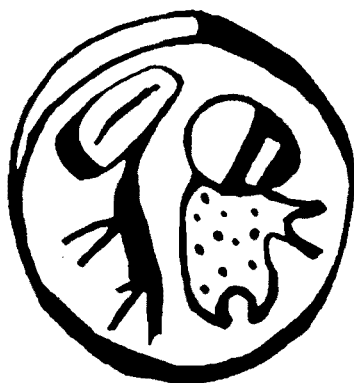


III. díl

Dějiny sociální a kulturní antropologie





Sociální a kulturní antropologie – příběh o kulturní rozmanitosti lidstva. Socha předka z ostrova Lombok symbolizuje hledání odpovědi na otázku: „Kdo jsme, odkud jsme a kam jdeme...“

Člověk jako předmět výzkumů sociální a kulturní antropologie

Výzkumy paleoantropologů prokázaly, že evoluční osud rodu *Homo* zásadním způsobem změnila **kultura**, která představuje kvalitativně nový způsob **adaptace člověka** k vnějšímu prostředí. V průběhu lidských dějin vzniklo široké spektrum **lokálních kultur** – způsobů života sdílených a předávaných členy různých společností. Studium kulturní rozmanitosti lidstva se zabývá **sociální a kulturní antropologie**. Její kořeny lze nalézt v dílech cestovatelů, misionářů a filozofů, kteří ve svých pracích věnovali zvýšenou pozornost studiu zvyků a mravů mimoevropských etnik a národů. Současná sociální a kulturní antropologie představuje **srovnávací disciplínu**, jež programově studuje vznik, vývoj a fungování **kulturních systémů** v čase a prostoru. Na rozdíl od tradiční sociální a kulturní antropologie, která preferovala jako předmět svého studia tzv. „primitivní kultury“, dnešní antropologové rozšířili spektrum výzkumů na vyspělé společnosti. Základní metoda výzkumu ale zůstává stejná. Antropolog by měl určitou dobu žít mezi příslušníky studované kultury, aby zde prostřednictvím **zúčastněného pozorování** pronikl k podstatě zvyků, norem a hodnot, které tvoří **kulturní gramatiku** dané společnosti.

Během vývoje sociální a kulturní antropologie vznikla řada škol a směrů, které z různých úhlů pohledu řešily problém studia člověka v kontextu kultury. Díky **terénním výzkumům** bylo získáno velké množství empirických dat, jež antropologové zasazují do širšího teoretického rámce a prezentují je v souladu s výchozími paradigmaty své vědy. Teoretická a metodologická výzva, kterou studium člověka a kultury představuje, ale není omezená pouze na antropologickou veřejnost. V současném světě je každý z nás vystaven konfrontaci se světem cizích kultur a vytváří své vlastní alternativy **transkulturní komunikace**. Následující část této knihy je proto určena všem, kteří se chtějí hlouběji seznámit s poznatky **vědy o kultuře**. Cílem tohoto textu je „vedení do sociální a kulturní antropologie“. Čtenář, jenž právě absolvoval cestu za poznáním **biologické variability** rodu *Homo*, může dále putovat dějinami vědy, která se zabývá **kulturní rozmanitostí** lidstva. Pozornost je věnována zejména těm antropologickým směrům, které nejvýznamněji přispěly k hlubšímu pochopení **člověka jako tvůrce a produktu kultury**.



Kapitola první

PŘEDMĚT A METODY SOCIÁLNÍ A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

Ideové zdroje sociální a kulturní antropologie

Ideové zdroje sociální a kulturní antropologie lze nalézt v pracích vědců, kteří se programově zabývali studiem světa „těch druhých“. Se snahou konceptualizovat sociální svět v pojmech „my“ a „oni“ se set-



Středověké představy o obyvatelích neznámých zemí byly fantastické. Na obrázku je *akefalus* – bezhlavý člověk z ostrovů v Indickém oceánu

káváme ve všech společnostech. Není jistě náhodou, že většina preliterárních společností označovala svůj kmen slovem „lidé“, zatímco okolním etnikům uštědřovala pejorativní označení, která punc lidství stírala. Cizí kmeny a společnosti byly označovány jako „nepřátelé“, „opičáci“, „všiváci“ a podobně. S analogickým přístupem k diferenciaci sociálního světa se můžeme setkat v antickém starověku, který měl pro cizince označení „barbar“. Pád Říše západorímské a vznik raných „barbarských“ feudálních států na území křesťanské Evropy neznamenal konec tendence dělit společnosti na „my“ a „oni“. Znovu a znovu totiž přicházeli cizinci, jejichž víra a životní způsob vyvolávaly v obyvatelích středověké Evropy nedůvěru nebo odpor. Typickým výrazem takových postojů jsou středověká židovská ghetta nebo přímá vojenská konfrontace s tehdy expandující arabskou kulturou.

Novou kapitolu v dějinách evropské vědy o člověku a kultuře znamenalo století velkých zámořských objevů. Úspěšné plavby Kryštofa Kolumba, Vasco da Gama a Fernanda de Magalhaese otevřely před užaslymi zraky Evropanů pestrý svět exotických kultur Nového světa, Afriky a Ti-

chomoří. Tato zkušenost se samozřejmě promítla do nové konceptualizace sociálního světa. Starověkého „barbara“ vystřídal novověký exotický „divoch“, který byl ve jménu křesťanské morálky a civilizačního pokroku převychováván a vykořisťován.

Na sklonku 17. století, pod vlivem zpráv o cizích zemích a neznámých kulturách, byli učenci nuceni připustit, že evropské hodnoty a normy nemusí být absolutně platné a pravdivé. Konfrontace se světem cizích kultur navíc vedla k úvahám nad smyslem evropské kultury. Zpochybnění **evropocentrismu** ve svých důsledcích znamenalo útok na **etnocentrismus** – odvěkou lidskou tendenci poznávat, hodnotit a interpretovat svět z perspektivy kultury vlastního společenství. V 18. století se tak v dílech osvícenských filozofů setkáváme se zárodky doktríny **kulturního relativismu**, který vyrůstá z tolerance ke způsobu života cizích společností a programově respektuje existenci odlišných hodnot, norem a idejí. Mezi průkopníky kulturního relativismu a předchůdce moderní vědy o cizích kulturách z tohoto hlediska patří například John Locke, Anne Robert Jacques Turgot, Joseph François Lafitau, Giovanni Battista Vico, Jean Antoine de Condorcet, Adam Ferguson, François Marie Arouet – Voltaire, Charles Louis de Secondat Montesquieu a Claude Adrien Helvétius. Seznamme se nyní podrobněji s jejich přínosem ke konstituování vědy o člověku a kultuře.

K zakladatelům novověké antropologie patří anglický filozof John Locke (1632 až 1704). Ve spise *Zkoumání lidského rozumu* (1690) odmítl Descartovo učení o vrozených idejích a za základní zdroj poznání označil lidskou zkušenost. Lockovo tvrzení, že si člověk osvojuje poznatky a pravidla chování v průběhu sociálního učení, de facto otevírá jeden ze základních tematických okruhů psychologické antropologie – problematiku **socializace** a **enkulturace**. Lockův kulturní relativismus

popírající vrozené pravdy jako základ sociálních norem a pravidel byl úzce spjat s principem tolerance. Svědčí o tom například jeho *Dopis o toleranci* (1685–1686), v němž vylíčil toleranci jako základní atribut opravdové církve.

Na Lockův kulturní relativismus navázal především francouzský politik a ekonom Anne Robert Jacques Turgot (1727 až 781), který upozornil na determinující roli kultury. Podle jeho názoru nelze chápat výchovu jako pouhý přenos informací od rodičů a učitelů, neboť děti formuje také vnější sociální a životní prostředí. Pro konstituování kulturního relativismu je významný Turgotův předpoklad **psychické jednoty lidstva**. Podle něho příslušníci tzv. „primitivních kultur“ disponují stejnými psychickými dispozicemi jako civilizované národy. Existenci odlišných vzorců chování a myšlení u různých společností je proto nutné vysvětlovat rozdíly ve výchově, nikoliv vrozenými psychickými dispozicemi.

Uznání **plurality kultur** ve svých důsledcích znamenalo pro evropské učence



Setkání Evropanů s příslušníky cizích kultur mělo velice často podobu agresivní konfrontace

metodologickou výzvu, které se v plném rozsahu zhostila až sociální a kulturní antropologie 20. století. Již v první polovině 18. století se však setkáváme s některými pokusy o programové srovnávání zvyků a institucí různých společností. Jako první použil **komparativní metodu** při studiu přírodních národů francouzský jezuita a misionář Joseph François Lafitau (1681–1740). S jistou nadsázkou ho lze označit za zakladatele systematického etnografického studia severoamerických indiánů. Vydání jeho práce *Obyčeje amerických divochů ve srovnání s obyčeji nejzazších dob* (1724) představuje kvalitativní zvrat v dějinách vědy zabývající se studiem cizích kultur. V mezikulturní perspektivě podal podrobný obraz rodového zřízení, které označil za univerzální jev prvobytné společnosti. Práci napsal na základě pětiletého pobytu mezi indiány kmene Irokézů. Při zpracování knihy efektivně využil také informace Juliána Garniera (1643–1730) – jezuita, který prožil mezi kanadskými indiány (Hurony) téměř šedesát let života. Lafitau neomezil svůj zájem na studium indiánské kultury, nýbrž originálním způsobem ji srovnával se zvyky a institucemi starověkých národů. Na základě zjištění, že Irokézové disponují podobnými ználostmi jako evropské a asijské kultury, formuloval hypotézu, že původní praplasti amerických indiánů byl Starý svět. Podle Lafitaua během migrace do Nového světa došlo k „degenerativním“ proměnám původní vyspělé kultury a ztrátě víry v jediného boha. Přesto se v kultuře amerických indiánů údajně zachovaly pozůstatky evropských zvyků a obyčejů. Tyto „kulturní fragmenty“ Lafitau učinil předmětem komparace se zvyky a institucemi antického starověku. Oponoval autorům, kteří považovali „barbarské národy“ za společnosti bez boha, náboženství, zákona a rozvinutých forem vlády. Podle jeho názoru lze v kultuře přírodních národů identifikovat pozůstatky uctívání nejvyšší bytosti a existence sociálního řádu.

Zvláštní místo mezi učenci, kteří inspirovali vznik moderní vědy o společnosti a kultuře, zaujímá italský filozof Giovanni Battista Vico (1668–1744). Vica lze označit za tvůrce moderní **teorie cyklického vývoje** národů a kultur. Myšlenka neustálého historického koloběhu nebyla zcela nová. Konceptu cyklického vývoje, podle níž po kulturním růstu a rozkvětu následuje úpadek, rozpracoval již řecký historik Polybios. V novověké historiografii a filozofii to však byl právě Vico, kdo vtiskl této antické myšlence argumentační jasnost a intelektuální přesvědčivost. Podle Vica se společnost vyvíjí na základě vnitřních, zákonitých příčin a za zdánlivým dějinným chaosem lze nalézt koherenci a racionální řád. Každý národ prochází třemi základními epochami – božskou, heroickou a lidskou. Tyto vývojové fáze jsou analogické obdobím života – dětství, mládí a zralosti. Stát údajně vzniká až v heroickém období a je spjatý s vládou aristokracie. V lidské epoše je vystřídán demokratickým státem, v němž vítězí svoboda a přirozená spravedlnost. To je vrchol vývoje lidstva, po kterém následuje mravní úpadek a návrat do původního barbarství. Odtud znovu začíná progresivní vzestup a další koloběh. Není jisté náhodou, že cyklická koncepce dějin našla své přívržence mezi sociálními a kulturními antropology, kteří se zabývali studiem vzniku, vývoje a zániku konkrétních sociokulturních systémů v čase a prostoru. Vico totiž jako jeden z prvních formuloval **teorii plurality kultur**. Podle Vica si při studiu dějin musíme být vědomi toho, že jednotlivé kultury se od sebe odlišují. Otázky, které si kladli Řekové doby Homérovy, se liší od otázek, jež si kladli Římané, Číňané nebo Evropané žijící na sklonku středověku. Hodnoty, normy a ideje různých kultur se odlišují v čase a prostoru.

Cyklická koncepce dějin nebyla jedinou teorií objasňující evoluci lidské kultury. Podstatně vlivnější se stala osvícen-

ská doktrína nepřetržitého lineárního pokroku. Mezi zakladatele teorie lineární evoluce patřil francouzský filozof Jean Antoine de Condorcet (1743–1794). Ve svém hlavním díle *Nástin historického obrazu pokroku lidského ducha* (1794) rozpracoval koncepci dějin jako nepřetržitého pokroku, jehož zdroj tkví v nárůstu lidského vědění. Rozděluje dějiny lidstva do deseti epoch, z nichž tři zahrnují období prvobytné společnosti. První epocha zahrnuje období rodové společnosti, ve které byl způsob obživy založen na lovu a rybolovu. Druhá epocha zahrnuje období přechodu od pastevečství k zemědělství. Třetí epocha zahrnuje období rozvoje zemědělství až do vynálezu písma.

Dalším významným osvícenským myslitelem, který přispěl k rozpracování koncepce dějin jako nepřetržitého pokroku, byl skotský filozof a historik Adam Ferguson (1723–1816). V dílech *Rozprava o dějinách občanské společnosti* (1768) a *Základy mravních a politických věd* (1792) položil základy moderní vědy o společnosti. Podle H. E. Barne-se je Ferguson prvním skutečným historickým sociologem. Na evolucionistickou antropologii měl vliv zejména koncepcí vývoje, který prochází stadii **divoštství**, **barbarství** a **civilizace**.

Ke vzniku vědy o cizích kulturách přispěli také němečtí osvícenci, kteří mají podíl na konstituování tematické oblasti označované jako „**Völkerkunde**“ (věda o národech). Od 60. do 80. let 18. století němečtí a rakouští vědci programově budovali disciplínu, označovanou jako „**Ethnographia**“ (1767) nebo „**Ethnographie**“ (1771). Tyto pojmy se objevovaly jako novořecká synonyma „**Völkerkunde**“, zejména v dílech historiků působících na univerzitě v Göttingenu. Později se v díle slovenského právního historika Adama Františka Kollára a švýcarského teologa Alexandra Césara Chavannese objevuje pojem „**ethnologie**“, který dodnes v řadě zemí funguje jako alternativní označení sociální a kulturní antropologie.

Popularita vědy o cizích kulturách byla posílena zámořskými objevy v Pacifiku, zejména zprávami z Tahiti, které vedly k další romantizaci přírodních národů. Vědci v Německu, Rakousku, Švýcarsku, Rusku, Rakousku, Nizozemí a Francii na sklonku 18. století rozpracovali předmět a terminologii nové badatelské oblasti. Slovník nové disciplíny rychle pronikl také do Velké Británie a Spojených států. Ve Francii přispěla ke studiu přírodních národů skupina filozofů, později známých jako Ideologové – „**Idéologues**“, kteří v roce 1799 založili *Společnost pozorovatelů člověka* (Société des Observateurs de l'Homme). Tito vědci již doporučovali při studiu exotických kultur pobývat ve studovaných společnostech a učit se jejich jazyk. V roce 1799 vychází také práce Jean-Marii de Gérando *Considérations sur les diverses méthodes a suivre dans l'observation des peuples sauvages* (Úvahy o různých metodách vhodných k pozorování divochů), kterou je možné považovat za jednu z prvních příruček pro terénní výzkum. O zájmu, který studium mimoevropských kultur vyvolalo, svědčí zakládání etnografických muzeí a etnologických společností v první polovině 19. století.

K vybudování moderní vědy o člověku, společnosti a kultuře ale přispělo především vytvoření **antropologického pojmu kultura**, který se stal centrální kategorií sociální a kulturní antropologie. Vzhledem k tomu, že tento pojem byl během své existence zásadním způsobem redefinován, považujeme za nezbytné věnovat jeho proměnám zvýšenou pozornost.

Vznik antropologického pojmu kultura

Pojem kultura má svůj etymologický původ v antickém starověku. Vznikl z latinského „**colo**“, „**colere**“ a byl původně spojován s obděláváním zemědělské půdy („**agri cultura**“). Novou dimenzi pojmu

kultura odkryl slavný římský filozof Marcus Tullius Cicero (106–43 př. n. l.), když v *Tuskulských hovorech* (45 př. n. l.) nazval filozofii **kulturou ducha** („cultura animi autem philosophia est“). Tím položil základ pojetí kultury jako charakteristiky lidské vzdělanosti. Pojem kultura tak získal selektivní funkci – odděloval ty, kteří prostřednictvím filozofie rozvíjeli své intelektuální schopnosti, od všech ostatních, kteří setrvali ve filozofické nevědomosti. Kultura již tehdy vystupovala jako **hodnotící pojem** vázaný na osobnost, neboť jejím vlivem se člověk povznáší k vyšší formě individuální i sociální identity. Zároveň je zřejmé, že od samého počátku pojetí kultury jako kultivace člověka („cultura animi“) a přírody („agri cultura“) označovalo aktivní lidskou činnost. Ve středověku se pojmu kultura jako charakteristiky kultivace lidských schopností příliš neužívalo. Pokud se přece jen s pojmem kultura v tomto období setkáme, pak má silný náboženský obsah. V dílech některých křesťanských autorů vystupuje slovo kultura dokonce jako ekvivalent pojmu uctívání („cultus deorum“).

Nástup renesance a humanismu znamenal i znovuzrození antického významu pojmu kultura. Filozofie, věda i umění se orientovaly na existenci člověka, na rozvoj jeho tvořivých schopností a vzdělanosti. Ve spojitosti s kultivací a vzděláním člověka se znovu setkáváme s užíváním pojmu kultura pro označení sféry pozitivních hodnot, které přispívají ke zdokonalování lidských schopností. Renesanční návrat k člověku však vtiskl pojmu kultura novou funkci – vést hraniční čáru mezi člověkem a přírodou. Člověk je chápán jako aktivní tvůrce kultury. Jejím prostřednictvím neustále překračuje kruh svých existenčních možností a přetváří tak přírodu i sebe. Nelze tedy souhlasit s těmi, kteří kladou vznik tohoto pojetí kultury až do 18. století. Již v díle anglického filo-

zofa Francise Bacona (1561–1626) a dalších představitelů mechanického materialismu 17. století zjistíme, že slovo kultura je úzce vázané na **rozvoj lidských schopností**. Tuto tendenci v používání pojmu kultura ostatně naznačil i Jan Amos Komenský (1592–1670) v pojednání *De cultura ingeniorum* (1651). Jako základní předpoklad „zušlechťování lidstva“ vylučil nutnost nepřetržitě vzdělávat a kultivovat přirozené lidské vlohy, a tím anticipoval osvícenské chápání kultury.¹

Mezníkem v chápání rozsahu pojmu kultura je spis německého právníka a historika Samuela von Pufendorfa (1632 až 1694) *De jure naturae et gentium libri octo* (Osm knih o právu přirozeném a právu národů, 1688). Tím, že vymezil kulturu v důsledné kontrapozici k přírodě, silně ovlivnil osvícenské pojetí kultury. Jeho zásluha spočívá také v tom, že pojem kultura, který do té doby vystupoval vždy s předmětem v genitivu („cultura iuris“, „cultura scientiae“, „cultura litterarum“), osamostatnil jako **nezávislou lexikální jednotku**. Pro jeho koncepci kultury je charakteristický důraz na sociální aspekt kultury. Tím, že člověk přetváří své přírodní i sociální prostředí, povyšuje sám sebe nad změny, jichž je původcem. Individuální existenci člověka tak nelze oddělit od existence sociální. Pufendorf zahrnul do kultury všechny **lidské výtvořiny a společenské instituce** – jazyk, vědu, morálku, zvyky, odívání i bydlení. V centru vědeckého zájmu tedy již není pouze problematika kultivace schopností člověka, ale také rozsáhlá oblast **produktů lidské činnosti**.

V 18. století se v germanizované podobě pojem kultura („Cultur“) rozšířil do děl osvícenských filozofů a historiků. Kultura je v této době již poměrně jednoznačně chápána jako oblast skutečné lidské existence, která stojí v protikladu k přírodě. Osvícenské pojetí kultury, které

¹ Viz PETRÁŇ J. ed., Dějiny hmotné kultury, SPN, Praha 1985, s. 17.

zdůrazňuje spíše **zdokonalování lidských schopností** nežli stav a podmínky sociálního života, bylo dále rozvíjeno v poslední čtvrtině 18. století v dílech německých univerzálně orientovaných historiků. Na počátku tohoto proudu stojí berlínský historik Karl Franz von Irwing (1728 až 1881) a jeho esej *O kultuře lidstva* (1779). Pro Irwinga znamená kultura především **kultivaci**, rozvoj lidských schopností a energie – souhrn zdokonalení, k nimž může být člověk povznesen ze svého přírodního stavu. Podle něho je kultura „záležitostí a stupněm lidské dokonalosti (Volkommenheit), která může být přívlástkem pouze pro celé lidstvo nebo národy: jednotlivcům je dáno pouze vzdělání (Erziehung) a pouze vzděláním dospívají ke stupni (Grad) kultury svého národa“.² Axiologické pojetí kultury dále rozpracoval německý jazykovědec a historik Johann Christoph Adelung (1732–1806) ve svých slovníkových definicích a v dílech věnovaných dějinám kultury. V esaji *O kultuře lidského rodu* z roku 1782 vymezuje kulturu jako „přechod od smyslovějších a živočišnějších podmínek k složitější spředeným vzájemným vztahům společenského života“.³ Adelung reprezentuje typický německý osvícenský chápání pojmu kultura. To ostatně potvrzuje i jeho definice kultury v německém slovníku z roku 1793: „Kultura – zdokonalení a zušlechtnění nebo zjemnění celkových duševních i tělesných sil osoby nebo lidu tak, že slovo zahrnuje nejen osvěcení nebo zdokonalení rozumu prostřednictvím osvobození od předsudků, ale také uhlazení, zejména zdokonalení a zjemnění zvyků a mravů.“⁴ V jistém smyslu lze považovat toto vyme-

zení za první formální axiologickou definici kultury.

Chápání kultury jako axiologické kategorie zahrnující pozitivní kultivaci lidských schopností rozpracovali ve svých historických dílech také Daniel Jenisch (1762–1804) a Christoph Meiners (1747 až 1810). Jenischova práce *Všeobecný historický přehled vývoje lidstva* (1801) svědčí o tom, že tento historik, podobně jako ostatní němečtí osvícenci, považuje dějiny lidské kultury za proces postupného **zdokonalování a kultivace** lidských schopností. V podobném duchu pracuje s pojmem kultura také Meiners ve svém *Nástinu dějin lidstva* (1785). Jeho snaha postihnout vývojové stupně kultury „neosvícených a polocivilizovaných národů“ ale naznačuje nárůst zájmu o etnografický přístup ke studiu mimoevropských národů.

Předpoklady k překonání osvícenské koncepce kultury položil německý filozof a historik Johann Gottfried Herder (1744 až 1803). V práci *Myšlenky k filosofii dějin lidstva* (1784–1791) předložil hypotézu, podle níž člověk v existenčním zápase nahrazuje své fyzické nedostatky kulturou jako specificky lidským nástrojem **adaptace k prostředí**. Rozhodující úlohu v tomto procesu hraje **tradice**, projevující se předáváním dosažených výsledků a jejich dalším tvůrčím rozvíjením. V dějinách, které Herder chápe jako neustálý nárůst humanity a sebeutváření člověka, kultura vystupuje jako progresivní nástroj rozvíjení lidských schopností. Herder, podobně jako současná symbolická antropologie, zdůrazňuje **instrumentální roli jazyka** pro existenci člověka a kultury. Podle jeho názoru: „Pouze jazyk učinil člověka lidským, uzavřev

² Viz IRWING K. F., *Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen*, 4. vols., Berlin 1777–1785. In: KROEBER A. L. – KLUCKHOHN C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Massachusetts, Cambridge 1952, s. 21.

³ ADEUNG J. Ch., *Versuch einer Geschichte der Cultur des Menschlichen Geschlechts*, Leipzig 1782. In: KROEBER A. L. – KLUCKHOHN C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Massachusetts, Cambridge 1952, s. 21.

⁴ KROEBER A. L. – KLUCKHOHN C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Massachusetts, Cambridge 1952, s. 21.

nesmírný příboj jeho afektů v určité hráze a dav mu ve slovech rozumné myšlenkové znaky.⁵ Herder odmítal teorii o nekulturních národech, neboť kulturu považoval za všeobecný atribut sociálního soužití všech národů světa. Připouštěl, že existují více či méně kulturní společenství, ale kulturu jako takovou považoval za **univerzální lidský fenomén**. Podle něho „rozdíl osvícených a neosvícených, vzdělaných a nevzdělaných národů není tedy specifický, nýbrž jen rozdíl stupně“.⁶ Herder byl velký odpůrce **evropocentrismu**. Přestože explicitně nikdy neformuloval princip mnohosti kultur, je jeho dílo mnoha autory označováno za inspirační zdroj **pluralistického pojetí kultury**. Věřil, že různé kultury poskytují na otázky, které pro ně mají ústřední význam, různé odpovědi. Podle jeho názoru má každá kultura své vlastní „těžiště“. Proto také neexistují univerzálně platné odpovědi, platné pro všechny kultury. Svět kultur je z tohoto hlediska srovnatelný s velkou zahradou, v níž rostou různé květiny a rostliny, každá s vlastními potřebami, nároky a právy, vlastní minulostí i budoucností. Byl přesvědčen, že není důvod, proč by spolu odlišné kultury měly bojovat. Věřil v možnost všeobecné tolerance, protože sjednocování a imperialismus znamená zkázu.

Herderovu koncepci lze považovat za vyvrcholení teorií kultury, které syntetizují filozofickou a speciálně vědní povahu pojmu kultura. Od Herderova vystoupení však dochází k stále narůstající divergenci mezi všeobecně vědní (filozofickou) a speciálně vědní dimenzí tohoto pojmu. Další vývoj pojmu kultura je proto nutné sledovat ve dvou paralelních liniích. Na počátku první linie stojí **německá klasická filozofie**, jejíž představitelé dále rozpracovali filozofickou dimenzi pojmu kultura. Druhá linie, zpočátku reprezentovaná pracemi

historiků, vytváří v polovině 19. století široké spektrum pohledů složené z rodící se **etnografie, etnologie, antropologie a archeologie**.

Filozofická dimenze pojmu kultura

Axiologická koncepce kultury, která má kořeny ve spisech antických filozofů, v dílech renesančních humanistů a německých osvícenců, byla dále rozpracována představiteli německé klasické filozofie. V pracích německých filozofů 18. století je pojem kultura používán především jako charakteristika **pozitivních hodnot**, které přispívají k humanizaci a zdokonalování člověka. Východiskem teorie kultury Immanuela Kanta (1724–1804) je **kategorický imperativ** – mravní zákon, který je založen na lidské svobodě jako možnosti jednat na základě vnitřního mravního zákona, nikoliv pohnutek plynoucích z egoismu. Kant považuje kulturu za schopnost člověka chovat se v souladu s cíli, které si stanovil: „Když rozumná bytost získá schopnost vytyčovat si všeobecně nějaké cíle, je to kultura.“⁷ V duchu axiologické koncepce Kant zahrnuje do kultury především **ideu morálnosti**, již určuje úroveň svobody dosažené společností i jednotlivcem, vědu, umění, práci, ale také disciplínu a sebeomezování vypěstované výchovou. Cíl kulturního vývoje vidí ve vytvoření fyzicky a mravně dokonalé osobnosti.

S osobitou modifikací Kantova pojetí kultury se setkáváme u německého básníka a dramatika Friedricha Schillera (1759 až 1805) a filozofa Johanna Gottlieba Fichta (1762–1814). Schiller viděl specifický úkol kultury v nastolení **harmonického souladu** mezi fyzickou a mravní přirozeností

⁵ HERDER J. G., Vývoj lidskosti, Laichter, Praha 1951, s. 167.

⁶ Tamtéž, s. 161.

⁷ KANT I., Kritika soudnosti, Odeon, Praha 1875, s. 213.

člověka: „Kultura má dvojí úkol: za prvé ochraňovat smyslovost před jejím uchvácením svobodou a za druhé ochraňovat osobnost před silou citů. První úlohu plní rozvíjením schopnosti cítit, druhou rozvíjením rozumu.“⁸ Prostředkem, který dokáže vrátit člověku jeho celistvost, vytvořit harmonii citu a rozumu, posílit individualitu a svobodu vůle, a tak naplnit cíl kultury, je Schillerovi **svět umění**. Jako reminiscence na Kanta zní také vymezení kultury J. G. Fichta: „Získání dovednosti, jak potlačovat a vykořenit vlastní chybné sklony, vzniklé před probuzením našeho rozumu a pocitu naší samostatnosti, a dále jak modifikovat věci mimo nás a jak je měnit podle našich pojmů – získání této dovednosti, pravím, nazýváme kulturou. Tímto názvem rovněž označujeme získaný stupeň této dovednosti. Kultura se liší jenom stupni, ale je schopna nekonečného počtu těchto stupňů. Je posledním a nejvyšším prostředkem k dosažení konečného cíle člověka – k dosažení úplného souladu se sebou samým – považujeme-li ho za bytost jenom smyslovou, pak je jeho posledním cílem kultura sama.“⁹

Zvláštní místo v dějinách antropologického myšlení zaujímá vrcholný představitel německé klasické filozofie – Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 až 1831). Zvláštní proto, že ačkoli používal pojem kultura velice sporadicky, implicitně vytvořil koncepci vývoje ducha jednu z nejvlivnějších teorií kultury té doby. U Hegela dostává pojem kultura zřetelně ontologický význam a jako takový slouží k vyjádření celku lidského světa. Výchoiskem Hegelova filozofického systému je jeho teorie **vývoje absolutní ideje**, která „jsouc čistým nekonečným myšlením, se

musí odcizit sobě samé, zvznějšit se v přírodu a toto své neadekvátní bytí opět překonat, aby realizovala svůj vnitřní účel a stala se duchem jakožto sebe samu vědoucí skutečnou ideou, tj. ideou, která již není pouze o sobě, neuvědoměle, nekonečným myšlením, ale která to také o sobě ví, a proto je sebeuvědoměním“.¹⁰ Vývoj ducha se plně a adekvátně realizuje v „absolutním duchu“. Tento proces probíhá díky schopnosti „konečného ducha“ – prostřednictvím lidského poznávání. V tom spočívá nejvlastnější smysl lidské existence – být médiem poznání absolutna, prostředkem sebeuskutečnění ideje skrze přírodu a dějiny. Tato redukce člověka na pouhý nástroj rozvoje ducha se přirozeně odrazila v Hegelově chápání kultury. Podle Hegela **kultura** není produktem lidské aktivity, ale výsledkem a specifickým **stupněm vývoje absolutního ducha** – jeho sebezpoznání a sebeuskutečnění, které probíhá formou lidského poznávání. V tomto procesu člověk překračuje horizont svého bytí a směřuje k definitivnímu poznání světa a k absolutní nekonečné svobodě. **Svět kultury** je konstruován na úrovni smyslového názoru („sinnliche Anschauung“) v **umění**, na úrovni představ („Vorstellung“) v **náboženství** a vrcholí ve **filozofii** jako nejadekvátnější formě poznání, neboť jejím médiem se stává **myšlení**, pojem („Begriff“).¹¹ Akt seberealizace absolutního ducha není ovšem dílem okamžiku, nýbrž výsledkem postupné a namáhavé práce, probíhající v čase, na půdě dějin reálného historického vývoje lidstva: „Postup vpřed... jeví se jako obecný duch, jenž se v celém bohatství své tvárnosti zobrazuje ve světových dějinách.“¹²

Hegelova koncepce dějin jako nepřetržitého dialektického vývoje ducha, jako

⁸ SCHILLER E., Estetická výchova, Hendrych, Praha 1942, s. 64.

⁹ FICHTE J. G., Pojem vzdělance, Svoboda, Praha 1971, s. 27–28.

¹⁰ HEGEL G. W. F., System der Philosophie II. In: SOBOTKA M. – MAJOR L., Kapitoly z dějin německé klasické filozofie, SPN, Praha 1978, s. 47.

¹¹ MAJOR L. – SOBOTKA M., G. W. F. Hegel, Mladá fronta, Praha 1979, s. 103.

¹² HEGEL G. W. F., Dějiny filozofie I., ČSAV, Praha 1961, s. 66.

SVĚT KULTURY JAKO STUPNĚ VÝVOJE ABSOLUTNÍHO DUCHA	
ÚROVNĚ LIDSKÉHO POZNÁNÍ	FORMY LIDSKÉHO POZNÁNÍ
smyslový názor	umění
představy	náboženství
myšlení a pojmy	věda

přechodu z říše přírody do oblasti svobody, silně ovlivnila historismus 19. století. Snaha postihnout v dějinách vládnoucí duchovní principy, které integrují celé epochy, vedla ke vzniku řady spekulativních kulturně-historických koncepcí, v nichž se vlastně staly kulturní periody epochami obecných dějin.¹³ Na půdě německé filozofie byla de facto konstituována **filozofická dimenze pojmu kultura**, pro níž je charakteristická tendence vykládat kulturu jako jev abstrahovaný z celku společenského vývoje. S **filozofií kultury**, jak budeme nazývat tento badatelský postoj, se od vystoupení představitelů německé klasické filozofie budeme setkávat i v následujících etapách vývoje filozofie. Hlavním poznávacím znakem této linie je především aplikace filozofické, logicko-analytické poznávací metody, užívání filozofické terminologie a řešení antropologických otázek v rámci filozofických systémů.

Ve druhé polovině 19. století se pojem kultura stále více prosazuje v německém filozofickém myšlení. Německý filozof Wilhelm Dilthey (1833–1911) sice přejímá od Hegela pojem **objektivní duch** („objektive Geist“), nepovažuje jej však za jednu z fází vývoje absolutní ideje, nýbrž za integrovaný obraz společenského a historického života, za strukturovanou totalitu,

vytvářející to, co nazýváme **sociálním prostředím**. Dilthey si je vědom zvláštní kvality této sféry, a proto zpochybňuje možnost jejího poznání metodologickým aparátem přírodních věd. Zavádí klasifikaci věd podle objektu jejich poznání na **vědy přírodní**, které pracují s fakty, a **vědy o duchu** („Geisteswissenschaften“), jejichž úkolem je odhalovat **význam** („Sinn“) jevů a dospět tak k **porozumění** společnosti. Při rozboru předmětu věd o duchu vyčleňuje jako zvláštní oblast zkoumání **systémy kultury** – jazyk, morálku, umění, náboženství a vědu. Podle něho „systémy kultury tvoří logicky skloubená a úzce související jednání jednotlivých lidí“.¹⁴

Expanze pojmu kultura byla v německé filozofii dovršena v poslední třetině 19. století představiteli bádenské **novokantovské školy**. Vystoupení nejvýznamnějšího kulturologicky orientovaného novokantovského filozofa, Heinricha Rickerta, předcházelo kritické přehodnocení Diltheyovy klasifikace věd Wilhelmem Windelbandem (1848–1915). Windelband se domníval, že bude mnohem přesněji klasifikovat vědy nikoliv podle jejich předmětu, nýbrž podle rozdílnosti **metod**. Podle Windelbandovy koncepce lze hovořit o dvou třídách věd: „Jedny jsou vědami o zákonitostech („Gesetzwissenschaften“), druhé

¹³ Viz PETRÁŇ J. ed., Dějiny hmotné kultury, SPN, Praha 1985, s. 20.

¹⁴ DILTHEY W., Uvedení ve vědy duchové, Rozhledy, Praha 1991, s. 12.

vědami o událostech („Ereigniswissenschaften“), první učí o tom, co je vždy, druhé o tom, co bylo jednou.“¹⁵ V prvním případě se jedná o **nomotetické myšlení**, ve druhém o **myšlení idiografické**.

Linie, kterou načrtl Windelband, byla dále rozvinuta v díle Heinricha Rickerta (1863–1936). Z antropologického hlediska je zvlášť důležitá Rickertova teze, podle které to, co bylo Diltheyem nazváno duchovními vědami a Windelbandem idiografickými vědami, je ve skutečnosti **vědou o kultuře** („Kulturwissenschaft“). Tento názor se promítl do jeho klasifikace věd a učinil tak z pojmu kultura dominantní kategorií společenských věd.

Zasazení pojmu kultura do kontextu filozofie přispělo k budování **filozofie kultury** jako relativně samostatné výzkumné oblasti. Rickertovo vymezení kultury jako všeho, co vytvořil člověk, dodnes tvoří jádro globálních definic kultury. Rickert se však nespokojil se širokým vymezením kultury, a provedl zúžení **kulturních hodnot** na „dobra, k jejichž oceňování a kultivaci se cítíme zavázáni svou společenskou příslušností, nebo z nějakého jiného důvodu“.¹⁷ Přispěl tak ke koncipování filozofie kultury jako teorie hodnot – **axiologie**.

Ve 20. století je již filozofie kultury, zvláště studium **kulturních hodnot**, nedílnou součástí většiny filozofických směrů.

Proměny klasifikace věd v německé filozofii – od vědy o duchu k vědě o kultuře

W. DILTHEY	vědy přírodní	vědy o duchu
W. WINDELBAND	vědy nomotetické	vědy idiografické
H. RICKERT	vědy o přírodě	vědy o kultuře

Rickert chápe kulturu jako **způsob lidské existence**. Dějiny lidstva ztotožňuje s procesem realizace hodnot v **kulturních stacích** („Kulturgut“). Tyto kulturní statky vymezuje velmi široce. Zahrnuje do nich vědu, rodinu, náboženství, umění, stát, ekonomiku a sféru takových mezilidských vztahů, jakými jsou láska a přátelství. Podle něho je kultura protikladná k přírodě: „buď jako něco, co vytvořil člověk jednající ve shodě s cíli o uznané hodnotě, nebo je-li něčím předem existujícím – jako kultivovaná s ohledem na hodnoty, které jsou jí připisovány... Ve všech kulturních jevech je ztělesněna nějaká člověkem uznávaná hodnota.“¹⁶

S nejrůznějšími teoriemi kultury se můžeme setkat na půdě existencialismu, fenomenologie, personalismu, pragmatismu a realismu. Avšak za celou dobu, co se filozofie výzkumem kultury zabývá, nesjednotila se ani v rovině přístupů ke kultuře, ani ve vymezení jejího rozsahu či obsahu.

Speciálně vědní dimenze pojmu kultura

Paralelně s vývojem přístupů k pojmu kultura ve filozofii lze sledovat proměny pojmu kultura na půdě speciálních vědních disciplín. Redefinování původní-

¹⁵ WINDELBAND W., Präludien, 2, Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen 1924, s. 145.

¹⁶ RICKERT H., Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen 1915, s. 19–20.

¹⁷ Tamtéž, s. 47.

ho hodnotícího významu pojmu kultura a zrození moderního globálního **antropologického pojetí kultury** je spjato se jménem drážďanského historika Gustava Friedricha Klemma (1802–1867). Vydání jeho desetisvazkových *Všeobecných kulturních dějin lidstva* (1843–1852) a dvou-svazkové *Všeobecné vědy o kultuře* (1854 až 1855) znamená výrazný zvrat v používání pojmu kultura ve speciálních vědách. Klemmovo vymezení kultury lze považovat za prototyp klasických antropologických popisných výčtových definic kultury: „Usiluji o to, abych prozkoumal a určil postupný vývoj lidstva od jeho nejneumělejších... prvních počátků, až po organické vytváření národů ve všech ohledech, to jest co se týče zvyků, znalostí a obratností, domácího a veřejného života v míru i ve válce, náboženství, vědění a umění.“¹⁸ Klemmova schopnost zevšeobecňovat a teoretizovat byla omezena, neboť měl zájem především o popis faktografického materiálu. Jeho pojetí kulturních dějin má proto výrazně etnografický charakter. Jeho způsob užívání pojmu kultura zrcadlí v sobě již ale požadavky rodících se empirických věd. Význam kultivování se zcela vytrácí, pozornost je věnována stavu a stadiím kultury. V jistém smyslu lze konstatovat, že Klemm dovršil první etapu konstituování moderně koncipovaných **dějin kultury**. Svým dílem navázal zejména na přístup Voltaira a jeho práci *Esej o mravech a duchu národů* (1769). Klemm přiznává, že „to byl Voltaire, kdo první nechal stranou dynastie, poslušnosti králů a bitev, a hledal, co je v dějinách podstatné, totiž kulturu tak, jak se projevuje ve zvycích, ve způsobech víry a ve formách vlády“.¹⁹

Po Klemmově vystoupení již nemůže být pochyb o uznání pojmu kultura v pra-

cích německy píšících historiků. O popularizaci pojmu kultura na půdě **dějin kultury** se vedle H. Riehla a G. Freitagova zasloužil především švýcarský historik Jacob Christoph Burckhardt (1818–1897). Pod vlivem Hegelovy filozofické koncepce v práci *Renesanční kultura v Itálii* (1860) postavil kulturu jako ducha epochy do centra zkoumání světových dějin. Jeho teoretické názory na kulturu jsou obsaženy v *Úvahách o světových dějinách* (1873). V této knize, která vznikla na základě univerzitních přednášek, je věnována pozornost analýze vztahu státu, náboženství a kultury. V Burckhardtově koncepci kultura vystupuje jako „souhrn všeho toho, co k podpoře materiálního a jako výraz duchovně mravného života spontánně vzniklo, všechna družnost, všechny formy techniky, umění, básnictví a věd“.²⁰

Druhá polovina 19. století proběhla ve znamení šíření pojmu kultura z Německa do ostatních zemí. V polovině 19. století pronikl tento pojem do Ruska. Na sklonku 60. let již figuruje jako významná kategorie ve slavjanofilsky orientované sérii článků (později knize) ruského biologa a sociologa Nikolaje Jakovleviče Danilevského (1822–1885) *Rusko a Evropa* (1869). Podle něho jsou pravými nositeli historického vývoje „kulturní a historické typy“, které stejně jako biologické organismy procházejí fázemi mládí, dospělosti, stáří a smrti. S ohlasy této analogie se setkáváme ve 20. století v **cyklických vývojových koncepcích** O. Spenglera a A. Toynbeeho. Vymezením kulturně-historických typů Danilevskij vytvořil prototyp klasické teorie plurality kultur. Koncepce paralelně se vyvíjejících **lokálních kultur** vyrůstala z poznání, že evoluce neprobíhá po jedné přímé linii, ale že existuje velké množství rozmanitých kultur, které odpovídají různě

¹⁸ KLEMM G., Allgemeine Cultur-geschichte der Menschheit, Druet und Verlag von Teubner, Leipzig 1843–1852, s. 21.

¹⁹ Tamtéž, s. 18.

²⁰ BURCKHARDT J. Ch., Úvahy o světových dějinách, Melantrich, Praha 1971, s. 26.

ným formám existence a organizace lidských společností.

V 60. letech 19. století v Anglii rozvířila hladinu mínění o užívání pojmu kultura polemika mezi Matthew Arnoldem a Johnem Brightem. Bright chápal kulturu jako určitý **stav** klasického filozofického vzdělání, zatímco Arnold v knize *Kultura a anarchie* (1869) zdůrazňuje především **aktivitu** vyvíjenou jednotlivcem při hledání dokonalosti: „Kultura je, anebo by měla být, snážen a hledání dokonalosti... dokonalosti takové, o jakou usiluje kultura, krása a inteligence, nebo jinými slovy – jejímiž hlavními rysy jsou laskavost a světlo.“²¹ Arnoldova a Brightova koncepce kultury reprezentuje axiologicky orientovaný proud kulturologického myšlení, který navazuje na tradice osvícenského chápání kultury.

O to je pozoruhodnější, že krátce nato anglický antropolog Edward Burnett Tylor (1832–1917), poučený německou etnografií a historiografií, koncentruje klasické Klemmovo vymezení kultury do první formální **antropologické definice kultury**: „Kultura neboli civilizace... je ten komplexní celek, který zahrnuje poznání, víru, umění, právo, morálku, zvyky a všechny ostatní schopnosti a obyčeje, jež si člověk osvojil jako člen společnosti.“²² Tylorova definice kultury představuje počátek vědecké revoluce. Změnila vztah pojmu kultura k dosavadní teorii a metodologii speciálních věd o kultuře a učinila z něj nástroj kvalitativně nového přístupu ke studiu sociokulturních jevů. Původní axiologický (hodnotící) význam pojmu kultura byl v první polovině 20. století zásadním způsobem rozšířen tak, aby sloužil k označení veškeré sféry lidských nadbiologických (superorganických, metabiologických) věcí a jevů typických pouze pro rod *Homo*. Studium kultury z antropologického hlediska není tedy již omezeno

pouze na oblast pozitivních hodnot, které kultivují a humanizují člověka, ale zahrnuje třídu všech produktů lidské činnosti, jejichž prostřednictvím se člověk **adaptoval** na vnější prostředí. Kultura z tohoto hlediska vystupuje jako **specificky lidský adaptační nástroj** přetváření světa člověkem. S odstupem času lze konstatovat, že Tylorova definice kultury nikdy nezestárla, ale naopak se stala výchozím bodem většiny antropologických teorií kultury.

Vztah pojmů kultura a civilizace

Rok 1871, ve kterém byla vydána Tylorova *Primitivní kultura*, lze považovat za datum zrození vědeckého antropologického pojmu kultura. Přesto se britští a francouzští vědci přijetí Tylorovy koncepce kultury zpočátku bránili. Bylo to způsobeno zejména tím, že románské jazyky i angličtina dlouho užívaly pro označení kultivace, zdokonalení a pokroku místo pojmu kultura pojem **civilizace**. Etymologický základ pojmu civilizace nalezneme v klasické latině ve výrazech „civis“ (občan), „civilis“ (občanský, státní). Vlastní pojem civilizace se ale objevuje až v renesanční Francii, patrně odvozením od slova „civilisér“, které znamená vštípení jemných mravů, ale také urbanizaci a zdokonalení. Tak se stalo, že pojmy kultura a civilizace spojoval stejný obsahový význam – myšlenka **kultivace a zdokonalování člověka**. Navíc podobně jako u pojmu kultura můžeme i u pojmu civilizace sledovat postupný posun od axiologického k nehodnotícímu významu.

S typicky **axiologickým vymezením pojmu civilizace** se setkáme například u Honoré G. R. Mirabeau (1749–1791). Za civilizaci považoval zjemnělé mravy, uctivost, zdvořilost a vědomosti, které jsou šířeny proto, aby byla dodržována pravidla sluš-

²¹ ARNOLD M., Culture and Anarchy. In: KROEBER A. L. – KLICKHOHN C., Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions, Massachusetts, Cambridge 1952, s. 29.

²² TYLOR E. B., Primitive Culture, Harper, New York 1958, I. vol., s. 1.

ného chování. Kvalitativní skok v používání pojmu civilizace učinil v roce 1819 P. S. Ballanche (1776–1847) v knize *Staršec a mladý muž* tím, že jej použil v plurálu „civilisations“. Posun od axiologického k antropologickému chápání pojmu civilizace dovršil francouzský filozof a cestovatel C. F. Volney (1757–1820). V práci *Poučení o Spojených státech* mluví téměř antropologicky o „civilizaci divochů“.²³ Vedle axiologického významu se tak ve francouzštině stále více prosazovalo nehodnotící používání pojmu civilizace. Není tedy divu, že v řadě prací francouzských historiků, etnologů a sociologů 20. století figuruje pojem civilizace jako ekvivalent pojmu kultura.²⁴

Podobný vývoj můžeme sledovat také v angličtině. John Ash ve svém slovníku z roku 1775 definuje civilizaci jako „stav civilizovanosti, jako akt civilizování“. V roce 1857 se s tímto pojmem můžeme dokonce setkat v názvu hlavního díla významného kulturního historika Henryho Thomase Buckla *Dějiny civilizace v Anglii* (1857). Jeho užití však nepřekračuje tradiční axiologické pojetí. Z tohoto hlediska znamená kvalitativní zvrat až vydání knihy Johna Lubbocka *Původ civilizace* (1870). V ní je použit tento pojem v nehodnotícím smyslu tak, jak by jej použil současný antropolog. O tom, že ve Velké Británii existovala tendence používat pojem civilizace jako ekvivalent pojmu kultura, ostatně svědčí fakt, že Tylor zahájil svoji slavnou antropologickou definici kultury slovy „kultura neboli civilizace“. To však byl teprve počátek dnešního rozrůznění přístupů k vymezení vzájemného vztahu pojmů kultura a civilizace. V současné odborné literatuře existuje celá řada variant vzájemného vztahu mezi těmito pojmy. Někteří autoři je používají jako synonyma, jiní civilizaci vymezují jako

protiklad kultury. Můžeme se setkat s koncepcemi, které civilizaci považují za jev širší než kultura, a naopak také s přístupy, ve kterých civilizace ve srovnání s kulturou vystupuje jako něco užšího – jako její stránka, dimenze nebo vývojová fáze. V každém případě však v existenci pojmu civilizace v angličtině můžeme vidět jeden z důvodů, proč britští vědci odmítali Tylorovu antropologickou definici kultury, pokud to jen bylo možné – dokud vystačili s alternativními pojmy civilizace a společnost.

Francie zpočátku kladla přijetí antropologického pojmu kultura ještě větší odpor než Velká Británie. Podíl na tom měl rozvoj Durkheimovy sociologické školy, kde došlo k analogickému jevu jako v anglické vědě – výzkumy kultury byly prováděny pod etiketou pojmů civilizace a společnost. Ve Velké Británii se obdobný postoj k užívání pojmu kultura projevil v první polovině 20. století. Tehdy se v anglosaských zemích konstitovala antropologie jako relativně autonomní společenská věda. Pro americké vědce, kteří se nijak nebránili Tylorově reinterpretaci německého „Kultur“, bylo zcela přirozené nazvat nově vznikající vědu – kulturní antropologie. Angličané však dali vědě s obdobným výzkumným zaměřením název – sociální antropologie.

S výjimkou Velké Británie a Francie, kde přijetí antropologického pojmu kultura zpočátku narazilo na určitý odpor, bylo Tylorovo pojetí kultury přijato ve Spojených státech, v Latinské Americe, v Německu, ve Skandinávii i ve slovanských zemích. Během první poloviny 20. století se antropologický pojem kultura stává významnou kategorií označující předmět výzkumů prehistorie, archeologie, etnografie, etnologie, sociální a kulturní antropologie. Rychle zdomácněl také v psychologii, sociologii a historii.

²³ KROEBER A. L. – KLUCKHOHN C., Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions, Massachusetts, Cambridge 1952, s. 37.

²⁴ Tamtéž, s. 12.

Typologie pojmu kultura

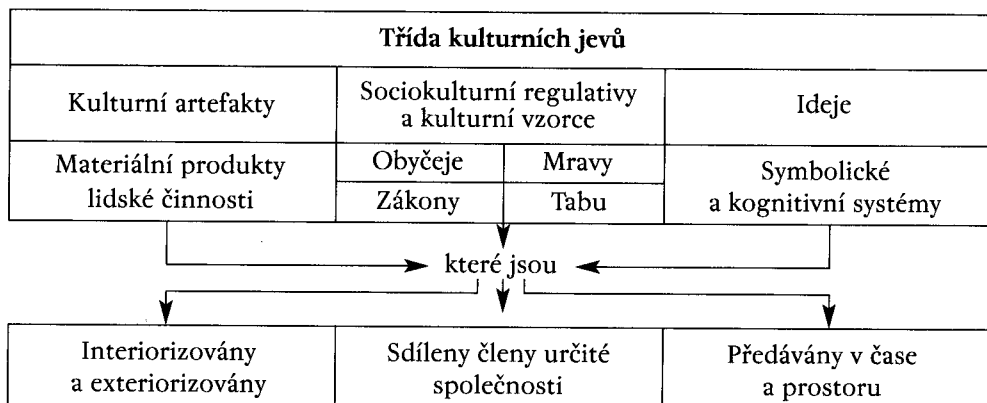
Zrození antropologického pojetí kultury ovšem neznamenalo zánik a opuštění tradičního axiologického (hodnotícího) významu tohoto pojmu. Ve filozofii, uměnovědných disciplínách i běžném jazyce se i nadále často používá pojmu kultura v jeho původním, humanistickém hodnotícím smyslu. Obecně lze konstatovat, že v současné odborné literatuře převládají tři základní přístupy k vymezení rozsahu a obsahu pojmu kultura:

1. **Tradiční axiologické pojetí kultury** vycházející z humanistické a osvícenské tradice používání tohoto pojmu ve filozofii a uměnovědách. Axiologická koncepcce kultury je výrazně hodnotící. Omezuje rozsah třídy kulturních jevů pouze na sféru **pozitivních hodnot**, které přispívají ke kultivaci a humanizaci člověka a k progresivnímu rozvoji lidské společnosti. Do kultury jsou tak tradičně zahrnovány zejména takové oblasti duchovních hodnot společnosti jako umění, věda, literatura, osvěta, výchova, ušlechtilé a pokrokové ideje apod.

2. **Globální antropologické pojetí kultury** zahrnující do kultury nejen pozitivní hodnoty, ale všechny nadbiologické prostředky a mechanismy, jejichž prostřednictvím se člověk jako člen společnosti adaptuje k vnějšímu prostředí. Antropologické pojetí kultury nemá hodnotící funkci. Díky tomu lze charakterizovat a klasifikovat různá společenství v čase a prostoru podle jejich specifických kulturních prvků a komplexů. To umožňuje komparativní výzkum **sociokulturních systémů** (kultur, subkultur, kontrakultur) v čase a prostoru. Být kulturním antropologem z tohoto hlediska znamená studovat způsob života typický pro určitou společnost. Antropologické pojetí kultury chápáné jako systém **artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí** sdílených a předávaných členy určité společnosti se prosadilo zejména v sociální a kulturní antropologii, archeologii, etnografii, etnologii, sociologii, psychologii a kulturologii.

3. **Redukcionistické pojetí kultury** zahrnuje velké množství přístupů, pro které je typická snaha omezit rozsah pojmu kultura pouze na určitý výsek sociokul-

Třída kulturních jevů



Do třídy kulturních jevů z antropologického hlediska patří materiální produkty cílevědomé práce (artefakty), naučené vzorce a normy chování (sociokulturní regulativy) a myšlenkové systémy (ideje), které jsou sdíleny a předávány členy určité společnosti

turní reality. Snaha vymezit antropologický pojem kultury tak, aby zahrnoval méně a odhaloval více, je charakteristická například pro přístupy rozvíjené v rámci směrů současné kognitivní a symbolické antropologie. V protikladu ke globálnímu pojetí kultury jsou rozvíjeny zejména sémiotické přístupy, které redukuje pojem kultura na systém znaků, symbolů a významů sdílených členy určité společnosti.

Metody studia kultury v antropologii

Sociální a kulturní antropologie se ve 20. století rozvíjely jako disciplíny programově studující rozmanitost lidských kultur. Ponechme nyní stranou skutečnost, že britští sociální antropologové preferovali ve svých výzkumech jinou terminologii a úhel pohledu než američtí kulturní antropologové. To podstatné, co obě disciplíny vždy spojovalo, byla snaha anglosaských antropologů pochopit **způsob života** cizích společností prostřednictvím **terénního výzkumu**. O tom, že terminologické sblížení britské sociální antropologie a americké kulturní antropologie i nadále pokračuje, svědčí snaha některých antropologů sjednotit tyto příbuzné disciplíny pojmem **sociokulturní antropologie**.

Základy vědy o kultuře mimoevropských národů a etnik položili již ve druhé polovině 19. století evolucionističtí antropologové a etnologové. Většinou se jednalo o kabinetní vědce, kteří své knihy psali na základě sekundárních dat a informací – zpráv cestovatelů, misionářů a pracovníků koloniální správy. Z tohoto hlediska je možné klasický evolucionismus označit za protoantropologickou fázi výzkumů člověka, společnosti a kultury. Kvalitativní zvrat v dějinách antropolo-

gického myšlení způsobilo zavedení **terénního výzkumu** založeného na empirickém sběru dat přímo mezi příslušníky studovaných kultur. V britské sociální antropologii rozpracovali metodu terénního výzkumu zakladatelé funkcionalistické antropologie – B. Malinowski a A. R. Radcliffe-Brown. V americké kulturní antropologii etablovali terénní výzkum představitelé historismu a konfiguracionismu – F. Boas a jeho žáci, kteří programově prováděli studium indiánských kultur na základě dlouhodobých pobytů mezi členy domorodých kmenů. Jádrem terénních výzkumů se stalo **zúčastněné pozorování** – antropologova přímá participace na každodenním životě lidí, které studuje.

Tradičním předmětem výzkumu sociální a kulturní antropologie byla kultura **preliterárních společností**. V současné době ale antropologové rozšířili spektrum výzkumů také na moderní společnosti. V souvislosti s aplikací antropologických metod na výzkum městského způsobu života dokonce vznikla nová tematická oblast antropologie – **antropologie města** (urbánní antropologie). Robert F. Murphy ilustruje rozsah současné antropologie na příkladu jednoho univerzitního oddělení, které své studenty vyslalo na terénní mise na Novou Guineu studovat mužské a ženské role, do městské obytné čtvrti zkoumat společenské vztahy vozičkářů, do povodí brazilské Amazonky analyzovat ekologii lovu, do nemocnice v hlavním městě sledovat proměny identity u lidí po plastické operaci, do dolů v Andách studovat třídní vztahy, do brazilského města popsat nová náboženství, do kolumbijské vesnice probádat společenský systém pěstitelů kávy, na Saharu zkoumat tuarežské kováře a do jižní Afriky studovat zavádění programu zdravotní prevence.²⁵ Již z tohoto výčtu je evidentní, že doba, kdy antropologovi k te-

²⁵ Viz MURPHY R. F., Úvod do kulturní a sociální antropologie, Sociologické nakladatelství, Praha 1998, s. 214–215.

réninnému výzkumu stačil pouze kůň a oděv studovaných domorodců, je nenávratně pryč. Dnes lze rychle cestovat za „domorodci“ městskou dopravou nebo putovat řadu dní do míst izolovaných od bezprostředního vlivu západní civilizace.

Dlouhodobé intenzivní terénní výzkumy vyžadují, aby antropolog strávil mezi příslušníky studované kultury více než jeden rok. To umožňuje zachytit proměny dané společnosti v kontextu proměn jednotlivých ročních období. Avšak ani celoroční pobyt nemůže být zárukou, že antropolog zachytí všechny typické kulturní jevy a procesy. Proto se často antropologové k domorodcům opakovaně vrací. To jim umožňuje sledovat proměny studované kultury v čase. Příprava na terénní výzkum vyžaduje nejen zajistit nezbytnou materiální výbavu, ale také seznámit se s poznatky, které byly do té doby o studované kultuře získány. Důležité je také získání jazykové kompetence, aby antropolog nebyl odkázán pouze na překladatele. Cílem výzkumu je testování předem stanovených hypotéz nebo sběr zcela nových poznatků umožňujících formulovat nové hypotézy, vytvářet teorii a přispívat tak porozumění dosud neznámým aspektům studované kultury.

Při vstupu do zcela odlišné kultury musí antropolog odložit „brýle etnocentrismu“ a snažit se neposuzovat ji podle kulturních standardů své vlastní kultury. **Etnocentrismus je kulturní univerzálie.** Všude na světě si lidé myslí, že pouze jejich kulturní normy a obyčeje jsou správné a pravdivé. Sílu etnocentrismu ilustruje příhoda, kterou zažil kulturní antropolog Richard Scaglione při setkání s přítelem z Nové Guineje. Tento domorodec, oblečený v tradičním obřadním obleku s královskými znaky a ptačím peřím v nose, při prohlížení západního časopisu propukl v hlasitý smích. Rozveselila ho fotografie

ženy v reklamě na alkohol. Na dotaz, co ho tak rozesmálo, odpověděl: „Tato žena má díry v uších a v nich zavěšené nějaké předměty.“ Když Scaglione poznamenal, že také on má ve svém nose ozdoby, odpověděl: „To je něco jiného. Je to pro krásu a má to obřadní význam. Ale já nechápu, proč bílí lidé sami sebe poškozují.“²⁶

Působivou ukázkou etnocentrismu je i zážitek antropoložky Laury Bohannanové, která si během svého terénního výzkumu v africké domorodé vesnici četla *Hamleta*. Starší z kmene její činnost do té míry zaujala, že ji požádali, aby jim vyprávěla příběh, o kterém kniha pojednává. Jejich reakce na prezentovanou tragédii ale Bohannanovou dokonale zaskočila. Když hovořila o tom, že Claudius pojal za manželku vdovu po Hamletově zavražděném otci, spokojeně pokyvovali hlavou. Claudius byl podle jejich názoru čestný muž. Skutečnost, že si vzal za ženu vdovu po svém bratru byla podle jejich názoru jeho povinnost. Kdo by se jinak staral o její pole? Jejich interpretace příběhu byla opačná než v naší společnosti. Claudius a Polonius pro ně byli kladní hrdinové. Hamlet blázen a zločinec. Když se Bohannanová s nimi pokoušela polemizovat, shovívavě jí pokleпали na rameno a vysvětlili, že je příliš mladá, než aby rozuměla Hamletovi. Řekli jí: „Počkej, až přijdeš domů, a zeptáš se starších svého kmene. Uvidíš, že nám dají za pravdu.“²⁷

V opozici k **etnocentrismu** antropologové formulovali doktrínu **kulturního relativismu**, který chápe každou kulturu jako jedinečnou entitu. Proto by neměly být zvyky, hodnoty a normy jedné kultury hodnoceny podle měřítek jiné kultury. Kulturní relativismus tak vede antropology k tomu, aby konkrétní kulturní elementy a komplexy vždy posuzovali v kontextu kultury, která je vytvořila. Kulturní relativismus ale neznamená relativismus

²⁶ ROBBINS R. H., *Cultural Anthropology*, Peacock Publishers, Itasca 1993, s. 2–3.

²⁷ BOHANNAN L., *Shakespeare in the Bush*, *Natural History Magazine* 1966, 775, s. 7.

morální, neboť ani antropologové nemožou ignorovat mezinárodní měřítko spravedlnosti a morálky. To, že antropologové někdy studují takové zvyky, jako jsou mučení, kanibalismus nebo zabíjení dětí, ještě neznamená, že s nimi souhlasí. Již při volbě terénu má každý antropolog možnost rozhodnout, zda kulturní praktiky jeho potenciálních domorodců nejsou v rozporu s jeho morálním přesvědčením. Mnozí antropologové zohledňují právě toto kritérium při volbě místa, kde budou svůj výzkum realizovat.

Stejně jako turisté, kteří se poprvé ocitli ve zcela odlišné kultuře, i antropologové mohou zažít při setkání s novou kulturní realitou „kulturní šok“. Jeho zdrojem je konfrontace se světem zcela odlišných ideových, normativních a jazykových významů. Člověk se může řadu dní i týdnů cítit odcizený, bezradný a ztracený v cizí kultuře, která mu neumožňuje využívat svou vlastní zkušenost a odhadnout chování svého okolí. Pro příslušníky západní kultury je například složité žít ve světě bez elektřiny, chlazených nápojů, splachovacích záchodů, postelí a všech ostatních vymožeností, jež jsou v naší kultuře považovány za samozřejmost. Americký antropolog Conrad Phillip Kottak popsal svou adaptaci na kulturní šok, který zažil v době svého terénního výzkumu v Brazílii, následujícími slovy: „Zvuky, podněty, světla, zápachy a chutě života v severovýchodní Brazílii v Arembepe se pomalu stávaly známější. Postupně jsem přijal fakt, že jediný toaletní papír, který byl dostupný za přijatelnou cenu, měl strukturu skelného papíru. Přivykl jsem tomuto světu, ve kterém vesnickým dětem kapaly z nosu kapičky hlenu, kdykoli se v Arembepe objevila chřipka. Svět, kde ženy s půvabně se houpajícími boky nosí bez námahy na hlavě osmnáctilitrové petrolejové kanystry s vodou, kde si chlapi pouštějí draky a baví se chytáním much

do holých dlaní, kde staré ženy kouří dýmku, kde majitelé obchodů nabízí kačachu (běžný rum) v devět hodin ráno a muži během líného odpoledne, kdy se nerybaří, hrají domino. Navštívil jsem svět, kde veškerý život pocházel z moře, kde v jedné laguně muži loví ryby, ženy společně perou prádlo, myjí nádoby a zároveň se tam koupou.“²⁸

Kulturní šok ale není jediným problémem, se kterým se antropolog po vstupu do terénu setkává. Vstup cizince do komunity je pro domorodce zátěžovou situací. Je totiž člověkem, který „nemá minulost“ a nevyznává „idoly kmene“. Jinými slovy, každý nový příchozí může pro domorodce představovat **potenciální ohrožení**. Antropologovi trvá delší dobu, než získá jejich důvěru a vybuduje si v novém prostředí sociální status, který mu umožní realizovat zúčastněné pozorování. Výzkumníkovi, přestože poctivě přiznal cíle svého výzkumu, mohou být zpočátku připisovány nejrůznější motivy pobytu. Optimální situace je dosaženo teprve tehdy, když se jeho přítomnost stane normální součástí každodenního života. K získání takového statusu ale někdy vede trnitá cesta, jejíž součástí mohou být také rozpačité a trapné situace. Ilustrativní je z tohoto hlediska zkušenost již zmiňovaného Richarda Scagliona, který strávil více než rok mezi příslušníky kmene **Abelama** na Nové Guineji. Krátce po příjezdu pozoroval a fotografoval lov prasat. Muži při něm nejdříve rozmístili sítě a pak čekali, až v nich uvíznou prasata. Úkolem žen a dětí bylo dělat co největší hluk a zahnat tak co největší množství vyplašených prasat do připravených sítí. Netrvalo dlouho a Scaglioni byl pozván, aby se také zúčastnil lovu. Pochopil to jako výraz sympatií a na okamžik uvěřil, že mu muži udělili status lovce. Svůj omyl si uvědomil, až když ho muži vyzvali, aby se připojil k ženám a dětem. Na vysvětlení

²⁸ KOTTAK C. P., *Anthropology: The Exploration of Human Diversity*, McGraw-Hill, New York 1991, s. 5.

dodali: „Ještě nikdy jsme neviděli člověka, který dělá v džungli tolik hluku jako ty.“ Později si chtěl vylepšit pověst a tak nabídl pomoc domorodci, který sázal plodiny pomocí kopací hole. Domníval se, že s moderní železnou lopatou rychle a efektivně vykope jámu. Místo toho marně zápolil s tvrdou půdou. Jeho úsilí pobaveně sledoval malý dav až do chvíle, kdy mu jeden z domorodců podal kopací hůl. Scaglioni k svému překvapení zjistil, že je s ní práce mnohem jednodušší a rychlejší. Později odhalil, že několik domorodců vlastní lopaty, ale používají je málo, protože v místních podmínkách se s nimi pracuje špatně. Přestože takové chvíle nepatří mezi nejpříjemnější, mohou i trapné situace antropologovi pomoci porozumět cizí kultuře a vymanit se z pasti předsudků západní kultury a etnocentrismu.²⁹

Antropologický terénní výzkum je obvykle příběhem o setkání příslušníků dvou různých kultur – kultury antropologa a kultury, kterou sdílí členové studované společnosti. Antropologové, kteří provádějí terénní výzkum, by měli odložit etnocentrickou perspektivu a snažit se vidět věci a jevy novým způsobem. V mnoha ohledech musí přijmout chování a status dítěte, které se učí od starších správně chápat a interpretovat svět. Antropologové se přitom podobně jako tápající děti dostávají do situací, které nepředpokládají. Přesto na ně musí být schopni flexibilně reagovat v souladu s očekáváním členů studované společnosti. Někdy se dokonce nevyhnou ani „transkulturní lži“. Tento problém například řešila antropoložka Susan Dwyer-Shicková při zahájení terénního výzkumu v Turecku. V té době zůstali její manžel a dvouletá dcera ve Spojených státech. Dwyer-Shicková se předem rozhodla, že po dobu výzkumu

bude zcela čestně odpovídat na všechny otázky, které jí domorodci položí. Když se jí turecké ženy vyptávaly na její rodinu, vyprávěla jim otevřeně o svém manželovi a dcerce. Ženy se ihned zveptaly, u koho své dítě zanechala a ona jim vysvětlila, že se o dítě stará manžel. Ženy si pomyslely, že antropoložka patrně špatně porozuměla jejich jazyku a zeptaly se jí znovu. Když dostaly stejnou odpověď, požádaly chlapce, který chodil do školy, aby jim tlumočil. V tomto okamžiku si antropoložka uvědomila, že odpověď na tuto otázku může rozhodnout o tom, jakým způsobem na ni budou ženy pohlížet a jestli jí budou důvěřovat. Z jejich reakce pochopila, že pro tureckou ženu je nepřijatelné zanechat dítě v péči manžela. Řekla tedy, že se jí o dceru stará matka a ony to přijaly.³⁰

Vedle schopnosti vstoupit do života „těch druhých“ je základním předpokladem úspěšného terénního výzkumu **jazyková kompetence**. Pokud antropolog dobře neovládá domorodí jazyk, vzniká mu problém při volbě tlumočnicka. Tito domorodci díky své dvojjazyčnosti někdy bývají lidmi stojícími na pomezí dvou různých kultur. Tlumočnick navíc funguje jako filtr, kterým procházejí výzkumníkovy otázky i odpovědi dotazovaných. Je proto žádoucí, aby antropolog dosáhl co nejrychleji takového stupně jazykové kompetence, který mu umožní rozšířit zúčastněné pozorování o vlastní **práci s informátory**. Za informátora může být považován jakýkoliv příslušník studované kultury, s nímž výzkumník mluví nebo interaktivně jedná. Většina antropologů ale brzy zjistí, že někteří domorodci se o jejich práci zajímají více než ostatní a jsou schopni efektivněji pomoci při sběru a interpretaci empirických dat. Tito „**klíčoví informáto-**

²⁹ Viz SCAGLIONI R., Ethnocentrism and the Abilam. In: DEVITA P. ed., *The Humbled Anthropologist*, Wadsworth Publishing, Belmont 1990.

³⁰ Viz DWYER-SCHICK S., Some Consequences of a Fieldworker's Gender for Doing Cross-Cultural Research. In: DEVITA P. ed., *The Naked Anthropologist*, Wadsworth Publishing, Belmont 1991.

ři“ mají schopnost vysvětlit a zobecnit svoji kulturu, a umožňují tak výzkumníkovi pochopit jejich svět. Při volbě přátel a informátorů musí být antropolog opatrný, aby se jeho nejbližším spolupracovníkem nestal například místní blázen nebo opilec. V průběhu práce s informátory se antropologové snaží co nejvíce zachytit jejich vnímání a výklad světa. Tento postoj, aspirující na popis kultury z perspektivy domorodců, v jejich pojmech a taxonomiích, je v současné antropologii označován jako **emická deskripce kultury**. Francouzský antropolog Claude Lévi-Strauss v této souvislosti poznamenal, že práce v terénu a snaha antropologů vstoupit do světa jiných z nich dělá lidi „na okraji“. Nikdy neuvidí svět jako domorodci, protože se nemohou zbavit své vlastní kulturní percepce, ale protože zahlédli alternativní perspektivu, nebudou už nikdy stejní jako dřív. Jak konstatoval Roger Keesing, antropologové jsou lidé „z venku“, kteří ví něco o tom, co to znamená být „uvnitř“.

Zúčastněné pozorování a práce s informátory nejsou jedinými metodami užívanými v terénním výzkumu. Mezi další zdroje antropologických dat patří **genealogická metoda** (umožňující rekonstrukci vztahů mezi příbuznými), **životopisy** příslušníků studované kultury („life history“), psychologické **projekční testy**, **případové studie**, **obsahová analýza** dokumentů a standardizované **dotazníky**. Významnou součástí terénního výzkumu jsou stále více vizuální záznamy studované kultury – **dokumentární filmy**, **fotografie** a **videozáznamy**. Obrazová dokumentace neslouží pouze jako ilustrace, ale představuje svébytnou třídu empirických dat umožňující tvořivou interpretaci a explanaci. Využívání obrazových a audiovizuálních záznamů terénních výzkumů se osvědčilo nejen jako nástroj vědecké analýzy, ale také jako prostředek výuky antropologie a pů-

sobivý způsob prezentace antropologických dat laické veřejnosti. Mezi průkopníky vizuální antropologie jako relativně nové tematické oblasti a antropologické specializace patřili zejména Gregory Bateson, Jean Rouch, John Marshall, Timothy Ash, Éliane de Latour a Ian Dunlop. O rostoucím zájmu o vizuální antropologii svědčí také skutečnost, že stále více televizních společností produkuje antropologické seriály, filmy a terénní fotografie, které jsou pak prezentovány na výstavách a festivalech.

Obecně lze konstatovat, že primárním zdrojem antropologických dat je empirický terénní výzkum založený na zúčastněném pozorování a využívající široké škály metod a technik včetně technických audiovizuálních prostředků. Charakteristickým rysem antropologovy práce v terénu je preference **induktivní logiky**. Jedná se o **kvalitativní typ výzkumu** na jehož počátku je zúčastněné pozorování a empirický sběr dat. Výzkumník se snaží postihnout strukturu, logiku a význam získaných informací. Výstupem kvalitativního výzkumu mohou být nové hypotézy nebo teorie. Cílem terénního výzkumu je dosáhnout porozumění zkoumané sociokulturní realitě.

Interpretace cizí kultury v sobě skrývá četná úskalí. Antropolog si do terénu přináší jinou kulturní zkušenost, než kterou sdílí příslušníci studované společnosti. Odhalit cizí kulturní kódy a správně dešifrovat kulturní gramatiku cizí společnosti patří mezi nejtěžší úkoly antropologie. O tom jak snadno lze podlehnout pocitu, že prezentovaná kultura je bizarní a nepochopitelná, svědčí mystifikace, které se dopustil Horáce Milner v článku *Tělesné rituály mezi Nacirema* (1956).³¹ Podle něho Nacirema mají extrémní rituály zaměřené na vlastní tělo, o němž jsou přesvědčeni, že je v podstatě ošklivé a předurčené k zániku. Pro tyto rituály budují ve svých sídlech speciální svatyně, ve kte-

³¹ MILNER H., Body Ritual Among Nacirema, American Anthropologist 1956, 58, s. 503–507.

rych je na stěně umístěna zvláštní skříňka obsahující magické roztoky a talismany. Ty jsou získávány od mocných šamanů, kteří instruuji bylináře, jak tyto drahé preparáty připravit. Nacirema jsou přesvědčeni, že ústa mají velký vliv na sociální vztahy v jejich kultuře. Proto tráví mnoho času třením úst podivnými tyčinkami, jimiž na rty nanášejí zvláštní magickou substanci. Věří, že pečlivé provádění těchto ceremonií jim získá přátelství a lásku. Jejich zanedbávání naopak přátele odežene. Význam dalších rituálů je ovšem již méně jasný. Například bylo pozorováno, že muži denně oškrabují své tváře ostrými nástroji. Smysl této operace ale není znám. Ženy se zase každý týden vystavují pravidelnému sebemučení, při kterém si nechávají opékat své hlavy v malých pískách. Jak konstatoval Milner, Nacirema jsou lidé posedlí svými těly a jejich rozkladem. Rituály této kultury přitom postupuje jako dominantní motiv masochismus. Pokud jste ještě nezjistili, o jakou kulturu se jedná, přečtěte si jméno **Nacirema** pozpátku...

Interpretace empirických dat je tvořivá a odpovědná fáze antropologického výzkumu. Východiskem antropologických generalizací jsou **terénní poznámky** – záznamy rozhovorů a pozorování, které výzkumník učinil za svého pobytu mezi příslušníky studované kultury. Nenahraditelnou pomůckou při vytváření terénních poznámek je vedle zápisníku také diktafon (magnetofon), umožňující získat autentický zvukový záznam realizovaných rozhovorů. V průběhu práce s informátory věnují antropologové zvláštní pozornost kontextu, v němž jednotlivé rozhovory probíhaly – nonverbálnímu chování a sociální situaci. To vše musí být co nej přesněji zaznamenáno. Zvukové i vizuální dokumenty (fotografie, film, video) jsou při výzkumu opatřeny přes-

nou a podrobnou identifikací (záznamy místa, času, osob aj.). Dodatečná identifikace by totiž byla velmi časově náročná a někdy dokonce i nemožná. Písemné záznamy pozorování jsou prováděny v co nejkonkrétnějších termínech. Součástí každé operace týkající se sběru dat je jejich průběžná analýza a interpretace. Tyto analytické, interpretační a metodologické poznámky jsou průběžně zaznamenávány, i když je zřejmé, že budou mnohokrát přeformulovány. Součástí terénních poznámek je i **osobnost antropologa**. Jeho pocity, dojmy a nálady musí být pečlivě zaznamenány, neboť výzkumník sám je nejen nejdůležitějším nástrojem analýzy, ale i potenciálním zdrojem zkreslení empirických dat.

Terénní poznámky nejsou homogenním materiálem. Obvykle jsou organizovány do tří typů dokumentů:

1. **Organizační dokumentace** zahrnuje záznamy o lidech, místech a institucích nezbytných pro každodenní organizaci výzkumu.

2. **Analytická dokumentace** představuje záznam procesu analýzy dat a jejich interpretace.

3. **Terénní dokumentace** chronologicky a systematicky zachycuje všechny původní poznámky a dokumenty získané v průběhu výzkumu.³²

Až do 60. let 20. století byli antropologové přesvědčeni o objektivitě a exaktnosti metodologie, kterou používali při studiu cizích kultur. Nástup **postmoderní antropologie** ale zpochybnil objektivitu klasických antropologických studií i explanační sílu pozitivistických metod. Od 80. let 20. století probíhají v sociální a kulturní antropologii diskuse s cílem nastolit **metodologickou reflexivitu**, která klade důraz na subjektivní zkušenost antropologa vytvářenou jeho kontaktem s informátory. Obrat k „reflexivní antro-

³² LOFFLAND J. – LOFFLAND L., *Analyzing Social Setting: A Guide to Qualitative Observation and Analysis*, Wadsworth Publishing, Belmont 1984.

pologii“ výstižně vyjádřil R. F. Murphy: „Antropolog není fotografický aparát nebo subjekt, stojící vně objektu, jako kdyby se díval do mikroskopu. Všichni nyní chápeme, že pozorovatel je součástí toho, na co se dívá; moje žena a já jsme nestudovali skupinu indiánů, ale skupinu indiánů obklopující dva americké antropology. A pohlíželi jsme na ně očima, které již byly ovlivněny jejich významy a způsobem vnímání; oni se stali součástí naší subjektivity. Vzhledem k tomu, do jaké míry se k sobě subjekt a objekt přibližují, můžeme říci, že náš terénní výzkum je reflexivní.“³³

Součástí tohoto myšlenkového proudu je hledání nových interpretačních schémat. Snaha nastolit nový soulad mezi obsahem a formou antropologických studií výrazně ovlivnila zejména způsob prezentace výsledků terénních výzkumů. Postmoderní antropologové neváhají zasadit „své domorodce“ do působivého rámce románového příběhu nebo fiktivní zprávy o studované kultuře. Nový způsob „antropologického psaní“ přispěl ke sblížení antropologie s uměleckými disciplínami a naznačil možnosti alternativního přístupu ke studiu člověka a kultury.

Vztah sociální a kulturní antropologie

V dějinách antropologického myšlení nalezneme různé postoje k vymezení předmětu a okruhu působení sociální a kulturní antropologie a jejich vztahu k dalším disciplínám, které se zabývají studiem kultury. Terminologické a obsahové nejasnosti jsou způsobeny zejména odlišnou tradicí výzkumů kultury, různou institucionální základnou a odlišnou klasifikací věd v kontinentální Evropě, Velké Británii a Spojených státech. Velmi diskutovaný je především vztah americké kulturní antropologie k britské sociální antropologii.

Obě vědy spojuje jejich tradiční objekt výzkumu – **preliterární společnosti** a jejich kultura. Určitý rozdíl mezi těmito vědami je způsoben poněkud odlišným úhlem pohledu na zkoumanou realitu. Centrální kategorií americké kulturní antropologie je široce chápaný pojem **kultura**. Ten je používán k označení třídy všech specificky lidských negenetických jevů, tak jak se projevují v artefaktech, sociokulturních regulativech a idejích sdílených a předávaných členy určité společnosti. Oproti tomu britská sociální antropologie, preferující pojem **společnost**, klade důraz na studium hodnot, institucí a zvyků v kontextu **sociální struktury**. To přirozeně vede k poněkud jinému typu analýzy a interpretace sociokulturních jevů. Zde je ovšem možné vidět příčinu dlouholeté polemiky, kterou mezi sebou vedou britští sociální antropologové a američtí kulturní antropologové o vzájemném vztahu svých věd. Američtí antropologové vycházejí z předpokladu, že studium sociální struktury představuje pouze dílčí pohled na kulturu zkoumané společnosti a proto mají tendenci považovat sociální antropologii za subdisciplínu kulturní antropologie. V americkém pojetí proto sociální antropologie vystupuje pouze jako jedna z antropologických disciplín primárně se zabývajících studiem sociální struktury. Oproti tomu britští sociální antropologové, kteří také usilují o integrální studium člověka, společnosti a kultury na širším vědním základě, mají tendenci považovat kulturní antropologii za součást své sociální antropologie. Vzhledem k příbuznosti a neustálému sblížování těchto věd se v uplynulých letech ve Spojených státech stále více prosazuje nové pojetí syntetické **sociokulturní antropologie**, která by v sobě vedle kulturní antropologie zahrnovala také antropologii biologickou, sociální a aplikovanou. Evropská sociální antropologie ale i nadále prosazuje

³³ MURPHY R. F., Úvod do kulturní a sociální antropologie, Sociologické nakladatelství, Praha 1998, s. 224.

institucionální i výzkumnou konvergenci. Tento trend je pochopitelný, protože od samého počátku evropská sociální antropologie akcentovala odlišná témata, terminologii a explanační schémata.

Velmi nejednotný postoj zaujímají britští a američtí antropologové také k **etnografii** a **etnologii**. Určitá část antropologů je považuje za základní subdisciplíny sociální a kulturní antropologie, které zajišťují dvě základní fáze antropologických výzkumů. Podle tohoto scénáře etnografie pokrývá deskriptivní, popisnou rovinu studia a plní úkoly spojené se sběrem, popisem, klasifikací a analýzou antropologických dat prostřednictvím terénního výzkumu určité kultury. Etnologie provádí zobecnění tohoto materiálu v mezikulturní i historické perspektivě. Americká kulturní antropologie je však podstatně šířeji koncipovaná nežli britská sociální antropologie. Syntetizuje totiž v sobě kromě etnografie a etnologie také **archeologii**, **prehistorii** a **lingvistickou antropologii**.

Vzhledem k širokému výzkumnému poli spolupracuje sociální a kulturní antropologie s řadou dalších vědních disciplín. Ze společenských věd využívá zejména poznatky sociologie, psychologie, historie, folkloristiky a religionistiky. Se sociologií sdílí zájem o problematiku fungování a vývoje sociální struktury společnosti, s psychologií sdílí otázky vztahu biologické a kulturní determinace lidské činnosti, s historií studium proměn socio-

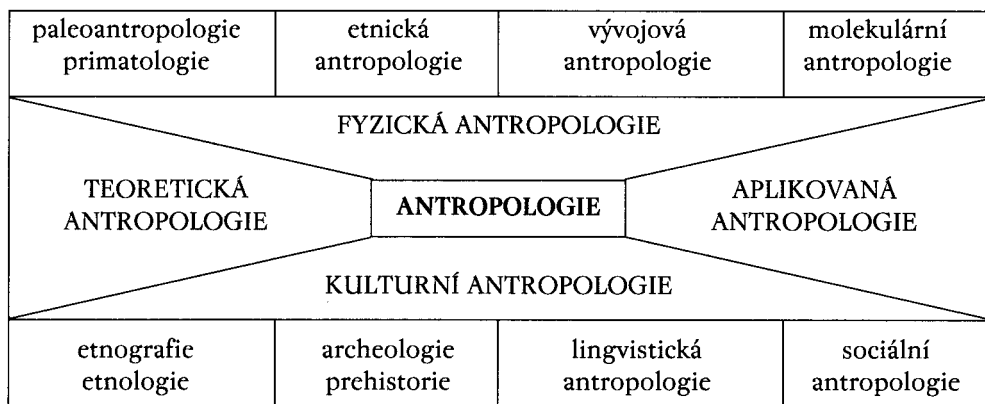
kulturních systémů v procesech kulturní difuze a evoluce. Blízko má také k folkloristice a religionistice, s nimiž ji spojuje společný zájem o oblasti symbolické kultury. Z okruhu přírodních věd je sociální a kulturní antropologie úzce spjatá s **fyzickou antropologií** a jejími subdisciplínami – paleoantropologií, fyziologickou, morfologickou a vývojovou antropologií, molekulární antropologií aj.

Současná sociální a kulturní antropologie představuje empiricko-teoretickou vědu, která na základě mezikulturních srovnávacích výzkumů usiluje o systémovou analýzu sociokulturních systémů v prostoru a čase. Nejrozpracovanější variantu antropologie jako syntetické a integrální disciplíny však dnes představuje **anglosaský model antropologie**. Ten zahrnuje nesmírně diferenciovaný komplex speciálních věd a přístupů, které je možné dále klasifikovat podle:

1. subdisciplín fyzické, sociální a kulturní antropologie;
2. hlavních tematických oblastí antropologických výzkumů;
3. jednotlivých výzkumných škol a vědeckých směrů;
4. sociotechnických funkcí, které antropologie plní.

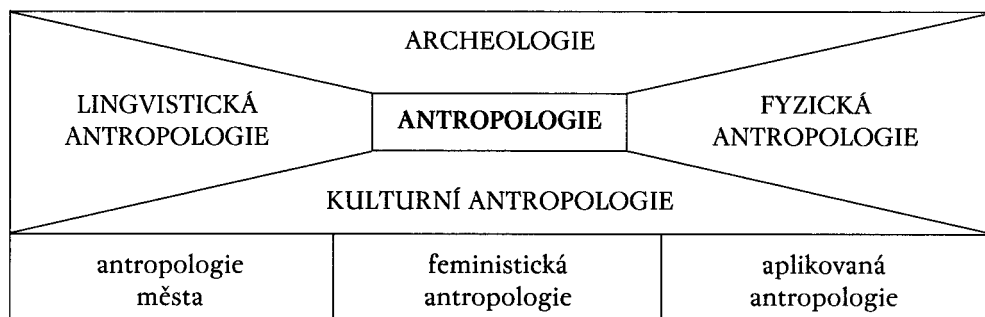
Přestože se antropologii za celou dobu jejího trvání nepodařilo sjednotit, představuje dnes právě ve své anglosaské variantě jednu z nejvlivnějších věd o člověku, společnosti a kultuře.

Anglosaský model obecné antropologie

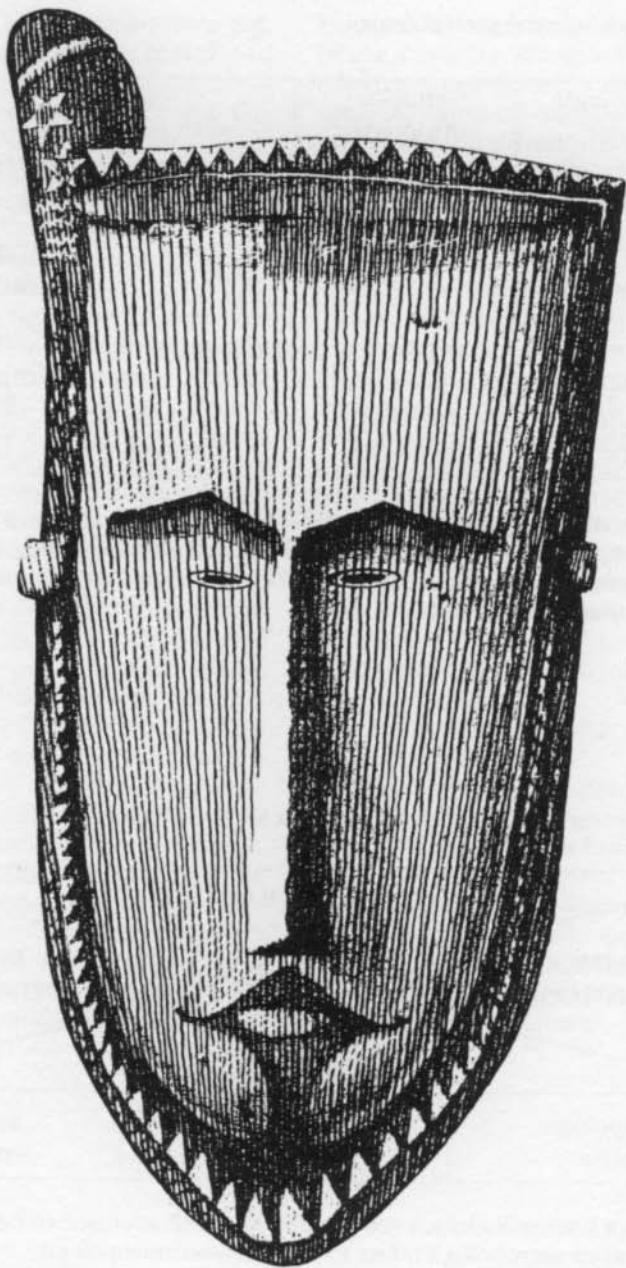


Tuto klasifikaci antropologických subdisciplín není možné považovat za univerzální. Vzhledem k tomu, že jednotliví antropologové v učebnicích předkládají různé varianty systematiky antropologie, je třeba výše uvedený „model antropologie“ považovat spíše za vyjádření obecných taxonomických trendů

Model obecné antropologie podle D. Hickse a M. A. Gwynové



Tato klasifikace antropologických subdisciplín již odráží současné trendy v americké antropologii – důraz na antropologii města a feministickou antropologii



Impulez ke zrození antropologie jako vědy o cizích kulturách byla konfrontace Evropanů s přírodními národy. Symbolem tohoto setkání jsou masky – pohled do zrcadla „těch druhých“. Na obrázku je maska členů tajné společnosti z Mikronésie



Kapitola druhá

EVOLUCIONISTICKÁ ANTROPOLOGIE

Teoretické zdroje a východiska evolucionismu

Vznik sociální a kulturní antropologie je nerozlučně spjat se zrodem jednoho z nevlivnějších vědeckých hnutí druhé poloviny 19. století – **evolucionismu**. Základy antropologie jako integrální vědy o člověku, společnosti a kultuře položili představitelé evropské etnografie, etnologie, archeologie a antropologie druhé poloviny 19. století. Vymezili základní tematické okruhy antropologických výzkumů a vytvořili tak předpoklady pro konstituování moderní sociální a kulturní antropologie. Evolucionismus byl mezinárodním hnutím, jež zasáhlo většinu evropských zemí, i když vůdčí úlohu sehrála anglická věda. Přitom si je třeba uvědomit, že to, co dnes z časové perspektivy označujeme jako evoluční směr v antropologii a etnologii, nebylo v době svého vzniku jednotnou školou. K tvůrcům evolucionismu patřili představitelé různých vědních disciplín, výzkumných orientací i osobních aspirací.

Evolucionismus v jistém smyslu představuje **dovršení osvícenské koncepce pokroku**, podle níž je třeba vývoj chápat jako proces postupného zdokonalování lidstva. Ideu pokroku spolu s teorií, že kulturní vývoj je možné rozčlenit do kva-

litativně různých evolučních stadií, rozpracovali již v 18. století A. Ferguson, A. R. J. Turgot a J. A. Condorcet. Významným stimulem pro vznik evolucionismu byl také rozvoj přírodních věd a aplikace jejich metod a poznatků na zkoumání sociokulturních jevů. Tento myšlenkový zdroj je spjat zejména s **teorií biologické evoluce**. Rozhodující roli z tohoto hlediska sehrál Charles Darwin (1809 až 1882), který v pracích *O vzniku druhů přírodním výběrem* (1859) a *Původ člověka a pohlavní výběr* (1871) shromáždil vědecké důkazy o živočišném původu člověka a vývoji živých bytostí od jednoduchých forem k složitějším a dokonalejším. Z tohoto hlediska evolucionismus představuje nejrůznější varianty spojení biologické evoluční teorie s tradiční osvícenskou koncepcí vývoje jako procesu nepřetržitého a nekonečného pokroku lidských dějin.

K předním představitelům evolucionistické antropologické školy patří především E. B. Tylor, J. Lubbock, H. J. S. Maine, J. G. Frazer, J. F. McLennan, J. J. Bachofen, A. Bastian, N. D. Fustel de Coulanges, M. M. Kovalevskij a L. H. Morgan. Tito vědci programově aplikovali teorii biologické evoluce na dějiny lidské kultury a všude hledali principy darwinovské vývojové koncepce směřující od jednodu-

chého k složitému a od stejnorodého k různorodému a vývojově vyššímu. Nejobecnějším teoretickým východiskem a jednotící osnovou evolucionistického hnutí byl **pozitivismus**. Tvůrce evolucionistických modelů společnosti a kultury dále spojovaly následující předpoklady:

1. Jednotné chápání **lidské přirozenosti**.
2. Koncepce **stadiálního charakteru vývoje** společnosti a kultury.
3. Aplikace **komparativní a statistické metody** na studium kulturních jevů.
4. Preference výzkumů úlohy **přežitků**.
5. Hledání **geneze sociokulturních jevů**.¹

Evolucionistická koncepce lidské přirozenosti má své kořeny v racionalismu 18. století. Její jádro tvoří předpoklad **psychické jednoty lidstva**. Podle této teorie člověk vždy a všude disponuje stejnými mentálními vlastnostmi, které jsou nezávislé na rase, prostředí nebo době. Slovy L. H. Morgana, „v důsledku specifické jednotnosti mozku všech ras, všeho lidstva, byla jednotná i jejich duševní činnost“.² Zákonitosti vzniku a vývoje kultury považovali evolucionisté za analogické s principy biologické evoluce. Domnívali se, že všechny lidské společnosti procházejí stejnými stadii vývoje od nejjednodušších forem k nejsložitějším. Tento vývoj považovali za jednosměrný progresivní proces, který má ve všech geografických oblastech obdobný charakter – **teorie vývojového paralelismu**. Evolucionistická koncepce pokroku nebyla aplikována pouze na výzkum vývoje lidstva a společnosti jako celku, ale i na studium evoluce různých institucí (manželství, náboženství, právo aj.) nebo takových elementů kultury, jako jsou zvyky, mytologie, znalosti, technologie a nejrůznější formy materiální kultury.

Evolucionisté byli přesvědčeni, že vývoj nemá charakter kvalitativních skoků,

ale povahu kumulace. Vývojem konkrétních lokálních kultur se příliš nezabývali. Usilovali spíše o zkonstruování hypotetických evolučních modelů, jež pak (více nebo méně svévolně) zaplňovali konkrétními kulturními elementy. K tomu využívali **komparativní metodu**, která jim de facto nahrazovala historický přístup. Jednalo se o pseudohistorickou rekonstrukci, založenou na srovnání velkého množství faktografického materiálu, sebraného z nejrůznějších částí světa a násilně vkládaného do předem stanovených vývojových schémat. Kombinací komparativní a statistické metody se pak pokoušeli stanovit posloupnost jednotlivých evolučních stadií. Ve jménu rekonstrukce a priori stanoveného evolučního schématu tak byla konkrétní empirická data vytrhávána z původního kulturního kontextu, což se přirozeně odrazilo na strnulém statickém charakteru evolucionistických modelů.

Při výzkumech materiální kultury se evolucionisté opírali o archeologické vývojové schéma – **doba kamenná, bronzová, železná** – které vypracovali již ve 30. letech 19. století dánští archeologové (Ch. J. Thomsen). Přispěla k tomu zejména skutečnost, že prehistorie a archeologie v polovině 19. století uvolnila své tradiční sepětí s čistou historií, dějinami umění a klasicickou archeologií a výrazně se sblížila s etnografií, etnologií a antropologií. Tato „nová syntéza“ výrazně ovlivnila vývoj archeologie a prehistorie zejména v 60. až 80. letech 19. století, kdy nad historickou interpretací archeologických pramenů začala stále více převažovat interpretace kulturně-antropologická.

V neposlední řadě sehrál významnou úlohu při koncipování evolucionistických koncepcí výzkum **přežitků** („survival“). Podle zastánců evolucionismu přežitky představují takové formy víry, umění, morálky,

¹ WALIGÓRSKI A., Antropologiczna koncepcja czlowieka, Panstwowe wydawnictwo naukowe, Warszawa 1973, s. 142.

² MORGAN L. H., Praveká společnost, ČSAV, Praha 1954, s. 47.

obyčejů, zvyků a praktik, jež byly charakteristické pro předcházející vývojová stadia a jejichž pozůstatky přetrvaly ve zmírněné nebo modifikované podobě do současnosti. V tomto smyslu představují jakési „živé fosilie“ dávno zmizelých kultur, které do značné míry umožňují pochopit a rekonstruovat kulturní dějiny. Studium přežitků bylo spjato s evolucionistickou snahou objasnit historický původ a genezi kulturních jevů. Jak v této souvislosti výstižně poznamenal E. E. Evans-Pritchard, nejprůběžnější název evolucionistické antropologie by byl „genetická sociální antropologie“.

Konstituování evolucionistické antropologie bylo přirozeně spjato s budováním institucionální základny. Významnou úlohu z tohoto hlediska sehrály zejména **antropologické společnosti**. Jako první vznikla pařížská Sociétés d'Anthropologie (1859). V roce 1870 byla v Mohuči z iniciativy R. Virchowa, A. Bastiana a A. Vosse založena Deutsche Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, která měla své pobočky v Berlíně, Mnichově, Stuttgartu, Gdaňsku, Hamburku, Freiburgu a Římu. V tomtéž roce vzniká v Itálii ve Florencii Societas Italiana di Antropologia e di Etnologia. V Anglii se v roce 1871 sloučily etnologická a antropologická společnost v Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Současně se objevují první antropologická periodika a na vysokých školách začínají být realizovány soustavné přednášky z etnografie, etnologie a antropologie. Již ve druhé polovině 19. století tak byly položeny základy **obecné antropologie** jako široce koncipované vědy o člověku, společnosti a kultuře, která využívá poznatky přírodních a společenských věd.

Evolucionistický výzkum rodiny

(J. J. BACHOFEN, J. F. McLENNAN)

Jeden ze základních tematických okruhů evolucionistické antropologie představu-

jí výzkumy vývojových forem rodiny. Dnes již klasickou teorií evoluce rodiny předložil v knize *Mateřské právo* (1861) švýcarský právník a historik Johann Jacob Bachofen (1815–1887). Dějiny antropologického myšlení ovlivnil zejména tím, že jako první vyslovil hypotézu o prvotnosti **matriarchátu** před **patriarchátem**. Podle jeho názoru na počátku vývoje lidské společnosti existoval stav prvotní promiskuity – „hetérismus“. Hetérismus Bachofen vydedukoval z chrámové prostituce, o níž byl přesvědčen, že představuje přežitek, dokumentující promiskuitní podmínky v raném období vývoje lidské společnosti. Moc v této době údajně měli v rukou muži, kterým daný stav vyhovoval, a proto jej neměli v úmyslu měnit. Díky vývoji náboženství, jež Bachofen považoval za hybnou sílu dějin, se však ženy postupně vymanily z nadvlády mužů a nastolily společenské uspořádání založené na matriarchátu, ve kterém se jméno a původ potomků odvozoval z ženské linie, **matrilinarity**. Zmocnily se vlády nejdříve v rodině a později i ve společnosti. Lidská společnost tak vstoupila do období nadvlády žen – „gynai-kokracie“, ve které převládala práva matky a hodnoty mateřské lásky. Teprve mnohem později muži znovu získali dominující postavení a zahájili tak období rodového zřízení založené na **patrilinaritě** – patriarchátu. Na počátku historického období byl pak rod nahrazen **monogamní rodinou**. Toto vývojové schéma Bachofen spekulativně ilustroval materiálem získaným ze studia primitivních společností a antické kultury. Historické prameny ale často kombinoval s mytologickými prvky, aniž je od sebe výrazně oddělil. Přesto jeho teorii matriarchátu přejala ve více či méně modifikované podobě řada dalších etnografů a antropologů.

Poněkud jinou variantu vývoje rodiny vypracoval další ze zakladatelů evolucionismu v etnologii a antropologii, skotský právník John Ferguson McLennan (1827–1881). V díle *Primitivní manželství* (1865) předložil

svoji koncepci vývoje instituce manželství a zavedl do etnologie pojmy **exogamie** a **endogamie**. Podle McLennana jsou počátky dějin lidstva spojeny s neustálým bojem malých, na sobě nezávislých kmenů a hord. Pro tuto vývojovou fázi byla charakteristická exogamie (pravidlo uzavírání sňatků pouze s členem cizí skupiny) a **polyandrie** (mnohomužství), které vznikly jako důsledek praktiky zabíjení dětí ženského pohlaví. Existenci exogamie a polyandrie McLennan vyvozuje ze studia únosů nevěst. Tento zvyk se v rituální podobě přežitku zachoval i u současných přírodních národů a údajně zrcadlí původní stav společnosti, kdy bylo všeobecným zvykem získat ženu únosem z cizích kmenů.

Teprve v pozdějším období, ve kterém již způsob obživy nebyl založen na lovu, ale na zemědělství, jež zajišťovalo dost potravy pro všechny členy společenství, se podle McLennana upustilo od praktiky zabíjení dětí ženského pohlaví. Dostatek žen pro všechny muže spolu s kumulací majetku a potřebou jeho uchování pro vlastní potomky vedl k zániku polyandrie a matrilinearity. Následující evoluční stádium již bylo spjato s **monogamií** a patri-lineárním příbuzenským systémem, který položil základy rodiny současného typu. McLennanova teorie evoluce rodiny byla podobně jako koncepce ostatních evolucionistů ostře kritizována, nicméně tematické okruhy, jež McLennan rozpracoval, zejména studium forem rodiny a exogamie a endogamie, zůstaly významnou oblastí antropologických výzkumů.

Evolucionistický výzkum právních a politických institucí

(H. J. S. MAINE)

Problematice evoluce právních a politických institucí věnoval pozornost Henry James Sumner Maine (1822–1888). Rozhodující roli při formování jeho odborné orientace sehrál pobyt v Indii, kde v le-

tech 1862 až 1869 působil jako člen místodržitelské rady a právní poradce britského guvernéra. Později, v době kdy již přednášel na Oxfordu a Cambridgi, spojil svoje bezprostřední zkušenosti ze setkání s tradičními indickými institucemi se znalostmi římského a středověkého práva. Své rozsáhlé komparativní výzkumy publikoval na stránkách knihy *Starobylé právo* (1861). Maine se pokusil dokázat, že teritoriální svazky charakteristické pro moderní politické organizace sahají svým původem do antiky a odtud k preliterateárním společnostem založeným na pokrevnosti a rodových svazcích.

Maine vycházel z předpokladu, že rané římské právo a hinduistické tradiční právo zrcadlí principy, na jejichž základě fungovaly primitivní indoevropské instituce (patriarchální rodina, komunální organizace s vlastnickými právy aj.). Podle něho byly primitivní společnosti tvořeny řadou rozšířených patrilineárních a patriarchálních rodinných korporací, jež disponovaly společným majetkem. Právní instituce byly založeny na principu příbuzenství a dominantní roli muže ve společnosti. Evoluční transformace tohoto původního stavu a přechod k teritoriálnímu a civilnímu právu jsou spjaty se změnou sociální organizace, která již není primárně založena na příbuzenství a pokrevnosti, ale na příslušnosti k určitému geografickému území. Teritorium se tak stalo novou bází pro fungování právního i politického systému. Charakteristickým rysem evolučního procesu není pouze přesun akcentu z principu příbuzenství k principu teritoria, ale také posun od rodinných vztahů k občanství, od společenského vlastnictví k soukromému vlastnictví, od statusu ke smlouvě a od despotie ke svobodě. Mainova evolucionistická interpretace vývoje právních systémů byla značně spekulativní a trpěla nedostatkem adekvátních empirických dat. Svým zájmem o problematiku studia právních systémů v mimoev-

ropských společnostech ale anticipoval vznik jedné ze současných antropologických disciplín – antropologie práva.

Evolucionistický výzkum náboženství a magie

(J. LUBBOCK, J. G. FRAZER)

Další významnou oblast evolucionistických výzkumů představuje problematika vývoje náboženství. Klasický evolucionistický model vývojových stupňů náboženského myšlení předložil v díle *Původ civilizace* (1870) skotský antropolog, archeolog a přírodovědec John Lubbock (1834–1913). Výchozím předpokladem jeho koncepce byla hypotéza o neexistenci náboženství v primitivních společnostech. Tento prvotní „ateismus“ chápaný jako nepřítomnost jakékoli určité představy o bozích byl podle jeho názoru teprve později vystřídán stadii **fetišismu**, **totemismu**, **šamanismu** a **pohanství**. Poslední vývojovou fází spojuje s morálkou, kterou pokládá za nesporný projev civilizačního pokroku. Lubbock ovšem neomezoval svůj zájem pouze na antropologii a etnologii. Přispěl také k rozvoji archeologické teorie tím, že jako první navrhl periodizaci prehistorie na starší a mladší dobu kamennou (paleolit a neolit).

K rozpracování antropologických výzkumů náboženství a magie výrazně přispěl britský antropolog a etnolog James George Frazer (1854–1941). Narodil se v presbyteriánské rodině skotského lékárníka v Glasgow. Na zdejší univerzitě studoval klasickou filologii. Studium ukončil v roce 1879 na Trinity College v Cambridge disertační prací, která byla věnována Platónově teorii idejí. Zde byl také zvolen do funkce vědeckého pracovníka („fellow“). Své první práce věnoval klasické filologii. V průběhu 80. let úspěšně připravil k tisku několik prací antických autorů. Současně se věnoval studiu prací Johna Stuarta Milla, Herberta Spencera



James George Frazer

a Augusta Comta. Rozhodující roli při změně jeho vědecké orientace sehrál William Robertson Smith. Ten v roce 1886 přiměl mladého vědce ke zpracování hesel „**totemismus**“ a „**tabu**“ pro *Britskou encyklopedii* a probudil tak jeho trvalý zájem o studium etnografie, etnologie a antropologie. Pro institucionalizaci antropologie jako vědy o společnosti má velký význam Frazerovo působení na liverpoolské univerzitě. Zde v roce 1908 stanul v čele katedry, která poprvé nesla název oddělení sociální antropologie. Brzy se ale funkce vzdal, aby se vrátil ke knihám do ticha vědecké pracovny na Trinity College v Cambridge. V roce 1921 mu byla udělena čestná docentura pro sociální antropologii na univerzitách v Oxfordu, Cambridge, Glasgow a Liverpoolu. Stal se členem Royal Society i Institut de France. Po zbytek svého života ale již na delší dobu nepustil svoji vědeckou knihovnu. Předá-

vání akademických poct a s ním spjaté cestování pociťoval jako nevíтанé vytržení z práce. Díky péči milující manželky, francouzské spisovatelky Lily Grovesové, měl vytvořeny dokonalé podmínky pro studium pramenů a psaní svých četných knih.

Frazer se zabýval problémy náboženství, magie, tabu, totemismu a také částečně evoluci politických institucí. Základním motivem jeho prací byla snaha rekonstruovat obraz stupňů rozvoje lidského myšlení. Východiskem se mu stala především interpretace myšlení přírodních národů a vývoje přežitků. Když v roce 1885 vystoupil v antropologickém institutu v Cambridgi s první antropologickou přednáškou, ocenil ji samotný Tylor, podle kterého byla Frazerova esej díky „novému a důvtipnému pojednání důkazového materiálu výzkumu animistických pohřebních zvyků velice přínosná“.³ Již svou první rozsáhlejší knihou *Totemismus a exogamie* (1887) Frazer výrazně zapůsobil na vývoj evropské sociální antropologie. Největší slávu mu však přinesla práce *Zlatá ratolest*, jejíž první verzi z roku 1890 během dalších desetiletí rozšířil do monumentální dvanáctisvazkové podoby.

Bezprostředním stimulem, který vedl ke vzniku tohoto díla věnovaného otázkám vývoje **magie** a s nimi souvisejícími kulturními jevy, se staly filozofické texty, jež byly objeveny v roce 1884 ve svatyni Diany Nemorejské nedaleko jezera Albano. Při studiu těchto pramenů Frazer narazil na báji, podle níž „kandidát na kněžství mohl nastoupit úřad jen tak, že zabil svého předchůdce, a když jej zabil, podržel úřad do té doby, dokud sám nebyl zabit někým silnějším nebo obratnějším“.⁴ Snaha objasnit tuto pověst, která je ukázkou přežitku, jenž se ve své modifi-

kované a nepochopené podobě zachoval až do období klasické antiky, vedla Frazera k analýze nesmírného množství náboženských obřadů a rituálů všech dob a zemí. Vyšel z předpokladu, že je možné nalézt podobný vzor chování i v jiných zemích, starších či vzdálenějších kulturách, a tak odhalit motivy, které vedly k zavedení tohoto rituálu v Nemi. V duchu evolucionistických představ chápe Frazer lidstvo jako jediný celek, jehož vývoj probíhá ve znamení neustálého kulturního progresu. V tomto smyslu formuluje také koncepci magie jako vývojové fáze předcházející náboženství a vědu: „... magie představuje primitivnější a ranější fázi lidského myšlení, jíž prošly nebo ještě procházejí všechny lidské rasy na své cestě k náboženství a vědě.“⁵ Tato hypotéza, která tvoří skrytou osnovu *Zlaté ratolesti*, mu umožnila spojit obrovské množství etnografických a historických údajů v kompaktní celek.

Podle Frazera na počátku lidských dějin měl člověk zcela mylné představy o příčinné souvislosti přírodních jevů. Základem jeho výkladu světa byla tzv. „**sympatetická magie**“, která vycházela z předpokladu existence určitého mystického vztahu mezi věcmi a jevy v přírodě – zákonu vnitřního souladu. Sympatetická magie opírá interpretaci světa o dva základní principy. První princip, který je možné definovat jako zákon podobnosti – „**homeopatická magie**“, předpokládá, že podobné způsobuje a produkuje podobné. Snaha aktivně ovládat přírodní zákonitosti tak vyústila v jejich napodobování. U přírodních národů, jež praktikují homeopatickou magii, se tak například můžeme setkat se snahou přivolat déšť prostřednictvím lití vody na zem, pokusy poškodit nepřítele tím, že zničíme jeho obraz, figurku, loutku a podobně. Druhý

³ GIRTLE R., Kulturanthropologie, Verlag GmbH, München 1979, s. 29.

⁴ FRAZER J. G., *Zlatá ratolest*, Odeon, Praha 1977, s. 13.

⁵ Tamtéž, s. 66.

princip lze definovat jako zákon doteku – „kontaktní magie“. Vychází z předpokladu, že věci, jež spolu jednou byly v kontaktu nebo tvořily jednotný celek, na sebe působí na dálku i poté, co byl fyzický kontakt přerušen. Klasickým příkladem víry v kontaktní magii je například snaha zmocnit se nějaké části těla nepřítele (vlasů, nehtů) nebo jeho šatů a jejich prostřednictvím pak negativně ovlivnit jeho život.

Vznik **náboženství**, které vystřídalo období magie, představuje vývojově vyšší stadium lidského myšlení. Podle Frazera se náboženství zrodilo spolu s poznáním, že zákony homeopatické a kontaktní magie se příliš neosvědčují a že člověk nedokáže ovládat přírodu vlastní silou. Víra v to, že vesmír ovládají nadpřirozené síly, vedla ke specializaci kouzelníků na náboženství. Jejich domnělá schopnost kontaktu s nadpřirozenými silami jim umožňovala, že získávali stále větší prestiž a moc nad ostatními lidmi. Ti nejvýznamnější se postupně stávali „božskými králi“ a jejich duše byly po jejich smrti uctívány jako božstva. Poslední a nejvyšší vývojové stadium lidského poznání představuje **věda**, jež má svými výchozími premisami blíže k magii než k náboženství. Lidé v moderní společnosti totiž stejně jako v období magie opět věří v možnost ovládat přírodu, tentokrát na základě skutečných a pravdivých znalostí příčinné determinace a zákonitostí věcí a jevů. Frazerův model evoluce lidského poznání od magie přes náboženství k vědě představuje typickou evolucionistickou spekulaci. Jeho platnost zpochybňuje nejen skutečnost, že náboženství a magie mohou koexistovat s vědou, ale především terénní antropologické výzkumy, které Frazerovy hypotézy v konkrétní empirické realitě neprokázaly. Ostatně on sám si byl dobře vědom rizika teoretických spekulací a dával přednost klasifikaci a prezentaci konkrétních antropologických dat. Jak v této souvis-

losti poznamenal, „je osudem teorií, že je odnese čas ... a já sám nejsem tak domýšlivý, abych sám pro sebe vyžadoval výjimku z této obecně platné zásady. Teorii nepřeceňuji a využíval jsem ji hlavně jako přirozeného věšáku, na kterém mohu rozvěsit své sbírky faktů“.⁶ Tím, že Frazer empirická data vytrhával z přirozeného kulturního kontextu a vkládal je do hypotetických evolucionistických modelů, aby je poté interpretoval jako smysluplný koherentní celek, vytvořil fascinující epos o vývoji kultury a lidského myšlení, který ale zcela postrádal verifikaci.

Široký vědecký záběr spojený s nesmírnou pracovitostí a erudicí prostupuje celým jeho dílem. Mezi jeho další významné práce patří *Folklor ve Starém zákoně* (1918), *Víra v nesmrtelnost a uctívání mrtvých* (1913–1924), *Uctívání přírody* (1926), *Strach z mrtvých v primitivním náboženství* (1933–1936). Frazer měl velký vliv na rozvoj antropologicky orientovaných výzkumů ve Francii (É. Durkheim, M. Mauss, L. Lévy-Bruhl), v Německu (R. Thurnwald, W. Wundt), ve Finsku (E. A. Westermarck) i v rodné Anglii (B. Malinowski, A. E. Crawley). Frazer byl typický kabinetní vědec, který své knihy psal na základě materiálů získaných pracovníky koloniální správy, cestovateli a misionáři. Nikdy se nezúčastnil žádného terénního výzkumu přírodních národů. Nemohl tudíž ovlivnit empirický sběr dat, která klasifikoval a interpretoval, což se přirozeně odrazilo ve značné nepřesnosti a spekulativnosti jejich interpretace. To bylo také základním terčem četných kritik, jimž bylo jeho dílo vystaveno. Zvláště sžíravě shrnul výhrady proti způsobu Frazerovy práce s antropologickými daty Robert R. Marett, který napsal: „Hodoval snad Frazer někdy s kanibaly? Proměňoval snad jejich hlavy s rizikem, že o svoji vlastní přijde? Pracoval někdy alespoň jediný den mimo čtyři stěny své pracovny tak, aby se naučil rozlišit vůni

⁶ KARDINER A. – PREBLE E., *They Studied Man*, The New American Library, Toronto 1963, s. 80.

své lampy od pravého zápachu necivilizovaného člověčenství?⁷ Vliv Frazerových prací na odbornou i laickou veřejnost byl přesto nesmírný. Výstižně tuto skutečnost shrnul B. Malinowski, když označil *Zlatou ratolest* „za největší vědeckou odyseu moderního humanismu“.⁸ V této souvislosti lze souhlasit s A. de Waal Malefijtovou, která konstatovala, že vypustíme-li z předcházejícího výroku slovo „vědec-kou“, dodnes neztratil svou platnost.⁹

Zrození antropologie jako vědy o kultuře

(E. B. TYLOR)

Zrození antropologie jako vědy o kultuře je spjato se životem a dílem britského antropologa Edwarda Burnetta Tylora (1832–1917). Tylor pocházel z kvakerské rodiny, což bylo v době jeho mládí závažnou překážkou k přijetí na univerzitu. Po absolvování kvakerské školy v Tottenhamu začal pracovat v rodinné slévárně. Ve třiatdvaceti letech onemocněl tuberkulózou a na doporučení lékaře opustil v roce 1855 otcův podnik. „Cesta za zdravím“ jej zavedla až do Ameriky. Při svém putování po Kubě se setkal s bankéřem, amatérským etnologem a archeologem Henrym Christiem, který jej získal ke spolupráci při etnologických a archeologických výzkumech prováděných v Mexiku.

Na základě Tylorova pobytu v Mexiku vznikla jeho první práce, cestopis *Anahuak neboli Mexiko a Mexičané* (1861). V roce 1865 vydává knihu *Výzkumy rané historie lidstva a vývoj civilizace*, kterou se zařadil mezi nejvýznamnější britské antropology a etnologovy své doby. V souladu s evolucionistickou teorií vývojového paralelismu Tylor v této práci uvádí celou řadu příkladů



Edward Burnett Tylor

nezávislého vzniku stejných kulturních prvků a komplexů u společností, které mezi sebou neměly žádné vzájemné kulturní kontakty: „Australští domorodci si na těle vytvářejí jizvy podobně jako africké kmeny, obřezávají děti podobně jako Židé a Arabové, brání snátkům v ženské linii podobně jako Irokézové, vynechávají ve své řeči jména rostlin a zvířat, která byla užita jako osobní jména mrtvých lidí a vytvářejí místo nich nová slova, podobně jako Abiponové v Jižní Americe...“¹⁰ Existenci obdobných kulturních prvků a komplexů u různých skupin lidské populace Tylor objasňuje jako logický důsledek psychické jednoty lidstva a univerzální schopnosti inovace, která je podle jeho

⁷ GIRTLE R., Kulturanthropologie, Verlag GmbH, München 1979, s. 30.

⁸ DE WAAL MALEFIJT A., Images of Man, Knopf, New York 1974, s. 158.

⁹ Tamtéž, s. 158.

¹⁰ TYLOR E. B., Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization, University of Chicago Press, Chicago 1964, s. 233–234.

názoru také příčinou vzniku nezávislých objevů. Tylor ale nesnižuje ani roli kulturní difuze, i když je zřejmé, že ji nepovažuje za základní mechanismus kulturního vývoje.

V roce 1871 vychází *Primitivní kultura*, klasické dílo psané z pozic důsledného evolucionismu.¹¹ Tylor zde na nesmírně rozsáhlém a pečlivě vybraném materiálu pojednává o otázkách poznání, víry, magie a mýtu v primitivních společnostech. Zvláštní místo tato práce zaujímá v dějinách antropologického myšlení zejména proto, že právě zde podal první formální vymezení antropologického pojetí kultury. Jeho slavná **antropologická definice kultury** představuje zahájení nové etapy studia člověka a kultury. V centru zájmu antropologických výzkumů se ocitla kultura chápaná jako konfigurace naučeného chování a jeho produktů sdílených členy určité společnosti. I když v Anglii a Francii přijetí nově vymezeného pojmu kultura narazilo zpočátku na určitý odpor, ve Spojených státech se antropologická koncepce kultury stala základem nové vědní disciplíny – **kulturní antropologie**. *Primitivní kultura* měla velký úspěch a byla přeložena do němčiny, francouzštiny, španělštiny a ruštiny. Tylorovi bylo uděleno členství v Královské společnosti (1871) a v roce 1896 byl jmenován řádným profesorem antropologie na univerzitě v Oxfordu, kde položil základy antropologie jako vědy o člověku a kultuře. Úspěšnost knihy *Primitivní kultura* vedla k vydání její populární verze pod titulem *Antropologie: Úvod do studia člověka a civilizace* (1881).

Zvláštní místo v Tylorově tvorbě zaujímá studie *O metodě výzkumu vývoje institucí*. Napsal ji v roce 1889 pro antropologický institut na podporu svého tvrzení, že „antropologie nebude nikdy přijata,

dokud nebude schopna statistických závěrů“.¹² Základní empirická data zahrnující údaje o příbuzenských a rodinných systémech shromáždil z 350 lidských společností. Jako základní okruhy svého zkoumání vymezil problematiku evoluční transformace **matrilokality** (typ manželského soužití, v němž manželé žijí společně v příbuzenské skupině manželky) v **patri-lokalitu** (manželské soužití v příbuzenské skupině manžela). Zvláštní pozornost věnoval analýze **levirátu** (obyčej, podle kterého se vdova stávala manželkou nejbližšího mužského příbuzného svého zesnulého manžela) a **kuvade** (rituální obyčej, při kterém muž symbolicky imituje ženino těhotenství a porod). Na základě komparativní a statistické analýzy vypracoval evoluční model, podle kterého matrilinearita a matrilokalita předcházely patrilinearitě a patrilokalitě. Tuto teorii údajně potvrzuje jak existence levirátu, tak obyčej kuvade („couvade“). Například kuvade se v matriarchální společnosti nevyskytuje z toho důvodu, že postavení žen bylo zcela dominantní. Setkáváme se s ním až ve stadiu přerůstání matriarchátu v patriarchát, tedy v době, kdy muži usilovali o získání nadvlády nad ženami, a proto imitovali jejich chování. Simulace porodu z tohoto hlediska nepředstavovala nic jiného nežli symbolickou proklamací otcovství. V čistě patriarchální společnosti se již kuvade vyskytuje pouze jako přežitek. Většina společností tento zvyk již opustila, neboť ztratil svou původní funkci. Podle Tylora tento fakt názorně potvrzuje jeho hypotézu o tom, že matriarchát předcházal patriarchátu.

Posledních dvacet pět let svého života Tylor zasvětil systematickému budování antropologie, kterou koncipoval jako vědu o kultuře. Královský antropologický

¹¹ TYLOR E. B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Murray, London 1871.

¹² TYLOR E. B., *On a Method of Investigating the Development of Institutions: Applied to Law of Marriage and Descent*. In: EVANS-PRITCHARD E. E., *A History of Anthropological Thought*, Faber and Faber, London 1981, s. 91.

ústav se pod jeho vedením stal místem tvořivých diskusí o smyslu a budoucnosti nové vědní disciplíny. Charakteristickým rysem jeho přístupu ke studiu člověka a kultury byl pozitivistický předpoklad existence objektivních zákonů, na kterých závisí vývoj kultury a lidského myšlení. Zformování Tylorovy teorie kulturní evoluce bylo vedle intelektuálního klimatu vědeckého pozitivismu výrazně ovlivněno diskusí mezi „degeneracionisty“ a „progresionisty“, jež výrazně kulminovala v 60. letech 19. století. Degeneracionistickou teorii hájil již v době Tylorova života například anglikánský arcibiskup Richard Whately (1787–1863) z Dublinu. Vycházela z předpokladu, že civilizace byla původním stavem lidstva, který z boží vůle společně sdílely všechny lidské společnosti. Divoši a barbaři však klesli v očích boha a postupně degenerovali do svého dnešního postavení, zatímco civilizované národy si vysokou kulturu udržely a dále zdokonalovaly. Tylor jako zastánce progresionismu byl naproti tomu přesvědčen, že všechny společnosti procházejí přirozeným kontinuálním procesem progresivního vývoje, přičemž různé národy a etnika světa představují různou úroveň dosaženého kulturního pokroku.

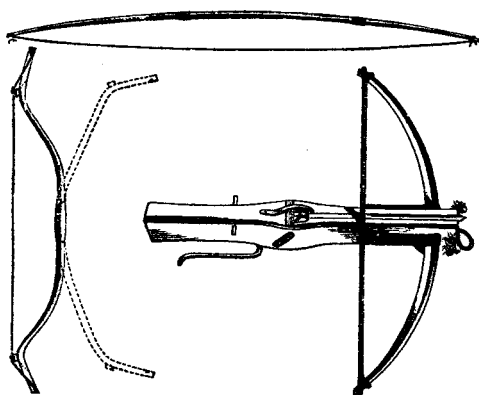
Tylorův model **univerzální evoluce kultury** lidstva je založen na analogii s vývojem lidského poznání. Podle Tylora stejně jako cesta k vědeckému poznání prochází stadii omylů a neadekvátních teorií, je i kulturní evoluce charakterizována postupnou eliminací chyb, nárůstem lidských znalostí a dovedností, které vedou k progresivnímu rozvoji všech oblastí lidské kultury. Je pevně přesvědčen o tom, že ke kulturní evoluci dochází proto, že v dlouhodobé perspektivě převažují rozum a lidské poznání nad omylem a nevědomostí. V souladu s evolucionistickou teorií o psychické jednotě lidstva byl pře-

svědčen, že principy racionálního myšlení jsou základem lidského chování v moderních i primitivních společnostech. Slovy E. B. Tylora „proto bychom vždy měli hledat praktické a srozumitelné motivy pro zvyky a názory, které je možné ve světě nalézt...“¹³ tvrdí, že činy divochů jsou bez motivu a jejich mínění hlouposti, je také teorií, ale jsem přesvědčen, že důkladně nepravdivou...“¹³ Rozdíl mezi civilizovanými a primitivními národy tedy netkví v odlišných principech myšlení, ale ve stupni kulturního vývoje, zejména míry lidského poznání, jehož daná společnost dosáhla. Například jednoduché nástroje a technologie typické pro primitivní společnosti dostatečně jasně vypovídají o celkově nižší úrovni znalostí a dovedností, než jakou disponují civilizované společnosti. Technická evoluce tak podle Tylora představuje jednoduchou lineární akumulaci objevů a vynálezů, která sice v různých společnostech probíhá různou rychlostí, ale analogickým způsobem. Odlišnosti mezi jednotlivými evolučními stupni jsou do té míry evidentní, že je lze stanovit na poměrně objektivních základech. Podle Tylora například „nikdo srovnávající luk a kuši nepochybuje, že kuše vznikla vývojem z jednoduššího nástroje“.¹⁴

Podobným způsobem Tylor hodnotil také evoluci duchovních oblastí lidské kultury. O egyptských nástěnných malbách například hovořil jako o stylu na poloviční cestě mezi nejnižším a nejvyšším. Domníval se, že starověcí Egypťané, navzdory své inteligenci, nepřekročili primitivní stadium vývoje umění a malovali spíše obrázkové písmo, blízké dětským barevným mazaninám, nežli skutečné obrázky. Stejně hodnotil také malířská díla starověkých Řeků. Ta také údajně nepřekročila stadium obrázkového písma, neboť lesy, hory a domy nebyly věrnou kopií

¹³ TYLOR E. B., *The Religion of Savages*, *Fortnightly Review* 1866, 6, s. 86.

¹⁴ TYLOR E. B., *Primitive Culture*, Harper, New York 1958, I. vol., s. 15.



Komparativní analýza vývojových forem luku zachycující technologický pokrok od luku ke kuši. (Podle E. B. Tylora)

skutečnosti, ale představovaly spíše znaky vnějšího světa.¹⁵

Obdobně Tylor přistupoval také k analýze vývoje příbuzenských vztahů a rodiny. V souladu se svou hypotézou o vývoje starším období jako primitivnějším a odlišnějším od civilizované společnosti vyšel z předpokladu, že počáteční stadium evoluce rodiny se musí zásadně lišit od současného stavu. Vzhledem k tomu, že základní formou manželského soužití byla v Tylorově společnosti monogamie, neváhal označit za prvotní stupeň vývoje rodiny primitivní promiskuitu.

Tylor si byl ovšem dobře vědom, že ne každá evoluční proměna představuje pokrok směřující k lepšímu stavu. Dostatečně výmluvně a nadčasově to ilustrují jeho vlastní slova: „Naučit se podávat jed tajně a přitom účinně, pozvednout pokleslou literaturu k morbidní dokonalosti, zorganizovat efektivní systém, který umožňuje uvěznit člověka za svobodně vznesený dotaz a zamezuje svobodnému projevu myšlenek – to jsou produkty znalostí a doved-

ností, jejichž užití k uvedeným cílům sotva přispělo k obecnému dobru.“¹⁶ Navzdory určitým dílčím regresím je přesto možné v dlouhodobé a komplexní perspektivě kulturní evoluce, kterou tvoří obecná stadia divošství, barbarství a civilizace, sledovat neustálý kulturní pokrok. Podle Tylora se kulturní pokrok nejvýrazněji zrcadlí ve faktu, že lidské poznání, technologie, zvyky, instituce a další oblasti kultury jsou progresivnější, rozumnější, pravdivější a užitečnější.

Tylor zastával teorii **utilitární funkce kultury**. Byl přesvědčen, že kultura plní ve vztahu k lidským potřebám užitečnou funkci. Podle jeho názoru jednotlivé kulturní instituce byly vědomě vytvořeny, aby sloužily praktickým, utilitárním cílům. „Tyranie“ kulturní tradice a značná míra autonomie vývoje kulturních institucí ale mohou způsobit, že dříve racionální základ určitých zvyků a obyčejů ztrácí svůj původní utilitární smysl. Z tohoto hlediska vidí význam antropologie zejména v tom, že odhaluje, jaké víry a praktiky civilizované společnosti jsou dobré a užitečné, oproti těm, které představují nesmyslné pověry a přežitky vyrůstající z tradicionalismu a konzervatismu předcházejících vývojových období. Konzervatismus považoval doslova za morbidní a nikdy k němu neskrýval kritický postoj. Ve výzkumech se vždy zajímal více o kulturní pokrok nežli o jeho překážky. Svůj názor na sílu pokroku alegoricky vyjádřil v představě kultury jako pomalu rostoucí, ale vytrvalé rostliny, která se pokouší protlačit těžkou půdou. Lidské ideje jsou při tom na nižších stupních kulturního vývoje často omezeny konzervativním poutem tradic a omylů. **Racionální myšlení** ale jako základní princip lidské psychiky a **hybná síla vývoje** lidské kultury vždy dříve nebo později převládne.

Při svých rekonstrukcích průběhu kulturní evoluce Tylor preferoval dvě základní

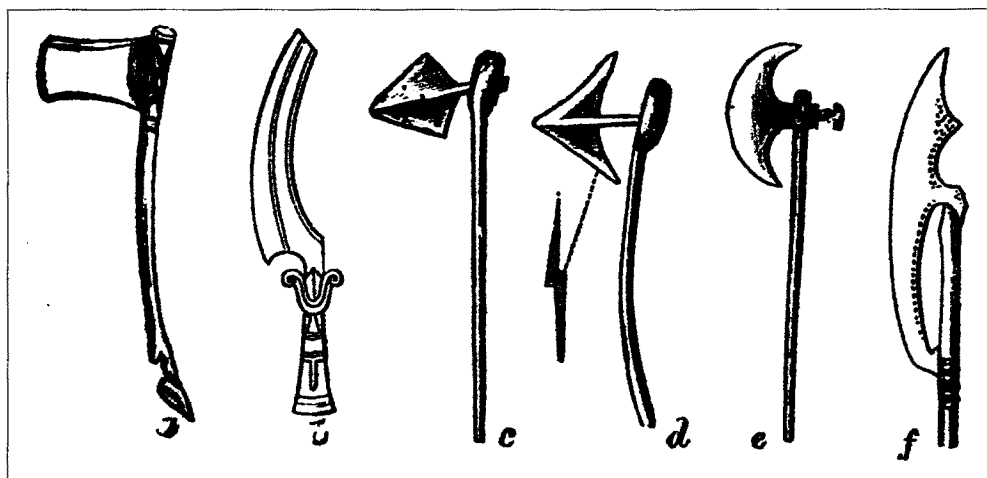
¹⁵ TYLOR E. B., *Anthropology: An Introduction to the Study of Man*, Appleton, New York 1898, s. 300–305.

¹⁶ TYLOR E. B., *Primitive Culture*, Harper, New York 1958, I. vol., s. 28.

metody – komparativní analýzu a studium přežitků. Evolucionistická **komparativní analýza** vycházela z předpokladu, že vzájemně si podobné kulturní elementy, vyskytující se v různých kulturách světa, lze uspořádat do komplexních klasifikačních schémat. Po rekonstrukci jednotlivých tříd (například typologické řady zbraní, jako jsou oštěpy, luky, šípy, kyje, praky aj.) jsou údaje v rámci každé kategorie uspořádány tak, aby ukazovaly modely pokroku a směru evolučního vývoje. Tak například při studiu středních zbraní začne vědec analýzou jednoduchých typů, reprezentovaných puškou s křesacím zámkem a postupuje k stále dokonalejším a modernějším zbrojním systémům.¹⁷ Jako komplementární metodu při rekonstrukcích kulturní evoluce Tylor často užíval **analýzu přežitků**. Podle něho přežitky představují takové kulturní elementy, které díky tradici a konzervatismu přetrvaly z předcházejících vývojových stadií, i když mezitím ztratily svůj původní účel. Při studiu dějin kultury se přežitky stávají cenným

informačním zdrojem zejména proto, že ilustrují vývojově starší stupně kulturní evoluce. Tylor byl přesvědčen, že přežitky lze nalézt například v pověrách, dětských hrách, příslovích, hádankách a říkadlech.

Charakteristickým rysem Tylorových interpretací primitivní kultury je jeho snaha pochopit způsob myšlení preliterárních společností. Jeho postup představuje značně spekulativní typ **introjekce** – vcítění se a promýšlení primitivních zvyků a obyčejů, o nichž byl přesvědčen, že navzdory své exotičnosti a zdánlivě absurdnosti skrývají původně racionální, utilitární jádro. Typickou ukázkou tohoto přístupu je jeho rekonstrukce evolučních stupňů náboženského myšlení a **teorie animismu**. Klíčem k pochopení geneze náboženství je podle Tylora „hledání racionálního myšlení, jež kdysi dalo vznik rituálům, které se nyní zdánlivě nebo skutečně staly zavrženíhodnou a pověrečnou poštilostí“.¹⁸ Z tohoto hlediska se pokoušel objevit původní přirozené a logické zdroje víry v nadpřirozené bytosti. Víra podle



Typologická řada postihující vývojové proměny forem válečných seker. (Podle E. B. Tylora)

¹⁷ Tamtéž, vol. I., s. 14–16.

¹⁸ Tamtéž, vol. II., s. 5.

jeho názoru představuje univerzální kulturní jev vyskytující se ve všech lidských společnostech. Při hledání racionálních důvodů, které vedly ke vzniku náboženských představ u přírodních národů, dospěl k hypotéze, že víra domorodců v božské bytosti má svůj původ v jejich pokusech rozumně vysvětlit existenci dvou záhad života:

1. V čem spočívá rozdíl mezi životem a smrtí a co je příčinou takových stavů, jakými jsou trans, spánek, nemoc, bezvědomí a smrt?

2. Co jsou lidské obrazy, které se objevují ve snech a vizích?¹⁹

Přirozená snaha člověka o vysvětlení těchto jevů vyústila podle Tylora v přesvědčení, že mimo tělo na něm nezávisle existuje v člověku duchovní složka – **duše**. Tato duše má kvalitativně odlišné vlastnosti než fyzický organismus. Ve spánku je schopna dočasně lidské tělo opustit, bloudit a prožívat stavy, jež vystupují v podobě snů. Dokáže také odejít navždy a způsobit tak smrt. Představa, že všechno má svůj život a duši, byla postupně přenesena na rostliny, zvířata, neživou přírodu i lidské výtvořiny. Dala tak vzniknout prvotnímu náboženství – **animismu**. Víra v to, že duše pokračuje ve svém životě i po smrti těla, vedla k uctívání duchů zemřelých, kterým byly přiřítány stále nové vlastnosti a větší moc. Snaha komunikovat s duchy vyústila ve vznik prvních modliteb a forem uctívání. Předpoklad, že duše a duchové někde musí přebývat, byl příčinou vzniku víry v posmrtný život. Představa, že duše mohou vstupovat do těl živých a způsobit tak posedlost a trans, přispěla k praktikám **exorcismu**. Víra v to, že se duchové mohou usídlit i v materiálních objektech, jež potom díky tomu disponují zvláštní si-

lou, vedla ke vzniku **fetišismu**. Postupně byla fetišům dáována lidská podoba a zrodila se modloslužba, která pozvedla duchy na úroveň bohů. Podle Tylora tak vznikl **polyteismus**. Pro toto vývojové stadium náboženství byla charakteristická představa, že každý bůh ovládá určitou oblast přírody nebo života. Bohové byli značně diferencováni a tvořili hierarchii v čele s jediným bohem jako božstvem nejvyšším. Později ustoupili nižší bohové do pozadí. Jakmile byli zcela nahrazeni jediným bohem, vstoupila lidská společnost do stadia **monoteismu**.

Tylorova koncepce vývoje náboženství ukazuje jak sílu a působivost evolucionistické metodologie, tak její slabiny. Jejím kladem je využití rozsáhlého antropologického materiálu, jímž Tylor detailně ilustroval každý svůj argument. Také jeho definice náboženství jako víry v nadpřirozenou bytost, spolu s chápáním náboženské víry jako kulturní univerzálie, jsou dodnes obecně přijímány. Současně ale analýzy negativně poznamenal spekulativní charakter jeho „introjekcí“ do podstaty primitivního myšlení a nesmírná šíře evolucionistické komparativní analýzy, jež nepovažovala za nutné „brát příliš v úvahu historické období nebo místo na mapě“.²⁰ Navzdory oprávněné kritice lze přesto souhlasit s americkým antropologem E. Hatchem. Ten výstižně poznamenal, že „obviňovat Tylora z vytrhávání údajů z jejich kulturního kontextu znamená obviňovat ho z toho, že nedosáhl pojetí kultury, které bylo zcela cizí jeho myšlení a intelektuální tradici, v níž pracoval“.²¹

Tylor označil své celoživotní úsilí v oblasti vědy o kultuře jako „odchod z oblasti transcendentní filozofie a teologie k nadějněmu směru vedoucímu k praktičtějšímu pojetí“.²² Přestože sám nikdy nerealizoval

¹⁹ Tamtéž, vol. II., s. 12.

²⁰ Tamtéž, vol. I., s. 6.

²¹ HATCH E., *Theories of Man and Culture*, Columbia University Press, New York 1973, s. 37.

²² BOORSTIN D. J., *Člověk objevitel*, Prostor, Praha 1997, s. 757.

empirický terénní výzkum mezi příslušníky preliterárních společností, má osobní podíl na zorganizování expedice k indiánským kmenům obývajícím severozápadní pobřeží Kanady. V čele této výpravy stanul Franz Boas. Ten zde získal cenné zkušenosti, jež mu později umožnily učinit z americké antropologie moderní vědu o člověku, jazyce a kultuře. S odstupem času lze Tylora považovat za dovršitele zásadních tendencí ve vědě o člověku a kultuře druhé poloviny 19. století. Jeho pojetí antropologie jako historie člověka a kultury, jeho hluboký zájem o přírodní národy, víra v pokrok a stadiální charakter vývoje, užití komparativní a statistické metody a analýza přežitků nejsou přirozeně pouze jeho vědeckým přínosem, ale mají kořeny již v dílech předcházejících badatelů. Tylor ale provedl syntézu všech těchto trendů do jednoho souvislého celku, čímž vytvořil předpoklady pro konstituování antropologie jako svébytného oboru o člověku a kultuře. Jeho zásluhy o vybudování této disciplíny jasně ilustruje skutečnost, že se již za jeho života o antropologii začalo hovořit jako o „vědě pana Tylora“.²³

I když současná věda nedává Tylorovu evolučnímu rámci za pravdu, lze jeho animistické teorie o původu a nejstarších formách náboženství považovat za klasickou ukázkou evolucionistického myšlení. Jak zdůraznil americký antropolog R. H. Lowie, Tylorovy práce byly rozsáhle studovány a citovány psychology, historiky, biology i filozofy, prostě všemi, kteří se zajímali o myšlení a chování přírodních národů.²⁴ Jeho slavná definice kultury z roku 1871 se stala prototypem komplexně pojatých výzkumů člověka a kultury a trvalým základem moderního antropologického pojetí kultury. Tylor svou koncepcí antropologie jako integrálního studia člověka a kultury na základě výzkumů

archeologie, historie a jazykovědy výrazně ovlivnil britskou i americkou antropologii 20. století.

Německá evolucionistická etnologie a antropologie

(A. BASTIAN)

Nejvýraznější osobností německé evolucionisticky orientované etnologie a antropologie byl Adolf Bastian (1826–1905). Narodil se v Brémách, v kupecké rodině, která měla rozsáhlé obchodní styky po celém světě. Na univerzitách v Heidelbergu, Jeně a Würzburgu získal široké znalosti v oblasti práva a biologie. Svá studia ukončil na lékařské fakultě v Praze a v roce 1850 přijal místo lodního lékaře. V letech 1851 až 1859 navštívil množství původních domorodých kultur v Americe, Africe, Asii a Oceánii. Po návratu vydal knihu *Člověk v dějinách* (1969). V letech 1861 až 1866 cestoval po Dálném východě, kde věnoval pozornost studiu buddhismu. Poznatky o asijských kulturách publikoval v práci *Národy východní Asie* (1869).

Bastian má velké zásluhy na institucionalizaci moderní německé etnologie a antropologie. V roce 1886 stál u zrodu Königliches Museum für Völkerkunde. Spolu s R. Virchowem založil Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte (1869). K rozvoji německé etnologie přispěl také jako redaktor časopisu *Zeitschrift für Ethnologie*. Z jeho iniciativy vznikla Společnost afrikanistiky a byla realizována expedice do Loanga (severní Angola). K rozvoji teoretické etnologie a antropologie přispěl zejména prací *Myšlenky národů* (1881).

Bastian byl velmi plodný autor. Jak výstižně konstatoval K. von Steinen, „žádný jiný německý učenec více necestoval, ne-

²³ DE WAAL MALEFIJT A., *Images of Man*, Knopf, New York 1974, s. 145.

²⁴ LOWIE R. H., *The History of Ethnological Theory*, Holt, New York 1937, s. 68.

přečetl a nenapsal“.²⁵ Bastianův literární odkaz čítá asi deset tisíc stran věnovaných kulturám celého světa. Bohužel jeho knihy postrádají vytříbenou eleganci a přesvědčivou jasnost Tylorova literárního díla. Právě Bastianův nesystematický, neuchopitelný, často bombastický a nepřeložitelný styl výkladu značně omezil jeho vliv na širší etnologickou a antropologickou veřejnost, třebaže jeho práce obsahují velké množství cenného etnografického materiálu. Bastian na svých cestách věnoval pozornost studiu duchovní kultury mimoevropských národů, především otázkám náboženství, mytologie a orientální filozofie. Evolucionistické koncepci se přiblížil zvláště svojí teorií „elementárního myšlení“ a „myšlení národů“. Její základy můžeme spatřovat již v racionalistické filozofii 18. století. Podle Bastiana vznik stejných nebo podobných kulturních prvků u různých společností světa svědčí o psychické jednotě lidstva. Je to způsobeno existencí tzv. **elementárních myšlenek** („Elementargedanken“), které se projevují ve filozofii, jazyce, náboženství, právu, umění, společenských organizacích a institucích a jsou společné celému lidstvu. Bastian považuje elementární myšlenky za univerzální komponenty lidské kultury, jež jako její základní stavební jednotky tvoří výchozí bázi kulturní evoluce. V tomto smyslu je postavení a význam elementárních myšlenek analogické roli, kterou ve světě anorganické a organické přírody hrají atomy a buňky.

Elementární myšlenky jsou ovšem pouhými abstrakcemi, které svůj kulturní a evoluční potenciál mohou aktualizovat jen v rámci konkrétního ekologického prostředí. Pod vlivem lokálních geografických, kulturních a historických podmínek v jednotlivých geografických provinciích vystupují elementární myšlenky jako **myšlenky národů** („Völkergedanken“). Umění, morálka, náboženství a instituce jako geo-

graficky a historicky zformované varianty elementárních myšlenek tak nabývají u různých národů a etnik specifických kulturních obsahů i forem. Podle Bastiana v průběhu kulturní evoluce mají myšlenky národů, původně pevně uzavřené uvnitř svého geografického území, tendenci v pohraničních oblastech podléhat difuzi a následně „hybridizaci“. Bastian tak jako jeden z prvních evolucionistů antcipoval problematiku **kulturních kontaktů a difuze**. K jejímu zásadnímu rozpracování došlo až v prvních desetiletích 20. století představiteli německo-rakouské školy kulturních okruhů a amerického historismu. Jeho význam také spočívá v tom, že místo spekulativních evolucionistických úvah o počátku a vývoji kultury usiloval o vybudování **etnologie** jako **induktivní vědy**, která je založena na sběru empirického materiálu.

Americká evolucionistická antropologie a archeologie

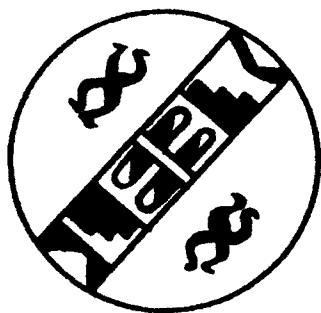
(A. F. BANDELIER, F. H. CUSHING,
L. H. MORGAN)

Vliv evolucionismu jako rozhodujícího směru antropologického myšlení druhé poloviny 19. století nezůstal omezen na Evropu, ale výrazně se prosadil také ve Spojených státech. Zde sehráli rozhodující roli pro konstituování evolucionistické antropologie, etnologie a archeologie Bandelier, Cushing a Morgan.

Adolph F. Bandelier (1840–1914) se narodil ve švýcarském Bernu. Rozhodující zvrat v jeho životě znamenalo přesídlení do Spojených států, kde se jeho rodiče usadili v Highlandu v Illinois. Protože ho nudná práce úředníka neuspokojovala, zahájil rozsáhlá soukromá studia, jejichž součástí byla korespondence s nejvýznamnějšími antropology, archeology a sociology té doby. Velký vliv měl na něj zejména

²⁵ LOWIE R. H., *The History of Ethnological Theory*, Holt, New York 1937, s. 32.

kontakt s evolucionistickým antropologem a etnologem Morganem. Na jeho doporučení podnikl Bandelier první expedici do Nového Mexika. Z pověření Archeological Institute of America a American Association for the Advancement of Science pak strávil další leta života putováním po významných archeologických lokalitách amerického Jihozápadu a muzeích shromažďujících doklady mizejících indiánských kultur. Jeho pečlivé vědecké zprávy, zápisky a deníky dnes patří k základním dílům antropologické archeologie amerického Jihozápadu. Díky Bandelierovi ožila před zraky odborné i laické veřejnosti jedna z nejpůvodnějších indiánských kultur Severní Ameriky – **pueblanská kultura**.



Dekor misky, kterou Bandelier objevil ve zříceninách puebla Pecos. (Podle A. V. Kiddera)

Bandelierova odkazu se v následujících letech ujali jak archeologové studující unikátní architekturu indiánských puebel, tak kulturní antropologové, kteří učinili předmětem svého výzkumu pueblanské indiánské kmeny (Hopi, Zuñi aj.). O nadčasové hodnotě Bandelierova díla svědčí i jeho román *Stvořitel štěstí* (1918), jehož historický děj je zasazen do světa pueblanské kultury.²⁶ On sám své aspirace výstižně vyjádřil v úvodu knihy: „Tím, že

jsem strážlivá fakta oděl do roucha milostného příběhu, doufal jsem, že učiním pravdu o pueblanských indiánech přístupnější a možná i přijatelnější pro širokou veřejnost. Fakta, která jsem chtěl sdělit, jsou trojího druhu: zeměpisná, etnografická a archeologická. Popisy krajiny a přírody *odpovídají skutečnosti*. Popisy zvyků a obyčejů, víry a rituů, vycházejí ze *skutečného pozorování*, které jsem prováděl já a jiní etnologové, z vyprávění věrohodných indiánů a z velkého množství starých španělských pramenů, které líčí život pueblanských indiánů tak, jak vypadal, než se změnil stykem s evropskou civilizací. Popis architektury vychází z průzkumu zřícenin, které stojí dodnes na místech, na nichž stojí v románu. Děj jsem si vymyslel. Ale většinu scén, které líčím, jsem viděl na vlastní oči.“²⁷ Je pozoruhodné, že Bandelierova snaha prezentovat antropologická a archeologická data prostředky umělecké prózy odpovídá jednomu z trendů současné kulturní antropologie. Příklon některých antropologů k interpretaci a naráci totiž vyústil v chápání antropologie jako uměleckého žánru. Tento trend výstižně ilustruje postoj R. Rosalda. Ten na základě svého terénního výzkumu mezi kmenem Ilongotů na ostrově Luzon dospěl k názoru, že pokud by chtěl skutečně autenticky zachytit život těchto lovců lebek, musel by napsat něco jako dobrodružný román. Z tohoto hlediska lze Bandelierovo dílo považovat za nadčasovou inspiraci a metodologickou výzvu. Bandelier měl vliv již na své bezprostřední pokračovatele. Svědčí o tom slova archeologa amerického Jihozápadu Alfreda V. Kiddera: „Žádný americký archeolog se tolik nespolehal na historické prameny jako Bandelier, a žádný americký historik neověřoval svá bádání v takové úplnosti studiem archeologického materiálu.“²⁸

²⁶ BANDELIER A. F., *The Delight Makers*, Dodd, Mead and Company, New York 1918.

²⁷ CERAM C. W., *První Američan*, Odeon, Praha 1977, s. 62.

²⁸ Tamtéž, s. 63.



Typickou architekturou indiánského Jihozápadu jsou puebla – komplexy na sebe nalepených obydlí z kamene či vepřovice. Jedná se o jedna z nejstarších sídel na území Severní Ameriky. Pueblanské indiánské kmeny (Hopi, Zuňiové, Keresové aj.) si dokázaly po dlouhá staletí uchovat původní způsob života a proto byly častým cílem antropologických výzkumů

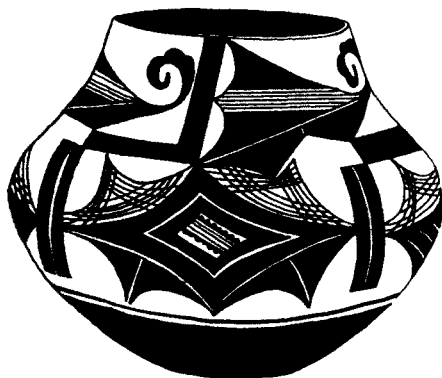
Bandelierův osud průkopníka **antropologické archeologie** amerického Jihozápadu je do jisté míry srovnatelný se životem a dílem zakladatele **terénních etnologických výzkumů** obyvatel puebel Cushinga. Frank Hamilton Cushing (1857 až 1900) se narodil zdravotně handicapován. Aby otec upevnil jeho zdraví, neposílal ho do školy, ale naučil ho trávit dlouhý čas v přírodě. Již v poměrně útlém věku začal Cushing projevovat zájem o indiánskou kulturu a stal se sběratelem indiánských artefaktů. Svůj první článek o indiánském folkloru uveřejnil v sedmnácti letech a v roce 1879 byl již považován za takového znalce indiánských předmětů, že mu bylo nabídnuto místo v Smithsonian Institute. Krátce poté, ve svých dvaceti letech, se vydal s expedicí vedenou Jamesem Stevensonem do Nového Mexika. Když výprava dorazila do puebla kmene Zuňiů, rozhodl se nepokračovat dál s expedicí a realizovat mezi zdejšími indiány terénní výzkum. V pueblu strávil téměř pět let. Jeho adoptivní rodina ho vychovávala jako malého chlapce. Než se

stal plnoprávným členem kmene a získal plnou důvěru, musel projít řadou náročných zkoušek. Během svého pobytu postupně asimiloval do kultury Zuňiů. Oblékal se jako indián, živil se výhradně jejich potravou, podílel se na práci i zábavě. Již za rok hovořil plynně jejich jazykem a získal jméno „Té-na-tsa-li“, což znamená Léčivá květina. Přestože se s indiány dostal do konfliktu, když se chtěl zúčastnit jejich posvátného a tajného tance „keá-k'ok-ši“ a byl nucen se bránit jejich agresi s nožem v ruce, stal se nakonec druhým náčelníkem kmene.²⁹

Romantická osobnost Cushinga je zahalena četnými mýty a polopravdami. Jednou z nich je tvrzení, že se stal natolik součástí kmene, že zničil své poznámky obsahující různá tajemství indiánů Zuňi. Pro toto tvrzení neexistují žádné důkazy. Pravdou ale zůstává, že během svého terénního výzkumu si Cushing dělal velmi málo poznámek. Navíc to, co o Zuňiích napsal, je méně informativní, než mu jeho rozsáhlá zkušenost umožňovala. Není tedy vyloučeno, že u něj došlo ke střetu zájmů.



Mimbreská keramika patří k nejpůsobivějším ukázkám umění Jihozápadu. (Podle H. C. Shetrone)



Typická ukázka pueblanské keramiky. Pueblo Acoma, Nové Mexiko. (Podle B. Wadswortha)

²⁹ Viz CUSHING F. H., *My Adventures in Zuni*, The Peripatetic Press, Santa Fe 1941.

Na jedné straně se ocitly jeho výzkumné cíle, na straně druhé věrnost kmeni a svým adoptivním rodičům. Ať již tomu ale bylo jakkoliv, jeho výzkum mezi Zuňii představuje prototyp antropologických **terénních výzkumů** založených na **zúčastněném pozorování**. Cushing pravděpodobně jako jeden z prvních prožil standardní situace, s nimiž se antropologové při výzkumech setkávají – problém **kulturního šoku**, hledání adekvátní sociální role umožňující život mezi domorodci a konflikt mezi hodnotami vlastní a studované kultury.

Nejvýznamnějším reprezentantem americké evolucionistické antropologie byl Lewis Henry Morgan (1818–1881). Narodil se ve farmářské rodině ve státě New York. Po ukončení právnických studií zahájil praxi ve městě Rochester, kde se jako advokát specializoval na problematiku železničních společností. Přestože se stal členem společnosti pro vybudování železnice; a později jedním z ředitelů této dráhy, vždy ostře vystupoval proti bezohlednému loupení indiánské půdy. Od mládí se zajímal o život původních obyvatel Ameriky. Byl aktivním členem organizací, které se zabývaly studiem kultury indiánských kmenů a bránily jejich práva. Později, jako soukromý vědec, prováděl v rezervacích Tonawada, Onondaga a Buffalo opakované terénní výzkumy, zaměřené především na studium sociální organizace indiánských kmenů. Zvláštní pozornost věnoval **Irokézům**, jimiž byl také přijat za člena kmene Seneka. Morgan nepůsobil na žádné univerzitě. Za zásluhy o rozvoj vědy byl v roce 1880 zvolen předsedou American Association for the Advancement of Science. Jeho první významnou prací je dodnes citovaná monografie *Liga Ho-Dé-No-Sau-Nee neboli Irokézů* (1851).³⁰ Na základě terénního výzkumu spojeného s důkladným studiem archivních materiálů vytvořil jednu z nej-



Lewis Henry Morgan

lepších studií sociální a politické organizace těchto indiánských kmenů. V roce 1858 si povšiml výrazných podobností mezi příbuzenskými terminologiemi používanými kmeny Irokézů, Odžibvejů a Dakotů. Prostřednictvím zvláštního dotazníku i vlastních terénních výzkumů mezi indiány na území Kansasu a Nebrasky se pokusil prokázat svoji hypotézu, podle níž se systém příbuzenství zaznamenaný u Irokézů vyskytuje i u indiánských kmenů odlišných jazykových skupin.

V roce 1860 se Morgan rozhodl realizovat rozsáhlý mezinárodní **komparativní výzkum**, který by umožnil srovnání příbuzenských terminologií u co největšího množství národů světa. Proto sestavil speciální dotazník pro zjišťování terminologie příbuzenství. Dotazník zahrnující rozsáhlou tabulku o 234 položkách ro-

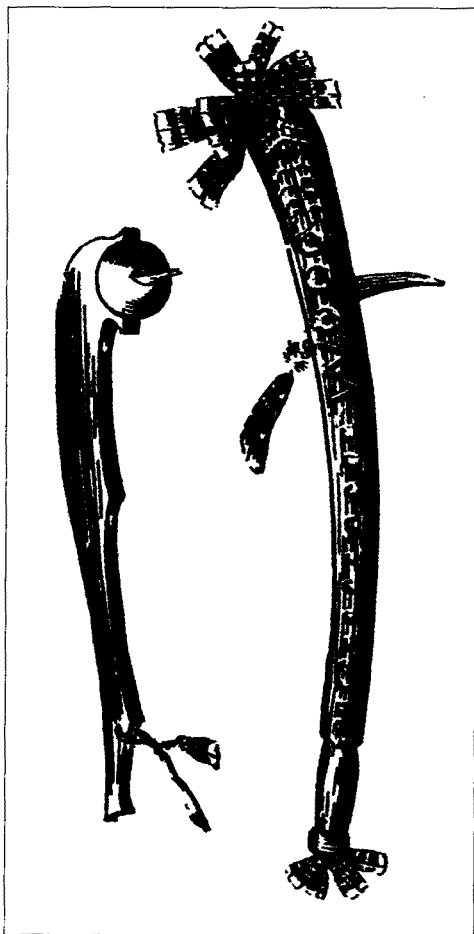
³⁰ MORGAN L. H., *League of the Ho-Dé-No-Sau-Nee, or Iroquois, Sage, Rochester 1851.*

zeslal prakticky do celého světa. Současně realizoval řadu terénních výzkumů v oblasti jezera Winnipeg, na pobřeží Hudsonova zálivu a ve Skalistých horách. O výsledcích svých výzkumů terminologických systémů příbuzenství informoval Morgan vědeckou veřejnost v referátu *Předpo-*

kládané řešení otázky původu klasifikační soustavy příbuzenství, který přednesl v Americké akademii umění a věd.

V roce 1870 vydává Morgan rozsáhlé dílo *Systémy pokrevnosti a sešvagření lidské rodiny*, které představuje završení více než pětadvacetiletého systematického studia terminologií příbuzenských systémů.³¹ V těchto analýzách zavádí distinkci mezi typem přímého pokrevního příbuzenství – „**klasifikační soustavou příbuzenství**“, a typem příbuzenství, které vzniká „sešvagřením“ – „**deskriptivní soustavou příbuzenství**“. Morgan byl přesvědčen, že současné příbuzenské termíny neodpovídají současným příbuzenským vztahům, nýbrž zrcadlí příbuzenské vztahy, které reálně existovaly v dobách dávno minulých. Například klasifikační soustava příbuzenství svědčí o existenci mnohem starší formy rodiny – **rodiny komunální** (skupinové manželství). Již v této práci se pokusil vypracovat evoluční model manželství a rodiny. V rekonstrukci vývojových stupňů rodiny vycházel z předpokladu, že proměny příbuzenských systémů i forem rodiny jsou přímo spjaty s vývojem celého kulturního systému. Vývoj rodiny přitom podle jeho názoru probíhal ve fázích: **promiskuita** → **komunální rodina** → **párové manželství** → **monogamie**.

Problematické vývoje rodiny a příbuzenských systémů věnoval Morgan pozornost i ve své nejvýznamnější práci *Pravěká společnost neboli Výzkumy o průběhu lidského pokroku od divoštví přes barbarství k civilizaci* (1877).³² Toto dílo představuje shrnutí evoluční teorie se zvláštním zřetelem k otázkám rodové a společenské struktury. Jako pátou část této knihy koncipoval poslední významnou práci *Domovy a domácí život amerických domorodců* (1881).³³ Na základě bohatého etnografic-



Irokézové byli obávaní bojovníci. Mezi jejich zbraně patřily válečné palice

³¹ MORGAN L. H., *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, Washington 1871.

³² MORGAN L. H., *Pravěká společnost*, ČSAV, Praha 1954.

³³ MORGAN L. H., *Houses and House-Life of the American Aborigines*, Government Printing Office, Washington 1881.

kého a archeologického materiálu i vlastních terénních výzkumů zde řeší problematiku obyčejů, zvyků a domácího způsobu života indiánů v kontextu rodového uspořádání a architektury indiánských kultur. Podle něho právě analýza těchto otázek je důležitým klíčem k pochopení specifiky kultury indiánů. Bez zajímavosti není ani Morganova hypotéza, že různé typy indiánské architektury od Kanady až po Nové Mexiko v podstatě představují **jeden stavební systém**, jehož odlišnosti lze objasnit pouze různou úrovní společensko-ekonomického vývoje.

Významným tématem Morganových prací byl výzkum **evoluce rodiny**. Podle jeho názoru můžeme rozlišovat pět různých vývojových forem rodiny, přičemž každá má svoji vlastní instituci manželství. První forma rodiny vystřídala neuspořádaný promiskuitní způsob života, ve kterém muži žili v mnohoženství a ženy v mnohomužství. Morgan ji nazývá **„rodinou pokrevních příbuzných“**, neboť se zakládala na „skupinovém manželství bratrů a sester, vlastních i pobočných“.³⁴ Tento typ rodiny zcela vymizel a o jeho někdejší existenci svědčí pouze systém pokrevního příbuzenství zvaný havajský, který existuje v Polynésii. Z rodiny pokrevních příbuzných se postupně vyvinula **„punaluanská rodina“**, jejímž základem bylo skupinové „manželství několika sester, vlastních nebo pobočných, s jejich manžely, přičemž společní manželé nemuseli být navzájem příbuzní. Stejně tak mohla být rodina založena na skupinovém manželství několika bratrů, vlastních nebo pobočných, s jejich manželkami. Tyto ženy nemusely být nezbytně navzájem příbuzné, i když tomu tak v obou případech často bývalo. V každém případě si skupina mužů brala skupinu žen“.³⁵ Také

tato rodina vytvořila vlastní systém pokrevního příbuzenství, jenž se nazývá „tuiránský“ anebo „ganowanský“. Další typ rodiny, který se vydělil z punaluanské rodiny, je **„syndyasmická“** neboli **„párová rodina“**. Tato rodina se zakládala na „manželství jednotlivých párů, avšak bez výlučného spoluzití. Manželství trvalo podle libovůle obou stran“.³⁶ Z párové rodiny vznikla **„patriarchální rodina“**, jež se zakládala na „manželství jednoho muže s několika ženami. Ženy byly při tom obvykle drženy v odloučení“.³⁷ Poslední vývojovou etapu představuje **„monogamní rodina“**, kterou tvořilo „manželství jednotlivých párů s výlučným spoluzitím“.³⁸ Také tato rodina má svůj vlastní systém pokrevního příbuzenství, který Morgan nazývá „árijský“.

Podle Morgana systémy pokrevnosti a příbuzenství představují důležité prvky sociální organizace. Proto prováděl jejich analýzu v kontextu širšího studia společenské struktury a politické organizace. První zárodky politické organizace údajně vznikly již v období divoštví, současně s punaluanskou rodinou. Morgan rozeznává podle druhu sociální a politické organizace dva základní typy společnosti. První představuje rodová společnost – **„societas“**. Je založena na jednotlivcích a čistě osobních vztazích. Základní organizační jednotkou je zde rod, ze kterého postupně vznikaly stále integrovanější, složitější a vývojově vyšší formy sociální organizace: **rod** → **frátrie** → **kmen** → **kmenová konfederace**. Druhý typ společnosti založený na principu teritoriality (geografickém území) a vlastnictví představuje stát – **„civitas“**. Zde vystupuje jako základní jednotka sociální organizace obec nebo městský obvod. Politická společnost je organizovaná na územním základě a disponuje majetkem i osobami

³⁴ MORGAN L. H., *Pravěká společnost*, ČSAV, Praha 1954, s. 315.

³⁵ *Tamtéž*, s. 316.

³⁶ *Tamtéž*, s. 316.

³⁷ *Tamtéž*, s. 316.

³⁸ *Tamtéž*, s. 316.

prostřednictvím územních vztahů. Jednotlivá integrační stadia představují obec nebo městský obvod, okres nebo provincie, které vznikají spojením obcí nebo městských obvodů a posléze národní prostor neboli země, která představuje spojení okresů nebo provincií.³⁹ V tomto typu zřízení mizí prvotní svoboda a rovnost, vznikají společenské třídy a objevuje se sociální nerovnost.

Morgan neomezuje svůj zájem pouze na rekonstrukci vývojových stupňů rodiny a forem společenského zřízení, ale usiluje o syntetický výklad **evoluce kultury lidstva** jako celku. Dějiny kultury považuje za nepřetržitý kumulativní proces směřující od nižších forem existence k evolučně vyšším a dokonalejším. Rozhodující roli v dějinách kultury podle jeho názoru hraje hromadění zkušeností v důsledku objevů a vynálezů, jimiž lidé zabezpečují uspokojování svých potřeb. Morgan vychází z typicky evolucionistického předpokladu, že „lidstvo počalo svou dráhu na nejnižším bodě vývojové stupnice a pracovalo se z divoštství k civilizaci prvobytným hromaděním experimentálních zkušeností“.⁴⁰ V duchu koncepce vývojového paralelismu považuje kulturní vývoj za podobný u všech národů světa. „Poněvadž lidstvo bylo jednotného původu, byl jednotný i jeho vývoj, probíhající různými, avšak shodnými drahami na všech kontinentech a obdobný u všech kmenů a národů lidstva až k tomu bodu téhož vývojového stupně, jehož dosáhly.“⁴¹

Morgan předpokládal, že na nejnižším vývojovém stupni se člověk při uspokojování svých potřeb příliš nelíší od zvířat. Rozvíjením specificky lidských vlastností, jakými jsou řeč, schopnost používat a zdokonalovat **nástroje**, uchovávat a využívat

vynálezy a vytvářet **instituce**, lidstvo překonalo tuto úroveň a dospělo k civilizaci. Při studiu dějin kultury je nutné věnovat pozornost dvěma na sobě nezávislým řadám výzkumů: „Jedna vede přes vynálezy a objevy, druhá přes prvotní zřízení. Na základě poznatků, které takto získáme, podaří se nám snad vyznačit hlavní stadia lidského vývoje.“⁴²

Podle Morgana probíhal vývoj lidstva ve třech vývojových stadiích: **divoštství** → **barbarství** → **civilizace**. Stadium divoštství dále dělí do tří stupňů. Nejnižší stupeň („dětství lidstva“) pojal hypoteticky, neboť žádné známé prvotní společenství mu neodpovídalo. Přesto nevykloučoval jeho existenci. Střední stupeň začíná používáním primitivních loveckých a rybářských nástrojů a dovedností používání ohně. Nejvyšší stupeň „započal vynalezením luku a šípu a skončil vynálezem hrnčířství“.⁴³ Zde dochází k přechodu do stadia barbarství, které se rovněž dělí na tři stupně. Nejnižší stupeň trval v různých oblastech světa různou dobu. Na východní polokouli byl ukončen domestikací zvířat, na západní polokouli pěstováním kukuřice a využitím kamene a cihel ke stavbě domů. Přechod ze středního stupně k nejvyššímu začíná vynálezem tavby rudy a zpracováním železa. Stadium civilizace, kterou dělí na antickou a moderní, začíná používáním hláskové abecedy a vytvářením literárních záznamů včetně hieroglyfických záznamů na kameni.⁴⁴

Význam Morganova díla, zejména práce *Pravěká společnost*, ocenili již v minulém století zakladatelé marxistické filozofie K. Marx a F. Engels. Významná je z tohoto hlediska zejména Engelsova kniha *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu* (1884), ve které bylo základní Morganovo schéma

³⁹ Tamtéž, s. 46.

⁴⁰ Tamtéž, s. 43.

⁴¹ Tamtéž, s. 38.

⁴² Tamtéž, s. 44.

⁴³ Tamtéž, s. 48.

⁴⁴ Tamtéž, s. 48–49.

dějin lidské kultury modifikováno a dále rozpracováno z hlediska historického materialismu. Podle Engelse „je velikou zásluhou Morganovou, že v hlavních rysech objevil a rekonstruoval tento předhistorický základ našich zapsaných dějin a že našel v rodových svazech severoamerických indiánů klíč, který nám otevírá nejdůležitější, dosud neřešitelné záhady nejstarších řeckých, římských a německých dějin“.⁴⁵

Po Morganově smrti se vůdčí postavou americké antropologie stal zakladatel a první ředitel Bureau of American Ethnology ve Washingtonu, geolog a etnolog John Wesley Powell (1834–1902). Powell proslul nejen dobrodružným průzkumem řeky Colorado, ale zejména systematickým studiem indiánských kultur a jazyků. Díky úzké spolupráci s kurátorem etnologických sbírek v Smithsonian Institution – Otis Tufton Masonem (1838 až 1908) se mu podařilo podnitit systematický sběr indiánských artefaktů, mýtů a folkloru. Powell programově navázal na Morganovy studie a obklopil se širokým týmem spolupracovníků, kterým umožnil publikovat výsledky jejich výzkumů prostřednictvím periodik Smithsonian Institution. K dalším významným reprezentantům americké evolucionistické antropologie patřili Daniel Garrison Brinton, William Henry Holmes a Alice Cunningham Fletcherová.

Nástup Boasovy školy difuzionismu v prvních desetiletích 20. století však znamenal zásadní přehodnocení a odmítnutí evolucionistické koncepce. Morgana podrobil tvrdé kritice zvláště R. H. Lowie,

kteřý prohlásil jeho dílo za „beznadějně zastaralé“.⁴⁶ Negativní reakci vyvolal Morganův evolucionismus také mezi zastánci britského funkcionalismu. Typický je v tomto směru postoj A. R. Radcliffe-Browna, podle jehož názoru Morganovy teorie, byť mají „romantický půvab“, jsou do značné míry nevědecké.⁴⁷ O rehabilitaci Morganova díla se v americké antropologii zasloužil až L. A. White, který srovnává Morganův význam pro společenskou vědu s významem, jenž měl pro biologii Charles Darwin. S odstupem času lze konstatovat, že Morgan byl na svou dobu antropologem výjimečných kvalit, i když jeho následovníci našli v jeho pracích řadu omylů a nepřesností.

Přestože evolucionisté přinesli mnoho nových myšlenek ke studiu člověka a kultury, na sklonku 19. století bylo již zřejmé, že evolucionistická antropologie vyčerpala svůj teoretický a metodologický potenciál. V centru kritiky nastupující generace antropologů byly takové nedostatky evolucionistické antropologie, jakými jsou spekulativnost, schematismus, nedůsledný historismus, nesystematický sběr antropologických dat v terénu, jednostrannost a vykonstruovanost evolučních modelů a podceňování difuzních a migračních procesů. Přesto je nezbytné evolucionismu přiznat pozitivní roli v dějinách antropologického myšlení. Evolucionisté totiž jako první rozpracovali globální pojetí kultury, vytyčili relevantní okruhy výzkumu a vytvořili předpoklady pro konstituování široce chápané antropologie jako vědy o člověku, společnosti a kultuře.

⁴⁵ ENGELS B., *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu*, Mladá fronta, Praha 1967.

⁴⁶ LOWIE R. H., *Primitive Society*, Liveright, New York 1920, s. 5.

⁴⁷ RADCLIFFE-BROWN A. R., *Method in Social Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago 1958, s. 159.



Taneční maska. Kmen Kwele – Gabun



Kapitola třetí

EVROPSKÉ DIFUZIONISTICKÉ ŠKOLY V ANTROPOLOGII A ETNOLOGII

Teoretické zdroje a východiska difuzionismu

Následující období antropologických, archeologických a etnologických výzkumů kultury je charakteristické především kritickou reakcí na teorie a metody evolucionismu. Do dějin antropologického myšlení vstoupilo jako etapa **difuzionismu**. Ten na konci 19. století vystřídal evolucionismus a v prvních dvou desetiletích 20. století zásadním způsobem ovlivňoval teorii kultury. Difuzionisté, stejně jako evolucionisté, věnovali primární pozornost studiu **kulturní změny**. Na rozdíl od evolucionistů, kteří se pokoušeli kulturní změnu vysvětlit inovací uvnitř dané kultury (endogenní změna), difuzionisté považovali za hybnou sílu dějin změnu vnější (exogenní změna), jejímž zdrojem je kontakt mezi různými kulturami a přenos kulturních prvků z jednoho společenství do druhého. Proto difuzionisté při studiu kultury zdůrazňovali:

1. **Geografický prostor** proti času.
2. **Konkrétní vývoj** proti abstraktně stanoveným evolučním stádiím.
3. **Migraci jednotlivých etnik a difuzi**

kulturních prvků proti invenci a univerzální evoluci celého lidstva.

V centru zájmu antropologů a etnologů již nebyl výzkum evoluce kultury lidstva, ale empirické studium mechanismů difuze kulturních prvků a migrace etnických systémů v prostoru. Do popředí vystoupila problematika **akulturace** – analýza procesu kulturní změny, ke které dochází prostřednictvím kontaktů dvou odlišných kultur, jež na sebe vyvíjejí nestejný tlak. Výzkumy mimoevropských kultur se již neopíraly o evolucionistický **evropocentrismus**, ale stále důrazněji vycházely z doktríny **kulturního relativismu** – studia cizích kultur jako jedinečných a neopakovatelných entit, které lze pochopit a popsat pouze v kontextu jejich vlastních hodnot, norem a idejí. Charakteristickým rysem difuzionistických výzkumů byla snaha o konstituování integrálního studia člověka, kultury a prostředí jako celku, jako jednotné charakteristiky geografické oblasti. V dílech zakladatelů evropského difuzionismu (F. Ratzel, L. Frobenius) ještě přetrvávala interpretace společnosti a kultury jako biologického organismu. Postupem času ale byla koncepce organického růstu nahrazena mechanistickým

výkladem vývoje, který vychází spíše ze zobecnělé představy fyzikálně chemických procesů. Ústředními pojmy difuzionistických koncepcí se staly kategorie difuze a migrace. **Difuze** byla chápána jako proces, při němž jsou nejrůznější produkty lidské činnosti (artefakty, sociokulturní regulativy, ideje) navzájem předávány různými kulturami, tedy jako šíření kulturních prvků a kulturních komplexů z jedné společnosti do druhé. Pojmem **migrace** se oproti tomu vyjadřuje pohyb obyvatelstva z jedné geografické oblasti do druhé.

Ve dvou prvních desetiletích 20. století, tedy v době největšího rozkvětu difuzionismu, se zformovaly tři základní směry. **Americkou variantu difuzionismu reprezentuje Boasova škola historismu**, někdy označovaná jako **škola historického partikularismu**. V Evropě rozvíjeli difuzionistickou koncepci kultury především představitelé **německo-řakouské školy kulturních okruhů a britské heliolitické školy**.

Genealogie difuzionismu

(K. RITTER, F. RATZEL, L. FROBENIUS)

Za inspirační zdroj evropské difuzionistické etnologie a antropologie je možné označit německou **antropogeografii**, která se programově orientovala na studium vztahu člověka, společnosti, kultury a prostředí jako jednotné charakteristiky geografického regionu. Na zformování antropogeografie mělo velký vliv zejména dílo německého geografa **Karla Rittera** (1779 až 1859). Významné jsou především jeho myšlenky o vzájemném působení člověka, přírody a kultury a o nezbytnosti studia determinujícího vlivu klimatu, krajiny a rostlin na lidské společnosti v kontextu různých geografických regionů. V Ritterově díle jsou ještě organicky spjaty tematické okruhy, které se později diferencovaly a staly se předmětem výzkumů různých oblastí geografie, sociologie, etnologie a antropologie.

Za vlastního zakladatele antropogeografie jako relativně samostatné disciplíny a tvůrce teorie difuze a migrace v etnografii a etnologii je považován zoolog, geograf a etnograf **Friedrich Ratzel** (1844 až 1904). Ten ve své práci ***Antropogeografie I.–II.*** (1882–1891) spojil studium vlivu geografického prostředí na diferenciaci kultur s etnologickou analýzou kulturních kontaktů etnik a národů v minulosti. Podle něho je při studiu procesů kulturní změny nezbytné věnovat pozornost difuzi kulturních prvků a komplexů a migraci obyvatelstva. Neexistují totiž absolutní geografické bariéry, které by bránily pronikání kulturních prvků pocházejících z různých oblastí po celém světě. K objasnění mechanismů kulturního vývoje proto může přispět studium takových faktorů, jako jsou kulturní kontakty národů v minulosti, migrace a hustota obyvatelstva.

Ratzel připouštěl, že podobné formy duchovní kultury mohou vznikat v různých společnostech nezávisle na sobě. Úplně jiné stanovisko však zastával, pokud šlo o prvky materiální kultury. Byl totiž přesvědčen, že jejich shodné rysy je možné interpretovat jako důsledek kulturní difuze. Přitom ovšem upozorňoval, že ne každá podobnost může být považována za důkaz kulturních kontaktů, protože celou řadu předmětů spojuje fakt jejich funkčního určení. Například pádlo i kánoe musí mít hranu, hrot šípů nebo oštěpu musí mít špici. Jestliže však nalezneme další podstatné kvalitativní podobnosti, jež se nevztahují pouze k funkčnímu použití daných artefaktů, může to svědčit o vzájemných historických kontaktech. Když má pádlo podobně vyryté ornamenty nebo oštěpy mají k násadě připevněné peří, musíme připustit možnost kulturní difuze, i kdyby příslušníci daných kultur byli od sebe značně vzdáleni v čase a prostoru. Ratzel označil tento komparativní princip za **kritérium formy** („Formengedanke“) a aplikoval je na vý-

zkum vývojových forem afrického luku a šípů. Na základě srovnávací analýzy pak zjistil řadu podstatných formálních podobností mezi africkými a indonéskými zbraněmi (průřez dřeva luku, napnutí tětiny, opeření šípů aj.) a interpretoval je jako důsledek kulturních kontaktů.¹

Ratzel věnoval velkou pozornost analýze vztahu mezi národem a formou jeho materiální kultury (nástrojů, zbraní, ozdob, uměleckých předmětů apod.). Dospěl při tom k závěru, že geografické šíření kulturních prvků odpovídá migraci jejich tvůrců.² Podle něho existují **dva typy kulturní difuze**: 1. postupné přemísťování jednotlivých kulturních prvků; 2. rychlý přesun celého kulturního komplexu.³ Problematice kulturních kontaktů a podobnosti kulturních prvků a komplexů v Americe a Oceánii věnoval pozornost i v dalším významném díle *Národopis I.–III.* (1881–1888). Podobnost kulturních prvků a komplexů zde vysvětluje jejich společným původem vyplývajícím z příslušnosti k určitému **kulturnímu okruhu**. Ratzelovy práce měly velký vliv na nastupující generaci německých etnografů a antropologů. Prostřednictvím Franze Boase, který byl před svým přesídlením do Spojených států Ratzelovým žákem, i na americkou kulturní antropologii.

V Evropě nejvýrazněji rozvinul Ratzelovy názory zakladatel moderní německé afrikanistiky Leo Frobenius (1873–1938). Své představy o studiu kultury poprvé systematicky vložil v práci *Původ afrických kultur* (1898). V jeho koncepci se výrazně projevuje organistické chápání kultury. Frobenius považuje kulturu za **živý organismus**, který se rozvíjí nezávisle na člověku. Podle amerických antropologů A. L. Kroebera a C. Kluckhohna tak byl

Frobenius prvním, kdo explicitně vyjádřil koncepci kultury jako autonomní vrstvy reality – jevu „**sui generis**“, jež se vyvíjí podle svých vlastních zákonů.⁴ Frobenius, podobně jako Ratzel, věnoval pozornost i komparativnímu výzkumu forem luků a šípů v západní Africe a Indonésii. V této souvislosti odhalil, že kulturní kontakty se netýkaly pouze šíření jednotlivých kulturních prvků, ale celých kulturních komplexů. Z tohoto důvodu jsou si kultury západní Afriky a Indonésie podobné nejen v typech zbraní, ale také ve formách bydlení, hudebních nástrojů, vějířů, masek aj. Ve tvarech studovaných kulturních předmětů odhalil řadu shodných kulturních rysů s kulturami v Melanésii a Asii. Frobenius, na rozdíl od Ratzela, neomezoval své výzkumy na oblasti materiální kultury, ale věnoval pozornost také mytologickým a symbolickým systémům. Na základě komparativní analýzy tradičních příběhů z Indonésie a Afriky odhalil mnoho podobností. Vzhledem k tomu, že tyto mýty v Indonésii ještě představovaly ucelený epický systém, zatímco v Africe se již objevují vzájemně oddělené a roztržité, dospěl k závěru, že Indonésie byla jejich původní, domovskou zemí. Z metodologického hlediska Frobenius dále rozšířil Ratzelovo kritérium formy o **kritérium četnosti** výskytu kulturních podobností – „geografickou statistiku“. Frobenius si také byl vědom toho, že jak podobnosti, tak odlišnosti vztahující se k ekologické adaptaci, mohou být ukazatelem kulturních kontaktů. Při jejich studiu je proto třeba brát v úvahu vnitřní proměny kultury spjaté se situací, kdy migrující populace vstupuje do odlišného prostředí a dochází k proměně její původní kultury. V procesu ekologické

¹ DE WAAL MALEFIJT A., *Images of Man*, Knopf, New York 1974, s. 167–168.

² RATZEL F., *Anthropo-Geographie oder Grundzüge der Anwendung der Erkunde auf die Geschichte*, II., Verlag von J. Engelhorn, Stuttgart 1891, s. 605.

³ Tamtéž, s. 635–643.

⁴ KROEBER A. L. – KLUCKHOHN C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Massachusetts, Cambridge 1952, s. 148.

ké a kulturní adaptace na nové přírodní a kulturní prostředí se totiž jednotlivé kulturní prvky a komplexy zásadním způsobem modifikují, nebo jako nedostatečně adaptivní zanikají. Protože Frobenius chápal kulturu jako živý organismus, označil za základní mechanismus jejího rozvoje procesy křížení („Paarung“) kultur. To je podle jeho názoru příčinou existence široké škály podobných kulturních prvků a komplexů i vzniku nových kulturních forem.

Německo-rakouská škola kulturních okruhů

(F. GRAEBNER, W. SCHMIDT)

Frobeniovy hypotézy měly velký vliv na zakladatele německo-rakouské školy **kulturních okruhů** Fritze Graebnera (1877 až 1934) a jeho asistenta Bernarda Ankermanna (1895–1943). Poprvé tito badatelé se svými názory vystoupili v roce 1904 v Berlínské antropologické společnosti, kde předložili difuzionistický model kulturních okruhů v Oceánii (F. Graebner) a Africe (B. Ankermann). Na základě podobnosti kulturních prvků pak Graebner v Oceánii rekonstruoval šest vývojových stupňů kulturních okruhů: 1. tasmanýský kulturní okruh; 2. australská bumerangová kultura; 3. kulturní okruh totomových loveců; 4. kulturní okruh dvoutřídních zahradníků; 5. melanéska luková kultura; 6. polynéska patrilineární kultura. V podobném duchu interpretoval své africké výzkumy i B. Ankermann. Ten rekonstruoval v Africe šest kulturních okruhů, ve kterých identifikoval vlivy neafrických kultur.

Teoretické zdůvodnění **difuzionistického přístupu** ke studiu kultury podal Graebner v roce 1911 v knize *Metoda etnologie*, v níž vytyčil základní vědeckou orientaci školy kulturních okruhů. Graebner,

stejně jako Ratzel, považoval etnologii za **historickou vědu**. Základní úkol etnologie proto viděl v rekonstrukci historických kontaktů lidí a studiu pronikání kulturních prvků a komplexů z jedné společnosti do druhé. Za nezbytný předpoklad úspěšného vědeckého výzkumu kultury považoval zavedení dokonalých badatelských kritérií. Inspirován Ratzelovým kritériem formy a Frobeniovou geografickou statistikou, stanovil jako základní strategii výzkumů kulturní difuze dvě základní metodologická kritéria: 1. **kritérium formy**, vztahující se k formální podobnosti mezi zkoumanými kulturními objekty; 2. **kritérium množství**, které postihuje statistický počet kulturních podobností. Využití těchto metodologických principů jako nástroje vědecké analýzy umožňuje podle Graebnera provést poměrně přesnou rekonstrukci difuze světových kulturních procesů. Menší pozornost je věnována časoprostorovým souvislostem. Graebner totiž vycházel z předpokladu, že pokud dva prvky materiální nebo duchovní kultury splňují kritérium množství a formy, můžeme do značné míry vyloučit časoprostorovou vzdálenost obou kultur a označit za původ obou prvků stejný zdroj.⁵ Využití těchto klasifikačních principů umožňuje identifikovat ohnisko invence, dráhy migrace a difuze a provést poměrně přesnou rekonstrukci dějin kultury. Graebner tak položil teoretická a metodologická východiska studia dějin kultury na základě rekonstrukce **kulturních okruhů** („Kulturkreise“).

Podle Graebnera na počátku dějin žili lidé v malých tlupách, pravděpodobně někde v Asii. Tyto původní pospolitosti, izolované a zbavené možnosti vzájemného kontaktu, vytvořily řadu **prvotních kultur** („Urkulturnen“), které položily základ prvním kulturním okruhům. Teprve až s možností vzniku a rozvoje kulturní difuze a migrace došlo v průběhu staletí k další-

⁵ GRAEBNER F., *Methode der Ethnologie*, C. Winter, Heidelberg 1911, s. 107–108.

mu kulturnímu vývoji. Ne však tvořivým rozvíjením jednotlivých kulturních elementů, ale především prostřednictvím jejich šíření. V období stěhování národů se kulturní prvky a kulturní komplexy rozšířily po celém světě a navršený na sobě daly vzniknout **kulturním vrstvám**. Rekonstrukce základních modelů původních kulturních okruhů a kulturních vrstev včetně stanovení jejich chronologické posloupnosti v dějinách je podle něho „prvním a nejzákladnějším problémem etnologie“.⁶ Ve svých důsledcích Graebnerova teorie difuzních procesů popírá možnost nezávislých objevů a vynálezů v různých zemích a kontinentech (teorii vývojového paralelismu) s výjimkou několika málo center, kde všechno vzniklo a odkud se kulturní prvky a komplexy rozšířily do celého světa.

Další rozpracování Graebnerovy kulturně-historické metody a teorie kulturních okruhů je spojeno s dílem zakladatele rakouské (vídeňské) **školy kulturních okruhů**, rakouského etnologa, lingvisty a teologa Wilhelma Schmidta (1868 až 1954). Jeho životní osudy jsou spjaty s misionářským seminářem v Mödlingu nedaleko Vídně, kde od roku 1896 působil jako profesor teologie. Zde své žáky, kteří pak byli vysíláni do zemí třetího světa na misie, pečlivě připravoval k terénním etnologickým a antropologickým výzkumům. Není tedy divu, že se během několika let stalo z Mödlingu jedno z nejvýznamnějších evropských středisek etnologických výzkumů. Schmidt má také významný podíl na založení Institutu Anthropos (1931), který má v Evropě největší knihovnu zaměřenou na etnologii. Sídlo institutu bylo později přeneseno do Institutu Froideville Posieux u Fribourgu ve Švýcarsku a v roce 1962 do vyššího semináře v St. Augustin u Bonnu, kde existuje dodnes. Mezi Schmidtovy zásluhy patří také založení Vídeňské etnologické ško-

ly, na jejímž odborném zaměření má osobní podíl. Od roku 1921 zde pravidelně hostoval jako docent a později profesor etnologie a lingvistiky. Vedením katedry etnologie pověřil svého spolupracovníka Wilhelma Kopperse, který později předal tuto funkci svému žáku Josefu Haekelovi (1907–1973). Teprve Haekel se po smrti Schmidta jako první z představitelů vídeňské kulturně-historické školy odvážil podat zásadní kritiku W. Schmidta a provést revizi teorie kulturních okruhů.

Vedle činnosti organizační a pedagogické je neméně významná i Schmidtova činnost vědecká a publikační. Již v roce 1906 z jeho podnětu začal vycházet mezinárodní časopis pro etnologii a lingvistiku *Anthropos*. Obsahoval velké množství antropologických materiálů, bibliografie, kritické recenze a přehledy novinek z lingvistické, antropologické i náboženské literatury. Získal tak vysokou vědeckou úroveň, že ještě dnes bývá označován za jedno z nejlepších světových antropologických periodik. První programový článek Schmidta v úvodním čísle *Anthroposu* byl zaměřen proti evolucionistické škole. Difuzionistickou orientaci tohoto časopisu potvrdil také fakt, že právě na jeho stránkách byly vydány první zásadní Graebnerovy studie a Schmidtův zasvěcený komentář Graebnerovy knihy *Metoda etnologie*. Vlastní variantu difuzionistického přístupu ke studiu kultury předložil Schmidt poprvé v roce 1913 ve studii *Kulturní okruhy a kulturní vrstvy v jižní Americe*. Teorii kulturních okruhů dále rozpracoval na africkém materiálu, o němž byl přesvědčen, že vykazuje stopy vývojově staršího kulturního okruhu, než který představuje Graebnerův „tasmánský okruh“. Za tento vývojově nejstarší kulturní okruh spjatý s původním obyvatelstvem Afriky, které se odtud pak šířilo do dalších oblastí světa, označil „africký pygmejský“ kulturní okruh.

⁶ Tamtéž, s. 107.

Své názory na předmět, metody a funkce etnologie vyjádřil Schmidt v příručce *Metody kulturně-historické etnologie* (1937). Podle něho nespočívá úkol etnologa pouze ve studiu života současných přírodních národů, ale také v rekonstrukci vzniku a vývoje kultury. Vedle výzkumu prostorových vztahů kulturních prvků vytyčil i požadavek stanovení časové posloupnosti kulturních jevů. Za poslední a nejvyšší cíl etnologie přitom označil **pochope- ní významů** předmětů a jevů kultury a objasnění jejich **vzájemných vztahů**.⁷

Schmidt, podobně jako Graebner, věnoval velkou pozornost vymezení pojmu **kulturní okruh**. Vycházel při tom ze skutečnosti, že kulturní kontakty se netýkají pouze jednotlivých kulturních prvků nebo jejich malých skupin, ale že procesy migrace a difuze zahrnují celé kompaktní kulturní komplexy.⁸ A právě tyto komplexy, pokud spojují všechny významné oblasti materiální a duchovní kultury (ekonomiku, náboženství, zvyky a obyčej, sociální život apod.), lze podle Schmidta považovat za kulturní okruh. Obvykle je tento okruh tvořen skupinou několika národů na základě kombinace sociálních, kulturních, lingvistických a jiných prvků.⁹ Schmidt rozlišuje dva základní typy kulturních kontaktů. „**Aktivní vlivy**“, které jsou výsledkem přímého působení a „**pasivní vlivy**“, zprostředkované přejímáním vzdálených pramenů. Mechanismus kulturních kontaktů přitom neredukoval pouze na procesy přijetí nebo odmítnutí cizích kulturních prvků, ale zdůrazňoval také význam **difuze jako stimulu**, který vede k vnitřním proměnám sociokulturní reality.

O historickou rekonstrukci základních modelů původních kulturních okruhů se Schmidt pokusil v prvním díle své celoživotní práce *Původ ideje Boha* (1926–1955). Je paradoxní, že při vymezování kulturních

okruhů se v mnoha bodech přiblížil spekulativnímu stanovisku evolucionismu, ke kterému se stavěl kriticky. Schmidt rozlišil čtyři základní vývojové stupně kulturních okruhů. Do prvního, který je charakteristický primitivním lovectvím a sběračstvím, zahrnul Pygmeje, Asiaty, Novoguinejce („centrální prakultura“), jihoaustralany, Tasmánce, Patagonce („jižní prakultura“) a Eskymáky („arktická prakultura“). Následující fázi tvoří patriarchální nomádští pasteveci, vyšší lovecké a totemové skupiny a exogamně matriarchální zemědělci kopaničáři. Do třetí fáze zařazuje kultury charakteristické svobodným patriarchálním a svobodným matriarchálním systémem. Poslední fáze zahrnuje první vyšší civilizace Asie, Afriky, Evropy a Ameriky.

Zvláštní pozornost věnoval otázkám původu náboženství. V opozici k Tylorově teorii animismu jako prvotního stadia náboženského myšlení se na bohatém etnologickém materiálu pokoušel prokázat vlastní hypotézu, podle které již u nejpřimitivnějších kultur existovalo uctívání jediného boha jako otce všehomíra. Přestože nepodal jednoznačné důkazy své teorie vývoje náboženství, byl přesvědčen, že **monoteismus** byl prapůvodní formou náboženství, zatímco polyteismus jako pozdější vývojové stadium svědčí o degenerativní tendenci náboženského myšlení. Navzdory Schmidtově snaze o detailní, poctivou historickou rekonstrukci vývoje náboženství, obsahují jeho názory na původ ideje Boha určitý mysticismus a značnou spekulativnost, jíž se přibližoval evolucionistickým schémátům, která sám tak často kritizoval.

Již na počátku své vědecké kariéry operoval Schmidt s názory, které byly v tehdejší etnologii zastaralé. Není tedy náhodou, že se jeho dílo stalo terčem vlny

⁷ SCHMIDT W., *The Culture Historical Method of Ethnology*, Fortuny's Publishers Inc., New York 1939, s. 13–14.

⁸ Tamtéž, s. 176.

⁹ Tamtéž, s. 176–177.

kritiky (R. Pettazzoni, W. E. Mühlmann, P. Radin, E. H. Haeckel aj.). Jeho koncepce studia kultury přesto nalezla pokračovatele. Mezi nejschopnější patřil jeho spolupracovník Wilhelm Koppers (1886–1961), který proslul svými výzkumy kultury Indie a Patagonie. Schmidtovým žákem byl také známý rakouský etnolog českého původu Pavel Šebesta (1887–1967), který si získal mezinárodní uznání studiem trpasličích populací v Malajsii, Africe, na Filipínách a Andamanských ostrovech. **Vliv kulturně-historické školy** se neomezoval pouze na střední Evropu. V Belgii se zabýval výzkumy kulturních kontaktů Gaston van Bulck, ve Francii Pinard de la Boullaye. Pod silným vlivem teorie kulturních okruhů byl švýcarský etnolog Georges Montandon a argentinský antropolog Jose Imbelloni.

Základním nedostatkem difuzionistického výkladu dějin byla spekulativní redukce kulturního vývoje na pouhé přemísťování a převrstvování několika kulturních okruhů. Nástup nových škol a směrů a s nimi spjatých teorií kultury (funkcionalismus, strukturální funkcionalismus aj.) vedl spolu se zavedením nových exaktních metod historické rekonstrukce dějin kultury (radiokarbonové datování apod.) k revizi tradičních difuzionistických modelů kultury a k odmítnutí klasické teorie kulturních okruhů.

Britská heliolitická škola

(W. H. R. RIVERS, G. E. SMITH,
W. J. PERRY)

Krátkou a poměrně málo významnou úlohu sehrála v antropologickém myšlení prvních dvou desetiletí dvacátého století britská škola historického difuzionismu. Možnosti difuzionistického výkladu kulturních procesů v anglické vědě anticipovala již v sedmdesátých letech 19. století

A. W. Bucklandová. Ta se v sérii svých článků postavila proti evolucionismu a zdůraznila význam teorie difuze. Její vlastní hypotéza o historických souvislostech a podobnosti kultury indiánů kmene Navahů z Nového Mexika s japonskou kulturou je sice absurdní, ale názorně ilustruje směr, kterým se dále britský difuzionismus ubíral.

Zrození britského difuzionismu je spjato s dílem Williama Henryho Roberta Riverse (1864–1922). Rivers absolvoval lékařskou fakultu a později se specializoval na studium psychologie. V letech 1898 až 1899 se zúčastnil slavné cambridgeské antropologické námořní **expedice do Torresovy úžiny** – kulturně a etnicky velice zajímavého koridoru mezi Novou Guinejí a Austrálií. Dnes lze tuto výpravu hodnotit jako počátek nové, empiricky orientované fáze vývoje britské sociální antropologie. Autor tohoto výzkumného projektu, zoolog a antropolog Alfred Cort Haddon (1855–1940), se s týmem svých spolupracovníků (Ch. G. Seligman, S. H. Ray, Ch. S. Myers, W. McDougall, A. Vilkin) touto plavbou, při níž se loď stala de facto první plovoucí antropologickou laboratoří, pokusili překonat evolucionistickou praxi – získávat informace „z druhé ruky“ prostřednictvím cestovatelů a koloniálních úředníků, a realizovat vlastní sběr empirických dat přímým kontaktem s domorodci. Vzhledem ke své specializaci se William Rivers na výzkumné práci expedice podílel především studiem psychiky melanéských domorodců. Standardní psychologické testy použil například k analýze jejich smyslového vnímání (objasnění podstaty vidění barev apod.). Riversův zájem se neomezoval pouze na psychologické výzkumy. Věnoval se také studiu domorodých příbuzenských vztahů a klasifikačních terminologií. Tato orientace se dále prohloubila v jeho výzkumech věnovaných kultuře **Todů** v jižní Indii.¹⁰ Vý-

¹⁰ RIVERS W. H. R., *The Todas*, Macmillan, London 1906.

sledkem jeho zájmu o analýzu příbuzenských vztahů bylo vypracování **genealogické metody**, umožňující rekonstruovat přímo v terénu domorodý **terminologický systém příbuzenství**, jenž používají členové zkoumané kultury ke klasifikaci svých příbuzných. Genealogická metoda rychle pronikla do antropologické metodologie a stala se jedním ze základních nástrojů sběru antropologických dat v terénu.

Ještě v roce 1907 stál Rivers na pozicích evolucionismu. Svědčí o tom například jeho práce věnovaná původu klasifikačního systému příbuzenství. Avšak již v roce 1911 vystoupil v úvodním proslovu na zasedání antropologické sekce Anglické vědecké společnosti s požadavkem studia **kulturních kontaktů**, a stal se tak jedním z průkopníků britského difuzionismu. Podle něho jsou to především migrace a difuze, které vysvětlují určité typy sociální organizace v Melanésii. V melanéské kultuře je možné nalézt důkazy, že se předměty materiální kultury mohou šířit difuzí nezávisle na migraci svých tvůrců. Pod vlivem vzájemného působení několika kultur tak dochází ke vzniku kvalitativně nových kulturních jevů.¹¹ Nejuceleněji vyjádřil Rivers své názory na kulturní kontakty ve druhém dílu knihy *Dějiny melanéské společnosti* (1914).¹² V této práci již označil kulturní difuzi a migraci za základní hybné síly lidského pokroku. Problematiku kulturní migrace dále rozpracoval ve studii *Kulturní kontakty lidí* (1926). Zde předložil hypotézu, podle níž noví přistěhovalci, ovládající vyšší technologii než původní obyvatelstvo, mohou zavést nové zvyky a občeje.

Rivers měl značný podíl na sblížení psychologických a antropologických přístupů ke studiu člověka a kultury. Již za první světové války dosáhl věhlasu jako vojenský psychiatr zabývající se oběťmi

funkčních psychologických poruch („shell shock“). K rozvoji antropologického myšlení přispěl také šířením psychoanalytické teorie S. Freuda v britské vědě. Na rozdíl od Freuda, který při výkladu lidského chování zdůrazňoval primární vliv sexuality, Rivers považoval za rozhodující determinantu lidské činnosti pud sebezáchovy. Další vývoj psychologie Rivers ovlivnil zejména prostřednictvím svých žáků Ch. Myerse a F. C. Bartletta. Ke konstituování britské sociální antropologie přispěl jako učitel a neformální rádce zakladatelů klasického funkcionalismu – R. A. Radcliffe-Browna a B. Malinowského. Podle H. Kuklickové je dokonce možné Riverse považovat za předchůdce funkcionalismu, neboť již v roce 1912 formuloval teoretické principy, o které se ve svých výzkumech opíral B. Malinowski.¹³ Na sklonku 20. let organizační, pedagogická a vědeckovýzkumná práce v oblasti antropologie a psychologie Riverse zařadila do společnosti takových osobností britské vědy, jako byli Siegfried Sassoon, Robert Graves, Arnold Bennon a Bertrand Russel. Vysoký vědecký a společenský kredit mu dokonce umožnil vstoupit do politického života a kandidovat za liberální stranu do parlamentu.

Rivers měl zpočátku velmi rezervovaný postoj k **heliolitické teorii kultury** antropologů manchesterské univerzity (G. E. Smith, W. J. Perry), podle které je nutné **hledat kořeny světové kultury ve starověkém Egyptě**. Teprve po kongresu Anglické vědecké společnosti v roce 1914 v Austrálii, kde Smith prokázal podobnost v technikách mumifikace starověkých Egypťanů a Papuánců, přijal Rivers hypotézu o **šíření kultury z Egypta**. Rivers spojoval existenci megalitických staveb v Oceánii s rozšířením slunečního kultu a předpokládal, že tyto kulturní

¹¹ RIVERS W. H. R., Presidential Address: The Ethnological Analysis of Culture, Nature 1911, 2185, s. 357.

¹² RIVERS W. H. R., The History of Melanesian Society, Cambridge University Press, Cambridge 1914.

¹³ BARFIELD T. ed., The Dictionary of Anthropology, Blackwell Publishers, Oxford 1998, s. 413.

prvky mohly být přeneseny jedním národem z jednoho centra.¹⁴ Svými názory zpětně ovlivnil představitele manchesterské školy, neboť jeho teorie kulturních kontaktů byla založena na terénních výzkumech. To bylo významné především proto, že Smith ani Perry neměli s terénními výzkumy žádné vlastní zkušenosti.

Nejznámějším a nejvlivnějším představitelem **manchesterské školy britského difuzionismu**, která vstoupila do dějin antropologického myšlení jako **heliolitic-ká škola**, byl australský anatom a antropolog **Grafton Elliot Smith** (1871–1937). Po absolvování lékařské fakulty v Sydney se specializoval na studium srovnávací anatomie savců. Rozhodující zvrat v jeho vědecké kariéře znamenal rok 1900, kdy



Grafton Elliot Smith

ho povolání přivedlo do Egypta. Zde začal působit jako profesor anatomie na lékařské fakultě v Káhiře. Setkání s památkami starověkého Egypta v něm probudilo hluboký zájem o kulturní historii a archeologii. Zúčastnil se archeologických vykopávek v Núbii, kde se zabýval anatomickým výzkumem kosterních nálezů a studiem technik mumifikace. V době svého pobytu v Egyptě začal věnovat pozornost těm kulturním prvkům staroegyptské civilizace, které existovaly také v jiných světových kulturách. Když začal studovat tyto kulturní podobnosti, nemezil se pouze na nejbližší geografické sousedy Egypta, což by mohlo mít své časoprostorové opodstatnění, ale začal hledat souvislosti v celosvětovém měřítku. V roce 1909 zahájil přednáškovou činnost na univerzitě v Manchesteru, kde navázal úzké pracovní kontakty s Williamem Perrym. Společně pak pokračovali v systematických výzkumech procesů kulturní difuze a položili základy **monocentrické difuzionistické koncepce** dějin lidské kultury. Svě názory na původ lidské kultury vyjádřil v pracích *Migrace rané kultury* (1915), *Starí Egypťané a původ civilizace* (1923), *Evoluce člověka* (1927), *Dějiny člověka* (1930) a *Difuze kultury* (1933).

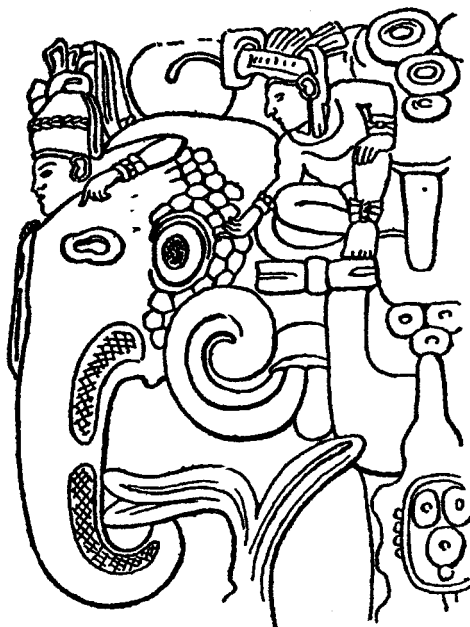
Výchozím bodem difuzionistické teorie kultury je předpoklad o rozhodujícím významu kulturních kontaktů ve vývoji lidstva. Smith byl přesvědčen, že „difuze kultury v čase a prostoru – totiž princip kontinuity a geografické souvislosti světové kultury – je základním činitelem při utváření lidského myšlení a jednání“.¹⁵ Ve svých prvních pracích se zabýval šířením megalitických staveb v souvislosti s rozšířením mumifikace.¹⁶ Podle jeho názoru mumifikace praktikovaná ve starověkém Egyptě obsahovala nejen osobitou filozofii života a smrti, ale byla úzce spjatá také

¹⁴ RIVERS W. H. R., Sun-cults and Megalith in Oceania, *American Anthropologist* 1915, 17, s. 441–445.

¹⁵ SMITH G. E., *Dějiny člověka*, Laichter, Praha 1938, s. 29.

¹⁶ SMITH G. E., Early Racial Migrations and the Spread of Certain Customs, *Man* 1914, 89, s. 172.

se znalostmi a dovednostmi v oblasti lékařství, náboženství, umění, užitých řemesel a stavebnictví. Byl přesvědčen, že duchovní a materiální kultura různých světových společností se formovala pod vlivem **umění balzamovat**. Poté, co se ve starověkém Egyptě vytvořil vysoce rozvinutý a propracovaný systém mumifikace, začal se prostřednictvím obchodu a kolonizace šířit do sousedních zemí, kde byl původní egyptský vzor dále rozvíjen a modifikován. Starověký Egypt se tak stal centrem celosvětové kulturní difuze. Odtud se kulturní prvky a komplexy spjaté s mumifikací a megalitickými stavbami šířily na východ přes Indii a Kambodžu až do Polynésie a dále k břehům amerického



Kresba skulptury nalezené v mayském městě Copan v Hondurasu údajně znázorňuje indického slona. Podle Smitha jde o jednoznačný důkaz difuzních kontaktů mezi Indií a Amerikou

kontinentu, kde ovlivnily vývoj předkolombovských civilizací. O pravdivosti této hypotézy svědčí podle Smithova názoru následující indicie:

1. Náhlé zrození vyspělých indiánských kultur v Mexiku a Peru.

2. Existence pyramid v Americe, Kambodži, Jávě a Egyptě.

3. Podobnost náboženských systémů, zvyků, obřadů a řemesel ve Starém a Novém světě.

Smith předpokládal, že se přejaté kulturní prvky spojují s původními, a vytvářejí tak nové kulturní komplexy. Z tohoto důvodu považoval lidskou invenci, originalitu a schopnost vynalézat nové kulturní elementy spíše za ojedinělý projev lidských schopností. Své názory na vývoj lidské kultury syntetizoval v knize *Dějiny člověka* (1930). Pokusil se zde v plném rozsahu prokázat hypotézu, že „většina, ne-li všechny ze složek starých civilizací byly přímo nebo nepřímo odvozeny z Egypta“.¹⁷ Díky obchodu se zlatem, perlami a jinými cennými věcmi, Egypťané údajně prozkoumali Asii a přes ostrovy v Pacifiku pronikl jejich vliv také do střední Ameriky. Proto nalezneme všude v těchto oblastech takové kulturní prvky, jako jsou megalitické stavby, mumifikace, královská důstojnost a podobně. Dokonce i takové vynálezy, jako je hrnčičství, košíkářství, rolnictví a metalurgie, vznikly podle Smitha původně v Egyptě a odtud se rozšířily do celého světa: „Egypt byl domovem vynálezů zemědělství, zavodňování, zpracování zlata a mědi, předení plátna, výroby cihel, stavění námořních lodí, užívání kadidla.“¹⁸

Ve stejném duchu koncipoval své teorie i další představitel britského difuzionismu – William James Perry (1879–1953). Svoji koncepci předložil v pracích *Megalitická kultura Indonésie* (1920) a *Růst civilizace* (1924). V nich označil za původní

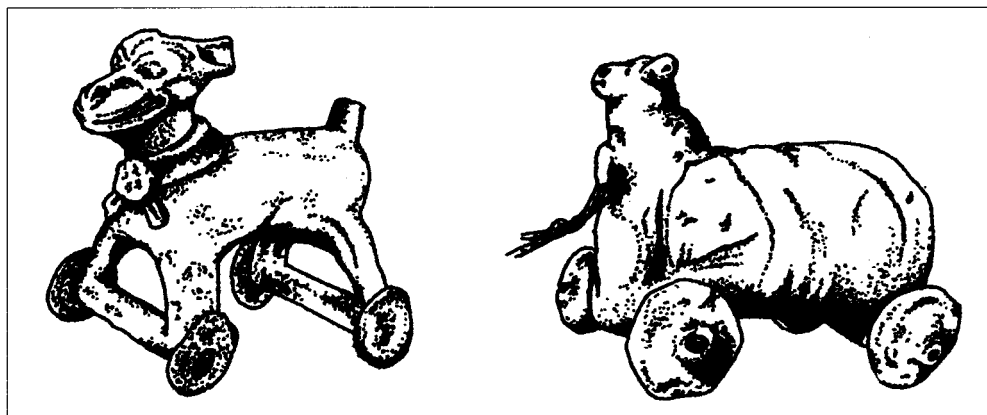
¹⁷ SMITH G. E., *Dějiny člověka*, Laichter, Praha 1938, s. 518.

¹⁸ Tamtéž, s. 425.

zdroj megalitických staveb starověký Egypt. Nejvýrazněji vyjádřil své názory na vznik a vývoj kultury v díle *Děti slunce* (1926). Rámcovou osnovu celé práce tvoří staroegyptská pověst o božském svazku vládnoucí dynastie se Sluncem. Také podle Perryho se kult Slunce spolu s mumifikací a stavbou pyramid rozšířil z Egypta do celého světa.

Angličané, na rozdíl od německých a severoamerických difuzionistů, nerozpracovali přísná metodologická kritéria, na jejichž základě by bylo možné určit skutečný původ a časoprostorové vztahy mezi podobnými kulturními prvky. Smith a jeho kolegové hledali důkazy pro své hypotézy ve všech oblastech lidské kultury u nejrůznějších národů světa. Příliš široké měřítko předpokládaných kulturních kontaktů se tak stalo jednou z nejslabších stránek britského difuzionismu. Heliolitická teorie v sobě navíc skrývá kromě vědecké absurdity reakční prvek myšlení. Přehnané zdůrazňování difuze jako jediného původce kulturní změny totiž dovádí ve svých důsledcích vědecké zkoumání k pochybnostem o kvalitě tvůr-

čích schopností a invence člověka. Anglický typ difuzionismu byl amatérský a často se na něj oprávněně poukazuje jako na varování před nekritičností. I když ale byla teoretická a metodologická východiska difuzionismu podrobena tvrdé kritice, zůstala problematika podobnosti kulturních prvků u různých národů světa i nadále v centru zájmu antropologických a archeologických výzkumů. Slovy jednoho z nejznámějších zastánců současné neodifuzionistické etnologie a antropologie, norského etnologa Thora Heyerdahla, „navzdory ranám, které difuzionistickému hnutí zasadily izolacionistické doktríny, odborníci nikdy nepřestali shromažďovat doklady o kulturních stycích přes moře a v posledních letech nabyly jejich argumenty na působivosti, a to i v Americe, kde byl odpor po mnoho let nejsilnější“.¹⁹ Antropologové a etnologové zabývající se studiem difuzních a migračních procesů (P. Rivet, E. Nordenskjöld, T. Heyerdahl, H. Glawdin, J. Imbelloni, G. Ekholm, R. Heine-Geldern aj.) prokázali existenci celé řady totožných kulturních prvků a komplexů, jež jsou společné kulturám



Difuzionisté jsou přesvědčeni, že podobnost mezi těmito artefakty (hliněné hračky na kolečkách) nalezenými v sumerském Uru v Mezopotámii (vlevo) a olméckém Tres Zapotes v Mexiku (vpravo) svědčí o předkolumbovských transatlantických kulturních kontaktech. (Podle T. Heyerdahla)

¹⁹ HEYERDAHL T., Staré civilizace a oceán, Panorama, Praha 1983, s. 68.

Starého i Nového světa. Mezi nejtypičtější patří:

1. Analogické motivy v umělecké tvorbě (kočkovité šelmy, opeřený had, ptačí muži, identické keramické figury aj.).

2. Obdobné zbraně (srpovitě zahnuté kamenné sekery, kyje s hvězdicovými hlavicemi, foukačky na šípy).

3. Podobné tvary a motivy na keramice (válcovité nádoby na třech nízkých nožkách, hliněné modely z každodenního života, hračky na kolečkách).

4. Obdobný typ architektury (pyramidy, megalitické stavby, města z cihlových bloků).

5. Shody v materiálních technologiích (závlahové a kanalizační systémy) i symbolických systémech (existence kalendáře a znalost funkce čísla nula).

Na možnost difuzionistické interpretace těchto podobností reagoval zejména vídeňský badatel Robert F. Heine-Geldern (1885–1968). Ten upozornil na to, zda „neponecháváme příliš mnoho na naší lehkověrnosti, jestliže se dáváme přesvědčovat o tom, že celé řady rozvinutých technik jako kovolitectví, těžba cínu z rudy, výroba slitiny z mědi a cínu, chemické barvení

zlata, tkalcovství, ikat, batik, byly jako zázrakem objeveny dvakrát, jednou ve Starém světě a jednou v Americe“.²⁰ Na základě podobností mezi japonskou, čínskou a indickou kulturou na straně jedné a mezoamerickými kulturami na straně druhé pak vypracoval hypotézu o existenci kulturních kontaktů mezi Asií a Amerikou. Ty údajně trvaly od 3. tisíciletí př. n. l. až do roku 1200, kdy byla vyvrácena khmerská říše.²¹ Heine-Geldernova teorie přirozeně vyvolala kritickou reakci a bouřlivou diskusi. Její výsledky výstižně shrnul americký archeolog Gordon Ekholm: „Všichni víme, že difuzionistická koncepce je dosud v experimentálním stadiu, a že dosud nejsme schopni dostatečně solidní argumentace, natolik solidní, abychom ji mohli bez váhání uplatňovat.“²² Nedávné archeologické výzkumy předkolumbovských kultur v Ekvádoru (D. Collier, B. Meggersová, C. Evans) však přinesly nové argumenty pro difuzionistické interpretace a opět tak rozvíjely diskuse o možnosti transpacifických kulturních kontaktů mezi Asií a Amerikou.²³ Vše tedy nasvědčuje tomu, že problémy, které nastolil britský difuzionismus, zůstávají i nadále živé.

²⁰ KATZ F., *Staré americké civilizace*, Odeon, Praha 1989, s. 21.

²¹ Tamtéž, s. 22.

²² Tamtéž, s. 23.

²³ Viz HEYERDAHL T., *Staré civilizace a oceán*, Panorama, Praha 1983, s. 383–389.



Kapitola čtvrtá

AMERICKÝ HISTORISMUS

Vznik moderní americké kulturní antropologie

(F. BOAS)

Překonání evolucionistických modelů kultury v americké antropologii je spojeno se jménem antropologa německého původu Franze Boase (1858–1942). První vážný **útok na základní postuláty evolucionismu** učinil Boas ve své slavné přednášce *Omezení komparativní metody v antropologii*, se kterou vystoupil na vědeckém sympoziu v roce 1896. Zdůraznil zde, že podobnost kulturních prvků není důkazem jejich historických vztahů a společných počátků. Realističtější přístup při zkoumání jednoty kulturních procesů spočívá podle jeho názoru jak ve výzkumu historického původu konkrétních kulturních prvků, tak ve studiu jejich difuze a uplatnění v různých kulturách. Boas proto požaduje „detailní studie obyčejů v rámci kultury, která je praktikuje v přímé souvislosti s výzkumem jejich geografického šíření mezi sousedními kmeny“.¹ Tento podle Boase kvalitativně nový metodologický přístup umožňuje skoro vždy „vysledovat s nemalou přesností historické příčiny, které vedly k formování zvyků



Franz Boas

a psychologických procesů... rekonstruovat historii vývoje myšlení s daleko větší přesností, než nám dovolí zobecňování

¹ BOAS F., *Race, Language and Culture*, Macmillan, New York 1940, s. 276.

komparativních metod“.² V pracích *Mysl primitivního člověka* (1911), *Primitivní umění* (1926), *Antropologie a moderní život* (1928), *Obecná antropologie* (1938) a *Rasa, jazyk a kultura* (1940) dále rozpracoval otázky **historismu (historického partikularismu)** a **induktivní metody**, a položil tak základy **amerického difuzionismu**.

Boas se narodil v rodině úspěšného židovského podnikatele v Mindenu ve Vestfálsku. Původním vzděláním byl přírodovědec – studoval fyziku, matematiku a geografii na univerzitách v Heidelbergu (1877), Bonnu (1877–1879) a Kielu, kde získal titul v oboru fyziky a zeměpisu. Po krátké službě v armádě v letech 1881 až 1882 zakončil svá studia v roce 1883 na univerzitě v Berlíně. Změnu v jeho vědecké orientaci způsobila expedice na Baffinův ostrov v letech 1883 až 1884. Zde se více než geografickým výzkumům věnoval studiu eskymácké kultury.³ Po ročním pobytu v New Yorku (1884–1885) a návratu do Německa, se stal asistentem Adolfa Bastiana v berlínském Královském etnografickém muzeu, kde připravoval expozice z Aljašky a severozápadní Kanady. V letech 1886 až 1887 se zúčastnil expedice, která studovala kulturu indiánů na území Britské Kolumbie (západní pobřeží Kanady).

V roce 1887 definitivně přesídlil do Spojených států, aby se zde plně věnoval antropologii. V letech 1888 až 1892 působil na Clark University ve Worcesteru ve státě Massachusetts. Zde byl pod jeho vedením ve Spojených státech poprvé udělen doktorát z antropologie.

V roce 1888 vydává svoji první monografii, která vznikla na základě jeho pobytu mezi původními obyvateli Baffinova ostrova (Kanadské arktické souostroví). Charakteristickým rysem této studie je snaha postihnout nejrůznější oblasti eskymácké kultury – způsob obživy, řemesl-



Pobyt mezi Eskymáky (Inuity) učinil z Boase terénního antropologa, který si uvědomil, že pouze zúčastněné pozorování a práce s informátory umožňuje pochopit a popsat cizí kultury

nou výrobu, obchod, umění a náboženství. Velkou pozornost přitom věnoval vlivu přírodních podmínek, zejména klimatu, na způsob života **Inuitů**. Na základě výzkumů prokázal, že eskymácká kultura není mechanicky determinovaná přírodním prostředím, ale že různé skupiny Inuitů kontrolují a využívají podobné přírodní prostředí odlišným způsobem.

² Tamtéž, s. 276.

³ Viz BOAS F., *The Central Eskimo*, University of Nebraska Press, Lincoln 1964.

Kulturní profil – Inuité z Baffinovy země

Region: Kanadské arktické souostroví

Stát: Kanada

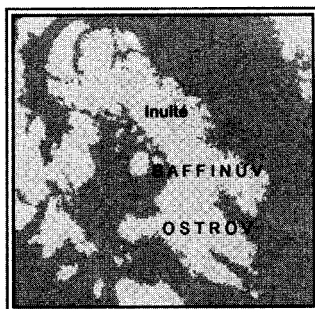
Populace: 5000

Prostředí: skalnatý arktický ostrov bez vegetace

Tradiční způsob obživy: lov, rybolov

Politické uspořádání: jednoduchá rovnostářská společnost; dnes součást národního státu

Antropologická publikace: Boas F., *The Eskime of Baffin Land and Hudson Bay*, Buletin of American Museum of natural History 1901



Od své první expedice do Britské Kolumbie Boas věnoval pozornost kultuře indiánů severozápadního pobřeží Ameriky. Na jeho návrh prezident správní rady American Museum of Natural History – Morris Ketchum Jesup (1830–1908), podepsal ambiciózní výzkumný projekt, který se proslavil pod názvem **Jesupova severopacifická expedice**. V letech 1888 až 1894 Boas uskutečnil pět krátkých cest do Kanady. Studoval zde kmeny Cimšjanů, Tlinžitů, Haidů, Nutků, Sališů, Bellakulů aj. V centru jeho zájmu však stál především kmen **Kwakiutlů** z ostrova Vancouver. Mezi nejvýznačnější Boasovy práce z této oblasti patří knihy *Sociální organizace a tajné spolky indiánů Kwakiutl* (1897) a *Mytologie Cimšjanů* (1916). Neocenitelným spolupracovníkem, který mu umožnil pochopit kulturu Kwakiutlů, byl George Hunt. Tento klíčový informátor byl vychován ve vesnici Kwakiutlů a mluvil plynule jejich jazykem. Boas se s Huntem setkal v roce 1888 a vyškolil ho, aby dokázal samostatně zaznamenávat antropologická data v domorodém jazyce podle Boasových transkriptivních metod.

Hunt se podílel na řadě Boasových prací a jejich plodná spolupráce trvala do roku 1931. Spojením Huntových poznámek s vlastním pozorováním dokázal Franz Boas popsat nejrůznější oblasti života Kwakiutlů. Hlavním předmětem Boasových výzkumů byla mytologie, folklor, jazyk a umění. Pro jeho terénní monografie je typický popisný objektivismus, strohá forma a převaha deskripce faktů nad jejich interpretací a syntézou.

Vedle terénních výzkumů je významná i jeho **činnost organizátorská a pedagogická**. Boas působil jako asistent editora časopisu *Science* (1887), společně s Frederickem W. Putnamem připravil antropologické sbírky pro Světovou výstavu v Chicagu (1893), modernizoval časopis *American Anthropologist* (1898). Byl jedním ze zakladatelů American Anthropological Association. Od roku 1895 působil jako kurátor antropologických sbírek v American Museum of Natural History. Současně začal působit jako asistent fyzické antropologie na Columbia University v New



Tato kresba medvěda je typickou ukázkou umění kmene Cimšjanů. (Podle F. Boase)

Yorku, kde v roce 1899 získal řádnou profesuru. V následujících letech jako vedoucí katedry antropologie učinil z tohoto pracoviště jedno z nejvýznamnějších center moderně koncipovaných antropologických výzkumů člověka a kultury.

V Boasově pojetí vystupuje antropologie jako komplexní disciplína zabývající se integrálním studiem vztahů rasy, jazyka a kultury. Právě on položil základy současného širokého pojetí americké obecně antropologie, jejíž dva základní pilíře tvoří fyzická antropologie a kulturní antropologie. Za významné subdisciplíny kulturní antropologie dále považoval lingvistickou antropologii a archeologii. Od Boasova vystoupení tak americká antropologie představuje syntetickou vědu o člověku a kultuře, která zahrnuje poznatky z fyziologie a anatomie, etnografie a etnologie, archeologie a prehistorie, lingvistiky, psychologie a sociologie. Osobně přispěl k rozvoji jednotlivých antropologických disciplín, především ke koncipování systematických empirických výzkumů v oblasti fyzické, lingvistické a kulturní antropologie.

Boasův přínos v oblasti fyzické antropologie spočívá zejména ve snaze překonat deskriptivní charakter tradičních výzkumů morfologie, variability a funkce lidského organismu. V letech 1888 až 1902 se podílel na realizaci čtyř velkých výzkumných projektů, které se zabývaly studiem morfologie domorodých Američanů. Během čtrnácti let byla nepřetržitě sbírána antropometrická data, která zahrnovala údaje o patnácti tisících amerických indiánech. Boas dokázal organizovat terénní výzkumy takovým způsobem, že pokrývaly populace na celém území Spojených států. Velice cenné jsou také Boasovy biometrické výzkumy worcesterských školáků, které představují první longitudinální růstovou studii ve Spojených státech. Na jejím základě byl vytvořen první graf standardizovaných výšek a vah pro školní děti Severní Ameriky. Boas se jako jeden z prvních amerických antropologů také pokusil objasnit zákonitosti vzniku a modifikací fyzických typů pod vlivem měnícího se prostředí. Proslulé jsou především jeho antropometrické výzkumy židovských přistěhovalců, kteří přišli do Spojených států z východní Evropy a imigrantů ze Sicílie. V průběhu let 1908 až 1910 Boas za pomoci třiceti asistentů změřil vzrůst postavy a délku a šířku hlavy téměř osmnácti tisícům přistěhovalců a dětí, které se jim narodili v New Yorku. Výsledky těchto výzkumů byly publikovány v práci *Změny tělesných proporcí potomků imigrantů* (1912). Podařilo se zde prokázat, že fyzické formy (rozměr hlavy, vzrůst postavy aj.) jednotlivců narozených v Evropě se podstatně liší od fyzických znaků těch členů rodiny, kteří se narodili v Americe. Boas využil svých zjištění v boji proti rasistickým teoriím, které spojovaly intelektuální schopnosti s pevně fixovanými fyzickými typy. Slovy Franze Boase: „Stará myšlenka o absolutní stabilitě lidských typů musí být evidentně opuštěna a spolu s ní i víra v dědičnou nadřazenost jedněch typů nad druhý-

mi.⁴ Jeho celoživotní boj proti nejrůznějším formám rasismu se výrazně promítl do řady jeho teoretických prací a empirických výzkumů, ve kterých se pokusil prokázat neoprávněnost tvrzení o existenci vyšších a nižších ras.

Velkou pozornost věnoval rozvoji **lingvistické antropologie**. Spolu s E. Goddardem má osobní podíl na vzniku nejvýznamnějšího časopisu pro výzkum amerických domorodých jazyků – *Journal American Linguistic*. Napsal osmdesátistránkový úvod k čtyřsvazkové *Příručce amerických indiánských jazyků* (1911–1941), kterou také osobně redigoval. V průběhu své vědecké kariéry důkladně prozkoumal deset jazyků a dílčími studii přispěl k porozumění minimálně deseti dalších. Byl přesvědčen, že základním předpokladem přesného a důkladného porozumění studované kultuře je antropologova znalost jazyka dané společnosti. Ta mu umožní provádět terénní výzkum a získat cenné informace poslechem konverzace rodilých mluvčích. V souladu s tímto názorem proto výrazně posílil výuku lingvistické antropologie na katedře antropologie. Současně se pokoušel vypracovat výzkumné metody, které by antropologům umožnily co nejadekvátnější deskripci a klasifikaci zkoumaných jazyků. Osobně například vytvořil výzkumný model, který umožňoval popis jazyků prostřednictvím jejich fonetické, syntaktické a sémantické dimenze. Boas považoval studium jazyků za integrální součást antropologických výzkumů nejen proto, že znalost jazyka vždy přispívá k hlubšímu poznání studované kultury, ale také proto, že gramatické formy a kategorie, které jsou ze strany mluvčího často neuvědomované, poskytují obraz „základní organizace lidského vědomí“.⁵ Kromě toho, srovnávací výzkum různých jazyků umožňuje rekonstruovat

jejich vzájemné vztahy, což může být užitečné při historické analýze a interpretaci studovaných kultur. Jako jeden z prvních upozornil na roli jazyka jako determinanty lidského chování a prožívání. Boas de facto **anticipoval teorii lingvistického relativismu**, která předpokládá, že vnímání a interpretace světa závisí na jazyce, v němž jsme byli vychováni. Tuto hypotézu ale systematicky rozpracovali ve dvacátých a třicátých letech 20. století až jeho žáci E. Sapir a B. L. Whorf.

V názorech na předmět a cíl antropologických výzkumů byl ovlivněn evropskou filozofií druhé poloviny 19. století, především novokantovským řešením vztahu přírodních a společenských věd. Již v 80. letech 19. století Boas rozlišuje dva možné přístupy ke studiu přírodních a kulturních jevů. První z nich, který je analogický **nomotetickému přístupu**, se snaží odhalit všeobecně platné zákony a příčinné souvislosti věcí a jevů. Druhý z nich oproti tomu odpovídá spíše **idiografickému přístupu** a usiluje více než o postihu obecných zákonitostí o pochopení podstaty a **smyslu** zkoumaných jevů. Podle Boase jsou oba přístupy komplementární a stejně hodnotné, ale při studiu kultury má větší význam uplatnění idiografického přístupu. Byl přesvědčen, že je sice možné kulturním jevům porozumět, ale pochybuje o možnosti jejich adekvátní explanace na základě společenských zákonů. Slovy Boase „pokusy redukovat všechny společenské jevy na uzavřený systém zákonů aplikovatelných na každou společnost a vysvětlující její strukturu a dějiny se nejeví jako slibný podnik“.⁶ Kulturní antropologie se proto nikdy nestane exaktní vědou, jako jsou přírodní vědy, neboť není schopna predikovat budoucí jevy na základě současného stavu společnosti.

⁴ BOAS F., *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York 1911, s. 218.

⁵ ROSSI I. ed., *People in Culture: A Survey of Cultural Anthropology*, Praeger, New York 1980, s. 45.

⁶ BOAS F., *Race, Language and Culture*, Macmillan, New York 1940, s. 268.

Boas koncipuje kulturní antropologii jako **historickou disciplínu**: „Předmět antropologie vyžaduje historickou vědu, jednu z věd, jejichž zájem se koncentruje na pochopení individuálního fenoménu více než na ustavování všeobecných zákonů, které budou nezbytně vágní.“⁷ Základní úkol antropologie přitom vidí v rekonstrukci kulturní historie, objasnění příčin dynamiky kultury, pochopení podstaty sociálních vztahů a významu kulturních jevů v konkrétním historickém kontextu: „Obyčeje a víra nejsou konečnými předměty výzkumu. Přejeme si poznat důvody, proč takové zvyky a víra existují, jinými slovy, přejeme si odhalit historii jejich vývoje.“⁸

Boas ostře vystupoval proti pokusům koncipovat teorii kultury jako filozofický nebo logický systém založený na spekulaci. Základním východiskem výzkumu kultury jsou podle jeho názoru **empirická data** získaná prostřednictvím **terénních výzkumů**, realizovaných přímo mezi členy studované společnosti. Při výzkumu kultury proto rozpracoval přísně empirické **metody induktivního charakteru**, které jedině mohou podle jeho názoru sloužit jako základ konzistentní a vědecké teorie. Svou první definici kultury podal až ve věku dvaasedmdesáti let v encyklopedickém článku o antropologii. Do kultury zde zahrnul „všechny projevy sociálních zvyklostí určitého společenství, reakce jednotlivců vyvolané zvyky skupiny v nichž žijí a produkty lidských činností určovaných těmito zvyky“.⁹

Charakteristickým rysem jeho přístupu ke studiu kultury je důraz na výzkum role **lidských emocí**, které se podle jeho názoru zásadním způsobem promítají do chování a prožívání lidí, fungování institucí a sociálních vztahů. Klíčem k pochopení významu emocí pro existenci po-

lečnosti jsou **zvyky** – naučená schémata pro jednání ve standardních situacích. Když je nějaká činnost po určitou dobu často opakována, stává se automatickou a je řízena více podvědomým než vědomým myšlením. Stává se tak obvyklou, že může vypadat jako vrozená dispozice. Stejně tak i instituce je nezbytné chápat jako **zvykové vzorce** („habitual patterns“). Boas je přesvědčen, že běžné myšlení je v preliterárních stejně jako moderních společnostech ovládáno více než rozumem emocemi, jež vystupují v podobě zvykových vzorců. Podle Boase racionální vysvětlení, která obvykle lidé uvádějí při objasňování příčin svého chování, nejsou nic jiného, než **druhotnou interpretaci** zvyků, v jejichž zajetí žijí. Antropolog, zkoumající fungování institucí nebo význam obyčejů, získává od svých informátorů až druhotná vysvětlení. Ta však neodhalují skutečné příčiny a podstatu zkoumaných jevů, ale jsou jen výsledkem sekundární spekulace a racionalizace, prezentované jako zdánlivě logické objasnění.

Boas ve svém historickém přístupu klade důraz na výzkum proměn jedinečných a specifických kulturních prvků v čase a prostoru a na zaznamenání jejich časové a prostorové posloupnosti. Každý jev chápe jako výsledek historických událostí, ve kterých hrají hlavní roli procesy **difuze**, **modifikace** a následné **integrace** kulturních prvků. Vychází z předpokladu, že každá kultura je tvořena z velké části kulturními prvky, pocházejícími z rozdílných zdrojů. **Dějiny kultury** jsou z tohoto hlediska především výsledkem náhodných kontaktů a výpůjček mezi různými kulturami. Převzaté kulturní prvky jsou dále přemodelovány v souladu se vzorci převládajícími v jejich novém prostředí a integrovány do nového kulturního kontextu.¹⁰ Vý-

⁷ Tamtéž, s. 258.

⁸ Tamtéž, s. 276.

⁹ BOAS F., Anthropology. In: The Encyclopedia of the Social Sciences, Macmillan, New York 1930, vol. 2, s. 79.

¹⁰ Viz ROSSI I. ed., People in Culture, Praeger, New York 1980, s. 44–51.

zkum kultury by proto měl věnovat pozornost tomu, které prvky byly převzaty, jakým způsobem byly modifikovány a integrovány a z jakého zdroje pocházejí.

Boas rozlišuje dva základní typy determinant, jež ovlivňují vývoj kultury – **limitující faktory** a **tvůřivé faktory**. Limitující faktory považoval za vnější a statické a vystupují především jako přírodní prostředí. Podle Boase geografické nebo ekologické činitele nepředstavují rozhodující determinanty kulturních procesů. Jsou relevantní pouze v tom případě, jestliže určité kultury modifikují nebo limitují. Boas sám se ve svých pracích limitujícími faktory příliš nezabýval, neboť jejich výzkum nepovažoval za nezbytný pro pochopení smyslu a fungování kulturních institucí. Podstatně větší pozornost věnoval tvůřivým faktorům, které považoval za vnitřní a dynamické. Podle něho se projevují jako tendence modifikovat převzaté kulturní prvky a reinterpretovat je v novém kontextu. Z tohoto důvodu nevěnoval zvláštní pozornost ekonomickým činitelům. Byl přesvědčen, že kultura se nerozvíjí proto, aby uspokojovala lidské organické potřeby. Představuje jev „*sui generis*“ – **autonomní vrstvu reality**, jejíž růst se řídí vlastními zákony, bez ohledu na ekologické, ekonomické nebo demografické činitele. Ty podle jeho názoru hrají ve vývoji kultury pouze limitující roli. Tento předpoklad výrazně ovlivnil americké antropology první poloviny 20. století, kteří ve svých koncepcích přístup ke studiu kultury jako jevu „*sui generis*“ dále rozvinuli v teoretické i empirické výzkumné praxi.¹¹

Vztah člověka a kultury vymezil Boas v horizontu **kulturního determinismu**. Zdůraznil nesmírnou plasticitu člověka, který je podle jeho názoru tím, čím ho

jeho kultura udělá. Byl přesvědčen, že se člověk více učí, nežli tvoří. Lidské jednání není ani tak výrazem tvořivé inteligence a invence, ale vyrůstá spíše z **kulturní tradice**.

Boas chápe kulturu jako koherentní systém, jako zvláštní, oddělený svět norem, idejí, zvyků, hodnot a prostředků, které formují člověka. Podle něho se kultura promítá do tří různých dimenzí. **První dimenze** zahrnuje vztahy mezi člověkem a přírodou. Do této třídy kulturních jevů patří „zaopatřování a uchovávání potravy, zabezpečování přístřeší, způsoby, jakými se využívá přírodních předmětů jako nářadí a nástrojů a všechny způsoby, jakými člověk využívá nebo ovládá své přírodní prostředí“.¹² **Druhou dimenzi** kulturních jevů tvoří vztahy mezi lidmi: „Jsou zde zahrnuta pouta uvnitř rodiny, kmenu i rozmanitých sociálních skupin, jakož i gradace společenského žebříčku a vlivu, vztah pohlaví i vztah mladých a starých – a ve složitějších společnostech celá politická a náboženská organizace. Patří sem i vztahy sociálních skupin v době války a míru.“¹³ **Třetí dimenze** se skládá ze „subjektivních reakcí člověka na všechny projevy života, obsažené v prvních dvou skupinách. Jsou intelektuální a emocionální povahy a mohou být vyjádřeny myšlenkami a pocity stejně jako jednáním. Zahrnují všechny racionální postoje a ta hodnocení, jež zařazujeme pod označení etika, estetika a náboženství“.¹⁴

Na rozdíl od evolucionistů, kteří chápali jednotlivé kultury jako zobrazení stadií jednotné evoluce lidstva, byly práce Boase a jeho žáků založeny na **pluralistické koncepci dějin**. Podle ní se mohou jednotlivé kultury vyvíjet svými vlastními prostředky libovolným směrem, a je proto nemožné objektivně určit celosvětově

¹¹ Viz HATCH E., *Theories of Man and Culture*, Columbia University Press, New York 1973, s. 37–73.

¹² BOAS F., *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York 1938, s. 4–5.

¹³ Tamtéž, s. 5.

¹⁴ Tamtéž, s. 5.

platná stadia vývoje kultury lidstva. Každá kultura je proto považována za jedinečný sociální útvar mající vlastní historii. Evolucionistická doktrína **evropocentrismu**, hodnotící způsob života jiných etnik a národů na základě srovnání s normami a hodnotami evropské kultury, byla v pracích Boase a jeho žáků postupně nahrazena koncepcí **kulturního relativismu**, podle kterého hodnoty, normy a ideje mají smysl pouze v kontextu té kultury, která je vytvořila.

Charakteristickým rysem Boasových výzkumů byla vždy snaha proniknout za oponu, jež nás dělí od modelů jednání a myšlení cizích kultur a porozumět jim z perspektivy členů zkoumané společnosti. Tento přístup logicky vyústil v kritiku evropocentrismu. Ten považoval kulturu preliterárních společností za projev retardujícího nebo nevyspělého intelektuálního vývoje. Zprávy podávané například cestovateli nebo misionáři proto označoval za nepochopení a chybnou snahu hodnotit cizí kultury evropskými měřítky. Jeho doktrína kulturního relativismu představuje kvalitativně nový vědecký postoj ke studiu mimoevropských kultur. Vyžaduje totiž objektivní studium každé kultury jako unikátního, jedinečného a neopakovatelného fenoménu, který nelze hodnotit prostřednictvím kulturních standardů společnosti reprezentované antropologem. Koncepce kulturního relativismu byla přijata Boasovými žáky a stala se jedním ze základních metodologických postulátů americké kulturní antropologie 20. století.

Boasův význam pro další rozvoj americké antropologie může být sotva přeceněn. Boas představuje doslova klíčovou osobnost americké antropologie první poloviny 20. století. Přispěl rozhodujícím způsobem ke konstituování americké kulturní antropologie jako moderní syntetické vědy o člověku a kultuře. Svou výzkumnou, organizační a pedagogickou prací

vytyčil základní tematické okruhy americké kulturní antropologie a stimuloval další směr jejího vývoje.

Antropologie jako deskripce kulturních jevů a procesů

(R. H. LOWIE)

V prvních desetiletích dvacátého století patřili mezi Boasovy nejvýznamnější žáky R. H. Lowie, C. Wissler a A. L. Kroeber, kteří ve svých dílech předložili klasickou verzi amerického difuzionismu. Pro většinu antropologických prací tohoto období je charakteristická preference jednostranně difuzionistického výkladu sociokulturních procesů, převaha deskripce nad explanací a plochý empirismus.

Typickým reprezentantem amerického difuzionismu byl Robert Harry Lowie (1883–1957). Narodil se ve Vídni v židovské rodině. Jeho otec byl Maďar, matka Němka. Když mu bylo deset let, jeho rodiče emigrovali do Spojených států. Usadili se v New Yorku, kde Lowie v roce 1901 absolvoval City College. Zvrat v jeho životě znamenalo studium antropologie na Columbia University pod vedením Boase. Svou disertační práci věnoval mytologii severoamerických indiánů. V letech 1907 až 1917 působil jako kurátor v American Museum Natural History, kde navázal spolupráci s C. Wisslerem. První terénní výzkum realizoval mezi indiány kmene **Šošonů**. V letech 1910 až 1916 se již systematicky věnoval terénním výzkumům amerických indiánů. Od roku 1917 působil jako profesor antropologie na University of California v Berkeley. Předmětem jeho zájmu byla zejména kultura préríjních indiánů.¹⁵ Zvláštní pozornost při tom věnoval studiu příbuzenských systémů, sociální organizace a náboženství **Vraních indiánů** (Crow). Za druhé světové války zaměřil pozornost na výzkum

¹⁵ Viz LOWIE R. H., *Indians of the Plains*, McGraw-Hill, New York 1954.

Německa. V letech 1950 až 1951 realizoval výzkumnou cestu do Evropy, aby zde studoval dopad války na osobnost příslušníků německého národa. Po návratu pokračoval v akademické dráze na University of California v Berkeley a Harvard University. Za svého života zastával řadu významných funkcí. V letech 1924 až 1933 byl šéfredaktorem časopisu *American Anthropologist*. Ve funkci předsedy působil v čele řady prestižních vědeckých společností – American Folklore Society (1916 až 1917), American Ethnological Society (1920–1921), American Anthropological Association (1935–1936). Spektrum jeho vědeckých zájmů bylo neobyčejně široké. Je málo antropologických témat, jimž nevěnoval pozornost. V centru jeho pozornosti ale vždy stála problematika výzkumu sociální a politické organizace preliterárních společností.

K rozvoji teorie člověka a kultury Lowie přispěl zejména pracemi *Kultura a etnologie* (1917), *Dějiny etnologické teorie* (1937) a *Sociální organizace* (1948).¹⁶ Svůj kritický postoj k evolucionistické teorii nejostřeji formuloval v knize *Primitivní společnost* (1920).¹⁷ V opozici k evolucionistům druhé poloviny 19. století zde vyvrátil **teorii skupinového manželství** a prokázal, že **monogamie** není výtvorem civilizace. Na základě empirických dat potvrdil výskyt nukleární rodiny jak v komplexních společnostech, tak v jednoduchých preliterárních společnostech, žijících na hranici přežití (Šošoni, Eskymáci aj.). V neposlední řadě předložil důkazy vyvracející předpoklad evolucionistů, že matrilinearlita předcházela patrilinearlitu a že klany jsou typické pouze pro společnosti s nejjednodušší technologií. Jeho kritika evolucionismu ale nebyla zcela negativistická. Jak upozornil americký antropolog Robert

F. Murphy, Lowie „položil základy pro obzřetnější sociální evolucionismus, který více bere v úvahu technologický rozvoj a současně popírá unilineární charakter raných schémat“.¹⁸

Lowie při výzkumech préríjních indiánů jednoznačně preferoval **deskripci** a **klasifikaci** nejrozličnějších oblastí jejich kultury (náboženství, mýtů, umění, obřadů a tradic) nad jejich systémovou interpretací. Připouštěl sice, že existuje jistá pravdivost a zákonitost ve vývoji indiánských kultur, ale podobně jako ostatní Boasovi žáci se touto problematikou hlouběji nezabýval. Ke zpřesnění srovnávacích výzkumů přispěl snahou jednoznačně definovat pojmy „**etnická jednotka**“ nebo „**kulturní rys**“. Před teoretickou explancí vždy dával přednost systematickému sběru a popisu jednotlivých rysů zkoumaných kultur. V obdobném duchu psali v prvních desetiletích dvacátého století zprávy z terénních výzkumů A. L. Kroeber, C. Wissler, L. Spier a řada dalších antropologů Boasovy školy. V době, kdy deskriptivní difuzionismus vyčerpal své možnosti a většina antropologů se přiklonila ke konfiguracionismu nebo funkcionalismu, Lowie vytvořil osobitou verzi **antropologického „eklekticismu“**. Charakteristickým rysem jeho prací byl i nadále důraz na induktivní komparaci sociokulturních systémů v geografickém kontextu a odpor k přílišnému teoretizování.

Kulturní oblast a kulturní typ

(C. D. WISSLER)

Teoretickým východiskem difuzionistických modelů kultury amerických antropologů byl mechanistický výklad socio-

¹⁶ LOWIE R. H., *Culture and Ethnology*, McMurtrie, New York 1917; LOWIE R. H., *The History of Ethnological Theory*, Rinehart, New York 1937; LOWIE R. H., *Social Organization*, Rinehart, New York 1948.

¹⁷ LOWIE R. H., *Primitive Society*, Boni and Liveright, New York 1920.

¹⁸ MURPHY R. F., *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Sociologické nakladatelství, Praha 1998, s. 199.

kulturních procesů. Jednotlivé kultury jsou považovány za komplexy geograficky limitovaných a mechanicky spjatých kulturních prvků. Pohyb jednotlivých kulturních prvků v prostoru přitom závisí na jejich časoprostorové situaci a pohybu ostatních prvků kulturního systému. Difuzionistický model kultury našel své vyjádření v koncepci **kulturní oblasti** („cultural area“) a **časové perspektivy** („age area“). Difuzionistickou teorii kulturní oblasti zpracoval již Otis T. Mason. Na základě geografického členění přírodního prostředí Severní Ameriky vymezil dvanáct kulturních areálů. Poprvé však byla tato koncepce explicitně formulována profesorem z Yale University – Clarkem Davidem Wisslerem (1870–1947) v pracích *Americký indián* (1917), *Člověk a kultura* (1923) a *Vztah člověka k přírodě v domorodé Americe* (1926).¹⁹

Rozpracování teorie kulturní oblasti nepředstavuje nic jiného, nežli zavedení **klasifikačního principu**, podle kterého byly tříděny kulturní rysy (prvky) ve vztahu k určitému geografickému území. Při zpracování nesmírného množství empirických dat, získaných z výzkumů indiánských kultur, dospěl Wissler k závěru, že určité kulturní prvky a kulturní komplexy jsou typické pro určité geografické oblasti Ameriky. Kultura indiánských kmenů, které danou oblast obývají, pak přes větší nebo menší rozdíly vykazují shodné kulturní rysy. Podle Wisslerova schématu je každá kulturní oblast tvořena **kulturním centrem**, jež je charakteristické největší koncentrací nejtypičtějších kulturních prvků, a **kulturním okrajem**, kde se tyto elementy postupně ztrácejí a prolínají s kulturou sousedních kulturních oblastí. Mezi dvěma kulturními centry tak lze identifikovat společenství s **přechodnými kulturami**.

Koncepce kulturní oblasti byla Wisslerem dále rozvinuta hypotézou **časové perspektivy**, podle níž existuje přímý vztah mezi vzdáleností, rozšířením a stářím kulturních prvků. Tato teorie, kterou načrtl již v roce 1919 Nels C. Nelson, vychází z předpokladu, že ze způsobu rozšíření kulturních prvků je možné vyvodit časové souvislosti. Byl přesvědčen, že kulturní prvky inklinují k tomu, aby se rozšiřovaly stejně všemi směry ze svého výchozího zdroje. Z tohoto důvodu je četnost výskytu starších kulturních prvků vyšší než mladších, které neměly čas se rozšířit. Za **centrum kulturní oblasti** a současně i nejstarší bod je pokládáno místo s největší koncentrací těchto kulturních prvků. Na základě těchto poznatků provedl klasifikaci indiánských kultur podle dominantních kulturních rysů, které určité skupiny kmenů společně sdílí a geografických oblastí, jež obývají.

Wisslerova první **mapa kulturních oblastí Ameriky** zahrnuje deset kulturních areálů v Severní Americe, čtyři v Jižní Americe a jeden v Karibské oblasti. Jako klasifikační kritérium umožňující vymezit hranice jednotlivých kulturních oblastí použil **způsob obživy**, protože je úzce spjat s přírodními podmínkami a vtiskuje specifický charakter všem ostatním složkám daného kulturního komplexu. Provedeme-li redukci Wisslerova prvního náčrtu na osm základních **potravinových oblastí**, vypadá jeho model kulturních oblastí Ameriky následovně:

1. **Oblast karibů** zahrnující území amerického kontinentu na sever od hranic Kanady. Zdrojem obživy místních lovců kultur byl lov karibů, losů a jelenů. Tuto oblast je uvnitř možné dále rozdělit na dvě menší části – vlastní oblast karibů a oblast Eskymáků.

¹⁹ WISSLER C., *The American Indian: An Introduction to the Anthropology of the New World*, McMurtrie, New York 1917; WISSLER C., *Man and Culture*, Crowell, New York 1923; WISSLER C., *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America*, Oxford University Press, London 1926.

2. **Oblast bizonů** rozkládající se na přerých (Velkých plání) Spojených států.

3. **Oblast lososů** na severozápadním pobřeží Ameriky od zátoky San Francisco až po Beringovu úžinu.

4. **Oblast divokých plodin** sahající na jih od oblasti lososů k severnímu Mexiku.

5. **Oblast kukuřice** pokrývající východní a jižní území severní Ameriky.

6. **Oblast intenzivního zemědělství** zahrnující Mexiko a Peru.

7. **Oblast manioku** rozkládající se v amazonském regionu.

8. **Oblast guanako** sahající od oblasti manioku k jižnímu cípu Jižní Ameriky (patagonská oblast).²⁰

Wissler si byl přirozeně vědom, že toto vymezení kulturních oblastí domorodé Ameriky neplatí absolutně. Uvnitř takto stanovených regionů mohou totiž některé kmeny záviset i na jiném zdroji obživy, než je pro danou oblast typické. Například v západní části oblasti bizonů hrál rozhodující roli při získávání potravy lov jelenů. Podobně na východě Jižní Ameriky, v oblasti manioku, nepreferovaly všechny zdejší kmeny pěstování právě této plodiny. Aby mohl prokázat vnitřní koherenci typu kultury indiánů žijících v rámci jedné kulturní oblasti a jejich odlišnost od typu kultury kmenů obývajících jiné kulturní regiony, začal Wissler sestavovat rozsáhlé katalogy jejich kulturních prvků. Vedle antropologických dat zároveň využíval poznatků lingvistické antropologie, fyzické antropologie a archeologie. Narazil při tom na řadu shod mezi jím stanovenými kulturními oblastmi a původními historickými centry předkolumbovské Ameriky. To jej vedlo k domněnce, že kulturní oblasti Ameriky jsou stabilní. Byl si ale vědom, že žádná indiánská kultura nemůže být zkoumána jako autonomní jednotka, ale musí být studována v širokém kontextu difuzních a mi-

gračních procesů. Řada kulturních prvků je totiž široce rozptýlena na obou amerických kontinentech. Je zajímavé, že Wissler, i když měl tehdy jen málo konkrétních důkazů, předpokládal možnost širokých historických spojení a kulturních kontaktů indiánských kmenů Ameriky. Tuto hypotézu potvrdily až nedávné výzkumy. Prokázaly, že i okrajové oblasti amerického kontinentu, obývané loveckými a sběračskými kulturami, byly dočasně vystaveny vlivu vyspělých předkolumbovských zemědělských kultur.

Vedle kategorie kulturní oblast je neméně významný pojem **kulturní typ**.

Wissler jej zavedl pro označení kultury, kterou více nebo méně sdílí skupina kmenů obývajících určitou kulturní oblast. Klasičtější ukázkou kulturního typu může být například kultura préríjních indiánů (Assiniboinové, Vraní Indiáni, Teton-Dakotové, Čejeni, Černonožci, Sarsiové, Arapáhové, Kejovové, Komanči aj.), kteří obývali ohromné rozlohy mírně zvlněných travnatých plání uprostřed Severní Ameriky – **kulturní oblast bizonů**. Hlavním znakem tohoto kulturního typu byl lov bizonů. Poskytoval zdejším indiánům takřka vše, co k životu potřebovali – potravu, oděv, obuv, obydlí. Šlach užívali jako nití k šití a z kostí a rohů si vyráběli nástroje. Nejdůležitější zbraní préríjních indiánů byl nepřilíš dlouhý luk zhotovený ze dřeva nebo rohů horské ovce. Mezi válečné zbraně dále patřily obušky a kyje různých tvarů s kamennými hroty a mlaty s kamennou hlavicí. K ochraně těla při boji používali okrouhlé štíty ze syrové bizoní kůže pomalované magickými symboly. Obydlí préríjních indiánů tvořila velká kuželovitá típí – prostorný, vysoce mobilní stan, který bylo možné dobře vyhřívát teplem. Také v oblékání hrála rozhodující úlohu kůže, jejíž zpracování dovedli tito indiáni na vysokou

²⁰ Srov. WISSLER C., *The American Indian: An Introduction to the Anthropology of the New World*, McMurtrie, New York 1917, s. 370.



Odvahu a statečnost typickou pro kulturní oblast bizonů vyjadřuje svým hrdým výrazem a postojem tento chlapec z kmene Nez Percéz. (Podle R. Wanamakera)

úroveň. Muži převážně nosili krátkou bederní zástěrku a mokasíny; ženy dlouhý oděv z kůže volného střihu se širokými rukávy, krátkými kamašemi a mokasíny zdobené dikobrazími ostny. Hlavní složku potravy tvořilo pečené, vařené nebo sušené maso (pemikan). Zemědělstvím, košíkářstvím, tkaním látek ani hrnčířstvím se préríjní indiáni nezabývali. Při přemísťování do nových tábořišť dříve indiáni používali kromě lidské síly také psy, později, v souvislosti s rozšířením divokých mustangů, tuto funkci převzal kůň. Základní politickou jednotkou byl u préríjních indiánů kmen, základní společenskou jednotkou rod – skupina pokrevně příbuzných, přičemž příslušnost se v rodu dědila po matce.

Důležitou součástí života préríjních indiánů byla řada ceremonií, mezi nimiž hrál důležitou roli **Sluneční tanec** („sun dance“). Jednalo se o iniciační obřad, ve kterém měl mladý chlapec prokázat osobní statečnost a schopnost snášet fyzickou bolest a utrpení. Obřad se konal na zvlášť určeném prostranství, v jehož centru byl zaražen kůl. Zde šaman na dvou místech na prsou prořízl mladému indiánovi v kůži zářezy, protáhl jimi dřevěné kolíky, jimiž byl ukončen dlouhý řemen, kterým pak mladíka upoutal ke kůlu. Obřad vrcholil tancem, při kterém musel mladík napínat řemen tak dlouho, dokud silou nepřetrhl pruhy své vlastní kůže. Sluneční tanec nesporně představuje jeden z nejtypičtějších rysů kultury préríjních indiánů, proto také řada antropologů věnovala jeho rozšíření mezi různými indiánskými kmeny značnou pozornost. Klasické výzkumy rozšíření a modifikace slunečního tance prováděl z difuzionistického hlediska zejména Leslie Spier (1893–1961). Ten prokázal, že význam znaků typických pro tento obřad v centru kulturní oblasti na její periférii výrazně slábně.²¹ To se týká

²¹ Viz SPIER L., *The Sun Dance of the Plains Indians: Its Development and Diffusion*, American Museum Natural History, Anthro. Papers 1921, 16, s. 451–527.

i dalších kulturních prvků charakteristických pro tuto oblast. Například na východě tohoto regionu se již objevuje keramika, zhotovování tkaných oděvů, extenzivní zemědělství apod. Obecně je přesto možné označit kulturní typ oblasti bizonů za odlišný od typu kultury ostatních kulturních oblastí. Toto tvrzení lze demonstrovat například na srovnání kulturního typu oblasti bizonů s kulturním typem kmenů, které obývaly oblast lososů.

Indiáni obývající **kulturní oblast lososů** (Kwakiutlové, Nutkové, Sališové, Cimšjanové, Tlinžitové aj.) se od prérijních indiánů lišili způsobem obživy (rybolov), přípravou jídla, obydlím (pravouhlé prkené budovy), oblečením (tkané tuniky, pláště, přehozy, klobouky a kožešiny z mořské vydry), způsobem dopravy (kánoe), uměním (řezbářské práce, totemy, masky), sociální organizací (existence tříd) i osobitými slavnostmi a ceremoniemi. Klasicou ukázkou typického obřadu indiánů severozápadního pobřeží Spojených států amerických je slavnost zvaná **potlač** („potlatch“), jež je charakteristická zejména pro indiány kmene Kwakiutlů. Šlo o slavnostní hostiny, při kterých hostitel potvrzoval svůj status a posiloval společenskou prestiž tím, že nesmírně velkoryse rozdával nebo ničil svůj majetek.

Při svých výzkumech kulturních oblastí a jim odpovídajících kulturních typů si Wissler jako jeden z prvních uvědomil, že každá kultura se skládá z typických vzorců („patterns“). **Kulturní vzorce** představují seskupení kulturních prvků a schémat jednání, které ve svém souhrnu vytváří charakteristický obraz dané kultury. Například kulturní vzorce Eskymáků představují jedinečný systém prostředků a mechanismů sloužících k životu v arktických podmínkách, zatímco kulturní vzorce brazilských indiánů jsou založeny na využití zbraní a nástrojů umožňujících život v tropických pralesích. Tím, že Wissler upozornil na existenci kulturních vzorců, anticipoval nástup jedné z nej-

progresivnějších výzkumných orientací americké kulturní antropologie 20. století – konfiguracionismu.

Navzdory značnému přínosu amerického difuzionismu byly pokusy rekonstruovat dějiny kultury prostřednictvím modelů kulturní oblasti a časové perspektivy podrobeny řadě oprávněných kritik. Difuzionistická schémata představitelů amerického historismu se v mnohém podobala miniaturizované verzi modelů německých a britských difuzionistů. Implikovala představu, že pouze obyvatelé kulturních center byli tvůrci kulturních hodnot, které pak všichni ostatní pouze přebírali, napodobovali nebo modifikovali. Dokonce sám Wissler dospěl k názoru, že difuzi nelze chápat jako mechanický proces, jenž platí stejnou měrou pro všechny aspekty kultury a všechna časová období. Dalším nedostatkem difuzionistických prací představitelů amerického historismu bylo přijetí Boasova názoru, podle kterého jednotlivé kultury představují pouze dočasně integrované komplexy autonomních kulturních prvků pocházejících z nejrůznějších zdrojů. Tento předpoklad limitoval možnost studovat kultury jako koherentní systémy. Neschopnost systémové interpretace se na počátku 20. století promítla do většiny prací Boasových žáků. Difuzionisté ve svých výzkumech navíc vycházeli z předpokladu, že žádná kultura nemůže být pochopena, pokud nebude výčet jejích kulturních prvků téměř kompletní. Antropologové pracující v terénu se proto stále více orientovali na vytváření katalogů kulturních prvků indiánských kultur. V těchto pracích byla dovedena izolace kulturních prvků a komplexů tak daleko, že například výzkumy indiánů západního pobřeží Severní Ameriky zahrnují popisy mnoha tisíců kulturních elementů. Antropologický výzkum ale neústil ve formulaci obecné teorie a systémové interpretace zkoumaných kultur. Empirická data byla především tříděna, popsána a klasifiková-



Typickou ukázkou řemeslné dovednosti indiánů obývajících kulturní oblast lososů jsou dokonale vyřezané totemové sloupy. Představují mytické bytosti související s předky a vyjadřují status a klanovou příslušnost vlastníka domu. (Podle G. M. Dawsona)

na, což výrazně oslabilo explanační funkci antropologie. Na druhé straně nárůst terénních výzkumů výrazně přispěl k rozvoji antropologických výzkumných technik a způsobů zpracování empirických dat.

Americký historismus, převládající v kulturní antropologii v prvních desetiletích 20. století, byl silným impulzem pro vznik řady nových směrů ve výzkumu člověka, společnosti a kultury. Nejvýrazněji se jeho vliv odrazil v **amerických etnopsychologických školách** (konfiguracionismus, výzkumy osobnosti a kultury), které vznikly ve 30. letech kritickým přehodnocením a dalším tvůrčím rozvinutím Boasových metodologických východisek v dílech jeho žáků.

Odkaz klasického evolucionismu a difuzionismu

Ideje difuzionismu, rozpracované v anglosaské antropologii a německé etnologii, zásadním způsobem ovlivnily výklad dějin kultury. Odvrat od evolucionismu vedl v prvních desetiletích 20. století ke vzniku teorií, které označovaly za rozhodující sílu v dějinách lidstva **migraci obyvatelstva a difuzi kulturních prvků** v prostoru. V centru zájmu společenských vědců se ocitla **akulturace**, chápána jako specifický typ kulturní změny vyrůstající z kontaktu různých kultur. Difuzionistický výklad kultury nezůstal omezen pouze na antropologii a etnologii, ale setkáváme se s ním také v archeologii, prehistorii, filozofii a historii. Trvalou součástí terminologie společenských věd se staly pojmy kulturní difuze, migrace, akulturace, kulturní kontakt, kulturní oblast a kulturní okruh.

Jednostranně difuzionistický přístup k **dějinám kultury** v sobě ale může skrývat jisté nebezpečí. Nejde pouze o snižování významu endogenní změny v dějinách, ale o nebezpečí ideologizace tohoto výkladu kulturní změny. Difuzionismus totiž do značné míry připouští **nerovnocen-**

nost kultur. Vychází z předpokladu, že kulturní centra, z nichž se kulturní prvky a komplexy šíří, jsou na vyšší kulturní úrovni než oblasti, které je přejímají. Odtud je již pouhý krok k tomu, aby byly ideje difuzionismu zneužity. Například tvrzením, že vývojová vyspělost je trvalým znakem určité kulturní oblasti, neboť její obyvatelé reprezentují „vyšší“ rasu nebo „vyvolený“ národ. Antropologické a archeologické výzkumy však takto chápaný difuzionismus vyvracejí. Je prokázáno, že v průběhu dějin se oblasti s vyspělou kulturou proměnily v „kulturní periferie“ a z původních periferií vyrostla kulturní centra. Klasickým příkladem může být posun kulturních center z oblasti Středomoří na pobřeží Atlantického oceánu a odtud dál do Ameriky. Kulturní ovlivňování navíc nebývá pouze jednosměrné. Přestože vliv jedné z kultur, které se dostaly do vzájemného kontaktu, je zpravidla silnější, jde vždy o vzájemnou interakci. Celou řadu kulturních elementů přejímají také příslušníci „vyspělejší“ kultury. Ukázkou tohoto procesu může být vliv umění přírodních národů na evropskou uměleckou avantgardu nebo ovlivnění americké hudby africkou hudební kulturou.

Hodnotíme-li s odstupem času přínos klasického difuzionismu a evolucionismu, máme většinou tendenci je označit za jednostranná a překonaná paradigmatata, která dnes představují pouhou epizodu v dějinách antropologického myšlení. Zakladatelé těchto směrů totiž příliš ostře vyhrotili spor o rozhodující hybnou sílu dějin. Pro klasické evolucionisty, okouzlené myšlenkou pokroku, byla zdrojem kulturní změny lidská tvořivost a inovace. Podle jejich názoru příslušníci různých kultur nezávisle na sobě nalézali obdobná řešení. Proto údajně existují po celém světě obdobné kulturní prvky a komplexy a vývoj lidstva lze považovat za postupný přechod od divošství přes barbarství k moderní civilizaci. Snaha evolucionistických učenců postihnout vnitřní me-

chanismy evoluce kultury ale ve svých důsledcích umožnila formulovat **teorii endogenní změny**.

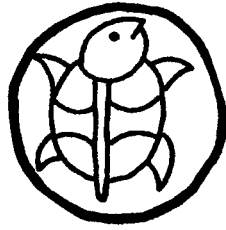
Klasičtí difuzionisté se oproti tomu pokoušeli každou kulturní změnu vysvětlit prostřednictvím mechanismů difuze a migrace. V polemice s evolucionistickou teorií vývojového paralelismu snižovali roli lidské invence a inovace v dějinách ve prospěch přebírání kulturních prvků. Svým důrazem na studium kulturních kontaktů ale zásadním způsobem přispěli k zformulování **teorie exogenní změny**. Dnes lze samozřejmě pohlížet na spor mezi evolucionisty (paradigma endogenní změny) a difuzionisty (paradigma exogenní změny) jako na nesmyslný zápas, v němž nemůže být vítězů ani poražených. Přitom je zřejmé, že jejich výzkumy kulturní změny představují pou-

ze dvě různé strany stejné mince. Tuto skutečnost v sobě ostatně odráží většina současných teorií kulturní změny, které respektují existenci endogenních i exogenních faktorů kulturního vývoje.

Evolucionistická a difuzionistická antropologie a archeologie vytvořily předpoklady pro systematické studium kulturních prvků a komplexů v čase (evolucionismus) a prostoru (difuzionismus). Metodologická omezení těchto směrů se však projevila v neschopnosti antropologů postihnout jednotlivé kultury jako integrované systémy. Další proměny antropologického paradigmatu jsou proto spjaty se snahou antropologů studovat kultury jako systémové jednotky. Zásadní roli v tomto obratu sehrál zejména americký konfiguracionismus, jemuž je věnována následující kapitola.

Evolucionismus a difuzionismus

Škola – směr	Představitelé	Klíčová témata, teorie a pojmy
BRITSKÝ EVOLUCIONISMUS	J. F. McLennan	evoluce rodiny, exogamie, endogamie
	H. J. S. Maine	evoluce právních a politických systémů
	J. Lubbock	evoluce náboženství a kultury, paleolit, neolit
	E. B. Tylor	evoluce kultury, teorie náboženství a animismu
	J. G. Frazer	evoluce poznání – magie, náboženství, věda
NĚMECKÝ EVOLUCIONISMUS	A. Bastian	elementární myšlení, myšlení národů
	F. Engels	evoluce rodiny a státu, historický materialismus
AMERICKÝ EVOLUCIONISMUS	A. F. Bandelier	archeologie pueblanské kultury
	F. H. Cushing	terénní výzkum pueblanských indiánů Zuñi
	L. H. Morgan	evoluce kultury – divoštství, barbarství, civilizace
NĚMECKÝ DIFUZIONISMUS	F. Ratzel	antropogeografie, kritérium formy
	L. Frobenius	geografická statistika, kritérium četnosti
	F. Graebner	kritérium formy, kritérium množství
	W. Schmidt	kulturní okruh, kulturní vrstva
BRITSKÝ DIFUZIONISMUS	W. H. R. Rivers	migrace, difuze, genealogická metoda
	G. E. Smith	heliolitická teorie kultury a starověký Egypt
AMERICKÝ HISTORISMUS	F. Boas	antropologie jako empirická integrální věda
	R. H. Lowie	terénní výzkumy sociální organizace indiánů
	C. D. Wissler	teorie kulturních oblastí domorodé Ameriky



Kapitola pátá

KONFIGURACIONISMUS

Teoretické zdroje a východiska konfiguracionismu

Vznik **konfiguracionismu** jako nového směru americké kulturní antropologie představuje kritickou reakci na omezenost difuzionistické teorie kultury. Na sklonku 20. let 20. století bylo pro stále více kulturních antropologů nepřijatelné akceptovat Boasův názor, že jednotlivé kultury představují pouze dočasně integrované komplexy autonomních kulturních prvků pocházejících z nejrůznějších zdrojů. Tento přístup totiž limitoval možnost studovat kultury jako koherentní systémy. V letech 1930 až 1960 tak došlo v pracích Boasových žáků k rozpracování nového antropologického paradigmatu, který dnes označujeme jako konfiguracionismus. Jeho jádro tvoří hypotéza, že jednotlivé kultury představují integrované systémy, které jsou organizovány v souladu s „kulturní gramatikou“ dané společností. Předpoklad existence skrytého organizačního principu, který dává každé kultuře její jedinečnou tvář, se promítl do celé řady antropologických prací. Jejich jednotlivým motivem byla systémová analýza a snaha interpretovat konkrétní kultury prostřednictvím kategorií **kulturní vzorec** a **kulturní integrace**. Myšlenka sy-

stémové interpretace kultury se zrodila během 30. let 20. století v dílech A. L. Kroebera, E. Sapira a R. Benedictové. Zdroje systémového přístupu k sociokulturní realitě lze nalézt v dílech evropských filozofů (W. Dilthey), sociologů (O. Spengler) a psychologů (W. Köhler). Na vzniku konfiguracionistické teorie kultury měla značný podíl také lingvistika.

Superorganická teorie kultury

(A. L. KROEBER)

Základy konfiguracionistického pojetí kultury položil svými výzkumy kulturních vzorců a integrace kultury americký antropolog Alfred Louis Kroeber (1876 až 1960). Narodil se v Hoboken v New Jersey, v rodině německých přistěhovalců, ale většinu mládí strávil v New Yorku. Jeho otec byl úspěšný obchodník s hodinami, který si mohl dovolit poslat svého syna na nejvyšší školu v New Yorku (Workingman's School, Sachs-Schule). Kultivované intelektuální prostředí, ve kterém Kroeber vyrůstal, přispělo k tomu, že již v mládí získal výborné odborné, umělecké i jazykové předpoklady pro vědeckou činnost. V roce 1892 byl přijat na Columbia College, kde studoval litera-

туру. Po jejím absolvování (1896) zde nastoupil na místo asistenta (1897–1899). V této době začal navštěvovat Boasův seminář o amerických indiánských jazycích. Setkání s Boasem způsobilo, že se rozhodl plně se věnovat antropologii. Podle C. L. Alsberga přivedla Kroebera k antropologii kromě Boase také jeho touha pracovat v oboru, který je schopen duchovně emancipovat člověka a osvobodit jej od tradičních předsudků a náboženských tabu. V roce 1901 získal doktorát z antropologie a přijal nabídku Academy of Sciences v San Franciscu na místo kurátora antropologie. Protože Akademie nebyla schopna realizovat terénní výzkumy kalifornských indiánů, které Kroeber navrhl, nastoupil na nově založenou University of California v Berkeley. Současně vedl antropologické muzeum v Berkeley, které se díky němu stalo jedním z nejvýznamnějších středisek antropologických výzkumů na světě.

Spektrum Kroeberových zájmů bylo nesmírně široké. Pozornost věnoval studiu jazyků přírodních národů, stejně jako archeologickým objevům v Peru, nebo terénním výzkumům kalifornských indiánů. Problematikou způsobu života indiánských kmenů se zabýval v pracích *Příručka indiánů Kalifornie* (1925) a *Kulturní a přírodní oblasti domorodé Severní Ameriky* (1939). Základy studia kulturních vzorců a integrace kultury rozpracoval v dílech *Antropologie: kulturní vzorce a procesy* (1923), *Konfigurace kulturního růstu* (1944) a *Styl a civilizace* (1960). Otázkám **teorie kultury** věnoval sborník statí *Podstata kultury* (1952) a práci, kterou napsal společně s C. Kluckhohnem, *Kultura: kritický přehled pojmů a definic* (1952). Jako editor měl rozhodující podíl na vydání základního kompendia moderní antropologie nazvaného *Antropologie dnes* (1952). Toto dílo, na jehož realizaci se podílelo jednapadesát předních

představitelů fyzické, kulturní a aplikované antropologie, vzniklo na základě přednášek a referátů, které odezněly na mezinárodním antropologickém sympoziu v roce 1952.

Kroeberovy rané práce jsou psány z pozic Boasova deskriptivního difuzionismu. Ve 30. letech 20. století Kroeber navázal zejména na **teorii kulturních oblastí**, kterou rozpracoval Boasův žák C. Wissler. Podle Wisslera určité kulturní prvky a kulturní komplexy jsou typické pro určité geografické oblasti Ameriky. Kultura indiánských kmenů, které danou oblast obývají, pak přes větší nebo menší rozdíly vykazuje shodné kulturní rysy. Kroeber obohatil teorii kulturních oblastí o pojmy intenzita a klimax. Pojem **kulturní intenzita** užíval k popisu způsobů, jimiž kultury dosahují a udržují určitou kulturní úroveň. „Intenzivnější kultury“ jsou ty, které mají bohatší kulturní rysy a jejichž instituce jsou přesněji vymezeny. Podle Kroebera je možné kulturní intenzitu induktivně měřit prostřednictvím statistických metod. Postupuje se například tak, že se uvnitř studované společnosti sčítají různé kulturní prvky. Čím větší je jejich počet, tím vyšší je specializace a kulturní intenzita. Pojmem **kulturní klimax** označoval nejvýraznější a nejtypičtější ohnisko kulturní oblasti, odkud se nejsilněji šíří kulturní prvky do okrajových oblastí.

Podle Kroebera můžeme akceptovat výsledky Wisslerových výzkumů věnovaných vztahu kulturních oblastí a přírodního prostředí. Zaujal ho zejména jeho závěr, že prostředí kulturu netvoří, ale stabilizuje. Samozřejmě, že jednotlivé kultury musí být adaptovány na prostředí, a proto jsou jím do značné míry limitovány. Když se kulturám podaří přizpůsobit k danému ekosystému, mění se poměrně pomalu. Ve chvíli, kdy se rozšíří do odlišného typu prostředí, dochází k jejich změně.¹ **Kultur-**

¹ Viz KROEBER A. L., *Cultural and Natural Areas of Native North America*, University of California Press, Berkeley 1939, s. 6.



Kroeberovým osudem a celoživotní láskou byli kalifornští indiáni, kterým věnoval řadu terénních výzkumů. Fascinovala ho jejich přímočará a jednoduchá kulturní technologie stejně jako dokonalé umění košíkářů. Na fotografii z roku 1902 je žena z kmene Hupa. (Podle P. E. Goddarda)

ní oblasti Severní Ameriky Kroeber rozdělil na arktické pobřeží, severozápadní pobřeží, jihozápad, centrální oblast, východ a západ, Mexiko a střední Ameriku. Každou z těchto oblastí dále dělí na subkultury, které jsou charakteristické specifickým geografickým prostředím, způsobem získávání potravy, sociální organizací a symbolickou kulturou. V každé ze šesti základních kulturních oblastí identifikoval alespoň jednu vrcholnou kulturu – ohnisko s největší kulturní intenzitou, v níž tradiční činnosti dosáhly nejvýraznějšího vyjádření a nejvyšší systematizace. I když se od čistě environmentálního řešení kulturní problematiky distancoval, podle M. Harrise knihou *Kulturní a přírodní oblasti domorodé Severní Ameriky* zásadním způsobem ovlivnil svého studenta – zakladatele kulturní ekologie Juliana Stewarda.²

V následujícím období se Alfred Kroeber zaměřil na problematiku **kulturních vzorců** a **integrace kultury**, a položil tak základy **konfiguracionismu** jako nového směru v americké kulturní antropologii. Jeho názory na předmět a metody antropologie jsou do určité míry ovlivněny evropskou filozofií, především německým novokantovstvím. Kroeber považuje antropologii za „vědu o skupinách lidí, jejich chování a produktech chování“.³ Antropologie má podle něho spíše **idiografický charakter**. Proto ji, stejně jako Boas, přiřazuje k historickým vědám. Důrazem na jedinečnost kulturních událostí, nutnost historického přístupu a na analýzu kultury v rámci kategorií historického kontextu, kvality a významu, se Kroeber značně přiblížil názorům bádenských novokantovců (W. Windelband, H. Rickert). Kroeberova koncepce výzkumu kultury představuje originální syntézu idiografického přístupu, který zobecnili a logicky propracovali novokantovci, s Boasovou doktrínou kulturního relativismu. Kroeber

sice připouští, že je možné nomotetický, exaktní přístup, typický pro metodologii přírodních věd aplikovat i na výzkum kultury, osobně však preferuje přístup historický. Podle něho by měl historický přístup plnit zejména syntetickou funkci. To znamená nerozkládat antropologická data prostou analýzou, ale studovat je jako části většího celku v širším sociokulturním kontextu. Zvláštní pozornost musí být věnována výzkumu časoprostorových vztahů mezi jednotlivými prvky kulturního systému v diachronní i synchronní perspektivě. V souladu s koncepcí kulturního relativismu považuje za nezbytné zkoumat každou kulturu v rámci její vlastní struktury a hodnot. Na tomto teoretickém základě vymezuje specifikum historického přístupu v antropologii jako „**integrálně kontextuální**“ studium takových sociokulturních jevů, jakými jsou kulturní vzorce, normy a hodnoty, přičemž do jisté míry ponechává stranou časovou následnost i nomotetický princip příčinné souvislosti věcí a jevů.

Překonání difuzionismu a vznik konfiguracionismu jako typicky americké varianty systémového studia kultury jsou spjata s výzkumy žáků Boase, kteří ve 20. a 30. letech 20. století výrazně přispěli k prohloubení syntetického pohledu na kulturu. Předmětem jejich výzkumů bylo především studium mechanismů **integrace kultury**, deskripce **kulturních vzorců**, analýza procesů **akulturace** a **kulturní změny**. Podstata každé kultury byla spatřována v konfiguraci hodnot, norem, idejí a vzorců chování charakteristických pro zkoumanou společnost. Konfiguracionistické výzkumy představují pokus o **systémový výklad** empiricky získaných kulturních prvků a komplexů, typických pro určitou kulturní oblast. Centrální kategorií konfiguracionistické analýzy kultury se stal pojem **kulturní vzorec**, jímž se antro-

² Viz HARRIS M., *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, Crowel, New York 1968.

³ KROEBER A. L., *Anthropology*, Harcourt, New York 1948, s. 1.

pologové pokoušeli vyjádřit skutečnost, že kultura nepředstavuje nahodilé seskupení kulturních prvků, ale je založena na určitém **organizačním principu**, který plní integrativní a selektivní funkci. Na rozdíl od britského funkcionalismu, který v této době reprezentuje evropskou variantu systémových výzkumů kultury, je pro americký konfiguracionismus typický akcent na analýzu hodnot, **etnopsychologická orientace** terénních výzkumů a kombinace synchronní a diachronní analýzy kultury. Američtí antropologové neusilovali o funkcionální explanaci jako jejich angličtí kolegové, ale kladli důraz na výzkum **principů integrace kultury**, procesů kulturní změny a analýzu vztahů mezi jednotlivcem a kulturním systémem.

Na těchto obecných základech je založena také Kroeberova teorie kultury. Ve svém **vymezení kultury** rozvíjí klasické antropologické pojetí, podle kterého kultura představuje veškerou neinstinktivní a nereflexní lidskou činnost a její produkty. V tomto smyslu zahrnuje do kultury: „jazyk, znalosti, hodnoty, zvyky, umění, technologie, ideály, pravidla... zkrátka všechny schopnosti a dovednosti osvojené člověkem.“⁴ Je tedy jedním z prvních amerických antropologů, který explicitně formuloval tezi o relativní samostatnosti existence kultury a jejím nadorganickém charakteru.

Superorganickou teorií kultury, podle níž kultura tvoří samostatnou dimenzi a zároveň nejvyšší jevouou vrstvu skutečnosti, Kroeber předložil v roce 1917.⁵ V průběhu svého života ji postupně propracovával a modifikoval. Pojmem „superorganický“ Kroeber neoznačuje realitu, která by byla neorganická nebo na organických vlívech nezávislá. Vyjadřuje jím pouze

skutečnost, že kulturní jevy jsou organizovány na jiném principu než jevy organické a anorganické. Vlastnosti, jež jsou specificky vlastní jevům kulturní roviny, nemohou být podle něho uspokojivě vysvětleny prostřednictvím principů, které platí pro rovinu kvalitativně nižší. Zákonitosti nižší roviny tvoří pouze rámeček, v němž jevy roviny vyšší fungují.⁶ Z těchto důvodů Kroeber požaduje uznání kultury za skutečnost jiného řádu, za autonomní oblast, kterou lze poznat a pochopit pouze studiem jí vlastních principů a zákonů.

Kroeberova superorganická teorie kultury výrazně ovlivnila další vývoj americké kulturní antropologie 20. století. S jejím dalším osobitým rozpracováním se setkáme zejména v díle L. A. Whita. Podle Kroebera je však kultura nejen superorganická, ale také **nadindividuální**. Z tohoto hlediska vystupuje kultura jako „obrovská síla, která ovlivňuje všechny lidské bytosti“.⁷ Kroeber redukuje jednotlivce na pouhé nositele a zprostředkovatele kultury. To se odráží v jeho požadavku studovat kulturu nezávisle na člověku, „jako kdyby jednotliví lidé neměli na kulturu vůbec žádný podíl, jako by neměli s kulturou nic společného“.⁸

Vymezením kultury jako nadindividuálního fenoménu, který je schopen vykonávat na individuum sociokulturní nátlak, se Kroeber přiblížil přístupu francouzského sociologa E. Durkheima (1858 až 1918) a jeho teorii sociálních faktů. Podle Durkheima **sociální fakta**, jako předmět sociologických výzkumů, existují nezávisle na jednotlivci. Do jeho vědomí vstupují jako něco vnějšího a na lidské vůli nezávislého – **atribut nadindividuálnosti**. Současně jsou vybavena donucova-

⁴ KROEBER A. L., *Anthropology: Culture Patterns and Processes*, Harcourt, New York 1963, s. 61.

⁵ Viz KROEBER A. L., *The Superorganic*, *American Anthropologist* 1917, 19, s. 207–236.

⁶ Viz KROEBER A. L., *The Nature of Culture*, University of Chicago Press, Chicago 1952, s. 120–121.

⁷ KROEBER A. L. – KLÜCKHOHN C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Massachusetts, Cambridge 1952, s. 92.

⁸ KROEBER A. L., *The Nature of Culture*, University of Chicago Press, Chicago 1952, s. 133.

cí moci, což představuje **atribut sociálního nátlaku**. Typickou ukázkou sociálního faktu je jazyk, který existuje nezávisle na jednotlivci jako relativně autonomní vrstva reality (atribut nadindividuálnosti). Navíc si jazyk jako prostředek komunikace musí každý jedinec v průběhu socializace osvojit (atribut sociálního nátlaku). Durkheim ovšem, na rozdíl od Kroebera, řešil tuto problematiku v sociologické perspektivě. Centrální kategorií je v jeho pojetí pojem společnost a sociální jevy, a ne kategorie kultury, jak je tomu u Kroebera.⁹

Kroeber jako jeden z prvních antropologů Boasovy školy rozpracoval systémový přístup ke studiu kultury. V tomto smyslu je významná především jeho **koncepte kulturních vzorců**. Definuje kulturní vzorce jako takové konfigurace nebo systémy vnitřních vztahů, jež dávají každé kultuře její koherenci a způsobují tak, že není pouhou akumulací jednotlivých nahodilých prvků. Kulturní vzorce tak představují organizační princip, který jednotlivým kulturám vtiskuje systémový charakter. Při studiu kultury Kroeber věnuje pozornost dvěma odlišným třídám kulturních prvků a jim odpovídajícím vzorcům. Do první třídy zahrnuje „**primární rysy kultury**“, které bezprostředně souvisí s praktickou stránkou života společnosti, s jejím existencím zajištěním. Druhou třídu reprezentují „**sekundární rysy kultury**“, jež nemají žádné praktické vyústění a jsou výrazem „tvořivých impulzů a hravého experimentování“.¹⁰

Podle Kroebera primární rysy kultury, vyrůstající z čistě praktických motivů, potřeb a zájmů lidí, tvoří sféru **kultury reality** („reality culture“). Jsou založené na objektivních přírodních a společenských podmínkách, zejména limitujících,

stimulujících a determinujících faktorech přírody. Typickou ukázkou kultury reality jsou technologické prostředky, jimiž člověk zajišťuje svou obživu (zemědělské nástroje, lovecké zbraně, rybářské potřeby apod.). Sekundární rysy kultury oproti tomu tvoří sféru **kultury hodnot** („value culture“), která představuje tvořivé „vyjádření nebo vytříbení hravých podnětů“.¹¹ Typickou ukázkou kultury hodnot je umění. Na rozdíl od kultury reality je kultura hodnot v mnohem menší míře determinována vnějšími faktory, ale rozvíjí se podle svých vlastních zákonů a principů. Tato tendence je evidentní na relativně autonomním vývoji uměleckých stylů nebo estetických hodnot. V neposlední řadě se od sebe sféry kultury reality a kultury hodnot liší vzorci kulturního vývoje. Zatímco vývoj primárních rysů kultury (kultura reality) směřuje k udržení, rozvíjení a kumulaci existenčních prostředků a mechanismů, sekundární rysy kultury (kultura hodnot) mají nekumulativní charakter. Stejně jako umění odrážejí „těkavost tvořivých podnětů a zastupitelnost cílů, ke kterým směřují“.¹²

Problematikou sekundárních rysů kultury a vzorců historického vývoje kultury hodnot se Kroeber zabýval v letech 1931 až 1938 v jedné ze svých nejproslulejších prací *Konfigurace kulturního růstu* (1944). Na téměř osmi stech stranách provádí zevrubnou analýzu vývoje významných světových kultur počínaje starověkým Egyptem, Mezopotámií a Čínou a konče moderní západní společností. Jeho interpretace se opírá o koncepci kulturního relativismu a superorganickou teorii kultury. Na pozadí analýzy různých oblastí kultury hodnot, zejména vývoje filozofie, vědy, filologie, estetiky, literatury, hudby, malířství, sochařství, divadla a politiky, usiluje o re-

⁹ Srov. DURKHEIM E., Pravidla sociologické metody, Orbis, Praha 1926.

¹⁰ HATCH E., Theories of Man and Culture, Columbia University Press, New York 1973, s. 95–96.

¹¹ KROEBER T. ed., An Anthropologist Looks at History, University of California Press, Berkeley 1963, s. 209.

¹² HATCH E., Theories of Man and Culture, Columbia University Press, New York 1973, s. 99.

konstrukci vzorců historického vývoje a křivek kulturního růstu. Podle Kroebera jádrem každé historické kultury je určitý vzorec, který se rozvíjí, absorbuje to, co je shodné s jeho podstatou, a určitým způsobem zpracovává i to, co mu nebylo zpočátku zcela vlastní. V procesu vývoje se však možnosti daného vzorce vyčerpávají, klesá sféra jeho vlivu, dochází k reprodukci starého, k regresu, a posléze k zániku celého vzorce. Z tohoto hlediska každý vzorec zpočátku směřuje k rozvoji a pokroku, později degeneruje a umírá. Poté následuje buď regenerace vzorce na novém základě nebo jeho nahrazení novým vzorcem. Kultura ovšem nemizí, neboť společnost bez kultury nemůže existovat. Jde hlavně o rozpad určitého nahromaděného kulturního obsahu, ztělesněného ve více či méně jedinečné soustavě zvyků, patřících určitému národu nebo skupině národů. Smrt kultury tedy neznamena její úplné zničení, nýbrž nahrazení původního vzorce novým vzorcem. To, co v takových případech zaniká, jsou určitá charakteristická seskupení kulturních prvků a komplexů.¹³

Tyto procesy nejsou podřízeny žádným objektivním zákonitostem. Jednotlivé kultury a civilizace přecházejí jedna v druhou a pravidelnosti, které lze v historických jevech pozorovat, mají spíše povrchní charakter. Kroeber sice v rámci vývoje konkrétních kultur identifikoval jisté zákonitosti platné pro danou společnost. Na pátrání po obecných kulturně-historických zákonech platných pro všechny světové kultury ale neaspiroval. K plnému porozumění jeho analýz v práci *Konfigurace kulturního růstu* je nezbytné rozlišovat mezi kategoriemi **stylové vzorce** („stylistic patterns“) a **křivky růstu** („growth curves“). Stylové vzorce tvoří určitý vnitřně strukturovaný základní

plán, který je skrytý za konkrétními kulturními jevy (uměleckým slohem, filozofickým systémem apod.). Představují souhrn znalostí, principů a hodnot, jejichž analýza podle Kroebera vyžaduje subjektivní přístup. Oproti tomu křivky růstu vystupují jako vnější projev dynamických faktorů, obsažených v subjektivních stylových vzorcích jako růst a pokles ve výsledné úrovni vzorců.

Ve svých historických analýzách vyšel Kroeber z předpokladu, že objektivním kritériem, které odráží křivku růstu stylových vzorců, je četnost výskytu géníů v dějinách. Například v Anglii nebyli mezi lety 1450 až 1550 žádní géniové. V letech 1550 až 1650 se jich zde již vyskytla v oblasti literatury, hudby, vědy, filozofie i politiky celá řada. Tento fakt podle něho objektivně zrcadlí křivku růstu vzorců, neboť ti, které potomstvo považuje za génie, jsou těmi, kteří svůj talent realizovali v průběhu období kulturního růstu nebo kulminace: „Zdá se, že jediné vysvětlení, které by nebylo založeno na pouhé spekulaci a ani nebylo jen arbitrálním, musíme hledat v propojení skutečné geniality s podmínkami k jejímu uplatnění, podmínkami danými tím kterým stupněm vývoje civilizace... Ti, již jsme si navykli nazývat významnými lidmi, jsou jen jedněmi z mnoha nadprůměrných jedinců. Oni se ovšem na rozdíl od dalších, stejně schopných, narodili v době, v místě a ve společnosti, jejíž kultura byla jednak zralá a jednak potentní a tyto skutečnosti zapříčinily to, že jedinec mohl v této kultuře projevit a uplatnit veškeré své schopnosti.“¹⁴ Analýza výskytu géníů jako indexu křivek kulturního růstu a poklesu Kroeberovi de facto umožnila vyhnout se intuitivnímu přístupu, který by byl nucen použít, kdyby se zaměřil na primární analýzu stylových vzorců. Díky zvolené meto-

¹³ Viz KROEBER A. L., *Configurations of Culture Growth*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1944.

¹⁴ KROEBER A. L., *The Nature of Culture*, University of Chicago Press, Chicago 1952, s. 128.

dě se totiž nemusel opírat pouze o vlastní názory na období historických vrcholů a úpadků, ale mohl využít studie expertů, kteří se zabývali postavením historických osobností v dějinách.

Poněkud jiný přístup k výzkumu proměn vzorců představují jeho **studie o módě**. První článek věnovaný problematice módních vlivů na oblečení publikoval již v roce 1919 pod názvem *Řád ve změnách módy*.¹⁵ K tomuto tématu se vrátil v roce 1940 ve studii o historických proměnách ženského společenského oděvu v západní společnosti, kterou napsal společně s Jane Richardsonovou. Na základě důkladného měření délky a šířky sukni v lemu a pasu a šířky i hloubky dekoltaže (Kroeber pro své analýzy použil dobové rytiny, časopisy a módní přílohy od první třetiny 17. století), objevil dva významné rysy typické pro dějiny ženského odívání:

1. Několik znaků vykazuje během stalet výrazně **kyvadlový pohyb**. Například přibližně každé století prochází délka sukni cyklem od dlouhých ke krátkým a opět k dlouhým.

2. Souběžně s tímto stoletým cyklem se objevují období oživení či neuspořádanosti, periody **stylové proměnlivosti**. Například délka šatů někdy vykazuje poměrně široké výkyvy v rámci jednoho reprezentativního vzorku během jediného roku.

Kroeber odhalil, že nárůst neuspořádanosti zrcadlí určitou zákonitost. V období módní vlny krátkých šatů jejich délka začne ihned vykazovat značnou neuspořádanost. Když se však móda vrací zpět k dlouhým šatům, neuspořádanost ustupuje. Neuspořádanost je také vyvolávána výrazným zvýšením pasu do výše poprsí, nebo posunutím pasu k bokům. Je-li však linie pasu na svém normálním anatomickém místě, neuspořádanost mizí. Kroe-

ber využil závislosti mezi nárůstem neuspořádanosti a kyvadlovým pohybem k vymezení základního a ideálního vzorce ženského večerního oděvu.¹⁶ Podle něho **základní vzorec** reprezentuje poměrně široká sukně, která je dlouhá až ke kotníkům. Pas šatů, pokud možno co nejštíhlejší, je umístěn na svém normálním anatomickém místě. Podstatná část poprsí, zad a paží je obnažena. Pod pasem se obrys šatů radikálně rozchází s tvarem těla, ale od pasu nahoru jsou obrysy těla i oděvu v úzkém souladu.

Kroeber je přesvědčen, že tento základní vzorec oděvu západních žen prošel tisíci lety neustálého přetváření bez podstatné změny. Odchyluje-li se módní styl příliš daleko od ideálního vzorce, v módě narůstá napětí a neklid. Tlak na změnu stylu roste, jako by lidé nebyli spokojeni s existující módou. Naopak je-li móda v souladu se základním vzorcem, módní styl je shledáván uspokojivým a neklid opadá. Módní styl však vyjadřuje neustálou změnu, neboť i když je běžná móda v souladu se základním vzorcem, umělé prvky, jakými jsou například barvy nebo módní doplňky, se neustále proměňují. Ideální vzorec je tak stále napadán a rozrušován módou. Na základě provedených analýz dospěl k závěru, že móda v odívání nevykazuje křivku růstu, která je typická pro většinu ostatních stylových vzorců sekundární „kultury hodnot“. Západní móda nesměřuje k nějakému ideálu nebo cíli, aby po jeho dosažení zanikla, ale spíše se sama cíli propůjčuje. Základní, ideální vzorec ženského slavnostního oděvu je relativně stálý, ačkoliv se neustále ruší. Slovy Kroebera „jsou to Tantalova muka pod tyranskou vládou módy“.¹⁷

Přestože se Kroeber zabýval především vzorci a křivkami kulturního růstu

¹⁵ KROEBER A. L., Order in Changes of Fashion. In: The Nature of Culture, University of Chicago Press, Chicago 1952.

¹⁶ Viz KROEBER A. L. – RICHARDSON J., Three Centuries of Womens Dress Fashions: A Quantitative Analysis, Anthropological Records 1940, 5, 2, s. 145.

¹⁷ KROEBER A. L., Style and Civilizations, Cornell University Press, Ithaca 1957, s. 211.

jednotlivých oblastí „kultury hodnot“, byl přesvědčen, že i jednotlivé civilizace jako celky vykazují zřetelné stylové tendence. **Komparativní analýze** světových kultur a civilizací věnoval své poslední (bohužel nedokončené) dílo *Seznam civilizací a kultur* (1962).¹⁸ V této práci se mu podařilo podat jen stručný přehled evropských a původních amerických domorodých kultur. Při jejich charakteristice se zaměřil na znaky, které považoval za podstatnou charakteristiku sociokulturních systémů – organizaci státu, náboženství, architekturu, literaturu, dekorativní a užité umění aj. Prezentované sociokulturní systémy rozdělil geograficky na kultury a civilizace Oceánie, Ameriky, Evropy, Asie a Afriky. V rámci každého kontinentu vymezil konkrétní kulturní areály. Celý seznam je však pouhým náčrtem, který autor bohužel nestačil dokončit. Podrobně jsou rozpracované pouze klasické evropské kultury (megalitická, řecko-římská, keltská, vikingská, ruská a západoevropská kultura) a indiánské kultury domorodé Severní Ameriky. Kroeber v této práci věnoval značnou pozornost rozdílu mezi kulturními prvky a komplexy evropských a amerických kultur a rozšíření kulturních rysů na různých světových kontinentech. Svě názory na vývoj západoevropské civilizace srovnává s cyklickými koncepcemi dějin kultury A. J. Toynbeeho a O. Spenglera.

Kroeberův zájem o vyšší civilizace, pro které je typický velký rozkvět tvořivosti, je nezbytné posuzovat v kontextu významu, který ve svých terénních výzkumech přisuzoval sekundárním rysům kultury. Je s podivem, jak málo pozornosti věnoval studiu primární „kultury reality“. Sice zdůrazňoval vliv prostředí a materiálních podmínek na rozvoj kultury, nicméně vše nasvědčuje tomu, že materiální bázi kultury považoval pouze za limitující faktor,

jemuž není třeba věnovat výraznější pozornost. Byl si přirozeně vědom toho, že ekonomický systém vytváří nezbytné předpoklady pro existenci sekundární „kultury hodnot“. V souladu se svou teorií kultury však předpokládal, že jakmile se sféra sekundárních rysů kultury jednou rozvine, pak jako nejvyšší rovina systémové hierarchie sleduje vlastní cíle a rozvíjí se podle vlastních autonomních zákonů. Jeho zájem o „kulturu hodnot“ je vysvětlitelný také jeho přesvědčením, že sekundární kultura není druhotná v pravém slova smyslu, neboť překračuje existenční kruh nutnosti a reprezentuje vynikající a pozoruhodné výtvořivé človenka, které vyjadřují skutečný lidský potenciál.

Kroeber výrazně ovlivnil celou nastupující generaci kulturních antropologů. Význam jeho prací přesáhl hranice antropologie a promítl se i do dalších společenských věd. Svědčí o tom i velký ohlas na **vymezení kultury**, které předložil spolu s Kluckhohnem v roce 1952 jako výsledek rozboru více než 150 definic kultury. Podle Kroebera a Kluckhohna, „kultura je produkt, je historická, zahrnuje ideje, vzorce a hodnoty, je selektivní, lze se jí učit, je založena na symbolech a je abstrahována z chování a z produktů chování“.¹⁹ Toto pojetí kultury je možné chápat jako shrnutí základních tematických okruhů, jimiž se americká kulturní antropologie první poloviny dvacátého století zabývala. Na další vývoj antropologického myšlení Kroeber výrazně zapůsobil také superorganickou teorií kultury. Jeho požadavek výzkumu kultury jako autonomní vrstvy reality, která se vyvíjí podle svých vlastních principů, byl originálním způsobem rozpracován zejména v díle L. A. Whita a nadále představuje velkou výzvu pro současnou kulturologii.

¹⁸ KROEBER A. L., *A Roster of Civilization and Culture*, Viking Fund Publications in Anthropology 1962.

¹⁹ KROEBER A. L. – KLUCKHOHN C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Massachusetts, Cambridge 1952, s. 157.

Teorie lingvistického relativismu

(E. SAPIR, B. L. WHORF)

Při formování konfiguracionismu sehrál vedle Kroebera významnou roli další z žáků Boase – americký lingvista a antropolog Edward Sapir (1884–1939). Narodil se v německém městě Lauenberg, od svých pěti let však žil ve Spojených státech. Po absolvování studia na Columbia University (1904) působil na řadě amerických univerzit (California, Berkeley, Pennsylvania). V roce 1910 se stal vedoucím etnologického oddělení v Geological Survey of Canada v Ottawě. Na základě pozvání odcestoval v roce 1925 na University of Chicago, kde se šest let věnoval pedagogické činnosti. Od roku 1931 až do své předčasné smrti působil jako řádný profesor antropologie a lingvistiky na Yale University.

Sapir jako jeden z prvních upozornil na možnosti využití lingvistických metod v kulturní antropologii. Svými výzkumy indiánských jazyků přispěl k rozvoji **moderní lingvistické antropologie**. Nezabýval se však pouze jazykovědou. Svědčí o tom klasické antropologické studie, které věnoval mytologii kmene **Pajutů** a výzkumy sociální organizace kmenů severozápadního pobřeží Ameriky. Další rozvoj antropologického myšlení však nejvýrazněji ovlivnil **teorii lingvistického relativismu**. Její základy postupně formuloval v pracích *Jazyk* (1921), *Nevědomé modelování chování ve společnosti* (1927) a *Postavení lingvistiky jako vědy* (1929).

Podle Sapira, „skutečný svět je do značné míry budován nevědomky na základě jazykových návyků sociální skupiny... Vidíme, slyšíme a pocítujeme právě tak a ne jinak do značné míry díky tomu, že jazykové návyky našeho společenství předem předpokládají provádění určitých výběrů

a interpretace“.²⁰ Tento předpoklad o determinující roli jazyka na svět kultury dále rozpracoval americký lingvistický antropolog Benjamin Lee Whorf (1897–1941) v dílech *Vztah běžného myšlení a chování k jazyku* (1939), *Věda a lingvistika* (1940) a *Jazyk, myšlení a skutečnost* (1942). Na základě výzkumu indiánského jazyka kmene **Hopi** se pokusil o konkretizaci a empirické ověření Sapirovy hypotézy o aktivní roli jazyka při utváření obrazu světa. Podle Whorfa je to především systém jazyka – **gramatika**, která ovlivňuje způsoby lidského vnímání, organizaci zkušenosti a vzorce chování. „Gramatika každého jazyka je nejen reproduktivní nástroj k vytváření myšlenek, ale spíše něco, co naše myšlenky utváří...“²¹ Obecně lze shrnout **Sapir – Whorfovu hypotézu** do dvou základních myšlenek:

1. Modely našeho vnímání a interpretace světa jsou ovlivněny jazykovým systémem, v němž jsme byli vychováni a v jehož kategoriích od dětství myslíme.

2. Lidé různých kultur jinak vnímají svět v důsledku rozdílu mezi jazykovými systémy, které jsou odrazem různých prostředí.²²

Teorie lingvistického relativismu výrazně ovlivnila rovněž i další výzkumy v oblasti lingvistické antropologie a ve svých důsledcích vedla k systematickému studiu vztahů jazyka, osobnosti a kultury. Vedle teorie lingvistického relativismu Sapir přispěl k dalšímu rozpracování systémového přístupu ke kultuře. Také zde sehrála rozhodující roli jeho lingvistická orientace. Podle Edwarda Sapira, „jazykověda má strategický význam pro metodologii společenských věd. Za zdánlivou nezávislostí společenských jevů je určitá pravidelnost konfigurace a tendence, která je stejně reálná, jako pravidelnost fyzikálních procesů ve světě mecha-

²⁰ SAPIR E., Culture, Language and Personality, University of California Press, Berkeley 1964, s. 69.

²¹ WHORF B. L., Language, Thought and Reality, Institute of Technology, Massachusetts 1957, s. 214.

²² Viz VRHEL F., Základy etnolingvistiky, SPN, Praha 1981, s. 68.

nyky“.²³ Problematiku konfiguracionismu anticipoval Sapir již v roce 1921 v knize *Jazyk*. Pokusil se zde prokázat hypotézu, podle které kultura, stejně jako jazyk, obsahuje jistý nevědomý vzorec, který se do myšlení nepřenáší. Na základě studia symbolického charakteru jazykové komunikace pak koncipoval svoji teorii kultury, podle které je veškeré kulturní chování symbolické. Z tohoto hlediska vidí „pravé ohnisko kultury v interakcích jednotlivých individuí, a ze subjektivního pohledu ve světě významů, které může libovolný jedinec podvědomě pro sebe abstrahovat ze své účasti na těchto interakcích“.²⁴ Podle Sapira je proto nutné studovat kulturu jako abstrahované konfigurace myšlenkových a činnostních vzorců. Sapirův význam pojmu konfigurace dále rozpracovala Ruth Benedictová, která tak dovršila konstituování konfiguracionismu jako nového směru americké kulturní antropologie.



Ruth Fulton Benedictová

Kulturní vzorce a kulturní konfigurace

(R. F. BENEDICTOVÁ)

Ruth Fulton Benedictová (1887–1948) se narodila v Norwich ve státě New York. Její otec byl uznávaný chirurg a zemřel, když jí byly dva roky. Její matka, učitelka a knihovnice, byla nucena živit rodinu sama. Díky stipendiu mohla Ruth spolu se svou sestrou navštěvovat elitní Vassar College, kde studovala anglickou literaturu. Po promoci v roce 1909 vyučovala dva roky ve škole a v roce 1914 se provdala za biochemika Stanleyho Benedicta. Život ženy v domácnosti ji ale příliš neuspokojoval a její touha po dětech zůstala nenaplněná. Měla řadu zájmů, od rytmického tance přes sociální práci až po vlastní literární tvorbu. Po celý život se například věnovala

psaní poezie. Zlom v jejím životě znamenal rok 1919, kdy zahájila studium antropologie na New School for Social Research v New Yorku. Navštěvovala zde přednášky Alexandra Goldenweisera a Elsie Clews Parsonsové. V systematickém studiu antropologie pokračovala od roku 1921 na Columbia University pod vedením Franze Boase. Po dosažení doktorátu v roce 1922 se jako Boasova asistentka a spolupracovnice soustavně věnovala vědecké a pedagogické práci v oblasti kulturní antropologie. V roce 1931, v období Boasovy nemoci, převzala hlavní organizační a pedagogické funkce na katedře kulturní antropologie. Její spolupráce s Boasem trvala až do jeho odchodu do penze v roce 1937, kdy se vedení katedry ujal Ralph Linton.

²³ SAPIR E., *Culture, Language and Personality*, University of California Press, Berkeley 1964, s. 76.

²⁴ Tamtéž, s. 151.

Za druhé světové války odešla do Washingtonu. Zde jako vedoucí analytické sekce Office of War Information prováděla výzkumy nepřátelských nebo strategicky důležitých zemí (Japonsko, Thajsko). Po válce se vrátila na Columbia University, kde od roku 1947 vedla výzkumný projekt zaměřený na mezikulturní **studium současných komplexních kultur** – Research in Contemporary Cultures. Za dobu své třicetileté kariéry Benedictová zastávala řadu významných vědeckých funkcí. Byla předsedkyní Americké antropologické společnosti a Americké etnologické společnosti, viceprezidentkou Americké psychopatologické společnosti, vydávala časopis *Psychiatrie* atd. V létě 1948 se Benedictová rozhodla navštívit evropské země, které byly předmětem srovnávacího výzkumu současných kultur, v jehož čele stála. Během této cesty přijela také do tehdejšího Československa, kde se zúčastnila semináře UNESCO v Poděbradech. Dlouhá a vyčerpávající cesta po Evropě podlomila její křehké zdraví. Zemřela pár dní po svém návratu, v září roku 1948.

Benedictová podstatně přispěla k rozpracování teoreticko-metodologických východisek Boasovy školy kulturní antropologie. Za základní cíl antropologie považovala studium rozsáhlé škály zvyků, obyčejů a hodnot, které odlišují společnosti s různými kulturními tradicemi. Úkolem antropologa je odhalit, jakým způsobem se kultury transformují a diferencují. Podle Benedictové to, co integruje lidi v jednotlivých společnostech, je jejich **kultura**, společně sdílené ideje a normy, tedy „ten komplexní celek, který zahrnuje všechny zvyky, jež si člověk osvojil jako člen společnosti“.²⁵ Ideálním předmětem antropologických výzkumů jsou **preliterární společnosti**. Ty díky své re-

lativní izolaci vytvořily osobité kultury a představují tak „laboratoře“, v nichž mohou antropologové studovat rozdílnosti lidských institucí a forem sociálního života. Terénní antropologický výzkum navíc umožňuje odlišit vzorce chování, které jsou specifické pro lokální kultury, od těch, které jsou univerzální pro celé lidstvo.

První antropologické práce Benedictové byly napsány v duchu deskriptivních studií F. Boase. Závislost na difuzionistickém výkladu kultury je evidentní na její disertační práci *Koncept ochranných duchů u indiánů Severní Ameriky* (1923). Dostatečně výmluvně to ilustrují slova, která napsala v závěru této studie: „Člověk buduje svoji kulturu z nejrůznějších prvků a znovu a znovu je kombinuje. Dokud se nezbavíme nesprávného předpokladu, že výsledkem tohoto procesu je organismus s funkčně uspořádanými vzájemnými vztahy, nepodaří se nám objektivně pochopit náš kulturní život, ani kontrolovat jeho projevy.“²⁶

V letech 1922 až 1926 prováděla terénní výzkum čtyř indiánských kmenů – Serano, Zuñi, Cochiti a Pima. Současně vedla terénní výzkumy studentů University Columbia mezi indiány kmene Apačů a Černonožců. Tyto výzkumy ještě nepostihují zkoumané kultury v celé jejich šíři a komplexnosti, jsou zaměřené pouze na vybrané oblasti života těchto kmenů. Tomu ostatně odpovídají i názvy jednotlivých prací – *Pobádky indiánů Cochiti* (1931) a *Mytologie Zuñi* (1935). Benedictové se nikdy nepodařilo získat finanční grant na dlouhodobý terénní výzkum. Neměla tak možnost naučit se domorodý jazyk v průběhu vlastního výzkumu. Během svých pobytů mezi indiány byla proto odkázána na překladatele do angličtiny a ve svých

²⁵ BENEDICT R., The Science of Custom. In: CALVERTON V. F., The Making of Man, New York, The Modern Library 1931, s. 806.

²⁶ BENEDICT R., Concept of Guardian Spirit in North America. In: MEAD M., An Anthropologist at Work, Writings of Ruth Benedict, Greenwood Press, Westport 1977, s. 204.

knížkách používala data, která získali dlouhodobým terénním výzkumem její kolegové. Přesto svými sugestivně napsanými pracemi *Vzorce kultury* (1934) a *Chryzantéma a meč* (1946) vzbudila pozornost odborné i laické veřejnosti. Rozpracovala v nich totiž problematiku **kulturních vzorců** a **integrace kultury** jako osobité varianty systémového výzkumu kultury.

Bezprostředním podnětem, který přivedl Benedictovou k řešení problematiky integrace a konfigurace kultury, se stal její pobyt mezi indiány kmene **Pima**. Při analýze životního způsobu tohoto kmene narazila na výrazný rozdíl v hodnotovém systému a životním způsobu jeho bezprostředních geografických sousedů. Na základě svých srovnávacích výzkumů vypracovala typologii indiánských kultur. V klasifikaci se inspirovala pojmy **dionýská kultura** a **apollínská kultura**, které při studiu antické kultury užil v práci *Zrození tragédie z ducha hudby* (1887) Friedrich Nietzsche. Jako apollínský typ kultury, charakteristický uměřeností a sebeovládáním, popsala indiány kultury Pueblo. Sousední kmény, pro které jsou typické sklony k individualismu, agresivitě a smyslové extázi, označila za dionýský typ kultury. S touto koncepcí seznámila antropologickou veřejnost poprvé v roce 1928 v referátu *Psychologické typy v kulturách jihozápadu*. Tato studie zaujímá zvláštní místo ve vývoji kulturní antropologie zejména proto, že po období atomizace etnografického materiálu byla poprvé předložena koncepce zkoumající lokální kultury jako integrované celky.

V roce 1932 navázala Benedictová na svou studii referátem *Konfigurace kultur v Severní Americe* a stala se tak, podle Meadové, zakladatelkou konfiguracionistického přístupu ke studiu kultury. Podle Be-

nedictové kultura představuje náhodně nahromaděni mnoha „různorodých prvků náhodně shromážděných difuzí ze všech stran“.²⁷ Tyto prvky jsou však jednotlivými kmeny vybírány podle různých potřeb, které se v jednotlivých společnostech vytvořily a ustálily. Pojem **kulturní konfigurace**, s nímž Benedictová v této studii pracuje, má pro pochopení sociokulturního chování členů dané společnosti stejný význam, jako „typy osobností pro pochopení individuálního chování“.²⁸ Kulturní konfigurace, jako ústřední dominující princip propustující celou kulturu, se podle Benedictové vytvářejí po celé generace. Eliminují přitom kulturní prvky, které jí nejsou vlastní, a rozvíjí ty, jež jsou s ní v souladu. Tvořivou silou tohoto procesu je **integrace**, jež vtiskne každé kultuře její jedinečnou tvář. Je možné souhlasit s americkým antropologem L. A. Whitem, podle něhož Benedictová již v této studii jednoznačně hovoří o **kulturních systémech** a jejich chování, i když to nevyjadřuje explicitně.²⁹ Tato studie byla ale podrobená silné kritice. Benedictová byla obviněna z návratu k filozofickému mysticismu a ze schematismu předložené typologie. Její způsob řešení daného problému byl označen spíše za umělecký než vědecký.

Ve své další knize *Vzorce kultury* (1934) vzala Benedictová kritické výhrady na vědomí a předložila méně striktní konfiguracionistickou interpretaci kulturních typů. Vyšla při práci z předpokladu, že každá kultura představuje systém kulturních vzorců. Ty jsou integrovány kolem jedné **dominantní konfigurace**, která kultuře vtiskuje její jedinečnou a neopakovatelnou podobu. Analogicky je možné konfiguraci srovnat s uměleckým slohem, neboť dává kulturním prvkům osobitou logiku, řád a organizaci. Díky konfiguraci před-

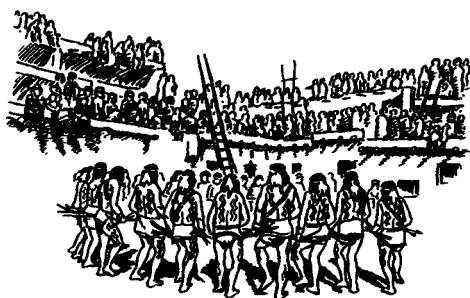
²⁷ BENEDICT R., Configurations of Culture in North America, *American Anthropologist* 1932, 34, s. 2.

²⁸ Tamtéž, s. 23–24.

²⁹ Viz WHITE L. A., *The Concept of Cultural Systems: A Key to Understanding Tribes and Nations*, Columbia University Press, New York 1975, s. 136.

stavuje každá kultura jedinečný integrovaný celek. Zahrnuje vlastní cíle, směry a motivy, kolem nichž se koncentrují a kterým jsou přizpůsobeny všechny stavební prvky kulturního systému.

V knize *Vzorce kultury* předložila portréty tří kmenových kultur. Opírala se při tom částečně o vlastní poznatky získané studiem pueblanských indiánů a terénní výzkumy, jež realizovali R. L. Bunzelová (kmen Zuñiů), R. F. Fortune (kmen Dobuanů) a F. Boas (kmen Kwakiutlů). **Apollinský typ kultury** je charakteristický pro členy kmene Zuñiů (pueblanská kultura),



Náboženské obřady představují dominantní motiv života Zuñiů. (Podle R. M. Keesinga)

kteří žijí v oblasti západního Nového Mexika (jihozápadní část Spojených států). Životní způsob tohoto kmene je charakteristický trpělivostí, uměřeností a sebeovládáním. Základní princip, který prostupuje životem této společnosti vyznačující se zdrženlivostí, klidem a skromností, je motiv **ritualizace**. Příslušníci kmene celý život věnují pozornost náboženským obřadům, jejichž primárním cílem je zajistit dostatek deště jako předpokladu bohaté úrody. Kmen Zuñiů se dělí do několika obřadních společností (duchovenstvo, společnost maskovaných bohů, medicínská společnost aj.), které dodržují přesně

stanovené postupy v rituálním životě společnosti.

Rozdíl mezi pueblanskou kulturou a okolními kmeny nespočívá pouze v důrazu Zuñiů na ritualizaci chování, ale také ve způsobu, jak se snaží prožít nejdůležitější momenty svého života. Ideály, vzorce chování a instituce kmene Zuñiů se opírají o **tradiční**. Všechny vlivy, které by mohly jejich původní zvyky a obyčeje narušit, snižují na minimum. Z tohoto důvodu neproběhla dezintegrace jejich tradiční kultury tak rychle jako u ostatních indiánských kmenů. Pueblanské kmeny dokonce nebyly zdevastovány alkoholem, s nímž obchodovali bílí kolonizátoři: „Za starých časů nikdy nepřipravovali žádný domácí alkoholický nápoj a nedělají to ani teď. Není tam také samozřejmostí, jako například u nedaleko žijících Apačů, že každá cesta do města je spojena s flámem a hýřením. Přitom Pueblané nemají náboženské tabu, které by jim zakazovalo alkohol pít. Má to hlubší kořeny. Opilost je jim odporná. Když se Zuñiové kdysi s alkoholem seznámili, starci ho dobrovolně postavili mimo zákon a toto rozhodnutí bylo všem natolik blízké, že ho respektují.“³⁰ Apollinský životní postoj založený na sebeovládání, klidu, uměřenosti, skromnosti a rozvaze se promítal do nejrůznějších oblastí života Zuñiů – rituálních tanců, iniciačních obřadů, postojů k nepřátelům i způsobu řešení osobních problémů. Duchovní tohoto kmene, na rozdíl od expanzivních šamanů ostatních indiánských kmenů, netoužili po moci nebo statusu vůdce. Mnohem důležitější pro ně byly zdrženlivost, přirozenost a skromnost, které tvořily základ **hodnotového systému** apollinské kultury.

Oproti apollinskému životnímu způsobu staví Benedictová **dionýský typ kultury** reprezentovaný kmenem Kwakiutlů, žijícím na severovýchodním pobřeží Vancouverových ostrovů (severozápadní po-

³⁰ BENEDICTOVÁ R., *Kulturní vzorce*, Argo, Praha 1999, s. 77.



Apollinský klid, zdrženlivost, rozvážnost a uměřenost pueblanských indiánů – to vše lze vyčíst z tváře této hopijské dívky. (Podle C. N. Werntze)

Kulturní profil – Zuňiové

Region: Severní Amerika

Stát: Spojené státy – Nové Mexiko a Arizona

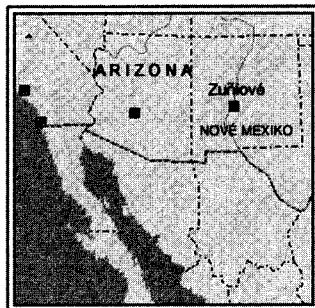
Populace: 6000

Prostředí: vyprahlá, polopouštní skalnatá krajina se suchým klimatem

Tradiční způsob obživy: závlahové zemědělství – pěstování kukuřice, fazolí a paprik

Politické uspořádání: tradiční, ritualizovaná a rovnostářská společnost; dnes součást moderního státu

Antropologická publikace: Benedictová R., *Vzorce kultury*, Praha 1999



břeží Kanady). Základním principem, který zcela ovládá život tohoto kmene, je **boj o prestiž – rivalita**. Životní způsob příslušníků této kultury je prostoupen individualismem, výstřednostmi a agresivitou. Cílem náboženských obřadů je opojení a extáze, kterých se dosahuje prostřednictvím rituálů, psychotropních látek a tanců. Podle Benedictové prvky dionýského životního způsobu, zejména **statusové soutěžení**, prostupují náboženský, hospodářský i soukromý život tohoto kmene.

Kwakiutlové žili v dřevěných domech ve vesnicích ležících blízko pobřeží Atlantického oceánu, uprostřed jedlových a cedrových lesů. Úžiny a fjordy ostrova Vancouver skýtaly množství ryb, lesy byly bohaté na zvěř a lesní plody. Díky tomu byli Kwakiutlové schopni nahromadit značné bohatství v podobě rohoží, příkrývek, košů, kánoí, sušených ryb, mušlí a zvířecích zubů, užívaných jako platidlo. Více než materiálního majetku si ale vážili symbolických hodnot – mýtů, písní, privilegií a titulů. Za vůbec nejčennější byly

považovány **urozené tituly a výsadní práva**. Místní náčelník nebyl nikdy spokojen s množstvím respektu, který mu projevovali jeho vlastní přívrženci a sousední náčelníci. Svým statutem si nikdy nebyl jist. Navíc rodové tituly, které si nárokoval, patřily jeho předkům. K těmto předkům ale mohli sledovat svůj původ i jiní lidé a ti byli oprávněni soupeřit s ním o status náčelníka. Každý náčelník tudíž cítil nutnost ospravedlnit a potvrdit svůj titul. Legitimním prostředkem, který mu to umožňoval, bylo organizování **potlače** – slavnostní hostiny, na níž náčelník velkoryse pohostil a obdaroval svého rivala a jeho přívržence co největším množstvím darů – pokrývek, kožešin, ryb, lesních plodů a dalších cenných věcí. Cílem tohoto mrhání majetkem bylo ponížít protivníka. Ten, nechtěl-li zůstat zahanben, musel za určitou dobu uspořádat svůj potlač a tam rozdat mnohem více cenných předmětů, než obdržel. Potlače se pořádaly nejen když náčelník prokazoval, že je hoden svého statusu, ale také když chtěl někdo

Kulturní profil – Kwakiutlové

Region: Severní Amerika – ostrov Vancouver

Stát: Kanada

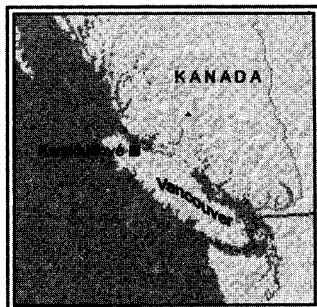
Populace: 5500

Prostředí: deštivé ostrovní klima

Způsob obživy: lov, sběr, rybolov

Politické uspořádání: tradiční – statusový individualismus, kmenové náčelnictví; dnes součást moderního státu

Antropologická publikace: Benedictová R., *Vzorce kultury*, Praha 1999



získat jakýkoliv vyšší titul. Potlač proto nebyl závislý na střídání ročních období, úrodě či dobrém lovu. Probíhal tehdy, když měli nejbohatší členové kmene dost majetku a toužili získat nové, urozenější tituly pro sebe nebo své děti.

Podle Ruth Benedictové celý ekonomický systém, fungující na severozápadním pobřeží Ameriky („kulturní oblast lososů“), byl ve službách všeprostopupující rivalizace. Vítězství, po kterém náčelník toužil, mohl dosáhnout dvěma způsoby. Jeden byl v zahanbení protivníka – obdával jej takovým množstvím majetku, že ho nemohl vrátit. Druhý způsob spočíval v ničení vlastního majetku. „Zboží mohlo být ničeno mnoha způsoby. Velké potlačové slavnosti, na nichž se spotřebovaly spousty rybího tuku, byly považovány za soutěže v ničení. Tuk v ohromném množství předkládali hostům a také ho lili do ohně. Protože hosté u ohně seděli, horko z hořícího tuku je ohrožovalo, což také patřilo k soupeření. Aby na sebe nepřivolovali hanbu, museli hosté nehybně ležet na svých místech, přestože plameny šlehaly tak vysoko, až začaly hořet i trámy v krovu. Také hostitel musel dávat najevo abso-



Výtvarné umění Kwakiutlů odráží agresivní povahu jejich kultury. Svědčí o tom i tato kresba, která se jmenuje „Kanibalská žena“



Dionýský individualismus a arogance se odráží ve výrazech obličeje, postoji i oblečení těchto indiánů z kmene Tlinžit (severozápadní pobřeží Ameriky). Některé obrazce na jejich šatech vyjadřují statusové znaky – klanovou nebo rodovou příslušnost

lutní lhostejnost k osudu domu, jemuž hrozila zkáza.³¹ Pokud nechtěl soupeř zůstat zahanbený, musel dát zničit odpovídající množství svého majetku. Soutěživost kmenových vůdců byla limitována pouze jediným tabu – rozdávání a likvidace majetku nesměly dosáhnout takového stupně, aby byl zruinován celý kmen. Posuzujeme-li potlač měřítky euroamerické kultury, budeme ho hodnotit jako **abnormální obsesi**. Benedictová ale upozornila, že prvky statusového soutěžení existují i v moderní společnosti. Tento „megalomanský paranoidní trend“ představuje velké nebezpečí. O tom, že se „malý Kwakiutl“ může skrývat i v české povaze, ostatně svědčí i divadelní hra *Naši furianti*. Podle Benedictové je dionýský typ kultury charakteristický také pro prérijní indiány („kulturní oblast bizonů“), kteří vysoce oceňují individualismus, odvahy, rozhodnost, výjimečnost, samostatnost a sebekázeň jako základní hodnoty lovce a bojovníka. Výchova k odvaze, sebeovládání a vytrvalosti se u těchto indiánů projevuje ve velice drastických iniciačních obřadech a touze získat nadpřirozenou moc prostřednictvím utrpení a vizí. „Na západních pláních se muži snažili vidění přivolat krutým sebetřýzněním. Odřezávali si pruhy kůže z paží, utínali prsty, skákali z vysokých kůlů a houpali se zavěšení za řemeny uchycené pod ramenními svaly. Velmi dlouhou dobu zůstávali bez jídla a vody. Všemi možnými způsoby se snažili vyvolat jiné než běžné prožitky.“³²

Ve zvláštním kontrastu k apollinskému a dionýskému typu kultury stojí **paranoidní typ kultury**, typický pro obyvatele ostrova *Dobu*, ležícího na jihovýchod od pobřeží Nové Guineje (souostroví d'Entrecasteaux). Specifické podmínky života vyplývající z nepříznivého ekologického prostředí (skalnaté pobřeží chudé na ryby),

neustálého nepřátelství a válek, kanibalismu a víry ve vražednou moc čarodějnictví, vyvolaly u těchto ostrovanů vsudypřítomný **stav úzkosti**, podezřavosti a ohrožení. Prakticky nikdo nikomu nedůvěřuje. Proti sobě stojí nejen sousední vesnice, ale také příbuzní nebo vlastní manželé. V životě příslušníků kmene *Dobu* nacházíme extrémní formy nepřátelství a zlomyslnosti, které jsou ve většině jiných kultur institucionálně omezené. V dobuanské kultuře jsou ale povýšené na nejvyšší hodnotu. „Dobuan je tudíž zatrpklý, pruderní a vášnivý a šíří ho žárlivost, podezřavost a rozmrzelost. Na každý okamžik úspěchu hledí tak, jako by si jej musel na záluďném světě vydobýt v konfliktu, v němž svého protivníka porazil. Dobrý člověk je ten, v jehož prospěch hovoří mnoho takových konfliktů, protože – jak každý vidí – zatím vše přežil a těší se jistému blahobytu. Samozřejmě se předpokládá, že kradl, pomocí kouzel zabíjel děti a blízké známé a že podváděl, kdykoliv se toho odvážil.“³³ Z pocitu neustálého strachu o život a ohrožení v osobním i společenském životě se vyvinuly u příslušníků dobuanské kultury znaky paranoie jako zcela normální a běžné rysy jejich povahy. Pro *Dobuana* jsou proto typické takové projevy chování, jako nedůvěra, smutek, žárlivost, závist, svárivost a nepřátelství. *Dobuané* považují život za vražedný zápas, ve kterém proti sobě stojí nepřátelé na život a na smrt. Osvědčenými zbraněmi v souboji o životní štěstí jsou podezřavost a krutost. Proto také *Dobuan* nezná slitování a ani po něm netouží.

Podle Benedictové je každá kultura analogická s lidskou osobností v tom, že má více nebo méně konzistentní vzorec myšlení a jednání. Kultura postupně získává svoji vlastní charakteristiku prostřednictvím preferovaných zájmů a cílů, emocio-

³¹ Tamtéž, s. 150.

³² Tamtéž, s. 72.

³³ Tamtéž, s. 132–133.

nálních a intelektuálních podnětů, konfigurací a vzorců činnosti, které převládají v chování členů dané společnosti. Jednotlivé kultury nepředstavují heterogenní soubory artefaktů, idejí a činností. „V každé kultuře vznikají pro ni charakteristické cíle, které společnosti jiného typu nemusí nutně sdílet. Lidé každé kultury jednají v souladu s těmito cíli, takže způsob jejich života se postupně stále více vyhrazuje a různorodé prvky jejich chování nabývají úměrně k naléhavosti jednotlivých motivací stále sladnějších podob. V dobře integrované kultuře se dokonce činy pro ni velmi nevhodné časem stanou charakteristickým projevem jejích vlastních cílů.“³⁴ Kultury se neliší pouze tím, že určitý kulturní prvek je přítomen a jiný nikoliv, ale také tím, že jsou jako celky orientovány různými směry. Každá společnost přitom může využít jen určitého segmentu velkého množství potencionálních lidských cílů a motivací s jejich mnoha alternativami a kontradikcemi. Podle Benedictové se žádný člověk nedívá na svět absolutně čistým zrakem, ale přijímá jej prostřednictvím souboru zvyků, institucí, způsobu myšlení sdílených členy své kultury. Život každého jedince je utvářen vzorci chování, principy a tradicemi společnosti, v níž žije. „Nikdo se nikdy nedívá na svět zcela nepředpojatě. Člověk ho vidí tak, jak jej modifikuje konkrétní soubor zvyků, institucí a způsobů myšlení. Těchto stereotypů se nedokáže vzdát ani při filozofických úvahách; samotné pojmy dobra a zla totiž vztahuje k svým tradičním zvykům.“³⁵

Svým syntetickým a interpretačním charakterem se kniha *Vzorci kultury* výrazně liší od popisného stylu difuzionistických studií amerického historismu. Benedictová byla přesvědčena o nezbytnosti

systémové interpretace kultur. Podle jejího názoru žádný celek není pouze souhrnem jednotlivých částí, ale je výsledkem neopakovatelného uspořádání a vztahů, které vytvářejí jedinečnou entitu.

V roce 1940 vydala Benedictová knihu *Rasa: věda a politika*, ve které z perspektivy **kulturního determinismu** provedla rozbor mechanismů biologické dědičnosti a kritiku rasových teorií. Další rozvinutí problematiky kulturních vzorců představuje její poslední významná práce *Chryzantéma a meč: vzorce japonské kultury* (1946). V názvu knihy jsou spojeny dva protikladné rysy japonské kultury – **kult estétství** (chryzantéma) a **prestíž bojovníka** (meč). Práce do značné míry vznikla na objednávku americké vlády, která v době válečného konfliktu s Japonskem potřebovala informace, jež by jí umožnily pochopit a předvídat chování Japonců v průběhu vojenských operací a po kapitulaci. Protože Spojené státy byly s Japonskem ve válce, nemohla Benedictová použít standardní postup – odcestovat do Japonska a realizovat terénní výzkum. Výzkum proto založila na analýze sekundárních pramenů – japonských historických, propagandistických a hraných filmů, literárních děl, historických dokumentů a starších odborných studií. Pozornost věnovala také názorům japonských emigrantů žijících ve Spojených státech, zejména jejich postoji k tomu, „co dělá Japonsko národem Japonců“.³⁶

Kromě popisu historického vývoje Japonska a jeho kastovního systému věnovala pozornost analýze japonské etiky, pojetí dobra a zla, druhů disciplíny a forem výchovy, rodinné struktury, politiky, náboženství a typických institucí, které se podílejí na formování japonského **národního charakteru**. Podle Benedictové je

³⁴ Tamtéž, s. 223.

³⁵ Tamtéž, s. 17.

³⁶ BENEDICT R., *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, New American Library, New York 1974, s. 13.

Kulturní profil – Japonci

Region: severovýchodní Asie

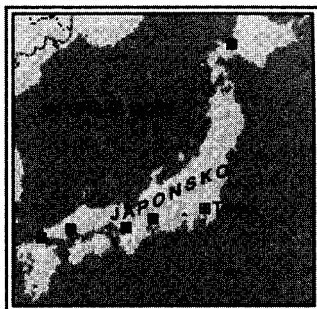
Stát: Japonsko

Populace: 127 000 000

Prostředí: ostrovní teplé klima

Politické uspořádání: vysoce urbanizovaný národní stát; monarchie na demokratickém a parlamentním základě

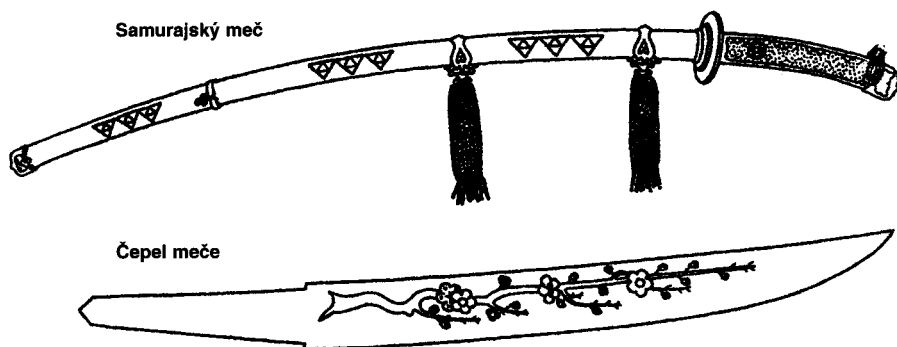
Antropologická publikace: Benedict R., *The Chrysanthemum and the Sword*, Boston 1946



japonský životní způsob založen na představě všeurčující hierarchie, na níž spočívají veškeré mezilidské vztahy. **Princip hierarchie** určuje místo každého člověka ve společnosti a s ním spjaté povinnosti dostát svým závazkům tvoří dominantní kulturní konfiguraci japonské kultury. Plnění závazků a povinností tvoří základ japonské představy o ctnosti, mravnosti a správném životě. Tomu odpovídá i výchovný systém zdůrazňující kázeň, sebekázeň, loajalitu a dodržování závazků. V japonské kultuře nalezneme celou řadu

přejatých prvků indické a čínské kultury. Ty však byly modifikovány a absorbovány japonským kulturním modelem. Kniha *Chryzantéma a meč* není pouze uceleným a sugestivním obrazem japonské kultury. Její hodnota spočívá také v rozpracování metody **studia kultury na dálku**. V neposlední řadě je ukázkou síly **aplikované antropologie**, která prakticky využívá antropologických poznatků k řízení kulturních procesů.

Na podzim 1946, po svém návratu na Columbia University, stála Benedictová



Japonský meč (katana) nebyl pouze smrtící zbraní, ale symbolizoval základní hodnoty japonské kultury – věrnost, oddanost závazkům, smysl pro kázeň, sebekázeň a plnění povinností

u zrodu projektu výzkumů současných kultur – **Research in Contemporary Cultures**. V rámci tohoto mezikulturního semináře shromáždila evropské i americké antropology, aby simultánně pracovali na vybraných evropských kulturách takovým způsobem, aby výsledky jednoho vědce byly relevantní pro práci ostatních. Benedictová stála v čele celého projektu a vystupovala ve dvou rolích: pracovala jako řadový člen ve „všeobecném semináři“ a byla hlavní organizátorkou skupiny, která prováděla výzkum **české kultury**. V době, kdy projekt jeden rok úspěšně probíhal, Ruth Benedictová náhle zemřela a celá odpovědnost za jeho dokončení se přenesla na Margaret Meadovou.

Benedictová byla jedním z nejvýznamnějších pokračovatelů F. Boase. Zásadním způsobem rozpracovala etnopsychologickou orientaci americké kulturní antropologie, položila základy systémového studia kultury a mezikulturně orientovaných studií současných kultur. Její přínos k teorii kultury lze shrnout do dvou základních tematických okruhů: 1. problematika **integrace kultury**; 2. problematika výzkumu kultury jako jevu „**sui generis**“.³⁷ Byla přesvědčena, že integrace představuje základní tvořivou sílu kultury. Jednotlivé lokální kultury jsou nahodilou kumulací mnoha různorodých kulturních prvků náhodně shromážděných difuzí a migrací z nejrůznějších kulturních oblastí. Díky mechanismu integrace si ale každá kultura jednotlivé kulturní prvky přizpůsobuje do podoby více nebo méně pevných **vzorců myšlení a chování**. Podobně jako Boas vycházela i ona z etnopsychologického výkladu procesů integrace kultury. Zdroje „tvořivé síly integrace“ viděla v individuálním vědomí jednotlivců, kteří provádějí selekci, modifikaci a tvořivé přetváření cizích kulturních prvků podle norem své vlastní kultury. Vycházela přitom z předpokladu, že pro každou kulturu je charak-

teristická preference určitých typických obyčejů, norem a hodnot, jedním slovem určitých kulturních vzorců (například „potlač“ indiánů severozápadního pobřeží Ameriky, náboženské obřady „kačina“ indiánů Zuñi apod.). Neméně významnou roli v integračních procesech hraje podle jejího názoru fakt, že v každé společnosti nalezneme lidi, kteří si osvojili danou kulturu lépe než ostatní. Ti se pak stávají nejvlivnější a nejdůležitější a výrazně určují směr i rychlost kulturního vývoje dané společnosti.

Benedictová předpokládala dvě roviny integrace. **První rovina integrace** představuje **integraci kulturních prvků**. Podle Benedictové mohou kulturní prvky vytvářet neomezené množství různých kombinací. Například kulturní element, který v jedné společnosti vystupuje jako součást ekonomiky, může v kulturním kontextu jiné společnosti fungovat jako součást umění nebo náboženství. Z tohoto hlediska důsledně zastávala Boasovu **doktrínu kulturního relativismu**. Byla přesvědčena, že téměř neomezená možnost libovolného kombinování a modifikování konkrétních kulturních prvků dává procesům kulturní integrace nahodilý charakter. Tento názor Benedictové v sobě jednoznačně nese pečeť difuzionistických východisek Boasovy školy. Podle Benedictové je nesporné, že šíří-li se určité kulturní prvky z jedné společnosti do druhé, mohou zákonitě vytvářet nejrůznější kombinace, přijímat nejrůznější formy a dostávat různé akcenty. Navíc se zdá být očividné, že tyto proměny nejsou řízeny žádnými univerzálními zákony nebo obecně platnými principy. Výstižným příkladem modifikace kulturních prvků je podle ní kanibalismus: „Ke kanibalismu zdaleka nedocházelo všude na světě, a tam, kde se vyskytl, měl velmi odlišný význam. U některých kmenů měl zajistit narození dalších dětí – pojídaly se jen docela malé děti

³⁷ Viz HATCH E., *Theories of Man and Culture*, Columbia University Press, New York 1973.

a pouze za účasti členů rodiny, která pak věřila, že se jí budou rodit další potomci. U jiných kmenů se pojídala výhradně srdce statečných nepřátel, aby ten, kdo je snědl, byl statečnější. Někdy byl kanibalismus projevem lačnosti po dobrém jídle, jindy zase důkazem, že člověk vydrží všechno na světě, odhodlá-li se polknout třeba jen kousek lidského masa. Každý kmen a každá oblast převzaly tyto způsoby chování a naložily s nimi podle svých vlastních specifických zvyklostí. Stejně tak je tomu se slavností dospívání, systémem příbuzenství a s královskou hodností. Lidé si vypůjčují určitý rys, ale když jej převezmou, stane se z něj něco docela jiného, než si původně vypůjčili.³⁸ **Druhá rovina integrace** je spjata s psychikou jednotlivce. Benedictová, stejně jako Boas, nehledala organizační principy v ekologických, ekonomických nebo sociálních faktorech, ale v **psychické struktuře osobnosti**. Byla přesvědčena, že kulturní vzorce v podstatě mají **emocionální základ**. Benedictová tak de facto spojila a dále rozvinula dvě Boasovy myšlenky:

1. Kulturní integraci je třeba analyzovat z hlediska psychiky jednotlivce.

2. Kulturní vzorce v podstatě mají emocionální základ.

I když se významem emocionální stránky života zabýval už Boas a řada dalších antropologů, Benedictová je jako první z tohoto hlediska zkoumala systematicky. Důsledně vyžadovala na svých studentech i spolupracovnících, aby součástí jejich antropologických výzkumných zpráv a monografií bylo objasnění emocionálního pozadí každé kultury.

Vedle teorie integrace Benedictová výrazně přispěla k rozpracování přístupu ke studiu kultury jako jevu „**sui generis**“ – autonomní vrstvě reality, která se vyvíjí podle vlastních zákonitostí. Podle ní by antropologický výzkum měl postihnout

vnitřní principy kultury, o nichž byla přesvědčena, že jsou relativně nezávislé na vnějších vlivech. Problematika **autonomie kultury** vystupuje v jejích pracích ve dvou základních kontextech. Na jedné straně v řešení vztahu **kultury a prostředí**, na straně druhé v jejím výzkumu vztahu **osobnosti a kultury**. Na rozdíl od ekologicky orientovaných antropologů, interpretujících kulturní změnu jako důsledek progresivních adaptací kulturních systémů k vnějšímu prostředí, vidí Benedictová zdroj kulturního vývoje v mechanismech a procesech **kulturní integrace**, které mají charakter jevu „**sui generis**“. Podle ní je rozmanitost a variabilita preferencí a cílů různých kultur nesmírně rozsáhlá. Proto i takové složky kultury, jakými jsou technologie, variiují od kultury ke kultuře a nemohou být považovány za univerzální zdroje vývojové dynamiky. V úvahách o vztahu přírodního prostředí a kultury dospěla dokonce k závěru, že pokud v nějaké společnosti hraje tento vztah významnou roli, je to způsobeno více nebo méně náhodou. Z tohoto hlediska také odmítá pohlížet na kulturu jako na prostý adaptační mechanismus, který plní ve vztahu k zájmům a potřebám lidí utilitární funkci. Je přesvědčena, že považovat zvyky a obyčejy vždy za užitečné je zavádějící, neboť jsou často neprospěšné a nepraktické a v tomto smyslu i iracionální.

Druhý kontext, v němž se Benedictová zamýšlí nad podstatou kultury jako jevu „**sui generis**“, představuje její koncepcie výzkumu **kultury a osobnosti**. Podle ní kultura jako relativně autonomní oblast, která se vyvíjí podle svých vlastních principů a zákonů, jednoznačně formuje i osobnost člověka. Podobně jako Boas zpočátku zastávala radikální verzi **kulturního determinismu**. Teprve v pozdějších pracích připustila, že osobnost je vůči kultuře do té

³⁸ BENEDICT R., The Growth of Culture. In: SHAPIRO H. L. ed., Man, Culture and Society, Oxford University Press, New York 1971, s. 233.

míry nezávislá, že může aktivně reagovat na své prostředí.

Benedictová byla hluboce přesvědčena o tom, že chování a prožívání člověka je **primárně determinováno kulturou**. Podle jejího názoru se jednotlivci ochotně podřizují kulturním vzorcům i v situacích, kdy vystupují proti pravidlům zdravého rozumu nebo jejich praktickým zájmům. Tak například pod tlakem své kultury byli indiáni kmene Kwakiutlů schopni v potlačových hostinách promrhat svou energii, čas i bohatství. Podobně byli préríjní indiáni přesvědčeni o tom, že prostřednictvím halucinací je možné dosáhnout nezranitelnosti. Důvody, proč má kultura na člověka tak mocný vliv, je nutné hledat v jejím spojení s emocionální bází lidské psychiky. Jednotlivci jsou údajně tak silně emotivně spjati se zvyky a obyčeji své kultury, že je pro ně zcela nemožné o nich pochybovat nebo je odmítnout.

Podle Benedictové v důsledku **plurality kultur** různé kultury produkují zcela odlišné **typy osobností**. Je přesvědčena o tom, že příslušníci různých kultur mají nejen jiné kulturní vzorce, ale že i jejich osobnostní struktura je odlišná. Předpoklad nesmírné plasticity člověka má kromě Boasovy doktríny kulturního relativismu svůj základ také v názoru Benedictové, že lidská psychika při narození není ničím jiným než „tabula rasa“. Tento přístup jí umožnil interpretaci kultur jako relativně autonomních, vysoce integrovaných systémů, které vykazují harmonický a konzistentní soubor hodnot, jež prostupují všechny stránky života členů dané společnosti.

Benedictová rozhodujícím způsobem přispěla ke konstituování konfiguracionismu jako nového směru v americké kulturní antropologii. Její koncepce **kulturních vzorců a teorie konfigurace** byla široce diskutována nejen antropology, ale také

psychology a sociology. Svou snahou o **holistickou interpretaci** studovaných kultur ovlivnila přístup k výzkumu kulturních jevů. Má zásadní podíl na překonání difuzionistického výkladu kultury a na prosazení systémově orientovaných teorií kultury v kulturní antropologii.

Kulturní témata

(M. E. OPLER)

Přímou reakci na koncepci kulturních vzorců, kterou vypracovala Ruth Benedictová, představuje **teorie kulturních témat** („cultural themes“) amerického antropologa Morrise Edwarda Oplera (1907 až 1996).³⁹ Opler se pokusil přehodnotit monistickou koncepci Benedictové. Předmětem jeho kritiky byl předpoklad, že v každém kulturním systému dominuje jedna kulturní konfigurace, jež všechny ostatní kulturní vzorce integruje a dává tak každé kultuře její osobitý a jedinečný charakter. Podle Oplera neexistuje pouze jediný všeovládající organizační princip nebo cíl dané kultury, ale celý soubor různých, vzájemně spjatých sociálních regulativů a vzorců činnosti – **kulturních témat**. Ta kontrolují, stimulují a regulují chování jednotlivců uvnitř společnosti a zabezpečují celistvost a dynamickou rovnováhu kulturního systému.

Opler vychází z předpokladu, že počet témat v daném kulturním systému je vždy omezen. Všechna témata mohou mít svá **kontratémata** („counter-themes“), jež přispívají k zachování ekvilibria kulturního systému a chrání jej před jednostranností, jež by mohla být způsobena převahou jediného tématu. Například u indiánů kmene **Čirikava** (kultura Apačů) identifikoval následující kulturní témata:

1. pracovitost, velkorysost a odvahu jako základní morální ctnosti;

³⁹ Viz OPLER M. E., Themes as Dynamic Forces in Culture, American Journal of Sociology 1945, 51, s. 198–206.



Odvaha spojená s velkorysostí je napsaná ve tváři tohoto apačského bojovníka. Odhodlaný a sebejistý výraz válečníka podtrhuje jeho oděv ovlivněný kulturou prérýjních indiánů

2. velkou domácí rodinu jako základní sociální a ekonomickou jednotku, již je nezbytné zachovávat absolutní věrnost;

3. fyzickou, duševní a morální nadřazenost mužů nad ženami.

Téma nadřazenosti mužů nad ženami, jako princip ovlivňující orientaci sociální aktivity a utváření schémat chování, se promítá do politického života kmeny (všichni vůdci jsou muži), příbuzenských a rodinných vztahů (zájmy rodiny zastupuje vždy stařešina), způsobů společenského chování (při oficiálních slavnostech jsou mužům rezervována nejlepší místa a jsou vždy obslouženi jako první), náboženských obřadů (ženy jsou vyloučeny z celé řady tanců a rituálů) i sportu a zábavy (ženy se pod trestem oslepení nesmějí zdržovat v blízkosti hřiště, když muži hrají tradiční hry). Při studiu tohoto dominantního kulturního tématu však Opler upozornil na existenci potenciálních kontrátémat, která do značné míry stírají absolutní vliv základ-

ního tématu. Tak například je sice pravda, že je žena vyloučena z jedné ze základních ekonomických aktivit – lovu, ale tím, že vykonává jiné, neméně důležité práce pro fungování rodinné ekonomiky, vyrovnává tento handicap. V manželství je navzdory četným omezením a zákazům její postavení dokonce výhodnější než manželovo, neboť po sňatku je to muž, kdo vstupuje do postavení ekonomické a morální závislosti na ženě a jejich rodičích. A protože žena přivádí manželstvím do svého domu nového pracovníka, je narození děvčete přijímáno stejně vřele jako narození chlapce. Vše tedy nasvědčuje tomu, že dominantní kulturní téma nadřazenosti muže je vyrovnáváno kontrátématem, které směřuje ke zmírňování ženského postavení podřízenosti.

Ústřední kulturní témata norem chování, způsobů myšlení a jednání jsou konkretizována a vyjadřována v nejrůznější podobě. Podle stupně institucionalizace daného tématu se můžeme setkat

Kulturní profil – Apači

Region: Severní Amerika

Stát: Spojené státy – Arizona, Nové Mexiko, Oklahoma, Texas

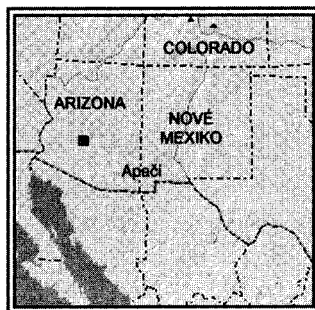
Populace: 31 000

Prostředí: vyprahlá, polopouštní krajina se suchým klimatem

Tradiční způsob obživy: lov a sběr, částečně zemědělství

Politické uspořádání: tradiční kmenová organizace; dnes součást národního státu

Antropologická publikace: Opler M., *An Apache Life-Way*, Chicago 1941



s jeho projevy formálními i neformálními, závaznými i nezávaznými. V řadě případů nevystupuje kulturní téma ve zjevné, ale skryté, často symbolické podobě a jeho pochopení vyžaduje interpretaci skrytého významu. Například Apači věří, že mohou určit pohlaví dosud nenarozeného dítěte prostřednictvím pohybů plodu v mateřském lůně. Podle jejich názoru projevy neklidu budoucího novorozence dávají tušit, že se jedná o chlapce, zatímco opak svědčí pro narození děvčete. Také princip této „diagnózy“ v sobě zrcadlí předpoklad nadřazenosti muže nad ženou, neboť pro Apače je pohyb mužským symbolem síly, úspěchu a aktivity. Proto neklidný plod má představovat budoucího muže a bojovníka.

Kulturní témata vystupují na jedné straně jako **podstatné kulturní prvky** nebo jejich vlastnosti, které se liší od ostatních a hrají v dané kultuře významnou roli, na straně druhé jako **ústřední sociální normy a hodnoty**, jež jsou spjaty s lidskými potřebami i sociální strukturou a jako takové určují normální a typické formy způsobu života členů určité kultury. Podle Oplera je nezbytné studovat každou kulturu jako organizovaný celek, jako integrovaný systém kulturních témat a jejich potenciálních kontratémat, která ve vzájemné interakci zajišťují fungování dané kultury, udávají její směr a vtiskují jí jedinečný charakter. Při antropologické analýze kulturních témat je třeba věnovat pozornost tomu, jak často se vyskytují v chování a vnímání členů zkoumané společnosti, jaký je rozsah jejich působnosti a kolik oblastí dané kultury se nachází pod jejich vlivem.

Jako další příklad Oplerova přístupu lze uvést přehled kulturních témat, která identifikoval v **kultuře severní Indie**:

1. **Diferenciace**, vystupující v indické kultuře jako tendence vše dále dělit na

menší části. Příkladem tohoto kulturního tématu může být velké množství kast. Diferenciace se také projevuje v indickém hospodářství (dělení půdy) a náboženství (velké množství bohů a alternativních cest vedoucích ke spasení).

2. **Hierarchie**, která se výrazně promítá do indické sociální struktury. Projevuje se nejen uspořádáním kastovního systému, ale také uvnitř jednotlivých kast.

3. **Povinnost**, která spolu s důrazem na zásadové jednání tvoří normativní a hodnotové jádro hinduistického náboženství a podstatu stability jak kastovního systému, tak rodinné struktury.

4. **Čistota**, která prostupuje všechny oblasti společenského života Indů od způsobu odívání a výběru potravy, přes princip „nedotknutelnosti“ určitých lidí až po náboženskou víru v očistění jako cesty ke spasení.⁴⁰

Tato kulturní témata jsou ve svém reálném fungování úzce propojena. Navzájem se upevňují a spojují a tvoří tak integrovanou strukturu. Proto pouze systémová analýza kulturních témat jako celku umožní provést adekvátní deskripci a interpretaci zkoumané kultury.

Oplerova koncepce kulturních témat vyvolala mezi antropology značnou pozornost. Ozvala se ale také řada kritických hlasů. Například podle novozélandského antropologa Ralpha Piddingtona tento přístup nebere v úvahu činitele kulturní změny, ale pouze ekvilibrium dané kultury. Americký antropolog Clyde Kluckhohn vytykal Oplerovi, že jeho koncepce kulturních témat nevede při studiu kultury dostatečně jasnou čáru mezi zjevnou a skrytou kulturou. Přesto Oplerova koncepce kulturních témat a kontratémat představovala v době svého vzniku podnětný příspěvek k teorii kulturních vzorců, který dále rozšířil možnosti systémové analýzy kultury.

⁴⁰ Viz OPLER M. E., The Thematic Approach in Cultural Anthropology and Its Application to North Indian Data, Southwestern Journal of Anthropology 1968, 24.

Kulturní univerzálie a mezikulturní komparace

(C. K. M. KLUCKHOHN,
F. C. KLUCKHOHNOVÁ, G. P. MURDOCK)

Konfiguracionismus jako metodologická orientace usilující o zachycení uspořádání skrytých struktur, určujících specifiku existence dané kultury jako celku, našel v americké kulturní antropologii celou řadu stoupců. **Pojem konfigurace** se dokonce stal součástí antropologické definice kultury. Typickou ukázkou je například vymezení kultury amerického antropologa Ralpha Lintona z roku 1945: „Kultura je konfigurací naučeného chování a jeho výsledků.“⁴¹ Pojem konfigurace odráží skutečnost, že „různá chování a jejich výsledky jsou organizovány v jistý celek v souladu s určitým vzorcem“.⁴² Striktněji vyjádřil hledisko konfiguracionistických výzkumů americký antropolog Adamson Edward Hoebel: „Konfigurace kultury jsou její načrtnuté obrysy tak, jak jsou tvarovány vzájemnými vztahy jednotlivých částí. To předpokládá vnitřní integraci v soulase s nějakými základními a dominantními principy nebo hodnotovými systémy, které jsou v pozadí celého schématu.“⁴³ Zkoumané kultury tedy již nejsou považovány za nahodilý shluk různých prvků, ale za **integrováné systémy** s funkčně uspořádanými vnitřními vazbami. V centru zájmu antropologů stojí problematika systémového výzkumu kulturních konfigurací. Význam konfigurace pro existenci kultury analogicky přirovnali Kroeber a Kluckhohn k významu struktury pro stavbu gotického chrámu, v němž je každý kvádr důležitý nejen sám pro sebe, ale i pro celek. Konfigurace tvoří rámec, kostru celé kultury.⁴⁴ Za nej-

důležitější oblast analýzy přitom považovali výzkum integrace kultury, kulturních vzorců a hodnot.

K dalšímu rozvoji konfiguracionistických výzkumů výrazně přispěl americký antropolog Clyde Kluckhohn (1905 až 1960). Studoval na amerických (Princeton University) i evropských univerzitách. V době studijního pobytu ve Vídni (1931 až 1932) se seznámil s myšlenkami evropské etnologie (difuzionismus) a psychologie (psychoanalýza). V roce 1936 získal doktorát na Harvard University, na které zahájil pedagogickou a vědeckovýzkumnou činnost. Společně se T. Parsonsem a H. Murrayem zde založili Harvard Department of Social Relations. Toto pracoviště se za dobu jejich působení stalo významnou výzkumnou bází pro integraci sociologie, psychologie a antropologie. Během své akademické kariéry se na Harvard University stal prezidentem Russian Research Center a vedoucím katedry antropologie. V roce 1947 byl zvolen předsedou Americké antropologické společnosti. V letech 1936 až 1947 byl Kluckhohn odpovědný za dlouhodobý terénní výzkum indiánů kmene **Navahů**. Na realizaci tohoto projektu se kromě antropologů podíleli také kliničtí psychologové a reprezentanti dalších společenských disciplín.

Kluckhohn se v etnopsychologicky orientovaných výzkumech věnoval problematice psychodynamiky osobnosti. Svým zájmem o studium socializace a sociální kontroly v indiánských kulturách přispěl k rozvoji výzkumů vztahu osobnosti a kultury. V pracích *Zrcadlo pro člověka* (1949), *Osobnost v přírodě, společnosti a kultuře* (1953), *Univerzální kategorie kultury* (1953) a *Kultura a chování* (1954) rozpracoval otázky kulturních vzorců a kulturních konfigu-

⁴¹ LINTON R., *The Cultural Background of Personality*, Appleton, New York 1945, s. 32.

⁴² Tamtéž, s. 32.

⁴³ HOEBEL E. A., *The Nature of Culture*. In: SHAPIRO H. L. ed., *Man, Culture and Society*, Oxford University Press, New York 1971, s. 218.

⁴⁴ Viz KROEBER A. L. – KLUCKHOHN C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Massachusetts, Cambridge 1952, s. 169.

rací, čímž se zasloužil o prosazení konfiguracionistického přístupu ke kultuře. Spektrum jeho zájmů bylo tak široké, že jeho práce lze hodnotit jako příspěvek jak ke konfiguracionismu, tak ke škole „osobnost a kultura“.

Podle Kluckhohna jednotlivé kultury nepředstavují nahodilou sbírku nejrůznějších kulturních prvků nebo vzorců chování, ale integrované systémy s vnitřními vazbami a konfiguracemi. Každá kultura má v sobě vlastní organizaci a specifický obsah. Je tvořena historicky vzniklými a vzájemně spjatými explicitními a implicitními vzorci chování, které jsou sdíleny členy dané společnosti. Z tohoto hlediska **vzorci chování** vystupují jako společensky přijatá a standardizovaná schémata pro jednání, jako modely chování a sociokulturní regulativy, v souladu s nimiž členové určité společnosti jednají a na jejichž základě jsou hodnoceni. Podle Kluckhohna je při studiu kultury nezbytné věnovat zvýšenou pozornost zejména explicitním (vnějším, zjevným) a implicitním (vnitřním, skrytým) formám kultury. **Explicitní kultura** zahrnuje typické a výrazné vnější projevy chování, verbální a neverbální jednání členů společnosti. Oproti tomu **implicitní kultura** představuje vnitřní dimenzi společnosti, systém hodnot, norem, názorů a premis, pro které je charakteristické, že si je většina členů skupiny nijak trvale nebo systematicky neuvědomuje. Implicitní formy kultury jsou jako by skryty za vnějším chováním.

K rozpracování konfiguracionistického přístupu přispěl Kluckhohn také tím, že se pokusil stanovit hierarchii pojmů **vzorec** („pattern“), **konfigurace** („configuration“) a **étos** („ethos“). Podle jeho názoru by bylo užitečné omezit pojem vzorec na studium

„specifické modality přímo pozorovatelných standardů a činů“.⁴⁵ Do pojmu konfigurace zahrnuje širší komplex vzorců. Prostřednictvím tohoto pojmu je již možné provádět širší explanaci strukturálních podobností ve větším počtu odlišných kontextů. Na vrchol hierarchie klade pak pojem **étos**, který používá k označení „vše prostupujícího, dominantního, integrujícího principu, který vystupuje jako duch národa nebo kmene“.⁴⁶ V centru jeho zájmu vždy stály **kulturní hodnoty**, neboť podle jeho názoru pouze ony umožňují pochopit kulturu a její organizaci. Kluckhohn je přesvědčen, že bez pochopení hodnot se každá kultura pro pozorovatele mění v amorfní shluk věcí a jevů. Žádná kultura přitom nesmí být studována na základě hodnotového systému jiné kultury, neboť takový přístup by vedl k umělým úpravám a deformacím. „Srovnání kultur nesmí být zjednodušující ve smyslu nějakého nahodilého nebo apriorního univerzálního systému hodnot, musí být mnohostranné a každá kultura musí být chápána v podmínkách svého vlastního systému hodnot, a tedy i v podmínkách své vlastní struktury...“⁴⁷ Otázky studia kulturních hodnot přivedly Kluckhohna k problematice jejich **mezikulturní komparace**. Podle jeho názoru antropology neopravňuje fakt přijetí doktríny kulturního relativismu k tomu, aby chápali jednotlivé kulturní systémy jako zcela disparátní, a tedy nesrovnatelné entity. Domnívá se, že existují **univerzální kategorie kultury**. Ty poskytují určité referenční body, z nichž může mezikulturní komparace vycházet. „Všechny kultury totiž zahrnují mnoho poněkud odlišných odpovědí na v podstatě stejné otázky kladené lidskou biologii a všeobecnou situací člověka.“⁴⁸ V každé společnos-

⁴⁵ KLUCKHOHN C., Covert Culture and Administrative Problems, *American Anthropologist* 1943, 45, s. 22.

⁴⁶ Tamtéž, s. 221.

⁴⁷ KROEBER A. L. – KLICKHOHN C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Massachusetts, Cambridge 1952, s. 174.

⁴⁸ KLICKHOHN C., *Universal Categories of Culture*. In: KROEBER A. L. ed., *Anthropology Today*, University of Chicago Press, Chicago 1957, s. 520.

ti se proto setkáváme s kulturními vzorci, jež vyjadřují schválené a oprávněné způsoby chování v takových univerzálních situacích, jakými jsou existence dvou pohlaví, bezmocnost kojenců, nezbytnost uspokojení základních biologických potřeb, jako je jídlo, teplo, sex a podobně. Na tomto základě je podle něho možné realizovat adekvátní mezikulturní výzkum.

Kluckhohnova koncepce univerzálních kategorií kultury představuje pokus o řešení jedné z klíčových otázek kulturní antropologie – vysvětlení příčin existence **kulturních univerzálií** a vymezení kritérií pro jejich **mezikulturní komparaci**. Sociální a kulturní antropologie se totiž od svého vzniku zabývá problematikou obecných kulturních prvků a kategorií existujících ve všech lidských kulturách (kulturních univerzálií) i možností jejich vzájemné komparace. Již evolucionisté vycházeli z předpokladu existence univerzálních stadií kulturní evoluce lidstva (divošství, barbarství, civilizace), jimiž údajně musí projít všechny světové kultury. Také představitelé difuzionistické antropologie věnovali zvláštní pozornost podobnostem v organizaci, formě a obsahu kulturních prvků a komplexů v různých světových kulturách. Podle Clarka Wisslera existuje minimálně devět základních kulturních univerzálií, které lze identifikovat v každé kultuře – jazyk, materiální artefakty, umění, mytologie a systémy poznání, náboženství, rodinný systém, majetek, vláda a válka.

K rozvoji výzkumů kulturních univerzálií výrazně přispěli také další přívrženci amerického konfiguracionismu. Vedle Kluckhohna rozpracovala osobitou koncepci výzkumu kulturních univerzálií také jeho manželka Florence R. Kluckhohnová. Na základě kombinace filozofického, sociologického, psychologického a antropologického přístupu dospěla k názo-

ru, že v každé kultuře existuje určitý omezený počet univerzálních **základních lidských otázek**. Ty vyplývají ze základních existenčních problémů, jež musí každá kultura řešit nezávisle na historickém čase nebo geografickém prostředí:

1. Jaká je dominantní modalita vztahu člověka k druhému člověku?
2. Jaká je hlavní časová dimenze?
3. Jaký je oceňovaný typ osobnosti?
4. Jaký je vztah člověka k přírodě?
5. Jaké jsou vrozené vlohy člověka?

Podle Kluckhohnové na každou z těchto pěti základních otázek lze odpovědět ve třech možných variantách. Například vztah člověka k přírodě může vystupovat v těchto alternativách:

1. Člověk se přírodě podřizuje.
2. Člověk je součástí přírody.
3. Člověk přírodu ovládá.

Podobně při řešení otázky dominantní časové dimenze nalezneme kultury, jež preferují buď orientaci na minulost, přítomnost nebo budoucnost.⁴⁹ Odpovědi na těchto pět otázek, které představují kulturní univerzálie, ale již různě variiují v čase a prostoru od kultury ke kultuře. Model, který Kluckhohnová navrhla, měl ohlas především u těch antropologů, kteří se zabývali mezikulturními výzkumy. Reprezentoval totiž přístup umožňující nový pohled na systemizaci a interpretaci antropologických dat různých světových kultur.

Nejvýznamnější pokus o systemizaci a klasifikaci kulturních univerzálií pro potřeby transkulturní komparace uskutečnil v rámci projektu „**Cross-Cultural Survey**“ americký antropolog George Peter Murdock (1897–1985). Cílem tohoto projektu, který vznikl z jeho iniciativy v roce 1937 na Institute of Human Relations v Yale, bylo vybudovat reprezentativní **kartotéku oblastí lidských vztahů** („Human Relations Area Files“ – „HRAF“),

⁴⁹ Viz KLUCKHOHN F. R., Dominant and Variant Value Orientations. In: KLUCKHOHN C. – MURRAY H. A. – SCHNEIDER D. M. eds., *Personality in Nature, Society and Culture*, Knopf, New York 1953.

kteřá by umožnila uspořádat rozsáhlý antropologický materiál různých kultur podle pevně stanovených kritérií. Při budování exaktní komparativní báze vypracoval následující seznam základních kulturních univerzálií (kategorií): Atletické sporty, čas jídla, dávání darů, dekorativní umění, dělba práce, domovská pravidla, eschatologie (učení o posmrtném životě), etika, etiketa, etnobotanika, folklor, gesta, hry, hygiena, chirurgie, incestní tabu, jazyk, kalendář, kosmologie, kouzla, kultura bydlení, léčení vírou, lékařství, manželství, náboženský rituál, námluvy, návštěvy, obchod, osobní jména, označení příbuzenských vztahů, pohostinnost, pohřební obrády, pojmy pro duši, poporodní péče, populační politika, porodnictví, potravinové tabu, pověry, pozdravy, pozorování počasí, pracovní kooperace, pravidla dědění, příbuzenské skupiny, rituály pohlavního dospívání, rodinné hodování, rozdělování ohně, rozdílnost společenského postavení, sexuální omezení, smírné oběti nadpřirozeným bytostem, společenská organizace, štěstí, tanec, tkání, trestní sankce, účesy, vaření, věštění, vláda, vlastnická práva, výchova, výchova k čistotě, výklad snů, zákon, zdobení těla, zhotovování nástrojů, zvyky v těhotenství, žertování.⁵⁰

Jenom do roku 1943 bylo z odborné literatury získáno a systematicky seřazeno asi půl milionu karet s informacemi o sto padesáti kulturách. Dnes již zahrnuje kartotéka HRAF deskriptivní údaje o několika stech mimoevropských kulturách. Tyto informace pokrývající jednotlivé oblasti života zkoumaných společností byly dříve uloženy na kartotéčních lístcích nebo mikrofiších. V současné době jsou tyto údaje zpracovány v počítačích tak, aby poskytovaly ucelené datové soubory. HRAF inspiroval řadu podobných projektů orientovaných na transkulturní

výzkumy. Mezi nejvýznamnější patří Societal Research Archives System v Pittsburghu a Centre Documentaire d'Ethnologie Comparée v Paříži. Na základě HRAF vznikl také etnologický atlas světových kultur zpracovaný v roce 1981 G. P. Murdockem.

Problematice kulturních univerzálií věnoval pozornost také americký antropolog Robert Redfield, který podobně jako C. Kluckhohn a F. Kluckhohnová, předpokládal existenci **univerzálních kulturních hodnot** (kategorií). Podle jeho názoru se ve všech společnostech setkáváme s kategoriemi já-my-oni, lidské-nelidské, příroda-vesmír, čas-prostor, život-smrt a podobně. Tyto pojmy však tvoří pouze určité hranice, v rámci kterých se typy odpovědí, a tedy i světového názoru, u jednotlivých kultur liší. Nejobecnější základ každého světového názoru je tvořen trojúhelníkem pojmů člověk-příroda-bůh. V různých kulturách se však klade odlišný důraz na vztah a význam těchto komponentů, od harmonie mezi lidmi, bohem a přírodou, přes bezvýhradné podřízení člověka přírodním a božským zákonům, až ke koncepcím přeměny přírody ve prospěch lidí. Redfieldův příspěvek k dějinám antropologického myšlení však nemůžeme omezit pouze na problematiku kulturních univerzálií. K rozvoji konfiguracionismu přispěl také svými výzkumy kulturní dynamiky a kulturní změny, které představují jedno z dominantních témat americké kulturní antropologie dvacátého století.

Výzkumy akulturace a kulturních změn

(R. REDFIELD)

Ve 30. a 40. letech 20. století stály v centru zájmu amerických antropologů stále více výzkumy **dynamiky kulturních pro-**

⁵⁰ Viz MURDOCK G. P., The Common Denominator of Culture. In: LINTON R. ed., The Science of Man in the World Crisis, University of Columbia Press, New York 1945, s. 124-142.



Robert Redfield

cesů a studium mechanismů kulturní změny. Charakteristickým rysem antropologických výzkumů tohoto období je studium **kulturní změny** jako způsobu existence kulturních systémů – jako procesu jejich vzniku, vývoje, fungování, organizace a institucionalizace. Zvýšený zájem amerických antropologů o studium mechanismů kulturní dynamiky a kulturní změny plně koresponduje s pozorností, kterou této problematice věnují tehdy také sociologové. Mezi nejvlivnější sociologické koncepce, které v tomto období ovlivnily antropologické výzkumy, patří například teorie **sociální stratifikace** a **sociální mobility** P. A. Sorokina a koncepce sociální změny a **kulturní mezery** W. F. Ogburna. K rozpracování problematiky dynamiky kultury a kulturní změ-

ny na půdě antropologie přispěl zejména antropolog Robert Redfield (1897–1958), který položil základy systematickému studiu procesů **akulturace**. Východiskem Redfieldových prací byly terénní výzkumy malých vesnických komunit v Mexiku. Mezi jeho nejvýznamnější práce z této oblasti patří *Tepoztlán, mexická vesnice* (1930), *Chan Kom, mayská vesnice* (1934), *Lidová kultura Yucatanu* (1941), *Primitivní svět a jeho proměny* (1953) a *Rolnické společnosti a kultura* (1956). Ve většině těchto děl věnoval pozornost analýze proměn tradičního životního způsobu v procesech akulturace, studiu hodnotových konfigurací a světového názoru.

Výrazný nárůst studií věnovaných dynamice kulturních proměn v zemích třetího světa vyvolal ve 20. a 30. letech potřebu jednoznačného definování pojmu **akulturace**. V tomto smyslu bývá za klasické vymezení tohoto pojmu považována definice, kterou společně předložili v roce 1935 R. Redfield, R. Linton a M. J. Herskovits. Akulturace „zahrnuje jevy vzniklé v době, kdy skupiny jednotlivců pocházející z různých kultur vstupují do stálého, bezprostředního kontaktu, který vede k následným změnám v původních kulturních vzorcích jedné nebo obou skupin“.⁵¹ V tomto smyslu byl pojem akulturace přijat antropology, sociology i psychology a používán pro označení procesů kulturní změny, která je vyvolána kontaktem dvou nebo více předtím oddělených autonomních socio-kulturních systémů. Zpočátku věnovali antropologové zabývající se akulturačními procesy pozornost zejména studiu kulturních kontaktů moderních a tradičních společností, při kterých docházelo k modifikaci, transformaci nebo úplnému rozpadu a asimilaci kulturních vzorců, hodnot a idejí původních domorodých kultur. Pro tento přístup byla charakteristická interpretace akulturačních procesů

⁵¹ REDFIELD R. – LINTON R. – HERSKOVITS M. J., A Memorandum on the Study of Acculturation, *American Anthropologist* 1936, 38, s. 149–152.

jako kulturní změny, ke které dochází pod vlivem silnější a dominantnější kultury (v tomto případě euroamerické civilizace). V pozdějších výzkumech však antropologové poněkud rozšířili tento přístup. Věnovali pozornost akulturaci jako bilaterálnímu procesu, který vyvolává změny, modifikace a transformace kultury obou společností, které jsou ve vzájemném kontaktu. V terénních výzkumech akulturačních procesů se antropologové zaměřovali na analýzu oblastí, typu, charakteru, průběhu a důsledku kulturních kontaktů. Zvláštní pozornost věnovali takovým aspektům kulturní změny a akulturace, jakými jsou:

1. Nástroje a mechanismy, jimiž je akulturace realizována.
2. Odolnost společností, které jsou v kulturním kontaktu.
3. Mechanismus výběru a modifikace cizích kulturních prvků.

4. Výsledky akulturace (asimilace, reinterpretace, synkretismus, revitalizace aj.).

Na základě systematických terénních výzkumů dospěli antropologové k závěru, že obecně lze proces akulturace rozdělit do následujících fází:

1. Konfrontace kultur, která postupně vede k poznání vzájemných kladů a záporů společností, jež jsou spolu v kulturním kontaktu.

2. Akceptování některých cizích kulturních obsahů a jejich selekce vzhledem k jejich funkčnosti a atraktivnosti.

3. Adaptace těchto kulturních obsahů do vlastního kulturního systému.

4. Souběžná modifikace vlastního kulturního systému založená na jeho rekompozici, jež je spjatá s přijetím jedněch a eliminací druhých kulturních prvků.

5. Akulturační reakce, která na jedné straně vyvolává negativní postoje bránící „čistotu“ vlastní kultury odmítáním cizích vlivů, na straně druhé pozitivní postoje, jež vítají změny a inovace, které s sebou akulturace přináší.

Kulturní ohnisko a enkulturace

(M. J. HERSKOVITS)

K rozvoji systematického výzkumu akulturačních procesů výrazně přispěl vedle Redfielda také americký antropolog a afrikanista Melville Jean Herskovits (1895 až 1963). Vystudoval antropologii na Columbia University, kde mezi jeho učitele patřili antropologové F. Boas, A. Goldenweiser a sociolog T. Veblen. Po absolvování univerzity v roce 1923 se zaměřil na budování institucionálních základů afrikanistiky. Již v roce 1927 předložil první americký program afrických studií na Northwestern University (Evanston). Zde se také v roce 1961 stal vedoucím první katedry afrikanistiky ve Spojených státech.

Herskovitsovo dílo je tematicky nesmírně bohaté. Jeho celoživotní zájem o africkou kulturu pravděpodobně probudily terénní výzkumy v Africe, které zahájil na sklonku dvacátých let. Odtud si odvezl celoživotní zájem o historické a kulturní vztahy mezi Afrikou a americkým kontinentem. Předmětem jeho výzkumů byly jak tradiční domorodé kultury černé Afriky, tak moderní kultura současných Afroameričanů. **Afroamerické kultury** jako předmět antropologického výzkumu etabloval v práci *Mýtus černošské minulosti* (1941). Zvláštní pozornost zde věnoval zejména **akulturaci** Afričanů v Americe. Podle něho v novém prostředí zůstaly některé složky původní africké kultury nezměněné. Jiné ale byly výrazně reinterpretovány nebo se spojily s neafrickými kulturními prvky. Některé oblasti africké kultury jako jsou hudba, příprava jídel a náboženství lépe odolávaly akulturačnímu tlaku, zatímco kulturní elementy spojené s původní africkou technologií a ekonomikou se poměrně rychle „rozpustily“ v novém kulturním kontextu. Herskovits našel nejpůvodnější pozůstatky „importované“ africké kultury v jihoamerických pralesích na území Surinamu a Cayenne u Bušnegrů a mezi černochoy na Haiti.

Oproti tomu v Severní Americe byla původní vrstva tradiční africké kultury značně setřena. Spektrum Herskovitsových zájmů bylo široké. Přispěl zejména k rozvoji antropologie umění, ekonomické antropologie, teoretické antropologie a výzkumů osobnosti a kultury v kontextu kulturní změny. Své názory na specifikum antropologických výzkumů člověka, kultury a kulturních procesů nejvýrazněji zformuloval v pracích *Člověk a jeho dílo* (1948), *Ekonomická antropologie* (1952) a *Kulturní antropologie* (1955). Ve svých pracích i osobních vystoupeních obhajoval doktrínu kulturního relativismu, který považoval za základní přístup ke studiu cizích kultur.

Herskovits ovlivnil konfiguracionistické výzkumy kultury zejména tím, že uvedl do antropologických výzkumů pojmy „kulturní ohnisko“ a „enkulturace“. Koncepce kulturního ohniska představuje jeho příspěvek k výzkumu kulturních procesů. Kategorie enkulturace nalezla přijetí především u etnopsychologicky orientovaných antropologů zabývajících se studiem vztahu osobnosti a kultury. Jeho koncepce **kulturního ohniska** („cultural focus“) vychází z faktu, že jednotlivé kultury nesměřují k projevům vyšší koncentrace, větší složitosti a rozmanitosti institucí ve všech, ale pouze v určitých oblastech.⁵² Kulturní ohnisko představuje nejvýraznější a nejpodstatnější souhrn kulturních rysů, který v sobě koncentruje dominantní orientaci a základní sociokulturní zájmy určitého společenství a v nejvyšší možné míře formuje sociální život i strukturu dané kultury. Každá kultura má své osobité kulturní ohnisko, které nejvýrazněji odráží její podstatu. Například jádro kulturního ohniska středověké Evropy představovala jedinečná konfigurace mysticismu, víry a hierarchického uspořádání světa, zatímco kulturní ohnisko současné

euroamerické civilizace tvoří především věda, technologie a ekonomika.

Svoji koncepci kulturního ohniska Herskovits formuloval jako hypotézu, jejímž prostřednictvím je možné objasnit procesy dynamiky kultury a kulturní změny. Tato hypotéza se opírá o následující předpoklady:

1. Proces kulturní změny a vývoje lze pochopit především prostřednictvím **psychologické perspektivy**, zejména analýzou zájmů, potřeb a motivací, které přimějí členy určité společnosti k akceptování nebo odmítnutí kulturních inovací.

2. Každé společenství chrání a rozvíjí zejména ty prvky kultury, jež tvoří její kulturní ohnisko. To vystupuje jako **dynamická síla kultury**, zdroj její stále větší složitosti a záruka dalšího rozvoje. Každá zásadní kulturní změna je proto spjata s procesy probíhajícími v kulturním ohnisku.

3. Kulturní ohnisko je neustále v centru zájmu **úvah, myšlení a diskusí** členů dané kultury. Tak vznikají stále nové ideje, které stimulují lidské experimentování a schopnost invence. K přijetí inovací však dochází jenom tehdy, když tyto inovace upevňují sociální stabilitu a přispívají k rozvoji kulturního ohniska. Pokud totiž potenciální inovace nějakým způsobem ohrožuje jeho existenci, stává se samo kulturní ohnisko zdrojem silného odporu. Žádné společenství není nakloněno k opouštění hlavní oblasti svých zájmů, a proto se brání inovacím, jež výrazně ohrožují jeho hodnotový základ.

4. K zvláštní situaci dochází v procesech intenzivních kulturních kontaktů, například silné **akulturace**, kdy často kulturní prvky tvořící kulturní ohnisko podléhají kulturní reinterpretaci.

Herskovitsova koncepce kulturního ohniska představuje důsledné rozpracování problematiky kulturní změny z pozi-

⁵² Viz HERSKOVITS M. J., *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*, Knopf, New York 1948, s. 542.

ce doktríny kulturního determinismu s přihlédnutím k psychosociálnímu kontextu společnosti. Neméně významná je však další kategorie, kterou uvedl do antropologických, sociologických a psychologických výzkumů kultury – pojem **enkulturation** („enculturation“). Zavedení tohoto pojmu bylo na jedné straně výsledkem rozvoje antropologie jako samostatné disciplíny, na straně druhé projevem hledání širšího exaktního a více neutrálního přístupu, jenž by syntetizoval všechny aspekty procesu, který je v psychologii, sociologii a pedagogice studován prostřednictvím pojmů **socializace** a **výchova**. Podle Herskovitse je do pojmu enkulturation možné zahrnout všechny projevy naučeného chování a získávání sociokulturních zkušeností, které odlišují člověka od subhumánních bytostí. Jedná se o vědomý i nevědomý proces osvojování systému obyčejů, mravů, zákonů a tabu dané kultury. Prostřednictvím enkulturation jedinec během svého života nabývá kompetence ve své kultuře a dosahuje sociokulturní adaptace ve společnosti.

Herskovitsova koncepce enkulturation byla rozsáhle diskutována v antropologii, psychologii i sociologii. I když na vymezení vztahu socializace a enkulturation nalezneme řadu různých názorů, v americké antropologii převládlo pojetí, podle kterého je socializace chápána jako jedna součást (stránka) široce pojímaného procesu enkulturation. V tomto smyslu také široké pojetí enkulturation antropologové používají k označení procesu získávání kulturní kompetence – způsobů, jimiž si jednotlivci osvojují kulturu své společnosti. Pojem socializace se oproti tomu vztahuje především ke způsobu, jakým daná společnost zapojuje své členy do sociální struktury a připravuje je na plnění kulturně vymezených sociálních rolí. Herskovitsova teorie kultury nalezla široké přijetí jak mezi zastánci konfiguracionismu, tak mezi představiteli školy „osobnost a kultura“. Využití pojmu enkultura-

ce v antropologických výzkumech vycházelo z následujících předpokladů:

1. Enkulturation je výlučná vlastnost rodu *Homo*, jež vyplývá z geneticky dané dispozice učit se kultuře.

2. Enkulturation je celoživotní proces probíhající od okamžiku narození člověka až do jeho smrti.

3. Enkulturation má adaptační charakter, představuje dynamický nástroj, jehož prostřednictvím si člověk osvojuje způsob života, který je typický pro jeho společenství.

4. Enkulturation je selektivní proces. Nikdy neústí v poznání celého kulturního systému, ale pouze jeho určitých oblastí. Tato selektivita je dána především statusem jednotlivce – jeho pozicí v sociální struktuře společnosti.

5. Enkulturation probíhá v různých typech sociálních skupin za účasti různých sociálních institucí. V dětském věku hrají rozhodující roli především primární instituce (rodina), v průběhu dospívání však jejich vliv klesá a roste význam sekundárních institucí (skupina vrstevníků, profesní skupina, škola aj.).

6. Enkulturation je procesem jak vědomým (výchova a učení, záměrné pozorování a vědomá nápodoba), tak nevědomým (mimovolná percepce a nápodoba).

7. Enkulturační procesy varíují od kultury ke kultuře a vždy se vztahují ke konkrétní společnosti. Proto je nezbytné vést její výzkum z pozice kulturního relativismu.

Koncepce enkulturation a kulturního ohniska, podobně jako teorie kulturních vzorců, témat a konfigurací, přispěla k rozpracování kategoriálního aparátu, který zrcadlí systémový charakter sociokulturní reality. Přes výrazný teoretický a metodologický přínos, se na počátku 60. let 20. století stalo dílo Herskovitse a dalších představitelů konfiguracionismu předmětem kritiky nastupujících generace antropologů. Podle jejich názoru základním nedostatkem konfiguracionistických modelů kultury je zejména:

1. Přecenění role hodnot, norem a idejí jako rozhodujících činitelů integrace kultury.

2. Opomíjení významu demografických, ekonomických a ekologických činitelů jako determinant sociokulturních procesů.

3. Jednostranně etnopsychologický výklad sociokulturní reality. Kritice se nevyhnula ani jednorozměrná koncepce izomorfie osobnosti a kultury a Herskovitsova doktrína radikálního kulturního relativismu.

Konfiguracionismus jako metodologická výzva a zdroj inspirace

Zrození konfiguracionismu ve třicátých letech 20. století znamenalo odvrát od difuzionistického pojetí kultury jako náhodného shluku kulturních prvků a komplexů. Snaha amerických antropologů o celostní výzkum jednotlivých kultur přinesla zásadní obrát v dějinách antropologického myšlení. Předmětem výzkumu se staly **kulturní systémy** studované jako souhrny vnitřně integrovaných kulturních prvků. Výchozím axiomem amerických konfiguracionistů byl předpoklad, že za vnější rozmanitostí artefaktů, idejí a vzorců chování se skrývá jednotící řád – **kulturní konfigurace**, která dává každé kultuře její jedinečný ráz. Stejně jako u předcházejících antropologických směrů, myšlenky konfiguracionismu překročily hranice kulturní antropologie a výrazně ovlivnily společenské vědy. Práce konfiguracionistů výrazně zapůsobily zejména na historiky, kteří se inspirovali antropologickým přístupem ke studiu kulturních systémů a aplikovali jej na výzkum **dějin kultury**. Superorganická teorie kultury vyvolala značný zájem u sociologů, neboť do značné míry rozvíjela ideje Durkheimovy sociologické ško-

ly. Studium kultury jako **nadindividuální reality**, která se řídí svými vlastními zákony a vykonává na jedince nátlak, totiž představuje nejen antropologické, ale také velké sociologické téma. O tom, že sociologové dále rozvíjeli myšlenky amerických konfiguracionistů, svědčí například práce P. A. Sorokina a W. F. Ogburna, kteří antropologickou teorii kultury využili ve svých výzkumech **kulturní změny**.

Na představitele společenských věd také výrazně zapůsobil vytříbený **literární styl** konfiguracionistických prací. Významnou roli zde sehrálo zejména dílo Ruth Benedictové. Navzdory četným kritikům, kteří naznačovali, že její dílo představuje spíše umění nežli vědu, její vliv zasáhl širokou odbornou i laickou veřejnost. Díky jejím pracím se v antropologii, psychologii a sociologii zásadním způsobem etabloval pojem **kulturní vzorec**. S touto kategorií, označující naučená schémata pro jednání ve standardních situacích, dodnes úspěšně pracují představitelé celé řady vědních oborů.

Konfiguracionismus, jehož vliv kulminoval zejména v meziválečném období, po druhé světové válce postupně vyčerpával své metodologické možnosti a na přelomu 50. a 60. let 20. století zanikl. Dílo A. L. Kroebera a R. Benedictové pro svoji interpretativní sílu a skvělý literární styl ale zůstává inspirativní součástí „zlatého fondu“ klasické antropologie. Přestože konfiguracionismus představuje relativně autonomní směr, je nezbytné jej zasadit do širšího kontextu americké kulturní antropologie. Byl totiž úzce spjat se školou, kterou označujeme jako **osobnost a kultura** („Personality and Culture Approaches“). S odstupem času lze dokonce konstatovat, že představitelé konfiguracionismu společně s reprezentanty školy osobnost a kultura vytvořili předpoklady pro konstituování **psychologické antropologie**.



Kapitola šestá

OSOBNOST A KULTURA

Teoretické zdroje a východiska školy osobnost a kultura

Od třicátých let 20. století se v americké kulturní antropologii vedle konfiguračního paralelně vyvíjela škola, která vstoupila do odborné literatury pod názvem **osobnost a kultura**. V tomto období pociťovali antropologové, kteří se zabývali studiem vztahů osobnosti a kultury, potřebu úzké spolupráce s psychologii. Jak napsal v roce 1936 britský antropolog Charles Gabriel Seligman: „Současný antropolog musí znát soudobé psychologické teorie, musí si být vědom, jak dalece mohou takové poznatky ovlivnit jeho práci a na jaký druh materiálu musí zvláště soustředit pozornost, chce-li nejen ověřit teorie psychologů, ale také uspišit pokrok ve svém vlastním oboru.“¹ Charakteristickým rysem tohoto období je snaha antropologů využít psychologických metod a technik v antropologickém výzkumu kultury.

Klasický příklad aplikace metod psychologie představuje využití **projekčních testů**, zejména *Rorschachova testu*, na studium mimoevropských kultur. Tvůrce toho-

to testu, švýcarský psycholog a psychiatr Hermann Rorschach (1884–1922), vypracoval tuto techniku ve spolupráci s E. Bleulerem a C. G. Jungem pro potřeby klinické praxe. Jako zkušební test nalezl brzy široké uplatnění všude tam, kde bylo nezbytné co nejrychleji zmapovat systém a strukturu určité osobnosti. Test se skládá ze série karet, na kterých jsou zobrazeny skvrny různých tvarů. Úkolem zkoumané osoby je vyjádřit svůj názor na význam jednotlivých skvrn. Konkrétní odpovědi jsou klasifikovány podle předem stanovených kritérií a poté, podle určitého klíče, který byl standardizován pro euroamerickou populaci, vyhodnocovány s cílem identifikovat základní osobnostní charakteristiky.

Vedle Rorschachova testu, který našel brzy široké uplatnění v antropologických výzkumech kultury, pronikl do antropologie také *tematický apercipční test* („TAT“), který vytvořil kolem roku 1930 americký psycholog Henry A. Murray se svými spolupracovníky. TAT se skládá z dvaceti obrázků s různými scénami (žena a dítě, žena a mladý muž, mladý chlapec hrající na housle, loďka kotvící pod stromem aj.).

¹ HALLOWELL A. I., Culture, Personality and Society. In: KROEBER A. L. ed., Anthropology Today, University of Chicago Press, Chicago 1957, s. 598.

Úkolem testované osoby je popsat a komentovat scénu na obrazech. Z odpovědí jsou pak vyvozovány povahové rysy dané osobnosti – projevy agresivity, nejistoty, méněcennosti a jiných sklonů.

Projekční testy se staly ve 30. a 40. letech 20. století oblíbeným nástrojem antropologických výzkumů a výrazně přispěly ke sblížení psychologických a antropologických výzkumů osobnosti. V tomto období bylo antropologické myšlení ovlivněno dvěma základními psychologickými teoriemi – **neobehaviorismem** a **psychoanalýzou**. Představitelé neobehavioristické psychologie (C. L. Hull, B. F. Skinner) se ve 40. letech pokusili překonat klasický behavioristický přístup reprezentovaný J. B. Watsonem. Ten v roce 1912 koncipoval psychologii jako výzkum objektivně registrovatelných nebo pozorovatelných reakcí individua a podnětů, které je vyvolávají, tedy studium lidského chování v kontextu vnějších podmínek (model „**podnět – reakce**“). Neobehaviorismus rozšířil záběr svého studia člověka o analýzu vnitřních faktorů determinujících lidské chování. To vedlo k tomu, že schéma „**podnět – reakce**“ bylo nahrazeno modelem „**podnět – organismus – reakce**“.

Jednu z nejvýznamnějších neobehavioristických koncepcí vypracoval americký psycholog Clark L. Hull (1884–1952), který výrazně ovlivnil i antropologický přístup ke studiu osobnosti a kultury. Podle Hulla je lidské chování funkcí biologické adaptace organismu a směřuje k redukci pudové tenze. Zdrojem chování jsou různé zájmy a motivy, jež jsou modifikovány v procesu **učení**. Během svého života si každý jednotlivec na základě principů učení vytváří pro různé situace určité **vzorce chování** – naučená schémata jednání ve standardních situacích. Vzorům chování („**patterns of behavior**“) se člověk učí především podmiňováním. Z této perspektivy je osobnost chápána jako systém více či méně integrovaných zvyků chovat se v určité situaci určitým způsobem.

Neobehavioristický přístup ke studiu člověka v antropologii uplatnili například J. W. M. Whiting, G. P. Murdock a J. P. Gillin.

Na představitele psychologické antropologie ale více zapůsobila **psychoanalýza** Sigmunda Freuda (1856–1939). Jeho názory na vznik, vývoj a funkci kultury ve společnosti byly ovšem značně vykonstruované a spekulativní. Podle něho vznikla **kultura** jako umělá společenská nadstavba, umožňující lidem ovládnout přírodu a regulovat vztahy mezi lidmi. Vznik kultury ale ve svých důsledcích vedl k celé řadě omezení původně biologické přirozenosti člověka. Freud byl přesvědčen, že kultura plní **restriktivní funkci** – svazuje v jedinci jeho přirozené sklony a pudy, činí jej nešťastným a bere mu pocit naprosté svobody. Kulturní represe se údajně negativně odrazily především v oblasti sexuálního života. Možnost volného pudového uspokojování odvěké **touhy po slasti** byla kulturními mechanismy výrazně omezena, což vedlo k existenciální nespokojenosti člověka ve společnosti, vzniku neuróz apod. Freudovy exkurzy do antropologické teorie byly ale značně naivní. Svědčí o tom například jeho kniha *Totem a tabu* (1912–1913). V ní se pokusil o psychoanalytickou interpretaci geneze lidské kultury. Freudova teorie osobnosti přesto měla velký vliv na antropologické výzkumy a má svůj podíl na vzniku výzkumné oblasti, kterou dnes nazýváme **psychologická antropologie**. Na kulturní antropology zapůsobila především jeho hypotéza o vlivu **raných dětských zážitků** na formování osobnosti dospělého člověka a předpoklad o univerzálním rozšíření **Oidipova komplexu**.

Bezprostředním stimulem, který ve 20. letech 20. století obrátil pozornost kulturních antropologů k soustavnému studiu problematiky vztahu osobnosti a kultury, byl spor o působení biologických a kulturních determinant na lidské chování a prožívání. Boas a jeho žáci stáli

nekompromisně proti představitelům **genetického determinismu**, kteří zastávali názor, že lidské vlastnosti a vzorce chování jsou primárně určovány dědičností. Pro kulturní antropology však byla bohatost a rozmanitost různých světových kultur důkazem, že rozdíly v lidském chování jsou výsledkem enkulturace a výchovy. Ve 20. letech se spor mezi představiteli kulturního a biologického determinismu nebezpečně vyhrotil, když mnoho genetiků s nadšením uvítalo **eugeniku** jako možnost umělého šlechtění lidského druhu prostřednictvím selekce. K tomu, aby se Boas mohl účinně postavit proti názoru eugeniků, že lidské vlastnosti včetně širokých vzorců chování jsou genetického původu, potřeboval důkazy, jimiž by zpochybnil údajně rozhodující roli genetické determinace lidského chování. Svoji argumentaci se rozhodl opřít o fakt, že dospívání je všeobecně pokládáno za nevyhnutelně obtížné období lidského života – etapu spojenou s psychickými krizemi, stresy a generačními konflikty. Byl si vědom, že kdyby našel mimoevropskou kulturu, v níž jsou děti vychovávány jiným způsobem než v moderní společnosti a potom bez obtíží procházejí obdobím dospívání, bylo by pro eugeniky obtížné obhajovat názor, podle kterého jsou vzorce chování vrozené a neměnitelné. Rozhodující roli při plnění tohoto úkolu sehrála Boasova žákyně Margaret Meadová, která svým dílem zároveň položila základy školy „**osobnost a kultura**“.

Spor o kulturní determinismus

(M. MEADOVÁ)

Margaret Meadová (1901–1978) vyrůstala v intelektuálním prostředí učitelské rodiny ve Philadelphii. Na formování její osobnosti měla velký podíl intelektuální orientace rodičů. Matka, kromě pedagogické práce, prováděla empirické výzkumy problémů adaptace italských přistě-



Margaret Meadová

hovalců ve městě Hammonton. Otec působil jako profesor na ekonomické fakultě University of Pennsylvania, kde přednášel o problematice ekonomiky průmyslu. Nejvýznamnější osobností v dětství a mládí Meadové byla její babička M. R. Meadová, ředitelka školy, jež se vnučce intenzivně věnovala a stala se její učitelkou a důvěrníci. V atmosféře rodinných intelektuálních diskusí tak byly vytvořeny předpoklady pro vlastní pedagogickou a výzkumnou činnost budoucí antropoložky. Jak později napsala Meadová ve své autobiografii, kromě vlastních terénních výzkumů preliterárních společností měla na ni větší vliv než škola či univerzita právě atmosféra rodinného domu. Významnou roli při formování hodnotové orientace mladé Meadové sehrálo také její členství v protestantské episkopální církvi, do níž vstoupila v jedenácti letech

a v jejímž rámci se později aktivně angažovala ve Světové radě církví. Přestože celý život přednášela i psala o náboženství, víra se nijak významně nepromítla do její vědecké práce.

Studia Meadová zahájila na univerzitě De Pauw, po roce přešla na Barnard College v New Yorku. Po ukončení studia psychologie (1923) se díky svému učiteli F. Boasovi stále více orientovala na antropologii. Za rozhodující mezník její kariéry i dalšího vývoje výzkumu osobnosti a kultury je možné označit rok 1925. Tehdy získala stipendium National Research Council. To jí umožnilo realizovat první terénní výzkum. Na návrh Boase odjíždí na souostroví Samoa v Polynésii, aby zde našla důkazy o rozhodujícím vlivu kultury na formování osobnosti člověka. Meadová tak měla sehrát, a také sehrála, klíčovou roli v Boasově sporu s eugeniky o významu biologické a kulturní determinace lidského chování a prožívání.

V létě 1925 odjíždí sotva čtyřadvaceti-letá Meadová lodí na svůj první terénní výzkum. Cílem bylo potvrdit hypotézu, že ne dědičnost, ale kultura a výchova hrají

rozhodující význam v procesu socializace. Devět měsíců žila na ostrově Tau v rodině amerického lékaře a prováděla přímá empirická sledování. Snažila se co nejvíce proniknout do zdejší kultury. Naučila se základy domorodého jazyka. Nosila místní obleky a šperky. Samoanské jídlo konzumovala jako domorodci z talířů vyrobených ze spletené trávy. Naučila se i řídit kánoi. Předmětem jejího zájmu byl výzkum prožívání a chování adolescentních dívek v kontextu jejich výchovy a socializace. Zvláštní pozornost věnovala průběhu ontogeneze u různých věkových skupin dívek, jejich životu v pospolitosti, sexuálním zkušenostem, roli zábavy, sociálnímu zrání, chování v konfliktních situacích, hodnotové orientaci apod. Po návratu přijala místo v Museum of Natural History v New Yorku. V roce 1928 vydala knihu *Dospívání na Samoa*, jež se stala „antropologickým bestsellerem“, který zásadním způsobem zvrátil postoj odborníků a laické veřejnosti ve prospěch doktríny kulturního determinismu.²

Meadová v této práci načrtla obraz „kultury ohromující nenucenosti, bezsta-

Kulturní profil – Samojsci

Region: Polynésie – souostroví Samoa

Stát: Západní Samoa a Americká Samoa

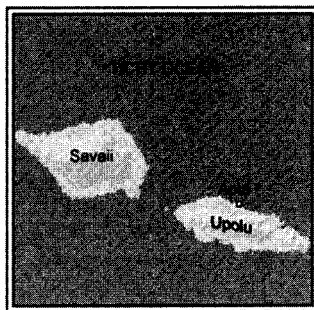
Populace: 300 000

Prostředí: tropické hornaté ostrovy

Způsob obživy: zahradničení, rybolov

Politické uspořádání: tradiční náčelnictví; dnes součást moderních států

Antropologická publikace: Mead M., *Coming of Age in Samoa*, New York 1928



² MEAD M., *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*, Morrow, New York 1928.

rostnosti, vyznačující se nedostatkem hlubokých citů, volnými rodinnými svazky, neznalostí viny a téměř žádnými konflikty.³ Životní způsob obyvatel Samoa je popsán velice poetickým jazykem: „Život začíná za rozbřesku, nebo, když měsíc svítí až do úsvitu, je slyšet pokřikování mladíků na svazích hor ještě před svítáním. Po úzkostné noci plné duchů po sobě radostně pokřikují a pouštějí se do práce. Když začne nad měkkými hnědými střechami svítat a štíhlé palmy se tyčí proti bezbarvému, třpytícímu se moři, milenci, kteří se scházejí pod palmami nebo ve stínu kánoí zakotvených na pláži, vklouznou domů, aby světlo našlo každého spáče na jeho místě. Kohouti bezstarostně kokrhají a z chlebovníků se ozývá ostrý křik ptáka. Dotěrný hukot moře narážejícího na útesy se jako by ztišuje a jako spodní tón podkresluje zvuky probouzející se vesnice.“⁴

Podle Meadové dospívání na Samoa „nebylo obdobím krizí a stresů, ale dobou spořádaného rozvíjení soustavy pomalu dozrávajících zájmů a činností“.⁵ Meadová samozřejmě našla mezi mladými lidmi také několik případů delikvence, zařadila je však do zvláštní kategorie, a ve svých zobecněních je zcela ignorovala. Základní příčinou, která usnadňuje a zjednodušuje dospívání, je podle jejího názoru všeobecná neformálnost celé společnosti. „Samoa je místem, kde nikdo neplatí vysokou cenu, nikdo netrpí za své přesvědčení ani nebojuje na život a na smrt za vysoké cíle.“⁶ Bezstarostný způsob života samoanské mládeže, zcela odlišný od stresů a zátěží typických pro dospívání v euroamerické kultuře, byl přesně typem argumentů, jež Boas ve své polemice s euge-

niky potřeboval. Meadová prokázala, že harmonický průběh dospívání samoanských dívek bezprostředně souvisí se sociokulturním prostředím a výchovou na Samoa. Potvrdila tak Boasovu hypotézu o rozhodujícím vlivu kulturních faktorů na lidskou psychiku. Dospívání na Samoa se tak stalo mezníkem v chápání významu kulturních a biologických determinant lidského chování a zahájilo dlouholetou nadvládu **doktríny kulturního determinismu** v americké kulturní antropologii.

Již v roce 1928 získává Meadová nové stipendium a odjíždí se svým manželem, antropologem R. F. Fortunem, zpět do Tichomoří. Cílem je tentokrát Melanésie. Zde na ostrově **Manus** v Bismarkově souostroví našla „domorodé společnosti, malé oddělené skupiny lidí, kteří pro své zeměpisné odloučení zůstaly mimo hlavní proud dějin a zachovaly si zvláštní osobité praktiky, které jsou v živém protikladu k chování ve velkých společnostech“.⁷ Shromáždila zde rozsáhlý materiál, na jehož podkladě dokumentuje v knize *Vyrůstání na Nové Guineji* (1930) význam technik socializace a výchovy pro dozrívání a formování osobnosti. Podle Meadové socializaci dětí na ostrově Manus ovlivňují tři základní kulturní faktory:

1. Místní jazyk, který je jednoduchý, jasný, bez metafor a disponuje pouze jednou kategorií substantiv.
 2. Adaptace na ostrovní prostředí vyžadující samostatné jednání při plavbě na kánoích a lovu ryb.
 3. Symbolické oddělení světa dospělých od světa dětí – dospělí s dětmi nesdílejí kulturní dědictví obsažené v historii a mýtech.
- Po návratu žila M. Meadová s manželem dva roky ve Spojených státech (1929 až

³ MEAD M., *Coming of Age in Samoa*. In: ANGELONI E. ed., *Annual Editions: Anthropology 85/86*, Connecticut, Dushin Publishing Group 1985, s. 23.

⁴ Tamtéž, s. 23.

⁵ Tamtéž, s. 23.

⁶ Tamtéž, s. 23.

⁷ MEAD M., *Male and Female*, Penguin, Middlsex 1964, s. 43.



Dominantním tématem výzkumů M. Meadové byla analýza vlivu výchovy na formování osobnosti. Na fotografii je žena s dítětem ze severu Nové Guineje, jejíž kulturu Meadová řadu let intenzivně studovala. (Podle I. De Vora)

1931). Léto 1930 strávili u indiánů kmene **Omaha** v Nebrasce, kde se věnovali studiu proměn jejich kultury. Výsledky tohoto výzkumu publikovali v roce 1932 v knize *Kulturní proměna indiánského kmene*. Od roku 1926 Meadová pracovala v Museum of Natural History, nejprve jako asistentka, později jako kurátorka domorodých sbírek z oblasti Tichomoří. V roce 1929 získala na Columbia University titul doktor filozofie v oboru antropologie. V následujícím roce společně s Reo Fortunem zahájila přípravu na další výpravu do Tichomoří. Tentokrát strávili na **Nové Guineji** téměř dva roky mezi příslušníky místních kmenů Arapeš, Mundrugomor a Čambuli (1931–1932). Výsledky tohoto terénního výzkumu Meadová prezentovala na stránkách knihy *Poblaví a temperament ve třech primitivních společnostech* (1935).⁸ Z perspektivy kulturního relativismu zde předložila osobitou analýzu různých typů **mužské** a **ženské role** v primitivních společnostech.

Kmen Arapešů, jenž obývá horské oblasti Nové Guineje, tvoří poklidné a šťastné společenství založené na vzájemné spolupráci. Arapešové jsou vlídní i k cizincům a hosty vřele přijímají. Neznají válku a jakákoliv forma agrese je velmi zneklidňuje. K násilí zde dochází výjimečně a pokud k němu dojde, viníci se za něj hluboce stydí a dávají vinu čarodějům „lidí z údolí“. Pro kmen **Arapešů** je typické, že příliš nerozlišuje mezi psychikou ženy a muže. Když příslušníci obou pohlaví hodnotí vzájemně své psychické vlastnosti, zájmy a sklony, nepociťují potřebu vymezovat a formulovat nějaké rozdíly mezi maskulinitou a feminitou, neboť si jich nejsou vědomi. Muž i žena jsou ovšem vychováni podle kulturních vzorců a stereotypů preferujících ty psychické vlastnosti, které euroamerická kultura označuje za typicky ženské. Mírnost, laskavost, vstřícnost, poddajnost a emotivní postoj k lidem

se tak stávají základní charakteristikou mezilidských vztahů jak u mužů, tak u žen tohoto kmene. Muži i ženy společně obdělávají pole a věnují stejné množství času a energie péči o potomstvo. Děti mají naprostou volnost a jejich výchova má shovívavý a citově vřelý charakter. Dítě bývá kojeno až do tří let. Oba rodiče se k němu chovají s velkou láskou. Například když se rozpláče, ihned ho berou do náručí a konejší. Dítě je zvyklé neublížovat ostatním, ale když má zlost, bije do země nebo do něčeho neživého. Pokud vznikne mezi dětmi hádka, jsou její účastníci hned přísně oddělení. Děti neznají fyzický boj ani zápas, nikdy se agresivně nemstí, protože se to od svých rodičů nenaučily.

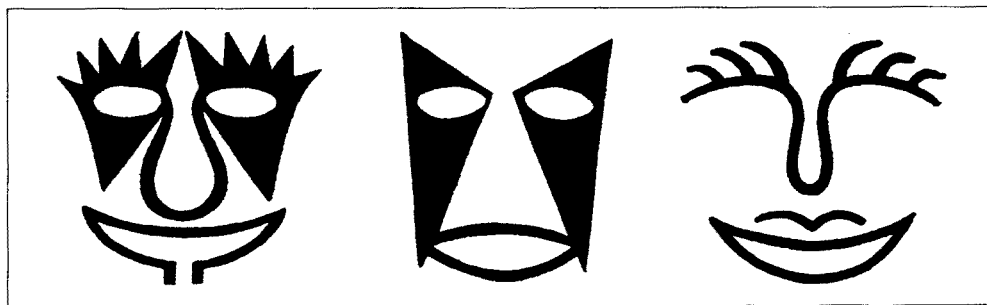
Bojovný kanibalský kmen **Mundrugomor** žije asi 200 kilometrů od Arapešů v nížině na břehu řeky. Život je v této oblasti snazší, neboť zde je potrava dostupnější a hojnější. Příslušníci tohoto kmene nemají žádný smysl pro spolupráci, jsou hrubí a extrémně agresivní. Mírumilovní lidé jsou pro ně nepřijatelní, neboť pro normálního člena kmene je základní činností boj. Muž má obvykle osm až deset žen, které žijí společně v jeho domě spolu se starším příbuzenstvem. Muž získává novou ženu výměnou za svou sestru nebo bojem. Také otec může vyměnit svou dceru za novou manželku. Proto bývají otec a syn nesmířitelnými soupeři. Mundrugomorové jsou přesvědčeni, že mezi příbuznými stejného pohlaví panuje nepřátelství od přírody a tak dědictví přechází z otce na dceru a z ní zase na jejího syna. Proto zde existuje nenávisť mezi otci a syny, bratry a sestrami, matkami a dcerami. Mundrugomorové stejně jako Arapešové nediferencují mezi rolí muže a ženy – od obou pohlaví se vyžaduje stejná míra agrese. Na rozdíl od Arapešů ale socializační techniky spjaté s výchovou rozvíjejí u dětí obou pohlaví sklony k násilí v mezilidských vzta-

⁸ Viz MEAD M., *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Morrow, New York 1935.

zích. Výchova dětí je založena na velmi striktních a rigidně formulovaných normách a předpisech, jež přesně vymezují chování dětí k dospělým. Na rozdíl od harmonických a spontánních vztahů mezi dětmi a dospělými u Arapešů mají děti kmene Mundrugumorů od nejtělejšího věku úzkostný a nedůvěřivý vztah k dospělým. Pro výchovu je typická absence citu k dětem. Matka dítě kojí ve stoje a ve spěchu. Dlouhé hodiny je nechává ležet samotné v nepohodlném koši. V průběhu dospívání je dítě vystavováno stále narůstajícím sankcím a restrikcím. Chlapci i dívky jsou přitom vychováváni podle modelu, který euroamerická kultura označuje za typicky mužský. Není tedy divu, že mezi charakteristické vlastnosti příslušníků tohoto kmene patří bojovnost, bezohlednost, pýcha a sebejistota, kterých je dosahováno prostřednictvím lovu lebek a kanibalismu. Od mužů i od žen se očekává, že budou hrdí, rázní a násilní. Citová vřelost a jemné city jsou pro ženy i muže nepřipustné.

Kmen Čambuli, na rozdíl od svých geografických sousedů Arapešů i bojovných Mundrugumorů, podobně jako euroamerická kultura rozlišuje mezi mužskou a ženskou rolí. Situace je však z našeho hlediska zcela paradoxní, neboť vlastnosti, jež Evropané a Američané považují za typicky ženské, pokládají tito domorodci za typicky mužské. V důsledku takto orientované výchovy muži tohoto kmene

vykazují výrazně ženské vzorce chování. Jsou mírní, nesamostatní, závistiví, upovídaní, lstiví, pomlouvační a hašteřiví. Mnoho času tráví ve zvláštních obřadních domech, kde se věnují drobným ručním pracím, parádění, zhotovování obleků a masek a přípravě slavností, rituálů a tanců. Oproti tomu ženy tohoto kmene vystupují velmi energicky, rezolutně a samostatně. Na rozdíl od pasivních, náladových a žárlivých mužů jsou z hlediska temperamentu aktivní, živé a silné. Vykonávají většinu prací, které mají pro kmen ekonomický význam – obdělávají zemědělskou půdu, loví ryby aj. Zhotovují také jeden z nejvýznamnějších prodejních artiklů čambulských domácností – sítky proti moskytům. Jejich prodeji se věnují muži, kteří obchod považují za zvláště atraktivní a vytouženou činnost. Umožňuje jim totiž obléci se do nejkrásnějších šatů, ozdobit se lasturovými šperky a strávit několik dní smlouváním a vyjednáváním. Toto „dobrodružství“ ovšem prožívají pouze se svolením ženy. Formálně sice dům a pozemky náleží muži a jsou děděny po mužské linii, ale fakticky jsou obývány a obhospodařovány ženami, které zde vládou. Muž se bez souhlasu žen nemůže dokonce ani oženit nebo oženit svého syna. K sobě navzájem jsou ženy srdečné, bezstarostné a otevřené. V intimních vztazích jsou rozhodnější a aktivnější, a muže, mezi nimiž je značně rozšířena homosexualita, považují za slabší pohlaví.



Temperament a lidská tvář v domorodém umění Nové Guineje. (Podle T. Bodrogi)

Tato práce Meadové napsaná z pozice **kulturního determinismu** prokazuje, že jednostranně biologický výklad role muže a ženy ve společnosti je zavádějící. Meadová si je samozřejmě vědoma, že fyzické rozdíly mezi mužem a ženou hrají významnou roli v postavení ženy ve společnosti. V souladu s teorií kulturního relativismu ale upozorňuje na to, že význam vzorců chování spjatých s mužskou a ženskou rolí je nezbytné studovat vždy v kontextu hodnot a norem té kultury, která je zrodila.

Již za svého prvního pobytu na Nové Guineji se Margaret Meadová seznámila s britským biologem a antropologem Gregory Batesonem (1904–1980), který se v roce 1935 stal jejím druhým manželem. Bateson na Nové Guineji studoval u kmene **Iatmul** vztah mezi sociální strukturou, symboly a rituály. Výsledky své práce věnované analýze typického iatmulského rituálu odrážejícího „ethos“ této kultury popsal v knize *Naven* (1936). Ve spolupráci s Batesonem začalo pro Meadovou třetí období terénních výzkumů (1936 až 1939), nejdříve na Bali a poté opět na Nové Guineji.

Výzkum na **Bali** realizovali Bateson a Meadová spolu s týmem osmi spolupracovníků. V ohnisku výzkumu opět stála analýza vlivu výchovy na formování osobnosti. Zvláštní pozornost byla věnována zejména interakci matky a dítěte. Výzkumníci například zjistili, že malé děti reagují nejen na hlas nebo výraz tváře matky, ale také na taktilní pohyby a fáze pohybu, které představují významnou součást znakové komunikace. Tento výzkum vyžadoval rozsáhlou obrazovou dokumentaci. Meadová a Bateson z tohoto hlediska vykonali průkopnickou práci, neboť nafotili kolem 2500 snímků a natočili 6 filmů, které jsou dnes považovány za klasická díla **vizuální antropologie**. Výsledky výzkumu společně publikovali v roce 1942 pod názvem *Balijský charakter: fotografická analýza*. V ohnisku výzkumné-

ho zájmu zde byla zejména analýza **výchovných praktik** balijských žen v jedné malé horské vesnici. Místní matky zde po krátkém období zvýšené péče založené na citu zaujmou vůči svému potomku nepřátelský postoj. Začnou se k dítěti chovat podrážděně a přehlíží ho a ignorují jeho projevy nevrlosti. Dítě ve dvou letech pochopí, že pláč mu nepomůže. Postupně se uzavře do sebe, naučí se matce nedůvěřovat a těší se z maličkostí. Například nachází uspokojení v rytmickém pohybu svého těla, když je nošeno v pytlí na zádech matky. Ve svém osamění se naučí snít. Oddává se fantazii a tichému světu představ. Protože je trestáno křikem a pokáráním za opuštění matčiny chatrče, vzdává se zkoumání reálného světa a naučí se nevzdalovat od matky. Rezignuje na vlastní iniciativu i na možnost sociální výměny. Orientuje se na to, co je jisté a bezpečné a pochopí, že lepší život spočívá v tom, když bude poníženo dělat jen to, co mu bylo přikázáno. Kultura na Bali dítěti nabízí také možnost intenzivních prožitků spjatých s tajemnými oslavami posvátných bytostí. V období těchto oslav se totiž dospělí osvobodí od každodenních norem a pravidel, nechávají se unést magickým světem draků, čarodějů, bohů a dalších mytických bytostí, o kterých dětem vzrušeně vyprávějí. Dětem je tak zprostředkováno dvojí vidění světa. Na jedné straně klidný a vyrovnaný život ve světě pokory a osamění, na straně druhé intenzivní a rušný svět silných emocí. Oba tyto způsoby vidění reality se stávají součástí osobnosti dítěte, uvnitř kterého pak dochází k silné konfrontaci obou světů.

Druhá světová válka, zejména vstup Spojených států do válečného konfliktu, byl pro Meadovou podnětem k rozsáhlé pedagogické a organizační aktivitě. Při ní se pokusila prakticky uplatnit své znalosti z oblasti psychologie a antropologie. Pozornost věnuje v tomto období aplikované antropologii. Významná je zejména její spolupráce s US Committee on Food

Habits v roce 1941. Předmětem výzkumu byly stravovací návyky jako kulturně podmíněné, standardizované formy chování. Aniž by přerušila spolupráci s Museum of Natural History, navázala kontakty s Office of War Information a po skončení války s UNESCO. Velkým mezníkem pro její úvahy nad osudem lidstva bylo svržení bomby na Hirošimu. Od tohoto okamžiku věnovala zvýšenou pozornost globálním problémům, zejména nukleární hrozbě a znečišťování životního prostředí. Byla přesvědčena o tom, že je nezbytné vytvořit novou „etiku světa“, založenou na respektu mezi národy a úctě k zemi a životnímu prostředí. Věřila, že kulturní antropologie dokáže přispět k uchování rozmanitosti světových kultur a podílet se na hledání nových životních forem v podmínkách dynamického technického rozvoje. V tomto období se zaměřila na vztahy mezi mužem a ženou v měnícím se světě. Své názory na biologickou a kulturní podmíněnost mužské a ženské role formulovala v knize *Mužství a ženství* (1949).

V letech 1948 až 1953 Meadová stála v čele Society for Applied Anthropology a řídila výzkum současných kultur na Columbia University. S teoretickou a metodologickou strukturou tohoto výzkumu seznámila veřejnost v práci *Studium kultury na dálku* (1953), kterou napsala společně s Rhodou Métrauxovou. Souběžně s budováním teoretické a metodologické báze výzkumů kultury na dálku Meadová pokračovala v budování **aplikované antropologie**. Ve spolupráci s UNESCO redigovala knihu *Kulturní vzorce a technická změna* (1953), jež byla určena jako praktická příručka politikům a úředníkům zajišťujícím realizaci programů pomoci z ostalým zemím.⁹ Charakteristickým rysem této práce je snaha, aby technický rozvoj v oblasti zemědělství, stejně jako nové

zásady v organizaci lékařských služeb, školství a výchovy, pokud možno co nejméně narušily osobitost původních kulturních vzorců a kompaktnost kultur rozvoje- vých zemí. V tomto snad neproduktivnějším období svého života pracovala v mnoha organizacích, výborech a komisích, získala řadu funkcí v různých vědeckých organizacích a přednášela v mnoha zemích světa.

V roce 1953 se vrací na ostrov **Manus**, aby zde zachytila proměny tradiční společnosti pod vlivem modernizace. V knize *Nové životy za staré: kulturní transformace – Manus 1928–1953* (1956) popsal obrovské **akulturační změny** v životě obyvatel tohoto ostrova, kteří během druhé světové války a po ní našli nové místo v současném světě. Řada z dětí, které byly předmětem jejího výzkumu v letech 1928 až 1929, mezitím zaujala vůdčí místo ve zdejší společnosti. Podle Meadové intenzivní změna, již zdejší domorodci prodlali, měla na místní společnost pozitivní dopad. Bylo tomu tak především proto, že Manusové kulturní změnou prošli pod vlastním vedením, měli mimořádně nadaného vůdce a byli schopni vybudovat novou organizační strukturu své společnosti.¹⁰ Pod vlivem dynamických proměn způsobu života na Manusu Meadová přehodnotila svůj názor na průběh kulturní změny. Zatímco dříve zastávala názor, že kulturní změna musí probíhat pomalu, aby měla nějaký trvalý účinek na mladou generaci, nyní upozornila na možnost rychlých změn, jejichž nositeli se stávají mladí lidé.

Na Manus se ještě vrátila v letech 1964, 1965, 1967, 1971 a 1975, aby své studie z této oblasti srovnala s terénními výzkumy, které zde prováděli T. Schwartz a B. Rollová. Navštívila i řadu dalších míst, jako například Tambunam, Bali a Samoa. Přestože šlo o krátké návštěvy, které nelze

⁹ MEAD M., *Cultural Patterns and Technical Change*, UNESCO, Paris, 1953.

¹⁰ MEAD M., *New Lives for Old: Cultural Transformation – Manus, 1928–1953*, Morrow, New York 1956.

považovat za intenzivní terénní výzkumy, Meadová vždy upozornila na některá kulturní specifika, která byla podnětem pro další výzkumy antropologů pracujících v této oblasti.

Meadová výrazně přispěla k popularizaci antropologických poznatků. Kritikové ji sice ironicky nazývali „vševědem“, ale v jejich postoji zazníval obdivný tón. Na přelomu 50. a 60. let ale začala její popularita klesat. Lidé byli unaveni jejími stále více diktátorskými projevy chování. Útočila na ni pravice, která ji označila za „zdroj zla“, neboť se postavila za legalizaci marihuany a prosazovala právo na potrat. Levice jí zase vyčítala podporu antropologů, kteří pracovali ve službách vlády a „amerických zájmů“ v jihovýchodní Asii. Kupodivu na ni útočily i feministky, neboť naznačovala, že některé rozdíly mezi mužem a ženou mohou mít biologický základ. Konzervativní části americké veřejnosti se zase zdálo, že příliš radikálně vystupuje na obranu „volné lásky“. Meadová se ale pouze zasazovala o otevřenou diskuse o sexu. Její popularitě neprospěla skutečnost, že k prosazení svých názorů šikovně využívala svůj vědecký kredit a akademickou moc a pokud ji někdo kritizoval, tvrdě mu to vrátila.

Již ve 30. letech 20. století vystoupila řada kritiků, kteří označili některé závěry Meadové za subjektivní a výběrové. Někteří antropologové dokonce vyjádřili názor, že její práce patří spíše do oblasti umění než vědy. Proto zavedla některé metodologické kontroly a výzkumné techniky, které umožnily zpřesnit antropologické výzkumy. Velkou zásluhu má například na zavedení **fotografické dokumentace** průběhu antropologických výzkumů a na využití **psychologických metod** a technik, zejména projekčních testů přímo v te-

rénních výzkumech. Navzdory narůstající nespokojenosti antropologů, kteří v 60. a 70. letech revidovali teoretická východiska antropologie první poloviny dvacátého století, Meadová byla až do počátku 80. let považována za nezpochybnitelný pilíř kulturního determinismu.

Tuto situaci změnila kniha australského antropologa Dereka Freemana *Margaret Meadová a Samoa: zrození a zánik antropologické legendy* (1983), která představuje ostrý útok na práci Meadové *Dospívání na Samoa*.¹¹ Freeman přijel na Samoa v roce 1940, patnáct let po jejím odchodu. V následujících letech se věnoval výzkumu samoanské kultury. Na Samoa strávil celkem šest let. Naučil se dobře místní jazyk, byl přijat za člena jedné samoanské rodiny a získal status náčelníka. Ještě před publikováním své knihy byl považován za největšího znalce samoanské kultury na světě. Do formálního přehodnocení výzkumu Meadové se pustil až v roce 1966, i když mu bylo už brzy po příjezdu na Samoa jasné, že se zdejší kultura liší od toho, co ve své knize popsala Meadová. Tam, kde ona viděla dospívání plně pohody a klidu, našel mládež stejně rebelantskou a rozjitřenou jako v industriální společnosti. Kde Meadová viděla sexuální svobodu, našel Freeman puritánský postoj k intimnímu životu a dokonce kult panenství. Pokud se týká ústřední otázky – povahy dospívání na Samoa, dospěl k závěru, že delikvence zdejších mladistvých byla ve dvacátých letech desetkrát větší než v Anglii šedesátých let.¹² Výstižně shrnul Freemanovy námitky proti Meadové E. Marshall: „Když se jako třiaadvacetiletá rozhodla odejít na Samoa, byla nezkoušená a špatně připravená, takže to, co na ostrově uviděla, nebyla skutečná společnost, která tam existovala, ale fiktivní

¹¹ FREEMAN D., Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth, Harvard University Press, Cambridge 1983.

¹² Viz FREEMAN D., A Reply to Embers Reflections on the Freeman-Mead Controversy, American Anthropologist 1985, 87, s. 910–917.

představa... V důsledku toho zdědila americká antropologie zkreslený pohled na Samoa a s ním i předpojatost Meadové a jejích učitelů, že lidské chování může být analyzováno bez ohledu na biologii člověka.¹³

Freeman neobviňuje Meadovou z podvodu. Její závěry připisuje jejímu mládí, nezkušenosti a snaze důsledně interpretovat získaná antropologická data z pozice Boasovy doktríny kulturního determinismu. Navíc je Freeman přesvědčen, že mladé dívky ve svých výpovědích uváděly především to, co ona chtěla slyšet. Meadová si byla vědoma, že její interpretace samoanské kultury je odlišná od výzkumů, které později v této oblasti realizovali jiní antropologové. Přesto odmítala své závěry o povaze samoanské kultury revidovat. Svůj postoj vyjádřila dostatečně jasně v předmluvě vydání své knihy v roce 1973: „Musí zůstat jako všechny antropologické práce přesně tak, jak byla napsána, věrná tomu, co jsem viděla na Samoa a co jsem o tom mohla napsat.“¹⁴ Podstatně kompromisnější je z tohoto hlediska postoj Freemana. Ten na poslední stránce své knihy píše, že je čas odmítnout oba extrémní v polemice o vztahu mezi biologickou a kulturní determinací lidské činnosti a dospět k **syntéze antropologie a biologie**.

Meadová sehrála rozhodující roli při orientaci antropologických výzkumů na problematiku vztahů osobnosti a kultury. Od 30. let, kdy byly publikovány její první práce, můžeme sledovat nárůst antropologické literatury, která se zabývá problematikou výchovy dětí a mezigeneračních vztahů. Charakteristickým rysem takto orientovaných výzkumů byla zejména snaha stanovit vztahy mezi metodami výchovy a typy dospělých osobností, mezi institucemi a určitou strukturou hodnot dané kultury. Meadová významně přispěla k roz-

voji studií **národního charakteru** a k výzkumu národních tradic. Ve svých dílech rozpracovala široké spektrum problémů zahrnující otázky postavení ženy ve společnosti, situace člověka v technické civilizaci, použití hromadných sdělovacích prostředků, funkcí rodiny a výchovy, proměn vztahu muže a ženy, souvislosti mezi národním charakterem a kulturou atd. Velmi významná byla také její práce kurátorky tichomořských sbírek a pedagogická činnost. S odstupem času je evidentní, že ovlivnila celou jednu generaci antropologů. Za význačný přínos k antropologii je možné označit také její podíl na založení Institute for Intercultural Studies, jehož cílem bylo podporovat antropologické výzkumy a systematicky archivovat antropologické dokumenty a studijní materiál, který umožní dalším antropologům realizovat své výzkumy. Navzdory všem sporům a polemikám, které vyvolalo její dílo, lze konstatovat, že Margaret Meadová položila základy moderně koncipované **psychologické antropologie** a určila další směr výzkumů v této oblasti.

Status a role (R. LINTON)

K dalšímu rozvoji výzkumů osobnosti a kultury výrazně přispěl americký antropolog Ralph Linton (1893–1953). Narodil se ve Philadelphii v kvakerské rodině. Jeho otec, zámožný obchodník a podnikatel, jej vedl ke zbožnému a praktickému životu. Je pravděpodobné, že tento způsob výchovy měl podíl na Lintonově celoživotním odporu k jakékoli autoritě včetně všemi uznávaného Boase. V roce 1911 Linton zahájil studia na Swarthmore College. V této době se zúčastnil několika archeologických výzkumů, což způsobilo, že upustil od úmyslu stát se inženýrem

¹³ RENSBERGER B., *Kultura a geny – spor pokračuje*, Spektrum, Velvyslanectví Spojených států 1984, 45, s. 32.

¹⁴ Tamtéž, s. 35.



Ralph Linton

a zahájil na University of Pennsylvania studium antropologie. V roce 1916 odešel do New Yorku, kde pokračoval ve studiu na Columbia University u Franze Boase. Ve 20. letech se účastnil expedicí na Markézské ostrovy (1920–1921) a Madagaskar (1925–1927). Výsledky výzkumu publikoval v práci *Tanala: horský kmen na Madagaskaru* (1933). V tomto období postupně přesouvá svůj zájem z archeologie ke kulturní antropologii. V roce 1925 získal doktorát z antropologie na Harvard University a o tři roky později se stal profesorem na University of Wisconsin v Madisonu. Linton zde během devíti let prošel vývojem od terénního badatele v teoretiku kultury. V této době se projevil jeho zájem o problematiku **statusu a role**. Výsledky teoretické práce tohoto období shrnul

v knize *Studium člověka* (1936), ve které se soustředil na výklad rasy, společnosti a kultury. V době působení v Madisonu navázal vědecké kontakty s jedním z tvůrců britského funkcionalismu A. R. Radcliffe-Brownem, který tehdy působil na University of Chicago. Na University of Wisconsin patřili mezi Lintonovy žáky později známí antropologové J. P. Gillin, S. Tax, E. A. Hoebel.

V roce 1937 přichází Linton na Columbia University, kde se po Boasově odchodu ujal vedení katedry antropologie. Rozšiřuje spektrum zájmů o problematiku akulturace a výzkumu vztahu osobnosti a kultury. Velkou roli zde sehrál univerzitní seminář vedený psychoanalyticky orientovaným antropologem a psychiatrem Abramem Kardinerem a Corou Du Boisovou. Když Du Boisová v roce 1937 odjela na terénní výzkum do Indonésie, Linton a Kardiner společně pokračovali ve vedení semináře. Výsledky této vzájemné spolupráce publikoval Linton v knize *Kulturní základ osobnosti* (1945). V roce 1946 odchází Linton na Yale University, kde působil až do konce svého života. Nejvýznamnější prací tohoto období je posmrtně vydaný *Strom kultury* (1955) – dílo, které zahrnuje obrovský komparativní materiál z nejrůznějších částí světa.

Podle Lintona vědec, který se zabývá výzkumem společností, musí zahájit svou práci studiem **kultur** – způsobů života, které jsou charakteristické pro jednotlivé společnosti. Ve své obecné teorii kultury Linton syntetizuje konfiguracionistický a etnopsychologický přístup. **Kulturu** chápe jako „konfiguraci naučeného chování a jeho výsledků, jehož komponenty jsou sdíleny a předávány členy dané společnosti“.¹⁵ **Naučené chování** vymezuje jako „tu část dané kulturní konfigurace, jejíž forma byla modifikována procesem učení“.¹⁶ **Výsledky chování** vztahuje k jevům dvou

¹⁵ LINTON R., *The Cultural Background of Personality*, Appleton, New York 1945, s. 32.

¹⁶ Tamtéž, s. 32.

zcela různých tříd – psychické a materiální. První třída zahrnuje projevy chování, které vystupují jako **psychické stavy jednotlivce** – postoje, znalosti a systémy hodnot. Druhá třída představuje **produkty lidské činnosti**, které vystupují jako artefakty. Podle Lintona antropologický výzkum musí postihnout tři kvalitativně odlišné dimenze kultury – **materiální jevy** (artefakty), **kinetické jevy** (zjevné chování) a **psychické jevy** (znalosti, postoje a hodnoty sdílené členy společnosti). Materiální a kinetické jevy přitom vystupují jako zjevný aspekt kultury, jevy psychické jako skrytý aspekt kultury.

Linton je přesvědčen, že analýza konkrétních kulturních prvků musí pokrýt čtyři různé kvality – jejich **formu, význam, užití a funkci**. Postižení formy kulturních elementů je možné empirickým pozorováním. Složitější je již interpretace jejich významu, neboť je často kulturním prvkům přikládán nevědomě. Analýza užití kulturního prvku vyžaduje zachycení jeho vztahu k ostatním složkám kulturního systému. Rozbor funkcí je zaměřen na analýzu příspěvku kulturního prvku k uchování a fungování kulturního systému.

Osobitým přínosem Lintonovy teorie kultury je koncepce **statusu a role**, kterou předložil v knize *Studium člověka* (1936).¹⁷ Pojem status označuje pozici (postavení) člověka v sociálním systému. Pojem role vyjadřuje činnou stránku statusu – chování, které se od držitele daného statusu očekává. Podle Lintona se v žádné společnosti jednotlivec neučí a nepřejímá celou kulturní tradici. Jeho účast je omezena na chování, které odpovídá určité skupině statusů, jež člověk v sociálním systému zaujímá, a rolí, které hraje v průběhu života. Jinými slovy, společnost a sociální skupiny vyžadují, aby každý jednotlivec v rámci svých společenských pozic plnil určité role – choval se v souladu s právy a povinnostmi, jež vyplývají z jeho statusů.

Základní statusy získává člověk již od raného dětství na základě svého pohlaví, zařazení ve společnosti, sociální příslušnosti a dalších charakteristik. V průběhu ontogeneze se statusy dále rozvíjejí a utvářejí prostřednictvím povolání, prestiže, pozice v rodině a sociální skupině vrstevníků a celé řady dalších faktorů. Některé z těchto statusů jsou **vrozené** (pohlaví), jiné **připsané** (věk) nebo **získané** (společenská prestiž, vzdělání aj.). Podle Lintona během jediného dne člověk prochází řadou odlišných statusů a je nucen generovat modely chování, které jsou s nimi v souladu. Jako příklad uvádí zaměstnanec v obchodním domě. Pokud je za pultem, má aktivní status prodavače, který jednoznačně vymezuje jeho chování k zákazníkovi. Při obsluhování se snaží být pozorný, uctivý a profesionálně kompetentní. Ve chvíli, kdy si jde na chvíli odpočinout a vykouřit cigaretu s přáteli se jeho status mění – je kolegiální, uvolněný a nezávazně přátelský. Po skončení práce odkládá status prodavače, aby se během cesty hromadnou městskou dopravou stal anonymním obyvatelem města, limitovaným pouze svým věkem a pohlavím. Vzhledem k tomu, že se jedná o mladého muže, během cesty metrem uvolní místo stojící těhotné ženě. Krátce poté, co vstupuje do svého domu, nabývá statusu otce, manžela a zetě. Pokárá syna za pětku v žákovské knížce, je něžný na manželku a snaží se být srdečný k tehyni. Večer odchází do svého oblíbeného „klubu“, aby se zde ve funkci velmistra Ku-klux-klanu změnil z milujícího manžela a otce v „praktikujícího“ rasistu. Lintonův výklad člověka skrze prizma statusů a rolí naplňuje Shakespearovu vizi světa jako divadla, ve kterém jsou všichni muži a ženy pouhými herci. Tato dramaturgická koncepce demytizuje předpoklad „absolutní svobody“ a nutí nás k hlubšímu zamyšlení nad lidským osudem.

¹⁷ LINTON R., *The Study of Man: An Introduction*, Appleton, New York 1936.

Podle Lintona si určité kulturní prvky, tzv. „kulturní univerza“ v procesu socializace osvojují všichni členové společnosti. Tím se formuje takzvaná **základní osobnost** („basic personality“) – určité, všemi sdílené osobnostní jádro, které zrcadlí typické vlastnosti a podstatné hodnoty dané kultury. Fakt existence základní osobnosti vysvětluje společné chápání hodnot a jednotnou emotivní reakci na situace, týkající se společných hodnot členů určité společnosti. Teprve z tohoto obecně sdíleného psychického základu vyrůstá konkrétní osobnost daná statusem, charakteristikami vyplývajícími z pozic, které člověk v sociálním systému zaujímá, a rolí, jež ve společnosti hraje. Každá společnost má tedy svůj vlastní typ základní osobnosti a vlastní škálu osobností statusových, které vymezují příslušné role – postoje, hodnoty a způsoby reagování. Linton je přesvědčen, že interakce založená na přijetí statusů a rolí je nezbytným předpokladem úspěšného fungování každé společnosti, neboť její členové spolu mohou jednat na základě svých pozic ve společnosti. To jim umožňuje adekvátně reagovat ve většině standardních situací. **Statusová osobnost** překrývá základní osobnost a je s ní integrována. Od základní osobnosti se ovšem liší, neboť v ní převládají specifické vnější reakce vyplývající z práv a povinností vázaných na status, který daná osobnost v sociální struktuře zaujímá.

Při analýze procesů, které utvářejí kulturní kontext lidského života, Linton věnoval pozornost **difuzi kulturních prvků**. Podle jeho názoru není žádná kultura absolutně chráněna před cizími vlivy. Pochopit kořeny vlastní společnosti vyžaduje identifikovat cizí kulturní prvky a komplexy, které se v průběhu dějin podílely na utváření naší kultury. Fikci „kulturní čisoty“ Linton sžiravě komentoval v eseji

Stoprocentní Američan (1937).¹⁸ Popisuje zde prostředí a chování typického Američana od chvíle, kdy vstane z postele, až do jeho příchodu do zaměstnání. Podle něho se „stoprocentní Američan“ probudí v posteli středovýchodního typu, oblečený v pyžamu, které pochází z Indie. Odhodí ze sebe přikrývku z bavlny, jejíž původní vlastní byla Indie, nebo z hedvábí objeveného v Číně. Nazuje si indiánské mokasíny a odchází do koupelny, jejíž zařízení je směsicí evropských a amerických vynálezů nedávného data. Cestou si zkontroluje čas na hodinkách vynalezených ve středověké Evropě. V koupelně použije vanu a toaletu vyrobenou podle římského vzoru, podívá se do zrcadla, jehož původ lze nalézt ve starověkém Egyptě, umyje si obličej mýdlem, vynalezeným starými Galy a otře se tureckým ručníkem. Poté se oblékne do šatů, jejichž střih se poprvé objevil u asijských nomádů a nazuje si sandály kopírující obuv klasických středomořských civilizací.

Problematikou vztahu osobnosti a kultury se Linton nezabýval pouze v teoretické rovině, ale věnoval jí pozornost i v empirických výzkumech. Klasickou ukázkou představuje jeho analýza **kulturní změny** tanalské kultury na Madagaskaru. Zde věnoval pozornost tomu, jaké důsledky měla změna ekonomického systému (přechod ze suchého pěstování rýže na závlahové) na politický systém, sociální vztahy a základní osobnost tanalských domorodců. Podle Lintona změna zemědělské výroby ve svých důsledcích vedla k zániku původní kmenové demokracie a k zavedení soukromého vlastnictví půdy. Zároveň vzrostl význam otroků pro zemědělství. Nový výrobní způsob také vyvolal nové formy vedení místních válek – na rozdíl od období původně pohyblivých sídel nyní vyžadovala obrana trvalých osad účinnější vojenskou podporu. Rozsáhlé pro-

¹⁸ LINTON R., One Hundred Percent American. In: DUNDES A. ed., Readings in Cultural Anthropology, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1968.

cesy kulturní změny, které způsobila transformace tradičního ekonomického systému, ale výrazně poznamenaly i osobnostní strukturu tanalských domorodců. Zoufalé války o vlastnictví úrodnějších údolí vedly k rozpadu rodinné organizace a tradičního modelu výchovy. Psychická nepřipravenost na novou situaci se projevila nárůstem úzkosti, zvýšenou zločinností, homosexualitou, magickými obřady a hysterickými onemocněními.

Výzkumy vztahu osobnosti a kultury v kontextu kulturní změny vymezil Linton významnou tematickou oblast antropologických výzkumů. Ta získala na aktuálnosti v souvislosti s modernizačními procesy a narůstající akulturací v rozvojových zemích. Koncepty základní osobnosti, statusu a role vytvořil klasické antropologické schéma, jež poměrně přehledně – i když dosud velmi obecně – objasňuje vztahy mezi jednotlivcem, kulturou a sociální strukturou společnosti. Z tohoto hlediska lze Lintona, stejně jako Meadovou, považovat za zakladatele **psychologické antropologie**.

Kulturní antropologie a psychoanalýza

(G. RÓHEIM, A. KARDINER)

Rozpracování Freudovy teorie člověka a kultury v antropologii je spojeno s dílem amerického antropologa Gézy Róheima (1891–1953). Narodil se v Maďarsku, po absolvování studia etnografie na univerzitách v Berlíně a Lipsku odešel do Spojených států, kde od konce 30. let působil jako profesor antropologie a etnologie. V roce 1928 realizoval terénní výzkum mezi australskými domorodci s cílem empirické verifikace Freudových teoretických hypotéz. Své názory na využití psychoanalýzy v antropologické teorii vyjádřil v dí-

lech *Původ a funkce kultury* (1943) a *Psychoanalýza a antropologie* (1950).

Róheim, podobně jako Freud, chápe kulturu jako „**sublimaci**“, to jest transformaci a přetvoření biologické energie původně směřující k bezprostřednímu uspokojování pudu sexu a sebezáchovy v sociokulturní aktivitu. Příčiny vzniku kultury vidí v **prodlouženém dětství**, což podle jeho názoru vedlo k traumatu společnému všemu lidstvu. Toto **univerzální trauma** však bylo diferenciací činnosti v erotických hrách jednotlivých tlup postupně modifikováno, důsledkem čehož se vytvořila typická traumata a specifické kultury.¹⁹ Róheim nazval svoji koncepci „**ontogenetickou teorií kultury**“. Vychází v ní z předpokladu, že specifické rysy lidstva (lokální kultury) vznikly prostřednictvím stejných mechanismů, jakými jsou sublimace a vytváření reakcí na infantilní konflikty v procesu ontogeneze jednotlivce. Charakteristickou odlišnost každé kultury je tedy třeba chápat na základě infantilních traumat zvýrazněných praxí ve výchově dětí v určité kultuře. Róheimovy interpretace kultury výrazně poznamenal jeho důraz na roli sexuality a **Oidipova komplexu** jako zásadních determinant kulturního vývoje. Podle jeho názoru například vznik zemědělství má kořeny v Oidipově komplexu. Dokazuje to tvrzením, že v mytologických systémech je země vždy považována za ženu – matku, a různé formy kultivace půdy nejsou ničím jiným, nežli pokusy o to navázat s ní intimní styk. Z tohoto hlediska je Róheimova koncepce kultury negativně poznamenána jednostranně psychoanalytickou interpretací sociokulturních jevů.

Antropologickou linii neofreudistických výzkumů osobnosti a kultury reprezentuje americký antropolog a psychiatr Abram Kardiner (1891–1981). Kardiner absolvoval v roce 1917 studium medicíny

¹⁹ Viz RÓHEIM G., Psycho-analytic Interpretation of Culture, The International Journal of Psycho-analysis 1941, 29, s. 1–23.

na univerzitě v New Yorku. V letech 1921 až 1922 studoval psychoanalýzu u S. Freuda. Od roku 1922 do roku 1944 působil jako psychiatr v New York Psychoanalytic Institute. Souběžně s klinickou praxí přednášel antropologii a psychiatrii na Coronell University (1923–1929). V roce 1949 převzal vedení psychiatrické kliniky a od roku 1955 přednášel na Emory University.

Kardiner, stejně jako okruh jeho spolupracovníků – Cora Du Boisová, James West, Carl Withers a Charles Wagley, byl ovlivněn **psychoanalýzou**. Ta byla teoretickým východiskem prací, které vznikly v období jejich spolupráce. Významnou roli z tohoto hlediska sehrály semináře, jež Kardiner vedl v roce 1936 na New York Psychoanalytic Institute a po roce 1937 společně s Lintonem na Columbia University. Jednotlivé semináře měly standardní průběh. V úvodní přednášce vždy některý z přítomných antropologů referoval o výsledcích svého terénního výzkumu, poté Kardiner provedl psychoanalytický rozbor a interpretaci daného problému a otevřel prostor pro následnou diskusi. Prvním výsledkem těchto seminářů byla Kardinerova práce *Individuum a jeho společnost* (1939). Kolektivním dílem, které vzniklo pod Kardinerovým vedením, a na kterém se podíleli R. Linton, C. Du Boisová a J. West, byla kniha *Psychologické hranice společnosti* (1945).

Kardinerova teoretická východiska výzkumu kultury byla založena na radikálním přehodnocení klasického freudismu. Odmítl Freudovu koncepci kultury jako represivního činitele a vyloučil ze své teorie předpoklad o rozhodujícím vlivu Oidipova komplexu a sexuality na formování osobnosti člověka. Na druhé straně oceňoval Freudovo pojetí psychodynamiky osobnosti a metodu psychoanalýzy, jež může v modifikované podobě sloužit jako

účinný nástroj antropologických výzkumů a interpretací kultury. Podle Kardinera nelze koncipovat výzkum vztahu osobnosti a kultury pouze na základě antropologických metod, protože adaptace člověka zahrnuje procesy, které standardní technika terénního výzkumu neumožňuje odhalit. Antropolog je proto nucen využít výzkumných metod a technik psychologie, jako jsou Rorschachův test, tematický apercepční test a další.

Kardiner dospěl na základě dlouhodobého studia tanalské a markézské kultury k závěru, že v každé ze zkoumaných kultur lze izolovat určitou osobnostní konfiguraci, která je sdílena většinou členů společnosti jako výsledek společných zkušeností z dětství. Existenci této **základní osobnostní struktury** („basic personality structure“) potvrdila svými výzkumy alorské kultury také C. Du Boisová. Ta navrhl, aby statisticky nejčetnější soubor typických osobnostních rysů určité kultury byl označován jako **modální osobnost** („modal personality“). Teorie základní osobnostní struktury v různých modifikacích brzy pronikla do antropologických výzkumů osobnosti a kultury. Jak konstatoval A. I. Hallowell, „koncepte základní osobnostní struktury se ukázala velmi vhodná a užitečná, protože poskytla účinný intelektuální prostředek pro zkoumání faktů, které určují psychodynamiku lidské adaptace a umožnila tak ve víceméně ekvivalentních pojmech vysvětlit a vyjádřit hlavní ústřední tendence, jež jsou charakteristické pro mnoho jedinců, náležících ke stejné společnosti, kmenové skupině, národu“.²⁰ Podle Kardinera základní osobnostní struktura představuje složitý systém, který se skládá z několika navzájem propojených rovin.

V souladu se svými psychoanalytickými východisky Kardiner předpokládal, že rozhodující roli při formování základní osob-

²⁰ HALLOWELL A. I., Culture, Personality and Society. In: KROEBER A. L. ed., Anthropology Today, University of Chicago Press, Chicago 1957, s. 606.

Projektivní systémy založené na zkušenosti a vytvářené s pomocí racionalizací, generalizací, systemizací a učení vůbec. Do této kategorie patří individuální systém zabezpečení a superego systém, který se vztahuje ke svědomí a ideálům.
Systémy přímého učení vztahující se k pudům.
Systémy přímého učení, v nichž nehrají významnou roli pudy, nýbrž ideje asociované s aktivitami.
Systémy tabu naučené jako část reality.
Čistě empirické systémy reality, které jsou demonstrovány.
Systémy hodnot a ideologií (protínající všechny předešlé systémy).

nostní struktury hrají **rané dětské zážitky**. Podle něho je první roky života člověk vystaven vlivům, které představují základní determinanty dalšího ontogenetického vývoje. Právě tyto rané zážitky mohou být původcem případných psychopatologických projevů osobnosti i významným indikátorem mentality dospělého člověka. V centru pozornosti psychoanalyticky orientovaných antropologů proto stojí takové oblasti lidské činnosti, jako je kojení, hygienické návyky, rané projevy sexuality a podobně. Výchovné praktiky se předávají z generace na generaci a jsou sdíleny většinou rodin dané společnosti. Proto můžeme předpokládat, že v rámci určité kultury většina dětí prochází obdobnou obecnou zkušeností, která u nich vytváří mnoho společných osobnostních rysů. Formy rodiny a metody výchovy, jejichž prostřednictvím rodina utváří osobnost dítěte, jsou odlišné v různých kulturách. Proto také nacházíme v různých kulturách různé typy základní osobnostní struktury.

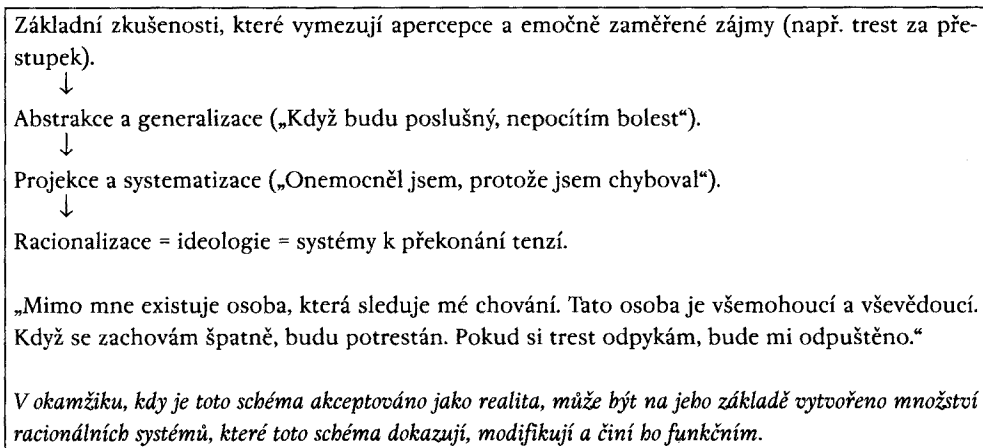
Vedle pojmu základní osobnostní struktura zavedl Abram Kardiner do antropologických výzkumů svoji vlastní koncepci „**primárních a sekundárních institucí**“. Kardiner považuje za instituci jakýkoliv fixovaný modus myšlení nebo chování

skupiny jednotlivců, který je v dané kultuře obecně přijímán a jehož porušení je zdrojem sociálních problémů jak u jednotlivce, tak ve skupině. Podle něho určité kulturně ustálené techniky výchovy dětí mají rozhodující význam pro utváření základních postojů a hodnotových orientací, jež přetrvávají v mentálním vybavení jednotlivce. Instituce, které mají rozhodující vliv na formování základních psychických rysů každé osobnosti a na vytvoření základní osobnostní struktury, označil za primární. Mezi tyto primární instituce řadí především organizaci rodiny, vnitřní utváření skupiny a tzv. „základní disciplíny“. Zahrnuje mezi ně sexuální disciplínu, kontrolu agrese, toaletní disciplínu, požívání potravin, kojení, institucionalizovanou péči o děti aj.

Primární instituce, především rodina, položily podle Kardinera základ **projektivních systémů**, jejichž prostřednictvím jednatelce v procesu abstrakce, generalizace, projekce, systematizace a racionalizace vytváří sekundární instituce, jako jsou náboženství, folklor, ideologie, způsoby myšlení a podobně.

Mechanismus projekce si můžeme ilustrovat na příkladu víry v bohy, jež je údajně modelována podle zkušenostních prožitků dětí vzhledem k rodičovské autoritě

Schematická prezentace projektivních systémů



a způsobu vyžadování disciplíny. „Pojem božství je univerzální, ale technika, kterou lze božskou pomoc vyvolat, variuje podle specifických zkušeností dítěte a zvláštních životních cílů, jež jsou definovány společností. Technika zývání božstva v jedné kultuře sloužila k pouhé demonstraci trpělivosti, v jiné společnosti znamenala sebepotrestání za účelem dosažení milosti a odpuštění. Tyto variace technik zývání božstev naznačovaly různé vlivy, které utvářely osobnost v každé specifické kultuře.“²¹

Kardinerova koncepce představuje pokus o řešení dvou základních otázek výzkumu osobnosti a kultury: 1. Objasnění

problému člověka jako tvůrce a zároveň produktu kultury. 2. Vysvětlení příčiny, proč členové určité kultury vykazují podobné osobnostní rysy. Pojem primárních institucí vysvětluje mechanismus působení společnosti a kultury na formování základní osobnostní struktury, zatímco pojem sekundárních institucí objasňuje zpětný vliv jednotlivců na sociokulturní prostředí.

Přestože Kardinerův přístup ke studiu vztahu osobnosti a kultury negativně znamenal jednostranně psychoanalytický výklad podstaty člověka, měla jeho teorie kultury výrazný vliv na vývoj psychologické antropologie. Nárůst terénních výzku-

Vztah mezi primárními a sekundárními institucemi

Primární instituce →	Základní osobnostní struktura →	Sekundární instituce
(příbuzenské systémy, rodina, zákl. disciplíny)	(osobnostní konfigurace sdílená členy společnosti)	(náboženství, umění, hra, folklor, ideologie)

²¹ KARDINER A., The Concept of Basic Personality Structure as an Operational Tool in the Social Sciences. In: LINTON R. ed., The Science of Man in the World Crisis, Columbia University Press, New York 1945, s. 111.

mů osobnosti a kultury totiž do značné míry potvrzoval správnost jeho metodologické orientace, spočívající ve studiu mechanismů socializace prostřednictvím integrace antropologických a psychologických metod. Kardiner prosazoval, aby při studiu kultury byly využity tři vzájemně nezávislé metodologické procedury:

1. Získání etnografického materiálu se zřetelem na praktiky socializace (jako zdroj informací o projektivních podsystémech osobnosti).

2. Prostudování a analýza projektivních systémů.

3. Využití projektivních testů.

Na základě zkušeností Kardinera a jeho spolupracovníků byla podniknuta řada empirických výzkumů formování osobnosti v konkrétním kulturním kontextu, jež výrazně přispěly ke konstituování psychologické antropologie.

Výzkumy osobnosti a kultury v mezikulturní perspektivě

(C. DU BOISOVÁ, J. W. M. WHITING)

Vytváření nových antropologických pojmů a teorií, jejichž prostřednictvím kulturní antropologové prováděli deskripci a explanaci sociokulturních jevů, je úzce spjato s mezikulturními výzkumy, které tvoří neoddelitelnou složku výzkumné strategie školy osobnost a kultura.

Typickou ukázkou využití psychologických testů v antropologickém terénním výzkumu je dnes již klasická práce Cory Alice Du Boisové (1903–1991) *Lidé z Aloru* (1944), věnovaná kultuře alorských ostrovanů.²² Du Boisová získala doktorát z antropologie v roce 1932. Její výzkumnou orientaci zásadním způsobem ovlivnilo setkání s A. Kardinerem na psychoanalytickém semináři v roce 1936. Zde Kardiner formuloval hypotézu o vlivu výchovných praktik na formování zá-

kladní osobnostní struktury. Snaha otestovat vliv raných dětských zážitků na dospělou osobnost ji přivedla v letech 1938 až 1939 na ostrov Alor ve východní Indonésii. Intenzivní terénní výzkum prováděla 18 měsíců ve vesničce Atimelang ležící v údolí v těsném sousedství dalších pěti vesnic. Místní obyvatelé patří k oceánskému negroidnímu typu, částečně oceánskému mongoloidnímu typu. Pro lepší navázání kontaktů s ostrovany si zde zřídila lékařskou kliniku. Vedle tradičních metod terénního výzkumu, jakými jsou zúčastněné pozorování a práce s domorodými informátory, se zaměřila na využití Rorschachova testu (37 osob), testu slovních asociací (36 osob) a Porteusova testu (55 osob). Získala také dětské kresby od třiatřiceti chlapců a dvaadvaceti dívek. Asi po roce svého pobytu, když dobře zvládla domorodý jazyk abui, zahájila sběr autobiografií („life histories“) místních obyvatel. Není bez zajímavosti, že tak rozsáhlý materiál věnovaný studiu osobnosti v kontextu určité kultury do té doby dosud nikdo nezískal. V průběhu výzkumu se Du Boisová zaměřila především na studium okolností, které souvisí s výchovou dětí a formováním **modální osobnosti** alorských ostrovanů. Průběh socializace alorských ostrovanů lze rozdělit do následujících etap, které jsou ohraničeny získáním patričních schopností a určitého statusu:

1. Období od narození do zvládnutí chůze.

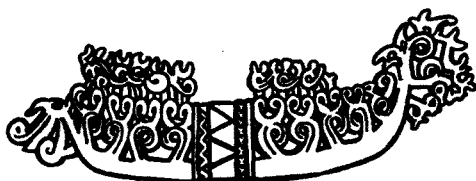
2. Období dětství do získání první bederní roušky.

3. Období adolescence a manželství.

Významnou roli v životě Aloranů hraje skutečnost, že hlavními výrobci potravin jsou ženy, které obdělávají půdu a zabývají se sběrem plodin. Doménou mužů jsou oproti tomu obchodní transakce (výměna prasat, gongů a bubnů aj.). Tato dělba práce se výrazně odrazila na **způsobu výchovy dětí**. Matka začíná pracovat

²² Viz Du BOIS C. A., *The People of Alor*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1944.

již čtrnáct dnů po porodu a novorozenec je předán do péče příbuzných nebo starších sourozenců. Matka se tedy o dítě stará pouze ráno a večer po návratu z pole. Podíl otce na výchově je minimální, neboť péče o dítě neovlivňuje jeho společenský status a prestiž. Otec si na dítě najde čas pouze tehdy, když se nezabývá obchodními, finančními nebo obřadními záležitostmi. Děti jsou kojeny až do tří let, mluvit a chodit začínají přibližně ve stejné době jako děti vychované v západní společnosti. Z psychoanalytického hle-



Neurotická úzkost se promítla také do alorského umění. Na obrázku je „naga se svitkem“ – zneklidňující tvor podobný plazu, z jehož těla vyrůstají listnaté ornamenty. (Podle A. Lommela)

diska zaujala Du Boisovou zejména skutečnost, že ze strany rodičů byl kladen minimální důraz na hygienické návyky („toilet training“). Oproti evropským měřítkům i v oblasti sexuální výchovy nalezla velmi uvolněnou morálku. Denní program dětí tvořily především nekonečné toulky po vesnici zaměřené na získání jakékoliv potravy, kterou jinak dostávaly pouze ráno a večer. Podle ní jsou děti v této kultuře vystaveny největšímu stresu do věku pěti až šesti let, kdy jsou často strašeny a přísně trestány. Dospělí často vystavují děti verbálnímu zastrašování, hrozí jim například uřezáním uší či rukou. Tato výchova vede k tomu, že děti jsou výrazně bojácnější a neurotizovanější než jejich evropské protějšky. Tato bázlivost však nepramení pouze z metod výchovy a způsobu zacházení, ale přede-

vším z **absence matky**, která je ekonomicky činná. V období raného dětství jsou velmi častým jevem nezvladatelné záchvaty vzteku u dětí, vyvolané matčíným odchodem na pole. Dítě se marně snaží zadržet matku tím, že se válí po zemi ze strany na stranu a mlátí hlavou do země. Charakteristickým rysem výchovných praktik na Aloru je také nekonzistentní chování dospělých k dětem. Nezáměrně, lhaní, vědomé klamání, zesměšňování a zastrašování vyvolává u dětí kromě frustrace také emotivní labilitu a nedůvěru v pozitivní mezilidské vztahy. Záchvaty vzteku u dětí mizí až v období, kdy začnou nosit bederní roušku, což je první krok k získání statusu dospělého. Pro Alorany stát se dospělým znamená stát se skutečnou osobností. Děti jsou totiž považovány za „prázdné“ osoby bez obsahu. V období dospívání již dochází k diferenciaci mužských a ženských rolí. Dívky se zabývají sháněním jídla a vařením, chlapcům je poskytován větší prostor a čas pro hry a získávají jistá privilegia (účast na ceremoniích). Na znamení dospělosti jsou dívky přibližně ve věku 10 až 14 let tetovány na tváři, pro chlapce jsou symbolem statusu dospělého dlouhé vlasy. Po vstupu do manželství musí žena tvrdě pracovat a muž hromadit bohatství. Výhody, které s sebou manželství přináší, nejsou pro obě pohlaví rovnocenné. Zatímco mužův status a bohatství vzrůstá, ženu čeká dřina, která není dostatečně oceňovaná, stejně jako plození a výchova dětí.

Vyhodnocení empirického materiálu, který Du Boisová na Aloru získala, věnoval Kardiner značnou pozornost. Osobně analyzoval například autobiografie. Data získaná prostřednictvím Porteusova testu zjišťujícího úroveň inteligence zaměřené na řešení problémů vyhodnotil sám tvůrce testu S. D. Porteus. Výsledky Rorschachova testu byly předloženy doktoru Emilu Oberholzerovi k tzv. slepé analýze. Obdobným způsobem provedla psycholožka Trude Schmidl-Waehnerová analýzu

Kulturní profil – Alorané

Region: jihovýchodní Asie – ostrov Alor

Stát: Indonéská republika

Populace: 207 000

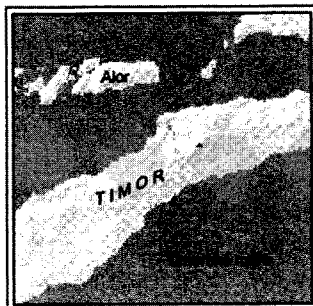
Prostředí: hornatý tropický ostrov

Způsob obživy: zemědělství, rybolov

Politické uspořádání: tradiční rovnostářská společnost; dnes součást moderního státu

Antropologická publikace:

Du Bois C. A., *The People of Alor*,
Minneapolis 1944



dětských kreseb. Přestože ani jeden z nich nevěděl nic bližšího o hypotézách a závěrech autorů výzkumu, byla shoda mezi jejich interpretací a výsledky, ke kterým dospěli Kardiner a Du Boisová, víc než pozoruhodná. Kardiner shrnul konečné výsledky výzkumu následujícími slovy: „Není snadné rekonstruovat z institucionálního popisu Aloranů jejich základní osobnost. Vlivy, kterým je v této společnosti dítě vystaveno, jsou jedinečného charakteru. Vzhledem k zvláštnímu funkčnímu rozlišení mezi mužskými a ženskými příslušníky, žena zde nese tíhu ekonomicky zajistit dodávky zeleniny. Pracuje celý den na poli a o děti se může starat pouze před odchodem na pole a po svém návratu. Mateřská netečnost je zde proto pravidlem – tím máme na mysli, že podpůrný vliv matky při formování struktury ega je téměř minimální. V této společnosti se neberou na vědomí tenze vznikající z hladu a potřeby podpory, z potřeby emocionální odezvy, dítě je zde ponechá-

no v péči starších sourozenců, příbuzných a ostatních osob. Konzistence disciplíny je zde zničena. Obraz rodiče jako stálého pomocníka v případě potřeby zde nevznikl. Ego je v průběhu vývoje slabé a naplněné úzkostí. Vzorce agrese zůstaly amorfní. A i když zde v projektivních systémech nacházíme pojmy božství, nesetkali jsme se zde s žádným úsilím o idealizaci božského obrazu a Alorané vykonávají své náboženské rituály pouze pod tlakem náhlých okolností, a to ještě neochotně. Interpersonální tenze uvnitř společnosti jsou vysoké, existuje zde univerzální nedůvěra, emocionální vývoj je opožděn a naplněn úzkostí.“²³ Podle Du Boisové mají **restriktivní výchovné techniky** zásadní vliv na formování typických osobnostních rysů alorských ostrovanů. Dospělí jsou nepřátelští, podezíraví, žárliví a až nepřičetně vzteklí. Manželé k sobě mají málo vřelý vztah. Mezi muži a ženami panuje silná nedůvěra. Žena není schopna být svému muži vlídnou matkou, kterou

²³ KARDINER A., The Concept of Basic Personality Structure as an Operational Tool in the Social Sciences. In: LINTON R. ed., *The Science of Man in the World Crisis*, Columbia University Press, New York 1945, s. 115–116.

Typické osobnostní charakteristiky alorského muže

Potlačená touha po podpoře a náklonnosti + frustrace	Rozvoj (slabého) ega	Kompenzace
citlivost	potlačená agrese	vychloubačnost
nejistota	nízké aspirace	předstírání
nedůvěra	nezvídavost a nezájem o změny	podceňování dobroty, závist
omezení a zákazy ve vztahu k ženám	přehánění zranění	lhaní
chybějící schopnost k vytvoření vztahu	slabé superego	marnivost
potlačené lovecké sklony	absence ideálů, nízké sebevědomí	zahradničení, ženské práce

on nepřestává hledat a zůstává tak pro něj frustrující osobou. Muži jsou sami sebou nejistí a pro získání pocitu důležitosti se angažují v komplikovaných finančních transakcích, neboť peníze představují způsob získání kontroly nad ostatními.

Přestože výzkum znamenal v oblasti studia osobnosti a kultury nesporný pokrok, jeho výsledky vyvolaly také kritické reakce. B. Kaplan například upozornil na značnou zaujatost Kardinerových interpretací poplatných jeho neofreudistickým východiskům. V. Barnouw zase namítal, že zjištěná fakta o chování Aloranů lze interpretovat nejen jako důsledek způsobené výchovou v dětství, ale i jinými faktory (například častým onemocněním dětí), ke kterým ovšem autoři výzkumu ve svých interpretacích příliš nepřihlíželi. Vážné námitky byly také vzneseny proti reprezentativnosti testovaného vzorku obyvatel a validitě projektivních testů v mezikulturním výzkumu. Přesto byl přístup, který Du Boisová použila při studiu alorských ostrovanů, aplikován v řadě dalších terénních výzkumů. Mezi nejvýznamnější výzkumy využívající psychologické

metod (Rorschachův test, TAT test) k popisu modální osobnosti patří například tichomořská empirická studie antropologa Thomase Gladwina a psychologa Seymoura Sarasona *Truck: člověk v ráji* (1953). Autoři tohoto výzkumu věnovali velkou pozornost výběru studovaného vzorku, který získali losem ze tří skupin – lidí nejpoblárnějších, nejméně oblíbených a neutrálních. Podobně jako na Aloru, i zde byla shledána značná shoda mezi výsledky získanými prostřednictvím psychologických testů a antropologickým pozorováním. Odsklon od studií modální osobnosti zahájil na počátku 50. let 20. století Anthony Wallace výzkumem věnovaným indiánům kmene **Tuskarora** (1952). Podle Wallace úkolem kultury není pouze replikovat psychologickou uniformitu svých členů, ale také podporovat psychologickou rozmanitost. Wallaceův výzkum navíc naznačil, že socializační praktiky nejsou jedinou determinantou formování osobnosti člověka.

Na přelomu 40. a 50. let 20. století se významnými centry výzkumů osobnosti a kultury stávají Oddělení sociálních vzta-

hů na Harvard University a Institut lidských vztahů na Yale University. Vůdčí osobností komparativních výzkumů osobnosti a kultury je v této době americký antropolog John W. M. Whiting (1908 až 1999), který obohatil antropologickou metodologii o behavioristický přístup. V roce 1953 společně s psychologem Irwinem Childem publikovali knihu *Výchova dítěte a osobnost*, která se stala mezníkem studií kombinujících psychoanalytický a behavioristický výzkum vlivu výchovných praktik a rané sociální zkušenosti na formování osobnostní struktury dospělého příslušníka určité kultury. Na vzorku pětasedmdesáti společností studovali vztah mezi typy tréninku určitého způsobu chování (toaletní a hygienické návyky, sexuální aktivity, projevy agrese aj.) a určitými rysy dospělé osobnosti. Podle Whitinga a Childa sice konkrétní praktiky tréninku dítěte variiují od kultury ke kultuře, ale rámec v němž probíhají, je možné považovat za univerzální. Z tohoto hlediska vyčleňují **pět základních a univerzálních systémů chování**. Definují je jako uspořádání zvyků nebo obyčejů motivované společným pudem a vedoucí ke společným satisfakcím. Jde jak o systémy chování, které přímo vyrůstají z vrozených pudů hladu a sexu (orální, anální a sexuální chování), tak o systémy chování, jež jsou motivovány spíše pudy získanými (dependenční a agresivní chování). Například **dependenční systém chování** vyplývá ze závislosti novorozence na jeho sociálním okolí a agrese vyrůstá ze situace frustrace. **Sexuální systém chování** zahrnuje podle Whitinga a Childa univerzální komponenty, jakými jsou neslušnost, masturbace, heterosexuální hra a homosexuální hra. Také **agresivní systém chování** je tvořen univerzálními komponenty – výbuchy hněvu, fyzickou agresí, verbální agresí, destruktivitou a neposlušností.

Protože orální, anální, sexuální, dependenční a agresivní systémy chování představují **kulturní univerzálie** vyskytující se ve všech společnostech, je možné v jejich rámci provést transkulturní komparaci výchovných problémů. Konkrétní metody výchovy a praktiky tréninku dítěte se ovšem v různých společnostech liší jak formou a obsahem, tak výsledným potenciálem satisfakce a mírou úzkosti. „Společnosti se liší jedna od druhé v určitosti povahy pravidel, jejichž pomocí dítě musí být učeno být konformní. Například žádná společnost svým dětem nedovolí úplnou sexuální svobodu, která by se mohla spontánně vyvíjet, avšak rozsah a přesnost povahy restrikcí užitých na sexuální svobodu velmi variiují. Mimo to se společnosti odlišují v technikách, jichž je užíváno ve vynucování konformity, ve věku, ve kterém je konformita vyžadována... a v rozsahu, v němž jsou děti v částečných ohledech trénovány.“²⁴

Významnou kategorií, kterou John Whiting a Irwin Child ve svém výzkumu použili, je pojem **pozitivní a negativní fixace**. Vyjadřovali jím zpevnění a posílení určitých modelů chování a prožívání (osobnostní jistotu, projevy úzkosti aj.) pod vlivem odměňování nebo trestání dítěte v rámci určitého systému chování v raném dětství. Mezikulturní analýza prokázala hypotézu, podle níž **negativní fixace** založená na frustraci, socializační úzkosti a tvrdých trestech v raném dětství produkuje pocity viny a strachu, což může být zdrojem trvalé, široce generalizované úzkosti z určitého okruhu aktivit a objektů v období dospělosti. Jako ukázkou takové trvalé úzkosti vyrůstající z výchovných restrikcí v určitém systému chování je možné uvést vysvětlení, která dospělí v různých kulturách pokládají za příčiny nemoci. Tak například v kulturách, v nichž jsou děti tvrdě trestány a frustrovány v ob-

²⁴ WHITING J. W. M. – CHILD I. L., *Child Training and Personality. A Cross-cultural Study*, Yale University Press, New Haven 1953, s. 64.

lasti sexuálního systému chování, mají dospělí tendenci věřit, že nemoci vznikají z porušení sexuálních zákazů. Oproti tomu v kulturách, pro které jsou typické výchovné restriktce v oblasti análního systému chování (například přísný trénink toaletních návyků), převažují anální vysvětlení nemocí. Poněkud méně jednoznačně již byla prokázána hypotéza předpokládající analogický vztah mezi **pozitivní fixací**, založenou na vysoké počáteční míře satisfakce, shovívavosti a tolerantnosti vůči určitému systému chování dítěte, a pozdějším spoléháním na tento systém jako zdroj životního klidu a jistoty. Přestože evidence tohoto vztahu není tak výrazná, výsledky výzkumu prokázaly fakt existence pozitivní fixace jako reálného socio-kulturního fenoménu.²⁵

Dalším výzkumem, jehož iniciátorem se kromě Whitinga a Childa stal také William Lambert, byl projekt *Šest kultur* (1953). Šest týmů provádělo empirické šetření na území Indie, Mexika, Keni, Okinawy, Filipín a Spojených států. Výzkum byl zpracován metodou krátkých pětiminutových pozorování sociálních interakcí vybraných dětí. Získané informace byly poté kódovány a tříděny s přihlédnutím k charakteru aktivit (např. nabízí pomoc nebo vyhledává pomoc). Výstupem bylo šest etnografických studií, které později posloužily jako výchozí materiál pro syntetizující studie *Matky šesti kultur* (1964), *Děti šesti kultur* (1975) aj.

Whitingovy a Childovy výzkumy ovlivnily celou řadu studií, které se pokoušely odhalit vztah mezi restriktivní a satisfakční formou rané výchovy a základní osobnostní strukturou dospělého jednovlivce. Přehled antropologických výzkumů o vlivu frustrující a tolerantní výchovy v mezikulturní perspektivě výstižně shrnul

H. Thomas v přehledné tabulce na následující straně.²⁶

Psychoanalyticky orientované výzkumy osobnosti a kultury výrazně přispěly k hlubšímu poznání univerzálních mechanismů socializace a enkulturace. Neodpověděly ale na zásadní otázku. Jestliže osobnostní struktura jednotlivce závisí na metodách a technikách socializace, kteří činitelé determinují kulturní modely, jež určují konkrétní charakter výchovných metod? Tradiční přístup, rozpracovaný představiteli klasické školy výzkumů osobnosti a kultury, nedává na tuto otázku odpověď. Vysvětlení mají často podobu uzavřeného kruhu: socializace a enkulturace produkuje určitý typ osobnosti, který pak zpětně určuje charakter procesů, v nichž socializace, tedy i výchova probíhá. O teoretické řešení tohoto problému se pokusili v roce 1961 John Whiting a Charles Harrington ve studii *Socializační proces a osobnost*. V ní rozšířili tradiční Kardinerův model vztahu osobnosti a kultury o koncepci tzv. „základních subsystémů kultury“.²⁷

Základní subsystémy kultury zahrnují sociální organizaci, ekonomickou a politickou strukturu, příbuzenský systém, rodinu a všechny ostatní vzorce chování spjaté se zajištěním výživy, ochrany a bezpečnosti členů společnosti. Podle Whitinga a Harringtona jsou to právě základní subsystémy kultury, které rozhodují o charakteru výchovných metod, struktuře základní osobnosti i o symbolické kultuře. Změna základních subsystémů kultury, například politická nebo ekonomická transformace společnosti, přímo limituje, stimuluje a determinuje procesy socializace a proměny obsahu a forem výchovy ve společnosti. Linton s Kardinerem sice upozornili na význam ekonomiky pro výcho-

²⁵ Viz NAKONEČNÝ M., Sociální psychologie, SPN, Praha 1969, s. 71–76.

²⁶ Tamtéž, s. 80.

²⁷ Viz HARRINGTON Ch. – WHITING J. W. M., Socialization Process and Personality. In: HSU F. ed., Psychological Anthropology, Dorsey Press, Homewood 1961.

Frustrující a tolerantní výchova v mezikulturní perspektivě (podle H. Thomase)

FORMY FRUSTRACE	Časné a příkré odvykání matce	Časné a striktní navykání čistotě	Přísná kontrola sexuální aktivity
KMEN	Mundrugumorové (Nová Guinea)	Tanalaové (Madagaskar)	Kwomaové (Nová Guinea)
TYPICKÉ KMENOVÉ VLASTNOSTI	Silná agresivita v mezilidských vztazích. Sebejistota založená na lovu lebek a kanibalismu.	Nadměrná osobní čistota až nutkavého charakteru. Silné zdůrazňování osobního vlastnictví.	Agresivita zaměřená proti členům rodiny i vnějšímu světu. Strach z duchů, sklon k vedení válek a lovu lebek.
PROJEVY TOLERANCE VE VÝCHOVĚ	Uklidňování dle potřeby dítěte. Pozdní a pomalé odstavení dítěte.	Pozdní a postupné navykání čistotě (toaletní trénink).	Nepřítomnost hrozeb a trestů ve vztahu k sexuálními aktivitám dítěte.
KMEN	Navahové (Severní Amerika)	Siouxové (Severní Amerika)	Komančové (Severní Amerika)
TYPICKÉ KMENOVÉ VLASTNOSTI	Osobnostní jistota a optimistický, přátelský postoj k světu i členům svého kmene.	Všeobecná velkorysost a štedrost jako norma chování. Malé lpění na osobním vlastnictví.	Svobodná osobnost s expanzivními rysy bez zábran. Absence Oidipova komplexu.

vu dětí. Ale byli to až Whiting a Harrington, kteří explicitně rozšířili spektrum studia vztahu osobnosti a kultury z procesu socializace k vnějším determinantům – základním subsystémům kultury a faktorům, které je ovlivňují – procesům endogenní a exogenní změny. Příčinou **exogenní změny** bývá nejčastěji kontakt s cizí kulturou (difuze kulturních prvků a migrace cizí populace), zatímco **endogenní změna** je založena na **invenci** členů dané kultury, zejména inovacích v oblasti technologie. Mezi vnější příčinné faktory, které přímo působí na dynamiku základních subsystémů kultury, a ovlivňují tak procesy socializace a enkulturace, patří rovněž klimatické podmínky. Podle Whitinga ve společnostech, které žijí v horkém a deštivém klimatu a přírodním pro-

středí chudém na proteiny, způsobil ekologický tlak vznik takových kulturních regulativů, jakými jsou dlouhodobá sexuální tabu po porodu dítěte a polygamie. Sexuální tabu matce umožňuje péči o dítě s vyloučením rizika dalšího těhotenství, zatímco polygamie dává mužům šanci alternativního sexuálního uspokojení. Zvýšená možnost péče matky o dítě zvyšuje šanci dětí přežít dětství v ekologicky náročných životních podmínkách a polygamická struktura umožňuje matce věnovat se především dítěti. Podle Johna W. M. Whitinga tato fakta svědčí o existenci závislosti typu struktury rodiny na ekonomických a technologických (základní subsystémy kultury) a historických a ekologických (vnější příčinné faktory) podmínkách.

Model socializace podle J. W. M. Whitinga

Vnější příčinné faktory a události (endogenní a exogenní změna, ekologický systém aj.)	Základní kulturní subsystémy (ekonomický, politický a příbuzenský systém, rodina aj.)	Výchovné praktiky dětí (doba a míra přísnosti tréninku, metody výchovy, iniciační obřady aj.)
Osobnost dítěte (osobnostní zvláštnosti a kognitivní procesy)	Osobnost dospělého (osobnostní zvláštnosti a kognitivní procesy)	Chování dospělého a jeho kulturní produkty (náboženství, obřady, umění, hodnoty aj.)

Svoji hypotézu o vzájemném sepětí vnějších příčinných jevů a událostí, základních subsystémů kultury a typu socializace Whiting dále testoval na rozsáhlém množství empirických dat z různých kultur světa, jež podrobil rozsáhlé statistické a mezikulturní komparaci. Zvláštní pozornost věnoval zejména hledání vnitřních souvislostí mezi ekonomickými a ceremoniálními povinnostmi matek a časem, který věnují dětem; vztahu mezi průměrným počtem dospělých jedinců žijících ve společné domácnosti a intenzitou jejich postojů k dětem; korelacím mezi délkou období, kdy dítě spí s matkou; existencí mužských iniciačních rituálů atd. Výsledky svých mezikulturních studií zobecnil v teoretickém modelu socializace. Ten do značné míry ilustruje jeho myšlenku, že „výzkum procesů socializace odpovídá studiu sociální integrace“.²⁸

Tento základní model John Whiting dále rozpracoval v 70. letech společně s Beatricí Whitingovou. Základní myšlenka o nezbytnosti studia ekologických faktorů (klima, fauna, flóra, terén) a historických faktorů (migrace, difuze, invence) jako výchozího rámce základních kulturních subsystémů (ekonomická a technologická činnost, pracovní rutina, sociální struktura, právo a sociální kontrola) zůstá-

vá zachována. Právě zde Whiting vidí determinanty utvářející prostředí, ve kterém socializace probíhá. Na tlak socializace pak jednotlivci reagují vytvářením toho, co antropologové v literatuře označují jako „sekundární instituce“ (A. Kardiner), „kulturní reakce“ (B. Malinowski), „ideologie“ (E. Fromm – M. Macooby). Whiting tuto třídu kulturních jevů označuje jako **projektivně-expressivní systém** a zahrnuje do něho náboženství, magii, rituály a ceremonie, umění, hry apod. Whitingův model procesu socializace představuje výrazný přínos pro rozvoj výzkumů osobnosti a kultury. Jeho spolupracovníkům a pokračovatelům imponoval zejména jeho přístup ke studiu člověka jako integrované a aktivní bytosti, která, i když je vystavena značnému vnějšímu tlaku, tvořivě reaguje na environmentální poměry.²⁹

Výzkumy národního charakteru a studium kultury na dálku

(R. BENEDICTOVÁ, G. GORER, M. MEADOVÁ, R. MÉTRAUXOVÁ)

Paralelně s mezikulturními výzkumy socializace a enkulturace v preliterárních společnostech se v rámci školy osobnost a kultura od 40. let 20. století intenzivně

²⁸ Tamtéž, s. 471.

²⁹ Viz WHITING B. – WHITING J. W. M., *Children of Six Cultures: A Psycho-cultural Analysis*, Harvard University Press, Cambridge 1975.

rozvíjely také antropologické výzkumy moderních komplexních společností. Zásadní význam pro tento typ výzkumů měly tzv. „studie národního charakteru“. Historické zdroje této výzkumné orientace lze nalézt v pracích filozofů a historiků druhé poloviny 19. století. Již tehdy se vědci snažili postihnout „ducha doby“, „charakter epochy“ nebo „mentalitu národa“.

Ke zformování výzkumů národního charakteru jako kvalitativně nové oblasti antropologického studia přispěla druhá světová válka. Vstup Spojených států do válečného konfliktu znamenal mimo jiné vojenskou konfrontaci s Japonskem. To pro Američany představovalo zcela nepochopitelný svět exotických hodnot, norem a postojů. Svoji roli sehrály také těžké boje v Tichomoří, které vyvolaly potřebu systematického výzkumu chování nepřítele. V souvislosti s blížícím se koncem války navíc vyvstala před Spojenými státy řada závažných otázek: 1. Jak budou reagovat Japonci na blížící se porážku? 2. Vzdají se, nebo bude nezbytná přímá invaze amerických jednotek na japonské ostrovy? 3. Co lze očekávat ze strany japonských válečných zajatců? 4. Co by měla obsahovat americká propaganda, aby byla dostatečně účinná? 5. Jak přesvědčit Japonce, aby nebojovali do posledního muže? 6. Jakými prostředky udržet klid a pořádek na okupovaných územích? Právě při řešení těchto problémů se obrátilo vedení americké armády a vláda Spojených států na antropology. Ti měli největší předpoklady nalézt adekvátní odpovědi na tyto otázky.

V rámci výzkumů osobnosti a kultury v průběhu několika válečných a poválečných let byla vypracována řada výzkumných metod a technik. Jejich prostřednictvím bylo možné objasnit vztah mezi kulturou a modální osobností, predikovat typické chování členů určité společ-

nosti apod. Tyto zájmy se neomezovaly pouze na Japonsko. Americká expanze po druhé světové válce vyvolala potřebu intenzivního výzkumu zemí třetího světa, jež Spojené státy zahrnovaly do sféry svých mocenských zájmů, i analýzu potenciálních ekonomických nebo vojenských protivníků. Zde mají svůj původ systematické výzkumy Sovětského svazu a zemí východní Evropy. Autoři studií národního charakteru se v této souvislosti museli vyrovnat s řadou emotivních a politických bariér. Při výzkumu kultury nepřátelského národa bylo například nutné ovládat averzi, nenávist a apriorní zaujatost, která by se mohla negativně promítnout do interpretace zkoumané kultury. Ruth Benedictová, která se v roce 1944 ujala náročného úkolu provést analýzu základních vzorců japonské kultury, tento problém vyjádřila následujícími slovy: „Můj úkol byl velice těžký. Amerika a Japonsko byly ve válečném stavu. Je jednoduché v tomto okamžiku všechno odsuzovat, mnohem těžší je ovšem pohlédnout na život očima nepřítele. Přesto to bylo nutné dokázat. Otázka nezněla jak se zachovají Japonci, ale jak bychom se zachovali my na jejich místě.“³⁰

Problémy, před kterými stáli antropologové zabývající se studiem národního charakteru, nebyly pouze psychologické povahy. Zvláště významné metodologické důsledky měl fakt nedostupnosti některých společností. Benedictová nemohla odcestovat za války do Japonska, aby tam realizovala intenzivní terénní výzkum založený na zúčastněném pozorování. Musela se v dané situaci spokojit s materiály, jež byly získány před zahájením válečného konfliktu nebo s rozhovory a pozorováním japonských emigrantů ve Spojených státech. Nedostupnost se ale netýkala jen vysloveně nepřátelských států. Některé státy s odlišným politickým systémem ne-

³⁰ BENEDICT R., *The Chrysanthemum and the Sword*, New American Library, New York 1974, s. 5.

umožňovaly příliš ochotně realizaci terénních výzkumů na svém území. Týkalo se to zvláště Sovětského svazu a zemí východní Evropy, které se po válce ocitly ve sféře jeho politického vlivu. V 50. letech 20. století se navíc antropologické studie národního charakteru staly důležitou součástí „psychologické strategie“ vedení studené války. Právě v této době vznikla řada knih věnovaných **ruskému národnímu charakteru** a ruské mentalitě. Mezi nejznámější patří práce A. Inkelese *Veřejné mínění v Sovětském Rusku* (1952) a A. Inkelese a R. A. Bauera *Sovětský občan* (1959). Alex Inkeles svá šetření prováděl na vzorku ruských emigrantů. Účastníci výzkumu byli podrobeni vstupním pohovorům a vyplnili baterie projekčních testů (Rorschachův test, TAT aj.). Výzkum měl komparativní charakter – zkoumána byla nejen skupina Rusů, ale současně také skupina Američanů. Modální osobnost Rusů byla následně popsána ve srovnání s charakteristikami identifikovanými u kontrolního vzorku americké populace. Podle Inkelese mají Rusové silněji vyvinutou **potřebu závislosti**, která se projevuje potřebou autority, ať už v rodinném kruhu, ve společnosti nebo v náboženském životě. Další výrazně vyvinutou potřebou je údajně **afiliace** – touha po přijetí projevující se intenzivními, vřelými a intimními vztahy. Na rozdíl od Američanů jsou Rusové impulzivnější a expresivnější. Obecně jim však chybí ctižádost. Přestože vykazují vysokou míru závislosti, schází jim snaha o konformitu.

Většina prací z oblasti výzkumu národního charakteru ale byla z metodologického hlediska podrobena značné kritice. Autorům byla vytýkána nízká validita dat s nimiž pracovali. Zdrojem jejich informací nebyl totiž terénní výzkum, ale výpovědi emigrantů, kteří často již ztratili s vlastní kontakty. Řada autorů se proto ve svých závěrech nevyhnula zjednodušením, za něž byli oprávněně kritizováni. Příznačný je z tohoto hlediska výzkum

britského antropologa Geoffreya E. Gorer a věnovaný **osobnosti ruských vesničanů**.

Gorer se opíral o vyprávění emigrantů žijících ve Spojených státech, obsahovou analýzu ruských knih, filmů a folkloru. Podle Gorer a nebylo narození dítěte v Rusku očekáváno s velkým nadšením. Po narození ale bylo dítě pečlivě ochraňováno, aby netrpělo hladem ani zimou. Matka dlouho kojila, často do dvou let věku dítěte. V době odstavení prso nahradil oslazený a rozmělněný chléb zabalený do kousku látky. Do devíti měsíců byly děti baleny do dlouhých pásů látky, které ruce a nohy pevně fixovaly k tělu. Rodiče byli totiž přesvědčeni, že dítě má dostatečnou sílu k tomu, aby si ublížilo. Proto považovali za nezbytné držet jeho energii pod kontrolou. Pouze při přebalování a umývání látku odmotávali a na pár minut dítěti umožnili volný pohyb. Vztahy mezi rodiči byly velmi nestabilní a proměnlivé. Když byl otec opilý nebo děti rodiče obtěžovaly, byly často fyzicky trestány. Na rozdíl od vládnoucí a intelektuální vrstvy ruské společnosti, která akceptovala západní způsob výchovy dětí (pravidelné kojení, hygienické návyky), venkovské obyvatelstvo tyto inovace nepřijalo. Podle Gorer a pevná fixace horních a dolních končetin má na dítě frustrující vliv a probouzí v něm bezmocnost a destruktivní zlobu. Protože dítě nemělo možnost svoji agresi fyzicky vybit, obracelo svou zlost proti tomu, kdo ji způsoboval – vlastním rodičům. Ve své fantazii si vytvářelo zrůdy se železnými zuby, které mají čelit jeho svázání. Nakonec se ale vzdalo i těchto snů, neboť se obávalo, že netvorové zabijí i je samé. Tak se zcela paradoxně rodič, který dítěti způsoboval frustraci a vztek, stal ochráncem před netvory. Gorer je přesvědčen, že tyto rané dětské zážitky jsou zdrojem viny, kterou pociťují dospělí Rusové. Tato vina vyrůstá z pocitů dětské zlosti a bezmoci a způsobuje, že dospělí často upadají do bídy a neštěstí. Úlevu od strastí života jim poskytují tradiční nábo-

ženské obřady, ale také světské oslavy, orgie a alkohol. Tímto způsobem se snaží zvítězit nad pocitem viny nebo vrátit k těm šťastným chvílím v dětství, kdy byli na okamžik vysvobozeni ze zavinovacích látek. Podle Gorera lze přesto v ruském národním charakteru odhalit nesmírný optimismus. Rusy totiž nerozrušuje nemožnost uspokojit svá osobní přání. Nepravidelná doba kojení typická pro ruskou kulturu, se údajně promítla do snížené míry zodpovědnosti ve vztahu k pořádku a dodržování času.

Navzdory působivosti Gorerovy interpretace ruského národního charakteru, je jeho práce poznamenána absencí empirických dat získaných zúčastněným pozorováním.

Spekulativnost závěrů o kulturách, ve kterých z nějakých důvodů není možné realizovat přímý terénní výzkum, vyvolala potřebu vypracovat metody **studia kultury na dálku**. Klasickou ukázkou takového přístupu představuje projekt Columbia University věnovaný mezikulturnímu výzkumu současných kultur – „**Research in Contemporary Cultures**“. Prvotním cílem projektu bylo shromáždit a integrovat výsledky roztroušených válečných výzkumů mnoha kultur a systematizovat zdroje informací, které byly k těmto výzkumům použity. Druhým, neméně významným cílem, bylo připravit novou generaci antropologů schopných pokračovat v započatém projektu v co nejširší mezikulturní perspektivě. Vlastní výzkum, na který se podařilo získat počáteční grant 100 000 dolarů, se soustředil do let 1947 až 1951. V čele projektu stáli kromě Ruth F. Benedictové také Margaret Meadová, Gregory Bateson, Geoffrey E. Gorer a Jane Belová. Velká pozornost byla věnována výběru studovaných kultur. Vybrány byly předsovětské Rusko a předválečná Čína. Výzkumy těchto kultur byly nezbytné pro interpretaci jejich současného stavu a potenciálního vývoje. Protože všichni účastníci výzkumu měli pozitivní vztah

k francouzské kultuře, byla také Francie zahrnuta mezi studované země. Benedictovou velice zaujalo Československo, které se také stalo předmětem výzkumu. Pro výběr Francie a Československa v té době mluvila také skutečnost, že zde bylo možné realizovat klasický terénní výzkum. Z teoretických důvodů bylo do výzkumu zařazeno také Polsko. Předmětem výzkumu se staly také východoevropské židovské komunity, které si po dlouhé období dokázaly uchovat svoji kulturní identitu, i když existovaly v rámci jiných společností. Relevantnost tohoto výběru ale do jisté míry devalvoval fakt likvidace židovských komunit za německé okupace. Jako reprezentant kultury Blízkého východu byla do výzkumu zařazena ještě Sýrie, neboť její obyvatelé náleželi ke třem různým náboženským vyznáním.

Kromě základních výzkumných týmů zaměřených na komplexní studium sledovaných kultur vzniklo několik mezioborových výzkumných skupin, které pracovaly na průřezových problémech. Z členů základních týmů tak byla sestavena „klinická skupina“, která se věnovala aplikaci klinických testů (projekčním testům aj.) a „dětská skupina“, jejíž členové se zaměřili na srovnávací výzkum dětského vývoje v různých kulturách. Po dobu existence projektu se na jeho realizaci podílelo 120 odborníků.

Základním principem spolupráce bylo neustálé předávání poznatků a teorií. Všichni členové projektu se každé dva týdny setkávali na „všeobecném semináři“, kde byly prezentovány materiály na mezikulturní téma. Účelem těchto setkání byla nejen výměna informací, ale také snaha optimalizovat vzájemnou komunikaci prostřednictvím hlubšího poznání jednotlivých účastníků výzkumu, sjednotit odbornou terminologii a posílit vědomí soudržnosti s projektem. Organizace výzkumných skupin, dílčích projektů i celoskupinových shromáždění byla velmi pružná – programově se podporovala

flexibilita, tvořivost, imaginace a pohotovost. Jedna z hlavních organizátorek výzkumu – Margaret Meadová – na toto období vzpomíná následujícími slovy: „Museli jsme použít všechno, co jsme se kdy naučili o interdisciplinárním výzkumu, o organizaci týmů, o komunikaci, o analýze filmů a literatury, o rozhovorech s příslušníky jednoho národa o jiném národě, o zpovídání odborníků na několika úrovních. A všichni ti nadaní lidé, kteří to nějak zvládali v době války, ale nehodili se do šablón mírové doby – ti odlišní, nesystematičtí lidé s příliš nepravidelnými pracovními návyky – všichni museli zapadnout do fungujícího soustrojí výzkumu. Naším plánem bylo studovat sedm nebo osm kultur současně v oddělených výzkumných skupinách, které by se setkávaly každé dva týdny na semináři, tak, abychom mohli pracovat ne dvakrát, ale dvacetkrát rychleji.“³¹

Jedním ze základních výstupů tohoto projektu byla kniha *Studium kultury na dálku* (1953).³² Její editorky – Margaret Meadová a Rhoda Métrauxová – neaspirovaly na prezentaci konkrétních poznatků a empirických dat o studovaných kulturách (to bylo předmětem dílčích studií), ale pokusily se zhodnotit celý výzkum z teoretického a metodologického hlediska. Vznikla tak originální antropologická příručka metod studia kultury na dálku. Tato práce byla současně koncipována jako učebnice technik výzkumu struktury národního charakteru v kulturách, jež jsou prostorově nebo časově nedostupné. Metody a techniky, které jsou v knize prezentovány, reagují na situaci, kdy je nezbytné zkoumat kulturu, jež zanikla jako celek, ale stále ještě existují její členové, byť i rozptýleni v jiném prostředí. Podle autorů této příručky by výzkumy kultury na dálku měly být založeny na následujících zdrojích dat:

1. práce s informátory;
2. obsahová analýza literárních záznamů a pramenů předávaných ústním podáním;
3. analýza filmů;
4. využití projekčních testů;
5. analýza představ;
6. aplikace přístupu „end linkage“.

Rozhovory s informátory (například emigranty) může antropolog studující kulturu na dálku získat popis obecných zákonitostí dané kultury i poznatky o specifických vzorcích kultury. Při práci s informátory ale musí respektovat skutečnost, že jednotliví informátoři nejsou zaměnitelní. Jsou přesně definováni svým pohlavím, životní historií, příbuzenskými vztahy, inteligencí, profesí i vztahem k antropologovi. Vzhledem ke svým odlišným sociálním zkušenostem poskytují rozdílné a různě kvalitní informace, které se mohou vzájemně doplňovat. Antropolog musí u každé získané informace zvážit míru relevance a posoudit její vztah k ostatním poznatkům. Proto se v průběhu práce s informátorem učí znát jeho typické vlastnosti, míru kompetence v dané kultuře, intencionalitu i sklony k přehánění. Podle Meadové nezáleží na tom, kolik je k dispozici informátorů, ale kdo je tvoří a jak dobře jsou vybráni. Antropolog potřebuje nejméně tolik informátorů, kolik je v dané kultuře skupin, které se v nějakém aspektu odlišují. Proto je nutné mít informátory zastupující opačnou pohlaví, různé věkové skupiny, odlišné třídy nebo vrstvy, profese aj. Při studiu komplexních a prostorově rozšířených kultur je vhodné mít informátory z různých typů lokalit.

Metody používané při studiu kultury na dálku nejsou omezeny na rozhovory s informátory. Významnou součástí tohoto typu výzkumu je **obsahová analýza** dokumentů vzniklých ve zkoumané kul-

³¹ MÉTRAUX R., *The Study of Culture at a Distance: A Prototype*, *American Anthropologist* 1980, 82, s. 363.

³² MEAD M. – MÉTRAUX R., *The Study of Culture at a Distance*, University of Chicago Press, Chicago 1953.

tuře. Za relevantní dokumenty jako zdroje antropologických dat jsou považovány nejen psané záznamy, ale také příběhy předávané ústním podáním a audiovizuální informace. Při studiu dokumentů, například literárního díla, se antropolog nezaměřuje na způsob, jakým konkrétní spisovatel rozvíjí zápletku, ale na analýzu latentních informací – zjištění obsahu, příčiny a efektu sdělení. Každou informaci studuje jako součást širšího celku, který odráží hodnoty, postoje, morálku a životní styl, sdílený členy zkoumané kultury. Podle Meadové je nutné při studiu uměleckých děl, jako je hraný film a krásná literatura, sledovat určitá témata, která se pravidelně objevují. Tématem může být cokoli, od jednotlivé scény až po celkovou konstrukci zápletky (kvalita partnerských vztahů, způsob popisu společenských vztahů, struktura zápletky aj.). Při analýze filmu je například možné sledovat počet postav, které se současně objevují na scéně a délku sekvencí, kdy na scéně není žádná postava, je jedna postava, dvě postavy atd. Tímto způsobem je údajně možné odvodit, jaký emocionální význam daná kultura přisuzuje samotě. Cílem takto koncipované obsahové analýzy je nalézt vztahy mezi pozorovanými tématy a zkoumanou kulturou. Při interpretaci vztahu mezi tématy a kulturou si ale výzkumník musí uvědomit, že literární a filmová díla nejsou doslovným přepisem reality. V některých případech jsou projekcí žádoucího nebo ideálního stavu kultury. Jindy zobrazují pravý opak toho, co je kultuře vlastní a ventilují tak tenze vzniklé z nutnosti dodržovat závazná společenská pravidla. Existují také umělecká díla, která zobrazují nežádoucí jevy a postoje, ale způsobem jejich ztvárnění k nim zaujímají stejně negativní postoj, jako celá kultura. Protože umělecká díla umožňují falzifikovat realitu, doporučuje Meadová ověřovat závěry obsahové analýzy filmu a literatury prostřednictvím alternativních zdrojů informací.

Také využití **projekčních testů** při studiu kultury na dálku má dosti vážná omezení. Stinnou stránkou této metody je zejména fakt, že výsledky jsou zakódovány, takže na první pohled není zřejmá přímá souvislost mezi testovým stimulem a reakcí. To při skupinovém výzkumu ztěžuje využití výsledků. Efektivnost aplikace projekčních testů v antropologickém výzkumu snižuje také náročnost jejich vyhodnocení. Například vyhodnocování Rorschachova testu vyžaduje spolupráci s klinickým psychologem, který má odpovídající psychoanalytické znalosti. Kromě toho je vyhodnocování časově velmi náročné. Nepříjemný je také dopad testů na informátory. Pokud právě probíhají rozhovory s informátory, musí se provádění projekčních testů dobře načasovat, aby nedošlo k přerušení sekvence rozhovorů nebo nevhodnému přenosu. Meadová navzdory těmto omezením oceňuje na projekčních testech vysoce standardizovaný a relativně přesný způsob kódování informací. Protože se projekční testy používají při studiu osobnosti a kultury velmi často, poskytuje tato standardizace možnost srovnání výsledků vlastních výzkumů s podobnými studii jiných týmů. V neposlední řadě projekční testy výzkumníci řadě projekčních testů umožňují analyzovat jeho podvědomou motivaci a nevědomé kulturní prvky studované kultury.

Zajímavou metodu studia kultury na dálku představuje **analýza systému představ**. Možnostem využití této metody věnovala značnou pozornost Rhoda Métrauxová. Analýza představ a obrazů sdílených členy studované kultury vychází z předpokladu, že tyto představy vytvářejí koherentní celek – konfiguraci dané kultury. Při studiu kultury na dálku je nutné vědět, jak lidé v dané kultuře vnímají svět prostřednictvím svých představ, na jakých kulturních modelech a premisách jsou tyto představy založeny a jak se navzájem ovlivňují, mění a odrážejí. Rhoda Métrauxová označuje proces vzájemného

ovlivňování představ pojmem **rezonance**. Systém představ má selektivní a formativní vliv na vnímání a interpretaci světa členy dané kultury. Představa tvoří základní jednotku kognitivního systému. Může být komunikována pomocí gesta, rytmu, obrazu, nápěvu písně nebo slova. Představy seskupené v určitém kontextu se navzájem ovlivňují a odrážejí. Mohou „rezonovat“ a vyvolat asociovanou představu z jiné modality – vizuální, sluchové, kinetické nebo hmatové. Trs představ („klastr“) označuje soubor představ, jež jsou seskupeny a asociovány navzájem. Komplex představ spojuje představy ze dvou či více modalit, které spolu vytvářejí systémovou jednotku.

Při analýze představ antropolog zřídka pracuje s jednou představou, mnohem častěji jsou to trsy a komplexy představ. Jeho práci přitom ztěžuje, že při analýze systému představ sdílených členy studované kultury používá svůj vlastní systém percepcí. Proto musí pečlivě rozlišovat mezi tím, jaký význam mají analyzované představy pro něj a jaký pro příslušníky zkoumané kultury. Výsledek analýzy závisí na antropologově schopnosti empatie a citlivosti na obraz, zvuk, pohyb, metaforu, tón řeči atd. Nejde ovšem o pouhé rozšíření repertoáru jeho vlastních představ, ale o postižení organizace cizího receptivního systému a tvorbu konstruktu, který odráží kulturní konfiguraci studované kultury. Platnost obrazu kultury, který byl vytvořen prostřednictvím systému sdílených představ a obrazů, mohou potvrdit pouze reakce členů zkoumané společnosti.

Metoda analýzy představ může být použita úspěšně při antropologickém terénním výzkumu. V průběhu zúčastněného pozorování uvnitř studované komunity může antropolog chování členů dané kultury srovnávat s komentáři informátorů a plynule tak vnímat celé komplexy představ v přirozeném sociokulturním kontextu. V podstatně horší situaci je antro-

polog studující kulturu na dálku. Ten má k dispozici mnohem více omezené informace, často zbavené vzájemných souvislostí, a musí od informátorů nebo z jiných zdrojů získat další upřesňující údaje. Výzkumník je tak nucen pečlivě analyzovat vzájemně nesouvisející literární prameny nebo filmy, které poskytují vybrané komplexy představ. Jeho úkolem je odhalit skrytou logiku popsaných vzorců chování a z jednotlivých představ zrekonstruovat ucelené kulturní konfigurace. K dovednostem, které jsou při tomto typu výzkumu nezbytné, patří také schopnost vstihnout kulturní vzorec prostřednictvím studia symbolického chování. Jde vlastně o popis a analýzu chování, které je nevědomé a nepřístupné těm, jejichž symbolický systém je studován. Nezbytná je také schopnost historické imaginace – využití historických pramenů a dílčích informací k rekonstrukci obrazu kultury jako celku. Tato práce se podobá lepení rozbité nádoby. Antropolog má k dispozici řadu dílčích informací z různých zdrojů a musí z nich vytvořit systémovou podobu dané kultury.

V rámci projektu studium kultury na dálku byl rozpracován také specifický metodologický přístup označovaný jako metoda „**end linkage**“. G. Bateson, R. Benedictová a M. Meadová využili tuto metodu již při předvýzkumu k projektu *Research in Contemporary Cultures* k vymezení rozdílů mezi zkoumanými kulturami. Ukázkou využití metody „**end linkage**“ může být popis různých národních kultur prostřednictvím bipolárních adjektiv. Jako bipolární charakteristiky byly například využity kategorie „**dominance – submise**“, „**podpora – závislost**“ aj.

Významnou kategorií studia kultury na dálku byl pojem **národní charakter**. Podle G. Gorera výsledkem výzkumu národního charakteru jsou vždy série kulturních normativních tvrzení. Tato tvrzení nemají absolutní platnost nebo univerzální charakter, ale implikují, že členo-

vě určité společnosti v konkrétním čase a prostoru jednájí v souladu se sdílenými explicitními a implicitními vzorci chování. Vzorce chování, postoje a sklony tvořící národní charakter jsou posilovány pozitivním hodnocením, zatímco jejich porušení je kritizováno a trestáno. Národní charakter jako gnozeologický nástroj, umožňující postihnout jedinečnou konfiguraci osobnostních rysů, typických pro členy určité kultury, nelze kvantifikovat. Národní charakter totiž představuje unikátní kombinaci kulturních rysů, nikoliv jejich prostý součet.

Při studiu národního charakteru preferovali autoři projektu *Research in Contemporary Cultures* dva metodologické principy, a to princip sociální kontinuity a princip kongruence. **Princip sociální kontinuity** je založen na předpokladu, že společnosti přetrvávají, i když se jejich členové obměňují. Charakter a sklony nových členů společnosti se přitom obvykle nijak zásadně neodlišují od charakteru a sklonů předcházející generace. Na základě principu kontinuity lze formulovat hypotézu, že pozorovaní dospělí sdílí podobné zkušenosti a zážitky z dětství, jakými si procházejí pozorované děti. Proto lze očekávat, že tyto děti budou v dospělosti sdílet podobný charakter a sklony, jako jejich rodiče. **Princip sociální kongruence** odráží skutečnost, že cíle různých institucí tvořících společnost spolu navzájem souvisí. Při studiu aktivit těchto institucí lze identifikovat vzorce s několika málo tématy, jež jsou ve vztahu kongruence (shody). Tato témata nejsou protichůdná a nevyžadují náhlé změny predispozic jedince, který různé instituce používá. Jsou-li přesto změny predispozic nezbytné, společnost jich dosahuje institucionalizovaným způsobem – prostřednictvím rituálů přechodu. Ke konfliktní situaci ale může dojít v období rychlé kulturní změny. Tehdy se může stát, že jedna instituce bude vyžadovat chování, které nebude zcela v souladu s chováním požadova-

ným jinými institucemi. V takovém případě lze očekávat, že se tato instituce setká s odmítnutím a zangažování jednotlivci se ocitnou v emocionálním konfliktu.

Přes nesporný přínos výzkumů národního charakteru a mezikulturních výzkumů moderních společností, představují 50. léta dvacátého století postupný soumrak tradičních výzkumů osobnosti a kultury. Metodologická krize se zvláště povážlivě projevila počátkem 60. let, kdy byla zpochybněna validita projekčních testů jako objektivní a exaktní metody studia osobnosti v různých kulturách. Pochybnosti vznikly již na základě toho, že například odpovědi na Rorschachův test se po určité době různily u opakovaných pokusů s příslušníky západní kultury. Další námitky vyplývaly ze zjištění, že projekční testy postihují spíše určitý způsob vnímání a organizace kulturních kategorií, který variuje od kultury ke kultuře, než nějaký standardní typ osobnosti.

Pod vlivem sociální psychologie (především kognitivních teorií osobnosti) a francouzské strukturální antropologie (Lévi-Strausovy výzkumy univerzálních struktur lidského myšlení), věnují antropologové v 60. letech zvýšenou pozornost studiu modelů kognitivních procesů. Charakteristickým rysem tohoto období je stále výraznější snaha etnopsychologicky orientovaných antropologů distancovat se od metodologie i výsledků výzkumů osobnosti a kultury první poloviny 20. století. Tato tendence se projevila mimo jiné i návrhem zahrnout široké spektrum výzkumů osobnosti a kultury pod novou antropologickou subdisciplínu – **psychologickou antropologii**. Vedle tradičně orientovaných výzkumů ontogeneze lidské psychiky v různých kulturách světa se psychologická antropologie soustřeďuje na systematický výzkum vztahu osobnosti, jazyka a kultury a na studium struktury a funkce procesů vnímání a myšlení v konkrétním sociokulturním kontextu. Důraz je při tom kladen na de-

skripci dané kultury z perspektivy členů zkoumané společnosti. Takto orientované výzkumy osobnosti a kultury a myšlení lze považovat za jeden ze zdrojů současné kognitivní antropologie, etnosémantiky a etnovědy.

Osobnost a revitalizace kultury

(A. F. C. WALLACE)

Zrození kvalitativně nových přístupů v psychologické antropologii anticipoval na počátku 60. let americký antropolog působící na University of Pennsylvania Anthony Francis Clarke Wallace (nar. 1923). Ten se v práci *Kultura a osobnost* (1961) pokusil vytvořit teorii osobnosti a kultury, jež by umožnila objasnit, jaké prostředky a mechanismy umožňují skupinám rozdílných jednotlivců vytvářet stále více integrované, vysoce adaptivní a dynamicky se rozvíjející společnosti.³³ Svým důrazem na studium konfliktů uvnitř osobnosti a sociálních skupin v procesech kulturní změny Wallace přispěl k přehodnocení tradičních přístupů ke studiu osobnosti a kultury a výzkumů kulturní změny. Vystoupil proti konfiguracionistickému výkladu osobnosti založenému na předpokladu, že každý člověk představuje miniaturizovanou verzi své kultury („izomorfismus osobnosti a kultury“), i proti tvrzení, že každá kultura je homogenní celek. Wallace považuje kulturu za svým způsobem „implicitní smlouvu“ mezi jednotlivci, jejichž hodnoty, motivace, názory a postoje jsou velmi různorodé. Podle jeho názoru se jedná o mechanismus, který umožňuje organizovat skupiny rozdílných osobností do zjevných sociálních matic. V centru Wallacova zájmu stojí problematika analýzy tzv. „**principu maximální organizace**“, jehož podstatu spatřuje v schopnosti lidstva vnášet řád do kulturního uspořádání své společnosti. V rovině

psychiky jednotlivce je tato schopnost realizována prostřednictvím mechanismu, který obrazně nazývá „**mazeway**“ (cesta labyrintem).

Mazeway podle Wallace představuje systém „**kognitivních map**“ tvořící individuální model světa, který každému jednotlivci umožňuje vnímat, chápat a osvojovat si skutečnost v intencích své vlastní kultury. Mazeway členů jedné společnosti není zcela identický. Jeho obsah je tvořen individuálními cíli, aspiracemi a hodnotami, jež určitý jedinec v daném okamžiku preferuje nebo odmítá. Zahrnuje také postoje k sobě i druhým, názory na přírodu a společnost, představy o mezilidských vztazích, stejně jako o prostředcích, způsobech, technikách a taktikách, jejichž prostřednictvím jednatel usiluje o uspokojení potřeb a realizaci cílů. Mazeway každého jednotlivce se od sebe liší stupněm integrace, různou mírou adaptability a efektivnosti. Základní funkce, kterou mazeway plní, je však totožná – jako bezpečný průvodce zajišťuje každé osobnosti orientaci v sociokulturním a přírodním světě. Situace se ale radikálně mění v období velmi rychlých kulturních změn a intenzivních kulturních kontaktů, pod jejichž vlivem dochází k transformaci tradiční institucionální struktury společnosti. Proměny vnější kulturní reality totiž ve svých důsledcích vedou k dezintegraci původního systému kognitivních map, k jejich postupné přestavbě a reorganizaci. Pro osobnost znamená tato situace stresovou zátěž, jež vyplývá z vnitřního psychického napětí – tzv. „**kognitivní disonance**“.

Pojem kognitivní disonance zavedl do společenských věd na sklonku 50. let dvacátého století sociální psycholog Leon Festinger. Používal jej pro označení situace, ve které se „**kognitivní model**“ jednotlivce (konzistentní systém znalostí, víry, mravních principů, postojů a ideálů) dostane do rozporu s fakty objektivní reali-

³³ Viz WALLACE A. F. C., *Culture and Personality*, Random House, New York 1961, s. 125.

ty.³⁴ Festinger při rozboru této situace věnoval pozornost analýze mechanismů, které individuu umožňují snížit tuto disonanci a obnovit soulad mezi novými informacemi a původním kognitivním modelem tak, že percepce skutečnosti a reálné postoje jednotlivce opět vytvářejí konzistentní celek. Pro Wallace, který volně navazuje na Festingerovu teorii, není proces obnovení **kognitivní konzistence** ničím jiným, nežli oživením funkce mazeway, vytvořením nového systému kognitivních map, které ve změněných podmínkách jednotlivci opět umožňují orientaci v sociokulturní realitě.

Pojem mazeway Wallace originálním způsobem využil ve svých analýzách náboženských revitalizačních hnutí. Podle něho **revitalizační hnutí** představuje specifický druh kulturní změny, která vystupuje jako úmyslné, vědomé a organizované úsilí některých členů společnosti, jejichž cílem je vytvořit mnohem více uspokojivou kulturu. Zdrojem revitalizačních hnutí je nárůst neklidu a nespokojenosti s dosavadním fungováním daného kulturního systému a stav vysokého stresu, kterým členové určité společnosti procházejí. Toto období stresů přerůstá v celkovou destrukci kultury. Jednou z cest vedoucích k překonání této krize a nastolení nové stability je právě revitalizace, neboli přijetí nově organizovaného vzorce mnohohásobných inovací, které kvalitativním způsobem proměňují celý kulturní systém. Východiskem a současně první fází revitalizačního hnutí je proces, ve kterém jednotlivci uvádějí své potřeby, zájmy, hodnoty a činy do souladu s žádoucími proměnami kulturního systému – **revitalizace mazeway**. Restrukturace mazeway představuje pouze první etapu revitalizace. Pro následující etapu je již charakteristická tendence přijetí **ochrany a péče**, jež členům hnutí skýtá naději na úspěch a užitek plynoucí z příslušnosti

k revitalizačnímu hnutí. Ve třetí etapě již dochází k **diferenciaci** členů hnutí na „proroka“, „učně“ a „vyznaváče“. V průběhu čtvrté a páté fáze dochází ke **stanovení zásad**, umožňujících prosazení revitalizační doktríny diplomatickou, politickou i mocenskou silou. To může vést ke komplexní transformaci celého kulturního systému. Proces revitalizace obvykle zahrnuje etapu **rutinizace**. Pro ni je charakteristické, že prostřednictvím institucionální kontroly je zajišťováno zachování doktríny a vykonávání obřadů.

Revitalizace vzniká v době krize, nejčastěji ve společnostech nebo subkulturách, které podstupují radikální přeměny. Zdrojem této přeměny jsou obvykle faktory endogenní změny, například akulturační procesy typu kolonizace. Revitalizační hnutí tak často vyrůstají ze sociální zkušenosti útlaku. Někdy má revitalizace podobu hledání návratu ke „zlatému věku“, kdy život byl nekomplikovaný, lidé spokojeni se svým místem ve společnosti a všeho byl dostatek. Jestliže je očekáván mesias, který má dovést věřící do nového zlatého věku, jde o **milénismus** nebo **mesianismus**. Jindy je cílem revitalizačního hnutí zbavit společnost všech cizích vlivů. Pak se jedná o tzv. **nativismus**. Často se mesianismus a nativismus spojují ve společné hnutí, které plodí vůdce, následovníky a signifikantní změny ve vzorcích chování členů dané společnosti.

Klasickým příkladem **indiánského revitalizačního hnutí** bylo učení šamana nevadských Pajutů – Jacka Wowoky, založené na víře v sílu „**Tance duchů**“ („ghost dance“). Wowokovo náboženské hnutí vyrostlo z pocitů beznaděje a dezintegrace kultury amerických préríjních indiánů. Během 70. let 19. století se zhroutila ekonomická základna jejich loveckého způsobu života. Stáda bizonů byla bílými kolonisty nemilosrdně vybita a préríjní indiáni umístěni v rezervacích. Pronikání

³⁴ Viz FESTINGER L., A Theory of Cognitive Dissonance, Row, Evanston 1957.



Symbol boje indiánů s bělochy – vítěz nad generálem G. A. Custerem v bitvě u Little Big Hornu, náčelník Siouxů – Sedící býk. Z jeho vážné tváře však můžeme číst, že si byl vědom konce indiánské historie, která se uzavřela masakrem Siouxů u Wounded Knee

bělochů na území Velkých plání pro indiány znamenalo traumatizující zážitek. Stále více se proto obraceli k náboženským hnutím, která zmírňovala jejich pocity zoufalství, vysvětlovala novou situaci a nabízela duchovní únik. V 90. letech 19. století nabídl préríjním indiánům východisko z trýznivé situace prorok Wowoka, jenž učil, že nynější svět bude brzy zničen a vznikne nová zemská kůra. Všichni bílí kolonisté, včetně indiánů, kteří je následovali, zahynou. Avšak indiáni, kteří zavrhlí „cestu bílého muže“, tancovali tradiční tanec duchů a vedli čestný život, budou zachráněni. Poté, co se vytvoří nová zemská kůra, zmizí bílí vetřelci a bizoni se navrátí společně s předky všech věřících do původních indiánských lovišť, kde všichni společně povedou ctnostný a šťastný život. Na rozdíl od jiných revitalizačních hnutí, Wowokovo učení představovalo nenásilnou formu protestu. Běloši ale považovali shromažďování velkého počtu lidí za účelem tance duchů za krajně podezřelé. Jejich obavy vedly v roce 1890 k masakru indiánů kmene Siouxů, shromážděných u Wounded Knee při příležitosti tance duchů. Při útoku vojenské jízdy armády Spojených států bylo přímo v rezervaci pobito 200 mužů, žen a dětí.

Jiným typem revitalizačního hnutí jsou tzv. „cargo kulty“ v Melanésii. Místní domorodci se pokoušejí prostřednictvím rituálních praktik přivolat bohatství a moc, jimiž disponují příslušníci západní civilizace. Je zajímavé, že se výskyt hnutí, která existují v této oblasti od počátku 20. století, zvýšil během druhé světové války. Na místní domorodce zapůsobil materiální vybavení japonských a amerických vojsk do té míry, že se pokusili přivolat tento „svět dostatku“ působivými obřady. Protože věřili, že náklady bohatství připlují na lodích, postavili primitivní námořní přístavy. Později se dokonce vyznačiči

tohoto kultu rozhodli budovat přistávací plochy připomínající letiště. Toto revitalizační hnutí, vyrůstající z konfrontace preliterární a moderní společnosti, má svou skrytou logiku. Místní domorodci byli pravděpodobně přesvědčeni, že imitací zmizelého „světa dostatku“ osloví nadpřirozené dobrodince a božské předky, kteří je odmění bohatstvím a mocí.

Teorie revitalizačních hnutí zůstává trvalým vkladem a inspiračním zdrojem antropologických výzkumů kulturní změny. Problematice inovace a kulturní změny věnoval Wallace pozornost zejména v práci *Sociální kontext inovace* (1982) a v proslulé knize *Rockdale: růst jedné americké vesnice v období rané průmyslové revoluce* (1978). V této etnometodologicky orientované práci analyzoval vliv materiální technologie na sociální organizaci a proměny způsobu myšlení i stylu života příslušníků malé komunity. S odstupem času lze konstatovat, že Wallacovy práce anticipovaly nástup jedné z nevlivnějších škol moderní antropologie – **kognitivní antropologie**.

Od 70. let dvacátého století se psychologická antropologie rozvíjela v úzkém sepětí s výzkumy, které probíhají v rámci **nové etnografie**. Někteří autoři dokonce mluví o vzniku „nové školy“ výzkumů osobnosti a kultury. Charakteristickým rysem psychologické antropologie se stala snaha o syntézu tradičních tematických okruhů výzkumů osobnosti a kultury s výzkumy procesů lidského vnímání a myšlení v konkrétním sociokulturním kontextu. Je si však třeba uvědomit, že psychologická antropologie nikdy nepředstavovala jednodílnou školu nebo směr. Správnější je chápat ji jako diferencovanou výzkumnou oblast, zahrnující široké spektrum různých vědeckých zájmů a přístupů volně rozvíjených v rámci jedné společné výzkumné orientace.³⁵ Vedle kognitivně

³⁵ Viz BOURGUIGNON E., *Psychological Anthropology*, Holt, New York 1979; HUNT R. C., *Personalities and Cultures: Readings in Psychological Anthropology*, Natural History Press, New York 1969.

orientované antropologie v 60. a 70. letech dvacátého století pokračovaly výzkumy akcentující studium osobnosti v kontextu sociální struktury dané společností. Současně vznikaly práce studující identitu člověka jako kulturní konstrukci a produkt sociálních interakcí. V průběhu 80. a 90. let se psychologičtí antropologové pod vlivem sociobiologie a evoluční biologie více zaměřili také na problematiku biologické determinace lidského cho-

vání a prožívání. O významu studia vztahů osobnosti a kultury svědčí i snaha o konstituování nové disciplíny – **kulturní psychologie**. Rozhodující roli pro antropologický výzkum osobnosti a kultury v minulých desetiletích ale měla zejména kognitivní antropologie, která společně s kognitivní psychologií a kognitivní lingvistikou zásadním způsobem ovlivnila vývoj moderní psychologické antropologie.

Americké etnopsychologické školy

Škola – směr	Představitelé	Klíčová témata, teorie a pojmy
KONFIGURACIONISMUS	A. L. Kroeber	kultura jako superorganická vrstva reality
	E. Sapir	jazyk aktivně utváří obraz světa
	B. L. Whorf	gramatika determinuje vnímání a prožívání
	R. F. Benedictová	teorie integrace kultury a kulturních vzorců
	M. E. Opler	teorie kulturních témat a kontratémat
	C. Kluckhohn	hodnoty a univerzální kategorie kultury
	G. P. Murdock	transkulturní výzkum a kulturní univerzálie
	R. Redfield	akulturace jako typ kulturní změny
	M. Herskovits	teorie kulturního ohniska, enkulturace
OSOBNOST A KULTURA	M. Meadová	kulturní determinismus, geny kontra kultura
	R. Linton	základní osobnost, status, role
	G. Róheim	psychoanalýza, ontogenetická teorie kultury
	A. Kardiner	neopsychoanalýza, projekční testy
	C. Du Boisová	modální osobnost, socializace na Alorech
	J. W. M. Whiting	socializace v mezikulturní perspektivě
	R. Métrauxová	metody studia kultury na dálku
	A. F. C. Wallace	mazeway, kognitivní mapa, revitalizace



Typická maska z oblasti amerického Severozápadu. Kmen Bella Kula (Kanada – Britská Kolumbie)



Kapitola sedmá

FUNKCIONALISTICKÁ A STRUKTURÁLNĚ FUNKCIONALISTICKÁ ANTROPOLOGIE

Teoretické zdroje a východiska funkcionalismu

Paralelně s vývojem americké kulturní antropologie se v Evropě v první polovině 20. století rozvíjela sociální antropologie. Překonání evolucionismu a difuzionismu v Evropě a prosazení systémově koncipovaných teorií společnosti a kultury je spjato především s britskou funkcionalistickou antropologií. Tím, že antropologové přešli ke zkoumání kultury na systémové úrovni, došlo ke kvalitativním změnám v oblasti teorie i metodologie. Změnil se jak styl antropologického myšlení, tak vlastní výzkumná práce v terénu. To se odrazilo ve formování nových pojmů, hypotéz, teorií, metod a technik výzkumu. Předmětem zájmu britských sociálních antropologů se ve 20. letech 20. století stal výzkum kulturních prvků z hlediska jejich přínosu pro fungování sociokulturních systémů. Právě v tomto období byly ve Velké Británii položeny základy moderní sociální antropologie. Na jejím konstituování a rozvoji mají největší podíl tvůrci klasického funkcionalismu – A. R. Radcliffe-Brown a B. K. Malinowski.

Při budování teoretických východisek funkcionalismu sehrály významnou roli ideje Durkheimovy sociologické školy. Na zakladatele funkcionalismu zapůsobila především Durkheimova koncepce společnosti jako seberegulujícího, integrovaného systému, který představuje třídu jevů, která je nezávislá na psychice jednotlivců. Součástí funkcionalistické teorie se staly také Durkheimovy myšlenky o významu funkcionální a kauzální explanace, založené na induktivním studiu sociální reality. Vedle sociologie nalezneme v dílech tvůrců funkcionalismu výrazné stopy vlivu filozofie (empirikriticismus, novokantovství) a psychologie (behaviorismus, gestaltismus, psychoanalýza).

Za datum vzniku funkcionalismu bývá označován rok 1922, kdy byly nezávisle na sobě vydány knihy *Andamanští ostrované* (Radcliffe-Brown) a *Argonauti západního Pacifiku* (Malinowski). Obě tyto práce vznikly v rané fázi rozvoje funkcionalismu a dnes je můžeme považovat za klasické. Radcliffe-Browna a Malinowského spojoval jejich důraz na empirický terénní výzkum jako primární zdroj antropologických dat. Během 20. a 30. let byl jejich

požadavek empirického výzkumu postupně rozpracován do podoby **intenzivních terénních výzkumů**, které se staly základní metodou britské sociální antropologie. Jednotící metodologickou bázi raného funkcionalismu tvoří teze o rozhodujícím významu terénních výzkumů, které se opírají o tři teoretické postuláty:

1. Postulát **funkcionální jednoty** společnosti.

2. Postulát pozitivní **univerzálnosti funkcionalismu**.

3. Postulát **funkcionální nepostradatelnosti** a objektivní účelnosti sociokulturních jevů.

Základem postulátu „funkcionální jednoty společnosti“ je předpoklad, že každý prvek sociálního systému, především každá instituce jako základní stavební jednotka společnosti, slouží k zachování celku. Druhým postulátem je postulát „univerzálního funkcionalismu“, podle kterého každý prvek plní nějakou pozitivní funkci pro celek. Třetí postulát funkcionální analýzy, postulát „funkcionální nepostradatelnosti“, je založen na předpokladu, že každá významná životní funkce je nezastupitelnou a neoddělitelnou součástí sociálního systému.

Přestože teoretická a metodologická východiska Malinowského a Radcliffe-Browna byla v rané fázi vývoje funkcionalismu totožná, jejich chápání studia společnosti a kultury se výrazně liší. V rámci britského funkcionalismu tak můžeme sledovat dvě paralelní linie výzkumu sociokulturní reality. První, **funkcionalistickou**, reprezentuje Malinowski, základy druhé, **strukturálně funkcionalistické**, položil svým dílem Radcliffe-Brown.

Funkcionalistická teorie kultury

(B. K. MALINOWSKI)

Bronislaw Kasper Malinowski (1884–1942) se narodil v Polsku, v prostředí krakovské inteligence. Jeho otec, zakladatel polské



Bronislaw Kasper Malinowski

dialektologie a proslulý folklorista, působil na Jagellonské univerzitě v Krakově. Zde také Malinowski zahájil svá vysokoškolská studia. Pozornost zpočátku soustředil na matematiku a fyziku, postupně však rozšířil spektrum zájmů o filozofii a literaturu. Zájem o antropologii v něm probudila kniha, která měla velký vliv na učence té doby – Frazerova *Zlatá ratolest*. Malinowski choval až do konce života k Frazerovi velký obdiv, i když jeho evolucionistické interpretace kultury podrobil kritice v řadě článků již na počátku své kariéry.

Koncem roku 1909 zahájil Malinowski své studijní cesty po Evropě. Ve Vídni navštěvoval přednášky E. Macha, v Lipsku se stal posluchačem K. Büchera a W. Wundta. V Paříži se zájmem sledoval přednášky É. Durkheima. V roce 1910 přijel do Anglie, kde pokračoval ve studiu etnologie a sociologie na London School of Econo-

mics (1910–1914) pod vedením E. Westermarcka a Ch. G. Seligmána. V této době navázal kontakty s předními představiteli anglické antropologie – J. G. Frazerem, A. C. Haddonem, W. H. R. Riversem. Na kongresu v Melbourne se osobně setkal s Radcliffe-Brownem.

V roce 1914 byl již Malinowski autorem rozsáhlejší studie o australských domorodcích věnované problematice rodiny. V tomtéž roce odcestoval na výzkum do Tichomoří, který financoval Robert Monde. Zde byl jeho prvním cílem ostrov Mailu, ležící u jihovýchodního pobřeží Nové Guineje, kde realizoval svůj první terénní výzkum. Po šesti měsících se přesunul na **Trobriandské ostrovy**, asi sto mil severovýchodně od Nové Guineje. Zde v průběhu let 1915 až 1918 strávil dvacet šest měsíců intenzivní práce mezi domorodci. Svůj stan si postavil uprostřed malé domorodě vesničky. Život zde pro něj musel být zpočátku velmi těžký. Protože neznal místní jazyk, ihned si našel tlumočnicka. Po šesti měsících ale zvládl základy zdejšího jazyka do té míry, že již

tlumočnické služby nepotřeboval. Kromě práce s informátory Malinowski využíval při sběru dat především metodu zúčastněného pozorování. Aktivně se zapojil do každodenního života. Přitom zaznamenával zdejší zvyky a pozorně naslouchal vyprávěním mýtů, anekdot i místních klepů. Výsledky tohoto terénního výzkumu publikoval ve třech zásadních pracích, jež jej proslavily v odborných kruzích i mezi laickou veřejností: *Argonauti západního Pacifiku* (1922), *Sexuální život divochů v jihovýchodní Melanésii* (1929) a *Korálové zahrady a jejich magie* (1934).¹

Kniha *Argonauti západního Pacifiku* se stala jakýmsi manifestem funkcionalismu. Jejím centrálním tématem je analýza výměnného systému „kula“. Obřadný obchod kula praktikovali domorodci obývající prstenec ostrovů v blízkosti východního cípu Nové Guineje. Účastníci slavnosti se na kánoích plavili od ostrova k ostrovu, na vzdálenost mnoha kilometrů, a vezli s sebou červené lasturové náhrdelníky „soulava“ a náramky z bílých mušlí „mwali“. Tradiční pravidla vyžadovala, aby

Kulturní profil – Trobriandané

Region: Oceánie – Trobriandské ostrovy

Stát: Papua Nová Guinea

Populace: 16 000

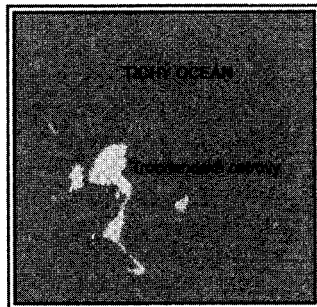
Prostředí: tropické ostrovy

Způsob obživy: pěstování jamů, rybolov

Politické uspořádání: tradiční náčelnictví; dnes součást moderního státu

Antropologická publikace:

Malinowski B., *Argonauts of the Western Pacific*, London 1922

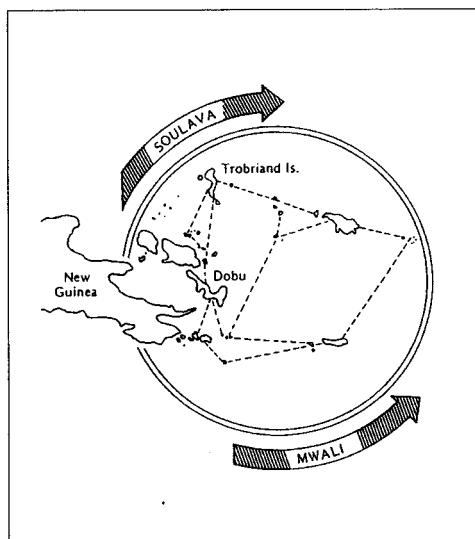


¹ MALINOWSKI B., *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge, London 1922; MALINOWSKI B., *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, Routledge, London 1929; MALINOWSKI B., *Coral Gardens and their Magic*, Allen and Unwin, London 1935.

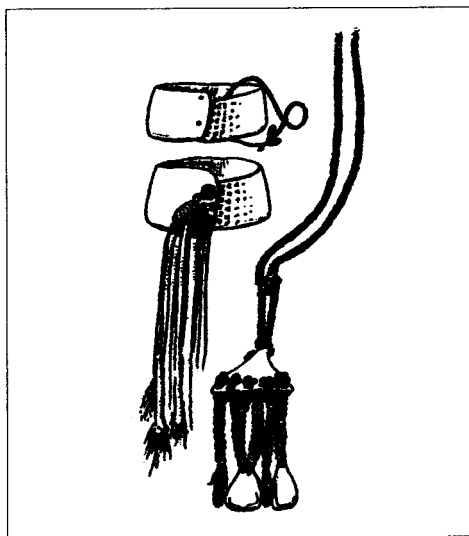
se náhrdelníky pohybovaly po směru hodinových ručiček, zatímco náramky proti směru hodinových ručiček. Při setkání docházelo k slavnostní výměně těchto předmětů. Malinowski odhalil, že kula tvoří složitý systém, řízený souborem tradičních pravidel, který výrazně přispívá k uchování a posílení **solidarity** domorodých společenství v této oblasti. Tento ceremoniální výměnný obchod sdružuje velký počet ostrovních kmenů a je s ním spojen rozsáhlý systém na sobě navzájem závislých ekonomických, náboženských, uměleckých a jiných činností. Tento obřad nelze pochopit, pokud bude zkoumán izolovaně, bez vztahu k ostatním oblastem kultury. Na příkladu kula se pokusil prokázat, že interpretace jakékoliv instituce **plně závisí na odhalení funkčních vztahů** k ostatním částem dané kultury. Charakteristickým rysem všech terénních monografií, jež Malinowski věnoval trobriandské kultuře, je snaha zachytit obraz této kultury jako funkčně spjatého celku prostřednictvím **funkcionální analýzy** předem vybrané **instituce**. V *Argonautech zá-*

padního Pacifiku se stal tímto zorným úhlem výměnný obchod kula, v *Sexuálním životě divochů* instituce rodiny a příbuzenský systém a v *Korálových zabradách* studium hospodářství a magie.

Úspěch *Argonautů západního Pacifiku* Malinowskému doslova otevřel bránu akademické kariéry. V roce 1920, po svém návratu z Tichomoří, začal opět pracovat na London School of Economics and Political Science, současně přednášel v Ženevě, Vídni, Římě a Oslu. V dalších letech jako vůdčí osobnost britské antropologie a řádný profesor již stojí v čele **katedry sociální antropologie** (1927), která pro něj byla na Londýnské univerzitě vytvořena. Leta 1923 až 1938 lze označit za neplodnější období jeho života. Kromě terénních monografií publikoval práce *Magie, věda a náboženství* (1925), *Zločin a zvyk v divošské společnosti* (1926), *Mýtus v primitivní psychologii* (1926), *Sex a represe v divošské společnosti* (1927) a *Základy víry a morálky* (1936). V této době se také objevují jeho studie věnované teorii kultury – *Kultura* (1931) a *Kultura jako determinanta chování*



Výměnný obchod kula



Mwali a soulava. (Podle R. M. Keesinga)

(1937). Zanedbatelná není ani jeho pedagogická práce. Mezi účastníky jeho přednášek a seminářů patřili později proslulí antropologové, jakými byli R. W. Firth, L. P. Mairová, M. Fortes, E. R. Leach, S. F. Nadel, I. Schapera, M. Wilsonová, R. Pidington a další.

V roce 1938 Malinowski odjel na studijní dovolenou po Spojených státech. Když pomýšlel na návrat do Londýna, vypukla druhá světová válka a Malinowski na doporučení přátel zůstal v Americe. Vedle výuky na Yale University realizoval terénní výzkumy mezi indiány v Arizoně a mexické Oaxace. V této době také dokončil knihu *Svoboda a civilizace* (1944). Jeho jmenování řádným profesorem na Yale University zabránila v roce 1942 náhlá smrt. Malinowski po sobě zanechal rozsáhlé výzkumy k ekonomickým otázkám, problematice rodiny a příbuzenství, psychologie osobnosti, práva a náboženství. Další rozvoj sociální antropologie ovlivnil zejména svou **funkcionalistickou teorií kultury**, která byla prezentována v jeho posmrtně vydaných teoretických dílech *Vědecká teorie kultury* (1944) a *Dynamika kulturní změny* (1945).²

Východiskem jeho koncepce člověka, společnosti a kultury je **teorie potřeb**. Malinowski rozlišuje tři typy nebo úrovně potřeb. Existují ve všech kulturách a lze je považovat za univerzální. První typ tvoří **základní (biologické) potřeby**, druhý typ představují **potřeby instrumentální** a třetí typ reprezentují **potřeby symbolické** a **integrativní**. Celé schéma má hierarchický charakter, ve kterém zaujímají klíčovou pozici biologické potřeby a procesy jejich uspokojování. Na tomto základě pak vznikají nejen potřeby instrumentální a integrativní, ale i nové umělé

prostředí – kultura. Z tohoto hlediska se Malinowskému jeví kultura jako „postupně se vyvíjející soustavy přiměřených adaptací lidského organismu a lidských skupin na uspokojování základních potřeb a postupné zvyšování životního standardu v rámci daného prostředí“.³

Mezi základní potřeby zahrnuje také velké požadavky lidského organismu, jakými jsou metabolismus, reprodukce, tělesné pohodlí, bezpečnost, odpočinek, pohyb a růst. Jednotlivým biologickým potřebám odpovídají **kulturní reakce**: zásobování, příbuzenské systémy, úkryt a oblečení, ochrana a obrana, organizovaný odpočinek a zábava, školení v dovednostech. Uspokojování biologických potřeb prostřednictvím kultury vyvolalo vznik sekundárních kulturních potřeb a lidské chování tak bylo podrobeno novým imperativům a determinacím. Instrumentální potřeby vznikly z nutnosti dále rozvíjet výrobu, zabezpečit udržení společenského pořádku, zajistit předání kulturní tradice další generaci a udržet mocenskou autoritu. Kulturní reakce odpovídající těmto imperativům mají podobu ekonomiky, sociální kontroly, výchovy a politické organizace. Symbolické a integrativní potřeby vyplývají z existence systému myšlení a víry a způsobů jejich předávání. Odpověď na tyto potřeby poskytují věda, magie, náboženství, umění, hry, ceremonie.⁴

Podle Malinowského je uspokojování potřeb realizováno prostřednictvím organizovaných činností, které se sdružují v celé systémy – **instituce**. Jako jeden z prvních rozpracoval problematiku studia institucí, a to nejen v rámci antropologie, ale ve společenských vědách vůbec. Pokud zkoumáme sociokulturní realitu prostřednictvím **institucionální analýzy**, pak kultura vystu-

² MALINOWSKI B., A Scientific Theory of Culture, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1944; MALINOWSKI B., The Dynamics of Culture Change, Yale University Press, New Haven 1945.

³ MALINOWSKI B., Vědecká teorie kultury, Krajské kulturní středisko, Brno 1968, s. 154.

⁴ Viz MALINOWSKI B., The Group and the Individual in Functional Analysis, The American Journal of Sociology 1939, 44, s. 942.

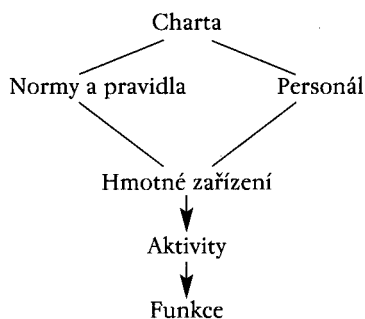
puje jako systém, který se skládá z částečně autonomních a částečně koordinovaných institucí. V tomto pojetí kultury tedy instituce vystupují jako část celku, jako základní prvky kulturního systému.

Východiskem Malinowského funkcionální analýzy je hypotéza, která předpokládá, že všechny instituce mají totožnou, **univerzální strukturu**.⁵ Základní prvky univerzální institucionální struktury tvoří charta, personál, normy a pravidla, hmotné zařízení, aktivity a funkce instituce. Východiskem činnosti každé instituce je **charta**, neboli systém cílových hodnot, pro které se lidé stávají členy určité organizace. **Personál** definuje jako skupinu organizovanou na základě určitých zásad autority, dělby funkcí a rozdělení práv i povinností. Pro existenci každé instituce je dále nezbytné, aby si její členové osvojili určité **normy a pravidla**, které obvykle vystupují v podobě dovedností, zvyků, právních norem a mravních příkazů. Za další významný prvek institucionální struktury Malinowski považuje **hmotné prostředky**, jimiž daná instituce disponuje. Výsledkem činnosti takto organizované skupiny lidí jsou určité **aktivity**, tedy skutečné jednání jednotlivých členů více nebo méně směřující k naplnění cílů, potřeb a norem instituce. Jako klíčovou kategorii zavedl pojem **funkce**, neboli integrovaný výsledek činnosti instituce jako celku, který vyjadřuje objektivní roli, jakou instituce hraje v kulturním systému. Každá instituce uspokojuje ve své vlastní sféře určitou oblast potřeb a všechny dohromady vytvářejí vnitřně integrovaný systém – kulturu s organicky propojenými částmi.

Malinowski kulturu vymezuje ze dvou vzájemně komplementárních hledisek:

1. Jako nadbiologický, specifický lidský **prostředek adaptace** – „instrumen-

Univerzální institucionální struktura



tální ústrojí, které člověku umožňuje lépe čelit konkrétním specifickým problémům, s nimiž se setkává ve svém okolním prostředí při uspokojování svých potřeb“.⁶

2. Jako **integrovanou totalitu a seberegulující systém** zahrnující všechny stránky rozvoje společnosti – „integrovaný celek, v němž jsou jednotlivé prvky na sobě závislé“.⁷

Mezi **integrační principy**, jež zajišťují systémový charakter kultury, Malinowski zahrnuje:

1. Systémy pokrevnosti a příbuzenství.
2. Sociální zájmy vyplývající z územního seskupení, sousedství a možnosti kooperace.
3. Fyziologické rozdíly dané růzností pohlaví, věku, tělesných znaků.
4. Pracovní a profesní schopnosti a dovednosti.
5. Sociální pozice založené na hodnotách, společenském postavení nebo příslušnosti k dobrovolným sdružením.
6. Používání síly v politických organizacích.

Jednotlivým integračním principům odpovídají určité obecné typy institucí, které nalezneme v každé společnosti.⁸

⁵ MALINOWSKI B., Vědecká teorie kultury, Krajské kulturní středisko, Brno 1968, s. 57–58.

⁶ Tamtéž, s. 158.

⁷ Tamtéž, s. 158.

⁸ Tamtéž, s. 68–71.

Funkcionální analýza institucí jako základních stavebních jednotek kultury se zpočátku ukázala být nosnou pro terénní výzkumy i pro interpretaci empirického materiálu. Metodologická omezení funkcionalismu se ale projevila při studiu procesů kulturní změny. Přesto Malinowski a jeho žáci (M. Fortes, L. P. Mairová, M. Wilsonová, I. Schapera, S. F. Nadel aj.) svými výzkumy **akulturačních procesů** v Africe výrazně přispěli k rozpracování **teorie difuze**, zejména k objasnění mechanismu **kulturních kontaktů**. Jejich společná práce *Metody studia kulturních kontaktů v Africe* (1938) odhalila stále zesilující proces industrializace a urbanizace a s ním spjaté proměny všech tradičních forem života afrických domorodců.

Snaha zachytit a objasnit tyto procesy vedla Malinowského ke zformulování **teorie kulturních kontaktů**. Podle ní je nutné transformaci původních afrických kultur studovat jako průsečík tří různých světů:

1. Světa původních afrických kultur a domorodých institucí.
2. Světa západní kultury, jejímiž nositeli jsou bílí přistěhovalci a kolonizátoři.
3. Kvalitativně nové sociokulturní reality, jež je osobitou syntézou společně sdíleného světa Evropanů i Afričanů.

Tato **nová skutečnost**, která tvoří vlastní ohnisko kulturních kontaktů, se skládá ze specifické konfigurace afrických a evropských kulturních prvků a komplexů, které by samy o sobě v původním evropském nebo africkém kontextu nikdy nevznikly. V souladu se svou koncepcí kultury předpokládá Malinowski, „že všechny vývojové nebo difuzní procesy probíhají ve formě institucionálních změn.“⁹ Ke změně kultury dochází pouze tehdy, mění-li se instituce. Proměny institucí jsou podle Malinowského podmíněny buď vznikem nových potřeb, které vznikají jako důsledek nových objevů a vynálezů, nebo v sou-

ladu s teorií kulturních kontaktů střetem s jinou, silnější kulturou, pod jejímž vlivem dojde ke zničení nebo modifikaci původních a vzniku nových institucí.

Svými intenzivními terénními výzkumy, rozpracováním metodologie funkcionalní a institucionální analýzy, teorií kultury, organizační a pedagogickou činností de facto položil základy moderní britské sociální antropologie. Malinowski byl přísný, ale nadšený učitel, který se pokládal za vůdce revolučního hnutí v antropologii. Jeho charisma, důvtip a osobní přitažlivost přilákaly na jeho přednášky mnoho talentovaných studentů, kteří dále rozvíjeli funkcionalistické ideje. Na rozvoji funkcionalistické antropologie má vedle Malinowského stejně velký podíl druhý zakladatel britského funkcionalismu – A. R. Radcliffe-Brown.



Alfred Reginald Radcliffe-Brown

⁹ Tamtéž, s. 46.

Strukturálně funkcionalistická antropologie

(A. R. RADCLIFFE-BROWN)

Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881 až 1955) se narodil v Birminghamu ve Velké Británii. V roce 1904 absolvoval studium psychologie a etiky na Trinity College v Cambridgi. Antropologická studia zahájil u W. H. R. Riverse – účastníka slavné expedice do Torresovy úžiny, která se stala vzorem dalších antropologických výzkumů. Pod jeho vlivem realizoval Radcliffe-Brown v letech 1906 až 1908 svůj první terénní výzkum mezi domorodci na **Andamanských ostrovech** v Bengálském zálivu. Výsledky tohoto výzkumu publikoval v práci *Andamanští ostrované* (1922).¹⁰ Původně, jak se dočteme v jejím úvodu, bylo autorovým záměrem zabývat se historií andamanské kultury: „Přistupuji k výzkumu andamanských ostrovanů, abych prostřednictvím zkoumání jejich antropologického typu, jazyka a kultury provedl hypotetickou rekonstrukci historie...“¹¹ Během prováděných výzkumů však došel k závěru, že dostupné empirické zdroje neumožňují tento cíl splnit. Realizoval proto jiný přístup – výzkum kultury jako „adaptačního a integračního mechanismu“.¹²

Kniha *Andamanští ostrované* přispěla k tomu, že se Radcliffe-Brown stal uznávanou autoritou v sociální antropologii. Ještě v roce 1916 nemohl získat místo na žádné z anglických univerzit a byl nucen přijmout skromné zaměstnání úředníka ve školské správě Království Tonga v Polynésii. V roce 1921 je však jmenován vedoucím ústavu sociální antropologie na univerzitě v Kapském městě, kde se zasloužil o rozvoj praktických výzkumů afrických kultur a zavedení aplikované antropologie. O pět let později stál u zro-



Andamanská ostrovanka negritského antropologického typu. (Podle J. Wolfa)

du katedry sociální antropologie na univerzitě v Sydney a realizoval terénní výzkumy u australských domorodců. V letech 1931 až 1937 působil na univerzitě v Chicagu, kde výrazně ovlivnil americkou kulturní antropologii. V roce 1937 odchází do Velké Británie, kde stanul v čele katedry sociální antropologie na Oxford University. Krátce poté se na čas stal také prezidentem Královského antropologického ústavu v Londýně. V tomto období se věnoval především teoretické a pedagogické činnosti. Oproti Malinowskému, který prováděl výzkum sociokulturních systémů skrze prizma kultury, přenesl Radcliffe-Brown těžiště svého zájmu na studium sociální struktury, a položil tak

¹⁰ RADCLIFFE-BROWN A. R., *The Andaman Islanders*, Cambridge University Press, Cambridge 1922.

¹¹ *Tamtéž*, s. 7.

¹² *Tamtéž*, s. 7.

základy britské variantě **strukturálně funkcionalistické antropologie**.

Radcliffe-Brownovo dílo lze rozdělit do tří různých období. Jeho rané práce můžeme zahrnout do období historického. Charakteristickým rysem jeho studií, které vznikly v této době, byla preference diachronní analýzy. Prostředkem k pochopení zkoumaných kultur mu byl historický přístup, který navazoval na tradice britského evolucionismu. Druhé období lze označit jako raně funkcionalistické. Intelektuálním stimulem, který zřejmě způsobil přechod od historizující antropologie k funkcionalismu, bylo dílo É. Durkheima. Toto období, spjaté s manifestem funkcionalismu – knihou *Andamanští ostrované*, začíná v roce 1909. Čistě funkcionalistický přístup mizí v jeho pracích na počátku 20. let. V tomto období se pokoušel objasnit komplikovaný systém sociální organizace australských domorodců. Poslední prací, kterou lze označit za dílo klasického funkcionalismu, byla studie *Matčin bratr v jižní Africe* z roku 1924. Poslední období začíná koncem 20. let. V této době Radcliffe-Brown položil základy strukturálního funkcionalismu. Předmětem jeho zájmu se stala zejména analýza přínosu institucí k uchování stability a soudržnosti společnosti.

Charakteristickým rysem A. Radcliffe-Brownova přístupu ke studiu sociokulturní reality je aplikace principu analogie, zejména předpokladu strukturální shody mezi sociálním systémem a biologickým organismem. Inspirace biologickými modely se také výrazně odrazila v jeho pojetí sociální antropologie. Radcliffe-Brown vytyčil morfologickou a fyziologickou rovinu antropologických výzkumů. **Morfologická analýza** spočívá ve vymezení, srovnání a klasifikaci různých strukturálních systémů, zatímco výzkumy **sociální fyziologie** směřují k objasnění toho,

jak jednotlivé struktury fungují. Z tohoto hlediska považoval sociální antropologii za „**přírodní vědu o společnosti**“, neboť stejně jako fyzika, chemie nebo biologie i ona zkoumá určité třídy struktur.

Na rozdíl od tradiční etnologie, která používala spíše historické metody, koncipoval Radcliffe-Brown sociální antropologii jako čistě induktivní vědu. Zvláštní důraz kladl na komparativní metodu, jejímž úkolem je zachytit funkcionální vazby mezi různými kulturními jevy a objasnit jejich význam pro uchování sociální struktury a integraci společnosti. Osobitým způsobem řeší vztah mezi sociologií a sociální antropologií. Podle jeho názoru není žádný důvod tyto vědy striktně oddělovat, neboť společným předmětem jejich zájmu jsou **sociální struktury**. Sociální antropologie je tedy možné považovat za sociology provádějící výzkum preliterárních společností. Z tohoto důvodu navrhuje pro sociální antropologii alternativní název **srovnávací sociologie**.

V raném období formování britského funkcionalismu, těsně po první světové válce, kdy se rozdílily mezi funkcionální a strukturálně funkcionální analýzou nejevily tak ostré, považoval Radcliffe-Brown, stejně jako Malinowski, za objekt výzkumů sociální antropologie kulturu v jejím širokém antropologickém pojetí. Později, pod vlivem Durkheimovy sociologické školy, věnoval stále větší pozornost studiu strukturálních vztahů ve společnosti. Jejich výzkum začal považovat za hlavní předmět sociální antropologie. Kultura může být podle jeho názoru zkoumána pouze jako **charakteristika sociálního systému**, jako způsob, jakým se v rámci společnosti předává víra, jazyk, představy, estetické citění, znalosti, zvyky a dovednosti. V rovině funkcionální analýzy proto na kulturu pohlíží jako „na způsob nebo proces společenské integrace“.¹³ Funkci jakéhokoliv

¹³ RADCLIFFE-BROWN A. R., Applied Anthropology, Report of Australien and New Zealand Association for the Advancement of Science 1930, s. 3–4.

prvku kultury je tedy možné objevit „pouze při posouzení toho, jakou úlohu hraje ve společenské integraci lidu, jehož kultura jej zrodila“.¹⁴

Velká část Radcliffe-Brownovy analýzy andamanské kultury byla založena na pojmu „**sociální hodnota**“. Podle něho lze do této kategorie zahrnout jakýkoliv předmět nebo jev, který se nějak podílí na blahu společnosti. Vysokou sociální hodnotu z tohoto hlediska připisují andamanští ostrované loveckým nástrojům, ohni, jídlu a dešti. Vše, co disponuje sociální hodnotou, je v této kultuře spojováno s nadpřirozenou mocí. Tak jsou například s nadpřirozenou mocí spojovány luky a šípy, neboť údajně dokáží ochránit před nebezpečnými duchy. Andamanští ostrované věří, že čím je větší sociální hodnota nějakého předmětu, tím je mocnější.

Podle Radcliffe-Browna, zvyky a rituály, které vyjadřují sociální hodnotu předmětu či jevu, plní dvojí funkci. Na jedné straně slouží ke zdůraznění **významu** daného objektu pro členy společnosti, na straně druhé pomáhají vytvářet **pocit závislosti**. Tak například jedinec závisí na luku nejen kvůli lovu, ale také proto, že ho chrání před nadpřirozeným zlem. Sociální hodnoty tak přispívají k dodržování tradic, zajištění sociální stability a soudržnosti společnosti. Zvyky a rituály přitom fungují jako nástroje posílení stability společnosti a uchování integrity kultury.

Pojmu **sociální struktura** jako analytické kategorie použil Radcliffe-Brown poprvé ve 20. letech, při výzkumech příbuzenství australských domorodců. Jeho interpretace nesmírně složitého příbuzenského systému v pojmech strukturálně funkcionální analýzy vyvrátila přežívající evolucionistická vysvětlení a výrazně ovlivnila další výzkumy v této oblasti. Pojem sociální struktura dále rozpracoval

v řadě teoretických statí publikovaných v letech 1930 až 1940. Ve způsobu, jakým pracuje s pojmem **struktura**, nalezneme výrazné analogie s jeho užíváním v přírodních vědách. Podle jeho názoru, stejně jako je ve fyzice struktura atomu chápána jako systém vztahů mezi elektrony a protony, je možné sociální strukturu považovat za systém vztahů mezi jednotlivci. Konkrétně pak definuje **sociální strukturu** jako „organizaci vztahů mezi lidmi, vymezenou a kontrolovanou prostřednictvím institucí, tj. společensky ustanovených norem nebo vzorců chování“.¹⁵

Podle A. Radcliffe-Browna je sociální struktura jako systém vztahů osoby k osobě založena a organizována na podkladě souboru vnitřních **strukturálních principů**. Kulturní prvky, jako jsou zvyky, normy a obyčeje, proto není možné pochopit studiem jich samotných, ale analýzou **funkční role**, kterou hrají ve vztahu k sociální struktuře. V tomto kontextu pracuje Radcliffe-Brown také s pojmem **funkce**. Tu považuje za nezbytný prostředek **sociální integrace** a způsob existence sociálního systému směřujícího k uchování sociální struktury. Předmětem **strukturálně funkcionální analýzy** však podle jeho názoru není studium funkce samotné, nýbrž její přínos k uchování sociální stability, soudržnosti a solidarity, tedy rozbor vlastního fungování sociální struktury. Jeho přínos k dalšímu rozvoji antropologické teorie spočívá zejména v tom, že systematicky rozpracoval strategii výzkumu sociální struktury a transformoval funkcionalistickou metodologii do podoby **strukturálního funkcionalismu**.

Jeho snahu pohlížet na zvyky skrze prizma pozitivních funkcí, které plní pro uchování sociální stability, lze prezentovat na příkladech analýzy „**žertovného**“ a „**vyhýbavého**“ **přátelství**. Podle A. Radcliffe-

¹⁴ Tamtéž, s. 4.

¹⁵ RADCLIFFE-BROWN A. R., *Method in Social Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago 1958, s. 98.

-Brown, žertovné přátelství je vzorec chování, který jednotlivci umožňuje dělat si legraci a škádlit druhého. Ten ovšem nesmí být tímto jednáním dotčen, neboť se jedná o vztah „povolené neúcty“. Oproti tomu vyhyčivé přátelství představuje model chování založený na absolutním opaku. Je charakterizován extrémní úctou a snahou co nejvíce eliminovat jakýkoliv kontakt. Podle Radcliffe-Browna se tyto dva druhy přátelství objevují v určitém typu „**strukturální situace**“. Jedná se o vztah, který je charakteristický jak přitažlivostí – „**sociální konjunkce**“, tak odtažitostí – „**sociální disjunkce**“. Například když se muž ožení, mezi ním a příbuznými jeho ženy vzniká vztah, který lze označit jako sociální konjunkci. Protože ale pro své nové příbuzné zůstává „cizincem“, je zde také vztah disjunkce. Existuje totiž možnost střetu zájmů mezi rodinou, z níž pochází ženich, a rodinou jeho ženy. Příbuzenský vztah tohoto typu lze podle Radcliffe-Browna stabilizovat dvěma způsoby. Jedním z nich je institucionalizace vztahu úcty. Ten vyžaduje, aby si zainteresovaní jedinci, například zeť a tchyně, navzájem prokazovali výjimečný respekt a úctu. Druhý způsob je založen na zavedení žertovného vztahu, při němž se potenciálnímu nepřítelství předchází hravým škádlením, ve kterém je dopředu „vše odpuštěno“.¹⁶

Radcliffe-Brown se, podobně jako Malinowski, pokoušel překonat určitou ahistoričnost funkcionální analýzy a věnoval pozornost také otázkám studia **sociální evoluce**. Podle jeho názoru představuje každý sociální systém adaptační mechanismus. Evoluční transformace sociálního systému proto zahrnuje adaptační změny v oblasti vzorců chování – **adaptace institucionální**, sociálních norem a hodnot – **adaptace kulturní** a ve vztahu k vnějšímu

prostředí – **adaptace ekologické**. Rychlost evoluce a stabilita výsledného stavu sociálního systému přitom závisí na míře efektivit, které bylo adaptací dosaženo.

Pro další rozvoj britské sociální antropologie byl významný Radcliffe-Brownův přednáškový pobyt na University of Chicago v letech 1931 až 1937. Tehdy, pod vlivem americké kulturní antropologie, obrací stále větší pozornost k možnosti rozšíření strukturálně funkcionálního výzkumu o historickou perspektivu. Tento trend se projevil v díle Radcliffe-Brownových pokračovatelů, zejména v pracích jeho nástupce na Oxford University E. E. Evans-Pritcharda. Ten v 50. letech opouští pozitivistické zásady funkcionalistické antropologie a přiklání se k pojetí antropologie jako humanitní disciplíny.

Soumrak funkcionalistické antropologie

(E. E. EVANS-PRITCHARD)

Edward Evan Evans-Pritchard se narodil v Sussexu ve Velké Británii. Absolvoval studium antropologie na University of London jako jeden z prvních žáků B. Malinowského. Svůj první intenzivní terénní výzkum realizoval v letech 1926 až 1930 v Súdánu mezi **Azandy**. Za dobu tří expedic strávil mezi Azandy celkem dvacet měsíců a získal velké množství cenných antropologických dat. Ta zpracoval v řadě článků, ale zejména v knize, jež mu získala mezinárodní uznání – *Čarodějnictví, věštby a magie u Azandů* (1937).¹⁷ Na počátku roku 1930 začal přednášet na univerzitě v Káhiře a zahájil svůj druhý terénní výzkum v Súdánu, tentokrát mezi **Nuery**. V letech 1930 až 1936 strávil mezi Nuery téměř dvanáct měsíců, a stal se tak světově uznávaným odborníkem na jejich

¹⁶ RADCLIFFE-BROWN A. R., *Structure and Function in Primitive Society*, Free Press, Glencoe 1952.

¹⁷ EVANS-PRITCHARD E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Clarendon Press, Oxford 1937.

Kulturní profil – Nuerové

Region: Východní Afrika
Stát: Etiopie a Súdán
Populace: 300 000
Prostředí: otevřená savana
Způsob obživy: chov dobytka, obdělávání půdy
Politické uspořádání: tradiční, rovnostářské kmeny bez přesně diferencované politické autority; dnes součást národních států
Antropologická publikace:
Evans-Pritchard E. E., *The Nuer*, Oxford 1940



Muž z kmene Nuerů ze Súdánu.
(Podle J. F. E. Blosse)

kulturu, kterou přiblížil ve svých slavných pracích *Nuerové* (1940) a *Nuerské náboženství* (1956).¹⁸

Za druhé světové války působil jako politický pracovník britské vojenské správy v Kyrenaice v Libyi. V této době věnoval pozornost studiu nomádských beduínů. V roce 1945 byl jmenován univerzitním profesorem v Cambridgi. V následujícím roce byl zvolen za Radcliffe-Brownova nástupce na katedře sociální antropologie v Oxfordu a zaujal místo předsedy antropologické společnosti.

Jeho první terénní výzkumy a jejich interpretace jednoznačně vykazují vliv učitelů – Malinowského a Radcliffe-Browna. Obecně lze konstatovat, že vše, co Evans-Pritchard publikoval do roku 1934, vychází z čistě funkcionalistických pozic. Již v roce 1935 ale nalezneme v jeho studii *Čarodějnictví* první projevy odklonu od tezí klasického funkcionalismu. Myšlen-

¹⁸ EVANS-PRITCHARD E. E., *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Clarendon Press, Oxford 1940; EVANS-PRITCHARD E. E., *Nuer Religion*, Clarendon Press, Oxford 1956.

Kulturní profil – Azandové (Zandové)

Region: střední Afrika

Stát: Súdán, Kongo, Středoafriická republika

Populace: 500 000

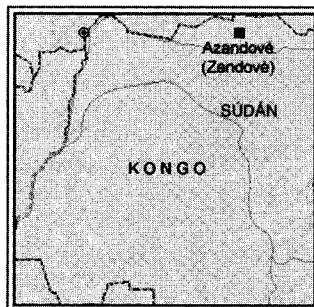
Prostředí: řídké zalesněná savana

Způsob obživy: obdělávání půdy

Politické uspořádání: vysoce organizované kmenové království; dnes součást národních států

Antropologická publikace:

Evans-Pritchard E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford 1937



kový posun od pozitivistické analýzy vnějších funkcí institucí k analýze a interpretaci jejich vnitřního smyslu a účelu je již zcela evidentní v knize *Čarodějnictví, věštby a magie u Azandů* (1937). Evans-Pritchard zde opouští Radcliffe-Brownův předpoklad, že východiskem výzkumu určité instituce musí být analýza funkcí z hlediska jejich příspěvku k integritě a stabilitě sociální struktury. Stále více totiž považuje za nezbytné pochopit především **vnitřní logiku** a **mysl** dané kultury.

Podle Evans-Pritcharda u Azandů jsou čarodějnictví, magie a věstecké praktiky vzájemně propojeny. Azandové pomocí víry v čarodějnictví vysvětlují neštěstí, která je potkala. Věštění společně s magií používají, aby získali větší kontrolu nad životem druhých lidí. Azandové jsou přesvědčeni, že schopnost čarodějnictví dědí děti od svých rodičů. Čarodějnické schopnosti existují v podobě substance, která je umístěna v tělech čarodějů pod hrudní kostí. Protože je čarodějnictví částí organismu, tato substance roste společně s lidským tělem. Čím je čaroděj starší, tím je

jeho působení silnější. Čaroději mohou být muži i ženy, přičemž muži využívají svá kouzla proti mužům a ženy proti ženám. Azandové věří, že „duše“ čaroděje přesune „duši“ určitého orgánu v těle oběti a způsobí tím pomalou a vysilující chorobu. Protože lidé umírají působením nějakého čaroděje, musí být pomstěni. K tomuto účelu se používá magie. Kromě smrti je čarodějnictví připisována i jakákoliv jiná nepřízeň osudu, včetně neúspěchu – pokud se ovšem nenaskytne nějaké lepší vysvětlení (například neschopnost, porušení tabu nebo morálního zákona). Kdyby například nešikovný hrnčír, jehož výrobky popraskaly během vypalování, přičítal škodu čaroději, všichni by se mu vysmáli. **Čarodějnictví** je pojem, jehož prostřednictvím Azandové popisují a vysvětlují všechna skutečná neštěstí. Čarodějnictví je pokládáno za natolik běžné, že nikdo není naplněný posvátnou bází, když je s ním konfrontován. Nejběžnější reakcí je naopak vztek. Čarodějnictví, jako základní koncept azandské kultury, utváří zdejší interpretaci neštěstí.

Azandové si jsou vědomi i „přirozených“ příčin událostí. Klasickým příkladem je třeba spadnutí přístřešku. V této oblasti Afriky je velmi horko, a tak lidé vyhledávají stín. Staví si k tomuto účelu provizorní přístřešky podepřené dřevěnými trámy. Vzhledem k častému výskytu termitů přístřešek často spadne. Občas se stane, že je někdo padajícím přístřeškem zraněn či zabit. Azandové samozřejmě vědí, že dřevo nosných trámů bylo narušeno termity a povolilo pod tíhou střechy. Jenže to pro ně není dostatečné vysvětlení. V jejich interpretaci je to čarodějnictví, které způsobilo, že termity poškodili dřevo přístřešku do kritické míry právě v inkriminovanou dobu. Proto musí být čaroděj odpovědný za neštěstí odhalen a potrestán.

Za účelem odhalení čaroděje užívají **věštby** („orákule“). Nejoblíbenějším způsobem věštění je podání jedu kuřatům. V praxi to vypadá tak, že příbuzný „očarované“ osoby vezme několik kuřat a vydá se do lesa s odborníkem na podávání jedu. Ten nakrmí kuře jedem a požádá nadpřirozené mocnosti, aby identifikovaly čaroděje. Jméno každého podezřelého je vysloveno dvakrát. Jestliže je jmenovaný opravdu čarodějem, při prvním vyslovení jeho jména musí kuře zemřít. Následuje ověřování správnosti, při němž je podán jed dalšímu kuřeti, které by druhé tázání mělo přežít. Tímto dvojím „testováním hypotézy“ není obvinění provedeno lehkovážně. Seznam podezřelých nebývá dlouhý. Vzhledem k tomu, že čarodějnictví je „zlovolné“, je potřeba pouze zvážít, v čím zájmu bylo „očarovaného“ poškodit. V úvahu připadají lidé svárliví, cizoložní, nesnášenliví, zlí a asociální, tedy všichni, jejichž chování výrazně vybočuje z obecně sdílené a uznávané společenské normy. Kromě toho jsou za čaroděje považováni sousedé. Ti znají potenciální oběť natolik dobře, aby jí chtěli uškodit. Když je čaroděj identifikován, postižený uřízne kuřeti křídlo a pošle je obviněné osobě. Posel předávající křídlo oznámí důvod své náv-

števky. Obviněný klidně odpoví, že si není vědom, že by někomu ublížil, a pokud je tomu tak, velice ho to mrzí, neboť postiženému přeje jenom zdraví a štěstí. Poté si vyžádá tykev naplněnou vodou, trochu se napije a vyprskne tekutinu na kuřecí křídlo. Poté opět opakuje, že si není vědom toho, že by byl čarodějem a že problémy postiženého nezpůsobil vědomě. Obrací se na čarodějnictví v sobě a vyzývá ho, aby se zklidnilo. Nakonec prohlásí, že všechno, co říká, vychází ze srdce, nikoliv pouze ze rtů.

Lidé obvinění z čarodějnictví jsou obvykle překvapeni. Žádný příslušník kmeny se totiž nepovažuje za čaroděje. Protože ale všichni věří v čarodějnictví, člověk označený věštbou za čaroděje jím skutečně musí být. Obviněný je vděčný rodině postiženého, že jej upozornili na jeho skryté čarodějné schopnosti. Kdyby se tak totiž nestalo, a on svoji oběť nevědomě zabil, potkala by ho magická pomsta. Obvinění z čarodějnictví plní ještě jednu funkci. Upozorní potenciálního čaroděje, že jeho chování je považováno za deviantní a odchyluje se od sdílených a společensky žádoucích norem. Obviněnému je tak umožněno změnit své chování ve směru obecně sdílených a uznávaných vzorců chování. Víra v čarodějnictví u Azandů tak na jedné straně funguje jako **výklad světa**, na straně druhé jako **kulturní norma** podporující žádoucí modely chování.

Knihou *Čarodějnictví, věštby a magie u Azandů* Evans-Pritchard zahájil metodologický posun od analýzy funkcí, jež instituce plní, ke studiu jejich **významu** pro členy dané společnosti. Podle něho instituce vyjadřují hodnoty a ideje, nikoliv utilitární principy, a jsou srozumitelné tehdy, když pochopíme jejich obsah a **smysl**, nikoliv pouze funkce, které plní. Za rozhodující pro objasnění fungování společnosti je tedy považován výzkum symbolické dimenze kultury, porozumění hodnotám, idejím, aspiracím, cílům a rozhodnutím jednotlivých členů společnos-



Žena z kmene Azandů. (Podle J. F. E. Blosse)

ti. Pozitivistický přístup, pro který byla charakteristická snaha studovat společnosti jako přírodní systémy, tak byl v díle Evans-Pritcharda postupně nahrazen přístupem idiografickým.

Snahou o pochopení společností „zevnitř“, jako unikátních ideových a morálních systémů, disponujících vlastní vnitřní logikou, uvedl Evans-Pritchard do sociální antropologie **idiografické hledisko** a **historickou perspektivu**. Důrazem na studium smyslu a významu prostřednictvím nativních (domorodých) pojmů a kategorií navíc anticipoval přístupy, které jsou dnes rozvíjeny v rámci interpretativní a kognitivní antropologie. Je třeba si

uvědomit, že tato teoretická východiska byla až do 50. let vyjádřena pouze implicitně, ve způsobu prezentace jeho výzkumů. S jasným explicitním výkladem svých představ o předmětu sociální antropologie vystoupil až poté, co se stal vedoucím katedry antropologie na Oxford University. Přihlásil se sice k myšlenkové tradici Radcliffe-Browna, ale současně zahájil programový odklon od jeho linie.

Své teoretické názory na antropologii Evans-Pritchard nejvýrazněji shrnul v práci *Sociální antropologie* (1951) a ve sborníku studií *Sociální antropologie a jiné eseje* (1962).¹⁹ Pro toto období Evans-Pritchardovy činnosti je charakteristický nárůst jeho vlivu v britské antropologii, zejména na půdě katedry antropologie v Oxfordu. Základním východiskem Evans-Pritchardovy koncepce je teze, že „sociální antropologie je druh historiografie a tedy filozofie nebo umění, obsahuje v sobě to, že studuje společnosti jako morální systémy a ne jako přírodní systémy, že se zajímá o účel raději než o proces, a že tedy hledá vzory a ne vědecké zákony a interpretaci raději než explanaci“.²⁰ Tímto přístupem se výrazně přiblížil stanovisku amerického antropologa Kroebera a jeho pojetí antropologie jako historie. Podle Evans-Pritcharda je cíl historiků a sociálních antropologů de facto totožný – oba **překládají ideje** cizích kultur do kategorií naší kultury. I když mezi oběma disciplínami existuje rozdíl v metodě výzkumů (historici pracují zejména s artefakty a dokumenty, antropologové se přímo účastní života ve studované společnosti), je těžké vést dělicí čáru mezi sociální antropologií a historií.

V této souvislosti E. E. Evans-Pritchard upozorňuje na význam historické perspektivy pro antropologické výzkumy preliterárních společností. Rozdílnost his-

¹⁹ Viz EVANS-PRITCHARD E. E., *Social Anthropology*, Free Press, Glencoe 1951; EVANS-PRITCHARD E. E., *Social Anthropology and Other Essays*, Free Press, New York 1962.

²⁰ EVANS-PRITCHARD E. E., *Anthropology and the Social Sciences*. In: KUPER A., *Anthropologists and Anthropology*, Penguin, Harmondsworth 1973, s. 162.

torického a funkcionalistického přístupu se nejvýrazněji projevuje v různé preferenci synchronní a diachronní analýzy. Evans-Pritchard usiluje o sblížení obou metodologických východisek, tedy o syntézu funkcionalistického přístupu s historickým porozuměním. Podle jeho názoru jsou sociální antropologie a historie dvě větve téže společenské vědy. Jejich spojení je do té míry úzké, že se jedna od druhé může učit. Jeho požadavek využití historické perspektivy se setkal s pozitivní odezvou také u jeho kolegů. Jak konstatoval jeho žák J. Beattie, synchronní studie nám neumožňují zachytit proces sociokulturní změny, zatímco diachronní perspektiva je důležitým hlediskem jak pro vysvětlení existujících sociálních vztahů, tak pro porozumění cizím kulturám. Evans-Pritchardův obrat k historické explanaci od značné míry akceptovali také J. A. Barnes, I. Cunison, M. Fortes, S. Nadel, R. Firth aj.

Evans-Pritchard stanovil tři základní fáze antropologického výzkumu. V první fázi výzkumu se antropolog věnuje **deskriptivní analýze**, která je spjata se sběrem, klasifikací a popisem antropologických dat přímo v terénu. Výzkumník se aktivně účastní života mezi členy studované společnosti, učí se jejich jazyku, myslí v jejich pojmech a chápat jejich hodnoty, aby je poté učinil srozumitelné v kategoriích a hodnotách své vlastní kultury. De facto usiluje o vnitřní deskripci dané kultury z perspektivy domorodců a její smysluplný „překlad“ do kategorií naší západní kultury. Ve druhé fázi výzkumu se antropolog zaměří na **strukturální analýzu**. Ta by měla odhalit strukturální uspořádání společnosti a zachytit obraz dané společnosti jako systémový celek, „sociologicky srozumitelný“ i z perspektivy člena společnosti, který danou kulturu nesdílí. Podle něho tato metoda umožňuje pochopení různých oblastí sociálního života zejména tím, že ukazuje, jak spolu jedno-

tlivé části kultury vzájemně souvisí. Ve třetí fázi výzkumu antropolog provádí **srovnávací analýzu**, aby mohl stanovit hlavní rysy strukturálních forem a příčiny jejich variací. Evans-Pritchard, na rozdíl od Radcliffe-Browna a jeho kolegů, odmítl rozsáhlé srovnávací mezikulturní analýzy. Byl přesvědčen, že tyto studie vytrhávají antropologická data z původního sociokulturního kontextu. Je zastáncem „intenzivních komparativních studií“, prováděných v omezeném rozsahu a u zcela podobných společností.²¹

Evans-Pritchard byl nesporně vynikajícím reprezentantem britské sociální antropologie. Jeho práce psané elegantním stylem výrazně zapůsobily na přesun akcentu antropologických výzkumů směrem k historicky a interpretativně orientované antropologii. K překonání klasického funkcionalismu přispěla také jeho snaha koncipovat **antropologii jako humanitní disciplínu** zabývající se postižením „skryté logiky“ studovaných kultur. Tím přispěl k rozpracování nového přístupu ke studiu sociokulturních jevů a antcipoval tak nástup nových antropologických škol. Evans-Pritchardův předpoklad, že instituce vyjadřují hodnoty a ideje, nikoliv pouze utilitární principy, do značné míry ovlivnil zejména výzkumy rozvíjené v rámci symbolické antropologie. Jeho odklon od analýzy funkcí k pochopení smyslu studovaných sociokulturních jevů navíc přispěl k překonání hranic oddělujících britskou sociální antropologii od americké kulturní antropologie a zahájil fázi sblížování těchto disciplín. S odstupem času je tak možné Evans-Pritcharda označit za jednoho z průkopníků interpretativně koncipované sociokulturní antropologie. Nebyl to pouze on, kdo přispěl k transformaci klasického funkcionalismu. Ve 40. a 50. letech 20. století i další žáci Malinowského a Radcliffe-Browna dosahují akademických postů, ujímají se vede-

²¹ Viz HATCH E., *Theories of Man and Culture*, Columbia University Press, New York 1973, s. 268–271.

ní významných antropologických pracovišť a aktivně se podílí na hledání nových přístupů ke studiu společnosti a kultury.

Hledání nových východisek

(R. W. FIRTH, D. FORDE,
CH. FÜRER-HAIMENDORF)

Klíčovými antropologickými pracovišti britské sociální antropologie v polovině 20. století byly antropologické katedry na univerzitách v Oxfordu, Cambridgi, Manchesteru a Londýně. Pro etablování a rozvoj antropologických výzkumů měly velký význam také instituty sociálního výzkumu, které vznikly v britských dominiích v Africe. Jednalo se zejména o Rhodes-Livingstone Institute a East African Institute of Social Research. Rozhodující roli v orientaci těchto pracovišť sehráli žáci Malinowského a Radcliffe-Browna.

V roce 1944 byl jmenován R. Firth na místo uvolněné Malinowským na London School of Economics. V témže roce se stává vedoucím antropologického oddělení na University College v Londýně D. Forde. Úkolu vybudovat nové antropologické oddělení na University of Manchester se ujal v roce 1949 M. G. Gluckman. V roce 1950 byl jmenován profesorem v Cambridgi M. Fortes.

Přestože v době druhé světové války došlo k utlumení terénních výzkumů, antropologové zcela neztratili kontakt se světem mimoevropských kultur. Někteří antropologové (E. E. Evans-Pritchard, S. F. Nadel, A. I. Richardsonová) se podíleli na řešení problémů koloniální správy. Ostatní sloužili v informační jednotce nebo ve zvláštních misích. Například E. R. Leach prožil válečná dobrodružství v partyzánské jednotce v Barmě. Řada

talentovaných mladých mužů, kteří se zúčastnili vojenských operací v Asii a Africe, se pod vlivem zkušeností s exotickým světem domorodých kultur rozhodla po válce studovat sociální antropologii. I v tomto složitém období Královský antropologický institut organizoval přednáškovou činnost a podporoval setkání antropologické veřejnosti.

Poválečné období lze označit za dobu expanze britské sociální antropologie. Díky založení Koloniální rady pro výzkum v oblasti společenských věd (Colonial Social Science Research Council) byly získány značné finanční fondy, které umožnily rozšířit empirické terénní výzkumy a budovat nová výzkumná a pedagogická pracoviště. K zájmu o studium sociální antropologie přispěl také nárůst národněosvobozeneckého hnutí v britských koloniích, který stimuloval nové myšlení o koloniálních problémech. Zároveň dochází k prohlubování zájmu o výuku afrikanistiky a orientalistiky. To vše přispělo k rozšiřování vědecko-výzkumné i pedagogické práce v oboru sociální antropologie.²²

Vůdčí osobností katedry sociální antropologie na London School of Economics byl Raymond William Firth (1901–2002). Kolem něho se shromáždili tak vynikající antropologové, jakými byli S. F. Nadel, I. Schapera, L. P. Mairová, A. I. Richardsonová a E. Leach. Firth se narodil na Novém Zélandě. Jeho původním obyvatelům – Maorům věnoval svoji první významnou antropologickou práci *Primitivní ekonomika novozélandských Maorů*.²³ Proslulost si ale získal až terénními výzkumy kultury obyvatel ostrova **Tikopia** (Šalamounovy ostrovy) v Polynésii.²⁴ Svými studii ekonomiky preliterárních společností v Oceánii se zasloužil o konstituování **ekonomick-**

²² Viz KUPER A., *Anthropologists and Anthropology*, Penguin, Harmondsworth 1973, s. 150–160.

²³ FIRTH R., *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, Routledge, London 1929.

²⁴ Viz FIRTH R., *We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*, Allen and Unwin, London 1936.

Kulturní profil – Tikopiové

Region: Melanésie – ostrov Tikopia

Stát: Šalamounovy ostrovy

Populace: 1200

Prostředí: tropický hornatý ostrov

Způsob obživy: zahradničení, chov prasat, rybolov

Politické uspořádání: tradiční náčelnictví; dnes součást moderního národního státu

Antropologická publikace: Firth R., *We, The Tikopia*, London 1936



ké antropologie jako nové tematické oblasti antropologických výzkumů.

Teoretickým otázkám věnoval Firth knihu *Základy sociální organizace* (1951), v níž zavedl distinkci mezi pojmy **sociální struktura** a **sociální organizace**.²⁵ Firth výrazně přispěl k překonání synchronního přístupu a k rozšíření spektra funkcionalistických výzkumů o problematiku **kulturní změny**. Zvláštní pozornost při tom věnoval studiu situace, při níž jsou jednotlivci postaveni před možnost alternativní volby jednání. Klíčem k pochopení mechanismu volby jsou, podle jeho názoru, osobní aspirace orientované k určitému cíli. Tyto cíle ovšem nejsou náhodné, ale jsou stanoveny skupinami a podskupinami, k nimž jednotlivci patří. Jednotlivé podskupiny jsou vnitřně strukturovány a jsou spjaty jak mezi sebou navzájem, tak se strukturou společnosti jako celkem. Jednotlivci přitom patří k několika různým podskupinám, determinovaným příbuzenstvím, zaměstnáním, náboženstvím, stavem, tří-

dou a podobně. Protože se ale členství v těchto skupinách navzájem překrývá, často se při volbě jednání dostávají do konfliktní situace. To, co je účinné a žádoucí pro členy jedné skupiny, může být škodlivé pro členství ve skupině jiné. Firth byl přesvědčen, že intenzivní studium **mechanismů volby a konfliktů** v mezikulturní perspektivě by mohlo přispět k hlubšímu pochopení zákonitostí socio-kulturní změny.

V teoretických názorech Firth navazoval zejména na Bronislava Malinowského, na jehož význam upozornil na stránkách sborníku *Člověk a kultura* (1957).²⁶ Tuto orientaci sdíleli i jeho spolupracovníci, což se do značné míry projevilo nezájmem členů jeho katedry o strukturální funkcionalismus Alfreda Radcliffe-Browna. Hlavními tematickými oblastmi výzkumů Firtha a jeho kolegů byla problematika politických a ekonomických systémů a tradiční doména britské antropologie – **studium příbuzenských systémů**.

²⁵ FIRTH R., *Elements of Social Organization*, Watts, London 1951.

²⁶ FIRTH R. ed., *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, Routledge, London 1957.

Druhým významným londýnským antropologickým pracovištěm se po druhé světové válce stala University College of London. V roce 1944 stanul v čele zdejší katedry antropologie Daryll Forde (1902 až 1973). Na jeho výzkumnou orientaci zapůsobil pobyt ve Spojených státech na California University v Berkeley. Zde na sklonku 30. let spolupracoval s A. L. Kroeberem a R. Lowiem. V roce 1930 byl jmenován profesorem geografie a antropologie na University College of Wales v Aberystwyth. V tomto období rozdělil pozornost mezi archeologický průzkum velšských historických lokalit a antropologické studium místních vesnických komunit. V roce 1935 realizoval výzkum mezi kmenem **Yako** v Nigérii.²⁷ Vysokou kompetenci v oboru geografie, archeologie a sociální antropologie v plném rozsahu využil při budování oddělení antropologie na University College of London, kde působil až do své smrti v roce 1973.

Forde, podobně jako američtí kulturní antropologové, neredukoval antropologii na sociální antropologii, ale zahrnoval do ní také biologii člověka a archeologii. Po celý život se zajímal o otázky evoluce a ekologie. Tato **interdisciplinární orientace** se odrazila v koncepci jeho pracoviště, které poskytovalo všestranné antropologické vzdělání. Není jistě náhoda, že řada jeho absolventů (M. G. Smith, J. Vansina, J. Maquet) se věnovala evoluci politických systémů. Díky tomu, že D. Forde současně působil jako ředitel londýnského International African Institute, mohla řada jeho žáků realizovat terénní výzkumy v oblasti západní Afriky.

Třetím významným londýnským antropologickým pracovištěm se stala School of Oriental and African Studies. Klíčovou osobností se zde v poválečném období

stal antropolog Christoph von Fürer-Haimendorf (1909–1995). Fürer-Haimendorf se narodil ve Vídni. Antropologii a etnologii studoval u předních představitelů německo-rakouské školy kulturních okruhů. Mezi jeho učitele patřil L. Frobenius, P. Šebesta a R. F. Heine-Geldren. V roce 1936 odcestoval do indického **Ásámu**, aby zde realizoval čtyřletý intenzivní terénní výzkum mezi etnickou skupinou **Naga**.²⁸ Do Indie se vrátil v roce 1939 a pokračoval zde ve výzkumu dalších indických národů a etnik. Vývoj britské sociální antropologie Fürer-Haimendorf ovlivnil v době svého působení na School of Oriental and African Studies. Jeho jmenování profesorem asijské antropologie v roce 1951 výrazně přispělo k rozvoji antropologických výzkumů v oblasti Indie. Charakteristickým rysem tohoto antropologického pracoviště byla snaha dosáhnout co největší etnografické a jazykové kompetence svých absolventů.

Britská sociální antropologie se zrodila v době britského koloniálního rozmachu. Ve svých důsledcích to znamenalo, že antropologický výzkum, který byl z větší části hrazen vládou, mohl probíhat v Africe, Indii i jihovýchodní Asii. Získané informace byly navíc využívány při vytváření politických a vládních struktur v koloniích. Tváří v tvář kulturním změnám a rozpadu koloniální soustavy po druhé světové válce se teoretický rámec funkcionalismu, který zdůrazňoval statickou rovnováhu společnosti, dostal pod palbu kritiky. Britští antropologové byli nuceni přehodnotit tradiční východiska a věnovat pozornost rozvíjení nových teorií člověka, společnosti a kultury. Nová vlna antropologického myšlení je spjata zejména s manchesterskou teorií konfliktů a cambridgeským strukturalismem.

²⁷ Viz FORDE D., *Marriage and the Family among the Yako in South-eastern Nigeria*, Lund, Humphries, London 1941.

²⁸ Viz FÜRER-HAIMENDORF Ch., *The Konyak Nagas: An Indian Frontier Tribe*, Holt, New York 1969.

Manchesterská antropologická škola a teorie konfliktů

(M. GLUCKMAN)

Dalším významným centrem britské sociální antropologie druhé poloviny 20. století byla katedra sociální antropologie na University of Manchester. Vůdčí osobností se zde stal Max Gluckman (1911–1975). Nejdříve vybudoval výzkumnou školu na Rhodes-Livingstone Institute ve střední Africe (území dnešní Zambie) a na sklonku 40. let přešel s řadou svých spolupracovníků a žáků do Manchesteru. Charakteristickým rysem jeho prací byla snaha překonat Malinowského teorii sociální změny a vybudovat dynamickou teorii společnosti, respektující historickou perspektivu. Na formování Gluckmanových teoretických názorů se výrazně podílel marxismus. Gluckmana a okruh jeho spolupracovníků zaujala na Marxově díle zejména myšlenka dialektického boje protikladů jako hybné síly dějin.

Max Gluckman se narodil v Johannesburgu v rusko-židovské rodině. Studium sociální antropologie zahájil na University of Witwatersrand. Jeho učitelkou zde byla Winifred Hoernlová, jež svými pracemi navázala na dílo Alfreda Radcliffe-Browna. Již v tomto období Gluckman projevoval zájem o **teorii konfliktů**, která se v příštích letech stala dominantním tématem jeho výzkumů. V letech 1934 až 1936 pokračoval v doktorandském studiu v Oxfordu. V letech 1936 až 1938 realizoval terénní výzkum v **Zululandu**. Výsledky tohoto výzkumu publikoval ve sborníku *Africké politické systémy* (1940) a ve studii *Analýza sociální situace v moderním Zululandu*.²⁹

V letech 1942 až 1947 působil jako ředitel Rhodes-Livingstone Institute. V tomto období rozpracoval teorii konfliktů

a s okruhem svých spolupracovníků ji úspěšně testoval v řadě terénních výzkumů. V centru jeho zájmu byla analýza totálního kontextu pluralitních společností. Podle jeho názoru ve střední Africe existují heterogenní kulturní společenství Evropanů a Afričanů s definovatelnou strukturou a normami chování. Proto je nezbytné studovat města stejným způsobem jako jednoduchá společenství. Černí afričtí dělníci žijící ve městech totiž nepředstavují pouze venkovany, ale dělníky pracující uvnitř průmyslového a městského sociálního systému. V roce 1947 se Gluckman vrací zpět do Oxfordu, tentokrát jako vysokoškolský učitel. V roce 1949 odchází už jako profesor na University of Manchester, kde vybudoval jedno z nejvlivnějších antropologických pracovišť ve Velké Británii.

Charakteristickým rysem výzkumů realizovaných Gluckmanem a jeho spolupracovníky byla snaha postihnout **význam konfliktů** v sociálním procesu. Předmětem studia se tak například stala analýza role afrického vesnického náčelníka, který byl na jedné straně vystaven tlaku koloniální administrativy, na straně druhé implicitním očekáváním svých vlastních lidí. Tyto výzkumy přinesly řadu metodologických inovací. Týkají se zejména rozpracování **statistických metod**, které byly úspěšně adaptovány pro potřeby antropologického výzkumu.

Zásadním Gluckmanovým přínosem bylo obohacení strukturálně funkcionálního výzkumu společnosti o **historickou perspektivu a teorii konfliktů**. Podle jeho názoru nelze vysvětlit fungování sociální struktury společnosti pouze existencí mechanismů, které navracejí deviantní prvky do rovnovážného stavu, a zabráňují tak konfliktům. Naopak se domnívá, že v každé struktuře je možné identifikovat

²⁹ GLUCKMAN M., The Kingdom of the Zulu of South Africa. In: FORTES M. – EVANS-PRITCHARD E. E. eds., *African Political Systems*, Oxford University Press, London 1940; GLUCKMAN M., *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, *Bantu Studies* 1940, 14, s. 1–30, 147–174.

komponenty, které konflikty zprostředkovávají a rozvíjejí. Na konflikt pohlíží jako na významného činitele integrace a diferenciaci společnosti. Gluckman nepopírá, že konflikt může být symptomem společenského rozvratu. Podle jeho názoru ale také může sloužit k posílení solidarity nebo snížení nebezpečného sociálního napětí. V této souvislosti upozorňuje na funkci **kontrolovaného konfliktu**, který může přispět k uvolnění potlačovaného nepřátelství. Ukázkou kontrolovaného konfliktu jsou rituály, při kterých bylo napodobováno povstání proti králi. Tyto obřady, praktikované některými středoafrickými kmeny, sloužily k upevnění autority vládce, která mohla být za určitých okolností ohrožena. Prostřednictvím rituálu ale byla skutečná touha povstat vyčerpána a zlomena. Symbolické ohrožení královské moci tak paradoxně vedlo k jejímu reálnému posílení.

Při studiu konfliktů si Gluckman uvědomil nezbytnost výzkumů „**sociální situace**“. Byl totiž přesvědčen, že chování lidí je reakcí na situace, ve kterých se nacházejí. Klasickou ukázkou uplatnění tohoto přístupu představuje jeho slavná studie *Analyza sociální situace v moderním Zululandu* (1940). V této práci se pokusil ukázat, jak pluralitní politická společnost, vzniklá v důsledku koloniální nadvlády, musí vytvářet základnu pro porozumění místním rodovým systémům. Téměř románovou formou popisuje ve velkých detailech scénu otevření nového mostu v Zululandu. Aktéry sociální situace jsou přicházející, procházející i odcházející, řečníci i přihlížející, bílí kolonizátoři i černí domorodci. U všech účastníků je soustředěna pozornost na jejich sociální vazby – počínaje bílým starostou a jeho spolupracovníky, konče náčelníky a jeho lidmi. Na scéně se dokonce objevuje i samotný antropolog. Působivost této sociální situace vyplývá ze skutečnosti, že i když jsou členové různých barevných skupin symbolicky i reálně rozděleni a ve vzájemné

opozici, jsou nuceni spolupracovat v oblasti společně sdíleného zájmu. Spolupráce vyvolaná společným zájmem a manifestovaná veřejnou oslavou tak spojuje odlišné etnické a rasové skupiny a dokonce posiluje solidaritu uvnitř těchto skupin. Na okamžik je dokonce zapomenuto na vnitřní rozpory a odlišné zájmy reálně existující uvnitř skupin „**bílých**“ a „**černých**“. To ovšem neznamená, že by situace v Zululandu byla stabilní. Podle Gluckmana Zululand představoval typ sociálního systému, v němž nelze adekvátně řešit konflikty bez radikálních strukturálních změn. Gluckman ale upozornil na skutečnost, že sociální rovnováha nevyplývá z těsnější integrace skupin nebo norem, ale objevuje se prostřednictvím **dialektického vyvažování opozice**.

Analýza konfliktů v kontextu konkrétní sociální situace se stala účinným nástrojem studia procesů sociální změny. Gluckmanův přístup byl rozvíjen zejména na půdě Rhodes-Livingstone Institute a University of Manchester. Jeho blízcí spolupracovníci a přátelé – E. Colsonová, J. C. Mitchell, J. van Velsen, V. W. Turner, A. L. Epstein a další – ve svých výzkumech, realizovaných převážně ve střední Africe, kladli stále větší důraz na studium konfliktů v kontextu sociální struktury. Při hledání konfliktů ve společnosti věnovali pozornost analýze skrytých ekonomických sil, politických, příbuzenských a rodinných vztahů. Díky výzkumům **manchesterské školy**, jak je někdy okruh Gluckmanových spolupracovníků označován, sociální antropologové stále více přesouvali pozornost od stabilních sociálních systémů k „sociálním okruhům“ nebo „sociální oblastem“. Tyto pojmy odrážejí skutečnost, že se předmětem antropologických výzkumů stále více stávaly sítě mezilidských vztahů v sociálních útvarcích, jejichž hranice nejsou jasně stanoveny. Na půdě manchesterské školy tak byla rozpracována analýza **sociální sítě** („síťová analýza“). Tato metoda spočívá

ve studiu vztahů mezi jednotlivci až na úroveň, kdy tyto „sociální nitky“ vytvoří komplexní sociální síť („social network“). Antropolog pokračuje v popisu a rekonstrukci vztahů mezi jednotlivci tak dlouho, až postihne celou studovanou společnost nebo alespoň tu její část, která je nezbytná pro řešení daného problému. Síťovou analýzu rozpracovali zejména antropologové zabývající se urbánní antropologií. Tato metoda byla užitečná například při studiu afrických venkovanů, kteří přicházeli do měst za prací. Tito „městští venkované“ v novém prostředí často vytvářeli osobité enklávy, v jejichž rámci se uchovaly jejich původní hodnoty a obyčeje. Stanovení hranic těchto osobitých městských subkultur je ale složité, neboť městští venkované jsou součástí širšího sociokulturního systému. Na tento typ společenství se klasická funkcionální metodologie aplikuje těžko. Proto sociální antropologové rozpracovali síťovou analýzu, jejíž užití není omezeno na jasně ohrazené integrované sociální systémy. Využití síťové analýzy v antropologickém výzkumu představuje více než studium společenských vztahů, neboť se rozšiřuje nad množinu osobních kontaktů. V minimální variantě se sociální síť skládá z **bodů** a **čar**. Body mohou být osoby, trhy nebo organizace, čáry pak tvoří sociální vztahy, pohyb zboží a tok informací. Síťe, které mají v centru osobu, označujeme jako „**egocentrické sítě**“. Grafické znázornění a analýza egocentrické sítě jsou užitečné při studiu jednoduchých kmenových společenství i komplexních městských společností. Síťová analýza vyžaduje pečlivou práci v terénu a musí být uvedena do kontextu s jinými druhy informací. Bohužel, od roku 1970 klesá počet výzkumů využívajících síťovou analýzu. Tato metoda ale i nadále zůstává cenným nástrojem antropologických výzkumů.

Paralelně s výzkumy Gluckmana a okruhu jeho spolupracovníků byly v rámci britské sociální antropologie rozvíjeny alternativní teorie společnosti a kultury. Dalším významným antropologickým pracovištěm se ve druhé polovině 20. století stala zejména strukturálně orientovaná katedra sociální antropologie v Cambridgi.

Cambridgeská antropologická škola a teorie strukturalismu

(M. FORTES, E. LEACH)

Na dílo Radcliffe-Browna programově navázalo antropologické oddělení univerzity v Cambridgi. Do jeho přebudování se s velkou energií pustil v roce 1950 žák Radcliffe-Browna – Mayer Fortes (1906 až 1983). Fortes se narodil v Britstownu v jižní Africe v rodině ruských židovských přistěhovalců. Absolvoval studium psychologie, k jejímuž rozvoji přispěl zavedením **mezikulturních testů**. Na přelomu 20. a 30. let pracoval s postiženými dětmi v East Endu v Londýně. Tato zkušenost způsobila, že věnoval stále větší pozornost sociokulturním determinantám lidského chování. Na změně Fortesovy orientace má osobní podíl Malinowski, který jej přivedl k antropologii.

M. Fortese proslavily především jeho terénní výzkumy **ašantské a tallensijské kultury v Ghaně**, které se staly vzorem pozdějším antropologickým studiím věnovaným sociální organizaci. V polovině 30. let, po svém návratu z terénních výzkumů v Africe, získal docenturu v Oxfordu. V roce 1940 editoroval spolu s Evans-Pritchardem sborník *Africké politické systémy*, který ovlivnil výzkumy v oblasti **politické antropologie**.³⁰ Předmětem Fortesových výzkumů byla problematika příbuzenských systémů, sociální organizace a funkce rodiny. Po krátkém působení v novém

³⁰ FORTES M. – EVANS-PRITCHARD E. E. eds., *African Political Systems*, Oxford University Press, London 1940.

West Africa Institute in Accra se Fortes vrátil do Oxfordu, kde byl jmenován profesorem. Zvrat v jeho akademické kariéře znamenal uvedení do funkce vedoucího katedry antropologie v Cambridgi. Z ní během 50. a 60. let vybudoval jedno z nejvýznamnějších center strukturálně orientované antropologie ve Velké Británii. K vysoké úrovni tohoto pracoviště přispívali nejen hostující profesori formátu T. Parsonse a Radcliffe-Browna, ale také osobnost E. Leache, který zde působil od roku 1953. Na rozdíl od ostatních antropologických pracovišť byla pro Cambridge charakteristická dvojí teoretická orientace. První, reprezentovaná osobností Fortese, navazovala na strukturální funkcionalismus Radcliffe-Browna. Představitelem druhé, strukturální linie, byl E. R. Leach.

Edmund Ronald Leach (1910–1988) původně vystudoval matematiku a strojní inženýrství na Cambridge University. O antropologii se začal zajímat počátkem 30. let, když pracoval jako inženýr v Číně a na Filipínách. Koncem 30. let zahájil postgraduální studium sociální antropologie na London School of Economics. V této době jej silně ovlivnili jeho učitelé – Malinowski a Firth. Svůj první terénní výzkum realizoval v roce 1938 mezi **Kurdy** na území dnešního Iráku. Těsně před vypuknutím druhé světové války se vydal do Barmy (dnes Myanmar). Zde v letech 1939 až 1940 strávil devět měsíců v kačjinské vesnici Hpalang, v severovýchodní Barmě. V říjnu 1940 vstoupil do britské armády v Barmě a byl odvelen do Maymyo, kde dokončil koncept monografie o **Kachinech** (Kačjinech) – barmské národnostní skupině tibeto-čínského původu. Bohužel o strojopis i všechny poznámky a fotografie z terénního výzkumu přišel při dobytí Barmy Japonci v roce 1942. Po zbytek války se Leach podílel na organizování odporu proti Japoncům mezi barmskými horskými kmeny. Později zjistil, že mu jeho válečné zkušenosti s národy obývajícími Kačjinské hory umožni-

ly získat mnohem více poznatků o místních kulturách, než kdyby svůj výzkum omezil na jedinou vesnici.

Po válce se Leach vrátil na London School of Economics. Zde napsal disertační práci, v níž spojil své zkušenosti z terénního výzkumu s teoretickými prameny věnovanými kačjinské kultuře. V této době již působil jako asistent Firtha a vybudoval si pověst odborníka na materiální kulturu. V roce 1953 odešel přednášet do Cambridge. V tomto období již měly na Leache značný vliv práce zakladatele francouzské strukturální antropologie – C. Lévi-Strausse. V následujících letech si vybudoval skvělou pověst jako terénní antropolog (výzkumy na Cejlonu) a brilantní teoretik **strukturálně orientované antropologie**. Leach nikdy neaspíroval na funkci vedoucího katedry sociální antropologie. Na sklonku 60. let již byl jeho vědecký kredit tak vysoký, že byl jmenován do prestižní funkce probošta královské koleje v Cambridgi.

Svou první monografii *Sociální a ekonomická organizace rovánduzských Kurdů* publikoval v roce 1940. Podle našeho názoru tato monografie, založená na poměrně krátkém terénním výzkumu, představuje svébytný svorník, spojující tradice funkcionalismu s nastupujícím strukturalismem. Již tato práce totiž zpochybňuje klíčovou tezi klasického funkcionalismu, podle níž je každý sociální systém dobře organizovaný a v rovnovážném stavu. Výzkum Kurdů, procházejících obdobím prudkých sociokulturních změn, vyvolaných vnějšími administrativními zásahy, přivedl Leache ke zjištění, že většina společností udržuje jenom relativní rovnováhu. Normy totiž nejsou ani stabilní, ani flexibilní. Podle Leache normy existují jako zdroj dynamiky a výraz konfliktu zájmů a rozdílných postojů.

V roce 1954 vydal svoji nejvýznamnější práci – *Politické systémy horské Barmy*. Ústředním bodem této práce je hypotéza, že „jazyk mýtu a rituálu představuje výpo-

Kulturní profil – Kačjinové

Region: východní Asie

Stát: Barma (Myanmar), Indie, Čína

Populace: 750 000

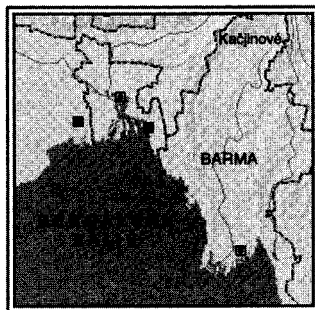
Prostředí: hornatá krajina s tropickým klimatem

Způsob obživy: zemědělství, chov dobytka

Politické uspořádání: tradiční, dnes součást národních států

Antropologická publikace:

Leach E., *Political Systems of Highland Burma*, London 1954



věd o sociálním řádu“.³¹ Leach, podobně jako francouzský etnolog M. Mauss, předpokládal, že pod proměnlivostí, s níž se setkáváme ve skutečném životě, existuje všudypřítomná celistvost. K tomu, abychom ale dokázali tuto celistvost popsat, je nutné systém prezentovat tak, jako by byl stabilní a koherentní. Podle Leache komunity horské Barmy, které lze obecně rozdělit na Kačjiny a Šany, nepředstavují homogenní izolovanou kulturu. Jedná se o různé skupiny lidí mluvící odlišnými jazykovými dialekty a dodržující různé obyčeje a zvyky. Výzkum zdejších komunit prostřednictvím kategorie „kmen“ neumožňuje porozumět sociokulturní realitě. Místo jednoho sociálního systému v rovnováze zde existuje celá směs pospolitostí ve vzájemné interakci. Kačjinové jsou ale spjati stejnou politickou strukturou, neboť se přizpůsobili stejnému horským podmínkám a akceptovali stejnou politickou moc v nížině. Proto by neměli být studováni jako homogenní společnost s ur-

čitou kulturou, ale jako produkt politických vztahů.

Leachova originální interpretace sociálního systému Kačjinů vychází z předpokladu, že **konflikt** lze považovat za **formu struktury**. Předmětem jeho zájmu byla analýza místních politických systémů – „gumlao“ a „gumsa“. V politickém systému gumlao vytváří několik vesnic (z nichž každá je tvořena několika rody) jedno panství („domain“). Vesnice, které jsou dohromady spojeny patrilineárním rodokmenem, jsou si navzájem rovny. Každá vesnice má svého vůdce, ale neexistuje žádné striktní pravidlo patrilineárního dědění rodového nástupnictví. Každý rod je veden stařešinou a každá vesnice má radu starších. Jednotlivé vesnice pořádní, nezávisle na sobě, vlastní ceremonie a rituální oběti. Při slavnostech vůdci jednotlivých rodů obětují různým duchům. Všichni Kačjinové dodržují pravidlo, které upřednostňuje sňatek se sestřenicí z matčiny strany. Tím se rody rozlišují (ve vzta-

³¹ Viz LEACH E. R., *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, London School of Economics and Political Science, London 1954, s. 14.

hu k vlastnímu rodu) na ty, které si ženy berou, a ty, které ženy dávají. V kačjinském systému gumlao nejsou mezi těmito rody žádné rozdíly v postavení. Ceny nevěst jsou nízké a v jedné vesnici se sňatky často uzavírají v kruhu: rod A dává své ženy rodu B, rod B dává své ženy rodu C, který dává své ženy opět rodu A.

Jestliže se jeden rod ve vesnici stane bohatší nebo silnější než ostatní, může zkoušet zvýšit svou prestiž tím, že navrhne platit vyšší cenu za nevěsty a vyhledávání žen ve vlivných rodech z ostatních vesnic. Pokud se tato strategie osvědčí, může se tento rod stát **rodem náčelnickým** a ovládnout ostatní rody ve vesnici. Vzmáhající se rod využívá svůj vzrůstající „kapitál“ ke sponzorování vesnických slavností, které dále zvyšují jeho prestiž. Vůdce tohoto rodu se stává náčelníkem vesnice, neboť jeho rod je pokládán za nejvlivnější a jeho členové za „aristokraty“. Nástupnictví je nyní stanoveno pevným pravidlem a status vůdcovství je spíše připsaný než získaný. Nástupnické právo přechází na nejmladšího mužského potomka náčelnického rodu. Jeho potomci jsou již nadřazení potomkům ostatních rodů a náčelník vždy pochází z rodu vládnoucího. Tomuto aristokratickému rodu se může podařit získat kontrolu nad dalšími vesnicemi, přičemž všechny vesnice v nově vzniklém panství jsou podřízeny náčelnickému rodu. Vznikem náčelnictví tak vzniká nový politický systém, který Kačjinové označují jako gumsa. V systému gumlao bylo společenské postavení rodů, které své ženy dávaly, rovnocenné s rody, jež ženy dostávaly. V systému gumsa jsou rody, které ženy dávají, považovány za nadřazené. Místo kruhového systému sňatků se vytváří systém nerovných sňatků, v němž se ženy pohybují „jako voda ve vodopádu“, vždy směrem k níže postavenému rodu. Se zvyšujícím se postavením rodu stoupají také ceny nevěst. Muži v náčelnickém rodu, který je nadřazený všem ostatním, jsou nuceni

brát si ženy aristokratického původu z jiných panství.

Podle Leache kačjinské komunity cyklicky přecházejí od jednoho typu politického systému k druhému. K transformaci politického systému gumsa zpět v gumlao dochází například v období sociálního napětí, když náčelník rozšiřuje své pravomoci a vybírá zboží v takové míře, že lidem už nic nezbyvá. Tehdy dochází k revoltě, při níž je náčelník svržen a nastolen rovnostářský systém. Naopak, při přechodu od gumlao ke gumsa hraje významnou roli sňatkový systém, který v sobě skrývá možnost postupné diferenciaci sociálních statusů jako předpokladu vzniku náčelnictví. Leach získal řadu důkazů o tom, že jedním z primárních mechanismů cyklické změny politického systému gumlao v gumsa (a naopak) je vědomá manipulace s mýty a pravidly uzavírání manželství. Ty umožňují posílit sociální status a získat politickou moc. V systému gumsa může jednotlivec nespokojený se zděděným statusem usilovat o prestižnější úřad v hierarchickém systému, nebo naopak hierarchii zavrhnout. Stane se tak rebellem proti nadřazenému, nebo dokonce odpůrcem systému gumsa. Oproti tomu vlivná osoba v rovnostářském systému gumlao se může rozhodnout odmítnout demokracii a způsobit přechod komunity k typu organizace gumsa. Každý systém sám v sobě obsahuje zárodky protikladu a tak místní komunity neustále kolísají mezi extrémy gumlao a gumsa.

Leach při výzkumu věnoval zvláštní pozornost symbolickým kategoriím, jež Kačjinové užívají k popisu politických systémů. Zjistil, že gumlao i gumsa jsou definovány stejnými symboly, ale v různých kombinacích. V okamžiku, kdy komunity přejdou od jednoho typu politického uspořádání k druhému, lidé mohou dávat symbolům různou váhu. Stále se však vyjadřují stejným rituálním jazykem. Rituály, jako ideální model jednání, tak

vymezují prostor pro výběr legitimních rozhodnutí a organizují běh sociálního života.

Práci *Politické systémy horské Barmy* Leach podnítl zájem antropologické veřejnosti o studium konfliktů jako formy struktury a stimuloval výzkumy „ethnicity“. Bohužel politika postkoloniální Barmy mu znemožnila pokračovat v terénním výzkumu v Kačjinských horách. V 50. letech proto obrátil pozornost k **Srí Lance** (dříve Cejlon), kde realizoval nový výzkumný projekt. Předmětem analýzy E. R. Leache zde nebyly politické vztahy, nýbrž příbuzenský a ekonomický systém vesnické komunity. Výsledky tohoto výzkumu publikoval v práci *Pul Eliya: vesnice na Cejlonu* (1961).³² Podle Leache je možné pochopit způsob života v Pul Eliya na základě studia materiálních faktorů – rozložení vesnických polí, fungování zavlažovacích systémů apod. Tyto determinanty totiž nemohou být jednoduše změněny. Představují skupinu objektivních limitů a vesničané jim musí přizpůsobit své chování. Materiální faktory výrazně ovlivňují fungování příbuzenského systému, na kterém závisí symbolická báze jejich kultury. Příbuzenství představuje pružný a mnohoznačný terminologický systém, zrcadlící ekonomické vztahy. Zahnuje třídu pojmů, jejichž prostřednictvím lidé hovoří o vlastnických vztazích. Leach podrobil pečlivé analýze pozemkové záznamy vesnice, které byly po desetiletí pečlivě uchovávány. To mu umožnilo pochopit manipulace s pozemky a jejich důsledky v různých historických obdobích. Dospěl při tom k závěru, že příbuzenská pravidla byla vždy měněna tak, aby vesničanům umožňovala pružná a ekonomická rozhodnutí.

Kniha *Pul Eliya* neměla takový teoretický vliv jako práce *Politické systémy horské Barmy*. Ocenili ji především antropo-

logové specializovaní na problematiku **Srí Lanky** a stoupenci **ekonomické antropologie**. V 60. a 70. letech se Leach věnoval převážně akademické dráze a teoretické antropologii. V tomto období rozšířil spektrum zájmů o studium symbolických systémů, zejména mýtů, umění, totemismu a tabu. Pozornost také věnoval rozpracování antropologické teorie a metodologie. Svě názory na vědu o člověku vyjádřil v brilantní knize studií *Přehodnocené antropologické myšlení* (1961).³³

Jeho vystoupení byla velmi neortodoxní a kontroverzní. V přednáškách dokonce neváhal označit za „exempláře hlupáků“ své kolegy z Cambridge – M. Fortese, A. I. Richardsovou a J. Goodyho. Rozporuplnou reakci vyvolal také jeho požadavek, aby antropologové o společnosti uvažovali matematicky. Podle jeho názoru měli opustit budování typologií, které lze srovnat s antropologickou verzí sběru motýlů. Byl přesvědčen, že je nejvyšší čas vzdát se komparace ve prospěch zobecnění. Toho mělo být dosaženo výzkumem organizačních idejí, jež jsou přítomné v jakékoliv společnosti jako slučující matematický vzor. V četných polemikách upozorňoval kolegy, že naplnění sebeuspokojením ignorují význam francouzské strukturální antropologie Lévi-Strausse. Přestože se mu během 60. let podařilo teoreticky rozpracovat vlastní verzi strukturalismu, zůstal skeptickým k antropologickým pracím nepodloženým terénním výzkumem. V duchu zakladatelů britského funkcionalismu do konce života považoval terénní výzkum za jádro sociální antropologie.

Leach byl nesporně jednou z neoriginálnějších osobností britské antropologie. Osobitým způsobem vstřebal vlivy klasického funkcionalismu (B. Malinowski), ekonomické antropologie (R. Firth) a francouzského strukturalismu (C. Lévi-

³² LEACH E. R., *Pul Eliya, a Village in Ceylon: A Study of Land Tenure and Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge 1961.

³³ LEACH E. R., *Rethinking Anthropology*, Athlone, London 1961.

-Strauss). Vytvořil vlastní verzi „**kontextuálního strukturalismu**“, jímž antcipoval současné trendy neostrukturální a symbolické antropologie. Leach odmítal strukturální funkcionalismus Radcliffe-Browna a jeho následovníků (oxfordský strukturalismus), kteří se snažili rekonstruovat typologie sociálních struktur a sociální zákony přímo z antropologických dat. Takové třídění je podle jeho názoru pouhou verbální představou antropologů, jež nejsou schopni překonat omezení pozitivismu a plochého empirismu. Leach polemizuje také s Lévi-Straussem, i když je všeobecně považován za jeho horlivého přívržence. Leachova verze strukturalismu je podstatně více empiricky orientovaná než intelektuální strukturalismus Lévi-Strausse. Ideové zdroje jeho teoretických názorů je nutné hledat spíše v duchovním klimatu antropologické katedry Malinowského na London School of Economics. Ostatně sám Leach poznamenal: „Já sám jsem byl jedním z Malinowského žáků a srdcem jsem stále funkcionalistou, i když, myslím, znám omezení Malinowského vlastní teorie. Ačkoliv příležitostně používám strukturalistickou metodu Lévi-Strausse k popisu zvláštních rysů konkrétního kulturního systému, mezera mezi mojí obecnou polohou a polohou Lévi-Strausse je velmi široká.“³⁴

Leach měl velký vliv na několik generací studentů nejen díky svým originálním myšlenkám, ale také díky působivé výuce a provokativnímu literárnímu stylu. Na rozdíl od Fortese a jeho studentů, kteří prováděli výzkumy zejména v Africe, Leach s okruhem svých žáků pracoval především v zemích jižní Asie. Nicméně všechny členy cambridgeského antropologického oddělení spojoval společný zájem o studium přibuzenství. V rozpracování této tematické oblasti lze spatřovat zásadní přínos cambridgeské antropologické

školy pro další rozvoj britské antropologie. V neposlední řadě svým dílem přispěl k rozvoji nastupujících antropologických směrů – strukturální a symbolické antropologie.

Britská sociální antropologie a americká kulturní antropologie

Navzdory různé orientaci jednotlivých antropologických pracovišť v Oxfordu, Londýně, Cambridgi a Manchesteru, když byly proti britské antropologii vzneseny výhrady ze strany americké kulturní antropologie, vystupovali na svoji obranu britští antropologové společně. Klasickou ukázkou takového postoje je jednotná reakce Firtha a Fortese na článek amerického antropologa G. P. Murdocka, který v roce 1951 otevřel diskusi o vztahu mezi americkou a britskou antropologií. Podle Murdocka, „popisné a analytické práce britských sociálních antropologů dosáhly průměrné úrovně etnografické kompetence a pravděpodobně nepřekonatelné teoretické sugestivnosti... což vysvětluje a ospravedlňuje respekt, který se s tím široce spojuje. Nicméně pokud odhlédneme od těchto zásluh, existuje množství zvláštních omezení, která mnoho kolegů odborníků v zahraničí shledává těžkými pro porozumění a nemožnými obhajovat.“³⁵ Murdock mezi tato omezení zahrnul:

1. Příliš úzké tematické zaměření antropologických výzkumů, orientované zejména na problematiku sociální struktury a s ní spjatých problémových okruhů (přibuzenství, manželství, vlastnictví, stát aj.).
2. Omezení terénních výzkumů na oblasti s britskou koloniální správou.
3. Netečnost k výsledkům výzkumů neanglosaských antropologů.
4. Indiferentní postoj k psychologii a ignorování historie, nezájem o procesy kulturní změny.

³⁴ LEACH E. R., Lévi-Strauss, Viking, New York 1970, s. 9.

³⁵ MURDOCK G. P., *British Social Anthropology*, *American Anthropologist*, 1951, 53, s. 466–467.

5. Jednostranná preference funkcionální metody a synchronní analýzy a opomíjení srovnávací etnografie.³⁶

Tato charakteristika skutečně do značné míry odrážela situaci v britské antropologii na počátku 50. let 20. století. Její příčiny lze najít v přetrvávajícím vlivu Radcliffe-Brownovy koncepce antropologie jako srovnávací sociologie. Ignorování pojmu kultura jako základní antropologické kategorie a jednostranná preference pojmu sociální struktura do značné míry způsobily, že v tomto období byli sociální antropologové více sociology nežli antropology. Již v průběhu 50. let však byla celá řada těchto omezení překonána. Britští antropologové rozšířili spektrum svých výzkumných zájmů, i když problematika studia sociální struktury a příbuzenských systémů zůstala v centru jejich pozornosti. Většina antropologů v této době opustila teze klasického funkcionalismu, rozšířila své výzkumy o historickou perspektivu a diachronní analýzu.

Šedesátá léta 20. století již probíhají ve znamení intenzivního sblížení amerického a britského modelu antropologie. Za významný mezník, jenž zahájil novou etapu sblížení teoretických a metodologických východisek a explanačních modelů americké a britské antropologie, lze označit rok 1960. Až do tohoto roku archeologické, psychologické a lingvistické přístupy nepředstavovaly konzistentní součást antropologických výzkumů britských antropologů, ale stály víceméně stranou jejich zájmu. Fakt, že angličtí antropologové ponechávali tyto oblasti výzkumu jiným vědním disciplínám, představuje zásadní rozdíl oproti modelu americké antropologie. Ta již od Boasova vystoupení představovala integrální disciplínu, zahrnující biologickou antropologii, archeologii a prehistorii, etnografii a etnologii, lingvistickou antropologii a sociální an-

tropologii (chápanou v užším smyslu). Kromě toho americká antropologie programově využívala teoretické poznatky a metody dalších přírodních a společenských věd. Základní zvrát v orientaci britské sociální antropologie představuje rok 1960. V tomto roce se totiž spojili sociální antropologové se sociology a sociálními psychology, aby vytvořili novou Sociology Section of the British Association for the Advancement of Science. Současně sociální antropologové navázali úzkou spolupráci s ostatními sekcemi, zejména sekcí archeologickou. Jejich snaha vybudovat širokou bázi pro integraci věd o člověku již výrazně koresponduje s přístupy, které byly typické pro americkou antropologii.

Další sblížení britské a americké antropologie je spjato se společnou konferencí, jež z iniciativy anglického antropologa R. Firtha a amerického antropologa F. Eggana proběhla v roce 1963 v Cambridge. Na konferenci zazněla řada referátů, které svědčí o výrazných integračních tendencích jak v oblasti předmětu antropologických výzkumů, tak v metodách, jež americká a anglická antropologie užívaly. Referáty byly zveřejňovány jako řada čtyř svazků. V prvním svazku například ve studii věnované ekonomickým a ekologickým aspektům příbuzenských vztahů navázal americký antropolog E. Wolf na ekonomickou antropologii R. Firtha. Nejčastěji citovanou prací druhého svazku je studie L. Eastona *Politický systém*. Kritickým způsobem reflektovala situaci v politické antropologii a vytyčila jako zásadní požadavek jejího dalšího rozvoje mezinárodní spolupráce. Nezbytnosti spolupráce s ostatními společenskými vědami věnoval ve třetím svazku pozornost také M. Spiro ve studii o otázkách výzkumu náboženství. V podobném duchu byl koncipován i čtvrtý svazek, věnovaný výzkumu komplexních společností.³⁷ Z tohoto

³⁶ Tamtéž, s. 466–467.

³⁷ Viz GIRTLE R., *Kulturanthropologie*, Verlag GmbH, München 1979, s. 168–169.

hlediska můžeme souhlasit s M. Gluckmanem a F. Egganem, podle jejichž názoru britští sociální antropologové nastoupili cestu úzké spolupráce s ostatními obory, které se zabývají studiem člověka, společnosti a kultury.

Sblížení britské a americké antropologie se dále prohloubilo v 70. a 80. letech. Přispěl k tomu mimo jiné i fakt, že v této době působily přímo ve Spojených státech špičky britské strukturální

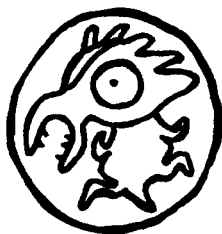
a symbolické antropologie – Mary Douglasová a Victor W. Turner. Vliv a osobní spolupráce britských antropologů přirozeně nejsou omezeny na americkou antropologii. V uplynulých desetiletích je možné sledovat také úspěšnou expanzi britské antropologie do zemí kontinentální Evropy. Špičkoví reprezentanti britské antropologie působili v Nizozemsku (J. Beattie, J. Boissevain) a v Norsku (F. Barth).

Britská sociální antropologie

Škola – směr	Představitelé	Klíčová témata, teorie a pojmy
KLASICKÝ FUNKCIONALISMUS	B. K. Malinowski	funkcionální analýza potřeb a institucí funkcionální teorie kultury, kula
STRUKTURÁLNÍ FUNKCIONALISMUS	A. R. Radcliffe-Brown	strukturálně funkcionální analýza soc. jevů antropologie jako srovnávací sociologie
OXFORDSKÁ ŠKOLA	E. E. Evans-Pritchard	analýza smyslu a vnitřní logiky kultury
MANCHESTERSKÁ ŠKOLA	M. Gluckman	teorie konfliktů, inspirace marxismem konflikt jako činitel sociální integrace
CAMBRIDGESKÁ ŠKOLA	M. Fortes	sociální organizace a funkce příbuzenství
	E. R. Leach	funkce politických systémů, gumlao, gumsa



Ceremonijní maska z oblasti řeky Ogowe. Gabun



Kapitola osmá

STRUKTURÁLNÍ ANTROPOLOGIE

Teoretické zdroje francouzské strukturální antropologie

Rozhodující přelom ve vývoji evropské sociální antropologie znamenají šedesátá leta 20. století. Charakteristickým rysem tohoto období je kritické přehodnocování tradičních škol a směrů a formování nových přístupů ke studiu člověka, společnosti a kultury. Významnou roli při hledání nových východisek sehrála v této době **strukturální antropologie**, která zejména ve své francouzské verzi velmi výrazně ovlivnila další vývoj antropologického myšlení.

Zdroje francouzské strukturální antropologie lze vidět ve filozofii. Od 16. století, kdy F. Rabelais vydává „etnografii“ pozdně středověké imaginace a M. Montaigne se zamýšlí nad kanibalismem, je francouzské chápání kulturních rozdílů ovlivněno přísnou distinkcí mezi chladným, racionálním zájmem o vlastní společnost a sympatizující zvědavostí ve vztahu k exotickým kulturám. K idealizaci světa preliterárních společností přispěl v 18. století J. J. Rousseau koncepcí „ušlechtilého divocha“, kterého prezentoval jako praobraz civilizací nezkažených autentických lidských hodnot. K nárůstu zájmu o exotické společnosti přispěla také

snaha osvícenských filozofů využívat poznatky o jiných kulturách jako alegorické zrcadlo, umožňující kritiku zvyků a obyčejů vlastní společnosti. Konfrontace Evropy se světem exotických kultur vedla francouzské filozofy 18. století k zamýšlení nad relativitou hodnot křesťanské společnosti. Vliv intelektuální filozofické tradice na francouzské etnology a antropology přetrvával až do 20. století. Proto se v jejich dílech setkáváme s myšlenkami J. J. Rousseaua, A. Comta, K. Marxe, E. Cassirera aj.

Druhým ideovým zdrojem francouzské strukturální antropologie se stala na přelomu století **Durkheimova sociologická škola**. Za datum založení školy lze považovat rok 1898, kdy vyšlo první číslo *Sociologické ročenky* („*L'Année sociologique*“). Émile Durkheim a okruh jeho žáků a spolupracovníků (M. Granet, C. Bouglé, G. Davy, F. Simiand, M. Halbwachs, M. Mauss, R. Hertz aj.) ovlivnili francouzskou etnologii zejména svými komparativními výzkumy sociálních, symbolických a náboženských institucí. Přestože příslušníci Durkheimovy sociologické školy sami terénní etnologické výzkumy neprováděli, řada jejich prací z oblasti sociologie náboženství, sociologie práva a sociologie poznání byla na etnologickém materiálu založena. Mnozí přední představitelé této

školy byli totiž současně sociology i etnology a ve svých výzkumech tyto dva obory neoddělovali.

Po Durkheimově smrti stanul v čele školy jeho nejbližší spolupracovník Marcel Mauss (1872–1950), který proslul etnologickými pracemi v oblasti **komparativní religionistiky**. Mauss, podle J. Leavitta, sehrál při konstituování moderní francouzské sociální antropologie podobnou roli, jako F. Boas při budování základů americké kulturní antropologie. Mauss, mnohem více než Durkheim, zdůrazňoval systémově strukturální přístup ke studiu sociální reality. Na vývoj antropologického myšlení zapůsobil zejména prací *Esej o daru* (1923–1924), která je dnes považována za průkopnické dílo v oblasti ekonomické antropologie.¹ V této studii analyzoval výměnu daru jako utilitární nebo symbolickou transakci, která má sociální, náboženské a morální konsekvence. Dary podle jeho názoru představují „totální sociální fenomén“ vytvářející **reciproční systém**, jenž zabezpečuje mír mezi sousedy, upevňuje stabilitu sociální struktury a legitimuje společenskou hierarchii. Na Lévi-Strausse, který Maussovo dílo považuje za svorník spojující Durkheimovu sociologii a moderní strukturální antropologii, zapůsobil především jeho požadavek výzkumu nevědomých mentálních struktur, které jsou skryty v institucích a jazyce.

V kontaktu s Durkheimovou sociologickou školou byl také profesor pařížské Sorbonny – filozof, sociolog a etnolog Lucien Lévy-Bruhl (1857–1939), přestože sám se za člena školy nepovažoval. Lévy-Bruhl zapůsobil na vývoj francouzské etnologie snahou vymezit rozdíl mezi civilizovaným a primitivním myšlením. Ve svých pracích *Mentální funkce v primitivních společnostech* (1920), *Myšlení člověka primitivního* (1923) a *Mystická zkušenost*

a symboly u primitivních společností (1937) se věnoval analýze mentality příslušníků primitivních společností. Na základě velkého množství empirických dat shromážděných v antropologické a etnologické literatuře charakterizoval primitivní myšlení jako **mystické** („mystique“) a **prelogické** („prélogique“). Podle Lévy-Bruhla se primitivní myšlení opírá o jiné principy než myšlení moderního člověka. To údajně vede k tomu, že primitivní člověk vnímá a interpretuje svět jinak nežli my. „Sít druhotných příčin, která se podle nás rozprostírá donekonečna, v jeho světě zůstává v ústraní a nepovšimnuta, zatímco skryté síly, mystické vlivy a nejrůznější participace se tu mísí s bezprostředními vjemy a vytvářejí tak celek, v němž skutečný svět a zázvěti splývají. V tomto smyslu je svět domorodců složitější nežli náš. Na druhé straně je však konečný a uzavřený... V tomto uzavřeném světě, jenž má svůj vlastní prostor, kauzalitu a čas, poněkud odlišné od našich, se jednotlivá společenství cítí těsně spjata s ostatními bytostmi nebo skupinami bytostí, viditelných či neviditelných, jež v tomto světě sídlí s nimi.“² Podle Lévy-Bruhla vznik pojmového logického myšlení charakteristického pro moderní společnosti souvisí s revoltou individuálního ducha proti duchu skupiny. Jeho dílo vyvolalo četné kritiky a polemiky. Nesouhlas s teorií prelogického stupně myšlení vyjádřili například R. H. Lowie, W. Schmidt, R. Thurnwald a M. Leenhardt. V polemice s Lévy-Bruhlem formuloval vlastní interpretaci „divokého myšlení“ také C. Lévi-Strauss. S porozuměním se Lévy-Bruhl setkal spíše u filozofů (H. Bergson, E. Husserl), historiků (L. Febvre), spisovatelů a básníků (B. Cendrars, T. Tzara). Mezi antropology, kteří pochopili význam Lévy-Bruhlova díla, patřil zejména Evans-Pritchard. Ten jej sice také podrobil kriti-

¹ MAUSS M., *Esej o daru*, podobě a důvodech směny v archaických společnostech, Sociologické nakladatelství, Praha 1999.

² LÉVY-BRUHL L., *Myšlení člověka primitivního*, Argo, Praha 1999, s. 350.

ce, ale současně upozornil na důležitost problémových okruhů, které Lévy-Bruhl vytyčil jako dosud opomíjený předmět antropologických výzkumů. Lévy-Bruhl, navzdory četným kritikám, ve svých pracích dlouho obhajoval teorii primitivního myšlení. Teprve posmrtné vydání jeho zápisků odhalilo, že si byl vědom kontroverznosti své koncepce a pokusil se ji přehodnotit.³ Opustil například teorii existence „prelogického“ stupně myšlení a opozici „primitivní – civilizované“ myšlení omezil na polaritu, která existuje ve všech společnostech. Jeho odkaz je tak možně paradoxně chápat jako výzvu antropologům, aby nepovažovali své kategorie a teorie za nezpochybnitelný nástroj studia světa „těch druhých“, ale učinili z těchto kategorií předmět vědeckého výzkumu.

K badatelům, jejichž dílo bylo ovlivněno Durkheimovou komparativní sociologií, patřil také jeden ze zakladatelů moderní francouzské folkloristiky – Arnold van Gennep (1873–1957). K rozvoji etnologie a folkloristiky přispěl pedagogickou činností na univerzitách ve Švýcarsku, Nizozemsku a Spojených státech, ale především pětisvazkovou knihou *Náboženství, zvyky a legendy* (1908–1914) a rozsáhlou devitisvazkovou *Příručkou současného francouzského folkloru* (1937–1958). Vývoj antropologického myšlení ovlivnil zejména knihou *Přechodové rituály* (1909), která zahájila období systematických výzkumů univerzálních struktur **iniciačních obřadů** v preliterárních společnostech.⁴ Podle něho prostřednictvím přechodových rituálů (křest, svatba, pohřeb aj.) lidé dosahují nového statusu ve společnosti. Přestože tyto obřady často vystupují jako součást sakrálních aktivit, plní současně světskou funkci. Umělým vytvářením dramatických stavů a situací pomáhají překonat účastníkům obřadu nejistotu, dezintegraci a napětí

souvisící se vstupem do nového životního období. Je přesvědčen, že většina přechodových rituálů zahrnuje tři samostatné, na sebe navazující etapy, při nichž jsou účastníci obřadu nejdříve **odděleni** od stávajícího statusu („séparation“), poté určitou dobu setrvávají na **pomezí** („marge“), aby nakonec byli **přijati** („agrégation“) zpět do společnosti jako nositelé nového sociálního statusu. Teorie, že pod kulturní rozmanitostí obřadů různých společností existuje univerzální schéma – typová sekvence přechodových rituálů, vzbudila zájem jak francouzských etnologů, tak anglosaských sociálních a kulturních antropologů. Na dílo Arnolda van Gennepa například programově navázal britský antropolog Victor W. Turner, který se zabýval výzkumem fáze pomezí (teorie liminality).

Ideje Durkheimovy sociologické školy nezapůsobily pouze na francouzskou etnologii a strukturální antropologii, ale výrazně ovlivnily také britský funkcionalismus. Obecně lze konstatovat, že na vývoj antropologického myšlení zapůsobil Durkheimův požadavek studia **sociálních faktů** jako specifické skutečnosti, existující nezávisle na individuálním vědomí a vykonávající na jednotlivce nátlak. Durkheimův sociální realismus vyžaduje studovat sociální jevy jako **realitu zvláštního druhu** („sui generis“), jež se kvalitativně odlišuje od reality fyzikální, chemické, biologické a psychologické. Z metodologického hlediska na Durkheimovy pokračovatele zapůsobila jeho preference komparativní metody a rozpracování kauzální a funkční analýzy společnosti.

Třetím zdrojem francouzského strukturalismu se stala moderní lingvistika. Její počátky jsou spjaty s dílem švýcarského jazykovědce Ferdinanda de Saussura (1857–1913), který v lingvistickém kontextu

³ Srov. LEENHARDT M., Preface to the Notebooks on Primitive Mentality, Lucien Lévy-Bruhl, Blackwell, Oxford 1975.

⁴ GENNEP van A., Přechodové rituály, Lidové noviny, Praha 1996.

tu rozpracoval ideje Durkheimovy školy a položil základy **sémiotiky** (semiologie) – nauky o znacích. Na jeho dílo navázal ve 20. letech minulého století **Pražský lingvistický kroužek**, který prostřednictvím Romana Jakobsona ovlivnil rané dílo C. Lévi-Strausse, zejména jeho teorii binárních kontrastů. Moderní lingvistika nepřestala být po celou dobu své existence inspiračním zdrojem strukturálních výzkumů společnosti a kultury. Po druhé světové válce ovlivnila vývoj evropské strukturální antropologie také americká lingvistická antropologie. Výzkumy realizované Boasovými žáky zapůsobily na Lévi-Strausse již ve 40. letech, v době jeho spolupráce s New School of Social Research v New Yorku.

Ke vzniku francouzské strukturální antropologie přispěla také **institucionalizace francouzské etnologie**. Významnou roli sehrálo založení **Etnologického institutu** (Institut d'Ethnologie) C. Lévy-Bruhlem, M. Maussem a P. Rivetem v roce 1925. Tento institut ve svých výzkumných projektech spojil dva velké kontrasty francouzské antropologie – filozofický zájem o vysoce sofistikovanou teorii člověka a kultury a empiricky orientované induktivní výzkumy konkrétních sociokulturních jevů. Reprezentantem empiricky orientované antropologie byl například misionář a etnograf Maurice Leenhardt (1878 až 1954), který strávil více než dvacet let na Nové Kaledonii. Na antropologickou veřejnost zapůsobil především prací *Do Kamo* (1947).⁵ V meziválečném období projevovali francouzští etnologové velký zájem také o terénní výzkumy v Africe. V roce 1931 přispěla k rozvoji empiricky orientovaných výzkumů expedice „Dakar – Djibouti“, jejímž cílem byl sběr muzejních exponátů. Přínos francouzských terénních výzkumů lze nalézt také v dílech etnografa a básníka Michela Leirise, průkopnických filmech Jeana Roucha a mnohale-

tém výzkumu západoafrického kmene Dogonů (Mali), který je spojený se jmény Marcela Griaula, Denise Paulmeové, Germain Dieterlenové a Geneviève Calame-Griaulové. Francouzské studie o kmeni Dogonů se na dlouhou dobu staly vzorem výzkumu kosmologických systémů mimoevropských společností.

Charakteristickým rysem vývoje francouzské etnologie v meziválečném období bylo její sblížení s krásnou literaturou a uměleckou tvorbou. V časopise *Minotaure* publikovali francouzští etnologové své studie vedle děl P. Picassa a P. Éluarda a těsně před druhou světovou válkou se na Collège Sociologique spojila sociální věda, v níž etnologie zaujímala významné místo, s avantgardní literaturou.

Existují určité rozdíly mezi strukturalismem francouzským, americkým a britským. Pro francouzskou strukturální antropologii, spjatou s dílem Lévi-Strausse, je typická snaha odhalit pod rozmanitostí empirické skutečnosti univerzální struktury lidské aktivity. Oproti tomu britští sociální antropologové, kteří vycházejí z tradice strukturálního funkcionalismu Radcliffe-Browna, studují sociální struktury jako empirickou realitu. Pro americkou strukturálně orientovanou kulturní antropologii je zase typická syntéza antropologických, lingvistických a matematických metod. Přes uvedené rozdíly lze vytyčit některé obecné principy, které různé varianty antropologického strukturalismu sjednocují:

1. Při analýze sociokulturních systémů je kladen důraz na **prvotnost vztahů** před prvky systému.

2. Dominuje **synchronní metoda výzkumu**, zatímco historicko-genetický přístup (**diachronní metoda**) ustupuje do pozadí.

3. Za rozhodující determinantu lidského chování a prožívání jsou považovány

⁵ LEENHARDT M., *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*, University of Chicago Press, Chicago 1979.

nadindividuální objektivní **struktury**, které tvoří podstatu sociokulturní skutečnosti.

Strukturální antropologie jako věda o binárních kontrastech

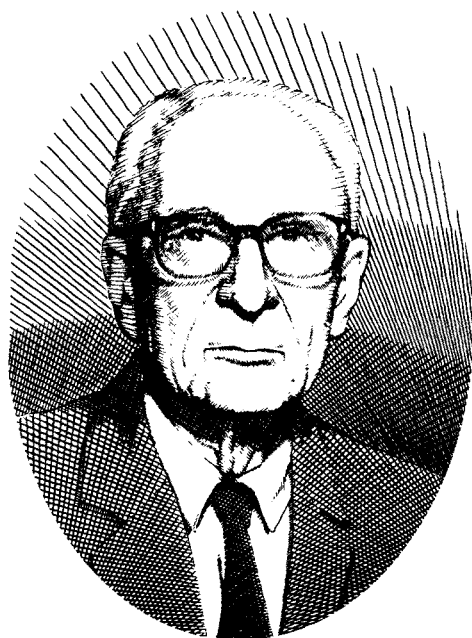
(C. LÉVI-STRAUSS)

Strukturální antropologie je spjata především s dílem nejvýznamnějšího představitele francouzské sociální antropologie Clauda Lévi-Strausse (nar. 1908). Lévi-Strauss se narodil v Bruselu v rodině francouzského portrétisty. V letech 1927 až 1932 absolvoval studium filozofie na pařížské univerzitě. Poté krátce působil jako učitel na francouzských lyceích. Na základě doporučení ředitele École Nor-

male Supérieure C. Bougléa byl v roce 1934 jmenován profesorem sociologie na univerzitě v Sao Paulu v Brazílii. V této době při četbě knihy amerického antropologa R. H. Lowieho – *Primitivní společnost* (1920) poprvé objevil antropologii. Americká kulturní antropologie, především díla Boasovy školy, se od té doby stala jeho trvalou inspirací.

Významný mezník v jeho životě představují leta 1938 až 1939, kdy po skončení přednáškového pobytu na univerzitě v Sao Paulu získal finanční pomoc od francouzské vlády na terénní výzkum v nitru Brazílie (Mato Grosso). Průběh a výsledky tohoto svého prvního pobytu mezi brazilskými indiány (Ňambikvárové, Tupí-Kavahíbové, Kađuvejové) později poutavě popsal na stránkách slavného cestopisu *Smutné tropy* (1955).⁶ Během druhé světové války žil v New Yorku, kde přispěl k prohloubení kontaktů mezi evropskou a americkou antropologií a navázal podnětnou spolupráci s New School of Social Research. V letech 1945 až 1948 byl kulturním radou francouzského velvyslanectví ve Spojených státech. Po návratu na univerzitu v Paříži byl jmenován do funkce ředitele na École Pratique des Hautes Études, na katedře komparativní religionistiky. Ve 40. a 50. letech píše řadu teoretických studií věnovaných antropologické teorii a metodologii, které v roce 1958 vyšly společně pod názvem *Strukturální antropologie*.⁷ V roce 1959 založil laboratoř sociální antropologie na Collège de France. Toto pracoviště řídil do roku 1982 a vybudoval z něj jedno z nejvýznamnějších center světové antropologie.

Uvedení pojmu **sociální antropologie** do kontextu tradiční francouzské etnografie a etnologie mělo revoluční důsledky. Jednalo se o změnu perspektivy, která odrážela budování nové strategie antropologického výzkumu. Lévi-Strauss, po-



Claude Lévi-Strauss

⁶ LÉVI-STRAUSS C., *Smutné tropy*, Odeon, Praha 1967.

⁷ LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958.

Kulturní profil – Kađuvejové

Region: Jižní Amerika

Stát: Brazílie

Populace: 600

Prostředí: tropický prales

Způsob obživy: lov a sběr

Politické uspořádání: tradiční rovnostářská kmenová společnost; dnes součást národního státu

Antropologická publikace:

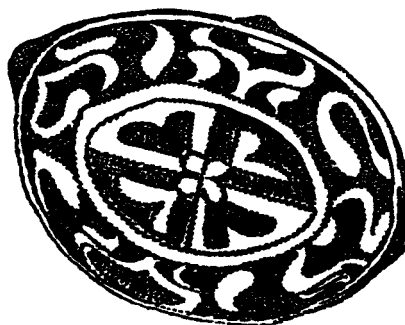
Lévi-Strauss C., *Smutné tropy*, Praha 1966



dobně jako anglosaští antropologové, považoval etnografii a etnologii za dvě různé fáze antropologického výzkumu. **Etnografie** podle jeho názoru představuje analytickou a deskriptivní disciplínu spjatou se sběrem empirických dat v terénu. **Etnologie** prodlužuje etnografii tím, že směřuje k syntéze a zobecnění etnografického materiálu v mezikulturní a historické perspektivě. **Antropologie**, jako závěrečná část syntézy, se snaží na základě etnografických a etnologických poznatků dospět ke globálnímu poznání člověka a univerzálních principů lidského myšlení v transkulturní perspektivě.

Tematicky lze Lévi-Straussovo dílo rozdělit do tří základních okruhů. Do prvního je možno zařadit práce věnované studiu **příbuzenských systémů**: *Elementární struktury příbuzenství* (1949), *Budoucnost studií o příbuzenství* (1965) aj. Druhý tematický okruh, pokrývající problematiku výzkumu domorodých klasifikačních systémů – **folktaxonomií**, reprezentují práce *Rodinný a společenský život indiánů Nambikwára* (1948), *Rasa a historie* (1952), *Totémismus dnes* (1962), *Divoké myšlení* (1962) aj. Třetí, a pravděpodobně nejvýznamněj-

ší oblast zájmů Lévi-Strausse představují jeho výzkumy a interpretace **mytologických systémů**. Úkoly strukturální analýzy mytologických systémů poprvé vytyčené ve studii *Struktura mýtů* (1955) dovršil v monumentálním díle *Mytologie (Surové a vařené – 1964, Od medu k popelu – 1966, Původ způsobů stolování – 1968, Naký člověk – 1971)*. Mezi jeho poslední práce věnované mýtům amerických indiánů patří *Žárlivá hrnčička* (1985) a *Historie rýsa* (1991).



Ukázka typické kađuvejské keramiky. (Podle C. Lévi-Strausse)

Teoretickým otázkám antropologického výzkumu člověka a kultury věnoval Lévi-Strauss pozornost ve sbornících článků *Strukturální antropologie* (1958), *Strukturální antropologie II.* (1973), *Vzdálený pobled – Strukturální antropologie III.* (1983) a *Dívat se, poslouchat, číst* (1993). Zvláště ní místo v jeho tvorbě zauímají studie a články o americkém indiánském umění a jeho vztazích k mytologii. Těto problematice věnoval například knihu *Cesta masek* (1975), kterou lze do jisté míry považovat za strukturální příspěvek k antropologii umění.

Claude Lévi-Strauss ve svém díle osobitým způsobem navázal na tradice evropské filozofie (J. J. Rousseau, K. Marx, E. Cassirer), psychologie (S. Freud), sociologie (A. Comte, É. Durkheim), etnologie (M. Mauss) a lingvistiky (F. de Saussure, N. S. Trubeckoj). Charakteristickým rysem jeho prací je uplatnění systémového přístupu ke studiu kultury a snaha o sblížení antropologie s exaktními vědami, jakými jsou matematika, kybernetika, teorie informace, lingvistika a teorie her. Jako jeden z prvních pochopil význam lingvistických výzkumů pro antropologii, což se odrazilo v jeho koncepci strukturální antropologie. V jistém smyslu je dokonce možné vést paralelu mezi vývojem Lévi-Straussových názorů a rozvojem strukturální lingvistiky. Jeho první práce jsou nesporně ovlivněny fonologií **Pražského lingvistického kroužku** (R. Jakobson). Později, když se pozornost lingvistů přesunula od studia systémů fonémů k výzkumům transformace znakových systémů a jejich dešifraci v textech, nahradil Lévi-Strauss techniku popisu diskrétních prvků metodou, která je srovnatelná s přístupy a procedurami **transformační gramatiky** (N. Chomsky).

Obecně lze základy Lévi-Straussovy strukturální antropologie shrnout následujícími metodologickými principy:



„Indiánská madona“ z kmene Tupí-Kawahibú. Fotografie vznikla v době terénního výzkumu Lévi-Strausse na planině Mato Grosso v Brazílii

1. Pozorovatelné a vědomé úrovně jevů jsou užitečné jenom jako východiska ke zkoumání principů jejich skladby.

2. Úkolem strukturální antropologie je objevit logické principy klasifikace, které organizují a podmiňují kulturní skutečnost.

3. Strukturalisté usilují o formulaci matematických zákonů organizace, které kombinují s klasickou antropologickou metodologií.

Podle Lévi-Strausse směřují metody strukturální antropologie „k objevování neměnných vlastností pod zdánlivou jedinečností a rozmanitostí pozorovaných jevů“.⁸ Lévi-Strauss se domnívá, že veškerý život společnosti je závislý na **skrytých univerzálních strukturách** („infrastructures“), které usměrňují, koordinují a regulují lidskou činnost. Úkolem antropolo-

⁸ LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973, s. 72.

gie je proto „uchopit nevědomou strukturu, která se skrývá za všemi institucemi a pod každou soustavou zvyků, abychom získali vysvětlující princip platný i pro jiné instituce a soustavy zvyků...“⁹ Metodologickým nástrojem, který umožní proniknout k nevědomé infrastruktuře společnosti, je pojem „**sociální struktura**“. Tuto kategorii Lévi-Strauss nevztahuje na empirickou skutečnost, ale na modely, které podle ní konstruuje. Pojem sociální struktura jako **gnoseologický model** odlišuje od pojmu **sociálních vztahů**, které představují empirický materiál sloužící k výstavbě strukturálních modelů.¹⁰ Adekvátním obrazem zkoumané sociokulturní reality se stává **model sociální struktury** na základě čtyř charakteristik:

1. Struktura má charakter systému. Skládá se z elementů, které jsou uspořádány takovým způsobem, že změna jednoho z nich vyvolá změnu všech ostatních.

2. Každý model patří do určité skupiny modelů s podobnými závislostmi.

3. Uvedené vlastnosti umožňují předvídat, jak bude model reagovat při změně některého ze svých elementů.

4. Každý model musí být konstruován tak, aby jeho fungování odpovídalo všem zjištěným faktům.¹¹

Cílem antropologického výzkumu je tedy „zkonstruovat určitý model, prostudovat laboratorním způsobem jeho vlastnosti a různé způsoby, jak reaguje, a pak použít těchto pozorování k výkladu empirického dění, které se ovšem může od našich předpokladů velmi lišit“.¹² Sociální struktura, jako model sociokulturní reality, může být vytvořena buď na základě **pozorování**, nebo **experimentu**, kterým Lévi-Strauss rozumí hledání a zkoušení nejhodnějšího modelu pro danou

skutečnost. Modely mohou být mechanické nebo statistické. **Mechanické modely**, užívané především v etnologii a sociologii, postihují konstantní charakteristiky v synchronním pohledu mimo historický čas. **Statistické modely**, typické pro historii a etnografii, představují oproti tomu typ diachronní analýzy vedený z horizontu časové perspektivy.

Podle Lévi-Strausse je východiskem **strukturální analýzy** nalezení prvků, které tvoří zkoumaný systém, a vyčlenění jejich vzájemných vztahů. Z tohoto hlediska představuje strukturální antropologie určitou systematiku, jejímž cílem je „identifikovat a řadit typy, analyzovat jejich základní části, stanovit mezi nimi vztahy“.¹³ Při této operaci musí dojít k převedení empirických faktů, které tvoří daný systém, ve **znaky**. Lévi-Strauss navrhuje tento postup:

1. Vymezit jev, který je předmětem výzkumu, pomocí vztahů mezi skutečnými nebo možnými termíny.

2. Sestavit tabulku permutací, které mohou mezi těmito termíny nastat.

3. Pokládat tuto tabulku za předmět analýzy kombinací, které není možné odhalit v empirické rovině.¹⁴

Výchozím metodologickým pravidlem strukturální analýzy je tedy nalezení vztahového systému a transformace empirických faktů ve znaky. Při řešení problému převodu faktů na znaky se Lévi-Strauss inspiroval **teorií binárních protikladů**, tak jak ji rozpracovala moderní lingvistika. Vyšel při tom z předpokladu, že prvek systému nemá sám o sobě žádný smysl, ale nabyvá jej tím, že vystupuje v opozici ve vztahu k jiným prvkům: „Jednotlivé členy nemají nikdy význam samy o sobě, jejich význam je opoziční a je z jedné strany zá-

⁹ LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, s. 28.

¹⁰ Tamtéž, s. 305.

¹¹ Tamtéž, s. 305–306.

¹² LÉVI-STRAUSS C., *Myšlení přírodních národů*, Československý spisovatel, Praha 1971, s. 352.

¹³ LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973, s. 21.

¹⁴ Viz LÉVI-STRAUSS C., *Le totémisme aujourd'hui*, Plon, Paris 1962, s. 22–23.

vislý na historii a kulturním kontextu, a z druhé strany na struktuře systému, v němž je jim dáno figurovat.¹⁵ Opozice (binární protiklad) se tak stává kódem, který umožní odhalit významy zkoumané sociální struktury.

Vyčleňování sociokulturních prvků pomocí analýzy binárních opozic vychází z Lévi-Straussova předpokladu, že „spojení pomocí protikladu je všeobecným rysem lidského rozumu a podněcuje nás k myšlení ve dvojicích protikladů: vysoký a nízký, silný a slabý, černý a bílý...“¹⁶ Ústřední opozici, o kterou se ve svých analýzách opírá, tvoří **příroda – kultura**. Základními atributy přírody jsou univerzálnost a spontánnost, zatímco pro kulturu je typická specifická a normativnost. Kultura nemůže existovat sama o sobě, ale je spjata s přírodou, která na jedné straně tvoří její přirozený rámec, na straně druhé její protipól. Podle Lévi-Strausse **logikou binárních kontrastů** vnáší člověk do světa přírody strukturální, kulturně modelovaný řád, který se promítá do takových projevů lidské činnosti, jako jsou mýty, totemismus, umění, rituály a podobně. Projevy kultury, tak jak se s nimi setkáváme v náboženských představách, mravních normách nebo uměleckých hodnotách, je přitom třeba chápat jako zrcadlové obrazy univerzálních struktur lidského myšlení.

Lévi-Strauss osobitým způsobem využil při výzkumu kultury zákony kybernetiky. Vyšel při tom z předpokladu, že vnitřní vztahy, které existují mezi kulturními jevy a systémy, je možné pokládat za specifické typy komunikace. Na tomto základě vyčleňuje **komunikační systémy**, jimiž podle jeho názoru probíhá výměna hodnot ve všech společnostech: „V každé společnosti probíhá komunikace alespoň na třech úrovních – komunikace žen, komu-

nikace statků a služeb, komunikace informací...“¹⁷ Například **incestní tabu** podle něho souvisí s komunikací (výměnou) žen. Zatímco mezi zvířaty je vzájemné páření založeno na principu náhody a promiskuity, v lidské společnosti incestní tabu zajišťuje řízenou výměnu žen, která vystupuje v podobě pravidel příbuzenství a pokrevnosti. Současně tato výměna uvádí do pohybu cyklus reciproční výměny na úrovni statků, služeb i informací. Incestní tabu nezrcadlí pouze systémově komunikační charakter lidské společnosti, ale i základní rozdíl mezi člověkem a zvířetem, dichotomii kultura – příroda.

Klasickou ukázkou Lévi-Straussova přístupu ke studiu kultury představují jeho originální **analýzy mytologických systémů**. Podle něho mytologie nejvýrazněji odráží vnitřní principy nevědomé logiky lidského myšlení. Ze všech aktivit lidské psychiky je tvorba mýtů nejméně závislá na utilitární nezbytnosti a nemá žádnou praktickou funkci. Při studiu mytologických systémů proto není možné číst a interpretovat jednotlivé mýty jako příběhy. Mýtus musí být rozložen na základní konstitutivní jednotky – témata mýtu, a tyto „**mytémy**“ musí být analyzovány z hlediska svých vzájemných vztahů. Tento přístup nám umožní zredukovat konkrétní mytické motivy na určitý omezený počet základních schémat, jež podléhají permutačním pravidlům. Při studiu analýzy takřka osmi set indiánských mýtů prokázal, že navzdory značné obsahové odlišnosti vykazují jejich základní struktury zásadní podobnosti. V tomto smyslu je také srovnává s orchestrem, kde každý nástroj říká něco jiného, ale to, co říká, je součástí struktury jako celku.¹⁸

Přes nesmírnou brilantnost literárního stylu a nespornou invenci Lévi-Straussových strukturálních analýz mytologických

¹⁵ LÉVI-STRAUSS C., Myšlení přírodních národů, Československý spisovatel, Praha 1971, s. 85.

¹⁶ LÉVI-STRAUSS C., Le totémisme aujourd'hui, Plon, Paris 1962, s. 129.

¹⁷ LÉVI-STRAUSS C., Anthropologie structurale, Plon, Paris 1958, s. 326.

¹⁸ Viz DE WAAL MALEFIJT A., Images of Man, Knopf, New York 1974, s. 329.

systemů, se jeho interpretace binárních kontrastů často zdají být poněkud svévolné. Tak například med, protože se konzumuje vždy syrový, patří podle jeho názoru do **světa přírody**. Med je ale také lákavý a svůdný. Proto podle Lévy-Strausse všechny mýty pojednávající o svůdnosti zaujímají stejnou strukturální úroveň. Oproti tomu oheň i jeho základní produkt – popel představují jeden z nejranějších lidských objevů, a svou podstatou proto patří do **světa kultury**. Protože oheň je nezbytný k úpravě masa z divokého prasete i k zapálení tabáku, jsou mýty vyprávějící o původu tabáku a divokého prasete příbuzné těm, které pojednávají o ohni, popelu, vaření, kouři a hoření. Podle Lévi-Strausse dokonce i mýty vysvětlující původ péřových náhrdelníků stojí na stejné strukturální úrovni, neboť peří se často spaluje, aby se vytvářel kouř.¹⁹

Samozřejmě se nabízí otázka, zda tyto interpretace indiánských mýtů mají skutečně svůj základ v nevědomé logice binárních kontrastů, o níž se údajně opírá lidské myšlení, anebo jsou pouhou spekulativní konstrukcí myšlení Lévi-Strausse. Pro mnoho antropologů je přijetí jeho hypotéz obtížné zejména proto, že jeho strukturalismus má velmi zprostředkovaný vztah ke skutečné empirické realitě. Terénní výzkumy konkrétních kultur totiž nasvědčují tomu, že myšlení a chování příslušníků přírodních národů je úzce spjato s bezprostřední empirickou zkušeností a jejich vnímání, klasifikace a interpretace světa je založena na kategoriích, které pro ně mají racionální smysl. Jak ale v této souvislosti konstatovala A. De Waal Malefijtová, „toto pozorování nemusí dokazovat, že se Lévi-Strauss mylí, ale spíše naznačuje, že doposud jeho metody a teorie nepronikly k většině pozitivisticky smýšlejících antropologů“.²⁰

Typickou ukázkou Lévi-Straussova strukturalismu představuje jeho esej *Kulinářský trojúhelník* (1966), věnovaná analýze univerzálních „kulinářských technologií“.²¹ Podle ní mohou být všechny kuchařské postupy vloženy do nitra trojúhelníku, jehož tři vrcholy tvoří kategorie „**syrové – vařené – shnilé**“. Z hlediska kuchařských operací představuje syrové neutrální pól, zatímco oba zbývající jsou binárními kontrasty – vařené je kulturní transformací syrového, zatímco shnilé je jeho transformací přirozenou. Prvotní trojúhelník je tedy nositelem protikladů „**pracované – nepropracované**“ a „**kultura – příroda**“. Tyto pojmy jsou ale prázdnými formami, neboť nevypovídají nic o tom, jaký konkrétní obsah příslušníci různých kultur kategoriím „syrové – vařené – shnilé“ připisují. V žádné světové kuchyni není nic jednoduše uvařeno, ale tepelná úprava jídel podléhá specifickým kulturním normám. Ani syrové potraviny nejsou obvykle konzumovány v přírodním stavu, ale prochází řadou úprav jako je omývání, třídění, krájení nebo ochucení. Také hniloba jako kulinářský proces probíhá za určitých kulturně stanovených podmínek, jako je fermentace piva a vína nebo zrání sýrů.

Podle Lévi-Strausse dvě základní kulinářské modalitě představuje „**pečené**“ a „**vařené v tekutině**“. Jedná se o binární kontrasty v tom smyslu, že pečená potrava je vystavena ohni přímo, zatímco u vařeného pokrmu jde o dvojnásobně zprostředkovaný proces – vodou, do níž je upravovaná surovina ponořena, a nádobou, v níž vaření probíhá. „Pečené“ a „vařené“ se tedy nacházejí v protikladu na ose „**příroda – kultura**“. Pečené je na straně přírody, zatímco vařené, pokud je zprostředkované nádobou a kulturní technologií, leží na straně kultury. „Pečené“ a „vařené“ jsou ale

¹⁹ Tamtéž, s. 329–330.

²⁰ Tamtéž, s. 331.

²¹ LÉVI-STRAUSS C., Le triangle culinaire, L'Arc 1966, s. 19–29.

v protikladu také na ose „**propracované** – **nepropracované**“. Pečené má údajně vztah k syrovému, tedy nepropracovanému, neboť potrava není nikdy stejnoměrně tepelně upravena.

Zajímavým způsobem dokazuje existenci vztahu „**vařené** – **shnilé**“. Podle jeho názoru tuto afinitu dokazují jak názvy některých evropských jídel („*pot pourri*“ ve francouzštině, „*olla podrida*“ ve španělštině aj.), tak označení pokrmů u mnoha indiánských kultur, neboť zde týž slovní kořen označuje hnilobu a vaření masa. Jestliže se „syrové“ spojuje s „pečeným“ a „shnilé“ s „vařeným“, pak chybí třetí termín, aby se přidružil k vařenému a doplnil tak kulinářský trojúhelník. Lévi-Strauss za tento třetí pojem považuje „uzení“, které stejně jako „pečení“ představuje postup nezprostředkovaný nádobou. Avšak na rozdíl od „pečení“, „uzení“ stejně jako „vaření ve vodě“, je také formou pomalého a hlubokého tepelného zpracování potravy. Kulinářský trojúhelník s vrcholy **syrové** – **vařené** – **shnilé** tak byl doplněn komplementárním trojúhelníkem úprav jídla **pečené** – **vařené** – **uzené**.

Lévi-Straussův „kulinářský trojúhelník“ v sobě zrcadlí základní charakteristiku jeho strukturální antropologie:

1. Předmětem analýzy nejsou izolované kulturní prvky, ale **vztahy**, které je spojují (principy jejich uspořádání).

2. Cílem výzkumu není objasnění rozmanitosti kulturních jevů, ale nalezení **nevědomých univerzálních struktur** existujících ve všech kulturách.

3. Klíčem k pochopení kulturní variability je **logika binárních kontrastů**, jež prostřednictvím lidé modelují přírodní a sociokulturní realitu.

Lévi-Straussův přínos k rozvoji antropologie však nespočívá pouze v budování paradigmatu sociální antropologie jako nové teoreticko-metodologické orientace

výzkumů člověka a kultury, ale i v hlubokém humanismu, který prostupuje celým jeho dílem. Svědčí o tom slova, jež věnoval těm, kteří jsou tradičním objektem antropologických výzkumů – přírodním národům: „Muži a ženy, o nichž hovořím, vzdálení tisíce kilometrů, žijící na vyprahlých savanách nebo v džunglích prosáklých deštěm, se vracejí do táborů, aby se podělili o chudý pokrm a vyvolávali své bohy. Indiáni z tropů mě naučili svému jednoduchému myšlení, které však ukrývá ono bytostné poznání, které budu z vašeho pověření předávat jiným. Jsou předurčení k zániku. Stálé trauma z nemoci a stále horších životních podmínek jsme jim připravili my. Mám k nim dluh, který by nebyl splacen, ani kdybych na místě, jež jste mi určili, ospravedlnil něhu, kterou ve mně vyvolávají, a vděk, jimž jsem jim povinován. Budu si stále představovat, jaké to bylo mezi nimi a jaké je to mezi vámi, a proto bych se nechtěl zpronečit přesvědčení, že budu jejich žákem a současně obhájcem.“²²

Expanze strukturální antropologie

Lévi-Straussova strukturální antropologie představuje jeden z nejpodnětnějších a nejlivnějších antropologických směrů druhé poloviny 20. století. Na jeho práce věnované problematice přibuzenství navázala zejména francouzská antropoložka Françoise Héritierová. Lévi-Straussův strukturalismus výrazně ovlivnil také výzkumy mytologických systémů. O využití Lévi-Straussova strukturalismu při studiu mýtů se například zasloužil francouzský antropolog Michel Perrin, který v knize *Cesta mrtvých indiánů* (1976) předložil strukturální analýzu mytologie **goahirských indiánů** žijících na území Venezuely a Kolumbie.²³ V 70. letech zapůsobila

²² LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973, s. 44.

²³ PERRIN M., *Cesta mrtvých indiánů*, Argo, Praha 2000.

Lévi-Straussova strukturální antropologie na ekonomického antropologa Maurice Godeliera, který se pokusil spojit strukturalismus s marxistickou antropologií. Francouzský **strukturální marxismus** ale nečerpal pouze z díla Lévi-Strausse. Významným zdrojem této myšlenkové orientace se staly také revizionistické interpretace díla Karla Marxe. Klíčovou roli při tom sehrál zejména francouzský marxistický filozof Louis Althusser (1918–1990), jehož teorie aplikovali v antropologii Emmanuel Terray a Claude Meillassoux. Myšlenky strukturálního marxismu rozpracovali v 70. letech také představitelé nastupující antropologické generace ve Velké Británii, Nizozemsku a Skandinávii. Významným tématem, které se stalo předmětem četných polemik a diskusí zejména v ekonomické a politické antropologii, byla problematika výrobního způsobu jako determinanty vývoje kulturních systémů. Přestože antropologické studium materiální základny společnosti představuje významné téma, které umožňuje hlouběji porozumět proměnám tradiční i moderní společnosti, výsledky výzkumů strukturálních marxistů nebyly příliš přesvědčivé. Jejich analýzy byly dosti poplatné teorii a nedokázaly jednoznačně prokázat platnost marxistických axiomů. Čestnou výjimku představuje dílo francouzského sociologa Pierra Bourdieua (nar. 1930), který v knize *Nástin teorie zvyku* využil myšlenky K. Marxe, C. Lévi-Strausse a L. Wittgensteina k vybudování originální teorie sociálního života.

Strukturalismus ale neinspiroval pouze sociology a marxisticky orientované antropology. Ideje strukturalismu byly také rozvíjeny v psychologii (M. P. Foucault, J. Lacan), literární vědě (R. Barthes, A. J. Greimas) a uměnovědách (P. Francastel, U. Eco, E. H. J. Gombrich). Osobitou variantu strukturálně orientovaných výzkumů dějin kultury vypracovali také

francouzští historici seskupení kolem Fernanda Braudela (škola „Annales“).

V americké kulturní antropologii zapůsobily práce Lévi-Strausse především na představitele **nové etnografie**, kteří ať již na strukturální antropologii tvůrčím způsobem dále navazovali, kriticky s ní polemizovali nebo ji odmítali, považovali vždy za nezbytné se s ní konstruktivně vyrovnat. V centru zájmu amerických strukturalisticky orientovaných kulturních antropologů (P. Maranda, I. Rossi, D. W. Read, F. E. Guindi aj.) stál především výzkum kulturních jevů v kontextu sociální struktury s důrazem na studium logiky pravidel a principů klasifikace, které organizují a determinují sociokulturní realitu.²⁴

Pro britské strukturálně orientované antropology, kteří dále rozvíjeli domácí tradice Radcliffe-Brownova strukturálního funkcionalismu, bylo typické studium sociální struktury jako empirické reality. Dokonce i velký příznivec a propagátor Lévi-Straussova strukturalismu ve Velké Británii Edmund Leach se do značné míry distancoval od intelektuální verze francouzského strukturalismu. Ve svých výzkumech neaspiroval jako Lévi-Strauss na odhalení univerzálních infrastruktur skrytých pod kulturní různorodostí všech lidských společností, ale spíše se snažil nalézt transformace a permutace určité konkrétní struktury (například mýtu nebo rituálu) v rámci jednoho sociálního systému. Významným centrem strukturálně orientovaných výzkumů se stalo také Nizozemsko, kde kulturní antropologové originálním způsobem spojili vlastní etnologickou výzkumnou tradici s francouzským modelem strukturální antropologie.

Na rozdíl od Lévi-Straussovy koncepce strukturální antropologie, která v 60. letech 20. století představovala poměrně konzistentní směr antropologických výzkumů, můžeme v 70. a 80. letech sledovat stále větší diferenciaci strukturalistic-

²⁴ Viz ROSSI I., *The Logic of Culture: Advances in Structural Theory and Methods*, Tavistock, London 1982.

kých výzkumů. Určitá část zastánců strukturalismu přešla k hermeneuticky orientované antropologii nebo neomarxismu. Charakteristickým rysem současné post-strukturální antropologie je široké využívání sémiotického přístupu ke studiu kultury. V tom má blízko například k pracím představitelů symbolické antropologie (V. W. Turner, C. Geertz). Obecně lze konstatovat, že strukturalismus sehrál významnou metodologickou úlohu při rozpracování

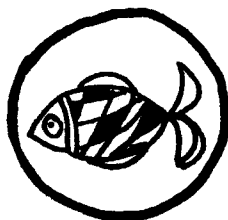
vání systémového přístupu ke studiu kultury a sjednocování humanitních a přírodních věd. Využití lingvistických a matematických metod přineslo pozitivní výsledky v budování nových explanačních modelů nejen v antropologii, ale také v sociologii, psychologii, archeologii, lingvistice, filozofii a historii. Z tohoto hlediska je možné strukturalismus považovat za jednu z nevlivnějších orientací společenských věd druhé poloviny 20. století.

Francouzská sociální antropologie

Škola – směr	Představitelé	Klíčová témata, teorie a pojmy
FRANCOUZSKÁ ETNOLOGIE	M. Mauss	analýza daru jako reciproční transakce
	L. Lévy-Bruhl	mentalita a mysl přírodních národů
	A. van Gennep	iniciační obřady a přechodové rituály
STRUKTURÁLNÍ ANTROPOLOGIE	C. Lévi-Strauss	logika mýtů a teorie binárních kontrastů
	M. Perrin	goahirská mytologie jako strukturální systém



Maska „divokého mužče“. Kmen Kwakiutlů. (Kanada – Britská Kolumbie)



Kapitola devátá

NEOEVOLUCIONISTICKÁ ANTROPOLOGIE

Renesance evolucionistického myšlení (J. S. HUXLEY, V. G. CHILDE)

V šedesátých letech 20. století došlo v anglosaské vědě k obnovení zájmu o principy evolučního myšlení, které pod útoky difuzionismu a funkcionalismu ustoupily částečně do pozadí. Významným stimulem, který obrátil pozornost antropologů k otázkám evolučního vývoje, byly práce anglického biologa Juliana Sorella Huxleyho (1887–1975), zkoumající vztah mezi biologickou a kulturní evolucí. Huxley, pod vlivem Spencera, chápal **evoluci** jako jednosměrný proces, směřující k vytváření stále nových, vyšších a rozmanitějších stupňů organizace. Podle jeho názoru funguje u člověka evoluce spíše jako proces kulturní než biologický. **Kulturní evoluce** se jako specificky lidský způsob adaptace kvalitativně liší od biologické evoluce:

1. Procesy difuze a konvergence kulturních elementů.

2. Neustálou akumulací a organizací znalostí.

Vztahem biologické a kulturní evoluce se zabýval také anglický archeolog a historik Vere Gordon Childe (1892–1957). Při hledání analogií mezi **biologickou evolu-**

ci a kulturní evolucí dospěl k závěru, že v lidské společnosti odpovídá biologické variabilitě – kulturní inovace, genetické dědičnosti – sociální učení a přírodní adaptaci a selekci – adaptace a selekce kulturní. Podle něho je nutné chápat společenský vývoj jako zákonitý proces, ve kterém je možné určit jednotlivé kulturní stupně. Vychází přitom z klasického evolucionistického modelu dějin kultury, podle kterého lovectví a sběračství (divoštství) předcházelo pastevečtví a zemědělství (barbarství), jež pak vyústilo v civilizaci (vznik měst, písma, obchodu, soukromého vlastnictví).¹ Childe proslul především koncepcí **neolitické a městské revoluce** a difuzionistickým výkladem jejího šíření z Blízkého východu. Jeho dílo, výrazně inspirované marxismem, představuje osobitou syntézu difuzionistického a neoevolucionistického přístupu ke studiu kultury.

Childova neoevolucionistická východiska rozpracoval v 50. a 60. letech další významný anglický archeolog a prehistorik John Grahame Clark (1907–1995). Také on nalezl metodologickou inspiraci v antropologických výzkumech kultury. Na rozdíl od Childa se však pokusil aplikovat neoevolucionistická východiska na

¹ Viz CHILDE V. G., Na prahu dějin, Orbis, Praha 1966.

funkcionalistický model kultury. Ve Spojených státech, kde byly pozice antievolucionismu nejsilnější, zůstal dlouhá leta osamělým přívržencem evolutionistického myšlení kulturní antropolog L. A. White. Od poloviny 40. let 20. století předkládal a propracoval moderní koncepci kulturní evoluce, která na počátku 60. let silně ovlivnila rozvoj neoevolucionistické antropologie a kulturní ekologie.²

Kulturologická interpretace evoluce kultury

(L. A. WHITE)

Leslie Alvin White (1900–1975) se narodil v americkém Coloradu. Krátce po absolvování střední školy byl povolán k americkému námořnictvu, kde sloužil za první světové války. Byla to zkušenost, která, jak sám uvádí, změnila zásadně cíl a podobu jeho života, neboť obrátila jeho pozornost k problematice lidského chování. V roce 1919 zahájil studium společenských věd na Louisiana State University. Po dvou letech přestoupil na Columbia University, aby zde studoval psychologii, sociologii a filozofii. Studium zde ukončil disertací z psychologie v roce 1924 a odešel na University of Chicago, kde získal v roce 1927 titul doktor antropologie. V roce 1929 cestoval po Sovětském svazu. Zde měl možnost se seznámit se spisy Marxe a Engelse, kteří rozpracovali Morganovu koncepci evoluce. V roce 1930 odchází na University of Michigan, kde převzal vedení katedry antropologie po J. H. Stewardovi. Jeho zásluhou se tato katedra stala jedním z nejvlivnějších antropologických pracovišť ve Spojených státech.

Antropologické dílo Whita tematicky pokrývá tři různé výzkumné oblasti. Do první z nich lze zařadit monografie a člán-

ky, které vznikly na základě jeho empirických výzkumů amerických indiánů, především pueblanské kultury. Druhou oblast jeho zájmů představují studie věnované vývoji antropologických teorií, směrů a škol, zvláště evolutionismu, difuzionismu a funkcionalismu. Třetí a nejvýznamnější sféru jeho výzkumů reprezentují knihy *Věda o kultuře* (1949), *Evoluce kultury* (1959) a *Pojem kulturních systémů* (1975), ve kterých rozpracoval koncepci **kulturologie** a **kulturní evoluce**.

Za základní nástroj antropologických výzkumů považuje White **pojem kultury**, kterým označuje „**extrasomatický kontext**“ lidské existence. Při výkladu Whitových idejí je nezbytné rozlišovat mezi jeho dvojitým užíváním pojmu kultura. První význam se vztahuje ke studiu **kultury lidstva jako celku**. Kultura z tohoto hlediska představuje samostatný uzavřený systém, jenž zahrnuje všechny kulturní jevy na celém světě. Oproti tomu ve druhém významu používá pojem kultura k označení konkrétních **lokálních kultur**, které však, na rozdíl od kultury celého lidstva, nemohou být nikdy zcela autonomní, neboť jsou neustále ovlivňovány svým prostředím a difuzí cizích kulturních prvků. Rozlišení „kultury“ a „kultur“ nejvýrazněji zformuloval v práci *Pojem kultury* (1973), kterou napsal spolu s Bethem Dillinghamem. Právě v této knize je explicitně vyjádřen rozdíl v chápání systému kultury jako celku („system of culture as a whole“) od jednotlivých kulturních systémů („systems of culture“) národních, regionálních, rasových atd. Pouze systému kultury jako celku, který lze považovat za základní atribut rodu *Homo*, náleží podle Whita značná autonomie. Oproti tomu kulturní systémy různých rasových, národních a etnických skupin nejsou soběstačné, ale závisí na obecném systému kultury.³

² Srov. DOLE G. E. – CARNEIRO R. L. eds., *Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White*, Crowell, New York 1960.

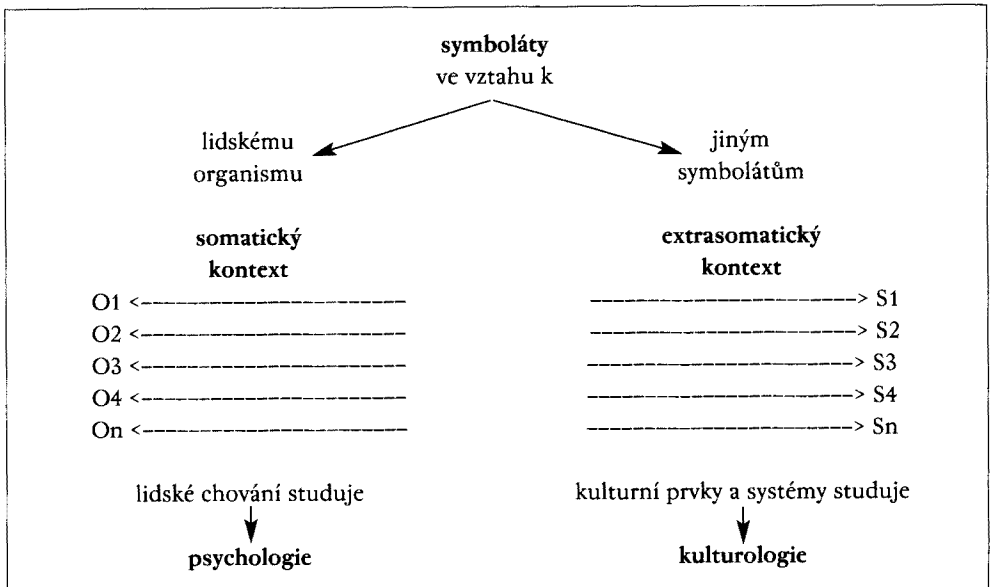
³ Viz WHITE L. A. – DILLINGHAM B., *The Concept of Culture*, Burgess, Minneapolis 1973.

Východiskem jeho **kulturologické koncepce** bylo hledání odpovědi na otázku, čím se člověk liší od ostatních živočichů. Podle Whita je to především specificky lidská **schopnost symbolizace**, která člověku umožňuje vytvářet a udílet věcem a jevům význam. Protože však třída věcí a jevů závislých na lidské schopnosti symbolizace neměla dosud ve společenských vědách označení, navrhl pro ni pojem „**symboláty**“. Existence symbolátů se mu stala východiskem pro objasnění podstaty kultury i důvodem k založení nového vědního oboru – **kulturologie**. Podle něho je možné symboláty zkoumat v různých kontextech. Uvažujeme-li o nich ve vztahu k lidskému organismu – **somatický kontext**, jde o chování. Oborem, který je studuje, je psychologie. Jestliže se však zabýváme symboláty v jejich vzájemném

vztahu – **extrasomatický kontext**, jde o kulturu. Oborem, který je studuje, je kulturologie. V souladu s tímto metodologickým východiskem definuje kulturu jako „třídou věcí a událostí závislou na symbolice a posuzovanou v extrasomatickém kontextu“.⁴

Pojetím kultury jako určité autonomní sféry nezávislé na člověku navázal White na Kroebera, podle něhož „kultura, ačkoliv existuje prostřednictvím člověka nebo mezi lidmi, má svou vlastní existenci“.⁵ Tento fakt si podle Whita vynucuje vytvoření nového vědeckého aparátu, především terminologie, která by umožnila adekvátní výzkum kulturní reality. V tomto smyslu nově interpretuje Lowieho metodologický požadavek studia kultury: „kultura je věc sui generis, která může být vysvětlena pouze vlastními pojmy...“⁶ White

Whitova koncepce kulturologie



⁴ WHITE L. A., The Concept of Culture. In: MONTAGU M. F. A. ed., Culture and the Evolutions of Man, Oxford University Press, New York 1962, s. 46.

⁵ KROEBER A. L., The Anthropological Attitude, The American Mercury 1928, 13, s. 493.

⁶ LOWIE R. H., Culture and Ethnology, Boni and Liveright, New York 1917, s. 66.

považuje za nejdůležitější úkol kulturologie systémově koncipovaný výzkum **evoluce kultury**. Charakteristickým rysem jeho přístupu ke studiu evolučních procesů je radikální kulturní determinismus a chápání kultury jako relativně autonomní vrstvy reality. „Kultura má svůj vlastní život, který se řídí vlastními principy a zákony. Plyne věky, od narození objímá ve svém náručí členy každé generace a formuje z nich lidské bytosti, vybavuje je názory, vzorci chování, city a postoji. Lidské chování je pouze odpověď primáta, který umí reagovat na toto extrasomatické kontinuum nazvané kultura. Kultura je systém, který roste tím, že stále lépe ovládá síly přírody.“⁷

Východiskem Whitova výzkumu kulturní evoluce je jeho osobitý výklad **organizace kulturního systému**: „Kulturní systém můžeme chápat jako komplex tří horizontálních vrstev – dole technologické, nad ní sociální a na vrcholu filozofické (ideologické). Tyto pozice vyjadřují jejich role v kulturním procesu.“⁸ **Technologický subsystém**, který je základní a primární, je tvořen technologickými nástroji a prostředky, jimiž člověk zajišťuje svoji existenci ve vztahu k přírodě. **Sociální subsystém** zahrnuje sféru ekonomických, politických, etických, vojenských, pracovních a příbuzenských vztahů a s nimi spjaté vzorce individuálního a kolektivního chování. **Filozofický subsystém** integruje lidskou zkušenost vyjádřenou prostřednictvím takových symbolických forem, jakými jsou náboženství a mytologie, pohádky a pověsti, věda a znalosti, literatura, názory apod.⁹ Ve svých pozdějších pracích rozšířil koncepci kulturního systému ještě o **psychologický subsystém**, jenž zahrnu-

je lidské postoje, city a prožitky. Podle Whita rozhodující úlohu v rámci systému kultury hraje technologický subsystém. Ten determinuje formu i obsah ostatních komponent systému. Ideologický a sociální subsystém sice zpětně ovlivňuje technologii, ta je však určující, neboť „ovlivňovat je jedna věc a determinovat druhá“.¹⁰ S vývojovými změnami v oblasti technologického subsystému tak dochází i k proměnám v oblasti subsystému ideologického, sociálního i psychologického. V této souvislosti si je třeba uvědomit, že Whitova koncepce kulturního systému, přes svůj důraz na materiální stránku společnosti, nemá nic společného s historickým materialismem, ale představuje variantu **teorie technologického determinismu**.

Technologický pokrok jako hybnou sílu kulturního vývoje definuje White v pojmech termodynamiky. „V kultuře, tak jako v životě, je termodynamický výsledek základem vývoje... Je všeobecně známo, že progresivní výhody se objevují tehdy a tam, kde jsou podchyceny objevy a nové zdroje energie, a nebo kde jsou významné technické objevy aplikovány na právě dosažitelné zdroje.“¹¹ White rozdělil dějiny kultury na **období předzemědělské** (energie je omezena na fyzické síly člověka), **období zemědělské** (energetické zdroje se rozšířily domestikací zvířat a kultivací rostlin), **období průmyslové revoluce** (objev nových druhů energie). Vedle nárůstu kontroly energie můžeme sledovat evoluční pokrok jako stále rostoucí proces společenské integrace (od tlup k zemědělským a pasteveckým kmenům a konečně až k státům), ve které každý vyšší stupeň představuje větší rozpětí integrace a kontroly, větší vnitřní diferencovanost atd.

⁷ WHITE L. A., *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*, Farrar Straus, New York 1949, s. 379.

⁸ Tamtéž, s. 366.

⁹ Tamtéž, s. 364–366.

¹⁰ Tamtéž, s. 366.

¹¹ WHITE L. A., *The Concept of Evolution in Cultural Anthropology*. In: SAHLINS M. – SERVICE E. eds., *Evolution and Culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1960, s. 33–34.

Počátkem 70. let 20. století, pod vlivem prohloubení ekonomických a sociálních konfliktů a nárůstu negativních důsledků vědeckotechnické revoluce, byl Whitův technologický optimismus vystřídan sociálním pesimismem a **kulturním fatalismem**: „Kulturní systémy podporují výrobu špatných potravin a dokonce i smrtelných drog. Kultura vystavila děti práci v textilních továrnách patnáct hodin denně a ženy životu, ve kterém mají alternativu buď hladovění, nebo prostituce. Kulturní systémy vyhubily celé druhy ptáků, zvířat, znemožnily zemědělské využívání obrovských prostor, znečišťují oceány a atmosféru planety. Krátce řečeno – kulturní systémy směřují k tomu, aby učinily Zemi neobyvatelnou. Dvěma hlavními nástroji kulturních systémů jsou v tomto směru nukleární bomby a národní suverenita.“¹²

Odhalení dehumanizační role kultury v industriální společnosti dovedlo Whita v jeho poslední knize *Pojem kulturních systémů* (1975) k radikální změně pojetí funkce kultury. Po dlouhá leta propracovával koncepci kultury jako adaptačního mechanismu, jehož základní funkcí je „zajišťovat lidskému druhu bezpečný a trvalý život“.¹³ Na sklonku života však dospěl k názoru, že kulturní systémy jsou „stejně jako hvězdy či planety zcela indiferentní lidskému blahobytu nebo i jen samotné existenci člověka“.¹⁴ Kulturní systémy, které se rozvíjejí podle vlastních zákonů, v podmínkách třídní společnosti vystupují proti zájmům a potřebám člověka. Zdroje klamně víry, že člověk může svoji kulturu ovládat, vidí v ignoraci podstaty struktury a chování kulturních systémů.¹⁵ Podle Whita se **kulturní systém** skládá

z množství autonomních struktur, které mají určitou sílu a vlastní cíle. White, inspirovaný terminologií matematiky a fyziky, nazývá tyto struktury „**vektory**“. Zemědělské nástroje, manufaktury, továrny, banky, vědecké společnosti, dokonce i organizovaný zločin představují specifické vektory kultury. Tyto vektory vládnou určitou silou, vzájemně působí jeden na druhý i na kulturu jako celek, přičemž tato síla může být měřena. Například síla náboženské organizace je měřitelná počtem svých členů, objemem majetku, kterým disponuje, rozsahem uskutečněné propagandy apod. Základním cílem vektorů je uspokojování vlastních zájmů. White zdůrazňoval, že vektory žijí autonomním životem a přitom jsou ve vzájemné interakci. V procesu konkurence různých vektorů a jejich vzájemného přizpůsobování vzniká určitá rovnováha. Ukazuje se však, že mnohé vektory nejsou dostatečně stabilní a vznik nových, adaptabilnějších vektorů ostře narušuje původní rovnováhu skladby kulturních systémů. Tak dochází k nahrazení jedněch vektorů jinými – kamenné nástroje jsou vystřídány bronzovými a železnými, manufaktury továrnami, koně automobily atd.¹⁶ Whitova teorie kulturního fatalismu je logickým vyústěním jeho hypotézy o podstatě kultury: „Je to kultura, která určuje chování člověka, nikoliv člověk, který by řídil kulturu. A kultura se mění a rozvíjí podle svých vlastních zákonů, nikoliv v závislosti na lidských přáních nebo vůli. Kulturologie by sice mohla odhalit povahu a směr kulturního procesu, ale nedává lidem do rukou moc řídit nebo usměrňovat jeho průběh.“¹⁷ White

¹² WHITE L. A., *The Concept of Cultural Systems: A Key to Understanding Tribes and Nations*, Columbia University Press, New York 1975, s. 11.

¹³ WHITE L. A., *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*, McGraw-Hill, New York 1959, s. 8.

¹⁴ WHITE L. A., *The Concept of Cultural Systems: A Key to Understanding Tribes and Nations*, Columbia University Press, New York 1975, s. 11.

¹⁵ Tamtéž, s. 9.

¹⁶ Tamtéž, s. 68–70.

¹⁷ WHITE L. A., *Review of Grahame Clark, History, Antiquity 1948*, 22, s. 17–18.

ovlivnil další vývoj americké antropologie zejména důrazem na studium materiální báze společnosti jako determinanty kulturní evoluce a pojetím kultury jako **adaptivního systému**. Neméně významná je jeho **koncepce kulturologie** a kritika dehumanizace člověka v industriální společnosti. Přestože byla jeho teorie kultury podrobena řadě kritik a jeho požadavek konstituování kulturologie nebyl dosud v plné míře naplněn, stalo se Whitovo dílo jedním ze základních zdrojů kulturní ekologie a nové archeologie. Jak v této souvislosti výstižně konstatoval nizozemský sociální antropolog J. Tennekes, bylo by nedorozuměním si myslet, že Whitovy myšlenky nejsou inspirativní: „Neboť jsou-li brány nikoliv jako vědecké závěry či filozofické doktríny, ale jako principy studia lidského chování... mohou být akceptovány jako rozvinutí podstatných výchozích bodů kulturologického přístupu k lidské realitě.“¹⁸



Julian Haynes Steward

Multilineární evoluce a úroveň sociokulturní integrace

(J. H. STEWARD)

Zrození klasické formy neoevolucionismu je ve Spojených státech spjato s koncepcí **kulturní ekologie**, jejíž základy položil svým dílem Julian Haynes Steward (1902–1972). V roce 1925 ukončil studium přírodních věd na Cornell University a odešel na University of California v Berkeley, kde se dále věnoval studiu antropologie. Zde na něho zapůsobily zejména přednášky Carla Sauera, geografa, který se zabýval vztahem kultury a prostředí. V roce 1931 získal titul doktor filozofie na univerzitě v Berkeley, kterou díky svým učitelům antropologie (A. L. Kroeberovi a R. H. Lowiemu) po celý svůj život pokládal za svůj duchovní domov. V dalších letech se účastnil antropologických a ar-

cheologických terénních výzkumů indiánských kultur v západní části Spojených států, Peru, Ekvádoru a Britské Kolumbii. Charakteristickým rysem Stewardovy teoretické orientace ve 30. letech je jeho zájem o kombinaci a syntézu archeologických, historických a antropologických dat. V letech 1934 až 1935 realizoval společně se svou snoubenkou Jane Cannonovou terénní výzkum **Šošonů** – indiánů bojujících o přežití v ekologicky nehostinných polo-pouštních podmínkách kalifornské Velké pánve. Jeho analýzy ekonomické a sociální organizace kultury Šošonů již plně přihlížejí k ekologickému kontextu a anticipují tak nástup kulturní ekologie. V roce 1935 byl Steward z iniciativy švédských antropologů (E. Nordenskjöld) pověřen vedením výzkumného projektu, jehož cílem bylo vytvoření encyklopedického pře-

¹⁸ TENNEKES J., *Anthropology Relativism and Method*, Koninklijke van Gorcenn and Comp., Assen 1971, s. 96.

hledu poznatků o historii, jazycích, kultuře a etnických typech jihoamerických indiánů. Výsledky tohoto projektu, na kterém se podíleli přední světoví antropologové a etnologové, byly pod Stewardovým vedením publikovány ve 40. letech v monumentální *Příručce jihoamerických indiánů*. V letech 1943 až 1946 Steward krátce působil jako ředitel Smithsonianova institutu sociální antropologie, který se podílel na zajištění antropologických výzkumů v zemích Střední a Jižní Ameriky věnovaných procesům kulturní změny a modernizace. V roce 1946 přijal nabídku profesury na Columbia University, kde získal značnou proslulost svými přednáškami. Od roku 1952 byla jeho činnost spjata s University of Illinois, kde věnoval pozornost výzkumu akulturačních procesů. Významným projektem, který v této době osobně vedl, byl výzkum vlivu industrializace a urbanizace na kulturu tradičních společností.

Teoretickým východiskem Stewardovy koncepce kultury je jeho pojetí ekologie. Pojem **ekologie** poprvé rozpracoval ve 30. letech, plně jej však rozvinul ve stěžejní práci *Teorie kulturní změny* (1955). Podle něho „hlavním obsahem pojmu ekologie je adaptace na prostředí“.¹⁹ Většina živočichů dosahuje adaptace pomocí svých fyzických dispozic. Lidské adaptace je však dosahováno prostřednictvím nadbiologicky vytvořených prostředků a mechanismů – pomocí **kultury**. „Člověk vstupuje na ekologickou scénu... nejenom jako další organismus, který je v určitém vztahu k jiným organismům z hlediska svých tělesných charakteristik, ale přináší s sebou superorganický faktor kultury.“²⁰

Stewardovo chápání kultury a jejího vývoje je výrazně ovlivněno **geografickým**

determinismem. Adaptace člověka na prostředí je podle jeho názoru rozhodující hybnou silou vývojových proměn. Steward přitom zdůrazňuje, že přírodní prostředí nevystupuje pouze jako limitující faktor, ale má také kreativní vliv na kulturu. Podle jeho názoru vykonává okolí selektivní tlak na kulturní systémy především tím, že z nich vyřazuje ty kulturní prvky, které jsou nejméně adaptivní.²¹ Přestože Steward považoval přírodní prostředí za významný příčinný faktor vzniku, vývoje a fungování kulturních institucí, byl si vědom, že ne všechny charakteristické rysy kultury lze vysvětlit prostřednictvím ekologické adaptace. Při studiu kulturních systémů proto rozlišoval primární kulturní prvky, které tvoří **kulturní jádro** („cultural core“), a sekundární kulturní prvky. Kulturní jádro, představující konstelaci kulturních prvků, které si jsou nejvíce blízké, nejvýrazněji přispívá k udržení ekonomických aktivit a s nimi spjatých sociálních, politických a náboženských vzorců chování. Oproti kulturním prvkům, tvořícím relativně integrované a stabilní kulturní jádro, vykazují sekundární kulturní prvky, které nejsou na jádro přímo vázány, velkou variabilitu. Zdrojem vývojových proměn kulturních systémů jsou především změny v oblasti materiální technologie.²² Steward označil svůj přístup za **kulturní ekologii** a navrhl její tři základní metodologické postupy:

1. Je nutné postihnout vztahy mezi technologií zkoumané kultury a jejím prostředím.

2. Je nezbytné analyzovat vzorce chování spjaté s kulturní technologií.

3. Je třeba zachytit vztahy mezi danými vzorci chování a ostatními částmi kulturního systému.²³

¹⁹ STEWARD J. H., *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, University of Illinois Press, Urbana 1955, s. 30.

²⁰ Tamtéž, s. 31.

²¹ Tamtéž, s. 34.

²² Tamtéž, s. 37.

²³ Viz HAVILAND W. A., *Cultural Anthropology*, Holt, New York 1978, s. 42.

J. H. Steward věnoval velkou pozornost studiu **evoluce kulturních systémů**. Kritizoval při tom evolucionisty typu Whita a Childa za přílišné generalizace evolučního procesu, které neumožňují uspokojivě vysvětlit kulturní divergenci a lokální adaptaci. Steward polemizuje zejména s koncepcí vývoje lidstva jako celku, neboť je přesvědčen, že tento přístup více či méně ignoruje specifika jednotlivých kultur. Žádá proto, aby kulturní evoluce byla studována v menším měřítku, a s přihlédnutím k větší rozmanitosti a variabilitě konkrétních kultur, než tomu bylo v praxích klasického evolucionismu. Steward připouští, že se jednotlivé kultury vyvíjejí společnými cestami, ale pravidelná, přímá následnost vývoje se společnými zákonitostmi pro všechny společnosti se vyskytuje jen u některých kultur nebo jejich jednotlivých forem. Tento předpoklad ho vedl k formulaci „**teorie multilineární evoluce**“.²⁴ Podle Stewarda je nutné pohlížet na světové dějiny jako na vývojové transformace řady různých kulturních systémů, jejichž evoluce probíhá paralelně po mnoha vývojových liniích. Každému kulturnímu systému je přiznána zákonitost a posloupnost vývoje, který probíhá formou kvalitativních přeměn.

Steward své výzkumy evoluce kultury opíral o teorii kvalitativně odlišných **úrovní sociokulturní integrace** („levels of sociocultural integrations“), která vychází z předpokladu, že rozdíly mezi primitivními a komplexními společnostmi nejsou pouze kvantitativního charakteru. Podle Stewarda systém vyšší úrovně neobsahuje pouze větší počet odlišných částí, ale odlišnost jednoduché a komplexní společnosti je kvalitativního rázu a rozdílné stupně složitosti znamenají jiné formy in-

tegrace a adaptace.²⁵ Například nadbytek bohatství ve Spojených státech umožňuje existenci sociální stratifikace, což nepřipadá v úvahu u jednoduchých sběračsko-loveckých lokálních kultur typu Šošonů. Také stejné instituce existující na různé evoluční úrovni se od sebe zásadně odlišují. Evidentní je tento fakt na různém charakteru nukleární rodiny v primitivní a moderní společnosti. V moderní společnosti rodina ztrácí většinu tradičních funkcí, přičemž její vývojové proměny jsou pochopitelné pouze v kontextu moderní civilizace. Jinými slovy, výsledky kulturní evoluce „nejsou pouze stále více a více komplexní, ale... reprezentují nově vznikající formy“.²⁶ Teorii úrovní sociokulturní integrace užíval zejména jako typologického kritéria mezikulturní komparace společností, které stojí na různém stupni kulturního vývoje. Například v jeho nástinu indiánských kultur Jižní Ameriky tvoří mezní body evolučního kontinua na jedné straně lovecko-sběračské společnosti, na straně druhé závlahové civilizace. V rámci tohoto typologického schématu dále prezentuje širokou plejádu dalších kultur, které se od sebe neliší pouze mírou komplexnosti, ale především úrovní sociokulturní integrace.²⁷

Koncepci multilineární evoluce staví do protikladu k tradiční teorii unilineární evoluce. Za základní omyl jednosměrného modelu kulturní evoluce považuje snahu řešit všechny otázky předcivilizačního vývoje v rámci kategorií divoštství a barbarství. Multilineární teorie evoluce takový předpoklad odmítá. Stewarda zajímá fungování různých kultur v přirozeném ekosystému, jejich empirické podobnosti a rozdíly. Programově vypracovává specifické paralely mezi formou, funkcí a časo-

²⁴ STEWARD J. H., *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, University of Illinois Press, Urbana 1955, s. 15.

²⁵ STEWARD J. H., *Area Research: Theory and Practice*, Social Science Research Council Bulletin 1950, 63, s. 107.

²⁶ STEWARD J. H., *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, University of Illinois Press, Urbana 1955, s. 41.

²⁷ Srov. HATCH E., *Theories of Man and Culture*, Columbia University Press, New York 1973, s. 117–118.

vou posloupností konkrétních kulturních systémů. Navrhuje rozpracování systému metod spíše empirického než deduktivního charakteru, který by umožnil provést historický výzkum podobností a specifických rysů paralelně se vyvíjejících kultur v čase a prostoru.

Za základ empirické klasifikace jednotlivých kultur považuje Steward stanovení „**kulturního typu**“. Strukturu modelu kulturního typu netvoří podle jeho názoru všechny komponenty dané kultury, nýbrž pouze některé funkčně spjaté kulturní prvky a komplexy. Ty mohou být společné dvěma, několika nebo celé řadě, avšak nikdy všem kulturám. Steward připouští možnost vzniku nekonečného množství kulturních typů, stejně jako jejich ekologickou a sociokulturní podmíněnost. Svoji koncepci kulturního typu aplikoval na srovnání vývoje starověkých kultur na území Peru, Mezopotámie, Egypta a Číny. Ve všech těchto oblastech se pod vlivem podobných ekologických podmínek a aplikací podobné kulturní technologie vyvinul stejný typ kultury – stát využívající **závlahové zemědělství**. To představuje vysoce efektivní způsob obdělávání půdy, neboť využívá kromě vláhy také náplavové usazeniny hnojiv. Příznivé klimatické podmínky navíc umožňovaly vyprodukovat dvě úrody ročně. Takto získaný potravinový přebytek sloužil k podporování specializovaných řemeslníků a umožňoval pohodlný život vládnoucí třídě. Budování závlahového systému vyžadovalo vysokou koncentraci pracovní síly, centralizované řízení a dokonale fungující organizaci práce. Po vybudování umělých kanálů bylo nezbytné zajistit jejich nepřetržitý chod a pravidelné opravy. Tohoto úkolu se na počátku ujali kněží chrámů, které tvořily jádro starověkých městských států. Během dalšího vývoje městské státy vo-

jensky expandovaly, rozšířily území a proměnily se v království řízená světskými panovníky. První starověké státy, despoticke nadvláda a vykořisťování člověka tak vznikly společně se závlahovým zemědělstvím, které umožnilo kultivovat půdu a organizovat kolektivní práci.

Stewardova koncepce kulturní ekologie a teorie multilineární evoluce vyvolala řadu reakcí – od kritického odmítání až po bezvýhradné přijetí. White například protestoval proti myšlence, že multilineární evoluce je něčím originálně novým. Podle Whita znali Spencer, Tylor a Morgan mnohasměrnou evoluci stejně dobře jako jednosměrnou.²⁸ Anglický antropolog Daryll Forde kritizoval Stewarda za to, že provedl falešnou dichotomii mezi univerzální a multilineární kulturní evolucí. Podle jeho názoru Whitova koncepce univerzální evoluce pouze představuje jiný stupeň abstrakce, který však nijak nepopírá možnost multilineární analýzy evolučního procesu.²⁹ Kroeber oproti tomu vysoce hodnotí Stewardovo metodologické stanovisko jako možnost střední cesty, jež překlene propast mezi představiteli empirických výzkumů, odmítajících veškeré teoretizování, a vědci, kteří trvají na možnosti obšířlé generalizace evolučního procesu. Typický postoj k oživenému zájmu o principy evolucionistického myšlení reprezentuje americký antropolog Edward Hoebel, který považuje návrat evolucionistické orientace za „jednu z nejvýznamnějších změn v antropologii tohoto období“.³⁰

Specifická a obecná evoluce

(M. D. SAHLINS, E. R. SERVICE)

Na počátku šedesátých let 20. století tvořil obnovený zájem o principy evolucionistického myšlení výrazný metodologic-

²⁸ Srov. MUNRO T., *Evolution in the Arts*, Museum of Art, Cleveland 1965, s. 168.

²⁹ Tamtéž, s. 169.

³⁰ Tamtéž, s. 168.

ký proud americké antropologie. Silným stimulem, který s konečnou platností potvrdil tuto vědeckou orientaci, byly oslavy 100. výročí vydání Darwinovy práce *O původu druhů*. Sborník studií *Evoluce po Darwinovi* (1960), který byl k této příležitosti vydán, je zároveň ukázkou metodologického zmatku, ze kterého obnovený zájem o evolucionistické myšlení vyrostl. O řešení alespoň těch nejspornějších teoretických a metodologických otázek se pokusili přední představitelé kulturní antropologie – M. D. Sahlins, E. R. Service, T. D. Harding, D. Kaplan, L. A. White, na stránkách sborníku *Evoluce a kultura* (1960). Nejednotnost přístupů k procesům evoluce se snaží překonat svou koncepcí „specifické evoluce“ a „všeobecné evoluce“, která odlišuje dva různé badatelské přístupy. Výzkum **specifické evoluce** je zaměřen na studium rozmanitostí kulturní adaptace na různá prostředí s důrazem na variabilitu, divergenci a konvergenci forem. Oproti tomu výzkum **všeobecné evoluce** vyžaduje mnohem obecnější teoretickou perspektivu. Všeobecná evoluce je totiž „cestou od menší transformace energie k větší, od nižších úrovní integrace k vyšším a od nízké adaptability k všeobjímající“.³¹ Při výzkumu specifické evoluce není třeba hledat pokrok nebo hovořit o evolučních stupních, ale zkoumat způsoby diferenciací a adaptace. Při výzkumu všeobecné evoluce není cílem popis detailů a variant, nýbrž směru pokroku v kontrole energie a v úrovních kulturní integrace a komplexnosti.

Teorii specifické a obecné evoluce dále rozpracoval americký antropolog Elman Rogers Service (1915–1996) v práci *Primitivní sociální organizace* (1962).³² Podle něho během kulturní evoluce vznikly čtyři základní typy sociální a politické organizace společnosti – **tlupa, kmen, náčelnictví**



Tato soška z Malanésie (Nové Irsko) symbolickou formou vyjadřuje status náčelníka jako ochránce. (Podle R. M. Keesinga)

a stát. Jeho typologii pro schematičnost kritizovalo mnoho antropologů. Přesto v modifikované podobě tyto kategorie dodnes slouží jako nástroj výzkumu evolučních transformací kulturních systémů.

Podle Service **tlupy** jsou malé, převážně sběračské společnosti čítající padesát a méně členů. Dělna práce je organizována podle věku a pohlaví. Přístup k majetku, moci a prestiži je umožněn všem členům společnosti.

Kmeny jsou obvykle větší než tlupy. Tento typ společenského uspořádání je

³¹ SAHLINS M. D. – SERVICE E. R. eds., *Evolution and Culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1960, s. 38.

³² Viz SERVICE E. R., *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*, Random House, New York 1962.

typický pro pastevecké a zemědělské kultury organizované na principu příbuzenství. Kmenu chybí centralizovaná vláda a socioekonomická stratifikace.

Náčelnictví představuje mezistupeň mezi kmenem a státem. Jedná se o typ stratifikované společnosti, která je obvykle větší než kmen. V tomto typu společenského uspořádání náčelník a jeho blízcí příbuzní mají privilegovaný přístup k majetku, moci a prestiži.

Stát jako socioekonomická organizace založená na centrální vládě vzniká společně se stratifikací společnosti. V rámci státu fungují speciální vládní instituce zajišťující výkon administrativních prací, vybírání poplatků a daní. V tomto typu společenského uspořádání je monopolizováno užívání moci armádou, rozvíjí se kvalitní řemeslná produkce a objevuje se písmo.

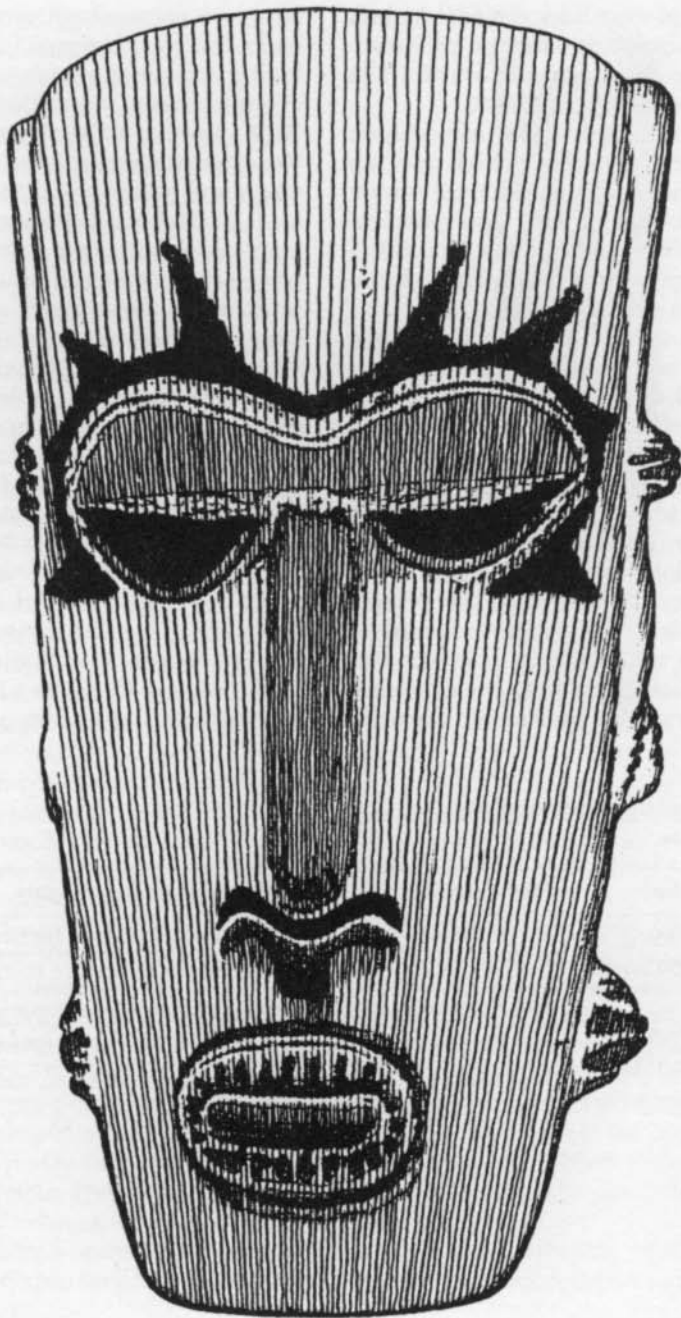
Neoevolucionismus výrazně přispěl k rozpracování exaktních metod empirické verifikace a k zavedení moderních metod kvantitativní analýzy. Neoevolucionistické paradigma nezůstalo omezené

pouze na antropologii, ale rychle proniklo do dalších společenských věd. V sociologii a politologii rozpracovali ideje neoevolucionismu například T. Parsons, W. W. Rostow, K. Wittfogel, G. Lenski aj. Neoevolucionismus našel své přívržence také v archeologii a prehistorii (D. L. Clarke, L. R. Binford, K. Flannery). Neoevolucionistická koncepce kultury jako nadbiologického systému prostředků, jejichž prostřednictvím se člověk adaptuje k vnějššímu prostředí, představuje jednu z nevlivnějších antropologických teorií kultury 60. a 70. let dvacátého století. Multilineární teorie evoluce ovlivnila výzkumy rozvíjené v rámci kulturní ekologie a kulturního materialismu. Přestože v 80. letech došlo k poklesu zájmu o studium kulturní evoluce, na počátku 90. let se na stránkách sborníku *Profily v kulturní evoluci* (1991) pokusili kulturní antropologové A. T. Rambo, A. A. Yengoyan, R. D. Drennan, Ch. S. Spencer, K. L. Hutterer, J. F. Eder, G. E. Doleová, O. Panya a H. T. Lewis oživit neoevolucionistickou perspektivu.³³

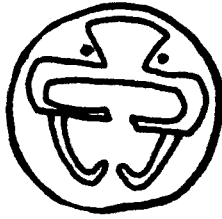
Neoevolucionistická antropologie

Škola – směr	Představitelé	Klíčová témata, teorie a pojmy
UNILINEÁRNÍ EVOLUCIONISMUS	V. G. Childe	evoluce kultury, divoštství, barbarství, civilizace
	L. A. White	kulturologická interpretace kulturních systémů
MULTILINEÁRNÍ EVOLUCIONISMUS	J. H. Steward	kultury jako adaptivní systémy, kulturní jádro
	M. D. Sahlins	specifická (lokální) a všeobecná evoluce
	E. R. Service	soc. organizace, tlupa, kmen, náčelnictví, stát

³³ Viz RAMBO A. T. – GILLOGLY K. eds., *Profiles in Cultural Evolution*, University of Michigan, Ann Arbor 1991.



Kultovní maska kmene Tami. Nová Guinea



Kapitola desátá

KULTURNÍ EKOLOGIE

Teoretické zdroje a východiska kulturní ekologie

Neoevolucionistický předpoklad, že kultury představují adaptivní systémy, které je nezbytné studovat jako součást ekosystému, v 60. a 70. letech 20. století rozpracovali představitelé školy **kulturní ekologie**. Předmětem výzkumu kulturní ekologie je studium vzniku, vývoje a fungování sociokulturních systémů v kontextu jejich přírodního prostředí. Kulturní ekologie má velmi blízko ke **kulturnímu materialismu**, jenž jako relativně novou antropologickou orientaci prosazoval od 70. let 20. století americký antropolog M. Harris. Podle našeho názoru je dnes možné kulturní ekologii a kulturní materialismus zahrnout do **ekologické antropologie** jako tematické oblasti a relativně nové subdisciplíny kulturní antropologie.

Kořeny kulturní ekologie nalezneme již v terénních výzkumech kulturních oblastí Ameriky, které realizovali v prvních desetiletích 20. století A. L. Kroeber a C. Wissler. Jako relativně samostatná výzkumná orientace, jež se soustřeďuje na empirickou analýzu způsobů adaptace konkrétních společností k lokálním podmínkám, se však kulturní ekologie zformovala díky pracím J. H. Stewarda až bě-

hem 60. let 20. století v rámci neoevolucionistické antropologie. Zdroji tohoto proudu antropologického myšlení se staly především Columbia University a University of Michigan. Významnou roli při vzniku kulturní ekologie sehrála výzkumná strategie přírodních věd, zejména biologie a ekologie, jejichž explanační modely představitelé kulturní ekologie v modifikované podobě využívají ke studiu kultury.

V dílech představitelů kulturní ekologie došlo k pokusu přejít na kvalitativně novou systémovou rovinu výzkumu. Ta by na základě vědecké explanace procesů strukturální změny a sociokulturního vývoje umožnila překonat deskriptivní charakter výzkumů kulturních systémů. Stoupenci kulturní ekologie odmítli předpoklad strukturálně funkcionalistické antropologie o totožnosti rovnovážného stavu systému s některou konkrétní sociální strukturou. Koncepce rovnovážného stavu se však nevzdávají, ale definují jej prostřednictvím pojmů „vstup a výstup“. Podle jejich názoru sociokulturní systém při interakci s měnícím se prostředím modifikuje a proměňuje svoji strukturu pouze tehdy, odpovídá-li jeho „výstup“ požadavkům prostředí. Sociokulturní systém může pozitivními a negativními zpětnými vazbami reagovat na vliv prostředí a zpět-

ně je ovlivňovat. Kulturní ekologové tedy vycházejí z předpokladu, že přímo v sociokulturním systému je zabudován efektivní mechanismus, umožňující adaptivně reagovat na změny vnějšího prostředí a měnit strukturu systému. Jednotlivé kultury jsou proto chápány jako **adaptivní systémy**, které se mění směrem k ekvilibriu s ekosystémy. Jestliže je rovnováha narušena ekologickými, demografickými, ekonomickými nebo technologickými faktory, proběhnou odpovídající změny v sociokulturním systému.

Nejobecnější **východiska kulturní ekologie** lze shrnout do čtyř základních premis:

1. Kultura je považována za **nadbiologický adaptivní systém**, jehož prostřednictvím realizuje člověk jako člen společnosti svůj vztah k ekologickému prostředí. V tomto smyslu kultura zahrnuje naučené vzorce chování, artefakty, technologii, ekonomické a politické organizace, náboženství a podobně.

2. Kulturní změna je chápána především jako **adaptační proces**. Přestože lidské společnosti dosahují této adaptace především prostřednictvím kultury, je tento proces řízen obdobnými pravidly přirozeného výběru, jaká platí pro adaptaci biologickou.

3. Neadaptivnější složky kultury představují **technologie, ekonomika** a ty prvky sociální organizace, které jsou přímo spojeny s výrobou.

4. Výzkum musí být prováděn **komplexně** v rámci celého sociokulturního systému. Protože adaptivní procesy probíhají také ve sféře norem a idejí, je třeba věnovat zvláštní pozornost i složkám nemateriální kultury, a to především těm kulturním prvkům, které jsou přímo spojeny s vnějším prostředím zkoumaného sociokulturního systému.¹

Indiáni na hranici přežití

(J. H. STEWARD)

Za zakladatele kulturní ekologie lze považovat Juliana H. Stewarda, který již ve 30. letech 20. století věnoval ve svých výzkumech kmene Šošonů pozornost vlivu přírodního prostředí na život těchto indiánů. Území kalifornské Velké pánve (Great Basin and Plateau), které Šošoni obývali, je zcela vyprahlé. Protože zde existují jen velmi omezené zdroje rostlinné a živočišné potravy, jejich „život byl zasvěcen téměř výhradně neochabujícímu požadavku hledání potravy“.² V těchto náročných ekologických podmínkách byla proto vyšší koncentrace lidí možná pouze v krátkých časových obdobích zimních měsíců, kdy zásoby jader ze šišek a ořechů stačily pro několik společně tábořících rodin. Po větší část roku však jednotlivé rodiny, které fungovaly jako nezávislé a hospodářsky soběstačné jednotky, putovaly nehostinnými, suchými údolními za potravou. Stálá a výsadní práva na určité teritorium neexistovala, neboť by to mohlo narušit přirozenou ekologickou flexibilitu a mobilitu jednotlivých migrujících skupin. Hlavními zdroji potravy byly kořínky divokých rostlin, travnatá semena a několik druhů horských jeřabin či bobulí. Lovné zvěře (antilop, horských koz a králíků) byl nedostatek. Technologie lovu byla primitivní – základní zbraní byl luk a šípy. Mezi typické artefakty materiální kultury Šošonů patřily proutěné koše a nádoby, kuchyňské nástroje a ostré rycí hole. Oblečení tvořily mokasíny, bederní zástěrky ze surové kůže, v zimě pokrývky ze zaječích kůží. Protože Šošoni žili kočovným způsobem života, jako úkryt před větrem a nepřízní počasí jim sloužily husté křoviny nebo protivětrné zástěny.³ Výzkum kultury Šošonů, kteří byli vystaveni tvr-

¹ Viz CASSON R. W. ed., *Language, Culture and Cognitions*, Macmillan, New York 1981, s. 42–43.

² STEWARD J. H., *Changes in Shoshonean Indian Culture*, *The Scientific Monthly* 1939, 49, s. 529.

³ Tamtéž, s. 524–597.



O adaptačních schopnostech Šošonů svědčí skutečnost, že některé z jejich kmenů pronikly do prérií, kde si osvojily lovecký způsob života typický pro kulturní oblast bizonů. Tento portrét šošonského válečníka z roku 1899 vyjadřuje hodnoty a normy charakteristické pro préríjní indiány

Kulturní profil – Šošoni

Region: Severní Amerika

Stát: Spojené státy – Kalifornie a Utah

Populace: 4000

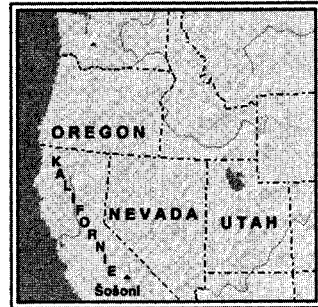
Prostředí: suché polopouštní prostředí
Velké pánve

Tradiční způsob obživy: sběr divokých plodin, doplňovaný lovem

Politické uspořádání: jednoduchá rovnostářská společnost; dnes součást národního státu

Antropologická publikace:

Steward J. H., *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Group*, Washington 1938



dým imperativům vnějšího prostředí, odhalil úzké sepětí mezi využitelností přírodních zdrojů, dosaženou technologií, sociální strukturou, organizací práce a společnou kooperací. Díky tomuto výzkumu si Steward poprvé uvědomil nezbytnost studia kultury jako **adaptivního systému**.

Předmětem kulturní ekologie je podle J. Stewarda studium uspořádání vztahu kultury a přírodního prostředí. Kulturně ekologická analýza přitom musí vzít v úvahu dvě kvalitativně odlišné třídy jevů. První tvoří charakteristické rysy **přírodního prostředí** (flóra, fauna, klima, vodstvo, surovinové zdroje aj.), druhou **kulturní technologie** (výrobní způsob, technika, ekonomická organizace aj.), jejichž prostřednictvím daná společnost využívá přírodního prostředí k uspokojování biokulturních potřeb svých členů. Sepětí těchto dvou činitelů, spolu s dosaženou úrovní technologického pokroku, tvoří rámec ekologických podmínek, které stimulují, limitují a determinují kulturní specifikum společnosti, její institucionální základnu, formy ekonomické specializace, typ sociální struktury a ideologii.

Během 60. a 70. let dvacátého století dále rozpracovali koncepci kulturní ekologie zejména A. P. Vayda, R. A. Rappaport, M. H. Fried, W. Goldschmidt a E. R. Service. Jednotiči osnovou, která tyto antropology spojuje, je předpoklad, že ekologické, ekonomické, technologické a demografické faktory představují rozhodující determinanty fungování a vývoje sociokulturních systémů. Kulturní ekologie našla své využití zejména ve výzkumech lokálních sběračsko-loveckých nebo pasteveckých společností, ve kterých vztah k přírodnímu prostředí vystupuje nejvýrazněji a nejbezprostředněji. Těmto terénním výzkumům byl přikládán stále větší význam a jejich výsledky byly podrobovány verifikaci ve stále nových kontextech s cílem objevit zákonitosti kulturní adaptace a kulturní evoluce. Vznikla tak celá řada empirických výzkumů konkrétních lokálních společností, jež byly vyhodnoceny z mezikulturní a historické perspektivy.

Současná kulturní ekologie, která je alternativně označována jako **ekologická antropologie**, nachází své uplatnění v paleoantropologii (paleoekologie), fyzické

antropologii (ekologie primátů), archeologii (historická ekologie) a kulturní antropologii (etnoekologie).

Válka a chov prasat na Nové Guineji

(R. A. RAPPAPORT)

Klasickou ukázkou studia kultury jako adaptivního systému je práce amerického antropologa Roye A. Rappaporta (1926 až 1997) *Prasata pro předky* (1967).⁴ Tato kniha vznikla na základě terénního výzkumu tsembagských **Maringů** na **Nové Guineji**. Východiskem Rappaportovy interpretace **tsembagské kultury** je jeho analýza chovu prasat. S vepříky **Maringové** zachází jako se členy rodiny. Krmí je sladkými brambory, vychovávají je, mazlí se s nimi a dávají jim jména. V dobách meziskupinového boje nebo nemoci je ale obětují předkům a obřadně pojídají. Podle Rappaporta plní tyto oběti psychologicko-adaptivní funkci, kterou si příslušníci tsembagské kultury neuvědomují. Když je prase obětováno předku za účelem vyléčení nemoci, pacient a jeho nejbližší příbuzní při jeho konzumaci získají kvalitní bílkoviny. Prasata jsou obětována také v období narůstajících psychických stresů před válečným tažením. Tímto způsobem **Maringové** odstraňují proteinový deficit vznikající v důsledku jejich převážně vegetariánské stravy.

Podle Rappaporta existuje vztah mezi válkami **Maringů** a obětními rituály, při kterých jsou počty prasat programově zvyšovány nad běžný průměr. Příbuzenské lokální skupiny **Maringů** žijí v neustále se střídajících obdobích války a míru. Když mezi nimi vzplane válečný konflikt, jsou často boje vyrovnané, takže nelze mluvit o konečném vítězství. Někdy je ale jedna skupina zcela poražena a musí se uchýlit k příbuzným do jiné vesnice. Vítězové obvykle zničí jejich domy a připraví je

o prasata. Dobyté teritorium ale nemůže být ihned obsazeno vítězi, neboť je stále chráněno předky poražených. Když nepřítelství skončí, skupina, která nebyla vyhnána ze svého území, uspořádá slavnost, při které je slavnostně zasazen posvátný keř „**rumbim**“. Dokud je **rumbim** v zemi, nesmí boje pokračovat. Všechna zbývající prasata jsou obětována předkům. Většina masa je při tom věnována okolním spojencům, kteří se zúčastnili boje. Poté se veškeré úsilí **Maringů** zaměří na chov nových stád prasat. Toto období trvá pět až deset let.

S růstem počtu prasat narůstají investiční náklady na jejich chov. **Maringové** jsou nuceni rozšiřovat políčka a zvyšovat produkci brambor. Rappaport zaznamenal, že chov stáda 169 prasat si vyžádal 54 % úrody jamů a 82 % úrody manioku. Políčka byla v té době rozšířena téměř o třetinu původní rozlohy. V tomto období již ale začínají ženy, které se o prasata starají, být na muže nepříjemné. To je pro muže pokyn, že je prasat dost na to, aby začala „**kaiko**“ – rituální slavnost, při níž jsou zahájeny přípravy na novou válku a slavnostně obětována téměř všechna prasata. **Kaiko** začíná zaražením kůlů na hranici. Jestliže poražená sousední skupina dosud setrvává mimo své území a nestačila zasadit své vlastní posvátné keře **rumbim**, vítězové mohou rozšířit své hranice o dobyté teritorium. Území, na kterém nikdo **rumbim** nepěstuje, je totiž oficiálně „zemí nikoho“.

Kaiko trvá přibližně jeden rok. Poté, co je **rumbim** vyjmut ze země, je mnoho prasat zabito a posláno spojencům a příbuzným v ostatních skupinách. V tomto období válečných příprav hostící skupina navštěvuje sprátené sousední skupiny, s nimiž hoduje a tančí. Setkání s potenciálními spojenci slouží jako demonstrace vojenské síly vznikající koalice. Taneční vystoupení symbolicky zastupují boj. Ma-

⁴ RAPPAPORT R. A., *Pigs for Ancestors*, Yale University Press, New Haven 1967.

ringové sami říkají, že ten kdo přichází tancovat, přichází bojovat. Množství tančících je proto považováno za ekvivalent počtu bojovníků, kteří jsou ochotni zúčastnit se příštího válečného konfliktu. Po noci věnované jídlu, pití a tanci účastníci slavnosti obchodují. Kaiko tak zajišťuje nejen získání vojenských spojenců, ale také výměnu zboží. Kaiko trvá tak dlouho, dokud není většina prasat obětována a rozdělena mezi příbuzenské a spojenecké skupiny. Po skončení kaiko jsou opět zahájeny více či méně úspěšné válečné výpravy, které jsou ukončeny až zasazením nových keřů rumbim. Tento symbolický akt je současně pokynem pro zahájení nového cyklu chovu prasat.

Rappaport je přesvědčen, že tyto rituální cykly plní řadu **adaptivních funkcí**, které si jejich účastníci neuvědomují – pomáhají uchovávat rovnováhu ekosystému, redistribují přírodní zdroje vzhledem k populaci, optimalizují distribuci živočišných proteinů, podporují obchod a posilují reciproční vztahy mezi příslušníky různých skupin Maringů. Podle Rappaporta, jak materiální technologie, tak rituály, víra a kosmologie představují **efektivní adaptační systém**, který Maringům pomáhá optimálně využívat přírodní i lidské zdroje.

Poznatky, které Rappaport získal z terénního výzkumu, výstižně shrnul z perspektivy kulturního materialismu Marvin Harris. Vepřové je výborným zdrojem živočišných bílkovin pro jinak téměř vegetariánské Maringy. Teplota a vlhkost přírodního prostředí je ideální pro chov prasat, která poskytují dostatečné množství bílkovin v obdobích největšího stresu. Existuje přímý vztah mezi velikostí stáda vepřů a vírou domorodců ve válečný úspěch. Maringové jsou přesvědčeni, že čím více prasat obětují a konzumují, tím lépe uspokojí své předky, kteří jim pak pomůžou v boji. Podle Harrisův i způsob vedení válek představuje adaptivní

mechanismus, který pomáhá místním populacím zachovat ekologickou rovnováhu ve vztahu k přírodnímu prostředí. Porážení se bojím vrátit na území, ze kterého byli vyhnáni a vítězové nové teritorium nemohou hned obsadit, neboť se obávají duchů předků svých nepřátel. Z ekologického hlediska se tak zabraňuje vyčerpání pralesa, který se neustálým vypalováním přesušuje. Zhruba dvanáctileté intervaly mezi jednotlivými kaiko odpovídají optimální době, kterou půda potřebuje k odpočinku, aby mohla být znovu efektivně využita k pěstování sladkých brambor.⁵

Společnosti blahobytu na poušti Kalahari

(R. B. LEE, I. DeVORE)

Kulturní ekologie vyvrátila řadu mýtů o svízelném a nelidském životě příslušníků takzvaných „primitivních kultur“. Kořeny zkráceného pohledu na životní způsob sběračsko-loveckých společností nalezneme již v 18. století, kdy například britský filozof Thomas Hobbes označil život přírodních národů za odporný, surový a krátký. Kulturně ekologické výzkumy, které realizovali v oblasti Dobe na hranici pouště Kalahari v jižní Africe američtí antropologové Richard Lee a Irvén DeVore mezi příslušníky lovecko-sběračské kultury Kungů ovšem prokázaly, jak zkrácené máme představy o životě těchto „posledních svědků pravěku“.

Kungové jsou jednou z pěti etnicky a kulturně příbuzných skupin původního afrického obyvatelstva, které je dnes označované jako **Sánové**. Donedávna byli známi jako Křováci. Toto pejorativní označení jim udělili Holanďané, kteří začali v 17. století pronikat do jižní Afriky. V tomto období obývali předkové Sánů celou jižní Afriku od údolí řeky Zambezi až po mys Dobré naděje. Během následujících stole-

⁵ Viz HARRIS M., *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture*, Random House, New York 1974.

Kulturní profil – Kungové (Ju/'Hoansi)

Region: Jižní Afrika

Stát: Botswana a Namibie

Populace: 45 000

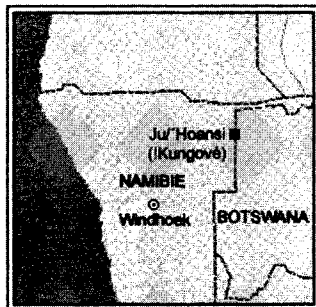
Prostředí: okraje pouště Kalahari

Způsob obživy: lov a sběr

Politické uspořádání: tradiční, rovnostářské tlupy; dnes součást moderních států

Antropologická publikace:

Lee R. B., *The Dobe Ju/'Hoansi*,
New York 1992



tí Holanďané téměř úplně vyhladili 200 tisíc jihoafrických Sánů. Na vytlačení Sánů do nehostinných oblastí okrajů pouště Kalahari mají podíl také sousední bantuské kmeny. V současné době žije asi 40 až 50 tisíc Sánů na území Botswany, Namibie a Angoly.

Výzkum Kungů (Dobe Ju/'Hoansi) v severozápadní Botswaně zahájili antropologové Richard B. Lee a Irvan DeVore v roce 1963. Výsledky jsou obsaženy zejména v knize *Kalaharští lovci a sběrači* (1976).⁶ Oblast Dobe, kterou Kungové obývají, je nehostinná, polosuchá savana s roztroušenými stromy, ostrůvky trávy a řídkce se vyskytujícími jezírky. Po dobu šesti měsíců v roce je zdejší krajina zcela vyprahlá, v následující části roku probíhají silné deště. Teplota se pohybuje od bodu mrazu během zimních nocí, k 37 stupňům ve stínu během léta. Přes extrémní klimatické podmínky přežívá v oblasti Dobe 500 druhů živočichů a rostlin. Kungové jsou schopni z těchto zdrojů rozlišit více než 100 druhů požitelných rostlin,

i když pouze čtrnáct z nich preferují jako základní složku potravy. Asi 70 % jejich stravy tvoří rostlinná potrava (ořechy mongongo, vodní melouny, plody baobabu, boby tsin, jedlé kořínky a bobule, sušené ovoce), 30 % maso (dikobrazi, zajáci, želvy, žirafy, antilopy). Kungové loví menší zvířata za pomoci psů, nebo je chytají do rafinovaných pastí. Základní loveckou výbavu představují luk, šípy a malé lehké oštěpy. Lov větších zvířat usnadňuje smrtelný jed, kterým lovci potírají hroty šípů. Je tak silný, že po správném zásahu zabije během jediného dne antilopu nebo žirafu. Muži sbírají také plazy, obojživelníky a hmyz.

Dělba práce mezi ženami a muži je vyvážená. Kungské ženy mají na starosti péči o děti a domácí práce. Skoro čtyři hodiny denně věnují sběru rostlinné potravy, právě jídla, zajišťování vody a udržování ohně. Kromě toho staví konstrukce chaty, obstarávají doškovou krytinu a upravují lůžka. Jejich sociální status je poměrně vysoký. Mají značný vliv nejen na rodinné,

⁶ Viz LEE R. B. – DeVORE I. eds., *Kalahari Hunter – Gatherers*, Harvard University Press, Cambridge 1976; LEE R., *The Dobe Ju/'Hoansi*, Holt, New York 1992.



Khosianský muž z pouště Kalahari v Botswaně.
(Podle I. De Vora)

ale i obecní záležitosti. Muži věnují průměrně tři hodiny denně zhotovování a opravě zbraní a náradí. Na chodu domácnosti se podílejí zejména lovem zvířat a sběrem topiva. Jako oddaní otcové pečují také o děti, i když s nimi tráví podstatně méně času než ženy. Ženy zajišťují 55 % stravy, muži 45 % včetně masa. Protože dospělí pracují dvanáct až devatenáct hodin týdně, nedá se říci, že by je obstarávání potravy příliš zaměstnávalo. Muž obvykle pět až šest dnů loví, a pak jeden, dva týdny odpočívá, chodí na návštěvy a účastní se celonočních tanců. Volna si užívají i ženy. Za den žena nasbírá dostatek jídla pro celou rodinu na tři dny. Domácí práce jí zaberou jednu až tři hodiny. Zbývá jí tedy spousta času na odpočinek, návštěvy a zábavu. Když Kungové přesáhnou šedesátku, jdou na odpočinek a ostatní se o ně starají. Váží si jich a opatřují jim potravu po zbývajících dnech jejich života. Staří lidé (10 % populace je nad 50 let) jsou ctěni zejména pro svou

zkušenost a moudrost. Staří, stejně jako dětství, je zproštěno povinností a zátěží.

Každé ráno se skupina dospělých vydá různými směry za potravou. Kungové pátrají po obživě samostatně nebo ve dvojicích. Jsou tak schopni pokrýt rozsáhlejší teritorium, než kdyby pracovali jako skupina. Cokoliv najdou nebo uloví, přinesou zpět do tábora, kde se o potravu rozdělí s ostatními. Velikost a dělba podílu sice závisí na jednotlivci, ale Kungové dbají o to, aby uspokojili potřeby rodiny a oplatili minulé laskavosti. Rodina například pozve k jídlu někoho stojícího opodál, pošle děti ke svým sousedům s dárky nebo trochou zeleniny či vezme kousky masa a ořechy a jde na návštěvu. To znamená, že každá rodinná večeře je kombinací potravy, kterou členové rodiny posbírali a která jim byla darována. Výměna potravy mezi Kungy představuje efektivní systém založený na principu **altruistické reciprocity**. Reciproční výměna není omezena na potravu, ale týká se také koloběhu služeb a spotřebních předmětů. Například, když některá osoba dostane šíp nebo taneční pás jako dar, ponechá si ho několik měsíců a pak jej opět daruje. Tíše přitom předpokládá, že někdy v budoucnosti obdrží od obdarovaného podobný dar nebo předmět stejné hodnoty. Reciprocita mezi Kungy představuje typ ekonomické výměny, při níž žádný z účastníků přesně neurčuje, co se očekává jako odplata, ani kdy se splátka uskuteční. Očekávání jedné a závazek druhé strany nejsou přesně stanoveny. Přesto jsou principy reciprocity pro všechny členy společnosti závazné.

Lee uvádí úsměvný příběh o významu reciproční výměny mezi Kungy. V době svého terénního výzkumu jim chtěl udělat radost a překvapit je užitečným dárkem v období Vánoc. Protože věděl, že oceňují tučné maso, koupil dobře vykrmeného vola. Když se vrátil do tábora, vzal si stranou pár Kungů a řekl jim, jednomu po druhém, že má pro ně největší

zvíře, jaké kdy viděl, a že jim ho dá o Vánocích. První muž, který uslyšel tu zprávu, viditelně znervózněl. Zeptal se, kde Lee toho vola koupil, jakou má barvu a velikost rohů. Pak zavrtěl hlavou: „Znám toho vola – je samá kost a kůže. Musel jsi být opilý, když jsi koupil takové nanicovité zvíře.“ Lee byl v první chvíli přesvědčený, že jeho přítel neví, o jakém zvířeti mluví. Svěřil se proto dalším Kungům. I u nich se setkal se stejnou reakcí: „Ty jsi koupil to bezcenné zvíře? Samozřejmě ho sníme, ale po jídle půjdeme spát s kručícím žaludkem.“ Když přišly Vánoce a Kungové vola porazili, ukázalo se, že byl pokrytý tlustou vrstvou tuku. Kungové jej s velkou radostí zhltili a na každého zbylo dost masa. Lee trval na vysvětlení. „Ano, samozřejmě jsme věděli, co to bylo za vola. Ale když mladý muž získá na lovu mnoho masa, začne o sobě uvažovat jako o náčelníkovi nebo velkém muži, a nás ostatní považovat za své sluhy. To nemůžeme přijmout. Odmítáme toho, kdo se chlubí, protože jednou by ho pýcha přinutila někoho zabít. Proto vždy mluvíme o mase jako o bezcenném. Tím ochladíme jeho srdce a on zkrotne.“

Princip altruistické reciprocity není jedinou determinantou života Kungů. Dalším významným faktorem, ovlivňujícím jejich způsob života, je **dostupnost vodních zdrojů**. Během období sucha (červen až září) Kungové sídlí v relativně velkých táborech (20 až 40 lidí) kolem osmi nevyсыhajících zdrojů vody. V tomto období upřednostňují sběr kořínků a hlíz. Chladné počasí umožňuje mužům podnikat lovecké výpravy a ženám pravidelně sbírat ořechy mongongo. V srpnu je však velké množství zdrojů preferované rostlinné potravy vyčerpáno a dlouhé výpravy jsou stále obtížnější. Kungové jsou proto nuceni spokojit se s potravou, kterou před nedávnem lhostejně míjeli – hořce chutnajícími kořeny a melouny. V říjnu začíná pršet a voda zaplní mělké prohlubeniny mezi dunami i dutiny ořechovní-

ků mongongo. Jinak vyprahlá krajina se tu a tam zaleskne přechodně vzniklými jezírky. Pro Kungy začíná období hojnosti. Tlupa se rozděluje do skupin dvou až tří rodin, které intenzivně využívají nové zdroje flóry a fauny. Po sedm až osm měsíců se tyto malé skupiny lovců a sběračů přesouvají od tábořiště k tábořišti, v nichž se zdržují asi tři dny. V dubnu začínají mizet dočasně obnovené zdroje vody a tak se migrující skupiny vrací k trvalým jezírkům, spojují se do větších tlup a celý cyklus se opakuje.

Na skutečnosti, že Kungové žijí v rovnováze s vnějším prostředím, má svůj podíl kromě teritoriální flexibility a vysoké mobility také **kontrola růstu populace**. Ženy kmene Kungů většinou neotěhotní dříve než za čtyři roky po narození předchozího dítěte. Vliv na snížení porodnosti má pravděpodobně délka kojení. Matky nemají pro děti měkkou stravu, takže kojí až do věku tří let, dokud není dítě schopno pozřít tuhé pokrmu. Kojení samozřejmě není spolehlivý antikoncepční prostředek, nicméně do jisté míry zabraňuje ovulaci. Příčinou velkého odstupu jednotlivých sourozenců je také dětská úmrtnost – 20 % kojenců umírá v prvním roce života. Tím, že Kungové udržují svůj počet a spotřebu energie na nízké úrovni, jsou schopni přizpůsobit své potřeby tomu, co jim prostředí poskytuje.

Společnost, kde pracovní doba činí zhruba tři hodiny denně a denní kalorický příjem představuje 2140 kalorií a 92 gramů proteinů, opravdu není prototypem Hobbesovy odporné, surové a krátké lidské existence. Nejvýrazněji (až z 50 %) se na stravě Kungů podílí ořechy mongongo. Průměrná denní spotřeba (asi 300 ořechů) poskytne jednotlivci 1260 kalorií a 56 gramů proteinu. Navíc každý v táboře denně dostane kolem 350 gramů masa. Lee prokázal, že Kungové jsou schopni získat ze svého ekosystému bohatou a snadno dosažitelnou potravu s náležitou rovnováhou bílkovin, vláknin, vitamín-

nů a minerálů. Pokud něco „kungská kuchyně“ postrádá, jsou to uhlovodany, sůl, tuky a cukry. Když Lee v roce 1968 studoval výživu a stravovací zvyky Kungů, zjistil, že jejich příjem kalorií a bílkovin v průměru přesahuje hodnoty doporučené OSN. Strava a klidné životní tempo mají podíl na tom, že Kungové netrpí vysokým tlakem, arterosklerózou, křečovými žilami či žaludečními vředy. Z tohoto hlediska jsou výstižná slova amerického antropologa Marshalla Sahlins, který tyto kultury charakterizoval jako původní „**blahobytnou společnost**“, v níž jsou omezené potřeby uspokojovány s minimem úsilí.⁷ Kungové by mohli získávat více kalorií a bílkovin, aniž by poškodili své životní prostředí. Ale oni to prostě nedělají, protože nemají žádný zvláštní důvod, aby více pracovali. Podle Sahlins vedou ke vzniku blahobytu dvě cesty. První z cest si vybrala západní společnost. Je založena na nadvýrobě a předpokladu, že lidé budou chtít konzumovat stále více. Druhou cestu, která je typická pro přírodní národy, představuje „touha po málu“ – skromné potřeby jsou uspokojovány dostupnými přírodními zdroji.

Výsledky výzkumů kulturních ekologů naznačují vágnost kategorie „potřeby“. Hlad lze totiž ukojit stejně úspěšně oříšky mongongo jako steakem nebo humrem. Také žízeň lze zahnat vodou, pivem nebo sodou. Je evidentní, že sama kultura ovlivňuje potřeby a určuje prostředky jejich uspokojení. Řídí se přitom vlastní

logikou, kterou není možné redukovat pouze na biologické potřeby, psychický stav organismu nebo ekologický tlak.

Hlavním cílem kulturní ekologie je popsat a vysvětlit konkrétní adaptační prostředky a mechanismy a odhalit strukturnální, funkcionální a vývojové zákonitosti energetických a technologických způsobů, jimiž jednotlivé společnosti využívají přírodní zdroje svého prostředí. I když se představitelé kulturní ekologie (ekologické antropologie) programově distancují od jednostranně geografického nebo technologického výkladu kultury, je tato orientace v jejich konkrétních výzkumech často obsažena. Přesto má výzkumná strategie kulturní ekologie výrazný podíl na rozvoji současných antropologických a archeologických výzkumů kultury.

Metodologická východiska školy kulturní ekologie využil ve své koncepci **kulturního materialismu** M. Harris. Inspirovali se jimi také představitelé nové archeologie (L. R. Binford, B. J. Meggersová) a **etnoarcheologie** (J. E. Yellen, I. Hodder aj.). S aplikací metod kulturní ekologie se stále častěji setkáváme také při výzkumech negativního vlivu moderních industriálních společností na životní prostředí (R. Netting, L. E. Sponsel). Svým zájmem o systémový výzkum ekologických problémů a krizí vyplývajících z narušení vztahů mezi člověkem a přírodou přispívá kulturní ekologie také k postmoderním snahám o vybudování kvalitativně nového paradigmatu věd o člověku a kultuře.

Ekologická antropologie

Škola - směr	Představitelé	Klíčová témata, teorie a pojmy
KULTURNÍ EKOLOGIE	J. H. Steward	kulturní adaptace a technologie Šošonů
	R. A. Rappaport	maringské rituály jako adaptivní systém
	R. Lee	kulturní adaptace a technologie Kungů

⁷ Viz SAHLINS M., *Stone Age Economics*, Aldine, Chicago 1972.