

Ivo T.
Budil

za obzor
ZAPADU

MORAVSKÉ ZEMSKÉ MUZEUM
ústřední knihovna

Přír. číslo

Signatura

116189-2

TRITON

ANTROPOLOGICKÉ MYŠLENÍ VE VELKÉ BRITÁNII V PRVNÍ POLOVINĚ DEVATENÁCTÉHO STOLETÍ

Konstituování antropologie jako institucionálně a intelektuálně samostatné vědy představovalo složitý proces. Rovněž intelektuální obraz první poloviny devatenáctého století byl značně barvitý a různorodý a nelze jej omezit na přehled dvou nebo tří nejdůležitějších badatelských směrů. Počátkem devatenáctého století nebyly v anglosaském akademickém světě srovnávací filologie a etnologie vnímány jako odlišné disciplíny. William Jones ve svých proslulých kalkatských přednáškách v osmdesátých letech osmnáctého století hovořil jako představitel obou oborů, mezi nimiž v duchu biblické antropologie, sjednocující *fysis* a *logos*, nevedl přesné hranice. Ve Velké Británii a ve Spojených státech amerických měla místní *Association for the Advancement of Science* speciální sekci nazvanou „*Philology and Ethnology*“, která se rozdělila teprve v době nástupu darwinismu; přičemž „etnologie“ se transformovala do „antropologie“. Ideologický základ pro pevnou alianci mezi srovnávací filologií a etnologií poskytovala v rámci biblické antropologie především starozákonní legenda o zmatení jazyků po stavbě babylónské věže, která od primární diferenciace lingvistické odvozovala variabilitu etnickou. Vztah mezi lingvistickými a etnickými (somatickými) kategoriemi byl asymetrický: „*jazyk a tělo vyprávěly stejný příběh*“, ale etymologická metoda vycházející z jazykovědy byla již od dob Isidora ze Sevilly pokládána ze nadřazenou studiu fyzických rysů lidských populací. Etnologické bádání směřovalo především k prosazení klasifikačního řádu v rozmanitosti ras, etnik, národů a populací, přičemž klíčem bylo pochopení vztahů mezi jednotlivými jazyky. Oddělení antropologického a lingvistického myšlení představovalo výrazný průvodní rys institucionalizace evolucionistického paradigmatu moderní antropologie a nepřímou umožnilo pozdější úspěch rasového myšlení a sociálního darwinismu, které přinášely do věd o člověku klasifikační postupy a metafory soudobé biologie. Ve Spojených státech amerických zůstalo pouto mezi jazykem a kulturou především díky zprostředkovanému vlivu německého romantismu a učení Wilhelma von Humboldta na postboasovskou generaci do značné míry zachováno, což se projevilo při ustavení *lingvistické antropologie* jako jedné ze čtyř hlavních antropologických subdisciplín. Představitelé biblické antropologie, Giambattista Vico a Johann Gottfried von Herder chápali jazyk procesuálně (jako *energeia*) a lingvistické (především etymologické) metody sloužily jejich diachronnímu pojetí věd o člověku. Po rozchodu mezi etnologií a filologií v první polovině devatenáctého století došlo v rámci antropologického myšlení

k opětovné inspiraci jazykovědou (pokud ponecháme stranou některé Boasovy žáky, například Edwarda Sapira) až po více než sto letech prostřednictvím strukturalismu, který však přinesl do antropologie Saussurovo synchronní ahistorické vymezení jazyka (jako *ergon*). Na rozdíl od historického ducha biblické antropologie tak strukturalismus naopak přispěl k radikální dehistorizaci antropologického myšlení.

Jednou z nosných myšlenek díla *Victorian anthropology* (1987) od *George W. Stockinga* je tvrzení, že historiografie antropologického myšlení musí jednou provždy rozptýlit obecně rozšířenou (a ideologicky podmíněnou) domněnku, že sociální evolucionismus devatenáctého století vznikl jako důsledek „darwinistické revoluce“. Evolucionistické teze vycházejí z hlubších proudů západní intelektuální tradice včetně antiky, byly pevně zakotveny v křesťanském pojetí času a v raném novověku se běžně používaly (vedle přístupů alternativních) při konceptualizaci „exotických“ společností, odhalených v průběhu koloniální expanze Západu. *John Wyon Burrow* se domnívá, že relativní ústup evolucionismu ve Velké Británii na počátku devatenáctého století byl způsoben především krizí skotské osvícenské filosofie a nástupem synchronně zaměřeného utilitarismu Johna Stuarta Milla (ačkoliv jeho otec James Mill, autor proslulých *Dějin britské Indie*, náležel k sociálním evolucionistům). Tzv. filosofičtí radikálové (*Philosophical Radicals*) v této době ostře rozlišovali mezi mody argumentace hodícími se pro současnost a způsoby argumentace vhodnými pro minulost. V prvních desetiletích devatenáctého století došlo rovněž k opětovnému rozvoji degenerativních hypotéz a difuzionistických koncepcí, které vliv skotského evolucionismu omezovaly. Většina přehledů dějin antropologického myšlení první polovinu devatenáctého století ve vzácném souladu opomíjí; *John Wyon Burrow* hovoří o „ztracené generaci“ a o přerušené kontinuitě mezi osvícenstvím a klasickým evolucionismem. Výrazná etnologická škola Jamese Cowlese Pricharda, která ovládala antropologické myšlení na britských ostrovech v prvních desetiletích devatenáctého století a jež představovala poslední výraznější výhonek biblické antropologie, tak byla nespravedlivě zapomenuta. Například reprezentativní dějiny antropologie, jejichž autorem byl *Edward E. Evans-Pritchard* (1902–1974), vyzvedávají přínos francouzských a skotských osvícenců osmnáctého století (Montesquieu, Condorcet, lord Kames, Adam Ferguson, John Millar) a pak pokračují až rozbořením děl klasických evolucionistů (John Ferguson McLennan, William Robertson Smith, Henry Maine, Edward Burnett Tylor a další): z autorů raného devatenáctého století zaznamenal Edward Evans-Pritchard pouze Augusta Comta. Již od Johanna Jakoba Bachofena víme, že každé „zapomnění“ je podezřelé, protože se v něm skrývá nepřiznaný mocenský záměr. Odstranění jména Jamese Cowlese Pricharda z historie vědy zřejmě odráží snahu oficiál-

ního antropologického diskurzu dvacátého století potvrdit své přibuzenství s ideologií radikálních forem osvícenství a diskreditovat tradici biblické antropologie, která představuje „nepohodlného“ svědka poněkud odlišné genealogie moderního antropologického myšlení.

James Cowles Prichard (1786–1848), vedoucí představitel britské etnologie první poloviny devatenáctého století, vystudoval medicínu, ale jeho zájem zahrnoval rovněž filologii a fyzickou antropologii. Je mu přikládána zásluha za popularizaci termínu etnologie (*ethnology*) v anglickém jazykovém prostředí. James Cowles Prichard pocházel z kvakerské rodiny (stejně jako Edward Burnett Tylor, druhá nejvýznamnější postava britského antropologického myšlení devatenáctého století), ale později přestoupil k anglikánství. Hlásil se k odkazu nové orientalistiky a její reprezentanty (především Jonese, Colebrooka, Wilforda a Bryanta) ve svých dílech často citoval. James Cowles Prichard se kromě etnologické, filologické a lékařské problematiky zabýval rovněž keltskými studii (byl autorem pojednání *The eastern origin of the Celtic nations proved by a comparison of their dialects with the Sanskrit, Greek, Latin and Teutonic languages* z roku 1831, které začleněním Keltů umožnilo určit západní hranice rozšíření indoevropské rodiny) a indoevropéistikou. James Cowles Prichard prakticky celý život pracoval na knize *Researches into the physical history of man*, jejíž první vydání se objevilo již roku 1813 a vycházelo z Prichardovy latinské disertační práce *De generis humani varietate*; v roce 1826 vyšlo druhé dvousvazkové vydání a v letech 1836 až 1847 postupně pět dílů *Researches*. Roku 1843 publikoval James Cowles Prichard pod názvem *Natural history of man* zkrácenou verzi určenou pro širokou veřejnost. Prichardovo dílo představovalo poslední velkou syntézu biblické antropologie, která se v jeho osobě snažila naposledy sladit etnografickou, lingvistickou, fyzickou, kulturní a sociální rozmanitost lidstva s autoritou textů Starého zákona. James Cowles Prichard se jako přesvědčený monogenista a odpůrce polyfyletických koncepcí střetl s moderním pojetím rasy a snažil se relativizovat její dosah: veškeré lidstvo podle něj pochází z jediného stvořeného páru Adama a Evy, jejichž pokožka byla černá; postupný ústup pigmentace a „bělení“ kůže u některých populací prý nebylo způsobeno podnebím, ale odráží rozvoj civilizovaného způsobu života. James Cowles Prichard dokázal kolem sebe soustředit řadu stoupců z tehdejšího akademického světa. V padesátých letech devatenáctého století se však jeho etnologická škola postupně rozpadla.

Vývoj britské antropologie byl institucionálně zabezpečen díky čtyřem vědeckým společnostem. Roku 1837 byla založena filantropicky zaměřená *Společnost na ochranu domorodců* (*Aborigines Protection Society*), v jejíž řadách převažovali kvakeři a evangelikáni. Odborněji orientovaní členové této organizace ustavili v roce 1843 *Londýnskou etnologickou společnost* (*Ethnolo-*

gical Society of London). Pojem „etnologie“ byl na britských ostrovech převzat z němčiny. V Anglii měly odvozeniny od řeckého slova *ethnos* tradičně výrazné náboženské konotace: *ethnic* (obdobně jako *nations* v Bibli krále Jakuba) znamenalo „pohanské“, „nekřesťanské“ nebo „nežidovské“. Z Londýnské etnologické společnosti se po prudké roztržce oddělili zastánci polyfyletického směru fyzické antropologie, kteří roku 1863 založili pod vedením Jamese Hunta Londýnskou antropologickou společnost (*Anthropological Society of London*). Původní Londýnskou etnologickou společnost ovládli představitelé monofyletického klasického evolucionismu lamarckistického nebo darwinistického zabarvení, kteří postupně získali vůdčí postavení i v Londýnské antropologické společnosti. To umožnilo roku 1871 sloučit obě organizace v rámci darwinisticky orientovaného Královského antropologického ústavu (*Royal Anthropological Institute*), do jehož čela se postavil darwinista John Lubbock.

PATRIARCHÁLNÍ DESPOCIE JAKO NÁSTROJ KONZERVATIVNÍ KRITIKY UTILITARISMU

Od roku 1818, kdy byla definitivně potřena konfederace Maráthů, pokračovala Východoindická společnost v územní expanzi a reformním úsilí, které propustoval zejména duch Jeremyho Benthama. V letech 1848 až 1856 zastával místo generálního guvernéra v Indii markýz *James Andrew Dalhousie* (1812–1860), jenž roku 1856 připojil starobylou severní provincii Avadh, odkud se rekrutovalo až čtyřicet tisíc domorodých vojáků, *sipáhů*, tvořících třetinu bengálské armády, největší ze tří britských armád v Indii (bengálské, madráské a bombajské). Necitlivost britské koloniální správy vůči místní tradici se názorně projevila v letech 1847 až 1857, kdy Východoindická společnost zavaděla u sipáhíjských pluků novou pušku „enfield“, u které bylo nutno při nabíjení utrhnout či nejčastěji ukousnout horní část nábojnice. Mezi domorodci se rozšířily pověsti (oprávněné), že v arzenálu v Dum-Dum u Kalkaty se nové typy nábojů napouštějí kravským lojem a vepřovým sádlem, což se dotklo náboženského cítění jak muslimů, tak hinduistů. Napětí, které postupně narůstalo jako důsledek modernizace mezi sipáhi a anglickými důstojníky (již v roce 1852 odmítl jeden indický pluk sloužit v Barmě, protože by hinduističtí vojáci ztratili přepravou přes moře příslušnost ke své kastě), přešlo do otevřeného násilí. 10. května 1857 se vzbouřily pluky sipáhů v Mérathu severovýchodně od Dillí. Dva přední indičtí panovníci, adoptivní syn posledního maráthského vládce v Avadhu Nán Sáhal a rání z Džhansí, které si předtím James Andrew Dalhousie zneprátelil, poskytli povstalcům podporu. Válka mezi silami věrnými Britům a stoupenci nezávislosti trvala osmnáct měsíců

až do konečné porážky rebelů a vyznačovala se značnou krutostí na obou stranách. Zejména tzv. kánpurský masakr, při kterém bylo pozabíjeno množství zajatých anglických žen a dětí, přispěl k britské nesmířitelnosti. Povstání sipáhíů bylo skutečnou „rasovou válkou“, která znamenala konečnou odluku árijské ideje od indické reality: „*Příkop, který už beztak odděloval obě rasy, se rozšířil tak, že jej téměř nebylo možno překročit. Vzájemná nedůvěra se prohloubila. Jak by britský důstojník, obchodník, nebo dokonce představitel státní správy mohl opět vidět Indy v témže světle jako předtím?*“ (Denis Judd, 1999, str. 95, přeložil Zdeněk Hron). Skutečný dialog mezi Indy a Brity nepřípadal prakticky v úvahu až do vystoupení Indického národního kongresu. Východoindická společnost patřila mezi „poražené“: na základě zákona z roku 1858 pozbyla v Indii moci, kterou převzala koruna. Na místo generálního guvernéra nastoupil místokrál. V Londýně byla zřízena funkce státního tajemníka pro Indii, jehož obklopoval patnáctičlenný poradní orgán – Indická rada. V roce 1861 byla o několik neoficiálních členů včetně dvou Indů rozšířena Ústřední legislativní rada. Jako přímá vláda britské Indie vystupovala místokrálova Výkonná rada (*Council of India*). Také armáda prošla reorganizací a byla doplněna o loajální sikhly, Gurkhy a příslušníky kmenů ze severozápadního pohraničí. V samotné domorodé Indii bylo posíleno konzervativní smýšlení, které se projevilo oživením ortodoxního hinduismu. Civilizační, průmyslový a technologický pokrok však přispíval k efektivnímu výkonu koloniální správy. V sedmdesátých letech devatenáctého století byla již Britská Indie „pacifikována“ a stala se „výnosným, finančně soběstačným podnikem“, skutečnou „perlou v koruně impéria“, ze které Velká Británie čerpala své postavení nejvýznamnější světové mocnosti. V roce 1876 učinil obratný státník *Benjamin Disraeli* (1804–1881) z královny Viktorie císařovnu Indie (kterou však ona sama nikdy nenavštívila). Indický místokrál markýz *George Nathaniel Curzon* (1859–1925) v roce 1901 prohlásil: „*Pokud vládneme v Indii, jsme největší velmocí na světě. Ztratíme-li ji, klesneme rovnou na úroveň mocnosti třetího řádu*“ (cit. Denis Judd, 1999, str. 99, přeložil Zdeněk Hron). Britská hegemonie v Indii byla prosazována nepřímo prostřednictvím domorodých pohlavárů. Britové jako „nadřazená kasta“ zaujímali v hierarchii moci pouze nejvyšší hrot pyramidy: na konci vlády královny Viktorie vládlo třem stům miliónů Indů patnáct set úředníků indické státní správy; v indické armádě sloužily tři tisíce britských důstojníků a celkem žilo v Indii pouhých dvacet tisíc Britů.

S konsolidací indické společnosti a legislativními reformami Britů po porážce povstání sipáhíů souviselo celoživotní dílo významného právníka a antropologa *Henryho Jamese Sumnera Maina* (1822–1888). Henry Maine studoval v letech 1840 až 1844 na univerzitě v Cambridge, kde se těšil pověsti vynika-

jícího posluchače. Roku 1844 získal záhy členství (*fellowship*) v Trinity College a specializoval se na římské právo. Ve věku pětadvaceti let byl jmenován profesorem občanského práva (*Regius Professor of Civil Law*). Tato cambridgeská profesura však nebyla dobře placena a v roce 1852 dal Henry Maine přednost místu profesora římského práva na *Middle Temple* v Londýně. V hlavním městě se Henry Maine věnoval politickému žurnalismu a jako konzervativní *whig* byl jedním ze zakladatelů listu *The Saturday Review*, ve kterém obhajoval aristokratickou formu vlády a mimo jiné rovněž tradiční podobu britského koloniálního panství v Indii, otřesené vzpourou sipáhů. Budoucnost britské Indie byla v padesátých a šedesátých letech devatenáctého století předmětem prudkých debat. Přesvědčení „orientalistů“, jejichž mozgovým trustem byla Královská asijská učená společnost v Kalkatě, že v Indii je nutno respektovat místní zvykové právo, bylo již od roku 1793 (kdy bylo v Bengálsku přijato opatření tzv. *Permanent Settlement*) zpochybňováno „okcidentalisty“, kteří v Indii prosazovali koncepci individuálního vlastnictví půdy chráněného zákonem. Hlasatelé utilitarismu Jeremy Bentham a jeho žák John Austin, kteří vystupovali proti jonesovské orientální renesanci, usilovně bojovali za „individualistickou“ a „racionální“ Indii podle západního vzoru. Svě naděje vkládal Jeremy Bentham zejména v Jamese Milla, vlivného člena Indické rady, o kterém prohlásil: „*James Mill bude žijící exekutivou a já mrtvou legislativou britské Indie*“ (cit. Adam Kuper, 1988, str. 19). Thomas Babington Macaulay, další z významných „okcidentalistů“ a pokrokářů, navrhl v duchu Benthamova učení některá zákonná opatření, která byla po dlouhých prodlevách uvedena do praxe v roce 1860.

Henry Maine napadl v několika článcích otištěných v *The Saturday Review* Macaulayho návrhy a dovolával se pojetí „duálního práva“ pro Indii, které hájila Jonesova indofilská generace a jež předpokládalo platnost dvojí koloniální legislativy: indické a britské. Henry Maine se ve své konzervativní kritice utilitaristické politiky vrátil znovu k indoevropské ideji: „*Díky šťastnému souběhu událostí se po dlouhém odloučení spojila pod křídly indoevropského nejmladší civilizace v úloze rádce a vychovatele s civilizací nejstarší a toto sblížení jejich zcela rozdílných údelů odčiní selhání křížáků*“ (cit. W. Stokes, 1892, str. 16). Mainovy knihy *Starobylé právo* (*Ancient Law*, 1861) a *Vesnická společenství Východu a Západu* (*Village Communities in the East and West*, 1871) představovaly obsáhlé zdůvodnění jeho postoje k britské koloniální politice. Teoretickým východiskem byla pro Maina diskuse o recepci římského práva v archaické germánské společnosti a s ní související otázka, do jaké míry lze „pokrokovou“ legislativní reformu smířit s respektováním místní specifické tradice. Henry Maine byl ovlivněn učením Herderova žáka, pruského teoretika práva Carla Friedricha von Savignyho, jenž v díle *Die Geschichte*

des Römischen Rechts im Mittelalter (1834–1850), v souvislosti se spory o kodifikaci občanského práva v Německu podle francouzského vzoru, zdůraznil údajně úspěšné úsilí středověkých *doctores juris* v Německu, kterým se podařilo prosadit římské právo při zohlednění „ducha národního práva“ a lokální historické zkušenosti. Starogermánský *Volksgeist* se tak mohl ve středověku plně manifestovat prostřednictvím římského legislativního rámce. S tímto stanoviskem polemizovali někteří umírněnější stoupenci germánství, zejména *Rudolf von Jhering* (1818–1892), autor knihy *Geist des Römischen Rechts auf den Verschiedenen Stufen seiner Entwicklung* (1852–1864). Henryho Maina dílčí nuance německé debaty příliš nezajímaly. Uvědomil si však, že příbuzenství germánských jazyků se sanskrtem a dalšími indickými dialektami posouvá tuto diskusi do širší perspektivy, jež by mohla být vhodná pro řešení „indické otázky“: jakým způsobem sladit do jednotného a harmonického právního systému britské zákonodárství a domorodou tradici, mezi nimiž se na první pohled rozevírala téměř nepřekonatelná civilizační propast, kterou tak tragicky připomnělo povstání sipáhů? Henry Maine navázal na teze srovnávacího jazykovědce Jacoba Grimma, podle kterého původní indoevropské lidové společenství odpovídalo svým uspořádáním starogermánské *marce*, to znamená patriarchální a demokratické jednotce, vyznačující se společnou držbou majetku a půdy. Grimmův žák *John Mitchell Kemble* (1797–1857) doložil v knize *Sasové v Anglii* (*The Saxons in England*, 1849), že Sasové zavedli během své expanze v raném středověku na britských ostrovech marku. James Mill (jinak Mainův odpůrce) charakterizoval v *Historii britské Indie* obdobným způsobem organizaci a povahu hinduistické vesnické komunity. Henry Maine proto v duchu indoevropské ideje označil vnitřní strukturu hinduistických obcí za analogii prehistorické germánské marky, případně občin starých Slovanů, které sjednocuje společná příslušnost k pravěkému indoevropskému substrátu. Henry Maine nedůvěřoval koncepci přirozeného práva, od níž odvozoval myšlenku svobodně uzavřené sociální smlouvy v archaické společnosti, kterou její vůdci posléze zradili a korumpovali. Primordiální realita lidského bytí neodpovídala podle Maina obrazu, který vykreslili Jean Jacques Rousseau nebo Jeremy Bentham, ale podobala se představě Thomase Hobbesa: archaický člověk nebyl svobodný, ale výchozím stavem lidské společnosti – jak předpokládal již Aristoteles – byla *patriarchální despotie* (svět starozákonních patriarchů), provázaná množstvím patriarchálních a patrilineárních korporací. V Mainově díle se na anglosaské půdě střetl zprostředkovaně duch „přirozeného stavu“, který postulovali Jean Jacques Rousseau a Johann Gottfried von Herder, s učením Thomase Hobbesa a Johna Locka. Politická organizace primitivní společnosti byla podle Maina založena na pokrevních a rodových svazcích a veškeré vlastnictví bylo společné. Prostřednictvím evo-

luční transformace, kterou můžeme sledovat například ve starověkém Řecku, se z tohoto základu vytvořila společnost vybudovaná na principu teritoriality. Archaické společenství, v němž postavení jedince vycházelo z předem daného *statutu*, bylo nahrazeno moderní individualistickou společností, která se udržuje flexibilním a proměnlivým *kontraktem* mezi jejími členy. Mainova koncepce dualismu tradičního a moderního ovlivnila *Ferdinanda Tönnise* (1855–1936) a jeho pojetí bipolarity *Gemeinschaft* a *Gesellschaft*, Émila Durkheima a mezi představiteli moderní americké antropologie zejména Roberta Redfielda. Na Mainovu analýzu korporativních institucí navázali ve dvacátém století Meyer Fortes a Edward Evans-Pritchard. Mainův sociální evolucionismus směřující „od statutu ke kontraktu“ byl dědictvím skotského osvícenství. Henry Maine, který kladl značný důraz na rovnováhu sociálního systému, byl vlastně „evolucionistou proti své vůli“: stabilita pro něho představovala normu a „progressivní“ společnost byla spíše výjimkou z tohoto konzervativního pravidla. Bezpochyby by přitakal výroku Marshalla Sahlinse, že „*změna je neúspěšná reprodukce*“.

Henry Maine se vrátil k výzvě duchovní jednoty mezi Indy a Angličany na společném árijském základě, kterou na počátku intelektuální výměny mezi Indií a Západem hlásali představitelé Královské asijské učené společnosti. Henry Maine v zásadě tuto myšlenku přijal, byl však již obezřetnější a historicky poučenější. Britský právní systém je podle Henryho Maina zralejším a pokročilejším produktem archaické indoevropské tradice, která prošla legislativní transformací inspirovanou římským právem. V Indii se nachází jeho méně rozvinutá analogie, těžce poznamenaná a deformovaná jak stagnací, tak orientálním despotismem. Britové jako koloniální správci indické společnosti mohou doufat v to, že tak jako kdysi byla barbarská Germánie pozdvižena římským právem, lze zaostalou Indii kultivovat právem britským s odvoláním na společný indoevropský substrát. V konečném důsledku se Mainův reformní etos příliš nelišil od názorů Thomase Babingtona Macaulayho, jehož ideová východiska kdysi ostře odsoudil.

Mainova akademická i politická dráha byla velmi úspěšná. V letech 1862 až 1869 působil v Indii jako přední člen místokrálovy Výkonné rady zodpovědný za legislativu a byl rovněž jmenován vicekancléřem Kalkatské univerzity. Mainův účelový pragmatismus při výkonu politických funkcí však rozčaroval řadu jeho mladých obdivovatelů (například lorda Actona). Od roku 1871 Henry Maine přednášel na univerzitě v Oxfordu a po roce 1878 v Trinity Hall v Cambridge, kde v roce 1887 obdržel čestnou profesuru mezinárodního práva. Nezanedbával však ani aktivní politiku a stal se doživotním členem Indické rady. Mainova konzervativně laděná kniha *Popular Government*, uveřejněná v roce 1885, byla zaměřena proti reformě volebního práva. Sir Henry James Sumner Maine je

vedle Edwarda Burnetta Tylora a Lewise Henryho Morgana právem pokládán za jednoho ze tří otců moderního antropologického myšlení. Plně si uvědomoval možnost využití „antropologického vědění“ při výkonu politické a správní moci a je řazen k zakladatelům *antropologie práva a politické antropologie*. Jak napsal Charles Edward Pollock (1823–1897) v roce Mainova úmrtí: „Jedním mistrovským tahem načrtl nový a trvající svazek mezi historií a antropologií“.

MATRIARCHÁLNÍ UTOPIE

V roce 1865 uveřejnil skotský badatel John Ferguson McLennan (1827–1881) knihu *Primitivní manželství (Primitive Marriage: an Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies)*, ve které obrátil logiku Mainova výkladu: namísto patriarchální despotie stála podle McLennana na počátku lidských dějin matriálněá společnost. John Ferguson McLennan získal pověst hlavního Mainova oponenta, který se podstatnou měrou zasloužil o vytlačení teze o patriarchální despotii z hlavního proudu antropologického myšlení ve druhé polovině devatenáctého století. Zdá se, že střet obou osobností byl kromě názorových rozdílů podmíněn rovněž zásadní odlišností jejich životního příběhu: Peter Rivière poznamenal, že Henry Maine byl jako úspěšný právník, přední žurnalista a nekompromisní konzervativce ideálním ztělesněním všeho, oč John Ferguson McLennan neúspěšně usiloval. John Ferguson McLennan se narodil v Inverness jako syn pojišťovacího agenta. Studoval na *King's College* v Aberdeenu a na *Trinity College* v Cambridge. Poté působil jako novinář v listu *The Leader* a v dalších periodikách a roku 1857 se usadil jako právník v Edinburghu a byl činný jako sekretář *Scottish Society for Promoting the Amendment of Law*. Pro *Encyclopaedia Britannica* napsal John Ferguson McLennan heslo věnované právu, ve kterém nastínil evoluční vývoj lidské společnosti od patriarchální rodiny přes kmen ke státu. Vydání *Primitivního manželství* se stalo významnou událostí a jeho přínos ocenil i tehdejší vůdčí představitel britské antropologie Edward Burnett Tylor. John Ferguson McLennan byl kromě evolucionistů skotského osvícenství ovlivněn především dílem Thomase Roberta Malthuse, britského ekonomy a duchovního, jenž v *Eseji o principu populace (Essay on the Principle of Population)* tvrdil, že počet lidstva na zemi vzrůstá geometrickou řadou, zatímco množství potravin a zdrojů pouze řadou aritmetickou; jako důsledek disproporce mezi oběma veličinami vznikají hladomory, války a epidemie, které Thomas Robert Malthus chápal jako nutnou regulaci lidských populací v rámci obecného zákona „boje o přežití“. John Ferguson McLennan se domníval, že primitivní lidská společenství byla nucena se v zájmu svého přežití

uchylovat k *infanticidě*: usmrcování novorozenců ženského pohlaví, kteří znamenali pro skupinu větší zátěž než chlapci. Případy zabíjení malých děvčátek zaznamenali Britové především mezi vyššími domorodými kasty v severní Indii. Studie *Indian Infanticide: Its Origin, Progress and Suppression*, kterou v roce 1857 vydal John Cave-Browne (1818–1898), vyvolala rozsáhlou debatu uvnitř britského akademického společenství. Usmrcování ženských novorozenců u archaických společností však vedlo k nedostatku žen, které musely být vyhledávány u jiných skupin. John Ferguson McLennan razil pro tuto aktivitu označení exogamie. Systém *exogamie* ukládá příslušníku společenské skupiny (rodu, kmene, frátrie) povinnost uzavírat sňatek pouze se členem jiné skupiny, zatímco pravidlo *endogamie* nařizuje uzavírání sňatků výlučně v rámci daného společenství (rodu, kmene, frátrie). Vzhledem ke skutečnosti, že v archaických dobách byly ženy vzácnou komoditou, exogamie mohla být prosazována pouze násilnými únosy, přičemž symbolické unášení nevěsty v rámci dnešních svatebních obřadů představuje vzdálený ohlas této prehistorické činnosti. Přesto však prvotní společnost trpěla chronickým nedostatkem žen, a bylo proto nutné, aby jedna žena sdílela více partnerů. Tím vznikla „hrubá polyandrie“ (*rude polyandry*), v jejímž rámci však nebylo nikdy zřejmé skutečné otcovství (primitivní kmeny si navíc podle některých badatelů nebyly vědomy závislosti mezi pohlavním aktem a počtím). Nejstarší příbuzenský systém (*kinship*) byl proto založen na mateřské linii, *matrilinarity*, jako jediné jistotě pokrevního příbuzenství. Z „hrubé polyandrie“ se podle McLennana vyvinul „tibetský typ polyandrie“, sdílení jedné ženy pokrevními bratry, což byl evolučně důležitý krok k určení otcovství. Děti, které vzešly z tohoto svazku, tak odvozovaly svůj původ od skupiny mužských sourozenců. Polyandrie se postupně transformovala do systému *levirátu* a zrodil se koncept otcovské linie: *patrilinearita*, přičemž klíčovou úlohu zde sehrál vznik soukromého vlastnictví. John Ferguson McLennan Mainovu evoluční posloupnost obrátil. Zatímco Henry Maine předpokládal vývoj od patriarchální rodiny přes rod ke kmeni a státu na základě vzrůstající komplexnosti sociálních vztahů a za „revoluční“ změnu označil přechod od pokrevních vazeb k teritorialitě, jeho skotský oponent umístil rodinu na samotný závěr evolučního procesu; sociální vývoj podle McLennana postupoval od prvotního matrilineárního kmene k rodu a vyvrcholil vznikem rodiny. John Ferguson McLennan nečerpal etnografická data na podporu svých tezí výlučně z indoevropské rodiny, ale i z řady dalších světových populací. Edward Evans-Pritchard dokonce označil ve svých *Dějích antropologického myšlení* (*A History of Anthropological Thought*, 1981) McLennanovo dílo za první pokus o analýzu veškerých znalostí o „primitivním světě“. Rozsáhlou encyklopedickou syntézu etnografických poznatků však uveřejnil již roku 1859 německý badatel Theodor Waitz.

Henry Maine odpověděl na McLennanovu kritiku v knize *Vesnická společenství Východu a Západu* z roku 1871. Znovu zdůraznil, že indické venkovské společenství je založeno na patriarchální autoritě (*patria potestas*) a že neexistuje žádný důkaz o „matriarchální etapě“ v historii indického příbuzenského systému. Téhož roku ale McLennanovo schéma začlenil do svého výkladu sociální evoluce i americký antropolog Lewis Henry Morgan. Henry Maine sice po McLennanově a Morganově smrti vydal studii *Dissertations on Early Law and Custom* (1883) obsahující ostrou kritiku teorie matriarchátu, v níž se odvolával na darwinismus a vyjádřil pochybnosti o myšlence univerzálního průběhu evoluce lidské společnosti, kterou hlásal Lewis Henry Morgan, ale pro několik příštích desetiletí byla *causa* patriarchální despotie ztracena. Idea matriarchátu jako souhrnu prvotních podmínek lidské existence na počátku dějin vycházela vstříc mentalitě vrcholného viktoriánského období. Konstrukce matriarchátu jako celistvé vize světa, ideologického pojetí reality, které se projevvalo ve všech aspektech sociálního a kulturního života, byla především dílem švýcarského badatele *Johanna Jakoba Bachofena* (1815–1887), odchovance německé školy právních studií, z níž těžil i Henry Maine.

Novověká evropská civilizace byla společností patriarchální, obdobně jako společnost římská, jejíž právní a politický systém Západ i po pádu Říma nadále inspiroval, a společnost semitská, která asimilovala evropský kontinent duchovně. Ženy, které až na legalizované výjimky stály hierarchicky níže než muži, tak prakticky zaujímaly postavení „těch druhých“, vůči kterým se vládnoucí řád vymezoval a jejichž podřízené místo muselo být ideologicky ospravedlňováno a reprodukováno. V klasickém Řecku a Římě existovaly obřady typu *Thesmoforií* nebo *Dobré bohyně (Bona Dea)* vyhrazené ženám, které jako „marginální skupiny“ získávaly v jejich průběhu v *liminárním* prostoru – zdánlivě mimo dosah sociální struktury – postavení v sekulárním životě nemyslitelné. Funkce zmíněných rituálů, připomínajících například dočasné „osvobozování“ otroků během římských saturnálií, byla téměř otevřeně *kompenzační* (spočívaly v uvolnění společenského napětí a potlačované úzkosti), skrytěji však též *legitimizační*: tak jako u všech obřadů, při nichž je prostřednictvím rituálu navozován sociální chaos, zrodil se v jejich závěru z rozvratu femininní anarchie znovu rehabilitovaný patriarchální řád. Pokud někteří badatelé studovali tento typ antických obřadů evolucionisticky (a zanedbali funkcionální hledisko), mohli být v pokušení vysvětlovat zjevnou *nekompatibilitu* s charakterem tehdejší společnosti jako projev přežívání z minulých dob, kdy jejich odlišnost byla normou. Prvky vypovídající o dominanci žen, které byly takto nalézány v obřadech starověkých národů, případně v příbuzenských vztazích a kultuře „divochů“, postupně vytvářely obraz matriarchální společnosti ovládané „druhým pohlavím“. Ohlas teorie matriarchátu ve

vědě a kultuře devatenáctého a dvacátého století měl zjevné ideologické příčiny. Jacques Le Goff ukázal, že s rozvojem měšťanské třídy, měst a buržoasie, vystupilo do popředí dítě a jeho osobité zájmy, které středověk „téměř neviděl“, jak o tom svědčí například dobová ikonografie. Emancipace dítěte v novověku byla doprovázena ponížením a potlačením ženy, která se v raném středověku především z ekonomických důvodů těšila mnohem rovnoprávnějšímu postavení. „Žena je (v osmnáctém a zejména v devatenáctém století, pozn. aut.) ujařmena u krbu, kdežto dítě se osvobozuje a rázem zalidňuje dům, školu, ulici“ (Jacques Le Goff, 1991, str. 277, přeložil Josef Čermák). Teorie matriarchátu tak v patriarchálním akademickém prostředí devatenáctého století plnila podobnou úlohu jako výše zmíněné antické obřady. Nežádoucí emancipace či dokonce nadvláda „marginální skupiny“ byla představena jako reálné historické stadium umístěné daleko do minulosti, které bylo historicky „zákonitě“ překonáno a nahrazeno soudobým sociálním pořádkem a asymetrickou distribucí moci mezi pohlavími. Teprve ve dvacátém století, v souvislosti s proměnou, kterou mezitím prošla západní civilizace, se z teorie matriarchátu stala – tak trochu podle vzoru „komunistické“ prvobytně pospolné společnosti – archaická utopie, představující žádoucí vzor pro reformátorské úsilí budoucnosti.

Vize matriarchátu jako formy vlády žen se objevila již v díle učeného jezuita Josepha François Lafitaua, který strávil pět let u Irokézů v Severní Americe a své poznatky vylíčil ve spise *Moeurs des sauvages américains, comparés aux mœurs des premiers temps*, vydaném v Paříži roku 1724. Joseph François Lafitau čerpal především ze svědectví *Juliena Garniera* (1643–1730), jenž pobýval jako misionář mezi algonkickými, huronskými a irokézskými kmeny. Podle *Juliena Garniera* náležely majetek a politická moc u těchto nativních populací ženám, které pouze propůjčovaly kmenovým náčelníkům její díl. Joseph François Lafitau srovnával tento systém se společenskou organizací *Lyků*, *Skythů* a dalších starověkých národů, které znal z četby antických autorů, a dospěl k názoru, že matriarchální zřízení (*gynekokracie*, *gynécocratie*) bylo v minulosti rozšířeno i na Předním východě a ve Středomoří. Představa matriarchátu, která těžila z rituálů antiky (*Thesmofovia*, *Bona Dea*), pronikla v osmnáctém století i do krásné literatury: *abbé Desfointaines* vylíčil v knize *Nový Gulliver* z roku 1730 (*Le nouveau Gulliver, ou voyages de Jean Gulliver, fils du capitaine Lemuel Gulliver*) imaginární ostrov *Babilary*, na kterém vládou ženy.

Johann Jakob Bachofen pocházel ze staré patricijské basilejské rodiny. Studoval práva na univerzitách v Berlíně, Paříži a Cambridge a po návratu do Basileje působil několik let jako soudce a přednášel na místní univerzitě římské právo. Od roku 1844 se jako soukromý učenec věnoval pouze bádání v oblasti dějin práva, archeologie a antické mytologie. Jako dědice pozdního

romantismu jej ovlivnilo dílo bratrů Grimmů, jejichž přístup k mytologické látce sladil s podněty přicházejícími z klasického evolucionismu. Lze říci, že v dějinách antropologického myšlení byl Johann Jakob Bachofen postavou obdobně bizarní a excentrickou jako Gustav Theodor Fechner v psychologii devatenáctého století. Za Bachofenova bezprostředního ideového předchůdce je pokládán německý filolog, znalec sanskrtu a novinář baron *Ferdinand Eckstein* (1790–1861). Bachofenův hlavní spis *Mateřské právo* (*Das Mutterrecht*) vyšel roku 1861, to znamená v témže roce jako zásadní Mainova studie *Starobylé právo*. Na rozdíl od Mainovy koncepce patriarchální despotie Johann Jakob Bachofen na základě rozboru antické mytologie soudil, že v minulosti lidstva existovalo výrazné údobí „vlády žen“, *matriarchát*. Obraz této „zapomenuté“ epochy může být rekonstruován prostřednictvím rozboru starověké historie, umění, srovnávací mytologie a prehistorického symbolismu obecně. Tento přístup těžící z idejí romantismu Johann Jakob Bachofen doplnil evolucionistickou tezí, podle které lidstvo prochází třemi univerzálními historickými stadii: *heterismem*, *matriarchátem* a *patriarchátem*.

První etapa – *heterismus* – bylo údobí archaické promiskuity – sexuální nevázanosti – bez pevných partnerských vztahů. Johann Jakob Bachofen označil tento věk rovněž pojmem „telurismus“; jeho ústřední „Velkou bohyní“ byla obdoba řecké *Afrodité* nebo římské *Venuše*, jejíž esteticky vyhraněný kult měl sexuálně orgiastický ráz; privilegovaným kultovním místem telurického věku byla „bažina“. Bachofenovo pojetí heterismu odpovídalo svou náplní období prvotní *promiskuity*, počátečního pravěkého stadia ve vývoji příbuzenských vztahů podle Lewise Henryho Morgana. *Matriarchát* se jako sociální řád prosadil až po dlouhém přechodném období konfliktů a anarchie. Vznikla rodina jako nástroj sociálního zabezpečení a ochrany žen, které byly bezbranné za vlády heterismu. Pravou příčinou vzniku matriarchátu byla změna v subsistenci: ženy hrály klíčovou úlohu při zavádění zemědělství, a získaly proto dominantní postavení ve společnosti. Třída matek, která tvořila vedoucí politickou vrstvu matriarchátu, konstituovala sociální systém, jenž se vyznačoval svobodou a všeobecnou rovností. Matriarchální společnost byla pacifistická; mateřská láska byla považována za základní ctnost, zatímco na matkovraždě (*matricidu*) se pohlíželo jako na nejhorší zločin. Matriarchát byl materialisticky zaměřenou civilizací, která dávala přednost zdokonalování těla před rozvíjením inteligence a racionalismu. Náboženská imaginace matriarchátu zdůrazňovala podle Johanna Jakoba Bachofena symboliku nokturní (čas se počítal podle počtu nocí, nejdůležitější události jako boj, porady, soudy a rituály probíhaly pouze v noci), lunární a chthonickou. Symbolická hodnota levé strany byla vyšší než pravé. V sociálních vztazích měly sestry přednost před bratry a poslední narození před svými staršími sourozenci.

Hlavní bohyní zaštitující matriarchát byla podle Johanna Jakoba Bachofena archaická obdoba řecké *Démétér* nebo římské *Ceres*. Démétér, označovaná též jako Matka-Země, vystupovala v řecké mytologii jako dárkyně obilí a ochránkyně zemědělství a vyvinula se zřejmě z neolitických ženských božstev Velké Matky a bohyně plodnosti. Skutečnost, že v rurálních oblastech Řecka byla bohyně Démétér vyznávána ve zvířecí, teriomorfni podobě (například v Arkádii, centrální části Peloponésu, zobrazovali tzv. Černou Démétér s koňskou hlavou), která byla údajně charakteristická pro velmi ranou fázi náboženského symbolismu, byla vykládána jako doklad její starobylosti. Historie kultu bohyně Démétér v řecké společnosti byla ovšem dost komplikovaná. U Homéra nehrála bohyně Démétér prakticky žádnou úlohu; její jméno bylo použito pouze v několika zaklínacích formulích jako vzývání přírodní síly. Teprve Hésiodos ji opět představil jako personifikovanou bohyni. Někteří badatelé proto usoudili, že Démétér byla z vědomí vzdělaných vrstev již v homérské době vytlačena a její kult se udržel pouze u konzervativnějšího venkovského obyvatelstva. Její vzestup v klasických dobách se uskutečnil až na počátku tyrannidy. Aténský tyran představitel dému *Peisistratos* využil kult Démétér koncem šestého století před Kristem jako ideologickou oporu proti aristokracii. Démétér začala být tehdy uctívána jako ručitelka dobrého stavu obce (*Thesmoforá*). V této funkci byl v Attice kult bohyně Démétér oslavován třídními slavnostmi plodnosti zvanými *Thesmofovia*, během nichž se vdané ženy zdržovaly tři dny mimo domov u chrámu (*Thesmoforion*), kde žily v chýších vybudovaných z ratolestí; druhého dne se postily a připravovaly na den třetí, kdy měly díky tomuto rituálu získat plodivou sílu. S bohyní Démétér byla spjata i nejstarší známá řecká mystéria *Eleusínia*, jejichž počátky sahají bezpochyby až do mykénských dob.

Přechod od matriarchátu k patriarchátu považoval Johann Jakob Bachofen za pokrok, nástup vyšší formy civilizace. Bezpočet témat řecké mytologie svědčí o značné dramatičnosti této transformace. Odehrály se rovněž epizodické regresy od patriarchátu k matriarchátu, nebo od matriarchátu k heterismu. Legenda o Amazonkách, mýtickém kmeni bojovných žen, odrážela podle Johanna Jakoba Bachofena epochu střetávání mezi heterismem a matriarchátem, případně pozdější odpor žen proti rodícímu se patriarchátu. Nositelkami konzervativní revolty proti novému patriarchálnímu řádu byly například bakchantky nebo mainady, spjaté s orgiemi v rámci dionýského kultu. Patriarchát se od matriarchátu odlišoval důrazem na hodnoty individualismu a zaměřením na mentální aktivity, které umožňovaly plnou realizaci mužského typu intelektu (zejména filosofie, v jejíž tradici se počínaje milétskou školou, přes Sókrata, Platóna, Aristotela, středověké univerzitní a církevní myslitele až do moderní doby projevovali téměř výlučně muži). Náboženství a kult se ocitly

v rukách „silnějšího“ pohlaví. Mateřská láska byla v patriarchálním údobí doplněna a částečně nahrazena abstraktnější a během výchovy pozdější láskou a péčí otcovskou. Symbolismus dne zvítězil nad symboly noci; astrální imaginace vytlačila imaginaci spjatou se zemí; solární božstva triumfovala nad bohy lunárními a pravice se prosadila na úkor levice. Reprezentativním bohem patriarchátu ve starém Řecku byl Apollón, bůh slunečního kotouče, světla a krásného umění, ochránce hudebníků, básníků, rapsodů nebo věštců. V egejské oblasti měly značný společenský význam Apollónovy věštírny: vítězství patriarchálních vyznavačů Apollóna nad matriarchálním teriomorfním božstvem, kterému byla původně zasvěcena věštírna v Delfách, odrážely *pýthijské hry*; tento rituál znázorňoval porážku draka Pýthona, reprezentanta chtonického „chaosu“ zaniklé kultury, kterou utrpěl od herojského „stvořitele“ nové kultury – Apollóna. Většina stoupenců teorie matriarchátu lokalizovala historicky osudový střet mezi matriarchátem a patriarchátem do druhého tisíciletí před Kristem, kdy achájské a dórské patriarchální pastevecké kmeny rozvrátily v egejské oblasti původní matriarchální zemědělskou civilizaci. Podle zmíněného scénáře vetřelci pronikající ze severu postupně obsazovali svatyně a asimilovali matriarchální božstva. Jako názorný příklad této religiózní metamorfózy byl uváděn osud bohyně Athény, údajné dědičky tradičních matriarchálních bohyní Neith z Libye nebo Anathy z ugaritského panteonu, která se ze svrchované vládkyně matriarchální společnosti změnila v trpěnou zastánkyni hodnot patriarchátu. Rovněž bůh Dionýsos prodělal transformaci z oběti orgiastického kultu matriarchální měsíční bohyně Semelé v patriarchální postavu řeckého společenství bohů.

„Matriarchát“ v Bachofenově pojetí, v němž se setkaly tradice postosvícen- ského evolucionismu a postromantického mytologismu, představoval podobnou dobově podmíněnou konstrukci myslitelů devatenáctého století jako byly například „totemismus“ nebo „hysterie“. Badatelé dvacátého století podrobili kategorie tohoto typu nemilosrdné nominalistické dekonstrukci, která se však často sama o sobě ukázala jako značně intelektuálně inspirativní. K těmto „plodným“ omylům bezpochyby náležel i matriarchát, jehož výstavba a povaha vrhá velmi výmluvné světlo na charakter antropologického myšlení viktoriánské éry. Johann Jakob Bachofen zdůraznil, že matriarchát jako své- bytné historické údobí byl „zapomenut“. Toto „zapomnění“ mělo povahu represivní ideologické cenzury, které byl podroben veškerý komplikovaný symbolismus a religiózní imaginace matriarchátu. Podstatnou úlohu hrála rovněž démonizace: některé symboly byly naplněny novým obsahem zla a nebezpečí; noc, kdy se v matriarchátu odehrávaly nejdůležitější společenské akty a rituály, byla v patriarchální civilizaci představena jako doba temných sil, vyvolá- vajících úzkost; pravotočivá svastika, symbol slunce, byla ztožněna s dobrem,

zatímco levotočivá svastika, symbol měsíce, splynula pod diktátem patriarchátu se zlem. Kultura matriarchátu však podle Johanna Jakoba Bachofena přežila pod povrchem, v podvědomí řecké patriarchální kultury – díky této skutečnosti může být zpětně rekonstruována. Basilejský badatel se zde dotkl významného tématu věd o člověku devatenáctého století: problematiky *nevědomí* a jeho vlivu na lidské chování. *Adrien Turel* (1890–1957) srovnal mechanismus potlačení vzpomínek na matriarchát v rámci patriarchální kultury s obdobným procesem v lidské psychice, který studoval vídeňský zakladatel psychoanalýzy *Sigmund Freud* (1856–1939): určité individuální vzpomínky jsou zatlačeny do individuálního nevědomí a mohou způsobovat neurotické poruchy; pacient postižený neurózou se podvědomě snaží skrýt příčinu svých potíží, a je proto úkolem psychoanalytika na základě interpretace symptomů choroby tyto zdroje neurózy odhalit a docílit tak terapeutického účinku. Podle Johanna Jakoba Bachofena usiluje i lidská kultura o vymazání ze své kolektivní paměti všech vzpomínek na tradice, které by mohly ohrozit současné společenské autority – touto „nepříjemnou“ vzpomínkou byl pro patriarchální Řeky matriarchát. *Adrien Turel* upozornil roku 1939, že obdobně jako *Johann Jakob Bachofen* rekonstruoval prostřednictvím výkladu mytologických a religiálních symbolů kolektivní historii lidstva, zkoumal *Sigmund Freud* pomocí interpretace symptomů choroby individuální historii jedince: mezi bachofenovským pojetím dějinných etap a freudistickou koncepcí ontogeneze lidské psychiky proto existují pozoruhodné analogie. Oba myslitelé hledali za vyprávěním mýtu na straně jedné a výpovědi pacienta na straně druhé oblast sexuálního života, která podle nich představovala nejsignifikantnější konceptuální rovinu pro interpretaci kulturní symboliky národů (u *Johanna Jakoba Bachofena*) nebo pro stanovení diagnózy nemoci (v rámci psychoanalytické teorie *Sigmunda Freuda*). Dílo *Johanna Jakoba Bachofena* reprezentovalo důležitý mezník ve vývoji zahájeném romantickým hnutím: tradice, kterou potlačil modernizační etos již není chápána jako revitalizační pramen rousseauovského a herderovského autentického bytí, které k nám promlouvá poetickým hlasem mýtu, ale jako zdroj ohrožení základů soudobé civilizace. „Divoch v nás“ již nebyl vnímán jako ušlechtilá bytost osvobozující od neblahého odcizení, které přinesl novověk, ale jako neblahý stín, jenž pod křehkým povrchem civilizovaného života zlověstně čeká na svoji chvíli.

Čelní představitelé anglosaské antropologie *Johanna Jakoba Bachofena* vesměs ignorovali. *Henry Maine* (s nímž měl mnoho společného) mu nevěnoval pozornost. *John Ferguson McLennan* označil v pojednání *Studies in Ancient History* (1876) *Bachofenovu* knihu za „mystickou“ a obtížně čitelnou a doporučil místo ní studii *La mère chez certains peuples de l'antiquité* z roku 1867 od *Francouze A. Girarda-Teulona*. *Lewis Henry Morgan* se o *Bachofenově* díle

dozvěděl až po publikování svých prací o matrilineárním systému u indiánských kmenů. Bachofenovým dílem byli ovlivněni němečtí etnologové, kteří se hlásili k difuzionismu, například Wilhelm Schmidt nebo Fritz Graebner. Bachofenovi však bylo souzeno, aby zůstal (obdobně jako ve své době Henry Maine) spíše na okraji akademického společenství; o to větší renomé však získal jako „ideolog“ matriarchátu mimo akademické kruhy. Konzervativní právník Johann Jakob Bachofen paradoxně zapůsobil na levicové myslitele: socialistickou interpretaci Bachofenových myšlenek podal *Friedrich Engels* (1820–1895) ve spise *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu*; August Bebel – poučen Bachofenem – tvrdil, že ženy byly prvními lidskými bytostmi, které byly vykořisťovány; *Elisa Reclusová* (1830–1905) a *Michail Alexandrovič Bakunin* (1814–1876) vložili teorii matriarchátu z pozice anarchismu; zvýšený zájem o Bachofenovo dílo projevíly pochopitelně i sufražetky. Největšího ohlasu se Bachofenovy teze dočkaly na začátku dvacátého století ve skupině mnichovských intelektuálů novoromantického zaměření, kteří se nazývali „*Kosmiker*“ a Johanna Jakoba Bachofena označovali za proroka svého hnutí. Johann Jakob Bachofen a jeho pokračovatelé, z nichž jmenujme alespoň anglického básníka a romanopisce Roberta Gravesa, autora dvousvazkového encyklopedického přehledu *Řecké mýty*, v němž se snoubí Bachofen s Frazerem, pokládali řeckou kulturu za výraz střetu dvou protikladných žvlů: spontánního, živelného a iracionálního matriarchátu a disciplinovaného, agresivního a racionálního patriarchátu. Zájem o Johanna Jakoba Bachofena projevil v mládí i německý filosof *Friedrich Nietzsche* (1844–1900), který působil začátkem sedmdesátých let devatenáctého století na univerzitě v Basileji. Ohlas Bachofenovy teorie nalezneme v Nietzscheově rané práci *Zrození tragédie*, kde vysvětloval vznik řecké tragédie v díle Aischylově, Eurípidově a Sofoklově jako komplementární konfrontaci dionýského a apollónského principu, jejichž atributy vykazují nápadnou shodu s Bachofenovou charakteristikou matriarchátu a patriarchátu. Diachronní bachofenovská historická stadia však Friedrich Nietzsche použil jako synchronní klasifikační model sloužící k průniku do povahy kultury. Tento posun předznamenal dehistorizaci antropologického myšlení v prvních desetiletích dvacátého století.

Ve druhé polovině dvacátého století použila teorii matriarchátu v bachofenovském duchu pro konceptualizaci neolitického a chalkolitického symbolismu americká archeoložka litevského původu *Marija Gimbutasová*, která předložila na základě svébytné interpretace balkánského neolitu a chalkolitu (eneolitu) mytopoetický výklad evropské prehistorie, v němž se mísí myšlenky pozdního romantismu a difuzionismu se současným feminismem a post-procesuální archeologií. „Archeologický“ ponor, odkrývání zasutých symbolických vrstev lidské existence, byl v zásadě u Johanna Jakoba Bachofena

i Mariji Gimbutasové týž: zatímco basilejský vizionář se však pohyboval v oblasti mytologické látky, populární kalifornská archeoložka a aktivistka se zabývala čistě hmotnou kulturou. Se znakovým systémem, jenž byl předmětem jejich výzkumu, nicméně oba pracovali nápadně shodným způsobem.

Marija Gimbutasová je autorkou koncepce tzv. *Staré Evropy* (*Old Europe*), matriarchální civilizace, vzkvétající na evropském kontinentu v údobí neolitu a chalkolitu. Marija Gimbutasová navázala na klasickou tezi Vere Gordona Childa, že maloasijské zemědělské populace překročily kolem roku 6800 před Kristem Marmarské a Egejské moře, zabydly se se v Thesálii, Makedonii a posléze postupovaly dále do evropského vnitrozemí a po roce 5400 před Kristem se usadily v širokém pásu střední Evropy od pařížské pánve po západní Ukrajinu. Podle Mariji Gimbutasové přinesli kolonisté do tohoto geografického prostoru nejen zemědělství, ale i zárodky svébytné civilizace, která následně prošla autonomním vývojem. Vznikla civilizace „Staré Evropy“, sjednocující v době svého největšího rozkvětu střední a jihovýchodní Evropu s egejskou oblastí a západní Anatolií, která byla až do svého zhroucení ve čtvrtém tisíciletí před Kristem rovnocenným a svébytným protipólem Předního východu. Kulturní rozdíly mezi dvěma výraznými civilizačními celky – Předním východem a „Starou Evropou“, jejichž hranici tvořilo pohoří Taurus, sahají podle Mariji Gimbutasové hluboko do neolitu. Marija Gimbutasová a někteří další autoři dokonce tvrdí, že v rámci místního vinčanského komplexu si neolitici dva tisíce let před Sumery osvojili písmo. Krétské lineární písmo A bylo údajně vzdáleným ohlasem této balkánské invence. Neolitické osady, které zkoumali archeologové v Anatolii a v jihovýchodní Evropě, skutečně dokládají vysoký stupeň rozvoje a někteří badatelé spojují místní náboženskou ikonografii, zahrnující například nástěnné malby a sochy v anatském Čatal Hüyüku a tisíce ženských sošek balkánských vesnic, s existencí matriarchálního kultu Velké Matky. Přítomnost kultu Velké Bohyně v Čatal Hüyüku hájil v řadě svých knih britský archeolog *James Mellaart*. Marija Gimbutasová šla ve svých úvahách o prvotním matriarchátu ještě dál a charakterizovala neolitickou a chalkolitickou Evropu jako mimořádně vyvinutou, prosperující, pacifistickou a rovnostářskou matriarchální civilizaci s téměř utopickými rysy, která reprezentovala neuskutečněnou alternativu vůči civilizacím Předního východu.

Svět neolitického náboženství, představující pro dnešního člověka téměř neuchopitelnou sféru „zcela jiného“, byl poodhalen především díky vykopávkám na neolitických sídlištích v Anatolii (Čatal Höyük, Hacilar, Asikli Höyük, Höyücek, Töptepe). Francouzský archeolog Jacques Cauvin zjistil na středním Eufratu při výzkumech v lokalitě Mureybet, že vrstvám dokládajícím počátek zemědělství předchází nápadný horizont obsahující religiózní symboli-

ku s převahou ženských a boviních motivů. Jacques Cauvin dokonce hovoří o „revoluci symbolů“, která v *khiamienu* přibližně 9000 let před Kristem ustavila specifický sémiotický model světa, jenž byl prvotní ideologickou příčinou a impulsem k domestikaci přírody. Na základě prokazatelných typologických shod v religiózní symbolice můžeme hovořit o relativně jednotném maloasijském civilizačním okruhu, jenž se vyznačoval nejen obdobným socio-ekonomickým uspořádáním, ale též shodným pojetím náboženské imaginace. Tento kulturní celek byl oddělen od syro-anatolské oblasti „úrodného půlměsíce“, vzkvétající zejména na středním Eufratu, a svého vrcholu dosáhl v rámci neolitických a raně chalkolitických „měst“ Čatal Höyüku a Hacilaru. Zatímco na sídlišťích středního Eufratu, náležejících do neolitického okruhu Předního východu, byla sféra sakrální a profánní prostorově a organizačně oddělena, v zemědělských osadách střední a západní Anatolie nebyl podobný dualismus příliš výrazný: obyvatelé zdejších neolitických vesnic zřejmě nebudovali specializované chrámy či jiné sakrální stavby a náboženským úkonům se věnovali v soukromí, v „rodinném“ prostředí. Také britský prehistorik Ian Hodder zdůraznil, že v proslulé osadě Čatal Höyük neexistuje důkaz o jiném než o čisté domácím charakteru „oltářů“. Budovy, o nichž někteří archeologové v čele s Marijí Gimbutasovou tvrdí, že sloužily jako společenská náboženská střediska, vyrostly až později na Balkáně. Rovněž výsadní postavení „Velké Bohyně“, která očividně v Čatal Höyüku bděla nad většinou náboženských i světských činností, nemá – pokud víme – východně od pohoří Taurus obdoby. V neolitických osadách na středním Eufratu (Nevali Cori, Kösk Höyük) se setkáme s jiným druhem symbolismu než dále na západě ve střední Anatolii. Vyrůstaly zde specializované kultovní stavby: náboženským účelům sloužila pravděpodobně solidní, několikrát přestavovaná budova odkrytá v Nevali Cori, jejíž zdobené monolity, mohutné opěry ve stěnách a velká kamenná deska svědčí o religiózních aktivitách. Velké sochy tesané ve vápenci, které byly rovněž nalezeny v předkeramických vrstvách Nevali Cori zahrnují smíšené postavy, složené z částí lidských a zvířecích, případně ptačích těl. „Velká Bohyně“ a její atributy, včetně bukráníí, zde nebyly na rozdíl od starších údobí (Mureybet) příliš výrazné. V mnohých artefaktech můžeme rozpoznat prototypy pozdějších bohů mesopotámského kosmického náboženství. Pokud je správná domněnka některých odborníků na pravěká náboženství, že zmíněné rozdílly souvisejí s podílem archaického šamanistického substrátu v náboženstvích obou kultur, znamená to, že civilizace „Staré Evropy“, vyrůstající z paleolitického šamanismu, který byl reinterpretován v neolitickém kontextu, měla typologicky blíže k civilizacím staré Číny nebo střední Ameriky než k civilizacím Předního východu.

Vrcholem civilizace „Staré Evropy“ byl podle Marije Gimbutasové *vinčanský komplex*, který vznikl v údobí 5400 až 5300 před Kristem. V době svého

největšího rozkvětu se rozšířil ze středního Balkánu severním směrem až do Banátu, na západ do severovýchodní Bosny a na východ do západního Bulharska a jihozápadního Rumunska. Kromě okrajových území, kde se formovaly nezávislé kulturní okruhy, se toto území přibližně krylo s předchozím neolitickým *starčevsko-křišským komplexem*. Raná fáze *vinčanské kultury* byla ukončena 4900 před Kristem, pozdní neboli klasická *Vinča* existovala až do roku 4300 až 4100 před Kristem, kdy se vinčanský komplex rozpadl. Marija Gimbutasová charakterizovala umění vinčanské kultury jako svébytné, pozoruhodné a dosahující výrazných estetických kvalit, které svědčí o „jedinečném kulturním etosu prostoupeném naléhavou religiozitou“.

Náboženská imaginace zemědělské civilizace krystalizovala v rituálu plodnosti, spjatém s narozením, dozráváním a smrtí jako odrazů vegetativního cyklu. Ústřední náboženskou postavou, která sjednocovala tyto neolitické ideje, byla podle řady religionistů „Velká Bohyně“. V ikonografii zemědělských osad od Eufratu po Dunaj můžeme rozeznat několik základních témat, na něž byly pravděpodobně vázány odpovídající mýty a rituální aktivity neolitického náboženství:

- (1) Dospívající dívky doprovázené mladým mužem v blízkosti vodního toku či v polích.
- (2) Těhotné ženy.
- (3) Porod a mateřství ve spojitosti s božstvy ženského pohlaví vládnoucím divoké zvěři a ptákům. V pozadí lze občas pozorovat jeskyně a horstva.
- (4) Smrt a znovuzrození; ponuré scény se supy či včelími úly.

Téma Velké Bohyně však překročilo čistě zemědělskou realitu: ikonografie pocházející z různých kulturních okruhů a časových horizontů ukázala její další možnosti, například sepětí s divokou zvěří, již je svrchovanou vládkyní. S touto úlohou mohla souviset její moc nad smrtí, protože v představách mnohých archaických společenství svět divokých zvířat a záhrobí splývaly. Některé kultury ji vyznávaly jako chthonickou královnu podsvětí. Kult Velké Bohyně byl rovněž spojován s neblaze proslulými „hony na čarodějnice“ ve středověku a raném novověku. Zřejmě prvním autorem, který dal do vzájemné souvislosti fenomén evropských „čarodějnic“ a přežívající pohanské kultury, stále uctívané venkovským obyvatelstvem, byl v knize *Letters of Demonology and Witchcraft* skotský romantický spisovatel *Walter Scott* (1771–1832). Z pověstných čarodějnických procesů tak učinil ostrý ideologický konflikt mezi křesťanstvím a pohanstvím archaických evropských kmenů. Na tuto tradici navázala anglická egyptoložka *Margaret Alice Murrayová*, která krátce po první světové válce shromáždila ve velmi vlivné knize *The Witch-cult in Western Europe* množství záznamů o čarodějnických tribunálech. Popisy sabatu ve výpovědích obžalovaných jí posloužily k vytvoření teorie o existenci tajných, převáž-

ně ženských společenstev oddávajících se rituálům plodnosti hluboko do středověku i novověku. Margaret Murrayová tvrdila, že „Bůh starého náboženství se stal Ďáblem v náboženství novém“. Inkvizitor *Jakob Sprenger* (1436–1495) ve spise *Malleus malificorum* z roku 1598 zlověstně napsal, že „není žádná osada tak malá, aby se tam nevědělo hned o čarodějnicích několi-ka“. Podle jiného autora byla na počátku sedmnáctého století „ta ohavnost (čarodějnictví, pozn. aut.) ...rozšířena po celé Evropě, takže Francie, Anglie, Itálie, Německo a Španěly jsou jí přeplněny“. Jean Bodin zase ve spise *De la démonomanie des sorciers* z roku 1587 varoval, že „Satan má čarodějníky ve všech vrstvách: má krále, kazatele a na mnoha místech i soudce a doktory, zkrátka má je ve všech zaměstnáních zajištěny“. Někteří badatelé to považují za důkaz přežívání substrátu „neolitického náboženství“ hluboko do evropského středověku i raného novověku. Konstrukce „čarodějnictví“ v raném novověku měla však pravděpodobně zcela odlišné příčiny.

Naturalisticky zobrazené sedící, stojící či klečící ženské postavy, které často držely v náručí lidské dítě nebo zvíře, nalézáme na rozsáhlém území střední a západní Anatolie, v egejské oblasti a v kontinentálním Řecku. Marija Gimbutasová pokládala některé vinčanské stavby o více místnostech za „pravěké chrámy“ kultu Velké Bohyně: jejich vnější i vnitřní zdi byly zdobeny převážně červeným, modrým a bílým klikatým nebo meandrovitým vzorem; přinejmenším na čtyřech vinčanských sídlištích (Vinča, Parta, Jela a Kormadin) byla nalezena *bukránia*, připevněná na sloupech nebo vložena do stěn, která se skládala z býčích lebek pokrytých vrstvou jílu, čenich měla vybarven modře a čelo vyplněno červenými trojúhelníky. Na lokalitě Parta jihozápadně od Temešváru bylo v osmdesátých letech odkryto v profilu nad sebou několik údajných sakrálních staveb, jež obsahující objekty, které Marija Gimbutasová interpretovala jako oltář, obehnaný zídka z jílu, obětní stolky a ohniště, monumentální sochy a sloupy s bukránií; k nejpozoruhodnějším objevům náležela socha „bohyně“ s dvěma hlavami a rameny. Téměř na každé lokalitě vinčanského komplexu bylo nalezeno množství figurek převážně femininního charakteru (například na eponymním nalezišti Vinča to bylo na dva tisíce sošek a antropomorfních váz; nejpozoruhodnější figurky pocházejí z Kosova a Makedonie, zejména z oblasti v okolí Prištiny). Marija Gimbutasová tvrdila, že v čele kultu „Staré Evropy“ stála „Ptačí bohyně“, jejíž ikonografie se vyznačovala charakteristickým obličejem bez úst, s velkým nosem nebo zobákem, časté bylo zdobení nárameníky, kyčelními pásy, úzkými suknicemi a rytými nebo malovanými klikatými či meandrovitými liniemi; masky „bohyní“ byly rovněž připevňovány k úzkým hrdlům nádob. Kromě „Ptačí bohyně“ byla v symbolismu „Staré Evropy“ výrazná postava, kterou Marija Gimbutasová označovala jako „Hadí bohyně“, dále žena s ptačí nebo medvědí maskou držící

v náručí dítě, již Marija Gimbutasová nazvala „Madonou“. Stojí za zmínku, že řecká Pallas Athéna a Héra měly kromě hippomorfních rysů též ptačí a hadí atributy (v Illiadě a Odyssei vystupovala Athéna v podobě mořského orla a Héra jako holubice); kultovní socha Athény Parthenos z chrýselefantiny, zhotovená Feidiem a umístěná na Parthenónu, skrývá hada pod svým štítem; Žaltys, nezranitelný zelený had vyskytující se v litevském folklóru, byl pokládán za nositele bohatství; v evropské křesťanské civilizaci, ovlivněné patriarchální tradicí Starého Zákona, však had získal negativní konotace. „Božstva“ vinčanského kulturního okruhu klasického údobí nosila pentagonální masky s tvarovanými polokruhovými očima, zatímco pozdní vinčanské sochy skrývaly tvář za maskou s mandlovými očima; plochý povrch masek byl pokryt rytými symboly. V Kosovu byla nalezena monumentální maska „bohyně“ v životní velikosti, kterou podle litevské advokátky „Staré Evropy“ údajně nosily kněžky kultu „Velké Matky“.

Ideální údobí archaické matriarchální utopie bylo podle Mariji Gimbutasové ukončeno tragickou událostí, jejíž důsledky srovnává s kolonizací Ameriky a genocidou indiánských populací: civilizace „Staré Evropy“ byla v několika vlnách počínaje údobím kolem roku 4500 před Kristem vystavena invazi patriarchálních indoevropských a mnohem méně rozvinutých kmenů civilizace „kurganů“, přicházejících z původní domoviny na střední Volze (například *Srednij Stog* a *komplex jámových hrobů*). Příčiny vojenské nadřazenosti útočníků viděla americká archeoložka především v domestikaci koně ve stepích severního Černomoří. Marija Gimbutasová charakterizovala napětí mezi hodnotami obyvatel „Staré Evropy“ a Indoevropanů těmito emotivními slovy: *„Every temple and tomb-shrine, every statue and wall painting, every painted sherd and inscribed cult object we discover cries out to us that this culture of art, of love of life, and of balanced partnership stood in opposition to all of what we know as Indo-European“* (Marija Gimbutasová, 1988, str. 453). Evropskou kulturu doby bronzové můžeme proto pokládat za směs dvou radikálně odlišných tradic: autochtonní matriarchální a dobytelské a dominantní patriarchální. Je to v zásadě obdobná modelová situace, jakou předložil ve svém díle Johann Jakob Bachofen již sto let před Marijí Gimbutasovou.

Mezi badateli neexistuje shoda v otázce povahy, průběhu a příčin zásadních změn během pozdního eneolitu a rané doby bronzové na evropském kontinentu, které Marija Gimbutasová interpretovala v duchu bachofenovského romantismu. Řešení, která nabízejí různí autoři, odrážejí jednotlivá paradigma, jimiž prošla archeologie a prehistorie v uplynulých desetiletích. Hodnocení povahy hluboké sociální, ekonomické a kulturní transformace právě Evropy v eneolitu a rané době bronzové je dvojznačné. Na jedné straně se šířily nové technologie, došlo k intenzifikaci neolitického zemědělství, vznikla vý-

raznější společenská stratifikace a navázaly se dalekosáhlé obchodní styky. Britský prehistorik Andrew Sherratt dokoncerazil pojem „revoluce druhotných produktů“ (*secondary products revolution*), která svým významem pro rozvoj archaických společenství v ničem nezaostávala za „neolitickou revolucí“ v pojetí Gordona Childa. Na straně druhé právě koncem eneolitu zanikla podle Mariji Gimbutasové civilizace „Staré Evropy“, která údajně představovala jedno z potenciálních ohnisek světové civilizace. Jihovýchodní Evropa tak nevyužila svůj archaický potenciál, nestala se plnohodnotným civilizačním konkurentem Předního východu a nenásledovala „čínskou“, „středoamerickou“ nebo dokonce „egyptskou“ cestu, ale přeměnila se v „barbarskou“ společnost, marginální, zámořskou končinu stojící v mocensky podřadném postavení vůči imperiálním říším a vzkvétajícím městským státům „úrodného půlměsíce“. Teprve během třetího a druhého tisíciletí před Kristem dosáhla egejská oblast, Kréta a posléze pevninské Řecko vývojového stupně, srovnatelného s Východem. Antonio Gilman ve svém funkcionalistickém a neomarxistickém výkladu zdůraznil sociální a mocenské aspekty proměny archaické Evropy: relativně rovnostářské společnosti se přetvořily do hierarchických sociálních útvarů v důsledku zavádění nových výrobních postupů, jež byly podstatně náročnější na vložený lidský i materiální kapitál (například využití pluhu nebo pěstování oliv a vinné révy). V rámci takto stratifikované společnosti bylo pro klienty, příslušníky nižších vrstev, kteří investovali do subsistence příliš mnoho vlastního úsilí a hmotných prostředků, velmi obtížné opustit nebo se obejít bez svých privilegovaných patronů, jejichž postavení se stalo dědičným. Velmi blízké tomuto přístupu je pojetí britského badatele Colina Renfrewa, který jako výrazný představitel procesuální „Nové archeologie“ považuje zavádění pěstování oliv a hroznů v egejské oblasti za počáteční impuls k sociální transformaci a zrodu elit. V procesuálním modelu není místa pro rozsáhlé přesuny populací a etnická a lingvistická příslušnost je pokládána za pouhý epifenomén změny subsistence: romantický příběh Mariji Gimbutasové a Johanna Jakoba Bachofena byl převeden na strohé principy politické ekonomie.

Zdá se, že v pátém a čtvrtém tisíciletí před Kristem se v Evropě střetly dva typy civilizací, které podle mínění Mariji Gimbutasové a *J. P. Malloryho* reprezentovaly původně dva oddělené geografické celky, zatímco podle názoru Colina Renfrewa, Andrew Sherratta a Iana Hoddera představovaly dvě alternativní a soupeřící vývojové možnosti, primárně koexistující v rámci jednoho neolitického společenství. Ze semiotického hlediska šlo o společnost založenou na „vše prostupující rituální autoritě“ (*pervasive ritual authority*) a o společnost zaměřenou na prestiž a střet zájmů (*prestige-oriented society*), která se vyznačovala vyšší mírou agresivity a rozpínavosti. „Čtení“ těchto událostí,

kteří se promítly do hmotných artefaktů archeologických vrstev i symbolické látky evropské mytologie a folklóru, hluboce oslovilo romanticky zaměřené myslitele posledních dvou století. Teorie matriarchátu je především produktem svěbytného uchopení pozůstatků archeologických a mytologických horizontů pravěké Evropy duchem romantismu.

FRIEDRICH MAX MÜLLER A ZROZENÍ

ÁRIJSKÉ RASY

V roce 1875 vystoupil věhlasný Sir Henry Maine na půdě university v Cambridge s přednáškou o vlivu, které mělo studium Indie na evropské myšlení (*The effects of observation of India on modern European thought*), v níž prohlásil: „Není pochyb, že nová teorie jazyka zrodila novou teorii rasy... Zdá se mi nepopíratelné, že moderní filologie navrhla členění lidí, které se zcela odlišovalo od předchozích klasifikací. Pokud přezkoumáte kritéria stanovení národa, která byla užívána předtím, než se nové vědění vyrůstající ze studia sanskrtu rozšířilo po Evropě, zjistíte, že jsou krajně nepodobná těm, jež jsou dnes hájena a dokonce vášnivě hájena v různých částech kontinentu... To, že lidé, kteří se pro odlišnost svých jazyků vzájemně nedomluví, mohou být politicky sjednocováni na základě lingvistických shod prokazujících společný původ, je zcela novou myšlenkou (Henry Maine, 1875, str. 9).“ „Spor o Indii“ měl ve viktoriánské Anglii podobu metodologického zápasu (*Methodenstreit*) mezi nároky „jazyka“ a „fyzických dispozic“ pro klasifikaci lidstva. Bylo nutno nově konceptualizovat značný rozdíl mezi Brity a Indy po konci věrohodnosti vzájemného duchovního spříznění na základě lingvistického pouta. Výslednou syntézou tohoto střetnutí byla rasová teorie nebo – pokud použijeme termín *Nancy Stepanové* – „věda o rase“. Vznik rasismu, který spojil psychologii s fyziologií, byl výrazem zpochybnění logocentrismu biblické tradice. „Rasa“ se stala pro řadu následujících generací západních myslitelů a ideologů metaforou onoho „autentického bytí“ lidské existence, jehož hledání Jean Jacques Rousseau prohlásil za hlavní náplň antropologického myšlení.

Klíčovou úlohu při transformaci nové orientalistiky a studia sanskrtu v teorii rasy sehrál německý badatel *Friedrich Max Müller* (1823–1900), jenž se však ve svém pozdním údobí zalekl nezamýšlených důsledků svého učení a distancoval se od rasistického diskursu, který ovládl západní akademické společenství. Max Müller, jako přední odborník na archaická společenství a náboženství, se ocitl na rozhraní mezi dědictvím biblické antropologie a s ní spjatého degeneracionismu a difuzionismu a nastupujícím darwinistickým evolucionismem, vůči kterému neskrýval řadu vážných výhrad. Max Müller

se narodil v Anthaltsku-Dessau v rodině hlásící se k pietistické odnoži německého luteránství; jeho otec byl ve své době známým básníkem romantického hnutí a blízkým spolupracovníkem bratrů Grimmů. Max Müller studoval klasické jazyky a psychologii na univerzitách v Lipsku a Tübingenu; pod vedením lipského indologa *Hermann Brockhause* (1806–1877) si osvojil sanskrt. V Berlíně Max Müller navštěvoval přednášky zakladatele srovnávací indoevropské jazykovědy v Německu Franze Boppa a v Paříži studoval pod vedením indologa *Jeana Louise Burnoufa* (1775–1844) staroindickou *Rgvédu*. V roce 1846 poznal barona *Christiana Bunsena* (1791–1860), pruského velvyslance ve Velké Británii, vyhlášeného anglofila a autora spisů o obecných dějinách lidstva, který jej uvedl do britských intelektuálních kruhů a umožnil mu roku 1847 vystoupit na půdě prestižní *British Association for the Advancement of Science* v Oxfordu. Třidvacetiletý Max Müller, poprvé přednášející v angličtině, trpěl značnou nervozitou, protože zasedání se zúčastnili nestor a vůdčí postava britské etnologie James Cowles Prichard (jemuž tehdy zbýval rok života), „radikálové“ Robert Gordon Latham a John Crawfurd, zaujatí proti „německé škole“ v orientalistice, a dokonce princ Albert z britské královské rodiny, jenž se zajímal o indickou tematiku a orientalistiku. Müllerův příspěvek se nazýval *On the relation of the Bengali to the Arian and aboriginal languages of India* a představoval dílčí rehabilitaci nové orientalistiky Williama Jonese a jeho kolegů z Královské asijské učené společnosti a kritiku přístupu utilitaristů a evangelikálních anglikánů k indické problematice. Max Müller se ve svém vystoupení odvolával na profesora sanskrtu *Horace Haymana Wilsona* (1786–1860) z Oxfordské univerzity a obhajoval „teorii dvou ras“ v rámci indické civilizace. Obyvatelstvo indického poloostrova se podle Maxe Müllera skládá z negroidní kušitské rasy a z rasy jafetské, kavkazské či indo-germánské (termín „árijský“ začal Max Müller používat až později). Rasová historie Indie zahrnovala příchod válečnických populací Indo-Germánů do severní Indie, kde si podmanily místní obyvatelstvo tmavé pleti, kterému násilím vnutili vlastní jazyk a kulturu. Tyto dramatické události však přispěly k celkovému civilizačnímu, duchovnímu, mravnímu i fyzickému povznesení ztotožněného negroidního lidu. Teze, že civilizace může způsobit fyzickou regeneraci (dokonce vyvolat i „zbělení“ kůže), byla obsažena v Prichardově etnologické teorii. Na jihu postupovali nájezdníci smířlivěji cestou mírové kolonizace a asimilace a zachovali místní jazyky a zvyky, které pouze prostoupili duchem své učnosti a tradice. Proto také je nyní jižní Indie sídlem bráhmanské moudrosti, jež byla v severní Indii vyvrácena „netolerantními muslimy“. Müllerova historická konstrukce tak obsahovala moralizující ponaučení pro současné koloniální pány Indie, kteří by měli respektovat lokální kulturu a jazyky a kultivovat pouto „árijského bratrství“ (*Aryan brethern*). Rasa, tak jak ji chápal Max Mül-

ler, měla značný regenerativní a kreativní potenciál, ale nebyla ničím osudovým (*race is not destiny*): rozhodující byl blahodárny vliv „vyšší“ kultury (ve smyslu humboldtovského pojetí *Bildung*), který překonával i nejméně výraznější rasové rozdíly. Toto „liberálně-filantropické“ chápání rasy však nemělo v ideologickém kontextu devatenáctého století naději na úspěch. Jeho pozůstatky bychom našli ve druhé polovině devatenáctého století u některých představitelů dobového lamarckismu, avšak „darwinistická revoluce“ prosadila osudovější (*race is destiny*), fatálnější a ve svém důsledku mnohem tragičtější rasové pojetí. Obsah Müllerovy přednášky byl na místě napaden etnology („*not very friendly ethnologists*“, poznamenal Max Müller) Robertem Gordonem Lathamem a Johnem Crawfordem. Mladého Maxe Müllera se však před svými vlastními žáky „rytířsky“ zastal sám James Cowles Prichard.

Müllerův patron a přítel Christian Bunsen se snažil vymezit postavení indoevropské rodiny vůči ostatním světovým jazykovým skupinám. V knize *Outlines of the philosophy of universal history, applied to language and religion* z roku 1854 Christian Bunsen vyšel z biblické antropologie, opírající se o svědectví Písma, a vytvořil zvláštní kategorii *turánských jazyků* (podle zoroastrovských pramenů, které proti Íránu, vlasti Ářjů, stavěli *Turan*, střední Asii, obývanou nomády), jež zahrnovala jazyky americké, malajské, polynéské a možná i papuánské a australské. Turánské dialekty tvořily společně s jazyky indoevropskými společnou větev jazyků *jafetských*, které zaujímaly stejnou hierarchickou úroveň jako jazyky *semitské* a *hamitské*. Max Müller etymologicky odvozoval jméno Ářjů od latinského *arare*, „orat“, zatímco Turánci byli údajně spojeni s sanskrtským substantivem *turanga*, „kůň“: Ářjové tedy stáli z hlediska sociálního evolucionismu výše než jejich protivníci ze stepí.

Max Müller získal díky Bunsenově přímluvě v roce 1854 místo profesora moderních jazyků na univerzitě v Oxfordu; oženil se s Angličankou a zůstal britským ostrovům věrný až do své smrti. Roku 1860 zemřel významný indolog Horace Hayman Wilson a v Oxfordu se uvolnila pozice řádného profesora sanskrtu (*Boden Professorship of Sanskrit*), která byla původně zřízena za účelem překladu Bible do sanskrtu. Max Müller byl horkým kandidátem, ale vedení univerzity dalo nakonec po vášnivé debatě (bylo probíráno i Müllerovo náboženské přesvědčení) přednost Monieru Monieru-Williamsovi, jenž předtím přednášel sanskrť na koleji v Haileybury (která byla roku 1858 uzavřena). V roce 1868 Max Müller obdržel v Oxfordu řádnou profesuru srovnávací jazykovědy, jež byla zřízena speciálně pro něho (pravděpodobně jako kompenzace za osm let starou „křivdu“). Max Müller se stal záhy obecně známou osobností a v letech 1861 až 1863 pronesl v *Royal Institution* v Londýně před početným a vybraným publikem řadu úspěšných přednášek, které značně přispěly k rozšíření představy o původu moderních Evropanů z prehistorických

Árjů, kteří před několika tisíci lety migrovali z Asie. Sborník, shrnující tato vystoupení, který byl vydán pod názvem *Lectures on the science of language*, byl dlouho pokládán za základní referenční dílo komparativní filologie.

Max Müller rozlišil tři stadia souběžné evoluce jazyka a kultury: *izolační morfologický typ* jazyka (například čínština) odpovídá rodové, rovnostářské a zemědělské společnosti; *aglutinační jazyky* (například semitské dialekty) jsou charakteristické pro pastevecké kmeny; *flexivní typ* jazyka (například indoevropské jazyky) jsou typické pro společnosti žijící ve státním zřízení. Toto vývojové schéma, ovlivněné Augustem Schleicherem a učením skotských osvícenců o evoluci subsistence, poskytlo základní paradigmatický rámec pro některé autory klasického evolucionismu (například Lewise Henryho Morgana), kteří dávali přednost filologické a historické inspiraci před Darwinovou teorií.

Během krymské války byl Max Müller požádán, aby sestavil příručku, která by pomohla britským důstojníkům v poli osvojit si rychle místní jazyky. Výsledkem byla útlá knížka *Suggestions for the assistance of officers in learning the languages of the seat of war in the East* (1854, druhé vydání 1855), která však obsahovala některé závažné myšlenky: „Žádná autorita by nebyla dostatečně silnou, aby přesvědčila Alexandrovu řeckou armádu, že její bohové a héroové jsou stejní jako božstva a hrdinové indického krále Póra, nebo aby přesvědčila anglického vojáka, že v jeho žilách proudí stejná krev jako v žilách tmavých obyvatel Bengálska. A přesto by se dnes nenašla anglická porota, která by po prozkoumání mnoha svazků lingvistických dokladů odmítla uznat nároky Indů, Řeků a Teutonů na společný původ a legitimní pokrevní svazek. ... Historikové mohou kroutit hlavou, fyziologové mohou pochybovat a básník může touto myšlenkou pohrdat, ale ti všichni musejí ustoupit před důkazy, které přináší jazyk. Byla doba, kdy předkové Keltů, Germánů, Slovanů, Řeků, Italů, Peršanů a Indů žili společně pod jednou střechou, oddělení od předků semitské a turánské rasy“ (Friedrich Max Müller, 1855, str. 29). Ve svém vystoupení v *Royal Institution* Max Müller prohlásil: „Tak jistě jako šest románských dialektů odkazuje na společný domov italských pastevců na sedmi římských pahorcích, árijské jazyky odkazují na rané období, kdy nejstarší předkové Indů, Peršanů, Řeků, Římanů, Slovanů, Keltů a Germánů sdíleli jednu střechu. ... Předtím, než předkové Indů a Peršanů zamířili k jihu a než se vůdci řeckých, římských, keltských, teutonských a slovanských kolonistů vydali do Evropy, existoval malý árijský klan, který pravděpodobně sídlil na nejvyšších vrcholcích střední Asie a hovořil jazykem, jenž nebyl sanskrtem, řečtinou nebo němčinou, ale obsahoval zárodky všech těchto dialektů. Tento klan se věnoval zemědělství, ctěl pokrevní a manželské svazky a vzýval Dárce Světla a Života na nebesích pod stejným jménem, které ještě dnes můžete slyšet v hinduistických chrámech, římských basilikách a v našich vlastních kostelech a katedrá-

lách“ (Friedrich Max Müller, 1861, str. 219–220). Při jiné příležitosti Max Müller charakterizoval archaické Indoevropany jako „zemědělské nomády, kteří dovedli orat, příst, budovat cesty, počítat do sta, ctíli pokrevní a manželské svazky, oddaně následovali své vůdce a krále a vyzývali nejvyšší božskou bytost“.

Max Müller, jehož dílo nesmírně zpopularizovalo pojetí árijské rasy, byl později značně zaskočen dalším vývojem rasové teorie. Max Müller byl sice přesvědčen o přinejmenším mentální nadřazenosti Indoevropanů; prohlásil, že k „indoevropské rase náležejí všechny nejvýznamnější národy“ a Kantovu filosofii označil za „the perfect manhood of the Aryan mind“, ale zakotvení v biblické antropologii mu bránilo přijmout rasistické vývody, s nimiž se ve stále větší míře setkával mezi svými kolegy. Hovořit o „árijské lebce“ pokládal za stejně nepřiměřené jako mluvit o „dolichokranním jazyku“. Max Müller rovněž opakovaně protestoval proti projevům antisemitismu a káral britské úřady za ponižování Indů. Ve svém prezidentském proslovu na *Devátém mezinárodním kongresu orientalistů* v roce 1892 obhajoval etické základy „árijského bratrství“.

Podle Maxe Müllera poskytovalo studium indoevropské archaické religiozity, které věnoval především práci *Comparative Mythology* (1856), klíč k pochopení náboženského fenoménu jako takového a primitivního vědomí obecně. Müllerův výklad vzniku náboženství a mytologie byl příkladem degenerativní hypotézy. Tento směr antropologického myšlení se znovu prosadil jako průvodní jev renesance náboženské víry na počátku devatenáctého století po porážce francouzské revoluce a po ústupu ideologie radikálního osvícenství. Degeneracionismus byl jedním z posledních pokusů o nastolení souladu mezi etnografickými a archeologickými údaji na straně jedné a biblickou tradicí na straně druhé. Někteří představitelé degeneracionismu, například Američan *Samuel Stanhope Smith* (1750–1819), polemizovali s dobovými polyfyletickými teoriemi vzniku člověka, které hlásal zejména lord Kames, a s představami o „primitivní a naprosto divošské povaze všech lidských kmenů“. Samuel Stanhope Smith pokládal stav divošství za degenerativní odnož původně vyšší civilizace a produkt „lenivého“ a „nepokojného“ ducha, který se vzepěl pravidlům civilizované společnosti. Max Müller však přenesl degeneraci na lingvistickou úroveň, odkud se promítá do kognitivních výkonů. Byla to teorie ne nepodobná učení Giambattisty Vica. Archaický člověk nazýval přírodní živly jako slunce, mraky, vítr, bouře, déšť jednoduchými podstatnými jmény, které v indoevropských jazycích odpovídají starobylým primitivním kořenům. Jakmile je určité slovo poprvé užito metaforicky, a to bez jasného vědomí přechodu mezi původním a přeneseným významem, hrozí nebezpečí, že především pojmy a spojení antropomorfního charakteru („vítr fouká“, „slunce hřeje“,

„děšť padá“) se oddělí od primárního popisu přírodních sil. Zrodí se tak nové významy slov, které vyvolávají představu činnosti autonomních božských bytostí, a původní poetický a srozumitelný popis přírodních a kosmických událostí se změní podle principu *nomen fit numen* („jméno se stává bohem“) v temnou, fantaskní řeč mýtu. Max Müller nazval zmíněný degenerativní proces, který zrodil mytologii, „*chorobou jazyka*“. Slova jsou tedy nabitá „mytopoetickým potenciálem“ a každý archaický „árijský“ výraz byl v jistém smyslu „zárodečným mýtem“. Pokud zpětně odstraníme nedorozumění, které vzniklo na základě této sémantické transformace, mýtus zmizí a na jeho místě se objeví realistický popis vegetativních nebo atmosférických procesů. Veškerou mytologickou tvořivost tak Max Müller redukoval na pouhou „hru slov“, neúmyslný omyl jazyka vzniklý zastřením původních významů: například řecký mýtus o Dafné, proměněné ve vavříň při pronásledování Apollónem, představuje podle této teorie pokleslý popis jitřní záře, personifikované postavou Dafné, která mizí v okamžiku východu slunce (zjevení Apollóna). V jiném mýtu bylo slunce, nazývané básnickým jazykem *Lykogenos* – syn slunce, později omylem považováno za božstvo, zrozené v Lykii.

Škola, která v bájesloví Indů, Keltů, Germánů či Italiků spatřovala zastřené poetické metafory přírodních živlů, byla označována jako *naturmytologická*. Tento směr se členil na *solární* větev, kladoucí důraz na personifikaci slunce v mýtech, a *lunární* větev, která za vyprávěním mýtů hledala zosobnění měsíce. Kromě Maxe Müllera náleželi k naturmytologické škole *Adalbert F. F. Kuhn* (1812–1881), *Wilhelm Schwartz* (1821–1899) a ve Francii *Michel Bréal* (1832–1915). Podle komentáře Georgese Dumézila muselo toto bádání prvních generací indoevropeistů na poli srovnávací mytologie skončit neúspěchem, protože pro něj byla příznačná „*značná předpojatost, nedostatek smyslu pro historicitu, téměř úplná neznalost etnografických dat, neexistence sociologie a preludy typu solární nebo meteorologické mytologie*“ (Georges Dumézil, 1997, str. 14, přeložil Ivo T. Budil). Max Müller zaujímal v britské srovnávací jazykovědě a antropologii dominantní postavení po téměř dvě desetiletí. Nastupující generace klasických evolucionistů svedla s Müllerovým degeneracionismem a s jeho kritikou darwinismu a s teorií o animálním původu člověka z pozic biblické antropologie úporný emancipační zápas.

ZROD A TRIUMF RASOVÉHO MYŠLENÍ

Jak ukázala Hannah Arendtová ve svém důkladném rozboru moderního totalitarismu, rasové myšlení proniklo v devatenáctém století hluboko do kategorizačního systému každé evropské vědy. Někteří badatelé pokládají rasové

učení za výraz reakce romantického hnutí na univerzalizmus osvícenství osmnáctého století; Arthur Oncken Lovejoy usoudil, že partikularismus romantismu měl značný rasistický potenciál, a připomněl některé Herderovy „rasistické“ výroky. Osvícenství hlásalo ideu „civilizace“, kterou pojímalo jako „přirozenou“ dispozici všech lidských populací, jež může vyrůst i z „primitivní“ mysli. Variabilita soudobého lidstva se až do konce osmnáctého století vysvětlovala především environmentálními a institucionálními faktory. Změna z „civilizace“ v „rasu“ jako způsobu konceptualizace lidské odlišnosti se pokládá za jeden z průvodních znaků přechodu mezi érou osvícenství a romantismu. *Louis Dumont*, který se odvolává především na argumenty *Gunnara Myrdala* z knihy *American Dilemma* (1944), pokládá rasovou teorii za zvrácenou, patologickou stránku osvícenství a jeho egalitářských idejí: poté, kdy koncepce univerzální rovnosti nahradila hierarchické hodnoty starého režimu, byla nerovnost zatlačena do nově odkrytého hájemství biologie, kde se objevila v podobě rasismu. „Vědu o rase“ můžeme považovat za krajní pól programu instrumentalizace světa v antropologii, příklad vítězství člověka jako bytosti hierarchické (*Homo hierarchicus*) nad člověkem jako tvorem symbolickým (*Homo symbolicus*). Nutným předpokladem triumfu rasové teorie na půdě etnologie a antropologie bylo především zpochybnění základní teze biblické antropologie, jejímž posledním velkým představitelem byl James Cowles Prichard, totiž že etnická rozmanitost byla primárně historicky podmíněna diferenciací jazyků. Pouto mezi etnologií a filologií, které vycházelo ze starozákonní tradice, bylo nahrazeno neblahou aliancí mezi fyziologií a psychologií, jež poskytla teoretickou oporu pro *rasový esencialismus*. Základním kritériem pro vymezení rasy se staly fyzické atributy, které byly uvedeny do úzkého vztahu s mentálními dispozicemi. Mnozí osvícenští myslitelé, kteří zdůrazňovali prvořadý význam přírodních věd pro studium mentálních schopností člověka (a v hojném počtu se přikláněli k *polyfyletismu*), k tomuto vývoji bezpochyby přispěli. Rasové myšlení bylo od počátku inherentně hierarchické (tento aspekt byl koneckonců pravou příčinou jeho vzniku), přičemž ohodnocení populací vycházelo z jejich dědičných fyzických a psychických dispozicí. Prestiž jazyka v etnologických studiích evropského kontinentu s výjimkou humboldtovské školy neustále upadala; jazyk se stával pomíjivým akcidentem, který měl o povaze lidského společenství mnohem nižší vypovídací hodnotu než jeho fyzické vlastnosti. Rozluka mezi etnologií a filologií byla dovršena průnikem biologických metafor do antropologické terminologie v důsledku „darwinistické revoluce“ v šedesátých letech devatenáctého století, kdy Thomas Henry Huxley zdůraznil, že mezi jazykem a rasou neexistuje žádná pevná vazba, protože příslušníci různých ras mohou hovořit jedním jazykem a *vice-versa*. Odpor, jenž kladli „vědě o rase“ na počátku dvacátého sto-

letí Franz Boas a jeho žáci, vycházel do značné míry z přesvědčení o těsném sepětí jazyka a kultury, které americká kulturní antropologie zdédila z tradice německého romantismu (a nepřímou tedy z biblické antropologie).

Pro přelom osmnáctého a devatenáctého století bylo příznačné přehodnocování tradiční teze o rovnosti veškerého lidstva. Neznamená to samozřejmě, že by předešlá století trpěla nedostatkem předsudků, které bychom dnes označili jako „rasové“. Thomas R. Trautmann tvrdí, že koncept, který vědecká terminologie devatenáctého století pojímala jako „rasu“, existoval v intuitivní podobě i v dřívějších kulturách, včetně kultur mimoevropských. *William McKee Evans* ukázal ve studii *From the Land of Canaan to the land of Guinea: The Strange Odyssey of the Sons of Ham* (1980), že sociální konstrukce rasy je velmi starého data. Jak ale víme například z výroků postav Shakespearových her, v nichž alžbětinský dramatik tlumočil dobové názory na rozmanitost lidstva, Evropané šestnáctého a sedmnáctého století uváděli poměrně zřídka barvu kůže a ostatní tělesné vlastnosti jako důkaz nižších mentálních schopností. Za hlavní faktor určující rozdílné dispozice lidských populací byly na prvním místě pokládány klimatické a přírodní podmínky, jejichž vliv nicméně nebyl považován za fatální. Pro raný novověk byl sice často charakteristický postoj krajního etnocentrismu, nešlo však o projevy otevřeného rasismu, s nimiž se od konce osmnáctého století na Západě běžně setkáváme. Texty raného novověku zároveň ukázaly, že jejich autoři činili zásadní rozdíl mezi „divošským“ obyvatelstvem Afriky na straně jedné a „civilizovanými“ lidmi Číny a Indie na straně druhé. Na druhé straně se poměrně často oživovaly představy o „ušlechtilém divochovi“. První „rasová“ členění lidstva podle somatických hledisek vznikala teprve tehdy, kdy v důsledku poklesu vlivu biblické antropologie ztratil jazyk postavení výsadního nástroje klasifikace; přesto nadále vycházela z ideologie monogenismu: François Bernier rozdělil lidstvo v roce 1684 do čtyř skupin na Evropany a západní Asiaty; černochoy, východní Asiaty a Laponce. Carl Linné sice zařadil ve spise *Systema naturae* (1758) do své klasifikace lidského rodu skupinu se zvláštním názvem *Homo monstrosus* („člověk zrůdný“), jejíž náplní byla značně nesourodá směs Patagonců, hotentotů, Číňanů, kanadských indiánů a alpinců, zdá se nicméně, že nešlo o kategorii sdružující produkty rasové degradace. Carl Linné se však nijak nebránil jistým stereotypům: africký černochoch (*Homo sapiens afer*) podle něj „podléhal vrtochům“, zatímco *Homo sapiens europaeus* se „řídil zvyky“. Pojem biologicky vymezené rasy zavedl německý anatom Johann Friedrich Blumenbach, který ve spise *De generi humani varietate nativa* z roku 1776 rozčlenil lidstvo do pěti hlavních ras: kavkazské, mongolské, etiopské, americké a malajské, přičemž rasa etiopská podle něj vznikla degenerací rasy malajské a rasa mongolská úpadkem rasy americké. Georges Louis Leclerc Buffon poznamenal, že

nejvhodnější podnebí je mezi čtyřicátým až padesátým stupněm zeměpisné šířky, ve kterém se také rodí nejkrásnější lidé, a z tohoto podnebí by mělo vycházet určení pravé barvy lidí a stupnice krásy. Posun v hodnocení mimoevropských ras názorně odráží změna postoje francouzského anatoma Georgese Cuviera, který ještě v roce 1790 káral C. M. Pfaffa, že věří „*historikám hloupých cestovatelů, že černoši a orangutani se mohou mísit a že intelektuální schopnosti ras lze odvodit z rozdílů ve struktuře mozku*“. Roku 1817 však Georges Cuvier prohlásil, že starověká egyptská civilizace nemohla být vytvořena černou rasou, ale byla založena příslušníky bílé rasy, kteří byli vybaveni stejně velkou mozkovnou, jakou máme my. Georges Cuvier rozlišil tři základní lidské rasy: bílou, mongolskou a černou, přičemž usoudil, že mongolská rasa se zastavila ve vývoji a rasa černá, která není schopna překročit stupeň barbarství, představuje „*nejdegenerovanější lidskou rasu, jejíž forma se blíží zvířeti a jejíž inteligence není nikde dost vyvinutá, aby si vytvořila normální vládu*“ (Georges Cuvier, 1812, str. 105). Podle Cuviera existovaly určité *vnitřní* příčiny, které způsobily, že některé rasy vývojově ustrnuly, a to dokonce i v nejpříznivějších přírodních podmínkách. Tyto inherentní rasové dispozice vzdorují výchově. Nepříliš důsledný antirasismus osvícenství, jenž byl podmíněn především působením naturalizovaných konceptů křesťanství, byl radikálně přehodnocen počátkem devatenáctého století. Socialističtí *Claude Henri de Saint-Simon* (1760–1825), jehož dílo tvořilo spojovací článek mezi sociálním evolucionismem osvícenství a viktoriánské éry, napsal roku 1803, že osvícenci se mýlili, když aplikovali princip rovnosti na černochoy, kteří nemohou dosáhnout úrovně bílé rasy ani prostřednictvím soustavné výchovy. Zakladatel moderní geologie Charles Lyell uvedl, že „*mozek křováka ... se blíží mozku opic, což naznačuje souvislost mezi nedostatkem inteligence a strukturálním přizpůsobením*“. „Divošský stav“, v němž po tisíciletí setrvala černá rasa, neschopná si osvojit západní technologii, vědu a umění, je názorným důkazem její „méněcennosti“. Edward Long proto věřil, že černoši jsou ve srovnání s Evropany vývojově nižším „druhem“, který je ve „velkém řetězci bytí“ (*Great Chain of Being*) umístěn mezi opicí a bílou rasou. Liberální hlasy se ocitly v menšině: Thomas Jefferson nadarmo prohlašoval, že ať jsou schopnosti ostatních ras jakékoli, nemohou být měřítkem jejich práv, a Alexander von Humboldt marně prosazoval názor, že některé rasy jsou sice více přístupné kultivaci než jiné, žádné ale nejsou ušlechtilější, a „*všechny jsou povolány ke svobodě stejným dílem*“. Na většinu badatelů v oblasti fyzické antropologie devatenáctého století šlo vztáhnout Condorcetův ostrý soud: „*Dělají si z přírody komplíce zločinu politické nerovnosti*.“

Rasové myšlení by nikdy nedosáhlo na Západě v devatenáctém století a v první polovině dvacátého století takového ohlasu, pokud by neexistovala

přímá *sociální* poptávka po ideologii tohoto typu. Příčiny rozkvětu rasismu v Evropě byly dvojího druhu: interní a externí. Interní zdroje rasového myšlení byly výrazem vnitřních sociálních, národnostních a ideologických střetů, jimiž procházela v osmnáctém a devatenáctém století evropská civilizace; externí zdroje se pak vztahovaly ke konfliktům Západu s mimoevropskými kulturami. Zvláště vhodnou ideologickou půdou pro šíření *interního* rasismu poskytla vnitropolitická situace ve Francii v předvečer revoluce. Někteří příslušníci francouzské vysoké aristokracie, kteří dlouho před dobytím Bastily předvíдали svůj historický zápas se třetím stavem (*tiers état*), se snažili teoreticky zdůvodnit nedotknutelnost anachronických výsad své „kasty“. Spinozův žák hrabě *Henri de Boulainvilliers* (zemřel 1722) na počátku osmnáctého století napsal, že francouzská civilizace se skládá ze dvou rozdílných národů: romanizovaných „Galů“ a germánských „Franků“, mezi nimiž se rozevírá nepřekročitelná „rasová“ propast. Frankové si v pátém století po Kristu bezprostředně po pádu Říše západorímské Galořimany podmanili, vzali jim půdu, vnutili své zákony a prosadili se „právem dobytelle“ a „nutností poslušnosti, platící vždy vůči tomu nejsilnějšímu“, jako dědičně vládnoucí třída. Rovněž Montesquieu potvrdil, že Boulainvilliersovo pojetí francouzské historie sloužilo především jako politická a ideologická zbraň proti rostoucímu vlivu třetího stavu a jeho mluvčích, *nouveau corps*, tvořenému z *gens de lettres et de lois*. Spinozův vliv sehrál nezanedbatelnou úlohu při formování těchto protorasistických teorií: jeho učení o moci jako zdroji legitimacy zde sehrálo podobnou roli jako o sto let později Malthusovy a Darwinovy teze o „přežití nejschopnějších“. Těsně před výbuchem revolučního násilí snil hrabě *Louis Gabriel Du Buat-Nancay* (1732–1787) o vytvoření jakési internacionály aristokracie barbarského původu, která by postavila hráz proti probouzejícímu se nacionalismu „poddaných“. Světloňosem tohoto hnutí měla být šlechta německého původu (která v této době o historické „poslání“, jaké jí přisuzovali francouzští aristokraté, nejevila valného zájmu). Tento způsob rasového chápání historie prosperoval v prostředí politických exulantů v době Francouzské revoluce. Francouzská šlechta žila duchem osvícenství, přiklonila se k zednářství a k dalším volnomyšlenkářským a deistickým proudům, čímž se odcizila křesťanství a církvi (sám hrabě *Henri de Boulainvilliers* byl proticírkevní volnomyšlenkář), v jejímž učení již nemohla hledat ospravedlnění svého privilegovaného postavení: Jacques Bénigne Bossuet byl zapomenut a u Valmy se spíše než za zájmy katolického Říma bojovalo za výsady kasty vzhlízející se ve svých údajných germánských předcích a pohrdající nově zrozeným „francouzským národem“. Byl to bývalý představitel církve a státník abbé *Emmanuel Joseph Sieyès* (1748–1836), kdo v předvečer revoluce vyzval třetí stav ve svém proslulém pamfletu *Qu'est-ce que le Tiers État*, „aby zahnal nazpět do franckých lesů všechny ty rodiny,

kteří si uchovávali absurdní nárok na to, že pocházejí z rasy přemožitelů a že svá práva zdědily“ (cit. François Furet, 1994, str. 12, přeložil Petr Horák). S Římem se však ztotožnili úhlavní protivníci aristokracie: jakobíni, girondisté a další revolucionáři, kteří byli příčinou jejího vyhnanství, nebo přímo fyzické likvidace. Nešlo samozřejmě o Řím papežský, ale o Řím republikánský, v jehož idealizovaných hrdinech viděli francouzští revolucionáři – pilní čtenáři Plútarcha – své vzory. Hannah Arendtová se domnívala, že tato identifikace byla hlavní příčinou, proč v nacionálně revoluční Paříži nevznikla „latinská“ nebo „románská“ obdoba nordického rasismu. I poté, kdy se germánské rasové myšlení objevilo v Německu, představa o germánské nadřazenosti u mnohých francouzských aristokratů nadále přetrvávala. Ernest Seillière napsal, že „historické árijství mělo svůj počátek ve feudalismu osmnáctého století a bylo udržováno germanismem devatenáctého století“. Fouchého agent hrabě François Dominique de Reynaud Montlosier (1755–1838) se v tomto duchu přezíravě vyjádřil o francouzském národu, „jenž vznikl z otroků“ a představuje „směs všech ras a všech dob“. Ještě ve čtyřicátých letech devatenáctého století rozlišoval Augustin Thierry (1795–1856) mezi „germánskou šlechtou“ a „keltskou buržoazií“ a hrabě Charles François Marie de Rémusat (1797–1875) hlásal solidaritu evropské aristokracie založenou na společném germánském původu. Právě z této aristokratické tradice vzešel samotný „patron rasového myšlení“ na evropském kontinentu, hrabě Arthur de Gobineau, který se ve svém mytopoetickém a fantaskním díle *Esej o nerovnosti lidských ras* pokusil vylíčit historii lidstva jako střetnutí konstruktivního a civilizačního úsilí árijské rasy s destruktivní a nivelizační úlohou nižších ras.

V německé jazykové oblasti mělo rasové myšlení, které zde objevilo po roce 1806 jako důsledek národně osvobozené války s francouzskou okupační armádou, širší společenskou základnu než ve Francii. Původním programem německého emancipačního hnutí byl liberální nacionalismus, jenž vystupoval proti absolutistické monarchii, vládě pruských junckerů a usiloval o sjednocení všech německy mluvících obyvatel v boji proti Napoleonovi. Teprve v době, kdy bylo zřejmé, že snaha po politické jednotě Němců na základě společné sdíleného národního vědomí podle francouzského vzoru selhala, vzrostla obliba autorů typu Johanna Josepha von Görrese, *Ernsta Moritze Arndta* (1769–1860) nebo Friedricha Ludwiga Jahna, kteří kladli důraz na „pokrevní svazky“ nebo „kmenové instinkty“. Johann Gottlieb Fichte označil Němce za *Urvolk*, vyvolený lid Přírody. Únik od praktické politiky do romantické mytologie a rasového pojetí dějin byl tak v Německu příznakem nacionálního zklamání z přehnaných aspirací.

Rovněž na britských ostrovech rasové učení povstalo z místních sociálních a politických konfliktů, které zahrnovaly náboženskou roztržku s Římem

nebo konflikt mezi silami parlamentu a aristokracie během občanské války. Vznik anglikánské církve měl být posvěcen rasovovými argumenty. Pojetí „anglosaství“ prodělalo počátkem devatenáctého století důležitou vnitřní proměnu: podstatně menší důraz se nadále kladl na odpor Sasů vůči normanskému jhu a do popředí se dostalo téma sounáležitosti Anglosasů s kontinentálními Germány, která by Anglosasy posílila vůči keltským ostrovanům. Germánský původ Anglosasů prokázali bezpečně ve třicátých letech devatenáctého století jazykovědci *Benjamin Thorpe* (1782–1870) a *John Mitchell Kemble*, autor rozsáhlého pojednání *Sasové v Anglii* (*The Saxons in England*). O deset let později se již mezi britskými vzdělanci běžně hovořilo o „anglosaské rase“ a jejím zvláštním dějinném poslání. K propagaci anglosaské rasové výlučnosti, která byla zaměřena především proti Keltům, významně přispěl ve svých románech i mladý *Benjamin Disraeli*, budoucí ministerský předseda.

Rasová teorie, zrozená z frustrace francouzské aristokracie, německých nenaplněných nacionálních ambicí a britských politických sporů, se mohla opřít o předcházející tradici *polyfyletismu* (*polygenismu*), antropologického směru, jenž proti *monofyletické* (*monogenické*) teorii předpokládající jednotný původ všech lidí z jednoho stvořeného páru, kterou hlásala biblická antropologie, stavěl tezi o odlišném vzniku soudobých lidských populací. Polyfyletismus, který se objevil v renesanci, mohl v rámci křesťanské civilizace přežívat pouze jako svého druhu „disidentské“ hnutí na pokraji intelektuálního a akademického světa. K jeho čelným zastáncům náleželi *Paracelsus*, renesanční panteisté *Giulio Cesare Vanini* a *Giordano Bruno* a především *Isaac de la Peyrère*. Polygenistou byl i osvícenský filosof *David Hume*, který nepochyboval o tom, že černoši jsou nižší rasou. Velká chvíle polyfyletismu nastala v sekulárním ovzduší osvícenství osmnáctého století a na počátku devatenáctého století, kdy se k němu ve Francii přiklonili někteří francouzští encyklopedisté a *Julien Joseph Virey*, blízký spolupracovník *Société des Observateurs de l'Homme*, jenž popřel ve spise *Histoire naturelle de genre humain* z roku 1826 rovnocennost bílé a černé rasy a podrobně srovnával anatomickou stavbu černochů a opic; na britských ostrovech *Henry Home, lord Kames* (1696–1782), autor *Sketches of the History of Man* (1774), historik *Edward Long* (1734–1813), a anatom *Charles White* (1728–1813), který napsal obhajobu polygenismu a vrozené hierarchie ras v roce 1799 v *Account of Regular Gradation in Man*, v Německu pak etnografové *Christopher Meiners* a *Georg Forster*. První desetiletí devatenáctého století probíhala ve znamení expanze polyfyletismu, jehož ideologie se stala takřka jedním z průvodních znaků zrození moderní doby. V roce 1848 začal *Luke Burke* vydávat vlivné polyfyletické periodikum *Ethnological Journal*. Roku 1856 se k *polyfyletismu* přihlásil *William Lawrence* (1819–1899), autor „provokativní“ knihy *Natural History of Man*. Zvlášt

silné postavení měl polyfyletismus ve Spojených státech amerických, kde na půdě *American School of Anthropology* hlásali jeho teze Samuel George Morton (1799–1851), lékař působící ve Filadelfii a autor studie *Crania Americana* (1839), Josiah Clark Nott (1804–1873) a George Robins Gliddon (1809–1857), americký konzul v Káhiře, který poslal Samuelu Georgi Mortonovi kolekci egyptských lebek, jejichž zpracováním vzniklo dílo *Crania Aegyptica*. Na čistě lingvistickém základě obhajoval polyfyletismus filolog August Friedrich Pott. Proti šíření polyfyletismu v akademických kruzích na britských ostrovech usilovně bojoval James Cowles Prichard, jenž ale musel již roku 1845 přiznat jeho narůstající převahu. Německý fyziolog Rudolf Wagner (1805–1864) napsal v roce 1862, že biblický monogenismus pokládají soudobí badatelé za naprostý anachronismus.

Důležitým sociálním faktorem vzestupu rasismu byly v prvních desetiletích devatenáctého století zostřené vztahy mezi rasami, které na řadě míst vyústily do krvavých „rasových válek“. První konflikt tohoto typu se odehrál ve francouzské „cukrové“ kolonii *Saint Domingue* (dnešní Haiti), kde žilo asi půl miliónu černých otroků a padesát tisíc bělochů. Francouzi propustili roku 1793 pod vlivem idejí francouzské revoluce černé otroky na svobodu. Britové, kteří ostrov okupovali, však otroctví obnovili. V roce 1802 připadla kolonie *Saint Domingue* na základě Amienského míru opět Francouzům, kteří se pokusili tento stav udržet. Černé obyvatelstvo, na jehož stranu se přidali míšenci, však Francouze vyhnalo, porazilo francouzský expediční sbor a roku 1805 vyhlásilo první haitskou ústavu, podle níž bylo bělochům zakázáno vlastnit na ostrově půdu. Hlavní ideolog „haitské rasové revoluce“, baron *Pompée Valentin de Vastey*, sám míšenec, nadřazoval v *Eseji o příčinách revoluce a občanské války na Haiti* (1823) černochoy bělochům, tvrdil, že Afrika byla kolébkou věd a umění, a prohlašoval osvobození Haiti za počátek celosvětové revoluce „černých, žlutých a bílých“, která jim navrátí práva, jimiž je obdařil tvůrce přírody. Události na Haiti vyvolaly v Evropě znepokojení a pohoršení a znamenaly definitivní konec již dlouho zkomírajícího mýtu o „ušlechtilém divochovi“. „*Kdo se nyní bude zastávat černých po všech zločinech, které spáchali?*“ ptal se ve Francii Chateaubriand. Vnitřní situace na Haiti po vyhlášení nezávislosti poskytla stoupencům rasismu řadu argumentů. Lord *Elgin* o tomto černošském státě napsal ve čtyřicátých letech devatenáctého století: „*Pokud jde o mravní a duševní kulturu, stagnace ve všem, co se týká hmotného rozvoje, osudný regres..., ubohá parodie evropských a amerických institucí bez ducha, který oživuje ty či ony, tenký lesklý nátěr francouzského cítění na jádru černošské nevzdělanosti*“ (cit. Denis Judd, 1999, str. 107–108, přeložil Zdeněk Hron). V letech 1840 až 1865 se rasistické postoje značně rozšířily ve Velké Británii, jejíž impérium mělo problémy s domorodci a osvobozenými otroky.

V roce 1849 porazil rádža *Charles Anthoni Johnson Brooke* (1829–1917) „piráty“ na Sarawaku – a *Charles Kingsley* (1819–1875) následovně položil otázku po „lidství“ Dajaků a Malajců. Roku 1857 došlo k povstání indických sipáhjů, které kvakerský lékař a přítel Jamese Cowlese Pricharda *Thomas Hodgkin* (1798–1866) označil za „rasovou válku“. Na Novém Zélandu probíhaly ve čtyřicátých až šedesátých letech krvavé maorské války a v kapské kolonii vleklé „kaferské“ války. V říjnu 1865 vypukla černošská vzpoura v Morant Bay na britské Jamajce, která procházela dlouhodobým hospodářským úpadkem, způsobeným zejména konkurencí řepného cukru. Guvernér Jamajky *Edward John Eyre* (1815–1901) potlačil nepokoje s tvrdostí, za kterou se dostal před královskou vyšetřovací komisí. Na jeho obranu vystoupili přední reprezentanti britského intelektuálního a kulturního života: *Charles Kingsley*, *John Ruskin* (1819–1900), *Thomas Carlyle*, *Alfred Tennyson* (1809–1892) a *Charles Dickens* (1812–1870). Jistou analogií k tomuto „rasovému probuzení“ Západu bylo obrození šintoistického fundamentalismu v Japonsku počátkem devatenáctého století, který se vyznačoval patrnými rasistickými projevy. Jeden z jeho mluvčích, *Hirata Acutane* (1776–1843), tvrdil, že Japonsko je zemí bohů: každý Japonec je božského původu a rozdíl mezi Japonci a Číňany, Indy, Rusy, Němci, Siamci, Kambodžany a ostatními světovými národy je rozdíl v druhu, nikoli v kvalitě.

Koloniální „setkání s Afrikou“, posledním světadílem, jehož vnitrozemí svým smrtícím klimatem dosud vzdorovalo západní expanzi, značně přispělo k šíření rasistických názorů. Postoje západních vzdělců osmnáctého století byly vůči černému kontinentu značně ambivalentní. Abolicionistické hnutí se v osmnáctém století odvolávalo na informace cestovatelů jako byli *William Smith* (1727–1803), *Anthony Benezet* (1713–1784), *John Atkins* (1685–1757), *Francis Moore* (zemřel 1744) nebo *Mungo Park* (1771–1806), kteří ukazovali africké domorodé kultury v poměrně příznivém světle. Mnozí myslitelé osvětské doby jako Montesquieu, Hume, Buffon nebo Rousseau naproti tomu neskrývali své opovržení černou rasou. Především s rasistickými názory Davida Huma polemizoval skotský filosof *James Beattie* (1735–1803). Dílo Dominique Harcourta Lamirala ukazuje, jak hluboko byl v povědomí vzdělců osmnáctého století zakořeněn mýtus o „ušlechtilém divochovi“. Zatímco autoři typu barona *Louise Armanda de Leona d'Arce Lahontana* (1666–1715) nebo hraběte *Louise Antoine de Bougainville* (1729–1811) lokalizovali „ušlechtilou rasu“ do Ameriky nebo na ostrovy jižních moří a *Walter Hamand* ji v sedmdesátých letech sedmnáctého století umístil na Madagaskar, Dominique Harcourt Lamiral hledal představitele „zlatého věku“ v Africe. Jeho barvitě líčení africké přírody, v níž žijí nevinné kmeny nezkažené civilizací, symbolicky spojovalo vize dvou Rousseauů: filosofii Jeana Jacqueuse Rousseaua s vizuální

fantazí naivního malíře *Henriho Rousseaua* (1844–1910). Anthony Benezet a abbé *Henri Gregoire* (1750–1831) tvrdili v duchu osvícenské teze o univerzálnosti lidského rozumu, že inteligence černochů a bělochů je v zásadě stejná. Všeobecné rozpaky však vyvolávala nízká úroveň africké technologie: ve středu zájmu Evropanů byly senegalské doly na zlato, které by podle francouzského dominikána *Jeana Baptisty Labata* (1663–1738) mohly v případě efektivní těžby svým významem zastínit i doly v Peru; domorodci však nejsou schopni jejich potenciálu náležitě využít. *Arthur Lee* (1740–1792) viděl příčinu zaostalosti Afriky v místní despotické formě vlády, zatímco *Cornelius de Pauw* (1739–1799) v nepříznivém klimatu. *François Le Vaillant* (1753–1824), který putoval koncem osmnáctého století po jižní Africe, podrobil nemilosrdné kritice mentální i technologické dovednosti Afričanů. Vášnivý obhájce otroctví Edward Long napsal v knize *Dějiny Jamajky (History of Jamaica)* z roku 1774, že černoši představují samostatný druh, který se nalézá mezi lidmi a opicemi. Edward Long navíc tvrdil, že mulati jako potomci bělochů a černochů jsou sterilní a že černoši se běžně kříží s velkými primáty. Anatomickou příbuznost mezi černochoy a opicemi obhajovali také německý lékař *Samuel Thomas von Soemmering* (1755–1830), holandský anatom *Pieter Camber*, jeden z předchůdců frenologie, a Christopher Meiners ve spise *Afrikanischen Neger* z roku 1790. Stejný názor sdílel již o desetiletí dříve *Claude Nicolas Le Cat* (1700–1768). Rovněž *Samuel Estwick* (1735–1795) odmítl osvícenský názor, že lidská povaha je všude stejná, a označil černochoy za „nenapravitelnou“ rasu. Nejvýraznější představitel srovnávací fyzické antropologie konce osmnáctého století, Johann Friedrich Blumenbach, však názory zmíněných autorů o druhové odlišnosti černé rasy popíral. Moderní rasismus bezesporu vyrostl do značné míry z děl Edwarda Longa, Samuela Thomase von Soemmeringa, Pietera Cambera a Christophera Meinerse.

Průmyslová revoluce a technologický pokrok rozšířily propast mezi Západem a africkými kulturami. Pohled na Afričany se v první polovině devatenáctého století v souvislosti s šířením rasové teorie a polyfyletismu výrazně změnil v neprospěch černé rasy. Cestovatel *Samuel White Baker* (1821–1893) roku 1863 napsal, že by si přál, aby „zastánci černochů v Británii mohli spatřit samo nitro Afriky jako já a pak by je jejich sympatie do značné míry přešly. Lidská povaha, vidíme-li ji v tak hrubém stavu, v jakém se odráží u afrických divochů, je na úplně stejné úrovni jako u zvířat a nelze ji srovnat ani s ušlechtilou povahou psů“ (cit. Denis Judd, 1999, str. 109, přeložil Zdeněk Hron). Thomas Carlyle vydal v roce 1849 značně rasisticky zabarvenou *Rozpravu o negerské otázce* a Charles Kingsley roku 1866 tvrdil, že jej zkušenosti „poučily, že existují vrozené rozdíly a dědičné sklony, ať dobré či zlé, jež nelze ovlivnit žádným vzděláním ani žádnou výchovou“ (cit. Denis Judd, 1999, str. 109, přeložil

Zdeněk Hron). Ambivalentní pocity západního vzdělance tváří v tvář lidem pocházejícím ze samotného *Srdce temnoty* vyjádřil asi nejlépe ve své geniální stejnojmenné novele *Joseph Conrad* (1857–1924): „*Prehistorický člověk nás proklínal, modlil se k nám, vítal nás – kdo to mohl říci? Byli jsme odříznuti od chápání svého okolí; klouzali jsme kolem jako preludy, užasli a ve skrytu zděšení, jako by byli zdraví lidé tváří v tvář nadšené vzpouře v blázinci. Nemohli jsme rozumět, protože jsme už byli příliš daleko a nemohli jsme se rozpomenout, protože jsme cestovali nocí prvních věků, těch věků, které minuly takřka beze stop – a zcela bez vzpomínek. Země se zdála nezemská... a lidé... Ne, nebyli nelidští. Ano, víte, to bylo to nejhorší – to podezření, že nejsou nelidští. Pomalu to člověka napadalo. Vyli a skákali a točili se a dělali odporne grimasy; vás však roztrásla právě myšlenka na jejich lidství – jako to vaše – myšlenka vaší vzdálené příbuznosti s tímto divokým a vášnivým povykem*“ (Joseph Conrad, 1980, str. 45, přeložil Jiří Munzar). Úzkost z „divoštství“, o níž se zmiňuje Joseph Conrad, však vyplývala i z pocitu ohrožení, který se již netýkal strachu z „divocha před branami města“, ale z vědomí přítomnosti „divocha“ v srdci západní kultury: zrodila se obava, že milénia evolučního vývoje, jež kladli badatelé mezi Západ a „ty druhé“, neposkytují dostatečnou záruku, že „divoch“, dřímající pod kultivovaným povrchem viktoriánské společnosti, neprocitne. V Evropě se navíc již šikovaly síly, které hodlaly toto zmrtvýchvstání „divoštství“ přivítat jako osvobození z pout židovsko-křesťanské civilizace. V tomto světle musíme posuzovat například fenomenální úspěch Frazerova evolucionistického díla *Zlatá ratolest*, pravděpodobně nejznámější knihy v dějinách oboru. James George Frazer, klasický filolog, který se začal věnovat antropologii, umožnil liberálním vzdělavcům, věřícím ve „vymozenosti a pokrok civilizace“, „domestikovat divocha prostřednictvím klasické tradice“, to znamená spatřit „divocha“ jako bytost, která nestojí proti klasickým kořenům evropské vzdělanosti, ale naopak s nimi splývá a lze jí jejich prostřednictvím porozumět.

Významnou úlohu při formování rasového myšlení sehrála ideologizace indoeuropeistiky, jež v duchu mýtu o „zlatém věku“ vyprávěla o dávné, bojovné rase Árijců, kteří se vynořili z mlh chladného Severu, cválali na koních po středoasijských stepích, případně sestupovali ze svahů Himalájí. Indoeuropeistika se obdobně jako o něco později darwinismus stala žádoucím ideologickým nástrojem. Prostřednictvím reflexe svých indoevropských kořenů se měl Západ emancipovat od semitského vlivu, postupujícího křesťanstvím, které – jak věděli čtenáři Friedricha Nietzscheho – podlomilo civilizační vitalitu Evropy. V indoevropské ideji byl nalezen protilek proti obavám z úpadku západního světa. Netrvalo dlouho a Indoevropané se stali nedílnou součástí řady politických a nacionalistických spisů. Tak jako univerzální zákon o „přežití

nejsilnějších“ vycházel vstříc aspiracím některých sociálních skupin, umožnila „indoevropská či árijská idea“ určitým vrstvám získat novou identitu, která se vymykala tradičnímu křesťanskému univerzalizmu. Fantazie byla rozněcována vizí válečníků, jejichž bojové úspěchy umožnily dobýt nesmírné území od Irsku po Indii: expanzionismus evropských mocností devatenáctého století tak našel důstojnou prehistorickou předehtu. *James Henry Breasted* (1865–1935), zakladatel *Orientálního ústavu* v Chicagu, přirovnal šíření Indoevropanů ke germánské invazi (*Völkerwanderung*), která zasáhla území Římské říše. Německý historik *Josef Strzygowski* (1862–1941) vymezil „nordickou rasu“ jako směs Germánů, Ukrajinců, Arménů, Peršanů, Maďarů, Bulharů a Turků. Fustel de Coulanges tvrdil v *Antické obci* z roku 1864, že soukromé vlastnictví bylo charakteristické pro „árijskou“ společnost od jejích samotných počátků. Jiní autoři zdůrazňovali další kvality hypotetických Indoevropanů, například nadání pro výkon vlády a uměřenost v náboženských záležitostech. Idealizovaný obraz „indoevropské rasy“ předložil ve třísvazkových *Řeckých dějinách* (*Griechische Geschichte*, 1857–1867) rovněž *Ernst Curtius* (1814–1896). Toto dílo se hojně četlo v Německu a v anglickém překladu se rozšířilo i na amerických univerzitách. Podle Ernsta Curtia byli Indoevropané „hojně obdařeni přírodou, vynikali jedinečnými fyzickými i mentálními vlastnostmi a na rozdíl od jiných lidských ras nepodléhali roztěkanosti mysli“. *Julius Beloch* (1854–1929) prohlásil, že pouze jediná lidská populace byla schopna vytvořit skutečnou kulturu: „*My Árijci*“.

Dílo *Johna Crawforda* (1783–1868) a *Roberty Gordona Lathama* (1812–1888) poskytuje výmluvný doklad transformace prichardovské etnologické tradice založené na sepětí jazyka a etnického původu do antropologické teorie, která opírala etnicitu o fyzickou a „mentální“ povahu populace. Biblický svazek *logos – fysis* byl definitivně narušen aliancí mezi psychologií a fyziologií, která poskytla teoretický základ moderní rasové teorii. Tímto způsobem bylo akademické společenství preadaptováno pro pozdější konverzi k sociálnímu darwinismu. John Crawford sloužil jako vojenský lékař v severní Indii a jako vyslanec a koloniální úředník v Penangu na Jávě, v Singapuru a v Indočině. Do Anglie se vrátil roku 1827. Crawfordova vědecká reputace se opírala především o *Gramatiku a slovník malajského jazyka* (*Grammar and dictionary of the Malay language*, 1852); ohlas měly rovněž jeho diplomatické memoáry. John Crawford zastával funkci prezidenta *Londýnské etnologické společnosti*, bašty prichardovské etnologie. V článku z roku 1861 John Crawford zaútočil na základy indoeuropeistiky, kterou označil za vědu „vzniklou v Německu“, jejíž hlavní slabina spočívá v upřednostňování lingvistických kvalit na úkor fyzických a duševních vloh národů. Robert Gordon Latham, který podobně jako Max Müller Indii nikdy nenavštívil, byl aktivním členem *Londýnské etnologické*

ké společnosti a stal se známým díky etnologickým a filologickým studiím *The natural history of the varieties of man* (1850), *Descriptive ethnology* (1859) a *Elements of comparative philology* (1862). Robert Gordon Latham popřel indoevropský charakter soudobého indického obyvatelstva, které začlenil do mongoloidní rasy. Sanskrit podle Roberta Gordona Lathama vznikl na východním nebo jihovýchodním pomezí Litvy, daleko od indického subkontinentu. Tento rozchod indoevropské nebo árijské ideje s Indií byl pro druhou polovinu devatenáctého století příznačný a vyústil do hledání pravlasti Indoevropanů nikoli v Asii, ale na území Evropy.

Německý jazykovědec *Hermann Hirt* lokalizoval pravlast Indoevropanů v severní Evropě, přibližně v oblastech, které byly údajně osídleny prehistorickými germánskými kmeny – ve Skandinávii a v přilehlých částech Pobaltí a Polska. V této souvislosti Hermann Hirt upozornil na konzervativní a archaický charakter slovanských a baltských jazyků. Rovněž jiní badatelé (například Isaac Taylor a Oscar Montelius) obrátili v souvislosti s hledáním pravlasti Indoevropanů pozornost ke Skandinávii, Dánsku a severnímu Německu. Začátkem dvacátého století vzrostl v souvislosti s indoevropskou otázkou zájem též o střední Evropu. Archeolog Gustav Kossina, jenž v šíření keramického typu spatřoval projev migrace dané populace, ztotožnil protoindoevropskou civilizaci s rozsáhlým neolitickým komplexem s lineární keramikou, který se táhne od východní Francie po západní Ukrajinu. Již Wilhelm Leibniz umístil v roce 1709 pravlast Indoevropanů („Skythů“) do severopontských stepí.

Bádání o genezi indoevropských populací ovlivnil významným způsobem „otec moderní evropské prehistorie“ Vere Gordon Childe. Tento slavný britský archeolog, ačkoliv původním vzděláním filolog, se poprvé dotkl indoevropského problému ve studii z roku 1915, pojednávající o původu *minyjské keramiky*. Tuto keramiku, která se objevila v egejské oblasti v *rané době heladské*, Gordon Childe pokládal stejně jako řada dalších odborníků za hmotný důkaz příchodu řeckých kmenů. V knize *Árijci (The Aryans)*, kterou Gordon Childe uveřejnil v roce 1926, (rok po publikaci své průkopnické syntézy evropského pravěku), se přiklonil pod vlivem lingvistické paleontologie a studií Otto Schradera k východoevropskému, stepnímu původu Indoevropanů. Gordon Childe sdílel tradiční vizi Indoevropanů jako bojovných pasteveckých nomádů na koních, kteří se – podobni turkotatarským nájezdníkům o tisíciletí později – šířili z oblasti mezi Černým a Kaspickým mořem západním směrem do střední Evropy, jižním směrem do Řecka a Anatolie a jihovýchodním směrem na Přední východ a do Indie. Svědectví o přítomnosti indoevropských kmenů na evropském kontinentu podávají podle Gordona Childa mohutné archeologické komplexy se šňůrovou keramikou a se zvoncovitými poháry. Studie Gordona Childa způsobily v indoeuropeistice menší revoluci, protože díky nim se

do debaty zapojila archeologie jako rovnocenný partner, a nikoli pouze jako pomocník jazykovědy a srovnávací mytologie. Slabinou „stepní teorie“ byla nedostatečná znalost archeologie na území dnešní Ukrajiny a jižního Ruska. Na rozdíl od střední a severní Evropy, kde se indoevropisté mohli odvolávat na rozsáhlé archeologické horizonty, v nichž spatřovali hmotné pozůstatky protoindoevropské civilizace, neměli evropští a američtí badatelé až do padesátých let dvacátého století možnost pokoušet se o podobné korelace i ve východní Evropě. Zásadní práce ukrajinských a ruských archeologů nebyly na Západě prakticky známy. Zmíněná situace se výrazně změnila především díky působení Mariji Gimbutasové, která prováděla řadu archeologických výzkumů v jihovýchodní Evropě. Marija Gimbutasová ztotožnila protoindoevropskou společnost se stepními neolitickými a chalkolitickými pastorálními expanzivními kulturami, jejichž ohnisko kladla na střední Volhu. První vlna migrace Indoevropanů z východoevropských stepí do nitra Evropy se podle Mariji Gimbutasové uskutečnila kolem roku 4400 před Kristem, druhá přibližně 3400 před Kristem a třetí 2800 před Kristem. Invaze Árijů a předků Íránců do Indie a na Přední východ se odehrály mnohem později a měly odlišný charakter. Ačkoliv tvrzení Mariji Gimbutasové bylo podrobena kritice – například *Stuart Piggott* soudil, že tyto hypotézy nejsou podloženy žádným průkazným archeologickým materiálem, ale přinejlepším vývody druhého řádu nebo pouhými dohady – řada badatelů se s určitými výhradami k názorům Mariji Gimbutasové přiklonila.

Anglický archeolog a představitel procesuální školy Colin Renfrew dal ve své knize *Puzzle of Indo-Europeans* z roku 1987 migraci indoevropských kmenů do přímé souvislosti s neolitickou kolonizací Evropy počínající v sedmém tisíciletí před Kristem, čímž zpochybnil teorii Mariji Gimbutasové, že archaičtí Indoevropané byli pasteveckými, kočovnými kmeny, které se rozšířily do Evropy a na Přední východ v době bronzové. Někteří vědci se domnívají, že indoevropská pravlast se rozprostírala od Uralu až po střední Evropu, a zahrnovala proto jak stepní, tak středoevropská neolitická společenství. Indoevropská civilizace se v tomto prostoru vytvářela konvergencí a vzájemným kontaktem a všestrannou směnou původně různorodých kultur. Tento proces byl podle *Pedra Bosch-Gimpery* (1891–1974) završen v pátém tisíciletí před Kristem. Kolem roku 2000 před Kristem se tato rozsáhlá zóna rozdělila na středoevropskou větev zastoupenou populacemi, které hovořily *kentumovými jazyky*, a na východoevropské stepní kmeny, jež se dorozumívaly *jazyky satemovými*; štěpení pak pokračovalo dál. *Homer L. Thomas* datoval rozpad původního indoevropského dialektového kontinua do poloviny třetího tisíciletí před Kristem.

Za významný nástroj pro hledání indoevropské pravlasti byla pokládána geografická omezení vyplývající z názvů fauny a flóry rekonstruovaného pro-

toindoevropského slovníku, který obsahuje druhy rostlin a zvířat, jež se vyskytují v mírném podnebném pásmu střední a východní Evropy. Například na základě takřka shodných označení „buku“ v různých indoevropských jazycích (lat. *fagus*, gal. *bagos* z toponyma *Bagacon*, dn. *Bavai*, sthorn. *buohha*, stisl. *bók*, angl.-sas. *boc*) vědci soudili, že nediferencovaní Indoevropané obývali oblasti, kde tento strom musel růst; buk se nerozšířil na území na východ od linie spojující jihovýchodní zářez pobřeží Baltu s poloostrovem Krym; v indoevropizovaných zemích, kde buk není znám (například v Řecku), došlo k sémantickému posunu (ř. *phégós*, „dub“). Rekonstruované označení „lososa“ v germánských, baltských a slovanských jazycích je **laks*. V jazyce kučů, jímž hovořily až do konce prvního tisíciletí po Kristu populace indoevropského původu žijící v čínském Turkestánu, znamenalo slovo *laks* rybu obecně; z toho vyplynul závěr, že předkové výše zmíněných jazykových skupin obývali oblast, ve které označovali výrazem **laksos* určitý druh ryby, blízký či totožný s lososem, jehož přesný význam byl ve střední Asii – ve zcela odlišných přírodních podmínkách – zapomenut. Podobné argumenty platily i pro názvy „úhoře“, „dubu“, „včely“ a „břízy“. Již v roce 1913 zpochybnil význam podobných paleolingvistických úvah *Sigmund Feist*; na jejich slabiny poukázali později rovněž *Ronald Arthur Crossland*, *Harold Herman Bender* a *Ernst Pulgram*.

Tvůrcem rasové teorie na britských ostrovech byl *Robert Knox* (1793–1862). Tento skotský lékař a anatom absolvoval medicínu v Edinburghu, sloužil jako armádní lékař v bitvě u Waterloo a působil rovněž v jižní Africe, kde prováděl četné pitvy těl černochů. Během pobytu v Paříži studoval srovnávací anatomii u Cuviera a Saint-Hillaire. Po návratu do Edinburghu si Robert Knox založil vlastní anatomickou školu. Jeho slibně se rozvíjející kariéru však ukončil odporný skandál. V listopadu 1828 nalezla policie ve sklepě Knoxova domu mrtvolu. Vyšlo najevo, že Robert Knox kupoval těla pro své pitvy od Williama Burkeho a Williama Hareho, kteří během deseti měsíců zavraždili pro tyto potřeby asi patnáct lidí. Zmíněná událost posloužila spisovateli *Robertu Louisi Stevensonovi* (1850–1894) jako předloha pro známou povídku. Krádeže těl či dokonce vraždy obětí, jež byly následně prodávány chirurgům a anatomům (kteří trpěli zoufalým nedostatkem vhodných těl), byly v prvních desetiletích devatenáctého století ve Velké Británii relativně časté. Výbor Dolní sněmovny, který tyto případy vyšetřoval, oznámil, že jeden gang vykopávačů mrtvol na hřbitovech zpeněžil za jedinou zimu celkem 312 těl. Robert Knox byl sice zbaven obvinění (William Burke byl oběšen), ale rozhořčená veřejnost a příbuzní obětí jej přinutili opustit Edinburgh a rezignovat na dráhu chirurga. Robert Knox si nadále vydělával na živobytí veřejnými přednáškami v různých anglických městech a se svým francouzským kolegou, klasikem rasového myšlení *Arthurem de Gobineauem*, sdílel pocit frustrace z životního neús-

pěchu. V roce 1850 vydal Robert Knox knihu *Lidské rasy* (*The Races of Man*), ve které zaútočil na dědictví Prichardovy etnologie a uplatnil Saint-Hillaireovu „transcendentální biologii“ a její pojetí „typů“ při studiu ras. Ačkoliv Robert Knox měl pochopení pro „barevné“ populace a byl odpůrcem kolonialismu, zastával názor, že rasové míšení vede ke zkáze civilizace. Podle Roberta Knoxe „je rasa vším“ („*race is everything*“) a žádná rasa nemůže uniknout osudovému předurčení, které je dáno její biologickou výbavou. Nadřazené postavení náleží árijské rase, do níž Robert Knox zahrnul především Sasy a Slovany, naproti tomu podřadné postavení přísluší Židům. V roce 1862 Robert Knox prohlásil v duchu polyfyletismu, že mnohé lidské rasy si zaslouží označení samostatných „druhů“. Mezi Knoxovy stoupence náležel například James Hunt, zakladatel a prezident *Londýnské antropologické společnosti*. Na dílo Roberta Knoxe navázali především Joseph Bernard Davis a John Beddoe.

Joseph Bernard Davis se v mládí plavil jako lékař na velrybářské lodi v arktických mořích. V roce 1845 se usadil jako praktický lékař ve Staffordshire. Zájem o frenologii a prehistorii jej přivedl k vlastním archeologickým výzkumům, které prováděl společně s *Thomasem Batemanem* (1821–1861). Později se Joseph Bernard Davis, jenž se mezitím stal přesvědčeným polyfyletistou, věnoval s *Josephem Thurnamem* systematickému studiu britských lebek. Výsledkem byla práce *Crania Britannica*, inspirovaná dílem významného amerického polyfyletisty Samuela George Mortona a založená na absolutizaci lebeční morfologie povýšené nad nahodilosti a proměnlivosti historických a environmentálních faktorů. *John Beddoe* (1826–1911) byl rodák z Bristolu, který záhy odešel do Londýna, kde studoval medicínu na *University College*. Mezi Beddoeovy učitele náležel *Robert Edmund Grant* (1793–1874), žák francouzského polyfyletisty *Jeana Baptisty Geneviève Marcellina Bory de St. Vincenta* (1778–1846). John Beddoe pokračoval ve studiu na univerzitě v Edinburghu a prováděl antropologický výzkum obyvatel skotské Vysočiny. Zúčastnil se jako vojenský lékař krymské války a po návratu se stal nejbližším spolupracovníkem Josepha Bernarda Davise. V roce 1868 vydal John Beddoe knihu *The Origin of the English Nation*, kterou později rozšířil do monumentální práce *The Races of Britain*. Shodně s Josephem Bernardem Davi-sem předpokládal existenci neproměnlivých rasově podmíněných antropologických typů, které mají bezprostřední vztah k mentálním dispozicím populace. John Beddoe, jehož myšlení bylo značně ovlivněno probouzejícím se nacionalismem a revolucí roku 1848, pokládal rasu za klíč k pochopení těchto dějinných událostí.

Zakladatelem teorie rasismu ve Francii byl hrabě *Arthur de Gobineau* (1816–1882), jenž se narodil v rodině zchudlého gaskoňského šlechtice. V mládí odešel Arthur de Gobineau do Paříže, kde se živil jako novinář a romanopi-

sec. Od roku 1849 působil jako francouzský diplomat v Persii, Athénách, Brazílii a Bernu. V roce 1853 uveřejnil Arthur de Gobineau čtyřsvazkovou *Esej o nerovnosti lidských ras* (*Essai sur l'inégalité des races humaines*), pravděpodobně nejucelenější dílo rasové teorie devatenáctého století. Podle Arthura de Gobineau představují národ a čistota jeho krve nejdůležitější faktor historie, která je naplněna střetáváním konstruktivního a civilizačního úsilí árijské rasy s ničitelskou úlohou nižších ras. Arthur de Gobineau byl zaujat problematikou zániku civilizace, což bylo téma, které v osmnáctém století oživil Edward Gibbon ve své historické studii *Úpadek a pád Římské říše* (*The Decline and Fall of Roman Empire*). První věta *Eseje o nerovnosti lidských ras* proto zní: „*Pád civilizací je nejnápadnější a zároveň nejtemnější ze všech jevů dějin*“ (Arthur de Gobineau, 1939, str. 7, přeložil Václav Černý). Arthur de Gobineau hledal příčiny rozkladu velkých civilizací minulých epoch a našel je v degeneraci rasy: „*Myslím tedy, že slovo „degenerovaný“, užitó o národu, musí znamenat a znamená, že tento národ nemá již vnitřní hodnotu, kterou choval kdysi, poněvadž již nemá ve svých žilách tutěž krev, jejíž hodnotu postupně proměnily sukcesivní příměsky, jinými slovy, že při témže jménu nezachoval nicméně tutěž rasu jako jeho zakladatelé, konečně, že člověk úpadkový, ten, jenž je označován slovem člověk degenerovaný, je z etického stanoviska produktem jiným než hrdina dob velikých... (národ) zajde definitivně, a jeho vzdělanost s ním, toho dne, kdy prvotní etnický prvek se natolik rozštěpí a utone v přínosech ras cizích, že jeho schopnost působit nebude už nadále moci dostatečně dějstvovat*“ (Arthur de Gobineau, 1939, str. 8–9, přeložil Václav Černý).

Arthur de Gobineau neuznával rovnocennost lidských ras: nerovnost mezi lidmi je podle něho vrozená. Kromě rasy je základem civilizace národ, jenž tvoří organický celek a vyžaduje silnou postavu vůdce ztělesňujícího jeho kolektivní vůli; z tohoto důvodu je monarchie jedinou racionální formou vlády. Význam historických osobností však Arthur de Gobineau hodnotil „tolstojovský“: představují pouze symbolické vůdce, kteří jsou ovládáni mohutnými rasovými silami, reprezentujícími skutečné dějinné síly. Rozdíl mezi kvalitami jednotlivých ras nevyplývá podle Arthura de Gobineau z vlivu přírodního prostředí a geografických faktorů, ale z vrozených biologických dispozic. Je to národ nebo rasa, kdo utváří přírodu podle svého obrazu a vyspělosti. Arthur de Gobineau odsuzoval dějinnou úlohu křesťanství, které údajně nijak nepřispělo k rozvoji jedinečných vloh určitého národa, ale naopak jednotlivé národy neblaze nivelizovalo. Lidstvo se skládá podle Gobineauova učení ze tří ras: bílé, černé a žluté (hnědá rasa, reprezentovaná Polynésany, se zrodila smíšením rasy černé a žluté), které vznikly navzájem nezávisle. Arthur de Gobineau však nebyl v otázce polyfyletismu důsledný, protože současně neurčitě hovořil o vzdáleném, jednotném *adamitském* pokolení. Jednotlivé rasy se

vyznačují velmi rozdílnými rozumovými schopnostmi a dispozicemi: nejnižší stojí *černá rasa*, která má intelekt omezený, naopak smysly silně vyvinuté, především chuť a čich; emocionálně je černá rasa nestabilní, excitovaná, a není proto schopna dosáhnout mravní dokonalosti; vyniká pouze fyzickou silou; *žlutá rasa* snadno podléhá apatii, je málo fyzicky zdatná, má silný vztah k materiálnímu pohodlí a rozkoši a s přehnanou úctou respektuje řád; trpí nedostatkem fantazie a schopnosti teoretického uvažování; Arthur de Gobineau ji obrazně označil za „rasu maloměšťáků“, která snadno vytváří solidní a pevnou sociální strukturu bez výjimečných civilizačních vzepětí; hierarchicky nejvýše je umístěna *bílá rasa*, která vyniká energičností a inteligencí, je praktická a vytrvalá, fyzicky zdatná, má pozitivní vztah k řádu, který ale neústí jako u žluté rasy ke statickým státním útvarům, ale je kompenzován láskou ke svobodě, jež umožňuje vytvářet dynamické společenské instituce; pouze v jediné vlastnosti je bílá rasa méně vyvinutá než rasy předchozí, a to ve smyslovosti; tento rys ovšem Arthur de Gobineau považoval za klad, protože umožňoval bílé rase soustředit se plně na velká civilizační díla.

Každá civilizace v minulosti byla podle Arthura de Gobineau vytvořena bílou rasou a zničena v důsledku jejího smíšení s rasami nižšími. V dějinách existovalo deset ústředních civilizací a žádná další se již nevytvoří. Skutečnými nositeli hodnot a kvalit bílé rasy jsou Árijci (Indoevropané). Arthur de Gobineau nebyl na rozdíl od řady ostatních rasistů antisemitou a uznával rovněž přínos Židů (starozákonní Židé byli Árijci) a Arabů. Také čínská a indická civilizace se zrodila díky rozhodujícímu vlivu Árijců. Předkolumbovské civilizace Aztéků, Mayů a Inků by nevznikly bez přispění bílých vikingských mořeplavců z Islandu a Skandinávie. Úlohu posledních rasových strážců tradic západní civilizace přidělil hrabě Arthur de Gobineau Germánům. Po pádu Římské říše z ní Germáni zachovali to nejlepší a vytvořili středověkou civilizaci, jejímž symbolem byl feudální rytíř, účastník křížových výprav, v jehož osobnosti a hodnotách dosáhla západní civilizace vrcholu. Renesance již podle Arthura de Gobineau přinesla úpadek, který souvisel s postupující asimilací germánského živlu: původní germánské kmeny Gótů, Langobardů a Burgundů byly vytlačovány z jižní Evropy románskými národy, Francouzi, Italy a Španěly, jež vznikly neblahým smíšením černé a bílé rasy. Renesanční kultura a umění byly prvním symptomem degenerace, která se až do devatenáctého století nezastavila. Učení Arthura de Gobineau se vyznačovalo silným dějinným fatalismem; dekadenci a degeneraci způsobené míšením ras považoval za neodvratitelný proces: árijská rasa a s ní i civilizovaný způsob života jsou odsouzeny k zániku. Arthur de Gobineau se stal patronem stoupenců teorie degenerace, kteří předznamenávali zrod nacistického a fašistického hnutí. U příležitosti padesátého výročí Gobineauova úmrtí nechal *Benito Mussolini* (1883–

–1945) vtesat do jeho náhrobku nápis, jímž označil hraběte za „postavu věšteckého myslitele“.

V propagaci konceptu „árijské rasy“ ve Velké Británii sehrál důležitou úlohu Isaac Taylor (1829–1901), autor práce *The origin of the Aryans; an account of the prehistoric ethnology and civilisation of Europe* z roku 1889. Isaac Taylor pokládal stejně jako Arthur de Gobineau, Benjamin Disraeli, Thomas Carlyle nebo Robert Knox rasu za ústřední hybnou sílu dějin. Isaac Taylor kritizoval Müllerovo vymezení rasy na lingvistickém základě; klíčem k pochopení rasové historie lidstva je podle Taylora fyzická antropologie a archeologie. V tomto směru se odvolával především na výzkumy Francouzů Paula Broca a jeho žáka Paula Topinarda (1830–1911), autora proslulé antropometrické příručky *Éléments d'anthropologie générale*, 1885) a Němců Theodora Pöschke a Karla Penky (1847–1912). Původ Árijců hledal Isaac Taylor v Evropě, jejíž obyvatelstvo je podle něho složeno ze čtyř ras: menšinová Iberová jsou Chamité, Ligurové Euskariáni (Baskové), Skandinávci a severní Němci náležejí k dolichokranní rase a Keltové k rase brachykranní. Němečtí a francouzští badatelé vedli spor, kterou ze dvou posledních zmíněných ras lze ztotožnit s archaickými Árijci. Tehdy se Isaac Taylor postavil na stranu Francouzů a identifikoval árijskou rasu jako brachykranní. Árianizace Evropy měla podle Isaaca Taylora obdobný charakter jako v Indii: řeč Ářjů a árijská civilizace byly přejaty autochtonním obyvatelstvem, zatímco árijská rasa byla zcela asimilována. Rasovou doktrínu uplatnil Isaac Taylor i při výkladu novodobé evropské historie: dolichokranní protestanté zavrhlí římský katolicismus, který jim předtím vnutily brachykranní románské národy. Ze stejného důvodu Isaac Taylor napsal, že presbyteriánští Skotové z nížin nejsou Keltové, jak se běžně soudí, ale Teutoni a že brachykranní Velšané přeměnili protestantismus v emocionální náboženství, které připomíná irský a italský katolicismus. Angličané, kteří vznikli smíšením dolichokranních a brachykranních populací, posléze vytvořili ortokranní antropologický typ, jehož přirozenou religiozitou je anglikánství, což je v podstatě kompromis mezi katolicismem a protestantismem.

DARWINISTICKÁ REVOLUCE

Americký historik a psycholog Bruce Mazlish charakterizoval dějiny moderního myšlení jako postupné nahrazování metafyzických diskontinuit postmetafyzickými kontinuitami: Galileo Galilei zrušil metafyzickou bariéru mezi pozemským světem a nebesy; Charles Darwin zrelativizoval metafyzickou diferenci mezi člověkem a zvířetem a nahradil ji biologickým kontinuem

a Sigmund Freud prorazil metafyzickou zeď mezi vědomými, racionálními a nevědomými, iracionálními procesy. Důsledky prvního velkého předělu, který Bruce Mazlish vyznačil, jsme sledovali na proměnách antropologického myšlení raného novověku. Freudova výzva, která poukázala na iracionální základy racionálního, byla v antropologii plně zhodnocena až u postboasovských a postdurkheimovských škol dvacátého století. Proces zrodu darwinismu byl poměrně komplikovaný a byl podmíněn výraznou proměnou přírodních věd v první polovině devatenáctého století, proměnou, která je často charakterizována jako *návrat k redukcionismu*. Ernst Mayr napsal v knize *The Growth of Biological Thought* (1982), že romantická *Naturphilosophie* byla mladými badateli pokládána za příliš spekulativní a metafyzickou, biologové se proto odvrátili od historického vývoje, soustředili se na čistě popisnou práci a znovuobjevili kouzlo mechanistických modelů. Jacques Roger (1920–1990) poznamenal, že nová generace fyziologů, jejichž představiteli byli například Karl Christoph Vogt (1817–1895), Jacob Moleschott (1822–1893) a Ludwig Büchner (1824–1899), se vzbouřila proti svým učitelům a prosazovala materialistickou redukci života na fyzikální a chemické pochody. Mechanistický redukcionismus biologie měl přirozeného spojence v materialistické a redukcionistické filosofii, kterou hlásali Émile du Bois-Reymond (1818–1896), Carl Ludwig (1816–1895) a Hermann von Helmholtz (1821–1894) jako nástroj relativizace náboženských hodnot a legitimacy panovnické moci. Cuvierův žák Richard Owen (1804–1892) se marně pokoušel smířit toto nové redukcionistické paradigma s romantickou biologií.

Lamarckismus, který dodnes představuje vůči darwinismu nejvýznamnější alternativní evolucionistický model, vycházel ze starší tradice, spjaté s *Naturphilosophie* a vitalismem romantismu. Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet, Chevalier de Lamarck (1744–1829) předložil svoji koncepci evoluce roku 1809 v pojednání *Zoologická filosofie* (*Philosophie zoologique*). Jean Baptiste de Lamarck kladl důraz na *teleologický*, účelový aspekt evoluce. Podle jeho teorie se tím, jak se organismus snaží dosáhnout svého cíle či naplnit svoji potřebu (*besoin*), mění jeho stavba. Protože Jean Baptiste de Lamarck předpokládal existenci dědičnosti znaků získaných během individuálního života jedince, přenášejí se tyto rysy přímo na potomstvo a způsobují transformaci druhu. Idea vnitřního úsilí organismu o dokonalost (*Streben*), úsilí, které je hnací silou evoluce, odpovídala ideologii romantismu. Lamarckovo pojetí evoluce tedy nebylo předzvěstí darwinismu (jak je často mylně interpretováno), ale integrální součástí novoplatónské přírodní filosofie: „*Lamarckovu evoluční teorii tedy v žádném podstatném smyslu nelze chápat jako vědeckou předehru Darwinovy teorie. Spíše ... šlo o jeden z nejpřímějších příkladů protiútoků romantické biologie proti zániku (redukcionismu) fyziky*“ (Charles Coulston Gil-

lispie, cit. Nancy R. Pearceyová a Charles B. Thaxton, 1997, str. 103, přeložila Alena Koželuhová). Příroda jako celek představovala pro Jeana Baptistu de Lamarcka harmonický systém vzájemně prospěšné adaptace. Tato vize nápadně kontrastovala s pozdějším darwinistickým obrazem dynamického neuspořádaného a slepého přírodního procesu, jenž je naplněn všeobecným bojem o přežití. Jean Baptiste de Lamarck byl deistou: historik *Erik Nordenskjöld* (1872–1933) napsal, že Jean Baptiste de Lamarck věřil, že „*Boží velikost spočívá ve skutečnosti, že přírodu stvořil takovým způsobem, že se její bohatá rozmanitost vyvinula bez zásahu zvenčí*“ a že „*příroda je prostředníkem mezi Bohem a různými částmi materiálního světa pro naplnění božské vůle*“ (cit. Nancy R. Pearceyová a Charles B. Thaxton, 1997, str.102, přeložila Alena Koželuhová). Na Lamarckovy teze navázal významný francouzský biolog a anatom *Étienne Geoffroy de Saint-Hillaire* (1772–1844). Charles Darwin si stejně jako většina jeho současníků Lamarckova díla vysoce cenil, i když v osobním dopise Lyellovi z 12. března 1863 poznamenal, že z něj nepřevzal prakticky nic. Zdá se nicméně, že Charles Darwin nepochopil Lamarcka úplně přesně: Lamarckův francouzský termín *besoin* přeložil do angličtiny jako „*want*“, a nikoliv věrněji jako „*need*“. Na rozdíl od Lamarckova lineárního evolučního procesu od jednoduchých organických forem po komplexní formu předpokládal Charles Darwin kladistické štěpení druhových linií, které nápadně připomínalo „stromy života“ biblické antropologie.

Myšlenky lamarckismu, jež se poměrně záhy uplatnily v sociální teorii, prostoupily především radikální republikánskou a socialistickou rétoriku. *Adrian Desmond* vylíčil v knize *The Politics of Evolution: Morphology, Medicine and Reform in Radical London* (1989), jak radikálové a socialističtí agitátoři prvních desetiletí devatenáctého století opírali o lamarckismus své přesvědčení, že tak jako v přírodě nižší organismy triumfálně postupují po žebříčku evoluce k vyšším formám, lze i ve společnosti dosáhnout postupného zlepšení údělu nižších sociálních vrstev. Ideologickou základnou lamarckismu se staly „rebelantské“ lékařské fakulty v Edinburghu a Londýně, které se nacházely v určité opozici vůči akademickému establishmentu na univerzitě v Oxfordu. V řadách lamarckistů byli zejména ateisté a socialisté, kteří požadovali odstranění církve a aristokracie a volali po novém hospodářském systému. *Adrian Desmond* se domnívá, že toto byl hlavní důvod, proč Charles Darwin, který navštěvoval univerzitu v Edinburghu a byl „zděšen“ z místních lamarckistických aktivistů, tak dlouho otálel se zveřejněním své teorie: nepřál si, aby jeho jméno bylo spojováno s hnutím, jež bylo pokládáno za extremistické.

Základním předpokladem přijetí sociálního darwinismu byla *revoluce v čase*, která definitivně vyvrátila chronologický rámec biblické antropologie.

Již Sir William Jones a jeho kolegové z Královské asijské učené společnosti v Kalkatě byli konfrontováni s indickou chronologickou tradicí, která překračovala časová měřítka Západu; jejím svodům ale odolali. První polovina devatenáctého století byla ve znamení intenzivních archeologických výzkumů, které se ve stále větší míře uskutečňovaly mimo evropský kontinent, především na Předním východě. V roce 1843 založil *Thomas Wright* (1810–1877) *Britskou archeologickou asociaci* (*British Archaeological Association*), jež nahradila stagnující *Society of Antiquaries*. *Layardovy* archeologické vykopávky v Ninive a Babylónu, *Wilkinsonovy* objevy v Egyptě a *Stephensonovy* nálezy mayských měst neobyčejně rozšířily historický obzor Západu. Zázitek opuštěných ruin starých říší, jejichž bývalá moc a lesk podlehly zkáze, nicméně podporoval spíše degeneracionistický než progresivně evolucionistický výklad dějin.

Badatelé raného novověku stáli před otázkou, proč fosílie nalázané v určitých geologických vrstvách neodpovídají svým vzhledem recentním organismům. Slavný anatom *Georges Cuvier* se vrátil k tradiční teorii *kataklyzmat*, globálních katastrof, které zahubily veškerý život na planetě a po nichž následovalo nové stvoření; *Alcide d'Orbigny* (1802–1857) stanovil jejich počet na dvacet sedm. Jejich předchůdce *Thomas Burnet* vylíčil v *Posvátné teorii země* (*Sacred Theory of Earth*) z roku 1684 vznik a vývoj země ve čtyřech postupných etapách stvoření, potopy, požáru a završení. V současné době se podle Thomase Burneta nacházíme v epoše předcházející světovému požáru, po němž vznikne nová země a nebesa a po uplynutí dalších tisíce let se země změní v jasnou hvězdu a naplní se veškerá biblická proroctví. Autor osvícenské doby *Nicolas Antoine Boulanger* tvrdil, že lidská civilizace byla několikrát zničena a znovu obnovena: poslední velkou pohromou byla biblická potopa, o které se zachovaly zmínky v mytologiích celého světa; *Nicolas Antoine Boulanger* dával do souvislosti rituální křest vodou s ohlasem této mýtické události. V prestižní Důlní škole ve Freiburgu hlásal katastrofickou teorii *Abraham Gottlieb Werner* (1749–1817), jehož teze podrobil kritice Angličan *James Hutton* (1726–1797), který v *Teorii země* (*Theory of Earth*) obhajoval nebiblické stáří naší planety. Zásadní úlohu při průlomu ve starozákonní chronologii sehrál skotský badatel, člen *Geologické společnosti* a důvěrný přítel Charlese Darwina *Charles Lyell* (1797–1875), který se v klasickém díle *Základy geologie* (*Principles of Geology*) z roku 1830 snažil prokázat, že geologické útvary jsou z větší části výsledkem pomalých, trvale probíhajících změn.

Důležitou otázkou, kterou řešilo akademické společenství v predarwinistické éře, byla existence antediluviálního (předpotopního) člověka. *John Alexander Frere* (1814–1877) referoval roku 1797 na půdě *Society of Antiquaries* o prvních nálezech prehistorického člověka na britských ostrovech. Katolický kněz *John McEnery*, který ve dvacátých letech devatenáctého století prováděl

systematické výzkumy v Kent's Hole v hrabství Devonshire, popisoval odkryté pozůstatky jako postdiluviální. Práce *Antiquités celtiques et antediluvien-nes* z roku 1847 od francouzského badatele *Jacquese Bouchera de Perthèse* (1788–1868) byla již přímou výzvou biblickému paradigmatu. Rozhodující obrat nadešel v roce 1858, když *John Evans* (1823–1908) prohlásil výsledky vykopávek v *Brixham Cave* za jednoznačný důkaz antediluviálního osídlení. Bezprostřední dopad na soudobé antropologické myšlení byl nesmírný: akademické společenství bylo mnohem připravenější a ochotnější naslouchat Darwinově teorii, která byla poprvé zveřejněna téhož roku.

V osmnáctém století si osvícenec Voltaire uvědomoval, že myšlenka evoluce narážela na nemožnost *conceptualizovat* propast mezi lidským a zvířecím psychickým světem. Ještě počátkem devatenáctého století se mohl *William Whewell* (1794–1866) s jistotou všeobecně záporné odpovědi tázat, zda lidská bytost se všemi svými myšlenkami a pocity, svojí silou a nadějemi, vůlí a svědomím může být pouhým „*produktem kondenzace sluneční atmosféry*“. Rovněž Darwinův přítel a rádce Charles Lyell pochyboval o možnosti vysvětlit „skok“ z iracionality do racionality výhradně na základě pravidelné řady změn v živočišné říši. Strhnout bariéru mezi instinktem a rozumem umožnilo v první polovině devatenáctého století především *frenologické hnutí*, jehož představitelé (například Franz Joseph Gall nebo *Louis Jean Marie Daubenton*, 1716–1799) odvozovali veškeré mentální a morální vlastnosti člověka z organických struktur jeho mozku. Z hlediska dějin darwinismu bylo pikantní, že to byla právě frenologie, která významně připravila půdu pro přijetí Darwinovy teorie, protože kapitán lodi *Beagle* jakožto přesvědčený frenolog bránil Charlesi Darwinovi vstoupit na palubu s odvoláním na „negativní“ tvar jeho lebky.

Darwinismus „vrhal svůj stín dozadu“: přibližně od třicátých let devatenáctého století se objevovala různá pojednání, která svým obsahem v mnohém anticipovala Darwinovu teorii. Poznámka Charlese Lyella z roku 1856 svědčila o tom, že příchod jednotné evoluční teorie, která by vysvětlila všechny nové geologické a zoologické objevy, bylo po dvě desetiletí doslova cítit v duchovní atmosféře doby. V roce 1851 vydal *Harriet Martineau* (1802–1876) „manifest vědeckého materialismu“ *Letters on the Laws of Man's Nature and Development*, který spisovatelka *Charlotte Brontëová* (1816–1855) pohoršeně označila za „*the first unequivocal declaration of disbelief in the existence of a God or a future life I have ever seen*“. Angličan *Thomas Rowe Edmonds* (1803–1889) definoval ve studii *Practical, Moral and Political Economy* z roku 1828 „zákon nejsilnějšího“, který vyplývá z povahy přírody, za základní princip vývoje lidstva. Skot *Patrick Matthew* (1790–1874) prohlásil v roce 1860, že zákon přírodního výběru popsal již ve své knize *Naval Timber and*

Aboriculture v roce 1830 (jeho nároky uznal sám Charles Darwin). Arthur de Gobineau se stavěl k Charlesi Darwinovi nepřátelsky, protože jej pokládal za plagiátora vlastních myšlenek. Na druhé straně vlivné evolucionistické schéma obsažené v idealistické filosofii Georga Wilhelma Friedricha Hegela bylo od darwinistického pojetí evoluce značně vzdáleno.

Převratné dílo *Charlese Darwina* (1809–1882) duchovně zrálo v atmosféře redukcionismu a počínající krize filosofického utilitarismu. Charles Darwin pocházel z relativně zámožné a vzdělané rodiny. Jeho dědečkem byl známý přírodovědec a básník *Erasmus Darwin* (1731–1802), který roku 1783 založil v Derby *Filosofickou společnost (Philosophical Society)*, prostoupenou duchem deistického racionalismu (jejím sekretářem byl otec Herberta Spencera). Erasmus Darwin obhajoval ve spise *Zoonomia* z roku 1794 evoluční teorii. Charles Darwin studoval medicínu na univerzitě v Edinburgu (kde k jeho nejbližším přátelům patřil polyfyletista Robert Edmund Grant) a teologii na univerzitě v Cambridge. Prvního vědeckého ocenění dosáhl díky přírodovědeckým pozorováním, která prováděl na lodi *Beagle*, na jejíž palubě se v letech 1831 až 1836 plavil po mořích jižní polokoule. Po návratu do Anglie přinutily Charlese Darwina zdravotní problémy uchýlit se na rodinné sídlo v Shrewsbury u Londýna, kde se věnoval rozsáhlé četbě a vědecké práci a připravil do tisku pět svazků *Zoologie z cesty lodi Jeho Veličenstva* a studie *Stavba a rozšíření korálových útesů* (1842), *Geologická pozorování sopečných ostrovů* (1844) a *Geologická pozorování Jižní Ameriky* (1846). V říjnu 1838 se Charlesi Darwinovi dostala do rukou *Esej o principu populace* od Thomase Roberta Malthuse, duchovního a ekonoma, který náležel mezi přední kritiky ideologie osvícenství. Malthusova *Esej o principu populace* z roku 1798 zpochybnila osvícenskou ideu o nepřetržitém pokroku a zdokonalování lidstva, protože její autor tvrdil, že zatímco počet obyvatelstva narůstá řadou geometrickou, množství zdrojů nutných k obživě se zvyšuje pouze řadou aritmetickou; tato disproporce vylučuje v dlouhodobější perspektivě možnost pokroku. Války, hladomory a epidemie představují podle Malthuse nutnou regulaci lidských populací, které mezi sebou svádějí neúprosný a neustálý „boj o život“. Charles Darwin připadl na myšlenku využít tento Malthusův princip jako základní mechanismus k vysvětlení vzniku a transformace biologických druhů.

Během následujících dvaceti let Charles Darwin studoval různé aspekty zoologie a geologie a připravoval své hlavní dílo pojednávající o nové teorii evoluce, založené na *přírodním výběru* a „boji o život“. K jeho blízkým a duchovně spřízněným přátelům náleželi především Charles Lyell (jehož *Základy geologie* četl Charles Darwin již na palubě lodi *Beagle*), *Thomas Henry Huxley* (1825–1895), *Joseph Dalton Hooker* (1817–1911) a Asa Gray. Charles Darwin se snažil vysvětlit rozmanitost organického světa, která na něj tak za-

působila při jeho cestách Tichomořím, transformismem druhů, který je řízen zákonem přírodního výběru. Podle Charlese Darwina se jedinci v populaci určitého druhu liší drobnými odchylkami, které předávají svému potomstvu. V každé generaci je značná část jedinců eliminována přírodním výběrem; přežívají pouze ti, kteří jsou díky svým individuálním dispozicím nejlépe přizpůsobeni měnícím se podmínkám přírodního prostředí. Odchytky v individuální výbavě jsou zcela náhodné a nezávislé na environmentálních vlivech; pokud představují vhodnou adaptační strategii, přinášejí svému nositeli reprodukční výhodu a jsou dědičně předávány jeho potomkům. Na základě zmíněného procesu dochází k transformaci a adaptivní radiaci druhů. Lamarckismus a darwinismus tak předkládaly rozdílné výklady mechanismu změn organického světa. Darwinismus zdůrazňoval úlohu selekce a pojímal dědičnost jako autonomní, determinující sílu, která je relativně nezávislá na vlivu přírodního prostředí, zatímco lamarckismus kladl těžiště do environmentální oblasti.

Darwinova základní myšlenka byla v zásadě velmi jednoduchá: když se u jedinců určitého druhu vyskytují různé dědičné vlastnosti a některé z nich prospívají přežití a rozmnožování více než jiné, v populaci tyto vlastnosti převládají; následkem toho se změní celková dědičná výbava druhu. Když Thomas Henry Huxley poprvé uslyšel o Darwinově teorii, prohlásil: „*Jak jsem mohl být tak hloupý, že mě to nenapadlo?*“ Přesto Charles Darwin dlouhá léta váhal s uveřejněním teorie, kterou dokončil zřejmě již na přelomu třicátých a čtyřicátých let. Mementem mu mohl být osud skotského vydavatele *Roberta Chamberse* (1802–1871), jenž v roce 1844 publikoval anonymně evolucionistickou studii o vývoji druhů *Stopy přírodní historie stvoření* (*The Vestiges of Natural History of Creation*), která byla shledána „*odpornou a nečistou věcí, jejíž dotek špiní a ze které dýchá zkáza*“. Roberta Chamberse veřejně napadl i oxfordský geolog a duchovní *Adam Sedgwick* (1785–1873), který byl osobně Darwinovi příznivě nakloněn: „*Nemůžeme připustit, aby byl svět převrácen vzhůru nohama. Jsme připraveni vést boj na život a na smrt s každým narušitelem našich morálních zásad a společenského pořádku*“ (cit. Robert Wright, 1995, str. 312–313, přeložil Antonín Hradilek).

Situace se změnila 18. června 1858, kdy Charles Darwin obdržel dopis od mladého anglického přírodovědce *Alfreda Russela Wallace* (1823–1913) s přiloženým článkem, který obsahoval přesný popis evoluční teorie. Alfred Russel Wallace, jenž v té době pobýval na Malajském souostroví, uctivě žádal Charlese Darwina o vyjádření a o to, aby studii dále zaslal Charlesu Lyellovi. Charles Darwin byl nanejvýš znepokojen, protože hrozilo vážné nebezpečí, že bude připraven o své prvenství. Wallaceův článek sice Lyellovi předal, ale připojil prosbu, aby mu jej neprodleně vrátil, a v dalším dopise uvedl: „*V souhrnu, se kterým přišel Wallace, není nic, co by nebylo mnohem podrobněji popsáno*

v mém souhrnu, který byl opisován v roce 1844 a který Hooker četl asi před dvanácti lety. Asi před rokem jsem poslal krátký souhrn svých názorů, mám od něj kopii, Asa Grayovi, mohu tedy naprosto oprávněně tvrdit i dokázat, že jsem od Wallaceho nic neopsal“ (cit. Robert Wright, 1995, str. 320, přeložil Antonín Hradílek). Po dohodě s Lyellem a Hookerem se Charles Darwin rozhodl předložit na nejbližší schůzi *Linnéovské společnosti* v Londýně Wallaceův článek a svoji vlastní obsáhlejší práci z roku 1844. V následujícím roce vyšla Darwinova kniha *O původu druhů* (*The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*), která záhy získala světovou proslulost. Alfred Russel Wallace, jenž se nalézal v dalekém zámoří, si zřejmě vůbec neuvědomoval dosah nastalé situace. Svě matce do Anglie napsal: „Poslal jsem panu Darwinovi svůj článek na téma, o kterém sám nyní píše velké dílo. Ukázal ho doktoru Hookerovi a Siru Charlesu Lyellovi, kteří ho tak ocenili, že ho okamžitě přednesli Linnéovské společnosti. Tím jsem se seznámil s těmito slavnými muži a zajistil si jejich podporu, až se vrátím domů“ (cit. Robert Wright, 1995, str. 320, přeložil Antonín Hradílek). Alfred Russel Wallace nikdy Darwinovu prioritu nezpochybnil a sám používal pojem „darwinismus“. Později teorii přirozeného výběru omezil pouze na lidské somatické vlastnosti, zatímco duševní schopnosti přisoudil božskému zásahu.

Charles Darwin se mezitím ocitl ve středu rozsáhlých debat a sporů, které se vystupňovaly po vydání druhé Darwinovy významné knihy *O původu člověka* (*The Descent of Man, and Selection in Regard to Sex*) roku 1871. Pověstné bylo zejména střetnutí na půdě Oxfordské univerzity, kde se Thomas Henry Huxley a Joseph Hooker verbálně utkali s biskupem *Samuelem Wilberforcem* (1805–1873, synem abolicionisty Williama Wilberforce). Mezi širší veřejností bylo Darwinovo jméno spojováno především s názorem, že živočišné a rostlinné druhy nebyly dány ve své současné podobě na počátku věků aktem stvoření, ale procházejí nekonečnými proměnami, transformují se z druhů méně přizpůsobených přírodnímu prostředí v druhy odolnější a adaptabilnější: na konci tohoto dlouhého řetězce naplněného bojem a přežívání nejsilnějších, nejjobratnějších a nejprizpůsobivějších stojí člověk. Z Darwinovy teorie vyplývalo, že pokud byl svět stvořen, bylo to učiněno bez milosti a lásky. Zakotvení lidské existence v přírodě bylo chápáno jako obhajoba mravního relativismu a nihilismu a otrásalo náboženským vědomím doby. Komentátor listu *Edinburgh Review* prohlásil, že pokud se Darwinova teorie potvrdí, „i ti nejsvědomitější lidé budou nuceni odmítnout pohnutky, pod jejichž vedením se snažili vést ušlechtilý a ctnostný život, protože byly založeny na omylu. Naše mravní cítění se ukáže být pouhým instinktem vytvořeným evolucí. ... Jsou-li tyto názory pravdivé, brzy nastane revoluce v myšlení, která otřese společností od sa-

mých základů, protože zničí posvátnost svědomí a náboženský cit“ (cit. Robert Wright, 1995, str. 345–346, přeložil Antonín Hradilek).

Je zřejmé, že Charles Darwin vědomě popíral teleologický aspekt evoluce; bez ohledu na vlastní religiozní přesvědčení (zprvu křesťansky pravověrné, později deistické a na konci života agnostické) byla jeho teorie mechanistická, redukcionistická a materialistická a v tomto smyslu byla právem pokládána za završení sekularizace novověkého myšlení. Nancy R. Pearceyová a Charles B. Thaxton uvedli, že hlavním smyslem teorie přírodního výběru bylo ukázat, jak může *zdání* promyšleného plánu vzniknout z *neplánovaných* nahodilých změn. „Přízpusobením se prostředí“ nahradilo „účelný plán“. Jacques Barzun napsal: „*Toto popření účelu je Darwinovo jasné tvrzení... Celkový součet životních náhod působících na celkový souhrn případů obměny tak poskytoval zcela mechanický a materialistický systém pro vysvětlování změn v živých formách... Podporovat přírodní výběr jako prostředek evoluce znamenalo, že čistě materiální síly, nelítostný boj mezi zvířaty, mohou objasnit existenci nynějších forem a schopnosti živých bytostí. Hmota a Síla ... vysvětlovaly celou naši minulou historii a podle všeho budou určovat i naši budoucnost“ (Jacques Barzun, 1981, str. 11, 36, cit. Nancy R. Pearceyová a Charles B. Thaxton, 1997, str. 107, přeložila Alena Koželuhová). Britský filosof William Herschel zavrhl teorii přírodního výběru právě kvůli jeho nahodilosti (kterou ironicky označil „*law of higgeldy-piggeldy*“). Darwinova teorie přírodního výběru nebyla verifikovatelná a (jak si všiml i Karl Popper) nebylo ji možno doložit konečným důkazem: představovala tak pouze zdánlivě nejpravděpodobnější návrh, jak porozumět nejrůznějším faktům z oblasti zoologie, botaniky, antropologie, embryologie, morfologie, geologie a geografie. Podle historika vědy Neala C. Gillespieho spočíval Darwinův ambiciózní (a úspěšný) záměr ve snaze prosadit novou teorii poznání – pozitivistickou gnozeologii, která by vědecké myšlení redukovala na mechanistická vysvětlení: „*Darwinovo odmítnutí speciálního stvoření bylo součástí proměny biologie v aplikovanou vědu, zaměřenou na čistě naturalistická vysvětlení, jejichž základem byly materiální příčiny a jednotný ráz přírody“ (Neal C. Gillespie, 1979, str. 19, cit. Nancy R. Pearceyová a Charles B. Thaxton, 1997, str. 108, přeložila Alena Koželuhová).**

Charles Darwin byl pohřben ve Westminsterském opatství, nedaleko od hrobu Isaaca Newtona. Bylo jistým paradoxem, že agnostikovi Charlesi Darwinovi bylo dopřáno zaujmout čestné místo v panteonu anglikánských duchovních světců, které bylo téměř o sto let dříve upřeno Siru Williamu Jonesovi, jenž chtěl spirituálně smířit Velkou Británii s Indií.

OSUDOVÁ ALIANCE: VZNIK A VZESTUP SOCIÁLNÍHO DARWINISMU

Darwinovo dílo silně poznamenalo povahu klasického evolucionismu v antropologii viktoriánské éry a na obecnější rovině společenských a humanitních věd iniciovalo vznik širokého a rozporuplného hnutí, které známe jako *sociální darwinismus*. Dílčí aspekty sociálního darwinismu, zahrnujících tezi o jednotě lidstva a přírody, úlohu populačního růstu jako předpokladu společenské změny, význam adaptace a specializace a představu všeobecného boje o přežití, byly přítomny již v rozličných sociálních teoriích osmnáctého a devatenáctého století. Sociální darwinismus tyto dílčí elementy uspořádal a vzájemně logicky propojil do globální konfigurace, která ve druhé polovině devatenáctého století zaznamenala značný ohlas v nejširších intelektuálních vrstvách Západu a osudově poznamenala rovněž charakter antropologického myšlení. Ne vždy byly představitelé sociálního darwinismu při aplikaci původních Darwinových idejí důslední; v řadě případů můžeme spíše hovořit o *sociálním lamarckismu*. V sociálních vědách bylo někdy na darwinismus pohlíženo jako na pokus vědecky ospravedlnit machiavellismus a ukázat, že Hobbesova „válka všech proti všem“ a „boj o život“ jsou přirozeným, univerzálním zákonem přírody i lidstva. Sociální darwinismus, přenášející princip „boje o život“ do vývoje lidské společnosti, inspiroval jak levicový extremismus, například marxismus a anarchismus s jejich pojetím „třídního boje“, tak extremismus fašistický a nacistický, který viděl v darwinismu vítané vědecké zdůvodnění programu „eliminace slabých“.

Nástup darwinismu prakticky ukončil spor mezi monofyletismem a polyfyletismem jako polemiky o věrohodnosti biblické tradice. Současně však sociální darwinismus umožnil stoupencům polyfyletismu a rasové teorie konceptualizovat pojem rasy novým způsobem a dodal jejich učení nebývalou dynamiku opírající se o teorii přírodního výběru. V tomto smyslu pochopil darwinismus velmi záhy německý geolog *Friedrich Rolle* (1827–1887), autor rasisticky zaměřené studie *Der Mensch, Seine Abstammung und Gesittung im Lichte der Darwinischen Lehre* z roku 1866, a zoolog *Oskar Schmidt* (1826–1886). Samotný Charles Darwin charakterizoval šimpanze a „hotentoty“ jako mezičlánek mezi člověkem a opicí, jejichž vyhynutím se propast mezi lidmi a zvířaty nadále prohloubí. Viktoriánští antropologové takřka bez výjimky předvíдали brzký zánik „divošské rasy“, která podle Herberta Spencera postrádá schopnost abstraktního myšlení. Exemplárním příkladem transformace tradičního polygenismu pod vlivem darwinismu byla *rasová kranologie* všestranného

francouzského fyzického antropologa Paula Brocy, jenž roku 1859 založil jako protiváhu tradiční *Société des Observateurs de l'Homme* novou rasově zaměřenou *Société d'Anthropologie de Paris*. Monofyletické antropologické učení o původu člověka bylo ve Francii nadále hájeno na půdě *Société d'Ethnographie*. Darwinových tezí využil pro obhajobu otroctví Američan Charles Loring Brace (1826–1890), jehož kniha *The Races of the Old World* vyšla v roce 1863 během války Severu proti Jihu. Braceův názor, že „*takzvané otroctví na Jihu je přirozeným a normálním údělem černé rasy*“, podpořili v pojednání *White Supremacy and Negro Subordination* z roku 1868 John H. van Evrie (1814–1896) a v knize *The Race Problem in the South* (1892) geolog, polyfyletista a prezident *American Association for the Advancement of Science* Joseph Le Conte (1823–1901). Ve studii *The Dangerous Classes of New York* (1872) sjednotil Charles Loring Brace pojem rasy a třídy: deklasované a zločinecké populace chudinských čtvrtí velkoměst jsou potenciálními zárodky nižších ras. Politický život devatenáctého století byl ve znamení vstupu *mas* jako nevyzpytatelného a iracionálního živlu do politické arény a zostřených třídních konfliktů ve společnosti, která procházela rychlou industrializací. Anglický bankéř a novinář Walter Bagehot (1826–1877) se pokusil ve spisech *Physics and Politics* (1867–1868) a *English Constitution* (1867) vyložit tyto události ve smyslu Darwinovy evoluční teorie. Walter Bagehot vylíčil pokrok lidstva jako postupné osvobozování z primitivního hobbesovského stavu naplněného „bojem o přežití“, kdy člověk postrádal morální a intelektuální kázeň. Zásadním krokem k civilizaci bylo vytvoření vlády a zvyků. Některé rasy však v tomto evolučním procesu zaostaly, a staly se proto z mentálního, technologického i fyzického hlediska podřadnými. Obdobně jako Charles Loring Brace spojil Walter Bagehot rasovou hierarchii s třídním rozdělením: evoluce totiž neovlivňuje všechny sociální skupiny rovným dílem. Za evolučně nejpokročilejší pokládal Walter Bagehot elity, zatímco nižší a chudé vrstvy moderní anglické společnosti nepřesahují svými dědičnými dispozicemi úroveň necivilizovaných divochů: „*V Anglii máme zástupy lidí, kteří jsou stěží civilizovanější, než byla většina lidstva před dvěma tisíci lety; máme i jiné, ještě početnější, kteří jsou stejní jako nejlepší část lidstva před mnoha tisíci lety. ... Ti, kdo by o tom pochybovali, měli by se jít podívat do svých kuchyní*“ (Walter Bagehot, 1963, str. 62–63). Tento Bagehotův elitistický diskurs musíme vnímat v kontextu tehdejší debaty o rozšíření volebního práva v Anglii, jehož byl Walter Bagehot rozhodným odpůrcem. Walter Bagehot argumentoval ve prospěch britské monarchie, která není silná z důvodů, že by představovala skutečnou výkonnou vládu, ale protože její symbolická a teatrální hra (*theatrical show*) je srozumitelná nevědomým a nevzdělaným masám, jež nejsou schopny pochopit pravou povahu politické moci. Odstranění bariér mezi sociálními třídami civilizované-

ho světa a nižšími rasami divochů bylo příznačné i pro dílo *Henryho Mayhewa* (1812–1887), který ve spise *London Labour and the London Poor* (1861–1862) přirovnal pouliční londýnský dav ke kočujícím kmenům, jehož příslušníci se svým chováním i fyzickými vlastnostmi odlišují od vzdělané složky populace.

Britský spisovatel a dobrodruh *Winwood Reade* (1838–1875) napsal v knize *The Martyrdom of Man* z roku 1872, že anatomie lidského těla poskytuje klíč k evoluci našeho druhu. Tato teze, kterou hlásali již frenologové, byla ve druhé polovině devatenáctého století darwinisticky reinterpretována a zrodila osobitou sémiotiku fyzických atributů, na jejichž základě bylo údajně možné usuzovat na mentální a morální dispozice jedince. Klasikem tohoto přístupu byl italský lékař, psychiatr, tvůrce kriminalistické antropologie a podle vlastních slov „Darwinův žák“ *Cesare Lombroso* (1835–1909), který působil na univerzitách v Pávii a Turíně. Ve studii *Zločinný člověk (L'Uomo Delinquente)*, jejíž první vydání z roku 1876 mělo 252 stran a páté vydání z roku 1895 dosáhlo 1203 stran, *Cesare Lombroso* vypracoval koncepci zločineckého typu (*homo criminalis*), který se vyznačuje specifickými definovatelnými antropometrickými parametry a jež pochází především z nižších deklasovaných vrstev urbanizovaného prostředí. Zločinci jsou podle *Lombrosa* evolučními přežitky – sociálními atavismy. Na *Lombrosovo* dílo navázal německý eugenik a profesor rasové hygieny *Fritz Lenz* (1887–1976).

Se sociálním darwinismem je občas spojováno i jméno anglického filosofa *Herberta Spencera* (1820–1903). Intelektuální záběr tohoto myslitele byl ale příliš široký, než aby bylo možno jej vtěsnat do této relativně úzké kategorie; nezanedbatelný podíl na formování *Spencerova* filosofického systému měl rovněž francouzský pozitivismus *Augusta Comta*. Někteří *Spencerovi* životopisci, například *Jonathan H. Turner*, dokonce pokládají začleňování *Herberta Spencera* do okruhu sociálních darwinistů za dezinterpretaci či dokonce karikaturu jeho učení. S tím ovšem rozhodně nesouhlasí *Mike Hawkins*, autor důkladného pojednání o dějinách sociálního darwinismu z roku 1997. I kdyby bylo dílo *Herberta Spencera* zcela zapomenuto (jak již k tomu jednou málem došlo), bude neustále přítomno v naší terminologii, neboť to byl on, kdo jako první razil pojmy „přežití nejzdatnějšího“ (*survival of the fittest*), *superorganický* (*superorganic*), *funkce* (*function*), *struktura* (*structure*) a *systém* (*system*). *Herbert Spencer* se narodil v Derby v rodině školního učitele, jenž zastával progresivní sociální a náboženské názory. Mladý *Herbert Spencer* se věnoval především přírodním vědám, fyzice a chemii a poněkud zanedbal historické a klasické obory; z tohoto důvodu byl později svými současníky pokládán za „nedovzdělaného“. Formální vzdělání ukončil *Herbert Spencer* v šestnácti letech; poté působil jako pomocník učitele a železniční inženýr a uveřejnil několik technicky zaměřených článků. Brzy jej však zaujala politická teorie.

V roce 1848 se Herbert Spencer podílel na vydávání časopisu *The Economist* a publikoval svoji první knihu *Social Statics*, ve které hlásal ideu absolutní svobody jedince, všeobecného volebního práva, minimálního státu a naprosté odluky církve od státu. Roku 1852 uveřejnil anonymně krátké pojednání o organické evoluci a o tři roky později vydal studii *Principles of Psychology*, v níž redukoval lidské mentální procesy na chemické a fyzikální zákonitosti. Na přelomu padesátých a šedesátých let devatenáctého století již Herbert Spencer chápal evoluci jako univerzální kosmický proces, který není nahodilý, ale probíhá od homogenního k heterogennímu a od neživotného k životnému ve směru neustálého růstu komplexnosti a integrovanosti systému. V roce 1862 vydal *First Principles* a v letech 1864 až 1867 publikoval rozsáhlé dílo *Principles of Biology*, které vzniklo na základě spolupráce s darwinistou Thomasem Henrym Huxleym. Herbert Spencer se na rozdíl od Charlese Darwina zpočátku příliš nezajímal o vlastní mechanismus evoluce; podle jeho názoru při interakci mezi organismem a přírodním prostředím jde vždy o dosažení optimální rovnováhy – homeostáze. Pod vlivem Darwinova učení však Herbert Spencer doplnil přímou adaptaci organismu (prostřednictvím změn vnitřních organických struktur a funkcí) o adaptaci nepřímou (prostřednictvím přírodního výběru). Herbert Spencer hájil tezi o analogii (nikoli však identity) mezi společností a organismem: organismus představoval model pro pochopení sociálního života v tom smyslu, že společnost je rovněž strukturovaným systémem vybaveným funkcemi a reprezentuje určitý stupeň sociální evoluce, který lze stanovit podle míry dosažené strukturální diferenciace. V průběhu sociální evoluce vznikají specializované struktury (například vláda), které provádějí speciální funkce (například koordinaci celého systému). Společnosti, které jsou evolučně nejpokročilejší, se vyznačují nejvýraznější vnitřní strukturální a funkční různorodostí. Společnost pojímal Herbert Spencer holisticky (superorganicky): sociální celek je kvalitativně vyšší entitou než pouhý souhrn jeho dílčích částí. Herbert Spencer rozlišoval dva základní typy společenského uspořádání: militaristický, který je charakteristický pro nižší evoluční stadia, a industriální, jenž představuje dosavadní vrchol sociální evoluce.

K nejdůležitějším Spencerovým dílům dále náležejí *Principles of Sociology* (1877 až 1896), při jejichž sepsování si Herbert Spencer najal tři badatele, kteří pro něho zpracovávali informace o přírodních národech, *Principles of ethics* (1892–1893) a *Essays: scientific, political and speculative* (1858–1874). Herbert Spencer trpěl (obdobně jako Charles Darwin) většinu života zdravotními potížemi, které byly pravděpodobně psychického původu: ve svém okolí měl pověst hypochondra. Po roce 1866 zajížděl každoročně do Skotska a navzdory občasným finančním problémům se plně věnoval filosofické práci a ve-

řejné činnosti. Herbert Spencer navštívil Spojené státy americké, podílel se na založení pacifistické organizace *Anti-Aggression League* a sepsal rozsáhlou autobiografii. Spencerova evolucionistická filosofie se těšila největší pozornosti v posledních třech desetiletích devatenáctého století, kdy byly jeho knihy překládány do mnoha jazyků a prodávaly se ve statisíkových nákladech. Liberální interpretace sociálního evolucionismu, která byla Spencerovým hlavním ideologickým přínosem, však nepřežila nástup autoritativních a pretotalitních doktrín na počátku dvacátého století. Spencerův radikálně individualistický světonázor, jenž spojoval pokrokářské a protináboženské postoje s prosazováním minimálního státu a volné hospodářské soutěže, nebyl již nikdy do důsledků ve dvacátém století obnoven. Herbert Spencer byl později oceňován především v oblasti sociální teorie jako předchůdce funkcionálního strukturalismu.

Darwinismus pronikl i do jazykovědy, a to prostřednictvím německého lingvisty *Augusta Schleichera* (1821–1868), který zaslal Charlesi Darwinovi dopis, v němž navrhl uplatnění Darwinovy teorie při studiu vývoje jazyků. August Schleicher byl původně botanik a biolog; na jazyky se díval jako na živé organismy, které se rodí, rostou, rozmnožují a umírají, a lingvistiku považoval za přírodní vědu. S Darwinem sdílel i metaforu „stromu života“ (*Stammbaumtheorie*), genealogického větvení dceřinných druhů, která byla převzata z pozůstalosti biblické antropologie.

Povaha a etos sociálního darwinismu byly silně poznamenány místním kulturním a civilizačním prostředím; značný vliv měl nicméně také individuální přístup konkrétního myslitele. *Greta Jonesová* podtrhla, že anglické pojetí sociálního darwinismu zdůrazňovalo „evoluci jako neustálý růst racionality“. Na druhé straně však Angličan *Benjamin Kidd* (1858–1916) v roce 1894 napsal, že evoluce, kterou prochází lidská společnost, není primárně intelektuální, ale náboženská. Religiózní motiv tvořil integrální součást evolucionistického myšlení devatenáctého století. Ve Spojených státech amerických pronikl darwinismus do akademického společenství, ve kterém na rozdíl od Evropy existovala mezi moderní vědou a náboženstvím aliance, která byla pokládána za zcela přirozenou. Protikladné póly přijetí darwinismu v Severní Americe zastupovali dva význační profesori, kteří shodně působili na Harvardské univerzitě: Asa Gray a Louis Agassiz.

Asa Gray (1810–1888) náležel po řadu let k nejbližším přátelům Charlese Darwina a svými články v časopise *Atlantic Monthly* od počátku soustavně propagoval Darwinovu teorii. Vystudoval lékařskou fakultu v New Yorku, ale zabýval se především botanikou; od roku 1842 přednášel na Harvardské univerzitě. Asa Gray byl hluboce věřícím presbyteriánem, který svou vědeckou práci vždy důsledně odděloval od náboženského přesvědčení; v případě darwi-

nismu nicméně učinil výjimku a snažil se jej včlenit do „teistické perspektivy“ křesťanství a smířit s teologií. Asa Gray tím však popřel (aniž si to zřejmě uvědomoval) nahodilost přírodního výběru („*natural selection is not inconsistent with natural theology*“) a ocitl se mimo vlastní paradigmatický rámec darwinismu. K dalším průkopníkům náboženské interpretace darwinismu náleželi ve Spojených státech amerických *James Woodrow* (1828–1907), *George Frederick Wright* (1838–1921), kteří označovali evoluci za „boží plán stvoření“, a především filosof a historik *John Fiske* (1842–1901), jenž v knize z roku 1874 nazvané *Outlines of Cosmic Philosophy* předložil systém „kosmického teismu“.

Louis Agassiz (1807–1873) se narodil ve Švýcarsku, studoval přírodní vědy a náležel k nejlepším Cuvierovým žákům. Ve čtyřicátých letech devatenáctého století odešel do Severní Ameriky a roku 1848 byl jmenován profesorem zoologie a geologie na Harvardské univerzitě, kde byl znám jako oblíbený pedagog a vynikající řečník se sklony k idealistické filosofii. Po zveřejnění Darwinovy teorie se Louis Agassiz stal ve Spojených státech amerických jejím nejvýznamnějším odpůrcem, který odmítal myšlenku evoluce jako takovou. V září 1861 zahájil Louis Agassiz sérii vyhrcoené antidarwinistických přednášek, ve kterých útočil na spekulativnost darwinismu, jenž označil za pouhý výtvar Darwinovy imaginace, a hájil „nároky praktického přírodovědce“ ohroženého metafyzickými generalizacemi. Tyto postoje v mnohém připomínaly názory, které v Německu prezentoval Darwinův a Haeckelův protivník Rudolf Virchow. Louis Agassiz byl kreacionista a jeho pojetí přírody bylo založeno na vizi neměnného hierarchického systému druhů stvořených boží prozřetelností („*each creature was an idea, present from the first creation of life ... in the mind of God*“). Každý druh byl stvořen na optimálních místech své adaptace, odkud se za příhodných okolností šířil dále po povrchu planety. V letech 1865 až 1866 podnikl Louis Agassiz výpravu do Brazílie, aby dokázal, že vymírání druhů nebylo způsobeno přírodním výběrem, ale nástupem globálních ledových dob. Tato Agassizova *glaciální teorie* představovala novou verzi tradiční Cuvierovy teorie kataklyzmat. Po příchodu do Spojených států amerických se Louis Agassiz na základě „negativních“ zkušeností s černochy přiklonil k polygenismu: lidské rasy pokládal za odlišné druhy a Adamův biblický příběh označil za historii, která se týkala výlučně kavkazské rasy.

Navzdory odporu Louise Agassize se v sedmdesátých letech devatenáctého století stal darwinismus nedílnou součástí amerického akademického diskursu. Silné postavení si ve Spojených státech amerických nadále udržoval i lamarckismus. Směs darwinistické a lamarckistické rétoriky byla příznačná pro dílo významného paleontologa *Edwarda Drinkera Copeho* (1840–1897), autora studie z roku 1887 *The Origin of the Fittest: Essays on Evolution*, jenž

podporoval myšlenku nadřazenosti nordické rasy. V sérii článků uveřejněných v roce 1870 v listu *New York Herald* se k darwinistickému výkladu lidských dějin přihlásila přední feministka *Victoria Woodhullová* (1838–1927), která se jako první žena ucházela o funkci amerického prezidenta. Nejznámějším propagátorem Spencerovy evolucionistické filosofie v Severní Americe byl ve druhé polovině devatenáctého století *Edward Livingstone Youmans* (1821–1887). *William Graham Sumner* (1840–1910), profesor politické ekonomie na univerzitě v Yale, napsal v roce 1881 v článku pojednávajícím o „sociologii“: „*Již jsme si v biologii uvykli na nesmírný význam skutečnosti, že život na zemi musí být udržován bojem proti přírodě a také soupeřením s jinými formami života. V tomto druhém faktu se biologie a sociologie dotýkají. Sociologie je vědou, která se zabývá určitou kategorií fenoménů, jež jsou vytvořeny bojem o přežití, zatímco biologie jinou. Síly jsou tytéž, pouze operují v různých sférách a za odlišných podmínek*“ (William Graham Sumner, 1881, str. 14). *Philip P. Wiener* (1905–1992) v knize *Evolution and the Founders of Pragmatism* (1949) zdůraznil, že inspirace darwinismem sehrála nezanedbatelnou úlohu při formování americké filosofie *pragmatismu*, k jejímž čelným představitelům náleželi *Charles Sanders Peirce* (1839–1914), *William James* (1842–1910) a *John Dewey* (1859–1952).

Ve Francii druhé poloviny devatenáctého století měl darwinismus jen relativně omezený ohlas. Přesto se zde vyskytla výrazná a neprávem opomíjená osobnost *Clémence-Auguste Royerové* (1830–1902), která již roku 1862 přeložila Darwinovu knihu *O původu druhů* do francouzštiny a na půdě *Société d'Anthropologie de Paris* propagovala jako její jediná ženská členka řadu let darwinismus a evolucionismus obecně. Clémence-Auguste Royerová pocházela z monarchistického a katolického prostředí, ale v dospělosti zastávala krajně republikánské, antiklerikální a feministické názory a odvolávala se na osvícenské ideály racionalismu, svobody a pokroku; dříve než se seznámila s Darwinovým dílem, byla silně ovlivněna Lamarckem. Clémence-Auguste Royerová se zprvu zabývala především politickou ekonomikou a její obsáhla práce o daňovém systému (*Théorie de l'impôt, ou la dime sociale*, 1862) jí přinesla vědecké uznání. K překladu *O původu druhů* napsala delší a provokativní úvod, ve kterém kritizovala anglického přírodovědce, že ze své geniální intuice nevyvodil patřičné závěry pro evoluci společnosti a morálky. Charles Darwin si údajně neuvědomil, že jeho revoluční studie ustavila novou éru, jejíž veškerá kosmogonie, teologie a sociologie bude sjednocena na darwinistickém základě. Francouzská badatelka předpověděla vznik *přírodní sémiotiky*, která bude zkoumat přírodu jako text nebo systém znaků, a za úkol filosofie označila „*rozluštit význam a interpretovat často nekoherentní soustavu znaků, které připomínají neúplné fragmenty nápisů v neznámém jazyce*“ (Clémence-Augus-

te Royerová, 1866, str. 14). V roce 1870, rok před vydáním Darwinovy knihy *O původu člověka*, publikovala Clémence-Auguste Royerová vlastní pojednání o evoluci člověka a lidské společnosti nazvané *Origine de l'homme et des sociétés*. Člověk se podle Clémence-Auguste Royerové vyvinul z opičích předků a jeho takzvaně specifické lidské vlastnosti jako jazyk, poznání, inteligence a morálku můžeme nalézt – i když v rudimentární podobě – u zvířat. Prvotní stav lidství nebyl rousseauovským rájem, ale hobbesovským světem války všech proti všem; pokrok lidstva se uskutečnil prostřednictvím adaptace, selekce a dědičnosti získaných vlastností. Ze zákonů evoluce a přírodního výběru vyplývá přirozená nerovnost mezi jednotlivými lidmi, národy a rasami. Rasové míšení pokládala Clémence-Auguste Royerová za „nemorální“ a nepochybovala o tom, že „vyšší rasy“ jsou předurčeny k tomu, aby nahradily „rasy nižší“. Francouzská feministka dokonce hlásala ideál „rasové války“ mezi Árijci a „nižšími rasami“, které mohou být ponechány naživu jen pro potřeby manuální práce v tropech. Clémence-Auguste Royerová na druhé straně popírala, že by vládnoucí patriarchální vztahy měly biologický podklad, a tvrdila, že evolučně úspěšné rasy umožňují ženám disponovat rovnými právy. Z filosofického hlediska bylo podle Clémence-Auguste Royerové důležité, že darwinismus zpochybnil iluzi o existenci neměnné lidské podstaty, kterou šířil platonismus, křesťanství a socialismus (sic). Ve studii z roku 1881 *Le Bien et la loi morale* Clémence-Auguste Royerová ocenila přínos darwinismu pro etiku, neboť ukázal, že absolutně morální pravidla jsou pouze taková, jež slouží k přežití, rozmnožení a pokroku druhu v daných přírodních podmínkách. Clémence-Auguste Royerová ostře kritizovala všechny druhy charity a sociální péče, které umožňují přežít „méněcenným“ jedincům na úkor silných. Když sama zestárla, měla Clémence-Auguste Royerová štěstí, že francouzská společnost nevzala její „vědecká“ doporučení příliš vážně, protože se ocitla ve špatné finanční situaci a byla nucena se uchýlit do útulku pro zestárlé.

Kromě Clémence-Auguste Royerové náležel k čelným francouzským darwinistům první generace *Gustave de Molinari* (1819–1912), Belgičan naturalizovaný ve Francii, který ve studii *L'Évolution économique du dix-neuvième siècle: théorie du progrès* (1880) aplikoval darwinismus na teorii politické ekonomie. Přírodní výběr chápal *Gustave de Molinari* jako princip volné hospodářské soutěže a evoluční trend podle něho spočíval v postupné hegemonii strojového „velkého průmyslu“ (*la grande industrie*) nad drobným průmyslem (*la petite industrie*) založeným na ruční výrobě. Roku 1881 uveřejnil francouzský myslitel *Gustave Le Bon* (1841–1931), proslulý autor pojednání o „psychologii davu“ (*Psychologie des foules*, 1895), knihu *L'Homme et les sociétés*, která obsahovala všechny náležité atributy, jež byly na sklonku devatenáctého století příznačné pro sociální darwinismus.

V Německu našel darwinismus největšího příznivce v osobě zoologa a biologa *Ernsta Heinricha Haeckela* (1834–1919), profesora na univerzitě v Jeně. Ernst Haeckel se kromě vědecké práce věnoval i literární činnosti zaměřené na širokou veřejnost. Jeho knihy byly v Německu prodávány ve statisícových nákladech a byly hojně překládány do cizích jazyků. Okázalými útoky na církevní autority, křesťanské náboženství a konvenční morálku si Ernst Haeckel budoval promyšleně pověst „bojovníka za vědeckou pravdu“, která u něho často splývala s hlásáním rasové teorie. Nikoli neopodstatněně pokládají někteří historici popularizační dílo Ernsta Haeckela za předzvěst totalitarizace německého akademického společenství, jež usnadnila nástup nacistické ideologie. Ernst Haeckel byl přesvědčen o nutnosti vytvořit jednotnou syntézu soudobé filosofie a vědy, kterou nazýval *monismem*: veškerá hmota, oduševnělá a fyzická, splývá v jediný systém, jehož rámcem a nosnou ideou je univerzální evoluční proces řízený přírodním výběrem. Monismus chápal ve smyslu *Naturphilosophie* jako panteistické náboženství nového věku, které nahradí křesťanství: „*Boží vůle přebývá v každé padající kapce deště a v každém rostoucím krystalu, ve vůni růže a v mysli člověka*“; *panteismus je světovým názorem moderního vědce*“. Ernst Haeckel byl velkým znalcem embryologie, o níž soudil, že poskytuje důkaz o evolučních proměnách druhů. S Haeckelovým jménem je spojen slavný *biogenetický zákon*, podle něhož ontogeneze představuje rekapitulaci fylogeneze: „*Historie lidského plodu je stručným shrnutím dějin lidské rasy*.“ Ernst Haeckel neodmítal dílčí teze lamarckismu: věřil v dědičnost získaných vlastností a zavrhoval Weismannovu teorii o dědičnosti zárodečné plasmy. Ve svých spisech neustále zdůrazňoval, že příroda a lidská společnost se řídí shodnými zákony, že člověk není středem vesmíru, ale pouhou nahodilou konfigurací protoplasmy a že lidé nejsou než rozvinutými obratlovci, přičemž rozdíl mezi nimi a ostatními vyššími primáty je pouze kvantitativní. Ernst Haeckel byl krajním biologickým redukcionistou a v jeho učení slavil biologismus triumf nad autonomií sociálních věd. Na obvinění svého úhlavního protivníka Rudolfa Virchowa, že darwinismus je spojen s radikálním socialismem, Ernst Haeckel odpověděl, že darwinismus a socialismus „*se k sobě mají jako voda s ohněm*“, a prohlásil, že „*přírodní výběr není demokratický, ale naopak aristokratický*“. Ernst Haeckel nijak neskrýval své elitářské přesvědčení; socialistické rovnostářství označil za „absurditu“, která je v rozporu s přírodními zákony, a zastával názor, že „nižší rasy“ se odlišují od „vyšších“ (například Angličanů nebo Němců) právě tím, že nemají tak vyvinutý smysl pro individualitu a přirozenou nerovnost mezi lidmi. Ernst Haeckel rozdělil lidstvo do dvanácti druhů a třiceti šesti ras, které jsou hierarchicky uspořádány podle míry své evoluční spřízněnosti s opicemi: „*Nejprimitivnější rasy, jako Veddové na Cejlonu nebo australští domorodci,*

stojí ve své mentální úrovni jen velmi mírně nad antropoidními opicemi. Od nejrozvinutějších divochů přecházíme pozvolna stupňovitě k nejcivilizovanějším rasám. Ale jaká nesmírná propast se přesto rozevívá mezi géniem takového Goetha, Darwina nebo Lamarcka a obyčejného člověka z ulice nebo úředníka třetího řádu“ (Ernst Haeckel, 1906, str. 100–101). Ernst Haeckel se proto nijak nebránil eugenickým snahám, souhlasně se vyjadřoval o zabíjení slabých nebo postižených dětí ve Spartě nebo u amerických indiánů a kritizoval přežívání „méněcenných“ jedinců v moderní civilizaci. V posledních letech svého života vstoupil do Pangermánské ligy.

Za střeoevropského klasika sociálního darwinismu je považován rakouský sociolog *Ludwig Gumplowicz* (1838–1909), který pokládal rasu, jež stojí na úrovni druhu a je vybavena neměnnými dědičnými biologickými a duševními dispozicemi, za základní jednotku evoluce. Ludwig Gumplowicz předvídal katastrofální zničení evropské civilizace, jejíž příslušníci ztrácejí schopnost rozlišit *morální* rozdíl mezi moderní a primitivní mentalitou a podlehnou svým vlastním divošským instinktům, které jsou stále latentně přítomny pod povrchem civilizovaného života. Mike Hawkins poznamenal, že v díle Ludwiga Gumplowicze se prakticky vytratila evolucionistická perspektiva, která byla neodmyslitelnou součástí Darwinovy teorie: přírodní výběr a „boj o přežití“ se tak stávají pouhým prostředkem *sociální změny*, jež nabývá cyklický charakter.

Svébytným a komplexním problémem byl vztah mezi sociálním darwinismem, imperialismem a idealizací války. V posledních desetiletích devatenáctého století, kdy evropské mocnosti pronikaly do nitra Afriky, posloužil sociální darwinismus jako vědecké ospravedlnění koloniální politiky Západu. Anglický obchodník, dobrodruh a lovec *Frederick Courtney Selous* (1852–1917), který roku 1889 pojmenoval jednu horu v jihovýchodní Africe *Mount Darwin* a jenž se podílel na kolonizaci Rhodesie, se účastnil bojů s domorodým kmenem Matabelů. Ve svých knihách *Travel and Adventure in South-East Africa* (1893) a *Sunshine and Storm in Rhodesia* (1896) Frederick Courtney Selous předložil darwinistický pohled na vývoj a povahu lidstva, které vzešlo z divokých a krutých kmenů barbarských časů. Divošské instinkty přežívají podle Selouse nadále pod povrchem civilizace a mohou se při vhodné příležitosti naplno znovu projevit. Frederick Courtney Selous nepochyboval, že bílí osadníci v Africe jsou nadřazení místním černým populacím a že pro Evropany je prakticky nemožné proniknout do domorodého myšlení. Ideologie sociálního darwinismu byla na počátku dvacátého století průvodním jevem celkové militarizace evropského intelektuálního prostředí. Metafora války a „boje o přežití“ se stala legitimní součástí dobového diskursu.

Jacques Novicow (1849–1912), podnikatel a sociolog ruského původu a autor knih *Les Luttes entre les sociétés humaines et leurs phases successives*

(1893), *L'Avenir de la race blanche* (1897) a *La Critique du darwinisme social* (1910), pokládal sociální výběr, který přináší válčné konflikty, za pozitivní faktor udržování „kvality populace“. Podobně uvažovali i německý historik a teoretik *Machtpolitik* Heinrich von Treitschke (1834–1896) a německý generál a sociální darwinista *Friedrich von Bernhardi* (1849–1930), jehož kniha z roku 1912 nazvaná *Německo a příští válka* byla přeložena do řady jazyků a dosáhla v předvečer první světové války značného ohlasu. V roce 1911 označil *Harold Frazer Wyatt* v předním britském listu válku za „zkoušku národní zdatnosti“. Francouzský biolog *René Quinton* (1866–1925) napsal roku 1904 ve studii *L'Eau de mer, milieu organique*, že země se již od okamžiku svého vzniku neustále ochlazuje, v důsledku čehož každý organismus musí bojovat za udržení své vnitřní optimální teploty nezbytné k přežití. Quintonova práce hluboce zapůsobila na extrémního nacionalistu a člena *Action française* *Georgese Valoise* (1876–1945), který v knize *L'Homme qui vient: philosophie de l'autorité* (1909) hlásal ideu Francie organizované na ideových základech sociálního darwinismu. Proslulý britský anatom a fyzický antropolog *Arthur Keith* (1866–1955) rozlišil v pojednání *Essays on Human Evolution* psaném za druhé světové války „dvojí mentalitu“: „etickou“ a „kosmickou“; první z nich podmiňuje altruismus, spolupráci a solidaritu, zatímco druhá antagonismus a násilí. Podle Arthura Keitha není v silách soudobé civilizace potlačit „kosmické“ sklony lidstva. Pouze válka, která představuje důležitý prostředek národní integrace a upevňuje sociální vazby a etický kód, „kosmickou mentalitu“ kultivuje a obrací „žádoucím“ směrem.

Darwinismus byl příliš ideologicky spjat s liberální ideologií *laissez-faire* a obhajobou imperialismu a rasové nadřazenosti bílé rasy, než aby pronikl ve větší míře do radikálně socialistického a marxistického hnutí. Přesto se v rámci sociálního darwinismu vytvořil sociálně reformistický proud, k němuž náleželi například německý materialistický a ateistický filosof Ludwig Büchner, jeden ze zakladatelů německé sociálně demokratické strany *August Bebel* (1840–1913), francouzský politik a spisovatel *Léon Bourgeois* (1851–1925), britský žurnalista a historik *Leslie Stephen* (1832–1904), britský náboženský myslitel Benjamin Kidd a *Jean Marie Antoine de Lanessan* (1843–1919), francouzský republikánský poslanec a v letech 1891 až 1895 guvernér v Indočíně, autor studií *Étude sur la doctrine du Darwin* (1881), *La Lutte pour l'existence et l'évolution des sociétés* (1903) a *La Concurrence sociale et les devoirs sociaux* (1904). Italský kriminolog a poslanec parlamentu *Enrico Ferri* (1856–1929), jenž prošel politickým vývojem od radikála přes marxistu po stoupence Mussoliniho, se pokusil ve studii uveřejněné roku 1894 o syntézu Marxe, Spence a Darwina. Německý lékař a fyzický antropolog Ludwig Woltmann, aktivista sociálně demokratické strany, spojil v díle *Die Darwinische Theorie und*

der Sozialismus (1899) sociální darwinismus a tezi o nadřazenosti nordické rasy se socialistickými ideály *Eduarda Bernsteina* (1850–1932). Francouzský anarchista *Émile Gautier* tvrdil v traktátu *Le Darwinisme social* z roku 1880, že „boj o přežití“ pozbyde ve společnosti účinnosti vlivem civilizačního pokroku. Sociálním darwinismem byli ovlivněni mnozí britští vzdělanci blízcí *Fabiánské společnosti*, především její samotný zakladatel *Sidney James Webb* (1859–1947), *David G. Ritchie* (1853–1903), autor knihy *Darwinism and Politics* z roku 1889, *Graham Wallas* (1858–1932), dramatik *George Bernard Shaw* (1856–1950) a spisovatel fantastických a liberálně reformních románů *Herbert George Wells* (1866–1944).

KLASICKÝ EVOLUCIONISMUS V ANTROPOLOGII

Ke klasickému evolucionismu druhé poloviny devatenáctého století řadíme značně různorodé společenství badatelů, do něhož náleželi například *Henry Maine*, *John Ferguson McLennan*, *Edward Burnett Tylor*, *John Lubbock*, *Lewis Henry Morgan*, *Andrew Lang*, *William Robertson Smith*, *James George Frazer*, *Robert Ranulph Marett* nebo *Edward Westermarck*. Toto výrazné hnutí antropologického myšlení, které *Edward Evans-Pritchard* nazval *genetickou sociální antropologií*, nereprezentovalo vyhraněnou školu, ale bylo spíše výrazem širokého mezigeneračního konsenzu, k němuž jednotliví myslitelé často dospěli značně odlišnými cestami. Přesvědčení klasických evolucionistů, že evoluce člověka měla jednotný zdroj, zkušenost a progresivní stadiální průběh, představovalo renesanci osvícenského, především skotského evolucionismu konce osmnáctého století. Důležitou úlohu při formování klasického evolucionismu na britských ostrovech sehrála i indoevropská filologie, zejména učení a působení *Maxe Müllera* na univerzitě v Oxfordu.

První generace klasických evolucionistů (například *Henry Maine* nebo *John Ferguson McLennan*) intelektuálně zrála v době výrazných politických otřesů, které se projevovaly například bojem za volební právo (*the Reform Bill*), vzpourou v Indii a občanskou válkou v Severní Americe. Jejich badatelský program proto zahrnoval otázky vzniku, vývoje a stability institucí a rozdílů mezi tradiční a moderní společností. Začátkem sedmdesátých let devatenáctého století v souvislosti s vydáním Darwinovy knihy *O původu člověka* se vědecký zájem obrátil ke studiu vývoje lidských intelektuálních schopností, jazyka, technologie a imaginace. *Edward Burnett Tylor*, který byl vůdčí osobností „nového antropologického myšlení“ sedmdesátých let, systematicky zkoumal problematiku náboženství, jeho původ a vztah k racionalismu a modernitě. Právě v této době byl plně objeven a využit *relativizující potenciál* et-

nografických studií, který byl zaměřován proti tradičním světským a církevním autoritám a jenž inspiroval například zakladatele marxismu. Je proto jistou ironií, že klasičtí evolucionisté, kteří poskytli radikálům užitečný nástroj dekonstrukce stávajícího řádu, současně sehráli klíčovou úlohu při institucionalizaci antropologie jako nezávislé autonomní disciplíny a odvedli značný díl práce během budování antropologických organizací a mezinárodního akademického společenství. Představitelům klasického evolucionismu byl později vytýkán „etnocentrismus“ a přehnaný důraz na „individualismus“, „utilitarismus“ a „intelektualismus“. Jak případně poznamenal *H. S. Versnel*, nesmíme v této souvislosti zapomínat na to, že jakoukoliv antropologickou rozpravu, která je podložena autoritou vědecké metody, lze označit za etnocentrickou. K největším zásluhám představitelů klasického evolucionismu bezpochyby náleželo to, že uchránili hlavní proud antropologického myšlení před průnikem vulgárních podob sociálního darwinismu a rasové teorie. Především díky Tylorovi, Morganovi, Frazerovi nebo Lubbockovi se v anglosaském světě na akademické půdě neprosadila árijská myšlenka a nedošlo k jejímu povýšení na (pan)evropskou nacionální a imperiální ideologii.

EDWARD BURNETT TYLOR: INTELEKTUALISMUS, PŘEŽITKY A KULTURNÍ EUGENIKA

Antropologie na britských ostrovech byla občas trochu ironicky nazývána „vědou pana Tylora“. Bylo to svébytné ocenění zásluh badatele *Edwarda Burnetta Tylora* (1832–1917), který se pokusil vytvořit na evolucionistickém základě z přírodovědeckých a společenskovědních poznatků jednotnou antropologickou vědu. Tylor jako první britský učenec běžně používal termín „antropologie“, který převzal z německého akademického prostředí. Na rozdíl od svých německých kolegů však Edward Burnett Tylor chápal antropologii jako disciplínu studující člověka integrálně v jeho biologickém, mentálním, sociálním a kulturním rozměru. Edward Burnett Tylor byl vědcem, jehož dílo postupovaly prakticky všechny předsudky, etos, erudice, pracovitost, utilitarismus, etnocentrismus a pokrokářství, které byly příznačné pro rané období evolucionistické antropologie viktoriánské éry. Obdobně jako u Lewise Henryho Morgana bylo Tylorovo učení těsně spjato s reflexí impozantního růstu západní civilizace v devatenáctém století. Tylorovo antropologické myšlení mělo řadu styčných bodů s darwinismem; zformovalo se nicméně nezávisle na tomto směru a spíše jej lze pokládat za ohlas ideologie skotského osvícenství, která byla přetavena viktoriánským světovým názorem, pozitivismem a do jisté

míry filologickým evolucionismem Maxe Müllera. Edward Burnett Tylor se narodil jako páté dítě zámožné kvakerské rodiny v Londýně. Jeho starší bratr a manažer rodinné firmy, *Alfred Tylor*, byl známým geologem, jehož široké zájmy zahrnovaly také archeologii, etnografii, historii technologií a politickou ekonomii. Alfred Tylor organizoval v roce 1851 londýnskou výstavu, která představila evropskou civilizaci jako expandující průmyslovou velmoc. Vědomí prudkého hospodářského rozvoje mělo v polovině devatenáctého století značný význam pro novou identitu Západu, jež se tak vymezoval vůči domorodému světu. Edward Burnett Tylor ukončil kvakerskou školu v Tottenhamu; pro svůj náboženský původ však nemohl ve Velké Británii studovat na univerzitě. Od šestnácti let proto pracoval v rodinném podniku na slévání mosazi. V roce 1852 Edward Burnett Tylor osířel a zdravotní problémy jej ve třiatváceti letech přiměly vydat se na cesty za oceán. Projížděl údolím Mississippi a zřejmě pomýšlel na to, že se ve Spojených státech amerických natrvalo usadí a bude se zde věnovat podnikání. Při návštěvě Havany v roce 1856 se Edward Burnett Tylor seznámil s *Henry Christiem*, kvakerem, bankéřem a soukromým archeologem-etnologem, s nímž vykonal čtyřměsíční výpravu „na koňském hřbetu“ po vnitrozemí Mexika. Henry Christie, jenž přijal s nadšením Darwinovu teorii záhy po jejím zveřejnění, byl ovlivněn archeologickým výzkumem Jacquese Bouchera de Perthèse v údolí Sommy, které prokázalo, že stáří lidské společnosti se vymyká biblické chronologii. Edward Burnett Tylor si během pobytu v Mexiku vedl deník, jenž odrážel jeho intelektuální vývoj a počínající zájem o archeologickou a etnografickou problematiku. Společně s Henrym Christiem žasli nad stavbami středoamerických indiánských civilizací a přemítali nad jejich původem: šlo o projev difuze podnětů ze Starého světa, nebo o výsledek nezávislé invence? Poskytují ruiny mesoamerických států doklad o degeneraci, nebo naopak svědčí ve prospěch progresivistického výkladu lidských dějin? Edward Burnett Tylor zaznamenal zkušenosti z Mexika v cestopisu *Anahuak neboli Mexiko a Mexičané* (1861). Na soudobou mexickou společnost pohlížel mladý anglický cestovatel značně kriticky: byl pohoršen její zaostalostí, despotičností a obecnou „necivilizovaností“, které přičítal „negativním důsledkům“ rasového míšení. Svě lichení mexické reality uzavřel předpovědí, že tato země se stane protektorátem Spojených států amerických, „v což by měl každý inteligentní Mexičan doufat“.

Po návratu do Anglie se Edward Burnett Tylor věnoval intenzivnímu samostudiu: zabýval se obecnou filologií a osvojil si sanskrt, ruštinu a základy některých domorodých jazyků (například dialekt z Fidži). Se značnou pozorností četl německé autory, především dílo Maxe Müllera, který tehdy působil na univerzitě v Oxfordu. V roce 1858 se Edward Burnett Tylor oženil a jeho manželka Anna Foxová sdílela jeho antropologický zájem. V padesátých le-

tech devatenáctého století ve Velké Británii stále do jisté míry dominovala etnologická škola Jamese Cowlese Pricharda, která se prostřednictvím difuzionistických výkladů snažila sladit svědectví Starého zákona s narůstajícími etnografickými a archeologickými poznatky. Edward Burnett Tylor, jenž se sblížil s darwinisty Johnem Lubbockem, Alfredem Russelem Wallacem a Thomasem Henrym Huxleyem, však od přelomu padesátých a šedesátých let připravoval „paradigmatický převrat“: jako primární empirická i metodologická základna pro tuto „revoluci“ mu však neposloužila difuzionistická etnografie, srovnávací jazykověda nebo mytologie, ale archeologie. Prehistorické horizonty, odkryté archeology, názorně dokládaly postupné a soustavné zdokonalování lidské technologie: bylo to vnímáno jako důkaz, že *pokrok*, který je podmíněn neustálým rozvojem lidského intelektu a racionality, *skutečně existuje*. Edward Burnett Tylor se v této době zabýval rovněž původem lidské řeči. Této otázce se věnoval i Charles Darwin, ale Tylora více oslovily teze Maxe Müllera, který ukázal vzájemnou souvislost mezi vzestupem lingvistických a rozumových schopností.

Tylorova kniha (*Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*) z roku 1865 představovala důležitý mezník ve formování paradigmatu klasického evolucionismu a jejímu autorovi přinesla uznání vědeckého světa. Edward Burnett Tylor zde shromáždil množství lingvistických, mytologických a technologických dat pocházejících nejen ze středoamerických, ale i z nejrůznějších dalších světových kultur a pokusil se názorně demonstrovat *evoluční paralelismus*, teorii, podle níž se rozvíjením obecných lidských vloh a na základě univerzálních vývojových zákonitostí ve vzájemně izolovaných oblastech světa vytvářejí analogické instituce a kulturní fenomény. Evoluční paralelismus tak podle Tylora ve svém důsledku přechází do *konvergence* kulturních znaků. Edward Burnett Tylor byl sám stále v mnohém ovlivněn Prichardovou etnologií; základní idea *Výzkumů rané historie lidstva a vývoje civilizace* však reprezentovala radikální odvrát od biblické antropologie a renesanci osvícenského evolucionismu v novém konceptuálním a historickém kontextu. Edward Burnett Tylor nebyl jako kvaker přitahován módním polyfyletismem a na půdě *Anthropological Society of London* vždy hájil monofyletické stanovisko, podle kterého je lidské pokolení svým původem jednotné a druhově nedělitelné.

Tylorovo intelektuální a metodologické zrání završilo dílo *Primitivní kultura* (*Primitive Culture*) z roku 1871, které náleželo k nejnvlivnějším vědeckým studiím „nového antropologického myšlení“. Ve stejném roce vyšla i Darwinova kniha *O původu člověka*, k níž představovala Tylorova práce bezděčný komentář. Důležitým vodítkem pro docenění významu *Primitivní kultury* je Tylorovo vymezení pojmu „kultura“. Myslitelé a umělci viktoriánské epochy

mínili „kulturou“ nejvyšší intelektuální a umělecké aspirace lidského ducha. Například básník William Wordsworth vyjádřil politování nad jedincem, který „*vůbec nepoznal kouzla kultury*“. Matthew Arnold (1822–1888) definoval kulturu jako „*poznávání toho nejlepšího, co je na světě známo a co bylo vysloveno*“. Naproti tomu Edward Burnett Tylor pojal lidskou kulturu jako „*komplexní celek, zahrnující náboženské a etické hodnoty a systémy, právní předpisy, poznání, umění a všechny zvyky a schopnosti, kterými jedinec disponuje jako příslušník společnosti a které si osvojil učním*“. Tento široký výklad kultury oslovil akademické kruhy především v Severní Americe. Protiklad mezi Tylorovou *antropologickou koncepcí kultury* a viktoriánským vymezením kultury se obvykle uvádí jako příklad rozporu mezi relativistickým, „politicky korektním“ uvažováním, které je vlastní moderní sociální a kulturní antropologii, a myšlením etnocentrickým a absolutistickým, proti němuž musí antropologie vést ze všech sil „svatý boj“. George W. Stocking však v knize *Race, Culture and Evolution* (1968) ukázal, že v jistém ohledu byl Matthew Arnold bližší onomu pojetí kultury, jak mu rozumí většina dnešních sociálních a kulturních antropologů, to znamená jako symbolickému prostoru lidské existence, ve kterém naše sociální aktivita nabývá svůj význam.

Edward Burnett Tylor interpretoval kulturní znaky diachronně, to znamená, že klíčem k jejich pochopení byl původ a evoluční proces, který předcházal jejich vzniku. Edward Burnett Tylor kladl značný důraz na analýzu tzv. *přežitků* (*survivals*), které svou zjevnou anachroničností odkazují na předcházející vývojové stadium a umožňují tak jeho rekonstrukci. Typickými přežitky jsou například *levirát*, kdy se v některých společnostech vdova vdává za bratra svého zemřelého manžela, a *kwade*, symbolická imitace těhotenství a porodu prováděná mužem. Edward Burnett Tylor spatřoval v obou zmíněných obyčejích doklad evoluční transformace příbuzenského systému založeného na matrilinearitě do patrilineárního uspořádání. Edward Burnett Tylor byl proto obdobně jako McLennan, Morgan a Bachofen stoupencem teorie matriarchátu. *Folkloristická společnost* (*Folk-Lore Society*), jejímiž členy byli Tylorovi žáci Edward Clodd (1840–1930), Georg Lawrence Gomme (1853–1916), Edwin Sidney Hartland (1848–1927) a Alfred Trübner Nutt (1856–1910), se snažila nalézt v životě soudobých evropských venkovanů takové zvyky, obřady nebo pověry, které představují „přežitky“ archaického substrátu původního „árijského náboženství“.

Tylorův evolucionismus byl poznamenán výrazným intelektualismem: těžiště lidské evoluce spočívalo podle jeho názoru ve vývoji lidské mentality a jejích rozumových schopností. Kultura jako výraz míry lidské racionality byla v Tylorových výkladech důležitější než společnost. To jej výrazně odlišovalo od Henryho Maina, Johna Fergusona McLennana nebo Lewise Henryho

Morgana, kterým bylo bližší „sociologické“ myšlení: George W. Stocking použil pro Tylorův přístup termín „kulturní darwinismus“. Edward Burnett Tylor sice duchovně navázal na tradice progresivismu skotského osvětění osmnáctého století, ale na rozdíl od osvícenců, kteří jako například Francouz *Joseph Marie Degérando* (1772–1842) hlásali nutnost pozdvihnout „divochy“ na civilizovanou úroveň, pokládal za cíl antropologie přispět k vymýcení veškerých „přežitků“ – pozůstatků divoštství a barbarství – z tváře civilizovaného světa. Edward Burnett Tylor tak propagoval aktivismus, který bychom mohli označit za *kulturní eugeniku*.

V *Primitivní kultuře* Edward Burnett Tylor předložil evolucionistickou teorii vývoje náboženství, založenou na koncepci *animismu*. Edward Burnett Tylor vyšel z teorie filosofa Herberta Spencera, který pokládal za institucionální formu nejstarší náboženské zkušenosti lidstva *kult předků* (*manismus*). Strach z mrtvých, jejichž vliv měl být rituálně omezen, se podle Herberta Spencera stal východiskem a základem každého náboženského a mytologického systému. Edward Burnett Tylor nahradil kult předků vírou v existenci duše (latinsky *anima*): celý svět byl v představách přírodních národů prostoupen pluralitou spirituálních esencí, ke kterým se lze vztahovat – případně nad nimi i získat kontrolu -prostřednictvím magického rituálu. Animismus tak vznikl jako projev neschopnosti archaického člověka, který přenášel do přírody své povahové atributy, provést sebereflexi a dosáhnout vlastní identity. Archaická religiozita bezprostředně souvisela s praxí: primitivní člověk se snažil pomocí rituálu komunikovat za účelem dosažení utilitárních cílů (zabezpečení plodnosti lidí, zvířat a rostlin, obrana proti nemocem a nepřítelům atd.) s animistickými silami. Zrodila se magie, kterou Edward Burnett Tylor chápal jako jakousi archaickou „technologii sakrálna“. Mýtus byl původně slovním doprovodem magického úkonu. Náboženství, které podle Tylorovy minimalistické definice zahrnuje „víru v autonomní bytosti spirituální povahy“, vzniklo jako výraz „historického selhání“ magie. Animistické síly získaly status autonomních mocných božských bytostí, které nelze magicky ovládnout a jejichž přízeň je možno získat pouze prostřednictvím „obětí“. Tylorovo pojetí mentality archaického člověka bylo výrazně primitivistické: divoch nebyl schopen porozumět přírodě, která jej obklopovala, snažil se ji však ovlivnit ke svému prospěchu; za tímto účelem vytvořil magické obřady (které sice „nefungují“, ale toho si „primitiv“ – na rozdíl například od Edwarda Burnetta Tylora – nebyl vědom); později archaický člověk zjistil, že již svým vlastním magickým úkonům nerozumí, a aby je sám před sebou zdůvodnil, vymyslel mýtus (ten se sice též s původním obsahem ritu rozchází, ale i toto archaickému člověku uniklo). Není divu, že němečtí badatelé ironicky nazvali tento dvojitý, historicky následný „omyl“ archaického člověka, jemuž údajně vděčí-

me ze vznik magie a mytologie, příznačným termínem *Urdummheit* („prvotní hloupost“).

Po uveřejnění *Primitivní kultury* se Edward Burnett Tylor zařadil mezi přední britské vědce své doby a roku 1871 byl zvolen řádným členem *Královské společnosti* („*Fellow of the Royal Society*“). O čtyři roky později mu univerzita v Oxfordu udělila čestný titul. V roce 1881 Edward Burnett Tylor uveřejnil první anglickou učebnici antropologie a značný dopad na další vývoj oboru měla jeho průkopnická studie *On a Method of Investigating the Development of Institutions Applied to Laws of Marriage and Descent* (1899), ve které v antropologickém interkulturním srovnávacím výzkumu uplatnil statistické metody. Roku 1884 se Edward Burnett Tylor stal kustodem etnologických sbírek a asistentem antropologie na univerzitě v Oxfordu, kde byl v roce 1896 jmenován prvním řádným profesorem antropologie. V roce 1912 byl Edward Burnett Tylor za své celoživotní vědecké zásluhy povýšen do šlechtického stavu. Tylorův přítel a kritik Andrew Lang v Tylorově *Festschriftu* zdůraznil, že Edward Burnett Tylor byl především výrazným a pracovitým syntetikem. Je skutečností, že jen málo z Tylorova díla bylo skutečně originální: teorii technologického pokroku přejal od Johna Lubbocka; pojetí evoluce jazyka a mytologie převzal takřka doslova od Maxe Müllera; učení o vývoji náboženství a oběti bylo inspirováno německým badatelem *Juliem Wellhausenem* (1844–1918); Tylorova teorie animismu představovala variaci na velmi staré téma, s nímž se v mnohem důmyslnější podobě setkáme u řady jiných autorů, počínaje anticými mysliteli, přes Giambattistu Vica po Augusta Comta a Maxe Müllera. Za dědice Tylorova učení v religionistice je do jisté míry pokládána *fenomenologická škola*, reprezentovaná například *Rudolfem Ottou* (1869–1937), autorem vlivné knihy *Posvátno (Das Heilige)* z roku 1917, a *Mirceou Eliadem* (1907–1986), předním a svébytným systematikem světového náboženského myšlení. Na přelomu šedesátých a sedmdesátých let dvacátého století znovuožil Tylorův odkaz v podobě tzv. *neotylorismu*.

JOHN LUBBOCK: TVŮRCE DARWINISTICKÉ ANTROPOLOGIE A ARCHEOLOGIE

John Lubbock (1834–1913) se narodil jako prvorozený syn londýnského bankéře, který vynikl též v astronomii a matematice. Rodina žila v hrabství Kent poblíž Darwinova sídla *Down House* a malý John, jenž se od raného věku kromě povinného finančnictví věnoval též přírodním vědám a geologii, patřil přes své mládí k úzkému kroužku Darwinových důvěrníků, kteří byli zasvěceni do jeho evoluční teorie již před rokem 1858. V roce 1855 uvedl věhlasný geolog

a Darwinův přítel Charles Lyell Johna Lubbocka jako čerstvého absolventa Etonu do britské *Geologické společnosti* (*Geological Society*) a o dva roky později byl triadvacetiletý John Lubbock zvolen do prestižní *Královské společnosti* (*Royal Society*). Lubbockův evolucionismus byl na rozdíl od Mainova, Tylorova nebo Morganova pojetí inspirován přímo dílem Charlese Darwina. John Lubbock byl úspěšný nejen ve vědě, ale též ve své podnikatelské a politické činnosti: působil jako vicekancléř Londýnské univerzity, prezident *Institute of Bankers* a byl zvolen členem londýnské městské rady. Po několika předchozích pokusech vstoupil John Lubbock v roce 1870 jako reprezentant liberální strany na půdu britského parlamentu. Roku 1899 byl John Lubbock povýšen do šlechtického stavu a stal se lordem z *Avebury* (podle prehistorického megalitického naleziště, které zkoumal).

Lubbockovy všestranné zájmy zahrnovaly kromě antropologie, etnografie, ekonomie a politologie též archeologii, geologii a zoologii. John Lubbock byl plodným autorem řady populárních knih pojednávajících o geologii Anglie a Švýcarska a různých ekonomických a politologických studií. Kniha *Mravenci, včely a vosy* (*Ants, Bees, and Wasps*, 1882) představovala Lubbockův originální příspěvek do etologie. John Lubbock zprostředkoval ve Velké Británii nové pojetí archeologie, které se zrodilo ve Skandinávii, a umístil je do evolucionistického rámce. Dánský archeolog *Christian Jürgens Thomsen* (1788–1865), od roku 1849 ředitel muzea v Kodani, roztřídil již v roce 1819 sbírky kodaňského muzea podle typu materiálu používaného při výrobě nástrojů na dobu kamennou, bronzovou a železnou. Vznikla tak dodnes používaná klasifikace evropského pravěku. Thomsenův nástupce *Jens Jakob Asmussen Worsaae* (1821–1885) tento tzv. *severský třídobý systém* dále rozpracoval a John Lubbock rozdělil roku 1865 dobu kamennou na starší a mladší údobí: *paleolit* a *neolit*. Nové typologické metody umožňovaly stále detailnější členění prehistorických dob: výraznou úlohu při tomto úsilí sehrál především švédský badatel *Oscar Montelius* (1843–1921). Jiný švédský archeolog, *Hermann Hildebrand* (1843–1890), rozdělil v roce 1874 na základě výzkumů rakouského pohřebiště v Hallstattu a švýcarské lokality La Tène dobu železnou na *období halštatské* a *laténské*. John Lubbock ztotožnil klasická stadia vývoje subsistence (lovectví a sběračství, pastevectví a rolnictví), která stanovili skotští osvícenci, s jednotlivými archeologickými horizonty skandinávské školy. Svoji vizi univerzálního evolučního vývoje lidstva tak založil na progresivním zdokonalování technologie, která odráží neustálý růst mentálních schopností člověka a projevuje se v odpovídajících institucionálních změnách.

V knize *Prehistorická doba, jak ji zobrazují prehistorické pozůstatky a zvyky a obyčeje současných divochů*, (*Prehistoric Times, as Illustrated by Ancient Remains and the Manners and Customs of Modern Savages*), uveřejněné roku

1865, John Lubbock stále ještě v mnohém těžil z tradice Prichardovy etnologie a některé kulturní změny vysvětloval prostřednictvím rozsáhlých migrací a difuzí. John Lubbock nepokládal Evropany doby bronzové za autochtonní obyvatelstvo starého kontinentu, ale za příslušníky árijské rasy, kteří přišli z východu. Studie *Původ civilizace a primitivní podmínky člověka* (*The Origin of Civilization and the Primitive Conditions of Man*) z roku 1870 byla již psána zcela v duchu nového evolucionistického paradigmatu. John Lubbock zde uplatnil komparativní metodu, která byla podložena stadiální teorií, a hájil koncepty „nezávislého vzniku“ sociokulturních fenoménů, „psychické jednoty“ lidstva a „evolučního paralelismu“. V přednáškách, které pronesl v letech 1867 a 1868 na půdě *British Association*, John Lubbock polemizoval s tvrzením degeneracionistů, vycházejících z biblické antropologie, že dnešní „divoch“ představuje upadlého následníka civilizovanějších předchůdců. Lubbockovo líčení domorodého či archaického světa bylo ponuře „hobbesovské“, bylo prosto sebemenšího odstínu rousseaovské idealizace a jeho viktoriánsky prezíravý tón hraničil s dobovým rasismem: „*Divoch není ani svobodný ani vznešený, je otrokem svých nízkých žádostí a pudů, vystaven rozmarům žilvlů a neznalost zemědělství jej vydává napospas hladu a strádání, které jej přivádějí k ohavnému kanibalismu*“.

LEWIS HENRY MORGAN:

SYSTÉM PŘÍBUZENSTVÍ

A EVOLUCIONISTICKÁ BRICOLAGE

Pravděpodobně jen málo děl v dějinách vědy se setkalo s takovou mírou nepochopení a desinterpretace jako antropologické studie amerického badatele *Lewis Henryho Morgana* (1818–1881). Mnohoznačností svého díla Lewis Henry Morgan připomíná Gimbattistu Vica, ale zatímco u italského humanisty šlo o projev hlubokého intelektu, jenž byl schopen postihnout sociální realitu na více rovinách konceptualizace, zdá se, že u Lewis Henryho Morgana byla uvedena polysémantičnost spíše důsledkem jeho eklekticismu a metodologické neujasněnosti a tápání. Především díky své neúnavné pracovitosti, vytrvalosti a systematičnosti se však Lewis Henry Morgan právem zařadil mezi nejvýznamnější představitele antropologického myšlení devatenáctého století.

Lewis Henry Morgan pocházel ze třinácti dětí rodiny zámožného farmáře, který se přestěhoval z Massachusetts „na západ“ do města Aurora v pohraniční oblasti státu New York, tehdy ještě „divočiny obklopené indiány“. Morganův otec, senátor a zbožný presbyterián, zemřel, když bylo chlapci osm let.

V letech 1838 až 1840 Lewis Henry Morgan studoval na *Union College* v Schenectady, liberální škole proslulé svou idealizací aténské demokracie. Vliv svébytně republikánsky interpretované řecké a římské kultury byl na přelomu osmnáctého a devatenáctého století na východním pobřeží Spojených států patrný, a to zejména ve sféře architektury a urbanismu: nově zakládaným městům byla dávána jména jako Brutus, Cato, Syracuse, Utica, Trója, Ithaca, Delfy, Hannibal, Marcellus nebo Aurora a podle *Vitruvia* v zoru se v nich stavěly rovnoběžné široké ulice, protínající se v pravých úhlech. Rovněž Lewis Henry Morgan založil „tajnou“ společnost *Řád gordického uzlu* (*The Gordian Knot*), která se v duchu klasicismu inspirovala antickou tradicí. Lewis Henry Morgan pokračoval ve studiu práva na univerzitě v Auroře a roku 1844 zahájil jako čerstvě promováný právník soukromou praxi v Rochesteru.

Poblíž Rochesteru se nacházela indiánská rezervace obývaná Irokézy. Na rozdíl od jiných nativních populací se Irokézové především díky „Irokézské federaci šesti národů“ těšili přízni a obdivu amerických vzdělanců. Irokézská federace šesti národů sjednotila šest kmenových svazů do celku, jenž podle některých badatelů svým „demokratickým“ uspořádáním ovlivnil „Otce zakladatele“ Spojených států amerických *Jamese Madisona* (1751–1836), *Thomase Jeffersona*, *Benjamina Franklina* (1706–1790) a *Johna Adamse* (1735–1826) při koncipování americké ústavy, zásad federalismu a demokracie. Lewis Henry Morgan, kterého život původního indiánského obyvatelstva velmi zaujal, ztotožnil na základě naivní difuzionistické úvahy („*Gordius se pustil do velkolepého podniku, protože přivedl své frýžské děti na západní polokouli... Přivedl je až k Beringově úžině, kterou potom překročili a vstoupili do západního světa*“) Irokézy s potomky starověkých Frýgů. *Řád gordického uzlu* byl proto přejmenován na *Velký řád Irokézů* (*The Grand Order of the Iroquois*) a jeho členové začali nosit indiánské obleky, hovořit květnatou „řečí indiánů“ a podrobovat se „indiánským“ iniciačním obřadům. Jako poradce Lewis Henry Morgan přizval *Henryho Schoolcrafta* (1793–1864), komisaře pro indiánské záležitosti státu Michigan a velkého znalce indiánů, jehož manželka pocházela z kmene Obživejů a který vstoupil do světové literatury jako hlavní zdroj informací pro *Longfellowovu Píseň o Hiawathovi*. *Velký řád Irokézů* však měl i praktické cíle: právní cestou bránil původní obyvatelstvo Ameriky proti neoprávněnému zabírání půdy. Tato činnost občas přinášela konkrétní výsledky: Lewisi Henrymu Morganovi a jeho příteli *Ely Samuelu Parkerovi* (1828–1895), synovi náčelníka irokézského kmene Seneků, se například podařilo přesvědčit Senát, aby vrátil Irokézům část vyvlastněné země. Zmíněný indián Ely Samuel Parker, právník a inženýr, sloužil později za občanské války jako tajemník unionistického generála a budoucího prezidenta Spojených států amerických *Ulyssese Simpsona Granta* (1822–1885), jenž jej povýšil na

brigádního generála a jmenoval vládním komisařem pro indiánské záležitosti. Lewis Henry Morgan, který byl v říjnu 1846 za své zásluhy přijat za příslušníka oddílu Sokolů irokézského kmene Seneků (jeho indiánské jméno znělo *Ta-ya-da-o-wuh-kuh*, „Ten, kdo leží napříč“), přirovnal historický přínos nativního obyvatelstva pro americkou civilizaci úloze, kterou v evropských dějinách sehráli Keltové, Gótové nebo Piktové. Tato idea jej sblízuje s jiným velkým „kulturním mesticem“ a „syntetikem“ indiánské a západní tradice: Garcilasem de la Vegou.

Lewis Henry Morgan, jenž v této době ještě zřejmě nepomýšlel na badatelskou dráhu, se rozhodl shrnout zkušenosti svého pobytu mezi Irokézy v etnografické studii, a tím tuto etapu svého života uzavřít (*Velký řád Irokézů* se mezitím rozpadl). Výsledkem bylo pojednání *Liga Ho-De-No-Sau-Nee neboli Irokézů* (*League of the Ho-De-No-Sau-Nee or Iroquois*), uveřejněné v roce 1851, které je pokládáno za vůbec „první vědeckou práci o indiánské problematice“. Lewis Henry Morgan byl obdobně jako Henry Maine ovlivněn klasickými obory a jeho studie byla zřetelně inspirována utilitaristickým výkladem řecké historie anglického myslitele *George Grot*a (1794–1871), který převzal Aristotelovo schéma vývoje lidské společnosti zahrnující progresivně následná stadia rodu, frátrie, kmene a státu. Lewis Henry Morgan se nadále věnoval úspěšné právnické praxi a roku 1855 se stal ředitelem důležité železniční společnosti (*Iron Mountain Rail Road Co.*). Tato činnost a podíl na dalších komerčních aktivitách (například v *New York Central Railways*) mu přinesly nezanedbatelné jmění a usnadnily vstup do politiky: Lewis Henry Morgan byl zvolen za Republikánskou stranu do Kongresu, v letech 1861 až 1869 působil jako senátor státu New York a stál v čele komise pro indiánské záležitosti. Nižak ale nezanedbával ani intelektuální zájmy: společně s *Joshuou Hallem McIlvainem* (1815–1897) založili v Rochesteru *Pundit Club*, jehož členové debatovali o etnologii, sanskrtu nebo Lyellově geologii.

V roce 1856 byl Lewis Henry Morgan zvolen do *Americké společnosti pro vědecký pokrok* (*American Association for the Advancement of Science*) sídlící v Bostonu. Tento akt jej zřejmě přiměl vrátit se ke starým poznámkám o indiánské sociální struktuře a vystoupit na výročním zasedání této učené společnosti s přednáškou nazvanou *Zákony irokézského příbuzenství* (*Laws of descent of the Iroquois*). Před svými posluchači promluvil o principech exogamie a matrilinearity u Irokézů a uvedl i skutečnost, že v irokézské terminologii příbuzenských vztahů oslovoval syn všechny sestry své matky „matko“ a tyto sestry jej zase nazývaly „synem“. Roku 1858 zjistil Lewis Henry Morgan ve státě Michigan, že struktura i terminologie příbuzenského systému Obživejů, hovořících odlišným jazykem, je v zásadě shodná s irokézskými poměry. Lewis Henry Morgan byl přesvědčen, že odkryl primární instituci, která mu

umožní provést rozsáhlý komparativní výzkum indiánských populací a vyřešit i otázku jejich původu. Různí představitelé antropologického myšlení byli vždy stavěni před obdobnou a logickou otázku: z čeho, z jakého „pevného bodu“ vyplývá *legimitita* srovnávání zcela odlišných společností? Giambattista Vico založil své učení na zákonitých proměnách rétorické strategie, které se v případě sociálního konsensu odrážejí ve světonázorových a institucionálních transformacích. Méně filosoficky rafinovaný Max Müller zdůrazňoval posuny v gramatické struktuře jazyků, které představují indexy základních civilizačních stadií, zatímco skotští osvícenci a jejich dědici dávali přednost vývoji subsistence a ekonomických poměrů (lov, pastevectví, rolnictví, obchod). Lewis Henry Morgan učinil základem srovnávacího studia a stanovení vývojového stupně společnosti uspořádání a názvosloví příbuzenských vztahů. Čtyřicetiletý Lewis Henry Morgan tak stál na počátku své vědecké kariéry, která jej přivedla k postavení jednoho z nejvýznamnějších antropologů všech dob.

V roce 1856 uveřejnil *Samuel Foster Haven* (1815–1897) knihu *Archaeology of the United States*, ve které podpořil názor *Alberta Gallatina* (1761–1849), že gramatika indiánských jazyků svědčí o jejich společném původu a následném dlouhém údobí izolace. Samuel Haven, jenž kritizoval polygenismus, byl přesvědčen, že indiánské populace nejsou autochtonní (jak naznačovali někteří stoupenci Agassizovy koncepce „odděleného stvoření“), ale přišly do Ameriky z asijského kontinentu. To se shodovalo s Morganovou intuicí, že nejen Irokézové, ale i další skupiny domorodého obyvatelstva sdílejí navzdory své lingvistické diferenciaci jednotný příbuzenský systém (*kinship*), který je archaickým dokladem jejich společného, pravděpodobně asijského původu. Lewis Henry Morgan zkoumal od prosince 1858 prostřednictvím sedmistránkového dotazníku, jenž obsahoval přes dvě stě otázek týkajících se rozličných aspektů kmenové organizace, příbuzenských vztahů a zvyklostí původního obyvatelstva Ameriky a který rozeslal různým kompetentním osobám, včetně federálních orgánů a úřadů na americkém Západě, rozsáhlé území severoamerického kontinentu zahrnující státy Kansas, Nebraska a Missouri, Skalisté hory, oblast jezera Winnipeg až po Hudsonův záliv. Shromáždil tak data o příbuzenských vztazích a odpovídající terminologii u více než sedmdesáti indiánských kmenů. Výsledky, i když v důsledku své neucelenosti zcela nenaplnily Morganovo očekávání, jej nicméně přesvědčily o správnosti jeho teze o jednotném původu indiánského obyvatelstva. V přednášce, kterou pronesl v srpnu 1859 na půdě *Association for the Advancement of Science* ve Springfieldu, Lewis Henry Morgan prohlásil, že americký misionář *Henry W. Scudder*, působící v indickém Árkádu, mu poskytl důkaz, že příbuzenský systém tamilských a drávidských kmenů v jižní Indii se shoduje se strukturou příbuzenských

vztahů amerických indiánů. Jak dosvědčil Morganův přítel Joshua Hall McIlvaine, Lewis Henry Morgan byl Scudderovou informací nesmírně rozrušen a pokládal ji za základní zvrat a úspěch ve svém úsilí o prokázání asijského původu indiánských kmenů. Za pomoci pracovníků *Smithsonian Institution*, diplomatické služby Spojených států (díky vstřícnosti státního sekretáře *Lewise Casse*, 1782–1866), misionářů a řady přátel nechal Lewis Henry Morgan v letech 1859 až 1862 rozeslat své oběžníky, jejichž účelem bylo zaznamenat příbuzenskou terminologii rozmanitých národů, prakticky do celého světa.

Lewis Henry Morgan rozlišil dva základní systémy příbuzenství: *přímé pokrevní příbuzenství*, tzv. „*klasifikační soustavu příbuzenství*“, vyskytující se v tropickém pásmu jazyků, které Christian Bunsen a Max Müller označovali jako „turánské“, a tzv. „*popisnou (deskriptivní) soustavu příbuzenství*“, vznikající „sešvagřením“, jež je charakteristická pro populace hovořící indoevropskými a semitskými jazyky. Klasifikační systém neodráží skutečné pokrevní vztahy, ale lineární a kolaterální příbuzní jsou shrnuti do jedné kategorie: matka a matčiny sestry jsou například označovány shodným pojmem „matka“. O klasifikační soustavě příbuzenství se zmiňovali již někteří starší autoři, například *Nicolaus Damascenus* v prvním století po Kristu, *Gabriel Soares de Souza* (1540–1591) jej zaznamenal roku 1587 v Brazílii, *Raymond Breton* (1609–1679) v roce 1666 v Karibiku a *François Joseph de Lafitau* počátkem osmnáctého století u samotných Irokézů. Deskriptivní systém používá odlišné názvy pro nejbližší příbuzné (otec, syn, dcera, matka, manželka, bratr, sestra), které nepřenaší mimo rámec nukleární rodiny; Lewis Henry Morgan pokládal tuto soustavu za reálný popis pokrevních vztahů.

V roce 1865 předložil Lewis Henry Morgan objemný rukopis shrnující výsledky svého bádání *Josephu Henrymu* (1797–1878), tehdejšímu řediteli *Smithsonian Institution*, který se však velmi zdráhal jej doporučit k publikování, a požádal proto o radu dva obecně uznávané filology: Whitneye na univerzitě v Yale a McIlvaine v Princetonu. Joshua Hall McIlvaine musel navzdory svému přátelství k Morganovi uznat, že největší slabina díla spočívá v tom, že neposkytuje žádné vysvětlení *významu* popisovaných příbuzenských vztahů. V dopise datovaném v březnu 1864 Joshua Hall McIlvaine Morganovi napsal, že klasifikační systém by mohl mít určitý vývojový vztah ke stavu *promiskuity*, o kterém se zmiňují někteří antičtí autoři, například Hérodotos, Platón nebo Aristoteles. Pokud bylo dítě vychováno v takové společnosti, neznalo svého skutečného otce a rovněž reálný příbuzenský vztah k sourozencům byl nejistý: nazývalo proto všechny blízké muže „otcem“ a všechny děti „bratry“ a „sestrami“. *Carl Resek* napsal, že Joshua Hall McIlvaine chtěl tímto poukázat na morální nadřazenost deskriptivního systému, který byl charakteristický pro árijské a semitské populace, nad soustavou klasifikační

spjatou s „nemravnou promiskuitou“. Roku 1865 vyšla McLennanova kniha *Primitive Marriage*, jejíž autor obrátil logiku Mainovy a Grotovy evoluční posloupnosti: na počátku lidských dějin bylo stadium promiskuity a polyandrie. Byly to tyto dva podněty, které Lewis Henry Morgan přiměly spojit klasifikaci příbuzenských vztahů se specifickými způsoby uzavírání sňatků.

V únoru 1868 vystoupil Lewis Henry Morgan na půdě *Americké akademie umění a věd* (*American Academy of Art and Sciences*) s přednáškou nazvanou *A conjectural solution to the origin of the classificatory system of relationship*. Mezi posluchači seděli i Louis Agassiz a Asa Gray; Lewis Henry Morgan byl z přítomnosti tak proslulých vědců značně nervózní a okamžitě po své prezentaci urychleně opustil sál: domníval se, že neuspěl. Zmýlil se však: příspěvek byl vysoce oceněn, bylo mu na místě uděleno členství v akademii a jeho studie doporučena k otisknutí. Text Morganovy přednášky tvořil závěrečnou kapitolu šestisetstránkové knihy *Systémy pokrevnosti a sešvagření lidské rodiny* (*Systems of Consanguinity and Affinity of Human Family*), která vyšla v roce 1871. Lewis Henry Morgan zde polemizoval s McLennanovým pojetím polyandrie: po prvotním údobí archaické *promiskuity* následovala rodina pokrevních příbuzných, to znamená skupinové manželství bratrů a sester, které již vymizelo a jehož jediná zachovaná podoba se udržela v Polynésii jako tzv. *havajský systém pokrevního příbuzenství*. Následoval *punaluanský typ rodiny*, skupinové manželství sester nebo bratrů a jejich partnerů, kteří již nemuseli být navzájem příbuzní. Z *punaluanské rodiny* vznikla *syndyasmická rodina*, založená na soužití několika párů. Systém pokrevního příbuzenství náležející tomuto typu rodiny označil Lewis Henry Morgan jako *turánský* nebo *gano-wanský*. Vyšší formu rodinného života představoval *patriarchální typ rodiny*, polygamní partnerství muže a několika žen. Konečného vývojového stadia bylo podle Morgana dosaženo v rámci *monogamní rodiny s árijským systémem pokrevního příbuzenství*. Morganovo pojetí evoluce příbuzenských vztahů a rodiny bylo moralistické: jednotlivé stupně vývoje sociálních struktur odrážejí postupné uskutečňování stále vyššího typu mravnosti a přechody mezi nimi byly vyvolány velkými „reformačními hnutími“. Za výrazný předěl pokládá Lewis Henry Morgan v duchu skotského osvícenství vznik soukromého vlastnictví, které způsobilo nahrazení klasifikační soustavy příbuzenství systémem deskriptivním a podmínilo vznik moderní rodiny a civilizace.

Lewis Henry Morgan v *Systému pokrevnosti a sešvagření lidské rodiny* nastínil velkorysé evoluční schéma vývoje rodiny, které z něj učinilo jednoho z klasiků evolucionistického myšlení. Morganův vztah k soudobým evolucionistickým směrům byl však nanejvýš ambivalentní a Carl Resek, významný znalec Morganova díla, zdůraznil, že Lewis Henry Morgan původně vůbec evolucionistou nebyl: k moralizujícímu a mentalistickému pojetí evoluce byl

údajně „přinucen“ shodou okolností, především svou snahou prokázat nadřazenost árijské rasy a anglosaského protestantismu. Prakticky od raného dětství byl Morganovým nejbližším přítelem Joshua Hall McIlvaine, jenž působil v Rochesteru v letech 1848 až 1860 jako presbyteriánský duchovní a později přednášel sanskrt, filologii a etnologii v Princetonu. Joshua Hall McIlvaine, který byl pověstný svým pronikavým intelektem a širokou erudicí, byl skrytým inspirátorem Morganovy evolucionistické teorie; zprostředkoval mu filologické teze Maxe Müllera a bez jeho vlivu by Morganovo dílo mělo pravděpodobně dosti odlišnou povahu. Joshua Hall McIlvaine byl hluboce věřícím křesťanem a vždy se snažil svůj náboženský zápal přenášet i na relativně lhostejného Lewise Henryho Morgana, jehož víra by se v nejlepším případě dala vyjádřit jako nevyhraněný „etický, silně etnocentrický deismus“. Někteří Morganovi životopisci, například *Bernhard Joseph Stern* (1894–1956) v první Morganově biografii z roku 1931, se domnívají, že Joshua Hall McIlvaine se dopouštěl – s autorovým souhlasem – i mnohých censurních zásahů v Morganových rukopisech, a to tam, kde mu některé výroky připadaly příliš „materialistické a darwinistické“. Lewis Henry Morgan se nicméně aktivně účastnil náboženského života presbyteriánské obce, která byla v té době na severu unie zasažena liberálním hnutím vyzařujícím z novoanglického kalvinismu; jeho obsahem byla důsledná víra v demokracii a „pokrok“, abolicionismus a politické ideály utilitarismu. Lewis Henry Morgan měl tak svou výchovu, vzdělání a duchovním prostředím, které jej utvářelo, blízko k „indofóbům“ Charlesi Grantovi nebo Jamesi Millovi; jeho vztah k indiánskému světu z něj ale učinil souvěrce a následníka „indofila“ Williama Jonese.

Vzdělanci náležející k severské větvi presbyteriánství pokládali evoluci za postupné „uskutečňování božího plánu na zemi“. Teorii Charlese Darwina vcelku přivítali, protože ji podobně jako Asa Gray nahlíželi v teistické perspektivě. Především však Darwinovo dílo interpretovali jako podporu monogenismu, teze o jednotném původu lidstva, kterou jako odpůrci otroctví vyznávali. Tím se odlišovali od jižanských presbyteriánů, kteří obhajovali otrokářský systém, hlásali polyfyletismus inspirovaný teoriemi Louise Agassize a během občanské války podporovali rasisisticky orientovanou „Americkou antropologickou školu“ (*American school of anthropology*). Lewis Henry Morgan, jenž uveřejnil zoologickou studii o americkém bobrovi (*The American Beaver and His Works*, 1868), sdílel Cuvierovu a Agassizovu kreacionistickou představu o neměnnosti a nezávislém stvoření živočišných a rostlinných druhů; evolucionismus v Morganově pojetí byl omezen pouze na lidskou společnost. Lewis Henry Morgan čerpal inspiraci pro své evolucionistické paradigma nikoli z biologie (v jejímž rámci byl protidarwinistickým kreacionistou), ale z filologických a historických věd.

V letech 1870 až 1871 podnikl Lewis Henry Morgan čtrnáctiměsíční cestu po Evropě; s sebou vezl výtisky *Systému pokrevenství a sešvagření lidské rodiny*, které rozšiřoval mezi místními vzdělanci. Ve Velké Británii se rázem ocitl uvnitř nejužšího kroužku protagonistů „nového“ antropologického myšlení: setkal se s Mainem, McLennanem, Lubbockem (s nímž hrál kriket) i s Darwinem a Huxleyem. Právě v této době vyšla Darwinova kniha *O původu člověka*; John Lubbock uveřejnil *Původ civilizace a primitivní podmínky člověka* a Edward Tylor *Primitivní kulturu*. Uvedená díla, která prezentovala evoluci lidstva jako univerzální sekulární proces a jež kladla důraz na intelektuální vývoj člověka, měla na Lewise Henryho Morgana hluboký vliv. Lewis Henry Morgan se pravděpodobně teprve během zmíněného pobytu doopravdy seznámil se soudobým evolucionismem, který znal až doposud pouze z filologického podání Maxe Müllera. Vztah amerického antropologa k britským kolegům však nebyl později beze stínu: roku 1876 uveřejnil John Ferguson McLennan pod názvem *The classificatory system of relationship* sřizavý útok na Morganovu teorii, že primitivní člověk si nebyl jist, kdo je jeho pravou matkou (a proto tímto názvem označoval i své tety). John Ferguson McLennan naopak prohlašoval, že vazba na matku představuje nesmírně archaické emocionální pouto, které poskytlo institucionální základ matriarchátu. Charles Darwin se v této souvislosti v krátkém komentáři ve druhém vydání *O původu člověka* postavil na McLennanovu stranu. John Ferguson McLennan navíc zpochybnil i samotnou konstrukci klasifikační soustavy příbuzenství, která podle jeho názoru není než systémem vzájemných pozdravů, jež mají zdůraznit solidaritu zúčastněných (příslušníci náboženských řádů se běžně označují „bratře“ a „sestro“).

Lewis Henry Morgan se vrátil do Spojených států amerických jako badatel s aspiracemi historika univerzálních lidských dějin. Morganova kniha *Pravěká společnost neboli Výzkumy o průběhu lidského pokroku od divoštví přes barbarství k civilizaci* (*Ancient Society; or Researches in the Lines of Human Progress, from Savagery through Barbarism into Civilization*) z roku 1877 představovala jeho vrcholný vklad do rozvoje klasického evolucionistického paradigmatu. Lewis Henry Morgan v této syntéze odmítl tradiční degenerativní teorie a vyložil historii jako univerzální vzestupný evoluční proces, podmíněný psychickou jednotou lidstva, který směřuje k vyšší míře sociální komplexnosti, technologické vyspělosti a obecné humanity. Utopická „Amerika“, kterou renesanční myslitelé umisťovali na počátek historie, je teprve úkolem, žádoucí projekcí ležící v budoucnosti. Pokrok se podle Morgana realizuje na dvou úrovních: technické a sociální. Zatímco technologický pokrok závisí na náhodných objevech a je podmíněn difuzí vynálezů, sociální pokrok je založen na kontinuálním a pravidelném růstu. Lewis Henry Morgan podrobně pro-

pracoval tři základní evoluční stadia vývoje lidstva: *divoštství (savagery)*, *barbarství (barbarism)* a *civilizaci (civilization)*, které lze dále členit na sedm dílčích stupňů:

- I. *Nejnižší stupeň divoštství, „dětství lidstva“, kdy hlavní obživou lidstva byly plody a ořechy a vzniká artikulovaná řeč. Toto údobí skončilo osvojením ohně a počátky rybaření. Do historické doby se nezachoval žádný kmen na tomto vývojovém stupni.*
- II. *Střední stupeň divoštství je charakteristický nejrozsáhlejší migrací po zemském povrchu. Skončil vynálezem luku. Na středním stupni divoštství žijí australští domorodci a Polynésané.*
- III. *Nejvyšší stupeň divoštství byl ukončen vynálezem hrnčířství. Zahrnuje dnešní indiánské kmeny Jižní Ameriky.*

Následují tři stupně barbarství:

- IV. *Nejnižší stupeň barbarství, z něhož se dochovaly indiánské kmeny na východ od Missourri, přechází vynálezem zemědělství, domestikací a zavodňováním na vyšší úroveň.*
- V. *Střední stupeň barbarství je ohraničen nástupem doby železné. Tento horizont dodnes nepřekročily některé indiánské kmeny Střední Ameriky.*
- VI. *Nejvyšší stupeň barbarství dokumentuje stav řeckých kmenů za Homéra, italské kmeny před založením Říma a germánské kmeny římské doby.*
- VII. *Stupeň civilizace byl podle Morgana dosažen, jakmile se rozšířilo užívání písma.*

První část *Pravěké společnosti* nesla titul *Růst inteligence prostřednictvím vynálezů a objevů (Growth of intelligence through inventions and discoveries)* a byla psána pod silným vlivem Lubbocka a Tylora. Na každém ze sedmi výše zmíněných stupňů sociální evoluce, pro které je charakteristický určitý druh subsistence a technologického využívání přírodních zdrojů, je konstruován specifický typ etnicity. Soudobá rozmanitost kultur lidstva je dána odlišnou rychlostí vývoje jednotlivých společenství: některé zůstaly na úrovni divoštství, jiné nepřekročily práh barbarství, zatímco Árijci, kteří reprezentují „hlavní proud lidského pokroku“ (*the central stream of human progress*), dospěli k nejvyšší civilizaci a ovládli díky své nadřazenosti povrch planety. Lewis Henry Morgan zůstal navzdory své známosti s Charlesem Darwinem věrný teistické perspektivě evolucionismu a zdůraznil, že sociální vývoj je jakožto realizace úmyslu Prozřetelnosti předurčený a nezvratitelný. Ve druhé části *Pravěké společnosti* nazvané *Růst ideje vlády (Growth of the idea of government)* Lewis Henry Morgan rozdělil všechny formy společnosti na základě jejich politické a správní organizace na *societas – rodovou společnost*, představující archaické společenství, jehož základní organizační jednotkou je rod

a ve kterém je sociální život založen na čistě osobních vztazích, a *civitas – státní zřízení*, v jehož rámci se prosadil princip teritoriality a ochrany soukromého vlastnictví a mezi jedince a společnost vstoupila neosobní byrokratická moc, reprezentovaná obcí, městem nebo státem. Nejnižší jednotku společenské organizace představuje rod, ze kterého se postupně vyvinuly frátrie, kmen a kmenová konfederace, kterou Lewis Henry Morgan podrobně poznal u Irokézů. Zmíněný dualismus *societas-civitas* navázal na klasické Grotovo a Mainovo pojetí a odpovídal protikladu tradiční a moderní společnosti, který byl tématizován sociologickým a antropologickým myšlením devatenáctého a dvacátého století (durkheimovské členění na společnosti „mechanické“ a „organické“, Tönniesovo rozlišování *Gemeinschaft* a *Gesellschaft*, Lévi-Straussova „termodynamická“ klasifikace společností „chladných“ a „horkých“). Zvláštní pozornost Henry Lewis Morgan věnoval Aztékům a kritizoval domněnku španělských dobyvatelů, že se střetli s rozvinutou centralizovanou monarchií. Podle Morgana Španělé nepochopili povahu aztécké společnosti, která se ve skutečnosti podobně jako Irokézové nalézala nanejvýš na „středním stupni barbarství“. Třetí část *Pravěké společnosti* pojednávající o „růstu ideje rodiny“ (*Growth of the idea of family*) představuje přehled myšlenek, které Lewis Henry Morgan již podal v *Systému pokrevnosti a sešvagření lidské rodiny* a u nichž pouze více zdůraznil evoluční kontext. Lewis Henry Morgan soudil, že současné názvy příbuzných neodpovídají reálným příbuzenským vztahům, ale jako „prežitky“ odrážejí vztahy mezi příbuznými, které existovaly v dávných dobách. Závěrečná čtvrtá část *Pravěké společnosti* o „růstu ideje vlastnictví“ (*Growth of the idea of property*) tvoří pouhých dvacet devět stránek z celkových pěti set šedesáti, a přesto právě ona nejvíce přispěla k autorově ohlasu mimo antropologické kruhy. Lewis Henry Morgan zde opakoval tezi, že nástup soukromého vlastnictví způsobil rozsáhlou sociální a ideologickou transformaci včetně nahrazení klasifikační soustavy příbuzenství systémem deskriptivním.

Morganovou poslední větší prací byla kniha z roku 1881 nazvaná *Domy a domácí život amerických domorodců* (*Houses and House-Life of the American Aborigines*), která představovala důkladné shrnutí etnografických, archeologických a architektonických dat indiánských populací od Labradoru po Nové Mexiko. Na sklonku své vědecké kariéry v roce 1880 byl Lewis Henry Morgan zvolen předsedou *Americké společnosti pro vědecký pokrok*. Institucionálně byl jeho odkaz až do nástupu školy Franze Boase zabezpečen. Někteří Morganovi žáci jako *Lorimer Fison* (1832–1907) v Austrálii nebo *Adolphe Francis Alphonse Bandelier* (1840–1914) ve střední Americe prováděli rozsáhlý terénní výzkum, jenž měl prokázat správnost jeho tezí. V rámci *Smithsonian Institution* vznikl *Ústav americké etnologie* (*Bureau of American Ethnology*),

jehož pracovníci navázali na Morganův badatelský program. Lewis Henry Morgan byl pokládán nejen za zakladatele evolucionistické školy v amerických společenských vědách, ale též za vlivného myslitele a spolutvůrce „ducha doby“: podobně jako *Walt Whitman* (1819–1892) nebo *George Santayana* (1863–1952) byl poněkud zjednodušeně prezentován a vnímán jako nositel etosu amerického optimismu a víry v trvalý dějinný pokrok, které se promítly i do jeho vize evolučního vývoje lidstva.

O Morganovo dílo projevil zájem zakladatelé marxismu (jakkoliv to bylo v případě republikánského senátora, presbyteriána, „rasisty“ a bytostného konzervativce paradoxní). *Karel Marx* (1818–1883) se údajně chystal napsat o Morganovi knihu a Friedrich Engels začlenil ve studii z roku 1884 nazvané *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu* Morganovo pojetí pravěkých dějin do obecné vize historického materialismu, podle něhož je nejdůležitějším faktorem ve vývoji lidstva a jeho hlavní seberealizací (a nástrojem osvobození) hmotný zájem člověka. Friedrich Engels prohlásil, že Morganovo učení mělo pro antropologii stejný význam jako Darwinova teorie pro přírodní vědy a Marxův objev nadhodnoty pro politickou ekonomii. Marxisté zejména oceňovali Morganovu tezi, že soukromé vlastnictví představovalo ve vývoji lidské společnosti relativně pozdní úkaz a že s sebou přineslo radikální změnu ve všech aspektech sociálního života (včetně nahrazení klasifikačního systému příbuzenství soustavou popisnou). Tzv. *dlouhé domy* (*longhouse*), komunální obydlí sdílená několika rodinami, která Lewis Henry Morgan popsal u Irokézů, posloužily jako jistá inspirace představy prvobytně pospolné beztrždní společnosti. Oficiální marxistická antropologie v zemích sovětského bloku byla proto do značné míry udržována v jakémsi historickém bezčasí fosilizovanými poučkami z Morganova díla, volně tlumočenými Engelsem.

Dnešní Morganovi životopisci pokládají za jeho největší příspěvek antropologii „objev, že způsoby označování příbuzenských vztahů mají vědecký význam“. Klasické evolucionistické paradigma, na jehož budování se Lewis Henry Morgan do jisté míry podílel, upadlo u nastupující generace antropologů ve Spojených státech amerických v devadesátých letech devatenáctého století a ve Velké Británii v prvním a ve druhém desetiletí dvacátého století do nemilosti. Zejména škola Franze Boase byla k Morganovu dílu nemilosrdná a prakticky jej vyřadila z historie oboru: například Robert H. Lowie označil počátkem dvacátých let Morganovy teorie za „beznadějně zastaralé“. Ve Velké Británii si Lewis Henry Morgan zachoval určitý vliv i po obecném odklonu od evolucionismu především díky Williamu Riversovi, který využíval Morganovy analýzy příbuzenských systémů při svých studiích v Melanésii. Funkcionalisté, kteří ztělesňovali v nejbližší podobě dehistorizaci antropologického myšlení, k níž došlo po první světové válce, si pochopitelně udržovali od Lewise

Henryho Morgana kritický odstup. Britský antropolog Alfred Reginald Radcliffe-Brown se sice zmínil o „romantickém půvabu“ Morganových koncepcí, ale jinak se jeho stanovisko prakticky nelišilo od pohledu Roberta H. Lowieho. Určité rehabilitace se Lewis Henry Morgan ve Spojených státech amerických dočkal po druhé světové válce ze strany představitelů *neoevolucionismu* Leslie A. Whita (1900–1975), Juliana Stewarda (1902–1972) a Marvinina Harrise, kteří však jeho dílo přizpůsobili k obrazu svého vlastního paradigmatu. Soudobá antropologie oceňuje především Lewise Henryho Morgana jako osobnost, která sehrála klíčovou úlohu při ospravedlnění antropologie jako rovnocenné a autonomní disciplíny studující problematiku člověka. Mnohé jeho dílčí postřehy a poznatky (především etnografické studie o amerických indiánech nebo analýzy příbuzenského systému) tvoří nedílnou součást dnešního antropologického vědění. Rozpaky a rozporné reakce a interpretace, které Morganovo učení vyvolává, přičítá Adam Kuper nesmírné eklektičnosti a lehkosti, s jakou dokázal do své teorie integrovat podněty z Müllera, Grota, Maina, McLennana, Lubbocka nebo Tylora, aniž si zřejmě připouštěl jejich bytostnou nesourodost, „jako by vždy věřil poslední knize, kterou právě četl“ (Adam Kuper, 1988, str. 75). Vznikl tak pozoruhodný antropologický systém, který můžeme pomocí Lévi-Straussova termínu označit za *evolucionistickou bricolage*.

ANDREW LANG A POKUS O REHABILITACI PRAMONOTEISMU

Jeden z nejpozoruhodnějších představitelů antropologického myšlení devatenáctého století, Andrew Lang, se narodil roku 1844 ve městě Selkirk jako příslušník starobylého skotského rodu. V roce 1861 se zapsal na univerzitu v St. Andrews, kde se věnoval mimo jiné studiu folkloristiky a mytologie, psal básně a zabýval se i okultními vědami. Po roce stráveném na univerzitě v Glasgow odešel roku 1864 do Oxfordu. Zde Andrew Lang studoval u proslulého helénisty *Benjamína Jowetta* (1817–1893) klasické obory a byl značně ovlivněn *Thomasem Hillem Greenem* (1836–1882), jenž propagoval v britském akademickém společenství filosofii Georga Wilhelma Friedricha Hegela. Evolucionismus vyplývající z Hegelova učení byl mladému Skotovi mnohem bližší než darwinismus, který v té době slavil na britské půdě první úspěchy. Univerzitu v Oxfordu Andrew Lang absolvoval v roce 1868 s vynikajícími výsledky a ihned získal členství (*fellowship*) na *Merton College*. Andrew Lang v této době náležel k estétům počínajícího novoromantismu, které znovu oslovila renesanční a středověká francouzská poezie, klasická literatura a myto-

logická látka. Langův blízký přítel, slavný spisovatel Robert Louis Stevenson, jej sice ironicky, ale se sympatiemi nazval „*La-Dy, Da-dy Oxford kind of Scot*“. V roce 1875 se Andrew Lang oženil, opustil především z existenčních důvodů Oxford a usadil se v Londýně, kde se poměrně úspěšně živil jako žurnalista a literát. Andrew Lang je autorem několika desítek knih: kromě *Balad a lyriky staré Francie (Ballads and Lyrics of Old France)* z roku 1872 jeho dílo zahrnuje biografie, literární kritiku, sbírky poezie a eseje, historické romány, komentáře k řeckým autorům, pohádky a knihy pro děti. Andrew Lang měl značné zásluhy na tom, že romanopisci jako Joseph Conrad, *Fjodor Michajlovič Dostojevskij* (1821–1881), *Lev Nikolajevič Tolstoj* (1828–1910), *Henry James* (1843–1916), *Thomas Hardy* (1840–1928) nebo *Émile Zola* (1840–1902) vešli na britských ostrovech do obecného povědomí. Ještě krátce před svou smrtí roku 1912 Andrew Lang pracoval na hraničářské sbírce povídek z rodného Skotska nazvané *Highways and Byways on the Border*. Andrew Lang, který byl jedním z posledních všestranných vzdělanců v době, kdy se tato vrstva postupně proměňovala (ke své škodě) do kategorie intelektuálů, vždy litoval odchodu z antropologie, která mu splývala především se studiem mytologie a folklóru. V šedesátých a sedmdesátých letech devatenáctého století, kdy Andrew Lang intelektuálně dozrával, bylo britské antropologické společenství rozštěpeno mezi stoupence *naturmytologických* a degenerativních výkladů Maxe Müllera a evolucionistickou školu Edwarda Burnetta Tylora. Max Müller ovlivnil Andrewa Langa během jeho studií v Oxfordu. Edward Burnett Tylor, zakladatel evolucionistického paradigmatu v antropologii, který byl dominantní postavou britského antropologického myšlení až do počátku dvacátého století, pojímal svět mýtů a legend jako vzpomínku na dětský věk lidstva a výraz praktické snahy archaického člověka porozumět realitě: toto úsilí však selhávalo na dětinskosti divošské mysli a neschopnosti uvažovat skutečně racionálně. Privilegovanou antropologickou metodou byla podle Edwarda Tylora identifikace a srovnávání přežitků, které se z archaických časů dochovaly v moderních kulturách. Andrew Lang četl Tylorovu *Primitivní kulturu* v roce 1872 a téhož roku byl i jejím autorovi osobně představen. Vstoupil do služeb tylorovského paradigmatu a o rok později kritizoval dílo Maxe Müllera ve studii *Mytologie a pohádky (Mythology and Fairy Tales)*. V roce 1878 založil Andrew Lang společně s Tylorovými žáky Edwardem Cloddem, Edwinem Sidneyem Hartlandem, který hájil klasický evolucionismus ještě hluboko ve dvacátých letech dvacátého století, a Georgem Lawrenceem Gommem proslulou tylorovskou *Folk-Lore Society*. Langova práce *Zvyk a mýtus (Custom and Myth)* z roku 1884, kterou věnoval Edwardu Tylorovi, polemizovala s „filologickým přístupem“ (jenž přičítal Maxu Müllerovi), který postavil do protikladu vůči „metodě antropologické“. Andrew Lang tak vystupoval jako obhájce

rozluky mezi filologií a etnologií a s tím související autonomie antropologického myšlení. Folkloristika, představující jedno z odvětví antropologie, byla podle Andrewa Langa vybudována na systému analogií mezi materiální a duchovní kulturou a mezi oblastmi, ve kterých určité zvyky působí anachronicky a iracionálně, a regiony, v nichž jsou tytéž zvyky součástí normálního smysluplného života. Mýty celého světa jsou podobné, protože jsou zaměřeny na to, aby uspokojovaly (i když nesprávným způsobem) obdobné utilitární potřeby přírodních národů. Mýtus není „nemocí jazyka“ (jak soudil Max Müller), ale spíše projevem „nemoci myšlení“. Ve studii *Fetišismus a nekonečno (Fetichism and the Infinite)* Andrew Lang pokračoval v kritice Maxe Müllera a – pravděpodobně inspirován pojetím *many* od Roberta Henryho Codringtona (1830–1922) – napsal, že náboženství nepovstalo z pocitu bázně, ale spíše představuje rozvinutí původní ideje „*Sily*“. Náboženství charakterizoval v duchu učení Edwarda Tylora jako archaický předstupeň vědy, jehož prostřednictvím se člověk snažil cestou fantastických spekulací odhalit to, co se skrývá za horizontem zkušenosti. V roce 1888 vyšel Langův sborník *Mýtus, rituál a náboženství (Myth, Ritual, and Religion)*, který významně přispěl k definitivnímu odklonu britské akademické obce od naturmytologické školy Maxe Müllera.

V devadesátých letech devatenáctého století však došlo v Langově intelektuálním vývoji k zásadnímu obratu: Andrew Lang se rozešel s tezemi Tylorova evolucionistického paradigmatu a v některých aspektech se ideově sblížil s Müllerovým degeneracionismem. Druhé vydání *Mýtu, rituálu a náboženství* z roku 1901 již tento Langův příklon k Maxi Müllerovi názorně doložilo. Rozchod s evolucionistickou antropologií byl u Andrewa Langa doprovázen zájmem o parapsychologii a okultní jevy, které se dostaly do módy v posledních dekádách devatenáctého století. Již v roce 1882 patřil Andrew Lang k zakládajícím členům *Society for Psychological Research*, zaměřené na výzkum paranormálních jevů, a v roce 1890 se přihlásil v tisku k vlastním parapsychickým zkušenostem. O čtyři roky později Andrew Lang uveřejnil knihu *Kohoutí ulička a zdravý rozum (Cock Lane and Common Sense)*, ve které kritizoval Tylorovu koncepci animismu. Andrew Lang se snažil učinit z parapsychologických fenoménů, jež lze podle něj prokázat jak u přírodních, tak u civilizovaných národů, legitimní součástí antropologického bádání: člověk disponuje duševními schopnostmi, které archaická společenství dobře znají a využívají například v extatických technikách šamanismu; moderní věda je však bezdůvodně a předsudečně přehlíží jako efemérní halucinace. Andrew Lang vedl „existenciální“ revoltu proti generalizacím evolucionistického myšlení, zejména proti snaze Edwarda Tylora a jeho stoupenců redukovat autenticitu vnitřního náboženského prožitku archaického člověka na rané evoluční stadium vývoje

lidské myslí. Skotský antropolog zdůrazňoval příbuznost psychického života přírodních i civilizovaných populací: tuto homologii však zakotvil nikoli v kognitivních výkonech, ale v údajných parapsychologických schopnostech. Ve výše zmíněném pojednání *Kohoutí ulička a zdravý rozum* Andrew Lang předložil tzv. „*The Ghost Theory of Religion*“. I ty nejprimitivnější kmeny věří podle Andrewa Langa v rozličné duchovní síly a vyznávají animismus, na straně druhé však rovněž disponují vyvinutou teistickou koncepcí božského „Tvůrce“ nebo „Soudece“. Tato dualistická věrouka nevzešla z nesprávného chápání reality, ale představuje autentický prožitek božského ve dvou jeho základních podobách. Volnomyšlenkář Edward Tylor tvrdil, že pravěký člověk byl veden obdobnými utilitárními motivy jako člověk moderní: primitivní náboženství jako metoda ovládnutí duchovních sil bylo tedy omylem (podobně jako je „populárním omylem“ dnes). Andrew Lang namítl, že Edward Burnett Tylor by měl jako důsledný evolucionista připustit, že o skutečném vnitřním duševním životě našich dávných předků nemůžeme usuzovat prakticky nic. Andrew Lang se pokusil prokázat, že idea Boha jako nejvyšší bytosti, prvotního věčného Bytí, Stvořitele světa, otce a přítele člověka a neviditelného strážce morálky se vyskytovala i u nejprimitivnějších národů a nevzešla jako vyšší evoluční stadium z animismu či z víry ve specializované a lokální duchovní bytosti. Monoteismus se podle Andrewa Langa nezrodil z polyteismu nebo totemismu, ale představuje nezávislou paralelní formu religiozity. Andrew Lang prohlásil, že dějiny náboženského myšlení zahrnují dva směry: pojetí věčného, morálního a kreativního Bytí na straně jedné a animistickou víru v mnohost spirituálních sil na straně druhé. Spiritismus a animismus však kontaminovaly víru v „nejvyšší Bytost“ a zastřely její původní monoteistický charakter. Vzestup animismu byl způsoben především rozvojem materiální kultury a řemesel, během něhož získaly specializované lidské činnosti své „duchovní patrony“, kteří „nejvyšší Bytost“ v kolektivním náboženském vědomí marginalizovali. Pouze judaismus byl této degradace do značné míry ušetřen a v křesťanství jsou prvky animismu a monoteismu obsaženy v harmonické rovnováze. „*To, co nám Bible říká o vývoji hebrejského myšlení*“, napsal Andrew Lang, „je přesně to, co se stalo“.

Nezávislý myslitel Andrew Lang se v době takřka absolutní nadvlády tylo-rovského progresivistického evolucionismu ve Velké Británii snažil oživit a nově zprostředkovat „starou degenerativní teorii“, která byla organickou součástí biblické antropologie. Langův „pramonoteismus“ byl nicméně inspirován také vlnou zájmu o parapsychologické jevy v posledních desetiletích devatenáctého století, který neměl s „pravověrností“ autorů opírajících se při výkladu rozmanitosti lidských kultur o svědectví Starého zákona, mnoho společného. Dílo Andrewa Langa v mnohém předznamenalo nástup psychoanalý-

zy Sigmunda Freuda a analytické psychologie Carl Gustava Junga. Andrew Lang – obdobně jako někteří jeho vrstevníci – konvertoval od viktoriánského liberalismu a naturalistického materialismu ke křesťanské víře. Na rozdíl od dalšího stoupence „pramonoteismu“, rakouského kněze Wilhelma Schmidta, však Andrew Lang nebyl při vytváření své teorie veden bezprostředním konfesionálním zájmem. Navzdory veškerému kriticizmu Andrew Lang zůstal v zásadních otázkách stále v mezích Tylorova paradigmatu. Náboženství chápal jako individuální fenomén, který má výraznou etickou funkci a jenž je *sociální* pouze v tom smyslu, že umožňuje *jedinci*, aby jednal mravně. Původ religiozity Andrew Lang nehledal jako John Ferguson McLennan, William Robertson Smith nebo Émile Durkheim ve společenském životě, ale stejně jako Edward Burnett Tylor pokládal náboženství za výraz snahy individua, jeho intelektu a emocí, sladit porozumění světu s praktickým jednáním.

JAMES GEORGE FRAZER: TOTEMISMUS, EXOAMIE A MAGICKÁ PŘITAŽLIVOST

ZLATÉ RATOLESTI

James George Frazer (1854–1941) náležel společně s Edwardem Westermarckem a Robertem Ranulphem Maretem ke „třetí generaci evolucionistů“. V díle těchto badatelů byly již obsaženy zárodky metodologického překročení klasického evolucionistického paradigmatu, které oni sami ještě nedovedli do nutných důsledků. James George Frazer, který byl z této trojice navzdory občasným sporům s Edwardem Burnnettem Tylorem a přátelství s Williamem Robertsonem Smithem klasickému evolucionismu devatenáctého století nejvěrnější, stvořil mimoděk ve svých mnohasvazkových studiích především díky svému literárnímu jazyku a nadání typ rétoriky, která výrazně předznamenala funkcionalismus a další, převážně sémiotické antropologické směry dvacátého století.

James George Frazer se narodil v Glasgowě ve středostavovské rodině váženého lékárníka; k jeho předkům údajně náleželi skotští králové Jakub I. a Jakub II. a Oliver Cromwell. Podle životopisců měl idylické dětství a vyrůstal ve zbožném a liberálním prostředí obklopen množstvím knih z otcovy pracovny. James George Frazer poměrně záhy opustil presbyteriánskou víru svých rodičů a později se dokonce svěřil jednomu příteli, že „*odmítá křesťanství jako něco zcela falešného*“. Přesto náboženství náleželo vedle příbuzenských systémů k hlavním tématům Frazerovy celoživotní badatelské aktivity. Není divu, že jeden ze znalců jeho díla označil Frazerův život za „monument sublimace“. James George Frazer se v roce 1869 zapsal na univerzitu v Glas-

gowě, kde jej ovlivnili klasický filolog *George Gilbert Ramsey* (1839–1921), *John Veitch* (1829–1894), údajně „poslední představitel autentické skotské filosofické tradice“, a *William Thomson* (pozdější *lord Kelvin*, 1824–1907), jenž mu předestřel obraz fyzikálního světa, který podléhá exaktním a absolutně neměnným zákonům, jež lze vyjádřit matematickou formou. James George Frazer ukončil studia v Glasgowě v roce 1874 a pomýšlel na *Balliol College* v Oxfordu. Místo toho jej však presbyteriánští rodiče poslali na univerzitu do Cambridge: obávali se, že by v oxfordském prostředí, tehdy silně prostoupeném duchem a charizmatem katolického kardinála *Johna Henryho Newmana* (1801–1890), mohl James stejně jako řada jiných mladých vzdělavců konvertovat ke katolicismu. V cambridgeské *Trinity College* se James George Frazer věnoval čtyři roky klasickým oborům, jejichž hlavní evropskou autoritou byl v této době německý badatel *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf* (1848–1931). Na přání svého otce James George Frazer absolvoval v roce 1882 rovněž studia práv; advokátní praxi však nikdy neprovozoval.

V roce 1879 odevzdal James George Frazer v *Trinity College* disertační práci o Platónově teorii idejí (*The Growth of Plato's Ideal Theory*), kterou napsal především pod vlivem filologa a filosofa *Henryho Jacksona* (1839–1921) kritizoval platonismus z pozice britského empirismu: Platón se podle jeho názoru „dopustil obrovského, i když působivého omylu, když přeměnil Sókratovu správnou teorii poznání ve falešnou teorii bytí“. V poznámce, která by mohla tvořit úvodní motto jeho pozdějšího etnologického a religionistického výzkumu, James George Frazer tvrdil, že „stejně chybě podléhá divoch, když na základě svých vlastních činů připisuje neživým objektům vlastnosti života, myšlení a citění, jež mají být těmto předmětům inherentní“. Platónovo učení tak podle Frazera představovalo jakousi filosofickou obdobu Tylorova pojetí animismu! V roce 1879 se James George Frazer stal členem (*fellow*) *Trinity College*. Toto jmenování ale nebylo definitivní a James George Frazer, jenž trpěl obavami o své další profesionální uplatnění, se ucházel o zaměstnání knihovníka v *Royal Geographical Society* a současně podal bez úspěchu žádost o profesorské místo klasického filologa na univerzitě v Aberdeenu. Frazerovo členství v *Trinity College* bylo nicméně v letech 1885 a 1890 dvakrát prodlouženo a v roce 1895 mu bylo uděleno doživotně. Toto trvalé existenční zajištění umožnilo Frazerovi uzavřít téhož roku sňatek s Francouzskou Lilly Frazerovou, podle obecného mínění všestranně vzdělanou a inteligentní ženou, která zajišťovala svému příliš akademicky zaměřenému manželovi nezbytné praktické zázemí. James George Frazer po zbytek života nezměnil své pracovní nasazení: v kolejní studovně trávil veškerý čas od osmi hodin od rána do půlnoci. Nezůstalo to bez zdravotních následků, od roku 1901 se Frazerovi zhoršil zrak a po roce 1931 oslepl úplně. Ani tehdy však nepřestal pracovat. James

George Frazer ovládal řečtinu, latinu, hebrejštinu, francouzštinu, němčinu, španělštinu, italštinu a holandsštinu. Proslul též svojí poctivostí: když jeden kritik zjistil, že James George Frazer špatně přeložil klíčový citát z Plinia, James George Frazer o tom sám informoval vedení *Trinity College* s tím, že tato chyba zpochybnila jeho erudici, a tím i členství v *Trinity College*.

Dochované Frazerovy soukromé poznámky z osmdesátých let dokládají, že mu nebylo příliš jasné, jakým směrem se má jeho akademická dráha a intelektuální vývoj nadále ubírat. Váhal mezi čistou filosofií a psychologií; intenzivně četl spisy Johna Stuarta Milla a Herberta Spencera a poznamenal si, že „*jediné předměty poznání, které jsou přístupné člověku, jsou pochody jeho vlastní mysli*“, a že „*věda o Přírodě je proto vědou o Vědomí*“ („*The Science of Nature is therefore the science of Mind*“). V lamarckistickém duchu James George Frazer uvedl, že „*zvyšující se kapacita mozku je důsledkem intenzivnějšího myšlení*“. Oslovila jej Comtova hierarchie pozitivních věd a domníval se, že darwinismus by měl svrhnout nadvládu teologie. „*Talent*“, zosobněný Aristotelem a Gladstonem, postavil James George Frazer do protikladu vůči „*Géniu*“, personifikovanému v Platónovi a Disraelim. George W. Stocking napsal, že Jamesi Georgeovi Frazerovi chybělo ve filosofii a psychologii obojí; charakter jeho vzdělání, způsob myšlení a literární nadání však odpovídaly téměř dokonale potřebám tehdejšího antropologického paradigmatu. Zbývalo pouze, aby se James George Frazer s předmětem svého celoživotního poslání setkal.

James George Frazer se zprvu úspěšně věnoval editování textů antických autorů: v roce 1884 připravil pro nakladatelství *Whittaker & Co.* a *George Bell* k vydání spisy *Cattilina* a *Válka s Jugurthou* od římského historika *Salustia*. Poté se po dohodě se svým přítelem, vydavatelem *Georgem Macmillanem* (1855–1936), ponořil do *Pausaniových Cest po Řecku*. Tento cestopis, „antický bedekr“ z druhého století po Kristu, popisuje etnograficky věrohodně množství náboženských obřadů, mýtů a zvyků starého Řecka včetně rurálních oblastí, které v tehdejších Athénách již upadly v zapomnění. Na místo jednoho původně zamýšleného svazku vybraných statí z Pausania vyšlo nakonec ve Frazerově péči v roce 1898 celkem šest dílů. James George Frazer se díky této látce seznámil s evolucionistickou problematikou, kterou se zabýval například Andrew Lang: vyhledávání motivů starověké antické kultury, jež dosud přetrvávají v podobě „prežitků“ v evropském folklóru. Frazerův přítel, profesor morální filosofie a etiky *James Ward* (1843–1925), který byl pokládán za jednoho z nejvýznamnějších představitelů britské psychologie, mu doporučil k přečtení Tylorovu *Primitivní kulturu*. V březnu 1883 podnikli James George Frazer a James Ward třítydenní cestu po Španělsku. James George Frazer, který byl tradičně považován za extrémní příklad „kabinetního učenec“ (na dotaz filosofa Williama Jamese, zda někdy osobně potkal divocha, údajně

pohoršeně zvolal: „Bože chraň!“), navštívil v letech 1890 a 1895 v souvislosti s prací na komentáři k Pausanioví Řecko a v roce 1900 pobýval v Římě.

Zásadním impulsem pro konečný obrat Jamese George Frazera k problematice sociální a kulturní antropologie však bylo setkání a přátelství s *Williamem Robertsonem Smithem* (1846–1894). Mary Douglasová označila Williama Robertsona Smithe za skutečného tvůrce sociální antropologie. Tento nesmírně nadaný skotský znalec semitských jazyků, filosofie a matematiky vystudoval teologii na univerzitách v Aberdeenu a Edinburghu. Již ve třidvaceti letech se stal profesorem hebrejštiny a Starého zákona na *Free Church College* v Aberdeenu. William Robertson Smith aplikoval jako první britský badatel komparativně evolucionistický přístup na studium starého semitského náboženství. William Robertson Smith byl editorem devátého vydání *Britské encyklopedie*. Naturalistický a kritický výklad, který v roce 1876 uplatnil při zpracování religiózně citlivých hesel „anděl“ a „Bible“, a jeho tvrzení (vycházející především z učení německého myslitele Julia Wellhausena), že Starý zákon představuje různorodý soubor mytologických i historických textů odlišného stáří, však vyvolaly menší skandál a způsobily Williamu Robertsonu Smithovi institucionální problémy v jeho další akademické dráze. William Robertson Smith se musel zodpovídat z obvinění z hereze ze strany *Free Church of Scotland* a v květnu 1880 byl suspendován. V říjnu 1883 se však stal členem *Trinity College* v Cambridge a roku 1889 nastoupil po zesnulém *Williamu Wrightovi* (1830–1889) jako profesor arabštiny na místní *Christ's College*. Smithovy studie *Kinship and Marriage in Early Arabia* (1885) a především *Lectures on the Religion of the Semites* (1889), ve kterých se zabýval sociální organizací, systémem příbuzenských vztahů a náboženstvím archaických semitských kmenů, byla obecně uznána za mistrovská vědecká díla, jež připravila půdu pro příchod nového antropologického paradigmatu.

William Robertson Smith sice vzešel z klasického evolucionistického paradigmatu, ale jeho přetrvávající náboženská víra a sounáležitost (navzdory všem konfliktům) se skotskou církví jej odlišovaly od ostatních představitelů tohoto hnutí, kteří vesměs sdíleli osvícenský antagonismus k náboženství. Právě vnitřní prožitek vlastní religiozity pravděpodobně přivedl Williama Robertsona Smithe k tomu, že archaické náboženství nechápal jako projev selhání intelektuálního výkladu světa, ale zdůraznil jeho *sociální funkci* a viděl v něm důležitý nástroj udržení společenské soudržnosti. William Robertson Smith podtrhl, že kontinuální existence určitého náboženství závisí na trvání náboženské komunity, ve které je znalost Boha předávána z otce na syna nikoli na základě vštěpování náboženské doktríny, ale především prostřednictvím prožívané rituální praxe. Kořeny náboženské víry neleží v oblasti individuální psychologie, ale kolektivní sociologie. Náboženství hraje ústřední

úlohu při integraci dané společnosti a udržení její solidarity, kterou umožňuje prostřednictvím rituálu plně prožít: čelné místo zde náleží instituci *oběti* (*sacrifice*). Funkcí náboženského prožitku je sebeidentifikace se společenstvím. Tyto argumenty William Robertson Smith čerpal rovněž z Wellhausenovy exegeze biblických textů. V knize *Lectures on the Religion of the Semites* William Robertson Smith uvedl, že primární formou vyjádření náboženské zkušenosti je rituál, který je ze své povahy konzervativní a zůstává v průběhu vývoje prakticky nezměněn. Mýtus a konkrétní verbální obsah věrouky se naproti tomu naplňují časově a kontextuálně proměnlivou látkou. Adam Kuper se domnívá, že profunkcionalistické vyznění těchto tezí je poněkud přeceňováno; William Robertson Smith prý chtěl především zdůraznit úlohu rituálu jako „přežitku“ v tylorovském smyslu. William Robertson Smith odmítal Tylorovo přesvědčení, že náboženství a magie jsou v zásadě srovnatelné výhonky archaického animismu. William Robertson Smith je naopak postavil do ostrého protikladu a magii vyložil jako antisociální produkt dezorientovaného racionálního utilitarismu. Smithovy názory na vztah náboženství a sociální organizace sdílel v knize *Antická obec* (*La Cité Antique*) francouzský badatel Fustel de Coulanges, učitel Émila Durkheima, jehož sociologická interpretace náboženství navázala na Smithovu intuici. Již v roce 1866 se William Robertson Smith sblížil na intelektuální půdě *Edinburgh Evening Club* s dalším Skotem a absolventem univerzity v Aberdeenu Johnem Fergusonem McLennanem, průkopníkem srovnávací evolucionistické metody v antropologii a autorem *Primitivního manželství*, který rovněž studoval archaická náboženství a mýty především jako výraz interakce sociálních skupin a institucí, a nikoli v intelektualistickém tylorovském výkladu jako projev pomýleného individuálního myšlení.

Osobní přátelství mezi Frazerem a Smithem začalo jednoho dne v lednu 1884, kdy se náhodně setkali při obědě v *Trinity College*. Průběh jejich první konverzace o historii Arabů na Pyrenejském poloostrově, po níž následovala řada dalších na nejrůznější témata, byl příznačný: James George Frazer se pokusil Williamu Robertsonu Smithovi oponovat, ale ten ihned prokázal jeho neznalost a předvedl svou pověstnou erudici. Intelektuální vliv Williama Robertsona Smithe na Jamese George Frazera byl tak intenzivní, že francouzský prehistorik *Salomon Reinach* (1858–1932) v roce 1911 poznamenal, že výstižný epitaf na náhrobek Williama Robertsona Smithe by měl znít: „*Genuit Frazerum*“. William Robertson Smith, který připravoval pro další vydání *Britské encyklopedie* přehled hesel začínajících na „P“, svěřil Frazerovi vypracování několika příspěvků z klasických studií (*Penáti*, *Priapos*, *Proserbina* a *Periklés*). Jejich vzájemný vztah byl však pravděpodobně asymetrický ve více směrech. Extrovertní kosmopolita William Robertson Smith, který byl společensky nadanější a úspěšnější než zdrženlivý introvert James George

Frazer, hrál úlohu „staršího a moudřejšího bratra“. Frazerův životopisec *Robert Ackerman* výstižně napsal: „*Smith byl Frazerovým nejlepším přítelem, pochybuji však, že tomu bylo i naopak.*“ Po Smithově předčasné smrti připravil James George Frazer společně s *Johnem Benettem Blackem* k vydání poslední verzi nedokončeného nejdůležitějšího Smithova díla *The Religion of the Semites*. Památce Williama Robertsona Smithe věnoval James George Frazer i *Zlatou ratolest*.

Mezi Jamesem Georgem Frazerem a Williamem Robertsonem Smithem však existovaly významné světonázorové rozdíly, které způsobily, že James George Frazer se při svých výkladech totemismu, exogamie, tabu a magie inspiroval více dílem Edwarda Burnetta Tylora než podněty Williama Robertsona Smithe. Oba muži byli vychováni v obdobném silně religiozním prostředí skotské církve. James George Frazer se nicméně stal agnostikem, který v osvícenském duchu považoval religionistickou a komparativní antropologii za nástroj boje proti náboženským „předsudkům“ a relativizace oficiální víry. James George Frazer chtěl demonstrovat, že náboženství přírodních národů není nic jiného než „primitivní“ filosofický systém, jehož omyly lze snadno prokázat ve světle moderní vědy. Naproti tomu William Robertson Smith zůstal navzdory svým osobním střetům s *Free Church of Scotland* autenticky věřícím člověkem, který se snažil porozumět *sociologickým* základům náboženské zkušenosti.

Frazerovým vkladem do antropologických studií byla hluboká znalost klasické filologie a problematiky antických civilizací a náboženství. První přednášku na antropologické téma „*On certain burial customs as illustrative of the primitive theory of the soul*“ pronesl James George Frazer 10. března 1885 na zasedání *Anthropological Institute of London*. Mezi posluchači byl přítomen sám Edward Burnett Tylor, tehdy nejvlivnější britský antropolog, jenž ocenil Frazerův „intelektualistický“ přístup. James George Frazer totiž prohlásil, že „divoch“ vnímá svět jako řadu intelektuálních problémů, které je zapotřebí racionálně řešit.

V roce 1886 přijal James George Frazer nabídku Williama Robertsona Smithe, aby pro *Britskou encyklopedii* zpracoval hesla pojednávající o „tabu“ a „totemismu“. Tyto několikastránkové studie se staly zárodkem dvou nejdůležitějších a nejrozsáhlejších Frazerových knih: článek o totemismu byl v průběhu několika let rozšířen na čtyřsvazkové dílo *Totemismus a exogamie*, zatímco náčrt problematiky tabu postupně expandoval ve *Zlatou ratolest*. Obě témata byla ve viktoriánské době mimořádně citlivá. Problematika totemismu údajně souvisela s vědou posledních desetiletí devatenáctého století stejně těsně jako populární fenomén „hysterie“ v psychiatrii. Edward Evans-Pritchard se domnívá, že fascinace totemismem a exogamií vycházela z hluboce

zakořeněné viktoriánské obsese sexualitou, soukromým vlastnictvím a třídním rozdělením společnosti. Religionistickou kategorií „totemismu“, která je obdobně jako matriarchát a exogamie typickým produktem antropologického myšlení druhé poloviny devatenáctého století, vytvořil v roce 1869 ve svém článku nazvaném *The worship of animals and plants* a uveřejněném v časopise *Fortnightly Review* John Ferguson McLennan, jenž se opíral zejména o etnografická data *George Greye* (1812–1898) a Alberta Gallatina. John Ferguson McLennan tvrdil, že totemismus spočívající v uctívání zvířat a rostlin byl nejranější formou náboženství, které bylo úzce spojeno s exogamním příbuzenským systémem matrilineárního klanu. V dubnu 1880, těsně před svým propuštěním z univerzity v Aberdeenu, navštívil Johna Fergusona McLennana v Itálii William Robertson Smith, jenž v červnu téhož roku vydal studii *Animal tribes in the Old Testament*. Tento Smithův příspěvek zajistil konceptu totemismu širokou publicitu a vyvolal rozsáhlou diskusi v akademických kruzích. *Robert Angus Downie* proto v roce 1970 napsal, že totemismus představuje vedle „radaru, whisky a marmelády“ jeden z vynálezů, jež Skotsko darovalo světu. William Robertson Smith studoval již roku 1879 v severní Africe údajné projevy totemismu mezi místními beduínskými kmeny a byl přesvědčen, že archaická semitská společnost se skládala z matrilineárních kmenů, které uctívaly určité druhy zvířat jako posvátný totem. Mezi klanem a totemovým zvířetem se proto vytvořilo posvátné pouto, jež přispívalo k sociální soudržnosti. Oběť a společná konzumace totemového zvířete bylo aktem vzbuzujícím pocit vzájemné solidarity. Totemismus proto představoval jak religiózní, tak sociální systém, původní neproblematickou a organickou jednotu náboženství a společnosti, archaický soulad sociální praxe a víry. Totemismus byl záhy řadou badatelů pokládán za univerzální stadium náboženského vývoje lidstva. Wilhelm Wundt předpokládal, že v kulturních a náboženských dějinách proběhly čtyři evoluční etapy: první bylo údobí divošské, následovaná etapou, pro níž byl charakteristický vznik totemismu, kmenové organizace a exogamie, třetí věk byl údobím „hrdinů a bohů“, po kterém nadešla moderní doba. John Ferguson McLennan připravoval koncem svého života knihu *The Patriarchal Theory*, v níž chtěl ukázat, že totemismus historicky předcházela exogamii. Toto dílo však zůstalo nedokončeno.

Hlavní etnografická data pro formulování teorie totemismu přicházela především z Austrálie a poskytli je Lorimer Fison, Alfred William Howitt, Baldwin Spencer a Frank Gillen. Lorimer Fison působil jako misionář na Fidži. Zde obdržel jeden z dotazníků, které rozesílal do celého světa Lewis Henry Morgan, a od roku 1871 prováděl společně se zkušeným cestovatelem a amatérským geologem *Alfredem Williamem Howitem* (1830–1908) rozsáhlé etnografické výzkumy mezi kmeny australského vnitrozemí. Výsledkem jejich

plodné spolupráce byla průkopnická studie *Kamilaroi and Kurnai*, uveřejněná v roce 1880, která byla koncipována pod silným Morganovým vlivem. *Baldwin Spencer* (1860–1929) byl přírodovědec, jenž od roku 1887 přednášel biologii na univerzitě v Melbourne. V červenci 1894 se seznámil s poštovním úředníkem z Alice Springs *Frankem Gillenem*. Oba muži zorganizovali několik expedicí do centrálních a severních teritorií a výsledky svého bádání shrnuli v klasických studiích *The Native Tribes of Central Australia* (1899) a *The Native Tribes of the Northern Territory* (1914). Spencerovým a Gillenovým „duchovním patronem“ byl James George Frazer.

James George Frazer charakterizoval *totem* jako „třidu materiálních objektů, na které divoch hledí s pověřenou úctou, protože věří, že mezi ním a každým členem této třídy existuje intimní a zcela zvláštní, oboustranně výhodný vztah“. Klan James George Frazer definoval jako „společensví mužů a žen, kteří se nazývají jménem totemu, věří, že jsou jedné krve, pocházejíce ze společného předka – totemového zvířete, a cítí se svázáni závazky jeden ke druhému a společnou vírou v totem“. James George Frazer interpretoval totemismus v duchu Tylorova intelektualistického pojetí náboženství: totemismus se zrodil ze snahy racionálně konceptualizovat přírodu a účelově se chránit před jejími úklady. Šlo tedy o projev myšlení „archaického filosofa“, který nedospěl k vyšším formám poznání, než jaké poskytuje náboženská víra. James George Frazer si sice uvědomil, že totemismus byl rudimentárním klasifikačním systémem přírodních národů, který například u australských domorodců zahrnoval veškerou přírodu, ale tuto ideu dále nerozvinul. Rovněž funkce totemu jako vyjádření *kolektivního vědomí* mu unikla. Podle Jamese George Frazera totemismus archaického člověka procházel cyklem zahrnujícím postupně zrod na úrovni subklanů, rozvoj a zralost v rámci klanů a rozpad a zapomnění na úrovni subfrátrií a frátrií. V případě, že se uskutečnil přechod od matrilineárního k patrilineárnímu příbuzenskému systému, kmen se usadil na vymezeném teritoriu a dosáhl dostatečného „kulturního pokroku“, některé totemové názvy, které se vázaly na větší skupiny, se mohly v kolektivní paměti zachovat, a postupně nabýt antropomorfních rysů. Zrodila se tak božstva, která si jako své atributy udržovala spřízněnost s určitými živočišnými a rostlinnými druhy, jež představovaly bývalé totemové organismy. James George Frazer měl na mysli především četné příklady z řeckého náboženství, jehož olympský panteon se podle této evolucionistické teorie vytvořil sjednocením a generalizací fragmentárního a chaotického světa klanového totemismu.

V osmdesátých a v devadesátých letech James George Frazer svoji teorii totemismu dále rozvíjel a modifikoval. Byl ovlivněn studii folkloristy Edwarda Clodda a holandského etnologa *George Alexandera Wilkena* (1847–1891) a původ totemismu hledal ve víře ve „vnější duši“. Archaický člověk údajně nebyl

schopen pojímat život jako abstraktní kvalitu, ale pokládal jej za hmotný předmět, který lze uchovat v určitém materiálním objektu, například ve zvířeti nebo v rostlině, jež však nebyly prezentovány jako konkrétní individuum, ale jako obecná třída. Tzv. „nová teorie totemismu“, kterou James George Frazer vypracoval na základě etnografických poznatků o totemismu afrických Aruntů, předpokládala, že prvotním účelem totemismu bylo zajištění a rozmnožení přírodních zdrojů. Totemismus není ve své podstatě ani náboženstvím ani sociálním systémem, ale druhem magie sledujícím ekonomický (subsistenční) zájem. James George Frazer tímto předznamenal funkcionalistický výklad Bronislawa Malinowského, jenž tvrdil, že určité totemové zvíře bylo zvoleno pro svou užitnou hodnotu (protože bylo „good to eat“). Ambivalentní vztah archaických národů k totemovému zvířeti, které je za určitých okolností loveno, jindy však chráněno přísným tabu, James George Frazer vysvětloval dvojznačným vztahem „divocha“ k objektu své víry. Totemové zvíře nesmělo být přehnanou konzumací pohněváno nebo zaplašeno, ale jeho maso muselo být při zvláštních příležitostech pojídáno, aby mezi ním a příslušníky totemového klanu mohlo vzniknout pevné pokrevní souročenství. James George Frazer se podobně jako později Wilhelm Wundt pokusil zasadit totemismus do evolucionistického obrazu vývoje lidského myšlení, na jehož počátku stála magie, spočívající ve snaze archaického člověka manipulovat s přírodními zdroji. Po jejím *historickém* selhání vzniklo náboženství, které rezignovalo na přímou intervenci do přírodního řádu a zvolilo cestu nepřímou: náboženský člověk se snaží prostřednictvím modlitby, oběti a zbožnosti o to, aby si naklonil „vyšší duchovní síly“, jejichž subjektivita je psychicky homologická s lidskou povahou, ale které disponují onou mocí, o níž „divoch“ marně usiloval pomocí magických úkonů. Náboženství je však podle Frazera stejně neúspěšné jako kdysi magie a jeho konečná diskreditace umožní vládu pozitivní vědy.

V roce 1905 podrobil James George Frazer svoji vlastní „novou teorii totemismu“ kritice a označil ji za „příliš racionalistickou“. James George Frazer zdůraznil, že totemismus jako sociální fenomén především řídil a reprodukoval pravidla exogamie a následnictví ve společnosti, která si nebyla zcela jistá zploditelem dětí, a proto jména otců nahradila kategoriemi přírodních druhů. Totem byl u archaických kmenů lokalizován v místě, kde pramatka rodu v sobě poprvé pocítila přítomnost zárodku „duchovního dítěte“. Podle Frazera etnografické údaje z prostředí australských domorodců doložily, že archaický člověk nebyl schopen dát do souvislosti pohlavní akt a početí, které proto přičítal nadpřirozenému zásahu. Obdobně spisovatel Robert Graves uvedl ve svém literárním frazerovsko-bachofenovském výkladu řecké mytologie, že pravěcí obyvatelé egejské oblasti si nevážili otcovství a početí přikládali větru, stravě z bobů nebo náhodnému spolknutí hmyzu. Příslušné totemové zvíře

se mohlo zjevit v halucinacích nebo ve fantaziích těhotných žen a posloužit pak jako identifikační znak celého společenství.

První verzi knihy *Totemismus a exogamie* (*Totemism and Exogamy: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*) uveřejnil James George Frazer již v roce 1887 a do roku 1910 ji rozšířil z původních devadesáti stran na čtyřsvazkové dílo o dvou tisících stranách. Edwardu Burnettu Tylovovi, jenž stále platil za patriarchy a arbitra britského antropologického myšlení, se zdálo, že se James George Frazer ve svých úvahách o totemismu příliš vzdálil od evolucionistické ortodoxie, podle níž představoval totemismus přechodové stadium mezi animismem a kultem předků. Vztahy mezi Jamesem Georgem Frazerem a Edwardem Burnettem Tylorem proto (navzdory Frazerově zjevné loajalitě) na určitou dobu značně ochladly.

Bylo jistým paradoxem, že právě v době, kdy byla koncepce totemismu poprvé v anglosaském světě podrobena závažné kritice, chopili se tohoto tématu dva výrazní představitelé kontinentálního myšlení: Sigmund Freud a Émile Durkheim. Jak napsal Adam Kuper, Frazerovo kompendium *Totemismus a exogamie* pro ně nepředstavovalo „varování, nýbrž výzvu“. Freudova populární studie *Totem a tabu* (*Totem und Tabu, Über einige Ubereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und Neurotiker*), která vyšla roku 1912, aplikovala na antropologické bádání psychoanalytický přístup. Předcházejícího roku vydal Freudův žák a pozdější rival Carl Gustav Jung spis *Metamorfózy a symboly libida*, jenž Sigmunda Freuda podnítil k úvahám o prehistorii lidské kultury. Sigmund Freud studoval díla Edwarda Burnetta Tylora, Andrewa Langa, Wilhelma Wundta, Jamese George Frazera a Williama Robertsona Smithe. Již v roce 1907 porovnával Sigmund Freud v jednom článku symptomy obsesivní neurózy pacientů s náboženskými rituály, čímž navázal na sedmnáct let starou tezi italského psychiatra *Eugenia Tanziho* o existenci hlubší souvislosti mezi halucinacemi a delíriem paranoidních pacientů a rituály a náboženskými představami přírodních národů. Myšlenku, že náboženství je projevem kolektivní neurózy, Sigmund Freud později podrobněji rozvedl v knize *Budoucnost jedné iluze* (*Die Zukunft einer Illusion*) z roku 1927. Podle Sigmunda Freuda představuje tabu, které bylo v životě přírodních národů spjato s určitým zákazem nebo omezením, nejstarší nepsaný kodex zákonů lidstva předcházející náboženské doktríně. Sigmund Freud byl přesvědčen, že z hlediska psychoanalýzy strach z tabu odpovídá nutkavé neuróze neboli úzkosti z dotyku (*délire de toucher*) soudobých pacientů a že historicky i psychologicky nejhlubším tabu byl zákaz incestu. Sigmund Freud předložil fiktivní scénář pravěké události, jejíž průběh sestavil především na základě knih *Lectures on the Religion of the Semites* od Williama Robertsona Smithe a *Primal Law* od nepříliš známého darwinisty *Jamese Jaspere Atkinsona* (bratrance Andrewa

Langa, zemřel 1899), který vylíčil sociální život pravěkých lidí jako nadvládu tyranského samce nad tlupou složenou z podmaněných samic a potomků. Podle Sigmunda Freuda se synové despotického samce spojili, svého otce zabili a společně jej snědli. Později se však nedohodli při dělení žen, jejich soudržnost byla ohrožena a navíc trpěli výčitkami za spáchaný čin. Východisko spočívalo v ustavení kolektivního obřadu, který zahrnoval rituální pojídání totemového zvířete – mýtického předka, s nímž byl ztotožněn usmrcený otec. Souběžně byl zaveden zákaz incestu a prosadilo se tak exogamní uspořádání. Sigmund Freud věřil v dědičnost získaných vlastností, a proto mohl tvrdit, že tato prvotní dramatická událost a její rituální řešení konstituovala univerzální náboženský obřad, od něhož se odvozují základní principy sociální organizace a mravní imperativy lidstva včetně oidipovského komplexu a pojetí dědičného hříchu. Švýcarský psycholog *Henri Frédéric Ellenberger* soudí, že Sigmund Freud byl při psaní *Totemu a tabu* inspirován politickými událostmi v tehdejší Osmanské říši: v roce 1908 byl despotický „Rudý sultán“ *Abdul Hamid II.* svržen svými „syny“, zastoupenými v mladotureckém hnutí, kteří požadovali poevropštění Turecka. V Rakousku-Uhersku byla tato revoluce sledována se zvláštní pozorností.

V září 1911 se během zasedání *British Association for the Advancement of Science* v Portsmouthu konalo zvláštní symposium věnované problematice totemismu. Zatímco britský antropolog Alfred Cort Haddon podal výklad o soudobém stavu bádání, americký historik a sociolog *Hutton Webster* (1875–1955) pohovořil o vztahu mezi klany a tajnými společenstvími a belgický sociolog *Émile Waxweiler* (1867–1916) se v Durkheimově duchu pokoušel o funkcionalistický výklad totemismu, americký antropolog a jeden z žáků Franze Boase Alexander Goldenweiser podrobil totemismus jako univerzální kulturní kategorii ostré kritice a německý difuzionista Fritz Graebner zpochybnil obecné rozšíření totemismu mezi přírodními národy. S Durkheimovou interpretací totemismu polemizoval v roce 1920 ve studii *L'État actuel du problème totemique* Arnold van Gennep. Dvacátá a třicátá léta dvacátého století byla již ve znamení obecného ústupu teorie totemismu z hlavního proudu antropologického myšlení. Po druhé světové válce napsal francouzský strukturalista Claude Lévi-Strauss, že totemismus nebyl „reálným“ fenoménem ze života přírodních národů, ale – obdobně jako třeba hysterie – mytopoetickým výtvozem viktoriánských učenců, kteří sloučili určité izolované znaky do arbitrární kategorie, jež odrážela zájem či úzkost jejich vlastní epochy. Pokud na tuto zdánlivě pevnou kategorii, která je rozpitvána a verifikována v desítkách odborných studiích, uplatníme kritéria překračující ducha paradigmatu, jež ji zrodil, podlehne relativně snadné dekonstrukci. Skončilo tak jedno z údobí „antropologické nevinnosti“, kdy se badatelé domnívali, že v lůně archaického

světa naleznou původní autentické bytí, skutečnou „rajskou zahradu“, ve které žil člověk v harmonické duchovní jednotě se zvířaty a rostlinami, horami, říčními toky a nebeskými tělesy. Na druhé straně však spekulace o totemismu v dílech Williama Robertsona Smithe a Ěmila Durkheima otevřely cestu k *sociologizaci* antropologického myšlení dvacátého století.

Ve stejném roce, kdy byla poprvé publikována kniha *Totemismus a exogamie* upoutala Frazerovu pozornost problematika tabu. James George Frazer doložil na značném množství etnografického materiálu svým příznačným eklektickým a často svévolným komparativním způsobem univerzální rozšíření tabu, které definoval jako „soubor náboženských zákazů, založených na negativní maně“, napříč světem „primitivního náboženství“, včetně náboženských systémů starých Židů, Řeků a Římanů. James George Frazer interpretoval tabu (podobně jako magii) jako typický projev selhání archaického intelektu, který zaměnil následek za příčinu. Nepopíral však, že mělo významnou sociální funkci při regulaci společenských a sexuálních vztahů. Podle Frazera tabu sehrálo důležitou úlohu během vývoje civilizace, protože svou magickou silou zaštitilo základní společenské instituce a zásady (například manželství a majetková práva), dokud nebyly natolik „silné“, že se obešly bez pověrečné hrůzy, která je původně obklopovala. Civilizované národy jsou proto na rozdíl od „divochů“ a „nevzdělaných venkovanů“ na působení tabu již zcela nezávislé.

Koncem osmdesátých let četl James George Frazer Strabonův zápis o starověkém chrámu v Aricii, jenž se nalézal na úbočí Albánských vrchů jihovýchodně od Říma. Ve starověkých dobách zde byl za kněze dosazován uprchlý otrok, který byl později usmrcen rukou svého nástupce. V roce 1885 odkryla zbytky tohoto chrámu britská archeologická expedice a téhož roku spatřilo světlo světa i „drama idejí“ nazvané *Kněz z Nemi (Le prêtre de Nemi: drame philosophique)*, jehož autorem byl francouzský orientalista a historik *Joseph Ernest Renan* (1823–1892). Děj Renanovy divadelní hry, který vycházel z výše zmíněného kultu, se odehrával ve městě Alba Longa, v němž se „osvícený“ kněz z Nemi pokusil vnést do absurdního a krvavého náboženského zvyku racionalitu; pověřivý dav však ušlechtilý záměr nepochopil, dosadil na knězovo místo zločince a následkem tohoto skutku podlehla Alba Longa ve válce Římu. William Robertson Smith se k Ernestu Renanovi stavěl značně přezíravě, a to byl hlavní důvod, proč James George Frazer, který Renanovu hru dobře znal, o této konkrétní inspiraci hovořil vždy vyhýbavě. Na jaře 1889 se James George Frazer seznámil se záznamem jednoho cestovatele ze sedmnáctého století, podle něhož byl na malabánském pobřeží v Indii pravidelně rituálně obětován posvátný král. James George Frazer se rozhodl, že ze záhadného rituálního scénáře, v jehož rámci musí uchazeč o kněžský status v Dianině posvátném háji v Nemi nejdříve utrhnout „zlatou ratolest“ a zabít v souboji

svého předchůdce, aby pak sám očekával smrt od svého vyzyvatele, učiní jádro své komparativní studie o povaze archaického náboženství.

James George Frazer byl v této době značně ovlivněn dílem německého vědce *Wilhelma Mannhardta* (1831–1880), kterého ocenil jako badatele, jenž největší měrou přispěl k rekonstrukci náboženství „starých Árijců“. Wilhelm Mannhardt ukázal, že primitivní Árijci nevymřeli, ale žijí mezi námi jako soudobí venkované, nezasažení moderním racionalismem. Wilhelm Mannhardt rozvinul především ve dvou svazcích *Lesních a polních kultů* (*Waldkulte a Feldkulte*) z let 1875 a 1876 svébytnou „agrární a vitalistickou“ mytologickou teorii: byl přesvědčen, že venkovské prostředí představuje ideální „kryogenní“ rezervoár archaických „přežitků“, které se dochovaly z dřívějších evolučních stadií. Wilhelm Mannhardt uplatňoval tzv. „zákon analogií“, pomocí něhož lze údajně prokázat souvislost mezi archaickým náboženstvím a dnešním folklórem. Podobně jako Lewis Henry Morgan při srovnávacím studiu příbuzenských systémů Wilhelm Mannhardt rozeslal prakticky po celé Evropě dotazníky, v nichž pátral po projevech víry v duchy a bůžky vegetace, zrna a lesa, „zakonzervovaných“ ve folklóru. Podle Wilhelma Mannhardta představovaly bizarní bytosti zvané archaickým člověkem (mezi které náležel například „žitný vlk“ nebo „stonkový zajíc“) zárodečné symboly – archetypy, z nichž se postupně zrodila „velká“ božstva typu Déméter, Dionýsa nebo Adónise.

První vydání *Zlaté ratolesti* (*Golden Bough*) z roku 1890 neslo podtitul *A Study in Comparative Religion* a mělo být především pojednáním o „árijském náboženství“ (teprve později dal James George Frazer tomuto kompendiu všelidský rozměr). James George Frazer zde rozvíjel tezi, že prvotním motivem vzniku archaického náboženství byl antropomorfně utilitární obraz přírodních sil: „divoch“ nebyl schopen rozlišit příčiny přirozené od nadpřirozených a představoval si, že svět je ovládán nadpřirozenými silami, které jednají na základě stejných podnětů a postupů jako on sám. Magie se zrodila za účelem ovlivnění přírody a neomezeného využití jejích zdrojů. Druhé vydání *Zlaté ratolesti* s vedlejším názvem *A Study in Magic and Religion* dále rozvíjelo Frazerovu obecnou teorii magie. Primitivní filosofii archaického věku představovala tzv. *sympatetická magie*, která byla založena na dvou principech: homeopatickém a kontagiózním. *Homeopatická magie* vychází ze *zákona podobnosti* (*law of similarity*), podle kterého „podobné působí podobně“. Pojetí homeopatické magie James George Frazer pravděpodobně převzal od tylorovského folkloristy Edwina Sidneye Hartlanda. *Kontagiózní, dotyková magie* spočívá na *zákonu dotyku* (*law of contact*), to znamená primitivní představě, že věci, které byly jednou ve vzájemném kontaktu, si tento vztah zachovávají i po odloučení, a mohou proto na sebe při magických praktikách působit. James George Frazer pokládal v duchu britské empirické psychologie Davida

Huma oba zmíněné magické principy – kontagiózní a homeopatický – za výraz dvou základních procesů lidského myšlení: asociace představ na základě podobnosti a na základě souvislosti v prostoru a v čase. Doslovný a konkrétní výkon archaického myšlení, které zaměňuje věc za pojem a konkrétní za abstraktní, však tyto fundamentální procesy lidské mysli deformoval a využil ke konstrukci iracionálního světa bohů a magie. James George Frazer zdůrazňoval, že archaické myšlení je odlišné od civilizovaného, přesto sdílel Tylorovu koncepci psychické jednoty lidstva a jeho tezi o racionálním postoji archaického člověka ke světu, který je pouze dočasně „sveden na scestí religiozity“ některými mylnými vývody.

Do roku 1911 James George Frazer vydal celkem dvanáct svazků *Zlaté ratolesti*, v nichž shromáždil ohromné množství dat o rituálech, mýtech a magických úkonech kultur všech kontinentů. První dva díly konečné verze *Zlaté ratolesti* se nazývaly *Umění magie a vývoj králů* (*The Magic Art and the Evolution of Kings*) a tento titul poskytoval klíč k pochopení Frazerovy vize archaického náboženství. První religiózní zkušeností lidstva byla podle Frazera tylorovsky interpretovaná magie. James George Frazer jako klasický evolucionista předpokládal, že i magické úkony se vyvíjejí. V určitém stadiu sociální evoluce vznikla instituce magicko-sakrálního království. Král se v průběhu panování připodobnil vegetativním rytmům a stejně jako příroda i jeho vláda procházela cyklem zrození, růstu, rozkvětu, uvadání a rituální smrti, po níž nastoupil čerstvý následník, symbol všeobecné regenerace přírodních sil. Králova magická moc byla tímto způsobem *sympateticky* vztažena k univerzálnímu a věčnému přírodnímu koloběhu. Ve *Zlaté ratolesti* tak James George Frazer podal obraz *naturalizované* archaické společnosti, uzavřené do osudového cyklického rámce, který Mircea Eliade později nazval *mýtem věčného návratu*. Přírodní a sociální zákony se protnulý v úběžníku královy smrti – řečeno pomocí názvu jedné z knih *Mary Renaultové* (1905–1983): „*Král musí zemřít*“ (*The King Must Die*). Ve světě *Zlaté ratolesti* tak nebylo místa pro lidskou svobodu. Frazerovo *opus magnum* však nesmíme číst jako sice obsáhlou, nicméně tylorovsky naivní evolucionistickou studii. James George Frazer učinil jeden z prvních pokusů pochopit komplikovaný vztah mezi mocí a symbolickou funkcí. Uvědomoval si, že svrchovanost a plodnost představují dvě těsně spjaté a provázané stránky moci a autority v rámci archaického společenství. Naturalizující systém, který podle Jamese George Frazera v rámci sympatetické magie sjednocoval archaickou lidskou společnost s přírodou, měl zároveň povahu sociální a symbolickou. Jeho sociální aspekt vyplýval ze skutečnosti, že instituce posvátného krále tvořila jádro a základ života archaické společnosti, a symbolická složka byla podmíněna tím, že instituce posvátného krále byla zaštitěna a uskutečňována podvojným symbolickým jazy-

kem: mimetickým v podobě rituálu a narativním ve formě mýtu. Tím, že James George Frazer začlenil lidskou aktivitu do určité regulující struktury, která je neustále reprodukována, předznamenal další vývoj antropologického myšlení dvacátého století. Jako by látka byla silnější než jeho metoda: James George Frazer se pravděpodobně bezděčně odklonil od individualismu a utilitarismu antropologických škol devatenáctého století, zdůrazňujících univerzalitu a suverenitu individuálního *praktického rozumu*, a holisticky podřídil jedince kolektivní mentalitě (u níž trvanlivost převládala nad praktickou nálehavostí). Struktura, inteligibilní, ale ne vždy racionální, vítězila ve *Zlaté ratolesti* nad kategorií praktického rozumu. V následujících dílech *Zlaté ratolesti* nazvaných *Adonis*, *Attis*, *Osiris*, *The Dying God*, *Spirits of the Corn and of the Wild* (silně ovlivněný Wilhelmem Mannhardtem) a *Balder the Beautiful* James George Frazer demonstroval transpozici instituce sakrálního království do velkých náboženských soustav Předního východu, Středomoří a některých starověkých národů indoevropského původu. Zvláštní pozornost věnoval především festivalům Nového roku, které obsahovaly příběh „umírajícího boha“, jenž se po svém sestupu do podsvětí (kdy se obnovuje primordiální chaos) vrací vzkříšen v plné slávě na tento svět a regeneruje život a řád.

Mezi Frazerovými kolegy byla *Zlatá ratolest* přijata se smíšenými pocity. Andrew Lang její teze odmítl a podle svědectví Edwarda Clodda pokládal Alfred Cort Haddon Frazera „nikoliv za vědce, ale za spisovatele“. Na druhé straně folklorista Alfred Trübner Nutt akceptoval tzv. *Mannhardtovu-Frazerovu hypotézu* s nadšením. *Cambridgeská ritualistická škola* navzdory skutečnosti, že její představitelé navazovali spíše na sociologické myšlenky Williama Robertsona Smithe než na naturalistické teorie Jamese George Frazera, umístila postavu umírajícího a zmrtvýchvstávajícího boha do centra svých výkladů. Robert Ranulph Marett uvedl, že „oficiální antropologové“ sice četli první vydání *Zlaté ratolesti* s rozpaky, protože ji pokládali spíše za literární než za vědecké dílo, avšak za druhým vydáním již stáli téměř všichni badatelé „jako jeden muž“. *Zlatá ratolest* bezprostředně inspirovala četné přední umělce: *Thomase Stearnse Eliota* (1888–1965), *Ezru Pounda* (1885–1972), *Williamu Butlera Yeatse* (1865–1939), *Virginii Woolfovou* (1882–1941), *Edith Sitwellovou* (1887–1964), *Robertu Gravesa*, *Edwarda Morgana Forstera* (1879–1970), *Davida Herberta Lawrence* (1885–1930) a řadu dalších. V osmdesátých letech dvacátého století se téma *Zlaté ratolesti* protnulo s Conradovým příběhem ze *Srdce temnoty* v Coppolově filmu *Apocalypse now*.

George W. Stocking napsal, že Andrew Lang byl „antropologem, který byl donucen se stát literátem“, zatímco James George Frazer představoval „literáta, který shodou okolností působil jako antropolog“. James George Frazer se stal vlivnou osobností nejen ve svém vědním oboru, ale rovněž se silně po-

dílel na formování obecné intelektuální a duchovní atmosféry ve Velké Británii v prvních desetiletích dvacátého století. James George Frazer nebyl výrazným teoretikem, můžeme jej pokládat spíše za Tylorova epigona, který neměl dostatek odvahy, aby se vydal směrem, jenž mu naznačil intelektuálně pronikavější William Robertson Smith. Ve *Zlaté ratolesti* se však Frazerovi podařilo stvořit slovesný útvar, který představoval optimální způsob vyrovnání britské vzdělanecké veřejnosti s pohanstvím a divoštvím obecně, jejichž „přítomnost“ v soudobé společnosti byla pocítována stále naléhavěji. Od doby, kdy bylo zřejmé, že západní civilizace se již nemůže vymezovat na křesťanském základě, nastal problém nového uchopení vlastní identity. V této souvislosti řada vědeckých a uměleckých děl zkoumala a vykládala možnosti a povahu pohanství (které podle Tylorovy a Mannhardtovy školy dosud přetrvávalo mezi evropskými venkovany) jako alternativní nekřesťanské tradice. Wagnerovy opery čerpající z germánské mytologie jsou toho názorným příkladem. Pozdější Eliadův životní příběh ukázal, jak velmi malá byla vzdálenost mezi adorací pohanství dřímajícího pod povrchem oficiální evropské kultury a příklonem k fašistickému extremismu. James George Frazer předložil mimoděk ve svém díle jeden ze způsobů, jak se „skrytým divochem“ zacházet, aniž bylo nutno opustit humanistickou a klasickou základnu viktoriánské kultury. James George Frazer sice neměl pochopení pro Freudovo učení, avšak jeho dílo (podobně jako například dílo Bachofenovo), které tematizovalo „podvědomí západní kultury“, bylo problematice psychoanalýzy velmi blízké. Zmíněný účinek *Zlaté ratolesti* byl nezamýšlený: její autor chtěl zcela jistě napsat ságu o osvobození a vzestupu lidského rozumu z iracionálního a pověrečného světa magie, mýtu, rituálů a tabu. To, co na *Zlaté ratolesti* doopravdy fascinovalo, vzniklo prakticky bez pisatelovy vědomé kontroly spontánním setkáním látky s atmosférou doby. Frazerova studie byla rovněž označena za „nejničivější útok na křesťanství od časů Williama Godwina“: *Zlatá ratolest* totiž představila novozákonní téma Kristovy smrti a zmrtvýchvstání jako variantu zabití posvátného krále, jehož oživení bylo spjato s obnovou přírodních sil. Toto přirovnání očividně relativizovalo historickou jedinečnost základního motivu křesťanství, někteří autoři však upozornili, že prezentace příběhu z Evangelia jako ohlas základního rituálního substrátu veškerého archaického náboženství dodalo křesťanství univerzalistickou věrohodnost.

James George Frazer pravděpodobně z příslušníků své generace zachovával největší věrnost Tylorově klasickému evolucionismu, a to i navzdory určitému napětí, které na přelomu devatenáctého a dvacátého století panovalo ve vztazích mezi oběma muži. Přesto mezi Edwardem Burnettem Tylorem a Jamesem Georgem Frazerem existoval jeden patrný rozdíl, který můžeme přičíst změně společenské atmosféry, k níž došlo na britských ostrovech v závěru

devatenáctého století. Progresivistické evolucionistické paradigma, jež apriorně předpokládalo vzestupný společenský pohyb, bylo mnohem více než jiné antropologické směry závislé na důvěře v možnost „sociálního pokroku“. Antropologové, hlásící se k tomuto směru, se často angažovali mimo akademické prostředí, měli vyhraněnou představu o optimálním směřování společnosti jako celku a byli i citlivější na případnou změnu sociálního ovzduší. Edward Burnett Tylor chápal antropologii jako disciplínu s jasným reformátorským posláním, která by měla vykořenit všechny pozůstatky pověřeného a magického myšlení. James George Frazer byl obdobně jako Edward Burnett Tylor „pokrokově“ smýšlejícím viktoriánským liberálem, který však na rozdíl od svého duchovního učitele intelektuálně dozrával v době hospodářské recese osmdesátých let, agrárních nepokojů v Irsku a vzestupu extremistického anarchistického a socialistického hnutí. V přednášce z roku 1908 James George Frazer prohlásil, že společnost se nachází na sopce, jež může obrátit v trosky zahrady a paláce starobylé kultury pracně budované rukama mnoha generací. James George Frazer si daleko více než Edward Burnett Tylor uvědomoval křehkost a zranitelnost vládnoucího kulturního řádu a v protikladu vůči Tylorovi oceňoval úlohu „pověr“, jež představují poslední zábrany a zástity občanské společnosti, vlády, soukromého vlastnictví, manželství a úcty k životu před sociálním chaosem. James George Frazer na začátku dvacátého století nadále sdílel víru v hodnoty osvícenství, racionalismu a liberalismu, ale učinil z nich výsadu kultivované elity, která se nachází v téměř nepřátelském postavení vůči „nevzdělaným masám“. Podobným vývojem od „historického optimismu“ k rezignovanému pesimismu a fatalismu prošli na přelomu šedesátých a sedmdesátých let dvacátého století i někteří představitelé poválečného marxismu a neoevolucionismu (například Leslie White). „Ohrožený“ evolucionista či pokrokař, který se odcizil společnosti a nevidí v jejím chování podporu pro svou progresivistickou vizi, snadno podlehne elitářství a následnému pohrdání „davem“.

V roce 1907 byl James George Frazer pověřen vedením katedry sociální antropologie na univerzitě v Liverpoolu, kterou řídil až do roku 1922. Mezi další významné Frazerovy práce patří *Folklór ve Starém Zákoně* (*Folklor in Old Testament*, 1919), *Víra v nesmrtelnost a uctívání mrtvých* (1913–1924), *Uctívání přírody* (*Worships of Nature*, 1926), *Člověk, bůh a nesmrtelnost, Úvahy o pokroku lidstva* (*Man, God and Immortality. Thoughts on Human Progress*, 1927), *Strach z mrtvých v primitivním náboženství* (1933–1936) a *Stvoření a vývoj v primitivních kosmogoniích* (*Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies*, 1935). Svou erudici klasického filologa James George Frazer prokázal ve výkladu Pausaniových *Cest po Řecku* (*Studies in Greek scenery, legend and history: selected from his commentary on Pausanias' Description of*

Greece, 1917). V akademické dráze autora *Zlaté ratolesti* sehrály značnou úlohu i ohledy na ohlas jeho díla mezi širokou veřejností. Byla to především Frazerova manželka, kdo se významně zasloužil o jeho rostoucí popularitu v mimoakademickém světě: vždy dohlížela na to, aby James George Frazer nezanedbával vystoupení pro laické obecenstvo a aby jeho sebemenší poznámka byla řádně publikována. Nezanedbatelný byl i Frazerův úspěch finanční. V desetiletí po roce 1911 bylo prodáno na tu dobu neuvěřitelných třicet šest tisíc výtisků dvanáctisvazkového vydání *Zlaté ratolesti* a ve dvacátých letech čtenáři rozebrali na třiatřicet tisíc exemplářů zkrácené jednosvazkové verze. James George Frazer se tak stal jako jeden z mála antropologů v dějinách tohoto oboru obecně uznávaným myslitelem, v jehož díle se výrazně a výmluvně artikulovala ideologie či „světový názor“ vzdělaneckých vrstev Velké Británie v době přechodu od viktoriánských imperiálních „jistot“ do ideologických kataklyzmat dvacátého století. Na počátku první světové války byl James George Frazer povýšen za vědecké a literární zásluhy do šlechtického stavu. Navzdory „kabinetní“ povaze své práce byl James George Frazer respektován i mezi stále aktivnějšími terénními antropology. Frazerovým pojetím posvátného krále byl ovlivněn Charles Seligman, který v roce 1910 prováděl etnografický výzkum v povodí horního Nilu. *Isaac Schapera* rozvíjel obdobnou frazerovskou problematiku na *London School of Economics*. James George Frazer osobně podporoval terénní výzkumy mnohých mladších antropologů, například *Johna Roscoea* (1861–1932) v Africe nebo *Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna* v západní Austrálii. Klasické evolucionistické paradigma, jehož nejznámějším představitelem byl James George Frazer po Tylorově smrti až do konce života, ustoupilo z centra britského antropologického myšlení, v jehož rámci se po odlivu difuzionistické školy v průběhu dvacátých let prosadil dehistorizující funkcionalismus, který záhy učinil z většiny Frazerových odborných děl krásnou literaturu: pokud v roce 1928 Edward Westermarck označil Jamese George Frazera za vůdce sociální antropologie, byl to více výraz respektu k jeho osobnosti než k teorii. Proslulý německý filosof *Ludwig Wittgenstein* (1889–1951) podrobil logickou konzistenci Frazerova pojetí archaické mentality obsáhlé kritice ve studii *Bemerkungen über Frazers The Golden Bough*. Přesto přední postavy britského funkcionalismu odkaz Jamese George Frazera nijak nepřehlíželi a nepotkal jej osud *Lewis* Henryho Morgana po nástupu americké Boasovy školy. Frazerův žák *Bronislaw Malinowski*, který se s klasickým evolucionismem rozešel, označil s uznáním *Zlatou ratolest* za „možná největší vědeckou *Odysseu* v moderních humanitních oborech“ (*perhaps the greatest scientific Odyssey in modern humanism*).

ZLOMENÁ ZLATÁ RATOLEST: KRIZE TYLOROVA A FRAZEROVA PARADIGMATU

Kromě Andrewa Langa náleželi na britských ostrovech k raným kritikům Tylorova evolucionistického paradigmatu a „intelektualistického“ pojetí magie a náboženství Edward Westermarck a Robert Ranulph Marett. Zatímco jistá excentričnost Langova učení způsobila, že na jeho teorie nenavázala žádná další silná osobnost, dílo obou zmíněných autorů stálo na počátku vývoje dvou velmi silných směrů antropologického myšlení dvacátého století: Edward Westermarck svým důrazem na biologický determinismus předznamenal funkcionalismus Bronislawa Malinowského, zatímco Robert Ranulph Marett, který byl ovlivněn sociologickou školou Émila Durkheima, byl přímým předchůdcem strukturálního funkcionalismu Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna. Oba muži nicméně zahájili svou akademickou dráhu pod Tylorovým patronátem a zůstali idejím klasického evolucionismu věrní i v době, kdy byly vystaveny útokům ze strany nové generace neodifuzionistů.

Edward Alexander Westermarck (1862–1939) se narodil v Helsinkách, to znamená půl století poté, kdy Švédsko postoupilo Finské velkovévodství ruskému impériu. Jeho mateřským jazykem byla švédština, která byla nadále pokládána za úřední jazyk státní správy a školství. Edward Westermarck vystudoval na univerzitě v hlavním městě gubernie estetiku, literaturu a filosofii. I když hlavní důraz byl ve výuce v Helsinkách kladen na německou metafyziku, Edwarda Westermarcka přitahovala tradice britského empirismu a tento příklon k britskému myšlení jej doprovázel během celé jeho akademické dráhy. Edwarda Westermarcka oslovila především díla Herberta Spencera, Johna Stuarta Milla, Charlese Darwina a Ernsta Haeckela. Titul Westermarckovy magisterské práce zněl „rousseauovsky“: „*Přispěla civilizace k růstu štěstí lidstva?*“ (*Does Civilization Increase the Happiness of Mankind?*). Na rozdíl od Jeana Jacquese Rousseaua však Edward Westermarck odpověděl na tuto otázku jednoznačně kladně. Edward Westermarck v této době trávil hodně času na finském venkově a zdokonaloval se ve finštině. V roce 1887 odjel poprvé do Anglie, kde žil v rodině svého přítele, psychologa *Jamese Sullyho* (1842–1923), pravidelně navštěvoval Britské muzeum a stýkal se s příslušníky mladší generace darwinistů, kteří vedli polemiky s tehdy značně vlivným lamarckismem. Po návratu do vlasti v roce 1888 Edward Westermarck dokončil disertační práci, již později věnil do knihy *Dějiny manželství* (*The History of Human Marriage*). Edward Westermarck byl velmi aktivní v domácím akademickém prostředí: působil jako docent a později jako profesor praktické filosofie na univerzitě v Hel-

sinkách a zastával funkci rektora finské *Akademie v Abo*. Jeho skutečným intelektuálním domovem se však stala Anglie; Edward Westermarck byl pedagogicky činný na Londýnské univerzitě a v roce 1903 byl pozván, aby na půdě *London School of Economics and Political Science* přednášel o „prvotní morálce a zvycích“; později byl jmenován členem místní katedry sociologie.

K hlavním tématům Westermarckova myšlení náležela problematika exogamie, incestu a rodiny. Edward Westermarck tvrdil, že exogamie se zrodila z „instinktivního strachu před incestem“: příbuzní, kteří žijí společně, se vzájemným sexuálním vztahům vyhýbají z hlubších psychologických příčin, jež je od incestu odrazují; tyto psychické zábrany jsou zakotveny v biologické výbavě člověka. Vidíme, že Edward Westermarck zdůvodňoval prohibici incestu argumenty ze sféry biologického determinismu, které po téměř sto letech znovu opakují dnešní stoupenci sociobiologie. Klasik britského evolucionismu Edward Burnett Tylor stál v tomto ohledu blíže k sociálnímu determinismu a podobně jako Sigmund Freud, Leslie White nebo Claude Lévi-Strauss pokládal zákaz pohlavních styků mezi nejbližšími příbuznými za čistě konvenční pravidlo vyplývající z nároků sociálního života přírodních národů: archaické lidstvo bylo rozptýleno do malých komunit, jejichž přežití záviselo na spolehlivém systému směny a komunikace s ostatními společenstvími; stav permanentní interakce byl dosažen a institucionalizován prostřednictvím exogamie, spočívající v intenzivní směně žen, která vytvořila trvalá pokrevní pouta. Zákaz incestu zajistil, že společenství disponovalo dostatečným počtem svobodných žen, určených ke směně. Podle Edwarda Westermarcka je historicky i funkcionálně primární a základní společenskou jednotkou rodina. Edward Westermarck neměl nejmenšího pochopení pro teorii archaické promiskuity bez pevných partnerských svazků, kterou hlásali Johann Jakob Bachofen, John Ferguson McLennan nebo Edward Burnett Tylor: soudil, že jde o pouhou fikci, pro niž nesvědčí žádná prehistorická nebo etnografická data a která nemá oporu ani v psychologickém ustrojení člověka. Westermarckova kritika Edwarda Burnetta Tylora vyplývala především ze skutečnosti, že na rozdíl od Tylora, který byl jakožto dědic idejí skotského osvícenství orientován spíše lamarckisticky, byl Edward Westermarck věrný učení Charlese Darwina, jež bylo podáno především v knize *O původu člověka*. Tylorova vlivná koncepce „přežitků“ byla ve své podstatě nedarwinistická, protože implicitně předpokládala „přežití“ nikoli těch nejschopnějších nebo nejprizpůsobivějších, ale naopak anachronismů či atavismů z předcházejících vývojových stadií. Klíčovou úlohu při vzniku sociálních institucí sehrály podle Westermarcka instinkty. Chování „primitivního“ člověka nelze vyložit na základě „pomýleného“ rozumu, který se snažil neúspěšně prostřednictvím magie ovládnout přírodu, ale na bázi instinktů, které se vyvinuly přírodním výběrem.

Edward Westermarck byl rovněž silně ovlivněn *teorií emocí* amerického filosofa a psychologa Williama Jamese (tzv. *James-Langeova teorie*), podle kterého jsou city projevy tělesných pochodů („*nepláčeme, protože cítíme lítost, ale cítíme lítost, protože pláčeme*“). Během pobytu v Anglii v roce 1897 se Edward Westermarck na setkání *Aristotelské společnosti* sblížil s *Alexandrem Shandem*, který v knize *Základy charakteru* (*The Foundation of Character*) James-Langeovu teorii dále rozvinul. Edward Westermarck (a spolu s ním William McDougall) přijal Shandovo tvrzení, že různé „charakterologické typy“ jsou podmíněny instinktivní „soustavou emocí“. Edward Westermarck proto usoudil, že morální hodnocení vycházejí nikoliv z intelektu, ale z citů: neexistují žádné neměnné morální pravdy, protože obsahy emotivních stavů spadají mimo kategorii pravdivosti.

V roce 1898 se Edward Westermarck vypravil poprvé zkoumat domorodé kmeny ve vnitrozemí Maroka, které v následujících desetiletích navštívil celkem jedenadvacetkrát. Bronislaw Malinowski později uznale o Westermarckově pobytu v této severoafrické zemi prohlásil, že neznal lepší antropologický terénní výzkum. Hlavním Westermarckovým záměrem bylo studovat vztah mezi morálními postoji, magií a náboženstvím. Edward Westermarck sice ve svém výkladu náboženských fenoménů vyšel z Frazerovy *Zlaté ratolesti*, ale na rozdíl od *intelektualistického* Frazera kladl důraz na *instinktivní* základ religiózního chování. Jeho pojetí evoluce morálky se opíralo především o filosofii Davida Huma a Jeremy Benthama, což byli oblíbení myslitelé i Jamese George Frazera. Edward Westermarck shrnul výsledky svého marockého bádání zejména v knihách *Původ a vývoj morálních idejí* (*The Origin and Development of Moral Ideas*, 1906) a *Rituál a víra v Maroku* (*Ritual and Belief in Morocco*).

Biologický determinismus, jenž byl obsažen v díle Edwarda Westermarcka, měl nezanedbatelný vliv na Bronislawa Malinowského, kterého jako Středoevropana predisponovala k tomuto typu myšlení předchozí četba děl Sigmunda Freuda. Westermarckovo učení však kritizovali dva myslitelé, jejichž teorie zásadním způsobem usměrnily další vývoj britské antropologie v první polovině dvacátého století: Émile Durkheim a William Robertson Smith. První z nich zařadil severského vědce mezi badatele, kteří se snaží „tylorovsky“ vyloužit náboženské praktiky z individuálního lidského vědomí a motivů a kteří přehlížejí sociální sféru jako rozhodující sílu pro konstituování religiozity. Émile Durkheim v recenzi Westermarckovy knihy *History of Human Marriage* napsal, že pokus založit sociologii na darwinismu je v rozporu s nejvladnějším zájmem této vědy. William Robertson Smith po přečtení téže studie prohlásil, že Edward Westermarck nepředložil pro svou teorii, podle níž společenské zákonitosti vyrůstají z instinktů, žádný důkaz. William Robertson Smith

také poznamenal, že pokud Edward Westermarck objasňoval zrod exogamie jako výraz instinktivního odporu vůči reálnému nebo hypotetickému incestu, jenž vznikl v rámci přírodního výběru, dostal se do rozporu sám se sebou, protože na počátku (před svým „vyselektováním“ na instinktivní úroveň) se tento typ chování musel poprvé objevit jako zvyk, který však Edward Westermarck vysvětloval jako sekundární projev instinktu.

Robert Ranulph Marett (1866–1943) se narodil na ostrově Jersey v lamanšském průlivu, jehož vzdálenost pouhých několika mil od pobřeží Normandie symbolizuje Marettovu značnou vnímavost vůči francouzské sociologické škole. Jeho otec navštěvoval Sorbonnu a hrál jako zakladatel starožitnické *Société Jersiaise* významnou roli ve správě a intelektuálním životě ostrova. Od roku 1884 Robert Ranulph Marett studoval na *Balliol College* v Oxfordu. Po přečtení Langovy knihy *Custom and Myth* se názorově sblížil s Tylorovou evolucionistickou školou, která tehdy vedla tvrdou polemiku s filologickou naukou Maxe Müllera. V roce 1891 se Robert Ranulph Marett stal členem (*fellowship*) *Exeter College*, kde působil po celý svůj život (po roce 1929 ve funkci rektora). Robert Ranulph Marett pomáhal v devadesátých letech devatenáctého století stárnoucímu Tylorovi s přípravou čtvrtého vydání *Primitivní kultury* do tisku. Současně přispíval krátkými ekonomickými a sociologickými články a studii do *Economic Review* a *Oxford Magazine*.

V roce 1897 se na Oxfordskou univerzitu vrátil ze Spojených států amerických Ferdinand Canning Scott Schiller (1864–1937), přítel a žák filosofa a psychologa Williama Jamese. Ferdinand Canning Scott Schiller, jenž se později stal sekretářem *Oxfordské filosofické společnosti* (*Oxford Philosophical Society*, Robert Ranulph Marett byl jejím presidentem), propagoval v britském prostředí Jamesův pragmatismus, který na Roberta Ranulpha Marettu silně zapůsobil. Přibližně od roku 1899 se Robert Ranulph Marett začal systematicky zabývat antropologií náboženství. V té době jej kolega z Oxfordu, klasický archeolog John Linton Myres (1869–1954), požádal, aby na nadcházející setkání *British Association* připravil něco „opravdu překvapujícího“. Oním „překvapením“ byla kritika Tylorovy koncepce animismu a zpochybnění intelektualistického výkladu archaického náboženství. Klíčem k pochopení religiozity jsou podle Roberta Ranulpha Marettu emoce, protože „víra nastupuje tam, kde se překračují hranice myšlení“. Náboženství převádí emocionální napětí „aktem víry“ do symbolických náhražkových modů jednání, které vyvolávají katarzi. Náboženský duch se tak projevuje spíše v tanci než v intelektu. Robert Ranulph Marett nahradil animistickou víru v duši a ducha jako výchozí formu náboženství v tylorovském pojetí vírou ve spirituální moc. Svoji koncepci archaického náboženství, která byla zřetelně ovlivněna Codringtonovým výkladem melanéské *many*, nazval *animatismem*. Marettova přednáš-

ka skutečně způsobila „opravdové překvapení“. Robert Ranulph Marett však ani poté kritiku Tylorova a Frazerova paradigmatu nijak nezmínil. V roce 1904 polemizoval s tristadiálním schématem vývoje náboženských představ, které zveřejnil James George Frazer ve druhém vydání *Zlaté ratolesti*. James George Frazer tvrdil, že náboženství jako víra v bohy se historicky objevilo tehdy, kdy si archaický člověk motivovaný intelektuální snahou pochopit a magicky ovládnout přírodní prostředí uvědomil, že jeho magické postupy selhávají: vytvořil proto představu vyšší bytosti, která je podobná jemu samotnému, pouze je nadána nekonečně vyšší mocí, na niž se musí jedinec – pokud chce dosáhnout účinků, které předtím přisuzoval magii – prostřednictvím rituálu obracet. Podle Roberta Ranulpha Mareta jde o ničím nepodložené přetvoření synchronní klasifikace různých typů náboženského chování do pseudo-genetického šatu. Magie není, jak se domnívali klasičtí evolucionisté „svedení“ Edwardem Burnettem Tylorem, deformovaným archaickým předstupněm moderní vědy, ale aktem intenzivního „imperativního přání“, jehož ideální formou je zaklínadlo, které překračuje meze běžného myšlení a stává se osvobozeným „spirituálním projektilem“. Víra ve vyšší bytosti není pokročilejším evolučním stadiem zrozeným v důsledku historického selhání magie, ale je přirozeným projevem postupující personalizace magie, která je sama o sobě založena na intersubjektivní a interpersonální transakci.

V roce 1907 Robert Ranulph Marett navzdory své pověsti „rebela“ předsedal redakci *festschriftu* sestávanému při příležitosti sedmdesátých narozenin Edwarda Burnetta Tylora. Ve svém vlastním příspěvku, který byl zdvořile s ohledem na oslavence prezentován jako kritika výlučně Jamese George Frazera, Robert Ranulph Marett zpochybnil další „dogmata“ klasického evolucionismu: původ tabu, které Robert Ranulph Marett chápal jako příklad *negativní many*, je třeba hledat nikoli v oblasti psychologické, ale sociální. Roku 1908 na oxfordském mezinárodním kongresu o dějinách náboženství Robert Ranulph Marett prohlásil, že – ačkoliv archaické vědomí zřejmě nedospělo k abstraktním pojmům – v pozadí různorodých projevů náboženského myšlení a jednání je patrná obecná snaha „zmocnit se *many*“. Bipolarita *many a tabu*, která podle Roberta Ranulpha Mareta představuje vlastní předmět analýzy antropologie náboženství, shrnuje veškeré pozitivní a negativní aspekty nadpřirozených sil a souboru magicko-religiózních fenoménů, které nelze dále rozlišit na základě hypotetických evolučních stadií. Robert Ranulph Marett detailně vyložil své pojetí archaické religiozity v knize *Práh náboženství (The Threshold of Religion)* z roku 1909.

Robert Ranulph Marett se zasloužil o první svěbytné zprostředkování díla Émila Durkheima britské odborné veřejnosti (ještě před Alfredem Reginaldem Radcliffem-Brownem). S dílem francouzského sociologa se Robert Ra-

nulph Marett poprvé seznámil v roce 1905 (v této době knihovna v Oxfordu ještě nedisponovala ani jediným vydáním *L'Année sociologique*) a přes dílčí výhrady vůči některým generalizacím shledal Durkheimův sociologismus inspirativním, byť „stojícím v protikladu vůči soudobým proudům v Británii“. Četba Émila Durkheima podnítila Roberta Ranulpha Mareta k sepsání vlastního „sociologického pohledu na srovnávací náboženství“ pro první svazek *Sociological Review*. Robert Ranulph Marett si na rozdíl od svých nástupců v britské antropologii, především Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna, zachoval vůči Émilu Durkheimovi značnou autonomii. Robert Ranulph Marett rovněž neměl nejmenšího pochopení pro řadu soudobých směrů intelektuálního života od Novicowy rasové „biologické školy“, přes Lapougeovu a Ammonovu antroposociologii a marxismus až po Ratzelovu antropogeografii, kterým všem vytýkal apriorismus a redukcionismus. Robert Ranulph Marett vždy hledal psychologické východisko: snažil se porozumět náboženskému vědomí „zevnitř“ („emicky“, nikoli „eticky“) a usiloval o proniknutí k hlubším subjektivním faktorům, ze kterých vychází rituál, jazyk, organizace společnosti a ostatní „vnější znaky“ kultury. Durkheimovo učení bylo pro Roberta Ranulpha Mareta přitažlivé, protože bylo založeno na sociální (kolektivistické), a nikoli individuální psychologii.

Představitelé tradiční britské antropologie, kteří vyzvedávali individuální psychologické či kognitivní úkony jedince, jenž „byl vždy ostrovem“, podleli podle Roberta Ranulpha Mareta tzv. *Psemstekovu omylu*. Tento egyptský panovník saiské dynastie se kdysi pokusil zjistit, která řeč je nejstarší: upřel proto dvěma dětem normální výchovu a sledoval, kterým jazykem začnou spontánně komunikovat. Zmíněný experiment musel selhat (i když Hérodotos nás přesvědčuje o opaku), protože hlavním garantem a nejvyšším arbitrem našich kulturních znalostí a dovedností je vždy sociální konsensus: nic z toho, co se objevilo v průběhu vývoje lidstva jako součást a výbava naší mysli a kultury, se neprosadilo jinak než prostřednictvím společnosti, to znamená uznání a uchopení ze strany „těch druhých“. Sociální význam a účel existují pouze díky svému zakotvení v příslušných společenských institucích. Robert Ranulph Marett nicméně nebyl tak radikální jako Émile Durkheim a jeho žáci: prohlášoval sice, že primární funkcí náboženství je sloužit společnosti jako celku, ale nepodřídil sociální psychologii sociální morfologii a netvrdil, že struktura náboženství odráží organizaci společnosti.

Vztah mezi Jamesem Georgem Frazerem a Robertem Ranulphem Maretem, dvěma předními osobnostmi britské antropologie počátku dvacátého století, byl ambivalentní. Je zřejmé, že když chtěl Robert Ranulph Marett během polemiky s klasickým evolucionismem zasáhnout Edwarda Burnetta Tylora, obvykle mířil na Jamese George Frazera. Oba muži však k sobě cítili vzájem-

ný respekt a mezi lety 1904 a 1911 vedli obsáhlou korespondenci. James George Frazer a Robert Ranulph Marett se přeli o svůj podíl na intelektuálním odkazu Frazerova nejbližšího přítele, Williama Robertsona Smithe. James George Frazer důrazně popíral Marettovo (pravděpodobně oprávněné) tvrzení, že William Robertson Smith byl přesvědčen o historické prioritě rituálu vůči dogmatu. Robert Ranulph Marett zase v rozporu s Tylorovým a Frazerovým názorem zdůrazňoval, že podle Williama Robertsona Smithe „divoch“ uchopoval hlubší pravidla náboženské aktivity nevědomě, a nikoli intelektuálně reflexivně. Robert Ranulph Marett se odvolával na McDougallovy a Lévy-Bruhlovy studie, které rovněž „podtrhávaly *davový* charakter primitivního náboženství a primitivního života“. James George Frazer i Robert Ranulph Marett byli svou povahou spíše konzervativními učenici (nikoli intelektuály ve smyslu, jenž dal tomuto pojmu na přelomu devatenáctého a dvacátého století v době Dreyfusova procesu Émile Zola), kteří se v důsledku své vyvinuté „antropologické“ sensitivity obávali destruktivních iracionálních sil, které dřímaly pod poklidným povrchem edwardovské Anglie.

Robert Ranulph Marett připravil svým dílem do značné míry půdu pro „sociologický obrat“ britské antropologické školy, který byl spojován především se jmény Bronislawa Malinowského a Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna. Robert Ranulph Marett byl podobně jako James George Frazer označován za „kabinetního antropologa“ (*armchair anthropologist*). Účastnil se několika archeologických výzkumů na rodném ostrově Jersey, ale kromě toho se jeho „přímé antropologické zkušenosti s exotismem“ omezovaly na několik hodin, které strávil při jedné příležitosti v Londýně ve společnosti „pygmejů“, a na odpolední návštěvu představení „domorodých tanců“ během setkání *British Association for the Advancement of Science* v Melbourne v roce 1914. Robert Ranulph Marett však byl (na rozdíl od Jamese George Frazera) velmi činný jako pedagog. Mnozí z jeho studentů na *Exeter College* jako Arthur Maurice Hocart nebo Edward Evans-Pritchard výrazně ovlivnili další vývoj britské antropologie. Po odchodu Edwarda Burnetta Tylora to byl právě Robert Ranulph Marett, kdo zaujal na Oxfordské univerzitě postavení vůdčího antropologa a kdo prosadil tento obor jako řádnou disciplínu akademického studia. Univerzitní program antropologie v Oxfordu zahrnoval původně kursy z „fyzické“ a „kulturní antropologie“. V roce 1908 získal Robert Ranulph Marett oficiální pověření přednášet „sociální antropologii“ (*Reader in Social Anthropology*): tento název se nadále udržel především pod vlivem Durkheimovy sociologické školy – ačkoliv James George Frazer navrhl jako alternativní termín „mentální antropologii“. Sociologismus však v této době již nad individualistickým mentalismem definitivně zvítězil.

Specifickou úlohu v rozvoji sociologického a antropologického myšlení

v britském akademickém prostředí sehrála *London School of Economics and Political Science*, která byla založena v roce 1896 za značného přispění Sidneye Jamese Webba, propagátora reformního fabiánského socialismu. O čtyři roky později se *London School of Economics and Political Science* stala součástí reorganizované *University of London* a roku 1903 byl její studijní program rozšířen o výuku sociologie, která byla chápána především jako součást sociálně evolucionistického komparativního paradigmatu. Téhož roku byla v Londýně ustavena *Sociologická společnost (Sociological Society)*, jejímž organizátorem a mecenášem byl bankéř *Victor Branford* (narozen 1864) a předsedou zámožný podnikatel *Martin White*. Na půdě *Sociologické společnosti* se shromáždili reformně naladěni sociologové včetně „sociologů rasových“, kteří vyznávali „vědu o společnosti“ zahrnující program sociálního inženýrství, jenž měl zlepšit kvalitu života v devastovaných průmyslových čtvrtích. Členy zmíněného hnutí „aplikované sociologie“, které požadovalo přímé „vědecké“ zásahy a reorganizaci života společnosti, byli i přední představitel eugeniky *Francis Galton*, *Haddonův přítel Patrick Geddes* (1854–1932), který zkoumal dynamiku vztahů mezi organismem a přírodním prostředím, a *Tylorův žák Leonard Trelawney Hobhouse* (1864–1929), silně ovlivněný hegelianem *Thomasem Hillem Greenem*. *Victor Branford* původně doufal, že katedra sociologie na *London School of Economics* bude těsně spolupracovat se *Sociologickou společností*. Brzy však v britském sociologickém společenství propukly vážné spory. *Leonard Hobhouse*, jenž z pozice antispencerovské liberální sociologie kritizoval biologický a environmentální determinismus, odmítal, aby v *Sociologické společnosti* působili stoupenci eugeniky, kteří roku 1907 *Sociologickou společností* skutečně opustili a zřídili vlastní *Eugenics Education Society*. Zbývající členové *Sociologické společnosti* však byli nespokojeni s tím, že se *Leonard Hobhouse* údajně příliš odklonil od aplikované sociologie a v roce 1911 jej přinutili odstoupit z místa editora *Sociological Review*. *Leonard Hobhouse* zůstal až do své smrti v roce 1929 jediným řádným profesorem sociologie ve Velké Británii; na další osudy sociologie, která procházela v prvních desetiletích dvacátého století na britských ostrovech relativní stagnací, však již neměl zásadnější vliv. Mezitím došlo na půdě *London School of Economics and Political Science* k institucionální odluce antropologie od sociologie. Etnologie byla nadále chápána jako „dílčí oddíl antropologie, který se zabývá různými rasami, jejich zeměpisným rozšířením, migracemi a vzájemnými vztahy“, zatímco antropologie byla vymezena jako „studium takových vlastností, které jsou společné civilizovaným i necivilizovaným populacím“. *Jmenování Charlese Seligmana* v roce 1910 asistentem a o tři roky později profesorem antropologie (na místo, které předtím zastával *Alfred Cort Haddon*) přispělo k další „etnologizaci“ antropologie a jejímu vzdálení od sociologického myšlení.

NĚMECKÁ FYZICKÁ ANTROPOLOGIE NA PŘELOMU DEVATENÁCTÉHO A DVACÁTÉHO STOLETÍ

Německá fyzická antropologie, která prošla v posledních třech desetiletích devatenáctého století bouřlivým rozvojem, byla na přelomu devatenáctého a dvacátého století bezpochyby nejrozvinutější školou na evropském kontinentu a její vliv zasahoval akademické kruhy nejen v německy hovořících oblastech Rakousko-Uherska a Pobaltí, ale též v Nizozemí, na Balkáně a ve Skandinávii. Mimo Starý svět šířili věhlas německého antropologického myšlení například Franz Boas v New Yorku, *Erwin von Bälz* (1849–1913) v Tokiu a *Paul Adolf Lehman-Nitzsche* v Buenos Aires. Vytvořilo se tak svěbytné intelektuální společenství (do jisté míry kosmopolitní, spjaté však především s kulturou střední Evropy) fyzických antropologů, jehož dorozumivacím jazykem byla němčina a které artikulovalo své pojetí člověka prostřednictvím pojmosloví na rozhraní biologie a filosofie. Jeho představitelé byli původně orientováni pozitivisticky a empiristicky a ve své většině především pod vlivem Rudolfa Virchowa odmítli darwinismus a rasovou teorii. Středoevropští myslitelé typu *Maxe Schelera* (1874–1928), *Adolfa Portmanna* (1897–1982), *Helmuta Plessnera* (1892–1985), *Arnolda Gehlena* (1904–1976) nebo *Konrada Lorenze* (1903–1989), reprezentanti *Lebensphilosophie* nebo tzv. *filosofické antropologie* vyšli a těžili z této duchovní základny, která vznikla v závěrečných desetiletích devatenáctého století. Postupný rozklad a korupce zmíněné komunity, k níž došlo počátkem dvacátého století po smrti Rudolfa Virchowa, uvolnily zábrany vůči rasové teorii, árijské myšlence a dalším doposud marginálním směrům, které rychle pronikly do středu německého intelektuálního a akademického diskursu a preadaptovaly jej k přijetí nacistické ideologie. Jaké byly příčiny tohoto paradigmatického zvratu? Navzdory impozantnímu rozvoji byla skutečná institucionální základna německé fyzické antropologie poměrně křehká: ze 2350 členů *Německé antropologické společnosti* jich sice až jedna třetina uváděla fyzickou antropologii jako hlavní předmět svého zájmu, avšak profesionálně v ní působilo méně než jedno procento z nich. V letech 1864 až 1910 vzrostl počet vysokoškolských učitelů v Německu více než čtyřnásobně, na množství fyzických antropologů se to nicméně neprojevalo. První univerzitní stoličí získala antropologie teprve v roce 1886 a až do roku 1906 existovala řádná profesura v této vědní disciplíně z jednadvaceti německých univerzit pouze na jediné (jejím držitelem byl Johannes Ranke v Mnichově). V roce 1907 byla na univerzitě ve Vratislavi zřízena katedra antropologie ve-

dená anatomem Hermannem Klaatschem a v roce 1909 se stal Felix von Luschan řádným profesorem antropologie na univerzitě v Berlíně (aniž by zde byla vytvořena odpovídající katedra).

Většina předních německých antropologů (Hermann Klaatsch v Heidelbergu a Vratislavi, Gustav Schwalbe ve Štrasburgu, Gustav Fritsch, Wilhelm Krause a Wilhelm von Waldeyer-Hartz v Berlíně) pocházela z lékařských kruhů a antropologie pro ně byla vedlejší oborem (*Nebenfach*). Počet habilitací ve fyzické antropologii byl v Německu velmi nízký a rovněž vysokých škol, kde se antropologie přednášela jako řádný obor, bylo jen několik (Berlín, Vratislav, Erlangen, Freiburg, Heidelberg, Mnichov). Německá antropologie se počátkem století sice opírala o rozsáhlé společenství příznivců, pocházejících z nejrůznějších vzdělaneckých složek obyvatelstva, kteří si osvojili antropologickou terminologii a myšlenkové postupy; většinu členů antropologické komunity však tvořili amatéři spjatí s jiným oborem (především medicínou) nebo stojící zcela mimo akademické prostředí. Důsledkem napětí mezi relativně širokým sociálním zakotvením antropologie v Německu a její slabou univerzitní institucionálními byla skutečnost, že sepětí antropologického myšlení s pozitivistickým, empiristickým a nedarwinistickým paradigmatem bylo hájeno relativně úzkou elitní vrstvou v čele s jedinou autoritou (jíž byl až do své smrti Rudolf Virchow). Německá antropologie byla tak poměrně slabě zajištěna proti „paradigmatickému zvratu“ ve prospěch ideologicky motivovaných hnutí, která šířili „poučení“ a nadšení laici, pracující s formou vědeckého jazyka bez původního obsahu. Tento stav umožnil ve svém důsledku konečnou totalitarizaci antropologického diskurzu v Německu a jeho konečnou kolaboraci s nacismem.

Na rozdíl od antropologie ve Velké Británii, Francii nebo ve Spojených státech amerických byla fyzická antropologie v německy mluvících zemích v polovině devatenáctého století vyhraněně monofyletická (monogenická), to znamená, že převážná část z jejich představitelů nezpochybňovala ideu jednotného původu lidstva, jež se opírala o autoritu Starého zákona. Hrstkou německých polyfyletistů (polygenistů) tvořili vesměs stoupenec radikálního levého liberalismu a socialismu, mezi nimiž čelné místo zaujímal materialista Karl Christoph Vogt. Tito lidé však byli nuceni se po neúspěšné revoluci roku 1848 (které se vesměs aktivně účastnili) stáhnout do ústraní nebo odejít do emigrace. Oba dva hlavní pořadatelé prvního setkání německých antropologů v roce 1861, pruský aristokrat, anatom a embryolog *Carl Ernst von Baer* (1792–1876) a anatom a fyziolog Rudolf Wagner, byli věřícími křesťany a obhájci biblického učení o jednotném stvořitelském zrodu lidstva a vystupovali proti naturalistickému a raně darwinistickému polyfyletismu a materialismu. Monofyletismus byl v německém prostředí obhajován nejen z pozic biblic-

ké antropologie, ale rovněž sentimentálně pokrokářskými argumenty („*Když se dívám na veškeré dějiny lidstva, nemohu se vzdát myšlenky, že všichni lidé jsou bratry a sestrami*“, napsal Rudolf Virchow). Veškeré pokusy vyčlenit některé archaické populace z lidského druhu (jak to činili Paul a Fritz Sarasinovi, 1856–1929, 1859–1942) nebo dokázat, že monogenismus je pouhou ideologicky či nábožensky podloženou domněnkou (jak tvrdil Paul Ehrenreich), byly až do devadesátých let devatenáctého století umlčovány. Někteří antropologové (například Hermann Schaffhausen a Ludwig Wilser) přijali na samém konci devatenáctého století učení tzv. *bigenismu*, podle kterého lidstvo pochází ze dvou odlišných skupin vyšších primátů. K tomuto názoru se přiklonil i Hermann Klaatsch (1863–1916), původně monogenista, jenž rozlišil „západní“ větev lidského druhu, z níž údajně pocházejí neandertálec a góřila, a „východní“ větev, ze které vzešel člověk aurignacienského typu. Bigenismus však narazil u většiny německých fyzických antropologů na odpor a zůstal spíše okrajovým jevem. Monogenismus na přelomu devatenáctého a dvacátého století si udržel pozici vůdčí antropologické doktríny a jeho stanoviska tehdy hájili i Theodor Mollison (naroz. 1874), docent na universitě v Curychu, a Eugen Fischer, profesor anatomie a antropologie ve Freiburgu, kteří se později stali předními představiteli nacistické rasové antropologie. Eugen Fischer například zmínil vysokou plodnost smíšených populací Búrů a „hotentotů“ v německé Jihozápadní Africe jako důkaz fyziologické jednoty lidského druhu.

Ústřední postavou německé fyzické antropologie, která tento obor ovládala intelektuálně, ideologicky a institucionálně, byl bezpochyby Rudolf Virchow (1821–1902), zakladatel buněčné patologie a všestranný profesor patologické anatomie na Berlínské univerzitě (v jejímž čele stál též jako rektor). Rudolf Virchow založil v roce 1869 první německou antropologickou společnost (*Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*). Následujícího roku vznikla celonárodní *Německá antropologická společnost*, jejímž oficiálním orgánem se stal *Archiv für Anthropologie*; periodikum berlínské pobočky, *Zeitschrift für Ethnologie*, vydával Adolf Bastian. V letech 1880 až 1893 byl Rudolf Virchow jako výmluvný levicový liberál a vůdčí představitel antibismarckovské *Pokrokové strany* poslancem říšského sněmu. Rudolf Virchow, jenž byl vždy věrný tradici empirismu a pozitivismu, pokládal darwinismus a evolucionismus za nepodloženou hypotézu. Virchowovým záměrem bylo rovněž oddělit fyzickou antropologii od filosofie i od ostatních přírodních věd. Podle svědectví Franze Boase, jenž pracoval v roce 1885 pod vedením Adolfa Bastiana v *Berliner Museum für Völkerkunde*, vedoucí úloha Rudolfa Virchowa v německých antropologických kruzích vyplývala do značné míry z jeho organizačního nadání a dominantního podílu při institucionalizaci německého antropologického myšlení.

Navzdory běžným předsudkům, podle kterých bylo Německo „zaslíbenou zemí moderního rasismu“, ve srovnání se situací ve Francii, Velké Británii a ve Spojených státech amerických německé antropologické myšlení v období 1860 až 1890 přijetí rasové teorie poměrně úspěšně vzdorovalo. Sledujeme-li podrobněji německé akademické společenství v této epoše, nenajdeme žádné výraznější předzvěsti pozdější konvergence až splynutí německé antropologie s nacistickou ideologií. V Německu se ze všech evropských zemí *Esej o nerovnosti lidských ras* Arthura de Gobineaua setkal s největším odporem. Gobineauovy teze ostře kritizovali například Alexander von Humboldt, jazykovědec August Friedrich Pott nebo fyzický antropolog Hermann Schaffhausen (i když ne vždy ze stejných důvodů). K patrnému posunu došlo až v prvním desetiletí dvacátého století, kdy se pod vlivem nastupujícího sociálního darwinismu přerušil vývoj německé liberální antropologie a rasová antropologie a především eugenika (rasová hygiena) představující speciální odvětví aplikované antropologie se prosadily jako legitimní a obecně uznávané vědecké disciplíny. Nástup rasových teorií v Německu byl usnadněn i určitou terminologickou a metodologickou nedůsledností představitelů německé liberální antropologie. Například Virchowovy úvahy o „rase“ odrážely zjevnou nejistotu tehdejších badatelů nad správným vymezením této kategorie, váhavost, která ostatně pokračuje až do dnešní doby a kterou ideologičtí manipulátoři dokázali vždy obratně využít.

Německá fyzická antropologie se v době, která těsně předcházela jejímu obratu k rasové ideologii, dostala do epistemologické krize. Její představitelé s příznačnou pílí devatenáctého století nashromáždili během několika desetiletí ohromné množství antropometrických měření. Skutečný vědecký přínos tohoto úsilí byl však v závěru století zpochybňován. Na společném zasedání německé a rakouské antropologické společnosti v roce 1889 sám Rudolf Virchow přiznal, že fyzická antropologie se po dvou dekadách od svého uvedení na akademickou půdu nachází v problémech a vnitřních pochybnostech. Kořeny zmíněné krize, které přispěly ke ztrátě imunity fyzické antropologie vůči ideologickému diskurzu, byly obsaženy již v samotném počátečním vymezení této disciplíny. Byly to právě antropometrické, a především kranio-metrické metody uplatňované při měřeních rozsáhlých lidských populací, jejichž účelem bylo typologicky určit jednotlivé rasy, které se staly hlavním kritériem „vědeckosti“ fyzické antropologie. V roce 1842 zavedl švédský anatom *Anders Adolf Retzius* (1796–1860) měření poměru mezi šířkou a délkou lebky k rozlišení dolichokranních a brachykranních lebek. Tento index sehrál klíčovou úlohu při artikulaci rasové teorie. V následujícím období návrhy rozličných antropometrických postupů doslova expandovaly. Na antropologickém kongresu v roce 1890 demonstroval maďarský badatel *Aurel von Török* (narozen 1842)

na jediné lebce celkem 5371 různých měření a rozlišil 178 indexů a 2500 úhlů. *Paul Max Alexander Ehrenreich* (1855–1914), žák Rudolfa Virchowa a docent etnologie na Berlínské univerzitě, označil dosavadní vývoj kranologie za „naprosté fiasko“. Podobně se k antropometrii devatenáctého století stavěli například berlínský anatom *Paul Bartels* (1874–1914) nebo *Stanislaw Poniatowski* (narozen 1884), polský antropolog působící v Curychu u *Rudolfa Martina* (1864–1925). Fyzická antropologie, která spojila svoji vědeckou hodnověrnost především s kranometrií, se ocitla v pasti: prohlubování a zavádění nových metod měření nevedlo k růstu její prestiže, ale naopak ji v očích reprezentantů jiných přírodních věd diskreditovalo a vyvolávalo dojem, že fyzická antropologie je založena – slovy jednoho petrohradského anatoma – na změti nekonzistentního měření a matení veřejnosti pomocí esoterických řeckých slov. Snaha zachránit pověst antropologie zavedením nových způsobů měření a klasifikace, jak se o to pokusili například *Giuseppe Sergi* (1841–1936), *Otto Reche* (narozen 1879) nebo *Carl Toldt* (1840–1920), nebyla příliš úspěšná. Do čela kritiků dosavadní podoby fyzické antropologie, kterou v Německu ztělesňoval triumvirát Rudolf Virchow – Johannes Ranke – Julius Kollmann, jenž Felix von Luschan ironicky nazval „*société d'admiration mutuelle*“, se postavil Aurel von Török, držitel první oficiální profesury antropologie na univerzitě v Budapešti. Aurel von Török zpochybnil platonizující koncepci primordiálních rasově čistých typů, které lze ze soudobých smíšených heterogenních populací odvodit prostřednictvím matematických procedur. Badatelé si již na přelomu devatenáctého a dvacátého století uvědomovali, že pravěké lebky rozhodně nereprezentují původní čisté rasové skupiny, jak se domnívaly předchozí generace fyzických antropologů. Stávající způsob rasové klasifikace se tak dostal pod silný tlak. Rudolf Virchow sice prohlásil, že „jeho přítel“ *Julius Kollmann* (1834–1918) prokázal stálost lidských ras od „diluviálních časů“, ale třetí z triumvirátu, *Johannes Ranke* (1836–1916), se stavěl k možnostem rasové klasifikace obezřetněji. K předním kritikům antropometrického členění rasových skupin náleželi dále *Otto Schoettensack*, známý prehistorik přednášející na univerzitě v Heidelbergu, Paul Ehrenreich a Gustav Theodor Fritsch. Erwin von Bälz, který se vrátil z Japonska, kde působil jako osobní lékař císaře Mitsuhyta, zpochybnil rasovou klasifikaci ve svém vystoupení na kongresu *Německé antropologické společnosti* v roce 1912. Erwin von Bälz rovněž odmítl Haeckelovy, Müllerovy a Ehrenreichovy pokusy spojovat lingvistické rodiny s rasovým členěním. Pochybnosti o možnostech vědecky věrohodně rozdělit soudobé lidstvo do rasových skupin vyústily ve zpochybňování samotné existence ras. Rudolf Virchow zastával „nominalistické“ pojetí rasy jako čiré abstrakce odvozené z reálných lidských populací, která neexistuje vně badatelovy konstruuující mysli. Toto pojetí, blízké weberovským „ideálním

typům“ přeneseným do biologické antropologie, sdíleli před konverzí k rasismu i Felix von Luschan a Aurel von Török. Klasickým dílem počátku dvacátého století snažícím se „myslet antropologii“ bez ras byla kniha *Lehrbuch der Anthropologie* (1914), jejímž autorem byl Rudolf Martin z curyšské univerzity. Součástí zmíněné vlny skepticismu vůči rasové klasifikaci byla i pověstná studie Franze Boase z roku 1908, která na příkladu přistěhovalců z Haliče a jižní Itálie do Spojených států amerických dokládala mezigenerační proměnlivost lebečního délkošírkového indexu, který byl tradičně pokládán za stabilní indikátor rasové příslušnosti. Tento závěr byl zcela v souladu s názory lamarckismu, kromě darwinismu druhého významného proudu biologizující rétoriky počátku dvacátého století, podle kterého se úroveň dosaženého stupně vývoje odráží v růstu objemu mozku. Darwinista Gustav Fritsch napsal ve stejné době, že typologická stabilita je závislá na interakci mezi organismem a přírodním prostředím.

Aliance se sociálním darwinismem, rasovou teorií a pangermanismem, který umožnil fyzické antropologii si nejen udržet, ale i upevnit ústřední postavení v německém akademickém diskurzu, se z tohoto úhlu pohledu jeví jako účelový svazek s nastupující symbolickou i politickou mocí v okamžiku, kdy fyzické antropologii hrozila diskreditace a vytlačení na okraj vědeckého života. Bylo poněkud paradoxní, že fyzická antropologie se přimkla k rasové ideologii právě v době, kdy bylo zřejmé, že její pozitivisticky motivovaná snaha rozlišit pomocí antropometrických metod jednotlivé rasové typy, z nichž se skládá lidstvo, selhala. Darwinismus tak na jedné straně pravděpodobně zachránil fyzickou antropologii v Německu před vyčerpáním a institucionálním zánikem, ale na straně druhé ji preadaptoval k pádu do náruče pretotalitní ideologie. Politická revoluce v Německu, která vyvrcholila nástupem nacismu k moci, vrhala svůj stín do minulosti v podobě revoluce ideologické, jejíž nedílnou součástí byla totalitarizace antropologického myšlení v prvním desetiletí dvacátého století.

DARWINISMUS A VZESTUP RASOVÉ TEORIE V NĚMECKU

Až do poloviny devadesátých let devatenáctého století představoval v rámci německé fyzické antropologie darwinismus okrajový směr. Jedním z mála významnějších darwinistických antropologů v Německu byl *Hermann Schaffhausen* působící na univerzitě v Bonnu, který jako jeden z prvních badatelů zkoumal kosterní pozůstatky neandertálce nalezeného v roce 1857 v Neanderthalu, jehož Rudolf Virchow a *Hermann Welcker* (1822–1897) interpretova-

li jako patologického jedince. Ernst Haeckel, horlivý stoupenec sociálního darwinismu, byl navzdory své radikální rétorice pokládán v německém akademickém společenství za postavu spíše okrajovou. Existovaly přinejmenším tři důvody, proč se na rozdíl od jiných zemí nástup darwinismu a rasového myšlení v Německu výrazně zpozdil. Byl to především odpor Rudolfa Virchowa, který odmítal nejen paleoantropologické nálezy, ale i teorii o dědičnosti zárodečné plasmy Augusta Weismanna, a jež využil veškerého svého institucionálního vlivu a autority, aby udržel darwinismus, jehož vědecký charakter popíral, v marginálním postavení. Za druhé chybělo průkazné množství fosilního materiálu, jež by přesvědčilo odbornou veřejnost o správnosti Darwinovy teorie o evolučním původu člověka z vyšších primátů. Za třetí v Německu přetrvávala ideologická nedůvěra vůči sociálnímu darwinismu, jež byl spojován s podvrátným materialismem, radikálním socialismem a anarchismem, případně byl pokládán za pouhou inovovanou verzi tradiční *Naturphilosophie*.

Nedostatek průkazného prehistorického materiálu, dokládajícího věrohodnost Darwinova díla, byl postupně odstraněn objevy pozůstatků pravěkého člověka na belgické lokalitě *Spy* (1886), v chorvatské *Krapině* (1899), německém *Heidelbergu* (1907) a na francouzských nalezištích *Le Moustier* (1908) a *Combe Lachapelle* (1909). Když v roce 1891 popsal holandský lékař a Haeckelův žák *Eugène Dubois* (1858–1940) na Jávě rod *Pithecanthropus*, byla reakce německého akademického společenství krajně rezervovaná. Rudolf Virchow označil Duboisův nález za vymřelý druh obřího gibbona a *Wilhelm Krause* (narozen 1833) za umělou směs neznámého lidoopa a patologicky deformovaného lidského femuru. Uznání, kterého se Eugène Duboisovi dostalo ve Velké Británii, Francii a ve Spojených státech amerických, však zapůsobilo i v Německu. Mezi propagátory myšlenek darwinistického pojetí evoluce v této zemi náležel na samém sklonku devatenáctého století zejména Hermann Klaatsch, který na svou stranu získával přes odpor Rudolfa Virchowa stále více badatelů. V roce 1901 na zasedání *Německé antropologické společnosti* napadl osmdesátiletý Rudolf Virchow ve vášnivě obhajobě pozitivistického antidarwinistického paradigmatu *Gustava Schwalbeho* (1844–1916), který zpochybnil „patologický výklad“ neandertálce. Patriarcha německé antropologie zde vedl svůj poslední boj proti tomu, co pokládal za romantické spekulativní poskvrnění statutu vědecké antropologie a otevření bran německé vědy rasové teorii. O rok později, po smrti Rudolfa Virchowa, přišel konečně čas německých darwinistů: Hermann Klaatsch, Gustav Schwalbe a jejich souputníci *Karl Hauser* (narozen 1869), *Wilhelm von Waldeyer-Hartz* (1836–1921), *Otto Schoettensack* a další se během několika let stali ústředními postavami německé antropologie. Darwinistická kniha *Entstehung und Entwicklung des Menschengeschlechtes* od Hermanna Klaatscheho z roku 1902 byla rychle ro-

zebrána; Gustav Schwalbe byl pověřen organizací antropologického výzkumu v celé německé říši. Svůj vztah k Darwinovu dílu přehodnotil i Johannes Ranke. V předvečer první světové války byla přeměna německé antropologie v duchu darwinistického paradigmatu dokonána.

Důležitým faktorem, který přispěl ke „ztrátě nevinnosti“ německého akademického společenství, byl zrod německého koloniálního impéria. V osmdesátých letech devatenáctého století, za pozdní Bismarckovy vlády, Německo spravovalo zámořská území v Africe a Tichomoří a němečtí badatelé byli vystaveni podobné společenské objednávce, se kterou byli již dříve konfrontováni jejich kolegové v Rusku, Spojených státech amerických, Francii a Velké Británii: v zájmu koloniální administrativy bylo zapotřebí konceptualizovat a klasifikovat ovládnuté domorodé obyvatelstvo. Postoj liberálních antropologů, v jejichž čele stál Rudolf Virchow, byl v této záležitosti přinejmenším ambivalentní: Rudolf Virchow, politik i vědec v jedné osobě, protestoval v říšském sněmu i před odbornou veřejností proti tělesným trestům užívaným v koloniích. Současně varoval, že „teutonská rasa“ není schopna se přizpůsobit životu v tropech. Virchowův vztah k domorodcům byl přitom „akademicky“ protekcionistický a paternalistický. Monofyletické přesvědčení mu nicméně bránilo v tom, aby příslušníky přírodních národů animalizoval a pokládal za „zvířata“, případně za relikty „chybějícího článku“ mezi opicí a člověkem. Rudolf Virchow nikdy nebral vážně pokusy některých předních darwinistů identifikovat určitou „exotickou“ populaci s přechodným stadiem mezi nižšími primáty a lidským druhem. Někteří jeho kolegové však tyto zábrany neměli: Karl Christoph Vogt, badatel působící ve Švýcarsku, tvrdil, že mnohé tělesné rysy černochů připomínají atributy lidoopů; *Ludwig Büchner*, fyziolog, jenž se věnoval rovněž filosofii, pokládal „etiopskou rasu“ za přežívající pozůstatek „chybějícího článku“; Ernst Haeckel, nejznámější stoupenec Charlese Darwina v Německu a nepřítel úspěšný rival Rudolfa Virchowa, napsal, že obyvatelé subsaharské Afriky používají ruce a nohy obdobně jako opice všechny své čtyři končetiny a že „nižší rasy“ (například Veddové na Cejlonu a australští domorodci) jsou „psychologicky bližší zvířatům než vysoce civilizovaným Evropanům“. Ani Rudolf Virchow (navzdory okázalému pohrdání spekulacemi o „chybějícím článku“ a „atavismech“) však nepochyboval o tom, že mysl divochů je ve své podstatě dětinská. I v dalším bodě se škola Rudolfa Virchowa a představitelé darwinismu shodovali: ze studia lidských populací vyplývala souvislost mezi kulturní hierarchií na straně jedné a fyziologickými a rasovými atributy na straně druhé. Rudolf Virchow napsal, že lebký cejlonských Veddů, které nápadně kontrastovaly s lebkami civilizovaných lidí, svědčily o mentální nedostatečnosti svých nositelů (například jejich neschopnosti počítat) a připomínaly patologické případy mikrocefalie. Rudolf Virchow byl však

ve srovnání s darwinisty, podle nichž mnohé soudobé primitivní populace, Pa-puánci nebo austrálští domorodci, odpovídaly nižšímu stadiu v evoluci člověka, degeneracionista: archaické anatomické znaky pokládal za patologické projevy rasové degenerace a tento přístup uplatnil i při posuzování fosilních nálezů pravěkého člověka.

Pozitivistický nedarwinistický monogenismus, který ovládal německou antropologii v letech 1870 až 1895 a za jehož nejvyšší autoritu platil Rudolf Virchow, zabránil do značné míry průniku rasového myšlení, a to v době, kdy německá veřejnost získala první vlastní zkušenost s koloniální administrativou zámořských území. Antropologická komunita vystupovala aktivně proti vzrůstající záplavě rasismu a antisemitismu. Johannes Ranke, generální sekretář *Německé antropologické společnosti*, prohlásil na výročním zasedání této organizace, že „před tribunálem antropologického výzkumu není žádného ospravedlnění pro etnickou nebo rasovou nenávisť“. Johannes Ranke pokračoval v kritice rasové teorie a pangermanismu i po Virchowově smrti; v roce 1908 prohlásil, že tvar lebky není rasovou charakteristikou, a v roce 1915, krátce před svou smrtí, napsal v příznivé recenzi na protirasistickou knihu *Friedricha Otto Hertze (1878–1964) Rasa a kultura (Rasse und Kultur)*, že práce Gobineaua a Chamberlaina „odporují vědecké pravdě“. Julius Kollmann, pokládáný po Virchowovi a Rankeovi za třetího nejvýznamnějšího německého antropologa své doby, řekl v roce 1892 na kongresu *Německé antropologické společnosti*, že všechny evropské rasy jsou v rovné míře kulturně nadány. Počátkem dvacátého století se Julius Kollmann dostal do tvrdé polemiky s Houstonem Stewartem Chamberlainem, který v roce 1900 označil Rudolfa Virchowa a Julia Kollmanna za dvě hlavní překážky šíření rasové teorie v této zemi. Odolnost německé fyzické antropologie vůči vlně rasových teorií, podnícených darwinismem, nebyla podmíněna pouze výraznou osobností Rudolfa Virchowa, ale měla svou obdobu i v rámci etnologie. Adolf Bastian, „zakladatel a hlavní pilíř německé vědecké etnologie“, vedl „třicetiletou válku“ proti všem teoriím o vrozené, nezměnitelné hierarchii světových populací. Poté, kdy byly v devadesátých letech devatenáctého století objeveny pozůstatky beninské civilizace a její vynikající výrobky z bronzu, napsal Felix von Luschan, že afričtí černoši již nemohou být nadále pokládáni za „divochy“. Tento odpor vůči animalizaci domorodců nepramenil pouze z ideologického „dohledu“ Virchowova liberálního monofyletického paradigmatu, ale rovněž z renesance idealizace přírodních národů v kontextu novoromantismu a industrializace konce devatenáctého století. Proti degeneraci a úpadkem ohroženému civilizovanému člověku (*Kultur Mensch*) stál opět „autentický“ a „zdravý přírodní“ člověk (*Natur Mensch*). Na druhé straně Adolf Bastian a *Rudolf Sebald Steinmetz (1862–1940)* vymezili etnologii jako disciplínu zkoumající

život „lidí bez kultury“ (*culturlos*), protože „kultura“ byla přisuzována pouze plně rozvinutým a civilizovaným společnostem.

Až do roku 1907 nezastával nikdo z předních zastánců pangermánské, rasové či antisemitské ideologie důležitou pozici v německém antropologickém společenství. Po Virchowově smrti v roce 1902 se stal strážcem tradičního antropologického paradigmatu a z něho vyplývající protirasistické „politické korektnosti“ Felix von Luschan (1854–1924), nástupce Virchowa na stoličce antropologie v Berlíně, jenž zprvu sdílel liberální, antirasistické a protidarwinistické postoje svého učitele a předchůdce. Felix von Luschan proslul tvrdými výpady proti „fanatikům“, kteří pokládali „čistou dolichokranní rasu“ za hlavní sílu ustavující světové civilizace a přehlíželi skutečnost, že „všechny velké evropské civilizace byly produktem míšení“. Felix von Luschan v dopisech adresovaných „drahému příteli“ Franzi Boasovi, svému bývalému kolegovi z *Königliches Museum für Völkerkunde*, kritizoval nacionalistického prehistorika Georga Wolffa, žáka pangermánského archeologa Gustava Kossiny, a označil jej za „nechvalně známou hlavu zločinných antisemitů“. Pak však Felix von Luschan své postoje radikálně přehodnotil. Na rozdíl od Rudolfa Virchowa, který se stavěl k možnostem aplikované antropologie rezervovaně, Felix von Luschan, jenž se zhlédl v britském příkladu, pokládal fyzickou antropologii za vhodný nástroj ke zdokonalení koloniální správy. Felix von Luschan rovněž začal sdílet obavy z demografického růstu domorodého obyvatelstva v zámořských teritoriích, který ohrožuje bělošskou nadvládu. Ještě během zasedání prvního mezinárodního kongresu o rasách v Londýně v roce 1911 sice Felix von Luschan odmítal hovořit o „nižších rasách“, ale záhy se postavil do čela *Berlínské společnosti pro rasovou hygienu* (*Berlin Gesellschaft für Rassenhygiene*) a prohlásil „rasové míšení“ za vážné ohrožení „civilizovaných národů“, které jsou vystaveny imigraci „méněcenných živelů“ (jako příklad Felix von Luschan uvedl přistěhovalectví východních Slovanů do Německa). Felix von Luschan se souhlasem citoval výrok cestovatele Davida Livingstona (1813–1873): „*Bůh stvořil bělocha a Bůh stvořil černocho, ale mulata stvořil ďábel*“. Felix von Luschan navrhl zřízení „rasově čisté“ a nezávislé černošské republiky na jihu Spojených států amerických jako optimální způsob ochrany zbytku Severní Ameriky od „nežádoucích elementů“. V této době již Felix von Luschan otevřeně konvertoval k sociálnímu darwinismu v podobě „filosofie přírody“, která mu umožnila označit pacifismus Mezinárodního mírového kongresu v Hague v roce 1899 za „absurdní utopii“ a nacionální a rasové střety a militarismus obecně za žádoucí prostředek, jak zabránit, aby se z lidstva nestalo „stádo ovcí“. Sbližování myšlení německých učenců s mentalitou búrských osadníků v jižní Africe, které vyvrcholilo v neblaze proslulé kolaboraci s nacismem, zdárně postupovalo: přesvědčení, že segregace představuje nej-

lepší způsob uchování původních kvalit a potenciálu bílé rasy, ovládlo během prvních dvou desetiletí dvacátého století akademické společenství.

Představa o hierarchii lidských populací nebo ras byla v německém antropologickém myšlení – stejně jako jinde v Evropě – pevně zakotvena napříč různými školami. Duchové se třibili pouze ve výkladu této hierarchie, která mohla být vyložena darwinisticky či lamarckisticky v diachronní horizontále, nebo degeneracionisticky v synchronní vertikále. V době nadvlády Virchowova paradigmatu bylo povědomí o hierarchii ras zastřeno a občas i relativizováno poukazy na antropometrické parametry jiných ras (například mozkovou kapacitu), které se blíží nebo i překračují atributy bělošských populací. Důraz na hierarchii ras se vrátil s novou dynamikou v devadesátých letech devatenáctého století, kdy se darwinismus z původně okrajového hnutí prosadil v hlavním proudu německého akademického myšlení. Gustav Schwalbe, přední představitel druhé generace darwinistů, učinil ve svém periodiku *Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie* z problematiky rasové hierarchie vlastní střed antropologického diskurzu. Vůdčími metaforami vědeckého jazyka se staly proslulé kladistické „stromy života“ (původně používané v biblické antropologii) a „živé fosílie“. Darwinismus sehrál v německé antropologii úlohu trojského koně, který umožnil průnik rasové teorie a eugeniky. Odpůrci rasových teorií a pangermánské ideologie z řad Virchowových žáků se ocitli v defenzívě a mnozí z nich si začali osvojovat nový druh rétoriky. Například Julius Kollmann, který kdysi patřil mezi vůdčí kritiky rasové teorie, na mezinárodním kongresu o problematice ras (*First Universal Races Congress*) v Londýně v roce 1911 prohlásil, že rovnocennost barevných ras je neslučitelná s poznatky vědy. Dokonce i Franz Boas, tento apoštol sociálního determinismu ve Spojených státech amerických, uznal, že by bylo omylem předpokládat, že černošské populace se vzhledem k odlišným fyziologickým vlastnostem nevyznačují též rozdílnými mentálními dispozicemi.

Klíčovou úlohu při sblížení fyzické antropologie v Německu s darwinismem sehrál *Eugen Fischer* (1874–1967), bývalý Weismannův žák na univerzitě ve Freiburgu. Fischerův antropometrický výzkum míšenců mezi Búry a Sany v německé jihozápadní Africe je pokládán za první systematickou studii dokládající na lidských populacích platnost Mendelových zákonů. Eugen Fischer razil pro novou podobu antropologie, která integrovala deduktivní přístup Charlese Darwina a Ernsta Haeckela a Mendelovo pojetí dědičnosti, název „antropobiologie“. Toto paradigma vycházelo vstříc mentalitě společnosti, která trpěla fobií ze ztráty původní „rasové“ čistoty v důsledku míšení s „méněcennými“ populacemi. Klíčem k pochopení odlišnosti a výlučnosti určitých národů se stala dědičnost, která v darwinistickém pojetí získala příznak osudové neodvolatelnosti. Svěbytné a žádoucí rasové vlastnosti lze podle

nového světového názoru udržet a podpořit nikoliv výchovným působením (lamarckisticky), ale prostřednictvím selekce na způsob přírodního výběru, pomocí rasové hygieny a eugeniky. Zároveň byl plně rehabilitován a vnitřně přeměněn pojem „rasy“, která již nebyla chápána jako ideální antropometrická typologická konstrukce, ale jako soubor specifických dědičných antropologických a fyziologických rysů. Objev krevních skupin, serologické výzkumy a studia v tropické medicíně přesvědčivě prokázaly existenci dědičných fyziologických rozdílů mezi světovými populacemi. *Joseph Deniker* (1852–1918), knihovník v *Musée d'Histoire Naturelle* v Paříži, a americký sociolog *William Zebina Ripley* (1867–1941) uveřejnili v roce 1900 návrh klasifikace ras vycházející z nových poznatků a přístupů darwinistického paradigmatu. V roce 1906 založil Ernst Haeckel, který vždy varoval před negativními důsledky míšení ras, tzv. *Spolek monistů*, propagující názory rasisticky zaměřeného sociálního darwinismu.

V prvním desetiletí dvacátého století pronikl v Německu pojem „rasa“ z akademických pracoven a seminárních místností, kde jej dosud pěstovala Virchowova liberální a pozitivistická generace, do jazyka žurnalistů, literátů a politických agitátorů. Od roku 1902 vydával radikální antisemita *Gustav Theodor Fritsch* (1852–1933) militantní rasistické periodikum *Der Hammer*. Liberální sociolog *Franz Oppenheimer* (1864–1943) s povzdechem poznamenal, že „rasová doktrína“ se stala „nejvlivnější teorií společenských věd“. Jaké bylo personální složení rasového hnutí, které si během historicky relativně krátké doby dokázalo podmanit vzdělané a kultivované akademické společenství? Stoupence rasové teorie na přelomu devatenáctého a dvacátého století můžeme rozdělit do tří hlavních skupin. První z nich tvořili takzvaní „filosofové rasy“, kteří působili většinou mimo oficiální akademické kruhy; do této skupiny náleželi propagátor Gobineauova díla v Německu filolog a historik *Ludwig Schemann* (1852–1938), známý biochemik *Willibald Hentschel* a především spisovatel *Houston Stewart Chamberlain*. Žádný z těchto mužů nikdy neuveřejnil sebekratší antropologický odborný text. Do druhé skupiny patřili badatelé, kteří se pohybovali na okraji antropologické komunity a jejichž práce pocházely spíše z oblasti sociologie nebo lékařství: antroposociolog *Ludwig Woltmann*, zakladatel německé eugeniky *Wilhelm Schallmayer* (1857–1919) a hlasatel „rasové hygieny“ *Alfred Ploetz* (narozen 1860). Třetí skupina, kterou reprezentovali zejména *Otto Ammon* a *Ludwig Wilser* (1850–1923), řádní členové *Německé antropologické společnosti*, prosazovala ideje sociálního darwinismu.

Myšlenky „apoštola“ rasistického myšlení *Arthura de Gobinea*u propagoval v Německu od konce sedmdesátých let devatenáctého století skladatel *Richard Wagner* (1850–1923), jenž podle vlastních slov četl Gobineauův *Esej* několikrát. Členové wagnerovského kroužku následovali svého Mistra a vydali

v roce 1881 tři oslavné články o francouzském spisovateli v periodiku *Bayreuther Blätter*, které se stalo hlásnou tribunou Gobineauových tezí a tzv. „teutonského křesťanství“. S Arthurem de Gobineauem se osobně setkal krátce před jeho smrtí v roce 1882 wagnerián Ludwig Schemann. Tento filolog a historik, jenž působil jako knihovník na univerzitě v Göttingenu a poskládal prvky ultrakonzervativního monarchismu a nacionalistického pangermanismu do radikální ideologické směsi zarámované antisemitismem, přeložil do němčiny *Esej o nerovnosti lidských ras* (1898–1901) a uveřejnil pětisvazkový výklad šíření Gobineauova díla ve světě (1910), dvoudílný Gobineauův životopis (1913–1916) a řadu dalších publikací obdobného zaměření. Ludwig Schemann založil roku 1894 německou *Společnost Arthura de Gobineaua*, jež měla v době svého vrcholu v roce 1914 přibližně 360 členů, kteří pocházeli z nejvyšších německých aristokratických kruhů, královské rodiny, významných politiků a univerzitních profesorů. Navzdory úspěchu mezi vyššími vrstvami německé společnosti, byl ohlas *Společnosti Arthura de Gobineaua* mezi antropology a archeology zpočátku velmi umírněný: vstoupili do ní jen archeolog Gustav Kossina, Otto Ammon a Ludwig Wilser, přičemž Otto Ammon a Ludwig Wilser se pohybovali na okraji oficiálního akademického společenství. S Ludwigem Schemannem si dopisoval Eugen Fischer, který v roce 1910 předpověděl, že „rasové myšlení musí zvítězit, i když třeba nikoliv v Gobineauově podání“. O mnoho let později, v roce 1932, kdy byl Eugen Fischer jmenován ředitelem nejprestižnějšího německého antropologického a genetického ústavu (*Kaiser Wilhelm Institut für Anthropologie, Menschliche Erblehre und Eugenik*), napsal Ludwigu Schemannovi, že založení této instituce je „triumfem myšlenek, které jste podporoval tolik let“.

Dílo Arthura de Gobineaua našlo v Německu úrodnou půdu mezi novoromantiky. K hlavním teoretikům německého rasismu počátkem dvacátého století náleželi *Hans F. K. Günther* (1891–1968), *Richard Walther Darré* (1895–1953) a Rakušan *Otto Weininger* (1880–1903). Hans F. K. Günther rozeznával celkem šest ras, z nichž nejvyšší a vůdčí postavení zaujímá rasa nordická, do které náleželi i Helénové a Italikové, zakladatelé antické civilizace; nordického původu byli i tvůrci civilizace chaldejské, egyptské, perské, indické a čínské. Soudobá „krize“ Evropy byla způsobena jejím „odnordizováním“, k němuž podstatně přispěla i industrializace. Druhou nejvýznamnější rasou je rasa dinárská, která obývá například jih Německa. Richard Walther Darré napsal, že původní nordická rasa byla zemědělskou kulturou a že bez zachování tohoto charakteru jí hrozí úpadek: „Z germánského selství, korporativního a socialistického, spočívajícího na trojici krbu rodinného, rodné střechy a rodového vlastnictví a jemuž je zcela cizí myšlenka latinského individualismu, vzešel Pruský stát, výraz autentického nordismu.“ (Václav Černý, 1939, str. 43). Inspirace

myšlenkami Arthura de Gobineau je prokazatelná v Hitlerových a Rosenbergových spisech a projevech. Významnou úlohu při formování rasistické ideologie nacismu sehrál *Jörg Lanz-Liebenfels* (*Adolf Lanz*, 1874–1954), obskurní vídeňský spisovatel a vydavatel extrémně rasistického periodika *Ostara*, jenž rozdělil lidstvo na plavé, árijské *Asingy* (podle germánských bohů Asů) a na podřadné *Čándály* (označení pro smíšené rasy v Indii), mezi nimiž v dějinách probíhá neustálý boj. Největší zásluhu na popularizaci rasového myšlení v německy mluvících zemích, jehož přičiněním se z původního extremistického diskurzu stal legitimní předmět salónní a intelektuální konverzace, měl bezpochyby *Houston Stewart Chamberlain* (1855–1927), Wagnerův synovec, jenž se narodil v Anglii, ale později si za svoji vlast zvolil Německo. Houston Stewart Chamberlain vystudoval biologii a antropologii u darwinisty Karla Christophha Vogta v Ženevě, ale živil se jako esejist a publicista a nepatřil do oficiálního akademického světa. Jeho hlavním dílem byly neobyčejně úspěšné *Základy dvacátého století* (*Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*) z roku 1899. Podle Chamberlaina není „rasa“ hypotetickou prehistorickou kategorií, ideálním typem, který můžeme abstrahovat z antropometrického výzkumu soudobých populací, ale téměř platónskou ideou, vizí, ke které je třeba se přiblížit důslednou „selekci“. Povahu rasy neuchopíme na základě exaktních vědeckých metod, ale spíše bezprostředním intuitivním dojmem z celkového vzezření. Jak napsal Houston Stewart Chamberlain, malé dítě, které s křikem uteče, když uvidí Žida, prokázalo právě tuto „schopnost“.

NĚMECKÉ ANTROPOLOGICKÉ MYŠLENÍ TVÁŘÍ V TVÁŘ PANGERMANISMU

Pangermanismus či árijská ideologie, učení o kulturní i biologické výlučnosti a nadřazenosti „árijské rasy“, nebyl produktem německé antropologie, která mu naopak poměrně dlouho vzdorovala, ale především srovnávací a historické jazykovědy a archeologie pěstované zejména ve Velké Británii a Francii. Přesto na přelomu devatenáctého a dvacátého století poskytlo německé akademické prostředí pangermanismu nejpriznivější půdu pro jeho rozvoj. Počátky pangermanismu v Německu sahají do období odboje proti Napoleonově okupaci počátkem devatenáctého století, kdy se zároveň prosadil romantismus jako nacionalistická ideologie německého kulturního a posléze politického sjednocení. Revolta proti francouzské armádě, která byla spojována s hodnotami osvícenství a klasicismu, vyústila do idealizace středověké *Svaté říše národa německého* (jejíž relikv zrušil Napoleon v roce 1806), hohenštaufské dynastie a gotického stylu. Zejména německá mládež byla prodchnuta nacionalistic-

kým zápalom. Ideologie prísežných študentských spolku (*Burschenschaften*), ktoré vznikali pod vedením Friedricha Ludwiga Jahna, predstavovala smes teutonského kresťanství, vyzvedávání „héroické“ nemecké minulosti a kultu fyzickej síly. Príslušníci *buršáckého hnutí* se oblékali do uniforem opatrených čiernou, rudou a zlatou farbou (znamení Hohenštaufenů), nosili dlhé vlasy a vousy, jež pokládali za symbol teutonskej rasy, a za pasom mali nůž na dŕkaz, že jsou pravým lidem z hvozdů, a nikoli odcizenými obyvateli měst. Na prvím masovém shromáždění na vrchu Wartburgu v roce 1817 vrhali účastníci do plamenů díla osvícenských filosofů a výtisky *Code Napoléon*: bylo to vyhlášení skutečného kulturního boje. Přesto trvalo ještě téměř jedno století, než si mentalita buršů podmanila i nemecké intelektuální a akademické vrstvy. Vládnoucí aristokraté, kteří se roku 1814 shromáždili na Vídeňském kongresu, se cítili ohroženi terorismem buršáckého hnutí, jehož členové se nezastavovali ani před vraždami. Rakouský kancléř *Klemens Václav Lothar Metternich* (1773–1859) postavil v roce 1820 *Karlovarskými dekrety* militantní študentské spolky mimo zákon a zřídil celonemeckou agenturu pro vyšetřování jejich podvratné činnosti.

V šedesátých letech devatenáctého století vznikaly študentské spolky především ve Vídni, Štýrském Hradci a Praze na obranu nemecké národní identity v rakouském mocnářství, v jehož rámci ohrožoval demografický vývoj, konstituční reformy a dualistické uspořádání výsadní postavení nemecky mluvícího obyvatelstva. Študentská polovojenská sdružení sjednotil v sedmdesátých letech ve významnou politickou sílu *Georg von Schönerer* (1842–1921). Tento obratný organizátor a poslanec říšského sněmu sblížil pangermánské hnutí s radikální levicí, jejíž podpory hojně využíval. Od roku 1883 vydával *Georg von Schönerer* militantně nacionalistický list *Unverfälschte Deutsche Worte*, na jehož stranách požadoval sjednocení Rakouska s Nemeckou říší. V následujícím údobí však pangermanismus procházel vážnou krizí. *Georg von Schönerer* byl soudně stíhán a prakticky vyřazen z politického života. K novému obrození došlo až pod vlivem událostí druhé poloviny devadesátých let. V dubnu 1897, kdy rakouský ministerský předseda *Casimir Badeni* (1846–1909) prosadil jazykový zákon zavádějící v Čechách a na Moravě rovné užívání českého a nemeckého jazyka v úředním styku, odpověděly nemecké politické strany obstrukcí parlamentní činnosti. V létě 1897 proběhly pouliční demonstrace a nepokoje a nemecké nacionalistické spolky byly vystaveny represím ze strany rakouské státní moci. Tím vznikla společenská atmosféra, která byla příznivá pro renesanci pangermanismu. Součástí pangermánské ideologie byl tentokrát v duchu hesla „pryč od Říma“ (*Los vom Rom*) silný antiklerikalismus a příklon k novopohanství, případně k luteránství, jež vyplynul ze ztotožnění katolické hierarchie se slovanským živlem a konzervativní monarchií.

V pozadí vzestupu pangermanismu byla také úzkost z rychlé modernizace pocitovaná nejen vzdělanci, ale i širokou veřejností, která byla stále hodnotově zakotvena převážně v tradiční feudální a agrární společnosti.

Průnik pangermánského hnutí do oficiálních akademických kruhů v Rakousko-Uhersku a Německu v devadesátých letech devatenáctého století byl usnadněn aliancí pangermanismu a doposud katedrové indoeuropeistiky, která mezitím prošla procesem ideologizace. Koncept hypotetických prehistorických Árijců (Indoevropanů) tvořících jednotné lingvistické společenství se zrodil v rámci srovnávací a historické jazykovědy přelomu osmnáctého a devatenáctého století, kdy badatelé zaznamenali určité lingvistické shody mezi některými jazyky Evropy, střední Asie a indického subkontinentu, a byl transformován do teorie „árijské rasy“ etnology první poloviny devatenáctého století, kteří důsledně nerozlišovali mezi lingvistickými a etnickými (či somatickými) kategoriemi. V závěrečných desetiletích devatenáctého století se fyzičtí antropologové Virchowovy školy snažili dokázat, že jazykové a národní celky nesouvisejí s homogenními fyzickými typy. Tento pokus o emancipaci od árijské ideologie však nebyl příliš systematický ani důsledný. Například Rudolf Virchow sice odmítl možnost identifikace pravěkých Teutonů, Keltů nebo Slovanů na základě kraniologického materiálu, nicméně to mu nijak nebránilo používat pojmy jako „semitská“, „teutonská“ nebo „árijská rasa“. Zmíněná terminologická a intelektuální nedůslednost příslušníků liberální generace usnadnila pozdější nástup rasistické rétoriky. Obdobně jazykovědec a archeolog *Otto Schrader* (1855–1919) na jedné straně roku 1901 prohlašoval, že pojem Indoevropanů nesmí být dáván do souvislosti s kategorií rasy, jak ji vymezili antropologové, na druhé straně ve své knize *Die Indogermanen* představil Indoevropany jako „rozené válečníky“ a „mocné vládce Asie a Evropy“. Snahy o ideologizaci indoevropské (árijské) problematiky byly patrné již na frankfurtském zasedání *Německé antropologické společnosti* v roce 1882, kde pangermanista Ludwig Wilser navrhl teorii skandinávského původu Árijců jako alternativu dosavadní hypotézy o jejich asijské pravlasti. Ačkoliv většina přítomných vědců tuto tezi odmítla, rakouský prehistorik Karl Penka ji bezvýhradně podpořil. V roce 1870 umístil *Lazarus Geiger* (1829–1870) domovinu Indoevropanů přímo do Německa. *Gustav Kossina* (1858–1931), nejvlivnější německý archeolog počátku dvacátého století a zakladatel *sídelně archeologické metody*, byl vyznavačem pangermanismu a rasové teorie a významně přispěl ke sblížení německého akademického myšlení s nacistickou ideologií. V roce 1903 Gustav Kossina uvedl, že Teutoni byli totožní s původními Árijci. O devět let později, kdy Gustav Kossina působil jako profesor prehistorie na univerzitě v Berlíně a ředitel *Gesellschaft für deutsche Vorgeschichte*, se snažil pomocí archeologických argumentů v jedné ze svých knih prokázat, že

Německo bylo původní pravlastí nerozlišených Indoevropanů před jejich diferenciací a migrací. Pád velkých civilizací, které indoevropské populace vybudovaly na jihu a východě, byl podle Kossiny způsoben jejich smíšením s nižšími rasami. Rovněž historik a klasický filolog *Karl Schuchhardt* (1859–1943) zdůrazňoval zvláštní civilizační poslání Árijců, jimž přiřítal klíčový podíl na vytvoření egyptské a čínské civilizace.

Rudolf Virchow reagoval přes dílčí nedůslednosti na projevy pangermanismu nesmiřitelně: v roce 1894 na kongresu německých antropologů ostře napadl a zesměšnil „panárijské dogma“ a „pověru o vrozených kvalitách krve“ jako „pozůstatek prehistorických dob“. Vztah Rudolfa Virchowa a jeho žáků k patriotismu a německé národní historii však nebyl navzdory jejich liberalismu a víře v „Pokrok“ a „Vědu“ příliš vzdálen od názorů představitelů pangermánského hnutí. Rudolf Virchow ztotožňoval (stejně jako drtivá většina jeho současníků) prehistorické osídlení severní Evropy s archaickými germánskými kmeny a neskrýval svůj obdiv vůči Gótům, „železným“ a „mocným“ válečníkům, „pravým Germánům“. Jeho souputník Johannes Ranke navrhl, aby vedle budovy říšského sněmu, která symbolizuje politickou jednotu Germánů, vyrostlo národní muzeum, jež by „*názorně doložilo vývoj teutonských kmenů od primitivních počátků po zrod německé říše a které by poučilo veřejnost, podpořilo rozvoj věd a posílilo lásku k vlasti*“. Pangermánská ideologie pronikla nejprve pravěkou archeologií a folkloristikou (*Volkskunde*), zatímco fyzická antropologie byla především díky vlivu Rudolfa Virchowa na čas uchráněna. Když v roce 1870 po porážce Francie Pruskem francouzský antropolog *Armand de Quatrefages* (1810–1892) vyloučil „pruskou rasu“ z germánského společenství a dokazoval tím, že idea německé národní jednoty je založena na „antropologickém omylu“, ohradil se veřejně Rudolf Virchow proti snaze spojit moderní Německo s pravěkými teutonskými kmeny. Podle Rudolfa Virchowa by fyzická antropologie neměla být využívána jako prostředek ospravedlňující vytváření moderních národních států (jakkoliv tento samotný proces nebyl Virchowovi proti mysli). Na druhé straně měl Rudolf Virchow s francouzskými kolegy blízké vztahy, zejména s badateli liberálního a radikálně republikánského zaměření, jako byl například Léonce Pierre Manouvrier. Nástup nacionalismu a šovinismu, který se začal uplatňovat v německém akademickém společenství ve výraznější míře v osmdesátých letech devatenáctého století, se projevil i v rektorských volbách v roce 1888 na Berlínské univerzitě, kdy byl Rudolf Virchow poražen kandidátem nacionálních konzervativců. V roce 1893 zmizela Virchowova Pokroková strana, která se již předtím rozštěpila do dvou proudů, z politické scény. V souvislosti se vzestupem marxistické sociální demokracie, jež se v devadesátých letech devatenáctého století stala nejsilnější politickou stranou v zemi, se významná část čle-

nů akademické obce obrátila k idejím „státního socialismu“ nebo „organického nacionalismu“. Nacionalistická ideologie se pod vlivem zpráv o zpomalení přírůstku německy mluvícího obyvatelstva, které již nedrží krok s demografickým vzestupem Slovanů, přiklonila k biologizující rétorice sociálního darwinismu. Generace německých antropologů po roce 1900 byla mnohem více než její předchůdci přístupná darwinismu a zároveň byla mnohem méně demokratická a liberální. Liberální generace Rudolfa Virchowa nakonec svůj boj s pangermanismem prohrála. Rasistická a pangermánská rétorika byla legalizována jako součást oficiálního akademického diskurzu. Prosadil se koncept „germánské rasy“, která zahrnovala specifické biologické, lingvistické, etnické, kulturní a obecně civilizační vlastnosti, které údajně sehrály klíčovou úlohu při utváření západní civilizace a v nejčistší podobě se dochovaly v rámci moderního „německého národa“. Ideu pangermanismu a rasovou ideologii přijal v devadesátých letech devatenáctého století německý historik *Theodor Mommsen* (1817–1903), autor epochálních *Římských dějin* a nositel Nobelovy ceny za literaturu, jenž posléze označil Slovanů za „méněcennou rasu“. V roce 1903 popsal amatérský antropolog a stoupenec pangermanismu Ludwig Wilser příslušníka „panské rasy“ jako „vysokého, dolichokranního, světlovlasého, modrookého jedince se světlou kůží“. Zformovala se *Pangermánská liga* a v roce 1905 publikoval *Josef Reimer* (narozen 1879) spis *Ein pangermanisches Deutschland: Versuch über die Konsequenzen der gegenwärtigen wissenschaftlichen Rassenbetrachtung für unsere politischen und religiösen Probleme*, v němž předpověděl existenci „třetí říše“ jako „rasové demokracie“, která sjednotí všechny germánské oblasti od Skandinávie po Rakousko, politicky ovládne západní Evropu a bude mocensky a populačně kolonizovat Evropu východní.

NĚMECKÁ ANTROPOLOGIE A ANTISEMITISMUS

V osmdesátých a devadesátých letech devatenáctého století se v Evropě šířila vlna antisemitismu. Tento radikální pretotalitní směr neznal hranic: zasáhl elity ve Francii, Rusku, Rakousko-Uhersku i Německu a stal se významným lidovým hnutím odporu proti modernismu. Velitel zahraničního oddělení ruské tajné policie (ochranky) *Pjotr Račkovskij* nechal vyrobiť *Protokoly sionských mudrců*, cyklus čtyřia dvacetí formulí na ovládnutí světa Židy, které údajně vznikly roku 1897 na prvním sionistickém kongresu v Basileji. Konspirační pádělek byl inspirován spisem francouzského právníka *Maurice Jolyho* (1831–1878) a fantastickým románem *Biarritz* německého spisovatele *Hermann Ottomara Friedricha Goedscheho* (*Sira Johna Retcliffa*, 1815–1878). Na trhu

se objevilo množství dalších populárních antisemitských pamfletů a brožur, které si získaly širokou čtenářskou obec. Politický i kulturní život Francie byl hluboce rozštěpen Dreyfusovou aférou, veřejné mínění v Rakousko-Uhersku otřeseno Hilsnerovým případem a vlna antisemitismu se nevyhnula ani Německu. Již v roce 1881 vydal vlivný ekonom a filosof *Eugen Karl Dühring* (1833–1921) knihu *Židovská otázka (Die Judenfrage als Rasensitten- und Culturfrage*; třetí vydání z roku 1892 neslo titul *Die Judenfrage als Frage der Rasenschädlichkeit für die Existenz, Sitte und Cultur der Völker*). Židovská otázka byla v této studii pojednána jako klíč k pochopení dějin a antisemitismus byl představen jako jediný možný program zachování národní existence. Ve volbách v roce 1893 se do říšského sněmu dostalo šestnáct reprezentantů vyhraněně protizidovských politických stran. O tři roky později rozhodl *Svaz německého studentstva* o vyloučení ze svých řad nejen všech Židů, ale i veškerých židovských konvertitů ke křesťanství. Roku 1910 mohl proto jeden německý profesor plným právem prohlásit: „*Dnes se idea sociálního antisemitismu stala obecným vlastnictvím všech akademických kruhů.*“

Němečtí fyzičtí antropologové v Německu poměrně dlouho antisemitské ideologii odolávali, a to jak na poli vědy, tak i politiky a osvěty. Nezanedbatelná byla rovněž skutečnost, že vědci židovského původu tvořili v *Berlínské antropologické společnosti* nezanedbatelných dvanáct procent členstva. V osmdesátých letech protestoval Rudolf Virchow jako poslanec říšského sněmu veřejně proti antisemitské petici, pod níž se podepsalo několik set tisíc lidí, a požadoval po kancléři Bismarckovi oficiální vysvětlení a odsouzení. O Rudolfovi Virchowovi, který dvakrát uspěl ve volbách proti pověstnému „židobijci“ *Adolfu Stöckerovi* (1835–1909), kolovaly nepodložené pověsti, že je sám Žid, a jeho *Pokroková strana* byla označována za „židovskou stranu“. Rudolf Virchow na základě výzkumu pigmentace u téměř sedmi miliónů Němců, který prováděl v letech 1871 až 1886, ukázal, že jedenáct procent židovských dětí má světlé vlasy a pleť a modré oči, a zpochybnil klasifikaci Židů jako svébytné rasy. V osmdesátých letech devatenáctého století však Rudolf Virchow o „židovské“ či „semitské rase“ hovořil a stavěl ji do protikladu vůči „rase árijské“. Podle Rudolfa Virchowa však rasa neměla naprosto žádný vztah ke kulturní nebo civilizační hodnotě populace. Rudolf Virchow zdůraznil, že Židé, kteří uprchli před ruskými pogromy do Německa, se asimilovali stejně rychle a úspěšně jako francouzští hugenoti, kteří se přistěhovali po zrušení ediktu nantského. Na druhé straně Johannes Ranke, jenž sdílel Virchowovy liberální názory, zdůraznil stabilitu a kontinuitu „židovské rasy“ již od „babylónských dob“. Němečtí antropologové se však na přelomu devatenáctého a dvacátého století židovskou problematikou příliš nezabývali. Výjimku představovali pouze Julius Kollmann, který studoval Židy v souvislosti s debatou o stálosti an-

tropometrických typů, a *Samuel Weissenberg* (1867–1928), ukrajinský židovský lékař naturalizovaný v Německu, jež s Virchowovou finanční podporou zkoumal židovské komunity ve střední Asii, na Kavkaze, Krymu a na Předním východě. Oba badatelé shodně doložili, že Židy nelze na základě antropometrických kritérií označit za rasu, ale spíše za směs několika rasových typů.

ANTROPOSOCIOLOGIE JAKO POKUS

O „SOCIOLOGII RASY“

Antroposociologie byla svébytným pokusem na sklonku devatenáctého století o ustavení „sociologie rasy“: její program načrtl v letech 1886 až 1892 v přednáškách na univerzitě v Montpellier Georges Vacher de Lapouge, který označil za skutečného zakladatele antroposociologie Arthura de Gobineaua. Dalšími ideovými zdroji antroposociologie byly především Darwinova teorie přírodního výběru a Brocova kranologie. Podle představitelů antroposociologie jsou různé lidské rasy v odlišné míře nadány inteligencí a „charakterem“, kranialní index (šířka lebky dělená její délkou a násobená stem) je vhodným nástrojem ke stanovení schopností a výkonnosti lidského mozku, lidské chování je produktem interakce mezi rasovými dispozicemi a sociálním prostředím a v lidské společnosti převažuje sociální výběr nad výběrem přírodním.

Georges Vacher de Lapouge (1854–1936) se narodil nedaleko od Poitiers ve staré aristokratické rodině, vystudoval medicínu a práva a byl pokládán za vynikajícího entomologa. Roku 1879 získal doktorát práv a působil několik let jako prokurátor. Počátkem osmdesátých let se Georges Vacher de Lapouge seznámil s Darwinovým, Haeckelovým a Galtonovým dílem a studoval s Paullem Topinardem u Paula Brocy v jeho *École d'anthropologie*. Georges Vacher de Lapouge však nezískal řádné akademické místo a působil na univerzitách v Montpellier, Rennes a Poitiers jako knihovník. Propagoval sociální darwinismus a kranologii a v roce 1886 označil za svůj hlavní úkol „aplikovat závěry biologie v sociálních vědách“. V odvolání na Weismannovu teorii odmítal tezi o dědičnosti získaných vlastností, jež byla hlavním krédem sociálních Lamarckistů. Neoficiální přednášky (*courses libres*), které Georges Vacher de Lapouge pronesl v Montpellier (známé jako „*Leçons de Montpellier*“), byly publikovány v *Revue d'anthropologie* a později uveřejněny jako samostatné knihy *Les sélections sociales* (1896) a *L'Aryen, son rôle social* (1899). Největší pozornost vzbudila jeho esej z roku 1897 *Les Lois fondamentales de l'Antroposociologie*, která byla záhy přeložena do angličtiny a italštiny. V roce 1909 vydal Georges Vacher de Lapouge svoji poslední rozsáhlou studii: sborník článků *Race et milieu sociale*. Téhož roku se Georges Vacher de Lapouge uchá-

zel o místo antropologa v muzeu: byl odmítnut a v dopise švédskému eugenikovi *Hermanu Bernhardu Lundborgovi* (1868–1943) označil tento neúspěch za persekuci ze strany státní moci: „*Le dogme de l'égalité des hommes est doctrine d'État et tout ce qui supposerait le contraire est matière interdite.*“ Georges Vacher de Lapouge byl jako člen *Francouzské dělnické strany (Parti ouvrier français)*, kterou založil roku 1893 *Jules Guesde* (1845–1922), přesvědčený socialista, marxista a kolektivist, usiloval o syntézu Darwina s Marxem a kritizoval liberální demokracii: „*Aux fictions de Justice, d'Égalité, de Fraternité, la politique scientifique préfère la réalité des Forces, des Lois, des Races, de l'Évolution*“ (1896). Jeho pojetí socialismu bylo nicméně selekcionistické: „*Socialismus bude buď selekcionistický, a nebo vůbec nebude.*“

Georges Vacher de Lapouge chápal rasu jako biologickou entitu vybavenou dědičnými dispozicemi a svébytnou psychologií, na kterou nemá výchova nejmenší vliv: jedinec nemůže uniknout svému rasovému údělu. Za hlavní tragédii moderní civilizace označil převahu *sociální selekce* nad přírodním výběrem, která způsobila šíření nižších ras a následnou degeneraci západní společnosti. Příroda mu nesloužila jako model pro vysvětlení reálných společenských procesů, ale jako normativní vzor pro ideální společnost pěstující důslednou rasovou politiku. Georges Vacher de Lapouge rozlišil dvě základní antropologické rasy obývající Evropu: dolichocefalickou (dolichokranní) rasu *Homo Europeus*, jejíž zástupci mají vysokou postavu, světlé vlasy a modré oči, a brachycefalickou (brachykranní) rasu *Homo Alpinus*, jejíž příslušníci se vyznačují nižším vzrůstem a tmavými vlasy. V jižním Španělsku a Itálii se vyskytují představitelé třetí rasy, kterou Georges Vacher de Lapouge nazval *Homo Mediterraneus*. *Homo Europeus* a *Homo Alpinus* žijí bok po boku v Německu, Francii a severní Itálii, zatímco Velká Británie je obývána pouze rasou *Homo Europeus*. Georges Vacher de Lapouge ztotožňoval rasu s třídou: vyšší vrstvy jsou tvořeny výlučně dolichokranními jedinci. Dolichokranní populace, které lze ztotožnit s árijskou rasou, se soustřeďují do měst a tvoří vzdělanou a elitní složku obyvatelstva, naproti tomu brachykranní lidé přebývali v minulosti v divošském stavu v lesích a horách, z nichž byli vyvedeni pouze jako otroci dolichokranní rasy. Sociální selekce, která vyplývá z povahy moderní demokracie a liberalismu, upřednostňuje brachykranní rasu: od středověku probíhá postupná neblahá brachycefalizace evropského obyvatelstva. Georges Vacher de Lapouge v mnohém navázal na francouzský „feudální rasismus“ osmnáctého století: osvícenství, francouzská revoluce a modernismus způsobily triumf „otrocké“ brachykranní rasy nad „panskou“ dolichokranní rasou. Proti heslu „volnost, rovnost, bratrství“ postavil heslo „determinismus, nerovnost a selekce“. Na druhém mezinárodním kongresu o eugenice roku 1921 pronesl Georges Vacher de Lapouge příspěvek, ve kterém za jedinou na-

ději lidstva označil Spojené státy americké, obývané dosud převážně dolichokránní populací: „Američané, prohlašuji důrazně, že záleží na vás, zda zachráníte civilizaci a vzejde z vás pokolení polobohů.“ V Severní Americe však antroposociologie získala pouze jednoho významného stoupence, jímž byl *Carlos Closson*, autor *The Hierarchy of European Races* z roku 1897. *Georges Vacher de Lapouge* je pokládán za předchůdce nacistické ideologie, jejíhož uchopení moci v Německu se dožil v posledních letech svého života. Kniha *L'Aryen, son rôle social* vyšla v Německu na prahu války v roce 1939. V rozhovoru, který *Georges Vacher de Lapouge* poskytl roku 1933, však obvinil nacisty, že jeho teorii „deformovali“. *Jean Colombat* nicméně označil otce antroposociologie ve studii *La Fin du monde civilisé: les prophéties de Vacher de Lapouge* (1946) za „francouzského učitele Adolfa Hitlera“.

Když *Émile Durkheim* připravoval v roce 1897 první vydání *L'Année sociologique*, požádal antroposociologa *Henriho Muffanga*, aby se v rámci samostatného proudu připojil k nově se formující sociologické škole. Později však tohoto rozhodnutí litoval a označil antroposociologii za „vážné ohrožení spolupráce mezi sociologií a antropologií“. Durkheimovi žáci *Henri Hubert* a *Marcel Mauss* podrobili ve čtvrtém a pátém svazku *L'Année sociologique* antroposociologii tvrdé kritice, obdobně jako *Célestin Charles Alfred Bouglé* (1870–1940) v článku z roku 1897 *Anthropologie et démocratie*. *Henri Hubert*, který ve své recenzi rozmetl knihu *L'Aryen, son rôle social*, hájil nároky a autonomie sociologie, která nesmí být „pohlčena“ antropologií („résorber la sociologie dans l'anthropologie“). Zdůraznil, že sociální fakta musejí vycházet z jiných sociálních faktů, a nikoli z faktů „antropologických“ (rozuměj „rasových“). Roku 1899 vydal *Léonce Pierre Manouvrier* (1850–1927), přítel *Rudolfa Virchowa* a jeden z čelných představitelů *Société d'Anthropologie de Paris*, studii o „lebečním indexu a pseudosociologii“, ve které označil antroposociologii za pseudovědu. Názory, jež prezentoval *Georges Vacher de Lapouge*, kritizoval v knize *Psychologie du peuple français* (1898) filosof a sociolog *Alfred Fouillée* (1838–1912) a devastujícímu útoku vystavil antroposociologii v pojednání nazvaném *L'Aryen et l'anthroposociologie* v roce 1906 *Émile Houzé* (1848–1921), který napsal: „*L'Anthroposociologie n'est qu'une pseudo-science, basée sur des erreurs fondamentales et des déductions puériles.*“ V roce 1900 zrušil *Émile Durkheim* v *L'Année sociologique* antroposociologickou rubriku. Antroposociologie byla počátkem dvacátého století definitivně vyřazena z francouzské vědy a antroposociologické články francouzských autorů byly nadále přijímány pouze v méně významných regionálních periodikách, případně v zahraničních časopisech, například v *Centralblattu Georga Hermannna Theodora Buschana* (1863–1942) nebo v *Politisch-Anthropologische Revue Ludwiga Woltmanna*.

Odlišný byl osud antroposociologie v Německu, kde byly její dílčí podněty postupně integrovány do oficiálního akademického diskurzu. Zásahu na tom měl především *Otto Ammon* (1842–1916), bývalý vydavatel novin, autor spisu *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen* (1895) a *spiritus agens* antroposociologie v Německu. *Otto Ammon*, který se od osmdesátých let devatenáctého století zabýval antropologií a archeologií, působil jako funkcionář *Antropologické a archeologické asociace* v Karlsruhe a v roce 1885 byl pověřen kraniometrickým zpracováním rozsáhlého souboru badenského obyvatelstva (*Die natürliche Auslese beim Menschen auf Grund der anthropologischen Untersuchungen der Wehrpflichtigen in Baden*, 1893). Výsledky ukázaly, že urbanizované populace se vyznačují převahou dolichokranních jedinců na rozdíl od venkovských vrstev se sklonem k brachykranii. *Otto Ammon* tuto skutečnost vysvětloval vyšší způsobilostí dolichokranních jedinců k městskému způsobu života: tento výklad později formalizoval jako tzv. *Ammonův zákon*. *Rudolf Virchow* se k *Ammonovým* studiím postavil značně kriticky a zřejmě zabránil dalšímu financování jeho výzkumů. V devadesátých letech, kdy *Otto Ammon* publikoval články propagující sociální darwinismus a árijskou ideologii, mu *Rudolf Virchow* znemožnil přístup na berlínské zasedání *Německé antropologické společnosti*. *Hermann Klaatsch* označil antroposociologické studie za „nedůstojné vědy“. *Aurel von Török*, který působil v té době na univerzitě v Budapešti, nazval antroposociologii „fantastickou spekulací“. *Rudolf Martin* odsoudil snahu antroposociologů politizovat antropologické myšlení. Triumvirát *Virchow* – *Ranke* – *Bastian*, ovládající na přelomu devatenáctého a dvacátého století většinový proud německého antropologického myšlení od fyzické antropologie po etnografii, *Ottu Ammona* a antroposociologii z oficiálního akademického společenství prakticky vykázal. Dalším výrazným průkopníkem antroposociologie v Německu byl *Ludwig Woltmann* (1871–1907), lékař silně ovlivněný marxismem a novokantovstvím, který se přiklonil k sociálnímu darwinismu a rasové teorii. *Ludwig Woltmann* založil v roce 1902 *Politisch-Anthropologische Revue*, do které psali především zastánci nového rasového a pangermánského paradigmatu. Při příležitosti *Woltmannovy* předčasné smrti přispěla do tohoto periodika řada autorů, kteří vyjádřili politování nad touto „těžkou ztrátou pro antropologii“: náleželi k nim revizionistický marxista *Eduard Bernstein*, *Houston Stewart Chamberlain*, sionista a rasový teoretik *Leo Sofer*, *Felix von Luschan* a židovský antropolog a propagátor eugeniky *Moritz Alsberg* (1840–1920).

Mladší německá generace neodarwinistů byla vůči antroposociologii mnohem vstřícnější než jejich liberální předchůdci. Díla autorů, jako byli *Ernst Haeckel*, *Ludwig Woltmann*, *Ludwig Wilser*, ale i *Georges Vacher de Lapouge* a *Otto Ammon*, byla v prvním desetiletí dvacátého století zcela rehabilitová-

na. Na zasedání *Německé antropologické společnosti* v Berlíně v roce 1903, rok po Virchowově smrti, se k tezi antroposociologie veřejně přihlásil Gustav Schwalbe. Tento badatel, jeden z prvních „oficiálních“ antropologů, kteří svou konverzí předznamovali totalitarizaci německé antropologie, rovněž otevřel antroposociologům stránky časopisu *Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie*, a tím jim poskytl platformu přímo ve středu akademického diskurzu. Gustav Schwalbe rovněž od antroposociologů převzal členění evropské populace na tři základní rasy: nordickou, alpskou a mediteránní. Rasa je podle Gustava Schwalbeho vybavena nejen fyzickými, ale i specifickými psychologickými a behaviorálními charakteristikami. Přelomový význam měl inaugurační projev, který Gustav Schwalbe přednesl v roce 1907 při příležitosti svého zvolení do čela *Německé antropologické společnosti*. Gustav Schwalbe veřejně vyzvedl přínos Gobineaua, Chamberlaina, Woltmanna, Vachera de Lapouge a Ammona. Tyto osobnosti, které byly pokládány v době Virchowovy hegemonie za beznadějně marginální, se nyní staly zakladatelskými postavami nového pojetí německé antropologie. Schwalbeho přednáška tak představovala symbolický mezník přechodu od liberalismu a empirismu druhé poloviny devatenáctého století k rasistickému biologismu nacistické éry. Gustav Schwalbe rovněž podpořil rasovou, árijskou a pangermánskou ideologii, která se tímto stala legitimní součástí německé vědy. Otto Ammon byl osobně pozván Felixem von Luschanem, aby se v roce 1911 opět po mnoha letech zúčastnil zasedání *Německé antropologické společnosti*, z níž jej kdysi vykázal Rudolf Virchow.

ÚZKOST Z „DEGENERACE“ A NÁSTUP EUGENIKY

V posledních dvou desetiletích devatenáctého století došlo v Evropě k patrné změně v intelektuálním a duchovním klimatu, která se mimo jiné projevovala rostoucí úzkostí z degenerace západní civilizace. Pocit rozkladu tradičních evropských hodnot se odrazil v řadě románů, poezii, filosofii, architektuře a v životním stylu *fin de siècle*. Objevil se příznak zániku života na zemi, jenž mělo způsobit v důsledku druhého termodynamického zákona vychladnutí slunce. V románských zemích se v údobí vrcholu britského impéria a po porážce Španělska roku 1898 ve válce se Spojenými státy americkými šířila frustrace z vlastní zdánlivé méněcennosti a nadřazenosti Anglosasů. „Z čeho vyplývá superiorita Anglosasů?“ (*à quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?*) tážal se v roce 1897 ve stejnojmenné knize francouzský spisovatel *Edmond Demolins* (1852–1907). Rychlá urbanizace a industrializace přispěly ke vzniku rozsáhlých chudinských čtvrtí, jejichž obyvatelstvo trpělo podvýživou, chorobami

a kriminalitou. Veřejné mínění ve Velké Británii, Německu, Francii a v dalších rozvinutých zemích Západu volalo po radikální reformní politice, která by tuto neúnosnou situaci vyřešila. Velký ohlas měla kniha *Degenerace* z roku 1892, jejíž autor, lékař a sionista *Max Nordau* (1849–1923, vlastním jménem *Max Simon Südfeld*), označil degeneraci za produkt modernismu, který se projevuje řadou „fyzických a duševních stigmat“: hysterií, egoismem, pesimismem, apatií, vyhrocenou emocionalitou, mysticismem a naprostou neschopností rozlišovat dobro a zlo. Obdobné vymezení degenerace podal ve studii *Degeneration: A Chapter in Darwinism* (1880) britský přírodovědec a darwinista *Edwin Ray Lankester* (1847–1929). Teorie degenerace pronikla záhy do sociálních a historických věd a obecného akademického a žurnalistického diskurzu. Zdálo se, že je zapotřebí, aby nastoupila radikální terapie, jež by umožnila opětovný civilizační vzestup a biologicky zdravý vývoj Západu. Tuto úlohu měla sehrát *eugenika* a *rasová hygiena*. Nositelem „nové renesance“ tak již neměly být klasické jazyky nebo exotický sanskrt, ale důsledně aplikované biologické vědy.

Termín „eugenika“ razil od roku 1883 Darwinův synovec *Francis Galton* (1822–1911), jeden z průkopníků moderní statistiky a autor klasické studie o měření inteligence *Hereditary Genius* (1869). *Francis Galton* rozlišoval *negativní eugeniku*, která měla za cíl potlačit prostřednictvím účinné sociální kontroly množství nežádoucích dědičných mentálních a tělesných znaků a patologických fenoménů v populaci, a *pozitivní eugeniku*, jež naopak směřovala k podpoře reprodukce a šíření blahodárných duševních a fyzických atributů. Na Galtonovu výzvu navázali na britských ostrovech profesor fyziologie *John Berry Haycraft* (1857–1922), který propagoval v díle *Darwinism and Race Progress* (1895) eugeniku opírající se o teze sociálního darwinismu, a idealistický filosof, silně ovlivněný Hegelem, *Francis Herbert Bradley* (1846–1924). K šíření myšlenek eugeniky v Anglii přispěla v letech 1899 až 1902 búrská válka, protože počáteční neúspěchy britských vojsk byly přičítány celkovému špatnému fyzickému a morálnímu stavu odvedenců z nižších sociálních vrstev. *Karl Pearson* (1857–1936) uveřejnil v této době knihu *National Life From the Standpoint of Science*, ve které hlásal nutnost zvýšit pomocí vědeckých metod „národní výkonnost“. První eugenická společnost ve Velké Británii (*Eugenics Education Society*) byla založena roku 1907 a v jejím čele stál v letech 1911 až 1928 Darwinův syn *Leonard Darwin* (1850–1943). Roku 1912 se konal v Londýně první mezinárodní kongres o eugenicé (*First International Eugenics Congress*). Ke stoupencům eugeniky náleželi dramatik *George Bernard Shaw*, který si však zároveň tropil posměch z Darwinovy teorie (zatímco sociální darwinista *Benjamin Kidd* eugeniku ostře odmítal) a přírodovědec *Julian Sorell Huxley* (1887–1975), vnuk Darwinova proslulého přítele Thomase Henryho Huxleye.

Mimořádného ohlasu se eugenika dočkala ve Spojených státech amerických, kde byla první eugenická společnost zřízena v roce 1910. Stefan Kühn ukázal v knize *The Nazi Connection: Eugenics, American Racism and National Socialism* (1994), že srovnatelného rozšíření jako ve Spojených státech dosáhla eugenika pouze v nacistickém Německu, jehož vůdcové se mnohdy neskrývali svým obdivem k severoamerickému příkladu. Protagonisty a mluvčími americké eugeniky byli především D. Colin Wells (1858–1911) a Lothrop Stoddart, jehož rasisticky vyhocené dílo *The Revolt Against Civilisation* z roku 1922 mělo značný úspěch i ve Velké Británii a Německu. Zastupitelstvo státu Indiana odhlasovalo zákon o sterilizaci již v roce 1907; do roku 1933 byl obdobný zákon zaveden ve třiceti státech unie a byl uplatněn celkem asi u 16 000 lidí. Dílčí případy nedobrovolné sterilizace se ve Spojených státech vyskytovaly až do roku 1972. Z evropských demokratických zemí, které nebyly přímo zasaženy nacismem nebo fašismem, existoval nejrozsáhlejší program nedobrovolné sterilizace „sociálně nepřizpůsobivých“ jedinců ve Švédsku, kde je ve třicátých letech přijala místní sociálně demokratická vláda.

Ve Francii použil termín „eugenika“ poprvé v roce 1886 Georges Vacher de Lapouge. Tato kdysi nejlidnatější evropská země čelila jako jeden z prvních západoevropských států již v průběhu devatenáctého století znatelnému poklesu porodnosti. Výrazem obav z „vylidnění“, které by snížilo brannou moc Francie, jež neustále toužila po odčinění porážky z války s Pruskem roku 1870, bylo v roce 1896 zřízení z podnětu *Jacquese Bertillona* (1851–1919) a Charlese Richeta *Národní aliance proti depopulaci* (*l'Alliance nationale contre la dépopulation*), jejímž členem byl i spisovatel Émile Zola. Ve stejném roce založil *Paul Robin* (1837–1912) *Ligu pro regeneraci člověka* (*la Ligue de la Régénération humaine*). Paul Robin byl přesvědčeným darwinistou, pozitivistou, malthuziánem, ateistou a revolucionářem, který bojoval na straně pařížské Komuny. Poté odešel do anglického exilu a po návratu do vlasti řídil v letech 1880 až 1894 sirotčinec *Prévost* v *Cempuis*, kde zaváděl „pokrokové metody“ založené na koedukaci pohlaví a vyloučení veškerého náboženství, morálky a patriotismu z učební látky. Heslem Paula Robina, jež šířil ve Francii malthusiánství, bylo „dobré narození, dobré vzdělání a dobrá organizace práce“ („*bonne naissance, bonne education, bonne organisation sociale*“). K čelným představitelům francouzské eugeniky náležel rovněž úspěšný lékař a lamarckista *Adolphe Pinard* (1844–1934), jež od roku 1898 prosazoval *puerikulturu* jako vědu o „zvýšení kvality lidské populace“. V roce 1912 se podílel na ustavení *Francouzské eugenické společnosti* (*Société française d'eugénique*), byl členem *Lékařské akademie* a po první světové válce byl zvolen do parlamentu, na jehož půdě se marně snažil prosadit eugeniku jako oficiální státní program. Výrazným propagátorem eugeniky ve Francii byl profesor fy-

ziologie na Pařížské univerzitě a nositel Nobelovy ceny za medicínu z roku 1913 *Charles Richet* (1850–1935), autor vlivného eugenického manifestu *Selection humaine* (1913), ve kterém obhajoval a doporučoval aplikaci euthanasie. Laureát Nobelovy ceny z roku 1912 *Alexis Carrel* (1873–1944), jenž působil řadu let ve Spojených státech amerických, kde spolupracoval s *Rockefeller Institute for Medical Research*, přispěl do debaty o eugenice svojí populární knihou *L'homme, cet inconnu* z roku 1935. Alexis Carrel reprezentoval spojovací článek mezi generací eugeniků, malthuziánů a sociálních darwinistů přelomu devatenáctého a dvacátého století a eugenickým programem francouzské vlády ve Vichy, v jejichž službách vedl od roku 1941 *Fondation pour l'Étude des Problèmes Humaines*. Cílem této instituce bylo celkové biologické a morální „zkvalitnění“ francouzského národa.

V Německu se politické a ideologické implikace darwinismu za více než čtyři desetiletí, které uplynuly mezi uveřejněním *O původu druhů* a přijetím darwinismu na počátku dvacátého století, změnily. Zatímco v šedesátých a sedmdesátých letech byl darwinismus přirozeným spojencem optimistického a osvětářského sociálního reformismu a liberálního *laissez-faire*, to znamená ideologie, která nebyla příliš vzdálená názorům Rudolfa Virchowa a jeho vrstevníků, reformátorský etos neodarwinismu devadesátých let devatenáctého století sympatizoval se státními zásahy, které měly za účel zvrátit nepříznivý demografický vývoj, případně zkvalitnit biologickou povahu a složení populace. Vnitřní metamorfózou však neprošel pouze darwinismus. Mezi vzdělanci i politickými elitami převládlo na konci devatenáctého století mínění, že západní společnost vyžaduje kolektivní biologickou terapii, která by měla vycházet z teorie přírodních věd, zejména sociálního darwinismu.

Ideologickou rétoriku přelomu devatenáctého a dvacátého století prostoupily biologizující metafory, které byly výrazem asymetrické aliance mezi přírodními a společenskými vědami. Byl to věk znovuoživeného organicismu, *Lebensphilosophie*, eugeniky, sociálního darwinismu, sociálního lamarckismu a antroposociologie. Tato naturalizace společenských oborů, kterou sociální myslitelé Émile Durkheim nebo Franz Boas (téměř z pudu sebezáchovy) zavrhli, se ukázala jako neblahá pro obě strany a nepřežila pád nacistické rasové ideologie. To, co *Charles Percy Snow* (1905–1980) s politováním nazýval „dvěma kulturami“, které nejsou schopny vzájemné komunikace, může proto představovat spontánní projev obrany západních vzdělanců, kteří si uvědomili, že vzájemné prolínání přírodních a sociálních věd může zplodit výbušnou a nebezpečnou ideologickou směs s totalitními nároky. Mocenský vzestup biologických disciplín ve druhé polovině dvacátého století a snaha o opětovný průnik biologického diskurzu do sociálních věd, o jehož zprostředkování usiluje například sociobiologie, nastoluje obdobnou situaci s analogickým dile-

matem a riziky jako před sto lety. Nový světový názor (*Weltanschauung*) konce devatenáctého století, v jehož rámci byla biologie chápána jako prostředek dalekosáhlé společenské reformy, zprvu obhajovali především materialističtí radikálové, socialisté a levicovní liberálové, kteří se střetávali s konzervativními stoupenci biblické antropologie a humboldtovské kosmografie. V důsledku vznikající aliance přírodních věd s radikálními silami, které byly pokládány za nebezpečné pro stávající společenský řád, byla například v letech 1882 až 1908 výuka biologie na německých veřejných školách zakázána. Biologismus však záhy prostoupil akademickou veřejnost bez ohledu na původní politické přesvědčení. Sdíleli jej pravicovní konzervativci i radikální socialisté a anarchisté. Řada sociálních reformátorů pocházejících převážně z lékařských kruhů se v prvním desetiletí dvacátého století odklonila od čistého marxistického nebo radikálně socialistického ekonomického determinismu a osvojila si terminologii a rétoriku čerpající ze směsi materialismu a sociálního darwinismu. K „biologickému impériu“ byla připoutána sociologie, psychologie, ekonomie, historické vědy, kriminologie, patologie a psychiatrie. Teolog a církevní historik, rektor Berlínské univerzity, *Adolf von Harnack* (1851–1930), mohl proto právem označit biologii za „ústřední vědu“.

O hegemonii v rámci naturalistické ideologie se střetli neolamarckisté s neodarwinisty. Zatímco první skupina se domnívala, že vhodným civilizačním působením a výchovou lze povznést „nižší rasy“ (například populace s menší mozkovou kapacitou) na úroveň „ras vyšších“, neodarwinisté předpokládali, že jediný vhodný postup k dosažení tohoto cíle spočívá ve vystavení divochů systematickému, třebas drastickému, přírodnímu výběru. Většina badatelů devatenáctého století (včetně – paradoxně – samotného Charlese Darwina) dávala přednost původní lamarckistické hypotéze o dědičnosti získaných vlastností. Teorie o dědičnosti zárodečné plasmy *Augusta Weismanna* (1834–1914), podle které se dědičná substance neboli zárodečná plasma předává z generace na generaci, aniž by byla ovlivněna výchovou, zkušeností nebo dovedností získanými během života jedince, představovala v sedmdesátých letech devatenáctého století závažné popření Lamarckových názorů. August Weismann však nebyl zpočátku brán příliš na vědomí a opětovný vzestup souboru tvrzení, které dnes označujeme jako darwinismus (bez ohledu na to, zda jde o autentické Darwinovy názory), je spojován až se znovuoživením teorie *Řehoře Mendela* (1822–1884) po roce 1900, která položila základy moderní genetiky v rámci darwinistického paradigmatu.

Franz Boas, který si i během svého pobytu ve Spojených státech amerických podržel členství v *Berlínské antropologické společnosti*, věřil, že problematika vztahu dědičnosti a vlivu prostředí by měla být vyřešena prostřednictvím *biometricky*, kterou vyvinul Darwinův synovec Francis Galton. V roce

1912 již dával najevo určité pochybnosti; nástup darwinismu v Německu jej nicméně v jeho americkém působišti již intelektuálně nijak nezasáhl, pouze pravděpodobně způsobil Boasovo definitivní odcizení německému akademickému společenství. Franz Boas a jeho žáčky Margaret Meadová a Ruth Benedictová, průkopníci sociálního determinismu, představovali v kulturních studiích dědice evropských neolamarckistů z počátku dvacátého století. Povaha kultury (a to je jedna z věcí, kterou o ní můžeme bezpečně prohlásit) je *lamarckistická*. *Inspirace darwinismem, bez ohledu na jeho triumfální pochod* přírodními vědami dvacátého století, může z tohoto důvodu sociálně antropologickému a sociologickému myšlení pouze uškodit, případně jej zbavit odolnosti vůči ideologii.

Jak ukázal osud Franze Boase, ne všichni badatelé byli ochotni se sklonit před autoritou nastupujícího darwinismu. Friedrich Otto Hertz, *Anton Kristen Nyström* (1842–1931), Samuel Weissenberg a *Ignaz Zollschan* (1877–1948) zůstali nadále věrni neolamarckismu a představě plasticity antropometrických rysů lidských populací. Podle zmíněných autorů darwinistické teze o stálosti a neproměnlivosti ras vyústí nutně do rasistické nenávisti a šovinismu; darwinismus byl v prvním desetiletí dvacátého století spojován s historickým pesimismem, konzervatismem a eugenikou, zatímco lamarckismus se sociálním pokrokem, optimismem a osvětou. Rasovou otázku, ze které stoupenci neodarwinismu a eugeniky učinili osudový problém moderní civilizace, neolamarckisté vnímali jako iluzi, která se rozplyne působením vhodné kulturní a sociální asimilační politiky. Darwinisté i lamarckisté sdíleli víru ve zdokonalování lidstva, v nutnost vyšlechtit lepší a zdravější populaci, na kterou mohou být kladeny vyšší civilizační nároky. Jak darwinisté, tak i lamarckisté se ve dvacátém století zkompromitovali spoluprací s totalitní ideologií: zatímco mnozí sociální darwinisté se účastnili nacistického hnutí, případ *Trofima Děnisoviče Lysenka* (1898–1976) demonstroval zneužití lamarckismu ze strany stalinismu. Oba konkurenční směry se rozcházely ve výběru prostředků sociálního inženýrství, pomocí nichž by mělo být žádoucího cíle dosaženo, nikoli odporem k utopickým experimentům jako takovým. *Benoit Massin* poznamenal, že v dlouhodobé perspektivě se spojenectví mezi lamarckismem a antirasismem v německém prostředí ukázalo jako kontraproduktivní. Ačkoliv k neolamarckismu se hlásili i v době výmarské republiky někteří přední antropologové (například paleoantropolog *Franz Weidenreich*, 1873–1948), tragický skandál rakouského biologa *Paula Kammerera* (1880–1926) definitivně zpečetil osud lamarckismu v Německu: význačný lamarckista Paul Kammerer spáchal sebevraždu poté, kdy byl obviněn z podvodu při experimentech s *ropuškou vejconosnou* (*Alytes obstetricans*). Případ, v důsledku kterého se zhroutil poslední akademický odpor vůči sociálnímu darwinismu, eugenice

a nacistickým rasovým teoriím, literárně zpracoval v knize *Případ ropušky starostlivé* spisovatel a trockistický aktivista *Arthur Koestler* (1905–1983), podle jehož názoru byl Paul Kammerer nařčen účelově a nespravedlivě a Kammere-rovo dílo se stalo obětí ideologické perzekuce lamarckismu v předvečer nástupu nacismu. Je pravda, že mnozí příslušníci třetí generace německých darwinistů, například Eugen Fischer, Otto Reche a Fritz Lenz, byli zároveň stoupenci teze o nadřazenosti „nordické rasy“. Pád jejich lamarckistických oponentů z nich učinil jedině majitele „vědecké pravdy“. Diskreditace Paula Kammerera tak nepřímo otevřela cestu k holocaustu.

V době, kdy se ideový arzenál antroposociologie a sociálního darwinismu spojil se sociálním reformismem, se otevřel konsensuální společenský prostor pro institucionalizaci německé eugeniky, která v předvečer první světové války předznamenala velké a ničivé totalitní fenomény dvacátého století. Eugenika byla výrazně aktivistickým hnutím, jejíž představitelé ji chápali jako program zásadní vědecké reformy společnosti či dokonce – řečeno slovy Felixe von Luschana – jako „součást náboženské víry“. Wilhelm Schallmayer požadoval ustavení tzv. *biologické politiky*. Německá eugenika představovala syntézu přinejmenším dvou intelektuálních směrů. Prvním z nich bylo studium fyzických projevů „degenerace“, mezi které byly řazeny například *mikrocefalie*, *akromegalie* nebo *polydaktylie*. Toto bádání, teoreticky vycházející především z neolamarckismu, se rozšířilo zejména v posledních desetiletích devatenáctého století. Již Rudolf Virchow vysvětloval například skutečnost, že se u příslušníků jedné rodiny nevyvinuly zuby, domnělou dědičnou slabomyslností jejich příslušníků a interpretoval tento fenomén jako příznak postupující degenerace. Málokdo pochyboval o tom, že v takovém případě je povinností společnosti zasáhnout a tyto jevy, které jsou nežádoucí pro biologické zdraví národa, „eliminovat“. Druhým ideovým zdrojem eugeniky bylo přesvědčení, které prostoupilo vzdělaneckými vrstvami, že postupující industrializace a urbanizace s sebou přinesly šíření „dědičných“ chorob a fyziologickou degeneraci populace. Zakladatelé německé eugeniky, Alfred Ploetz a Wilhelm Schallmayer, tyto dva proudy, z nichž první vycházel z dobové medicíny a druhý odrážel kolektivní pesimistickou mentalitu *fin de siècle*, sjednotili na teoretické platformě sociálního darwinismu. Institucionálně se eugenika v Německu zrodila v roce 1905, kdy Alfred Ploetz zřídil *Berlínskou společnost rasové hygieny*. Členy této organizace se stali Felix von Luschan, etnolog Richard Thurnwald, Gustav Schwalbe, Theodor Mollison, profesor antropologie na vídeňské univerzitě *Rudolf Pösch* (1870–1921) a dokonce i syn Rudolfa Virchowa, *Hans Virchow* (narozen 1852). V roce 1907 přesídlil Alfred Ploetz do Mnichova, kde vytvořil *Mnichovskou společnost rasové hygieny*, do níž vstoupil *Karl Ernst Ranke* (1870–1926), jehož otec, známý antropolog a tehdejší

prezident *Německé antropologické společnosti* Johannes Ranke, navrhl Alfredu Ploetzovi pořádání společných zasedání. Třetí eugenická společnost vznikla záhy poté na univerzitě ve Freiburgu, kde se do jejích řad přihlásili téměř všichni akademičtí zaměstnanci místní lékařské fakulty, včetně proslulého darwinistického biologa Augusta Weismanna. V roce 1909, po svém návratu z jihozápadní Afriky, se jejím prezidentem stal Eugen Fischer. Alfred Ploetz založil rovněž *Archiv für Rassen- und Gesellschafts-Biologie*, ústřední periodikum rasového myšlení a eugeniky, do něhož přispívali autoři z nejrůznějších oblastí akademického života. Německá eugenika začala prakticky splývat s antropologií a do roku 1914 byla přednášena na čtvrtině německých univerzit. Zatímco Alfred Ploetz zabezpečil německou eugeniku po institucionální stránce, Wilhelm Schallmayer byl jejím vůdčím teoretikem. Wilhelm Schallmayer vystupoval proti Ploetzovu termínu „rasová hygiena“, jenž chtěl nahradit pojmem „národní eugenika“. Wilhelm Schallmayer však zároveň varoval před spojováním eugeniky s árianismem Gobineauovy školy a pangermanismem, který jednoho dne – jak jasnozřivě předpověděl – přivede do neštěstí německý národ i celou Evropu. Hlavními kritiky eugeniky byli především Friedrich Otto Hertz v Německu, *Jean Finot* (1858–1922) ve Francii a Franz Boas ve Spojených státech amerických.

Z hlediska složení členské základny představovala německá eugenika skutečné „ekumenické“ hnutí, na němž se společně podíleli představitelé konzervativních, monarchistických, imperialistických, militaristických, radikálně socialistických nebo marxistických a dalších nonkonformních proudů, jimž byl společný především extremisticky vyhocený sociální reformismus přecházející do militantního utopismu: po boku Alfreda Ploetze, který se v Mnichově zapojil do činnosti tzv. *Tajného nordického kruhu*, zde nalezneme i ortodoxního marxistu *Karla Kautského* (1854–1938). Antisemitismus nebyl pro tuto počáteční fázi rozvoje eugeniky v Německu nijak příznačný. Felix von Luschan i Alfred Ploetz se vyjadřovali o úloze Židů v dějinách s uznáním a dokonce doporučovali vzájemné míšení mezi Árijci a Semity. To byl zřejmě i důvod, proč v eugenickém hnutí působili i mnozí židovští intelektuálové, kteří měli blízko k sionismu: například *Elias Auerbach* (narozen 1882), který se často odvolával na Arthura de Gobineaua, hlásal existenci „židovské rasy“ a v duchu árijské ideologie varoval před jejím míšením s „nižšími“ rasami. Platformou „semitské eugeniky“ bylo periodikum *Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden*, které vydával *Arthur Ruppin* (1876–1943).

VZNIK A ROZMACH NEODIFUZIONISMU V NĚMECKU A VE VELKÉ BRITÁNII

V německy hovořících zemích se na rozdíl od anglosaského světa v devatenáctém století používal termín „antropologie“ výhradně ve smyslu „antropologie fyzické“, zatímco ve Velké Británii se v šedesátých letech devatenáctého století rozšířila „kulturní antropologie“ a vytlačila prichardovský pojem „etnologie“. Nejvlivnější německý fyzický antropolog druhé poloviny devatenáctého století Rudolf Virchow proto mohl oprávněně prohlásit, že „*antropologie nemá nic společného s kulturou*“. Německé akademické společenství poměrně dlouho – prakticky až do počátku dvacátého století – vzdorovalo ve své většině průniku evolucionistického paradigmatu, který v anglosaských zemích sehrál důležitou roli při transformaci „etnologie“ do „antropologie“. Pravděpodobně toto „zpoždění“ vyplývá z rezistence středoevropských univerzit vůči darwinismu přispělo k tomu, že se v Německu institucionální forma konceptualizace lidské rozmanitosti zachovala pod názvem *Ethnologie*, *Ethnographie* nebo *Völkerkunde*. Anglosaské pojetí antropologie, která zahrnuje biologické, sociální a kulturní aspekty lidské povahy, se z tohoto úhlu pohledu jeví jako bývalá etnologie, která prošla vnitřní proměnou prostřednictvím darwinistické revoluce, případně jako produkt pozdního ohlasu osvícenského sociálního evolucionismu. Protiosvícenské paradigma „harmonického kosmu“, které vzešlo z díla Wilhelma a Alexandra von Humboldta, bylo založeno na historickém partikularismu a empirické induktivní metodě; následovníci této tradice chápali lidskou kulturu jako momentální výraz souběhu duchovních (*geistigen*) a environmentálních sil a proti generalizujícím schématům klasických evolucionistů stavěli pluralitu lokálních kulturních fenoménů. Ve svém důsledku poskytlo zmíněné paradigma „harmonického kosmu“ intelektuální zázemí pro rozvoj americké kulturní antropologie Franze Boase. Pravděpodobně nejdůležitějším intelektuálním procesem německé etnologie druhé poloviny devatenáctého století bylo postupné vytváření teoretických základů *neodifuzionismu*, který se zformoval jako svébytná škola antropologického myšlení na sklonku devatenáctého století a jenž pokládal za hlavní příčinu sociální a kulturní změny *difuzi* sociálního nebo kulturního prvku, případně migraci populace v minulosti. Na rozdíl od tradičního difuzionismu biblické antropologie nebo prichardovské etnologie, které vycházely ze svědectví Starého zákona o prehistorické migraci, jež následovala po potopě světa, resp. stavbě babylónské věže, představoval neodifuzionismus sekulární učení, jež bylo ideově inspirováno historickým partikularismem a geografickým determinismem,

který vycházel z humboldtovské vize „harmonického kosmu“. Pro německé akademické společenství byla v devatenáctém století příznačná postupná krystalizace a kultivace protiosvěcenského intelektuálního programu, který byl inspirován romantismem, ale jenž byl díky svému induktivnímu přístupu uchráněn pádu do pretotalitní ideologizace, který postihl mnohé další směry vzešlé z romantického hnutí. Tragédie středoevropské vědy na přelomu devatenáctého a dvacátého století spočívala ve skutečnosti, že liberálně konzervativní vrstva, která byla nositelkou historizujícího partikularismu, jenž byl nosnou alternativou vůči klasickému evolucionismu, sociálnímu darwinismu a rasové teorii, se postupně intelektuálně i sociálně rozložila.

Na dílo Alexandra von Humboldta bezprostředně navázal *Karl Ritter* (1779–1859), profesor geografie na univerzitě v Berlíně, jenž byl pokládán po Alexanderovi von Humboldtovi za druhého nejvýznamnějšího zeměpisce první poloviny devatenáctého století. Karl Ritter byl autorem monumentálního (nedokončeného) díla o devatenácti svazcích *Erdkunde*. Jeho hlavním zájmem byl vztah mezi přírodním prostředím a historií lidstva, při jehož studiu použil metodologii převzatou z geografie: mezi historií přírody a lidstva existuje podle Karla Rittera soulad takřka v herderovském duchu. Karl Ritter zdůrazňoval, že povaha určitého společenství není podmíněna výlučně psychologickými faktory, ale především konkrétními environmentálními podmínkami jeho existence. Ritterovi ovšem bránil induktivní přístup v tom, aby přijal pojetí „přírody“ ve smyslu Johanna Gottfrieda Herdera jako postupně se rozvíjejícího celku, který v kvalitativně vzestupném sledu uskutečňuje své inherentně přítomné možnosti: Karl Ritter chápal přírodu mechanisticky jako souhru nahodilých kombinací environmentálních faktorů, jež tvarují povahu konkrétního lidského společenství. Karl Ritter se pokusil rovněž vystihnout, jakým způsobem různé typy geografických útvarů ovlivňují povahu migrací. Dílo Karla Rittera je tak příkladem velmi ryzího *geografického determinismu*. Karl Ritter v rozporu s představami osvícenských progresivistů a evolucionistů soudil, že základním principem přírody je pouhá nahodilost a sociálním odrazem této nahodilosti jsou migrace, které tak představují základní proces lidských dějin: nomádi jsou pozůstatkem původního obecného stavu lidské existence.

Profesor na univerzitě v Lipsku *Friedrich Ratzel* (1844–1904) byl původním zaměřením zoolog a proslul jako stoupenec sociálního darwinismu Ernsta Haeckela. Především díky vlivu Ritterova žáka Moritze Wagnera se Friedrich Ratzel v sedmdesátých letech devatenáctého století od evolucionismu vzdálil a přiklonil se k Ritterově geografickému determinismu. Ratzelova nejvýznamnější práce *Antropogeografie* (*Anthropogeographie*), jejíž první díl byl vydán roku 1882, poskytla název směru, jehož vůdčí idea byla založena na

„nezrušitelném svazku mezi geografii a historií“. Podle Friedricha Ratzela jsou zeměpisné zákonitosti aplikovatelné i na porozumění lidské historii a povaha určité populace je dána specifickými geografickými podmínkami, v nichž se utvářela. Historie lidstva je především historií migrací lidských populací, které byly uvedeny do pohybu definovatelnými geografickými faktory. V druhém svazku *Antropogeografie* z roku 1891 a v rozsáhlé studii zvané *Völkerkunde* z let 1885 až 1888 spojil Friedrich Ratzel antropogeografický přístup s výzkumy fyzické antropologie a etnografie. Friedrich Ratzel napsal, že analýza geografické distribuce populací, jež se vyznačují shodnými etnografickými, lingvistickými a somatickými rysy, umožní rekonstrukci jejich historie. Z tohoto důvodu vedl Friedrich Ratzel polemiku s konceptem konvergentního vývoje klasického evolucionismu a zdůrazňoval, že každý kulturní prvek nebo etnikum včetně nejjednodušších společenství mají konkrétní původ a historii, které generalizující postupy evolucionistů svými spekulativními konstrukcemi zatemňují.

K čelným představitelům německého myšlení druhé poloviny devatenáctého století náleželi Theodor Waitz a Adolf Bastian, v jejichž odborných pracích se uskutečnila syntéza dílčích podnětů, které vzešly z prací Wilhelma a Alexandra von Humboldta.

Theodor Waitz (1821–1864) byl velmi nadaným filologem, který již ve třiačtyřiceti letech vydal jako editor Aristotelův spis *Organon* a byl jmenován řádným profesorem na universitě v Marburgu. Svým intelektuálním zaměřením měl jako „*Geisteswissenschaftler*“ blízko k Wilhelmu von Humboldtovi. Theodor Waitz se sblížil se školou *Völkerpsychologie* reprezentovanou především Heymannem Steinthalem a Moritzem Lazarem, kteří od roku 1859 vydávali v Berlíně *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, odmítl však pojetí *Volksgeist* jako pouhé abstraktní deduktivní schéma; v této kritice cítíme předzvěst odstupu, jež si později udržoval Franz Boas od svých vlastních žáků, kteří se sdružili v rámci konfiguracionismu. Theodor Waitz vyčítal stoupencům *Völkerpsychologie* zanedbávání environmentálních vlivů na utváření lidské kultury; na druhé straně mu byl cizí i Ritterův jednostranný geografický determinismus. Waitzovo šestisvazkové dílo *Anthropologie der Naturvölker* přirovnal Robert H. Lowie k Boasově knize *The Mind of Primitive Man*, s níž vykazovala nápadnou intelektuální spřízněnost. Theodor Waitz pojal svou studii především jako polemiku s polyfyletismem, který v té době hlásali zejména Louis Agassiz a *Gustav Friedrich Klemm* (1802–1867). Jejich klasifikace lidských ras byly podle Theodora Waitze založeny na svévolných „abstraktních dedukcích bez empirického podkladu“. V souladu s učením Alexandra von Humboldta a Franze Boase Theodor Waitz popíral existenci „čistých“ rasových typů a zpochybňoval závislost mezi fyziologickými vlast-

nostmi a mentálními dispozicemi lidských populací. Theodor Waitz zásadně odmítl souvislost mezi rasovými atributy a dosaženou kulturní úrovní. Psychická jednota lidstva v pojetí Theodora Waitze byla jiného druhu než v teoriích francouzských osvícenců, kteří hlásali uniformní racionalismus lidské mysli bez ohledu na časoprostorová omezení: omyl Condorcetova nebo Comtova sociálního evolucionismu spočíval podle Theodora Waitze v tom, že nebral v úvahu nesmírnou rozmanitost lidské lokální zkušenosti. Theodor Waitz, jenž v tomto ohledu kráčel ve šlépějích Johanna Gottfrieda Herdera a Wilhelma von Humboldta, předpokládal, že lidské kognitivní výkony jsou velmi proměnlivé (občas i iracionální) v závislosti na místních historických podmínkách. Theodor Waitz tak navázal na tradici, která proti osvícenskému univerzalizmu stavěla historický partikularismus, a jeho kniha *Anthropologie der Naturvölker* výrazně předznamenala „kulturní relativismus“ pozdější americké kulturní antropologie. Termín „kultura“ užíval Theodor Waitz analogicky jako mladý Franz Boas v humanistickém smyslu: byl to souhrn nejvyšších mentálních výkonů určité populace. Theodora Waitze, který rozlišil čtyři rozhodující faktory určující historické osudy daného společenství: „fyzickou stavbu“, specifický způsob duchovního (*geistig*) života, přírodní prostředí a sociální vztahy, zajímala možnost uplatnění humboldtovského typu vzdělání a výchovy (*Bildung*) u mimoevropských kultur. Násilné vnucování západní civilizace přírodním národům však jako liberální humanista zavrhoval, protože by jim způsobilo „nepředstavitelné utrpení“. Podvojnost pojmů *Naturvolk* a *Kulturvolk* přijímal s určitými výhradami. Theodor Waitz usiloval ve své teorii obdobně jako Johann Gottfried Herder a Wilhelm von Humboldt o nalezení přirozené rovnováhy mezi nároky universalismu a partikularismu.

Adolf Bastian (1826–1905), který se vzdělával na pěti různých univerzitách, získal doktorát medicíny ve Würzburgu v roce 1850. Zde se také seznámil se svým celoživotním přítelem a spolupracovníkem Rudolfem Virchowem, s nímž v roce 1869 založil *Německou antropologickou společnost* (*Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*). Adolf Bastian hrál ústřední úlohu při ustavení německé etnologie (*Völkerkunde*), a to nikoli pouze jako tvůrce jejího programu, ale rovněž jako učitel a administrátor. Adolf Bastian byl na rozdíl od Theodora Waitze typický „*Naturwissenschaftler*“, jenž navázal na tradici Alexandra von Humboldta. Roku 1851 se Adolf Bastian (který tím následoval příkladu svého Mistra) vydal jako loďní lékař na zámořské cesty, během nichž navštívil Austrálii, Čínu, jihovýchodní Asii, Severní a Jižní Ameriku a Afriku. V padesátých letech pracoval především na třisvazkovém díle *Der Mensch in der Geschichte* věnovaném Alexanderu von Humboldtovi. V roce 1868 byl Adolf Bastian zvolen presidentem *Zeměpisné společnosti* (*Gesellschaft für Erdkunde*), založené Karlem Ritterem, která se zabývala jak

geografickou, tak i etnologickou problematikou. Roku 1869 se Adolf Bastian stal docentem (a později řádným profesorem) etnologie (*Völkerkunde*) na univerzitě v Berlíně. Rozsáhlá etnografická sbírka, již Adolf Bastian shromáždil během svých cest, byla základem *Königliches Museum für Völkerkunde*, berlínského pracoviště, na němž Adolf Bastian kolem sebe soustředil řadu mladých badatelů, včetně Franze Boase. Svůj etnologický program shrnul především v práci *Allgemeine Grundzüge der Ethnologie* (1886) a *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen* z roku 1895.

Adolf Bastian chtěl pro příští generace zachovat doklady o rozmanitosti lidstva, to znamená soubor hmotných artefaktů, mýtů, náboženských představ, politických a hospodářských systémů a jazyků, které koloniální hegemonie Západu odsoudila k zániku. Byla to nesmírná variabilita lidského kosmu, jehož základní stavební kámen představuje jedinečný *Volk*, kterou se Adolf Bastian snažil ve své teorii zohlednit. Adolf Bastian sdílel s představiteli *Völkerpsychologie* jejich etnopsychologický zájem (výzkum psychologie národů považoval za hlavní smysl etnologie), ale na rozdíl od nich kladl značný důraz na geografickou složku vytváření lidské kultury, jejíž váha je patrná zejména v nejjednodušších společenstvích. Adolf Bastian byl kritický vůči Herbartově individualisticky zaměřené psychologii, protože soudil, že kognitivní procesy jsou v prvním řádu podmíněny sociálním prostředím lidské existence. Adolf Bastian, jenž byl pevně přesvědčen, že etnologické a antropologické vědy musejí být založeny na induktivní metodologii, pokládal Alexandra von Humboldta za „*hrdinu našeho věku*“, který „*poskytl základ, na němž byl vystavěn prostřednictvím induktivního výzkumu chrám harmonického kosmu*“. Obdobně jako ostatní představitelé humboldtovské tradice, kteří se hlásili k výchovnému humanitnímu ideálu (*Humanitätsideal*), Adolf Bastian uchopoval univerzální lidství prostřednictvím jeho partikulárních aspektů. Podle Adolfa Bastiana sdílí veškeré lidstvo omezený počet *elementárních idejí* (*Elementargedanken*), které jsou neměnné pro všechny doby a kultury a jejichž specifickým uspořádáním vznikají *kolektivní ideje* (*Völkergedanken*) charakterizující dané lokální společenství. Konfigurace kolektivních idejí je podmíněna především environmentálními vlivy, jejichž souhrn Adolf Bastian nazval „geografickou provincií“. Kromě přírodních faktorů podléhá výstavba kolektivních idejí rovněž historickému procesu. Důkladné srovnání všech světových kultur by mělo podle Adolfa Bastiana umožnit odhalit – navzdory jejich zdánlivě nekonечné vnější proměnlivosti – „monotónní substrát identických elementárních idejí“. Bastianovo vymezení kolektivních idejí (*Völkergedanken*) nebylo vzdáleno od konceptu národní povahy (*Nationalcharakter*) Wilhelma von Humboldta a pojmu *Volksgeist*, který razili Moritz Lazarus a Heymann Steinthal. Životním projektem Adolfa Bastiana byl ambiciózní dokumentární výzkum (*Ge-*

dankenstatistik), směřující ke statistickému souhrnu světových kulturních idejí ve všech jejich historických a zeměpisných uskutečněních. Adolf Bastian doufal, že se mu podaří nalézt obecné zákonitosti mentálních procesů lidstva. Tento záměr, který do jisté míry předznamenal strukturalismus, měl vyústit do skutečné vědy o člověku, jež by disponovala základnou stejně epistemologicky solidní jako přírodní vědy – tím by byla definitivně rozptýlena „fata morgána filosofického dedukcionismu“. Adolf Bastian se jako důsledný stoupenec induktivně empirických metod postavil do řad odpůrců evolucionistické antropologie a společně s Rudolfem Virchowem se v Německu rozhodujícím způsobem podílel na vytlačení darwinismu a rasové teorie na okraj akademického diskurzu. Adolf Bastian byl přesvědčen, že Darwinova teorie o původu člověka stojí na křehkých teoretických základech. V sedmdesátých letech devatenáctého století vedl Adolf Bastian polemiku s polyfyletistou a darwinistou Ernestem Haeckelem, podle kterého se soudobé lidské rasy vyvinuly z různých druhů primátů. Adolf Bastian rovněž odmítal zjevný etnocentrismus unilineárního evolucionismu a členění lidských populací na „civilizované“ a „divošské“: „*Myšlenka evolučního procesu k vyšším formám, jehož prostřednictvím lidstvo směřuje ke konečné dokonalosti, nemůže být více než pouhou hypotézou, protože neznáme její konečný cíl. Není obtížné pochopit, proč taková idea vznikla: lidé se domnívají, že naše vlastní kultura dosáhla nejvyššího vývojového stupně, tak vysokého, že se v blízké budoucnosti rozšíří po celé zemi... Neexistuje žádný skutečný důkaz nepřerušeno a stálého pokroku ve vývoji kultury od nižších k vyšším stadiím...*“ (Adolf Bastian, 1871, str. 166–167). Adolf Bastian si nicméně udržoval jistý odstup i od neodifuzionismu, který reprezentoval například Friedrich Ratzel: Adolf Bastian byl především etnopsycholog, nikoli historizující geograf, a připouštěl nezávislý vznik analogických kulturních fenoménů v odlišných společnostech.

Žákem Friedricha Ratzela byl známý etnolog a afrikanista *Leo Frobenius* (1873–1938), autor klasických *Kulturních dějin Afriky* (*Kulturgeschichte Afrikas*) a spisů *Paideuma: Umriss einer Kultur- und Seelenlehre* (1921–1922) a *Erlebte Erdteile I-VII* (1925–1929). Leo Frobenius chápal kulturu *organicisticky*: kultury tvoří vyšší celky, které se vyvíjejí samostatně a nezávisle na člověku. Souhrn kulturních norem, hodnot, kodifikovaných způsobů jednání a náboženských představ vytváří *paideuma* kultury, které je obdobně jako *Volksggeist* klíčem k pochopení její povahy. Frobeniovy religionistické úvahy představovaly obdobně jako Bachofenovo dílo směs romantického studia mytologie a klasického evolucionismu. Lidstvo podle Frobenia prošlo třemi univerzálními nábožensko-kulturními „vizemi světa“: *animalismem*, nejstarší historickou etapou, spočívající ve zbožštění zvířat, jejímž nápadným projevem bylo teriomorfni náboženství; *neolitickou zemědělskou kulturou*, zdůrazňující

symboliku smrti a kult mrtvých a předků, a *epochou Boha-Slunce, heliolitismem*, který se rozšířil z Egypta až do Malajsie (Leo Frobenius vyzvedl úlohu Egypta jako ohniska difuze solárního kultu po Eurasii). Leo Frobenius formuloval jako první *teorii kulturních cyklů (Kulturkreislehre)*, kterou podrobněji propracovali *Fritz Graebner (1877–1934)* a jeho asistent *Bernard Ankermann (1895–1943)*. Podle teorie kulturních okruhů, která vycházela z historického partikularismu, jsou dějiny kultur polycentrické; jednotlivá kulturní ohniska vytvářejí geograficko-kulturní okruhy, odkud se na základě difuze nebo migrace šíří materiální a ideové kulturní prvky, které vytvářejí kulturní vrstvy. Fritz Graebner, autor studií *Metoda etnologie (Methode der Ethnologie)* z roku 1911 a *Obraz světa u primitivních národů (Das Weltbild der Primitiven)*, považoval za hlavní úkol etnologie rekonstrukci historie kultur na základě *kritéria formy a kritéria množství*, přičemž kritérium formy se týkalo analogií mezi kulturními znaky různých kultur a kritérium množství počtu těchto podobností.

Na výzkumy kulturních cyklů Leo Frobenia a Fritze Graebnera navázali *Wilhelm Schmidt (1868–1954)* a *Wilhelm Koppers (1886–1961)*, zástupci vídeňské etnologické školy *Societas Verbi Divini*. Wilhelm Schmidt se narodil v Hördö u Dortmundu, vystudoval teologii a jako římskokatolický kněz působil od roku 1921 na vídeňské univerzitě; v roce 1927 odešel do Říma, kde působil na místě ředitele misijně etnologického oddělení Lateránského muzea; později učil na univerzitě ve Freiburgu. Wilhelm Schmidt založil roku 1931 ve Vídni *Institut Anthropos*, proslulý svou rozsáhlou antropologickou knihovnou (v roce 1938 ústav přesídlil do švýcarského města Frodeville a roku 1962 do semináře svatého Augustina u Bonnu). Wilhelm Schmidt byl známým obhájcem degenerativní teorie pramonoteismu. Německá difuzionistická škola, zejména dílo Friedricha Ratzela, který zdůrazňoval „boj organismu o životní prostor“ (*Kampf um Raum*), výrazně přispěla k formování teorie „životního prostoru“ (*Lebensraum*) a *teorie geopolitiky Karla Haushofera (1869–1946)* a *Johanna Rudolfa Kjelléna (1864–1922)*.

Neodifuzionismus se jako svébytný směr antropologického myšlení uplatnil ve větší míře i ve Velké Británii, kde se k němu na prahu dvacátého století přihlásil *William Halse Robert Rivers (1864–1922)*. Tento vůdčí představitel britské antropologie v období počínajících paradigmatických zvrátů se narodil v rodině anglikánského pastora poblíž Chathamu. Riversovým strýcem z matčiny strany byl proslulý badatel a polyfyletista James Hunt, který dospěl k antropologické problematice prostřednictvím zájmu o lidský jazyk. V roce 1863 James Hunt založil v Hastingsu středisko pro léčbu pacientů trpících poruchami řeči. Po Huntově úmrtí v roce 1869 převzal Riversův otec zdejší terapeutickou praxi, kterou provozoval až do roku 1880. Bylo to zřejmě otcovo

a strýcovo zaměření, jež Williama Riverse přivedlo ke studiu medicíny. Roku 1886 získal William Rivers jako vůbec nejmladší absolvent v historii *Nemocnice svatého Bartoloměje* diplom praktického lékaře. Následující dva roky působil jako loďní lékař a plavil se až do Japonska a Severní Ameriky. V roce 1888 se William Rivers stal členem prestižní *Královské lékařské koleje* (*Royal College of Physicians*). Specializoval se na neurologii a psychiatrii a publikoval studie o hysterii a deliriu. O tři roky později začal William Rivers pracovat v *Národní nemocnici pro paralyticky a epilepticky* (*National Hospital for the Paralyzed and Epileptic*). Již během své cesty na Dálný východ se William Rivers seznámil s dílem Herberta Spencera a později jej zaujala snaha věhlasného neurologa *Johna Hughlingse Jacksona* (1835–1911) sladit Spencerovo pojetí mentální evoluce s výsledky neurofyzilogického výzkumu. Hughlings Jackson byl pokládán za významného průkopníka výzkumu vztahu mezi poškozením různých částí mozku a poruchami v produkci řeči. William Rivers se vydal na studijní pobyt do Německa, kde se pod vedením *Ewalda Heringa* (1834–1918) zabýval problematikou percepcce barev a u *Émila Kraepelina* (1856–1926) studoval různé dílčí otázky psychiatrie. V pětatřiceti letech se William Rivers usadil v Cambridge a rozhodl se nadále věnovat antropologii, kterou si osvojil v jejím tehdy vládnoucím evolucionistickém pojetí.

Iniciační význam nejen pro Williama Riverse, ale v jistém smyslu i pro celou britskou sociální antropologii měla expedice do Torresovy úžiny, oddělující Austrálii od Nové Guineje, Organizovala ji v roce 1898 univerzita v Cambridge a sponzorovala *British Association for the Advancement of Science*. V čele výpravy stál *Alfred Cort Haddon* (1855–1940), původním vzděláním biolog, specialista na zoologii mořských organismů a žák darwinisty Thomase Henryho Huxleyho. Alfred Cort Haddon pobýval v Torresově úžině již v roce 1888. Expedice z roku 1898 byla původně zaměřena především na zoologická zkoumání, výběr účastníků však přispěl k tomu, že se do středu zájmu dostaly místní domorodé kultury. Alfred Cort Haddon si za psychologa výpravy zvolil Williama Riverse, jenž mu doporučil etnomuzikologa *Charlese Samuel Myerse* (1873–1946). Dalšími členy expedičního týmu byli například *Charles Gabriel Seligman* (1873–1940) a *William McDougall* (1871–1938). Po návratu z Torresovy úžiny konvertoval Alfred Cort Haddon definitivně k antropologii (navzdory varování Thomase Henryho Huxleyho, aby „za sebou nepálil mosty“), opustil své dosavadní působíště na univerzitě v Dublinu a přešel do Cambridge.

Jak napsala později *Barbara Freire-Marrecová* (*Aikenová*), na přelomu devatenáctého a dvacátého století nastal čas k přehodnocení britské antropologie jako „kabinetní vědy“: „...vznikla velmi nebezpečná dělba práce mezi amatérskými antropology v terénu – cestovateli, obchodníky, misionáři a administrátory, kteří získávali roztržitěné detaily domorodého života, a profesionálními antro-

pology, kteří z nich doma vytvářeli teorie. Bylo tak vykonáno velmi zajímavé a cenné dílo, které však nelze pokládat za vědecké v přísném slova smyslu, protože třída dat, již poskytují neškolení sběratelé, nepředstavuje vhodný materiál pro vědeckou indukci.“ Tento osten mířil především na Jamese George Frazera a Roberta Ranulpha Mareta. Vyvstal tím problém vědecky hodnověrné metody sběru relevantních údajů v terénu při práci se zkoumaným společenstvím, který předešlé generace britských i kontinentálních antropologů nepocitovaly tak naléhavě. Málokdo v britském akademickém společenství byl připravenější se díky svému odbornému zázemí vyrovnat s touto výzvou než právě William Rivers.

William Rivers měl během interdisciplinární cambridgeské expedice za úkol při studiu domorodých obyvatel ostrovů Torresovy úžiny uplatnit psychologické metody praktikované v evropských laboratořích. Zaměřil se především na rozdíly ve smyslovém vnímání mezi civilizovanými a přírodními národy. William Rivers se nejprve při analýze schopností vnímat a rozlišovat jednotlivé barvy u různých národů nalézajících se na odlišném „vývojovém stadiu“ pokusil aplikovat klasické evolucionistické schéma. Nepřímo tak navázal na studii z roku 1858 od britského filologa a ministerského předsedy *Williama Ewarta Gladstona* (1809–1898), který napsal, že staří Řekové Homérovy epochy nebyli schopni přesně rozeznávat tmavé a světlé odstíny. Darwinisté na sklonku devatenáctého století tvrdili, že evoluce lidské kapacity identifikovat rozličné barvy probíhá i v historických dobách. William Rivers srovnával terminologii barev čtyř populací: australských domorodců sídlících v *Seven River district*, papuánských *Kiwaiů* a východních a západních ostrovanů v Torresově úžině. Podle Riverse zmíněné skupiny reprezentují jednotlivá vývojová stadia percepce barev, z nichž nejpokročilejší ostrované sice dokáží rozpoznávat zelenou a modrou, ale mají stále sklon je zaměňovat. William Rivers zdůraznil, že identifikace modré barvy činí obecně příslušníkům přírodních národů problémy, což se údajně odráží i v jejich nedostatečné slovní zásobě. William Rivers svůj výzkum později rozšířil i o cejlonské Sinhalce a Tamily, obyvatele horního Egypta, Eskymáky z Labradoru a jihoindické Tody, jejichž terminologii barev se pokusil seřadit do evoluční posloupnosti směřující ke stále větší citlivosti při vnímání barev a jejich komplexnější a detailnější kategorizaci. Riversovu evolucionistickému schématu se však vymykali Eskymáci s velmi sofistikovaným vnímáním barevného spektra a soudobí Egypťané, kteří měli údajně potíže s identifikací modré barvy. Skutečnost, že podle dochovaného slovníku starověcí Egypťané tímto deficitem netrpěli, vysvětloval William Rivers degenerací sensorických schopností. Riversův závěr byl v příkrém rozporu se stanoviskem Franze Boase, jenž ve své studii patnáct let před Riversem přičítal odlišnou schopnost přírodních národů katego-

rizovat smyslové vjemy nikoli jejich údajné „primitivnosti“, ale vlivu rozdílných lingvistických kategorií. Franz Boas tím předznamenal pozdější lingvistický relativismus Edwarda Sapira a Benjamina Lee Whorfa. William Rivers, který byl na rozdíl od Franze Boase neurologem ovlivněným Hughlingsem Jacksonem, tvrdil, že mentální evoluční procesy, zodpovědné za zpracování smyslového vnímání, probíhají na hlubší neurologické rovině než tvorba lingvistických kategorií nebo prostá sensorická percepce.

Na Riversovy klasické práce pojednávající o evoluci lidské kapacity kategorizovat smyslové vjemy navázali po druhé světové válce *Brent Berlin* a *Paul Kay*, kteří rovněž dospěli k závěru, že existuje univerzální vývojová posloupnost ve vytváření klasifikace barev. Podle zmíněných badatelů veškeré známé jazyky obsahují termíny pro „bílou“ a „černou“ barvu; pokud daný jazyk zahrnuje tři pojmy pro označení barev, je oním třetím termínem „červená“; v případě, že jazyk obsahuje čtyři barevné termíny, přistupuje ke zmíněným třem barvám buď výraz pro „zelenou“, nebo pro barvu „žlutou“; jedna z těchto dvou barev pak dále rozšiřuje barevné spektrum, jestliže jazyk zná termínů pět. Dalšími barvami, které postupně obohacují v průběhu vývoje barevné spektrum, jsou modrá, hnědá, purpurová, růžová, oranžová a šedá. *Cecil H. Brown* a *Stanley R. Witkowski* doplnili univerzální posloupnost pojmosloví barev příklady z bionomenklatury, zahrnující zoologické a botanické termíny, případně názvy částí těla. Také v těchto příkladech vědci konstatovali určité zákonitosti při vytváření příslušné terminologie, které podle jejich názoru souvisejí s nárůstem společenské komplexnosti během sociální evoluce. *Gerrit Jan Dimmendaal* nedávno podrobil neoevolucionistické hypotézy, předpokládající těsný vztah mezi rozvojem společnosti a jazykové terminologie, a evolucionistický výklad vzniku analytických jazyků obecně ostré kritice, při níž zpochybnil zejména schopnost současné vědy objektivně zhodnotit míru sociální komplexnosti.

Po návratu do Velké Británie se William Rivers věnoval studiu příbuzenských vztahů. Během pěti měsíců v zimě 1901/1902 William Rivers prováděl terénní výzkum mezi Tody v jižní Indii. Zde se rozhodl šířeji uplatnit tzv. *genealogickou metodu* (*Genealogical Method*), kterou vypracoval během expedice do Torresovy úžiny. Tato metoda umožňovala rozlišit mezi příbuzenským systémem založeným na reálných pokrevních vztazích a klasifikačním systémem (*classificatory kinship system*), jenž řídí standardizované očekávání individuálních práv a povinností a jako takový se podílí na vytváření sociální struktury. Genealogická metoda se stala důležitým nástrojem řady antropologů při shromažďování dat během práce v terénu. Riversovy výzkumy příbuzenských systémů byly výrazně ovlivněny dílem Lewise Henryho Morgana, jež hájil ještě v prvním desetiletí dvacátého století vůči výtkám skeptiků, jako

byli Edward Westermarck nebo Andrew Lang. William Rivers však Morganovo pojetí vývoje příbuzenského systému obohatil o určité sociologické modifikace a tím se přiblížil Smithovi nebo Margettovi a předznamenal nástup sociologismu v britské sociální antropologii. Podle Williama Riverse klasifikační příbuzenský systém původně vyjadřoval status, a nikoli reálný nebo předpokládaný biologický vztah. William Rivers zdůraznil, že existuje korelace mezi přítomností určitého termínu označujícího příbuzenský poměr a speciální funkcí, jež je této relaci přidělena. V průběhu sociální evoluce však narůstal důraz na pokrevnost. William Rivers nicméně nikdy nezpochybnil základní evolucionistický předpoklad Lewise Henryho Morgana, že soudobá terminologie příbuzenských vztahů odráží archaické formy rodiny. Riversovo ocenění Morgana v jistém smyslu zachránilo dílo tohoto významného amerického představitele klasického evolucionismu v „britském exilu“ před zapomenutím, protože ve stejné době byl odkaz Lewise Henryho Morgana ve Spojených státech amerických Franzem Boasem a jeho žáky prakticky vymazán z dějin oboru.

Sešmísetstránková studie *Todové (The Todas)* získala Williamu Riversovi věhlas průkopníka „nové antropologie“ a zároveň poprvé naznačila bezděčný metodologický odklon jejího autora od zásad klasického evolucionismu. Todové, kteří praktikovali polyandrii, posloužili již McLennanovi v knize *Primitivní manželství* jako ukázka společenství, jehož příbuzenský systém zachovává některé matriarchální rysy. William Rivers se snažil „vidět“ Tody ve světle evolucionistického paradigmatu, kladoucího důraz na analýzu „přežitků“ a na individuální psychologickou motivaci, avšak záhy zjistil, že vysvětlení geneze todského náboženství jako produktu personifikace přírodních sil nebylo příliš přesvědčivé. Podle Williama Riverse žili Todové původně v malabáрске oblasti, kde byli ovlivněni křesťanskými a židovskými osadníky a odkud zhruba před tisícem let odešli do pohoří Nílgeri. Zde v důsledku specifických přírodních podmínek jejich původní náboženský systém zdegeneroval. Riversova interpretace náboženství Todů tak byla více reziduální než evolucionistická či integrativní, a byla proto bližší pojetí difuzionistickému než evolucionistickému nebo funkcionalistickému.

V roce 1908 se William Rivers vrátil podporován nadací *Percy Sladen Trust* do Melanésie zkoumat na Šalomounových ostrovech „transformaci matrilineárních vztahů do relací patrilineárních“. Spolupracoval s Westermarckovým žákem *Geraldem Clairem Wheelerem* (narozen 1872) a zejména s Arthurem Mauricem Hocartem, jenž studoval v Oxfordu pod Margettovým vedením. William Rivers rovněž podnikl na lodi *Southern Cross* plavbu, při níž navštívil kromě Šalomounových ostrovů Nové Hebridy, Torresovy ostrovy a ostrovy Santa Cruz. William Rivers se pokusil aplikovat při výzkumu melanéských

příbuzenských systémů zásady klasického evolucionismu založené na předpokladu, že charakter soudobých příbuzenských vztahů odkazuje k archaickým sociálním institucím. Lingvistická analýza příbuzenské terminologie ho však dovedla k závěru, že určité rysy lze objasnit pouze příchodem a působením nové populace do Melanésie. Tento Riversův poznatek měl dalekosáhlý metodologický dopad na budoucí antropologické bádání v Melanésii, protože ukázal melanéskou společnost jako komplexní dynamický celek utvářený vlivem tří nebo čtyř odlišných kultur, a nikoli jako primitivní společenství, jehož zvyky, instituce, obřady či náboženské představy (např. mana) můžeme pokládat za primordiální evoluční stadia.

William Rivers kritizoval podobně jako Franz Boas evolucionistické teorie, podle nichž je kultura funkcí rasy. Kulturu oba badatelé shodně chápali jako neuspořádaný soubor fragmentů, jejichž individuální osudy je zapotřebí studovat historickou metodou. Tady však příbuznost končila. Franz Boas se snažil jako dědic německého pojetí „ducha kultury“ (*Geist*) porozumět integraci kultury na psychologickém základě. Ideální model sjednocení kulturních elementů představoval v boasovské antropologii lidský jazyk. Naproti tomu Riversova psychologická metoda byla ryze individualistická a veškeré soudobé pokusy o suprapsychologické uchopení kolektivní identity (*Le Bonova psychologie davu*, Durkheimova *conscience collective*, Wundtova *Völkerpsychologie*) jej nechávaly chladným. William Rivers nestudoval dílčí kulturní komponenty synchronně integrativně, ale diachronně jako sousledně uspořádaná rezidua epizod minulých kulturních kontaktů. Podle Williama Riverse je zapotřebí, aby etnologická analýza rozlišila důsledky pouhých kontaktních událostí od systematictějšího prolnutí kulturních prvků. William Rivers, který vycházel z britské koloniální zkušenosti, sestavil hierarchické pořadí základních konstitutivních elementů každé kultury na základě jejich výpovědní hodnoty pro rekonstrukci historických styků. Materiální objekty, náboženské a magické představy a jazykové složky, na něž předchodí difuzionistické školy kladly značnou váhu, nejsou ve skutečnosti podle Riverse pro etnologickou analýzu směrodatné. To, co v každé kultuře přetrvává a vzdoruje konjunkturalním změnám, je *sociální struktura*, která představuje nejspolehlivější kritérium rozlišení raných a pozdních součástí dané kultury. William Rivers poznamenal, že na ostrovech Melanésie žijí domorodci, kteří nosí západní oblečení, používají evropské předměty a zbraně, přijali od misionářů evangelium, ale jejich původní sociální struktura zůstala nedotčena.

Kniha *Dějiny melanéské společnosti* (*The History of Melanesian Society*) z roku 1914 byla shrnutím Riversových melanéských výzkumů a završením jeho metodologického zrání. Toto dílo bylo psáno již zcela ve znamení difuzionistického výkladu, jehož prostřednictvím William Rivers vysvětloval formo-

vání melanéskeho příbuzenského systému a kultury obecně. Podle Riverse do Melanésie pronikly nejprve dvě migrační vlny (populace pijící *kavu* a žvýkající *betel*), po nichž následovaly dvě vzájemně odlišné megalitické kultury, významající sluneční kult, které zalidnily prakticky všechny kontinenty a jejichž prehistorická expanze představovala celosvětový fenomén. William Rivers i nadále v *Dějínách melanéske společnosti* podržel řadu kategorií klasického evolucionismu, například primordiální promiskuitu, totemismus nebo Frazerovo pojetí náboženství, kterému dával přednost před Durkheimovým.

Svou „konverzi“ k difuzionismu William Rivers oznámil veřejně v září 1911 na zasedání *British Association for the Advancement of Science* v Portsmouthu. Toto prohlášení vzbudilo značný ohlas a je pokládáno za jeden z rozhodujících mezníků ve vývoji moderní britské sociální antropologie. Během první světové války se William Rivers vrátil znovu k lékařské praxi a léčil (obdobně jako další účastníci expedice do Torresovy úžiny, Charles Myers, Charles Seligman a William McDougall) pacienty trpící následky „bombového šoku“. William Rivers jako psychoterapeut se přiklonil k Freudovu učení a po určité době byl pokládán za nejznámějšího advokáta psychoanalýzy ve Velké Británii. Sigmundu Freudovi nicméně vyčítal přílišný důraz na sexuální povahu libida a údajné podcenění pudu sebezáchovy. Riversova činnost za války jej přivedla do blízkosti řady významných představitelů britského vědeckého a kulturního života, například Roberta Gravese, *Arnolda Bennetta* (1867–1931) nebo *Bertranda Russella* (1872–1970). Po roce 1918 se William Rivers aktivně zapojil do veřejného života. Smrt jej zastihla během voleb do parlamentu, jichž se účastnil jako kandidát za labouristickou stranu.

William Rivers prošel komplikovaným vývojem od klasického evolucionismu po difuzionismus, v jehož rámci se sblížil se zástupci heliolitické školy, Grafonem Elliotem Smithem a jeho studentem Williamem Jamesem Perrym. Hlavní proud britského antropologického myšlení však směřoval k integrativní dehistorizaci, založené na sociologismu Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna, nebo na biologizujícím psychologismu Bronislawa Malinowského. William Rivers, jenž byl v mezidobí po odchodu Edwarda Burnetta Tylora a před nástupem Bronislawa Malinowského pokládán za nejvlivnějšího britského antropologa, sehrál při přípravě obratu britské antropologie k funkcionalismu důležitou úlohu. William Rivers byl profesorem Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna i Bronislawa Malinowského, který používal Riversovu knihu *Poznámky a otázky antropologie* (*Notes and queries on anthropology*) jako základní metodickou pomůcku během terénní práce. William Rivers sám však v tomto novém paradigmatu (možná pouze v důsledku svého předčasného úmrtí) již nenašel místa.

Arthur Maurice Hocart (1883–1939), jenž byl pokládán za nejvšestrannějšího antropologa své generace, byl představitelem „umírněného“ difuzionismu,

kteřý si udržoval kritický odstup od hyperdifuzionismu heliolitické školy. Podobně jako Charles Seligman nebo Alfred Cort Haddon dával i Arthur Maurice Hocart přednost badatelskému odkazu „raného“ Riverse před „pozdním“ Riversem, jenž byl „sveden“ Elliotem Smithem a Perrym. Arthur Maurice Hocart pocházel stejně jako Robert Ranulph Marett z ostrova ležícího v Lamanšském průlivu, zvaného Guernsey, na němž se kdysi usadili jeho francouzští předkové. Narodil se v Bruselu, když zde jeho otec, metodista a později unitář, psal pojednání o problematice místního protestantismu. Arthur Maurice Hocart vystudoval *Elizabeth College* a v roce 1902 se zapsal na *Exeter College* v Oxfordu. První dva roky studoval klasické obory pod vedením filologa *Josepha Wrighta* (1855–1930), žáka a nástupce Maxe Müllera. Během dalších dvou let se Arthur Maurice Hocart zaměřil především na psychologii, do jejíž tajů jej uváděl účastník výpravy do Torresovy úžiny William McDougall. V roce 1906 Arthur Maurice Hocart odešel na Berlínskou univerzitu, kde po dva roky studoval psychologii a filosofii u *Carla Stumpfa* (1848–1936). Po návratu do Anglie se Hocarta ujal William Rivers, který dovršil jeho zasvěcení do problematiky antropologie. Arthur Maurice Hocart získal jako postgraduální student na *Exeter College* a později *Jesus College* na přímluvu Alfreda Corta Haddona místo ředitele školy pro domorodé chlapce na Fidži a až do roku 1912 prováděl na ostrovech Fidži, Rotuma, Samoa, Tonga a na Wallisových ostrovech terénní výzkum. Arthur Maurice Hocart usiloval o „emický“ přístup k domorodé realitě a snažil se pochopit život místních ostrovanů „zevnitř“, na základě jejich vlastního prožitku. Zabýval se rovněž problematikou psychologické interpretace jazyka a zpochybnil tehdy obvyklé tvrzení, že domorodý jazyk je chudý na abstraktní pojmy a naopak neobyčejně bohatý svou klasifikací živočišných a rostlinných druhů.

V roce 1914 se Arthur Maurice Hocart vrátil do Oxfordu, kde přednášel „mentální filosofii“ místo nepřítomného Williama McDougalla. Na základě vlastních zkušeností z Pacifiku kritizoval argumenty „racionalistické utilitární psychologie“, která se vždy v duchu Locka a Hobbese táže po účelu daného jednání. Tento přístup v domorodém prostředí obvykle selhává, a badatelé se proto uchýlili k závěru, že „divoši nemyslí tak, jako my“. Racionalistický utilitarismus byl v důsledku tohoto „zjištění“ nahrazen „funkcionální psychologií“, která vysvětlovala zdánlivě bizarní chování domorodců „emocemi, zmateným myšlením či analogickými mentálními pochody“, jež jsou údajně vlastní jejich mysli. Edward Westermarck připojil důraz na instinkty, o kterých tvrdil, že v psychice přírodních národů hrají důležitější roli, než je tomu u civilizovaného člověka. Arthur Maurice Hocart namítal, že vrozené rozdíly v mentalitě jsou mezi světovými populacemi zanedbatelné: „divoši“ nemyslí jinak než my, ale pouze přemýšlejí o jiných věcech. Intelektuální procesy, které se uskutečňují na odlišné

látce, dospívají zákonitě k rozdílným závěrům. Podle Hocarta myšlení příslušníka přírodních národů vychází ze zděděné tradice a sociální organizace, o jejichž absolutní platnosti je „divoch“ přesvědčen stejně pevně, jako my o našem vlastním kulturním systému. Hocartovy úvahy předjímaly proslulou polemiku, kterou vedl o několik desetiletí později ze strukturálních pozic Claude Lévi-Strauss s pojetím „prelogického“ myšlení ve studiích *Luciena Lévy-Bruhla* (1857–1939). Arthur Maurice Hocart zdůraznil, že pokud se chce antropologie vyvarovat zmíněnému neporozumění vnitřnímu životu domorodců, musí se odklonit od psychologie a profilovat jako *historická* disciplína. Inspiraci Arthur Maurice Hocart hledal v německém a především v americkém akademickém prostředí. Hocartovým přirozeným partnerem byl Franz Boas, který sdílel jeho odpor k etnocentrismu a orientoval se též na studium jazyka. Boasův a Hocartův *kulturní relativismus* vyrostl z naprosto odlišných kořenů, sledoval však obdobný směr. Nebylo proto náhodné, že Arthur Maurice Hocart hojně publikoval v časopise *American Anthropologist*, který ovládala Boasova škola.

První světovou válku prožil Arthur Maurice Hocart v zákopech na západní frontě, kde dosáhl hodnosti kapitána. Po demobilizaci hodlal pokračovat v antropologickém bádání a přijal místo pověřence pro archeologický výzkum na Cejlonu. Během roční přípravy v Oxfordu studoval Arthur Maurice Hocart sanskrt, páli, tamilštinu a sinhalštinu a při pobytu v Indii se důkladně seznámil s hinduistickými a buddhistickými architektonickými památkami. Hocartovo působení na Cejlonu přerušila roku 1925 vážná choroba, která jej přinutila k návratu do Anglie a k odchodu do předčasné penze. V letech 1931 až 1934 nicméně Arthur Maurice Hocart znovu přednášel etnologii na *University College* a poté až do své smrti v předvečer druhé světové války působil jako profesor sociologie na univerzitě v Káhiře.

Plodem Hocartova pobytu v Oceánii byla kniha *Lau Islands, Fiji*, která byla do značné míry inspirována dílem Franze Boase; na rozdíl od amerického antropologa však Arthur Maurice Hocart netrpěl žádnými zábrany vůči teoretizování a napsal: „... sběr dat je neúčinným mrháním času, pokud neslouží jako palivo pro teorii“. Na Cejlonu se Arthur Maurice Hocart zaměřil na studium postavení krále, které interpretoval ve Frazerově duchu jako náboženský fenomén. Ústřední idea *Zlaté ratolesti*, „umírající a vzkříšený sakrální král“, byla představiteli neodifuzionismu vyňata z kontextu klasického evolucionistického paradigmatu a reinterpretovala jako důležitá součást heliolitického či megalitického komplexu. Arthur Maurice Hocart se přikláněl k umírněné verzi neodifuzionismu a toto „znovuobjevení“ Frazera pro něho mělo velký význam; s cambridgeským evolucionistou jej spojovalo i klasické vzdělání a nesmírná erudovanost (Arthur Maurice Hocart ovládal třináct jazyků). Hocartův přístup k mytologii byl historizující: mýtus, pokud je „správ-

ně čten“, poskytuje dějepisný záznam. Zdůrazňoval, že mýtus nebyl výtvořem imaginace, ale kolektivní paměti. Arthur Maurice Hocart byl přesvědčen, že podobně jako lze jazyk rozložit do elementárních jednotek, můžeme instaurční rituály spjaté s královským statutem rozčlenit do základních obřadních aktů, které lze identifikovat v nejrůznějších světových kulturách. Zmíněné primární prvky však podle Hocartova názoru netvoří nahodilý nesourodý celek, ale jsou podobně jako organismus na základě logicky odvoditelných pravidel integrovány do inteligibilní sociální struktury. Tento Hocartův přístup, který byl doslova nabit myšlenkami, které našly uplatnění v pozdějších antropologických školách, směřoval k ustavení „srovnávací anatomie lidské společnosti“. Arthur Maurice Hocart zůstal v rámci britské antropologie, která již od dvacátých let směřovala k odlišné formě konceptualizace, navzdory své značné originalitě osamocen.

DĚTI SLUNCE: BRITSKÁ HELIOLITICKÁ ŠKOLA

Egypt a jeho starověká civilizace zaujímaly v evropské imaginaci osobitě a rozporuplné postavení. Již staří Řekové na jedné straně uznávali a vážili si starobylé egyptské moudrosti, na straně druhé se přezíravě stavěli k egyptským teriomorfním bohům, které pokládali za nižší formu chápání božského. Judaistická a křesťanská tradice zase považovala historický únik, politickou emancipaci a teologické vyvázání židovského národa z egyptského prostředí za základní podmínku ustavení a udržení monoteismu. Triumf Oktaviána a Agrippy nad egyptským loďstvem Marka Antonia a Kleopatry byl vnímán jako jedno z „osudových“ vítězství Západu nad Východem; egyptské astronomické poznatky na druhé straně posloužily Gaiu Iuliu Caesarovi k radikální reformě kalendáře, která byla platná až do konce šestnáctého století. Představitelé biblické antropologie přelomu osmnáctého a devatenáctého století, jako například Jacob Bryant nebo James Cowles Prichard v knize *Analysis of Egyptian Mythology*, se pokusili smířit nové antropologické poznatky s rolí, kterou Egypt sehrál ve Starém zákoně. Egyptské náboženství bylo pokládáno za produkt dlouhého procesu degenerace, jímž prošla původní „zjevená víra“. William Jones a jeho kolegové z *Královské asijské učené společnosti* v Kalkatě vynaložili velké intelektuální úsilí, aby prokázali souvislost mezi indickou (árijskou) a egyptskou civilizací. Zájem o Egypt mezi evropskými vzdělanci oživila Napoleonova vojenská invaze v roce 1798, jíž se účastnila i řada francouzských vědců. Egypt však poněkud ztratil své privilegované postavení v době, kdy se při hledání indoevropských kořenů západní civilizace pozornost západních učenců obrátila dále na východ do Indie a kdy Jean-François

Champollion vyloučil starou egyptštinu z árijské lingvistické rodiny. Během suezské krize v roce 1882 se Egypt stal prakticky britskou kolonií a průvodním jevem tohoto politického vývoje bylo zrození britské egyptologie. *William Matthew Flinders Petrie* (1853–1942) založil tradici systematických archeologických vykopávek a vypracoval nový systém relativní chronologie starověkého Egypta. Vlna zvýšeného zájmu o starověký Egypt, která počátkem dvacátého století zasáhla evropské a americké intelektuální kruhy, přiměla Sigmunda Freuda napsat kontroverzní studii *Mojžiš a monoteismus* (*Moises und Monotheismus*).

Do středu britského antropologického myšlení uvedl Egypt především *Grafton Elliot Smith* (1871–1937). Tento badatel narozený v Austrálii vystudoval medicínu na univerzitě v Sydney, kde později působil jako asistent anatomie a publikoval studie o neurologii vačnatců. V roce 1896 Austrálii opustil a pracoval pod vedením anatoma *Alexandera Macalistera* v Cambridge, kde se setkal s Williamem Riversem. O tři roky později se stal členem cambridgejské *St. John College*. Elliot Smithovy studie o anatomii mozku získaly mezinárodní věhlas a jejich autor byl záhy považován za předního odborníka na evoluci centrálního nervového systému primátů. Rozhodujícím okamžikem v Elliot Smithově akademické dráze byl rok 1900, kdy na výzvu lorda Cromera, britského prokonzula v Egyptě, přijal profesorské místo na lékařské škole v Káhiře (*Government School of Medicine*). V roce 1909 se Grafton Elliot Smith vrátil do Anglie a působil jako profesor anatomie na univerzitě v Manchesteru. Náležel k předním osobnostem paleoantropologie a mezi jeho studenty bychom našli například *Raymonda Darta* (1893–1988), který počátkem dvacátých let popsal z jižní Afriky druh *Australopithecus africanus*, a *Davidsona Blacka* (1884–1934), jenž zkoumal v Číně druh *Homo erectus pekinensis* (*Sinanthropus*, Grafton Elliot Smith jej pokládal za důkaz, že první člověk se zrodil v Asii). Grafton Elliot Smith náležel ke generaci, která byla plně zasažena „nejslavnějším padělkem v dějinách antropologie“, tzv. *piltdownskou lebkou*, a ačkoliv o její pravosti nepochyboval, odmítal rasistické spekulace, jež zejména Arthur Keith z tohoto „nálezu“ vyvozoval. Během pobytu v Egyptě se Grafton Elliot Smith účastnil zprvu jako fyzický antropolog archeologických výzkumů a zabýval se mumifikačními postupy starých Egyptanů. V roce 1907, při příležitosti výstavby přehradní nádrže Aswanu v Núbii, se podílel na záchranných archeologických pracích. Grafton Elliot Smith vyšel – podobně jako William Rivers při terénních výzkumech v Melanésii – z klasického evolucionistického paradigmatu. Stejně jako William Rivers si ale Grafton Elliot Smith záhy uvědomil, že vzájemné míšení a prolinání kulturních prvků sehrálo při genezi archaických kultur mnohem významnější úlohu, než jsou představitelé tradiční antropologické školy ochotni připustit. Grafton Elliot

Smith zůstal v paleoantropologii nadále věrný evolucionismu, v egyptologii se však přiklonil k difuzionistickému přístupu. Opíral se zejména o kranilogické třídění lidských ras, které v knize *Středomořská rasa (The Mediterranean Race)* vypracoval italský badatel Giuseppe Sergi. Podle Sergiho teorie vzešly pravěké populace, které zalidnily Evropu, z dolichokranních „hamitských“ obyvatel severní Afriky. Grafton Elliot Smith ztotožnil tento antropologický typ s „Proto-Egyptany“, které odlišil od černošských populací a od armenoidní rasy usazené v Dolním Egyptě. Egyptská civilizace ovlivnila vývoj evropské společnosti třemi cestami: pozvolnou migrací severoafrických kmenů, kterou rekonstruoval Giuseppe Sergi, prostřednictvím národů Předního východu, jež převzaly z Egypta metody zpracování kovů, a přímým působením kupců a řemeslníků, kteří vytvářeli „hrubé“ architektonické napodobeniny egyptských monumentálních staveb a již byli zodpovědní za celosvětové rozšíření „megalitických“ kultur, včetně Indie, jihovýchodní Asie, Oceánie a Ameriky.

Po návratu do Anglie shrnul Grafton Elliot Smith své egyptologické poznatky ve studii *Staří Egyptané a jejich vliv na evropskou civilizaci (The Ancient Egyptians and Their Influence upon the Civilization of Europe, 1911)*. Společně s Williamem Riversem, který jej informoval o přítomnosti megalitických kultur spjatých podle jeho názoru se slunečním kultem na ostrovech v Pacifiku, přednášel Grafton Elliot Smith o svých difuzionistických teoriích na půdě *British Association*, kde vyvolaly bouřlivé reakce a polemiky. Elliot Smithovy názory ovlivnily Charlese a Brendu Seligmanovy při zpracovávání archeologického materiálu získaného v letech 1909 až 1911 z vykopávek v severním Súdánu. Během antropologického symposia v Austrálii v roce 1914 studoval Grafton Elliot Smith v univerzitním muzeu v Sydney dvě mumie pocházející z Torresovy úžiny. Zjistil, že technika jejich mumifikace odpovídala téměř přesně postupům starých Egyptanů před dvěma a půl tisíci lety. Pokusil se tuto skutečnost vysvětlit vyzařováním egyptské civilizace i do těchto vzdálených končin; u svých kolegů však narazil na odpor. Oxfordský archeolog John Linton Myres označil tento fenomén za důkaz psychické jednoty lidstva a Alfred Cort Haddon namítl, že nemáme nejmenší konkrétní důkaz o dávném kontaktu mezi Papuánci a Egyptany.

V roce 1915 Grafton Elliot Smith vydal knihu *Migrace rané kultury (The Migrations of Early Culture)*, které je pokládáno za základní a ustavující dílo *heliolitické školy*. Podle Elliota Smithe představovala *heliolitická kultura* komplex vzájemně provázaných materiálních a duchovních prvků, jež zahrnovaly megalitické stavby, kult slunce a hada, svastice podobné symboly, obřízku, deformace lebek, tetování, legendy o stvoření, potopě, božském původu králů a o početí vyvoleného lidu z incestního spojení. Tyto jednotlivé elementy nebyly integrovány na základě vnitřní logiky nebo nutnosti, ale jejich nahro-

madění bylo výsledkem nahodilého historického vývoje, k němuž došlo ve starém Egyptě. Přibližně po roce 900 před Kristem se heliolitická kultura šířila prostřednictvím egyptských a foinických námořních expedic východním i západním směrem. Dosáhla i Nového světa, kde rozkvetla v rámci mayské a incké civilizace. Autochtonní obyvatelstvo často mnohé součásti heliolitického komplexu „nepochopilo“ a tato dezinterpretace dodala lokálním kulturám specifický charakter. Grafton Elliot Smith se přihlásil k tvrzením, které byly obsaženy v Riversově knize *Dějiny melanéské společnosti*. Klíčem k pochopení historického lidstva je poznání, že v dávných dobách hrály migrace stejně důležitou úlohu jako v současnosti. Šlo především o expanzi malých skupin, nositelů „vyšší kultury“, které ovlivňovaly společenství nalézající se na nižším stupni vývoje. Výsledné smíšené kultury podléhaly procesům degenerace a ztrácely kdysi sofistikované schopnosti a znalosti, z nichž se zachovaly pouze vzdálené ohlasy v podobě neužitečných magických praktik. William Rivers si původně udržoval od heliolitické teorie odstup, po důkladném zhodnocení papuánských postupů mumifikace, které Grafton Elliot Smith demonstroval na antropologickém symposiu v Austrálii, však svůj rezervovaný postoj výrazně zmírnil.

Roku 1919 Grafton Elliot Smith uveřejnil pod názvem *Evoluce draka* (*The Evolution of Dragon*) soubor svých přednášek, ve kterých kritizoval evolucionistickou tezi o psychické jednotě lidstva a o souběžném evolučním vývoji kulturních prvků. Zároveň však zdánlivě paradoxně hledal po vzoru klasického evolucionistického paradigmatu psychologickou „motivaci“ migrací a různých kulturních aktivit. Symbol „draka“ označil za vodítko k objasnění myšlenkových pochodů archaického člověka, z nichž se zrodilo náboženství, které podle Elliota Smithe nepředstavovalo pseudoracionalistický animistický předstupeň moderní vědy (jak tvrdili evolucionisté), ale sublimaci existenciálního strachu ze smrti. Drak byl původně zosobněním životadárné i smrtonosné síly vody. V návaznosti na základní ideu Frazerovy *Zlaté ratolesti* Grafton Elliot Smith usoudil, že v egyptské mytologii došlo k důležité transformaci, jež podnítila rozvoj egyptského civilizačního potenciálu: „Vodní bůh“ starých Egyptanů, na jehož plodnosti záviselo přežití celé společnosti, odmítl na vrcholu své vitality a moci zemřít a povolal božskou „Velkou Matku“, aby jej pomocí nápoje z lidské krve získané při oběti vzkřísila. Různé pověsti o „zabití draka“ jsou podle Elliota Smithe pokroucenými a neúplnými odrazy tohoto primárního mytologického tématu. Snaha získat „elixír života“ se stala základní hybnou silou, jejímž prostřednictvím povstala materiální i duchovní civilizace. Náboženství podobně jako věda odpovídá na potřeby proniknout k významům přírodních fenoménů, nikoli ale z důvodů intelektuálních, ale podníceno pudem sebezáchovy a strachem ze smrti. Grafton Elliot Smith podtrhl, že „dračí

téma“ není dokladem psychické jednoty lidstva, ale zrodilo se na jednom místě (v Egyptě), odkud se celosvětově rozšířilo.

Druhým významným představitelem britské heliolitické školy byl *William James Perry* (1879–1953). Tento syn duchovního a ředitele školy zahájil v roce 1906 studia matematiky na univerzitě v Cambridge, navštěvoval však též přednášky Williama Riverse a Alfreda Corta Haddona. Zejména s první z těchto dvou osobností britské antropologie udržoval William James Perry blízký vztah i po roce 1910, kdy působil jako středoškolský učitel v Yorkshire. Pod Riversovým vedením shromažďoval William James Perry důkazy o existenci megalitické kultury a slunečního kultu v Indonésii, která zaujímala v Riversově difuzionistickém učení výsadní postavení, protože údajně sloužila jako „síto“ migrací mezi Západem a Oceánií. William James Perry byl přesvědčen, že monumentální stavby v Indonésii vybudovali přistěhovatelci, jež přišli na ostrovy hledat zlato a jiné vzácné suroviny a kteří zde zavedli zavlažovací systémy, zpracování kovů, pěstování rýže, sluneční kult a s ním spjaté legendy o nebeských bozích, kult plodnosti a falickou symboliku. William James Perry chápal pod Riversovým vlivem kulturu více integrativně než Grafton Elliot Smith a kladl důraz na dlouhodobě přetrvávající sociální strukturu. Výsledky Perryho indonéského výzkumu mu umožnily získat místo asistenta srovnávacího náboženství na univerzitě v Manchesteru a zahájit slibnou akademickou dráhu.

William James Perry se během působení v Manchesteru zpočátku zaměřil na problematiku vzniku magie a náboženství. Sledoval vývoj náboženských představ počínaje kultem Velké Matky paleolitických lovců a sběračů po kult božských králů zaštitujících zavodňování ve starém Egyptě. Praktikování mumifikace v Egyptě podle Perryho názoru odráželo víru v nesmrtelnost, která se projevovala v rozličných magických předmětech, „dárcích života“, jako jsou například perly, zlaté ornamenty, krystaly, apod. Perryho kniha *Děti slunce* (*Children of the Sun*, 1926) byla věnována rekonstrukci celosvětové expanze heliolitické kultury z původního egyptského ohniska. Hypotetické „děti slunce“ zasvěcené solárnímu kultu byly archaickými obyvateli Egypta (v některých případech je však William James Perry ztotožňoval s Foiničany), kteří svým vlivem iniciovali vznik lokálních civilizací na Předním východě, v Asii, v Oceánii a v Americe. Svědectví o jejich přímém působení poskytují mýty vyprávějící o „kulturních hrdinech“, legendárních nadlidských tvůrcích dané kultury. Vládnoucí vrstvu společnosti, která se zrodila splynutím alochtonních imigrantů a autochtonních domorodců, tvořili vlastní „děti slunce“, pocházející podle legendy z incestního spojení nebeských božstev a válečnických náčelníků, spjatých s chthonickým podsvětím. William James Perry neshledal příčiny migrací a důvody převahy některých národů, které se vyznaču-

ji vyšším civilizačním nadáním, nad jinými ve sféře geografického nebo hospodářského determinismu, ale v psychologii. Zdůraznil, že určité populace nad druhé nepozvedá přírodní bohatství nebo vliv klimatu, ale „stav ducha“.

William James Perry vstoupil do britského akademického prostředí v době, kdy intenzita sporu mezi dvěma pojetími diachronní antropologie – sociálním evolucionismem a neodifuzionismem – již odezněla, a necítil proto potřebu se militantně vymezovat vůči klasickému evolucionistickému paradigmatu. William James Perry často citoval Frazerovy práce, a to jak *Zlatou ratolest*, tak *Totemismus a exogamii*, i když si jeho teze přizpůsoboval k obrazu vlastních vývodů. V jednom ohledu, který vyplýval z odlišné společenské a intelektuální atmosféry, však byly Perryho názory a přístupy klasických evolucionistů vzájemně neslučitelné. Mainův, Tylorův a Frazerův evolucionismus byl přes dílčí rozdíly osvícensky progresivní, jeho stoupenci pojímali historii lidstva jako vzestupný proces, během něhož docházelo nejen k růstu sociální komplexnosti a technologické vyspělosti, ale rovněž k rozvoji obecné „humanity“. Neodifuzionismus v podání Williama Riverse a Graftona Elliota Smithe zase odrážel zkušenost britského kolonialismu, který byl v jejich době chápán (jak ukázala například reakce britské veřejnosti na búrské války) jako v zásadě pozitivní kultivace podmaněného domorodého obyvatelstva. Hlavní principy učení Williama Jamese Perryho se však formovaly již po první světové válce, této „peloponéské sebevraždě evropské civilizace“, a jeho myšlení bylo mnohem bližší duchu Spenglerova *Pádu Západu* než optimistickým vizím anglických a skotských předchůdců. William James Perry soudil, že jakmile se civilizační idea vzdálí od svého mateřského ohniska, je zahájen proces úpadku, postupné ztráty původní civilizační síly, a kulturní „archeologické“ sekvence, které můžeme sledovat například v jihovýchodní Asii, v Oceánii nebo v Americe mají proto degenerativní charakter. Zárodkem „smrtné choroby“ v jádru archaických civilizací bylo podle Perryho latentní nepřátelství mezi dvěma složkami elit, „dětmi slunce“ a „podsvětí“ válečnickou kastou, jež se prosadila na úkor „dětí slunce“ s osudnými negativními důsledky: podmaněním žen, vytvořením třídního systému a neustálým bojem o prestiž. William James Perry se nicméně v duchu umírněného fabiánského socialismu, který převzal od Williama Riverse, domníval, že tento proces není zcela nezvratný, protože válka představuje pouhou deviaci od lidské přirozenosti, která se zrodila společně s třídním systémem a jež může být cestou demokratické sociální reformy odstraněna.

Po zveřejnění *Dětí slunce* William James Perry odešel v roce 1926 z Manchesteru do Londýna, kde působil jako kulturní antropolog na katedře anatomie, již založil na *University College* Grafton Elliot Smith. Perryho pracovna naplněná mapami světa s vyznačenými cestami migrací se záhy stala zná-

mým místem odborných debat, jichž se účastnili například archeolog Vere Gordon Childe nebo antropologové Cyril Daryll Forde (narozen 1902) a Adolphus Peter Elkin (1891–1979). Navzdory skutečnosti, že právě v této době byl odkryt pověstný Tutanchamonův hrob a britská veřejnost byla fascinována starou egyptskou kulturou, heliolitická škola a hyperdifuzionismus, jenž byl s ní spojen, byly vystaveny především ze strany Alfreda Corta Haddona a Roberta Ranulpha Marettta rostoucí kritice. Ve třicátých letech dvacátého století byl neodifuzionismus ve Velké Británii definitivně překonán synchronní funkcionalistickou školou Bronislawa Malinowského a Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna. Přední představitel funkcionalismu Meyer Fortes napsal, že základním nedostatkem Perryho přístupu byl předpoklad o „historicitě mýtu“ a že „pokud dovádíme systém analogií tak daleko, že libovolný prvek určité kultury označíme arbitrárně za homologický s prvkem kultury jiné, můžeme dokázat téměř cokoli“.

FRANCOUZSKÁ SOCIÁLNÍ ANTROPOLOGIE

Nezanedbatelnou alternativu vůči sociálnímu evolucionismu darwinismu a lamarkismu představovala pozitivistická filosofie Augusta Comta (1798–1857). Tento výrazný francouzský myslitel se narodil v Montpellier a vyrůstal v silně katolickém a royalistickém prostředí; během studií na pařížské *École Polytechnique* byl ovlivněn metodologií přírodních věd a přetrvávajícím racionalismem osvícenství a stal se žákem utopického socialisty Clauda Henriho de Saint-Simona, s nímž se nicméně později názorově rozešel. Již ve dvaceti čtyřech letech vydal Auguste Comte své programové dílo *Plán naléhavých vědeckých prací nutných k reorganizaci společnosti* (*Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, 1822), ve kterém prohlásil, že je zapotřebí provést důslednou sociální a politickou reformu, jež by obnovila stabilitu hodnotového systému západní civilizace, který byl otřesen francouzskou revolucí. Vzor, jak toho dosáhnout, viděl Auguste Comte ve středověkém univerzalizmu. Na rozdíl od konzervativního myslitele Josepha Marie de Maistre (1753–1821), Auguste Comte soudil, že integrující úlohu katolické církve a křesťanství obecně musí převzít věda: vědec je knězem budoucího věku. Za své vlastní životní poslání pokládal Auguste Comte vypracování exaktní vědy o společnosti, která by dostála těchto nových civilizačních nároků. Auguste Comte původně hovořil o „politické vědě“, později o „sociální fyzice“ a v roce 1838 zavedl neologismus *sociologie*. Comtovo učení bylo obsaženo v *Systému pozitivní filosofie* (*Système de philosophie positive*), vydaném v roce 1824, šestisvazkovém *Kursu pozitivní filosofie* (*Cours de philosophie positive*) z let

1830 až 1842 a *Systému pozitivní politiky* (*Système de politique positive*), jenž byl vydán v letech 1851 až 1854. Krátce před svou smrtí uveřejnil Auguste Comte *Pozitivní katechismus* (*Catechisme positive*), spirituálně zaměřené dílo hlásající nové náboženství humanity. Auguste Comte odmítal spekulativní myšlení a nikdy neopomněl zdůraznit, že každé vědecky věrohodné poznání musí vycházet z faktů, které lze verifikovat: kritériem pravdivosti je shoda poznání s fakty. Auguste Comte, jenž stavěl do středu filosofické reflexe rozumově odvoditelné zákony, byl dědicem karteziánského a osvícenského racionalismu; tradice klasického britského empirismu sedmnáctého a osmnáctého století upřednostňující při popisu reality soubory smyslových dat spojené asociačními pravidly mu byla vzdálenější. Empirické pozorování mělo podle Augusta Comta vědeckou hodnotu pouze tehdy, pokud bylo prostřednictvím zákonů zasazeno do souvislostí vědeckého obrazu světa. Věda jako nejvyšší forma poznání čerpá svoji sílu z toho, že se zaměřila na hledání souvislostí mezi fakty a rezignovala na kladení teologických a metafyzických otázek: moderní vědec se musí principiálně vzdát snah pátrat po podstatě věcí, skrytých za jevy.

Auguste Comte vypracoval evolucionistické schéma vývoje lidstva založené na posloupnosti tří základních stadií. V prvním stadiu, které Auguste Comte nazval *teologickým* neboli *fiktivním*, člověk naivně věřil v možnost absolutního poznání. Toto absolutno bylo ztotožněno s Bohem, jehož pojetí však podléhalo vývoji: na nejprimitivnější úrovni pokládal člověk všechny předměty za oživené nebo oduševnělé (*animismus*); později vznikl *polyteismus*, mnohobožství, v jehož rámci měly různé oblasti jevů nebo živlů vyhrazené speciální božstvo, například božstvo vody, země, ohně, větru, nebo i lidských činností, jako sklizně, války nebo řemesel; teologické stadium vrcholí *monoteismem*, předpokládajícím existenci božské bytosti, která řídí svět jednotným zákonem. Společenskými formami, jež odpovídají teologickému stadiu, jsou otrokářský řád a feudalismus, v evropských dějinách zastoupené antikou a středověkem. *Metafyzické* neboli *abstraktní stadium* nahradilo božstva abstraktními silami a filosofickými pojmy, z nichž se zrodil filosofický nebo metafyzický systém; bylo to údobí rozkvětu spekulativních filosofických koncepcí. V evropských dějinách se metafyzické stadium členilo na údobí protestantské a deistické a projevilo se sociálními otřesy a vzpourami, například francouzskou revolucí z roku 1789, kdy byl definitivně poražen teologický systém a nahrazen systémem metafyzickým. Ve třetím, nejvyšším stadiu, které Auguste Comte označil za *pozitivní*, člověk pochopil, že nelze dospět k absolutnímu, ať už náboženskému nebo filosofickému poznání. V duchu saint-simonismu August Comte líčil zrod humanistické, harmonické a industriální společnosti, založené na vědě a zbavené válek, vykořisťování, nenávisti a krizí. Třístadiálním vývojem

prochází nejen kolektivní mentalita lidstva, ale rovněž individuální psychika jedince: „Kdo by si nevzpomínal na to, že v dětství byl teologem, v mládí metafyzikem a v dospělém věku fyzikem?“

Na základě stadiální teorie vybudoval Auguste Comte klasifikaci věd: nauka, která vykládá určitý aspekt reality, se stává podle Augusta Comta skutečnou vědou tehdy, když dosáhne pozitivního stadia, což je podmíněno mírou obecnosti dané vědy. Jako první se ve starém Řecku vytvořila matematika, protože je ze všech věd nejobecnější; každá z následujících věd, které se emancipovaly v hierarchické posloupnosti, používala metodologii věd, které se ustavily již před ní, a doplnila ji o svou vlastní, specifickou metodiku. Sociologie se osamostatnila jako poslední, protože je ze všech oborů nejspecializovanější a užívá nejsložitější metodologii. Sociologii členil Auguste Comte na dva podobory: *sociální statiku* a *sociální dynamiku*, jejichž souhra sjednocuje synchronní řád a diachronní vývoj. Sociální statika studuje společenský „*pořádek*“ (*ordre*), zahrnující „*podmínky, které určují charakter sociální existence*“; sociální dynamika se zaměřuje na obecné zákony společenského vývoje – „*pokroku*“ (*progrès*). Vznik společenské organizace je podle Augusta Comta podmíněn sociálním pudem (*affection sociale*), který jako antropologická konstanta vyplývá z biologické povahy člověka. Lidská společnost tvoří organický celek, jehož části jsou natolik vzájemně propojeny, že změna jedné z nich ovlivní výstavbu celku.

Edward Evans-Pritchard napsal, že *Émile Durkheim* (1858–1917) byl „*největší postavou v dějinách moderní sociologie, která zásadním způsobem ovlivnila antropologické myšlení*“. Toto ocenění bylo naprosto spravedlivé, protože na samotném sklonku dvacátého století je zřejmé, že učení *Émila Durkheima* mělo rozhodující podíl na formování soudobé antropologické teorie ve Francii, Velké Británii i ve Spojených státech amerických. Bez přímého nebo zprostředkovaného vlivu Durkheimových spisů by dílo Edmunda Leache, Clauda Lévi-Strausse, Victora Turnera nebo Mary Douglasové mělo pravděpodobně dosti odlišný charakter. *Émile Durkheim* navázal především na filosofii Herberta Spencera a na Comtovu pozitivistickou *sociologii*, která se jeho zásluhou stala ve Francii řádným univerzitním oborem. *Émile Durkheim* se narodil v lotrinském městě *Épinal* jako syn rabína. Očekávalo se, že bude pokračovat v rodinné tradici, a *Émile Durkheim* si proto v mládí osvojil hebrejštinu a získal důkladnou znalost Starého zákona a talmudu. Víru svých předků však *Émile Durkheim* opustil, během školních let jej zaujal katolicismus, ale po většinu svého života byl ateistou a toto protináboženské zaměření se výrazně odrazilo i v povaze jeho „sociologické metafyziky“. *Émile Durkheim* studoval na prestižním učilišti *Lycée Louis-le-Grand* v Paříži a poté na *École Normale Supérieure*, kde byli jeho spolužáky *Henri Bergson* (1859–1941) a *Jean Jaures*

(1859–1914). Na rozdíl od svých předchůdců Augusta Comta a Clauda Henriho de Saint-Simona, kteří působili na okraji akademického světa, Émile Durkheim prošel úspěšnou dráhou vysokoškolského pedagoga. V letech 1882 až 1887 Émile Durkheim pracoval jako středoškolský učitel na lyceích v Sens, Saint-Quentin a Troyes. Po návratu z ročního studijního pobytu v Německu obhájil roku 1887 doktorskou disertační práci na téma dělby společenské práce. Téhož roku získal místo *chargé de cours* na katedře sociální vědy univerzity v Bordeaux. V tomto městě strávil Émile Durkheim celkem devět let a v roce 1896 zde byl jmenován prvním profesorem sociologie ve Francii. V Bordeaux Émile Durkheim založil roku 1898 časopis *L'Année sociologique*, který se stal důležitou základnou jeho sociologické školy a na jehož stranách publikovala řada výrazných osobností francouzského myšlení. Od roku 1902 Émile Durkheim působil na pařížské univerzitě, na níž po roce 1906 vedl katedru pedagogiky.

Émile Durkheim se snažil založit sociologii jako institucionálně a obsahově nezávislou vědu postavenou na empirických metodách, které by měly být analogické přírodovědeckým metodám. Steven Lukes zdůraznil, že toto úsilí o autonomní postavení sociologie oddělilo společnost od přírodního, hospodářského a historického kontextu. Ve studiích *O dělbě společenské práce (De la division du travail social)* z roku 1893 a *Pravidla sociologické metody (Les règles de la méthode sociologique, 1895)* Émile Durkheim prosazoval tezi, že vlastním předmětem sociologie je sociální realita, vytvářená kolektivními společenskými vztahy. Sociální realita představuje primární skutečnost. Z toho podle Durkheima vyplývá, že společenské jevy jsou nepřevoditelné na fenomény, které se uskutečňují v oblasti individuálních aktivit a vědomí: veškeré psychologické, ideologické, náboženské i hospodářské fenomény jsou od sociální reality druhotně odvozené. Společnost pochopitelně původně vznikla jako výraz interakce jednotlivých lidí, ale ihned po svém ustavení žije vlastním životem podle specifických zákonitostí. Sociální skutečnost se v lidském životě projevuje prostřednictvím *sociálních faktů (le fait social)*, za které Émile Durkheim označil „každý způsob jednání, ať již stabilizovaný (fixé), či nikoliv, který je však působivý vykonávat na individuum vnější nátlak (contrainte extérieur), nebo ještě jinak – sociální fakt je v celém sociálním prostoru dané společnosti rozšířený, má vlastní, svébytnou existenci a je nezávislý na individuálních projevech“ (Émile Durkheim, 1970, str. 14, přeložil Miloslav Petrussek). Sociální fakta zahrnující pravidla společenského jednání, instituce, náboženství, rituály, jazyk, právo i módu „je nutné chápat jako věci“ (*reismus*), manifestují se v systémech symbolů a jsou vysvětlitelná pouze prostřednictvím jiných sociálních faktů. Émile Durkheim v této souvislosti neskrýval svůj odpor vůči všem teoriím, které objasňují sociální fakta psychologickými faktory.

Steven Lukes se domnívá, že základní kámen Durkheimovy sociologické teorie spočívá v poměrně rigidní dichotomii mezi jedincem a společností: člověk je duální bytostí (*homo duplex*), což znamená, že jeho individuální bytí je organické (zakotveno v tělesnosti), zatímco jeho sociální bytí reprezentuje nejvyšší realitu intelektuálního a morálního řádu, jíž je společnost. Sociální realita má tak jednoznačný primát nad individuální realitou; lidské individuální jednání a vědomí jsou sociálně determinovány. Společenské vědomí, vytvářející ideologii, filosofii a náboženství, struktura mytologie i rituálů, ale i základní formy lidského myšlení, jako jsou prostor, čas a kauzalita, reprezentují odraz sociální reality. Společnost je přítomná v nás i mimo nás (*la société est présente en dehors de nous et en nous*). Podle Émila Durkheima a jeho žáka Marcela Mause také organizační princip a vzor klasifikačních systémů přírodních národů je třeba hledat v sociální sféře, která inspiruje a prosazuje jejich formální podobu: „*třídění věcí reprodukuje třídění lidí*“ (*„la classification des choses reproduit cette classification des hommes“*). Émile Durkheim se tak pokusil vytvořit teorii poznání, která by překonala tradiční spor mezi empirismem a racionalismem prostřednictvím teze, že kategorie, které organizují lidské myšlení a vědění, jsou primárně podmíněny formou sociální existence, jež usměrňuje veškeré mentální pochody a na nich založené náboženské, ekonomické, právní a morální instituce. Základní logické kategorie mají svůj původ v kategoriích sociálních.

Dílo Émila Durkheima bezesporu značně přispělo k opuštění evolucionismu ve prospěch organického funkcionalismu a tedy k celkové dehistorizaci antropologického myšlení ve dvacátém století. *Émile Benoit-Smullyan* charakterizoval Durkheimovo učení jako sociologii statického a monistického typu, která postrádá adekvátní výklad sociální změny. *Miloslav Petrussek* zdůraznil, že s Durkheimem začala kritika comtovského a spencerovského pojetí pokroku. *Kenneth Thomson* na druhé straně napsal, že by bylo zavádějící pokládat Émila Durkheima za zakladatele ryze „ahistorické, konzervativní teorie společnosti“. Auguste Comte a Herbert Spencer, kteří měli pro formulování Durkheimovy teorie zásadní význam, byli evolucionisty. Émile Durkheim v zásadě evolucionismus svých učitelů přijal, přeměnil jej však v ahistorickou a abstraktní dichotomii ideálních typů, založených na „mechanické“ a „organické“ formě sociální solidarity. Tradiční mechanická společnost je tvořena systémem homogenních segmentů, jejichž integrace je dosaženo společným hodnotovým systémem, utvářeným *kolektivním vědomím* (*conscience collective*). Jednotlivci žijící v mechanickém typu společnosti mají omezený smysl pro vlastní individualitu a sdílejí identickou víru a pocity. Ve studii *Sebevražda* (*Le Suicide*) z roku 1897 Émile Durkheim napsal, že sociální život je „*zbudován především z reprezentací*“, což jsou „*stavy kolektivního vědomí, jež jsou*

svou podstatou odlišné od vědomí individuálního“ a které mohou být vyloženy jako odraz sociální existence. Kolektivní reprezentace, která je charakteristická pro mechanickou solidaritu, je ve své povaze religiózní. V tradičních společnostech náboženství prostupuje vším, vše sociální je religiózní a tyto dva světy jsou synonymní: „*Realita, jež vyjadřuje náboženské myšlení, je společnost*“ („*la réalité qu'exprime la pensée religieuse est la société*“). Ěmilu Durkheimovi bylo v této souvislosti vyčítáno, že zaměnil malé archaické nekomplexní společnosti s ranými teokratickými státy. Později se podle Durkheima politické, hospodářské a vědecké funkce osvobodily od funkcí náboženských a nabývají světského rázu: bůh se postupně ze společnosti stáhl a přenechal ji lidem a jejich sporům. Moderní společnosti založené na organické solidaritě se vyznačují vysokou dělbou práce a funkcí a dosahují značné míry vnitřní různorodosti; jejich integrace se zakládá na vzájemné závislosti vyplývající z růstu specializace.

Poslední velkou prací Ěmila Durkheima byly *Elementární formy náboženského života* (*Les formes élémentaires de la vie religieuse, Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*) z roku 1915. V tomto díle se Ěmile Durkheim pokusil podobně jako Edward Burnett Tylor a James George Frazer uchopit náboženskou zkušenost v evoluční perspektivě a spolu s Johnem Fergusonem McLennanem a Williamem Robertsonem Smithem věřil, že nejstarším religiózním stadiem byl totemismus. Opíral se především o výsledky výzkumu totemismu u australských domorodců, které uveřejnili Baldwin Spencer a Frank Gillen. Ěmila Durkheima upoutal Smithův výklad náboženských rituálů jako *společenských* instrumentů, který skotský autor podal v knize *Lectures on the Religion of the Semites*. Odpovídalo to Durkheimovu přesvědčení, jež sdílel s Williamem Jamesem, že i ty nejabsurdnější a nejbarbarštější náboženské zvyky musejí být založeny na konkrétní lidské potřebě. Podle Ěmila Durkheima neexistuje „falešné“ náboženství; všechna jsou pravdivá v tom smyslu, že vycházejí vstříc různým reálným nutnostem sociální existence. Posvátnost určitého objektu nevyplývá z jeho vnitřních kvalit, ale z jeho sociálního poslání. Ěmile Durkheim tak odmítl transcendentální zakotvení náboženského prožitku a zdůraznil, že ústřední funkcí náboženství je udržení společenské soudržnosti, a že náboženství se proto nacházelo u zrodu všech archaických institucí. Sepětí společenské organizace s religiózní symbolikou vyplývá ze skutečnosti, že účast na obřadu zprostředkuje projekci sociální reality do kolektivní imaginace, která vyvolá emoce, jež zpětně utužují společenská pouta a tvoří tmel sociálního života. Tím se náboženství od magie, která je aktem ryze individuálním. Ěmil Durkheim souhlasil se slavným francouzským psychiatrem *Pierrem Janetem* (1859–1947), že vztah k jednotě kolektivu, klanu nebo kmene nabývá v tradičních společnostech mystického charakteru. Claude Lévi-Strauss namítl, že Durkheimova teorie náboženství odporovala jeho pů-

vodnímu vymezení sociologie, protože nabízela *psychologické* vysvětlení sociálních faktů, jež nápadně připomínalo rozbor *psychologie davu* od Gustava Le Bona. Totem Émile Durkheim definoval jako materiální vyjádření obecnějšího *totemického principu*, jehož dalšími dílčími projevy jsou koncepce duše, převtělování a kult předků. Totem není vlastně ničím jiným než kolektivní reprezentací klanu, jež je vyjádřen zvířecím nebo rostlinným symbolem, a jako takový odráží počáteční evoluční formu sociálního života. Vrcholným vývojovým stadiem náboženství je Bůh představující figurální výraz společnosti. Émile Durkheim vyložil totemismus jako základní a prvotní princip religiozity, ve kterém je názorně doloženo sepětí náboženství se sociálním rozměrem lidské existence, vyplývající z jeho sociologické teorie. Alexander Goldenweiser se ovšem ve své známé kritice totemismu zeptal, z čeho se zrodilo náboženství u archaických domorodců, kteří jako například Andamáci totemismus vůbec neznají. Odpůrci Durkheimova pokusu vysvětlit náboženství čistě z jeho *nenáboženské* sociální funkce mu vyčítali ideologicky motivovaný „zájem o quasivědecké ospravedlnění opomíjení transcendence“ a namítali, že zcela přehlédl milénarismus a extatické protispolečenské kultury: Émile Durkheim by nedokázal objasnit mnohé antisociální až revoluční aspekty náboženského života. Alexander Goldenweiser prohlásil, že z náboženství nelze odstranit jeho subjektivní rozměr a že život světců a mystiků poskytuje nejvážnější argument proti Durkheimovu pojetí náboženství.

Émile Durkheim byl žákem slavného francouzského historika *Fustela de Coulanges* (1830–1889), který se v klasické práci *Antická obec* (*La Cité Antique*) z roku 1864 zabýval vztahem mezi náboženstvím a sociálním životem ve starověku. Fustel de Coulanges byl přesvědčen, že starověké instituce jsou bez přihlídnutí k náboženským pojmům nevysvětlitelné a že dějiny Řecka a Říma poskytují svědectví o těsném vztahu mezi lidskými idejemi a institucemi. Podle Fustela de Coulanges byla archaická společnost založena na rodu, jež byl integrován prostřednictvím kultu předků; posléze však došlo k deifikaci přírody a nakonec se primární sociální a religiózní jednotkou stala obec. Podstatou *ideologického determinismu* Fustela de Coulanges byla teze, že ideje jsou příčinami sociálních změn. Émile Durkheim se tomuto pojetí přiblížil svým tvrzením, že totemismus jako náboženský fenomén inicioval koncepci pokrevnosti a exogamie; v zásadě však Durkheimova sociologická teorie představovala zrcadlové obrácení Fustelova schématu. Skutečným dědicem ideologického determinismu Fustela de Coulanges se po svém rozchodu s francouzskou sociologickou školou v padesátých letech dvacátého století stal Georges Dumézil.

Na rozdíl od svého anglosaského učitele Herberta Spencera, který byl stoupencem volného trhu a minimálního státu, se Émile Durkheim hlásil

jako levicový liberál a socialista k radikálním směrům osvícenství a obhajoval státní zásahy do ekonomie a korporativní zřízení. Émila Durkheima přitahoval podobně jako o generaci staršího Friedricha Engelse relativizující potenciál etnologie, který mu umožňoval zpochybňovat stálost a autoritu dobových institucí, především rodiny a církve. V závěru života se Émile Durkheim během první světové války v pamfletu *L'Allemagne au-dessus de tout: la mentalité allemande et la guerre* (1915) zapojil do protiněmecké propagandy. Émile Durkheim byl konfrontován s šířením rasové teorie ve Francii a měl zásluhu na její marginalizaci. Obavy z rasismu, které sdílel s Franzem Boasem a jeho žáky na druhé straně Atlantiku, jej však vedly k radikálnímu popření existence lidské přirozenosti, která se v jeho spisech proměnila v „pouhou beztvárovou látku, která se utváří působením vlivu společnosti“. Žáci Émila Durkheima, mezi něž řadíme například *Roberta Hertze* (1882–1915), *Henri Huberta* (1872–1927), *Marcela Mause* (1873–1950) nebo *Marcela Graneta* (1884–1940), sehráli významnou úlohu při šíření Durkheimova učení, které se stalo dominantním paradigmatem francouzského sociologického a antropologického myšlení. Iniciační význam měla sociologická teorie Émila Durkheima i při zrodu britského funkcionalismu, který reprezentovali především *Bronislaw Malinowski* (1882–1942) a *Alfred Reginald Radcliffe-Brown* (1881–1955). Émila Durkheima pokládali za svého předchůdce i strukturalisticky orientovaní historici, sdružení ve francouzské škole *Annales*.

GEORGES DUMÉZIL

A „IDEOLOGICKÝ DETERMINISMUS“

Francouzský religionista, filolog, indoevropeista a antropolog *Georges Dumézil* (1898–1986) představoval v rámci studia problematiky archaického náboženství v první důležité části své akademické dráhy dědice francouzské sociologické školy. Po druhé světové válce však její učení opustil a – se zvláštní lhostejností k soudobým proudům antropologického myšlení – se přiklonil k předdurkheimovské nenaturalistické tradici, mezi jejíž prvořadě zástupce počítáme Fustela de Coulanges.

Pro rozsáhlost díla (kompletní vydání čítá sedmnáct tisíc stran), erudovanost, osobité literární nadání i věrnost určitému paradigmatu, který dokázal flexibilně přizpůsobovat novým intelektuálním podnětům, lze Dumézila srovnat s velkým anglickým religionistou a antropologem Jamesem Georgem Frazerem. Zatímco Frazerovo dílo je však zaměřeno univerzalisticky a snaží se odhalit základní vzorec archaické mentality a chování, který by byl závazný pro veškeré lidstvo, Georges Dumézil se pohyboval s výjimkou svých lingvis-

tických studií o kavkazských jazycích vždy v přesně vymezeném rámci náboženského myšlení indoevropské rodiny. Dumézila přitahovala v mládí matematika a pro studium společenských věd na École Normale Supérieure se odhodlal až po určitém váhání. Píše se však rok 1916, mladý student je mobilizován a zbytek války stráví v zákopech první světové války. V roce 1919, po návratu ze západní fronty, rychle absolvuje studium a úspěšně promuje v oboru filosofie. Kariéra středoškolského profesora nicméně Dumézila nepřitahuje a na lyceu v Beauvais vydrží jen šest měsíců. V letech 1920 až 1925 píše disertaci pod vedením Saussurova žáka a proslulého jazykovědce *Antoina Meilleta* (1866–1939), jenž patřil vedle Marcela Mause a Marcela Graneta k předním reprezentantům *francouzské sociologické školy* (*École sociologique française*), šest měsíců působil na varšavské univerzitě, živil se příležitostnou prací nezávislého intelektuála (vypracovává projevy pro jednoho poslance, provádí korektury, pracuje jako dopisovatel rumunských novin) a uveřejňoval články v listech Maurrasovy *Action française*.

Navzdory blízkosti Meilleta byl Georges Dumézil ve dvacátých letech více než francouzskou sociologickou školou osloven komparativní genetickou metodou vzniklou na půdě srovnávací jazykovědy, která posuzovala homologii různých božstev indoevropských národů mírou jejich etymologické příbuznosti. Dumézil však nikdy nepodlehł nástrahám naivního evolucionismu, který předpokládal vývoj náboženství od elementárních a smyslově konkrétních forem k formám abstraktním a komplexním. I ten nejarchaičtější člověk myslí podle Dumézila systémově („*Si primitif soit-il, l'homme, du moment qu'il pense, pense par systèmes*“). Tak jako neexistují primitivní jazyky či myšlení, neexistují ani primitivní náboženství. Dumézil si byl vždy vědom, že nesmíme nijak podceňovat intelektuální výkonnost archaických Indoevropanů. Jejich představitivost, hloubka, subtilnost a rafinovanost, se kterou využívali své intelektuální nástroje, byly naprosto rovnocenné myšlenkovým postupům jakékoliv jiné lidské populace, včetně populací moderních. Disertační práce *Le festin d'immortalité*, kterou Dumézil obhájil v roce 1924 a publikoval v Análech Guimetova muzea, je zcela pod vlivem Frazerovy školy. Georges Dumézil se v ní pokusil rekonstruovat archaickou mytologii, která byla spjata s hypotetickým posvátným nápojem Indoevropanů, známým jako ambrózie na Západě a *amrta* ve staré Indii.

Georges Dumézil se domníval, že je možné pomocí genetické metody docílit v oblasti indoevropské mytologie a srovnávací religionistiky stejně pozoruhodných výsledků, jakých bylo dosaženo od počátku devatenáctého století na půdě indoevropské historické jazykovědy. Jeho disertace tak šla proti hlavnímu proudu doby, protože po ústupu „meteorologických“ a „vegetačních škol“ z komparativní religionistiky zavládl mezi indoevropeisty skepticismus po-

chybující o samotné možnosti rekonstrukce původního indoevropského náboženství. Francouzský učenec později závěry této studie zcela odmítl, ale zároveň zdůraznil, že badatelský záměr a program, který nastínil v jejím úvodu, jej provázel celý život. Současně svým důrazem na uspořádání dat do jednotného strukturního rámce v mnohém předjímal přístupy funkcionalismu a strukturalismu. Martin Persson Nilsson, největší tehdejší autorita na dějiny řeckého a římského náboženství, napsal na *Le festin d'immortalité* nepřívznou recenzi a sám Antoine Meillet shledal závěry svého bývalého oblíbeného žáka příliš odvážnými a spekulativními a doporučil Dumézilovi, aby pokračoval v akademické dráze mimo Francii.

Dumézil, který se marně snažil získat lektorské místo v Uppsale, přijal nabídku přednášet dějiny náboženství na univerzitě v Istanbulu. Turecký prezident *Mustafa Kemal Atatürk* (1881–1938) prosadil religionistiku do výukového programu vysokých škol jako prostředek sekularizace. Údobí 1925 až 1931 strávené v Turecku, kterého využil k důkladnému studiu kavkazských jazyků, Dumézil později označil za „ve všech ohledech nejšťastnějších v mém životě“. Kavkazská filologie se stane druhým ústředním tématem Dumézilovy badatelské dráhy. Na pobřeží Marmarského moře se poprvé setkal s příslušníky kavkazských národů, které ruský vpád v devatenáctém století přinutil opustit původní domov a hledat útočiště na území osmanské říše. Jsou mezi nimi například Osetové, vzdálení potomci indoevropských Skythů, jejichž národní eposy posloužily později Dumézilovi jako třetí nejdůležitější zdroj komparativního výzkumu (vedle Indů a Římanů), Čerkesové a především poslední zbývající zástupci Ubychů, jejichž jazyk byl až do objevů Adolfa Dirra pokládán za vymřelý. Georges Dumézil podrobně popsal ubyštinu v lingvistické studii *La Langue des Oubykhs*, vydané v roce 1931. Zájem o filologii kavkazských jazyků a arménštiny, které Georges Dumézil věnoval v letech 1931 až 1938 devět odborných knih, však zcela nezastínil Dumézilovy výpravy do srovnávací mytologie. Nejlepším důkazem toho je kniha *Otázka kentaurů* (*Le Problème des Centaures*) z roku 1929, ve které Dumézil v duchu geneticko-etymologického srovnávání a Frazerových vegetačních cyklů (a za pomoci slovanského folkloristického materiálu, např. *gody*) vykládá souvislost pojmu *kentauros-gandharva*, k nimž mu Antoine Meillet navrhl přidat latinský termín *februus*.

V roce 1931 se Dumézil konečně stává lektorem na universitě v Uppsale. O mnoho let později zaujme tutéž pozici jiný významný francouzský myslitel – Michel Foucault. Ani o dva roky později, kdy se jako pětatřicetiletý Georges Dumézil vrací do Francie, nenachází odpovídající zaměstnání. Jeho věrnost tradiční mytologické škole vyústila do metodologické pasti, která mu odcizila i oficiální akademické kruhy. Působí jako redaktor zahraniční politiky v listě

Le Jour a uvažuje o tom, že se bude nadále věnovat výlučně problematice kavkazských jazyků. K obratu dochází, když mu Sylvain Lévi svěřil výuku na *École Pratique des Hautes Études*, kde Dumézil působil s přestávkami v údobí 1939 až 1940, které strávil v armádě, a v letech 1941 až 1942, kdy byl jakožto svobodný zednář sesazen vichistickými úřady, až do roku 1949.

Třicátá léta jsou však pro Dumézilův intelektuální vývoj klíčová v tom smyslu, že se sblíží s učením francouzské sociologické školy, vycházející především z díla Émila Durkheima a jeho žáků. Roli zprostředkovatele sehrál sinolog Marcel Granet, jehož semináře Dumézil v letech 1935 až 1938 navštěvoval. Je pozoruhodné, že ačkoliv Dumézil nikdy nepřestal zdůrazňovat zásadní význam, který pro něj měly semináře Marcela Graneta, hlubší vliv francouzské sociologické školy obecně na své učení ještě v sedmdesátých a osmdesátých letech spíše popíral (například v publikovaných rozhovorech s Didierem Eribonem a Danielem Dubuissonem). Dumézilova předválečná příslušnost k intelektuálnímu hnutí, jehož vůdčími představiteli byli Émile Durkheim, Antoine Meillet, Henri Hubert a Marcel Mauss, je však nepopíratelná a Roger Caillois (1913–1978) jej již v předmluvě ke knize *Člověk a posvátno (L'homme et le sacré)* v roce 1939 po bok těchto badatelů jednoznačně zařazuje. Sám Sylvain Lévi, který umožnil Dumézilovi obnovit akademickou dráhu, zasvěcoval do indologie Durkheimova synovce Marcela Mause. Tato překvapivá Dumézilova zdrženlivost vůči francouzským sociologům je pravděpodobně ovlivněna jednak jeho vědeckým vývojem od padesátých let, který jej vzdálil koncepcím sociologické školy, a jednak bezpochyby na psychologické úrovni souvisí s odporem, který jeho rané práce (ovlivněné Frazerem) vzbudily u Antoine Meilleta. Přesto není Dumézilova teorie pochopitelná bez učení Émila Durkheima, na které organicky navázala.

Ve svých vzpomínkách Georges Dumézil napsal: „...v roce 1934, po spěšném, ale intenzivním průpravném studiu, jsem na *École des Hautes Études* začal navštěvovat semináře jednoho člověka, kterého jsem do té chvíle zdálky nesmírně obdivoval, sinologa Marcela Graneta; po tři roky, po boku Maxima Kaltenmarka, Rolfa Steina a Nicole Vandierové – více nás nebylo – jsem poslouchal a pozoroval tohoto velkého ducha, jak proniká, se stejnou jemností a respektem jako energií, do pojmové podstaty textů na první pohled bezvýznamných, až nezajímavých; nemyslím, že ukřivdím některému z dalších svých učitelů, když prohlásím, že právě tváří v tvář tomuto učenci, v malém sále našeho religionistického oddělení na *École des Hautes Études*, jsem pochopil ve svých více než pětatřiceti letech, čím by měl být výklad textu“ (Georges Dumézil, 1997, str. 43, přeložil Ivo T. Budil).

Vznik teorie o indoevropské trojčlennosti

Dumézilovo uchopení a zpracování indoevropské látky má v dějinách tohoto oboru zásadní význam a podle *C. Scotta Littletona* postupně iniciovalo vznik samostatné religionistické školy, tzv. „*nové komparativní mytologie*“ (*new comparative mythology*). Řada badatelů první poloviny dvacátého století se totiž po otřesech tradičních religionistických škol devatenáctého století od indoevropské problematiky s jistou rezignací odvrací. Podívejme se, jak minimalisticky vymezuje „archaické náboženství Řeků a Římanů“ v roce 1932 ve své přednášce v Německém ústavu v Římě švédský vědec Martin Persson Nilsson, jedna z hlavních autorit své doby:

„*Tato dvě náboženství (řecké a římské), stejně jako oba národy, vzešla z jednoho kořene. Často se jako důkaz uvádějí jména atmosférického boha („des Wettergottes“), Dia a Jupitera, který se u obou národů stal nejvyšším bohem. Bohužel tento údaj mnoho neříká a dalšího, co lze uvést, je poskrovnu. Hestia-Vesta je dokladem kultu domácího krbu, který je vlastní patriarchální rodině. Nezmýlíme se, když připustíme, že náboženství, které do Řecka a Itálie přišlo s dobyvateli, bylo málo rozvinuté přírodní náboženství („Naturreligion“), s jakým se setkáváme u primitivních národů, a které si můžeme snadno představit“ (cit. Georges Dumézil, 1997, str. 14–15, přeložil Ivo T. Budil).*

Počátky Dumézilovy teorie indoevropské trojčlennosti můžeme klást do roku 1930, kdy Georges Dumézil ve studii *Prehistorie indoiránských kast* (*La préhistoire indo-iranienne des castes*), uveřejněné v *Journal Asiatique*, poprvé ukázal, že společenská organizace archaických Indů, Íránců a Skythů byla založena na trojčlenném modelu. Dumézilovy myšlenky kladně přijal a dále rozvinul o dva roky později *Émile Benveniste* (1902–1976), který doložil, že toto potrojně členění zahrnovalo nejen sociální sféru, ale též různé aspekty kulturního obrazu skutečnosti, například klasifikaci božského panteonu.

Georges Dumézil však v této době ještě nehledal analogický trojčlenný model u západní větve Indoevropanů. Nicméně již v roce 1935 Dumézil, který se zajímal o instituci krále archaických Indoevropanů a doprovodnou ideologii, vydal práci pojednávající o souvislostech mezi indickým bráhmánem, stojícím na vrcholu hierarchického indického kastovního systému, a římským flaminem. Etymologickou shodu, která podle srovnávací a historické jazykovědy existuje mezi oběma posvátnými postavami, se pokusil rozšířit i o korespondenci funkční. Flaminové, kteří se v hierarchii římského náboženství nacházeli níže než posvátný *rex* a *pontifex maximus*, tvořili kolegium obětníků, z nichž každý odpovídal za kult jednoho božstva. Flaminů bylo celkem patnáct: tři vyšší (*flamines maiores*) a dvanáct nižších (*flamines minores*). Vyšší flaminové sloužili Jovovi (*flamen Dialis*), Martovi (*flamen Martialis*) a Quirinovi (*flamen Quirinalis*). Všichni tři hlavní flaminové, jimiž se mohli stát pouze patri-

ciové, se účastnili slavnosti bohyně věrnosti *Fides*, jejíž kult ustavil legendární král Numa. Flaminové přijížděli se zahalenou pravicí v krytém voze na Kapitol, kde vykonali obět. Doživotní úřad nejdůležitějšího flamina Dialis a jeho manželky, tzv. *flaminiky*, byl obtížen soustavou četných tabu, která inspirovala frazerovský výklad pokládající jej ze období „posvátného krále“. Flamen Dialis, který božstvu prakticky obětoval svůj normální život, se nesměl dotknout železa, koně, mrtvoly, již nesměl ani spatřit, měl zakázáno si stříhat vousy nebo vlasy železnými nůžkami, nesměl mít na oděvu žádný uzal, měl zapovězeno nosit cokoli z kůže nebo co by pocházelo z usmrčeného zvířete, nesměl jíst fazole ani kynutý chléb. Není divu, že úřad ztrácel na přitažlivosti a v letech 87 až 11 před Kristem nebyl kupříkladu vůbec obsazen. Flamen Dialis byl tak otrocky vázán na boha, jemuž sloužil a kvůli kterému mu téměř nic lidského nebylo povoleno, že byl označován za „živou obět“ (*une victime vivante*). Tato obět mohla mít v archaických dobách méně symbolickou a mnohem konkrétnější podobu, jejíž připomínkou jsou zřejmě obřady konané 6. až 17. května, kdy byl do vln Tiberu vržen slaměný panák nazývaný *Argei*. Během rituálu hrála též důležitou úlohu flaminika, žena flamina Dialis. Jak podle Dumézila ukazuje například mýtus o Šunahšépo, recitovaný při královském zasvěcování (*rádžasúja*), původním posláním bráhmánů bylo sloužit jako zástupná obět místo královských princů. Dumézil se domnívá, že flamen a *rex* v Římě na straně jedné a bráhma a *rádž* v Indii na straně druhé tvořili dvě komplementární poloviny jednotného orgánu – posvátné a výkonné *Svrchovanosti*.

Dumézil ve svých vzpomínkách napsal, že na přelomu roku 1937 a 1938 během přípravy na přednášku na *École Pratique des Hautes Études* jej náhle napadlo, že trojici hlavních flaminů, spjatých službou s Jovem, Martem a Quirinem, lze pochopit jako analogický trojčlenný protějšek sociální trojice již dříve popsané u Indoíránců. O svém „objevu“ záhy referoval v článku *Prehistorie velkých flaminů (La préhistoire des flamines majeurs)*. V následující studii *Jupiter, Mars, Quirinus I* se Dumézil snažil „upřesnit a rozvinout analogie, které lze pozorovat mezi trojčlennou hierarchií společenství bráhmánů... a trojčlennou hierarchií nejvznešenějších z římských kněží“. Již dříve Dumézil soudil, že existence tří společenských endogamních a oddělených stavů ve staré Indii (tzv. *varna*) a ve starém Íránu (tzv. *pištra*) svědčí o archaické trojčlenné sociální hierarchii Indoíránců před jejich rozdělením na dobyvatele Indie a Íránu. Nyní na základě římské analogie v uspořádání flaminů přisuzuje Dumézil toto společenské uspořádání i původním Indoevropanům. *První třída* indoevropské trojčlennosti je zastoupena vládci a kněžími či mágy, jejichž role často splývají. Těmto společenským složkám odpovídají v pantheonu božstva *svrchovanosti* jako Varuna, Mitra, Jupiter, Zeus, Ódin a další. *Druhá třída* je ve společnosti reprezentována válečníky a v náboženské imaginaci bojovnými

božstvy typu Indry, Marta nebo Thóra. *Třetí třída* zahrnuje rolníky a pastevce, případně řemeslníky, kteří jsou úzce spjati s bohy nebo bohyněmi plodnosti (Sarasvatí, Anahítá, Ašvinové, Násatjové, Quirinus, Flóra, Frey, Freyja atd.). Indické rozdělení společnosti na čtyři ohraničené vrstvy (*varna*), zahrnující bráhmany (v rámci staroindického náboženství s odpovídající dvojicí Mitrou a Varunou), válečníky (kšatrijové) (dvojice Indra a Váju), obchodníky, řemeslníky a zemědělce (vaišjové) (dvojčata Ašvinové nebo Násatjové) a neárjské domorodé obyvatelstvo (šúdrové) (Púšan), představuje ohlas indoevropské trojčlennosti, která byla ve staré Indii petrifikována v přísný kastovní endogamní systém.

Nejstarší přímé důkazy o možné existenci indoevropské trojčlennosti sahají až do poloviny druhého tisíciletí před Kristem. V anatolském Chattušaši (Boghazkale) byl v letech 1905 až 1907 odkryt archiv obsahující téměř tisíc hliněných tabulek s akkadskými texty. Na některých z nich je zaznamenána smlouva uzavřená kolem roku 1380 mezi chetitským králem Šupululiumašem a jeho sousedem, panovníkem Mitanni, Matizavou. Chetitský text vyjmenovává nebeské pohromy, které se snesou na toho, kdo nedodrží dané slovo. Jak bylo obvyklé, smluvní strany uvádějí jako ručitele jimi uznávaná božstva. Mezi mitanskými bohy se setkáme kromě třicítky božstev naprosto neznámých a několika bohů místního nebo babylónského původu též s následujícím sledem bohů (s pořadovými čísly 13, 14, 15 a 16): DINGIR^{MES} *Mi-it-ra-aš-ši-il* DINGIR^{MES} *Ú-ru-ua-na-aš-ši-el*; ^D*In-dar*; DINGIR^{MES} *Na-ša-at-ti-ia-an-na*. Již v roce 1907 si H. Winkler uvědomil, že odhlédneme-li od churritských morfů *-ššil* a *-anna*, dospějeme k tomuto znění: „... Bohové *Mitra* – (*Varuna* [varianta: *Uruvana*], bůh *Indara* [var.: *Indar*], dva bohové *Násatjové*...“, to znamená indoiránská božstva *Mitra*, *Varuna*, *Indra* a *Násatjové*. Obdobné božské postavy hrají ústřední roli v mytologii indických véd. Podle Dumézila bylo toto seskupení bohů doposud vysvětlováno buď bizarně (*Walther Schulz*, 1916–1917), nebo nedostatečně (*Sten Konow*, 1921). Dánský badatel *Arthur Christensen* (1875–1945) usoudil v roce 1926 v jednom stručném výkladu, že *Mitra-Varuna*, *Indra* a *Násatjové* jsou zmíněni ve smlouvě z *Boghazkale* nikoliv proto, že by byli spjati s vlastním diplomatickým aktem nebo s určitým ustanovením smlouvy, například zprostředkováním sňatku, ale vystupují zde jako „ústřední bohové“ árské společnosti. *Arthur Christensen* chápe tato božstva jako výraz dualistického protikladu **asura-daiva*, který hrál důležitou úlohu v Íránu a do jisté míry (i když méně výrazně) i ve védské Indii. *Arthur Christensen* proto rozdělil zmíněné bohy do dvou skupin, přičemž postavil dvojici *Mitra-Varuna* na jednu stranu a seskupení *Indra-Násatjové* na druhou. Dumézilův výklad z roku 1940 spojuje sledovaná božstva se třemi základními funkcemi společnosti starých Ářů. Tím, že králové ve smlouvě jme-

novali tyto bohy společně a v daném pořadí, učinili zároveň dva vyhraněné úkony: zmínili všechny společenské složky svého království včetně sebe samého a zároveň se odvolali na tři velké oblasti osudu a prozřetelnosti, zahrnující posvátno, spravedlnost a královskou moc, válečnictví a činnosti využívající přírodní plodnosti. To odpovídá mimo jiné i soupisu prokletí, které ručitelé smlouvy přijímají jako odplatu v případě křivopřísežnictví a jež by postihly jejich osobu, lid i zemi: neplodnost, vyhnanství a zapomenutí a nezávist bohů.

V roce 1945 ztotožňuje Dumézil indoevropskou populaci, jejíž dočasnou přítomnost v Mitanni smlouva odráží, s nediferencovanými Indoíránci. O pět let později se kloní k názoru, že šlo spíše o populace Ářjů, které během velkých migrací druhého tisíciletí před Kristem pronikly ke střednímu Eufratu, kde v churitském prostředí založili vlastní dynastii.

Povaha Indoevropanů v díle G. Dumézila

Indoevropský svět Georgese Dumézila je v zásadě vybudován na základě srovnávacího studia asi třiceti děl. Svědectví o společenské trojčlennosti v Indii přináší podle Dumézila především staroindická *Rgvéda* (X, 90), v Íránu *Avesta*, v keltské Galii Caesarovy *Zápisky o válce galské*, v germánské Skandinávii *Rígsthula*, ve starověké Skythii Hérodotos (IV, 56) a Quintus-Curcius. Informace o trojčlenném pantheonu (a v Římě o kněžské organizaci) čerpal Dumézil v případě Indie z hymnů *Rgvédy* (8.35, 10.90, 10.125), v Íránu z *gáthy* (především *Jasna*), ve Skandinávii přinášejí svědectví obě *Eddy*, v Umbrii desky z *Iguvia*, v Římě pak spisovatelé Servius, Festus, Titus Livius, Plútarchos a Polybios. Trojčlennost královské ideologie staré Indie je v Dumézilově díle rekonstruována jednak z obřadů védské éry (*rádžasúja*, *ašvamedha*) a z eposu *Mahábhárata*, v Íránu pak díky *Avestě* a v archaickém Írsku prostřednictvím skladby *Táin bó Cúalnge*. Další detaily trojčlenné uspořádaných obřadů staré indické civilizace vytěžil Georges Dumézil především z textu *Šatapathabráhmany* (rituály *agništóma*, *rádžasúja* a *ašvamedha*). Tři hříchy válečnickovy, oblíbené téma indoevropské epiky, které jsou též strukturovány podle trojčlenného schématu, nalezneme v textech *Márkandéjapurány*, *Gesta danorum* od Saxona Grammatika a ve spisech Diodora Sicilského ve starém Řecku. Transpozice mytologického vyprávění v historizující diskurs je patrná v indické *Mahábháratě* a v líčení počátků Říma od Tita Livia. Příběhy prvních králů, které se vyznačují trojčlennou organizací, jsou ve starém Římě zaznamenány ve spisech Tita Livia, Flora, Cicerona a Vergilia, ve Skandinávii především ve skladbě nazvané *Jinglinga Saga* a v Dánsku opět v *Gesta danorum*. Trojčlennost odrážející se v hypotetickém etnickém složení populací indoevropského původu je v Římě dokumentována v textech Propertiových,

Tita Livia, Plútarchových a Florových, ve Skythii v Hérodotovi a v Osetii v nartských epických zpěvech. V oblasti teologické a mytologické se Georges Dumézil zaměřil na výzkum shod mezi Indoíránci, Italiky, Germány a Kelty. Pokud jde o rituály a politické a náboženské instituce, vyzdvihl Dumézil korespondence mezi Indoíránci a Italiky, zatímco v případě institucí vojenských existují podle Dumézila výraznější shody mezi Indy védského údobí a Germány. Dumézil se opíral o překlady védských textů, jejichž autory byli *Louis Renou* (1896–1966), *Karl Friedrich Geldner* (1853–1929) a *Jan Gonda*; Stigu Wikanderovi vděčí za výklad eposu *Mahábhárata*, dalším badatelům za studie o védských rituálech: *Albrechtu Weberovi* (1825–1901) a *J. C. Heestermanovi* (rádžasúja), *Paulu Émilu Dumontovi* (*ašvamédha*) a *Willemu Calandovi* (1859–1932) a *Victoru Henrymu* (1850–1907) (*agništóma*). Slovanskou a řeckou mytologii považuje Dumézil pro účely srovnávací indoevropistiky za nevhodnou. Svůj postoj však později, především vůči řecké tradici, pod vlivem studií svých žáků *Francise Viana*, *Atsuhiko Yoshidy* a *Bernarda Sergenta* zmírňuje.

Georges Dumézil se zabýval konkrétními historickými, geografickými a antropologickými reáliemi původních nediferencovaných Indoevropanů a okolnostmi jejich vzniku a expanze jen příležitostně a nepříliš podrobně. Dumézil, ovlivněn Antoinem Meillem, předpokládal, že Indoevropané ve své pravlasti představovali kulturu „polocivilizovanou“ („*demi-civilisée*“), kterou staví do protikladu vůči kultuře „primitivní“ („*primitive*“). Soudí však, že charakter této prehistorické společnosti lze odvodit důslednou diachronní komparativní metodou s využitím synchronního rozboru etnografických dat. Dumézil proto ve svém raném badatelském údobí srovnával rekonstruovanou indoevropskou slavnost *ambrosie s potlachem*, rituálem indianských kmenů Kwakiutl, Tlingit a Haida, žijícími na severozápadním pobřeží Spojených států amerických a Kanady. Zvláště v kultuře Kwakiutlů, studovaných též Jamesem Georgem Frazerem, našel obdobné rysy jako v hypotetické indoevropské společnosti. Francouzský badatel se ve dvacátých letech hlásil k teorii o nordickém původu Indoevropanů a domníval se, že Germáni a Keltové zůstali v původní pravlasti, která se rozkládala v prostoru mezi Panonií a Baltem. V průběhu třetího a druhého tisíciletí před Kristem se indoevropské dobytelské kmeny („*troupes conquérantes*“ nebo „*Herrenvolk*“) šířily všemi směry. Tato vlna indoevropské expanze dosáhla Předního východu ve druhém tisíciletí před Kristem. Bližšímu upřesnění se ale Georges Dumézil úmyslně vyhýbal. To, co tohoto francouzského badatele skutečně zajímalo, byli Indoevropané jako představitelé „civilizace ducha“. Původní protoindoevropská kultura před svým rozpadem představovala podle něj nanejvýš „jazykové společenství“, sdílející určité „civilizační minimum“.

Vidíme, že Dumézil se nikdy nepokusil uchopit Indoevropany detailně jako reálné muže a ženy z masa a kostí. Představovali pro něj především pouhou „logickou nezbytnost“ (*une nécessité logique*) komparativního výzkumu. Tento přístup není bez rizika, protože logicky konzistentní je i románový svět Tolkienových hobbitů a mnozí významní religionisté vytvářejí postupně svým dílem paralelní imaginární světy zakládající jiný typ lidství řízený pravidly jejich fantazie. Tak známe v dějinách vědy svět „divožství“ Maxe Müllera nebo Jamese George Frazera, Eliadův posvátný kosmos, antické vize Roberta Gravesa nebo i indoevropský svět Georgese Dumézila. Francouzský badatel, jak naznačil ve své odpovědi na otázku *Didiera Eribona*, zda by byl schopen přijmout, že se ve své teorii, na které pracoval celý život, mýlil, si těsné sepětí mezi religionistickými studii a krásnou literaturou dobře uvědomoval: „*A supposer que j'aie totalement tort, mes Indo-Européens seront comme les géométries de Riemann et de Lobatchevsky: des constructions hors du réel. Ce n'est déjà pas si mal. Il suffira de me changer de rayon dans les bibliothèques: je passerai dans la rubrique (romans)*“ (Georges Dumézil, 1987, str. 220). Logická nezbytnost však může snadno vyústit do virtuální reality. Směs jistého mysticismu „v mezích zákona“ a romantismu, které jsou nezbytné pro celoživotní zasvěcení archaickým náboženstvím, přivedly některé badatele až k neschopnosti přesně rozlišovat mezi hypotetickými konstrukcemi a skutečností a nakonec i k politické angažovanosti vesměs ve službách krajní pravice. Badatel v oblasti dějin náboženství by si měl být vědom varování francouzského básníka *Jeana Cocteaua* (1889–1963), že „čím více se člověk přiblíží tajemství, tím větším realistou by měl být“.

■ Sociologický výklad trojčlennosti

Sociologicky orientovaní badatelé jako Marcel Granet nebo Marcel Mauss se k Dumézilově teorii trojčlennosti stavěli od počátku příznivě. Naproti tomu historikové jako André Piganiol byli mnohem rezervovanější. Mezi léty 1939 až 1949 vydává Dumézil v rychlém sledu navzdory mobilizaci a dočasné ztrátě univerzitního místa po porážce Francie třináct knih, ve kterých dále rozvíjí a prohlubuje problematiku indoevropské trojčlennosti. Vztah mezi trojčlenným sociálním uspořádáním a strukturou pantheonu řeší Georges Dumézil v těchto studiích v duchu sociologické školy Émila Durkheima a Marcela Mause jako *odraz* sociální reality v ideologické sféře. Dumézil se tak na společnost a na polyteistické náboženství díval jako na dvě paralelní a vzájemně provázané struktury, přičemž uznává primát první z nich. Tento přístup zdůrazňující prvořadost společenských vztahů vůči kulturní „nadstavbě“ je patrný z mnoha citací z Dumézilových knih z tohoto údobí. V roce 1941 Georges Dumézil napsal: „*Indoevropané si představovali svět a společnost jako celek*

tvoreny třemi hierarchicky uspořádanými orgány zajišťujícími tři funkce... Prakticky to znamenalo, že společnost, v jejímž čele stál král, se na základě tohoto modelu členila do tří hierarchických tříd... V mytologické rovině specializovaní bohové předsedali třem kosmickým a sociálním oddělením a obdobně jako ona se sdružovali do vzájemně solidárních trojic. V rovině filosofické tyto kosmické, společenské a božské třídy podněcovaly vytváření řady dalších konceptuálních oblastí vhodných k trojnému členění“. V práci *L'héritage indo-européen a Rome* z roku 1949 Dumézil uvádí: „Bezpochyby původně nepředstavovali bohové trojice (Jupiter, Mars, Quirinus) ztělesnění tří abstraktně pojímaných sociálních a kosmických funkcí... ale byli patrony projekcí tří společenských skupin příslušejících těmto funkcím“ (str. 110); „Je apriorně možné, že jedno (organizace lidí) a druhé (organizace bohů) si rámcově odpovídají, že božský lid reprodukuje ve svém členění zhruba sociální strukturu svých vyznavačů“ (str. 213).

Společenské vztahy a poměry se přímo promítají do postavení bohů v pantheonu. Védský Indra není zosobněním bouře, jak se domnívali naturalisté v devatenáctém století, ale představuje božskou projekci třídy válečníků. Starořímský bůh Quirinus není personifikací obilí, jak soudili příslušníci tradičních „vegetačních“ škol, ale je božským sebeepochopením vrstvy zemědělců. Skutečnost, že archaičtí Germáni pravděpodobně neznali na rozdíl od jiných populací indoevropského okruhu specializovanou kněžskou vrstvu a že germánský pohanský pantheon má ve srovnání s pantheonem staroindickým výrazně rovnostářské a militaristické rysy, vysvětluje Georges Dumézil zvláštním sociálním a historickým vývojem, kterým prošel tento nordický lid a jenž se odrazil na specifické povaze starogermánské společnosti.

Georges Dumézil tak ve čtyřicátých letech vymezuje trojčlennost jako zprostředkující mezičlánek, mediátor, mezi konkrétní sociální skutečností (*le fait social*), to znamená rozdělením společnosti na tři hierarchicky uspořádané funkčně specializované stavy, a odpovídající teologickou nebo mytologickou reprezentací. Tyto reprezentace jsou však pouhou kopií, napodobeninou společnosti a jejich vztahů, jejím abstraktnějším a obecnějším obrazem, případně idealizovanou vizí, která nicméně zachovává základní organizační princip společnosti, kterým je v případě Indoevropanů trojčlennost. Vidíme, že trojčlennost, kterou lze identifikovat ve všech podstatných sociálních i symbolických výtvorech kultury národů indoevropského původu, vyplývá ze základního ideologického schématu, jenž strukturuje a organizuje život archaického společenství a působí jako prostředník mezi sociální realitou a symbolickou reprezentací. Toto ideologické schéma bylo předmětem soustavné intelektuální činnosti bráhmanů, flaminů či druidů, příslušníků prvního stavu, kteří nicméně ve své teologické, mytologické, epické či právnícké

tvorbě respektovali obecné indoevropské trojčlenné schéma, jenž je primárně zakotveno v sociální realitě.

Teorie „odrazu“, kterou Dumézil převzal od svých učitelů z okruhu francouzské sociologické školy, tak předpokládá, že společnost vytváří svého „abstraktního a mentálního dvojníka“, který se prostřednictvím lidského ducha uplatňuje při nejrůznější intelektuální a symbolické činnosti. Tato teorie však ústí do známého dilematu: Pokud pojmáme reprezentaci jako věrný odraz či reprodukci sociální reality, nevysvětlíme tím její symbolickou účinnost nebo konstitutivní úlohu, kterou ve společnosti hraje. Na druhé straně, pokud symbolickou reprezentaci v podobě náboženství nebo ideologie chápeme jako autonomní entitu vznikající a vyvíjející se mimo veškeré společenské souřadnice a vztahy, nabízí se legitimní otázka, položená *Markem Augém*, „odkud pocházejí její vlastní principy organizace“. Jinak řečeno, *sociologická teorie symbolismu* klade značnou váhu na společnost a opomíjí specifickou povahu a účinnost symbolů v reálném životě, zatímco *symbolické teorii společnosti* v jejím zaměření na symboly hrozí, že se prostřednictvím svých rozličných sémiotických, jungiánských nebo bachelardovských variant ocitne mimo konkrétní historickou realitu.

■ Gnoseologický obrat padesátých let

Kolem roku 1947 se Georges Dumézil zabýval otázkou, proč se ve starém Římě trojčlennost zachovala pouze v náboženské oblasti, v instituci flaminátu, a nikoliv rovněž ve sféře sociální. Ideologie tří funkcí tak přežila ve společnosti, která již – případně nikdy – nebyla členěna do tří odpovídajících stavů. Prvním možným vysvětlením je předpoklad, že sociální vývoj ve starém Římě, soupeření mezi patricijí a plebeji, které bylo završeno úspěchem plebejů, zastřely původní archaickou sociální tripartitu, která se nadále udržela pouze v ideologické sféře. Ideologie je často konzervativní a zůstává zachována, především jako způsob myšlení, v literární nebo filosofické tvorbě, i v případě, že v důsledku sociální změny přestala její společenská základna existovat.

Georges Dumézil se proto pokusil ukázat na základě rozboru římských autorů, že za jevovou stránkou popisu etnického složení pravěkého Říma se skrývá hlubší funkcionální pojetí, založené na archaické indoevropské koncepci trojčlennosti. Podle tradice byli staří Římané na počátku svých dějin rozděleni do rodů. Vždy deset rodů tvořilo *curii* a deset *curií* rodovou *tribus*. *Tribue* byly tři: *Ramnes*, *Titienses* a *Luceres*. Historik žijící na sklonku republiky, *Marcus Terentius Varro* (116–27 př. Kr.), napsal, že původní obyvatelstvo Říma se skládalo ze tří etnicky odlišných skupin: Latinů, podle jejichž vůdce Romula získali jméno *Ramnes*, Sabinů, nesoucích jméno Tita Tatia – *Titienses*, a Etrusků, od jejichž krále Lucuma je odvozeno jejich pojmenování *Luce-*

res. Básník *Sextus Propertius* (50–16 př. Kr.) charakterizuje ve své první elegii o Římu Romula a Rema a jejich stoupence jako představitele první funkce: jsou zaměřeni na náboženské obřady a správu veřejných věcí. Lucumo a jeho lidé, kteří se věnují zejména válečnickému řemeslu, jsou nositeli atributů druhé funkce. Naproti tomu Titus Tatius, předák Sabinů, je charakterizován především svým bohatstvím. Dumézilovi je zřejmé, že takto vylíčená historie počátků Říma je literární konstrukcí a jako taková je poplatná ideologii římského impéria na přechodu mezi republikou a principátem.

Jinou možností, jak zachovat věrnost sociologickému durkheimovskému výkladu, je prokázat, že trojčlennost se týkala pouze společenského členění aristokracie, a nikoliv lidu, jehož demografická expanze a asimilační síla trojčlennou klasifikaci „panské vrstvy“ znicotněla. Ve studii z roku 1948 Georges Dumézil analyzoval dva pojmy védské teologie: *višvé dévās* a *trimšati tra-ja-s / traja ékádaša*. *Višvé dévās* je nejenom souhrnným názvem pro všechny známé bohy pantheonu (*tous les dieux*), ale může se vztahovat též výlučně na božstva třetí funkce (*Les Tous-les-Dieux*). Tato dvojznačnost vyplývá již ze samotného pojmu *viš-*, které znamená jednak veškerý árský lid, jednak příslušníky třetí třídy varny, jimiž jsou vaišjové. V hinduistické literatuře je celkový počet bohů, označovaných jako *višvé dévās*, udáván číslem 33. Jsou rozděleni na tři skupiny: Áditjové, Rudrové a Vašuvé, které Dumézil interpretuje trojčlenně. Georges Dumézil dále argumentuje, že Indové védské doby členili své bohy na představitele aristokracie a lidové masy. Pouze nebeská aristokracie, která zahrnovala bohy svrchovanosti, války a plodnosti, byla klasifikována podle trojčlenného modelu; božstva a kultury širokých lidových vrstev nebyla takto „indoevropsky“ členěna. Vzhledem k tomu, že mezi náboženským pantheonem a společenským řádem existuje podle Dumézila homologický vztah, byla indoíránská společnost pravděpodobně rozdělena na vládnoucí aristokraty, věnujícími se válce a administrativě a spravující kult včetně rituálů plodnosti, na jedné straně a na bezpočetný lid na straně druhé. Brzy je ale zřejmé, že i tento výklad je nedostatečný a že rozvolnění „durkheimovské“ vazby mezi náboženstvím a společenským uspořádáním si vyžaduje rozsáhlou změnu epistemologického přístupu.

Teorie odrazu tak dostala vážné trhliny. Toto zpochybnění inspirovalo Dumézila k radikálnímu přehodnocení pojetí trojčlennosti, kterou chápe nadále jako *univerzální klasifikační systém Indoevropanů*, který strukturuje a odráží se ve všech symbolických aspektech a aktivitách jejich kultury. Ideologie, pantheon a sociální uspořádání založené na trojčlennosti představují pouze tři z možných uskutečnění tohoto třísložkového klasifikačního systému. Propertiov a Varronův text neodhaluje přítomnost *skutečné* sociální tripartity v archaickém Římě, ale dokládá, že trojčlennost existovala jako klasifikační

princip klasické římské kultury, jejíž příslušníci s její pomocí „četli“ své vlastní dějiny. Indoevropská kultura se podle Dumézila vyznačuje zvláštním Inutím k trojčlennosti, která představuje dlouhodobou (takřka ve smyslu braudellovského *longue durée*) výbavu jejich kolektivní mentality, která přetrvává i při změně sociální reality. Kromě starořímského náboženství sehrál důležitou úlohu při přehodnocení Dumézilova pojetí trojčlennosti především rozbor avestského teologického systému a výklad indického eposu *Mahábhárata*, jež autorem je Stig Wikander.

Ideologie „tří stavů“ unikla díky tomuto obratu ze „sociologického područí“, nebyla již chápána jako pouhý odraz společenského zřízení, ale stala se autonomní entitou procházející vnitřními proměnami prakticky nezávisle na sociální realitě. Společnost ztratila svůj primát a její struktura se stala pouze jednou z realizací základního klasifikačního schématu zakotveného v kolektivním nevědomí. Mnohým autorům se zdá, že Georges Dumézil tímto posunem od sociologie k mentalismu předznamenal vývoje a přístupy symbolické i kognitivní antropologie. Vlastní proces, prostřednictvím kterého dané „hluboké“ trojčlenné ideologické schéma generuje uspořádání božského pantheonu, členění společnosti či právního systému, je ovšem zahalen do mlhy a o jeho mechanismech a povaze neříká Dumézil kromě literárních metafor prakticky nic. Vedle téměř ostentativní nevšímavosti, kterou Georges Dumézil uplatňuje vůči arbitřům poválečného antropologického diskurzu, je to jeden z důvodů, proč spíše než o předjímání „nové etnografie“, jde o příklon k ideologickému determinismu, který se pokouší oživit, když jeho potenciál zůstal po uveřejnění *Antické obce* od Fustela de Coulanges prakticky nevyužit.

■ Pojetí funkce a struktury v díle Georsege Dumézila

S obratem v padesátých letech, po němž Dumézil přisuzuje ve svých výkladech nadále ideologii relativní autonomie a nezávislosti na sociální realitě a indoevropskou trojčlennost chápe jako základní klasifikační schéma strukturující veškerou symbolickou i sociální kreativitu a aktivitu kultur náležejících do indoevropské rodiny, souvisí i nová interpretace trojčlennosti jako trojice tří hierarchicky uspořádaných *funkcí*. Dumézilovské pojetí „funkce“ (*fonction*) se však liší od vymezení funkce u představitelů funkcionalismu. Badatelé jako Émile Durkheim, Bronislaw Malinowski nebo Alfred Reginald Radcliffe-Brown mínili funkcí nevědomý, neúmyslný vedlejší účinek sociální akce, vedoucí k udržení společenského *statu quo*. V Dumézilových textech význam tohoto pojmu spíše odpovídá termínu „aktivita“ (*activité*), případně jím autor rozumí přímý sociální účinek religiozní symboliky. Symbol nenutí v Dumézilově teorii pouze myslet, ale též odpovídajícím způsobem jednat. V tomto případě se Georges Dumézil blížil restitutivnímu chápání archetypálního znaku jako mentální struktury

lidského nevědomí v analytické psychologii Carla Gustava Junga a jeho žáků. Georges Dumézil proto hovořil o třech modalitách aktivity (*trois modes d'activités*), které jsou na základě mentálních dispozic spjaty se třemi indoevropskými sociálními funkcemi. Současně zde můžeme pozorovat spontánní konvergenci k tomu pojetí anglosaské symbolické antropologie, které reprezentuje například Mary Douglasová, Victor Turner nebo Clifford Geertz.

Toto restitutivní chápání znaku souvisí s jeho posvátným charakterem. Původ sakrální povahy trojčlenných funkcí však Dumézil neřeší, nevyužívá příležitosti odvolat se kupříkladu na klasickou práci Rudolfa Otta *Posvátno* a hodnotí tuto otázku jako částečně metafyzickou a částečně zbytečnou. Pokud přijmeme schéma *P. Philippona*, podle kterého procházejí mýty a jeho strukturální manifestace třemi vývojovými fázemi, jež zahrnují 1) numinózní projevy kolektivního nevědomí; 2) reflexi a sebeuvědomění mýtické látky v legendách a příbězích zpracovávaných a tlumočených básníky a 3) abstraktní úroveň spekulativní teologie, pohybují se archaické indoevropské populace vesměs ve druhém stadiu (Germáni, Keltové, Slované, Skythové, Osetové), přičemž ty národy indoevropské rodiny, které dosáhly ve starověku stadia třetího (Indové, Řekové), byly již natolik ovlivněny neindoevropským intelektuálním prostředím, že v jejich teologických a filosofických dílech je indoevropská struktura rozpoznatelná jen velmi obtížně.

V úvodu své disertace Georges Dumézil programově citoval Arnolda van Gennepa, jenž zdůraznil, že v komparatistice nejde o posouzení izolovaných témat, ale o vystižení jejich hlubší souvislosti. Pro Dumézila to znamená, že studium postavení a funkce různých indoevropských božstev v náboženském pantheonu je důležitější než etymologické hledání souvislosti mezi jejich jmény. Francouzský autor zdůrazňuje holistický charakter mýtu, který představuje organismus, neredukovatelný na jednotlivé části, nebo uspořádaný systém, v němž je každý prvek definovatelný svým vztahem k ostatním elementům. Inteligibilita každého dílčího aspektu tak vyplývá z celku. Dumézilovo vymezení základního „indoevropského schématu“, kterým rozumí strukturu, sjednocující a organizující dílčí detaily indoevropské mytologie, je blízké strukturalismu. Sám tvůrce francouzské strukturální antropologie Claude Lévi-Strauss svého kolegu mezi strukturalisty zařadil.

Významné místo v Dumézilově interpretaci indoevropských bohů zaujímal koncept „vlastního středu“ (*centre propre*), který umožňuje odlišit okrajové aktivity (*activités marginales*) od bytostného jádra boží osobnosti (*le noyau de sa personnalité*). To znamená, že ačkoliv indoevropští bohové jako Freyja, Ódin, Varuna nebo Mars měli nejrůznější – často lokální – hospodářská nebo zemědělská určení, vždy lze stanovit jejich „těžiště“, nejdůležitější zaměření, které vyplývá z umístění ve struktuře pantheonu.

Jan van Baal a *W. E. A. van Beek* zdůraznili, že v moderních sociálních vědách existují dvě hlavní pojetí „struktury“. Podle prvního z nich, které vychází z učení Émila Durkheima a jeho anglického žáka, zakladatele strukturálního funkcionalismu Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna, je struktura určité instituce nebo sociálně-kulturního fenoménu součástí empiricky popsateľné reality. Alternativní přístup, korespondující s názory kupříkladu již zmiňovaného Clauda Lévi-Strausse, hodnotí strukturu jako „skrytou sílu“, latentní racionalizační systém, který je odvoditelný z apriorních vlastností lidské mysli a představuje pořádací princip dávající studovanému jevu (například mýtu) uchopitelný význam. Georges Dumézil je ideově spřízněnější s „empirickým“ přístupem strukturálního funkcionalismu. Začátkem sedmdesátých let navíc Dumézil na užívání termínu „struktura“ vědomě rezignuje, označuje se za historika a – ve zjevné narážce na strukturální školu – nikoliv za filosofa, který pracuje s předem danými schématy.

■ Ideologie v Dumézilově pojetí

S gnozeologickým obratem Dumézilova bádání souvisí i jeho vymezení „ideologie“, která mu splývá právě s oním hluboce založeným klasifikačním schématem, jež dává symbolické a sociální kreativité národů indoevropské rodiny trojčlenný výraz. Zároveň by ale bylo nedorozuměním pokládat Dumézila za jednoho z prvních průkopníků symbolické a kognitivní antropologie, jakkoliv způsob jeho myšlení tyto nové trendy šířené od šedesátých let zejména v anglosaském akademickém prostředí předznamenává. Zdá se, že Georges Dumézil svým obratem od sociologismu rehabilitoval a plně v rámci své disciplíny zhodnotil potenciál „ideologického determinismu“ v díle Fustela de Coulanges.

Georges Dumézil často ve svých studiích dával pojmu ideologie přednost před náboženstvím. Termín ideologie nabývá u různých škol rozličného významu. *Jarich G. Oosten* vymezuje ideologii jako způsob, kterým lidé vyjadřují představu ideálního obrazu své společnosti. V marxistickém pojetí je ideologie nástrojem vládnoucí třídy k udržení a ospravedlnění jejího dominantního postavení. *Pierre Bourdieu*, vycházející především z tradic strukturalismu a neomarxismu, opakuje v duchu *Německé ideologie*, že „ideologické pole“ („*champ idéologique*“) reprodukuje ve „znetvořené“ („*transfiguré*“) nebo „nerozpoznatelné“ („*méconnaissable*“) podobě „sociální pole“ („*champ social*“). Marxistická škola zdůrazňuje politickou funkci symbolického systému na úkor jeho logických struktur a gnozeologických funkcí. Symbolická tvorba se zde posuzuje především z hlediska mocenských zájmů vládnoucích tříd. Prolnutí marxistické a sémiotické tradice vyústilo v soudobém radikálním myšlení v jakousi „politickou ekonomii znaku“. Oproti marxistickému pojetí společnosti jako střetávání antagonistických třídních sil stavějí někteří představitel-

lé francouzské sociologické školy, vždy kritičtí k historickému materialismu, společnost v její organické jednotě, která je vyjádřena prostřednictvím náboženství.

Georges Dumézil má zprvu ideologii na mysli především výklad, interpretaci reality na způsob filosofického systému. Později dospěl k názoru, že mytologie, teologie, religiozita a veškerá kulturní aktivita jsou zakotveny a uspořádány hlubším, obecnějším a sjednocujícím principem, který označuje právě jako „ideologii“. V tomto smyslu pojímá C. Scott Littleton „ideologii“ a „obraz světa“ nebo „koncept“ jako synonyma. V německém překladu Dumézilovy knihy *Trojčlenná ideologie Indoevropanů (L'idéologie tripartite des Indo-Européens)* v roce 1958 byl použit jako odpovídající německý přepis výraz „*Gedankenwelt*“. Na rozdíl od durkheimovských „reprezentací“ podmiňuje ideologie v rámci velmi širokého Dumézilova vymezení veškeré symbolické aktivity a vyznačuje se *strukturující kapacitou*, kterou rozumíme schopnost vytvářet ve všech oblastech své působnosti logické a inteligibilní vzory. *Transverzální* či *transgenerická* povaha ideologie umožňuje, abychom ji pokládali za vhodný ekvivalent „*totálního společenského faktu*“ („*fait social total*“), který Marcel Mauss rozpoznal v mechanismech směny ve svém slavném *Eseji o daru (Essai sur le don)*.

Georges Dumézil chápe tedy náboženství – ideologii jako systém všeobecného a souvislého objasnění reality, pronikající do všech aspektů kolektivního a individuálního života. Základním motivem religiozity i s ní související mytologie je podle Dumézila uchopení, konceptualizace světa. Religionistické studium se musí zaměřit na základní struktury a mechanismy konstituující náboženství, které jsou obsaženy, v rámci diskurzu nebo symbolické soustavy, v každé teologii, mytologii nebo liturgii. Georges Dumézil s výjimkou několika stručných poznámek se nikdy přímo nezabýval politickou funkcí trojčlenné ideologie a nechápal ji, jakkoliv se tento výklad přímo nabízí, jako nástroj nadvlády jedné třídy nad druhou (například kněží a válečníků nad rolníky a pastevcí). Určitá ideologie je podle Dumézila sdílena všemi členy společnosti. Tato definice ideologie je ovšem problematická, protože nebere v úvahu distributivní povahu kulturních znalostí. Hrozí nebezpečí, že ideologie bude zbavena vnitřních rozporů a konfliktů a autor zanedbá neustávající soutěž různých zájmových skupin, které dávají ideologii vnitřní dynamiku a otevírají ji vůči možným změnám a transformacím. I tento – nekonfliktní – způsob Dumézilova porozumění ideologii připomíná autory devatenáctého století, především Fustela de Coulanges. Dumézilovy vlastní výklady konkrétního indoevropského materiálu však naštěstí nejsou vůči tomuto interaktivnímu a distributivnímu pojetí ideologie, jak uvidíme dále, zcela uzavřeny. Dumézil navíc sám v případech interpretací různých podob ideologie první třídy svrcho-

vanosti hlásá tzv. *sociologickou teorii moci* (*la théorie sociologique du pouvoir*) jako nový prostředek řešení religionistických témat.

Ideologie tří funkcí nabývá v různých kulturních okruzích neobyčejné strukturální komplexnosti a bohatství, které vysoko překonává úspornost původního jednoduchého trojčlenného sociálního schématu. S projevy ideologie tří funkcí se setkáváme například v království Mitanni v polovině druhého tisíciletí před Kristem, mezi árjskými populacemi na Gangu, u skythských kmenů v Černomoří, v antickém Římě, u starověkých Germánů a ve středověkém Irsku. Toto rozšíření trojčlennosti bez ohledu na obrovské zeměpisné a časové vzdálenosti mezi jednotlivými výskyty odráží značnou trvanlivost (*pérennité*) klasifikační triády. Toto dlouhodobé přetrvávání (*la longue durée*) trojčlenného systému nesvědčí podle Dumézila pouze o „nadčasové“ mentální dispozici lidu indoevropského původu, ale též o existenci specializované vrstvy kněží či intelektuálních tvůrců, kteří po staletí udržovali, promýšleli, obhacovali a rozvíjeli tradiční témata ideologie trojčlennosti.

Georges Dumézil navrhuje v rámci srovnávací indoevropské religionistiky zavedení takzvaných *transformačních pravidel* („*glissements*“). Jde vlastně o jisté analogie fonetických zákonů, s nimiž pracují jazykovědci při popisu přeměny hypotetického protoindoevropského jazyka v různé jazyky dcerinné, jejichž prostřednictvím se původní protoindoevropská ideologie přetváří v konkrétní náboženství rozličných národů od západní Evropy po Indii, o kterých se nám dochovaly přímé historické doklady. Je pochopitelné, že archaická indoevropská ideologie byla v různých kulturních a geografických prostředích ovlivněna místním substrátem a specifickou historií. Tyto technologické, psychologické, společenské a přírodní faktory, které způsobují kulturní a sociální divergenci jednotlivých větví indoevropské civilizace, nazývá Dumézil *ideologická pole* („*champs idéologiques*“), kterým můžeme též rozumět jako specifickým způsobům organizace mytologického imaginárna v místních podmínkách. Nabízí se srovnání s německým pojetím *Geist*, autentického ducha daného společenství, nebo s konceptem *konfigurace*, který zavedla do americké kulturní antropologie Ruth Benedictová.

Relativně rozšířeným typem transformace je *historizace*, která sehrála klíčovou úlohu při přeměně mytologie starých Římanů. Při historizaci je archaická mytologická látka převyprávěna do epických útvarů, análů, kronik nebo eposů, které jsou pokládány za líčení autentických historických událostí. Archaická mytologická struktura, v našem případě indoevropského typu, byla v tomto novém historizujícím podání zachována. S procesem historizace mytologického dědictví se setkáváme například ve starém Íránu, Irsku nebo ve Skandinávii, kde polyteistický pantheon přežil nástup monoteistického náboženství díky přeměně v historii, v líčení skutků legendárních předků a dáv-

ných panovníků, v jejichž rysech však bylo možné rozeznat osobnosti původních pohanských bohů. Jde o jakýsi obrácený euhémerismus, při kterém se králové v kolektivní paměti nemění v bohy, ale bohové naopak posloužili jako vzor při ustavení hrdinů. Georges Dumézil byl ovlivněn studiemi Marcela Graneta, jenž popsal již ve dvacátých letech proces historizace ve staré Číně.

Historizace v *Latiniu* podle Dumézila souvisela s mentalitou starých Římanů, jejichž „ideologické pole“ bylo zaměřeno nikoliv spekulativně nebo filosoficky, ale konkrétně a prakticky; na místo indických kosmických systémů, morálky, mystiky a absolutního dogmatu se u občanů Říma prosazuje důraz na národní ideologii, politiku, právo a věcnou historicky a geograficky vymezenou zkušenost. Roli, kterou v indické metafyzice sehrál kosmický, společenský, rituální a morální řád *rta*, zaujímá v římském myšlení čistě sociálně pojatý princip *ius*. Římské sociologické a historické „ideologické pole“ se tak výrazně odlišuje od kosmického a metafyzického uchopení světa jejich indických bratranců. Historická úloha, kterou sehrála v dějinách Evropy a Středomoří Římská říše, se tak odvíjela i z jejího svěbytného „ideologického pole“, to znamená ze specifického uspořádání její imaginace, které tak předznamenovalo budoucí osudy dané civilizace.

Pokud jde o *germánskou mytologii*, lze ji podle Dumézila zařadit do indoevropské perspektivy, pouze pokud vezmeme v úvahu zbytnění válečnické funkce (*glissement guerrier*), odrážející specifickou psychologii archaických Germánů (*constantes psychologiques du monde germanique*). Již Gaius Iulius Caesar si během svých tažení všiml, že Germáni nemají specializovanou kněžskou vrstvu, odpovídající keltským druidům, která je tak charakteristická pro ostatní indoevropské populace. Dumézil argumentuje, že germánský hodnotový systém byl zakotven ve válečné aktivitě, která zastínila i v mytologii všechny ostatní složky. Caesar vystihl tohoto militaristického ducha, když v *Zápisích o válce galské* poznamenal: „*Vita omnis in venationibus atque in studiis rei militaris consistit*“. Bůh Ódin-Wodan, vládce aristokratických *jarlů* a představitel první funkce, který byl původně spjat s magií, nabývající až šamanistického rázu, jednak sám postupně získává militaristickou povahu, jednak je zatlačován do pozadí vlastním specializovaným bohem války a druhé funkce, bohem Thórem, jenž je patronem *karlů*, vrstvy svobodných mužů.

Ve starém *Íranu* prošla archaická indoevropská ideologie rozsáhlou reformou, jejímž původcem byl legendární prorok *Zarathuštra* (řecky *Zoroaster*), žijící pravděpodobně ve východní Persii kolem roku 1000 před Kristem. Zoroastrovská reforma představovala rozsáhlou reinterpretaci indoevropského dědictví a ustavení osobitého „ideologického pole“. Georges Dumézil podtrhuje moralizující aspekty zoroastrismu a srovnává dokonce přínos Zarathuštry s činností Cicerona. Mircea Eliade a *Ioan Petru Culianu* pokládají zoroastrov-

skou reformu za puritánskou mravní revoluci zaměřenou proti archaickému kultu iniciačních bratrstev mužských válečníků. Teologicky zoroastrismus bezpochyby potlačil starší indoíránské polyteistické náboženství ve jménu monotheismu Ahura Mazdy a moralizujícího dualismu řádu pravdy (*ašem*) a lži (*druždž*). Dumézil se nicméně pokusil ukázat, že základní struktura indoevropské ideologie a její klasifikační potenciál zůstaly v zoroastrismu navzdory radikální monoteizaci zachovány. Na rozdíl od germánské společnosti to byli v Íránu kněží zastupující první funkci, kteří mocensky zatlačili představitele druhé a třetí funkce a demonizovali jejich bohy války a plodnosti. Dumézilův pohled kritizoval *Ilja Gershevitich*, který mu vytýká, že zbavuje Zarathuštru jeho autenticity a integrity.

Keltská mytologie trpí podle Georgese Dumézila roztržštěností a nepřehledností, a není proto vhodná pro účely srovnávací indoeuropeistiky. Skutečnost, že Caesar používá římského Merkura, aby přiblížil povahu hlavního keltského božstva, svědčí o vysoké prestiži umění a řemesel. Dumézil nicméně podtrhává jistou analogii mezi Kelty a Římany. Obě kultury totiž svoji tradiční mytologickou látku historizují. Božští představitelé polyteistického pantheonu vystupují v pravěkých dějinách Irska jako Tuatha Dé Dananu, „kmeny bohyně Dany“, legendární znalci magie. Tuathové porazili pod vedením boha Lugha v bitvě u Magh Tuiredh zlé bytosti Fomhoiry. Sami však byli posléze zatlačeni do záhrobí „syny Milovými“, vlastními Kelty, kteří přišli ze Španělska. Na rozdíl od Latinů, kteří indoevropské bohy „sekularizovali“ a vtělili do „realistických“ análů, splývá v keltském pojetí historie a v jejich imaginaci tento svět s nadpřirozenem. Dalším aspektem keltské ideologie je podle Dumézila zjevný „imperialismus“ bohů, spočívající ve sklonu rozšiřovat svou působnost mimo původně vymezenou funkci a umocňovat tak svůj božský vliv.

☛ Válka funkcí

Takřka univerzálním tématem mýtů a legend národů indoevropského původu je příběh, který staví první a druhou funkci do protikladu vůči funkci třetí. Jde o tzv. *válku funkcí* (*guerre de fondation*), legendární vyprávění o válečném střetnutí první a druhé třídy (kněží a bojovníků) s funkcí třetí (zemědělci a pastevcí), které je zakončeno smírem a harmonickou spoluprací všech tří stavů. Tento mýtus, který je podle Dumézila a jeho žáků obsažen například v líčení sabinských válek, v konfliktu mezi germánskými Ásy a Vany nebo i v zápletce Mahábháraty, vypovídá jednak o zrodu indoevropské civilizace a jednak představuje její společenskou ustavující chartu ospravedlňující existující řád. Je příznačné, že indoevropská společnost vznikla podle tohoto univerzálního mýtu integrací místních zemědělců a pastevců do hierarchické

společenské struktury, v níž dominují válečníci a kněží. Tímto způsobem byla indoevropská mytická imaginace preadaptována k začleňování podmaněných autochtonních populací. Indoevropské mýty a legendy se v tomto případě snad nejvíce blíží k onomu pojetí ideologie jako represivního mocenského nástroje, jak ji chápou některé radikální a kritické školy. Podívejme se, jak je „válka funkcí“ podána v epických útvarech různých populací náležejících do indoevropské rodiny:

a) Podle pověsti trpěli Romulus a jeho lidé po založení Říma nedostatkem žen. Sousední Sabinové jim však odmítli poskytnout své ženy, a Římané se proto rozhodli použít k jejich získání lsti. Pozvali Sabiny na slavnost k uctění boha Consuse, uprostřed her se znenadání vrhli na přítomné dívky, unesli je a učinili z nich své manželky. Následovala pochopitelně válka, při níž Římanům pomáhali etruské oddíly vedené válečníkem Lucumonem. Sabinský král Titus Tatius vytáhl proti Římu a s pomocí zrádné Vestálky Spurie Tarpeie, údajně svedené buď zlatem Sabinů, nebo krásou jejich velitele, se mu zdařilo dobýt tvrz na Kapitolu. Římanům přispěchal v kritický okamžik na pomoc sám Juppiter. Během krvavé bitvy, která se rozpoutala na prostranství fora, se mladé Sabinky, které si již své nedobrovolné manžele oblíbily, vrhly doprostřed vřavy a bojovníky rozdělily. Římané a Sabinové se usmířili a posléze splynuli v jediný národ – Quirity.

Autoři věrní tradičním komparativním školám se snažili odkrýt historické jádro, případně alegorické pozadí této legendy. Například historik *André Piganiol* (1883–1968) považoval mytické boje mezi Římany a Sabiny za doklad střetnutí mezi indoevropskými nájezdníky a místní neindoevropskou populací. Jiní badatelé podobně posuzovali mýtický konflikt mezi germánskými Ásy a Vany jako ohlas prehistorického střetnutí, při němž se domorodí Vanové bránili invazi Ásů. Prvním, kdo se postavil proti podobným historizujícím diachronním výkladům, byl německý historik Theodor Mommsen, který pohlížel na sabinské války jako na projekci pozdějších politických poměrů panujících v Římě. Na tuto synchronní interpretaci navázal Georges Dumézil, podle kterého nemá otázka po historičnosti výše zmíněných střetů smysl, protože tyto mýty sloužily jako společenská charta ustavující a legitimizující sociální řád. Válka funkcí má stejnou úlohu jako primordiální chaos, z něhož se vynořuje očištěná a stabilizovaná společenská struktura.

b) Germánští bohové se dělí do dvou plemen: Ásů, z nichž nejdůležitější je Ódin, Týr a Thór, a Vanů, mezi nimiž vynikají Njördr, Freyr a Freyja. Původně žily tyto skupiny bohů odděleně. Ásové sídlili v Ásgardu a Vanové ve Vanahheimu. Na počátku času probíhala mezi Ásy a Vany dlouhá válka, která skončila výměnou rukojmí. Van Njördr, jeho syn Freyr a Freyja odešli žít k Ásům, zatímco Ásové Mími a Höni se usadili u Vanů. Freyja sice naučila Ódina ma-

gickým uměním (*seid*), ale přinesla mezi Ásy chtivost, které se již nikdy nezbavili.

Georges Dumézil srovnává strukturu tohoto germánského mýtu s legendárním střetnutím mezi Římany a Sabiny. Zdůrazňuje, že jak v germánském mýtu, tak v římském pseudohistorickém vyprávění proti sobě bojují strany, z nichž první představuje alianci první a druhé funkce. Romulus, reprezentant první funkce svrchovanosti, se spojil s etruským vojevůdcem Lucumonem, zástupcem druhé funkce války. U Germánů nalezneme mezi Ásy jak mága a krále bohů Ódina, tak válečníka Thóra. Analogicky byla ve staré Indii zdůrazňována vzájemná solidarita a souručenství bráhmánů a kšatrijů, tvořících společný orgán *ubhe vírje*, proti kastě vaišjů. Jejich usmíření ustavilo kompletní společnost. Njörd z rodu Vanů se stal králem po Ódinovi, Titus Tatius vládl společně s Romulem v Římě. Vanové, spjatí s kultem plodnosti, sloužili jako chrámoví kněží. Obdobně Titus Tatius založil v Římě mnoho nových kultů plodnosti a přinesl s sebou i kult boha Quirina. Bohyně třetí funkce Freyja zsvětla Ódina do magického umění a Sabinové měli v Římě pověst čarodějnů.

c) V roce 1968 Georges Dumézil uveřejnil výklad šesti zpěvů druhé části Vergiliova hrdinského eposu *Aeneis*, v níž Aeneas svádí boje s italskými kmeny, aby v Latii založil novou Tróju. Aeneas se vylodil v Latii, kde byl přátelsky přijat králem Latinem, který mu přislíbil dceru Lavinii. O ni se již nicméně ucházel král latinských Rutulů Turnus a to byla příčina války. Aeneas uzavřel spojenectví s Euandrem a jeho synem Pallantem, obývajícími pahorek Palatin. Turnus zaútočil na Trójany, kteří se v nepřítomnosti velitele ocitli v defenzívě. Příchod Aenea a jeho spojenců však zachránil situaci. Aeneas se utkal v souboji s Turnem a usmrtil jej. Byl uzavřen mír, který zároveň ustavil i nový typ smíšené společnosti, z níž po staletích vzešel Řím. Aeneas se oženil s Laviníí a založil město Lavinium. Aeneův přínos pro nový státní útvar byl především náboženské povahy, zatímco Latinové si podrželi vojenskou a politickou moc.

Podle Dumézila svědčí skutečnost, že Vergilius charakterizoval jednotlivé protagonisty v duchu trojčlennosti, o vědomém užívání třísložkové koncepce, poskytující základ sociálního uspořádání Indoevropanů i jejich náboženské a mytologické imaginace. Antičtí autoři reflektovali trojčlennou organizaci indoevropského pantheonu a použili ji jako vhodný teologicko-historický nástroj při líčení bájných počátků římského impéria. Dosáhli tím obdobné působivosti a patosu, kterými se vyznačuje i archaická mytologie, která je původně inspirovala. Římská imperiální ideologie se tak díky intelektu a poetickému nadání básníků a historiků tvořících vesměs v době přechodu od republikánského zřízení k císařství sladila s archaickou mýtickou imaginací indoevropských předků.

d) V keltské mytologii hrají významnou úlohu legendární „kmeny bohyně Dany“ (*Tuatha Dé Dananu*), v jejichž řadách nalezneme Lughu, mága a boha první indoevropské funkce *par excellence*, druida Daghdhu, boha druhé indoevropské funkce Ogmú, dále léčitele Dian Céchtu a kováře Goibniu. Nejsou zde však žádní zástupci třetí funkce plodnosti, pastevečtví a zemědělství a Tuatha Dé Dananu tak vytvářejí společenství první a druhé vrstvy, které Rgvéda nazývá *ubhe vírje*. K tomu, aby se vytvořila celistvá indoevropská společnost, je zapotřebí příslušníků třetí funkce, kteří přistupují prostřednictvím bájně „válek funkcí“. Dumézil nachází tento proces v následující epizodě pojednávající o Bresovi. Během první bitvy u Magh Tuiredh přišel král Nuadhu o ruku a na jeho místo nastoupil Bres, jehož matka byla z Tuatha Dé Dananu, ale otec pocházel z pokolení Fomhoirů. Bres se však záhy projevil jako tyran, a byl proto vyhnán. Našel útočiště u Fomhoirů, které vedl posléze do druhé bitvy u Magh Tuiredh proti Tuatha Dé Dananu. Jeho protivníci v čele s bohem Lughem však zvítězili. Bres byl zajat a propuštěn pouze pod příslibem, že krávy v Irsku budou stále dávat mléko a sklizeň se bude konat každoročně. Bres, démon a jeden z nepřátelských Fomhoirů, se tak vyznačuje vlastnostmi, jež jsou charakteristické pro třetí indoevropskou funkci. Jeho smírem s mágy a válečníky Tuatha Dé Dananu je ustavena kompletní irská společnost a její tříšložková hierarchie.

e) Staroindické bráhmány vyprávějí, že bohové nechtěli původně připustit blíženec Ašviny, bohy třetí funkce, k oběti sómy. Zvláště Indra se stavěl na značný odpor. Nakonec se díky asketovi Čjavanovi, který zastrašil bohy monstrem Madou („Opilostí“), jehož vytvořil svou duchovní silou, Ašvinům podařilo tuto diskriminaci překonat. Nadále nepotřebný Mada je rozdělen na čtyři části, z nichž vznikly čtyři věci, které způsobují omámení: pití, ženy, hazardní hry a lov. Podle Dumézila jde o další příklad sporu představitelů první a druhé funkce na jedné straně a třetí funkce na straně druhé, tentokrát staroindické provenience.

Georges Dumézil srovnával indického Madu s germánským Kvasirem. Kvasir byl zhotoven ze slin, které byly sesbírány do poháru během uzavírání míru mezi Ásy a Vany. Pokládán za mudrce se toulal světem, až našel smrt z rukou trpaslíků Fjalara a Galara. Smísením jeho krve s moukou vznikl opojný med poezie, který později ukradl Ódin. Podle Dumézila není náhodné, že bytost spjatá s objevem intoxikace přichází na svět v souvislosti se smírem mezi hlavními protagonisty indoevropské společnosti. Konzumace alkoholu a přijímání omamujících a excitujících látek zaujímaly v životě indoevropské společnosti výsadní postavení. Toxické rostliny je rovněž nutno pěstovat a zpracovávat, což nezbytně vyžaduje zapojení příslušníků třetí vrstvy indoevropského obyvatelstva – kultivátorů.

f) Dumézilovi žáci Atsuhiko Yoshida a C. Scott Littleton pokládají trojskou válku – legendární střetnutí mezi Achájci a Trójaný za další příklad „války funkcí“, v níž stáli zástupci první a druhé indoevropské funkce proti reprezentantům funkce třetí. Trójané představují podle zmíněných autorů období Sabinů z počátku římské historie nebo božských Vanů z germánské mytologie, příslušníků třetí funkce plodnosti. Na rozdíl od Říma a germánského světa, kde byla „válka funkcí“ završena smírem a splynutím účastníků v rámci jednotné římské nebo germánské společnosti, trojskou válku následovalo krvavé plenění dobytého města, bludné putování některých účastníků či tragická smrt jiných a nakonec, nedlouho po pádu trojských hradeb, zhroutil se samotný mykénský civilizace a počátek „temného věku“ v egejské oblasti.

Sjednocení funkcí ústí v celistvou harmonickou indoevropskou společnost založenou na koordinaci jednotlivých stavů se na trojských plánech nekonalo. Musíme však přihlídnout k faktu, že na rozdíl od imaginární rané římské historie a germánských bájí jde v případě trojské války s největší pravděpodobností o autentickou historickou událost. Indoevropský klasifikační model, použitý Homérem a dalšími autory při skládání epických zprostředkovaných skladeb o událostech, které se odehrály koncem druhého tisíciletí před Kristem na severozápadním pobřeží Malé Asie, poněkud zakryl historickou povahu a zřejmě i vlastní průběh trojské války. Skutečnost, že staří Římané a po nich i mnohé národy evropského středověku odvozovali svůj původ od uprchlíků z Tróje, naznačuje snahu realizovat alespoň v oblasti genealogického bájesloví onu nenaplněnou syntézu, která byla znemožněna Odysseovou lstí a následovným kataklyzmatem postihujícím obě strany. Mytopoetická logika sledující rámec indoevropského potrojného typu klasifikace zde překračuje staletí a spojuje pozdní dobu bronzovou s antickou a středověkem.

S tématem války funkcí jsou příbuzné i mytologické příběhy, ve kterých sice mezi reprezentanty tří stavů nedojde k přímým více či méně násilným sporům, ale zápletky ústí v potvrzení a zdůvodnění společenské charty a hierarchického vztahu mezi jednotlivými funkcemi.

g) Podle dalšího Dumézilova žáka *Daniela Dubuissona* představuje proslulý moralizující dialog mezi Solónem a Kroisem v řecké tradici a promluva sv. Kolumbána ke keltskému králi verbální období války funkcí, při které je zdůrazněna nadřazenost první a druhé indoevropské funkce vůči funkci třetí. Podle klasické legendy se Kroisos, bohatý a mocný lydský král, otázal moudrého athénskému zákonodárci Solónovi, kdo byl nejšťastnějším člověkem, s nímž se kdy setkal. Samolibý Kroisos pravděpodobně očekával, že uslyší své jméno; Solón jej však zklamal, protože uvedl argejské bratry Kleobise a Bitóna, syny Hériny kněžky. Matka, kterou těšila jejich synovská oddanost, požádala bohyni, aby jim udělila to nejlepší, co může náležet smrtelníkům. Mladici poté

poklidně zesnuli v chrámu. Svatý Kolumbán byl podle irské pověsti *Bórama* (98–100) vyzván králem Tary Aedem, aby mu jmenoval vladaře, kteří dojdou spásy. Sv. Kolumbán zmínil tři panovníky: První z nich, Daimín Dam-argait, král Orielu, vyniká zbožností, druhý, Ailill Inbanna z Connaughtu, osvědčil svou odvalu v bitvě a třetí, Feradach the Fair, král Ossory, bude spasen, protože se zřekl svého bohatství.

h) Podle Hérodotova podání bájného původu skythského národa byl legendární praotec Skythů Targitaos synem Dia a dcery řeky Borysthenés (IV, 5–6.). Targitaos zplodil tři potomky, kteří se jmenovali Lipoxais, Arpoxais a Kolaxais. Bratři jednoho dne spatřili z nebe padat čtyři zlaté předměty: pluh, jařmo, sekeru a pohár. Lipoxais a Arpoxais se pokusili nečekaných darů shůry zmocnit, ale rychle se stáhli, protože objekty byly rozžhavené doběla. Pouze nejmladší Kolaxais byl schopen předměty uchopit, a byl proto povolán svrchovaným vládcem. Z pokolení Lipoxaise pocházejí údajně Skythové, nazývající se rodovým jménem Achaté, z potomků prostředního Arpoxaise vzešli Skythové, kteří se jmenují Katiarové a Traspiové. Kolaxais byl předkem královského rodu Paralatů. Všechny tyto kmeny dohromady se nazývali po králi Skolotovi Skoloté a Řekové je pojmenovali jako Skythy. Toto genealogické vymezení skythských kmenů (*gene*) bylo tradičně chápáno v geografickém, etnickém nebo historickém smyslu. Badatel Arthur Christensen byl prvním, kdo se přiklonil k sociálnímu výkladu mýtu a kdo uvedl do vzájemné souvislosti čtyři zmíněné objekty a hierarchické členění skythské společnosti, které je obdobné indickým kastám. Achaté, symbolizováni pluhem, představovali zemědělce a byli analogií vaišjů; Katiarové, reprezentováni jhem, a Traspiové, jejichž znamením byla sekera, tvořili válečnickou třídu, vycházející od společného prapředka, přičemž první bojovali na vozech a druzí na hřbetech koní; jejich indickou obdobu představovali kšatrijové; Paralaté, obdařeni pohárem jako symbolem svrchovanosti a prestiže, reprezentovali vládnoucí vrstvu, pečující o kult. Dumézil uznal s menšími výhradami oprávněnost tohoto výkladu; pluh a jho podle něj zastupují společně třetí, zemědělskou funkci, sekera druhou, válečnickou funkci a pohár funkci první, magickou a královskou. Mýtus tak tvoří sociální chartu sloužící k ospravedlnění privilegovaného postavení jednoho ze skythských kmenů.

ch) V roce 1930, během pedagogického působení v Istanbulu, se Georges Dumézil zabýval též mytologií Osetů. Báje těchto severokavkazských horalů, kteří vyměnili stepi svých skythských předků za údolí velehor, zahrnují vyprávění o legendárních Nartech, dělících se do mnoha rodů, z nichž tři byly zvláště významné: nejpočetnější *Boriatejci*, vlastníci bohatá stáda dobytka, *Alégatejci*, proslulí moudrostí, a *Áchsértégkatejci*, vyznačující se mimořádnou odvahou a silou. Trojčlenný klasifikační model se mezi převážně pastevecký-

mi Osety ukázal nikoliv v podobě endogamních indoíránských kast, ale prostřednictvím zaměření jednotlivých rodů. Áchsértégkatejci se projevovali jako válečníci, zabíjející skot patřící Boriatejcům a kradoucí jejich koně. Alégatejci bděli nad obřady spjatými s rituálním požíváním alkoholu. Dumézil tento rys spojil se symbolem poháru, který podle Herodota staří Skythové přiřkli zástupcům první funkce. Georges Dumézil našel původ názvu boriatejského rodu ve jménu osetského boha Barastyra, „velkého Bary“, kavkazského Plutona, božstvo spjaté s hojností, Zemí a podsvětím, typických znaků třetí indoevropské funkce.

Alégatejce pokládá Dumézil za obdobu společenství Árjú, protože osetský termín pro muže, *läg*, který je v názvu tohoto nartského rodu obsažen, lze podle něj etymologicky odvodit od výrazu **arjaka*. Áchsértégkatejci skrývají údajně ve svém jménu slovo *äkh sar(t)*, znamenající „silu, odvahu a výkonnost“, které podle Dumézila koresponduje se sanskrtským „*kšatra*“ a avestským „*chšathra*“, jejichž ohlas nalezneme rovněž v názvu kasty indických bojovníků – kšatrijů. Georges Dumézil podtrhl značnou věrnost, kterou Osetové ve své mytologii po staletí zachovali indoevropské trojčlennosti, jež již dávno neodrážela jejich společenské uspořádání. Sousední kavkazské populace neindoevropského původu zahrnující Čerkesy, Inguše, Čečence nebo Abcházce často přejímaly nartské eposy do vlastní slovesnosti, ale příznačně bez trojčlenného klasifikačního rámce.

i) Koncem punských válek si Římané pojistili své konečné vítězství pomocí typicky „indoevropského“ symbolického schématu: Podle římské legendy našli kopáči v Didoně v místech, kde se kdysi nacházel karthaginský chrám „místní Junony“, býčí a koňské hlavy, které měly přinést tomuto africkému městu *bohatství* a *válečnou slávu*. Naproti tomu lidská hlava, kterou objevili dělníci za krále Tarquinia na římském Kapitolu, tam, kde měl být později za dob republiky vztyčen Jupiterův chrám, představovala pro Řím příslib nejvyšší mety, dosažení plné *suverenity*. *L. Gerschel*, kterému vděčíme za tento výklad, připomíná, že ve védské Indii sloužili muž, kuň a býk jako privilegované obětiny, jejichž hlavy (společně s „podřadnými“ obětními lebkami berana a kozla), musely být pohřbeny – přinejmenším předstíraně – v místech, kde byl vybudován velmi důležitý ohňový oltář (ve starověké Indii neexistovaly trvalé svatostánky).

Mytologie války funkcí představuje asi nejzřejmější případ, kdy se trojčlennost, sloužící při konceptualizaci světa jako základní klasifikační princip reality, stává ideologickým, represivním prostředkem a převedena do symbolického jazyka či úkonů reprezentuje účinný mocenský nástroj kontroly potlačených vrstev.

■ Typologie a vnitřní morfologie trojčlenného systému

Jisté rozvolnění vazby mezi sociální strukturou a ideologií tří funkcí, které se v Dumézilově díle projevuje od padesátých let, umožnilo hlouběji pochopit vnitřní morfologii a logiku trojčlenného systému. Bez ohledu na modus symbolického nebo sociálního uskutečnění je vztah mezi dílčími funkcemi vždy hierarchický. První funkce stojí nejvýše, třetí funkce nejnižší. Bráhma je nadřazen kšatrijovi, stejně jako tento stojí nad vaišjou. Obdobná hierarchie existovala například v Římě mezi *flaminy Dialis*, *Martialis* a *Quirinalis* nebo ve starém Irsku mezi třemi talismany krále Cormaka.

Ideologie tří funkcí je běžně vyjádřena prostřednictvím tří božstev pohanického panteonu, přání v legendách či pohádkách nebo předmětů odpovídající symbolické hodnoty. V některých tradicích, například v indických a skandinávských textech, v nichž jsou trojicím bohů přidělovány odpovídající talismany s funkčními charakteristikami, se tyto symbolické řady setkávají a vzájemně prolínají. V řadě indoevropských legend vystupují postavy, z nichž každá ztělesňuje svým charakterem a činy jednu ze tří indoevropských funkcí. Klasickým případem je soutěž Feridunových nebo Fretonových synů ze staré Persie. V jiných příbězích se hrdina zmocnil tří talismanů (případně překonává tři druhy překážek nebo nebezpečí), které mu umožňují dosáhnout výjimečného postavení, například královského úřadu, jenž je často symbolicky zaštitěn třemi posvátnými předměty. Trojčlennost se nicméně projevuje i v archaickém systému sňatků národů indoevropského původu. Georges Dumézil rozdělil sedm druhů sňatků, které jsou známy z indické tradice, podle tří indoevropských funkcí. První čtyři byly založeny na slavnostním daru a náležely třídě bráhmaňů; vzájemná dohoda mezi snoubenci a únos příslušel kšatrijům, zatímco koupě partnerky, nejméně důstojný způsob uzavírání sňatků, byl vlastní vaišjům. Ve starém Římě znali pouze tři typy sňatků: *confarreatio*, zasvěcené Jupiterovi a vyhrazené zpravidla nejvyšším kněžím, *usus*, který Dumézil pokládá za obdobu vzájemné dohody snoubenců v Indii, a *coemptio*, symbolickou koupi manželky. Prvořadé místo v typologii trojčlenné ideologie však náleží hierarchickému sociálnímu uspořádání.

■ Vnitřní dualismus funkcí trojčlenné ideologie

Vzájemný vztah mezi třemi hierarchickými rovinami zdaleka nevyčerpává možnosti ideologie tří funkcí, které se ve slovesnosti národů indoevropského původu ukazují v nejrůznějších modech uskutečnění. Například v rámci každé ze zmíněných funkcí popsal Georges Dumézil binární opozice, umožňující zrod barvitěho dualismu, kolem kterého se rozehrává rafinovaná hra protikladů. Bohatá morfologie ideologie tří funkcí poskytuje téměř nevyčerpatelné množství asociací, které jsou využívány v teologických a mytologických systé-

mech národů náležejících do indoevropské rodiny. Současně platí, že čím výše stojí daná funkce v hierarchii trojčlennosti, tím k výraznější a hlubší konceptualizaci u ní dochází.

■ První funkce trojčlenné ideologie

Během následujících dvou let po roce 1938 Georges Dumézil doložil na mnoha případech, že královská a kněžská třída indoevropského pantheonu byla reprezentována dvěma zástupci (například Mitra a Varuna, Numa a Romulus, Týr a Ódin). Hypotéza o existenci vnitřního dualismu první indoevropské funkce, který má teologickou povahu, dozrávala u Dumézila postupně v průběhu třicátých let.

Abel Bergaigne (1838–1888) poznamenal, že Mitra reprezentoval „přátelský“ aspekt a Varuna „děsivý“ rys nejvyššího indoiránského boha svrchovanosti. Tento orientalista působící v devatenáctém století dále popsal další rozdíly mezi výše zmíněnými božstvy první funkce: Mitra je pozemskou formou ohně a sómy, zatímco Varuna jejich ztělesněním nebeským, Mitra je „Agnim nebo neviditelnou Sómou“, Varuna je „Agnim nebo Sómou vyjádřenou zábleskem nebo Sluncem“, Mitra je „kněz, který uctívá“, Varuna je „bůh, jenž je uctíván“. Dumézilův učitel Antoine Meillet viděl zase v Mitrovi „zosobněný kontrakt“. Podle Sylvaina Léviho stojí Mitra proti Varunovi jako „intelligence“ proti „vůli“, „rozhodnutí“ proti „činu“ a „ubývající luna“ proti „rostoucí luně“. *Ananda Coomaraswamy* napsal, že Mitra představuje moc duchovní, zatímco Varuna moc světskou. Ze staroindických textů je zřejmé, že Mitra je bohem blízkým lidské společnosti a pochází z tohoto světa, zatímco transcendentní Varuna má sídlo na onom světě (Rgvéda, IV 3, 5). Mitra je božstvem země, zatímco Varuna je pánem nebes. Mitra je patronem dne, Varuna noci. Mitra bdí nad dodržováním smluv a usnadňuje mezilidské vztahy. Varuna, obávaný čaroděj, vládne mocnou magií. Mitra je člověku přátelsky nakloněn, zatímco nevypočitatelný a prchlivý Varuna je násilnický, znepokojivý a vyvolává strach. Mitra je spjat s mírem, prosperitou až po mez pastorální idyly. Varuna má výrazně militaristický, divoký až barbarský charakter; je to božstvo dobovačné války. Mitrovi náleží dobře připravené obětiny, naproti tomu Varunovi se předkládají z liturgického hlediska oběti syrové, a proto nevhodné. Mitra je spojován s mlékem a vařeným masem, Varuna je vztahován k opojné Sómě a masu pečenému na ohni. Chronologicky Varunova vláda často předchází panství Mitrovo. V indických letopisech byl kontrast Mitry a Varuny vyjádřen historií dvou dynastií: Solární dynastie mitraistického Manua, obdoby Numy, stála proti lunární dynastii Purúravase, pána gandharvů a patrona dobrodruhů, pirátů a žoldněřů. Jeho vnuk Nahuša byl usmrčen bleskem za rouhání bohům.

Georges Dumézil tyto výše zmíněné dílčí postřehy a asociace shrnul a detailně prozkoumal. Výsledkem jeho úsilí byla systematická a vyčerpávající analýza komplementárního napětí svazku mezi Mitrou a Varunou, kteří podle francouzského religionisty představují metaforické uchopení dvou vzájemně se doplňujících způsobů správy a výkladu světa. Budeme-li parafrázovat Dumézilův text *Indoevropští bohové (Les Dieux des Indo-Européens)* z roku 1952, můžeme shrnout problematiku vnitřního napětí první funkce následujícím způsobem:

To, že první funkce je nejčastěji reprezentována dvěma bohy, není náhodné. Surchovanost v představách starých Indů měla dvě tváře, dvě poloviny, protikladné, nicméně komplementární a v rovné míře nezbytné, a jsou to ony, které ztělesňují a nad nimiž bdí dva „králové“, Mitra a Varuna. Z hlediska člověka je Varuna pánem znepokojujícím, hrozivým, majitelem máji, tj. magie vytvářející formy; vyzbrojen uzly a smyčkou je Varuna schopen uchvátit bleskově a neodvratně. Mitra, jehož jméno znamená „Smlouvu“ a též „Přítele“, je uklidňující, dobromyslný, představuje ochránce čestných a spořádaných činů a vztahů, násilí je mu cizí. Podle jednoho slavného výroku zastupuje Varuna „onen svět“, zatímco tento svět je reprezentován Mitrou. Varuna je despotičtější, je v jistém smyslu díky své numínóznosti „více bohem“. Mitra je nahlížen téměř jako božský kněz. V rámci první funkce je to Varuna, kdo se vyznačuje větší náklonností vůči druhé, násilné a válečnické funkci. Mitrovi je naopak blízký mírumilovný blahobyt, který vzkvétá díky třetí funkci. Protiklad je tak zřejmý, že od pradávna byly zdůrazňovány téměř démonické Varunovy rysy: nejde snad o ašuru par excellence a nejsou asurové v postvěděském náboženství i ve Rgvédě představováni jako tajuplní démoni?

Georges Dumézil rovněž přirovnal mytologický vztah mezi Varunou a Mitrou k polaritě *jin* a *jang*, známé z taoismu. Soudí, že se zde odhaluje univerzální klasifikační princip výkladu světa, odrážející hlubší mentální výbavu lidského druhu. S výše zmíněným dualismem dvou komplementárních sil se setkáme v dílech zasahujících hluboko do minulosti. S jistou nadsázkou můžeme říci, že náznak paradigmatu *jin* a *jang* v jeho dějinném uskutečňování je patrný v díle basilejského myslitele Johanna Jakoba Bachofena, autora teorie matriarchátu, těžícího z intelektuálního dědictví romantismu a klasického evolucionismu. Podle Bachofena a jeho následovníků především v řadách literátů, jako byl kupříkladu Robert Graves, se řecká civilizace zrodila v důsledku střetu dvou protikladných historických živelů: spontánního, estetického a iracionálního matriarchátu a disciplinovaného, etického a racionálního patriarchátu. Dialektická souhra protikladů patřila k oblíbeným filosofickým a poetickým tématům německých romantiků. Proslulý básník *Johann Christian Friedrich Hölderlin* (1770–1843) pojal řeckou kulturu jako syntézu

apollónského „nebeského ohně“ a junonské „západní střízlivosti“. Filosof Friedrich Wilhelm Schelling se též inspiroval řeckou mytologií a staví do vzájemného kontrastu ukázněného a usměrňujícího Apollóna a vitálního a orgiastického Dionýsa. Friedrich Nietzsche, který se s Bachofenem seznámil na univerzitě v Basileji, nevztahuje charakteristiky patriarchátu a matriarchátu na konkrétní stadia ve vývoji lidské společnosti, ale chápe je jako dva protikladné synchronní principy: apollónský a dionýský. Pověstný německý filosof vysvětluje ve své studii *Zrození tragédie z ducha hudby* vznik řeckého dramatu a divadla v díle Aischyla, Eurípida a Sofokla konfrontací Apollóna, boha sochařství, a Dionýsa, tvůrce hudby. Tragédie povstala jako souhra olympské radosti ze života a strachu a úzkosti z existence. Apollónský princip představuje proto usměrňující a racionální živel, zatímco dionýské mocnosti zahrnují temné, nevyzpytatelné a orgiastické sklony. Dionýské síly musejí být ovládnuty apollónským rozumem a disciplínou, ale dávají nám zároveň vitalitu a sblížují nás s přírodou. Nietzscheův a Bachofenův vzhled do řecké mytologie však není původní. Samotní antičtí myslitelé měli obdobnou intuici a oba autoři devatenáctého století tak jen opakují charakteristiku Apollóna a Dionýsa, kterou podal ve svých *Moralích* již Plútarchos. Terminologií Friedricha Nietzscheho se při výzkumu severoamerických indiánských kultur inspirovala americká antropoložka Ruth Benedictová, žačka Franze Boase. V knize *Kulturní vzorce (Patterns of Culture)* Benedictová charakterizovala kmen Zuniů, obývající Puebla v polopouštích Nového Mexika, jako „Apollónany“, zatímco Kwakiutlové žijící na západním pobřeží Kanady podle ní představovali typické „Dionýsany“. Mitra, zastupující zákonodárný aspekt první indoevropské funkce, je v řadě svých rysů velmi apollónský, zatímco Varunu, reprezentujícího složku magickou, lze zařadit k bohům dionýského typu. Opozice Mitra-Varuna může být rovněž chápána jako teologické vyjádření vztahu bráhmán-kšatrija, protože kromě řady jiných charakteristik je Mitrovi přisuzováno mléko, obětní nápoj první kněžské funkce, zatímco Sóma spojovaná s Varunou přiváděla bojovníky, příslušníky druhé funkce, do extatické nálady. Georges Dumézil se pokusil konceptualizovat Mitru jako mocnost maskuliní povahy, zatímco Varunu jako božstvo se spíše femininním charakterem. Toto přirovnání však nebylo příliš přesvědčivé a Dumézil nadále hovoří pouze o souhře principu aktivního a pasivního, tvořivého a usměrňujícího bez doprovodné sexuální konotace.

Podle Wikanderova a Dumézilova „trojčlenného“ výkladu *Mahábháraty* představuje král Judhištira, syn královny Kuntí a boha Dharmy, na hlubší a archaičtější teologické rovině ztělesnění Mitry, jehož je Dharma pouze pozdní reinterpetací. Zbožný a moudrý Judhištira, sídlící v hlavním městě, přinesl podle eposu zemi mír a blahobyt. Naproti tomu jeho nevlastní otec, král

Páandu, který podle Dumézila a Wikandera zastupuje varunovský aspekt svrchovanosti, vládne z pralesa, vzdálen lidské společnosti, a tráví čas vedením dobovačných válek.

Viděli jsme již, že původní íránské náboženství prošlo v důsledku zoroastrovské reformy hlubokými změnami, které jej na první pohled vzdálily od archaické indoevropské religiozity. Přesto se však podle Dumézila základní logická struktura indoevropského pantheonu zachovala i v rámci zoroastrovského teologického systému. Později, když došlo k opětovnému „návratu bohů“ na místa abstraktních idejí moralizujícího zoroastrismu, zachovali si představitelé první funkce svůj božský statut, zatímco zástupci druhé a třetí funkce byli degradováni na pouhé demony. Proti svrchovaným bohům Mithrovi a Ahuru Mazdovi tak stáli démoni Indara a Naonhaithyas. Dumézil proto usoudil, že polarita Mithra-Ahura Mazda se formovala na základě hlubšího indoevropského vzoru – pradávného dualismu Mitra – Varuna. Georges Dumézil připomíná, že ve Rgvédě je zmíněn blíže nespecifikovaný asura, který je vyvýšen nad ostatní bohy. Podle francouzského badatele může jít o zárodek henotheismu, který vyvrcholil v íránské tradici ustavením Ahury Mazdy, jenž se vyvinul z indoíránského Varuny. Během perské novoroční slavnosti byl akt stvoření spojován s Ahurou Mazdou, zatímco Mithra měl jednoznačně eschatologické zaměření. Kreativní energie (*la puissance créatrice*) zde stála v protikladu vůči nehybné dokonalosti (*la perfection immobilisée*). Ahura Mazda je tak podle Dumézila spjat s Varunou nejen geneticky, ale nadále i některými rysy své božské povahy.

Georges Dumézil a jeho žáci narazili ovšem na některé interpretační problémy. Mitra, který má ve védách jasnou afinitu ke třetí funkci, pro niž je příznačné bohatství, mír a plodnost, neodpovídá příliš svou pastorální povahou íránskému Mithrovi, jenž má naopak zálibu ve válce. Íránský Mithra, nosící kyj *vazra*, se sblíží s postavou bájněho hrdiny *Verethraghy*. Analogicky Indra, jenž se honosí zbraní *vadžrou*, je občas ztotožňován s nestvůrou *Vrtrahanem*. Íránský Mithra si podle Dumézila vypůjčil své militaristické atributy u indoíránského Indry. Pro indický náboženský vývoj tak, jak jej zachycují védy, je naopak příznačné upřednostnění Indry, který zatlačil ostatní bohy do pozadí. Ve starém Římě to byla božstva první funkce, Jupiter a Dius Fidius, nikoliv válečnický Mars, která měla k dispozici blesk. Z této skutečnosti Dumézil vyvodil, že v íránské a latinské mytologii se vytvořilo pouto mezi první funkcí a zbraní, jež je symbolickým dokladem autority. Naproti tomu v Indii a v germánském světě to byl bůh druhé funkce, Indra nebo Thór, který vládl zbraněmi, majícími meteorologické konotace.

S indoevropskou polaritou Mitra – Varuna podle Dumézila souvisí i komplikovaný vztah řemeslníka a čaroděje, jenž se odrazil v některých mýtech.

Zručný germánský bůh Ull zavedl řadu nových technologií; vynalezl lyže a brusle. Byl také znamenitým lučištníkem a štít se v poezii skaldů nazývá „Ullovou lodí“. Proti tomuto patronu řemeslníků a vynálezců stál aristokratický Ódin mág a znalec run. Bůh obyčejných, vynálezavých lidí každodenní práce tak soupeřil v lidové imaginaci s velkým tajemným bohem šamanů. Je to prehistorický doklad tradičního antagonismu mezi dvěma druhy technologie: přirozené materiální a nadpřirozené spirituální. Zatímco u Germánů se prosadil varunovský čaroděj Ódin, slučující magii s válečnictvím, keltské náboženství upřednostnilo v rámci odlišného civilizačního vývoje, při němž Keltové čerpali a rozvíjeli mnohé materiální podněty antického světa, Lugha, jenž byl znám jako božstvo „všech řemesel“.

Bernard Sergent se domnívá, že spartskou institucí dvou králů (basileů), kteří pocházeli dědičně ze dvou rodů, Ágiovců a Eurypóntovců, lze také objasnit na základě dualismu první indoevropské funkce. Ágiovci, jejichž jména obecně končí na *-laos* (např. Archelaos) a kteří se zabývali především válkou a dobýváním cizích území, představovali „varunovský“ pól svrchovanosti. Příslušníci rodu Eurypóntovců, jejichž jména byla zakončena na *-damos* a kteří byli zaměřeni na „vnitřní záležitosti“ státu, reprezentovali podle Sergenta „mitrovský“ pól. Dva panovníci současně stáli rovněž v čele Messénie.

V roce 1952 Georges Dumézil uveřejnil strukturální rozbor Áditjů, skupiny bohů svrchovanosti, která zahrnuje kromě „velkých“ božstev Mitry a Varuny též bohy menšího významu: Arjamanu a Bhagu. Tito dva bohové mají zvláštní pouto k Mitrovi: *Arjaman bdí nad soudržností árijské společnosti, dohlíží na sňatky, na pohostinnost a dodržování náboženských obřadů. Bhaga sleduje spravedlivé rozdělování statků mezi Árje*. Podle Dumézila nalezneme ve staroiránských gáthách dvě božstva, která jsou též umístěna poblíž hlavního principu suverenity: Je to Sraoša, chránící společenství, a bohyně plodnosti Aši, spjatá s distribucí zboží. Obdobně i v rámci římského pantheonu najdeme dva bohy, kteří souvisejí s Jupiterem, hlavním bohem: Je to v tomto případě Junventas, který ochraňuje římské muže, a Terminus, jenž bdí nad majetkem Římanů. V Mahábháratě, která představuje ve Wikanderově a Dumézilově výkladu důmyslný přepis indické teologické struktury do podoby historizujícího eposu, odpovídal Arjamanovi, strážci společenství Árjů, Vidura. Byl to Vidura, kdo radil například Bhíšmovi při uzavírání manželství tak, aby to prospívalo všemu lidu. Nevidomý Bhaga zase v Mahábháratě vystupoval v osobě slepého Dhrtarástry. Když se jeho bratr, král Pándu, vracel obtížen kořistí z válečné výpravy, byl Dhrtarástra pověřen jejím rozdělením mezi příslušníky společenství. Slepota je podle Dumézila případným znakem božstva, které hrálo v archaické indické společnosti obdobnou úlohu jako slepá Štěstěna či Fortuna na Západě. Po vítězné válce a nástupu na trůn vládl Judhištira společně

s Vidurou a Dhrtaráštrou, kteří mu sloužili jako věrní a spolehliví rádci. Za těmito harmonickými vztahy, které jsou podmínkou bohaté a šťastné společnosti, cítíme přítomnost konceptu, jehož starším prototypem byla teologická trojice Mitra, Bhaga a Arjaman.

Varuna – Uranos

Mnozí badatelé devatenáctého století, vesměs takoví, kteří se hlásili k natur-mythologické škole Maxe Müllera, neuspěli při řešení hypotetické příbuznosti mezi řeckým Uranem a staroindickým Varunou. Etymologické a další shodné rysy naznačují, že obě božstva mohla v pradávných dobách vyšší indoevropské jednoty sdílet společného předka. *Herbert Petersson* (1881–1927) odvodil jména obou bohů od protoindoevropského kořene *uer- (vázat). Ve starých indických textech svazoval Varuna provazy hříšníky; Uranos zase podle mýtu spoutal své syny Kyklopy, než je svrhl do Tartaru. Dumézil odvodil Uranovo jméno od *(O)wor-w-eno a Varunovo jméno od *Wor-u-no. Další bádání však vždy vyústilo do mlhy dohadů a nesrovnalostí. *Johannes Schmidt* (1843–1901) proto rezignovaně napsal: „*Varuna und Uranos darf man nur sprachlich, nicht mytologisch gleichsetzen*“.

Vnitřní dualismus první indoevropské funkce poskytl Dumézilovi vodítko k řešení problematiky vztahu mezi Uranem a Varunou. Viděli jsme, že Georges Dumézil po své revoltě vůči „diktátu“ *Zlaté ratolesti* a po příklonu k francouzské durkheimovské tradici charakterizoval Varunu jako svrchovaného boha (*le Dieu Souverain*), boha – krále (*Dieu-Roi*), velkého Krále ve svých pověřeních vládce, soudce a čaroděje, nikoliv jako bojovníka (*le Roi dans ses fonctions de gouvernement, de justice et de magie et non pas dans ses fonctions militaires*). Obdobně Uranos byl Prvním Otcem, jenž měl vztah k Matce Zemi, a Prvním Králem světa. Uranos a Varuna tak představovali svrchovaná božstva, jejichž moc nebyla založena na vojenské síle, ale na magických zdrojích. S „nebesy“ nebo jako u Hésioda s „noční oblohou“ byl Uranos údajně naturalisticky ztotožněn až později, v rámci samostatného vývoje v egejské oblasti, zatímco u Varuny k tomuto procesu nikdy nedošlo. Uranos byl totiž bohem řecké kultury, u které původní indoevropský král (*reg-) pozbyl svého významu, zatímco v Indii byla jeho moc naopak umocněna. Varuna proto sehrával klíčovou úlohu v rituálu královské konsekrace (*rádžasúja*). V obřadu panovník, obdobně jako jeho mytologický archetypální pravzor Varuna, ztrácel dočasně mužnost. Otec hrdinů Mahábháraty, král Pándu, který je podle Wikanderova a Dumézilova výkladu ztělesněním Varuny, přišel o mužnost jako následek prokletí jednoho askety.

Vztah mezi Uranem a Diem (Uranova vláda předchází časově panování Diovu) je podle Dumézila rovněž homologický s relací Mitra – Varuna, která

vyjadřuje základní indoevropskou polaritu první funkce svrchovanosti. I když je zřejmé, že Zeus je komplexní bůh, silně ovlivněný původním autochtonním egejským substrátem, historicky předcházejícím expanzi indoevropských populací, Dumézil našel v Diově osobnosti řadu Mitrových rysů. Řekové viděli v příchodu tohoto božstva denního nebe nástup pravidelnosti, pevných zákonů, práva a spravedlnosti, hodnot, které kontrastovaly s řádem Urana, jenž byl líčen „varunovsky“ jako tyran a monstrum.

■ „*Mutilation paradoxalement qualifiante*“

Georges Dumézil během své komparativní práce zaznamenal, že v mýtech národů indoevropského původu často vystupují jednooké postavy reprezentující „divoký a barbarský“ varunovský pól, zatímco protagonisté zastupující ukázněný a právní mitraistický aspekt jsou zobrazovány jako jednoruké. Varunovský Ódin přišel o oko, když je dal zástavou, aby se směl napít z Mímovy studnice, v které je skryto sídlo moudrosti a důvtipu, čímž získal schopnost vidět do budoucnosti. Týr se stal jednorukým, když se Ásové pokoušeli zlákat vlka Fenrise, aby si dal navléci obojek Gleipnir. Vlk právem nevěřil, že by mu jej zase uvolnili. Týr proto vložil ruku do Fenrisova chřtánu jako zástavu. Když byl vlk spoután a znehybněn, pomstil se aspoň tím, že ukousl Týrovi ruku v zápěstí. Druh zmrzačení měl podle Dumézila vztah k zaměření jednotlivých bohů a do jisté míry je „kvalifikoval“ k vykonávání určité funkce (*mutilation paradoxalement qualifiante*).

Víme již, že ve starém Římě byla prastará mytologie historizována, „přepsána“ do legendárních vyprávění o počátcích Města. Georges Dumézil připomněl v této souvislosti dvě osobnosti, jejichž hrdinské skutky zaznamenaly římské anály. Jednooký Horatius hájil s hrstkou mužů most přes Tiber proti stonásobné přesile Etrusků, vedených králem Porsennou. Horatius byl rovněž zván *Cocles* (kyklop), protože příšerný výraz jeho tváře ochromoval protivníky. Za obléhání Říma Porsennou pronikl urozený mladík Gaius Mucius do nepřátelského tábora. Obelstil strážce a skrýváje pod pláštěm meč, vešel do Porsennova stanu. Omylem však zabil písaře, který seděl vedle krále. Zaját, přísahal před Porsennou, že tři sta mladých Římanů je připraveno jeho skutek zopakovat. Během přísahy vložil pravici do ohně. Když si ji upaloval, nedal na jevo bolest. Porsenna, ohromen jeho statečností, mu daroval život a svobodu a uzavřel s Římem příměří. Gaius Mucius získal poté cognomen *Scaevola*, Levoruký. Podle Dumézilova přístupu nelze interpretovat oba starořímské hrdiny izolovaně, podobně jako není možno uchopit skandinávské bohy Ódina a Týra bez jejich vzájemného funkčního vztahu. V pozadí se skrývá prastará indoevropská, vzájemně komplementární dvojice Mitra-Varuna, ztělesňující polaritu první funkce svrchovanosti.

Georges Dumézil neváhal srovnat římského hrdinu Scaevolu přímo s germánským bohem Týrem. Oba sdílejí ztrátu pravé ruky. Scaevola ji obětoval pro záchranu Říma; Týr pro spásu světa bohů. Pravice představovala kompenzaci za přísahu, o níž jak Scaevola, tak Týr věděli, že nemůže být dodržena. Byla to ona pravice, již si zahalovali v Římě nejvyšší flaminové, když každým rokem vystupovali na Kapitol, aby obětovali bohyni věrnosti Fides. Scaevolova akce, vrcholící mírovou smlouvou mezi Římem a Porsennou, jej sblíží s věčným usmiřovatelem Mitrou.

Horatius Cocles spalující pouhým výrazem tváře nepřátele se v tomto ohledu podobá Ódinovi, jehož magický pohled měl také paralyzující účinky. Georges Dumézil připomněl, že během iniciace válečníka podstoupil jedinec „první duel“ (*le premier duel*), při němž obdržel přízvisko a bojová stigmata, umocňující jeho sílu. Jedním z nich byla „hérojská grimasa“ (*grimace héroïque*). Týká se to například keltského hrdiny Cuchulainna a Vikinga Egilla, kteří zstrašovali protivníky děsivou mimikou, při níž zavírali jedno oko. Egill byl někdy rovněž zobrazován jako jednooký. V roce 1940 Dumézil napsal, že mezi slunečním božstvem Savitarem a Bhagou, dvěma reprezentanty staroindických Áditjů, existoval obdobný teologický – i když méně vyhraněný – vztah jako mezi Mitrou a Varunou. Savitar byl spojován se soumrakem, zatímco Bhaga s úsvitem. Legendu o jejich zmrzačení podávají bráhmány (*Kaušitaki bráhmána*, VI,13). Bohové se chystali sníst obět. Když byla nabídnuta Savitarovi, uřízla mu ruce. Když byla předložena Bhagovi, oslepila jej. Posléze byl Púšan připraven o zuby a teprve Indrovi se podařilo pozřít první sousto. Později ale Dumézil tento vlastní výklad odmítl a usoudil, že zranění obou bohů představuje ohlas odlišné symboliky. Indická tradice ovšem znala fyzické rysy (*lakšana*), jimiž se vyznačují výrazné osobnosti (*mahápuruša*).

Teologické napětí typu Mitra – Varuna se podle Dumézila obzvláště projevovalo v keltské mytologii: Lid Tuatha Dé Dananu byl veden králem Nuadhu, který je charakterizován jako panovník spravedlivý a uměřený, zastánce svobody a nezczizitelnosti soukromého vlastnictví. Nuadhu přišel v první bitvě u Magh Tuiredh o pravou ruku a musel nosit stříbrnou protézu. Ruku mu utál Sreng, který jej druhého dne vyzval na souboj. Zraněný Nuadhu vyžadoval na Srengovi reciproční zmrzačení. Ten sice odmítl, ale jejich dialog vyústil do mírového ujednání. V čele úhlavních nepřátel Tuatha Dé Dananu, jimiž byli Fomhoirové, stál jednooký Balar, jehož děsivý pohled pronikal až do kostí a který ovládal magické umění. Ve sbírce galských vyprávění, sepsaných mezi 11. až 13. stoletím, nazvané *Mabinogi*, nosí stříbrnou paži Llwyd. V druhé bitvě u Magh Tuiredh stál v čele Tuatha Dé Dananu bůh Lugh, který před bitvou tančil kolem vojska válečný a magický tanec, při němž zavíral jedno oko, aby pomocí kouzel zajistil svému lidu vítězství.

Při jednom ze svých vzácných (a nepříliš zdařilých) exkurzů do řecké mytologie (kterou nepokládá za vhodnou pro komparativní studium) se Georges Dumézil odvolal na Apollodórovo líčení boje mezi Diem a Kronem. Zeus tehdy zvítězil nad Titány a Kronem, když se na radu matky Země spojil s Kyklópy a Storukými obry, Uranovými syny, které Kronos kdysi uvrhl do Tartaru. Dumézil zdůraznil, že v tomto příběhu, který může reprezentovat fragment značně roztržštěné a přehodnocené indoevropské látky, Zeus získal svrchovanou vládu za pomoci jednookých bytostí, Kyklópů, na straně jedné a vícerukých bytostí na straně druhé.

■ Druhá funkce trojčlenné ideologie

Obdobně jako první funkce svrchovanosti vyznačuje se i druhá indoevropská funkce polaritou a tvořivým napětím mezi pólem nespoutané vitality a pólem strukturující střízlivosti. V eposu Mahábhárata vystupují dva hrdinové, které Georges Dumézil zařadil mezi představitele druhé indoevropské funkce: Jsou to kšatrijové Bhíma a Ardžuna. První z nich, Bhíma, je synem boha větru Vájua. Podobně jako jeho avestský protějšek Keresáspa bojuje nahý bez luku, vozu nebo pancíře, ozbrojen pouze kyjem. Bhíma sám je obřího vzrůstu, příznačně rychlý jako vítr. Dumézil připomíná, že název obra v osetštině, soudobém jazyce indoíránského původu, je *ujug* (*vayu-ka). Osamělý bojovník Bhíma se nevyznačuje příliš vysokou inteligencí, je prchlivý a nevypočitatelný, snadno se nechá unést hněvem a dopouští se i surovostí. Jeho řeckým bratrem by mohl být tragikomický Hérakles. Tato dvojakost hrdiny, bojujícího spolu s bratry na straně dobra, jenž se nicméně vyznačuje mnohými brutálními až démonickými rysy, připomíná skutečnost, že v Íránu došlo na teologické rovině ke zdvojení boha Vájua. Jediný archaický indoíránský bůh se po náboženských reformách vynořil pod stejným názvem ve dvou odlišných postavách: jako pozitivní „jazata“ na straně jedné a jako negativní „daéva“ na straně druhé. Ardžuna je synem proslulého a velkolepého boha Indry (*Ind(a)ra*). Oproti Bhímovi, jenž připomíná spíše pouťového zápasníka, je Ardžuna „přezbrojen“: Oblečen v drátěné košili, kryt pancířem, vlastní legendární luk zvaný *Gándíva*. Bojuje vždy na voze, v čele armády. Je aristokratem a rytířem, respektujícím *dharmu*. Před svými hrdinskými skutky se opájí sómou, která mu dává sílu a uvádí jej do stavu zuřivosti. Je Tanečníkem *par excellence*, *nrtú*. Jeho zářící a hřmotný doprovod tvoří Marutové, oddíl mladých válečníků, *márja*, přenesený v mýtech do atmosféry. Georges Dumézil o Indrovi napsal, že „jeho prostřednictvím se hlásí ke slovu *morálka hrdinských činů a nadbytku životních sil, stojící v opozici proti přísné a přímé všemohoucnosti, stejně jako vůči umírněné dobromyslnosti, které se sjednocují na první úrovni*“. Za řeckou obdobu Ardžuny lze označit Achillea.

Vidíme, že v mýtech a eposech archaických Indů a Řeků se vyskytovaly dva archetypální pravzory válečníka: kultivovaný a civilizovaný bůh Indra (jehož inkarnací je Ardžuna) nebo heroj Achilles na straně jedné a barbarský bůh Váju (jehož ztělesněním je Bhíma) nebo hrdina Hérakles na straně druhé. Dumézil identifikoval obdobnou polaritu i mezi dvěma germánskými bohy války: Ódinem a Thórem. Bhíma a Ardžuna nebo Hérakles a Achilles nepředstavují pouze v diachronní perspektivě válečníky rozdílných věků. Můžeme je konceptualizovat též synchronně jako dva aspekty válečného řemesla. Válka může nabýt velmi rytířské, patetické a romantické povahy, může být spoutána a kultivována mnoha aristokratickými nebo civilizačními pravidly. Vždy však balancuje na hraně masakrů a brutality a její barbarství není nikdy překonáno. Dualismus Bhíma – Ardžuna odráží tuto pravdu, známou každému účastníkovi válečných konfliktů. Mnohé národy indoevropského původu měly s válkou, jak můžeme soudit z jejich slovesnosti, mnoho zkušeností.

🏰 Hříchy a triumfy válečníkovy

Reprezentant druhé indoevropské funkce je v mnohých mravoučných legendách vystaven sérii tří zkoušek, které v plné míře rozvíjejí a dokumentují trojčlennou indoevropskou ideologii. Jak ukázal Georges Dumézil ve studii *Heur et malheur du guerrier* (1969), v některých případech kulturní hrdina při jejich zdolávání selže. To je téma tří hříchů válečnickových. Řada mýtů od Irska po Indii ukazuje kultovního heroje v trapných situacích, jež jsou způsobeny podivuhodným sklonem protagonisty spáchat během životní dráhy tři vážná provinění – každé proti hodnotám jedné z indoevropských funkcí – za což jej stihne odpovídající trest. První „hřích“ válečníka je namířen proti příslušníkovi první funkce, zástupci kněžské vrstvy, druhý zahrnuje nečestné jednání na bitevním poli a třetí úklady proti blahu bližního.

Védský bůh Indra usmrtil bráhmana, tříhlavého syna Tvaštara, kaplana bohů, zrádně zabil bezbranného nepřítele a znásilnil cizí ženu. Za trest byl zbaven duchovního majestátu, fyzické zdatnosti i tělesné krásy, které byly rozděleny mezi pět bratrů Pánduovců, ústředních postav Mahábháraty. Indra, bojovný bůh védské Indie, je hříšníkem. Bráhmany a eposy uvádějí dlouhý a rozmanitý seznam jeho chyb a přečinů. Pátý zpěv *Márkendéjapurány* je pojal v trojsložkovém rámci: Indra nejdříve zabil tříhlavou obludu, *Triširase*. Tento čin byl sice nezbytným, protože monstrem ohrožovalo svět, nicméně se tím Indra dopustil *bezbožnosti*, neboť usmrcený tvor náležel mezi bráhmany. Neexistuje totiž horší zločin, než je vražda bráhmana. Indra byl proto za trest zbaven svého majestátu (nebo duchovní síly), *tédžasu* (1–2). Hrozný netvor Vrtra, který byl stvořen, aby pomstil Triširase, nahnal Indrovi *strach*. Bůh – navzdory svému poslání bojovníka – uzavřel s Vrtrou nečestný mír, který

však vzápětí porušil. Tím nadřadil přetvářku kodexu válečníka a přišel o svou fyzickou sílu, *bala* (3–11). Konečně, hanebnou lstí, vzav na sebe podobu manžela, se Indra dopustil *cizoložství* s počestnou ženou. V důsledku tohoto zločinu pozbylo božstvo své krásy, *rúpa* (12–13).

Severská eposej, kterou shrnul Saxo Grammaticus, jenž využíval dnes ztracené skandinávské prameny, staví do čela hierarchie hrdinů výjimečného *Starkada* (*Starcatherus*), každým coulem příkladného bojovníka, věrného a oddaného služebníka králů, který „selhal“ pouze ve třech, detailně popsaných případech. Starkad mohl prožít oproti běžnému smrtelníkovi život trojnásobné délky, ovšem pouze pod podmínkou, že třikrát hrubě poruší své povinnosti. Tyto tři přečiny byly namířeny proti etnostem, které vyplývají z hodnot tří funkcí. Ve službách norského krále pomohl zločinně bohu Ódinovi usmrtit svého pána jako *lidskou oběť* (VII, v, 1–2). Jako služebník švédského krále Starkad *uprchl hanebně z bitevního pole* po smrti svého vládce a propadl tak, jedinkrát za svůj dlouhý život, panickému strachu (VIII, v). Jako poddaný dánského krále skandinávský hrdina zavraždil svého pána za úplatu dvaceti liber zlata. Výjimečně a na pouhých několik hodin zvítězila u Starkada *chtivost po bohatství*, kterou jinak ve slovech i ve skutcích pohrdal (VII, vi, 1–4). Jeho kariéra byla tímto dovršena a nezbývalo mu než hledat smrt, což učinil ve velkolepé scéně (VIII, viii).

Život panhellénského hrdiny *Héraklea* můžeme rozdělit do tří období, z nichž každé je uvedeno určitým přečinem. Na počátku vzdoroval svému legitimnímu pánovi, králi Eurystheuovi, dráždil Héro a v záchvatu šílenství usmrtil vlastní děti. Za trest musel vykonat dvanáct legendárních prací. Druhá fáze Hérakleovy životní dráhy byla zahájena vraždou Ifita, kterého Héraklés zrádně srazil z věže v Tiryntu, protože se s ním pohádal o ukradené koně. Dia velmi rozzlobilo, že Héraklés tímto činem porušil zákony pohostinnosti. Řecký hrdina byl proto prodán do otroctví a stal se majetkem lýdské královny Omfalé. Třetím Hérakleovým proviněním bylo znásilnění Oineovy dcery Déianeiry. Héraklés byl za trest otráven Nessovým jedem. Bolestí nepřitečný, vystoupil na hranici z dubových větví a oheň ukončil jeho pozemskou existenci.

S druhou indoevropskou funkcí souvisí rovněž tématický okruh iniciačních zkoušek *rituálů přechodu* válečnických společenství. Georges Dumézil považuje legendární římský příběh o souboji, jenž svedli Horatiové a Curatiové, za ohlas archaického iniciačního rituálního souboje s tříhlavým monstrem, který byl strukturován pomocí trojčlenné ideologie. Tento duel, který Titus Livius označil za snad nejproslulejší událost římských dějin, upoutal i francouzského malíře *Jacquese Louise Davida* (1748–1825), jehož slavný obraz *Přísaha Horatiů* můžeme zhlédnout v pařížském Louvru.

Během dlouhé a nelítostné války mezi Římem a Alba Longou bylo vzhledem k nerozhodnému výsledku bojů dohodnuto, že konflikt ukončí zápas mezi třemi bratry (nebo trojčaty) bojujícími na obou stranách. Horatiové, zastupující podle Tita Livia Řím, a Curiatiové, reprezentující Alba Longu, stejně jako všichni občané obou měst se zavázali, že se podřídí výsledku souboje a přijmou nadvládu města vítězů. Střetnutí se nejdříve vyvíjelo ve prospěch Alba Longy: dva z Horatiů padli probodnutí mečem. Třetímu Římanovi se však podařilo předstíráním útěku své soupeře obelstít a postupně je jednoho po druhém usmrtit.

Francis Vian se domnívá, že obdobné iniciační střetnutí mezi představitelem druhé indoevropské funkce a tříhlavým monstrem je původním jádrem i starořeckého líčení zápasu mezi Diem a Týfónem.

■ Třetí funkce trojčlenné ideologie

Kanoničtí bohové třetí indoevropské funkce, kterými byli ve staré árfonní Indii *Násatjové* nebo *Ašvinové*, jsou v mýtech představováni především jako dárci zdraví, mládí a plodnosti, divotvorci nápomocní churavějícím i zamilovaným, dívkám bez ženicha stejně jako neplodnému dobytku. Pole působnosti třetí funkce je však mnohem bohatší, než by se mohlo zdát z výše zmíněného výčtu, zahrnuje rovněž výživu, množství mužů a statků, lidové masy, hospodářskou prosperitu, bohatství a bytostný vztah k půdě. Třetí funkce bdí v Indii nad veškerým mírovým a trvalým potěšením z hmotných statků, které je v sanskrtu vyjádřeno kořenem *kši-*. K Ašvinům jsou často připojeni bohové a bohyně (Púšan, Puramdhi, Dravinóda, Sarasvatí a četné „bohyně matky“), kteří mají na starost další aspekty třetí funkce, například domácí zvířata, nadbytek, mateřství a kteří bdí nad kolektivem, společenským celkem či totalitou lidu a věcí (termín „Všichni Bohové“ paradoxně původně označoval zvláštní třídu bohů), jenž je vyjádřen plurálem *višah*, „klany“. Rgvéda (VIII, 35, 15–16) jej staví jako označení třetí funkce proti singulárům neutra *brahma* a *kšatrani*, které charakterizují obě vyšší funkce. V jedné pasáži *Šatapat-habráhmany* (7.2.2.12) je zývána „kráva hojnosti“, která má uspokojit přání Mitry, Varuny, Indry, Ašvinů a Púšana, stvořitele plodin. Třetí funkce je zde vztahena k sérii bohů, kteří svými specifickými rysy rozvíjejí a obohacují na její vlastní rovině konceptualizace řadu jejich dílčích aspektů (léčitelství, krása, plazení, chov nebo výživu).

Také teologická struktura představitelů třetí indoevropské funkce se vyznačuje rozpětím mezi dvěma póly „mitrovského“ a „varunovského“ zabarvení. Tento fenomén se názorně projevil u dvojčat Nakuly a Sahadévy, hrdinů Mahábháraty, kteří představují inkarnace božských blíženců Ašvinů. Nakula a Sahadéva, vzorní reprezentanti vaišjů, se navzdory veškeré podobnosti

dvojčat vyznačují patrnými rozdíly. Nakula byl spjat s chovem a výcvikem koní, zatímco Sahadéva se staral o dobytek. Koně samotní byli důležitým atributem kšatrijů, naopak skot hrál důležitou úlohu při obětech bráhmanů. Nakula byl v eposu líčen jako bojovný, silný a krásný; Sahadéva byl zobrazen jako moudrý, dobrý a zbožný. V textu Mahábháraty lze rozeznat privilegovaný vztah, který existoval mezi ctnostným a morálním vládcem, představitelem první indoevropské funkce, Judhišthirou a Sahadévou, a sblížení mezi válečníkem Bhímou a Nakulou.

Rovněž v řecké mytologii hráli bliženci důležitou teologickou úlohu. Jsou to především Dioskúrové: Kastór a Polydeukés. Jejich matka Léda porodila Kastora a Klytaimnéstru spartskému králi Tyndareovi a Helenu a Polydeuka Diovi. Kastór měl pověst vojáka a krotitele koní, Polydeukés nejlepšího pěstního zápasníka své doby. V epizodě krádeže dobytka Kastor uspěl, zatímco Polydeukés podlehl, obdobně jako Remus při záchraně stád triumfoval výjimečně nad Romulem. Jenom Polydeukés byl však synem božím; Georges Dumézil v této souvislosti asymetrie mezi dvojčaty připomněl, že též Rgvéda (I, 181,4) nazvala pouze jednoho z Ašvinů „synem nebes“, zatímco druhý byl výlučně „obdařen bohatstvím“.

☞ **Symbyly překlenující indoevropskou trojčlennost**

Důležitou roli v mytologii populací indoevropského původu hrála symbolická entita, která stála mimo trojčlenný klasifikační systém a určitým, většinou rovnocenným, nicméně vždy specifickým způsobem se vztahovala k jeho jednotlivým členům. V této entitě se zároveň uskutečňovala „syntéza“ všech tří funkcí. Náleží sem především rozmanité postavy „Velkých bohyní“ nebo osobnost krále. V knize *Apollon sonore* z roku 1982 Dumézil popsal čtvrtého člena indoevropské ideologie, který byl umístěn vně tradiční trojice a byl ztělesněním Pravdy, jejíž řád transcenduje hájemství tří funkcí. Syntetická povaha těchto prvků kontrastovala s analytickými specializovanými bohy, kteří byli rozptýleni na různých úrovních sakrální hierarchie.

Indoevropský polyteistický panteon měl výrazně patriarchální charakter. Podle *Miriam Robbinsonové* odrážely původní indoevropské bohyně přírodní fenomény, vyznačovaly se vyhraněně naturalistickou povahou a jejich personifikace byly poněkud mlhavé. Pokud se v rámci indoevropského polyteistického panteonu setkáme s výraznou a vyžralou bohyní, můžeme usuzovat na vliv autochtonního neindoevropského substrátu. Asimilace původních tzv. Velkých bohyní do indoevropského panteonu měla často podobu *hierogamie*, posvátné svatby mezi dvěma ústředními božstvy. Z analýzy vývoje řecké mytologie se dá usuzovat, že *Héra* původně nebyla pouhou Diovou manželkou v relativně podřízeném postavení. V Eleji, v chrámu zasvěceném Héře, bohy-

ně seděla na trůnu, zatímco Zeus stál vedle ní. Staroindický panteon obsahoval několik Velkých bohyní zřetelně neindoevropského původu, například *Mahá-máhá Šakti*, *Dévi* a *Tripura-sundarí*, které zosobňovaly životní energii, včetně válečné, dále prosperitu a vědění. Tyto bohyně byly zřetelně vyznávány místním obyvatelstvem před příchodem Ářjů. V Národním museu v Karáči je vystavena socha Velké bohyně civilizace *Mohendžo-dáro*. Tyto bohyně se v kulturně reinterpretované podobě dostaly znovu do popředí v postvédské epoše. Indická bohyně *Aditi*, zvaná *Dévamátá* – Matka bohů, je příkladem mocného předindoevropského božstva, které bylo integrováno do védského panteonu a jež se dobře uplatnilo i v rámci náboženství starých Ářjů. Je matkou Áditjů, pokolení bohů, jež zahrnovalo Mitru, Varunu, Arjamana, Agniho, Dakšu a Súrju. Pronikla i do kosmogonických spekulací, ve kterých představovala ženský prvek stvoření, jež je vším a rodí všechno ze sebe. Mužský prvek je zastoupen tvůrčí silou: Dakšou, nazývaným též Purušou-Mužem. Výsadní postavení si *Aditi* zachovává i v pozdějším údobí jako Višnuova rodička.

V rámci třetí funkce existovaly u různých národů indoevropského původu bohyně plodnosti, které se kromě svého sepětí s třetí třídou vztahovaly zároveň ke všem třem indoevropským funkcím a zaštiťovaly svou symbolickou mocí a vlivem celý božský panteon. Bengálská bohyně *Durga* byla vyznávána jako představitelka všech tří indoevropských funkcí. Védské náboženství znalo božstva (*Agni*, *Váč*, *Šrí-Lakšmi*, *Sarasvatí*), která se občas „ztrojovala“ do tří hypostází. Íránský seznam „Nesmrtelných svatých“ (*Ameša spenta*) zmiňuje na čtvrtém až šestém místě božských entit *Spentá ármaitiš* (*Zbožná oddanost*), *Haurvatát* (*Plnost*) a *Ameretát* (*Nesmrtelnost*). Pouze ve třech známých případech jsou tyto jednotky jmenovány současně; většinou je zaznamenána buď pouze *Spentá ármaitiš*, nebo bliženci *Haurvatát* a *Ameretát*. *Spentá ármaitiš* odpovídá podle Dumézila předzoroastrovské Bohyni Země *Ármaitiš*, která je zmíněna na jednom nápisu Antiocha I. Je zřejmé, že bohyně je kompatibilní s bliženci, kteří jsou typickými představiteli třetí funkce. Analogicky v bráhmánách jsou vedle *Mitry*, *Varuny* a *Indry* na místě třetí funkce uvedeni *Násatjové* a *Púšan*. Rovněž v germánské mytologii se ve skupině *Vanů*, kteří mají výrazné konotace třetí funkce, *Njörd* a *Freyr* setkávají s bohyní *Freyjou*.

Indoevropské bohyně tak sice mají základnu své božské působnosti ve třetí funkci plodnosti, ale přejímají též mnohé atributy první a druhé funkce. To se týká například bohyně *Sarasvatí*. Ve védách byla *Sarasvatí* ztělesněním stejnojmenné řeky, která patrně vyznačovala východní hranici životního prostoru védských Indů, a proto se těšila zvlášť posvátné úctě. V hinduismu se ze *Sarasvatí*, která byla nazývána též *Váč-Řeč*, *Vágéšvari-Paní řeči*, *Šaradá*, *Gá-jatří*, *Šatarúpá*, *Sávitří* nebo *Brahmání*, stala bohyní učenosti, řeči a umění, tvůrkyní sanskrtu a písma a byla považována i za obávanou bojovnici.

Bohyně *Anáhitá*, která je v jednom seznamu *Artaxerxe II.* (405–359 př. Kr.) zmíněna společně s *Ahurou Mazdou* a *Mithrou*, je vázána podle Dumézila na třetí funkci. Její předchůdkyní byla archaická *Ármaiti*, která se v monoteistickém prostředí transformovala v *Anáhitu*. Tato skutečnost se zdá být potvrzena arabskou pohádkou, v níž *Harut* a *Marut* stojí proti ženě, jež byla přeměněna v Jitřenku, *Zohar* nebo Venuši, jež je v Avestě zvána *Anáhitá*. Jak vyplývá z názvu *Aredvi Surá Anáhitá* (Vlhká, Silná, Bez Poskvrnny), *Anáhitá* je spjata nejen s plodností a rituální čistotou, ale též s bojem proti démonům a je označována jako *vrthraghni*, vítězná a bojující. V mitannské smlouvě jsou Násatjové následováni akkadskou bohyní *Allatum*, kterou Dumézil považuje za *interpretatio Accadica* bohyně *Anáhity*.

Anáhitá vystupuje ve starém Řecku pod jménem *Artemis*. *Artemis* byla považována za Paní zvířat, lovkyni, byla spjata s hadem a měsícem a byla pokládána též za bohyni regenerace. Na rozdíl od božstev typu *Démétér/Ceres*, bdících nad růstem vegetace, *Artemis* byla zodpovědná za život a smrt lidí a zvířat. Její panenskost zaručovala její nezávislost v panteonu. Etymologicky může její jméno souviset s *arktos* (medvěd) a *Artemis* byla často ve své mytologii k medvědovi vztahována. V Aristofanově hře *Lysistrata* říká jedna žena, že hrála během attické slavnosti na počest braurónské *Artemidy* „braurónského medvěda“. *Artemis* rovněž proměnila jednu ze svých družek, *Lykaónovu* dceru *Kallistó*, kterou svedl *Zeus*, v medvěda. Zavolala na ni smečku psů, kteří by *Kallistó* uštvali k smrti, kdyby ji nebyl *Zeus* vyzdvihl na nebe. *Arkas*, *Kallistin* syn, byl zachráněn a stal se předkem *Arkadů*. Tento *ursinní* aspekt řecké *Artemidy* pravděpodobně souvisí s jejím postavením předindoevropské bohyně regenerace; zimní spánek medvěda a jeho jarní probuzení byly spojovány s koloběhem narození, smrti a znovuzrození, který je v rukou bohyně. *Afrodité*, jejíž jméno je bezesporu odvozeno od západosemitské *Aštarty*, je spjata s třetí indoevropskou funkcí, stejně jako *Sarasvatí* nebo *Freyja*.

Italická a později římská bohyně *Juno*, dcera *Saturna* a *Rhey* a sestra a zároveň i manželka *Jova*, byla bohyní oblohy, světla a původně vtělením měsíčního cyklu. *Juno Regina* (Vládkyně, Královna) měla politickou úlohu jako bohyně ochraňující Řím, zejména pak jeho ženskou populaci. S *Jovem* a *Minervou* tvořila tzv. *kapitolskou trojici* (*trias*). *Juno* získala mnohé rysy *Pallas Athény* a *Héry*. *Juno Pronuba* (Starosvata) byla bohyní manželství a *Juno Caprotina* bohyní plodnosti. Byla oslavována 7. července (*Nonae Caprotinae*) veselým průvodem, při němž byly otrokyně oblečeny jako římské občanky, vedly obscenní řeči a šlehaly kolemstojící fíkovými ratolestmi. *Juno Lucina* chránila početné římské matrony. Podobá se řecké bohyni usnadňující porod, která se nazývala *Eileithyia*. Po šťastném porodu jí rodička přinášela oběť v atriu. 1. březen, den založení jejího chrámu na *Esquilinu*, byl velkým

svátkem žen (*Matronalia*), které tehdy dostávaly od svých manželů dary. *Juno Moneta* je Varovatelka, která zachránila Řím v době keltského vpádu roku 390 před Kristem V jejím chrámu na severní výšině Kapitolu byla umístěna mincovna, která dala vznik výrazu pro peníze (lat. *moneta*, it. *moneta*, fr. *monnaie*). Jeden nápis z Lanuvia zmiňuje v dativu *Junoni Seispiti Matri Reginae*. *Seispes* nebo *Sospita* je bojovnice; královský titul se vztahuje k první a mateřská úloha ke třetí funkci. Je zřejmé, že Juno představovala polyvalentní bohyni, prostupující nejrůznější aspekty společenské reality a vztahující se ke všem třem indoevropským funkcím.

Mocná *Medhbh* z irských legend byla vznešená, bojovná i doručitelkou darů. Trifunkcionální irská Macha se rozdělila do tří postav: první z nich, věštkyně, se vdala za „svatého muže“; druhá, rudovlasá Macha Mongruad, byla válečnicí; poslední Macha, která přinesla svému manželovi, jenž byl rolníkem, bohatství, měla výrazné atributy třetí funkce plodnosti. Vesta, Pallas Athéna, Sarasvatí, Anáhítá a Ármaitiš tak představují syntézy první a třetí funkce s podstatnou příměsí funkce druhé. Římská Vesta poskytovala potravu, rituální čistotu i ochranu vůči každému, kdo napadl Město. Řecká Athéna zvaná *Hygieia* (bohyně zdraví), *Polias* (ochránkyně města) a *Niké* (vítězná v bitvě) zaštiťovala Zdraví, Svrchovanost a Vítězství. Její ikonografie zahrnuje sovu, oštěp, šíp a přilbu a řadu symbolů plodnosti, například olivovník. Francis Vian ukázal, že původní trojčlennou indoevropskou bohyni můžeme spatřit i ve třech Gráciích či Charitkách, které se jmenují Eufrosyné, Aglaiá a Thaliá, relativně samostatných postavách zrozených roztržštěním původně jednotného božského konceptu.

Miriam Robbinsonová rozlišila pět kategorií indoevropských bohyní: bohyně úsvitu, bohyně – sluneční nevěsty, bohyně personifikující Matku Zemi, bohyně ztělesňující rodinný krb nebo ohniště a bohyně řek a veletoků.

Bohyně úsvitu představují samostatnou výraznou skupinu božstev, jejichž reflexy nalezneme v řadě indoevropských jazyků (ř. *Eós*, sti. *Ušas*, lat. *Auróra*, lit. *Aušriné* a lot. *Auseklis*). Jméno pověstné řecké Heleny, kvůli níž „vzplanula“ trojská válka, odvozuje Henri Grégoire od protoindoevropského kořene **suel* (spalovat) a srovnává ji s indickým Súrjou a se *sluneční nevěstou Saules Meita* pohanských Litevců a Lotyšů. Tato příbuznost není hodnověrně doložena, i když Eurípides píše v *Trojankách*, že Helena svou krásou „spaluje domy“ (893–94.). Rovněž vztah Heleny k bratrům Dioskúřům se podobá těsné souvislosti mezi Súrjou a božskými bliženci Ašviny a mezi baltskou *Saules Meitou* a dvojčaty *Dieva Déli*, i když Dioskúřové byli bratry Heleny a nikoliv nápadníci. *Bohyně Matka Země* (protoindoevropský kořen **dhghom*) se zachovala v několika panteonech národů indoevropského původu: U Frýgů a Řeků usedlých v Thrákii to byla *Semelé*, u Lotyšů *Zemes Máte*, u Litevců *Žemyna* a u vý-

chodních Slovanů *Mati Syra Zemlja*. Odpovídající příbuzná slova bez personifikace můžeme nalézt v řadě jazyků: sti. *kšah*, het. *tekan*, toch. *A tkam*, lit. *žeme*, sl. *zemlja*, lat. *humus*, av. *zam*, ř. *chthón* (metathéze). V Římě byla *bohyní domácího krbu* Vesta, ztotožňovaná s řeckou Hestií. Její kult byl pravděpodobně velmi starý, jak by o tom svědčil i fakt, že jí bylo zasvěceno typicky středomořské zvíře – osel. Pokud jde o vztah Velkých bohyní k tokům a řekám a o fenomén *říčních bohyní*, východoevropské řeky Don, Dněpr a Dněstr, osetský Don, skythský Tanais a středoevropský Dunaj mohou být podle historických jazykovědců vysledovány k výrazu **Don*. Protoindoevropský tvar **don-u-* nebo **dan-u* může souviset se staroindickou bohyní *Danu*, dcerou Dakšy a matkou védského démona sucha *Vrtry*. Jako Dánavové jsou ve védách označováni potomci Danua, kteří v hinduistické mytologii významově splynuli s asury. Danu byla zvána „útěchou Mitry a Varuny“ (RV 1.136.3); může jít o obdobu hierogamie mezi předindoevropskou Hérú a indoevropským Diem. Keltská bohyně *Dana*, manželka *Beliho*, je pramáti Tuatha Dé Dananu, „kmenů bohyně Dany“, které sehrály klíčovou úlohu v legendárních dějinách Irska. *Danaos*, který měl padesát dcer *Danaoven*, představuje výraznou postavu řecké mytologie. Danaos, pocházející z Egypta, se stal v Argu natolik mocným vládcem, že si Pelasgové v Řecku začali říkat Danaové. Jeho dcery údajně přinesly z Egypta Démétriny mystérie, zvané *tesmoforie*. Danaos našel argejskou zemi zcela vyprahlou, protože Poseidóna mrzelo Inachovo rozhodnutí, kterým tuto zemi přiřkl Héře, a vysušil všechny řeky a potoky. Danaovny byly vyslány hledat vodu. Jedna z nich, *Amymóné*, se milovala s Poseidónem, který ji odhalil pramen řeky Lerny. Nauplios, syn Amymóny a Poseidóna, se stal námořníkem.

Výše zmíněné komplexní bohyně lze interpretovat tradičním difuzionistickým způsobem jako produkt určitého historického vývoje a odraz expanze Indoevropanů. Řeka jako živel a životadárny zdroj poskytla těmto archaickým bohyním přirozenou základnu, která může poukazovat též na jejich autochtonní původ. Po příchodu Indoevropanů byly bohyně přičleněny jako božstva místního podmaněného obyvatelstva k bližencům třetí indoevropské funkce. Postupně byly rovněž vztaženy k ostatním indoevropským funkcím, osvojily si některé jejich atributy a získaly polyvalentní charakter. Uplatnil se zde podobný faktor jako v případě římského Quirita, který se z pouhého patrona rolníků a pastevců stal zástupcem veškerého římského lidu. Třetí indoevropská funkce je mnohem více náchylná k synkretismu než první dvě úrovně. Indoevropská mytologie byla tak díky své otevřenosti na třetí rovině, integrující usazené zemědělské obyvatelstvo a jeho femininní božstva, a relativní uzavřenosti první a druhé třídy, zaštiťující silou symbolů výsady elity, konceptuálně přímo *preadaptována k expanzi*.

Na druhé straně, vyjdeme-li z funkcionální a systémové dehistorizující metody, polyvalentnost bohyně nemusí nutně představovat produkt určité historické situace, ale lze ji hodnotit jako projev specifického pojmového uchopení světa, jako vědomí univerzality ženského živlu, který je postaven proti specializaci maskulinních božstev. Jde o teologii, která spojila analytičnost a funkcionalismus mužských božstev s unitarismem a syntetičností femininní Velké bohyně. Trivalentní bohyně dodávala každé ze tří indoevropských tříd, s nimiž byla spjata, potřebnou životadárnou a v očích podmaněného autochtonního obyvatelstva i legitimizující energii; v případě první funkce svrchovanosti energii posvátnou, v případě druhé funkce energii válečnou a v případě třetí funkce plodnosti energii výživnou.

Třífunkční polyvalentnost je vlastností i jiných bohů národů indoevropského původu, nikoliv výhradně Velkých bohyní. Védský bůh ohně *Agni* byl spojován se třemi obětními ohni. Prvním z nich byl *gárhapatja*, oheň *grhapatih*, pána domu, od něhož se zapalovaly dva zbývající ohně. Roznítit jej mohl pouze vaišja nebo bohatý muž. *Dakšínágni* byl oheň chránící příbytek před zlými duchy. Vztahoval se ke druhé, válečnické a zároveň ochranné funkci. Konečně *áhavanija* představoval vlastní obětní oheň, spojený s první, kněžskou funkcí. *Agni* byl nazýván *hótar*, *grhapati* a *rádžan*, kněz, pán domu a král. *Jima*, mýtický král a zároveň první smrtelný člověk, známý z íránské mytologie, byl záštitou Řádu, byl označován jako „silný a bohatý na stáda“. Duše spravedlivých mrtvých, *fravašis*, jsou v Avestě nazývány „dobrymi, silnými a svatými“.

Ve skutečnosti, že bohové, jejichž základní určení reprezentují přírodní živly, jsou vztahováni ke všem oblastem jsoucna, můžeme vidět náznaky jisté ontologické spekulace o povaze bytí, vrcholící úvahami raných presokratiků. Myšlenka, že „vlhké“ *Sarasvatí* a *Anáhitá*, jejichž původní podobou je řeka, prostupují všemi sférami kosmického panteonu, připomíná úvahy *Thaléta z Milétu* o vodě jako primordiální látce. Polyvalentní bůh ohně *Agni* zase souzní s *Hérakleitovou* koncepcí o ohni jako primárním živlu.

Mnohé z prastarých bohyní se prostřednictvím procesu historizace proměnily v polobožské či zcela lidské hrdinky eposů a mýtů. V roce 1947 vyložil *Stig Wikander* „záhadu“ kolektivního sňatku *Pándovců* s princeznou *Draupadí* ve staroindickém eposu *Mahábhárata*. Mnozí badatelé pokládali tento svazek, tak skandálním z hlediska indoevropské patriarchální morálky, za pozůstatek polyandrie původního předáříského lidu. *Wikander* však ukázal, že tak jako ústřední postavy *Mahábháraty* byly ztělesněním indických bohů a jejich jednání a vzájemné vztahy byly podmíněny skrytou teologickou strukturou, představovala čistá, odvážná a mateřská *Draupadí* polyvalentní Velkou bohyni, jež se vztahovala ke všem třem indoevropským funkcím. V rovině histori-

zujícího eposu bylo toto důležité náboženské pouto vyjádřeno jako sňatek mezi Draupadí na straně jedné a králem Judhišthirou, bojovníky Bhímou a Ardžunou a dvojčaty Nakulou a Sahadévou na straně druhé.

Římskou Draupadí byla zbožná a panenská *Cloelia*, jejíž legendární příběh náleží mezi římské imperiální legendy. Tato hrdinka byla jedním z římských rukojmí, které držel etruský panovník Porsenna, jehož vyhnaný římský král Tarquinius požádal o zákrok proti Římu. Její odvážný skutek, během kterého přeplavala Tiber, pohnul Porsennu k propuštění zadržených a k mírovému jednání s Římem.

U starých Keltů byl *král* chápán jako nadstranická syntéza všech tří indoevropských funkcí. Jeho postavení vůči sociální hierarchii bylo transcendentní. Na druhé straně, ve světě archaických Germánů, panovník reprezentoval první indoevropskou funkci a vystupoval jako magicko-náboženský vůdce, který podědil mnoho vlastností po svém předchůdci – šamanovi. Starogermánská *Rígova píseň* obsahovala dva názvy krále: *konung*, jméno germánského původu, a *ríg*, slovo známé v keltských jazycích. Georges Dumézil tuto skutečnost vysvětlil tím, že básník si byl vědom rozdílného pojetí statutu krále u Germánů a Keltů a chtěl použitím odlišných termínů tento rozdíl vyjádřit. *Konung* byl úzce spjat s první funkcí, zatímco *ríg* reprezentoval všechny indoevropské funkce v jejich jednotě. Keltský panovník stál vně společenského kontextu, zatímco germánský vládce byl jeho pevnou součástí. Dumézil vidí v tomto odlišném pojetí královské autority zdroj náboženských konfliktů ve středověku. V rámci keltské civilizace nahradila více či méně harmonicky vrstva katolických kněží druidy, kteří zaujímali ve společnosti homologické postavení. Germáni však na rozdíl od Keltů, Italiků, Indů a Íránců neznali (jak si všiml již Caesar) specializovanou kněžskou vrstvu. Kromě statutu – který byl ale již vyhrazen králi – v raně středověkých germánských společenstvích proto neexistoval odpovídající prostor, jež by integroval zástupce církve.

■ Ideologie trojčlennosti ve středověké Evropě

Zrození demokratické *polis* v egejské oblasti a filosofického myšlení v Iónii a Indii s sebou přineslo emancipaci od mytologického dědictví indoevropské ideologie. Z tohoto důvodu není v textech řeckých nebo indických myslitelů archaický trojčlenný princip příliš patrný. Významné výjimky představuje indický systém *sámkhja* a řecký platonismus, který rozeznává tři oddíly lidské duše a doporučuje trojčlennou organizaci vzorové obce. Na druhé straně skutečnost, že Georges Dumézil při své komparativní analýze nevyužíval středověkých pramenů, neznamená, že by byly chudé na příklady trojčlenné klasifikace.

Francouzský historik Jacques Le Goff napsal v knize *Kultura středověké Evropy*, že „jedním z nejoriginálnějších výtvorů středověku je to, že se uchyluje

k indoevropskému tripartitnímu schématu“. Trojčlennosti jako výrazu sociální imaginace ve středověku věnoval studii *Tři řády neboli svět představitosti za feudalismu* další významný francouzský historik *Georges Duby*. V raném středověku, v době zániku antické společnosti a zrodu barbarských, převážně germánských království, dochází k rehabilitaci trojčlenného členění společnosti, které bylo římským impériem vytlačeno za *limes* civilizovaného světa. Je otázkou, zda toto obrození archaického modelu můžeme přikládat vlivu germánských populací nebo jednoduše skutečnosti, že, jak se domnívá například *Vasilij I. Abajev*, „*funkční trojdílnost je nutnou etapou ve vývoji veškeré lidské ideologie či spíše ideologie společnosti*“. Osudy ideologie trojčlennosti ve středověku a novověku západní civilizace názorně ukazují, jak tento způsob symbolického členění a uchopení světa představuje též účinný represivní nástroj privilegovaných tříd a sociální kontroly, který však může za jistých společenských okolností své ostří ztratit, být relativizován a postupně ze společnosti odstraněn.

Zmínky o trojčlennosti se objevují ve středověké literatuře od devátého století. Volný překlad *Boëthiovy Útchy*, který byl pořízen na dvoře anglického krále Alfreda Velikého na sklonku devátého století, uvádí jako základní společenské složky *gebedmen, fyrdmen a weorcmen*, „muže, kteří se modlí, muže, kteří jezdí na koni, a muže, kteří pracují“. Trojčlenné uspořádání společnosti dále zmiňují v raném středověku *Aelfric* (opat v Eynshamu) a *Wulfstan* (arcibiskup v Yorku, zemřel 1033). Biskup *Adalbero z Laonu* obhazuje v básni králi Robertu Svatému kolem roku 1020 sociální trojčlennost následujícím způsobem: „*Společnost věřících tvoří jediné tělo; avšak stát obsahuje těla tři. Neboť jiný zákon, zákon lidský, rozlišuje dvě další třídy: šlechtici a nevolníci se totiž neřídí týmž ustanovením... Šlechtici jsou válečníci, ochránci kostelů; jsou zastánci lidu, velkých stejně jako malých, zkrátka všech, a zároveň zajišťují svou vlastní bezpečnost. Ta druhá třída je třída nevolníků: toto nešťastné plémě může něco vlastnit jen za cenu útrap. Kdo by dokázal s tabulkou v ruce spočítat služby, které zmáhají nevolníky, jejich dlouhé pochody, jejich těžké práce? Nevolníci opatřují všechno všem, peníze, oděv, potravu; žádný svobodný člověk by se neuživil bez nevolníků. Je potřeba vykonat nějakou práci? Chce se víc utrácet? Vidíme, jak se králové a preláti stávají nevolníky svých nevolníků; nevolník živí pána, a pán přitom tvrdí, že živí nevolníka. A nevolník se nedočká konce svých slz a nářků. Dům Boží, o němž si lidé myslí, že je jeden, je tudíž rozdělen na tři: jedni se modlí, druzí bojují, třetí pak pracují. Tyto tři části, existující pospolu, netrpí tím, že jsou od sebe odděleny; služby, které prokazuje jedna, podmiňují skutky obou ostatních; každá si pak bere na starost, že ulehčí celku. Tak toto trojdílné spojení není méně jednotné, a proto mohl zákon zvítězit a svět užívat míru*“ (*Jacques Le Goff*, 1991, str. 251, přeložil Josef Čermák).

Trojčlennost se tak díky feudalismu usídlila v samotném středu křesťanské civilizace a dostalo se jí i odpovídajícího teologického zdůvodnění: „*Dům Boží, o němž si lidé myslí, že je jeden, je tudíž rozdělen na tři*“. Křesťanství, které je svým původním určením založeno na duchovní relativizaci třídních rozdílů, se trojčlennosti občas vzpírá, nakonec však realitu vrcholného feudalismu a její tři stavy – *oratores, bellatores a laboratores* („*ti, kdo se modlí, ti, kdo bojují, a ti, kdo pracují*“) – respektuje i ideologicky podporuje. Trojdílné schéma, vyhovující středověké klasifikační mentalitě a rétorice, mělo posloužit jako model sociální harmonie a soužití. Středověké osudy trojčlennosti se však vymykají tomuto dumézilovskému unanimitickému uchopení tripartity a spíše odpovídají trojčlennosti jako ideologickému nástroji třídního boje, jak ji chápe radikální teorie. Prostředkem rozvolnění sociální i konceptuální trojčlennosti se nakonec nestalo křesťanství a jeho duchovní prostředí, protože kněží a církevní hierarchie se příliš ztotožnili (podobně jako zoroastrovští kněží v Íránu) s výsadní úlohou první třídy, kterou jim tripartita nabízela, ale středověká města a jejich hospodářská vitalita. Soumrak svobodných nebo různými privilegii obdařených měst, která se v době centralizace a vzniku národních států stala anachronismem, otevíral určitou možnost pro znovuvzkříšení trojčlennosti. Tripartita se výrazněji projevuje v životě předrevoluční Francie a všude tam, kde došlo k restrukuralizaci postosvícenské industriální společnosti, aby dostala imperiálním nárokům, například ve Francii za Napoleona III. Trojčlennou organizací se údajně vyznačují i totalitní systémy komunistického a nacistického typu.

■ Georges Dumézil a totalitarismus

Existuje hlubší a zlověstná souvislost mezi některými aspekty a vedlejšími projevy indoevropských studií a ničivým totalitním hnutím dvacátého století. Georges Dumézil osobně neskrýval své sympatie k radikální pravici předválečné Francie. To byl též důvod, proč jej někteří autoři podezírali (s nejvyšší pravděpodobností neprávem) z více či méně skrývaných sympatií k nacismu. Arnaldo Momigliano napsal, že Dumézilovy politické názory měly důležitý podíl na roztržce s liberálně orientovanými představiteli francouzské sociologické školy. Svoji první knihu, *Le festin d'immortalité*, Dumézil věnoval *Pierru Gaxotteovi*, sekretáři *Charlese-Marie Maurrasa* (1868–1952), zakladatele konzervativního a monarchistického hnutí *Action française*. Italský historik *Carlo Ginzburg* cituje pochvalné recenze, které se objevily v německém tisku v roce 1940 po vydání dvou svazků Dumézilových *Germánských mýtů a bohů* (*Mythes et dieux des Germains*). Na druhé straně, Claude Lévi-Strauss, sám válečný emigrant židovského původu, ve svém projevu u příležitosti přijetí Georgese Dumézila do francouzské Akademie intelektuální sepětí jeho předválečných tezí s nacismem rozhodně popřel.

V Dumézilově díle lze bezpochyby vycítit určitou souvislost mezi charakterem prehistorické germánské mytologie, vyznačující se zvláštním důrazem na válečnictví, a nacistickým totalitním systémem. Renesanci germánské mytologie v devatenáctém století, která vrcholí tvorbou Richarda Wagnera, pokládá Dumézil za ideologickou přípravu hitlerovského režimu. Třetí říše nemusela vytvářet novou originální ideologii, protože to byly prastaré „revitalizované“ mýty, které se zmocnily jejího ducha a prostoupily její instituce. Adolf Hitler je proto propagandisticky srovnáván s Ódinem, mágem a bojovníkem v jedné osobě, stojícím v čele starogermánského panteonu. Pro Dumézila představuje „novopohanský“ nacismus, který pokládá za zajímavý fenomén pro religionistická studia, výraz „spontánní aliance mezi minulostí a přítomností“.

Tento pohled je v souladu s názory řady jedinců sympatizujících s nacismem. Německý badatel Otto Höfler viděl v příslušnících nacistické organizace *Sturmabteilung* (SA) věrné následníky starogermánských mužských společenství (*Männerbünde*), sdružujících mladé zasvěcované bojovníky. V počátcích nacistického hnutí, kdy bylo třeba podchytit a využít pro politické cíle radikální mládež, byla podobná anachronická, ale propagandisticky účinná srovnání častá. Ve druhé polovině třicátých let, kdy se nový režim již konsolidoval a Röhmova SA byla během „noci dlouhých nožů“ v úloze „doslouživšího mouřenína“ krvavě potlačena, vystupuje do popředí jako vzor archaického Germána konzervativní rolník, strážící tradiční hodnoty a zastiňující démonického vikingského válečníka, odcizeného rodné hroudě. Mars musel ustoupit Quirinovi. V roce 1936 označil prorežimní ideolog H. Spehr Höflerovu knihu *Kultische Geheimbünde der Germanen* a spis *Wodan und germanischer Schicksalglaupe* od Martina Hermanna Nincka za „vážné nebezpečí pro současnou politicko-kulturní situaci“ v Německu. Nordický původ „árijské rasy“ byl však nadále nezpochybnitelný: Když se v jednom sborníku z roku 1936 Émile Benveniste postavil na základě tocharského materiálu proti umístění indoevropské pravlasti do severní Evropy, zasáhl německý editor Helmut Arntz a trval na „politicky správném“ pohledu.

V roce 1936 vystoupil *Élie Halévy* (1870–1937) na půdě *Société française de Philosophie* s přednáškou *Věk tyranů* (*L'ère des tyrannies*), jejíž obsah byl poté zveřejněn společně s komentáři od jiných autorů ve sborníku vydávaném společností. Marcel Mauss ve svém příspěvku, v němž psal o uzavřených „mužských společenstvích“, které lze vytušit v základech bolševických, nacistických či fašistických organizací, rozpoznal archaickou složku přítomnou v diktaturách dvacátého století. V roce 1937 byla v Paříži založena *Collège de Sociologie*, na jejíž činnosti se kromě Georgese Dumézila podíleli například *Georges Bataille* (1897–1962) nebo Roger Caillois. V rámci tohoto sdružení se zrodil návrh na ustavení „sociologie sakrálna“ jako nástroje výzkumu všech

projevů posvátna a mýtů v životě moderní společnosti. Georges Bataille byl zaměřen na sepětí smrti, sexuality a sakrálna, zatímco Roger Caillois se zajímal o svazek mezi sakrálnem a mocí. V dopise, který zaslal Georges Bataille v roce 1934 z Říma spisovateli *Raymond Queneauovi* (1903–1976), popisuje například svou návštěvu výstavy fašistického umění a fascinaci černými prapory, smrtihlavy a symboly smrti. Bataille vyušil v tomto symbolismu přítomnost síly, která přesahuje fašistickou realitu a dotýká se hlubinných mytologických zdrojů, pocházejících údajně z archaických dob. V lednu 1939 přednášel v *Collège de Sociologie* Georges Bataille na téma „Hitler a teutonský řád“ a v dubnu téhož roku promluvil *Hans Mayer* o archaických rituálech v nacistickém hnutí.

Po druhé světové válce se využití indoeuropeistiky v ideologickém diskurzu stává poměrně okrajovým jevem. *Institut d'études indo-européennes*, který založil v roce 1981 na univerzitě Lyon III *Jean Haudry*, jenž vydává revue *Études indo-européennes* a je ideově částečně spjat s Le Penovou *Front nationale*, představuje v akademickém světě určitou výjimku. Někteří představitelé nové pravice, hlásící se k odkazu Georgese Dumézila, považují indoevropskou trojčlennou sociální strukturu, kterou tento badatel vymezil, za „vzorový archetyp“ ideálního společenského uspořádání, jenž zajistil Indoevropanům jejich dějinný úspěch. Samotný Georges Dumézil ale nepokládal hypotetickou indoevropskou společnost za žádoucí a příkladnou „archaickou utopii“, a doslova prohlásil: „... to, co jsem zahlédl z indoevropského světa mne naplňuje bázní. Nerad bych žil ve společnosti, v níž působí *Männerbünde... nebo druidové*“.

☞ Ohlas díla Georgese Dumézila

Dumézilova kariéra měla přes veškeré akademické i politické překážky vzestupný charakter. Roku 1949 je díky podpoře Émila Benvenista a *Julese Blocha* (1880–1953) uveden do *Collège de France*, roku 1970 je zvolen do *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* a roku 1979 se stává členem nejprestižnější francouzské vědecké instituce, *Académie Française*. Slavnostní projev při této příležitosti přednesl Claude Lévi-Strauss.

Specialisté na různé dílčí větve indoevropské rodiny přijímali Dumézilovy závěry zpočátku spíše obezřetně. Naopak vstřícně se k nim záhy po jejich zveřejnění postavili Émile Benveniste, helénista *Louis Robert*, klasický filolog *Jean Bayet*, irský keltolog *Myles Dillon* (1900–1972) a zejména íránista z university v Uppsale *Stig Wikander*, který sám přispěl v roce 1947 trojčlenným rozbohem indického eposu *Mahábhárata*. Rozsáhlé byly ovšem také řady Dumézilových odpůrců. V indologii to byl především *Paul Thieme*, v problematice starého Íránu *Ilja Gershevitch* a v klasických studiích *Herbert Jennings Rose* (1883–1961). *John Brought* se pokusil ukázat, že trojčlennost není speci-

ficky indoevropským fenoménem a že ji lze nalézt například i ve Starém zákoně. Kritika Colina Renfrewa, který předložil teorii o neolitickém původu Indo-evropanů, představuje nejradikálnější formu odmítnutí Dumézilova učení. Je to pochopitelné, protože Renfrewův procesuální přístup obsahuje prvky evolucionismu (třebas v jeho neoevolucionistické multilineární podobě), a proto se téměř zákonitě střetává s dumézilovským (a durkheimovským) sociologickým anti-historismem. Ve Francii byla Renfrewova studie uveřejněna v roce 1990 a záhy byla podrobena ostré kritice, především ze strany představitele dumézilovské „*nové srovnávací mytologie*“ Daniela Dubuissona.

Ve Spojených státech amerických se Dumézilovo dílo dočkalo širšího ohlasu až po překladu *Germánští bohové* (*Les dieux des Germains*) Einarem Ingvaldem Haugenem v roce 1973. Nejvýraznějším kritikem Dumézilova díla na severoamerickém kontinentu byl na poli germanistiky Ernst Alfred Philippson. Tento vědec se odvolává na historizující a evolucionistický výklad vzniku starého germánského náboženství od Karla Helma, ve kterém je geneze severské mytologie a věrouky představena jako splynutí dvou odlišných tradic: allochtonního indoevropského substrátu a autochtonního domorodého substrátu. Philippson jako následovník Euhemera a Snorriho Sturlussona pokládá mýtus za fantastní, legendární svědectví o historických událostech a jejich aktérech. Války mezi Vany a Ásy stejně jako střetnutí Mahábháraty nebo boje na počátcích římské republiky můžeme podle něj považovat za reálné děje, o kterých nám germánská, staroindická nebo starořímská mytologie přináší svědectví sice zahalené do fantastické mluvy mýtu, nicméně v zásadě historicky autentické. Z toho důvodu Ernst Alfred Philippson hodnotí záporně druhé vydání *Altergermanische Religionsgeschichte* z let 1956–57, které jeho autor Jan de Vries (1890–1964) přepracoval oproti prvnímu vydání z let 1935–37 v „dumézilovském“ duchu. Dumézil sám nešetřil kritikou Philippsonovy evolucionistické práce *Die Genealogie der Götter in Germanischer Religion, Mythologie und Theologie*. Skutečnost, že se Dumézil staví proti naivnímu evolucionismu však v žádném případě neznamená, že by si nebyl vědom důležitosti historie. Navíc i sám Dumézil je ochoten nejen připustit, ale i podrobně sledovat „evoluci“, kterou prodělal například germánský bůh Týr, který po ztrátě své pravice ztrácí výsadní postavení mezi bohy, nebo šamanský Ódin, jenž v prvním století po Kristu zaznamenal mezi pohanskými Germány pozoruhodnou renesanci, která byla ovšem zastavena evangelizací severských národů. Tyto a další změny, které prakticky neustále probíhaly v rámci pohanského náboženství, souvisejí ovšem s transformací struktury celého panteonu a nelze je posuzovat izolovaně od funkčních vztahů, které vázaly jednotlivé božské postavy k jejich soukmenovcům.

Devadesátá léta byla zejména ve Francii ve znamení vzestupu zájmu o dílo Georgese Dumézila, jehož hlavní práce byly znovu vydávány. Nejucelejší kompendium „indoevropské civilizace“ současnosti, jehož autorem je Bernard Sergent, bylo napsáno ve zřetelně dumézilovském duchu. Skupina Dumézilových žáků ve Francii již zdaleka nepředstavuje esoterickou a ideologicky podezřelou sektu. Příznivý ohlas mělo Dumézilovo učení též ve Spojených státech amerických, kde vyniká zejména *Jaan Puhvel*, badatel litevského původu. Tak se Georges Dumézil, který byl částečně v důsledku zklamání z tradičních postupů antropologického a religionistického myšlení a částečně podvědomě na základě vnitřní logiky specifické látky svého odborného zájmu odveden z hlavních proudů paradigmat antropologie dvacátého století, ocitl opět v centru soudobého akademického diskurzu. „Ideologický determinismus“, který představoval zprvu nevyslyšenou alternativu vůči Durkheimovu sociologismu a funkcionalismu, projevil v Dumézilově díle v plné míře své skryté možnosti, hloubku pohledu i vnitřní rozpory.

CAMBRIDGESKÁ RITUALISTICKÁ ŠKOLA

Pro antropologické myšlení na přelomu devatenáctého a dvacátého století byl příznačný odklon od evolucionismu k sociologismu. Většina badatelů již nepokládala archaický mýtus za pokus primitivního člověka o racionální konceptualizaci světa, ale zaměřila se na studium sociální úlohy rituálu, přičemž mýtus považovala za pouhý druhotný slovní doprovod obřadu. Tento paradigmatický zvrat se projevil i v povaze a vnitřní přeměně britských klasických studií. *Cambridgeská ritualistická škola* srovnávacího náboženství se zformovala v osmdesátých a devadesátých letech devatenáctého století především pod vlivem Andrewa Langa a Williama Robertsona Smithe. Její nejznámější představitelkou byla klasická filoložka *Jane Ellen Harrisonová* (1850–1928), která si na univerzitě v Cambridge vysloužila svým extravagantním a neortodoxním životním stylem a feminismem přívlastky jako „*bloody Jane*“, „*last maenad*“ nebo „*blasphemous Kér*“ (zminěné přezdívky často sama šířila). Jane Harrisonová měla velmi široký rozhled nejen v klasických oborech, ale také v dobové archeologii, etnologii, sociologii a filosofii. K osobnostem, které ji nejvíce ovlivnily, náleželi na předním místě James George Frazer, Émile Durkheim, Henri Bergson a Sigmund Freud: pořadí tohoto výčtu odráží jednotlivá údobí formování učení Jane Harrisonové. Podobně jako Georges Dumézil, Jane Harrisonová prošla poměrně komplikovaným intelektuálním vývojem, ve které se projevila rozličná paradigmat antropologického myšlení. Někteří autoři proto Jane Harrisonové vyčítali těkavost, náchylnost bez roz-

vahy podléhat poslední módě ve filosofii, psychologii a etnologii, případně ne-logičnost a chaotičnost jejího zpracování dat. *Willem Jacob Verdenius* ve svém komentáři k *Thetis* napsal: „*Her principal weakness was the susceptibility which induced her to adopt the latest fashion in philosophy, psychology and ethnology*“ (*Willem Jacob Verdenius*, 1954, str. 434). *Geoffrey Stephen Kirk* kriticky uvedl, že *Jane Harrisonová* byla „*utterly uncontrolled by anything resembling careful logic*“ (*Geoffrey Stephen Kirk*, 1971, str. 3).

První významnější kniha *Jane Harrisonové* nazvaná *Mytologie a památky starých Athén* (*Mytology and Monuments of Ancient Athens*) vyšla v roce 1890 (ve stejné době jako první dva díly *Zlaté ratolesti*) a byla psána zcela v duchu *Tylorova* klasického evolucionismu. Práce *Prolegomena ke studiu řeckého náboženství* (*Prolegomena to the Study of Greek Religion*) z roku 1903 obsahovala již známky kritičtějšího přístupu k tradiční evolucionistické škole. *Jane Harrisonová* byla nicméně nadále ve shodě s *Tylorem*, *Frazerem* nebo *Mannhardtem* přesvědčena, že na počátku vývoje náboženských představ stál *apotropaický rituál*, to znamená magický úkon zaměřený na ochranu úrody a obydlí. Personifikací rituálních úkonů se posléze zrodil *daimon* (řecký *eniautos daimon*), bůžek vegetace a plodnosti spjatý s přírodními silami, který byl předchůdcem „velkých“ bohů. Kniha *Themis: Studie o sociálních počátcích řeckého náboženství* (*Themis: A Study in the Social Origins of Greek Religion*, 1912) vyšla ve stejném roce, kdy *William Rivers* oznámil svoji konverzi od evolucionismu k difuzionismu. V tomto pojednání *Jane Harrisonová* prolomila rámeček naturalismu a klasického evolucionismu a uvedla, že bůh nebyl produktem pomýleného intelektu sledujícího utilitární cíle, ale silné emoce sdílené účastníky kolektivního obřadu. Vysoká míra emocionality propůjčuje náboženskému prožitku „setkání“ nebo „účasti“ s posvátnem zdání objektivní reality. Božstvo je podle *Jane Harrisonové* plodem kolektivní sugesce vytvářené rituálem. Toto prolnutí emocionální a sociální sféry prostřednictvím obřadu bylo blízké učení *Williama Robertsona Smithe*, *Émila Durkheima*, *Robertu Ranulpha Maretta* a *Williamu Jamese*. Podle *C. S. Humphreyse* se *Jane Harrisonová* začala o sociologii *Émila Durkheima* zajímat díky přednáškám *Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna*, které navštěvovala v roce 1909. Byl to především zmíněný francouzský myslitel, jenž ji inspiroval ke zdůraznění společenské funkce a rozměru náboženského prožitku.

V díle *Jane Harrisonové* postupně převládla koncepce kolektivní mentality nad individualismem klasického evolucionismu. Zatímco *Edward Burnett Tylor* a *James George Frazer* chápali archaického jedinca jako aktivního činitele *manipulujícího* za účelem uspokojení svých praktických potřeb vnějším prostředím (i když tato snaha byla založena na falešných předpokladech), *Émile Durkheim*, *Robert Ranulph Mareth* a *Jane Harrisonová* ukazovali člo-

věka jako bytost, která je sama *manipulována* kolektivní mentalitou a emocemi vzbuzenými v průběhu kolektivních obřadů, jejichž hlavním účelem je posílení soudržnosti a integrace daného společenství. Jane Harrisonová odmítla Tylorovu a Frazerovu tezi, že archaické náboženství představovalo sled myšlných představ ústících do série nesmyslných úkonů, a definovala religiozitu jako soustavu činností zdůrazňujících specifické aspekty života, které nezbytně tíhnou k reprezentaci a jsou posléze znehybněny do abstraktních teologických koncepcí: „*Primitive religion was not, as I had drifted into thinking, a tissue of errors leading to mistaken conduct; rather it was a web of practices emphasizing parts of life, issuing necessarily in representations and ultimately dying out into abstract conceptions*“ (Jane Ellen Harrisonová, 1963, str. 12). Hlavním smyslem mýtu není *etiologické* objasnění různých přírodních nebo historických skutečností, ale *representace* kolektivní imaginace zakládající a udržující danou společnost. Mytické obrazy Jane Harrisonová pokládala za výplod spontánních kolektivních emocí. Otázku po povaze, zdrojích a typologii zmíněné mytologické imaginace si nicméně Jane Harrisonová nekladla, a nevydala se proto směrem, který vyznačili Carl Gustav Jung a jeho žáci nebo Gaston Bachelard, *Gilbert Durand* a další představitelé *figurativního strukturalismu*.

Paradigmatický rozchod Jane Harrisonové s Jamesem George Frazerem se názorně projevil na výkladu starořeckého hymnu zachovaného v nápisu v Palaikastro na východní Krétě (*Margherita Guarducci, I. Cret. III, II, 2*), který byl datován do třetího století před Kristem, ale jehož skutečné stáří je pravděpodobně mnohem větší. V tomto hymnu byl vzýván *Megistos Kouros*, identifikovaný jako mladý Zeus, aby přišel na horu Dikté požehnat pro tento rok stádům, úrodě, městům, lodím, vínu a mladým občanům. Jane Harrisonová toto božstvo neinterpretovala po vzoru Frazera jako „ztělesnění ročního vegetačního cyklu“, ale viděla v něm vůdce mýtických *Kouretes*, kteří při příležitosti narození krétského Dia prováděli válečné tance. Hymnus se podle Harrisonové vztahoval k *rituálu iniciace*, přeměně chlapců v muže, což byl jeden z klíčových obřadů archaických společností. Jane Harrisonová tento závěr zobecnila a vyvodila z něho, že mýtus reprezentoval sekundární komentář a výklad primárního sociálního úkonu: rituální akt, který Řekové nazývali *dromenon*, byl prvotní vůči mýtu, zvanému *legomenon*. Jane Harrisonová však nikdy netvrdila (na rozdíl od řady svých vykladačů), že by rituál předcházel mýtu *chronologicky* či *historicky* (koncem osmdesátých let dvacátého století se touto problematikou zabýval z fylogenetického hlediska kanadský psycholog *Merlin Donald*), ale oba symbolické úkony chápala jako souběžná (*pari passu*) vyjádření kolektivních emocí prostřednictvím rituálně-mimeticke akce na straně jedné a mýtického vyprávění na straně druhé.

Kromě Jane Harrisonové náleželi k předním představitelům *Cambridgeské ritualistické školy* klasičtí filologové *Gilbert Murray* (1866–1957) a *Francis Macdonald Cornford* (1874–1943), kteří přispěli každý po jedné kapitole do sborníku *Themis*. Gilbert Murray hledal původ starořecké tragédie (toto velké Nietzscheovo téma) v tanečních rituálech Dionýsova kultu a předpokládal, že scénář náboženských obřadů, z nichž se posléze zrodila tragédie, měl jednotnou strukturu: 1) *agon*, souboj mezi božstvem a jeho úhlavním protivníkem; 2) *pathos* (bůh spjatý s ročním cyklem umírá obětní smrtí); 3) *posel* (*messenger*, jenž přichází zvěstovat boží smrt); 4) *thrénos* (oplakávání, lamentace); 5) *anagnorisis* (usmrčený bůh je rozpoznán); 6) *teofanie* (bůh vstává manifestačně z mrtvých). Francis Macdonald Cornford, který hájil názor klasického evolucionismu, že civilizace prošla třemi stadii – *magickým*, *mytickým* a *filosoficko-racionálním*, odvozoval komedii z rituálu *Nového roku* (*New Year Festival*), souvisejícího se smrtí a vzkříšením vegetačního božstva.

FRANZ BOAS: TRIUMF HISTORICKÉHO PARTIKULARISMU A PRAVDA JEDINEČNOSTI

Navzdory značnému ohlasu, který zaznamenala filosofie německého romantismu ve Francii i anglosaském světě, německé antropologické myšlení, k jehož zakladatelům náleželi Alexander a Wilhelm von Humboldt a které se postupně formovalo v průběhu devatenáctého století, bylo relativně dlouho mimo vlastní německou jazykovou oblast přehlíženo. Přesto jeho úloha nebyla zanedbatelná: Alexander von Humboldt žil v Paříži, kde se zařadil mezi francouzskou intelektuální elitu, Edward Burnett Tylor převzal pojmy a do jisté míry i vymezení „antropologie“ a „kultury“ z německého akademického prostředí, Max Müller působící v Oxfordu si na britských ostrovech vydobyl dominantní postavení zejména v antropologii náboženství a německá indoeuropeistika neměla v průběhu devatenáctého století na evropském kontinentu konkurenci. Mezinárodní antropologický diskurz byl ale v druhé polovině devatenáctého století ovládnut především badateli anglosaského původu. Tento stav změnil *Franz Boas* (1858–1942), odchovanec německé liberální vzdělanosti, který po svém přesídlení do Spojených států amerických vytvořil v prvních desetiletích dvacátého století svébytnou antropologickou školu. Antropologická škola Franze Boase představovala originální kombinaci intelektuálních podnětů, které vzešly z díla Wilhelma a Alexandra von Humboldta. Franz Boas přivedl antropologické myšlení do nové éry, která se dnes označuje jako *klasická*; antropologie se jeho zásluhou stala respektovanou institucionálně zajištěnou vědou s promyšlenou metodologií a epistemologií, s nezávislým pro-

gramem a s vymezeným předmětem bádání. Boasovi žáci, k nimž náležely osobnosti jako *Alfred Kroeber* (1876–1960), *Margaret Meadová* (1901–1978), *Ruth Benedictová* (1887–1948), *Edward Sapir* (1884–1939), *Melville Herskovits* (1895–1963), *Robert H. Lowie* (1883–1957), *Alfred Irving Hallowell* (1892–1974), *Ruth Leah Bunzelová* (narozena 1898), *Paul Radin* (1883–1959), *Leslie Spier* (1893–1961), *Ashley Montagu* (narozen 1905), *Alexander Lesser* (1902–1985), *Alexander Goldenweiser* (1880–1940), *Gene Weltfishová* (narozena 1902), *Esther Schiff Goldfranková* (1896–1997) a *Ruth Landesová* (1908–1991) a mnozí další, zaujímali v americké antropologii dominantní postavení více než polovinu století.

Franz Boas se narodil v Mindenu ve Westfálsku (ve stejném roce jako Émile Durkheim a dva roky po Sigmundu Freudovi) ve vzdělané středostavovské židovské rodině. Podle Boasových vzpomínek byli jeho rodiče, kteří se úspěšně asimilovali do německého prostředí, oddáni liberálně revolučním myšlenkám roku 1848, osvětě a sociálnímu pokroku. V době Boasova narození byl antisemitismus ve střední Evropě na relativním ústupu; vrátil se opět v posledních dvou desetiletích devatenáctého století, to znamená v éře, kdy se již Franz Boas odhodlal definitivně přesídlit do Nového světa. Se svým vrstevníkem Sigmundem Freudem sdílel Franz Boas obdobné rodinné prostředí liberálních židovských vzdělanců udržujících si odstup jak od judaismu, tak od křesťanství; mentalita zmíněné sociální skupiny byla v mnoha ohledech protosionistická: radikalismus generace *Theodora Herzla* (1860–1904) se u jejich příslušníků projevil v podobě vysokých ambicí a touhy po úspěchu a uznání v akademickém světě. Franz Boas byl obdobně jako Sigmund Freud – navzdory svému volnomyšlenkářství – zaujat židovskými rituály, historií a pověstí vyvoleného národa. *Stanley Edgar Hyman* (1919–1970) vystihl tento dvojnásobný postoj obou myslitelů označením „sekulární rabíni“. Sigmund Freud a Franz Boas se setkali osobně jako již významní vědci v roce 1909 během Freudova a Jungova turné po Spojených státech amerických, kdy oba vystoupili na konferenci konané při příležitosti dvacátého výročí založení Clarkovy univerzity ve Worcesteru. Franz Boas zde zdvořile postoupil Freudovi svůj čas vyhrazený v programu.

Podle vlastních vzpomínek Franze Boase představovala volba jeho univerzitního studia kompromis mezi citovým zájmem o humanitní obory a intelektuální náklonností k přírodním vědám. Na univerzitách v Heidelbergu, v Bonnu a v Kielu se zaměřil zejména na geografii, matematiku a fyziku. V roce 1881 Franz Boas získal doktorát na základě obhajoby disertace *Beiträge zur Erkenntniss der Farbe des Wassers*, pojednávající o problematice barev vody, která byla silně ovlivněna psychofyzikou *Gustava Theodora Fechnera* (1801–1887). Osudy tohoto badatele, jednoho ze zakladatelů experimentální psy-

chologie, který se většinu svého života zabýval vztahem mezi fyzickými a duchovními fenomény, tvořily osobité a poněkud bizarní pozadí raného intelektuálního vývoje Franze Boase. Gustav Theodor Fechner vystudoval medicínu v Lipsku; zajímal se však především o fyziku. Nezískal stálé místo a několik let se živil psaním učebnic, vědeckopopulárních knih a příspěvků do encyklopedií. Pod pseudonymem *Doktor Mises* vydal v roce 1825 *Srovnávací anatomii andělů* (*Vergleichende Anatomie der Engel*), v níž na základě extrapolace evoluce od améby po člověka „rekonstruoval“ zjev andělů; roku 1836 Gustav Theodor Fechner uveřejnil *Malou knihu o životě po smrti* (*Das Büchlein vom Leben nach dem Tode*). V roce 1833 se Gustav Theodor Fechner stal profesorem fyziky na lipské univerzitě. Ve čtyřicátých letech prodělal dlouhodobé depresivní nervové onemocnění typu, který Novalis nazval „sublimovanou hypochondrií“, to znamená kreativní onemocnění, z něhož se jedinec vynoří s pozměněnou osobností a vybaven novou filosofií; počátkem dvacátého století učinil po svém rozchodu se Sigmundem Freudem podobnou zkušenost Carl Gustav Jung. Gustav Theodor Fechner, kterého Henri Frédéric Ellenberger řadí vedle Johanna Jakoba Bachofena k představitelům pozdního romantismu (v době, která přála spíše pozitivismu), se po svém uzdravení obrátil k filosofii přírody (*Naturphilosophie*). Na lipské univerzitě zaměnil katedru fyziky za katedru filosofie. Konkrétním projevem Fechnerova vnitřního obratu byla zejména koncepce „principu slasti“ (*Lustprinzip*), již později integroval do psychoanalytické teorie Sigmund Freud, a kniha *Nanna neboli o duševním životě rostlin* (*Nanna, oder über das Seelenleben der Pflanzen*) z roku 1848, ve které obhajoval tezi, že rostliny mají duši. Rozsáhlé dvousvazkové dílo *Zend-Avesta* bylo zamýšleno jako „bible“ filosofie přírody. Gustav Theodor Fechner v něm předznamenal (hlouběji než Lovelock) hypotézu o Gáji: Země je podle Fechnera živou bytostí, jež zrodila všechny pozemské organismy, které jsou právě z tohoto důvodu optimálně adaptovány na konkrétní přírodní prostředí. Fechnerovy studie z oblasti experimentální psychologie, jež v podstatně větší míře než jeho naturfilosofické spekulace souzněly s požadavky současného scientistického paradigmatu, vzešly z předchozích filosofických úvah. *Psychofyzický zákon*, jenž byl hlavním tématem pojednání *Základy psychofyziky* (*Elemente der Psychophysik*) z roku 1860, měl podle Fechnera vystihnout obecnou povahu vztahů mezi fyzickým a duševním světem. V dalším spise, v němž se kriticky vyrovnával s Darwinovou teorií (*Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen*, 1873), Gustav Theodor Fechner navrhl „stabilizační princip“ systému, který je komplementární vůči principu kauzality. V roce 1879 Gustav Theodor Fechner shrnul zásady své filosofie přírody v práci *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtsansicht*, v níž proti „nokturní perspektivě“ suchopárného materialistického scientismu postavil

„diurní perspektivu“ svého panteistického vidění světa. V roce 1879 otevřel Fechnerův žák Wilhelm Wundt v Lipsku první ústav experimentální psychologie. K Fechnerovu odkazu se přihlásil Sigmund Freud.

Boasova disertační práce, která byla inspirována dílem Gustava Theodora Fechnera, nastolila jisté epistemologické otázky. Franzi Boasovi bylo zřejmé, že kvantitativní údaje o zrakových vjemech jsou do značné míry ovlivněny subjektivními faktory, a rozhodl se proto prozkoumat širokou problematiku vztahů mezi objektivní a subjektivní realitou. V této době se Franz Boas věnoval především geografii; během studií v Bonnu a v Kielu byl Boasovým profesorem geografie *Theobald Fischer* (1846–1910), oddaný stoupenec Karla Rittera. Po vykonání vojenské služby strávil Franz Boas zimu roku 1882 až 1883 v Berlíně, kde se seznámil s etnologem Adolfem Bastianem a anatomem a patologem Rudolfem Virchowem, dvěma nejvýznamnějšími představiteli německého antropologického myšlení. Tehdy se Franz Boas rozhodl zúčastnit expedice do Baffinovy země, kde se chtěl v relativně jednoduchém ekosystému podrobněji zabývat „reakcí lidské psychiky na environmentální prostředí“. Výsledkem ročního pobytu na dalekém severu byla monografie *Baffin-Land: Geographische Ergebnisse einer in den Jahren 1883 und 1884 ausgeführten Forschungsreise*, silně ovlivněná Ratzelovou antropogeografickou a difuzionistickou školou, i když Franz Boas se podobně jako Adolf Bastian klonil k mírnější podobě geografického determinismu.

Franz Boas byl v této době osloven novokantovskou školou, která v německém akademickém světě zaznamenala značný vzestup. Volný čas během výzkumů v Baffinově zemi věnoval především četbě děl Immanuela Kanta. Skrytá rehabilitace a obnova Kantovy filosofie, jež probíhala v rámci novokantovství, měla pro moderní antropologické myšlení značný význam, protože v samotném závěru devatenáctého století poskytla impuls novému proudu sociální a historické teorie, která zpochybnila etnocentrická generalizující schémata klasických evolucionistů a pokusila se narušit (i když jen s částečným úspěchem) „nesvatou“ a rozporuplnou alianci mezi darwinistickými přírodními a společenskými vědami. Představitelé novokantovství vystupovali v Německu značně sebevědomě a prohlašovali, že vše, co se odehrálo ve filosofickém myšlení od Kantovy smrti, včetně německé klasické filosofie, Hegela, Schellinga a Schopenhauera, bylo pouze hnutím na povrchu, zatímco v hloubce se šířila Kantova filosofie. V roce 1855 biolog *Hermann von Helmholtz* (1821–1894) prohlásil, že moderní fyziologie prokázala, že naše představy vnějšího světa jsou organizovány vrozenými zákony lidského rozumu a že apriorní formy poznání, které Immanuel Kant zkoumal v *Kritice čistého rozumu*, jsou podmíněny psychofyzickými dispozicemi lidského druhu. Novokantovství bylo tvořeno několika intelektuálními ohnisky, z nichž největšího vě-

hlasu dosáhly *škola marburská*, již reprezentovali například *Herman Cohen* (1842–1918), *Paul Natorp* (1854–1924) a *Ernst Cassirer*, a *škola bádenská*, jejímiž vůdčími osobnostmi byli historik filosofie *Wilhelm Windelband* (1848–1915) a systematický filosof *Heinrich Rickert* (1863–1936). Učení novokantovství byli silně inspirováni například *Max Weber* (1864–1920), *Pitirim A. Sorokin* (1889–1968) a *Robert Redfield* (1897–1958).

Wilhelm Windelband rozlišil roku 1884 v pojednání *Präludien* dvě vědecké metody: *nomotetickou* (*nomos* – zákon, *thetos* – ustanovený) a *idiografickou* (*idios* – vlastní, *grafé* – zaznamenávám). Tento dualismus vycházel z tradičního německého členění věd na *Naturwissenschaften* a *Geisteswissenschaften*. Filosof Wilhelm Dilthey ve studii *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) zdůraznil, že jde o dva naprosto rozdílné způsoby konceptualizace: zatímco humanitní vědy se zabývají prožívanou zkušeností, která v lidské mysli vytváří koherentní soubor vztahů a významů, vědění přírodních věd vzniká konverzí smyslové zkušenosti do abstraktních zákonů. Podle bádenské školy *vědy o zákonech* (*Gesetzwissenschaften*), založené na nomotetické metodě, které zahrnují přírodní vědy, matematiku, logiku, fyziku a jazykovědu, se vyznačují hledáním obecných zákonitostí a vztahů; *vědy o událostech* (*Ereigniswissenschaften*), jež užívají idiografické metody, jsou vědy společenské, které studují zvláštní a jedinečné události. Zástupci bádenské školy chápali dějiny jako sled jedinečných událostí, které směřují od toho, co „jest“, k tomu, co „má být“. Tato účelová orientace poskytuje kultuře a její historii jednotící princip, jenž ji odlišuje od neúčelné přírody. To, co „má být“, je dáno transcendentálními, nadčasovými hodnotami (*Wert*), které se ve světě projevují zprostředkovane jako normy. Wilhelm Windelband, jenž byl ovlivněn platonismem *Rudolfa Hermanna Lotzeho* (1817–1881), napsal, že normy a hodnoty nepředstavují poslední instanci, ale mají původ a základ v posvátném (*das Heilige*). Podle Windelbanda je lidská kultura místem styku pomíjivé, neustále plynoucí reality a transcendentálních, neměnných hodnot, které se v ní dějinně vyjevují prostřednictvím norem, na nichž jsou založeny instituce, zahrnující všechny formy sociálního života. Věda se proto musí při zkoumání lidské společnosti zaměřit na ty kulturní prvky, které jsou v souladu s normami a představují tak historickou realizaci transcendentálních hodnot.

V roce 1887, krátce poté, kdy se jako editor *Science* usadil v New Yorku, uveřejnil Franz Boas studii *Pojednání o geografii* (*The Study of Geography*), ve které stanovil v duchu novokantovství jako dvě hlavní epistemologické metody porozumění přírodě a lidské společnosti *přístup fyzikální* a *přístup kosmografický* (jenž Franz Boas nazval též historickým). Podle Franze Boase obě metody pramení z dvojí potřeby lidské mysli: fyzikální metoda je výrazem estetické žádosti vnést systém do chaotického světa fenoménů, zatímco historické

ká metoda vyplývá z afektivního impulsu porozumět událostem a pochopit jejich „skutečnou historii“. Mezi představitele fyzikální metody Franz Boas zařadil například Augusta Comta a britského historika Henry Thomase Buckleho, z reprezentantů historické metody zmínil na prvním místě Alexandra von Humboldta. Kosmograf, za něhož se Franz Boas pokládal, se snaží studovat individuální fenomény jako projevy jedinečného historického procesu „bez ohledu na jejich místo v systému“. Franz Boas souhlasně citoval slova Johanna Wolfganga Goetha: „*Zdá se mi, že každý jev, každá skutečnost, je sama o sobě zajímavým objektem... jedinečná událost je zajímavá nikoli proto, že ji lze vysvětlit, ale protože je pravdivá.*“ Byly to „afektivní“ potřeby vědomí, jež Franze Boase přivedly k detailnímu popisu zkoumaných jevů, kterému vždy dával přednost před dalekosáhlým zevšeobecňováním.

Po návratu z Baffinovy země působil Franz Boas pod vedením Adolfa Bastiana v berlínském *Královském etnografickém muzeu (Königliches Museum für Völkerkunde)*, kde se ve stále větší míře zabýval etnologií. Usiloval o soukromou docenturu geografie na berlínské univerzitě, ale mezi některými zaměstnanci narážel na odpor. Přímochařý geografický determinismus, který postupoval jeho monografií o eskymáckých populacích v Baffinově zemi, Franz Boas záhy opustil a připustil, že lidské chování je kromě environmentálních vlivů podmíněno rovněž psychologickými a historickými faktory. Boasova habilitační práce byla již vůči geografickému determinismu značně kritická. Svůj příští výzkum hodlal Franz Boas uskutečnit mezi nativními kmeny amerického severozápadního pobřeží Pacifiku, především na území Britské Kolumbie. Projekt, jenž byl vypracován na údobí čtyř let, sice Boasův nadřízený Adolf Bastian zamítl, ale Franz Boas přesto v roce 1886 do Severní Ameriky odcestoval na vlastní náklady. Na tichomořském pobřeží strávil Franz Boas mezi indiány kmene Kwakiutl tři měsíce. Vlna antisemitismu a některé politicky nepříznivé pohyby v německém akademickém společenství jej přiměly k rozhodnutí přesídlit do Spojených států amerických. Franz Boas se vzdal nedávno získané docentury geografie v Berlíně a jako editor vědeckého časopisu *Science* se usadil v New Yorku, kde se oženil s rakouskou emigrantkou Marií Krackowizerovou. V New Yorku žil také Boasův strýc Abraham Jacobi, jenž byl významnou osobností v místních intelektuálních kruzích.

Po Boasově úmrtí jej jeho žačka Ruth Benedictová vykreslila nejenom jako otce americké antropologie, ale rovněž jako kulturního hrdinu, jenž našel na panenské půdě nevyhraněný soubor romantického hloubání a divokých spekulací, který proměnil v ukázněnou disciplínu s přesně vymezenou náplní, přísnou metodologií a sofistickovanou terminologií. Tento výklad zakryl skutečnost, že ve Spojených státech amerických dominovala před emigrací Franze Boase vyhraněná antropologická škola klasického evolucionismu, vůči níž

se Franz Boas badatelsky a institucionálně prosadil až po deseti letech naplněných vědeckými polemikami, ostrými osobními střety i určitým taktizováním. Skutečný zakladatel a velká osobnost amerického antropologického myšlení Lewis Henry Morgan zemřel v roce 1881. Jeho nástupcem a vůdčí postavou antropologického společenství ve Spojených státech amerických byl John Wesley Powell (1834–1902), ředitel vládního *Amerického etnologického úřadu* (*Bureau of American Ethnology, BAE*) ve Washingtonu, jenž byl součástí *Smithsonian Institution*. John Wesley Powell byl původním vzděláním geolog a jako přesvědčený stoupenec Morganova a Darwinova učení věřil, že hlavním posláním *Amerického etnologického úřadu* je pokračovat v Morganově etnologickém bádání a dokončit je. John Wesley Powell, kterého podporoval kurátor etnologických sbírek v *Smithsonian Institution* v letech 1884 až 1908 Otis Tufton Mason (1838–1908), kolem sebe shromáždil početnou skupinu etnografů. K dalším výrazným představitelům amerického sociálního evolucionismu náleželi Daniel Garrison Brinton (1837–1899), William Henry Holmes (1846–1933), Alice Cunningham Fletcherová (1838–1923) a Frank Hamilton Cushing (1857–1900).

Franz Boas, jenž si zřejmě počátku silné postavení evolucionistického paradigmatu ve Spojených státech amerických neuvědomoval, uveřejnil na jaře 1887 v časopise *Science* dopis, ve kterém napadl uspořádání etnografických sbírek v *Americkém národním muzeu*. Franz Boas použil jako vzor *Königliches Museum für Völkerkunde*, v němž Adolf Bastian seřadil exponáty z různých kultur podle geografických oblastí, a kritizoval přístup kurátora muzea klasického evolucionistu Otise Tuftona Masona. Franz Boas zdůraznil, že přenášení biologických kategorií druhů, rodů a čeledí z živočišné říše na rozmanitost lidských kultur zabraňuje pochopit jejich konkrétní historii a původ; význam etnografického artefaktu může být podle jeho názoru vyložen pouze v řádném geografickém a historickém kontextu. Franz Boas se tak distancoval od evolucionistické klasifikace, která hodnotí zkoumaný předmět podle typologických kritérií založených na hypotetické vývojové kauzalitě, a hájil romantickou a protiosvícenskou tezi o nadřazenosti jedinečnosti a spontánnosti vůči abstraktním generalizacím a uniformnímu univerzalizmu: „Každý etnologický artefakt musíme studovat v jeho individuální historii a prostředí, což je pravý význam geografické oblasti, již tak často zdůrazňoval Adolf Bastian... požadujeme, aby sbírka byla uspořádána podle jednotlivých kmenů, aby byl ukázán osobitý styl každé skupiny.“ Na rozdíl od Morganových žáků, v jejichž názorech se dosud odráželo dědictví biblické antropologie s jejími metaforickými „stromy života“, Franz Boas soudil, že „klasifikace není vysvětlením“.

Reakce „vládních“ amerických antropologů Otise Tuftona Masona a Johna Wesleye Powella na Boasův dopis byla krajně odmítavá. John Wesley Powell

argumentoval, že hlavním posláním antropologie je především prokázat jednotný původ a vývoj lidstva. Franz Boas, který v této době nebyl ve Spojených státech amerických nijak institucionálně zaštitěn, ustoupil a v dalším příspěvku v časopise *Science* napsal, že mezi ním a Powellem „není žádný skutečný názorový rozdíl“. V následujícím údobí se Franz Boas očividně snažil přizpůsobit svá teoretická východiska nárokům evolucionistického paradigmatu. Uznal, že prvořadým úkolem vědy o člověku musí být hledání obecných zákonitostí a že jedním z univerzálních zákonů vývoje lidské společnosti je přechod od matrilineárních vztahů k patrilineárním. Navzdory tomuto částečnému příklonu k idejím klasického evolucionismu po neúspěšné kontroverzi na stránkách *Science*, Franz Boas nadále kladl důraz na kulturní relativismus, pluralitu a historicismus a výsledná syntéza předznamenala multilineární pojetí evoluce, které vypracovali představitelé americké neoevolucionistické školy po druhé světové válce. Franz Boas odmítal pokládat přírodní národy za nehybné a „statické“. Teze o „nehistoričnosti“ archaických společností navázala na středověké pojetí dvojího času, podle něhož jsou „autentické“ dějiny teleologické, to znamená sladěné s uskutečňováním božího záměru. Mimo toto se pětí se záměry prozřetelnosti se odehrávají pouze chaotická a bludná dějství odtržená od možnosti spásy. Obdobně osvícenští evolucionisté pokládali za „skutečné“ dějiny pouze takové historické procesy, v nichž bylo inherentně obsaženo progresivní směřování k vyšším evolučním stupňům. Společnosti, která po staletí zůstávala na velmi „nízké“ evoluční úrovni, byla proto představiteli klasického evolucionisty kvalifikována jako „nehistorická“, bez ohledu na množství reálných událostí, které se v dané komunitě odehrávaly. Franz Boas, jenž zůstával přes dílčí ústupky věrný historismu difuzionistické školy, toto skryté teleologické pozadí, příkládající různým událostem nestejnou „váhu“, nepřestával napadat.

Boasův terénní výzkum na americkém Severozápadě byl financován zčásti *Americkým etnologickým úřadem*, vedeným Johnem Wesleyem Powellem, a částečně výborem *British Association for the Advancement of Science*, v jehož čele stál Edward Burnett Tylor. Boasovo bádání tak záviselo na vstřícnosti čelných představitelů evolucionistického paradigmatu. Franzi Boasovi v tuto dobu imponovala Tylorova metodologická studie *On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent*, která souzněla s jeho přírodovědeckým přesvědčením, že „vše je otázkou vhodné metody“. Franz Boas však navzdory sympatiím vůči některým metodám klasického evolucionismu neslevil ze svého přesvědčení, že historie v Ratzelově pojetí, zahrnující zejména dějiny migrací a vzájemných kontaktů, představuje hlavní prostředek pro pochopení kolektivní psychologie a mentality sledovaného společenství. Franz Boas poprvé navštívil Severozápad roku

1886 a později zde mezi lety 1888 až 1896 pobýval celkem pětkrát – vždy několik měsíců. V první zprávě pro *British Association for the Advancement of Science* Franz Boas uvedl, že u Tlingitů, Cimšjanů a Heilcuků se vyskytuje totemismus, o němž psal teoretik klasického evolucionismu James George Frazer; u Kwakiutlů, kteří náležejí ke stejné lingvistické skupině, jej však Franz Boas nezaznamenal. Sociální organizace Kwakiutlů navíc neodrážela pozůstatky po „matriarchálním stadiu“, jehož existenci u nativních populací Ameriky předpokládal Lewis Henry Morgan. Podle Franze Boase vše nasvědčovalo tomu, že společenské uspořádání Kwakiutlů se nevyvíjelo podle univerzálního evolucionistického schématu od matriarchátu k patriarchátu, ale naopak v důsledku difuze matrilineárních prvků od severních sousedů Kwakiutlů procházelo transformací od zřízení patriarchálního k matriarchálnímu. Roku 1897 Franz Boas a *Frederic Ward Putnam* (1839–1915) přesvědčili *Morrise Ketchuma Jesupa* (1830–1908), prezidenta správní rady *American Museum of Natural History*, aby umožnil financování velké expedice na pacifické pobřeží, která by ve spolupráci s ruskými vědci prokázala, že Nový svět byl osídlen kmeny přicházejícími přes Beringovu úžinu ze Sibiře. Výzkum, který vedl Franz Boas, trval celkem pět let. Franz Boas však tuto oblast navštěvoval i po první světové válce a jeho kompletní etnografická dokumentace místního kmene Kwakiutlů dosáhl pěti tisíc stran.

V letech 1891 až 1896 se Franz Boas věnoval na Severozápadě rovněž intenzivnímu studiu indiánských mýtů a folkloru. Rozbor této látky jej ještě více intelektuálně vzdálil od evolucionistického paradigmatu. Výsledkem byla práce *The Growth of Indian Mythologies* z roku 1896, svým pojetím připomínající geografický determinismus a difuzionismus Friedricha Ratzela. V rozporu s přesvědčením evolucionistů dával Franz Boas při objasňování kulturních shod přednost difuzi před konvergentním vývojem, jehož úlohu však rovněž nepodceňoval. Franz Boas se přihlásil k Bastianově pojetí elementárních idejí, jejichž omezený repertoár představuje univerzální výbavu veškerého lidstva, a kolektivních idejí, které vytvářejí specifickou konfiguraci sestavenou z elementárních idejí. Konkrétní tvar kolektivních idejí v podmínkách lokálního společenství poskytuje univerzálnímu substrátu elementárních idejí především geografické prostředí, mentalita a historie. Bylo by nespravedlivé srovnávat Boasův terénní výzkum na Severozápadě, jenž prováděl zejména u kmene Kwakiutlů, s pozdější etnologickou metodou „zúčastněného pozorování“, kterou razil zejména Bronislaw Malinowski. Franz Boas se pokoušel v duchu tradice německého romantismu „emicky“ proniknout do vnitřního světa Kwakiutlů, jejichž mýty a folklorní příběhy podle jeho názoru reprezentovaly „vrstvy historické zkušenosti“.

Franz Boas počkal se zásadnější kritikou evolucionistického paradigmatu až do roku 1896, kdy konečně vyřešil své existenční problémy: Boasův úvazek v časopise *Science* trval jen do roku 1889. I když ihned získal místo docenta psychologie na nově otevřené Clarkově univerzitě, v roce 1892 byl po osobním sporu se zakladatelem instituce propuštěn. Franz Boas si sice znepřátelil antropologický establishment obklopující *Smithsonian Institution*, avšak získal i jednoho vlivného přímluvce na Harvardské univerzitě: Frederica Warda Putnama, který byl jako Agassizův žák zaměřen protidarwinisticky a prolar-marckisticky a jež zaujímal rezervovaný postoj k evolucionistickým etnografům ve Washingtonu. Frederic Ward Putnam, který byl zodpovědný za antropologickou sekci Světové výstavy v Chicagu, jmenoval Franze Boase svým asistentem. Očekávalo se, že toto místo umožní Franzi Boasovi získat stálé zaměstnání v muzeu (*Field Museum*), jež vzniklo z expozice světové výstavy. Zájmová skupina ze *Smithsonian Institution* však namísto toho prosadila svého člověka. Roku 1895 jmenoval Frederic Ward Putnam Franze Boase kurátorem v *American Museum of Natural History* v New Yorku; Franz Boas se rovněž stal asistentem fyzické antropologie na Kolumbijské univerzitě, kde v roce 1899 obdržel řádnou profesuru. Tím si Franz Boas konečně zajistil relativně pevnou institucionální základnu, z níž mohl zaútočit na dosud vládnoucí evolucionistické paradigma amerického antropologického myšlení.

Roku 1896 Franz Boas přednesl na zasedání *American Association for the Advancement of Science* referát nazvaný *Meze srovnávací metody v antropologii* (*The Limitations of the Comparative Method of Anthropology*), v níž zpochybnil snahu odvodit na základě osvícenské teze o univerzální povaze lidského rozumu obecné zákonitosti sociálního a kulturního vývoje lidstva. Boasovo vystoupení, ve kterém zdůraznil jedinečnost a rozmanitost forem lidské sociální a kulturní existence, bylo později pokládáno za programové vyhlášení americké kulturní antropologie první poloviny dvacátého století. Morganovu, Bachofenovu a McLennanovu teorii univerzálního vývoje rodiny, založenou na přechodu od matrilineárních vztahů k patrilineárním, Franz Boas označil za příklad spekulativnosti a neudržitelnosti evolucionistických schémat. Jako alternativní přístup vůči evolucionismu Franz Boas navrhl podrobné studium každého artefaktu nebo fenoménu vzhledem k celku dané kultury ve spojení s analýzou jeho geografické distribuce. Podle Boase badatel musí vzít v úvahu přednostně tři faktory: environmentální, psychologický a historický. Franz Boas se tak na americké půdě přihlásil k německé intelektuální tradici, vycházející z romantismu, k níž náležel Alexander von Humboldt a Boasův učitel Adolf Bastian. Zatímco v samotném Německu toto kosmografické paradigma nevydrželo nápor ideologizace v podobě sociálního darwinismu a jeho pozůstatky přežily nedůstojně jako teorie „životního prostoru“, ve Spojených

státech amerických se díky Boasovu vystoupení zrodilo nové paradigma antropologického myšlení, které posloužilo jako nástroj konceptualizace „těch druhých“ v době největší vlny přistěhovalectví v prvních desetiletích dvacátého století.

Franz Boas zahájil na první americké katedře antropologie Kolumbijské univerzity budování institucionální základny svého pojetí antropologie. Jeho studenti a spolupracovníci pocházeli zejména z řad německy hovořící židovské komunity, jež tvořila v New Yorku svébytnou enklávu středoevropské kultury s výraznými vídeňskými kořeny. Budoucí Boasovi žáci jako Kroeber, Goldenweiser, Sapir nebo Radin, kteří přišli do Nového světa v dětském věku, případně se narodili v rodinách čerstvých přistěhovalců, chodili do německých škol, četli v originále Goetha, Heina nebo Schillera a byli odchovanci hodnot německého pojetí *Bildung*. Boasovo liberální intelektuální společenství soustředěné na Kolumbijské univerzitě se přirozeně dostalo do konfliktu s konzervativnějším anglosaským establishmentem (*WASP*) ze *Smithsonian Institution*. Franz Boas navíc v roce 1898 v průběhu španělsko-americké války otevřeně kritizoval zahraniční politiku Spojených států amerických.

Roku 1904 Franz Boas přednášel na mezinárodní konferenci v St. Louis o historii antropologie. Proti sobě zde postavil „univerzalisty“, kteří hájí existenci uniformních kulturních znaků ve všech světových kulturách, a stoupence historizujícího difuzionismu. Ve svém příspěvku však Franz Boas nezmínil jméno žádného představitele amerického evolucionistického paradigmatu. V této době se na amerických univerzitách významně snížil vliv darwinismu a jeho evropských protagonistů: William James označil Herberta Spencera za „nedůležitého autora“. To byla příhodná chvíle i pro zpochybnění díla Lewise Henryho Morgana, kterého Franz Boas pokládal za původce „omylu“ americké antropologie. Se zásadním znehodnocením Morganových prací však vystoupil Boasův stoupenec *John Reed Swanton* (1873–1958), anglosaský protestant, který navázal na Boasův výzkum u Kwakiutlů a který by s ohledem na svůj původ měl náležet spíše ke skupině soustředěné kolem *Smithsonian Institution*. V roce 1909 v přednášce na Clarkově univerzitě Franz Boas kritizoval tradiční pojetí totemismu, jež podle něj nepředstavuje jednotný psychologický fenomén, ale neorganický soubor nejrůznějších psychických a sociálních prvků. Na tuto Boasovu „dekonstrukci“ totemismu, která relativizovala platnost jednoho z nejoblíbenějších výtvorů antropologického myšlení devatenáctého století, navázal především jeho žák Alexander Goldenweiser.

Ačkoliv Franz Boas nebyl školeným jazykovědcem, záhy po své emigraci do Spojených států amerických zahájil na půdě *Americké filosofické společnosti* (*American Philosophical Society*) polemiku s představiteli evolucionisticky zaměřené lingvistiky. V době, kdy Franz Boas přišel do Spojených států,

byly jazyky severoamerických indiánů předmětem intenzivního zájmu místních badatelů, kteří je popisovali a interpretovali v duchu vládnoucího evolucionistického paradigmatu. Například John Wesley Powell založil své dílo *Introduction to the Study of Indian Languages* z roku 1877 na tezi, že jazyky se vyvíjejí od jednodušších ke komplexnějším; z tohoto důvodu umístil „polysyntetické“ indiánské jazyky na počátek lingvistické evoluce, zatímco angličtinu (která se zbavila „nepotřebné“ flexe) zasadil na její vrchol. Rovněž Daniel Garrison Brinton, který byl odchován indoeuropeistikou, zastával názor, že pouze „plně rozvinuté“ klasické jazyky jako řečtina nebo latina dosáhly nejvyššího evolučního stadia, zatímco jazyky nativních populací Ameriky náležejí na počátek vývojové řady. Daniel Garrison Brinton, jenž se hlásil rovněž k odkazu Wilhelma von Humboldta, (kterého nicméně chápal jako evolucionistu), napsal ve studii *Jazyk paleolitického člověka (The Language of Paleolithic Man)*, že indiánské jazyky poskytují vhled do nejstarších pravěkých forem lidské řeči. John Wesley Powell a Daniel Garrison Brinton použili svá lingvistická studia pro klasifikaci nativních populací. John Wesley Powell kladl větší důraz na lexikální složku, zatímco Daniel Garrison Brinton v práci *Americká rasa (The American Race)* z roku 1891 upřednostňoval morfologické rysy.

Franz Boas měl poprvé možnost se zabývat neindoevropskou filologií během svého pobytu v Baffinově zemi. Bezprostřední vliv na něj měl především Heymann Steinthal, jeden z čelných představitelů *Völkerpsychologie*, který pokračoval v jazykovědné škole proslulého německého polyhistora Wilhelma von Humboldta. Franz Boas, který intelektuálně navázal na tradici humboldtovské jazykovědy, jejíž principy přenesl do amerického akademického světa, požadoval, aby se indiánské jazyky studovaly z hlediska jejich vnitřního systematického uspořádání, a nikoli na základě vnějších kritérií převzatých z charakteru evropských jazyků. Franz Boas zdůraznil, že lingvistický výzkum jazyků nativního obyvatelstva se musí důsledně oprostít od zátěže klasické filologie, která byla používána jako referenční model již od časů jezuitských misionářů, a uchopit vnitřní osobitost každého zkoumaného jazyka. Proto je při lingvistické klasifikaci nutno vycházet nejen ze slovní zásoby, ale je zapotřebí přihlížet též ke struktuře sledovaných jazyků. Franz Boas se v této souvislosti odvolával na Steinthalův popis mexických a eskymáckých jazyků. Boasovo lingvistické bádání postupovalo podobně jako u Wilhelma von Humboldta na třech úrovních: synchronní analýzy struktur jednotlivých jazyků, jejich genetických vztahů a vlivu, který mají na psychologickou povahu společenství mluvčích. Sám Wilhelm von Humboldt se počátkem devatenáctého století zabýval indiánskými jazyky, syntetické dílo věnované této problematice však nikdy nedokončil. V roce 1894 Franz Boas uveřejnil studii, v níž shrnul výsledky svého komparativního výzkumu sedmi nativních jazy-

ků severozápadního tichomořského pobřeží (*Classification of the Languages of the North Pacific Coast*). Boasova *Rukověť amerických indiánských jazyků* (*Handbook of American Indian Languages*) představovala v jistém smyslu završení Humboldtova programu. Vliv Humboldtovy jazykovědy byl patrný rovněž v Boasově *Nástinu jazyka Kwakiutlů* (*Sketch of the Kwakiutl Language*) z roku 1900, který Franz Boas koncipoval jako východisko pro důkladnou revizi Powellova *Úvodu do studia indiánských jazyků*. Vrcholnou studií Boasova lingvistického zájmu byl *Slovník jazyků amerických indiánů* (*The Handbook of American Indian Languages*) z roku 1911.

Franz Boas souhlasil s tezí Wilhelma von Humboldta, že „jazyk je vnějším odrazem lidového génia“, a byl přesvědčen, že formy myšlení se nejvěrněji odrážejí ve formách jazyka. „Primitivní jazyk“ v současném světě podle Franze Boase neexistuje; nižší počet abstraktních slov v některých jazycích není dokladem mentální nedostatečnosti mluvčích, ale vypovídá pouze o tom, že si životní styl společnosti jejich přítomnost nevyžaduje. Existenční podmínky lidí se bezprostředně odrážejí v charakteru jazykové komunikace: rozdílná environmentální zkušenost je zakotvena v odlišné morfologii a gramatických kategoriích, což lze názorně doložit při srovnání evropských a indiánských jazyků. Franz Boas souhlasil s Wilhelmem von Humboldtem, že vztah mezi jazykem a národní povahou je dialektický: lingvistický výraz reflektuje osobitý charakter společností, ale zároveň má kreativní potenciál. Franz Boas zdůraznil, že poetické metafory a terminologie příbuzenských vztahů motivují specifické rituální a sociální chování a že určité zvyky se vytvořily z podvědomě vyvinuté terminologie. Jazyk, stejně jako kultura, operuje podle Franze Boase navzdory své historicitě na nevědomé úrovni. Lingvistické chování je generováno souborem nevědomých gramatických kategorií. Na rozdíl od etnických fenoménů, jejichž studium je většinou zatemněno různými druhotnými historickými, iracionálními a nevědomými faktory, odhaluje jazyk v relativně čisté formě mechanismus, jehož prostřednictvím je nevědomá kulturní kompetence převáděna do konkrétních lidských sociálních a symbolických aktů a gest.

Boasovo pojetí kultury se v prvním údobí jeho intelektuálního vývoje příliš nelišilo od vymezení tohoto pojmu v německé tradici na přelomu osmnáctého a devatenáctého století. Pro Herdera, Humboldta a další německé myslitele byla „kultura“ synonymem nejvyšších duchovních aspirací, které se uskutečňují prostřednictvím vědy, literatury, umění a náboženství a které slouží k rozlišení *Naturvölker* a *Kulturvölker*. Toto pojetí v sobě implicitně obsahovalo hierarchické hodnocení světových kultur podobné tomu, jež bylo přítomno v klasickém evolucionismu. Franz Boas relativizoval rozdíl mezi „přírodními“ a „kulturními národy“ a snažil se ukázat, že kulturní potenciál v tom smyslu,

jak mu rozuměli evropští humanisté, existoval u všech lidských populací bez rozdílu. Evropská „kultura“ byla od konce osmnáctého století uchopována především prostřednictvím indoevropských studií a filologického rozboru mýtů a folkloru západních národů náležejících do indoevropské rodiny: reflexe indoevropských kořenů měla umožnit emancipujícím se evropským společenstvím „navrátit se do plnosti svého bytí“. Indoeuropeistika zpochybnila dvojí pojetí dějin: křesťansko-židovského a pohanského, které hrálo klíčovou úlohu ještě v díle Giambattisty Vica, protože prostřednictvím předkřesťanské literatury ukázala možnost historicity západních národů i mimo kontext křesťanských dějin spásy. Sanskrt byl postaven proti hebrejštině nejen v metaforickém smyslu jako „alternativní jazyk ráje“, ale rovněž jako jazyk, jehož studium otevíralo odlišnou perspektivu dějin Západu. Indoeuropeistika sekularizovala dějinný čas, který zbavila vazby na teologii, a razila tak cestu antropologickému pojetí kultury. Franz Boas se pokusil aplikovat filologické konceptuální nástroje indoeuropeistiky, které převzal především ze Steinthalových prací, na indiánskou mytologii a folklor, a prokázat tak, že svou komplexností a komplikovanou historií snesou srovnání i s obdobnými výtvory indoevropských národů. Smyslem Boasova antropologického projektu, o němž hovořil v roce 1906 na společném zasedání *Americké antropologické asociace*, *Filologické asociace* a *Archeologického ústavu*, byl důkaz, že indiánská kultura ob stojí před těmi nejvyššími nároky, které klade evropská humanistická tradice na kulturu.

Kromě lingvistického a mytologického výzkumu byl Franz Boas na přelomu devatenáctého a dvacátého století zaujat též problematikou *akulturace*. Podle Franze Boase nejsou jednotlivé indiánské mýty výsledkem ortogenetického růstu, ale produktem neustálé difuze cizorodých prvků, které jsou přejímány, přizpůsobovány a transformovány individuálním „géníem“ společenství. Obdobným procesem procházejí i jazyky a lidské kultura. Franz Boas proto zdůrazňoval, že hlavními konceptuálními nástroji porozumění kultuře jsou rekonstrukce historického působení vnějších kulturních vlivů a stanovení psychologických dispozic dané populace, které tyto externí podněty modifikují a přetvářejí ve specifickou konfiguraci, jež je v souladu s psychologickou povahou komunity. Franz Boas tímto způsobem sloučil historický partikularismus s německou etnopsychologickou tradicí, reprezentovanou Wilhelmem von Humboldtem a zakladateli *Völkerpsychologie* Heymannem Steinthalem a Moritzem Lazarusem. Váhu geografického a environmentálního determinismu, jenž vyplýval z antropogeografické školy iniciované Alexandrem von Humboldtem, Franz Boas ve svých studiích potlačil ve prospěch integrujícího psychologického principu (*Volksgeist*) strukturujícího chaos permanentní difuze cizorodých kulturních prvků v řád „harmonického lidského kosmu“, kte-

rý nazýváme „kulturou“. Na toto boasovské téma navázala později Ruth Benedictová, zakladatelka *konfiguracionismu*.

Franz Boas se ve svých etnologických a lingvistických studiích postupně vzdálil antropogeografii Friedricha Ratzela a těsněji přimkl k etnopsychologii, jak ji reprezentoval například Adolf Bastian. Úzce spolupracoval s etnopsychologem Richardem Thurnwaldem, žákem Wilhelma Wundta, který rovněž přesídlil z Německa do Spojených států amerických. Boasovy studie z fyzické antropologie pocházející z prvního desetiletí dvacátého století však byly výrazně environmentalistické. Franz Boas zkoumal rozměry a tvary lebek imigrantů pocházejících především z jižní Itálie a Haliče. Podobně jako Rudolf Virchow a lamarckisté Franz Boas věřil, že lidský organismus včetně mentálních schopností se bezprostředně a pružně přizpůsobuje změnám vnějšího přírodního i sociálního prostředí. Podle Franze Boase se lebeční parametry měnily již u dětí přistěhovalců, které se narodily „bezprostředně po příchodu rodičů do Ameriky“. Souběžně s těmito somatickými změnami docházelo údajně rovněž k posunům v mentální konstituci dětí směrem k „průměru bílých Američanů“. Boasova práce *Changes in bodily form of descendants of immigrants* z roku 1912, která představovala jeho nejvýznamnější příspěvek fyzické antropologii, byla zamýšlena jako kritika rasových teorií, jež byly spojovány s darwinismem. Boasova studie kromě toho reprezentovala pozdní ohlas debat o evolucionismu, které probíhaly v Německu v závěrečných dekádách devatenáctého století. Představitelé darwinismu se ocitli v defenzívě (z Virchowových žáků se na stranu Charlese Darwina postavil pouze Ernst Haeckel) a byli vytlačeni na okraj akademického společenství. Do popředí se v tomto údobí, které Julian Huxley nazval „*eclipse of Darwinism*“, dostali lamarckisté, kterým byl ideově blízký geografický a environmentální determinismus. Franz Boas obdivoval hlavního odpůrce darwinismu v Německu Rudolfa Virchowa a jeho liberální politické názory a odpor vůči rasismu, eugenice a xenofobii mu byly blízké. Ve svých žácích proto vypěstoval náklonnost k sociálnímu determinismu, jehož nejvýraznější mluvčí se stala Margaret Meadová.

Spor mezi Boasovou školou na Kolumbijské univerzitě a jejími oponenty na půdě *Smithsonian Institution* se vyostřil během první světové války, kdy Franz Boas a jeho studenti zastávali neutrální nebo proněmecké postoje, zatímco Boasův rival z Washingtonu William Henry Holmes, který byl roku 1917 jmenován předsedou antropologického výboru *National Research Council*, se plně zapojil do válečného úsilí Spojených států amerických. Holmesův žák *Sylvanus Griswold Morley* (1883–1948) dokonce pracoval pod rouškou archeologického výzkumu ve Střední Americe pro armádní rozvědku. Po válce Franz Boas tuto aktivitu ostře kritizoval a William Henry Holmes odpověděl odsouzením „pruské nadvlády nad antropologií v této zemi“ a vyzval ke svrže-

ní „hunského režimu“. Na zasedání *American Anthropological Association* Franz Boas (ačkoliv byl bývalým prezidentem této organizace) jen o vlas unikl vyloučení. V té době však již Boasovi žáci ovládali většinu klíčových akademických pozicí v zemi; boasovské paradigma ve Spojených státech amerických definitivně zvítězilo. V roce 1920 se William Henry Holmes stal ředitelem *National Gallery of Art* a opustil antropologické bádání. Po druhé světové válce byl Boasův přínos americkému antropologickému myšlení zpochybňován představiteli neoevolucionismu, kteří se hlásili k údajně „autentické“ americké antropologické tradici klasického evolucionismu druhé poloviny devatenáctého století, jež byla Boasovou školou na několik desetiletí zatlačena do pozadí. Používali argumentaci blízkou například americkému konzervativnímu mysliteli *Alanu Bloomovi*, který v knize *Closing of the American Mind* (1987) tvrdil, že němečtí imigranti z výmarské republiky ovládli před druhou světovou válkou jako nositelé rafinované evropské kultury americké vzdělávací instituce a zabránili tak dozrávání místní svébytné intelektuální tradice. Boasovo vymezení antropologie však nepůsobilo ve Spojených státech amerických zcela neorganicky: zdejší antropologické prostředí bylo do značné míry preadaptováno pro „boasovský obrát“; pluralistické a holistické pojetí kultury Franka Hamiltona Cushinga, které upřednostňovalo etnografickou zkušenost před teorií, v mnohém předznamenávalo porozumění kultuře, jež bylo charakteristické pro učení Franze Boase.

V roce 1942 hovořil pětáosmdesátiletý Franz Boas v klubu Kolumbijské univerzity o problematice rasismu. Náhle jej postihla srdeční slabost a on zakolísal. Muž, který seděl poblíž, jej zachytil a Franz Boas mu zemřel v náručí. Oním mužem byl neznámý etnograf v exilu Claude Lévi-Strauss.

NA PRAHU „KLASICKÉHO VĚKU“

Bronislaw Malinowski zmínil ve svém zpracování hesla „Antropologie“ pro *Britskou encyklopedii „události roku 1910“*, jež měly klíčový význam pro další směřování britské antropologie. Byl to rok, ve kterém James George Frazer vydal čtyřdílné pojednání o totemismu a kdy Bronislaw Malinowski přijel do Velké Británie. Následujícího roku oznámil William Rivers svoji „konverzi“ od evolucionismu k difuzionismu. Ve Spojených státech amerických byl ústup od klasického evolucionismu devatenáctého století spojován s vydáním Boasovy studie *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology* v roce 1896. Kontinuita svébytné americké evolucionistické tradice, ztělesněné zejména Morganovým dílem, byla Boasovým přičiněním náhle na několik desetiletí přerušena a do jisté míry se obnovila až po druhé světové válce v podobě

neoevolucionismu. Boasovo pojetí kultury bylo ve znamení relativizace a pluralizace hierarchického evolucionistického vymezení kultury. Ve Velké Británii však nebyla v době odlivu Tylorova učení v devadesátých letech devatenáctého století osobnost, která by byla intelektuální razancí a charismatem srovnatelná s Franzem Boasem. Alfred Cort Haddon, iniciátor výpravy do Torresovy úžiny, kolem sebe sice soustředil zřejmě nejnadanější mladé badatele své generace, ale jeho pokus o vytvoření silné cambridgeské školy byl pouze částečně úspěšný. William Rivers byl mezi lety 1911 až 1922 právem pokládán za nejvlivnější osobnost britské antropologie, ale šíře jeho talentu zasáhla plodně i mimo antropologické vědy a zabránila mu soustředit veškerou energii na systematizaci a institucionalizaci antropologických idejí v akademickém společenství. Navíc Riversův příklon k hyperdifuzionismu heliolitické školy mu odcizil řadu stoupců a umístil jej poněkud na okraj hlavního antropologického diskurzu. Po Riversově smrti navázal na psychologický rozměr jeho díla Bronislaw Malinowski, zatímco Alfred Reginald Radcliffe-Brown rozvíjel Riversovo pojetí „sociální struktury“. V atmosféře „očekávání příchodu nového paradigmatu“, kdy difuzionismus a heliolitická škola se ukázaly být pouze „dočasnými či falešnými Proroky“, zaujal pozici hlavního vytrvalého obhájce myšlenek klasického evolucionistického paradigmatu James George Frazer.

Důležitou událostí ve vývoji britského sociálně antropologického myšlení počátku dvacátého století bylo oddělení konceptu rasy a kultury. Bylo to právě včas, protože v téže době se v důsledku vzestupu neodarwinismu (podpořeného znovuobjevením Mendelových zákonů) vrátila zejména v Německu do vědeckého bádání i mezi širokou veřejností kategorie „rasy“ vymezená úzce biologicky souborem charakteristických dědičných znaků. Britská antropologie byla tímto „zrušením aliance“ s přírodními vědami uchráněna od průniku rasového myšlení, jemuž podlehla německá antropologie. „Kultura“ v Riversově pojetí poskytla alternativu vůči „rase“ jako způsobu konceptualizace lidské rozmanitosti. Pro přechod od klasického evolucionismu k difuzionismu bylo příznačné zdůraznění plurality a jedinečnosti kultury, které však záhy hyperdifuzionismus heliolitické školy potlačil ve prospěch kultury jediné, která se šířila z Egypta.

Ve Spojených státech amerických a ve Velké Británii prosazovali Riversovi a Boasovi nástupci oproti distributivně historizujícím metodám integrativní přístup. Americká škola konceptualizovala proces integrace v rámci holistického vymezení kultury; britská škola dávala přednost „sociální struktuře“. Dílo Williama Riverse a Franze Boase se tak navzdory značnému vlivu a prestiže, které si nadále v akademickém prostředí udržovalo, stalo obětí obecného příklonu společenských věd od diachronních metod k synchronním, jenž proběhl v první polovině dvacátého století. Nástup synchronních metod souvisel se

zvýšeným důrazem na systematické studium a podrobný etnografický popis jediné kultury, které se prosadily jako základ vědecky hodnověrného antropologického bádání. Zmíněné změny v paradigmatu antropologického myšlení měly hluboké důsledky pro charakter této disciplíny ve dvacátém století. Dehistorizace, etnografizace a profesionalizace antropologického myšlení, které doprovázely šíření synchronních metod, definitivně oddělily antropologii od historických věd. V dějinách antropologie nastalo údobí, které *John W. Bennet* nazval *klasickým* a pro něž bylo charakteristické působení osobností typu Bronislawa Malinowského, Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna, Marcela Mause nebo žáků Franze Boase. Bylo paradoxní, že právě v době, kdy se v antropologii prosadily synchronní přístupy a zvítězila snaha chápat kulturu jako integrovaný celek, došlo k desintegraci této vědy, která zabránila, aby se v plné míře institucionalizovala jako integrální studium o člověku.

Představitelé klasického evolucionistického paradigmatu si udržovali jistý institucionální vliv i v prvních desetiletích dvacátého století. Projevilo se to i ve výběru osobností, které byly vyzvány, aby zpracovaly heslo „Antropologie“ pro *Britskou encyklopedii*. Do vydání z roku 1910 přispěl Edward Burnett Tylor; v roce 1922 napsal pojednání o antropologii Grafton Elliot Smith, roku 1929 byl tento úkol svěřen Robertu Ranulphu Marettovi a autorem hesla „Aplikovaná antropologie“ z roku 1926 byl Charles Seligman. Všichni tito badatelé náleželi přes dílčí odchylky k představitelům diachronního paradigmatu v antropologii a jejich pojetí této disciplíny sledovalo tradiční interdisciplinární záběr. Teprve v roce 1926 napsal pro třinácté vydání *Encyclopediae Britannicae* příslušnou charakteristiku oboru Bronislaw Malinowski, jenž antropologii vymezil úžeji jako „vědu o kultuře soudobých reprezentantů primitivního lidstva“. Antropologická komunita tak rezignovala na výzvu všeobecné filosoficko-historické vědy o člověku, s níž v osmnáctém století vystoupili Giambattista Vico a Johann Gottfried Herder, a uzavřela se do užšího rámce své specializace.