
I. ÚVOD: HISTORIE A ETNOLOGIE¹⁾

Více než půl století uplynulo od chvíle, kdy Hauser a Simiand vyloužili a postavili proti sobě základní principy a metody, jimiž se podle nich navzájem liší historie a sociologie. Připomeňme, že tyto rozdíly v podstatě vyplývají ze srovnávacího charakteru sociologické metody a z monografického a funkcionálního charakteru metody historické.²⁾ Na tomto protikladu se oba autoři shodují, rozcházejí se pouze v názoru na hodnotu každé z těchto metod.

Co se stalo od té doby? Jsme nuceni konstatovat, že historie se přidržovala skromného a jasného programu, jenž jí byl předestřen, a v jeho rámci vzkvétala. Z hlediska historie se otázky principu a metody zdají s konečnou platností vyřešeny. Se sociologií je tomu jinak. Nelze říci, že se nevyvíjela. Ta její odvětví, jimiž se zde budeme zabývat zevrubněji, totiž etnografie a etnologie, doznala v posledních třiceti letech nesmírného rozkvětu v oblasti teoretických i popisných prací, byť za cenu střetů, roztržek a zmatků, v nichž poznáváme tradiční svár, který jako by stavěl do protikladu etnologii jako celek a jinou disciplínu, historii, rovněž pojímanou jako celek. Debatu přenesenou do samého nitra etnologie – a oč jednodušší v této podobě...! Uvidíme, že v důsledku dalšího paradoxu tezi historiků do všech podrobností převzali etnologové, a to právě ti, kteří se prohlašují za odpůrce historické metody. Byla by to nepochopitelná situace, kdybychom stručně nenastínili, jak vznikla, a kdybychom pro větší jasnost předběžně neformulovali několik definic.

V tomto článku ponecháme stranou termín sociologie, který si od počátku století ještě nedokázal zasloužit onen obecný význam *korpusu* veškerých společenských věd, význam, jak o něm snili Durkheim a Simiand. Jestliže sociologii chápeme ve významu dosud běžném v několika evropských zemích včetně Francie, totiž jako uvažování o principech společenského života a o představách, které o něm lidé měli a mají, pak se omezuje jen na sociální filosofii a našemu zkoumání zůstává cizí. A pokud v ní, jak je to běžné v anglosaských zemích, spatřujeme soubor pozitivních výzkumů zaměřených na uspořádání a fungování společností nejkomplexnějšího typu, stává se sociologie pouhou specializovanou oblastí v rámci etnografie, aniž vzhledem ke složitosti svého předmětu ještě může usilovat o výsledky

tak přesné a bohaté jako etnografie, jež se z hlediska metody vyznačuje větší tematickou hodnotou.

Zbývá definovat etnografii samu a také etnologii. Velmi zběžně a provizorně, ale pro počátek našeho šetření dostatečně je odlišíme, řekneme-li, že náplň etnografie spočívá v pozorování a analýze lidských skupin pojímaných v jejich jedinečnosti (z teoretických i praktických důvodů, které však nikterak nesouvisejí s povahou výzkumu, často vybíraných mezi těmi, jež se nejvíc liší od skupiny naší); toto pozorování a analýza směřují k co nejvěrnější rekonstrukci života každé z nich. Naproti tomu etnologie používá srovnávacím způsobem data předkládaná etnografem s cíly, jež bude nutné posléze delimitovat. Vycházíme-li z těchto definic, pojem etnografie nabývá ve všech zemích téhož významu, zatímco pojem etnologie odpovídá přibližně tomu, co se v anglosaských zemích (kde se termín etnologie přestává užívat) chápe pod označením sociální a kulturní antropologie (sociální antropologie se věnuje spíše zkoumání institucí pojímaných jako systémy představ, antropologie kulturní zase zkoumání technik, případně institucí pojímaných jako techniky ve službách společenského života). Konečně je samozřejmé, že pokud se výsledky objektivního zkoumání společností komplexních i společností nazývaných primitivními někdy podaří sladit, aby se dospělo k závěrům všeobecně platným z hlediska diachronického nebo synchronického, sociologie se tímto stane vědou, automaticky ztratí první z uvedených významů a zaslouženě nabude významu, po němž vždy dychtila – bude znamenat dovršení společenských výzkumů. Tak daleko jsme však ještě nedospěli.

Za těchto okolností lze otázku vztahů mezi etnologickými vědami a historií, která je zároveň jejich navenek se projevivším vnitřním dramatem, formulovat takto: buďto jsou naše vědy spjaty s diachronickým rozměrem jevů, tj. s jejich posloupností v čase, a potom nedokáží podat jejich historii, nebo se pokoušejí pracovat metodou historickou, a časový rozměr jim uniká. Snažit se rekonstruovat minulost, jejíž historii nemůžeme znát, nebo chtít vylíčit historii přítomnosti, jež nemá minulost, to je v prvním případě drama etnologie, ve druhém drama etnografie. Takové je dilema, k němuž jako by je jejich vývoj během posledních padesáti let až příliš často dováděl.

I

Uvedené dilema se neprojevuje v termínech klasické opozice mezi evolucionismem a difuzionismem – z tohoto hlediska se totiž obě školy shodují. Evolucionistická interpretace je v etnologii bezprostřední odezvou na biologický evolucionismus.³⁾ Západní civilizace se jeví jako nejpokročilejší výraz vývoje lidských společností a primitivní skupiny jako „přežitek“ z předchozích etap, jejichž logická klasifikace zároveň ukáže časovou posloupnost, v níž vznikaly. Daný úkol však není tak jednoduchý: Eskymáci, zruční technici, jsou špatnými sociology; v Austrálii je tomu naopak. Takových příkladů lze uvést mnoho. Neomezený výběr kritérií by umožnil vytvořit neomezený počet navzájem odlišných posloupností. Nezdá se, že by neoevolucionismus Leslie Whitea⁴⁾ dokázal tuto obtíž překonat lépe: přestože totiž jím navrhované kritérium – průměrné množství energie, jíž každá společnost disponuje na hlavu obyvatele – odpovídá ideálu, který v určitých obdobích a v určitých podobách přijala za svůj západní civilizace, sotva si dokážeme představit, jak bychom mohli naložit s tímto kritériem u obrovské většiny lidských společností, u nichž by uvedená kategorie navíc postrádala smyslu.

Někteří se tedy pokoušejí rozčlenit kultury na izolovatelné prvky pomocí abstrakce a potom nikoliv už mezi kulturami samými, nýbrž mezi prvky téhož typu vyskytujícími se v různých kulturách stanovit ony vztahy filiace a postupné diferenciacie, které paleontolog objevuje ve vývoji živých druhů. Pro etnologa, říká Tylor, „luk a šíp představují určitý druh, zvyk deformovat dětem lebku je rovněž určitý druh, zvyk počítat po desítkách je zase určitý druh. Zeměpisné rozšíření těchto objektů a jejich přenos mezi jednotlivými oblastmi je třeba zkoumat stejně, jako přírodovědci zkoumají zeměpisné rozšíření svých živočišných či rostlinných druhů.“⁵⁾ Nic však není nebezpečnější než taková analogie. Protože i když rozvoj genetiky nám umožní pojem druh definitivně překonat, pro přírodovědce mu dodávala a stále ještě dodává platnost skutečnost, že kuň skutečně přivádí na svět koně a po dostatečném počtu generací se *Equus caballus* stává skutečným potomkem praconě druhu *Hipparion*. Zárukou historické platnosti přírodovědcových rekonstrukcí je koneckonců biologické pouto reprodukce. Naopak sekeru nikdy nezplodí jinou sekeru. Mezi dvěma totožnými nástroji nebo mezi dvěma nástroji odlišnými, ale co nejvíce si podobnými tvarem existuje a vždy bude

existovat zásadní diskontinuita, daná tím, že jeden nástroj nevznikl z druhého, nýbrž každý z nich vzešel z určitého systému představ; takže vidlička evropská a vidlička polynéská, používaná pouze při požívání rituálních pokrmů, nepředstavují druh o nic víc než brčka, jimiž na terase kavárny popíjíme limonádu, „bombilla“, kterou se pije maté, a „trubičky“, jež z magických důvodů někdy při pití používají některé americké kmeny. Stejně je tomu v oblasti institucí: nelze zahrnovat do téže kategorie zvyk zabíjet starce z ekonomických důvodů a zvyk urychlit jejich odchod na onen svět, aby jim nebyla příliš dlouho odpírána jeho potěšení.

Když tedy Tylor píše: „Lze-li vyvodit zákon z určitého souhrnu faktů, úloha podrobné historie je do značné míry překonána. Vidíme-li magnet přitahující kousek železa a vyvodíme-li z této zkušenosti obecný zákon, že magnet přitahuje železo, nemusíme se namáhat zkoumat do hloubky historii dotyčného magnetu,“⁶⁾ ve skutečnosti nás uzavírá do kruhu. Na rozdíl od fyzika si totiž etnolog dosud není jist, které předměty v jeho případě odpovídají magnetu a železu a zdali lze ztotožňovat předměty jevící se navenek jako dva magnety nebo dva kusy železa. Pouze „podrobná historie“ by mu v každém konkrétním případě umožnila překonat pochybnosti. Skvělým příkladem zmíněné obtíže je už dlouho kritika pojmu totemismus: používáme-li jej totiž pouze v nesporných případech, v nichž se daná instituce vyskytuje se všemi svými příznačnými rysy, pak jde o případy příliš vyhraněné, než aby umožňovaly formulovat určitý zákon náboženského vývoje. A jestliže zobecňujeme jen na základě některých prvků, bez „podrobné historie“ náboženských idejí každé skupiny, nemůžeme zjistit, zdali výskyt zvířecích či rostlinných jmen nebo určitých obyčejů či náboženských představ s živočišnými nebo rostlinnými druhy spjatých lze vysvětlit jako pozůstatky dřívějšího totemického systému, nebo jako něco úplně jiného, například logicko-estetickou tendenci lidského ducha zařazovat soubory – fyzické, biologické a společenské –, z nichž se skládá jeho svět, do skupin; obecný charakter této tendence prokázalo klasické pojednání Durkheimovo a Maussovo.⁷⁾

V tomto ohledu mají evolucionistická a difuzionistická interpretace mnoho společného. Tylor je ostatně formuloval a aplikoval současně a obě se rovněž společně odchylují od historikových metod. Ten zkoumá vždy individua, ať jde o osoby, události nebo skupiny jevů individualizované svým místem v prostoru a čase. Difuzionista

může komparativy druhy rozbít a pokusit se z úlomků převzatých z různých kategorií rekonstruovat jednotlivosti. Vždy se mu však podaří sestavit jen jakousi pseudojednotlivost, protože prostorové a časové souřadnice budou dány tím, jak byly jednotlivé prvky vybrány a složeny dohromady, místo aby dotyčnému předmětu dodaly skutečnou jednotu. Difuzionistické „cykly“ nebo kulturní „komplexy“ jsou právě tak jako evolucionistická „stadia“ plodem abstrakce, jejíž správnost nikdy nepotvrdí svědkové. Jejich historie je pouhou domněnkou a doktrínou. Tato výhrada se týká i skromnějších a přísněji pojímaných pojednání Lowieových, Spierových a Kroeberových o rozšíření některých kulturních rysů v určitých vymezených oblastech Severní Ameriky.⁸⁾ Hlavním důvodem nepochybně není skutečnost, že z pouhého faktu, že navrhované uspořádání je možné, nebudeme nikdy moci vyvodit, že se tak vše skutečně odehrálo – vždy totiž máme právo formulovat hypotézy a alespoň v některých případech lze centra původu a trasy difuze s velkou pravděpodobností určit. Taková pojednání nás zklamou spíš tím, že se z nich nedozvíme nic o vědomých a nevědomých procesech projevujících se v konkrétních zkušenostech, individuálních nebo kolektivních, na jejichž základě lidé, kteří neznali určitou instituci, tuto instituci získali – buď ji sami vynalezli, nebo došlo k proměně dřívějších institucí, případně ji přejali zvenčí. Připadá nám naopak, že takový výzkum je jedním z hlavních cílů etnografie i historika.

* * *

Nikdo nepřispěl k odhalení uvedených rozporů více než Boas. Zběžná analýza jeho hlavních postojů nám umožní zjistit, nakolik se jim sám vyhnul a zdali netkví v samé povaze podmínek, v nichž etnografická práce probíhá.

Ve vztahu k historii Boas začíná pokorným prohlášením: „Všechno, co etnografové vykonali v oblasti historie primitivních etnických skupin, jsou pouhé rekonstrukce a nic jiného to být nemůže.“⁹⁾ A těm, kdo mu vyčítají, že se nezabýval historií některého aspektu určité civilizace, třebaže jí zasvětil většinu svého života, hrdinně odpovídá: „Bohužel nedisponujeme žádným faktem, jenž by na onen vývoj vrhal sebestmíňší světlo.“¹⁰⁾ Jakmile však přiznáme zmíněná omezení, můžeme definovat metodu, jejíž oblast uplatnění budou nepochybně ohraničovat mimořádně nepříznivé podmínky, v nichž etnolog pracuje, od které však můžeme očekávat jisté výsledky. Podrobné studium

zvyků a jejich místa v celkové kultuře kmene, jenž je praktikuje, spolu s výzkumem zaměřeným na jejich zeměpisné rozšíření mezi sousedními kmeny nám umožňuje určit jednak historické příčiny vedoucí k jejich vytváření, jednak psychické procesy, které je umožnily.¹¹⁾

Má-li mít výzkum náležitou platnost, musí se omezit na menší oblast s přesně stanovenými hranicemi a prováděná srovnání nesmějí přesahovat oblast zvolenou za předmět výzkumu. Vyskytují-li se podobné zvyky či instituce na různých místech, nelze to považovat za důkaz kontaktu, jestliže chybí nepřetržitý řetězec faktů téhož typu, dovolující spojit fakta na opačných koncích řadou prostředkujících prvků.¹²⁾ V otázce chronologie jistě nikdy nenabudeme jistoty, můžeme však dosáhnout velmi vysoké pravděpodobnosti v souvislosti s jevy nebo se skupinami jevů co do rozsahu omezených v prostoru a v čase. Podařilo se nastínit vývoj tajných společenství Kwakiutlů za půl století; byly formulovány určité hypotézy o dávných vztazích mezi kulturami severní Sibíře a kulturami amerického severozápadu; byly přijatelně rekonstruovány cesty, jimiž putovaly některé severoamerické mytické motivy.

A přesto se těmto vědecky přesným výzkumům jen zřídka podaří uchopit historii: v celém Boasově díle působí jejich výsledek spíše negativně. Jak u Pueblanů na jihu západě, tak u kmenů na Aljašce a v Britské Kolumbii shledáváme, že na obou koncích zkoumaného území nabývá společenská organizace krajních, navzájem protikladných forem a že oblasti nacházející se mezi nimi vykazují řadu přechodných typů. Kupříkladu západní Pueblané mají matrilineární klany bez moiet, východní Pueblané zase patrilineární moiety bez klanů. Pro severní část tichomořského pobřeží jsou příznačné nepočtené klany a množství místních skupin s jasně stvrzenými privilegii, zatímco část jižní má organizaci bilaterální a místní skupiny bez vyhraněných privilegii.

Co z toho můžeme vyvodit? Že probíhá vývoj od jednoho typu ke druhému? Aby tato hypotéza byla opodstatněná, museli bychom být s to dokázat, že jeden z uvedených typů je primitivnější než ten druhý; že jakmile je dán prvotní typ, nutně se vyvíjí ke druhé formě; a konečně že tento zákon se uplatňuje důsledněji uprostřed dané oblasti než na jejím okraji. Chybí-li nám tento trojí důkaz, který ani nelze podat, veškerá teorie o přežitcích je lichá a v tomto konkrétním případě fakta nikterak nedovolují rekonstrukci, jež by vedla například k tvrzení, že matrilineární instituce historicky předcházely

institucím patrilineárním: „Můžeme říci jen to, že určité zlomky dávných etap vývoje musí vždy přetrvat.“ Ale jestliže je možné, ba dokonce pravděpodobné, že nestabilita, matrilineárním institucím vlastní, tyto instituce tam, kde se vyskytují, často dovedla k přeměně v instituce patrilineární či bilaterální, nikterak z toho nevyplývá, že matrilineárnost představovala prvotní formu.¹³⁾

Tato kritická analýza je rozhodující, ale dovedena do krajních důsledků by vedla k naprostému historickému agnosticismu. Podle Boase je však namířena spíše proti domnělým univerzálním zákonům lidského vývoje a zobecňováním založeným na tom, co kdysi nazval „čtyřicetiprocentními možnostmi“,¹⁴⁾ než proti skromnému, svědomitému úsilí o historickou rekonstrukci, kladoucí si přesné a omezené cíle. Jaké jsou podle Boase podmínky takového úsilí? Přiznává, že v etnologii „důkazy změny lze získat pouze nepřímými metodami“, tj. na základě analýzy statických jevů a zkoumání jejich rozšíření, tak jako ve srovnávací filologii.¹⁵⁾ Nemůžeme však zapomínat, že Boas, jenž měl zeměpisné vzdělání a byl žákem Ratzelovým, si uvědomil své sklony k etnologii během první práce v terénu, když si k vlastnímu úžasu náhle uvědomil, jak originální, jedinečný a spontánní je společenský život každé lidské skupiny. Tyto sociální zkušenosti, toto ustavičné vzájemné působení jedince na skupinu a skupiny na jedince nelze nikdy vyvodit, je třeba je pozorovat – neboli, jak jednou řekl Boas: „Máme-li pochopit historii, nestačí vědět, jaké věci jsou, ale musíme vědět, jak se tím, čím jsou, staly.“¹⁶⁾

Tak jsme s to definovat rytmus Boasova myšlení a vystihnout jeho paradoxní povahu. Protože na univerzitě získal vzdělání nejen jako zeměpisec, ale také jako fyzik, etnologickým výzkumům přisuzuje vědecký cíl a univerzální význam: „Často říkával, že jde o to určit vztahy mezi objektivním světem a subjektivním světem člověka, jak se utváří v různých společnostech.“¹⁷⁾ Avšak zároveň s tím, jak snil, že na onen subjektivní svět bude aplikovat striktní metody, kterým se naučil, když se aktivně věnoval přírodním vědám, uznával nesmírnou rozmanitost historických procesů, jimiž se subjektivní svět pokaždé vytváří. Poznání sociálních faktů může vycházet pouze z indukce, z individuálního, konkrétního poznání společenských skupin přesně umístěných v prostoru a čase. A toto poznání zase může vycházet jen z historie každé skupiny. A předmět etnografických výzkumů je takového rázu, že historie se v naprosté většině případů nelze dobrat. A tak Boas přichází s nároky fyzika na zkoumání historie společností,

o nichž máme pouze doklady, jež by historika odradily. Když se mu to podaří, jeho rekonstrukce skutečně zachytí historii – ale historii pomíjivého okamžiku, který jako jediný lze uchopit, *mikrohistorii*, která se nedokáže spojit s minulostí o nic víc, nežli ji dokázala najít evolucionistova a difuzionistova *makrohistorie*.¹⁸⁾

Tímto zoufalým úsilím překonat protikladné nároky vědeckou přesností, prací a duchem Boasovo dílo i nadále ze své monumentální výše vévodí a nepochybně ještě dlouho bude vévodit veškerému dalšímu vývoji. Buď jak buď, všechno to, co se stalo během posledních let, se dá chápat jen jako pokusy uniknout dilematu, jež formuloval Boas sám, aniž se odhodlal přiznat jeho neřešitelnost. Například Kroeber se snažil poněkud zmírnit nemilosrdná kritéria správnosti, jež Boas stanovil pro historické rekonstrukce, a svou metodu zdůvodnil poznámkou, že koneckonců historik, ač vůči etnologovi zvýhodněn množstvím dokumentů, jimiž disponuje, nemá zdaleka tak velké požadavky.¹⁹⁾ Malinowski a jeho škola, stejně jako téměř celá současná škola americká, se ubírali opačným směrem: protože samo Boasovo dílo ukazuje, jakého zklamání se dočkáme, když se budeme snažit zjistit, „jak se věci staly tím, čím jsou“, nebudeme se pokoušet „pochopit historii“ a ze studia kultur učiníme synchronickou analýzu vztahů mezi jejich složkami v přítomnosti. Jde prostě o to zjistit, jak s hlubokým porozuměním poznamenal Boas, zdali ta nejpronikavější analýza jediné kultury, zahrnující popis jejích institucí a jejich funkcionálních vztahů, a zkoumání dynamických procesů, jimiž působí každý jedinec na svou kulturu a kultura opět na jedince, může nabýt svého plného významu, aniž známe historický vývoj, který v současné formy vyústil.²⁰⁾ Tato důležitá otázka vynikne lépe v rozpravě o konkrétním problému.

II

Za dualistickou organizaci označujeme určitý typ sociální struktury, se kterým se často setkáváme v Americe, Asii a Oceánii a který se vyznačuje rozdělením společenské skupiny – kmene, klanu nebo vesnice – do dvou moiet, jejichž příslušníci mezi sebou udržují vztahy, jež mohou sahát od nejtěsnější spolupráce až po skryté nepřátelství, přičemž oba tyto typy postojů zpravidla spojují. Někdy je zřejmě účelem moiet upravovat uzavírání sňatků: potom je nazýváme exogamními.

Někdy se jejich úloha omezuje pouze na aktivity náboženské, politické, hospodářské, obřadní nebo prostě jen sportovní, či dokonce jen na některé z nich. V některých případech se příslušnost k dané moiety přenáší v mateřské linii, v jiných v linii otcovské. Rozdělení do moiet se může, ale nemusí shodovat s organizací klanovou. Může být jednoduché nebo složité, přičemž ve složitém figuruje více dvojic moiet, které se navzájem protínají a vyznačují se různými funkcemi. Známe zkrátka skoro stejné množství forem dualistické organizace jako etnických skupin, které je znají. Kde tedy začíná a kde končí?

Ponechme nyní stranou evolucionistické a difuzionistické výklady. Evolucionistická interpretace, mající snahu spatřovat v dualistické organizaci nezbytné stadium vývoje společnosti, musí nejprve určit jednoduchou formu, jejímiž konkrétními projevy, přežitky nebo stopami jsou formy pozorované, potom musí postulovat, že tato forma se dříve vyskytovala u etnických skupin, u kterých nic nedosvědčuje, že rozdělení na moiety kdy znaly. Difuzionistická interpretace si zase zvolí jeden z pozorovaných typů, obvykle ten nejbohatší a nejsložitější, za představitele prvotní formy příslušné instituce a za místo jeho původu označí tu oblast světa, kde je doložen nejlépe, zatímco všechny ostatní formy budou výsledkem migrací a přejímání ze společného ohniska. V obou případech svévolně označujeme jeden ze všech typů, které ze zkušenosti známe, a z toho děláme vzor, na který se snažíme spekulativní metodou svést všechny ostatní.

Dovedeme tedy do krajnosti boasovský nominalismus a pokusíme se všechny pozorované případy zkoumat jako individua? Pak budeme nuceni konstatovat jednak to, že *funkce* přisuzované dualistické organizaci nejsou vždy stejné, jednak to, že *historie* každé společenské skupiny ukazuje, že rozdělení na moiety má nejrůznější původ.²¹⁾ Takže dualistická organizace může být v konkrétních případech důsledkem vpádu přistěhovalců na území určité etnické skupiny; splynutí – danému rovněž různými důvody (hospodářskými, demografickými, obřadními) – dvou skupin obývajících sousední území; skutečnosti, že empirická pravidla mající zajistit matřimoniální výměny uvnitř určité skupiny nabyla formy instituce; vnitřního rozdělení skupiny podle dvou částí roku, dvou typů činnosti nebo dvou částí populace vyznačujících se postojí protikladnými, avšak považovanými za stejně nezbytné pro udržení společenské rovnováhy, atd. To nás nakonec přivede k tomu, že pojem dualistická organizace zrušíme jako chybnou kategorii, a když tuto úvahu rozšíříme na všechny ostatní

stránky společenského života, popřeme *institute* a jednoznačně upřednostníme *společnosti*. Etnologie a etnografie (první z nich mimochodem redukována na tu druhou) by pak byly jen jakousi historií, která se pro nedostatek psaných či malovaných dokumentů sama za sebe příliš hanbí, než aby se odvážila nazývat svým pravým jménem.

* * *

Malinowski a jeho následovníci právem protestovali právě proti této kapitulaci. Můžeme si však položit otázku, zdali sami nezhodili flintu do žita, když odmítli jakoukoliv historii pod záminkou, že historie etnologů není dost dobrá na to, abychom se jí namáhali zabývat. Je totiž nezbytné volit jednu ze dvou možností: buďto funkcionalisté prohlašují, že každý etnologický výzkum musí vycházet z důkladného zkoumání konkrétních společností, jejich institucí a vztahů mezi těmito institucemi navzájem i mezi nimi a mravy, vírami a technikami; ze vztahů mezi jedincem a skupinou i mezi jedinci uvnitř skupiny, a pak prostě budou dělat to, co týmiž slovy doporučoval Boas už v roce 1895 a ve stejné době i francouzská škola s Durkheimem a Maussem: dobrou etnografii (Malinowski ji zpočátku dělal vynikajícím způsobem, zejména v *Argonautech západního Pacifiku*), a není tedy jasné, čím je Boasův teoretický postoj překonán.

Nebo doufají, že ve své askezi najdou spásu, a že když budou dělat to, co musí dělat a dělá každý dobrý etnograf, jen s tím, že budou navíc důsledně zavírat oči před každou informací týkající se historie zkoumané skupiny a před každým srovnávacím údajem převzatým od blízkých či vzdálených společností, jakýmsi neslychaným zázrakem rázem ve svém vnitřním uzavření dospějí k oněm obecným pravdám, jejichž možnou existenci Boas nikdy nepopíral (domníval se však, že se jich můžeme dobrat až na konci výzkumu tak rozsáhlého, že všechny primitivní společnosti by nepochybně zanikly dávno předtím, než by nějak výrazněji pokročil). A právě takový postoj zaujímá Malinowski; pozdní obezřetnost²²⁾ nestačí k tomu, abychom zapomněli na četná ambiciózní prohlášení. Tento postoj zaujímá i mnoho etnologů patřících k mladé generaci, kteří předtím, nežli se vydají do terénu, odmítají veškeré studium pramenů i veškerou excerpici titulů vztahujících se k danému regionu, pod záminkou, že si nechtějí kazit zázračnou intuici, jež jim umožní dobrat se věčných pravd o povaze a funkci společenských institucí v rámci nadčasového dialogu s jejich malým kmenem mimo kontext vysoce diferencovaných pravidel

a zvyků, majících nevypočitatelné varianty u blízkých či vzdálených etnických skupin (ale což Malinowski neoznačil zvědavost na „prapůvodní výstřednosti člověka“ za „hérodotismus“²³⁾?)

Když se omezíme na zkoumání jediné společnosti, můžeme odvést hodnotnou práci. Zkušenost dokazuje, že nejlepší monografie zpravidla napsali badatelé, kteří žili a pracovali v jediné oblasti. Pak ale odmítáme dělat jakékoliv závěry v souvislosti s ostatními společnostmi. Když se navíc omezíme na přítomný okamžik v životě určité společnosti, stáváme se především obětí iluze, protože vše je historie. Co bylo řečeno včera, je historie, co bylo řečeno před minutou, je historie. Hlavně se však odsuzujeme k tomu, že onu přítomnost nepoznáme, protože pouze historický vývoj dovoluje prvky přítomnosti zvážit a zhodnotit ve vzájemných vztazích. I troška historie (protože takový je bohužel etnologův úděl) je lepší než historie vůbec žádná. Jestliže budeme ignorovat tradičně vysokou hodnotu, jíž se už od středověku těší apertivní a kořeněná vína, jak správně zhodnotit úlohu – pro cizince tak překvapivou – aperitivu ve společenském životě Francouzů? Jak analyzovat moderní oděv, aniž v něm poznáme zbytky dřívějších forem? Uvažovat jinak znamená odmítat jakýkoliv prostředek umožňující zásadně rozlišovat funkci prvotní, odpovídající na nynější potřebu společenského organismu, a funkci druhotnou, která přežívá jen proto, že skupina se odmítá vzdát určitého zvyku. Říci totiž, že určitá společnost funguje, je truismus, říkat však, že v určité společnosti funguje vše, je absurdita.

Na toto nebezpečí truismu, které na funkcionalistickou interpretaci číhá, však v příhodnou chvíli upozornil Boas: „Stále je tu nebezpečí, že dalekosáhlá zobecnění, k nimž docházíme na základě zkoumání kulturní integrace, se omezí na banality.“²⁴⁾ Protože tyto rysy jsou univerzální, spadají do působnosti biologovy a psychologovy; etnografickým úkolem je popsat a analyzovat rozdíly mezi tím, jak se projevují v různých společnostech, a etnologovým zase, aby je vysvětlil. Co jsme se však dozvěděli o „instituci zahradičení“ (*sic*), když se nám říká, že „se vyskytuje univerzálně všude, kde je příznivé prostředí pro obdělávání půdy a společenská úroveň dostatečně vysoká na to, aby umožnila její existenci“²⁵⁾? Co o piroze s vahadlem, o jejích četných tvarech a zvláštnostech jejich rozložení, když ji definujeme jako pirogu, jejíž „vlastnosti zajišťují největší možnou stabilitu, schopnost plavit se a ovladatelnost slučitelné s materiálními a technickými omezeními kultur Oceánie“²⁶⁾? A co o stavu společnosti všeobecně,

o nesmírné rozmanitosti mravů a zvyků, když nás autor postaví před větu: „Organické potřeby člověka (autor uvádí výživu, ochranu a reprodukci) jsou hlavními imperativy vedoucími k rozvoji společenského života“⁽²⁷⁾? Zmíněné potřeby však člověk sdílí se zvířetem. Také bychom si mohli myslet, že jedním z hlavních etnografických úkolů je popisovat a analyzovat složitá pravidla uzavírání sňatku v různých lidských společnostech a zvyky s nimi spjaté. Malinowski to popírá: „Mám-li být upřímný, řekl bych, že symbolický, reprezentativní či obřadní obsah sňatku mají pro etnologa druhořadý význam... Skutečná podstata svatebního aktu tkví v tom, že skrze velmi jednoduchý nebo velmi složitý obřad dává veřejný, kolektivně uznávaný výraz skutečnosti, že dva jedinci vstupují do manželského stavu.“⁽²⁸⁾ Proč tedy chodit až k dalekým kmenům? A stály by ony 603 strany *Sexuálního života divochů v severozápadní Melanésii* (Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia) za mnoho, kdyby toto bylo vše, co se z nich dozvíme? Rovněž tak máme brát na lehkou váhu skutečnost, že některé kmeny si před uzavřením sňatku dopřávají svobodu, kdežto jiné zachovávají cudnost, pod záminkou, že tyto zvyky plní jedinou funkci mající zajistit trvání manželství?⁽²⁹⁾ Etnologa nezajímá univerzální charakter dané funkce – který ani zdaleka není jistý a o němž nelze s definitivní platností hovořit, aniž pozorně prozkoumáme všechny zvyky tohoto typu a jejich historický vývoj –, nýbrž fakt, že dotyčné zvyky jsou tak rozmanité. Je pravda, že disciplína, jejímž hlavním, ne-li jediným cílem je analyzovat a interpretovat rozdíly, si ušetří všechny problémy a nadále bude přihlížet jen k podobnostem. Zároveň však ztrácí veškerou možnost odlišovat obecné, o něž usiluje, od banálního, jímž se spokojuje.

* * *

Někdo možná namítne, že tyto nešťastné odbočky do oblasti srovnávací sociologie představují v Malinowského díle výjimky. Ale představa, že empirické pozorování libovolné společnosti nám umožní dobrat se univerzálních motivací, se v něm vyskytuje neustále jako zákazonosný prvek, nahlodávající a oslabující význam děl, jejichž životnost a bohatství jsou ostatně známy.

Představy domorodců na Trobriandových ostrovech o hodnotě a místě každého pohlaví ve společnosti jsou velmi složité: jsou hrdí, když jejich klan čítá více žen než mužů, a mrzí se, když jich mají méně, zároveň však považují mužskou nadřazenost za nesporný fakt – muži

se vyznačují jistou aristokratičností, již se jejich družkám nedostává. Proč musí tyto velmi jemné postřehy oslabovat kruté tvrzení, které je uvádí, a zároveň jim odporuje? „K tomu, aby se rodina udržela, ba aby existovala, jsou stejně nepostradatelní muž i žena, proto domorodci považují obě pohlaví za stejně hodnotná a stejně důležitá.“⁽³⁰⁾ První část je truismus, druhá neodpovídá faktům, s nimiž jsme seznamováni. Máloliteré výzkumy zaujaly Malinowského tolik jako výzkumy magie a všude v jeho díle najdeme stále opakované tvrzení, že na celém světě⁽³¹⁾ stejně jako na Trobriandových ostrovech přichází magie ke slovu při „každé důležité činnosti nebo podniku, jejichž výsledek není plně v moci člověka.“⁽³²⁾ Ponechme stranou obecné tvrzení a po všimněme si jeho aplikace na speciální případ.

Trobriandští muži prý používají magie v souvislosti se zahradničením, rybolovem, lovem zvířete, stavbou člunu, plavbou, dřevorezbou, čarováním a meteorologií, ženy při potratu, péči o zuby a zhotovování slaměných suknic.⁽³³⁾ Nejenže uvedené úkony představují jen malý zlomek činností, „jejichž výsledek není plně v moci člověka“, ale nelze je z tohoto hlediska ani navzájem srovnat. Proč právě slaměné suknice, a ne zhotovování nádob z tykví nebo hrncířské výrobky, o nichž víme, jak riskantní technika jejich výroby je? Můžeme jen tak tvrdit, že uvedený výběr by nijak neobjasnila lepší znalost dějin melanéského náboženského myšlení nebo fakta, která byla převzata od jiných kmenů a která odhalují úlohu často připisovanou rostlinnému vláknu jakožto symbolu změny stavu⁽³⁴⁾? Citujme ještě dva texty, které tuto intuitivní metodu ilustrují: v knize o pohlavním životě Melanésanů se dozvídáme, že jednou z hlavních pohnutek sňatku je stejně jako jinde „sklon každého, kdo už není nejmladší, mít svůj vlastní dům a domácnost... a... přirozená touha (*natural longing*) mít děti.“⁽³⁵⁾ Ale v knize *Sex a represe* (Sex and Repression), podávající teoretický komentář k terénnímu výzkumu, čteme: „U muže dosud přežívá potřeba milujícího a účastného ochránce těhotné ženy. Vrozené mechanismy však zanikly, jak zřetelně vyplývá ze skutečnosti, že ve většině společností... muž odmítá převzít jakoukoliv zodpovědnost za potomstvo, pokud ho k tomu společnost nedonutí.“⁽³⁶⁾ Věřu podivný přirozený sklon!

Pokračovatelé Malinowského se bohužel nevymanili z oné podivné směsice dogmatismu a empirismu, jež zamořuje celý jeho systém. Když například Margaret Meadová podává popis tří sousedních novoguinejských společenství na základě odlišných a doplňujících se forem, kterých tam prý vztahy mezi pohlavími nabývají (mírný muž,

mírná žena; agresivní muž, agresivní žena; agresivní žena, mírný muž), obdivujeme eleganci její konstrukce.³⁷⁾ Avšak podezření, že jde o zjednodušení a apriorismus, získá zřetelnější podobu tváří v tvář jiným postřehům, zdůrazňujícím existenci specificky ženského pirátství u Arapešů.³⁸⁾ A když táž autorka dělí severoamerické kmeny na bojovné, spolupracující a individualistické,³⁹⁾ skutečné taxonomii zůstává stejně vzdálena jako zoolog, jenž by jednotlivé druhy určoval tak, že by živočichy seskupoval podle toho, zdali jsou samotáři, žijí ve stádech nebo ve společenství.

Ve skutečnosti se můžeme ptát, zdali všechny tyto unáhlené konstrukce, jež ze zkoumaných etnických skupin nakonec vždy udělají jen jakési „odrazy naší vlastní společnosti“⁴⁰⁾, našich kategorií a našich problémů, nemají původ spíš v přeceňování historické metody, jak to pronikavě postřehl Boas, než v postoji opačném. Protože funkcionalistickou metodu koneckonců vytvořili historikové. Když Hauser v roce 1903 vypočítával rysy příznačné pro určitý stav římské společnosti, dodával: „To vše společně vytváří nedělitelný komplex, všechna tato fakta se vysvětlují navzájem, mnohem lépe, nežli lze vývoj římské rodiny vysvětlit vývojem rodiny židovské, čínské nebo aztécké.“⁴¹⁾ Pod tato slova by se mohl podepsat Malinowski, jen s tím, že Hauser k institucím připojuje události. A k jeho tvrzení nutno přistupovat hned se dvěma výhradami: co totiž platí o *vývoji*, neplatí o *struktuře*, a srovnávací výzkumy mohou etnologovi do jisté míry nahradit nedostatek písemných dokumentů. Paradox však přetrvává: kritika evolucionistické a difuzionistické interpretace nám ukázala, že když se etnolog domnívá, že se zabývá historií, dělá pravý opak – a když si myslí, že se jí nezabývá, počíná si jako řádný historik, jehož by omezoval též nedostatek dokumentů.

III

Jaké rozdíly skutečně existují mezi metodou etnografie (chápeme-li tento termín v jeho přesném smyslu, definovaném na začátku našeho článku) a metodou historie? Obě zkoumají společnosti, které jsou *jiné* než ta, v níž žijeme. Zdali tato jinakost vyplývá ze vzdálenosti v čase (byť sebemenší), ze vzdálenosti v prostoru, nebo dokonce z kulturní nesourodosti, to je ve srovnání s podobností obou postojů jen druhořadý rys. Jaký cíl obě disciplíny sledují? Jde o přesnou rekonstrukci

toho, co se ve zkoumané společnosti stalo nebo co se tam děje? Kdybychom to tvrdili, zapomínali bychom, že v obou případech máme co dělat se systémy představ, u každého člena skupiny jinými, které se navíc všechny liší od představ badatelových. Ani to nejlepší etnografické pojednání nepromění čtenáře v nositele nativní kultury. Revoluce roku 1789 prožívaná aristokratem není týmž jevem jako revoluce roku 1789 prožívaná sansculottem a ani jedna z nich nemůže nikdy odpovídat revoluci roku 1789, jak ji podal třeba Michelet či Taine. Historik a etnograf dokáží jen rozšířit konkrétní zkušenost do rozměrů zkušenosti obecné nebo obecnější, což ji *jakožto zkušenost* zpřístupňuje lidem v jiné zemi nebo v jiné době; jen to po historikovi a etnografovi můžeme požadovat.

Jak postupují? Právě zde začíná potíže. Historie a etnografie byly často stavěny do protikladu – dokonce i na Sorbonně – pod zámlinkou, že historie se zakládá na studiu a kritice dokumentů získaných od četných pozorovatelů, které tedy lze srovnávat a rozdělovat, zatímco etnografie se samou svou podstatou údajně omezuje na pozorování prováděná jediným člověkem.

Na tuto kritiku lze odpovědět, že nejlepším řešením, jak etnografií umožnit tuto překážku zdolat, je zvýšit počet etnografů. Jistě toho nedosáhneme, když budeme námitkami založenými na předsudcích odrazovat ty, kdo se k tomu cítí povoláni. Uvedený argument byl ostatně vyvrácen samotným vývojem etnografie: dnes existuje jen velmi málo etnických skupin, které dosud nezkoumali četní badatelé, jejichž pozorování, vycházející z různých hledisek, by nepokrývalo několik desetiletí, někdy dokonce několik století. Co jiného navíc dělá historik, když studuje dokumenty, než že se obklopuje svědectvími etnografů amatérů, jimž byla kultura, kterou popisují, stejně cizí jako Polynésané nebo Pygmejové modernímu badateli? Věděl by historik zabývající se starověkou Evropou méně, kdyby Hérodotos, Diódoros, Plútarchos, Saxo Grammaticus a Nestor byli profesionálními etnografy informovanými o problémech, obeznámenými s potížemi šetření a připravenými na objektivní pozorování? Historik dbalý budoucnosti vlastního oboru by k etnografům rozhodně neměl projevoval nedůvěru, naopak by je měl sám povolát na pomoc.

Avšak metodologický paralelismus, jež se někteří snaží vytyčit mezi etnografií a historií ve snaze navzájem je oddělit, je jen zdánlivý. Etnograf je kdosi, kdo shromažďuje a předkládá fakta (pokud je to dobrý etnograf) v souladu s týmiž požadavky jako historik. Je úlohou

historikovou používat těchto prací, když to pozorování rozložená do dostatečně dlouhého časového období dovolí, a je to úlohou etnologovou, když mu to umožní pozorování téhož typu vztahující se k dostatečnému počtu různých regionů. Ve všech případech etnograf vytváří dokumenty, jež mohou sloužit historikovi. A jestliže už nějaké dokumenty existují a etnograf se rozhodne informace v nich obsažené začlenit do svého pojednání, neměl by mu historik závidět – samozřejmě pokud etnograf používá dobré historické metody – výsadu psát historii společnosti, kterou poznal z vlastní zkušenosti?

Podstata debaty tedy spočívá ve vztazích mezi historií a etnologií v přesném slova smyslu. Hodláme ukázat, že zásadní rozdíl mezi oběma netkví v předmětu, cíli ani metodě: mají též předmět – společenský život, též cíl – lepší pochopení člověka – a metodu lišící se jen co do míry, v níž se uplatňují jednotlivé výzkumné postupy. Navzájem se různí především volbou komplementárních perspektiv: historie uspořádává data ve vztahu k vědomým projevům společenského života, etnologie vzhledem k jeho podmínkám nevědomým.

* * *

Že etnologie čerpá svou originalitu z nevědomé povahy kolektivních jevů, vyplývá už z jedné formulace Tylorovy, třebaže ještě mlhavě a nejednoznačně. Poté co etnologii definoval jako zkoumání „kultury nebo civilizace“, popsal kulturu jako složitý celek, do něhož patří „znalosti, víry, umění, morálka, právo, zvyky a všechny ostatní schopnosti nebo návyky, kterých člověk nabyl jako člen společnosti“.⁴²⁾ Víme, že u většiny primitivních etnických skupin je velmi obtížné najít morální zdůvodnění či racionální vysvětlení nějakého zvyku nebo instituce. Zeptáme-li se domorodce, odpoví jen, že tak tomu bylo vždy, tak že zněl příkaz bohů nebo naučení předků. I když se setkáme s interpretacemi, vždy jde o druhotné racionalizace nebo konstrukce: není pochyb, že nevědomé důvody, proč se zachovává určitý zvyk nebo sdílí určitá náboženská představa, jsou značně vzdáleny důvodům, jimiž se dnes vysvětlují. Dokonce i v naší společnosti způsoby spojené se stolováním, společenské zvyky, pravidla oblékání i mnoho postojů mravních, politických a náboženských úzkostlivě dodržuje každý, aniž kdo promyšleně zkoumal jejich původ a skutečné funkce. Jednáme a myslíme na základě zvyku a nesmírný odpor vůči odchýlkám, byť nepatrným, má původ spíš v setrvačnosti než ve vědomé vůli udržovat zvyky, jejichž důvod bychom znali. Je jisté,

že rozvoj moderního myšlení podporoval kritiku mravů. Ale tento jev nepředstavuje kategorii cizí etnologickému zkoumání, spíše je jeho výsledkem, pokud má skutečně původ především v úžasném etnografickém probuzení, k němuž v západním myšlení vedlo objevení Nového světa. A dokonce i dnes ony druhotné konstrukce, sotvaže jsou formulovány, jeví tendenci nabýt téže nevědomé podoby. Kolektivní myšlení s překvapivou rychlostí, jasně svědčící o tom, že jde o podstatnou vlastnost některých způsobů myšlení a jednání, si osvojuje napohled nejdůležitější interpretace, jako prvenství matriarchátu, animismus nebo v poslední době psychoanalýzu, aby tak automaticky vyřešilo problémy, jejichž povaha zřejmě spočívá v tom, že věcně unikají jak vůli, tak myšlení.

Právě Boasovi náleží zásluha, že s obdivuhodnou jasnoživitostí stanovil nevědomou povahu společenských jevů na těch stránkách svého díla, kde k nim přistupoval jako k jazyku, předjíraje další vývoj jazykovědného myšlení a budoucnost etnologie, jejíž nadějně vyhlídky teprve začínáme tušit. Poté co ukázal, že struktura jazyka zůstává až do nástupu vědecké gramatiky mluvčímu neznáma, a že dokonce i pak promluvu utváří bez vědomí subjektu, vnucujíc jeho myšlení pojmové rámce považované za objektivní kategorie, dodává: „Základní rozdíl mezi jevy jazykovými a ostatními kulturními jevy je ten, že jazykové jevy nikdy nevystoupí až k jasnému vědomí, kdežto ostatní kulturní jevy, ač rovněž nevědomého původu, často dosáhnou úrovně vědomého myšlení, čímž dávají vzniknout druhotným úvahám a reinterpretacím.“⁴³⁾ Avšak tento stupňovitý rozdíl nezastírá jejich bytostnou identitu a nezmenšuje příkladnou hodnotu jazykovědné metody pro etnologické výzkumy. Naopak: „Velkou výhodou jazykovědy v tomto ohledu je, že veškeré kategorie jazyka zůstávají nevědomé; proto můžeme sledovat proces jejich utváření, aniž nás přitom matou a překážejí nám druhotné interpretace, v etnologii tak časté, že mohou nenapravitelně zatemnit historii vývoje idejí.“⁴⁴⁾

Pouze výsledky, jichž dosáhla moderní fonologie, umožňují posoudit nesmírný význam těchto tvrzení, formulovaných osm let před vydáním *Kursu obecné lingvistiky* Ferdinada de Saussura, který připravil její nástup. Etnologie je však v praxi ještě neuplatnila. Boas, jenž jich měl plně využít k založení americké jazykovědy a jemuž měly umožnit vyvrátit tehdy nepopírané teoretické koncepce,⁴⁵⁾ projevil v souvislosti s etnologií nesmělost, která jeho následovníky stále ještě brzdí.

Boasova etnografická analýza, nesrovnatelně poctivější, solidnější a metodičtější než analýza Malinowského, totiž stejně jako analýza Malinowského ještě zůstává na úrovni vědomého myšlení jedinců. Boas nepochybně odmítá přihlížet k druhotným racionalizacím a reinterpretacím, které Malinowského dosud ovládají natolik, že se mu takové nativní racionalizace a interpretace podaří vyloučit jen za předpokladu, že je nahradí svými vlastními. Boas však dále užívá kategorií individuálního myšlení, při jeho vědecké svědomitosti se mu je daří pouze důkladně zbavit jeho lidských ozvuků. Omezuje rozsah srovnávaných kategorií, ale nepřenáší je na novou úroveň, a když mu další členění připadá nemožné, komparaci odmítá. Avšak lingvistickou komparaci legitimizuje něco jiného a důležitějšího než členění: skutečná analýza. Jazykovědec ze slov vybírá fonetickou realitu fonému, z fonému pak logickou realitu diferenciacních prvků.⁴⁶⁾ A když v několika jazycích rozpozná tytéž fonémy nebo tytéž dvojice opozic, nesrovnává individuálně navzájem rozlišená jsoucna: v této nové rovině bytostnou totožnost empiricky odlišných předmětů zajišťuje týž foném, týž prvek. Nejde o dva podobné jevy, nýbrž o jev jediný. Přejít od vědomého k nevědomému je doprovázen postupem od zvláštního k obecnému.

V etnologii stejně jako v jazykovědě není tedy generalizace založena na srovnání, je tomu naopak. Jestliže, jak se domníváme, nevědomá činnost mysli spočívá v tom, že do forem vkládá obsah, a jestliže tyto formy jsou v podstatě tytéž pro všechny lidi, dřívějších dob i moderní, primitivní i civilizované⁴⁷⁾ – což nanejvýš přesvědčivě ukazuje zkoumání symbolické funkce, projevující se v jazyce –, je potřebné a dostačující proniknout k nevědomé struktuře skryté v každé instituci a v každém zvyku, máme-li získat princip interpretace platný pro jiné instituce a jiné zvyky, samozřejmě pod podmínkou, že analýzu dovedeme dostatečně daleko.

* * *

Jak k takové nevědomé struktuře proniknout? Právě v tomto ohledu se metoda etnologická a metoda historická shodují. Je zbytečné dovolávat se zde otázky diachronických struktur, pro které jsou znalosti historie samozřejmě nezbytné. Některé procesy sociálního života nepochybně mají diachronickou strukturu, avšak příklad fonologie etnologům ukazuje, že její zkoumání je složitější a staví nás před jiné problémy nežli zkoumání struktur synchronických,⁴⁸⁾ jimiž se teprve

začínají zabývat. Ale i analýza synchronických struktur vyžaduje, abychom se neustále uchýlovali k historii. Pouze historie tím, že ukazuje proměňující se instituce, dovoluje najít skrytou strukturu vyznačující se četnými podobami a přitom stálou navzdory určitému sledu událostí. Vraťme se k otázce dualistické organizace, kterou jsme připomněli výše. Jestliže v ní nechceme vidět univerzální stadium vývoje společnosti ani systém vymyšlený na jediném místě a v jediném okamžiku a jestliže si zároveň až příliš dobře uvědomujeme, co mají všechny dualistické instituce společného, než abychom je považovali jen za svérázné produkty jedinečných, navzájem nesrovnatelných historií, zbývá ještě analyzovat každou dualistickou společnost, abychom za chaosem pravidel a zvyků našli jediné schéma, vyskytující se a působící v různých místních a časových kontextech. Toto schéma nemůže odpovídat ani konkrétnímu modelu instituce, ani libovolnému seskupení rysů společných několika formám. Omezuje se na určité vztahy korelace a opozice, jichž si nepochybně nejsou vědomy ani etnické skupiny s dualistickou organizací, ale které proto, že jsou nevědomé, se musí vyskytovat rovněž u etnických skupin, jež zmíněnou instituci nikdy neznaly.

Například Mekeové, Motuové a Koitové na Nové Guineji, jejichž společenský vývoj za poměrně dlouhé časové období se podařilo rekonstruovat Seligmanovi, mají velmi složitou organizaci, kterou neustále rozrušují četné historické faktory. Války, migrace, náboženské rozkoly, demografické tlaky a spory o prestiž vedou k zániku klanů a vesnic nebo ke vzniku nových skupin. Přesto partnery, jejichž totožnost, počet i rozšíření se pořád mění, vždy spojují vztahy o obsahu rovněž proměnlivém, jejichž formální charakter však zůstává přes všechny zvraty týž: vztah *ufuapie*, tu hospodářský, tu právní, matřimoniální, náboženský či obřadní, seskupuje do dvojic na úrovni klanu, podklanu nebo vesnice společenské jednotky stmelené vzájemnými závazky. V některých ásamských vesnicích, o nichž nám podal zprávu Ch. von Furer-Haimendorf, jsou manželské výměny mnohdy mařeny hádkami mezi chlapci a dívkami z téže vesnice nebo nepřátelstvím mezi vesnicemi sousedními. Zmíněné různice se projevují odchodem některé skupiny, někdy i jejím vyhlazením, ale cyklus se pokaždé obnoví buď reorganizací výměnné struktury, nebo přijetím nových partnerů. Konečně kalifornští Monové a Yokutové, jejichž některé vesnice dualistickou organizací znají, zatímco jiné nikoliv, umožňují zkoumat, jak se totožné společenské schéma může

uskutečnit skrze určitou, pevně danou institucionální formu nebo mimo ni. Ve všech uvedených případech existuje cosi, co se uchovává a čeho se na základě historického pozorování můžeme postupně dobrat jakýmsi filtrováním, jež propustí vše, co bychom mohli nazvat lexikálním obsahem institucí a zvyků, a zadrží jen strukturální prvky. V případě dualistické organizace jsou tyto prvky zřejmě tři: dodržování pravidla, idea reciprocity jako formy umožňující bezprostředně integrovat opozici mezi *já* a *jiný*, syntetický charakter daru. Tyto faktory se vyskytují ve všech zkoumaných společnostech a zároveň vysvětlují některé méně diferencované činnosti a zvyky, z nichž je však patrné, že dokonce i u etnických skupin dualistickou organizaci neznajících plní tutéž funkci jako ona.⁴⁹⁾

Etnologie tak nemůže zůstat lhostejnou k historickým procesům a nanejvýš vědomým projevům společenských jevů. Pokud jim však věnuje stejně horlivou pozornost jako historik, pak proto, aby z nich jakýmsi zpětným pochodem vyloučila vše, zač vděčí události a myšlení. Jejím cílem je dobrat se – za vědomým a vždy jiným obrazem, který si lidé vytvářejí o své činnosti – inventáře nevědomých možností, jež neexistují v neomezeném množství a jejichž soubor a vzájemné vztahy slučitelnosti či neslučitelnosti vytvářejí logickou architekturu jednotlivých historických procesů, jež mohou být nepředvídatelné, nikdy však svévolné. V tomto směru Marxův slavný výrok „Lidé vytvářejí svou vlastní historii, ale nevědí o tom“ ve své první části odůvodňuje historii a ve druhé etnologii. Zároveň ukazuje, že oba přístupy jsou neoddelitelné.

* * *

Pokud se totiž etnologova analýza zaměřuje především na nevědomé prvky společenského života, bylo by absurdní předpokládat, že historik je nezná. Historik se nepochybně snaží vysvětlit společenské jevy zejména ve vztahu k událostem, v nichž se ztělesňují, a způsobem, jakým o nich přemýšleli a jak je prožívali jedinci. Ale na své cestě za poznáním a vysvětlením toho, co se lidem jevílo jako důsledek jejich představ a činů (nebo představ a činů některých z nich), dobře, ba stále lépe ví, že musí svolávat na pomoc veškerý aparát nevědomých konstrukcí. Nežijeme už v době politické historie, jež se spokojovala chronologickým navlékáním dynastií a válek na nit druhotných racionalizací a reinterpretací. Hospodářské dějiny jsou do značné míry dějinami nevědomých úkonů. Proto každá dobrá kniha o his-

torii – a jednu velmi významnou uvedeme – je etnologií prodchnuta. Ve svém *Problému bezvěřectví v 16. století* (*Problème de l'incroyance au XVI^e siècle*) se Lucien Febvre neustále dovolává psychologických postojů a logických struktur, k nimž je možno proniknout studiem dokumentů i původních textů jen nepřímo, protože ti, kdo mluvili a psali, si je nikdy neuvědomovali: nepřítomnosti nomenklatury a měřítek, nepřesné představy o čase, společných rysů mnohých technických postupů atd.⁵⁰⁾ Všechny tyto údaje mají charakter stejně tak etnologický jako historický, protože přesahují svědectví, z nichž ani jedno nelze – důvodně – zařadit na jejich rovinu.

Bylo by tedy nepřesné říkat, že na cestě za poznáním člověka, směřující od zkoumání vědomých obsahů ke zkoumání nevědomých forem, se historik a etnolog ubírají opačným směrem – oba totiž kráčejí směrem stejným. To, že pohyb, který ruku v ruce provádějí, se každému z nich jeví jinak – pro historika je přechodem od explicitního k implicitnímu, pro etnologa od zvláštního k univerzálnímu –, nemění nic na totožnosti základního přístupu. Na cestě, po níž jdou stejným směrem, se liší pouze jejich orientace: etnolog kráčí vpřed a skrze vědomé, jež nikdy nespouští ze zřetele, se pokouší dobrat stále více nevědomého, k němuž míří. Naproti tomu historik postupuje jakoby pozpátku, oči upřeny na konkrétní, zvláštní činnosti, od nichž na okamžik odhlédne jen proto, aby je zkoumal z perspektivy bohatší a úplnější. Buď jak buď, uchovat si před očima celou cestu, kterou urazili, umožňuje těsné sepětí obou disciplín, jevící se jako skutečný Janus se dvěma tvářemi.

Naši myšlenku upřesní ještě závěrečná poznámka. Historii a etnologii tradičně rozlišujeme podle toho, zdali společnosti, které zkoumají, disponují, či nikoliv písemnými dokumenty. Toto rozlišování není nesprávné, nepovažujeme je však za podstatné, protože z hlubinných rysů, které jsme se pokusili určit, spíše vyplývá, než aby je vysvětlovalo. Neexistence písemných dokumentů u většiny takzvaných primitivních společností etnologii nepochybně přiměla, aby vyvinula metody a techniky vhodné ke zkoumání činností, jež na všech úrovních, kde se projevují, zůstávají jen nedokonale vědomé. Toto omezení – které ostatně často může překonat orální tradice, tak bohatá u některých etnických skupin Afriky a Oceánie – nelze považovat za rigidní předěl. Etnologie se zajímá o populace, jež písmo znají – o staré Mexiko, arabský svět, Dálný východ –, a byla napsána historie etnických skupin, které je nikdy neznaly, jako například

Zuluové. I v tomto případě jde o odlišné zaměření, nikoliv o odlišný předmět, a o dva způsoby, jak uspořádat údaje méně různorodé, než se zdá. Etnolog se zajímá především o to, co není napsáno, ani ne tak proto, že etnické skupiny, jež zkoumá, psát nedokáží, nýbrž proto, že to, oč se zajímá, se liší ode všeho, co lidé obvykle hodlají zachytit v kameni nebo na papíru.

Až dosud rozdělení úkolů, zdůvodňované starými tradicemi a okamžitými potřebami, přispělo k zaměňování teoretických a praktických stránek odlišnosti, a tedy k nadměrnému oddělování etnologie a historie. Teprve až se ruku v ruce pustí do zkoumání současných společností, budeme moci plně ocenit výsledky jejich spolupráce a přesvědčit se, že ani zde nic nedokáží jedna bez druhé.