

ÚSTAV ANTROPOLOGIE PŘÍRODOVĚDECKÉ FAKULTY
MASARYKOVA UNIVERZITA



KAPITOLY Z DĚJIN ANTROPOLOGIE

ROBIN PĚNIČKA

BRNO 2014

Robin Pěnička – Kapitoly z dějin antropologie

Podpořeno projektem Fondu rozvoje Masarykovy univerzity
MUNI/FR/0263/2014 „*Kapitoly z dějin antropologie*“

© Robin Pěnička, Ústav antropologie, Přírodovědecká fakulta, Masarykova univerzita, 2014

OBSAH

1 KAPITOLY Z DĚJIN ANTROPOLOGIE	7
1. 1 Vymezení antropologie jako vědy o lidské rozmanitosti a odlišnosti	8
1. 2 Předmět a disciplíny antropologického výzkumu	9
1. 2. 1 Fyzická antropologie	10
1. 2. 2 Archeologická antropologie	10
1. 2. 3 Sociokulturní antropologie	11
1. 2. 4 Lingvistická antropologie	11
1. 2. 5 Aplikovaná antropologie	11
1. 3 Kapitoly z dějin antropologie	11
2 STRUČNÉ DĚJINY FYZICKÉ ANTROPOLOGIE	13
2. 1 Studium lidského organismu v období antiky	14
2. 2 Fysis/Natura vs. Cultra	15
2. 3 Studium člověka ve středověku	15
2. 4 Počátky novověké antropologie	16
2. 5 Antropologie jako biologická disciplína	17
2. 6 Teorie evoluce a antropologie	18
2. 7 Počátky moderní fyzické antropologie	18
2. 8 Nová fyzická antropologie	19
3 PŮVOD ČLOVĚKA	21
3. 1 Předdarwinovské období	21
3. 2 Charles Robert Darwin	22
3. 3 Neodarwinistické období	23
3. 4 Počátky paleoantropologie	24
3. 5 Idea opočlověka	24
3. 6 Formování moderní paleoantropologie	25
3. 7 Evoluce člověka a kultury	26
4 KULTURA	29
4. 1 Atributy kultury	30
4. 1. 1 Kultura je naučená	30
4. 1. 2 Kultura je sdílená	31
4. 1. 3 Kultura je založená na symbolech a znacích	31
4. 1. 4 Kultura je integrovaná	31
4. 1. 5 Kultura je historická	32

OBSAH

4. 2 Proměny pojmu kultura	32
4. 2. 1 Kultura jako aktivita	32
4. 2. 2 Kultura a civilizace	33
4. 2. 3 Kultura jako nehodnotící entita	33
4. 2. 4 Kultura jako konstrukce	34
4. 3 Emické a etické hledisko kultury	35
4. 4 Kulturní relativismus a problém etnocentrismu	36
4. 5 Současný výzkum kultury	38
5 ANTROPOLOG V TERÉNU. Metody a technika studia kultury	41
5. 1 Techniky terénního výzkumu	42
5. 2 Před odjezdem do terénu	43
5. 3 Vstup do terénu a kulturní šok	44
5. 4 Zúčastněné pozorování	46
5. 5 Práce s informátory	46
5. 6 Životní příběhy a získávání genealogických dat	47
5. 7 Fotografie a film	48
5. 8 Reflexe terénního výzkumu	49
5. 9 Etika terénního výzkumu	50
6 ČLOVĚK A KULTURA. Stručné dějiny antropologického myšlení	51
6. 1 Studium kultury v čase (evoluce kultury)	51
6. 1. 1 Věda pana Tylora	53
6. 1. 2 Lewis Henry Morgan a dějiny kultury	54
6. 2 Studium kultury v prostoru (difuzionismus)	55
6. 2. 1 Franz Boas a americká škola kulturní antropologie	56
6. 2. 2 Britská heliolitická škola	57
6. 2. 3 Difuzionismus a evoluce kultury	58
6. 3 Konfiguracionismus	59
6. 3. 1 Alfred Louis Kroeber	60
6. 3. 2 Ruth Benedictová a kulturní vzorce	61
6. 4 Osobnost a kultura	63
6. 4. 1 Ve službách kulturního determinismu	64
6. 4. 2 Status a role	66
6. 4. 3 Psychologická antropologie	67

OBSAH

6. 5 Funkcionalismus v antropologii	67
6. 5. 1 Bronisław Malinowski a moderní sociální antropologie	68
6. 5. 2 Antifunkcionalista Alfred R. Radcliffe-Brown	70
6. 5. 3 Ve stínu Malinowského a Radcliffe-Browna	71
6. 6 Strukturalismus v antropologii	72
6. 6. 1 Strukturální antropologie Claudea Lévi-Strausse	73
6. 7 Kultura jako adaptivní systém	76
6. 7. 1 Renesance evolučního myšlení	77
6. 7. 2 Kulturní ekologie Juliana H. Stewarda	78
6. 7. 3 Marvin Harris a kulturní materialismus	80
6. 8 Nová etnografie	82
6. 8. 1 Mary Douglasová a symbolické formy kultury	83
6. 8. 2 Victor W. Turner a role rituálů	85
6. 8. 3 Symbolická antropologie Clifforda Geertze	87
6. 9 Vzestup postmodernismu a současné trendy ve vědách o člověku, společnosti a kultuře	89
6. 9. 1 Postmoderní antropologie	89
6. 9. 2 Moc a vědění	91
6. 9. 3 Habitus, kapitál a pole	91
6. 9. 4 Ženský hlas v antropologii	92
6. 9. 5 Postprocesualismus a archeologie moderní společnosti	94
6. 9. 6 Proměny a důsledky postmodernismu ve vědách o člověku, kultuře a společnosti	94
7 PUTOVÁNÍ DĚJINAMI ANTROPOLOGIE	97
8 SEZNAM POUŽITÉ A CITOVANÉ LITERATURY	99

1

Kapitoly z dějin antropologie

Psát studijní materiály zabývající se dějinami antropologického myšlení představuje nadlidský úkol, neboť od doby, kdy si člověk začal klást otázku „*Od-kud pocházím?*“, se mu dostalo neskutečné množství odpovědí. Avšak některé z těchto odpovědí pouze naznačily cestu a směr za poznáním lidského bytí. Na jednu stranu je tato cesta jednou z nejužitečnějších, na kterou se člověk kdy vydal, ale na stranu druhou představuje tato cesta jednu z nejdelších a nejsložitějších v lidské historii. Tuto délku můžeme měřit ve vzdálenosti, kterou člověk ušel, když se snažil hledat svůj původ a své předky v tropech či v chladných severských oblastech, zároveň stejně dlouhou cestu, ne-li delší, představuje snaha pochopit lidskou společnost a vztahy, které v ní panují. Cílem této dlouhé, a mnohdy strastiplné, cesty je nejen popsat vztahy mezi jednotlivci v lidské společnosti, ale pochopit souvislosti mezi různými aspekty naší existence.

Cesta k pochopení lidské bytosti, její společnosti a kultury je dlouhá a nebude nikdy popsaná vyčerpávajícím způsobem. Určitou naději nám však dává průvodce, jehož snahou je naší dlouhou cestu za poznáním popsat a vysvětlit. Tímto průvodcem je již od svého vzniku antropologie, jejíž snahou je nejen vysvětlit společenských a kulturních rozdílů ve světě, ale také porozumění podobnostem mezi jednotlivými společenskými systémy a lidskými vztahy. Slovy Claudea Lévi-Strausse se stává „*předmětem výzkumu antropologie člověk, ale na rozdíl od ostatních humanitních věd se antropologie pokouší uchopit svůj před-*

mět v jeho nejrozmanitějších projevech“ (1983).¹ Proto se náplní antropologie stává výzkum rozdílů mezi lidmi, ale zároveň se snaží zjistit, do jaké míry mají všichni lidé něco společného.

Ačkoliv mají antropologové rozmanité a často také úzce specializované zájmy, spojuje je společný cíl pochopit souvislosti uvnitř jednotlivých společností a zároveň i mezi nimi. Na naší cestě postupně zjistíme, že k těmto problémům lze přistupovat z mnoha různých hledisek. Ať už člověk studuje náboženství, výchovu dětí, politickou moc, ekonomický život, nebo vztahy mezi muži a ženami, v antropologické literatuře najde inspiraci i ponaučení. Proto se náplní antropologie stalo zkoumání vztahů mezi různými aspekty lidského bytí. Při zkoumání těchto vztahů antropologové vycházejí z podrobného studia místního života společnosti nebo vymezeného sociálního prostředí. Přestože si antropologie klade velké otázky, čerpá své nejdůležitější postřehy z málo významných míst. Tradičně se antropologové zabývali studiem malých neindustriálních společností. Změny ve světě i v oboru samotném však vedly k tomu, že tradiční předmět studia již není úplně přesný. Téměř každý společenský systém lze studovat z antropologické perspektivy a současný antropologický výzkum proto vykazuje nesmírně široký empirický i tematický záběr.

1 Eriksen, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*. Portál, Praha 2008, s. 11-12.

1. 1 Vymezení antropologie jako vědy o lidské rozmanitosti a odlišnosti

Co je to antropologie? Vysvětlit jednoduchou definicí čím se antropologie zabývá je velmi problematické. Jednotliví autoři i obory definují antropologii z různých hledisek. Biologové jí budou popisovat jako vědu zabývající se biologickou stránkou člověka a jeho postavením v živočišné říši, sociologové z pohledu společenské struktury a společenských jevů, kulturologové v pojmech kultury a kulturních prvků, psychologové z pohledu psychických stavů apod. Přestože existuje nepřehledné množství vědeckých přístupů a metod (biologie, sociologie, psychologie, filozofie ad.), které se nějakým způsobem dotýkají člověka, kultury a společnosti, existuje jednotící předmět jejich zájmu, a tím je člověk a jeho svět. Určitou jednotící vědeckou koncepcí proto zůstává antropologie, která jednotlivé přírodní o společenské přístupy sjednocuje a umožňuje tak komplexní pohled na člověka, jeho společnost a kulturu. Na tomto základě můžeme antropologii definovat jako holistickou, interdisciplinární a komparativní vědu o lidské odlišnosti a rozmanitosti, která se snaží vědeckým hodnověrným způsobem popsat a vysvětlit různé formy biologické, kulturní a sociální existence člověka.²

Jako první použili termín „antropologie“ někteří humanisté 16. století a především v roce 1594 protestantský učenec **Otto Casmann** (1562-1607), který definoval antropologii jako vědu o lidské přirozenosti. Samotný výraz antropologie je tvořen dvěma slovy řeckého původu: $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ (ánthropos, „člověk“) a $\acute{\omicron}\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ (lógos, „slovo, řeč, nauka“). V následujících letech termín antropologie upadl v zapomnění a obnovil jej až v roce 1775 **Johann Friedrich Blumenbach** (1752-1840), který zařadil antropologii společně se zoologií a botanikou mezi tři hlavní biologické obory.³ Od 18. století se vedle pojmu antropologie používal termín etnologie, který začali prosazovat němečtí vědci při studiu národů carského Ruska. Přírodovědný směr antropologie jako vědy studující původ člověka, jeho fylogenetický a ontogenetický vývoj, vznik lidských plemen (ras), kvalitativní a kvantitativní hodnocení tělesných znaků a rozměrů a jejich

variabilitu přetrvával v kontinentální Evropě (Francie, Holandsko, Německo, Rakousko a Rusko) a v tomto pojetí byla antropologie dělena do tří hlavních částí:

- antropologie prehistorická;
- antropologie etnická;
- antropologie fyzická.⁴

Vedle těchto hlavních odvětví existují v současné antropologii ještě některé další, teoreticky i prakticky zaměřená odvětví, která se diferencovala teprve v nedávné době. Jsou to zejména odvětví reagující na nejnovější poznatky molekulární biologie a genetiky, forenzní antropologie, sportovní antropologie (kinantropologie), virtuální antropologie a další.

Odlišnou situaci v pojetí čím se antropologie zabývá, nalezneme v anglosaských zemích. Ve Velké Británii, a zejména ve Spojených státech amerických, se v antropologii kladl větší důraz na kulturní a společenský rozměr člověka. Zatímco v Evropě se preferovala fyzická stránka člověka, která neměla přímé institucionální vazby na etnologii, archeologii, lingvistiku a další společenské vědy, v anglosaských zemích se preferovalo mnohem širší vymezení antropologie, ve kterém zaujímá výsadní postavení kulturní antropologie⁵. Určitá dichotomie v pojetí co a jak má zkoumat antropologie přetrvává dodnes, avšak snahou dnešních antropologů je najít mezi oběma přístupy určitý kompromis, který rozlišuje čtyři dílčí odvětví antropologie:

- fyzická antropologie;
- kulturní antropologie;
- sociální antropologie;
- aplikovaná antropologie.⁶

Současné pojetí antropologie odpovídá modelu obecné antropologie, který na počátku 20. století prosazoval americký antropolog německého původu **Franz Boas** (1858-1942). Boas antropologii pojal jako

2 Budil, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Triton, Praha 2003, s. 11; Eriksen, T. H.: *Sociální...* 2008, s. 13.

3 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 11.

4 Wolf, J.: *Kulturní a sociální antropologie*. Nakladatelství Svoboda, Praha 1971, s. 15.

5 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 11; Soukup, V.: *Antropologie. Teorie člověka a kultury*. Portál, Praha 2011, s. 15.

6 Wolf, J.: *Kulturní...* 1971, s. 16.

komplexní vědu, která se zabývá integrálním studiem vztahů rasy, jazyka a kultury. Základní pilíře **obecné antropologie** tvoří fyzická antropologie a kulturní antropologie, které jsou doplněny o archeologii a lingvistickou antropologii. Od Boasova vystoupení proto můžeme antropologii považovat za syntetickou vědu

o člověku a kultuře, která zahrnuje poznatky z anatomie a fyziologie, etnografie a etnologie, archeologie a prehistorie, lingvistiky, psychologie a sociologie.⁷

7 Boas, F.: *Race, Language and Culture*. The Macmillan Company, New York 1940, s. 243-259; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 424.

1. 2 Předmět a disciplíny antropologického výzkumu

Abychom se na naší cestě dějinami antropologie neztratili, je nezbytné jednoznačně odpovědět na čtyři základní otázky:

1. Co je předmětem antropologického výzkumu?
2. Které antropologické disciplíny tvoří jádro obecné antropologie?
3. Prostřednictvím jakých metod antropologové studují člověka a kulturu?
4. Které základní oblasti lidských činností antropologický výzkum pokrývá?

Při našem putování budeme vycházet z modelu **obecné antropologie**, pro niž je charakteristický holistický, komparativní a interdisciplinární výzkum člověka z pohledu fyzické antropologie, sociokulturní antropologie, antropologické archeologie a lingvistické antropologie. Charakteristickým rysem takto pojeté antropologie je snaha integrálně studovat biologickou a kulturní dimenzi lidské existence. Proto se zájem antropologů nesoustřeďuje pouze na výzkum biologické variability lidského organismu v historickém čase a geografickém prostoru, ale také na výzkum rozmanitosti kultury, která představuje základní atribut lidské existence.⁸

Konstituování obecné antropologie představovalo od samého počátku velkou výzvu, která s sebou přinesla mnoho teoretických i metodologických úskalí. Ta byla spojena zejména se snahou antropologie být holistickou, komparativní a interdisciplinární vědou.⁹

Holistická perspektiva je při komplexním studiu

člověka a kultury nezbytným předpokladem. Proto antropologie usiluje o systémový výzkum biologických a kulturních faktorů ovlivňujících člověka. Cílem výzkumu se tak stává snaha postihnout vzájemné vztahy mezi studovanými objekty, jevy a procesy jako nedílnou součást širšího celku. Komparativní perspektiva našla své uplatnění nejen při studiu biologické variability rodu *Homo*, ale také při výzkumech kulturních rozmanitostí lidských společností. Tato metoda umožnila antropologům řešit vědecký i obecně platný problém – co členy různých společností na biologické a kulturní úrovni spojuje a co je odlišuje. Komparativní metoda se tak stala pomocníkem při řešení vztahů mezi „MY“ a „ONI“, při řešení problému etnocentrismu a kulturního relativismu.

Cílem holistické a komparativní antropologie jako vědy o člověku je vybudovat širokou teoretickou základnu, která by umožňovala integrovat poznatky různých přírodovědných i společenských oborů. Nosným metodologickým principem se stala interdisciplinarita, která je charakteristická pro antropologii jako syntetické vědy spojující empirická data, teorie i metody různých vědních disciplín (biologie, genetiky, sociologie, psychologie, archeologie ad.). Takto široce pojetý předmět zájmu není možné zcela obsáhnout, a tak se v široce koncipované vědě o člověku a kultuře diferencovaly podobory a tematické oblasti, na které se mohou antropologové zaměřit a specializovat.

Antropologii můžeme rozdělit na čtyři základní antropologické odvětví, která představují čtyři dimenze lidské existence a specifiku lidského rodu. První odvětví tvoří fyzická antropologie zabývající se studiem lidského těla. Druhé odvětví představuje antropologická archeologie studující archeologické prameny. Lidské kultury a společnosti jsou předmětem výzkumu třetího odvětví, sociokulturní antropo-

8 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 15.

9 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 55; Soukup, M.: *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*. Karolinum, Praha 2014, s. 18-20.

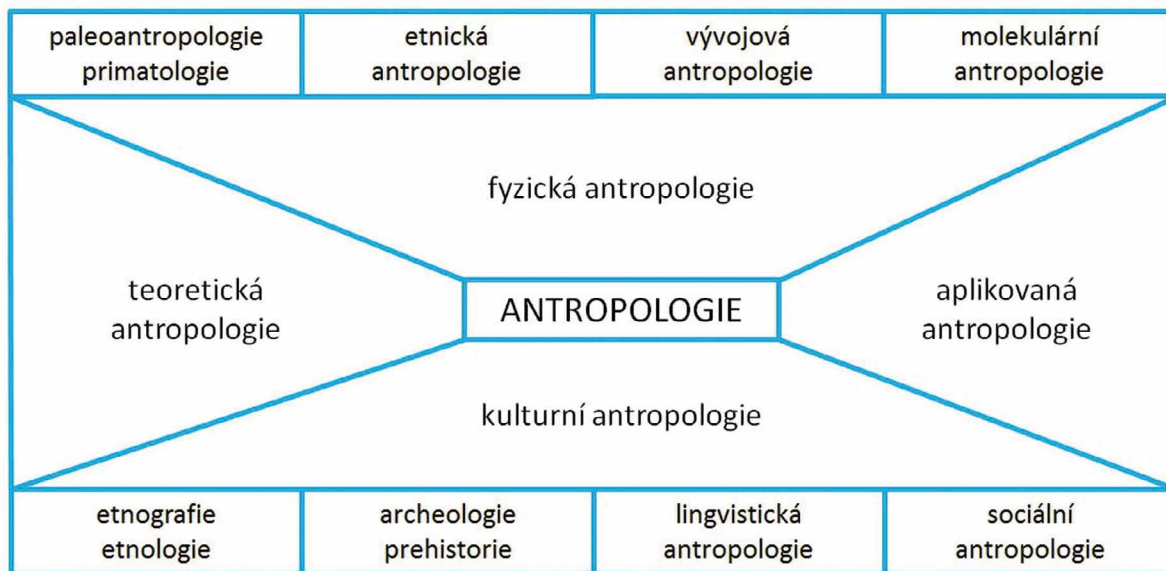


Schéma 1: Model obecné antropologie (podle Soukup 2004, 16).

logie, a čtvrté odvětví, lingvistická antropologie, studuje lidský jazyk. Zvláštní místo zaujímá v systému antropologických disciplín aplikovaná antropologie, která by nebyla možná bez čtyř základních antropologických podoborů. Tento „pátý element“ není ničím jiným než uměním aplikovat poznatky získané v oblasti teoretické antropologie v praxi.¹⁰

1. 2. 1 Fyzická antropologie

Fyzická (biologická) antropologie se zabývá výzkumem biologické variability lidských populací v čase a prostoru a předmětem jejího zájmu je komplexní studium růstu, vývoje a funkce lidského organismu v rámci různých rasových, etnických, kulturních a sociálních skupin. Vedle toho se zabývá výzkumem individuálních rozdílů tvarů a funkcí lidského těla, růstovými změnami v průběhu ontogeneze, proměnami fyziologie a morfologie rodu *Homo* v průběhu fylogeneze, problematikou pohlavního dimorfismu, vztahy mezi tělesnou stavbou a prostředím apod. Dnešní fyzická antropologie představuje komplexní vědu čerpající poznatky z paleoantropologie, etnické antropologie, demografie, zoologie, etologie, primatologie, genetiky, biologie a ekologie. Její vý-

zkumná metoda je založená na empirické deskripci a měření tělesných znaků doplněných o poznatky molekulární biologie, populační genetiky, biochemie a statistiky.¹¹

1. 2. 2 Archeologická antropologie

Předmětem výzkumu archeologické antropologie (archeologie) jsou zejména hmotné předměty, které představují doklady cílevědomé lidské práce. Na rozdíl od sociokulturní antropologie, se archeologická antropologie zabývá studiem rozmanitostí lidských kultur v časové perspektivě. Proto bývá někdy označovaná jako kulturní antropologie minulosti. Cílem archeologického výzkumu je na základě objevených nálezových situací rekonstrukce kulturní historie a zaniklých způsobů života v kontextu vývojových proměn lidské kultury. Základním zdrojem empirických dat, která umožňují archeologickou rekonstrukci minulosti, jsou archeologické předměty. Ty se nacházejí na archeologických lokalitách a zahrnují nejen lidské výtvořiny (artefakty), ale také přírodní předměty nebo vlastnosti, jež jsou zpravidla neuvědomovaným důsledkem lidské činnosti (ekofakty).¹²

¹¹ Wolf, J.: *Kulturní...* 1971, s. 17-18; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 57; Soukup, M.: *Terénní výzkum...* 2014, s. 25.

¹² Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 87-88; Soukup, M.: *Terénní výzkum...* 2014, s. 25.

¹⁰ Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 56; Soukup, M.: *Terénní výzkum...* 2014, s. 24.

1. 2. 3 Sociokulturní antropologie

Studium lidského chování a myšlení, které sdílí členové určité společnosti, je náplní sociokulturní antropologie. Pojem „sociokulturní“ se začal prosazovat až v nedávné době, kdy se sblížily americká a evropská škola interpretativní a symbolické antropologie. Ve Spojených státech amerických se ústředním bodem výzkumu stal pojem kultura, zatímco pro evropské antropologie tuto roli zaujal pojem společnost. Sociokulturní antropologie má své kořeny v etnologii a etnografii, které lze označit za součást široce koncipovaného výzkumu člověka, společnosti a kultury. Náplní sociální antropologie je výzkum variability lidských společností v čase a prostoru. Sociální antropologie je spojena s evropskou etnologickou a etnografickou tradicí, která provádí výzkum mimoevropských společností prostřednictvím pojmů společnost, sociální systém a sociální struktura. Výzkumem variability lidských kultur v čase a v prostoru se naopak zabývá kulturní antropologie, která je typická pro americkou antropologickou tradici. Kulturní antropologové studují svět „těch druhých“ prostřednictvím pojmu kultura, který je používán k označení všech specificky lidských negenetických jevů, tak jak se projevují v artefaktech, sociokulturních regulativech a idejích sdílených a předávaných členy určité společnosti.

Tradičním předmětem výzkumů kulturních i sociálních antropologů byly lokální kultury „těch druhých“, které byly považovány za vnitřně integrované a do značné míry autonomní sociokulturní systémy. S postupným zánikem kultury tradičních společností se předmět výzkumu rozšiřuje na jednoduché rolnické společnosti a vyspělé moderní společnosti. Základní výzkumnou metodou je antropologický terénní výzkum založený na sběru empirických dat přímo mezi příslušníky studované společnosti (metoda zúčastněného pozorování).¹³

13 Wolf, J.: *Kulturní...* 1971, s. 18-19; Soukup, V.: *Antropologie...*

1. 2. 4 Lingvistická antropologie

Předmětem zájmu lingvistických antropologů je studium lidského jazyka a komunikace v kontextu kultury a společnosti. Hlavní důraz se při tom klade na způsob užívání jazyka a jeho mnohačetné vlivy na lidské chování a prožívání. V centru zájmu také stojí vznik a evoluce lidské jazykové schopnosti. Na rozdíl od lingvistů antropologové akcentují výzkum rozdílných aspektů vzájemných vztahů mezi lidským myšlením, jazykem, společností a kulturou. V tomto pohledu je jazyk chápan jako kulturní jev a řeč jako kulturní praxe.¹⁴

1. 2. 5 Aplikovaná antropologie

Jako páté odvětví představuje aplikovaná antropologie uplatnění antropologických teorií v praktickém životě společnosti. Antropologové zde nepůsobí jako výzkumníci a vědci, ale jako ti, kteří se snaží přispět k řešení mnoha problémů současné společnosti. Charakteristickým rysem aplikované antropologie je absence zájmu o tvorbu teorií. Při své práci využívá teorie a poznatky získané akademickou antropologií. Biologičtí antropologové mohou uplatnit své poznatky v kriminalistice, genetice, epidemiologii apod., kulturní antropologové při práci s migranty, v azylech nebo mohou přispívat k řešení etnických konfliktů, archeologové při ochranně kulturních památek a lingvisté mohou například působit ve školství, kde je potřeba znalosti více jazyků.¹⁵

2011, s. 120, 126, 136; Soukup, M.: *Terénní výzkum...* 2014, s. 24-25.

14 Soukup, M.: *Terénní výzkum...* 2014, s. 25-26.

15 Tamtéž, s. 26.

1. 3 Kapitoly z dějin antropologie

Na naší cestě dějinami antropologického myšlení se postupně seznámíme se základními tezemi, předměty a metodami výzkumu jednotlivých antropologických odvětví. První zastávkou našeho putování bude vznik

a vývoj biologické (fyzické) antropologie, kde se stručně seznámíme o jejím vývoji od antických dob až po současné způsoby výzkumu člověka. Druhou zastávkou bude paleoantropologická exkurze k našim nejstarším

předkům a k prvním projevům kultury u člověka. Kultura nás poté bude provázet zbytkem našeho putování a seznámíme se nejen s různými přístupy jejího studia, ale také se směry a školami, které se snažily tento lidský fenomén popsat a interpretovat. Závěr našeho putování bude souhrnem dosavadních poznatků o člověku, kultuře a společnosti a o tom, v jaké situaci se nachází současná antropologie v globalizovaném světě.

Celé naše putování by se neuskutečnilo nebýt projektové podpory v rámci Fondu rozvoje Masarykovy univerzity, jehož prostředky byly využívány při realizaci tohoto studijního textu. Konkrétně se jedná o projekt **FRMU MUNI/FR/0263/2014 „Kapitoly z dějin antropologie“** podpořený z prostředků Masarykovy univerzity pro rok 2014.

2

Stručné dějiny fyzické antropologie

Hledání odpovědi na otázku „Kdo je člověk?“ má své kořeny v dávné minulosti lidstva. Náboženské představy a mýty přírodních národů i dávných civilizací svědčí o tom, že problém vzniku a vývoje člověka je starý jako lidstvo samo. Je přirozené, že první vysvětlení původu člověka byla spjata s iracionálním světem mýtů, bájí a magie. Mytologické příběhy odrážející provázanost přírodních a společenských dějů proto často kladly důraz na výklad počátku – vzniku světa, společnosti i jednotlivce.

O tom s jakou fantazií si vysvětlovali naši předci vznik a původ člověka svědčí mnoho mýtů, bájí a pověstí. Jako příklad můžeme uvést pohádku keramických ostrovanů v Tichomoří, ve které se řeší spor mezi kamenem a banánovníkem, jak má vlastně člověk vypadat:

„Na počátku zrodu lidských bytostí byl spor mezi kamenem a banánovníkem o to, jakou podobu by lidé měli mít. Kámen chtěl, aby lidé měli pouze pravou polovinu těla, jednu ruku, jednu nohu, jedno oko, jedno ucho a stejně jako on neumírali. Banánovník si přál, aby lidé měli dvě ruce, dvě nohy, dvě oči, dvě uši a přiváděli na svět děti stejně jako on. V hádce se kámen na banánovník vrhl a zcela jej polámal. Ráno ale děti tohoto stromu dorostly a pokračovaly v boji s kamenem. Ten opět strom usmrtil, ale nejstarší syn se vždy znovu pouštěl do nového zápasu. V jeho průběhu se postupně oba soupeři posunuli až na okraj hluboké propasti. A tak se stalo, že v prudkém boji kámen minul banánovník a zřítel se do strže. Ve chvíli, kdy banánovník

slavil své vítězství, kámen zvolal: „Dobrá, ať tedy člověk vypadá, jak chceš ty, ale pak ať také umírá jako ty!“¹

Charakteristickým rysem, jenž prostupuje většinu mytologických výkladů vzniku člověka, je vřelý vztah místních domorodců k rostlinám, zvířatům a dalším životadárným silám. U některých etnik se původ lidstva odvozuje nejen ze splnutí několika rostlin a zvířat, ale také z nebeských těles nebo hlubiny Země. Významný podíl na tom, zda domorodci odvozovali svůj původ od rostlin, zvířat nebo země, měl také způsob jejich obživy. U loveckých kultur byla preferována zvířata, zatímco nejstarší zemědělci vztahovali svůj původ spíše k rostlinám, k hlíně a k zemi jako dárkyni života.²

V souvislosti s vyčleňováním člověka ze světa přírody se zřejmě proměňoval i výklad vzniku člověka a kultury. Lidé již nespojovali svůj původ se světem přírody a ve svých výkladech vzniku člověka začali klást důraz na **akt stvoření** prostřednictvím nějaké nadpřirozené božské síly. Dokladem tohoto myšlenkového posunu jsou báje z oblastí vzniku prvních civilizací. Sumerové věřili, že člověk byl stvořen z hlíny bohem Enkim a oživen jeho dechem; Egypťané považovali za stvořitele člověka boha Chnuma, který na hrncířském kruhu stvořil nejen člověka, ale i rostliny a zvířata; v Číně se setkáváme s bohyní Nü-kua, která vytvářela hliněné figurky, ze kterých se stávali

1 Soukup, V.: *Dějiny antropologie*. Karolinum, Praha 2004, s. 19.

2 Tamtéž, s. 20.

živí lidé. Asi nejznámějším výkladem aktu stvoření člověka z hlíny k božím obrazu je biblická legenda (Genesis 2, 7), podle které „*Hospodin Bůh pak z prachu země zformoval člověka a do jeho chřípí vdechl dech života. Tak se člověk stal živou bytostí.*“ V porovnání s dalšími starověkými výklady původu člověka, nasvědčuje vše tomu, že biblický výklad vzniku člověka má své kořeny v nejstarších dějinách starověkého Sumeru.³

Již v období starověku se, vedle mytologicko-náboženského výkladu původu člověka a společnosti, setkáváme s pokusy pochopit vznik a původ lidstva na racionálních základech. Nárůst zájmu o systematický výzkum fyziologie, morfologie a anatomie člo-

věka můžeme sledovat ve starověkém Egyptě, Mezopotámii, Indii a Číně, kde se začala rozvíjet lékařská věda. Byli to právě lékaři, kteří začali studovat lidské tělo a pozorovat odlišnosti jednotlivých etnik. Svou činností se tak starověcí lékaři stali zakladateli nejen medicíny, ale také fyzické antropologie. Oba obory spojuje společný předmět zájmu – lidské tělo (organismus). Na rozdíl od lékařů, kteří primárně usilují o léčbu lidského organismu, fyzické antropology zajímá variabilita a morfologie lidského těla z hlediska biologických proměn lidských populací v čase a prostoru. Avšak v dějinách lidstva to byli právě lékaři, kteří jako první přinesli poznatky o biologických vlastnostech lidského bytí.⁴

3 Tamtéž, s. 20-21.

4 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 58.

2. 1 Studium lidského organismu v období antiky

Nejstarší pokusy o empirické studium lidského těla pozorujeme již ve starověkém Egyptě, Mezopotámii, Indii a Číně, ale zásadní zvrat v přístupu k lidskému tělu je spojeno až s rozvojem vědeckého poznání v antickém Řecku a Římě. Zásahu na tom mají zejména antičtí lékaři, kteří položili základy medicíny i fyzické antropologie. Učenci ve starověkém Řecku zprvu ochotně přijímali znalosti i názory na okolní svět a lidský organismus od asijských a afrických kultur, brzy však jednostranně mytologicko-náboženský výklad vzniku světa opustili a snažili se vysvětlit přírodní jevy na základě empirického pozorování. Ve svých dílech se také snažili o spojení přírodovědných poznatků a o jejich systematickou klasifikaci. Při studiu člověka hrála důležitou roli také filozofie, kterou antičtí myslitelé respektovali při řešení nejobecnějších otázek lidského bytí. Staří Řekové se snažili vysvětlit funkce lidského těla a poruchy zdraví na základě uceleného systému ověřených poznatků. Proto při výzkumu lidského organismu dosáhli značných pokroků. Značný rozvoj prodělala anatomie, fyziologie a léčebná terapie. Antropologický přístup studia člověka, při kterém je kladen důraz na empirické poznatky, lze nalézt již v dílech řeckých lékařů **Alkmaiona z Krotonu** (570-500 př. n. l.) a **Hippokrata z Kosu** (460-377 př. n. l.), který spojoval tělesnou stavbu a temperament různých lidí s klimatem a životním stylem.⁵

S první velkou syntézou antropologických, přírodovědných a filozofických poznatků o člověku pozorujeme v dílech **Aristotela ze Stageiry** (384-322 př. n. l.), který uvedl pojem antropologie do širšího kontextu antické filozofie. Aristoteles vytvořil asi 300 spisů z nejrůznějších oborů a jeho vědecký odkaz se považuje za encyklopedické shrnutí řeckého antropologického, přírodovědného a filozofického učení. V antropologicky zaměřených spisech se zabýval příčinami biologické variability lidských skupin, přičemž kladl důraz na vliv přírodního prostředí. Například výskyt vlnitých vlasů u Etiopanů dával do souvislosti se suchým klimatem, zatímco výskyt rovných vlasů u Skythů přiřítal klimatu vlhkému. Aristotelovy pokusy vymezit specifiku člověka ve vztahu k jiným živočichům dokládá několik znaků typických pro člověka. Podle něj se člověk odlišuje od ostatních živých bytostí svou společenskou podstatou, velkým mozkem, vzpřímenou postavou, artikulovanou řečí a racionálním myšlením. Podle převažujícího filozofického učení považoval Aristoteles svět živé přírody za ontologickou gradaci, na jejímž vrcholu stojí člověk. Ontogenetická gradace představuje plynulé kontinuum sahající od nejjednodušších forem až k božské síle, která přírodu ovládá jako komplexní celek. Celá tato myšlenka byla dále rozpracovaná, zejména středově-

5 Soukup, V.: *Dějiny...* 2004, s. 26; Soukup, V.: *Antropologie...*

2011, s. 58-59.

kými a renesančními učenici, do podoby teorie, podle níž příroda představuje „velký řetězec bytí“. Ačkoliv některé z Aridotelových závěrů byly mylné, představuje jeho dílo jeden z vrcholů starověké vědy. S jeho vlivem se setkáváme v arabské filozofii a medicíně (Avicena, Averroes), v evropské středověké teologii (Albertus Magnus, Tomáš Akvinský) i v novověké filozofii a antropologii.⁶

Kromě filozofických poznatků o člověku a jeho postavení v přírodě, se o hlubší poznání lidského těla, anatomie a fyziologie zasloužili představitelé alexandrijské lékařské školy **Herofilos z Chalkedonu** (335-280 př. n. l.) a **Erasistratos z Keu** (310-250 př. n. l.), kteří studovali lidské tělo prostřednictvím pitev. Na půdě antického Říma se o shrnutí empirických poznatků o člověku a přírodě zasloužil zejména **Gaius Plinius Secundus** (23-79 n. l.), který ve svém encyklopedickém díle zahrnul systematický soubor

6 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 59.

vědomostí své doby, včetně poznatků antropologických. Za nejvýznamnějšího římského učence, který ve svém díle sumarizoval empirické poznatky o lidském těle, je považován řecký lékař **Claudius Galenos** (129-199 n. l.). Jeho nejvýznamnější dílo *Péri tón anatomikon eneheiréseón* (Praktická anatomie) zásadním způsobem ovlivnilo nejen antické, ale i středověké evropské lékaře a učence. Galenos se snažil podat výklad vzniku nemocí i fenomén života. Jeho základ tvořila představa, že mikrokosmos člověka je součástí makrokosmu nebes a celého vesmíru. Cílem lékařů proto bylo poznat příčiny a důsledky působení přírodních sil na lidský organismus a prostřednictvím léčby obnovit původní soulad člověka s přírodou, který byl onemocněním porušen. I když byl celý výklad vzniku nemocí i fenoménu života velmi spekulativní, tak se s touto myšlenkou setkáváme v některých dílech středověkých evropských myslitelů.⁷

7 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 51; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 60.

2. 2 Fysis/Natura vs. Cultura

Ve většině antických spisů zabývajících se studiem živých organismů, převažuje pojem *fysis* (příroda, přirozenost). Do třídy jevů a věcí, které tento pojem zahrnuje, patří vše, co se nějakým způsobem rodí, vzniká a zaniká. Základním atributem *fysis* je neustálá variabilita, proměnlivost a neuchopitelnost. To aby se *fysis* projevila, závisí na podmínkách, v nichž daný organismus žije a které existenci a projevení *fysis* umožňují. Tyto podmínky mohou být přirozené i umělé. Svou *fysis*, tedy přirozenost, mají rostliny, zvířata, konkrétní lidé i lidstvo jako celek. V pozdější době byl pojem *fysis* přeložen do latiny, kde vystupuje pod označením „*natura*“.

Opakem k pojmu *natura* se stalo slovo „*cultura*“, které bylo původně spojováno s obděláváním zemědělské půdy. Jako pojem sloužící pro označení kultivace lidských schopností a produktů lidské práce, slovo *cultura* použil **Marcus Tullius Cicero** (106-43 př. n. l.). Oba pojmy se staly ústřední dichotomií antropologických věd, které umožňují vést hraniční čáru mezi přírodním světem a umělým lidským prostředím, mezi vrozenou lidskou přirozeností a naučenými vzorci chování.⁸

8 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 16, 49-50; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 60-61.

2. 3 Studium člověka ve středověku

Po pádu západorímské říše v roce 476 nastalo v Evropě dočasné přerušování vývoje antické vědy. Tradice starého Řecka a Říma však stále přetrvávala v různé podobě v byzantské a zejména v arabské kultuře. V raně středověké Evropě, která byla pod silným vlivem křesťanské scholastiky, byl empirický výzkum lidského

těla radikálně potlačen. Kritériem pro veškeré vědění se stala Bible a v případech, že nové vědecké poznatky s ní byly v rozporu, nebyly považovány za pravdivé. Zásadní zlom v evropském myšlení nastal až s nástupem humanismu a renesance ve 14. a 15. století, kdy se programově zdůrazňoval význam vědeckého

poznání, hodnot člověka, jeho právo na důstojný život, svoboda a rozvoj lidských schopností. Nové paradigma znamenalo také návrat k antickým vědeckým spisům a prostřednictvím arabských a židovských myslitelů, se evropská humanistická snažila navázat na antickou vzdělanost. Vedle obnoveného zájmu o přírodu, filozofii a lékařství, se do popředí dostává hlubší empirický výzkum člověka a jeho postavení v přírodě.⁹

Významným centrem renesanční kultury a vědy se stala severoitalská města, zejména Florencie, kde se soustředily nejen nové vědecké poznatky, ale také se zde rozvíjela umělecká tvorba. Tato umělecká revoluce vedla také k obnovení zájmu o lidské tělo a jeho podrobné studium. Mezi nejvýznamnější představitele tohoto období patřil bezesporu italský umělec a vědec **Leonardo da Vinci** (1452-1519). Ve své práci se vedle umělecké činnosti věnoval také anatomickými studii lidského těla. Studium lidského těla bylo v této době stále spojeno s rozvojem lékařství, proto lze tvrdit, že fyzická antropologie vznikla jako vedlejší produkt rychle se rozvíjejícího lékařství. Kromě

9 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 61.

da Vinciho zájmu o lidské tělo se na obnovení zájmu o empirické studium lidského organismu zasloužil německý lékař a přírodovědec **Philipus Aureolus Paracelsus** (1493-1541), který kladl důraz na pozorování a experiment.¹⁰

Při formování novověké anatomie a také fyzické antropologie měl rozhodující roli vlámský lékař **Andries van Wesel** (Vesalius, 1541-1564). Ve svém díle *De humani corporis fabrica libri septem* (1543) vyvrátil po staletí přejímané omyly a na základě četných pitev vypracoval zcela nový anatomický systém. Toto dílo se stalo vzorem pro další vědce, kteří se rozhodli empiricky studovat lidský organismus. Mezi tyto osobnosti patří například průkopníci fyziologických studií krevního oběhu William Harvey a Miguel Servet, zakladatelé srovnávacích výzkumů člověka a zvířat Gabriele Fallopio a Pierre Belon, anatomové Bartolomeo Eustachii, Matteo Realdo Colombo, embryologové Giulio Cesare Aranzi, Girolamo Fabrizzi a další.¹¹

10 Tamtéž, s. 61.

11 Tamtéž, s. 61-62.

2. 4 Počátky novověké antropologie

Vznik antropologie jako samostatného vědního oboru anticipovalo mnoho humanistických vědců 16. století. Například německý lékař a filozof **Magnus Hundt** (1449-1519) ve své knize *Antropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, partibus et membri humani corporis* (1501) vyčlenil antropologii jako vědu studující tělesnou stavbu člověka. Široké pojetí antropologie nalezneme v díle **Otto Casmana** (1562-1607), který vymezil antropologii jako studium lidské přirozenosti a místa člověka v přírodě. K rozvoji antropologie přispěl v 17. století **Johann Sigismund Elshotz** (1623-1688), který vypracoval základy antropometrie a vymyslel jednoduchý přístroj umožňující měřit různé fyzické znaky lidského těla (antropometron). Ačkoliv byl pojem antropologie spojen s naukou o lidském těle, byl v období 16. až 18. století pojem antropologie nejednoznačný a zahrnoval různé aspekty studia člověka.¹²

12 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 11.

Počátky fyzické antropologie jako samostatného vědního oboru spadají do období 17. a 18. století, kdy se začala vymezovat role a působnost nového oboru. Rozvoj nového oboru je spojen zejména s činností německých přírodovědců, lékařů a filozofů. Německá škola je charakteristická snahou propojit empirické studium lidského organismu s psychosomatickým pojetím lidské existence. Mezi představitele německé psychosomatické školy patří **Georg Ernst Stahl** (1659-1734), lékař a chemik, který rozpracoval antropologický přístup v rámci své teorie člověka jako psychosomatické jednoty. Na jeho učení dále navazovali lékaři působící v německém Halle **Johann Gottlob Krüger** (1715-1759), **Johann August Unzer** (1727-1799) a **Ernst Anton Nicolai** (1722-1802). K ustavení pojmu antropologie výrazně uspěl německý biolog a soudní lékař **Hermann Friedrich Teichmeyer** (1685-1746), který ve svých pracích definoval antropologii jako vědu studující fyzické a duševní stránky člověka. Podobně chápal antropologii také lékař a fi-

lozof **Ernst Platner** (1744-1818), který vymezil jako předmět antropologických výzkumů komplexní studium lidského těla a duše včetně jejich protikladných projevů. Na podobných základech definoval antropologii také **Ephraim Chambers** (1680-1740), který přispěl k rozvoji anglické antropologie. V Anglii navazovali na německou školu a definovali antropologii jako komplexní vědu zabývající se jak lidským tělem, tak i jeho duší.¹³

V průběhu 18. století dochází stále k větší divergenci v užívání pojmu antropologie, ale ve filozofickém pojetí nadále přetrvává tendence užívat tento pojem pro označení komplexního výzkumu lidské přirozenosti. V rámci biologických věd se antropologie etabloje jako věda primárně studující biologickou variabilitu, morfologii a fyziologii člověka. V německé klasické filozofii rozvíjel antropologii jako filozofickou vědu **Immanuel Kant** (1724-1804). Ve svém díle *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798)

13 Soukup, V.: *Anthropologie...* 2011, s. 63.

rozdělil antropologii na fyziologickou, studující člověka jako živočišný druh, a pragmatickou, jejíž náplní je pátrat po tom, co člověk jako bytost obdařená svobodnou vůlí může sám ze sebe udělat. V popředí Kantova zájmu stála zejména pragmatická antropologie, kterou chápal jako cestu člověka za poznáním světa i sebe samého. Své antropologické poznání si člověk rozšiřuje nejen prostřednictvím filozofie, která představuje základ veškerého vědění, ale také prostřednictvím četby cestopisů, románů a divadelních her. Poznání všeobecného se podle Kanta vždy opírá o konkrétní poznatky. Proto kladl velký důraz na každodenní zkušenost a společenský styk se sousedy a spoluobčany. Podle Kanta antropologie pojímá člověka jako průsečík působení přírodních sil a lidské schopnosti překračovat jako svobodně jednající bytost kruh sociální a přírodní danosti.¹⁴

14 Kant, I.: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Verlag von L. Heiman 1869, s. 1-4.

2. 5 Antropologie jako biologická disciplína

K ustanovení fyzické antropologie jako biologické vědy došlo v průběhu 70. let 18. století. Největší zásluhu na tom měl německý lékař a přírodovědec **Johann Friedrich Blumenbach** (1752-1840), který ve svých knihách definoval pojem antropologie jako vědu studující biologickou variabilitu lidstva. Vedle samotné definice antropologie, která s vedle zoologie a botaniky stala třetí vědou studující živé bytosti, přispěl Blumenbach k rozvoji antropologické metodologie (antropometrie). Velmi vlivná byla jeho učebnice srovnávací anatomie a kranilogické výzkumy lidských lebek, ve kterých věnoval pozornost tvaru, výšce a klenutí čela, obrysu temene, velikosti jářmových oblouků, hloubce a postavení očních a řadě dalších morfologických znaků. K rozvoji antropometrie vedle Blumenbacha přispěl nizozemský lékař **Peter Camper** (1722-1789), který zavedl nové antropometrické metody. Ve své práci se zaměřil na studium rozdílů profilu obličeje u různých lidských plemen a na základě vlastních měření popsal rozdíly mezi bělochy a černochoy. Jako pomocné kritérium pro dělení jednotlivců mezi různá plemena navrhl lícni úhel.¹⁵

15 Blumenbach, J. F.: *De Genetis Humani Varietate Natura*.

V průběhu 17. a 18. století se formovaly další přírodovědné obory, které se svým předmětem zájmu přiblížily k vědám zkoumajících člověka. S rozvojem kolonií a průzkumnými cestami do dříve nepřístupných oblastí, se lidé seznamovali s novými rostlinnými a živočišnými druhy. K rozvoji antropologie pak nejvíce přispěly obory, které se začaly zabývat studiem nejbližších příbuzných člověka. Srovnávací studie anatomie člověka a lidoopů se staly předmětem výzkumu nizozemského lékaře a anatoma **Nicolaese Tulpa** (1593-1674), který svými studii položil základy srovnávací anatomie. Ve Velké Británii se problematikou vztahů lidoopů a člověka zabýval lékař a anatom **Edward Tyson** (1650-1708), který provedl pitvu mláděte šimpanze. Tulpovy a Tysonovy výzkumy příbuznosti člověka a lidoopů otevřely otázky místa člověka jako součásti širší živočišné říše. Cílem vědců se tak stala snaha stanovit specifiky člověka jako biologického druhu a vymezení jeho místa v živočišné říši. K řešení této otázky přispěla klasifikace

Göttingen 1795, 336 s.; Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 11; Soukup, V.: *Anthropologie...* 2011, s. 64.

rostlinných a živočišných druhů podle pevně stanovených pravidel. Přes nesčetné pokusy o určitou systematiku se prosadila až biologická taxonomie švédského přírodovědce **Carla Linného** (1707-1778), který ve svém díle *Systema Naturae* (1735) stanovil pravidla klasifikace příslušníků živočišné říše do smysluplných

taxonů. Z antropologického hlediska je důležité, že do prvního řádu živočišné třídy savců (*Primates*) vedle opic, poloopic a netopýrů zařadil příslušníky rodu *Homo*.¹⁶

16 Linneaus, C.: *Systema Naturae*. Stockholm 1758, 824 s.

2. 6 Teorie evoluce a antropologie

S tím jak bylo vymezeno místo člověka v živočišné říši a jeho vztah k jeho nejbližším příbuzným (lidoopům), vyvstala otázka jeho původu. Přetrvávající biblický výklad vzniku světa byl pod vlivem nových poznatků stále častěji napadán a některé biblické pasáže neodpovídaly nejnovějším vědeckým poznatkům. V průběhu 18. a 19. století se pod vlivem nálezů předtopnických stvoření začalo mnoho vědců zamýšlet nad posloupnosti vývojové kontinuity od stvoření světa až po současnost (například Georges Cuvier, Jean Baptiste Lamarck ad.). Vyvrcholení sporů o evoluci zvířat i člověka nastalo v polovině 19. století, kdy svou teorii publikoval Charles Darwin (1809-1882). Přijetí

darwinismu rozšířilo výzkumné pole fyzické antropologie o evoluční perspektivu a přispělo ke vzniku paleoantropologie jako nové subdisciplíny biologicky orientovaných antropologů. Evoluční teorie umožnila interpretaci stále rostoucího počtu fosilních nálezu předků člověka v rámci vývojové posloupnosti a objasnit hybné síly a mechanismy antropogeneze.¹⁷ O původu člověka pojednává následující kapitola (kap. 3), kde se podrobněji seznámíme s evoluční teorií a paleoantropologií.

17 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 109-112; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 66.

2. 7 Počátky moderní fyzické antropologie

Na formování moderní antropologie se vedle přijetí evoluční perspektivy velkou měrou podíleli antropologové studující biologickou variabilitu lidských populací v prostoru. Mezi nejvýznamnější představitelé druhé poloviny 19. století patřil bezesporu francouzský antropolog **Pierre Paul Broca** (1824-1880) a jeho antropologická škola. Broca a jeho spolupracovníci rozpracovali metodologii měření fyzických znaků (antropometrie) a zavedli do antropologického výzkumu exaktní měřicí přístroje, statistické tabulky a grafy. K rozvoji antropologie přispěla také institucionální podpora ve formě Pařížské antropologické společnosti (*Société d'Anthropologie de Paris*), založené v roce 1859. Brocovy inovace antropometrie převzala řada antropologů, stále však chyběla standardizovaná metodologie. Proto se při sjednocování antropologických metod stala tzv. „frankfurtská dohoda“ z roku 1882 důležitým mezníkem při vývoji antropometrie. Na této konferenci byla dohodnutá jednotná standardní metodika antropologických měření (body,

rozměry), která měla přispět k rozvoji metod, k reprodukci a srovnávání získaných výsledků. Ke sjednocování antropologických metod docházelo postupně na konci 19. století. Kromě německých antropologů na tom měli podíl francouzští antropologové v čelo s René Collignonem (1856-1932), jehož iniciativa vedla k uzavření mezinárodních smluv v Monaku (1906) a Ženevě (1912). Výsledkem smluv se stala standardizovaná antropometrická metodologie.¹⁸

Počátky fyzické antropologie ve Spojených státech amerických jsou spojeny se skupinou vědců, kteří v první polovině 19. století vytvořili americkou antropologickou školu. Jejich jednotící ideou byla teorie polygenismu, která zpochybňovala jednotný původ lidstva (monogenismus). Mezi představitelé amerického polygenismu patřili **Charles Caldwell** (1772-1853), **Samuel George Morton** (1799-1851) a **Louis**

18 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 107-109; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 67.

Agassiz (1807-1873). Ve svých studiích se snažili prokázat, že antropologická data svědčí o odlišném původu jednotlivých lidských plemen. Jejich interpretace však nebyly zcela oproštěny od spekulací a mnoho jejich závěrů mělo blízko k rasistickým teoriím.¹⁹

Rozvoj moderně pojaté antropologie ve Spojených státech je spojen s **Williamem Henry Holme- sem** (1846-1933), který pojal antropologii v jejím širším pojetí, která vedle poznatků fyzické antropologie zahrnuje výsledky etnologie a archeologie. Na jeho popud byl v roce 1903 jako vedoucí oddělení fyzické antropologie *United States National Museum of Natural History* **Aleš Hrdlička** (1869-1943). Hrdlička se díky svému předmětu zájmu zasloužil o to, že se z tohoto pracoviště stalo centrum moderní americké fyzické antropologie a paleoantropologie s rozsáhlou osteologickou sbírkou. K ustanovení fyzické antropologie přispěl Hrdlička nejen svými terénními výzkumy morfologie indiánů, ale také publikační činností a založením časopisu *American Journal of Physical Anthropology* (1918)²⁰ a společností amerických fyzických antropologů (*American Association of Phys-*

ical Anthropology) v roce 1930. Vedle činnosti Aleše Hrdličky se podílel na formování moderní fyzické antropologie **Earnest Albert Hooten** (1887-1954), který rozpracoval klasifikaci lidských plemen. Významný podíl na systematickém výzkumu biologické variability člověka měl v tomto období také **Franz Boas** (1858-1942), který fyzickou antropologii pokládal za jeden z hlavních pilířů moderní antropologie.²¹

Podobně jako ve Spojených státech amerických probíhal vývoj také v Evropě, kde se moderní fyzická antropologie ustanovila v první polovině 20. století. Ve Velké Británii patřil mezi průkopníky fyzické antropologie skotský lékař **Arthur Keith** (1866-1955), který se zaměřil na studium anatomie žijících a vyhynulých primátů. Rozvoj antropologie v kontinentální Evropě je spojen s činností švýcarského antropologa **Rudolfa Martina** (1864-1925), který provedl revizi tradičních antropologických metod a technik, sjednotil je a doplnil o základy variační statistiky. Jeho učebnice *Lehrbuch der Anthropologie* (1914) se stala základem standardizovaných antropologických metod a pomohla k etablování současné fyzické antropologie v Evropě.²²

19 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 116-117, 121; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 67-68.

20 V prvních číslech nově založeného časopisu Aleš Hrdlička popsal vývoj a úkoly fyzické antropologie.

21 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 174-179.

22 Martin, R.: *Lehrbuch der Anthropologie in Systematischer Darstellung*. Verlag von Gustav Fischer, Jena 1914, 474 s.

2. 8 Nová fyzická antropologie

Vývoj antropologie ve 20. století probíhal dvěma směry. Zatímco v Evropě se antropologie stále chápala jako čistě biologická disciplína, ve Velké Británii a zejména ve Spojených státech amerických se prosadila koncepce obecné antropologie. Anglosaský model chápal antropologii jako syntetickou nauku zahrnující fyzickou i kulturní antropologii. Významným stimulem nových výzkumu bylo prosazování závěrů populační genetiky v antropologickém výzkumu. Od 40. let 20. století se nové poznatky genetiky a biologické evoluce propojili v teoriích neodarwinismu, jehož představitelé **Theodosius Dobzhansky** (1900-1975) a **John Haldane** (1892-1964), studovali vliv dědičnosti, přirozeného výběru a vnějšího prostředí na proměnlivost organismů ve fylogenetickém a ontogenetickém vývoji živočichů a člověka. Vedle aplikace nových poznatků evoluční biologie v antropolo-

gickém kontextu, se dále rozvíjely metody a techniky měření jednotlivých rozměrů lidského těla. Obecně můžeme tento komplex antropologických metod a technik, označovaných termínem heterografie, rozdělit na somatometrii zabývající se antropometrickou charakteristických fyzických znaků a na somatoskopii zabývající se deskriptivní charakteristikou fyzických znaků.

Od 60. let 20. století se rozvíjí nová fyzická antropologie, která rozšířila spektrum tradičních antropologických metod o molekulární a biochemické přístupy. Do výzkumů se stále častěji také zapojovala moderní numerická systematika využívající nejnovější výpočetní techniku. Jejím prostřednictvím antropologové získali další nástroj, který jim umožnil stanovit koeficient podobnosti velkého množství proměnlivých znaků. Ačkoliv prodělala věda ve druhé

polovině 20. století značný rozvoj, stále si fyzická antropologie zachovávala hypoteticko-deduktivní metodu založenou na tvorbě pojmů, testování hypotéz a využívání poznatků získaných prostřednictvím experimentu, analogie a paralelismu. K rozvoji fyzické antropologie pomohly také nové objevy v etologii člověka a primatologie, jejichž poznatky nacházely stále větší odezvu při paleoantropologických výzkumech lidské evoluce. Primatologové přispěli k porozumění mnoha aspektů lidského chování včetně sexuality, kooperace, užívání nástrojů, agresivity, teritoriálního a potravního chování ad. Sociobiologie a evoluční psychologie přispěli k pochopení biologické přirozenosti člověka a rozvoj molekulární antropologie a paleogenetiky poskytly cenné informace o distribuci lidských genů v čase a prostoru. Kromě teoretických

závěrů se mnoho antropologů prosadilo v oblasti aplikované antropologie, kde se využívaly poznatky lidské anatomie a fyziologie při řešení praktických problémů (forenzní antropologie, lékařská antropologie). Pro současnou fyzickou antropologii je charakteristickým rysem studium člověka v biokulturní perspektivě. Snaha zasadit poznatky fyzické antropologie do širšího kontextu společenských věd vedlo ke konstituování fyzické antropologie jako biokulturní vědy. Dnes proto není fyzická antropologie chápána jako samostatná oblast vědeckého výzkumu člověka, ale tvoří spolu s kulturní antropologií nedílnou součást široce pojaté antropologie.²³

23 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 69-70.

3

Původ člověka

Otázky týkající se původu živých bytostí včetně člověka si kladli učenci nejrůznějších oborů, stejně jako prostí lidé, prakticky od počátku existence lidstva. S prvními pokusy vysvětlit původ rostlin, živočichů a člověka se setkáváme v mýtech mnoha etnik a národů. Svou představu původu věcí mají také různé náboženské systémy a v neposlední řadě i věda samotná. Vedle společenských věd, zejména filozofie, je hledání původu a vývoje života na naší planetě spojeno s přírodovědným poznáním. První evoluční teorie, založené na empirickém pozorování, jsou spojeny s evoluční biologii, která jako samostatný obor vznikla v polovině 19. století. Pro toto období je typická snaha vysvětlit jak k evoluci dochází a které mechanismy

za evoluci druhů stojí. Spor o evoluci se projevil i při formování fyzické antropologie, zejména studie sledující vývoj člověka, kultury a společnosti. Zásadním mezníkem vývoje evolučního myšlení bylo publikování Darwinovy práce „O původu druhů přirozeným výběrem“ v roce 1859, která nastínila nový pohled na evoluci druhů a směřování dalších výzkumů. Dnes můžeme vývoj evolučního myšlení rozdělit na tři etapy: období předdarwinovské (do roku 1859), období klasického darwinismu a období neodarwinismu (od 40. let 20. století).¹

1 Flegr, J.: *Evoluční biologie*. Academia, Praha 2009, s. 514-515.

3. 1 Předdarwinovské období

První pokusy o vysvětlení původu živých bytostí, včetně člověka, nalezneme již u antických ontologicky orientovaných filozofů, kteří si kladli otázky původu života i člověka. Mezi známé antické autory se řadí **Anaximandros** (610-546 př. n. l.), který tvrdil, že živé bytosti vznikly z vody, přičemž suchozemské bytosti pocházejí z ryb. **Empedoklés** (490-430 př. n. l.) hlásal, že organismy vznikly z jednotlivých orgánů, které původně existovaly samostatně a náhodně se spojovaly, přičemž nefunkční koalice zanikly. Svým dílem přispěl k evolučnímu myšlení také **Aristoteles**

(384-322 př. n. l.), který se zabýval systematikou živé přírody. V průběhu 18. století se stala představa, že se jednotlivé druhy mezi sebou liší v základních esenciálních vlastnostech, zatímco uvnitř druhu se lišily pouze v nedůležitých znacích, základem systematiky živočichů a rostlin. V tomto období vedle sebe existovaly teorie, že jednotlivé druhy byly stvořeny Bohem a teorie, že organismy vznikají samovolně z neživé hmoty. Vedle kreacionistické a ageneticke teorie se však pomalu začaly prosazovat myšlenky postupného vývoje života. **Georges Louis Leclerc, comte de**

Buffon (1707-1788) jako jeden z prvních formuloval hypotézu o transformaci druhů v čase. Podle Buffona vzájemně blízké druhy organismů sdílejí stejnou esenci a že mohou vznikat jeden z druhého. Na vývojovou proměnlivost živých organismů měly podle jeho názorů podíl změny prostředí (podnebí, druh potravy ad.). Nakonec se Buffon přiklonil k možnosti, že k evoluci druhů v přírodě nedochází. Buffonovy názory na evoluci živé přírody se staly živnou půdou pro jeho následovníky, včetně Charlese Darwina.² Do vývoje evolučního myšlení zasáhl také francouzský paleontolog **Georges Léopold Cuvier** (1769-1832), který jako přesvědčený kreacionista odmítal teorii postupného vývoje přírody. Jako paleontolog ukázal, že v minulosti existovaly na Zemi druhy organismů, které se v současnosti již nevyskytují. To mělo být důkazem, že představa o neměnnosti přírody nebo o jejím nízkém staří je chybná. Vymřelé organismy byly stejně dokonalé jako dnešní organismy a jednoduché představy o postupném zdokonalování jsou velmi zjednodušující. Mnoho zvířat se v průběhu času postupně změnilo, přičemž mnoho druhů zmizelo velmi náhle. Podle něj ztýto druhy vymřely v důsledku místní katastrofy. Rozličnost fauny a flóry v paleontologickém záznamu proto vysvětloval jako důsledek několika katastrof, které postihly Zemi, během níž byly některé druhy zcela zničeny a ty, co katastrofu přežily, poté osídlily Zemi znovu.³

Asi nejvýznamnějším předdarwinovským evolucionistou byl **Jean-Baptiste Pierre Antoine de Mo-**

net, chevalier de Lamarck (1744-1829). Své názory na evoluci druhů vyložil v knize *La philosophie zoologique* v roce 1809. Podle Lamarcka organismy vznikaly a vznikají opakovaně, a to vždy původně v jednoduché podobě, ale postupně se v průběhu evoluce zdokonalují a zesložitují. Jednotliví zástupci různých složitých organismů představují jednotlivé vývojové linie organismů, které vznikly různě dávno a dostaly se ve své evoluci různě daleko. Podle Lamarcka evoluce probíhá jako postupné zdokonalování přizpůsobení struktury organismů přírodním podmínkám a činností, kterým se ve svém prostředí věnují. Kterýkoli orgán, který je namáhán určitou činností, se v průběhu života jedince zvětšuje, případně stoupá jeho funkčnost. Získané vlastnosti se dědí, tedy že vlastnosti, které jedinec nabyt v průběhu svého individuálního života, se přenesou i na jeho potomstvo. Vývoj nové struktury se projeví změnou chování daného organismu, díky níž jedinci daného druhu začnou využívat a namáhat určité orgány. Tyto zvětšené znaky se pak automaticky přenesou na potomstvo.⁴ Další francouzský biolog, a současník Lamarcka, **Étienne Geoffroy Saint Hilaire** (1722-1844) předpokládal, že prostředí primárně ovlivňuje embryogenezi zvířat, a nikoli přímo tělesnou stavbu dospělého organismu. Podle Lamarcka je však vliv prostředí na organismus pouze nepřímý. Lamarckově evoluci se nikdy nedostalo většího ohlasu. Významným přínosem, který je často opomíjen, je skutečnost, že Lamarck postuloval samotný fakt evoluce, která má postupný (gradualistický) charakter.⁵

2 Tamtéž, s. 515.

3 Flegr, J.: *Evoluční...* 2009, s. 516-517; Macholán, M.: *Evoluční perspektiva*. In: Svoboda, J. A.: *Předci. Evoluce člověka*. Academia, Praha 2014, s. 21.

4 Flegr, J.: *Evoluční...* 2009, s. 516

5 Flegr, J.: *Evoluční...* 2009, s. 517; Macholán, M.: *Evoluční perspektiva...* 2014, s. 21.

3. 2 Charles Robert Darwin

Zlom v evolučním myšlení nastal ve druhé polovině 19. století, kdy publikoval Charles Darwin (1809-1882) svou práci *On the origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* v roce 1859 a ve které shromáždil důkazy existence biologické evoluce. Darwinova evoluční teorie se ve skutečnosti skládá z několika vzájemně se doplňujících teorií. Většina z nich byla objevena již dříve, ale až Darwin je představil odbor-

né veřejnosti v ucelené podobě doplněné o empirické důkazy.⁶

První teorie předpokládá existenci evoluce druhů, tedy mechanismus, podle kterého jsou druhy proměnlivé v čase a mohou se v průběhu času vyvíjet. Druhou teorií je předpoklad společného původu všech druhů, kdy Darwin dokládal vznik druhů procesem divergence ze společného předka.

6 Flegr, J.: *Evoluční...* 2009, s. 518.

Třetí teorie byla založená na procesu postupné divergence druhů ve vztahu k jejich fenotypovým vlastnostem. Podle této teorie se organismy vzniklé divergencí ze společného předka mohou v průběhu času postupnou kumulací změn vzájemně více odlišovat, což postupně může vést ke vzniku nového druhu. Čtvrtou teorií byl předpoklad gradualistického vývoje druhů. Podle této teorie se druhy vyvíjejí a mění jeden v druhý postupně, pomalou kumulací drobných změn. Jako hlavní mechanismus evoluce organismů, které se týkaly adaptivních vlastností, vzniku komplexity nebo biologické diverzity, Darwin považoval přirozený výběr (*natural selection*). Nejdůležitějším Darwinovým příspěvkem evolučnímu myšlení je bezesporu objev pohlavního výběru, který jako mechanismus působí nezávisle na výběru přirozeném. Pohlavní výběr umožňuje vysvětlit řadu biologických jevů, včetně mnohých aspektů evoluce člověka. Problematikou vývoje člověka se Darwin zabýval v knize *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* z roku 1871. V této práci Darwin vyslovil hypotézu vývoje člověka a potvrdil, že člověk jako živočišný druh se vyvíjel pod vlivem stejných přírodních zákonitostí jako ostatní živé organismy.⁷

7 Flegr, J.: *Evoluční...* 2009, s. 518-519; Macholán, M.: *Evoluční perspektiva...* 2014, s. 23.

Darwinova teorie byla zpočátku odmítaná a mnoho odborníků jí nerozumělo. V době kdy byla tato teorie publikovaná, přetrvávalo pluralitní nazírání na evoluci druhů. Přesto Darwinova teorie oslovila velkou část společnosti. Nebiologické obory tuto teorii většinou redukovaly na pouhý „boj o přežití“ a snažili se vysvětlovat fungování společenských jevů. Evoluční teorie tak napomohla konstituování sociálního darwinismu, který byl založen na myšlence, že konkurence mezi jednotlivými subjekty a vítězství a zachování těch silnějších a lépe přizpůsobených panujícím podmínkám představovalo hybnou sílu společenských změn a společenského (materiálního) pokroku. Naproti tomu biologické obory si uvědomovali, že teorie přirozeného výběru má mnoha úskalí a že některé závěry plynoucí z této teorie neodpovídají tehdy známým empirickým důkazům. Proto i nadále přetrvávaly různé pohledy na evoluci organismů, které se snažily vysvětlit podstatu a mechanismus vývoje druhů.⁸

8 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 113; Flegr, J.: *Evoluční...* 2009, s. 519.

3. 3 Neodarwinistické období

V první polovině 20. století, v souvislosti se znovuobjevením zákonů dědičnosti, se při formulování podstaty evoluce stále více uplatňovala genetika, nové objevy systematické biologie, paleontologie i antropologie. I když Darwin odhalil význam dědičnosti v procesu evoluce, byly jeho závěry většinou mylné. Základy studia zákonů dědičnosti a proměnlivosti živých organismů rozpracoval brněnský mnich **Johann Gregor Mendel** (1822-1884), který svým dílem výrazně přispěl k rozvoji evoluční teorie. Své pokusy prováděl Mendel s rostlinami hrachu setého (*Pisum sativum*), které křížil mezi sebou a pozoroval, který ze znaků převládá u zkřížených potomků. Ze svých pokusů s křížením hrachu poté odvodil, že každá z pohlavních buněk rodičů obsahuje vždy jeden „dědičný faktor“ hmotné povahy, který má dominantní nebo recesivní povahu a který zůstává v křížených potomcích zachován a jeho přenesení z generace na generaci se řídí statistickými zákony.⁹

9 Mendel, J. G.: *Versuche über Pflanzenhybriden*. Brno 1866, 47

Studium evoluce se po znovuobjevení Mendelových zákonů dědičnosti v roce 1900 stále více ztožňovalo se studiem změn v zastoupení jednotlivých vloh (alel) v genofondu populace. Proto začaly být evoluční jevy probíhající nad úrovní druhu považovány za důsledky a průvodní jevy procesů, které probíhají na vnitrodruhové úrovni.

Rozvoj neodarwinismu bývá spojen s evoluční syntézou, jejímiž představiteli jsou **Theodosius Dobzhansky** (1900-1975), **Ernst Mayr** (1904-2005), **Julian Sorey Huxley** (1887-1975), **Ronald Aymler Fisher** (1890-1962), **John Burdon Snaderson Haldane** (1892-1964) a další. Vedle zájmu o biologickou podstatu evoluce se brzy začala věnovat pozornost také chování jednotlivých organismů. Do centra zájmu se dostaly vzorce chování, které řídí vztahy mezi jedinci uvnitř sociální skupiny. Evoluce pomohla úspěšně předpovědět, které vzorce chování mají šanci se u ur-

s.; Flegr, J.: *Evoluční...* 2009, s. 519-520.

čitého druhu uchovat a které naopak vymizí, i kdyby bylo jejich uchování pro sociální skupinu výhodné. Studium těchto evolučních mechanismů a vzorců chování se stalo předmětem zájmu sociobiologie **Edwarda Osborna Wilsona** (*1929). Dnes se v evolučním myšlení prosazují vedle teorie genostředné evoluce **Richarda Dawkinse** (*1941) zejména mecha-

nismy evolučně stabilní strategie založené na teorii her, případně teorie zamrzlé plasticity **Jaroslava Flegra** (*1958) a další evoluční teorie.¹⁰

10 Flegr, J.: *Evoluční...* 2009, s. 517, 520-522; Macholán, M.: *Evoluční perspektiva...* 2014, s. 24-25.

3. 4 Počátky paleoantropologie

Publikování Darwinovy teorie v roce 1859 rozšířilo předmět studia antropologie o evoluční perspektivu a přispělo ke konstituování **paleoantropologie** jako subdisciplíny fyzické antropologie, jejíž náplní je studium evoluce lidského rodu. Evoluční perspektiva umožnila interpretovat fosilní nálezy předků člověka v rámci vývojové posloupnosti a objasnit hybné síly původu a vývoje člověka.

Za počátek paleoantropologie můžeme považovat rok 1771, kdy byly v Gaillenreuthské jeskyni u Beyreuthu (Německo) objeveny v neporušené vrstvě lidské kosti společně s fosilními pozůstatky vyhynulých zvířat. První nálezy fosilního člověka pocházejí z počátku 18. století, avšak většina těchto nálezů skončila na dlouhou dobu v depozitářích muzeí, kde ležela bez povšimnutí. Například kosterní pozůstatky člověka byly nalezeny v Cannstadtu (Německo) již v roce 1700, ale nález nezbudil žádný zájem a téměř

135 let ležel bez povšimnutí v depozitáři muzea. S podobným nezájmem se setkaly také objevy v Horním Sasku nebo nález sedmi lidských lebek v jeskyních u Liège v Belgii. Podobná situace byla také ve Velké Británii, kde byly pozůstatky fosilního člověka objeveny již v roce 1690. Větší zájem o výzkum fosilního člověka a „předpotopních“ artefaktů se projevil až ve 40. letech 19. století v souvislosti s narůstajícím počtem nálezů kostí vymřelých zvířat i předků člověka. Za zakladatele moderní vědy o pravěku je považován francouzský amatérský archeolog **Jacques Boucher de Perthes** (1788-1868), který našel v naplaveninách řeky Sommy v severozápadní Francii paleolitické nástroje. Na základě svých výzkumů rozlišil paleolit a neolit a svou vědeckou činností přispěl k rozvoji moderní vědy o pravěku.¹¹

11 Soukup, V.: *Dějiny...* 2004, s. 129-130.

3. 5 Idea opočlověka

Archeologické výzkumy i náhodné nálezy paleolitických nástrojů a objev kosterních zbytků neandertálského člověka v polovině 19. století výrazně zapůsobili na obhájce Darwinovy teorie. Na základě nových podkladů vyslovili tezi, podle níž člověk pochází z opice (lidoopů). První, kdo vyslovil tuto domněnku, byl německý přírodovědec **Karl Vogt** (1817-1895). Vogt důkladně studoval kosterní pozůstatky fosilního člověka (d'Angers, Neanderthal) a dospěl k závěru, že i když se nejedná o bytosti představující mezičlánek mezi opicí a člověkem, naznačují tyto nálezy určitou vývojovou souvislost člověka a lidoopů. Hledání vývojového mezičlánku nakonec Vogta vedlo k formulování hypotézy o existenci bytosti, která by

byla tělem člověk, ale rozumem lidoop - opočlověk. K rozpracování teorie opočlověka, jako mezičlánku vyplňujícím místo ve vývoji mezi lidoopy a člověkem, přispěl svým výzkumem německý lékař a biolog **Ernst Haeckel** (1834-1919). Jako zastánce Darwinovy teorie evoluce, přispěl k rozvoji této myšlenky svými pozorováními morfologie současných živočichů a jejich srovnáním s vyhynulými druhy. Na základě svých výzkumů se pokusil sestavit fylogenetické vývojové řady příbuzných druhů a rekonstruovat průběh jejich evoluce. K rozvoji evolučního pohledu na živou přírodu přispěl zavedením biogenetického zákona založeného na předpokladu, že jednotlivé fáze ontogenetického vývoje odpovídají zkrácené fylogenezi. Podle

Haeckla existuje vývojový mezičlánek mezi člověkem a lidoopy, opočlověk, kterého je nutné hledat mezi vymřelými „lidskými opicemi“, které žily v období miocénu. Na základě srovnávacích studií stanovil vývojové schéma antropogeneze jako chronologickou řadu směřující od poloopic k opicím, lidoopům a dále k člověku. Podle něj je však evoluční vzdálenost mezi lidmi a lidoopy příliš velká, a přestože jsou lidoopi člověku velmi podobní, tak se od něho zásadním způsobem odlišují (nemají řeč). Snaha objevit chybějící mezičlánek mezi člověkem a jeho nejbližšími příbuznými vedla Haeckla k formulaci hypotetického vývojového mezičlánku, kterého nazval *Pithecanthropus alalus*, opočlověk, který nemá řeč. Místem vzniku tohoto opočlověka byl, podle Haecklova názoru, potopený kontinent v Indickém oceánu.

Do sporu o původu člověka zasáhl také nejradikálnější zastávce evoluční teorie a obhájce Darwinova učení, anglický lékař a biolog **Thomas Henry Huxley** (1825-1895). Ve svých úvahách se opíral o evoluční teorii, podle níž člověk, stejně jako jiné živočišné

druhy, podléhá evolučním zákonitostem, a proto se musel vyvinout z vývojově nižších a starších typů. Při hledání hypotetických předků člověka využíval poznatků srovnávací anatomie lidoopů a člověka. Podle něj současné „antropoidní opice“ (lidoopi) jsou ve velkém počtu fyzických znaků velmi blízké člověku, a tudíž člověk musel vzniknout z nějaké fosilní formy antropoidů, která není totožná se současnými lidoopy. Tímto názorem se lišil od postojů Vogta a Haeckla, kteří hledali evoluční mezičlánek mezi člověkem a lidoopy. Zastáncem evolučního mezičlánku (opočlověka) byl také **Friedrich Engels** (1820-1892), který ve vývoji člověka hledal „přechodné bytosti“, které nedisponují ani řečí, ani společností. Podle Engelse tito primáti získali jazykovou schopnost až po mnoha tisíciletém vývoji někdy před vznikem společnosti a „hotového člověka“.¹²

12 Engels, B.: *Podíl práce na polidštění opice*. Nakladatelství Svoboda, Praha 1949, 24 s.; Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 117-118; Soukup, V.: *Dějiny...* 2004, s. 135-138.

3. 6 Formování moderní paleoantropologie

Po celou druhou polovinu 19. století idea opočlověka ovlivňovala antropologické myšlení. Nový náhled do studia evoluce člověka však vnesly paleoantropologické terénní výzkumy s cílem nalézt fosilní pozůstatky předků člověka na nejrůznějších místech Starého světa. Snahou bylo nalézt empirické důkazy o existenci starších vývojových předků člověka a potvrdit evoluční modely antropogeneze. Významnou roli při formování evoluční linie člověka sehrál nález kosterních pozůstatků prehistorických předků člověka v německém Neanderově údolí v roce 1856, které byly o tři roky později popsány jako nový druh prehistorického člověka – *Homo neanderthalensis*. Důležitým se stal také nález kosterních pozůstatků anatomicky moderního člověka v Cro-Magnonu (Francie) v roce 1868.¹³ Narůstající počet dokladů existence pravěkých lidí na území Evropy vyvolal vlnu pátrání po lidských předcích i na území jiných světadílů. Podle zastánců teorie opočlověka se původ člověka nacházel v oblasti dnešní Indonésie. Proto se věnovala

velká pozornost tomuto regionu. Od 90. let 19. století zde prováděl terénní výzkum belgický lékař a antropolog **Eugène Dubois** (1858-1940), kterému se v roce 1891 podařilo na Jávě objevit pozůstatky pitekanropa. Další fosilní nálezy nenechali na sebe dlouho čekat a v první polovině 20. století byly pozůstatky pitekanropa objeveny **Gustavem Heinrichem Ralphem von Koenigswaldem** (1902-1982), **Davidsonem Blackem** (1884-1934), **Phej Wen-čungem** (1904-1982) a **Franzem Weidenreichem** (1873-1955) na dalších lokalitách na Jávě a v Číně. Nový druh předka člověka byl popsán pod vědeckým názvem *Homo erectus*, člověk vzpřímený.¹⁴ Vedle asijského kontinentu se antropologické terénní výzkumy zaměřily na Afriku, jako kolébku lidstva.¹⁵ Ve 20. a 30. letech 20. století v krasových jeskyních jižní Afriky hledal předky člověka britský paleoantropolog **Raymond Arthur Dart** (1893-1988). Ten zde v roce 1924 objevil kosterní pozůstatky „taungského dítěte“, příslušníka rodu *Austra-*

13 Svoboda, J. A.: *Předci. Evoluce člověka*. Academia, Praha 2014, s. 392.

14 Mazák, V.: *Jak vznikl člověk*. Práce, Praha 1977, s. 239-270; Svoboda, J. A.: *Předci...* 2014, s. 257-258.

15 Darwin, Ch.: *O původu člověka*. Academia, Praha 1970, s. 108.

lopithecus africanus. Malá mozkovna australopitéka však nezapadala do tehdy platných schémat antropogeneze a nález byl podroben ostré kritice. Na Dartovy výzkumy navázal skotský lékař **Robert Bloom** (1866-1951), kterému se podařilo objevit pozůstatky dalších australopiték (druh *Australopithecus robustus*). Nové nálezy potvrdily Dartovy závěry a Afrika byla určena jako místo vzniku člověka.¹⁶

Největší rozvoj paleoantropologie zažívá od 60. let 20. století s terénními aktivitami keňského antropologa **Louise Seymoura Bazetta Leakeyho** (1903-1972). Svou pozornost zaměřil na oblast východní Afriky, kde již roku 1960 objevil pozůstatky člověka rodu *Homo habilis*, člověk zručný. Nález nového druhu zahájil éru intenzivního pátrání po předcích člověka a na základě fosilních nálezů bylo vytvořeno klasické schéma antropogeneze: *Australopithecus* – *Homo habilis* – *Homo erectus* – *Homo sapiens*.¹⁷ V 70. letech 20. století se rozběhly výzkumy v oblasti Hadar v Etiopii vedené americkým antropologem **Donaldem Johansonem** (*1943). Výzkumnému týmu pod jeho vedením se podařilo objevit kosterní pozůstatky dalšího druhu australopitéka (druh *Australopithecus afarensis*), považovaného za evoluční ohnisko vývoje pokročilejších forem homininů.¹⁸ Paralelně s výzkumy v Etiopii probíhaly terénní práce také v oblasti jezera Turkana v Keni, kde pokračovaly výzkumy **Richarda Leakeyho** (*1944) a **Maeve Leakeyové** (*1942). Objev nového druhu australopitéka (*Australopithecus anamensis*) a hominina druhu *Kenyanthropus platyops* naznačil, že spektrum potencionálních předků rodu *Homo* je mnohem širší, než se dosud myslelo.

16 Mazák, V.: *Jak vznikl...* 1977, s. 172-198; Svoboda, J. A.: *Předci...* 2014, s. 218.

17 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 74.

18 Svoboda, J. A.: *Předci...* 2014, s. 205-207.

K rozvíření diskuze o počátcích rodu *Homo* přispěly také výzkumy **Timothyho Whitea** (*1950) v oblasti Awash (Etiopie), kterému se podařilo objevit pozůstatky nejstarších homininů rodu *Ardipithecus*. Výzkumy a hledání fosilních předků člověka pokračuje i v dnešní době. Například nový nález australopitéka druhu *Australopithecus sediba* v roce 2010 vyvolal otázky o vztahu rodu *Australopithecus* a rodu *Homo* a naznačil možnost, že kolébkou lidského rodu nemusí být pouze oblast východní Afriky, ale také jihoafriický region.¹⁹

Paleoantropologické výzkumy na území jižní a východní Afriky přispěly k hledání odpovědí na tři základní otázky evoluce člověka:

1. Kdy, kde a jak došlo k oddělení homininní linie směřující k anatomicky modernímu člověku od vyšších primátů?
2. Kdy, kde a jak se v Africe objevili první zástupci rodu *Homo*?
3. Jakou roli sehrála v raných fázích vývoje lidského rodu kultura jako extrasomatický způsob adaptace příslušníků lidského rodu k vnějšímu prostředí?

Problémem současné paleoantropologie a modelů evoluce rodu *Homo* je konkrétní interpretace vzniku a vývoje člověka, která je vždy spojena s konkrétní osobnosti antropologa, jeho vlastními objevy a kulturním kontextem, ve kterém žil a pracoval. Proto lze v dějinách paleoantropologie číst mnoho „příběhů“ na téma vzniku a evoluce člověka.

19 Berger, L. R. et al.: *Australopithecus sediba: A New Species of Homo-like Australopithecine from South Africa. Science* 328, 2010, s. 195-204; Svoboda, J. A.: *Předci...* 2014, s. 202-203.

3. 7 Evoluce člověka a kultury

Vznik široce koncipované antropologie umožnil vytvořit teoretický i metodologický základ, podle kterého lze sestavit současný výklad vzniku a vývoje člověka (antropogenezi). Antropogenetický výklad původu člověka představuje syntézu několika přístupů. Dnešní evoluční model rodu *Homo* je založený na třech základních pilířích představovaných genetikou, pri-

matologií a paleoantropologií. Významnými mezníky výzkumu člověka bylo jeho vymezení a postavení v systému živé přírody (Carl Linné, 1758), objasnění příčin a mechanismů biologické evoluce (Charles Darwin, 1859), objev zákonů dědičnosti (Johann Gregor Mendel, 1865) a současné využívání poznatků molekulární biologie a primatologie k rekonstrukci

evoluce rodu *Homo*. Na základě současných poznatků můžeme evoluci člověka rozdělit do několika na sebe navazujících fází:²⁰

V období miocénu nastala evoluční radiace vyšších primátů, která předcházela vzniku moderních lidoopů a raných homininů. Během tohoto vývojového rozptylu vznikly tři linie vyšších primátů: lidoopi rodu *Proconsul* (22-14 mil. let), dryomorfní primáti (16-9 mil. let) a sivamorfní primáti (14-8 mil. let). Mezi těmito liniemi zaujímá významné místo zejména východoafrický rod *Proconsul*, resp. druh *Proconsul africanus*. Jednalo se o nepříliš specializovaného primáta, jenž mohl být společným evolučním předkem šimpanzů, goril a nejranejších předků člověka.

K oddělení linie směřující k rodu *Homo* od linie afrických lidoopů došlo někdy před 7 až 5 miliony let. Tato fáze vývoje člověka je spojena se vznikem nejranejších homininů, kteří stáli na počátku lidského rodu. Před 6-7 miliony let se objevuje druh *Saehanthropus tshadensis*, který obýval území dnešního Čadu ve střední Africe. Pravděpodobně se již dokázal pohybovat po dvou končetinách a současně ještě stále dobře šplhal v korunách stromů. Dalším raným druhem je *Orroin tugenensis* (asi 6 mil. let) z oblasti Keni, který se již pohyboval bipedním způsobem. Mezi nejlépe popsané archaické homininy se řadí příslušníci rodu *Ardipithecus* žijících před 5,8-4,3 miliony let v lesním ekosystému východní Afriky. Tělesná stavba ardiopitéků vykazovala osobitou mozaiku šimpanzích a hominidních znaků a morfologické struktury spjaté s adaptací k pohybu po dvou.

K rozšíření několika druhů raných homininů došlo v době před 4-1,4 miliony let ve východní a jižní Africe. Homininové rodu *Australopithecus* byli velmi dobře adaptováni na prostředí lesostepi a savany a v průběhu evoluce se diferencovali do dvou linií: archaické australopitéky a robustní australopitéky. Pokročilejší formy australopitéků již pravděpodobně byli schopné užívat přírodní předměty jako nástroje, ale jejich adaptační strategie představují pouze proto-kulturní fázi vývoje kultury. Postavení australopitéků v evoluční linii člověka je diskutabilní a jejich vztah k raným příslušníkům rodu *Homo* není zcela jasný. Předpokládá se, že první formy rodu *Homo* se deri-

vovaly z vývojových potomků druhu *Australopithecus afarensis*, avšak nedávné nálezy australopitéků ve východní Africe (druh *Australopithecus garhi*) a v jižní Africe (druh *Australopithecus sediba*) naznačuje vznik rodu *Homo* i v jiných oblastech než je východoafrická proláklina. Problém také představuje výskyt dalších hominidních druhů (druh *Kenyanthropus platyops*, rané formy rodu *Homo*), které po určitý čas své evoluce koexistovaly s australopitéky. Tito jedinci mohou představovat odlišné evoluční linie a doposud není jasný jejich vztah k přechodným typům mezi příslušníky rodu *Australopithecus* a *Homo*.

Klíčovým obdobím evoluce člověka je doba před 2,5-2,1 miliony let, kdy se ve východní Africe objevují první příslušníci rodu *Homo*: druhy *Homo habilis* a *Homo rudolfensis*. Tito hominidové překročili práh protokultury a začali cíleně vyrábět primitivní kamenné nástroje (oldowanská kultura). Typickým artefaktem oldowanské kultury je kamenný sekáč, jednoduchý valounovitý nástroj s odraženou pracovní hranou vyrobený z kvarcitu nebo lávy. Cílenou výrobu prvních kamenných nástrojů lze považovat za genezi kultury jako extrasomatického způsobu adaptace člověka k jeho vnějšímu prostředí.

Před 1,9-1,8 miliony let se ve východní Africe objevují příslušníci pokročilejšího typu člověka (*Homo ergaster*), kteří se před 1,8-1,3 mil. let rozšířili z Afriky a úspěšně osídlili rozsáhlé území Eurasie (tzv. první rozptyl). V průběhu migrace vznikl další pokročilejší druh člověka (*Homo erectus*, 1,8-0,4 mil. let) obývajících zejména oblasti jihovýchodní Asie. Proměnou prošla také původní oldowanská kultura, která byla postupně vystřídána pokročilejší acheulskou kulturou (objevuje se před 1,5 mil. let). Nejtypičtějším předmětem nové kultury se stal pěstní klín, jednoduchý plošně retušovaný kamenný nástroj kapkovitého tvaru. Pěstní klíny byly produktem nové technologie a oproti starším sekáčům valounovitého tvaru vykazují nárůst standardizace a unifikace výrobních postupů. V materiální náplni acheulské kultury jistě byly dále jednoduché přístřešky, dřevěné nástroje a zejména užívání ohně. Na rovině společenského chování lze předpokládat prosazení principu reciprocity, růst významu učení v dětství a rozvoj naučených vzorců chování.

Vznik archaického *Homo sapiens*, který se rozšířil před 700-200 tisíci lety na území Afriky a Evropy, je spojen s vývojem člověka vzpřímeného a archaický *Homo sapiens* představuje některou evolučně pokročilejší regionální formu *Homo ergaster/erectus*. Pojmeme

20 Vančata, V.: *Paleoantropologie – přehled fylogeneze člověka a jeho předků*. Nadace Universitas Masarykiana, Akademické nakladatelství CERM, Masarykova univerzita v Brně, Nakladatelství a vydavatelství NAUMA, Brno 2003, s. 123-131; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 79-84; Svoboda, J. A.: *Předci...* 2014, s. 185-451.

archaický *Homo sapiens* představuje široké spektrum pokročilých homininů, jejichž anatomie vykazuje směs erektoïdních a sapientních znaků.

Představitelem archaických sapientních forem je druh *Homo heidelbergensis* vyskytující se v různých oblastech Eurasie a Afriky. Evoluční posun prodělala také acheulská industrie, která se stává jemnější a dokonalejší. Asi před 350 tis. lety se objevuje levalloiská industrie s charakteristickou výrobou tenkých úštěpů z předpřipraveného plochého kamenného jádra. Součástí kulturní adaptace heidelbergského člověka jsou jednoduché lovecké přístřešky, výroba jednoduchých kožených oděvů a užívání ohně.

V době před 230 až 200 tisíci lety se v Evropě objevuje nový druh člověka, který evolučně navazoval na některý typ archaické sapientní formy (patrně na druh *Homo heidelbergensis*). Jednalo se druh vzniklý v Evropě a z této oblasti se rozšířil do dalších regionů. Kosterní pozůstatky tohoto druhu se nacházely již v 19. století a v odborné literatuře je známý pod označením *Homo neanderthalensis*. K největší expanzi neandertálců došlo před 135-28 tis. lety, kdy se úspěšně rozšířili na území Evropy, Blízkého Východu a západních oblastí Asie. Charakteristická stavba těla neandertálců představuje úspěšnou adaptaci na chladné klima poslední doby ledové. V evolučním vývoji kultury se objevuje nový typ, který se souhrně označuje jako středopaleolitická mousterská kultura charakteristická výrobou úštěpů z předpřipravených diskovitých jader. Neandertálci vyráběli škrabadla, drásadla, trojúhelníkovité hroty, vrtáky a další tvary. K výrobě kamenné industrie neandertálci používali široké spektrum surovin (kámen, dřevo, kost, mamutovina). Základní potravinovou strategií neandertálců byl efektivní lov doplňovaný sběrem rostlinné potravy. Neandertálci byli úspěšně adaptováni na chladné prostředí nejen fyzicky, ale také kulturně. Stavěli lovecké stany a chaty, vyráběli kožené oděvy a užívali oheň. V jejich kultuře jsou patrné prvky duchovní kultury projevující se úctou k zemřelým (pohřby), péčí o nemocné a praktikami rituální povahy.

Vedle evropských neandertálských populací se v době před 200 až 140 tisíci lety v subsaharské Africe objevují populace anatomicky moderního člověka (*Homo sapiens*), jenž se během druhého rozptylu lidstva rozšířil na další kontinenty a postupně nahrazoval místní lidské populace. Podíl na úspěšné expanzi anatomicky moderních lidí měla i propracovaná mladopaleolitická materiální technologie, zejména vysoce efektivní čepelová kamenná industrie. Kromě kamenných

čepelí se objevují nové typy artefaktů z kostí a mamutoviny (jehly, šperky, harpuny a vrhače oštěpů). Charakteristickým rysem anatomicky moderního člověka je prudká akcelerace kulturní evoluce. Rychlý vývoj loveckých a sběračských kultur svrchního paleolitu svědčí o růstu lidských kognitivních schopností, které se navenek odrazily v artefaktech a zejména magdalénskými jeskynnými malbami. Mladopaleolitičtí lovci a sběrači již disponovali stejnými psychickými vlastnostmi jako současní lidé. Ke zrychlení kulturního vývoje přispěl neustálý pohyb jednotlivých skupin lidí a difuzi kulturních prvků a komplexů v určitém geografickém prostoru. Kulturní vývoj, založený na lidské schopnosti uchovávat a dále rozvíjet nové poznatky a zkušenosti prostřednictvím nových vynálezů a následné transmise kulturního dědictví, vedl k vytváření stále dokonalejších adaptivních strategií. Úspěšná adaptace a neustálý rozvoj nových strategií napomohl lidem získávat z přírody stále větší objem surovin a energie.

Kumulace stále nových poznatků a zkušeností vedl k přechodu od lovecko-sběračského způsobu života k usedlému založenému na zemědělství a pastevectví. Celý tento proces nakonec vedl ke vzniku moderní průmyslové společnosti. Plná jazyková vybavenost anatomicky moderních lidí umožnila vznik sémiotických kultur, které začali k uchování kulturního dědictví využívat akustické, obrazové a psané znakové systémy. V průběhu lidské evoluce vzniká „superorganický svět“ jako kvalitativně nová vrstva reality, která se skládá z produktů cílevědomé lidské práce (artefakty), naučených vzorců chování (sociokulturní regulativy) a ideových systémů. Superorganický svět představuje odlišnou třídu věcí a jevů nežli je svět anorganické a organické přírody a prostřednictvím unikátního fenoménu tvořícího neustále výraznější hranici mezi člověkem a přírodou, se ve formě kultury stal základním atributem rodu *Homo*.

Studium evoluce člověka přispívá k významu kultury jako specificky lidského nabdiologického způsobu adaptace, jehož prostřednictvím člověk začal přetvářet vnější přírodu i svůj sociální svět. Ve spolupráci s archeology antropologové mohou při svých výzkumech využívat empirické poznatky dvou kvalitativně odlišných tříd: studium fyzických pozůstatků předků člověka a produkty jejich cílevědomé činností v podobě artefaktů. Lidské kultury jsou proto dokladem evolučních proměn adaptačních mechanismů lidského rodu.²¹

21 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 84-85.

4

Kultura

Snad nejvíce nejednoznačným pojmem v antropologii je kultura. Na rozdíl od jasné definice, co je to společnost, existuje při snaze vysvětlit pojem kultura mnoho nejednotných přístupů. Pod tímto pojmem si každý představí vždy něco jiného. V přeneseném slova smyslu představuje „kulturní člověk“ jedince, který chodí na koncerty, do divadel a čte uměleckou literaturu. Někdy hovoříme o „kulturních národech“, tedy o lidech, kteří zachovávají zvyklosti podobné naším. Kulturní antropolog studuje kulturu původních obyvatel Austrálie, domorodce v Africe, kultury amerických indiánů, ale také kulturu černošských ghett v amerických velkoměstech, kulturu vysokoškoláků a tak podobně. Ačkoliv můžeme vymezit některé znaky kultury v podobě sdílených norem, hodnot, idejí a jazyka, stále se nám nepodařilo pojem kultura z antropologického hlediska zcela přesně charakterizovat.

V průběhu doby se definice a pojetí kultury měnilo. První snahy charakterizovat tento pojem vycházely z předpokladu, že kultura představuje snahu člověka zdokonalit se, kultivovat se. Oba pojmy, kultura i kultivace, pocházejí z původního latinského významu slova kultura. Latinské *colere, colo, cultus*, původně související s obděláváním zemědělské půdy („*agro cultura*“), uvedl ve formě latinského *cultura* do filozofie **Marcus Tullius Cicero** (106-63 př. n. l.) ve smyslu pěstění a zdokonalování vzdělanosti člověka. Pojem kultura se stal znakem, který odděloval ty, kteří prostřednictvím filozofie rozvíjeli své intelektuální schopnosti, od všech ostatních, kteří zůstali ve filozo-

fické nevědomosti.¹ V 17. století použil **Samuel von Pufendorf** (1632-1694) pojem kultura k označení všech produktů lidské činnosti, která zahrnuje společenské instituce, jazyk, vědu, morálku a zvyky. Jednotně chápaný pojem kultura nalézáme u německého filozofa **Johanna Gottfrieda Herdera** (1744-1803) a **Wilhelma von Humboldta** (1767-1835), kteří kulturu považovali za specifický nástroj lidské adaptace na přírodní prostředí (antropologické pojetí) a zároveň za společně sdílenou duchovní a morální sílu projevující se ve všech zvycích, přesvědčeních a rituálech lidstva (axiologické pojetí). S nástupem emancipačních snah některých vrstev obyvatelstva a nástupem průmyslové revoluce ke konci 18. století se začal prosazovat pojem civilizace zahrnující souhrn výrazných znaků určité epochy včetně praktické a ekonomické činnosti bez vzájemného oddělení životních sfér, které se promítají v pojmu kultura. Civilizace se stala ústředním pojmem ve Francii a v anglicky mluvících zemích a na kulturu se pohlíželo jako na axiologickou entitu, která slouží k intelektuálnímu a uměleckému zdokonalování lidského ducha.² K antropologickému vymezení kultury došlo až ve druhé polovině 19. století, kdy britský antropolog **Edward B. Tylor** (1832-1917) definoval kulturu jako komplexní celek zahrnující náboženské a etické hodnoty a systémy, právní předpisy, poznání, umění a všechny

1 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 17.

2 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 16.

zvyky a schopnosti, kterými jedinec disponuje jako člen společnosti a které si osvojil učení.³ V průběhu 20. století se v antropologii začaly uplatňovat poznatky dalších oborů a na kulturu se pohlíželo z mnoha perspektiv (biologie, filozofie, lingvistika, psychologie ad.). Snahou bylo definovat co to vlastně kultura je? Pokud bychom chtěli nějak shrnout dosavadní názory a vytvořit minimalistické pojetí kultury, její defi-

3 Tylor, E. B.: *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Customs*. Vol. 1 of 2. Forgotten Books, London 2012a, s. 1.

nice by zněla asi takto: „*kultura představuje plastický a mnohovýznamový negenetický program činností jednotlivců a sociálních skupin, který je fixován sociokulturní samoregulací a kulturními stereotypy, přetvářen společenskou praxí a předáván prostřednictvím kulturního dědictví a tradice.*“⁴ Kultura představuje jeden z nejvýznamnějších pojmů v antropologii, který se, na rozdíl od axiologických přístupů, používá jako nehodnotící kategorie.

4 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 19.

4. 1 Atributy kultury

I přes neskutečně fascinující celosvětovou kulturní rozmanitost na úrovni idejí, sociokulturních regulativů a artefaktů, vyznačuje se každá kultura určitými společnými znaky. Z těchto několika společných jmenovatelů můžeme odvodit atributy kultury a pokusit se o univerzální definici tohoto pojmu. Již v 50. letech 20. století se o definici kultury pokoušeli američtí antropologové Alfred Kroeber a Clyde Kluckhohn, kteří z více jak 160 do té doby vyslovených popisů a definic kultury napsali, že „*kultura se skládá z explicitních a implicitních vzorů, osvojovaných a předávaných prostřednictvím symbolů, odvozených z chování a určujících chování, představující charakteristický výdobytek lidských skupin, včetně jejich ztělesnění v artefaktech. Základní jádro kultury se skládá z tradičních idejí, a zvláště hodnot, které jsou s nimi svázány. Kulturní systémy můžeme na jedné straně považovat za produkty chování a na straně druhé za podmiňující základy dalšího jednání.*“⁵

V každé známé kultuře můžeme identifikovat pět hlavních atributů kultury: je naučená, sdílená, založená na symbolech a znacích, integrovaná a historická. Při definování jednotlivých atributů se uplatňuje etické hledisko, které se opírá o koncepcie vytvořené antropologií bez ohledu na emickou perspektivu příslušníků určité kultury. Proto nám v této souvislosti antropologie neřekne nic o tom, jak a co se příslušníci určité kultury učí, jakými mechanismy zajišťují sdílení kultury, na jakých symbolech se kultura zakládá

a jaká je její historie. To je předmětem terénního výzkumu přímo v konkrétní kultuře.⁶

Na základě definice Alfreda Kroebera a Clydea Kluckhohna⁷ můžeme definovat pět základních atributů kultury:

4. 1. 1 Kultura je naučená

V první polovině 20. století se v antropologii prosadila doktrína kulturního determinismu, k jejíž základní premise patřilo, že se lidé rodí jako nepopsaný list papíru a formují je faktory prostředí a životní zkušenosti. Předmětem výzkumů se staly procesy učení se kultuře, který se v antropologii označuje pojmem enkulturace. Učení se kultuře představuje celoživotní proces vrůstání jedince do vlastní kultury. Zájem o procesy učení vedl antropology v první polovině 20. století ke studiu utváření osobnosti v kultuře. Předmětem výzkumů se staly způsoby výchovy, začaly se používat psychologické testy a metody moderní psychoanalýzy. Využívání psychologických a psychoanalytických metod v antropologickém terénním výzkumu vedlo ke vzniku psychologické antropologie, která se systematicky zabývá výzkumem vlivů kultury na jedince a utváření osobnosti. Snahou je rozlišení univerzálních psychických vlastností a procesů (psychická jednota lidstva) od kulturně podmíněných dispozic, které jsou vlastní pro jednotlivé kultury. Vedle mezikulturních rozdílů vznikají také individuální rozdíly v rámci jedné spo-

5 Kroeber, A. L. – Kluckhohn, C.: *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge 1952, s. 181.

6 Soukup, M.: Kultura: Presumpce nevinoty tohoto pojmu. *Culturologia* roč. 1, č. 1, 2012, s. 4-7.

7 Tamtéž, s. 4-7.

lečnosti, které jsou způsobeny odlišným osvojením kultury v procesu enkulturace. Obecně platí shoda v tom, že kultura je naučená. Evoluce nás vybavila schopnosti učit se (například kultuře), ale obsah učení je dán prostředím (například kulturou). Svou roli také hraje vliv biologických faktorů na lidské chování a prožívání.

4. 1. 2 Kultura je sdílená

Ačkoliv je kultura tvořená konkrétními jedinci, jedná se o sdílený a nadindividuální fenomén. V případě, že není kultura sdílená, tak chování příslušníka kultury určité společnosti by nebylo pro další členy srozumitelné a smysluplné. Sdílením stejných idejí prostupujících sociokulturními regulativy a artefakty, mohou lidé předpokládat chování druhých a porozumět mu. Sdílení kultury je přesto nejednotné. Je to způsobeno zejména rozdíly, které mezi lidmi vytváří sociální struktura jejich společnosti. Některé kulturní prvky jsou sdíleny všemi členy společnosti bez ohledu na společenské postavení, status a roli, jiné jsou sdíleny pouze několika členy společnosti. Rozdíly ve sdílení kultury způsobují také individuální životní zkušenosti členů společnosti. V důsledku toho mohou v kultuře vzniknout rozmanité subkultury, které se v určitém rozsahu odlišují ve sdílených idejích, sociokulturních regulativech a artefaktech od většinové kultury společnosti. Rozdíl mezi jednotlivými subkulturami je způsoben mírou, s jakou jsou akceptovány kulturou majoritní společnosti. Subkultura, která je zcela odmítána většinovou společností, se nazývá kontrakultura. Příslušníci kontrakultury se mohou vymezovat idejemi, sociokulturními regulativy i artefakty proti majoritní kultuře. Aby byla kultura (subkultura) zachována v čase je nutný určitý rozsah sdílení hodnot a idejí. Proto si příslušníci v průběhu enkulturace osvojují kulturu své společnosti a ztotožňují se v nějakém rozsahu s jejími idejemi a normami. I v případě subkultury se příslušníci v nějaké míře ztotožňují s relevantní částí majoritní kultury. V každé společnosti se vyskytují jedinci, kteří se chovají výstředně (podivní, blázní). Z pohledu ostatních členů společnosti jsou pokládáni za jedince, kteří s nimi kulturu nesdílejí. Proto bývají tito jedinci často vyloučeni z interakcí, jsou různě trestáni a napravováni. Avšak společnost se nemůže skládat pouze z „bláznů“. Proto je většina příslušníků kultury průměrná, protože bez těchto průměrných by kultura přestala existovat.

4. 1. 3 Kultura je založená na symbolech a znacích

Symbody a znaky jsou nositeli významů. Musíme však mít na paměti, že pojmy znak a symbol nelze zaměňovat. Znak se používá pro označení něčeho (označujícího), co stojí místo něčeho jiného (označované), je konvenční a arbitrární. Znak je entita, jejíž význam se s objektem spojuje konvencí. U znaku význam a objekt nesplyvají, proto může význam libovolně nést i jiný objekt, pokud na tom bude panovat shoda mezi jeho interprety. Příkladem znaku jsou dopravní značky nebo orientační systémy. Na rozdíl od znaku má symbol nejednoznačný význam. Symbol můžeme definovat jako objekt, který je spojený s abstraktním významem, není dán konvencí, není arbitrární a splyvá v něm označující s označovaným. Proto symbody nesou nejednoznačné významy a jsou mnohvrstevnaté

Symbol a jeho významy se staly předmětem výzkumů interpretativní a symbolické antropologie, které pokládají kulturu za sémiotický systém. Oba směry předpokládají, že příslušníci konkrétní kultury neustále interpretují sítě symbolů. Tato neustálá interpretace pak představuje rozhodující mechanismus pro zachování a reprodukci kultury, které neustále hrozí rozklad a zánik. K tomu, aby kultura nezankla, slouží sociální soudržnost mezi členy společnosti, kteří kulturu udržují a brání proti rozkladným silám. K udržování a reprodukci sociálního řádu slouží různé rituály. Důraz se také klade na studium kultury jako systému významů, který lidem umožňuje interpretovat svět jako srozumitelný a koherentní.

Významné je pojetí symbolů podle **Clifforda Geertze** (1926-2006), u něhož symbol vystupuje jako jakýkoliv objekt, událost, čin, vlastnost nebo vztah, který je nositelem významu. Na jedné straně představují symbody modely pro realitu, na straně druhé ospravedlňují a dávají smysl realitě jako její modely. Geertzovou snahou bylo předložit takovou koncepci antropologie, v jejímž centru by stálo studium významů a jejich nositelů. Proto se antropologie měla stát hermeneutickou vědou usilující o porozumění.

4. 1. 4 Kultura je integrovaná

Antropologové považují kulturu za integrovaný systém ideové, normativní a technologické složky, která

se skládá z jednotlivých kulturních prvků. Žádný kulturní prvek nestojí sám o sobě, nýbrž je svázán s jinými kulturními prvky. Proto se při snaze pochopit kultur jako integrovaný systém, ukazují jako klíčové pojmy funkce a struktura. Kultura je funkčně spjatý a strukturovaný celek, v němž každý kulturní prvek plní svou úlohu. Proto se lze na kulturu dívat jako na množinu kulturních prvků, které jsou v určitých vzájemných vztazích a jejichž uspořádání můžeme popsat jako strukturu. V tomto pohledu představuje funkce pozitivní efekt dynamických vztahů kulturních prvků nutných pro zachování a stabilitu socio-kulturního systému.

I přesto, že v kulturním systému má každý prvek svou funkci a své místo, dochází k určitému stupni disharmonie. V případě, že funkční souhra jednotlivých kulturních prvků neklesne pod určitou hranici, zachová se kultura v čase. V opačném případě nastává krize nebo kolaps celé kultury. Disharmonie v kulturním systému je způsobena nejen odlišným osvojením kultury jedinci společnosti (různé životní zkušenosti, výchova, status a role), ale také tím, že kultura není rigidní struktura. V každodenních situacích aktéři aplikují obecná pravidla v konkrétních situacích a dochází tak ke kontextuální interpretaci, která je závislá na kontextu a na stupni osvojení kultury jednotlivými aktéry. Mírná disharmonie kultury vytváří potenciál pro kulturní změny.

4. 2 Proměny pojmu kultura

V dějinách kultury lze postřehnout jeho sémantické proměny a posuny. Ve vývoji pojmu kultura můžeme vymezit tři hlavní přístupy, které se vzájemně prolínají, přejímají a vypůjčují si své závěry. Pojem kultura můžeme chápat jako aktivitu, entitu a konstrukci.⁸

4. 2. 1 Kultura jako aktivita

Kultura jako aktivita se váže k filozofickému myšlení. V tomto pojetí se kulturou rozumí aktivita člověka, která nachází svůj výraz v „pěstění ducha“, „péči o duši“, „humanizaci“, „vzdělání k člověku“. Toto axiologické (hodnotící) pojetí zahrnuje do kultury škálu pozitivních hodnot, akcentuje nějaký žádoucí proces,

⁸ Tamtéž, s. 7-11.

4. 1. 5 Kultura je historická

Kultura není neměnná entita, ale stále se proměňující systém idejí, sociokulturních regulativů a artefaktů. Ideje nepředstavují věčné, neměnné principy a plány. Proměny a vývoj kultury můžeme pozorovat ze dvou perspektiv. Antropologové se zajímají o studium evoluce kultury, případně kulturu studují z pohledu dílčích kulturních změn. Evoluční perspektiva vychází z předpokladu, že všechny kultury procházejí stejnými stádii vývoje, jen každá kultura jiným tempem. Proto se na světě setkáváme s kulturní rozmanitostí v prostoru, která je odrazem různého tempa evoluce kultury. Z mikroevolučního hlediska se zajímáme o dílčí kulturní změny. Jako kulturní změna se v antropologii označují různé proměny kulturních prvků na úrovni idejí, sociokulturních regulativů a artefaktů. Kulturní změna může být vnitřní (endogenní), kdy ke vzniku nového kulturního prvku dochází invencí nebo dochází k proměně stávajícího kulturního prvku jeho inovací či reinterpretací uvnitř dané kultury. Vnější (exogenní) kulturní změna je vyvolána faktory, které jsou vně kultury, v níž se změna odehrává. Příkladem exogenní kulturní změny jsou difúze jednotlivých kulturních prvků mezi dvěma a více kulturami. Zvláštní formou vnější kulturní změny je akulturace, k níž dochází v důsledku přímého a nepřerušovaného kontaktu dvou a více kultur, kdy má jedna kultura dominantní postavení a ovlivňuje sousedící kultury.

nebo stav jako výsledek tohoto procesu. Pojetí kultury jako aktivity je bytostně filozoficko-axiologické a odpovídá tomu, jak tento pojem používali antičtí filozofové. V antickém filozofickém myšlení došlo ke zrodu pojmů příroda a kultura, které se chápou jako opozita. Nejdříve vznikl pojem příroda (*fysis*), který se objevuje již v Homérově díle *Odyssea*, kde označoval vlastnosti bylin. K protikladu *fysis* vypracoval **Platón** (427-347 př. n. l.) koncepci *epimeleia*, „péči o duši“. Podle Platóna se péče o duši projevuje snahou o vzdělání (*paideia*) zacíleném na dokonalé poznání (*epistémé*). Cílem péče o duši je harmonie člověka a společnosti. Do latiny se pojem *epimeleia* překládal jako *cultura*.

První, kdo použil slovo kultura, byl **Marcus Tullius Cicero** (106-43 př. n. l.), který navázal na starořeckou filozofickou tradici. Kořeny slova kultura odkazují

k obdělávání půdy, přičemž již sama zemědělská činnost v sobě odráží dichotomii přírody a kultury. Filozofická dimenze pojmu kultura označuje především proces individuální aktivity, která míří k zušlechtění lidského myšlení a chování. Kultura tak konotuje se zušlechtěním mravů, s „civilizovaností“.

4. 2. 2 Kultura a civilizace

Pojem civilizace je spojen s vývojem ve Francii a Velké Británii. Ve francouzské jazykové oblasti se pojem kultura dlouhou dobu spojoval pouze s obděláváním půdy. Například v Diderotově Encyklopedii se pojem kultury pojí s jednotlivými zemědělskými rostlinami a jejich vlastnostmi, kategoriemi a jejich pěstování. Poněkud odlišně bylo nazíráno na pojem civilizace v Německu. Pro anglofonní a frankofonní oblasti je civilizace spojovaná s oblastmi lidského pokroku v oblasti techniky, hospodářství a politiky. Naproti tomu v Německu se uplatnil spíše pojem kultura a civilizaci se přiřazovalo podřadnější místo. Podle německých myslitelů svébytnost a osobitost národa (skupiny) vyplývá z kultury. Ta má vydělovací povahu, odlišuje od sebe lidské skupiny a národy bez ohledu na vyspělost techniky, hospodářství, politiky, nebo lidského chování. V německém podání civilizace představovala vnější formu a kultura vnitřní sebeurčení a jeho produkty („*Volkgeist*“). Podle **Immanuela Kanta** (1724-1804) je lidstvo kultivováno uměním a vědou a civilizováno s ohledem na slušnost a společenské způsoby. Jiný německý myslitel, **Oswald Spengler** (1880-1936), ve svém díle proti sobě staví kulturu a civilizaci. Kultura představuje podle něj živý organismus, který vzniká, roste, dozrává do plné síly a nakonec ztrácí svou vitální sílu a umírá. V poslední fázi života kultura udržuje vnější efektní formu, kdy se preferuje kvantita nad kvalitou a vykazuje strnulost a duchovní stařectví. Tuto fázi Spengler nazývá civilizací, která je poslední předsmrtnou fází vývoje kultury.

4. 2. 3 Kultura jako nehodnotící entita

Axiologické pojetí kultury je spjaté především s filozofickou tradicí, kde kultura vystupuje jako doklad kultivovanosti a civilizovanosti lidstva. Vedle filozofického pojetí kultury se však začal tento pojem používat při hodnocení „civilizovanosti“ mimoevropských společností. Pojetí kultury jako nehodnotící

entity je předmětem a náplní studia kulturní a sociální antropologie, která se zaměřuje na různé kultury a společnosti. Takto pojata kultura znamená způsob, jakým různé lidské populace chápou a uchopují svět. Na kulturu proto můžeme nazírat dvěma způsoby. Za prvé lze kulturu chápat jako nadbiologický prostředek lidské adaptace na prostředí a na straně druhé jako svébytné rozumění světu, které nachází svůj výraz v systému idejí, sociokulturních regulativů a artefaktů. První antropologické vymezení pojmu kultura, který slouží jako nehodnotící znak, podal britský antropolog **Edward Burnett Tylor** (1832-1917) ve své práci *Primitive Culture* z roku 1871: „*Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society*“.⁹ Ačkoliv je Tylor považován za prvního, kdo definoval pojem kultura, nelze ho označit za vynálezce tohoto pojmu, ale pouze za jeho inovátora. S pojmem kultura jako nehodnotící entity se setkáváme již v německém filozofickém myšlení, kde se pojem kultura používal jako protiklad k barbarství, nebo přirozenému stavu. S první charakteristikou pojmu se setkáváme v díle **Samuela von Pufendorfa** (1632-1694), který za kulturu považoval svébytný lidský způsob uspořádání a zachování života.

Upevnění pojmu kultura proběhlo v průběhu 18. a 19. století v období sporu o smyslu a charakteru civilizace a kultury, o kterém je pojednáno výše. Výrazný podíl na prosazení pojmu kultura měli němečtí myslitelé **Johann Gottfried Herder** (1744-1803) a **Gustav Friedrich Klemm** (1802-1867). Herder považoval kulturu za pokrok, rozvoj a kultivování lidských schopností. Podle něj neexistují národy bez kultury, čímž anticipoval antropologické pojetí kultury jako nehodnotícího znaku společnosti. Proto má každý národ („*Volk*“) svou duši („*Geist*“), a tedy i právo uchovat si své vlastní, jedinečné hodnoty a obyčej.¹⁰ Klemm posunul antropologické pojetí kultury a požadoval koncepci studia dějin kultury, do níž má spadat široké spektrum jevů a procesů. Předmětem studia se mají stát víra, zvyky, věda, umění, rozmanité způsoby odívání, stravování a další. Klemm navázal na osvícenskou víru v pokrok a vymezil tři stádia evoluce kultury: divoštství („*Wildheit*“), domestikace

9 Tylor, E. B.: *Primitive...* 2012a, s. 1.

10 Eriksen, T. H.: *Sociální...* 2008, s. 23.

(„*Zahmheit*“) a svoboda („*Freiheit*“). Právě od Klemma převzal Tylor antropologické pojetí kultury a uvedl ho do britského prostředí, kde inovoval původní anglické slovo *culture*.¹¹

Antropologické pojetí kultury se prosazovalo jen pozvolna. Navzdory Tylorovy snaze se pojem kultura v britské antropologii nestal tak významným jako pojem společnost. Opačná situace nastala ve Spojených státech amerických, kam byl pojem kultura importován zakladatelem americké antropologie **Franzem Boasem** (1858-1942). Boas do amerického antropologického myšlení přinesl německou tradici zacházení s pojmem kultura, doplněné o práce novokantovců, a etabloval americkou antropologii jako vědu o kultuře, rase a jazyku. Boas zastával názor, že kultura představuje výraz svébytnosti určitého národa, nebo lidské skupiny („*Volkgeist*“) a tímto pojetím navazoval na Herdera. Proto nestačí studovat vývoj kultury celého lidstva, ale je nutné zkoumat jednotlivé osobité kultury. Antropologové by se měli věnovat studiu kultury konkrétních populací v přímém kontaktu s ní. Prací v terénu nabyl přesvědčení, že kultura jako celek není pouze kumulovaným výrazem myšlení jednotlivých příslušníků národa, ale je utvářena svou svébytnou historií a kulturními kontakty. V Boasově pojetí kultura zřetelně vystupuje jako entita, existuje jako svébytný celek, který může a má antropolog poznat v přímém kontaktu s jejími příslušníky. K samotnému rozšíření pojmu kultura přispěli zejména Boasovi žáci (Edward Sapir, Ruth Benedict, Margaret Mead, Ralph Linton, Alfred Kroeber, Clyde Kluckhohn). V 50. letech 20. století se antropologie prosadila jako věda o kultuře a mnozí antropologové se stali odborníky specializovaných na její studium.¹²

4. 2. 4 Kultura jako konstrukce

První náznaky eroze pojmu kultura se začaly objevovat v 60. letech 20. století, kdy například Clifford Geertz (1926-2006) tvrdil, že etnografická metoda představuje spíše interpretaci interpretací, které etnografovi předávají jeho informátoři o jejich vlastní kultuře. S nástupem reflexivního proudu ve společenských vědách se přehodnocují také tradiční antropo-

logické přístupy. Vzniká nový způsob psaní etnografií a objevuje se kritika objektivního diskurzu v antropologii. Konceptu kultury jako jeden z prvních zpochybnil **David Schneider** (1918-1995), který zastával názor, že pojem kultura představuje emickou kategorii Západu. Kultura tedy představuje „kulturní konstrukci“ západního myšlení, kterou si s sebou odvázejí antropologové na terénní výzkum. Podle Schneidera gnozeologické nástroje vypracované a používané antropology zkreslují nejen způsob zkoumání kultury, ale také samotné výsledky výzkumu. V pojetí kultury jako konstrukce se propojilo filozofické a antropologické pojetí tohoto pojmu. Filozofie přinesla impulzy pro zpochybnění legitimitnosti nejen pojmu kultura, ale také antropologie jako vědy.

V antropologii se pojetí kultury jako konstrukce výrazněji prosazuje od 80. let 20. století v rámci reflexivního proudu, v němž nastalo přehodnocování pojmu kultura. Kultura se začala chápat jako emická kategorie vlastní kultury a jiné kultury začaly být považovány za konstrukce vytvořené samotným antropologem za využití emické kategorie. Stále však byly snahy pojímat kulturu tradičním způsobem. Například Clifford Geertz chtěl pojem kultura zúžit tak, aby zahrnoval méně, ale odhaloval tím více. V současnosti převládá postmoderní přístup a kultura již není považovaná za objektivní gnozeologický nástroj.¹³

Podle **Jamese Carrieria** (*1947) můžeme v konvenční antropologii vymezit pět rysů, které se staly předmětem kritiky postmoderní antropologie:

a) *Autenticita*: Antropologové aspirovali na výzkum „těch druhých“, kteří se nekontaminovali vlivem Západu. Docházelo při tom k ignoraci dynamiky sociokulturních procesů, které vedly v průběhu času k proměně zkoumaných kultur. Ve výsledcích antropologických výzkumů proto neznáznačily absentovaly soudobé jevy jako peníze, život ve městech, využívání moderních technologií v lokálních komunitách a podobně.

b) *Esencializace*: Kultury se studují v synchronní perspektivě jako konstrukce určitého stavu bytí, kdy zpravidla ignorují relativně nové kulturní prvky přijaté při exogenní, nebo endogenní kulturní změně. Ty se považují za dočasné a neautentické.

c) *Izolacionismus a pasivismus*: Izolacionismus spočívá v oddělování „nás“ od „těch druhých“ tím, že je dáváme do pomyslné karantény. Je veden snahou

11 Soukup, M.: Kultura... 2012, s. 8; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 38-40

12 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 174-179; Soukup, M.: Kultura... 2012, s. 9.

13 Soukup, M.: Kultura... 2012, s. 9.

zachovat autenticitu jiných kultur tím, že budou chráněny od kontaminující westernizace. Pasivismus naopak předpokládá, že dominantní vliv Západu povede k přeměně „těch druhých“ v „nás“ tím, že „ti druzí“ pasivně přijímají kulturní prvky Západu bez jakékoli jejich kreativní reinterpretace.

d) *Jednodimenzionalita*: Spočívá v chápání distinkce „my“ a „oni“ jako dvou dimenzí na jedné škále. Jakýkoli kontakt „těch druhých“ se Západem vede v této souvislosti k jejich „myonizaci“, stávají se nám podobní. Jako kdyby je kontakty s námi přitahovaly jako magnet k našemu pólu spektra.

e) *Zrcadlení*: Polarizace na „my“ a „oni“ není symetrická. Kritici tradiční antropologie poukázali na to, že „ty druhé“ čteme a konstruujeme v pojmech naší vlastní kultury, nikoli té jejich. Západ se stává referenčním bodem, ve kterém se „oni“ zrcadlí jako „pra-my“.¹⁴

V současném antropologickém diskursu představuje kultura pouhou antropologickou konstrukci, za níž lze sledovat ambice Západu a z antropologa se v postmoderním a reflexivním proudu stává facilitátor a archivář různých hlasů a názorů.¹⁵ Příjemcem výsledků antropologických výzkumů již není pouze

odborná veřejnost, ale také ti, kteří se stali předmětem antropologického výzkumu. Jak upozornil **Ralph Linton** (1893-1953), dříve příslušníci zkoumané komunity zpravidla nespátřili výsledek výzkumu v podobě publikace, a proto byli antropologové obvykle vítáni s otevřenou náručí, když se vrátili na opakovaný výzkum. Pokud se ovšem mohou s výsledky výzkumu seznámit, mohou být vítáni jako vracející se zimnice.¹⁶

V současné době ztrácí pojem kultura svou gnozeologickou sílu a význam a samotní antropologové nad kulturou ztrácejí kontrolu. Pojmu se nadužívá a tím dochází k další inflaci a erozi pojmu kultura. Pojem kultura jako ústřední téma antropologie se rozšířil za hranice euroatlantického okruhu. Prostřednictvím globalizace dochází k ekonomickému, sociálnímu i politickému propojování všech oblastí světa a součástí této dynamiky se stávají také antropologové. Každý antropolog svým výzkumem přispěje ke kulturní změně jím studované společnosti. Proto si příslušníci jiných kultur mohou osvojit antropologické koncepce. Antropologové se tak stále častěji budou nacházet v situaci, kdy příslušníci zkoumané společnosti budou hovořit o své vlastní kultuře.¹⁷

14 Carrier, J.: Introduction. In: Carrier, J. (ed.): *History and Tradition in Melanesian Anthropology*. University of California Press, Berkeley 1992, s. 11-18.

15 Tamtéž, s. 1.

16 Linton, R.: Hollywood, The Dream Factory – An Anthropologist Looks at the Movie-Makers. *Hortense Powdermaeker. American Anthropologist* 53, 2, 1951, s. 271.

17 Soukup, M.: *Kultura...* 2012, s. 11.

4. 3 Emické a etické hledisko kultury

Studium kultury v antropologii můžeme provádět ze dvou hledisek. Buď se v našem výzkumu zaměříme na studium kultury jako výsledku lidského chování a jeho produktů, nebo budeme kulturu odvozovat od ideačních soustav, které stojí v základu lidského chování a jeho produktů. V prvním případě bychom se k ideační soustavě dostali prostřednictvím studia aktuálních vzorců lidského chování, ve druhém případě by kultura nebyla ničím jiným, než souborem námi předem daných sdílených pravidel, významů a idejí. Oba dva přístupy prosadil do širšího povědomí americký lingvista **Kenneth L. Pike** (1912-2000), který je označoval pojmy emický a etický. Cílem emické analýzy bylo odhalení vzorců v jedné kultuře za účelem zjistit, jak se k sobě vztahují jednotlivé kul-

turní prvky společnosti a jak vytvářejí funkční celek. Výsledky takového rozboru měly být platné pouze pro danou kulturu. Naproti tomu etická analýza studovala vnější a cizí, protože jejím účelem bylo odhalit podobnosti a rozdíly jevů jedné kultury ve srovnání s jinou kulturou.¹⁸

Dichotomii emický – etický zavedl do antropologie **Marvin Harris** (1927-2001), ale rozlišování emického a etického přístupu můžeme pozorovat také ve starších studiích. Počátky této dichotomie nalézáme již u německých novokantovců, jejichž ideje se prostřednictvím Franze Boase dostaly do prostředí

18 Eriksen, T. H.: *Sociální...* 2008, s. 52; Soukup, M.: *Terénní výzkum...* 2014, s. 63.

Emické	Etické
etnografický rozhovor v nativním jazyce	pozorování
významy	vzorce chování
ideační soustavy jako determinanty chování	materiální determinanty chování
indukce	indukce a dedukce
idiosynkratické	nomotetické
kulturně specifické	mezikulturně validní
porozumění	vysvětlení

Tabulka 1: Rozdíly emického a etického přístupu (podle Soukup 2014, Tab. 11).

americké kulturní antropologie. Boas, pod vlivem novokantovců, rozlišoval vysvětlení a porozumění. Vysvětlení pracovalo s kauzálními vztahy vyplývajícími z obecných zákonitostí, kdežto porozumění spočívalo v uchopení jednotlivostí v souvislosti a jejich vlastním smyslu a významu. Realita proto představuje konstrukci myslí a hodnoty se chápou jako samostatná vrstva reality, která je nezávislá na přírodním řádu. V 50. letech 20. století se při antropologickém výzkumu kultury stále více prosazovala nativní perspektiva kategorizace a výkladu chování, než její analytické rozkrývání pomocí konceptuálních nástrojů vyvinutých a ověřených v antropologii. Jediným vhodným způsobem studia se stalo zaměření na nativní hledisko, skrze něhož je vykládaná studovaná kultura a společnost.¹⁹

Jednoduchý výklad emické a etické perspektivy studia kultury lze podat ztotožněním emického s významy, jež příslušníci zkoumané kultury připisují věcem a jevům, a etického s objektivně pozorovatelným či měřitelným.²⁰ Při emickém přístupu zjišťujeme a zaznamenáváme pravidla a kategorie studované kultury z hlediska jejich příslušníků („domorodců“), při etickém přístupu pracujeme s pomocí

předem daných vědeckých konceptů a měřítek bez ohledu na nativní hledisko. Předpokladem etického přístupu je objektivita vědeckých konceptů. Oba přístupy přinášejí rozdílná data. Při emickém výzkumu získáváme data, která nám umožňují porozumět kultuře jako jedinečné a neopakovatelné konfiguraci idejí, sociokulturních regulativů a artefaktů. Emický přístup ve svém důsledku podporuje doktrínu kulturního relativismu a jeho výsledky znemožňují bezprostřední komparativní analýzu. Naopak etický přístup přináší data, která se mohou stát podkladem pro následné srovnávání s jinými kulturami, a umožňuje tak budování typologie a vysvětlení, co je to kultura. Při hledání rozdílu mezi emickým a etickým musíme mít na zřeteli několik skutečností:

1. Za emickou i etickou konstrukcí výkladu kultury vždy stojí antropolog. Emický model nevytváří domorodce a etický nevytváří antropolog.
2. Antropolog se nikdy nestane domorodcem, schopnost zaujmout jeho perspektivu má svá omezení.
3. Nelze říci, že by byl jeden přístup lepší než druhý. Oba přístupy jsou zdrojem rozdílného typu dat a oba jsou relevantní při zkoumání kulturní a sociálních jevů.²¹

¹⁹ Soukup, M.: *Terénní výzkum...* 2014, s. 63-64.

²⁰ Eriksen, T. H.: *Sociální...* 2008, s. 52-53; Soukup, M.: *Terénní výzkum...* 2014, s. 64.

²¹ Soukup, M.: *Terénní výzkum...* 2014, s. 64.

4. 4 Kulturní relativismus a problém etnocentrismu

I když se v současném světě setkáváme na každém kroku s globální kulturou, která pohlcuje a strávuje vše rozdílné, stále existují na světě velké kulturní

rozdíly. Proto, abychom tyto rozdíly spatřili, nemusíme cestovat stovky kilometrů do exotických zemí. Někdy stačí vyjít z domu na ulici a setkáme se s těmi,

kteří neuznávají idoly našeho kmene, žijí za ohradou nebo za řekou.²² Přítomnost a existence „těch druhých“ v nás vyvolává otázky, co jsou zač, odkud pocházejí a proč se chovají tak bizarně? Konceptualizace sociálního světa v pojmech „MY“ a „ONI“ je vlastní všem společnostem. V každé kultuře nebo společnosti nalezneme označení příslušníků vlastní skupiny jako „lidé“, zatímco cizinci a jedinci, kteří s námi nic nesdílí, jsou označováni různými názvy, které punc lidství zcela stírají (například opičáci, nepřátelé apod.). S analogickým přístupem dělení společnosti na „my“ a „oni“ se setkáváme také v dějinách evropské kultury. Již v době Římské říše se cizí svět a kultura odlišná od římské označovala termínem *barbarská*. Barbaři stáli v protikladu k nejdokonalejší společnosti (římské) a vše *barbarské* bylo podřadné a nepřijatelné. Po pádu Západořímské říše a vzniku „barbarských“ států na území křesťanské Evropy označení „barbar“ v různých podobách přešlo na skupiny lidí, kteří se svou vírou a způsobem života odlišovali od většinové společnosti (například Židé). Nový pohled na odlišné kultury a společnosti nastal s obdobím velkých zámořských objevů, kdy se evropská kultura střetla s jiným způsobem života a společenského uspořádání. Před zraky Evropanů se začal otevírat exotický svět Nového světa, Afriky a Tichomoří. Tato zkušenost se promítla do nové konceptualizace sociálního života a ze středověkého „barbara“ se stává novověký exotický „divoch“, který byl ve jménu civilizačního pokroku kultivován, převychováván a vykořisťován. Ke konci 17. století, pod vlivem stále nových poznatků o „divošské“ společnosti, mnoho evropských učenců připustilo, že evropské hodnoty a normy nemusí být absolutně platné a pravdivé. Konfrontace se světem cizích kultur vedla k úvahám nad smyslem evropské kultury a začala zpochybňovat etnocentrický hodnotový systém. V průběhu 18. století se objevují první práce, které již v sobě mají zárodky doktríny kulturního relativismu, který se stal jedním ze základních rysů antropologického výzkumu kultury.²³

Společnost nebo kulturu musíme chápat v jejich vlastních termínech. Aplikací tohoto přístupu se vyvarujeme užívání společné a univerzální stupnice při hodnocení libovolné kultury nebo společnosti. Chce-

me-li posoudit kvalitu života odlišných společností, musíme se nejprve snažit pochopit ji zevnitř (emická perspektiva), jinak je náš pohled a soud nad touto společností omezený. Aplikací emického přístupu a snahou pochopit společnost a její kulturu z pohledu jejích příslušníků, nám umožňuje se vyvarovat etnocentrismu. Pod pojmem *etnocentrismus* (z řeckého *ethnos*, národ) se skrývá mechanismus hodnocení jiných národů, kultur a společností z našeho vlastního hlediska, které popisujeme našimi vlastními pojmy. Vlastnímu národu a kulturním hodnotám podle tohoto přístupu připisujeme ústřední postavení, přičemž ostatní národy a kultury se jeví jako méněcenné napodobeniny našeho národa. Cílem antropologie není upřednostnit kulturu a společnost jednoho národa nad druhý. Právě naopak. Antropolog se snaží pochopit různé způsoby života a jeho kvality z pohledu zevnitř, tak jak je chápou příslušníci zkoumané kultury a společnosti.²⁴

Za protiklad etnocentrismu se pokládá kulturní relativismus. Jeho podstatou je doktrína, že společnosti a kultury jsou kvalitativně odlišné a mají svou vlastní jedinečnou vnitřní logiku. Proto nelze jednotlivé kultury a společnosti hodnotit podle stejných měřítek. Kulturní relativismus je nepostradatelným teoretickým předpokladem a základním metodologickým pravidlem ve snaze porozumět cizím společnostem nepředpojatým způsobem. Z etické perspektivy je ale uplatnění kulturního relativismu nemožné. Princip kulturního relativismu je spíše metodologický, protože nám pomáhá zkoumat a srovnávat společnosti, aniž bychom je hodnotili podle nějaké irelevantní hodnotové stupnice.²⁵ Vedle snahy objevit zvláštní a jedinečné u jednotlivých kultur a společností, se mnoho antropologů zajímá o hledání obecného a sdíleného. Tento přístup nemusí být v rozporu s kulturním relativismem, ačkoliv je někdy považován za jeho opak. Univerzalistický pohled zdůrazňující podobnost mezi lidmi může vhodně doplňovat poznatky o jedinečných společnostech. Proto lze souhlasit s tvrzením **Thomase H. Eriksena** (*1962), že smyslem antropologie je na jedné straně objevování jedinečnosti každého společenského a kulturního uspořádání a současně hledání způsobů, které jsou společné celému lidstvu.²⁶

22 Soukup, M.: *Kultura. Biokulturologická perspektiva*. Pavel Mervart, Červený Kostelec 2011, s. 11.

23 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 127-128.

24 Eriksen, T. H.: *Sociální...* 2008, s. 17-18.

25 Tamtéž, s. 18.

26 Tamtéž, s. 19.

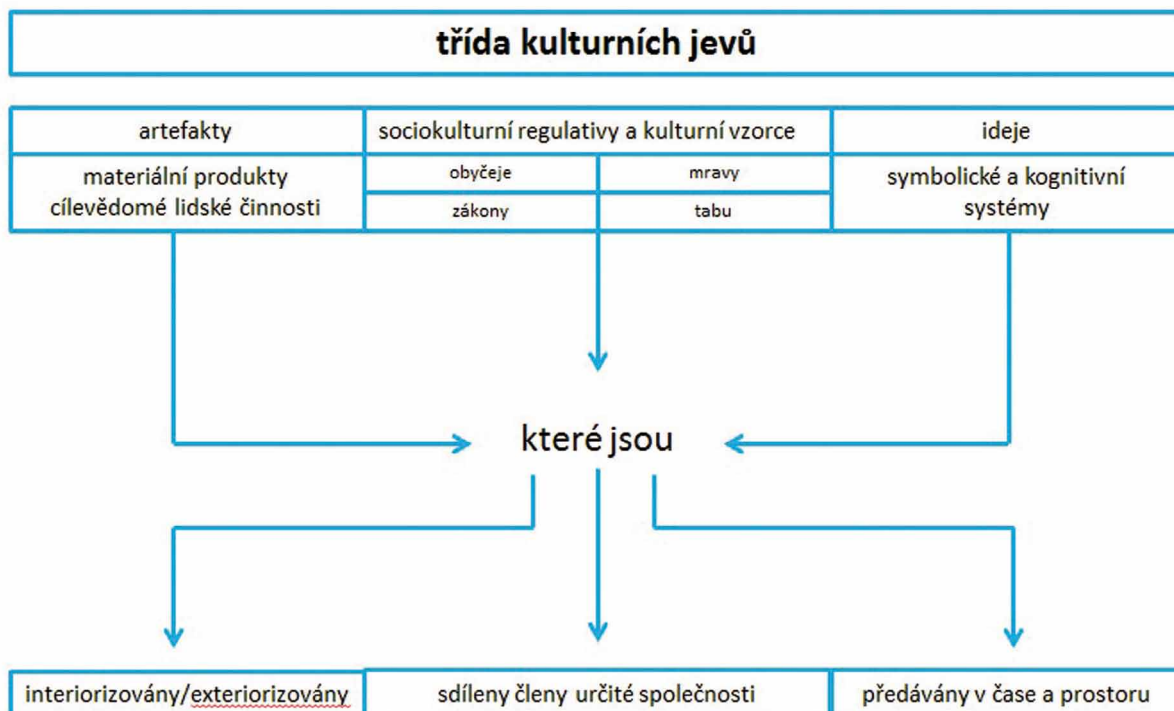


Schéma 2: Třída kulturních jevů v antropologické perspektivě (podle Soukup 2011, 38)

4. 5 Současný výzkum kultury

Antropologie se v průběhu 19. století profilovala jako vědní obor studující mimoevropské kultury. V průběhu posledních sto padesáti let se tak v antropologickém myšlení prosadilo několik přístupů studia kultury a s nimi spjaté metodologické postupy a tematická zaměření výzkumu.²⁷

Tradiční **axiologické pojetí** kultury vychází z humanistické a osvícenecké tradice. Pojem kultura se používá zejména ve filozofickém a uměnovědním kontextu. Kultura zde vystupuje jako výrazně hodnotící pojem. Omezuje se na sféru pozitivních hodnot, které přispívají ke kultivaci a humanizaci člověka a k progresivnímu rozvoji lidské společnosti. Do kultury se zařazuje věda, umění, literatura, osvěta, výchova, ušlechtilé ideje a další.

Globální chápání kultury se odvozuje od antropologického vymezení kultury Edwardem Burnnettem Tylorem. Na jedné straně kultura vystupuje jako nadbiologický prostředek adaptace a na straně druhé jako svěbytné rozumění světu vyjádřené v ucelené sousta-

vě idejí, sociokulturních regulativů a artefaktů. Kultura představuje lokalizovanou entitu v čase a prostoru, kterou může kdokoliv učinit předmětem výzkumu. Kulturu lze popsat, vysvětlit vztahy k vnějšmu prostředí a jiným entitám a srovnávat ji s jiným objektem stejného řádu. Antropologie se proto snaží kulturu popsat jako integrovaný cele více či méně zajišťující nebiologickou adaptační funkci.

Redukcionistické pojetí kultury navazuje na globální, ale redukuje je. Kultura zahrnuje jen jednu složku či výsek globálního pojetí. Zúžení kultury se provádí za účelem zvýšení jeho aplikovatelnosti ve výzkumných projektech, proto lze kulturou chápat jen ideové soustavy, normativní složky či chování a produkty chování. Výrazné zúžení pojetí kultury se projevovalo v symbolické antropologii, kdy byla kultura chápána jako sémiotický systém (symboly, znaky, hodnoty) či jako kognitivní systém (soubor sdílených znalostí).

Chápání kultury jako mocenského nástroje je příznačné pro zastánce **dekonstrukčního pojetí** kultury. Tento mocenský nástroj umožňuje rektifikovat skupiny lidí a způsoby jejich života, podrobit je zkoumání

²⁷ Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 37-38; Soukup, M.: *Terénní výzkum...* 2014, s. 74-75.

a analyzování a na základě takto získaných informací se jich intelektuálně, ekonomicky a teritoriálně zmocnit. Jedná se o mocenský nástroj, jenž podroben rozboru usvědčuje antropologii z implicitního nastolování nerovnováhy mezi „my a oni“. Tato distinkce s mocnou oporou v doktríně kulturního relativismu navozuje falešné zdání objektivity a apolitičnosti antropologie, včetně její terénní a teoretické práce. Kultura existuje pouze v hlavě výzkumníka, v antropologických textech a v učebnicích. Zájmem dekonstrukčně orientované antropologie je literárními roz-

bory a reflexivními postupy demaskovat mocenské zázemí a aspirace antropologie.

V současné antropologii lze pozorovat velké rozpětí témat a výzkumů, pro které je charakteristická interdisciplinární spolupráce a přístup. Navzdory značné tematické a metodologické roztržitosti současné antropologie zůstává nadále předmětem jejího zájmu člověk a různé podoby lidství.²⁸

28 Soukup, M.: *Terénní výzkum...* 2014, s. 75.

5

Antropolog v terénu

Metody a technika studia kultury

„Terénní výzkum se příliš neliší od svádění žen. Úspěchu lze dosáhnout snáz, pokud dotyčný hovoří jejich jazykem a vášnivě se zcela oddává sledování svého cíle. Navázání vztahu nezbytně vyžaduje šarm a styl a také cílevědomé a efektivní nakládání s informacemi získanými od informátorů. Dosažení úspěchu především vyžaduje značnou investici času a energie.“¹

Antropologie se na přelomu devatenáctého a dvacátého století zrodila jako empirická věda a terénní výzkum se prosadil jako její hlavní metoda studia člověka, kultury a společnosti. První výzkumy antropologie se zaměřili na aliterární („primitivní“, „přírodní“) společnosti, což s sebou přinášelo potřebu vypravit se do některé mimoevropské lokality, kde by antropologové v přímém kontaktu s místními obyvateli získávali etnografické poznatky. Práce v terénu vedla ke zkruslenému obrazu antropologa jako dobrodruha, který se vydává na dosud málo prozkoumaná místa, kde žije obklopen „divochy“, kteří se oddávají svým tajemným kultům, jsou nebezpeční, nezkrutní a všelijak jiní. Tuto představu podporovali také samotní antropologové, kteří ve svých knihách barvitě popisovali dramatické události, nezvyklé praktiky domorodců a strasti, kterým museli během svého „dobrodružství“ čelit. Skutečný obraz antropologa je však poněkud odlišný, i když v některých situacích má k romantické představě dob-

rodruha blízko. Dnešní antropolog se vyznačuje dobrou tělesnou kondicí, netrpí nadváhou a nemá sklony k nadměrnému pití alkoholu a užívání psychotropních látek, netrpí depresemi a jen výjimečně se jedná o samotáře, dokáže si zorganizovat čas a své záležitosti a nerad postupuje rizika. Avšak i mezi antropology existují výjimky. Někteří se chovají jako ti praví „terénní výzkumníci“: nosí vous na znamení těžkosti s udržováním oholené tváře, v šatníku dominuje unisexová khaki barva, nezřídka nosí šperky studované kultury a podobně. Proto u antropologů dominuje tmavá barva a neformální styl oblékání. Podobná situace je také u samotného terénního výzkumu, ve které antropolog musí prokázat nejen odborné znalosti, ale musí ovládat rozmanité dovednosti, které mu pomáhají přežít v místě výzkumu (rozdělávání ohně, štípání dřeva, lov divoké zvěře, stavba přístřešku). Takové dovednosti sice mohou být během terénního výzkumu prospěšné, nejsou však běžné.²

Nakonec získáváme obraz antropologa, který je vysokoškolákem, je nekuřák, moc nepije alkohol, jeho oblíbeným nápojem je pramenitá voda, je v dobré tělesné kondici s přiměřenou váhou, má rád přírodu, zejména si oblíbil přespávání ve stanu či chatce a podporuje místní potraviny, je společenský typ, rád poznává nová místa a lidi.³

1 Tamtéž, s. 9.

2 Tamtéž, s. 14.

3 Tamtéž, s. 15.

5. 1 Techniky terénního výzkumu

Na přelomu devatenáctého a dvacátého století se antropologie formovala jako empiricky zaměřený obor s vlastními metodami a technikami studia. Vedle biologických dat získávaných měřeními jednotlivých rozměrů živého člověka a kosterních nálezů a jejich následné statistické vyhodnocení, se rozvíjela především metodika studia domorodých společností přímo v terénu. Jako metodu v kulturně antropologickém výzkumu chápeme promyšlený postup, jehož cílem je dosáhnout sběru a následného zpracování etnografických dat. Konkrétní nástroj, jehož prostřednictvím badatel získává etnografická data, představuje technika. Jako etnografická data rozumíme nejrozumnější údaje o způsobu života příslušníků určité kultury nebo společnosti. Získaná data badatel rozmanitým způsobem reprezentuje a uchovává je ve svých záznamech. V následném vyhodnocení přetváří tato data v informace. K tomu, aby se antropolog uplatnil v terénu, nestačí znát pouze metody a techniky výzkumu, nutné je také osvojit si určité dovednosti. Jedná se především o schopnost komunikovat, zvládat emoce, sebereflexi, strukturované myšlení, vytváření a řízení týmu a další. Asi nejznámější a nejužívanější metodou antropologie se stal terénní výzkum.⁴

Mezi metody antropologického výzkumu se řadí několik prvků či způsobů:

1. terénní výzkum, který představuje získávání etnografických dat při nezprostředkovaném kontaktu se zkoumanou společností;
2. komparace (srovnání) vybraného jevu prováděná v mezikulturní perspektivě;
3. historická perspektiva sledující vznik a vývojové proměny určitého jevu;
4. experiment umožňující řízené a kontrolované navození jevů s cílem sledovat a měřit vybrané proměnné;
5. kauzalita využívaná při sledování jednoho případu.⁵

Vedle vybraných metod antropologického výzkumu se při práci v terénu, ale také v akademickém prostředí, využívá několika technik, které umožňují sběr

empirických dat o zkoumané společnosti. Mezi tyto techniky můžeme zařadit:

1. rešerši literatury, která umožňuje zjistit současný stav zkoumané problematiky;
2. záznam etnografických dat umožňuje zaznamenat a organizovat data získaná prostřednictvím terénního výzkumu;
3. zúčastněné pozorování, tj. přímý nezprostředkovaný kontakt se zkoumanou společností a účast na jejím životě s cílem získávání etnografických dat;
4. práci s informátory, při které získáváme etnografická data spoluprací a komunikací s příslušníkem zkoumané společnosti;
5. životní příběhy založené na biografii vybraného příslušníka určité kultury;
6. sběr genealogií, kterým zjišťujeme konsangvinní a afinní vztahy ve zkoumané společnosti;
7. vizuální techniky umožňující prostřednictvím fotografií a tvorby filmů reprezentaci zkoumané kultury;
8. nativní kresby, prostřednictvím kterých se zkoumají kulturní jevy zkoumané společnosti;
9. reflexivitu jako proces sledování mnohačetných vlivů přítomnosti výzkumníka na interakce s příslušníky zkoumané komunity a mezi nimi.⁶

Úspěšně zvládnutý terénní výzkum předpokládá několik "antropologických talentů". Mezi ty nejdůležitější můžeme zařadit jazykový talent, který předpokládá, že se antropolog naučí jazyk zkoumané společnosti, který odbourá potřebu tlumočnicka. Prostřednictvím tlumočení se totiž k výzkumníkovi dostává omezené množství informací a sociálních interakcí. Zvládnutím místního jazyka se proto snižuje riziko ztráty důležitých dat o zkoumané kultuře a umožňuje vstoupit přímo do kognitivního světa těch, které antropolog zkoumá. Důležitou roli v terénu hraje antropologova schopnost rozhodnout se, čemu dát přednost a co ponechat stranou. K tomu, aby byla antropologická práce v terénu úspěšná, se vyžaduje určitá dávka pozorovacího talentu, díky němuž výzkumník dokáže identifikovat důležité sociál-

4 Tamtéž, s. 77.

5 Tamtéž, Tab. 17.

6 Tamtéž, Tab. 18.

ní a kulturní jevy a procesy ve zkoumané společnosti. S pozorovacím talentem souvisí schopnost splynout. Teprve v okamžiku, kdy domorodci přestanou vnímat antropologa jako nový přírůstek mezi sebou, může výzkumník snadněji realizovat cíle terénního výzkumu. Avšak začlenění výzkumníka do zkoumané společnosti neznamena, že se stane jejím rovnoprávným členem. Stále bude mít pozici spíše „domorodce na okraji“. Při práci v terénu je také rozhodující talent na přežití. Studovat „ty druhé“ nemusí znamenat, že se výzkumník dostane do oblastí vzdálených tisíce kilometrů. Jedná se o sociokulturní vzdálenost, která není nutně spojena se vzdáleností v prostoru. Avšak

většina terénních výzkumů probíhá v odlehlých oblastech, proto se k sociokulturní distanci přičítají různé klimatické a ekosystémové podmínky. Antropolog se tak musí vyrovnávat s rizikem nemocí, se zažívacími problémy způsobené konzumací místních potravin a dalšími. Limitem výzkumné práce se tak může stát zdravotní stav a kondice antropologa. Antropolog by neměl rizika pobytu v cizině podceňovat a součástí jeho cesty za poznáním by se měla stát plně vybavená lékárnička a kontakty pro případ nouze.⁷

7 Tamtéž, s. 79-81.

5. 2 Před odjezdem do terénu

Na každý výjezd do terénu musí být antropolog pečlivě připraven. Tato příprava zahrnuje nejen poznatky o zkoumané komunitě, ale také praktické záležitosti od přípravy samotného výjezdu, účasti na životě komunity a následnou etnografickou zprávu z terénu. Ideální model antropologického terénního výzkumu předpokládá následující kroky: (1) příprava výzkumu, (2) zahájení výzkumu a (3) účast na domorodém způsobu života.⁸ Samotná participace výzkumníka na aktivitách příslušníků studované kultury je ovlivněna mírou identifikace s danou kulturou a sociální prostředím. Antropolog proto může mít pozici úplného pozorovatele (výzkumník se neúčastní aktivit zkoumané společnosti, je s ní pouze v prostorové interakci), pozorovatele jako participanta (je v sociální interakci se členy zkoumané společnosti a je jejím skutečným členem), participanta jako pozorovatele (ve velké míře se účastní aktivit studované společnosti a zároveň nezatajuje, že provádí výzkum) a pozici úplného participanta (výzkumník se stává řádným členem zkoumané společnosti).⁹

Průběh úspěšného terénního výzkumu můžeme rozdělit zhruba do šesti etap:

1. **Stanovení výzkumné otázky a určení lokality.** Nejdůležitější fází úspěšného terénního výzkumu je stanovení výzkumné otázky („Co budu sledovat?“) spolu s prováděním rešerše odborné

literatury, při níž se zjišťují dosavadní výsledky výzkumné práce ve zvolené tematické oblasti. Literární rešerše pomůže vyjasnit a stanovit teoretická a metodologická východiska výzkumného projektu. Cílem této etapy je ujasnění toho, co se bude řešit, na co výzkum navazuje a čím může přispět k dalšímu rozvoji antropologického poznání.

2. **Určení zdrojů etnografických dat a postup jejich získání.** Sběr etnografických dat přímo v terénu musí být promyšlený a systematický. Proto se před cestou do výzkumné oblasti stanoví, jaká data výzkumník potřebuje získat k řešení předemné otázky. Také si musí ujasnit, jak bude postupovat za účelem jejich získání. Výzkumník si musí jasně stanovit hypotézu, která vymezuje, co je potřeba pozorovat, měřit či zjišťovat při pobytu v terénu, aby bylo možné zodpovědět na stanovenou otázku.
3. **Příprava terénního výzkumu.** Dříve než vyjede antropolog na svůj terénní výzkum, se mu doporučuje uskutečnit některé přípravné práce. V případě, že se antropolog rozhodne pracovat v zemi nebo společnosti, jejíž jazyk neovládá, měl by podstoupit jazykovou přípravu nebo kontaktovat rodilého mluvčího ochotného poskytnout jazykové lekce. Důležité je seznámení s relevantní literaturou k danému tématu. Výzkumník by neměl zapomínat na povolení k pobytu, víza a další dokumenty, jsou-li v hostitelské zemi potřebná. Před výjezdem je také nutné absolvovat lékařské

8 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 280.

9 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 280-281.

prohlídky a případné očkování proti nemocem vyskytujících se v dané lokalitě.

4. **Pobyt v terénu a sběr etnografických dat.** Vlastní terénní výzkum by měl probíhat podle předem stanoveného harmonogramu a připravené strategie. Avšak nic není ideální a nevychází podle plánu. Proto musí být antropolog připraven na možné komplikace a problémy. Musí se vyrovnat s kulturním šokem, jazykovou bariérou, s nedostatkem vhodných informátorů a podobně.
5. **Postup při analýze a interpretaci dat.** Získána etnografická data představují nejdůležitější zdroj poznání o zkoumané společnosti. Důležitá je také jejich následná analýza a interpretace, tedy využití vhodných analytických nástrojů k převedení empirických dat do poznatků a odborných koncepcí vhodných k publikaci. Volba analytických nástrojů je ovlivněna nejen daty, ale také cílem terénního výzkumu.

6. **Zveřejnění výsledků.** Konečnou fází antropologického terénního výzkumu je publikování výsledků. Tradiční antropologové často přetavili své poznatky do formy monografické studie pojednávající o kultuře, kterou zkoumali.¹⁰

Při plánování terénního výzkumu by výzkumník neměl zapomínat na mnoho dalších činností. Důležité je zkoordinovat různé aktivity a důsledně naplánovat přípravné práce a úkoly. Samozřejmostí je také zajištění způsobu přepravy do místa výzkumu a cesty zpět do „civilizace“. Proto by si měl antropolog před vycestováním zajistit nejdůležitější kontakty (lékařská pomoc, kontakt na konzulát). Plán terénního výzkumu je jedna věc, ale jeho úspěšná realizace a zejména úspěšný návrat domů je asi tou nejdůležitější věcí celého terénního výzkumu.

¹⁰ Soukup, M.: *Terénní výzkum...* 2014, s. 81-83.

5. 3 Vstup do terénu a kulturní šok

Nejvýznamnější moment celého terénního výzkumu představuje první kontakt antropologa se zkoumanou kulturou a jejími příslušníky. V případě realizace terénního výzkumu v jiné než vlastní zemi, se může antropolog dostat do míst s odlišným klimatem, hygienickými normami a způsoby stravování. Antropolog tak opouští dobře známé prostředí, v němž vykazuje plnou kulturní kompetenci, a může se naopak dostat do míst, ve kterých jeho dosavadní životní zkušenosti a návyky selhávají. Musí se přizpůsobit novým podmínkám a osvojovat si nové kulturní vzorce a vzory chování. Proto představuje adaptace na nové podmínky zásadní moment této etapy terénního výzkumu a míra jejího zvládnutí ovlivňuje průběh pobytu v místě výzkumu. V tomto období se může dostavit kulturní šok, ale zpravidla se tak děje až s jistým časovým odstupem po příjezdu do hostitelské země.¹¹

Pod pojmem **kulturní šok** rozumíme psychickou dezorientaci a stres či frustraci, kterou prožívají někteří lidé snažící se přizpůsobit odlišnému kulturnímu prostředí.¹² Výzkumník při kulturním šoku mívá

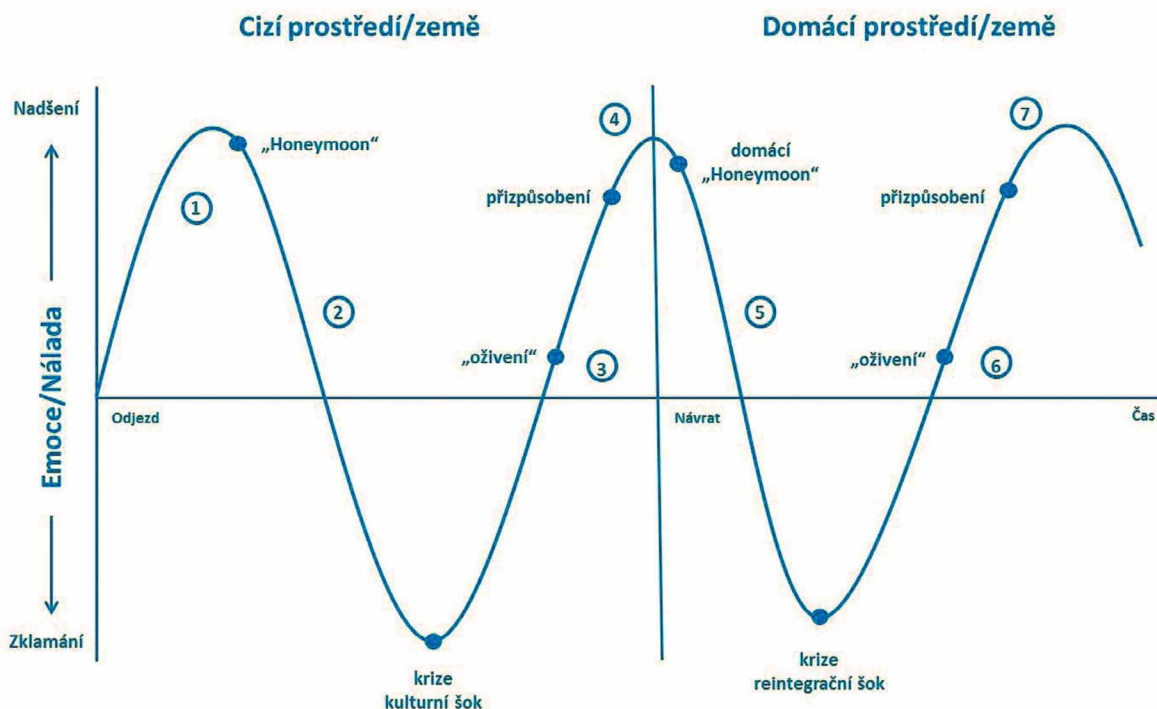
často pocit, že jej místní lidé mezi sebou nechtějí. Může se cítit osaměle a rád by našel někoho, s kým by mohl hovořit rodným jazykem.¹³ Antropolog se může dostat do situace, kdy ho vše ve zkoumané kultuře irituje a obtěžuje. Kulturní šok se může dostavit v důsledku konfrontace se stravovacími a hygienickými návyky, způsoby výchovy, vzorci neverbální komunikace a podobně. V konečném důsledku může kulturní šok vyústit až v nenávist k příslušníkům studované kultury.

Průběh kulturního šoku popsal kanadský antropolog **Kalervo Oberg** (1901-1973), který rozlišil čtyři fáze jeho průběhu. Pro první fázi je typická idealizace místa pobytu, kdy vše vypadá bezproblémově a nic nenaznačuje možné potíže. Po určité době pobytu v hostitelské zemi dochází ke krizi v důsledku rozčarování. U lidí se objevují negativní pocity, nic neprobíhá podle jejich očekávání, jsou tím frustrováni a projevují se stavy úzkosti. Ve třetí fázi dochází k zotavení a krize z kulturního šoku se překonává. Děje se tak následkem získávání kulturní kompetence zkoumané společnosti. V konečné etapě kulturní-

¹¹ Tamtéž, s. 85.

¹² Tamtéž, s. 85.

¹³ Bernard, H. R.: *Research Methods in Anthropology*. Altamira Press, Lanham 2006, s. 380.



Obrázek 1: Jednotlivé fáze kulturního šoku

ho šoku se lidé přizpůsobují a stávají se v hostitelské zemi kulturně kompetentními.¹⁴

Psychická reakce na dlouhodobý kontakt s jinou kulturou může proběhnout ve dvou fázích (křivka ve tvaru písmene „W“). První fáze odpovídá době pobytu v cizí kultuře, v jejímž průběhu může dojít ke kulturnímu šoku, a druhá fáze nastává po návratu, kdy se může dostavit reintegrační šok. Průběh kulturního šoku se dělí do několika fází: (1) líbánek, namlouvání („Honeymoon“), kdy se návštěvník cizí země těší dobré mentální i fyzické kondici a vstupuje do četných interakcí s místními lidmi; (2) rozčarování, kdy si výzkumník začíná všímat, že nic nefunguje tak, jak je zvyklý z domova, osvojené vzorce chování nelze v této fázi uplatnit a výzkumník musí začít řešit praktické záležitosti (nakupování, doprava), důležitou roli hraje také jazyková bariéra; v konečném důsledku se výzkumníkovo chování začne vyznačovat konfliktním jednáním a nepřátelstvím vůči hostitelské zemi; (3) překonání krize a s postupujícím časem se výzkumník cizí kultuře přizpůsobuje, osvojuje si základní vzorce chování a začíná

chápat a vnímat hodnoty, na nichž se zakládá chování lidí v dané kultuře; (4) přizpůsobení hostitelské kultuře a integrace výzkumníka do kultury, v níž pobývá. Druhá polovina křivky „W“ může nastat po návratu domů a intenzivněji ji prožívají jedinci, kteří se s hostitelskou zemí dobře sžili. V této fázi se jedná o reintegrační šok, který vykazuje všechny rysy šoku kulturního. Antropolog si během pobytu v cizí kultuře uvědomil propastné a mnohdy těžko překonatelné rozdíly mezi vlastní a hostitelskou zemí a často toužil po pohodlí vlastní kultury. Doma jej však čeká situace, kdy se s jeho nepřítomností vypořádávali jeho přátelé, rodina a kolegové z práce. Někdo musel plnit funkce jeho sociální i pracovní pozice. Nepřítomnost také způsobí ztrátu společenských kontaktů a může vést k pocitům frustrace, které vedou k reintegračnímu šoku. Ten vyplývá z pocitu očekávání, že domov zůstal takový, jaký jej znal výzkumník v době, kdy jej opouštěl. Avšak výzkumník se vrací s nově nabytými zkušenostmi, a to po stránce fyzické i psychické. S postupem času dojde k opětovnému přizpůsobení vlastní kultuře.¹⁵

14 Oberg, K.: Cultural Shock: Adjustment to New Cultural Environments. *Practical Anthropology* 7, 1960, s. 177-182.

15 Soukup, M.: *Terénní výzkum...* 2014, s. 87-88.

5. 4 Zúčastněné pozorování

V přehledech antropologických metod a technik i v dějinách antropologie se obvykle uvádí, že metodu zúčastněného pozorování zavedl **Bronisław Malinowski** (1884-1942), který její principy popsal v knize *The Argonauts of Western Pacific*. Jak píše: „Občas je pro etnografa dobré odložit fotoaparát, blok a tužku a připojit se k tomu, co se právě děje. Může se účastnit her domorodců, návštěv a procházek, posadit se, poslouchat a podílet se na jejich rozhovorech.“¹⁶ Klíčem k úspěchu etnografa je systematická a trpělivá práce, nezjednodušování si života pohodlnými zkratkami, zdravý rozum a dodržování tří pravidel: (1) stanovit si reálný vědecký problém, (2) uskutečnit výzkum přímo u společnosti, a to bez přítomnosti dalších bělochů a (3) důsledně uplatňovat vhodné techniky sběru, záznamů a uchování etnografických dat.¹⁷

Zúčastněné pozorování představuje klíčovou antropologickou techniku. Jejím principem je nezprostředkovaná účast antropologa na životě studované společnosti, kde probíhá sběr etnografických dat. Důležitá je osobní účast antropologa na přirozeně probíhajících kulturních jevech a sociálních situacích a procesech. Zúčastněné pozorování představuje jen jednu z antropologických technik sběru empirických dat v terénu, a tudíž nelze dávat rovnítko mezi terénní výzkum a zúčastněné pozorování. Z dalších technik běžně používaných při sběru dat lze jmenovat vedení etnografických rozhovorů (interview), rekonstrukce životních historií či sběr genealogií.

Zúčastněné pozorování v sobě kombinuje dvě protichůdná úsilí. Snahou antropologa je v průběhu terénního výzkumu zapojit se, vcítit se a účastnit se všeho *jako jeden* „z nich“ a současně si zachovat odstup s cílem zajistit co nejvyšší míru objektivitu svých *pozorování*. Tuto dichotomii vyjadřuje již samotný

název techniky zúčastněného pozorování, kdy *pozorování* znamená pozici vně zkoumané komunity, zatímco účastnit se předpokládá *být součástí*.¹⁸

Pro to, jak má technika zúčastněného pozorování vypadat, sestavili antropologové různé návody. Vesměs se ale všichni shodnou, že vytvořit nějakou univerzální metodiku nelze. Technika zúčastněného pozorování se ovíví od podmínek výzkumů, jejich tematického zaměření, okolností za nichž se terénní výzkumy realizují, a od lidí, u nichž a s nimiž výzkumy probíhají. Přesto lze vymezit tři hlavní předpoklady pro její užití: (1) být v místě, (2) navázat vztah s příslušníky zkoumané skupiny či společnosti a získat jejich důvěru a (3) strávit s nimi dostatek času. Zúčastněné pozorování přináší výhody, ale má také svá úskalí. Jedná se především o časovou náročnost, o značnou subjektivitu a etická dilemata. Časová náročnost vyplývá z potřeby strávit ve zkoumané skupině mnoho času, což pramení ze způsobu získávání etnografických dat. Technika zúčastněného pozorování je ovlivněna také osobností antropologa, která výzkum provádí. Jelikož antropolog pracuje tak, že sám tvoří součást toho, co je objektem jeho zájmu, je na něm osobně interesován, čelí antropologové problému odstupu od studovaného jevu a řeší, jak vůbec podat odpovídající popis a výklad zkoumaného jevu tak, jak mu dotyčný výzkumník rozuměl a prožíval jej. Etická dilemata se projevují ve vztahu antropologa k událostem či znalostem, jež jsou pro nečleny společnosti nedosažitelné, jak tyto informace předat veřejnosti. Při provádění zúčastněného pozorování mohou nastat také různé překážky, které výzkumu brání. Může se jednat o věk, pohlaví, sociální nebo etnickou příslušnost. Některá témata se tak stávají pro antropologa těžko pozorovatelná nebo i zcela nezkoumatelná.¹⁹

16 Malinowski, B.: *Argonauts of the Western Pacific*. Waveland Press, Inc., Long Grove 2013, s. 21.

17 Malinowski, B.: *Argonauts...* 2013, s. 6.

18 Soukup, M.: *Terénní výzkum...* 2014, s. 93-94.

19 Tamtéž, s. 94-96.

5. 5 Práce s informátory

Nedílnou součástí terénního výzkumu se stala spolupráce s informátory. Informátorem se označuje jakýkoli příslušník kultury, který může a chce antro-

pologovi poskytnout potřebné informace. Důležitou úlohou informátora je kulturní kompetence; informátor musí mít co říci k vybranému předmětu výzkumu.

Důležitou úlohu má při výzkumu **klíčový informátor**, tedy jedinec s širokým rozhledem a kompetencí vzhledem k tématu výzkumu. Pro antropologa představuje hlavní kontakt se společností v průběhu terénního výzkumu. V dnešní době se pro označení jedinců, s nimiž antropolog během terénního výzkumu spolupracuje při sběru etnografických dat, používá označení konzultant či spolupracovník. Odráží se v tom proměna postavení příslušníka zkoumané kultury, kdy informátor byl často chápán jen jako ten, který antropologovi poskytuje etnografická data.²⁰

Výběr informátorů představuje jeden z nejsložitějších úkolů terénního výzkumu. Jedinci ve zkoumané společnosti disponují vlastní osobností, rolí a statutem, které ovlivňují jejich vlastní vnímání, hodnocení a interpretaci své kultury. Důležitou roli hrají také životní zkušenosti a především to, zda se příslušník zkoumané společnosti vůbec uvolí ke spolupráci. Pokud informátor svolí ke spolupráci, měl by být nestranný při předávání informací, komunikativní způsobem, jenž bude srozumitelný pro výzkumníka, ochotný ke spolupráci, a musí mít znalosti, k nimž má přístup díky své specifické roli ve zkoumané společnosti.

Jedním ze způsobů práce s informátory je vedení etnografického rozhovoru (interview), které může být neformální, nestrukturované, polostrukturované

20 Tamtéž, s. 97-98.

a strukturované. Jako etnografický rozhovor se označuje více či méně cílevědomá a řízená komunikace mezi antropologem a informátorem. Vedení rozhovorů s informátory má také mnoho úskalí, na které musí antropolog dávat pozor při interpersonální komunikaci. Každé chování je formou komunikace (nejen slovní), komunikace zahrnuje obsahovou i vztahovou rovinu (během komunikace se nejen nějakým způsobem chováme, ale také chování vyvoláváme), fázování sledu událostí, komunikace má svou digitální (verbální komunikace) a analogovou složku (nonverbální komunikace), interkulturní komunikace. Pro účinnou komunikaci s příslušníkem zkoumané společnosti, je pro antropologa nezbytné osvojení místního jazyka, včetně nonverbální složky komunikace, a pravidla toho, jak komunikaci fázovat.²¹

Vedle úskalí spojených s technikou vedení etnografických interview, představuje snad největší problém pravdivost informací, které antropolog získává. Informátorům nelze bezmezně věřit, neboť ti občas lžou. Klamat může nejen jednotlivý informátor, ale i celá společnost. Úkolem antropologa je také obeznámení informátora s cílem a smyslem výzkumu, aby informátoři věděli, co se od nich očekává. Samozřejmě je antropologova ochrana soukromí jeho informátorů nejen během výzkumu, ale také po návratu.²²

21 Tamtéž, s. 98-100, Tab. 23.

22 Tamtéž, s. 101-102.

5. 6 Životní příběhy a získávání genealogických dat

Sběr životních příběhů se rozvinul do techniky antropologických výzkumů, kdy se jedná o vhléd do zkoumané kultury prostřednictvím vyprávění (narace) zkušeností, vzpomínek, postojů a znalostí, které výzkumník zaznamenává při zvláštním typu etnografického rozhovoru s informátorem. Velkým problémem takto vedených rozhovorů je však jejich reprezentativnost výsledků. Otázka reprezentativnosti neplyne z malého vzorku informátorů, nýbrž z míry normality osobnosti vypravěče. V dějinách antropologie se však setkáváme s příběhy jednotlivců, které posloužily k obecnému pohledu na zkoumanou kulturu (například spolupráce Alfreda Kroebera s Ishim, posledním příslušníkem kmene Yahi). Podle mnoha antropologů zaznamenávání životní historie vnáší

do etnografických textů skutečné osobnosti s jejich názory a emocemi a dovoluje vylíčit studovanou kulturu z nativního hlediska. Ohniskem zájmu se stalo sbírání životních historií a příběhů ve druhé polovině dvacátého století, kdy se mu věnovalo mnoho antropologů.²³

V antropologii se prosazují dva trendy užívání životních příběhů při terénním výzkumu. První přístup je založený na tom, že informátorův život v sobě zrcadlí sociální a kulturní jevy a procesy, přičemž samotný příběh života nehraje důležitou roli. Za zdroj relevantních dat se považuje vyprávění o životě. Na život zaměřené přístupy předpokládají, že příběh reprezen-

23 Tamtéž, s. 103-104.

tuje realitu. Druhý přístup předpokládá, že vyprávění (narace) je výrazem osobnosti a psychiky vypravěče a umožňuje zkoumat psychické procesy. Přístupy zaměřené na příběh předpokládají, že vyprávění realitu zakládá. V obou případech se předpokládá, že existuje nějaká vnější realita, kterou vyprávění reprezentuje. Samotné zkoumání příběhu zahrnuje vyprávění, jeho strukturu a stavbu a při jeho analýze těží z poznatků sémiotiky, strukturalismu a literární teorie. Sblížení obou přístupů (život a příběh) umožňuje procesuální analýza, která pokládá vyprávění za reprezentaci skutečnosti, ale současně mu přiznává ontologický status. Příběhy jsou proto považovány nejen za faktor působící na formování sociálních a kulturních procesů, ale také za jejich výsledek.²⁴

Získávání genealogických dat umožňuje rozkrýt sociální struktury, dynamiku společnosti a zjištění sociálních a migračních procesů. Genealogické vztahy souvisejí s ekonomikou, politikou či náboženstvím ve zkoumané kultuře. Genealogie jsou také výrazem příbuzenského systému, podle kterého se řídí vztahy mezi lidmi, a proto antropologové rozlišují konsang-

24 Tamtéž, s. 105.

vinní (pokrevní příbuzenské vztahy dané narozením) a afinní (vztahy vznikající sňatkem) vztahy. Získávání a studium genealogických dat má rozmanitou podobu a vždy záleží na účelu, za jakých antropolog data sbírá. Studovat můžeme rodokmen jednoho klíčového informátora, rodokmeny skupiny informátorů či všech žijících příslušníků zkoumané kultury. Záleží také na tom, do jaké hloubky chceme minulost studovat.²⁵

Genealogická data lze v neliterárních společnostech získat zejména prostřednictvím pozorování a vedením etnografických rozhovorů. Antropolog musí také věnovat pozornost společenskému uspořádání a pojmenování příbuzenských vztahů. Získané poznatky o genealogii a příbuzenském systému zkoumané společnosti pomáhají antropologům pochopit pravidla uzavírání sňatků a míru jejich dodržování a slouží také k odvozování svého původu. Spolu s genealogickými daty získávají antropologové také demografické statistiky (věk, narození a úmrtí) jednotlivých příslušníků zkoumané společnosti.²⁶

25 Tamtéž, s. 107-108.

26 Tamtéž, s. 111-113.

5. 7 Fotografie a film

Metoda fotografie nabízí při antropologickém terénním výzkumu širokou paletu, jak s jejím využitím studovat odlišné kultury. Záhy po objevení techniky fotografie, a později také filmu, ji začali antropologové používat při výzkumu. Užití fotografie při terénním výzkumu můžeme rozdělit do tří skupin: fotografie a film jako zdroj etnografických dat (1), fotografie a film jako prostředek prezentace terénního výzkumu a jeho výsledků (2), fotografie a film jako způsob provádění terénního výzkumu.²⁷

Užitím filmu a fotografie v antropologii se zabývá **vizuální antropologie**, která se zabývá teoretickými i metodologickými otázkami. Vizualní antropologie představuje samostatnou antropologickou disciplínu, která studuje sociokulturní systémy prostřednictvím získaného obrazového materiálu. Představuje alternativu antropologie, která se snaží o deskripci a interpretaci kultury textem. V úzkém pojetí se vi-

27 Tamtéž, s. 117-118.

zuální antropologie zabývá výzkumem a interpretací vizuální oblasti sociokulturních systémů. Z pohledu vizuální antropologie můžeme etnografický film a fotografii vymežit jako specifický způsob obrazové prezentace kultury (1), metodu sběru etnografických dat prostřednictvím obrazových technik (2), typ dokumentárního nebo uměleckého filmu či fotografie (3).²⁸

Vedle fotografie a filmu se při antropologickém výzkumu uplatňuje také kresba vytvořená příslušníkem zkoumané společnosti. Sběr, analýza a interpretace kresby umožňuje snadno překonat jazykovou a do značné míry i kulturní bariéru. Kresba se často uplatňuje při výzkumu dětského světa, nelze ji však striktně považovat za etnografickou techniku zaměřenou výhradně na děti. Využívání kresby s sebou také přináší četná úskalí („svět dětí“ vs. „svět dospělých“, mocenské hledisko, etika). Největším problémem je

28 Tamtéž, s. 118.

dostupnost vhodných analytických nástrojů. Kresba je velmi subjektivním projevem, a proto je její vyhodnocení nesnadné. Pro adekvátní interpretaci je nezbytná dobrá etnografická znalost, která by měla zahrnovat znalost kulturně specifického významu barev či pojetí prostoru. Přesto se stává kresba dalším

zdrojem etnografických informací o zkoumané společnosti.²⁹

29 Hubeňáková, J. – Soukup, M.: *Nugong People of Uruwa. Drawings from Papua New Guinea*. Pavel Mervart, Červený Kostelec 2013, 166 s.; Soukup, M.: *Terénní výzkum...* 2014, s. 121-122.

5. 8 Reflexe terénního výzkumu

Během terénního výzkumu čelí antropolog problému, jak se vyrovnat se svou přítomností ve zkoumané kultuře a jak minimalizovat dopady své vlastní osoby (subjektivita) na průběh a výsledky výzkumu. Pod pojmem reflexivita se skrývá přiznání vlastní subjektivity antropologa při provádění terénního výzkumu a jde o to, odhalit nás sobě samým tak, jak sami sebe vidíme a vnímáme. Předpokladem reflexivního přístupu je, že antropolog bude během terénního výzkumu brát v úvahu a reflektovat mnohačetné vlivy své vlastní přítomnosti na interakce s členy zkoumané společnosti a mezi nimi, včetně reakcí, jaké u nich antropologova přítomnost vyvolává. Antropologova reflexivita se musí projevit také v etnografickém textu, který shrne výsledky terénního výzkumu.³⁰

S reflexivním proudem v antropologii se setkáváme od šedesátých let 20. století. Jedním z podnětů zkoumajících výzkumníkovy pocity bylo zveřejnění deníků Bronisława Malinowského, jež si vedl během terénního výzkumu. V denících popisuje rozličné emoce, nudu, erotické fantazie a místy projevuje nenávisť vůči domorodcům.³¹ Zveřejnění deníků znamenalo nejdůležitější impuls pro rozvoj reflexivního proudu, kdy se předmětem antropologického zájmu stala samotná postava antropologa a jeho situace a ovlivňování terénu. Přelom pro reflexivní antropologii představuje kniha *Reflections on Fieldwork in Morocco* (1977) od **Paula Rabinowa** (*1944).³² V této knize se zasazoval o to, aby antropolog během terénního výzkumu reflektoval osobní zkušenost. Podle Paula Rabinowa nelze oddělovat subjekt (antropologa) od objektu (předmět terénního výzkumu) a jejich vzájemné propojení zajišťuje postupně sílicí zkušenost

terénního výzkumu. Antropologovo já není neviditelné myšlení (*cogito*), ale je veřejné. Toto já je dáno historicky a kulturně a nachází se v neustále se proměňujícím světě významů.³³ Zatímco tradiční antropologie se snažila o potlačení emocí, kritický a reflexivní proud usiloval o to, aby se emoce výzkumníka staly součástí studia jejich předmětu zájmu. Již Bronisław Malinowski se zmiňuje o tom, jak na výzkumníka působí vzhled domorodců a povaha zkoumané lokality. To vše ovlivňuje, jak bude následující terénní výzkum vypadat, protože v antropologovi vyvolávají pocity, vzbuzují naděje a obavy.³⁴ Při terénním výzkumu je antropolog v kontaktu s lidmi, kteří pro něj mohou být příjemní, sympatičtí, atraktivní, nepříjemní, lhostejní či dokonce odporní. Emoce tak tvoří nedílnou součást terénního výzkumu, bez níž jej nelze provést a mohou se v dobrém nebo ve zlém projevit v jeho výsledcích. Proto současná antropologie trvá na tom, aby se všechny terénní zkušenosti pečlivě sledovaly a analyzovaly a tvořily nedílnou součást datové základny, kterou antropolog během výzkumu buduje.³⁵

Na celkovém průběhu a výsledku terénního výzkumu se podepisuje řada faktorů. Nezanedbatelný vliv má především pohlaví a věk antropologa, styl oblékání, mluvený projev, náboženské vyznání a výbava, s níž přicestuje do zkoumané společnosti. Značný vliv má také způsob, jakým se antropolog dostává do místa výzkumu a zpět, u koho nebo kde v jeho průběhu bydlí a jak zvládá nelibosti a své emoce. Poměrně značný vliv má jazyk, jímž antropolog o výzkumu referuje, včetně reflexe výzkumu a sebe sama. Jazyk nelze považovat za transparentní a objektivní nástroj, ale je považován za personalizovaný analytický nástroj.³⁶

30 Soukup, M.: *Terénní výzkum...* 2014, s. 127.

31 Malinowski, B.: *A Diary in the Strict Sense of the Term*. The Athlone Press, London 1967, 349 s.

32 Rabinow, P.: *Reflections on Fieldwork in Morocco*. University of California Press, Berkeley 2007, 172 s.

33 Tamtéž, s. 6.

34 Malinowski, B.: *Argonauts...* 2013, s. 51.

35 Soukup, M.: *Terénní výzkum...* 2014, s. 128-130.

36 Tamtéž, s. 131.

5. 9 Etika terénního výzkumu

Již od samotného počátku antropologie, si antropologové kladou etické otázky. Nejpalčivěji se projeví ve vztahu politiky a vědy, kdy se mnoho antropologů stalo součástí mocensko-politických organizací (například projekt *Camelot*, účast antropologů na armádním projektu vlády USA studujících současné kultury). Vystaly proto otázky, zdali se má vědec podílet na výzkumu, který přináší poznatky, jež slouží k prosazování politických zájmů? Tabuizovaným etickým dilematem jsou také sexuální zkušenosti antropologů s příslušníky zkoumané společnosti. Mnoho výzkumníků mělo vlastní sexuální zkušenost se svými informátory/informátorkami, a ačkoliv se měli o nich zmínit při popisu průběhu terénního výzkumu, stalo se toto téma vědeckým tabu. Navázané sexuální vztahy totiž mohou mít vliv na celý průběh výzkumu. Proto se otevřená výpověď o sexuálních zkušenostech z terénu nestává součástí etnografických textů, ačkoli samotní antropologové tyto praktiky přiznávají.³⁷

37 Tamtéž, s. 132-134.

Při přípravě terénního výzkumu i akademické praxi se doporučuje seznámení s některým z etických kodexů, v němž by měl antropolog hledat východiska a o něž by měl opírat svá rozhodnutí v obtížných situacích. Podle **Martina Soukupa** (*1977) by měl být antropologický etický kodex založen na transparentnosti a korektnosti: (1) neuškodit, (2) být otevřený a poctivý ohledně vlastní antropologické práce, (3) získat informovaný souhlas a potřebná povolení, (4) harmonizovat protichůdné etické závazky ke spolupracovníkům a dotčeným stranám, (5) činit výstupy přístupnými, (6) chránit a uchovat záznamy a (7) zachovávat zdvořilé a morální profesní vztahy.³⁸ Tento obecný rámec etického chování je použitelný pro všechny antropologické práce ve všech antropologických oborech. Případových studií rozhodování antropologa ve vypjatých situacích existuje mnoho a antropolog musí řešit takové případy, jako je ohlášení/nehlášení trestného činu, anonymita, podávání léků a podobně.

38 Tamtéž, s. 135-136.

6

Člověk a kultura

Stručné dějiny antropologického myšlení

K antropologii jako integrální vědě studující člověka můžeme přistupovat z různých úhlů pohledu. Hlavním předmětem zájmu stále zůstává člověk jako unikátní bytost, kterou lze studovat z biologické i socio-kulturní perspektivy. Za základní atribut lidského rodu se považuje kultura, která představuje jedinečný nadbiologicky vytvořený systém prostředků a mechanismů, jejichž prostřednictvím se příslušníci rodu *Homo* adaptují k vnějšímu prostředí a přetváří jej ke svému užitku.¹ Hlavní výzkumnou metodou odlišných kultur a společností je terénní výzkum založený na pobytu antropologa mezi členy zkoumané společnosti a s ním spjaté zúčastněné pozorování a práce s domorodými informátory. Získaná data jsou poté podrobená etnologické analýze a zpracovány do po-

1 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 397.

doby etnografické monografie, která představuje více nebo méně autentickou a pravdivou zprávu o světě „těch druhých“. Ačkoliv je snahou vytvořit autentickou a pravdivou zprávu o zkoumané společnosti, nikdy se antropolog nevyvaruje faktorů ovlivňujících jeho nestranný pohled – vlastní sociální zkušenost, etnocentrismus, síla vlastního jazyka a tlak vědeckého paradigmatu, který určuje explanační nebo interpretační modely studovaného problému. Tak jako v jiných vědách i v antropologii se v průběhu jejího vývoje uplatnilo několik paradigmat a směrů, která se promítla do děl pojednávajících o světě „těch druhých“. Tato díla představovala originální průsečík nejen převládajícího směru myšlení, ale také se v nich odrážela osobnost samotného antropologa. Proto se v následující části seznámíme s hlavními antropologickými směry a s jejich nejvýznamnějšími představiteli.

6. 1 Studium kultury v čase (evoluce kultury)

Počátky antropologie jsou spojeny se zrodem jednoho z nejvlivnějších vědeckých dogmat druhé poloviny 19. století – evolucionismu. Antropologie se vymezila jako integrální věda o člověku, společnosti a kultuře. Její základy položili představitelé evropské etnografie, etnologie, archeologie a antropologie druhé poloviny 19. století, kteří vymezili základní tematické okruhy antropologických výzkumů a vytvořili tím předpo-

klady pro konstituování moderní antropologie. Ačkoliv se evoluční myšlení stalo mezinárodním hnutím, tak počátky studia kultury v čase nalezneme na britských ostrovech.² Ve Velké Británii ve druhé polovině 19. století přispěli ke konstituování evolucionismu představitelé různých vědních oborů, které spojovala

2 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 132.

snaha postihnout a popsat evoluci lidské kultury. Jádro evolucionistického paradigmatu tvoří teorie vnitřní (endogenní) změny, která předpokládá, že hybnou silou lidských dějin je progresivní vývoj vyrůstající z lidské tvořivosti a schopnosti inovace.³

Studium kultury a člověka v čase představuje v jistém slova smyslu dovršení osvícenské koncepce pokroku, podle které lze vývoj chápat jako proces postupného zdokonalování lidstva. Na rozdíl od osvícenců, kteří vkládali své antropologické teze do přehledů chápaných jako obecné dějiny lidstva, klasičtí evolucionisté 19. století považovali antropologii za samostatný vědní obor. Vedle filozofického pojetí vývoje a pokroku měl podíl na formování evolučního myšlení v antropologii rozvoj přírodních věd a aplikace jejich metod a poznatků na zkoumání společenských a kulturních jevů. Významnou roli sehrála zejména teorie biologické evoluce formulovaná roku 1859 **Charlesem R. Darwinem** (1809-1882), který shrnul vědecké důkazy o živočišném původu člověka a vývoji živých bytostí od jednoduchých forem k složitějším a dokonalejším. Při antropologickém výzkumu se tak můžeme setkat s různými variantami spojení biologické evoluční teorie s tradiční osvícenskou koncepcí vývoje jako nepřetržitého a nekonečného pokroku lidstva.⁴

Základním a jednotícím teoretickým východiskem klasických evolucionistů byl pozitivismus. Dále představitelé evolučních modelů společnosti a kultury spojovalo několik předpokladů: (1) jednotné chápání lidské přirozenosti, (2) koncepce stadiálního charakteru vývoje, (3) teorie vývojového paralelismu, (4) užívání komparativní (srovnávací) a statistické metody, (5) preference výzkumů role přežitků a (6) hledání původu sociokulturních jevů.⁵

Evolucionisté předpokládali existenci psychické a biologické jednoty lidstva, která podmiňuje univerzální průběh sociální a kulturní evoluce. Proto zavedli důslednou srovnávací (komparativní) metodu a vznik analogických institucí nebo kulturních prvků u geograficky oddělených národů a paralelní nebo konvergentní společenský vývoj zdůvodňovali tzv. zákonem omezených příležitostí. Podle tohoto zákona se lidé s podobným vlivem prostředí vyrovnávají obdobným

způsobem.⁶ Zákonitosti vzniku a vývoje kultury byly považovány za analogické principy biologické evoluce. Podle této představy procházela lidská společnost stejnými stadii vývoje (divošství, barbarství a civilizace) od nejjednodušších společenských forem k nejsložitějším. Takový vývoj byl považován za jednosměrný progresivní proces, který má v různých zeměpisných oblastech obdobný charakter (teorie vývojového paralelismu). Evoluční perspektiva se neaplikovala pouze na vývoj lidstva a společnosti jako celku, ale také na studium vývoje různých institucí (manželství, náboženství, právo aj.) nebo na jednotlivé kulturní prvky jako jsou zvyky, mytologie, znalosti, technologie a nejrůznější formy materiální kultury.⁷ Podle antropologů vývoj nemá charakter kvalitativních skoků, ale povahu kumulace.

Výzkum konkrétních lokálních kultur nebyl předmětem výzkumů, snahou byla konstrukce hypotetických vývojových modelů, které byly doplňovány konkrétními kulturními prvky. Při konstrukci těchto hypotetických schémat byla používána srovnávací (komparativní) metoda, která nahrazovala historický přístup. Podstatou této metody bylo srovnání velkého množství etnografického materiálu sebraného z nejrůznějších částí světa a jeho následného násilného vkládání do předem stanovených evolučních schémat. V kombinaci se statistickými metodami měla komparativní metodika přispět ke stanovení posloupnosti jednotlivých vývojových stadií. V konečném důsledku znamenalo zavedení komparativní metody a získání empirických dat vytrhávání kulturních prvků z původního kontextu, což se odrazilo ve strnulém statickém charakteru evolucionistických modelů.⁸

K formování antropologicko-evolučního myšlení přispěl také rozvoj archeologie a její dělení dějin lidstva na dobu kamennou, bronzovou a železnou. Samotná archeologie se v průběhu 19. století uvolňuje ze sepětí s historií a sblízuje se při svých interpretacích s etnologií, etnografií a antropologií. To se projevilo zejména v tom, že při interpretaci archeologických pramenů začíná převažovat kulturně antropologický pohled na zkoumanou problematiku. Při výzkumu jednotlivých stadií vývoje společenských forem měl důležitou roli výzkum přežitků (*survival*). Přežitky představovaly takové formy víry, umění,

3 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 398.

4 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 133; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 398-399.

5 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 399.

6 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 133.

7 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 400.

8 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 400.

morálky, obyčejů, zvyků a praktik, které byly charakteristické pro předcházející vývojová stadia a jejichž pozůstatky přetrvaly ve zmírněné nebo modifikované podobě do současnosti.⁹ Podle evolucionistů analýza přežitků umožňuje pochopit a rekonstruovat kulturní dějiny lidstva a také může objasnit historický původ a vznik kulturních jevů. Proto lze, jak tvrdil Edward E. Evans-Pritchard, evolucionistickou antropologii chápat jako „genetickou sociální antropologii.“¹⁰

Vedle snahy popsat vývoj společností a kultury lidstva jako celku se evolucionisté zabývali vznikem a vývojem jednotlivých institucí, zejména vývojem rodiny a náboženství. Klasickou evolucionistickou koncepcí vývoje rodiny předložil v práci *Das Mutterrecht* (1861) švýcarský právník a historik **Johann Jakob Bachofen** (1815-1887), který jako první vyslovil hypotézu o prvotnosti matriarchátu před patriarchátem.¹¹ Jinou variantu vývoje rodiny vypracoval skotský právník **John Ferguson McLennan** (1827-1881), který tvrdil, že na počátku lidských dějin stála matriálně společnost, která postupným vývojem přešla v patrilně společnost. Do antropologie zavedl pojmy exogamie a endogamie.¹² Problematikou náboženství se zabýval anglický etnolog **John Lubbock** (1834-1913), který v díle *The Origin of Civilization and the Primitive Conditions of Man* (1870) rozpracoval vznik a vývoj náboženství. Podle něj u primitivních společností neexistuje náboženství. Tato prvotní nepřítomnost jakékoli určité představy o bozích, byla až později nahrazena stadii fetišismu, totemismu, šamanismu a pohanství. Poslední vývojovou fází představuje morálka, která je pokládána za nesporný projev civilizací pokroku.¹³ K evolucionistickému výkladu náboženství, zejména magie, totemismu a tabu, přispěl také skotský antropolog **James George Frazer** (1854-1941) svou prací *The Golden Bough* (1890). Frazer chápal lidstvo jako jediný celek, jehož vývoj probíhá ve znamení neustálého pokroku. V tomto duchu magie předcházela vývojovým fázím náboženství a vědy.¹⁴

Nejvýznamnějšími představiteli evolucionistické antropologie byli britský antropolog a zakladatel

antropologie jako vědy o kultuře Edward B. Tylor (1832-1917) a americký antropolog Lewis H. Morgan (1818-1881). Oba ve svých výzkumech kombinovali antropologické, etnologické a archeologické poznatky a položili základy moderně koncipované antropologie jako vědy o kultuře.

6. 1. 1 Věda pana Tylora

Za nejvýznamnějšího představitele evolucionismu konce 19. a počátku 20. století je považován britský antropolog **Edward Burnett Tylor** (1832-1917), který koncipoval antropologii jako integrální vědu studující člověka v jeho biologickém, mentálním, sociálním a kulturním rozměru.¹⁵ Edward Tylor se narodil v kvakerské rodině v Londýně, kde díky svému náboženskému přesvědčení nemohl studovat na univerzitě. Od šestnácti let pracoval v rodinném podniku, ale zdravotní problémy jej v roce 1855 přinutily odcestovat za oceán. Během pobytu v zámorí se účastnil etnologicko-archeologické expedice do vnitrozemí Mexika, jejíž výsledky publikoval jako cestopis *Anahuac: Or Mexico and Mexicans* (1861). Po návratu na Britské ostrovy se díky samostudiu stal jedním z předních představitelů britského antropologického myšlení, které postavil na nový, sociálně evolucionistický základ. V knize *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* (1865) shromáždil množství lingvistických, mytologických a technologických dat pocházejících z nejrůznějších světových kultur a pokusil se na nich názorně demonstrovat evoluční paralelismus. Podle teorie evolučního paralelismu se rozvíjením obecných lidských vloh a na základě univerzálních vývojových zákonitostí ve vzájemně izolovaných oblastech světa vytvářejí obdobné instituce a kulturní prvky.

Intelektuální a metodologické vyvrcholení „vědy pana Tylora“ představuje kniha *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, philosophy, religion, Art, and Custom* z roku 1871, v níž formuloval antropologickou definici kultury představující zahájení nové etapy studia člověka a kultury. Podle této definice „kultura neboli civilizace ve své etnografické šíři zahrnuje celý komplex vědomostí, víry, umění, morálky, práva, zvyků a dalších schopností a vzorců

9 Tamtéž, s. 400.

10 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 132.

11 Tamtéž, s. 137.

12 Tamtéž, s. 136.

13 Tamtéž, s. 137.

14 Tamtéž, s. 149-152.

15 Podrobněji viz Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, 138-140; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 401-408.

chování, které si člověk osvojil jako člen společnosti“¹⁶ Edward Tylor interpretoval kulturní znaky z evoluční perspektivy, která měla být klíčem k jejich pochopení. Silný důraz kladl na studium tzv. přežitků (*survivals*), které svou zjevnou anachroničností dokládaly existenci předcházejících vývojových stupňů a které tak umožňovaly jejich rekonstrukci. Ukázkou studia přežitků je instituce *levirátu*, tedy formy sňatku, kdy se vdova vdá za bratra zemřelého manžela, a rituálu *kuvade*, což je symbolická imitace těhotenství a porodu prováděná mužem. Podle Edwarda Tylora v obou zmíněných obyčejích existuje doklad evoluční přeměny příbuzenského systému založeného na matrilinearitě do patrilineárního uspořádání. V knize *Primitive Culture* se Edward Tylor věnoval také vývoji náboženského myšlení, zejména pak koncepci *animismu*, která představovala první stupeň vývoje směřujícího přes totemismus a fetišismus, polyteismus až k monotheismu. Podle Edwarda Tylora vznik náboženství souvisel s prvotní vírou lidí v duši („anima“), o níž byli přesvědčeni, že představuje imateriální a duchovní součást všech živých i neživých objektů.

Podle Edwarda Tylora leželo těžiště lidské evoluce ve vývoji mentality a jejích rozumových schopností. Ve svém díle upřednostňoval kulturu jako výraz míry lidské racionality nad společností. Tím se odlišoval od ostatních evolucionistů, kterým bylo bližší „sociologické“ myšlení. Na přelomu 19. a 20. století se Edward Tylor věnoval svůj zájem systematickému budování antropologie, kterou koncipoval jako vědu o kultuře.

6. 1. 2 Lewis Henry Morgan a dějiny kultury

Za zakladatele moderního antropologického myšlení ve Spojených státech amerických je považován **Lewis Henry Morgan** (1818-1881).¹⁷ Pocházel z farmářské rodiny a roku 1844 ukončil studia práv. Svou právnickou praxi si otevřel v Rochesteru poblíž indiánské rezervace obývané kmenem Irokézů. Jako člen Velkého řádu Irokézů se postupně seznamoval s irokézskou kulturou a společností. Své poznatky o Irokézích shrnul v pojednání *League of the Ho-De-No-Sau-Nee or Iroquois* z roku 1851, které je považováno za první vě-

deckou práci o indiánské problematice. Ve své „antropologické“ praxi se Lewis Morgan zaměřil především na problematiku příbuzenství indiánských kmenů, jež vyústil v komparativní výzkum indiánských populací a snahu odhalit jejich původ.

Lewis Morgan předpokládal, že nejen Irokézové, ale i další skupiny domorodých obyvatel sdílejí navzdory své jazykové odlišnosti jednotný příbuzenský systém, který je archaickým dokladem jejich společného původu. Prostřednictvím dotazníků zkoumal různé aspekty kmenové organizace, příbuzenských vztahů a zvyklostí amerických indiánů na rozsáhlém území Severní Ameriky. Později rozšířil svůj záměr studia příbuzenství na celý svět. Lewis Morgan rozlišil dva základní systémy příbuzenství: (1) přímé pokrevní příbuzenství (klasifikační soustava příbuzenství) a typem příbuzenství vznikající „sešvagřením“ (deskriptivní soustava příbuzenství). Definice a popis jednotlivých forem příbuzenství se staly náplní práce *Systems of Consanguinity and Affinity of Human Family* (1871), ve které také rozpracoval evoluci rodiny: po prvotním období archaické promiskuity následovala rodina pokrevních příbuzných, skupinové manželství bratrů a sester (havajanský systém pokrevního příbuzenství), které již vymizelo, a zachovala se pouze jediná podoba v Polynésii. Následovala punaluanská rodina, tedy skupinové manželství sester nebo bratrů a jejich partnerů, kteří již nemuseli být navzájem příbuzní. Z punaluanské rodiny vznikla syndyasmická rodina založená na soužití několika párů (turánský nebo ganowanský systém příbuzenství). Vyšší formu rodinného života představoval patriarchální typ rodiny, tedy polygamní partnerství muže a několika žen. Konečným vývojovým stupněm byla monogamní rodina s árijským systémem pokrevního příbuzenství.¹⁸ Morganovo pojetí evoluce rodiny bylo velmi moralizující a každý nový stupeň odrážel postupné uskutečňování stále vyššího typu mravnosti. Za vznik moderní rodiny a civilizace podle Lewis Morgana může nahrazení klasifikační soustavy příbuzenství systémem deskriptivní, které bylo vyvoláno vznikem soukromého vlastnictví.

Vrcholný vklad do rozvoje klasického evolucionistického myšlení měla Morganova kniha *Ancient Society; or Researches in the Lines of Human Progress, from Savagery through Barbarism into Civilization* z roku

16 Tylor, E. B.: *Primitive...* 2012a, s. 1.

17 Podrobněji viz Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 142-148; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 409-414.

18 Morgan, L. H.: *Pravěká společnost*. Nakladatelství ČSAV, Praha 1954, s. 315-316.

1877. V této práci vložil Lewis Morgan historii jako univerzální vzestupný evoluční proces podmíněný psychickou jednotou lidstva, který směřuje k vyšší míře sociální komplexnosti a technologické vyspělosti. Podrobně popsal tři základní evoluční stádia vývoje lidstva: divoštství, barbarství a civilizaci:

1. Nejnižší stupeň divoštství (dětství lidstva), kdy se lidé živilí plody a ořechy skončil objevem rybníků a používání ohně; lidstvo si osvojuje artikulovanou řeč. Do současné doby se nezachoval žádný kmen na této úrovni.
2. Střední stupeň divoštství je charakteristický velkou migrací lidstva po zemském povrchu. Období skončilo objevením luku a šípů. Na této úrovni žijí austrálští domorodci a Polynésané.
3. Nejvyšší stupeň divoštství končí vynalezením hrncířství. Zahrnuje některé kmeny severoamerických, ale zejména jihoamerických, domorodců.
4. Nejnižší stupeň barbarství, z něhož se zachovaly některé indiánské kmeny východně od řeky Missouri, končí vynálezem zemědělství, domestikací a zavodňováním.
5. Střední stupeň barbarství končí nástupem doby železné. Tento horizont dodnes nepřekročily některé indiánské kmeny střední Ameriky.
6. Nejvyšší stupeň barbarství dokumentuje stav řeckých, italských a germánských kmenů před založením Říma, případně v Caesarově době (Germani). Období končí objevem hláskové abecedy.
7. Stupně civilizace bylo dosaženo, jakmile se rozšířilo užívání písma.¹⁹

19 Tamtéž, s. 48-49.

6. 2 Studium kultury v prostoru (difuzionismus)

V průběhu prvních desetiletí 20. století se začíná pozornost studia kultury obracet od vývojové perspektivy (studium kultury v čase) ke studiu šíření kultury v geografickém prostoru. Předmětem výzkumů se stává vnější (exogenní) kulturní změna a její faktory (migrace a prolínání kulturních prvků), které jsou považovány za hybné síly dějin lidské kultury.²⁰

20 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 416.

Na dílo Lewise Morgana navázali především jeho žáci, kteří se snažili potvrdit pravdivost jeho tezí. Velký vliv mělo Morganovo dílo také na zakladatele marxismu **Karla Marxe** (1818-1883) a **Friedricha Engelse** (1820-1895), který ve studii *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu* začlenil Morganovo pojetí pravěkých ději do obecné vize historického materialismu. Marxisté oceňovali Morganovu tezi, že soukromé vlastnictví představovalo ve vývoji lidstva relativně pozdní úkaz a že s sebou přineslo radikální změnu ve všech aspektech sociálního života. Dnes se pokládá za největší Morganův přínos objev, že způsoby označování příbuzenských vztahů mají vědecký význam. Nástupem Boasovy školy difuzionismu počátkem dvacátého století upadlo klasické evolucionistické paradigma v nemilost a zapomnění. Určité rehabilitace se Morganovo dílo a díla dalších evolucionistů dostalo po druhé světové válce s nástupem neoevolucionismu Leslie A. Whitea, Juliana Stewarda a Marvina Harrise.

Evolucionistická antropologie druhé poloviny 19. století zásadním způsobem ovlivnila přístup společenských věd k výkladu dějin lidské kultury. Byla formulovaná teorie vnitřní (endogenní) kulturní změny, jejímž zdrojem je lidská schopnost vynalézat (invence) a inovace. Snahou evolucionistů bylo vysvětlit každou kulturní změnu inovací uvnitř dané kultury. Endogenní změna je však pouze jedním typem proměny kultury v čase. Významnou je také vnější (exogenní) kulturní změna, která je založena na vzájemném kontaktu různých kultur. K rozpracování teorie exogenní kulturní změny přispěla zejména difuzionistická antropologie, které je věnována následující část.

Za hlavní inspirační zdroj evropské difuzionistické antropologie můžeme považovat německou antropogeografii, která se ve druhé polovině 19. století zaměřovala na studium vztahu společnosti, kultury a prostředí jako jednotné charakteristiky konkrétní zeměpisné oblasti. Na zformování antropogeografie mělo vliv dílo geografa **Karla Rittera** (1779-1859) a jeho myšlenky o vzájemném působení člověka, přírody a kultury. Podle něj je také nezbytné studovat

determinující vliv klimatu, krajiny a rostlin na lidské společnosti v kontextu různých regionů. Tato myšlenka byla později rozpracována ve formě geografického determinismu zejména kulturními ekology.²¹ Za zakladatele evropské difuzionistické školy je považován antropogeograf **Friedrich Ratzel** (1844-1904) a jeho žák a afrikanista **Leo Frobenius** (1873-1938). Oba jako jedni z prvních upozornili na to, že při výzkumu kultury je nutné věnovat pozornost kulturním kontaktům etnik a národů v minulosti, dále migraci, difuzi a hustotě obyvatel v konkrétní oblasti. Na počátku 20. století na práci antropogeografů navázali představitelé německo-rakouské školy kulturních okruhů (*Kulturkreislehre*), kteří si za cíl svých výzkumů vytyčili rekonstrukci historických kontaktů lidí a studium šíření kulturních prvků z jedné kultury do druhé.²²

Podobně jako evolucionisté také difuzionisté věnovali pozornost zejména studiu kulturní změny. Za hybnou sílu lidských dějin považovali vnější (exogenní) kulturní změnu. Zdrojem této změny byl kontakt mezi příslušníky různých kultur a šíření kulturních prvků a komplexů z jednoho společenství do druhého. Při studiu kultury zdůrazňovali proti evolucionistům (1) geografický prostor proti času, (2) konkrétní vývoj proti abstraktně stanoveným evolučním stadiím a (3) migraci jednotlivých etnik a difuzi kulturních prvků proti významu vynálezů a univerzální evoluci celého lidstva.²³ V centru zájmu antropologů již nebyly mechanismy a procesy evoluce, nýbrž empirické studium mechanismů difuze kulturních prvků a migrace etnických systémů v prostoru. Do popředí se dostala problematika akulturace, tedy analýza procesu kulturní změny, ke které dochází prostřednictvím kontaktů dvou a více odlišných kultur vyvíjejících na sebe nestejný tlak. Evolucionistický eurocentrický pohled na vývoj kultury ustupuje do pozadí a výrazně se při studiu mimoevropských společností uplatňuje doktrína kulturního relativismu. Jednotlivé kultury byly považovány za jedinečné a neopakovatelné entity, které lze pochopit a popsat pouze v kontextu jejich vlastních hodnot, norem a idejí. Snahou difuzionistických výzkumů kultury a společnosti bylo vytvoření integrálního studia člověka, kultury a prostředí jako celku, jako jednotné charakte-

ristiky geografické oblasti. U antropogeografů se ještě setkáváme s interpretací společnosti a kultury jako biologického organismu, ale postupem času byla tato koncepce organického růstu nahrazena mechanickým výkladem vývoje. Ústředními pojmy antropologických výzkumů se staly kategorie difuze a migrace. Jako difuze se chápal proces, prostřednictvím kterého jsou nejrůznější produkty lidské činnosti (artefakty, sociokulturní regulativy, ideje) navzájem předávány různými kulturami mezi sebou. Produkty lidské činnosti se jako kulturní prvky a kulturní komplexy šířili z jedné společnosti do druhé. Pod pojmem migrace se rozumí pohyb obyvatelstva z jedné geografické oblasti do druhé.²⁴

V prvních desetiletích 20. století se difuzionismus stal hlavním antropologickým směrem výzkumu společnosti a kultury. V této době se zformovaly tři základní směry difuzionismu: (1) americká škola historického partikularismu (Franz Boas), (2) britská heliolitická škola (Grafton Elliot Smith) a (3) německo-rakouská škola kulturních okruhů.

6. 2. 1 Franz Boas a americká škola kulturní antropologie

Za nejvýznamnějšího představitele difuzionistické antropologie je považován **Franz Boas** (1858-1942), který stál u zrodu moderní antropologie ve Spojených státech amerických.²⁵ Narodil se v německém Mindenu (Vestfálsko) do středně stavovské rodiny židovského původu. Studoval na univerzitách v Heidelbergu, Bonnu a v Kielu, kde se věnoval geografii, matematice a fyzice. Po setkání s berlínským etnologem Adolfem Bastianem (1826-1905) a anatomem Rudolfem Vichowem (1821-1902), se jeho zájem obrátil směrem k etnologii a antropologii. V roce 1883 se Franz Boas připojil k německé expedici do Baffinovy země v severozápadní části Kanady. Jeho výzkum byl silně ovlivněn Ratzelovou antropogeografií a mezi místními Inuity studoval reakce lidské psychiky na environmentální prostředí.

Výzkumy Franze Boase byly také ovlivněny německou novokantovskou školou, která poskytla impulz novému proudu sociální a historické teorie. Novokantovci zpochybňovali etnocentrická zobec-

21 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 156.

22 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 157-159; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 416-417.

23 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 417.

24 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 418.

25 Podrobněji viz Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 174-179; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 421-430.

ňující schémata klasických evolucionistů a pokusili se narušit rozporuplný vztah mezi darwinisticky orientovanými přírodními a společenskými vědami. Mezi jinými ovlivnilo novokantovství vědecké metody nomotetickým (*nomos* – zákon, *thetos* – ustanovený; snaha odhalit všeobecně platné zákony a příčinné souvislosti věcí a jevů) a idiografickým (*idios* – vlastní, *grafé* – zaznamenávám; pochopení podstaty a smyslu zkoumaných jevů) přístupem. Oba přístupy byli komplementární a stejně hodnotné, ale podle Franze Boase se při výzkumu kultury má více uplatňovat přístup idiografický. Kulturním jevům je možné porozumět, ale možnosti jejich adekvátní explanace na základě společenských zákonů nejsou zcela vyhovující. Podle novokantovců se věda musí při zkoumání lidské společnosti zaměřit na ty kulturní prvky, které jsou v souladu s normami a představují tak historickou realizaci transcendentálních hodnot.

Po návratu z Baffinova ostrova se Franz Boas v roce 1886 účastnil výzkumu mezi původními obyvateli Britské Kolumbie a od roku 1887 se usadil v New Yorku. V následujících letech prováděl výzkumy mezi indiány amerického Severozápadu (Tlingitové, Cinšjanové, Heilcukové a Kwakiutlové). V tomto období se ostře postavil proti evolucionisticky orientovaným výzkumům a zdůraznil, že přenášení biologických kategorií druhů, rodů a čeledí z živočišné říše na rozmanitost lidských kultur zabraňuje v pochopení jejich konkrétní historie a původu. Podle Franze Boase význam etnografického artefaktu může být vyložen pouze v řádném geografickém a historickém kontextu. Na rozdíl od evolucionistů Franz Boas tvrdil, že klasifikace není vysvětlením a upřednostňoval jedinečnost a spontánnost vůči abstraktnímu zobecnování a jednotnému univerzalizmu. V roce 1895 se Franz Boas stal kurátorem Amerického muzea přírodní historie (*American Museum of Natural History*) a od roku 1896 působil na katedře antropologie Kolumbijské univerzity. Pod jeho vedením se z této katedry stalo jedno z nejdůležitějších antropologických center na světě. Od roku 1897 byl Franz Boas vedoucím *Jesupovy severopacifické expedice*, která měla za cíl prokázat předpoklad osídlení Nového světa přes Beringovu úžinu ze Sibíře. Do této oblasti se Franz Boas vracel i po první světové válce a velkým přínosem se staly jeho etnografické práce pojednávající o životě a kultuře kmene Kwakiutlů čítající na pět tisíc stran. Přestože získal velké množství etnografického materiálu, zpochybňoval snahu odvodit ze zís-

kaných empirických dat generalizující teze o obecné zákonitosti sociálního a kulturního vývoje lidstva.

Významný přínos Franze Boase můžeme postřehnout v oblasti lingvistické antropologie. Požadoval, aby se indiánské jazyky studovaly z hlediska jejich vnitřního systematického uspořádání. Odmítal hodnocení jazyka na základě vnějších kritérií převzatých z charakteru evropských jazyků. Vrcholnou práci z oblasti lingvistiky se stal Slovník jazyků amerických indiánů (*The Handbook of American Indian Languages*), který vycházel od roku 1911. Kvalifikovaný příspěvek Franze Boase pochází také z oblasti fyzické antropologie. Jeho práce *Changes in Bodily Form of descendants of Immigrants* z roku 1912 se stala kritikou rasových teorií a tezí o neměnnosti biologických rasových dispozic.²⁶ Na vzorků více než 17 tisíc imigrantů z jižní Itálie a Haliče dokládal, že lidský organismus se, včetně mentálních dispozic, bezprostředně a pružně přizpůsobuje změnám vnějšího přírodního i sociálního prostředí.

Díky širokému záběru zájmu Franze Boase se ve Spojených státech amerických sblížila etnologie a kulturní antropologie s fyzickou antropologií, lingvistikou a archeologií v takové míře, která nemá na evropském kontinentu obdoby. Franz Boas přivedl antropologické myšlení do nové éry a jeho zásluhou se antropologie stala respektovanou institucionálně zajištěnou vědou s promyšlenou metodologií a teorií poznání, s nezávislým programem a s vymezeným předmětem studia. Mezi Boasovy žáky náleželi osobnosti jako Alfred L. Kroeber (1876-1960), Margaret Mead (1901-1978), Ruth Benedict (1887-1948), Edward Sapir (1884-1939), Melville Herskovits (1895-1963), Robert H. Lowie (1883-1957) a další.

6. 2. 2 Britská heliolitická škola

Za zakladatele britské heliolitické školy je pokládán **Grafton Elliot Smith** (1871-1937), který původně vystudoval medicínu.²⁷ V roce 1900 se stal profesorem na lékařské fakultě v Káhiře a během pobytu v Egyptě se účastnil jako fyzický antropolog archeologických výzkumů. Zpočátku byl zastáncem klasického evolucionismu, ale brzy si uvědomil, že vzájemné míšení

26 Boas, F.: *Changes in The Bodily Form of Descendants of Immigrants. American Anthropologist* 14, 3, 1912, s. 530-562; Boas, F.: *Race*,... 1940, s. 60-75.

27 Podrobněji viz Budil, I. T.: *Mýtus*,... 2003, s. 162-163; Soukup, V.: *Antropologie*... 2011, s. 418-421.

a prolínání kulturních prvků hrálo při vzniku starověkých kultur mnohem významnější roli. Pod vlivem nastupujícího difuzionismu vymezil tzv. *heliolitickou kulturu* jako komplex vzájemně provázaných materiálních a duchovních prvků, které zahrnovaly megalitické stavby, kult slunce a hada, svastice podobné symboly, obřízku, deformace lebek, tetování, legendy o stvoření, potopě, božském původu králů a početi vyvoleného lidu z incestního spojení. Podle Graftona Smithe tyto jednotlivé elementy nebyly integrované podle nějaké vnitřní logiky, ale byly výsledkem nahodilého historického vývoje, k němuž došlo ve starém Egyptě. Z Egypta se poté heliolitická kultura šířila východní i západním směrem a dosáhla Nového světa, kde se proměnila v mayskou a inckou civilizaci. K okruhu heliolitické školy patřil také **William James Perry** (1879-1953), jehož kniha *Children of the Sun* (1926) přiblížila teze heliolitické školy široké veřejnosti. Vliv britského difuzionismu byl překonán již ve dvacátých a třicátých letech 20. století s nástupem funkcionalistické školy Bronisłwa Malinowského a Alfreda R. Radcliffe-Browna.

6. 2. 3 Difuzionismus a evoluce kultury

Difuzionistický výklad kultury a společnosti se nemezil pouze na antropologii, ale lze se s ním setkat také v archeologii, filozofii a historií. Společenské vědy obohatil o pojmy kulturní difuze, migrace, akulturace, kulturní kontakt, kulturní oblast a kulturní okruh. Avšak jednostranně pojatý difuzionismus může v sobě skrývat jisté nebezpečí. Nejde pouze o snižování významu vnitřní (endogenní) kulturní změny, ale o nebezpečí ideologizace tohoto výkladu kulturní změny. Do jisté míry difuzionismus připouští nerovnocennost kultur. Vychází přitom z předpokladu, že kulturní centra, z nichž se šíří kulturní prvky a komplexy, jsou na vyšší kulturní úrovni než oblasti, které jsou příjemcem kultury. Proto mohou být ideje difuzionismu lehce zneužity při popisu vývojově vyspělejších kulturních oblastí reprezentované „vyšší“ rasou nebo „vyvoleným“ národem. Antropologické výzkumy společnosti a kultury takto chápaný difuzionismus přesto často vyvrací. V průběhu vývoje kultury se oblasti s vyspělou kulturou proměňují v „kulturní periferie“ a z původních okrajových oblastí

vznikají nová „kulturní centra“. Přestože může být vliv jedné z kultur, které jsou ve vzájemném kontaktu, silnější, jedná se vždy o vzájemnou interakci. Proto lze v „silnější“ kultuře postřehnout kulturní prvky přijatých od sousedních společností. Příkladem může být vliv africké hudební kultury na americkou hudbu (blues, jazz).²⁸

V současné době se evolucionismus i difuzionismus považuje za překonaná paradigmatu představující pouze jednu epizodu v dějinách antropologického myšlení. K tomuto stavu přispěl také vyhrčený spor o to, co je hybnou silou dějin lidské kultury. Evolucionisté pokládali za zdroj kulturní změny lidskou tvořivost a inovaci a podle jejich názorů příslušníci různých kultur nezávisle na sobě nalézali obdobná řešení. Proto evolucionisté předpokládali, že po celém světě existují obdobné kulturní prvky a komplexy a vývoj lidstva můžeme považovat za postupný přechod od divoštví přes barbarství až k civilizaci. Snaha popsat mechanismy této postupné změny umožnila formulovat teorii endogenní (vnitřní) kulturní změny. Naopak difuzionisté se pokoušeli každou kulturní změnu vysvětlit prostřednictvím mechanismu difuze a migrace. Ve svých výzkumech se zaměřili na procesy přebírání kulturních prvků. Velký důraz kladený na studium kulturních kontaktů ve svém konečném důsledku vedl k formulaci teorie exogenní (vnější) kulturní změny.²⁹ Z dnešního pohledu se zdá být spor zastánců vnitřní a vnější kulturní změny nesmyslný, protože obě tyto teorie se staly součástí většiny pozdějších antropologických výzkumů společnosti a kultury respektujících endogenní i exogenní teorii kulturní změny. Oba přístupy studia kultury v čase i prostoru vytvořily předpoklady systematického studia kulturních prvků a komplexů, ale jejich metodologická omezení neumožnila postihnout jednotlivé kultury jako integrované systémy. Proto se v dalších antropologických výzkumech začíná kultura a společnost studovat jako systematická jednotka. Jednou z prvních škol, která se vydala tímto směrem, byla americká škola kulturních vzorců – konfiguracionismus.

28 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 430-431.

29 Tamtéž, s. 431.

6. 3 Konfiguracionismus

První polovina 20. století byla ve znamení dehistorizace antropologického myšlení a nástupu systémových synchronních metod, který vyvrcholil vznikem amerického konfiguracionismu, britského funkcionalismu a francouzské strukturální antropologie. Americký konfiguracionismus vznikl jako kritická reakce na omezenost difuzionistické teorie kultury. Na sklonku dvacátých let 20. století byla pro mnoho antropologů nepřijatelná představa, že jednotlivé kultury představují pouze dočasně integrovaný komplex autonomních kulturních prvků pocházejících z nejrůznějších zdrojů. Proto se snažili vypracovat nové schéma výzkumu společnosti a kultury, jehož jádro tvoří předpoklad, že jednotlivé kultury představují integrované systémy organizované v souladu s „kulturní gramatikou“ dané společnosti. Podle konfiguracionistů existuje v každé kultuře skrytý organizační princip, který dává každé kultuře její jedinečnou podobu. Jednotlivým motivem výzkumů společnosti a kultury se stala systémová analýza a snaha interpretovat konkrétní kultury prostřednictvím pojmů kulturní vzorec a kulturní integrace.³⁰

Neschopnost systémové interpretace kultury se projevovala u difuzionistů, zejména amerických, ve snaze udělat vyčet všech kulturních prvků charakteristických pro danou společnost, bez něhož nemůže být daná kultura pochopena. Při terénním výzkumu proto byla většina antropologů nucena vytvářet katalogy kulturních prvků bez vztahu k celému kulturnímu systému. Empirická data z těchto výzkumů byla především tříděná, popisovaná a klasifikovaná a explanační funkce antropologie se tím výrazně omezovala. Na sklonku dvacátých let 20. století začala být tato metodika kritizována a většina antropologů začala přehodnocovat a tvůrčím způsobem dále rozvíjela metodologická východiska difuzionismu. Nový pohled na studium kultury a společnosti vedl ve svém důsledku k formulaci nových pojmů a teorií. V průběhu třicátých let 20. století se tak v antropologii prosazuje myšlenka systémové interpretace kultury vycházející z holistického přístupu k sociokulturní realitě evropských filozofů (Wilhelm Dilthey), sociologů (Oswald Spengler) a psychologů (Wolfgang

Köhler). Velký podíl na formování nového antropologického přístupu měla také lingvistika. Z tohoto pohledu sehrál významnou roli americký antropolog **Edward Sapir** (1884-1939), který ve své knize *Language* (Jazyk, 1921) formuloval myšlenku, podle které kultura, stejně jako jazyk, obsahuje jistý podvědomý vzor (kulturní gramatiku), který se do myšlení nepřenáší. Cílem antropologů mělo být proniknutí pod rozmanitost sociokulturních jevů a nalézt skrytý organizační princip (kulturní konfiguraci), která určuje systémový charakter každé kultury.³¹

Předmětem konfiguracionistických výzkumů společnosti a kultury se stalo studium mechanismů integrace kultury, popis kulturních vzorců, analýza procesů akulturace a kulturní změny. Hlavním znakem každé kultury byla konfigurace hodnot, norem, idejí a vzorů chování charakteristická pro zkoumanou společnost. Takto orientované výzkumy představují pokus o systémový výklad empiricky získaných kulturních prvků a komplexů, typických pro určitou kulturní oblast. Ústřední kategorií konfiguracionisticky orientovaných výzkumů se stal pojem **kulturní vzorec**. Prostřednictvím kulturního vzorce se antropologové snažili vyjádřit skutečnost, že kultura nepředstavuje nahodilé seskupení kulturních prvků, ale je založena na určitém organizačním principu, který plní integrační a selektivní funkci. Při svých výzkumech kladli konfiguracionisté (1) důraz na systémovou analýzu kulturních vzorců a konfigurací, (2) zájem o studium procesů kulturní změny a akulturace, (3) kulturní determinismus jako explanační model, (4) empirický výzkum principů integrace kultury a (5) etnopsychologický výklad vztahu osobnosti a kultury.³²

Pro americké konfiguracionisty je příznačné, že začali studovat kulturu jako určitý druh reality, který zahrnuje veškerou neinstinktivní a nereflexivní lidskou činnost a její produkty. Kultura vystupuje jako relativně samostatný a nadorganický jev („*sui generis*“), který se kvalitativně odlišuje od světa anorganické a organické přírody a vyvíjí se podle svých vlastních zákonitostí. Tato supraorganická teorie kultury považuje kulturu za samostatnou dimenzi a zá-

30 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 179-197; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 432.

31 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 290-291; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 433.

32 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 433.

roveň nejvyšší jevou vrstvu skutečnosti.³³ V tomto duchu se měla kultura studovat jako samostatná, autonomní oblast, kterou lze pochopit pouze studiem jí vlastních principů a zákonů („*sui generis*“). Takové pojetí kultury, doplněné ještě o prvek nadindividualismu, ovlivnilo výzkum kultury ve druhé polovině 20. století, kdy se začala kultura studovat jako autonomní realita a kterou je nutné popisovat jejími vlastními termíny (kulturologie).

Konfiguracionismus představuje odvrát od difuzionistického pojetí kultury jako náhodného shluku kulturních prvků a komplexů. Snaha o celostní výzkum jednotlivých kultur znamenala zásadní obrát v dějinách antropologického myšlení. Předmětem zájmu se staly kulturní systémy studované jako souhrny vnitřně integrovaných kulturních prvků. Výchozím tvrzením byl předpoklad, že za vnější rozmanitostí artefaktů, idejí a vzorů chování se skrývá jednotící řád (kulturní konfigurace), který každé kultuře dává její jedinečný ráz. Také myšlenky konfiguracionismu ovlivnily další společenské vědy. Silně zapůsobily na historiky, superorganická teorie kultury ovlivnila sociology rozvíjející myšlenky Émila Durkheima a další. Na představitele společenských věd také zapůsobil literární styl konfiguracionistických prací, který se blížil umělecké tvorbě a zasáhl odbornou i laickou veřejnost. V těchto pracích má významné místo pojem kulturní vzorec, kterým se označovala naučená schémata pro jednání ve standardních situacích. Vliv konfiguracionismu kulminoval v meziválečném období a po druhé světové válce postupně vyčerpával své metodologické možnosti a na přelomu padesátých a šedesátých let 20. století zaniká.³⁴

6. 3. 1 Alfred Louis Kroeber

Základy amerického konfiguracionismu jako svébytného výzkumného směru kulturní antropologie položil etnolog a antropolog **Alfred Louis Kroeber** (1876-1960).³⁵ Narodil se v zámožné rodině německých přistěhovalců a od roku 1892 studoval na Kolumbijské univerzitě angličtinu a literární vědu. K antropologii ho přivedl Franz Boas, když se účastnil semináře o indiánských jazycích. Později se stal Franz Boas

Kroeberovým školitelem a v roce 1901 mu byl udělen první doktorát z antropologie na Kolumbijské univerzitě. Po absolvování univerzity se Alfred Kroeber přestěhoval do Kalifornie, kde působil na univerzitě v Berkeley. Pod jeho vedením se místní katedra antropologie stala jedním z důležitých středisek výzkumu kultury a společnosti ve Spojených státech.

Kroeberův výzkumný záběr byl široký. Zahrnoval etnologii, lingvistiku, archeologii a fyzickou antropologii. Jeho první studie se zabývaly etnografií a jazyky indiánských populací žijících v Kalifornii (Yurokové, Mohavové, Arapahové, Bannokové a Šošoni), které shrnul v knize *Handbook of the Indians of California* (1925). Ve svém etnografickém výzkumu se Alfred Kroeber opíral o přehledy distribuce kulturních prvků a ve svých studiích se snažil vyřešit základní problémy tykající se (1) vymezení kultury, (2) rekonstrukce kulturních praktik existujících před kontaktem s bělochy na základě současných znalostí a (3) kvantifikace interakce mezi jednotlivými kulturami. V každé kultuře identifikoval minimální jednotky, které mohou být charakterizovány kvalitativně (polyandrie, žárové pohřbívání apod.). Pod vlivem kulturního difuzionismu se Alfred Kroeber věnoval studiu kulturních oblastí. Ve studiích *Area and Climax* (1936) a *Cultural and Natural Areas of Native North America* (1939) uvedl do antropologie pojmy kulturní intenzita (způsob, jimiž kultury dosahují a udržují určitou kulturní úroveň) a kulturní klimax (nejvýraznější a nejtypičtější ohnisko kulturní oblasti, odkud se šíří kulturní prvky do periferních oblastí).³⁶ Difuzionistický přístup v podání Alfreda Kroebera však měl několik slabín: kultura představovala soubor stejně významných prvků (například rituální předmět nebo příbuzenský systém); metodicky vyplývala rovnocennost působení kulturních prvků v různých typech společností (například symbol svastiky v Indii, Japonsku, nacistickém Německu); pojetí kultury vycházelo z přehledu distribuce základních kulturních prvků, který vytvářel statickou, synchronní koncepci společnosti, v níž jediné kulturní změny představuje invence, migrace nebo difuze.

Podobně jako jiní žáci Franze Boase se i Alfred Kroeber snažil překonat Boasův historický partikularismus. Podle něj kultura dosahuje vnitřní integrace, která stojí nad pouhým chaotickým nahromaděním

33 Kroeber, A. L.: The Superorganic. *American Anthropologist* 19, 2, 1917, s. 163-213.

34 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 457.

35 Podrobněji viz Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 180-185; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 434-443.

36 Kroeber, A. L.: *Cultural and Natural Areas of Native North America*. University of California Press, Berkeley 1939, 254 s.

kulturních prvků. Této integrace je dosahováno **kulturními vzorci** (*cultural pattern*) nebo konfigurací, které představují organizační princip kultury. Kulturní vzorce podmiňují charakter institucí, náboženství a umění dané společnosti. Ve společnosti existují primární a sekundární kulturní prvky, kterým odpovídají příslušné kulturní vzorce. Primární kulturní prvky (praktické a ekonomické aktivity) vytvářejí oblast kulturní reality (*reality culture*), která je výrazem snahy o optimální adaptaci na přírodní prostředí. Sekundární kulturní prvky představují oblast kulturních hodnot (*value culture*), která se odráží v umělecké a estetické tvořivosti společnosti. Alfred Kroeber striktně odlišoval kulturu od společnosti. Podle něj se společnost vyskytuje všude tam, kde existuje skupinový život (u včel, mravenců nebo vyšších primátů), zatímco kultura se skládá z osvojitelných a sdílených norem, hodnot a zvyků. Proto kultura představuje nadindividuální entitu, která působí na jedince zvnějšku obrovskou silou. Na základě tohoto předpokladu Alfred Kroeber definoval koncepci superoragnické kultury, která představuje nadindividuální, autonomní a specificky lidskou entitu. Kultura představuje nejvyšší stupeň bytí, jejíž organizační princip a zákonitostí se vymykají anorganickým a organickým faktorům. Kultura vzniká jako prostředek adaptace lidí na přírodní prostředí, ale hned poté nabývá nadindividuální, autonomní a nebiologické kvality. Lidé jsou pouhými nositeli kultury, ale nevytvářejí ji.³⁷

Podle Alfreda Kroebera je kultura zakotvena v mentalitě člověka, ale není součástí jeho biologické výbavy. Věda o kultuře by měla mít idiografickou povahu, na rozdíl od přírodních věd, kde převládá nomotetický přístup. Přesto existují určité zákonitosti kulturního vývoje nezávislé na přírodní a ekonomické sféře. Kulturní konfigurace vznikají jako výraz historického uskutečňování kulturních hodnot. Proto porozumění povaze kultury představující vlastní kumulativní minulost, přináší především historické vědy. Dějiny kultury se projevují na jedné straně rozvojem kulturního vzorce, který dosahuje vrcholu, ale po určité době se vyčerpává a je nahrazen novým vzorcem, a na druhé straně velkými cykly a trendy v proměnách kulturních konfigurací. Své pojetí kulturních dějin se snažil Alfred Kroeber prokázat na vývoji ženské módy. Ve studii *Three Centuries of women's Dress Fashions, A quantitative Analysis* (spolu s Jane

Richardsonovou, 1940)³⁸ zkoumal proměny ženských společenských šatů v letech 1787 až 1936. Podle něj není možné identifikovat konkrétní historické příčiny proměny délky sukně a střihu, které jsou odrazem autonomních dlouhodobých cyklů nepřevoditelných na mimokulturní kauzalitu. V ženské módě existuje ideální nevědomý vzor šatů, a pokud se móda příliš odchýlí od tohoto ideálního vzoru, narůstá stres a dezorientace, které pomíjejí po opětovném přiblížení základnímu kulturnímu vzorci. V knize *Configuration of Culture Growth* (1944) se pokusil o syntetický pohled na vývoj kulturních konfigurací světových civilizací od starověkých států Předního Východu po současnou západní civilizaci. Tato práce představuje snahu o přiblížení antropologie historickým vědám vycházející z Kroeberova pojetí antropologie jako historické vědy.

Po smrti Franze Boase se stal Alfred L. Kroeber vůdčí osobností americké kulturní antropologie. Jeho vymezení kultury jako nadindividuální reality dosáhlo velkého ohlasu. Spolu s **Clydem Kluckhohnem** (1905-1960) definoval kulturu jako historický produkt zahrnující ideje, vzory a hodnoty, která je selektivní, lze se jí naučit, je založena na symbolech a je abstrahována z chování a z produktů chování.³⁹ Upřednostněním výzkumu kultury před studiem sociální struktury se zasloužil o to, že koncept kultury se stal hlavním nosným tématem výzkumů americké antropologie.

6. 3. 2 Ruth Benedictová a kulturní vzorce

K rozpracování koncepce kulturních vzorců významně přispěla americká antropoložka **Ruth Fulton Benedictová** (1887-1948).⁴⁰ Narodila se v Norwichi v rodině lékaře. Od roku 1905 studovala literaturu a poezii na *Vassar College*. Po roce 1909 pracovala jako učitelka a věnovala se sociální práci. Její první práce se věnovaly feministickým autorkám. V roce 1919 začala studovat antropologii na *New School for Social Research* v New Yorku a od roku 1921 psala pod vedením Franze Boase dizertační práci na Kolumbijské univerzitě, kde po obhajobě působila jako

38 Richardson, J. – Kroeber, A. L.: Three Centuries of Women's Dress Fashions. A Quantitative Analysis. *Anthropological Records* 5, 2, 1940, s. 111-154.

39 Kroeber, A. L. – Kluckhohn, C.: *Culture...* 1952, s. 157.

40 Podrobněji viz Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 186-192; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 443-456.

37 Kroeber, A. L.: *The Superorganic...* 1917, s. 163-213.

Boasova asistentka. V letech 1922 až 1926 prováděla terénní výzkum indiánských kmenů Zuni, Serrano, Cochiti a Pima obývajících jihozápad Spojených států amerických, jehož výsledky publikovala v knihách *Tales of the Cochiti Indians* (1931) a *Zuni Mythology* (1935).

První antropologické studie Ruth Benedictové byly napsány v duchu boasovského difuzionismu a historického partikularismu. V pozdějších studiích již byl patrný odklon od Boasova chápání kultury k pojetí kultury jako integrovaného systému vytvářejícího charakteristické typy osobností. Dokladem tohoto nového přístupu byla kniha *Patterns of Culture* z roku 1934. Kniha se stala doslova bestsellerem a široké veřejnosti zprostředkovala poselství soudobé antropologie: lidstvo se skládá z množství skupin, jež realizují svou existenci v rámci nesmírně různorodých, ale v zásadě rovnocenných kultur. Ruth Benedictová prohloubila ideu kulturní a sociálního relativismu Franze Boase a zdůraznila, že normy v různých kulturách představují široké rozpětí, které se vymyká morálně-estetickému hodnocení.

Podle Ruth Benedictové není hlavním kritériem lidské odlišnosti jazyk, sociální systém, adaptace na přírodní prostředí, genotyp nebo fenotyp, ale kultura generující svébytné psychologické typy a cílem antropologie je identifikace těchto typů. Proto jsou jednotlivé kultury analogické lidským osobnostem. Každá kultura také představuje koherentní, komplexní a jedinečnou entitu mající vysoce strukturované vnitřní vztahy, které vytvářejí množství významových rovin. Předmětem antropologického výzkumu jsou tyto úrovně signifikace, na jejímž základě může antropolog vytvořit přesvědčivý a konzistentní obraz zkoumané kultury a společnosti. Kultura má selektivní sklony k integraci geograficky i historicky různorodých prvků, nicméně není pouhým souhrnem dílčích částí. Jednotlivé kulturní rysy a činnosti jsou seskupené do charakteristických konfigurací (kulturní vzorce), které zmíněným aktivitám a atributům dávají formu a význam. Výklad jednotlivých procesů v kultuře lze vysvětlit prostřednictvím jejich zasazení do kontextů motivů, emocí a hodnot, které jsou v dané kultuře institucionalizovány. V každé kultuře existuje dominantní (ústřední) konfigurace, kolem které se soustřeďují jednotlivé kulturní prvky. Jejich smysl lze odvodit pouze z jejich vzájemných vztahů. V každé konfiguraci je obsažena idea intence, která představuje cíl, k němuž kultura směřuje. V duchu

tohoto cíle jsou přijímané prvky pořádány a tento cíl implicitně dodává zmíněné koncepci kultury její smysl. Podle Ruth Benedictové je kultura „něčím víc než sumou svých kulturních rysů. Můžeme vědět vše o zvyklostech kmene při uzavírání manželství, rituálních tancích a při obřadech dospělosti, a přesto nemůžeme rozumět jeho kultuře jako celku, který tyto prvky využívá v zájmu svého vlastního cíle.“⁴¹

Na konfiguracionisty měla vliv kniha *Der Untergang des Abendlandes* (1918, 1922) od kulturního historika **Oswalda Spenglera** (1880-1936), který v ní rozlišoval dvě psychické konfigurace západních dějin: apollinský a faustovský typ osobnosti. Apollinský člověk žije v uspořádaném kosmu, který harmonicky koresponduje se stavem jeho duše, naproti tomu faustovský člověk touží po nekonečnu a podstatou a smyslem jeho existence je neustálý konflikt. Spenglerův schematický obraz, který byl původně aplikován na rozvinuté a komplexní společnosti, se stal terčem kritiky. Přesto se jím nechala Ruth Benedictová inspirovat a aplikovala toto dělení světa při studiu domorodých kultur, při němž vycházela nejen z vlastního terénního výzkumu Pueblanů (Zuňiové, Hopiové) obývajících pouště jihozápadu Spojených států amerických, ale také z Boasových poznatků o indiánských kmenech severozápadního pobřeží Tichého oceánu (Kwakiutlové), a z výzkumu Reo F. Fortunea (1903-1979), který zkoumal ostrovní Dobuany žijících na východ od Nové Guineje.⁴²

Pueblané se vyznačovali strízlivým chováním, rozvážností a vyrovnaností. V hněvu, lásce, žárlivosti nebo smutku byla umírněnost vždy nejvyšší ctností a každodenní spory měly vždy klidný průběh. Pueblané neznali rituály, při nichž se obětovala vlastní krev a ani ji nepoužívali pro získání plodnosti. Tanec (kačiny) u Zuňiů představuje monotónní vzývání přírodních sil a půst, mučení, drogy a alkohol u nich nevyvolávají žádnou extázi.

Dobuané měli pověst nebezpečných bojovníků a nedůvěryhodných kouzelníků. Pro dobuanskou společnost bylo příznačné uznávání zlé vůle a pro radnost. I ve zcela soukromých záležitostech panovalo neustále napětí, žárlivost a krajní podezřívavost. Průměrný Dobuan je paranoidní, zatrpklý, pruderní a vášnivý, šíří ho žárlivost, podezřívavost a rozmrzelost.

41 Benedictová, R.: *Kulturní vzorce*. Argo, Praha 1999, s 48.

42 Tamtéž, s. 55-169.

Oblast severozápadního pobřeží Severní Ameriky byla vždy bohatá na přírodní zdroje a většina indiánů (**Kwakiutlové**) těžila z takřka nevyčerpatelných zdrojů. Místní indiáni byli temperamentní, arogantní a fascinováni osobní prestiží a převahou nad ostatními. Hnací silou byla neustálá soutěživost a snaha ukázat převahu nad soupeři. Největší soutěže v této oblasti představovaly potlačové slavnosti, které byly doprovázené chvalozpěvy se zjevným megalomanským obsahem. Vyhrocené formy potlače představovalo ničení majetku nebo pálení rybiho tuku. Aby nebyl soupeř ponížen, musel darovat více majetku, než by mohl protivník vrátit. Náboženské obřady se symbolickým kanibalismem prováděné Kwakiutly vrcholily extází, během níž tanečník nad sebou ztratil kontrolu a upadl do vytržení.

Ruth Benedictová se nechala inspirovat prací **Friedricha Nietzscheho** (1844-1900) a rozlišila osobnostní typy pueblanské kultury a kulturu indiánů severozápadního pobřeží na *apolinský typ*, vyznačující se umírněností, sebeovládáním a lpěním na trdicích, a na *typ dionýský*, pro něhož je typická rivalita, individualismus a boj o prestiž. Oba dva typy osobnosti se staly hlavní konfigurací zkoumaných společností (apolinský pro Pueblany a dionýský pro indiány severozápadního pobřeží) a staly se charakteristickým znakem indiánské kultury Zuňiů a Kwakiutlů.⁴³

43 Tamtéž, s. 70.

6. 4 Osobnost a kultura

Ve třicátých letech 20. století se v americké kulturní antropologii vedle sebe rozvíjely dva směry výzkumů kultury a společnosti. První směr se snažil postihnout „kulturní gramatiku“ a skryté vzorce jednotlivých společností (konfiguracionismus), druhý směr se zaměřil na studium vztahu osobnosti člověka a kultury („*Personality and Culture Approaches*“). Studium vztahů osobnosti a kultury souviselo s rozvojem psychologie, která se v první polovině 20. století začala uplatňovat při výzkumu člověka, kultury a společnosti. Charakteristickým rysem tohoto období se proto stala snaha využít psychologické metody a techniky v antropologickém výzkumu kultury a proto se při antropologických výzkumech mimoevropských kultur uplatnily Rorschachův test a tematicko-apercepční test (TAT).

Během druhé světové války působila Ruth Benedictová v *Office of War Information* ve Washingtonu, kde společně s dalšími antropology rozpracovala metodiku studia kultury na dálku. Tato metoda byla založena na analýze výpovědí přistěhovalců, literárních děl a dalších kulturních artefaktů. Největší proslulost této metody získala Ruth Benedictová knihou *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (1946), ve které originálním způsobem uplatnila konfiguracionistický model při výkladu povahy moderního japonského národa.

Kritici konfiguracionismu poukazovali na nejednotný výklad pojmu kultury chápaný jako příčinný koncept podmiňující lidské chování a věčný atribut vázaný na určitou populaci, který nelze ovlivnit společenskou ani historickou změnou. Celostní přístup ke kultuře nedovoluje vidět zkoumanou společnost v její vnitřní rozporuplnosti a neumožňuje zachytit možné zdroje a příčiny sociální změny. Kritice se neubránila ani Ruth Benedictová, které byl vytykán její konceptuální nástroj (ústřední konfigurace), který byl vytvořený a selektivně vybraný samotnou autorkou a jejími preferencemi. Americký konfiguracionismus představuje relativně autonomní směr, ale v kontextu americké kulturní antropologie byl úzce spjat se školou „*Personality and Culture Approaches*“ (osobnost a kultura). Společně s reprezentanty této školy lze konfiguracionisty pokládat za zakladatele pozdější psychologické antropologie.

Tyto projekční testy se staly ve třicátých a čtyřicátých letech 20. století velmi oblíbené a přispěly ke sblížení psychologie a antropologie.⁴⁴

Antropologický výzkum osobnosti byl ovlivněn dvěma základními psychologickými teoriemi. Ve čtyřicátých letech 20. století se mnoho psychologů snažilo překonat tradiční behavioristický přístup **Johna B. Watsona** (1878-1858), který koncipoval psychologii jako výzkum objektivně registrovatelných nebo pozorovatelných reakcí jedince a podnětů, které vyvolávají. Lidské chování se podle této koncepce studovalo v kontextu vnějších podmínek podle modelu „podnět-reakce“. Neobehavioristé rozšířili záběr svého

44 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 459.

studia člověka o analýzu vnitřních faktorů determinujících lidské chování a behavioristický model nahradili schématem „podnět-organismus-reakce“. Nejvýznamnějším představitelem nebehaviorismu, který svou koncepcí ovlivnil antropologický výzkum kultury a osobnosti, byl **Clark L. Hull** (1884-1952). Podle něj je lidské chování funkcí biologické adaptace organismu a směřuje k redukci pudového napětí. Zdrojem lidského chování jsou nejrůznější zájmy a motivy, které jsou modifikovány v procesu učení. V průběhu života si každý jedinec na základě učení vytváří pro různé situace určité vzorce chování, tedy naučená schémata jednání ve standardních situacích. Jednotlivým vzorcům chování se člověk učí především podmínováním. Z této perspektivy je osobnost člověka považována za jako systém více či méně integrovaných zvyků chovat se v určité situaci určitým způsobem.⁴⁵

Kromě nebehavioristického přístupu studia člověka měla na antropology značný vliv psychoanalýza **Sigmunda Freuda** (1856-1939). Jeho názory na vznik, vývoj a funkci kultury ve společnosti byly ovšem značně vykonstruované a spekulativní. Podle Sigmunda Freuda kultura představuje umělou nadstavbu umožňující lidem ovládnout přírodu a regulovat vztahy mezi lidmi. V konečném důsledku kultura vedla k celé řadě omezení původně biologické přirozenosti člověka. Kultura proto plní restriktivní funkci. Svazuje v jedinci jeho přirozené sklony a pudy, činí jej nešťastným a bere mu pocit naprosté svobody. Kulturní represe se u člověka projevila především v oblasti sexuálního života, když omezila možnost volného pudového uspokojování odvěké touhy po slasti. Tato represe pak vedla k existenciální nespokojenosti člověka ve společnosti, vzniku neuróz a podobně. Představy Sigmunda Freuda o kultuře byly značně naivní, přesto jeho teorie osobnosti měly velký vliv na antropologické výzkumy a pomohly ke vzniku psychologické antropologie. Klasickou psychoanalýzu uplatnil při antropologickém výzkumu americký antropolog **Géza Róheim** (1891-1953) a okruh spolupracovníků amerického psychiatra a antropologa **Abrama Kardnera** (1891-1981).⁴⁶

V první polovině 20. století probíhaly snahy odbiologizovat kulturu. Představitelé antropologie

(Franz Boas), sociologie (Émile Durkheim) a jejich žáci se postavili přívalu rasové teorie a eugenického hnutí, které získaly značnou podporu široké veřejnosti i akademických kruhů. Tato konfrontace souvisí s polemikou mezi stoupenci biologického (genetického) a kulturního determinismu, „*nature vs. nurture*“. V tomto sporu se odráží novodobá verze sporu mezi racionalismem a empirismem o „vrozených idejích“. Biologičtí deterministé, jako dědici racionalismu, vydvíhují vliv dědičnosti a vrozených vlastností na lidskou společenskou a kulturní aktivitu. Enkultura, zahrnující socializaci a adaptaci jedince na určitou kulturu, představuje pevnou součást biologického procesu ontogeneze (geneticky podmíněného). Kulturní deterministé, navazující na tradice empirismu, pojímali lidské vědomí jako čistý list papíru (tabula rasa) naplňovaný až během života smyslovými daty. Dnešní kulturní deterministé kladou důraz na procesy osvojování kulturních vzorců, hodnot a norem prostřednictvím výchovy a procesu učení. Proto musíme specifické lidské vlastnosti chápat v kontextu určité kultury, nikoliv jako pevně geneticky zakotvené.⁴⁷

Antropologické výzkumy osobnosti se v duchu doktríny kulturního determinismu zaměřily na studium výchovy jedinců v konkrétním kulturním kontextu (enkultura), vztahu dospělých a dětí, problematiku mužských a ženských rolí ve společnosti a vlivu modernizace na tradiční kultury a společnosti. Vedle procesu vrůstání jedince do kultury a společnosti se předmětem zájmu stalo postavení jedince ve společnosti (status a role) a vzájemný vliv sousedních kultur (difuze a exogenní kulturní změna). Nejvýznamnějšími představiteli školy osobnost a kultura se stala americká antropoložka Margaret Meadová (1901-1978) a americký antropolog Ralph Linton (1893-1953).

6. 4. 1 Ve službách kulturního determinismu

Rozpracování a prosazení doktríny kulturního determinismu je spojeno s osobností **Margaret Meadové** (1901-1978), která se vedle Ruth Benedictové stala nejčtenější antropoložkou dvacátého století.⁴⁸ Narodila se do středostavovské rodiny profesora ekonomie ve Filadelfii. Původně studovala psychologii a ang-

45 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 220-221; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 459.

46 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 230-241; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 459-460.

47 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 241-242.

48 Podrobněji viz Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 242-248; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 461-469.

lický jazyk na Kolumbijské univerzitě, ale po návštěvě kurzu vedeného Franzem Boasem a na přímmluvu Ruth Benedictové se rozhodla studovat antropologii. V letech 1925 až 1939 se účastnila pěti velkých terénních výzkumů, v rámci kterých zkoumala osm různých společností. Její první samostatný terénní výzkum proběhl na samoanském ostrově Tau, kde se dostala díky stipendiu a na doporučení svého učitele Franze Boase. Výsledky výzkumu publikovala v knize *Coming of Age in Samoa* (1928), která se stala velmi populární. Kniha ukázala obraz dospívání mládeže na Samoi, který se oproti západní kultuře vyznačoval klidným a bezstarostným vývojem. Margaret Meadová během pobytu na Samoi vyzpovídala téměř sedmdesát dívek ve věku od osmi do dvaceti let a konstatovala, že dospívání představuje pro samoanské dívky relativně poklidné životní stádium, bez projevů sexuální frustrace a stresu, které si s tímto obdobím spojuje západní společnost.⁴⁹

Po návratu ze Samoi se Margaret Meadová krátce věnovala studiu Omahů a téměř celé období třicátých let 20. století strávila terénními výzkumy na Nové Guinei. V knize *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935) shrnula své poznatky o kulturně podmíněných rolích muže a ženy ve společnosti. V knize popsala tři domorodé populace, které sídlili na severním pobřeží ostrova, a nebyly od sebe příliš vzdálené. Přesto si u nich všimla značné rozmanitosti v pojmání mužské a ženské osobnosti. Horší **Arapešové** se vyznačovali ignorací ke zlu, muži i ženy byli od přirozenosti šlechetné, citlivé a spolupracující bytosti. Arapešové se ochotně podřizují zájmům celku, mladších a slabších a nalézají v tom značné uspokojení. Jejich péče o děti byla láskyplná. Otcové hráli při výchově rovnocennou úlohu s matkami. Opakem hypersenzitivních Arapešů byli kanibalští **Mundugumorové**, pro něž byl svět naplněn neustálým nepřátelstvím mezi příslušníky stejného pohlaví. Synové stáli proti otcům a dcery proti matkám. Mundugumorové nerozlišovali psychiku mužů a žen a pro obě pohlaví bylo příznačné agresivní, násilnické, bojovné, soutěživé a žárlivé chování. Zcela odlišná situace byla u příslušníků kmene **Čambuli**, kde se muži věnovali umění. Téměř každý čambulský muž se věnoval řezbářství, malířství, tanci nebo ručním pracím. Velkou pozornost věnovali přípravě kostýmů a masek pro

slavnostní obřady. Skutečnou moc držely ženy, které kontrolovaly rybolov a obchod. Oproti mužům byly čambulské ženy energické a dominantní. Na základě studia novoguinejských domorodců dospěla Margaret Meadová k přesvědčení, že mužské i ženské role ve společnosti jsou kulturně podmíněny.⁵⁰

Pod vlivem kulturního determinismu poté provedla výzkum na ostrově Bali v letech 1936 až 1938. Na tomto výzkumu demonstrovala, jak v tradiční společnosti tvoří představy o čase a prostoru a sociální status harmonicky uspořádaný celek, který sjednocuje makrokosmos společnosti s mikrokosmem individuality. Metodologickým přínosem tohoto výzkumu bylo extenzivní využití fotografie jako zdroje antropologických dat.

Celoživotně se Margaret Meadová věnovala studiu dětství, rodičovství, vztahu mezi pohlavími a způsobům výchovy.⁵¹ Tyto dílčí aspekty se staly součástí širší problematiky vztahu osobnosti a kultury (*Personality and Culture Approaches*). Antropologie měla představovat především vědu o kultuře. Svým pojetím kultury se Margaret Meadová blížila psychologizující koncepci Ruth Benedictové než superorganickému pojetí Alfreda Kroebera. Vliv doktríny kulturní podmíněnosti se projevil v jejím pojetí výchovy v raném dětství, která má zásadní význam pro formování lidské osobnosti. Vztah mezi kulturou a jedincem pokládala za dynamický proces, který se odrážel v kulturně podmíněném typu osobnosti. Rozdíly mezi kulturami Margaret Meadová viděla zejména v odlišných základních výchovných vzorcích, prostřednictvím kterých se z předkulturních lidských bytostí, jejichž mysl je skutečná tabula rasa, vytváří plně sociálně integrovaný jedinec a nositel specifických kulturních hodnot.

Po druhé světové válce se Margaret Meadová věnovala pedagogické, osvětové a řídicí činnosti. Dostala se do čela antropologických organizací a stala se nejvýznamnější osobností severoamerické antropologie poválečného období. V šedesátých letech 20. století se sblížila s levicově orientovanými antropology a její aktivistické snahy se projevil v používání antropologie při reformaci americké společnosti. Ochotně se vyjadřovala k způsobům výchovy dětí, problematice rozpadu rodin, rozvodům, mezigenerační i mezipo-

49 Mead, M.: *Coming of Age in Samoa*. William Morrow & Company, New York 1928, 312 s.

50 Meadová, M.: *Pohlaví a temperament u tří primitivních společností*. Sociologické nakladatelství SLON, Praha 2010, s. 37-315.

51 Mead, M.: *Growing up in New Guinea*. Blue Ribbon Books, Inc., New York 1930, 382 s.; Mead, M.: *Male and Female*. Victor Gollancz, Ltd., London 1950, 489 s.

hlavním konfliktům, porodnosti, feminizmu a k mezinárodní politické situaci. Díky svému aktivismus byla Margaret Meadová ochotna, zřejmě nevědomky, obětovat i smysl pro vědeckou sebereflexi a kázeň. Jak uvádí Clifford Geertz v biografické vzpomínce na Margaret Meadovou: „Něco bylo zjevně úspěšné, neuvážené a nedostatečně prokázané, ba dokonce nepodložené. Něco bylo rutinní, banální, v lepším případě užitečné v daném okamžiku, v horším případě šlo jen o zaplnění stránek. Něco byly kvalifikované, pečlivě zpracované, skromné, ale opravdové příspěvky k vědě. A něco bylo mimořádně skvělé, revoluční v době, kdy to bylo napsáno, a revoluční dodnes.“⁵²

Nejnámějším kritikem Margaret Meadové se stal novozélandský antropolog a znalec Samoí **Derek Freeman** (1916-2001), který v roce 1983 uveřejnil knihu *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. V této knize se pokusil ukázat, že Margaret Meadová deformovala a idealizovala samoánskou společnost a podcenila komplexnost kultury, společnosti, historie a psychologie místních obyvatel. Její obraz Samoáčků jako jednoduchých lidí bylo nedorozuměním, které pramenilo z její neznalosti místního jazyka, složitosti místního kulturní a společenského uspořádání, jejího nízkého věku a její naivní představy Samoí jako tropického ráje. Podle Dereka Freemana výzkumy v oblasti Tichého oceánu měly za úkol především prokázat oprávněnost doktríny kulturního determinismu, pod jehož silným vlivem byla Margaret Meadová, a ideologické a aktivistické zaujetí touto koncepcí převážilo nad vědeckou objektivitou. Mnohé Freemanovy teoretické výpady byly oprávněné, ale i tak se staly jeho závěry terčem kritiky, zejména pak jeho metodologické přístupy.⁵³

6. 4. 2 Status a role

Vztahem mezi kulturou a osobností a akulturačními procesy se zabýval americký antropolog **Ralph Linton** (1893-1953).⁵⁴ Narodil se ve Fila-

delfii v kvakerské rodině. Původně začal studovat biologii, později se účastnil archeologických výzkumů na jihozápadě Spojených států amerických a v Guatemale. Studium antropologie začal na Kolumbijské univerzitě pod vedením Franze Boase, ale dokončil ho na Harvardské univerzitě v roce 1925. V letech 1920 až 1921 prováděl terénní výzkum na Markézských ostrovech a v následujících dvou letech na Madagaskaru. Výsledkem terénního výzkumu byla kniha *Tanala: A Hill Tribe of Madagascar* (1933). V letech 1937 až 1946 působil na Kolumbijské univerzitě, kde se stal po smrti Franze Boase vedoucím katedry antropologie. Od roku 1946 působil na Yaleově univerzitě.

V roce 1936 vydal Ralph Linton knihu *The Study of Man*, ve které rozpracoval své pojetí statusu a sociální role. Pojmem **status** označoval postavení člověka v rámci sociálního systému, a **role** odrážela činnou stránku a naplnění očekávání, které vyplývalo ze statusu. Statusy jsou **vrozené** (pohlaví), **připsané** (věkové kategorie) a **získané** (sociální prestiž, kariéra).⁵⁵ Podle Ralpa Lintona můžeme kulturní prvky charakterizovat podle jejich formy, významu, využití a funkce. Při difuzi mezi různými kulturami lze formu snadno identifikovat, význam se v odlišném kulturním prostředí mění a využití a funkce jsou modifikovány. Jednoduché osobité kulturní prvky se šíří mnohem snadněji než složité komplexy.⁵⁶ Ve svém výzkumu se Ralph Linton přiblížil škole osobnosti a kultury (*Personality and Culture Approaches*) a psychoanalytickému pojetí kultury. Spolu s americkým antropologem Abrahamem Kardinerem vedli psychoanalytické semináře, na jejímž podkladě definovali tzv. **modální osobnost**. Modální osobnost představovala projektivní systém a osobnostní konfiguraci, která je sdílená většinou členů společnosti na základě společných raných zkušeností z dětství. Ralph Linton se později od modální osobnosti odchýlil a definoval tzv. **statusovou osobnost**, kterou utváří požadavky společenského postavení a která dominuje modální osobnosti. Na konci života se Ralph Linton věnoval syntetické studii, která vyšla po jeho smrti pod názvem *The Tree of Culture* v roce 1955.

52 Geertz, C.: *Margaret Mead 1901-1978*. National Academy of Science, Washington 1989, s. 335.

53 Shankman, P.: The History of Samoan Sexual Conduct and the Mead-Freedman Controversy. *American Anthropologist* 98, 3, 1996, s. 555-567; Shankman, P.: The „Fateful Hoaxing“ of Margaret Mead: A Cautionary Tale. *Current Anthropology* 54, 1, 2013, s. 51-70.

54 Podrobněji viz Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 222-223; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 469-474.

55 Linton, R.: *The Study of Man. An Introduction*. Appleton - Century - Crofts, Inc., New York 1936, s. 113-131.

56 Tamtéž, s. 401-421.

6. 4. 3 Psychologická antropologie

Výzkumy Margaret Meadové a Ralpa Lintona položily základy později formulované psychologické antropologie jako svébytné tematické oblasti antropologických výzkumů. Jádrem těchto výzkumů se stala doktrína kulturního determinismu. Podle takto orientovaných antropologů hraje rozhodující roli při formování lidské osobnosti kultura, kterou si člověk osvojuje v procesu enkulturace a socializace. I když většina antropologů byla zastánci kulturního determinismu, připouštěli, že na osobnost působí také biologické faktory (dědičnost, tělesná konstituce, nervový a hormonální systém). Rozhodující vliv však na formování osobnosti člověka má kultura. Z tohoto pohledu člověk představuje produkt obyčejů, zvyků, zákonů a tabu kultury, do níž se narodil. Pod vlivem psychoanalýzy předpokládali antropologové, že rozhodující roli při formování základní osobnosti hrají rané dětské zážitky. Podle jejich názorů mohou tyto zážitky působit případně psychopatologické projevy osobnosti a být indikátorem mentality dospělého člověka. Proto se při výzkumu zaměřují na popis takových lidských činností, jako je kojení, hygienické návyky, projevy sexuality a podobně. Výchovné praktiky jsou předá-

vány z generace na generaci a jsou sdíleny většinou členů dané společnosti. Proto lze předpokládat, že v rámci určité kultury prochází děti obdobnou obecnou zkušeností, která u nich vytváří mnoho společných osobnostních rysů. Formy rodiny a metody jsou však u jednotlivých kultur odlišné a proto se liší i základní osobnostní struktura dané kultury.⁵⁷

V průběhu šedesátých let 20. století začínají antropologové zabývající se výzkumem osobnosti a kultury opouštět tradiční teorie a metody výzkumů. Centrem kritiky se staly zejména projekční testy, jejichž platnost byla zpochybněna. Pod vlivem kognitivních teorií osobnosti člověka a metod výzkumu francouzské strukturální antropologie, se většina výzkumu osobnosti a kultury zaměřuje na studium kognitivních procesů. V průběhu sedmdesátých let 20. století se prosazuje psychologická antropologie jako samostatná subdisciplína a k jejímu dalšímu rozvoji přispěla sociobiologie a kognitivní antropologie. Sociobiologové, kteří rozpracovali moderní teorii biologického determinismu, přispěly k obnovení sporu „geny vs. kultura“, „*nature vs. nurture*“, a kognitivní antropologové stimulovali výzkum struktury a funkcí procesů vnímání a myšlení v konkrétním kulturním kontextu.

57 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 475-476.

6. 5 Funkcionalismus v antropologii

Na počátku 20. století existovaly dva proudy antropologického myšlení: geografická (etnografická) škola, která věnovala svou pozornost studiu migrace, kulturní difuze a klasifikaci lidských populací a etnik, a sociologická škola, jež se zabývala vývojem sociálních institucí. Etnograficky orientovaní badatelé byli zaměřeni deskriptivně, partikularisticky a difuzionisticky, zatímco reprezentanti druhého přístupu komparativně, teoreticky a evolucionisticky. Právě sociologizující směr, který vycházel z prací **Émila Durkheima** (1858-1917), **Herberta Spencera** (1820-1903), **Maxe Webera** (1864-1920) a dalších, stal u zrodu funkcionalismu jako nového směru, který na jedné straně odmítal difuzionismus a na straně druhé potlačoval při výzkumu společnosti a kultury evolucionistickou perspektivu.⁵⁸

58 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 197.

Funkcionalismus a strukturální funkcionalismus představuje značně různorodé hnutí, které vzniklo jako reakce na antropologické a sociologické myšlení devatenáctého století a souvisí s širší proměnou kulturního, intelektuálního a duchovního života západní společnosti na počátku století dvacátého. Základní teze funkcionalismu zahrnují tvrzení, že společnost tvoří holistický celek, který nelze redukovat na pouhý kvantitativní souhrn dílčích částí, sociální prvky a subsystémy stojí ve vzájemných vztazích a plní vůči sobě a celku určité funkce. Tyto funkce mohou být pozitivní, negativní, záměrné nebo nezamýšlené. Cílem každého sociálního systému je minimalizace změn prostřednictvím adjustace a kontroly a směřování ke stavu sociální rovnováhy. Této rovnováhy je ve společnosti dosaženo socializací nebo sociální kontrolou. Systémové změny ve společnosti probíhají graduálně a jsou vyvolány potřebou přizpůsobit se extrasysté-

mové změně a růstu strukturální a funkční diferenciace, invenci a inovaci. Pro integraci sociálního systému je nezbytná hodnotová shoda. Společenské systémy se reprodukují bez ohledu na změny individuální skladby. Kauzální analýza, založená na identifikaci lineární příčiny, má být doplněna o systémovou funkcionální analýzu. Pro funkcionalisty je příznačné studium společnosti a kultury ze synchronního, holistického a funkčního hlediska jako funkční a dynamický celek, jehož jednotlivé prvky stojí ve vzájemných, empiricky odvoditelných vztazích. Na rozdíl od historického (diachronní perspektiva) přístupu evolucionistických a difuzionistických škol, se ve funkcionalismu prosadila synchronní metoda, která neposuzuje společenské a kulturní fenomény v kontextu vývoje, ale funkce. Funkcionalisté ve svých výzkumech využívali analogii, kterou nacházeli mezi organismem a společností. Například reprodukčnímu, trávicímu, oběhovému a nervovému ústrojí odpovídají ve společnosti systémy příbuzenství, ekonomické, náboženské a politické. V souvislosti s dominantním postavením funkcionalismu se do popředí dostala dichotomie diachronní a synchronní metody výzkumu a v antropologii se rozhořel spor mezi historickým a funkcionalistickým výzkumem společnosti a kultury.⁵⁹

Funkcionalismus se zrodil v prostředí britské antropologie a již od svého počátku se v něm formovaly dvě ohniska výzkumu kultury. První, „kulturologické“ ohnisko, reprezentoval **Bronisław K. Malinowski** (1884-1942) a jeho žáci. Malinowského škola vycházela ze středoevropské tradice a zejména čerpala intelektuální inspiraci z díla psychologa Wilhelma Wundta (1832-1920). Předmětem jejich zájmu se stala funkční analýza potřeb, institucí a způsobů kulturní integrace. Druhé, „sociologické“, ohnisko funkcionalismu se zrodilo ve třicátých letech 20. století kolem **Alfreda R. Radcliffa-Browna** (1881-1955) a brzy se začalo označovat jako strukturálně funkcionalistické. Sociologicky orientovaní antropologové se snažili popsat sociální strukturu a funkce sociální integrace. V jejich pojetí byla antropologie považovaná spíše jako srovnávací sociologie, která studuje preliterární společnosti.

Funkcionalismus vznikl v době, kdy se britští antropologové obdobně jako jejich američtí kolegové snažili v obavě z brzkého zániku méně komplexních společností shromáždit velké množství etnografic-

kých poznatků. Toto úsilí vyústilo v řadu expedic: 1898-1899 do Torresovy úžiny, 1901-1902 do jižní Indie, 1907 do Melanésie, 1906-1908 na Andamanské ostrovy a Súdánu. Výzkumné expedice si vyžádaly potřebu profesionálně a metodicky realizovaného výzkumu. Proto byla vypracovaná precizní metodika terénních výzkumů, založená na pobytu výzkumníka přímo ve zkoumané společnosti (zúčastněné pozorování), která se stala základní výzkumnou metodou sociokulturní antropologie. Britští funkcionalisté při výzkumu společnosti a kultury důsledně uplatňovali holistický (celostní) přístup a rozpracovali funkcionální metodu. Charakteristickým rysem těchto výzkumů je ahistoričnost. Výzkum proměn společnosti a kultury v čase (diachronní perspektiva) byl nahrazen analýzou způsobu fungování sociálních systémů v přítomnosti (synchronní perspektiva). Každý zkoumaný kulturní prvek sociálního systému plní pozitivní funkci a přispívá k zachování celku. Hlubší pochopení a vědecké vysvětlení kulturních institucí, vzorů chování a idejí je proto založeno na vymezení funkcí, které plní v rámci daného sociálního systému.⁶⁰

Klasičtí funkcionalisté vycházeli z předpokladu, že kultura slouží k uspokojování biologických, psychologických a sociálních potřeb člověka. Základní jednotkou kulturních systémů jsou instituce, které v různých subsystémech společnosti (ekonomika, politika, výchova aj.) uspokojují lidské potřeby. Podle teorie potřeb a jejich uspokojování dochází ke kulturní změně v situaci, když se mění instituce nebo vznikají nové potřeby. „Sociologicky“ orientovaná škola se snažila zúžit pojem kultura a za předmět antropologických výzkumů byly považovány sociální struktury. Kultura proto představuje pouhou charakteristiku sociálního systému, způsob nebo proces společenské integrace. Důraz kladený na studium společenské struktury byl později dále rozpracován a jako nová výzkumná strategie se naplno rozvinul v tezi nastupujícího strukturalismu.⁶¹

6. 5. 1 Bronisław Malinowski a moderní sociální antropologie

Za nevlivnějšího a zároveň nejkontroverznějšího antropologa bývá považován **Bronisław Kasper Ma-**

59 Tamtéž, s. 197-198.

60 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 507.

61 Tamtéž, s. 507.

linowski (1884-1942).⁶² Narodil se v Krakově v polské aristokratické rodině. V roce 1908 získal doktorát z fyziky a matematiky, ale jeho zdravotní problémy obrátily jeho pozornost k sociologii a antropologii. V Lipsku studoval u Wilhelma Wundta (1832-1920) psychologii, který ho ovlivnil svým pojetím o kolektivní lidské psychologii a provázanosti různých aspektů kultury. V roce 1910 zahájil studia na *London School of Economics* a mezi jeho učitelé náleželi Edward Westermarck (1862-1939) a Charles G. Seligman (1873-1940). Před vypuknutím první světové války se Bronisław Malinowski dostal do Austrálie, respektive do Nové Guineje, a začal zde provádět své terénní výzkumy, jež vyústily v jeho nejvýznamnější studie. V letech 1914 až 1918 postupně zkoumal domorodé obyvatele na ostrově Mailu a na Trobriandových ostrovech. Podle svých deníků zde trpěl osamělostí, emocionální i intelektuální krizí, frustracemi a depresemi. Přesto pochopil, že se nachází v živoucí přítomnosti, která otevírá cestu k porozumění domorodému společenství. Dlouhodobé soužití s domorodci se všemi riziky, založené na zúčastněném pozorování, se stalo díky Bronisławovi Malinowskému konstitutivním rysem moderní britské sociální antropologie. Na rozdíl od tradiční metody etnografického výzkumu s historizujícím přístupem, která byla vlastní Franzi Boasovi, se Bronisław Malinowski přiklonil k synchronní sociologické metodě. Stále však ve svých pracích uplatňoval evolucionistické myšlenky, když „primitivní společnost“ chápal jako nižší vývojový stupeň, který je díky své omezené komplexnosti vhodný pro porozumění mnohým rysům moderní společnosti. Po návratu do Velké Británie překoval Bronisław Malinowski své poznatky o obyvatelích ostrova Mailu a Trobriandových ostrovů do několika knih, které mu zajistily pozici významného odborníka na tuto oblast.⁶³ Jeho pojetí kultury a vztahů v domorodé společnosti se stalo základem pozdějšího funkcionalistického paradigmatu. Významná se stala zejména jeho kniha *The Argonauts of the Western Pacific* z roku 1922, která se stala manifestem nového antropologického paradigmatu. Nový směr antropologického výzkumu dále

rozpracoval ve studiích *Practical Anthropology* (1929), *A Scientific Theory of Culture and other Essays* (1944) a *The Dynamics of Culture Change* (1945).

Ve dvacátých letech 20. století začal Bronisław Malinowski přednášet na *London School of Economics* a v roce 1927 se stal profesorem antropologie na Londýnské univerzitě. V této době se z něj stala jedna z nejvýznamnějších osobností britské sociální antropologie a Londýn se stal jedním z hlavních středisek nastupující funkcionalistické antropologie. Bronisław Malinowski a jeho žáci se zabývali především rodinným životem, ekonomickou aktivitou a magií a relativně opomíjeli příbuzenské systémy, politiku nebo náboženství. Nadvláda Malinowského školy skončila s nástupem strukturálního funkcionalismu ve třicátých letech a přesunem z oblastí Tichomoří na africký kontinent. Metoda zúčastněného pozorování však nadále zůstala důležitou součástí terénního výzkumu.

Největším přínosem vedle nové metodiky sběru terénních dat prostřednictvím dlouhodobého pobytu mezi příslušníky zkoumané společnosti, se stala Malinowského koncepce **teorie potřeb**. Podle této koncepce je základním účelem kultury uspokojování základních potřeb jedince, které se dělí na **biologické, instrumentální a symbolické**. Ačkoliv biologické potřeby jsou primární, neznamená to, že by kultura byla pod vlivem striktního biologického determinismu pouhou společenskou transformací fyziologie člověka. Kulturní reakce na základní potřeby (metabolismus, reprodukce, tělesné pohodlí, bezpečí, pohyb, růst a zdraví) ustavují nové situace a prostředí, na které musí společnost reagovat. Podle Bronislawa Malinowského představuje kultura složitý behaviorální systém reakcí na komplexní potřeby, které by měly být vysledovány k jedinci jako konečnému stupni. Podle teorie potřeb (1) musí každá kultura uspokojovat biologické potřeby a (2) každá kulturní invence a prvek (artefakty a symbolické prvky) představují instrumentální posílení lidské anatomie a vztahují se přímo nebo nepřímo k uspokojení tělesných potřeb. Podle Malinowského můžeme kulturu definovat jako praktický, adaptivní, seberegulující a funkčně integrovaný systém uspokojující různé typy biologických, psychologických a materiálních potřeb jedince.

Výklad směnného systému kula na Trobriandových ostrovech popsany v knize *The Argonaut of the Western Pacific* ovlivnila Marcela Mause a jeho *Esej o daru* a polemiku formalistů (ekonomické principy, na kterých stojí tradiční a moderní společnosti,

62 Podrobněji viz Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 199-205; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 478-485.

63 Malinowski, B.: *Crime and Custom in Savage Society*. Harcourt, Brace & Company, Inc., New York 1926, 144 s.; Malinowski, B.: *Sex and Repression in Savage Society*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., London 1937, 301 s.; Malinowski, B.: *Argonauts of the Western Pacific*. Waveland Press, Inc., Long Grove 2013, 527 s.

jsou analogické) a substantivistů (ekonomika slouží k uspokojování materiálních potřeb člověka) v rámci ekonomické antropologie. Malinowského teze ovlivnily také kognitivní a ekologické antropology šedesátých a sedmdesátých let 20. století. Malinowského kritici poukazovali na jeho zobecňující partikulární atributy trobriánské společnosti, ze kterých vyvozoval kulturní univerzálie pro nový teoretický směr. Terčem kritiky se stalo i Malinowského pojetí antropologie, které postrádalo komparativní perspektivu a nejasné bylo také jeho pojetí funkce a to, zda se v kultuře nemůžou vyskytovat prvky, které jsou v rozporu se zájmy a potřebami jedince. Přesto se stal Bronisław Malinowski v dějinách britské sociální antropologie velmi významnou osobností a sehrál podobnou roli jako Franz Boas při formování americké kulturní antropologie.

6. 5. 2 Antifunkcionalista Alfred R. Radcliffe-Brown

Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) se narodil v Birminghamu, studoval v Cambridgi a patřil mezi první propagátory sociologie Émila Durkheima na britských ostrovech.⁶⁴ V letech 1906 až 1908 se věnoval terénnímu výzkumu na Andamanských ostrovech v Bengálském zálivu. Poté se věnoval výzkumu domorodých kmenů severní Austrálie a v letech 1916 až 1919 pracoval jako úředník v Africe. V jižní Africe pracoval jako etnolog a v roce 1920 získal místo sociální antropologa na univerzitě v Kapském Městě. Výsledky výzkumu v Bengálském zálivu uveřejnil ve studii *The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology* v roce 1922, která byla silně ovlivněna Durkheimovou sociologií. V roce 1926 přesídlil do Sydney, kde řídil antropologické výzkumy a v době hospodářské krize se přemístil do Spojených států amerických. Svým působením na univerzitě v Chicagu sblížil evropskou a americkou antropologii, avšak zároveň vyvolal vlnu antipatií u antropologů, jako byly Margaret Meadová, Ruth Benedictová nebo Leslie White. Na konci třicátých let se Alfred Radcliffe-Brown vrátil do Velké Británie a začal přednášet na Oxfordské univerzitě. V této době se stal nejvýznamnější osobností britské antropologie a postupně se začal vymezovat vůči klasické Malinowského funkci-

onalistické škole. Jako hlavní konceptuální nástroj zavedl studium sociální struktury, které nahradilo Malinowského funkci, a britští sociální antropologové se začali věnovat ve svých výzkumech příbuzenským a politickým systémům.

Alfred Radcliffe-Brown se vymezoval proti klasické škole Bronisława Malinowského a odmítal jeho pojetí kultury založené na zobecňování poznatků získaných studiem jedné izolované společnosti. Podle něj má být cílem antropologie srovnání všech typů společnosti za účelem vyvození věrohodných obecných pravidel a zákonitostí lidské společnosti. Svě teze o kultuře, společnosti a antropologii Alfred Radcliffe-Brown shrnul v knize *A Natural Science of Society* (1957). Pod vlivem Durkheimovy sociologie odmítal Boasovu vědu o kultuře a zdůraznil úlohu **společnosti**. Kulturu pokládal za nepřesně vymezený a neúčinný abstraktní pojem a ztotožňoval ji s procesem enkulturace a socializace. Hlavní ambicí Radcliffe-Browna bylo vytvořit jednotnou vědu o společnosti. Rozlišoval historický výklad, který je vlastní etnologii, a vědeckou interpretaci, jež přísluší sociální antropologii, která má být vybudována podle vzoru přírodních věd. Předmětem etnologie je rekonstrukce kulturních dějin určitého etnika, zatímco sociální antropologie usiluje o stanovení obecných zákonů, jimiž se řídí společenský život. Sociální antropologie má být založena na srovnávací metodě, je nomotetickou vědou a dílčí disciplínou srovnávací sociologie.

Ústředním tématem Alfreda Radcliffe-Browna se stala **sociální struktura**, kterou vymezoval jako sociální vztahy mezi jedinci existující nezávisle na konkrétních individuích, které je zaujímají. Sociální struktury lze uchopit prostřednictvím zobecňujících rozmanitých empirických sociálních forem, s nimiž se setkáváme v každodenním společenském životě. Výsledkem srovnání by měla být identifikace obecných zákonitostí společenského života. Podle Alfreda Radcliffe-Browna je sociální struktura součástí empirické reality. Tímto pojetím se odlišoval od francouzských strukturalistů, podle nichž se struktura projevuje v realitě prostřednictvím svých modelů. V podobném duchu pojímal Radcliffe-Brown i rituály, které vysvětloval na základě jejich hodnoty pro společnost jako celek.

Alfreda Radcliffe-Browna odlišuje také jeho pojetí **funkce**. Zatímco Bronisław Malinowski spojoval funkci s uspokojováním biologických potřeb, Radcliffe-Brown ztotožnil funkci s úlohou, kterou sociální

64 Podrobněji viz Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 205-209; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 486-491.

a kulturní instituce hrají při udržování a reprodukci společnosti. Komplexní sociální systém pak představuje funkční jednotu vzájemně spjatých součástí, které zajišťují harmonii a celistvost. Pojetí antropologie, kultury a společnosti v podání Alfreda Radcliffe-Browna se oprostilo od intelektuální tradice devatenáctého století a spojení s Durkheimovskou sociologií se vydala spíše „sociologickým“ směrem, než bylo vlastní „kulturologický“ orientovanému Bronislawovi Malinowskému či Franzovi Boasovi.

Alfred R. Radcliffe-Brown se více věnoval pedagogické činnosti než tvorbě původních vědeckých děl. Obdobně jako Bronislaw Malinowski se považoval za proroka nové vědy o společnosti. Tyto ambice nebyly zdaleka naplněny, přesto je vliv Alfreda Radcliffe-Browna v antropologickém myšlení patrný dodnes.

6. 5. 3 Ve stínu Malinowského a Radcliffe-Browna

Na rané funkcionalisty navazovali **Edward E. Evans-Pritchard** (1902-1973) a **Herman M. Gluckman** (1911-1975).⁶⁵ V díle Edwarda E. Evans-Pritcharda můžeme sledovat metodologický odklon od pozitivistické analýzy vnějších funkcí k interpretaci jejich smyslu. Antropologové by měli věnovat pozornost analýze vnitřní logiky kultury a postižení významu institucí pro členy dané společnosti. Svou snahou překonat ahistoričnost funkcionalismu přetavil v koncepci antropologie jako druhu historiografie, na kterou v šedesátých letech 20. století navázali představitelé nové etnografie. Neznámější studií Edwarda Evans-Pritcharda byla monografie *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (1940), ve které se zabýval úzkým vztahem mezi nuerským pastevectvím a ekologickými podmínkami oblasti a způsobem, kterými ekologické faktory ovlivňují sociální systém a způsob obživy.⁶⁶ V další studii věnoval svou pozornost fenoménu čarodějnictví, tentokrát u Azandů. Od funkcionalistického výkladu se vrátil k tylovskému pohledu na archaické religiózní

fenomény. Edward Evans-Pritchard však nepokládal evolucionismus jako podnět ke kritickému hodnocení mentálních schopností domorodců, ale jako výzvu k zachycení vnitřního duševního světa zkoumané společnosti, k odhalení „významu“. Své poznatky shrnul v knize *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937), která se stala přímou výzvou Malinowskému, a znovu tím položil otázku po racionálně přírodních národů, kterou se již zabývali klasičtí evolucionisté.⁶⁷

Předmětem výzkumu Hermana M. Gluckmana se stala snaha překonat ahistoričnost strukturálního funkcionalismu. Významně přispěl k rozvoji antropologie svou teorií konfliktů. Podle Maxe Gluckmana je konflikt klíčovým nástrojem sociální integrace a diferenciace. Kontrolovaný konflikt, který se projevuje v řadě rituálů tradiční i moderní společnosti, představuje sublimaci násilí a kompenzaci sociálního napětí. V každé sociální struktuře existují složky, které zprostředkovávají konflikty, avšak jejím cílem není rozvrat společnosti, ale její potvrzení a reprodukce. Stabilita celého sociálního systému poté závisí na existenci konfliktů v dílčích subsystémech. Své teze o roli a formě konfliktů Max Gluckman shrnul ve studiích *Custom and Conflict in Africa* (1955) a *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (1965). Metodiku terénních výzkumů doplnil o analýzu sociální situace, síťovou analýzu a další.⁶⁸

Zvláštní místo v britské antropologii měl **Edmund R. Leach** (1910-1989), který osobitým způsobem spojil odkaz britského funkcionalismu s francouzským strukturalismem. V průběhu šedesátých let 20. století rozpracoval svou vlastní verzi „kontextuálního strukturalismu“ a ovlivnil nastupující školy strukturalismu a nové etnografie. Významné jsou jeho studie z oblasti politické antropologie, které shrnul zejména v monografii *Political Systems of Highland Burma* z roku 1954.⁶⁹

Tradici britské školy sociální antropologie rozvíjeli po druhé světové válce následovníci funkcionalistického výkladu kultury a společnosti. Mezi hlavní představitele patřil **Raymond W. Firth** (1901-2002)

65 E. E. Evans-Pritchard: podrobněji viz Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 209-212; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 492-497; M. Gluckman: podrobněji viz Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 224-225; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 497-501.

66 Evans-Pritchard, E. E.: *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford University Press, Oxford 1940, 285 s.

67 Evans-Pritchard, E. E.: *Witchcraft Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford University Press, Oxford 1976, 299 s.; Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 210-212.

68 Gluckman, M.: *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Aldine Transaction, New Brunswick 2012, 357 s.; Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 224-225.

69 Leach, E. R.: *Political Systems of Highland Burma*. The London School of Economics and Political Science, London 1964, 344 s.; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 508.

navazující na odkaz Bronisława Malinowského, **Meyer Fortes** (1906-1983) věnující se studiu příbuzenství, **Ernest (Arnošt) Gellner** (1925-1995) věnující se problematice muslimské kultury a modernímu nacionalismu. Funkcionalistickou školou byl ovlivněn také americký sociolog **Talcott Parsons** (1902-1979), který na Harvardově univerzitě ve Spojených státech amerických vytvořil svébytnou strukturálně funkcionalistickou školu.

Funkcionalismus představuje užitečnou a velmi plodnou výzkumnou strategii. Metoda funkcionální analýzy byla přijata zejména v sociologii, kde byla

dále rozpracována a po dlouhou dobu ovlivňovala vývoj celé sociologie. Myšlenka celostního přístupu k sociokulturní realitě a požadavek empirických terénních výzkumů se staly trvalou součástí metodologie společenských věd a funkcionalistický požadavek výzkumu kulturních prvků z hlediska jejich přispěvku k zachování integrity sociokulturních systémů ovlivnil vědy o člověku, společnosti a kultuře. Pro další vývoj společenských věd byla rozhodující postupná transformace klasického funkcionalismu ve strukturální funkcionalismus a strukturalismus, který představuje kvalitativní skok ve vývoji společenských věd.

6. 6 Strukturalismus v antropologii

V průběhu šedesátých let 20. století proběhly v antropologii změny v přístupu ke člověku, kultuře a společnosti. Charakteristickým rysem tohoto období je kritické přehodnocování tradičních škol a směrů a formování nových přístupů ke studiu člověka, společnosti a kultury. Významnou roli v tomto procesu sehrála francouzská antropologická škola, která ve formě strukturální analýzy společnosti a kultury, ovlivnila další vývoj antropologického myšlení.

Ideové zdroje francouzského strukturalismu lze vidět ve filozofii. Oproti ostatním zemím, kde se při výzkumu kulturní rozmanitosti uplatňoval etnografický přístup, studium kultury ve francouzském prostředí vycházelo z filozofie. Od 16. století 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 mimoevropských společností pomohl v 18. století **Jean-Jacques Rousseau** (1712-1778) koncepcí „ušlechtilého divocha“, který byl prezentován jako původní obraz civilizací nezkažených autentických lidských hodnot. Nárůst zájmu o exotické kultury způsobila také snaha osvícenských filozofů využívat poznatky o „těch druhých“ jako alegorické zrcadlo, které umožňuje kritiku zvyků a obyčejů vlastní společnosti. Konfrontace Evropy se světem exotických kultur vedl francouzské filozofy k zamyšlení nad relativitou hodnot křesťanské společnosti. Tento vliv filozofické tradice na etnografii a antropologii je patrný až do 20. Století.⁷⁰

Na přelomu 19. a 20. století se zformovala sociologická škola (1898) pod vedením **Émila Durkheima** (1858-1917), jeho žáků a spolupracovníků. Francouzskou etnologii ovlivnili svými srovnávacími výzkumy sociálních, symbolických a náboženských institucí. Mnozí představitelé této školy byli zároveň sociology i etnology a tyto dva obory nijak neoddělovali. Po smrti Émila Durkheima stanul v čele školy jeho nejbližší spolupracovník **Marcel Mauss** (1872-1950), který proslul svými etnologickými výzkumy v oblasti komparativní religionistiky. Jeho role při konstituování francouzské sociální antropologie je srovnatelná s osobou Franze Boase a jeho kulturní antropologie. Zdůrazňoval systémově strukturální přístup ke studiu sociální reality. Na vývoj antropologického myšlení zapůsobila zejména jeho práce *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange* (1923-1924), která se považuje za průkopnické dílo ekonomické antropologie.⁷¹ V této eseji Marcel Mauss analyzoval výměnu daru jako utilitární nebo symbolickou transakci, která má společenské, náboženské a morální konsekvence. Podle něj dary představují totální sociální fenomén, který vytváří reciproční systém. Tento systém zabezpečuje mír mezi sousedy, upevňuje stabilitu sociální struktury a legitimuje společenskou hierarchii. Dílo Marcela Mause představuje svorník spojující sociologii Émila Durkheima a moderní strukturální antropologii. Na strukturalisty zapůsobil zejména jeho požadavek studia

70 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 510.

71 Mauss, M.: *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Sociologické nakladatelství

nevědomých mentálních struktur, které jsou skryté v institucích a jazyce.⁷²

Ideje sociologické školy Émila Durkheima zapůsobily nejen na francouzskou antropologii, ale výrazně ovlivnily zakladatele britského funkcionalismu (Bronisław K. Malinowski, Alfred R. Radcliffe-Brown). Na antropologii zapůsobil zejména požadavek studia **sociálních faktů** jako specifické skutečnosti existující nezávisle na individuálním vědomí a vykonávající na jednotlivce nátlak. Proto je nutné sociokulturní jevy studovat jako realitu zvláštního druhu („*sui generis*“), jež se kvalitativně liší od reality fyzikální, chemické, biologické a psychologické. Vedle požadavku studia kultury z pohledu sociálních faktů, obohatila Durkheimova sociologická škola antropologickou metodologii o komparativní metody a rozpracování kauzální a funkcionální analýzy společnosti.⁷³

Francouzská strukturální antropologie byla výrazně ovlivněná moderní lingvistikou. Její vznik a rozvoj je spojen s dílem švýcarského jazykovědce **Ferdinanda de Saussura** (1857-1913), který v lingvistickém kontextu rozpracovával ideje sociologické školy Émila Durkheima a položil základy nauky o znacích (sémiotiky). Ve dvacátých letech 20. století na práci Ferdinanda de Saussura navázal Pražský lingvistický kroužek, jehož teze byly v antropologii rozpracovány v teorii binárních kontrastů. Moderní lingvistika se stala inspiračním zdrojem po celou dobu rozvoje strukturální antropologie a po druhé světové válce k jejímu rozvoji pomohla také americká lingvistická antropologie (Edward Sapir, Benjamin L. Whorf).⁷⁴

Ke vzniku moderní francouzské antropologie přispěla také institucionalizace francouzské etnologie. V roce 1925 byl založen *Institut d'Ethnologie* (Etnologický institut), který ve svých výzkumech spojil dva velké kontrasty francouzské antropologie – filozofický zájem o vysoce sofistikovanou teorii člověka a kultury a empiricky orientované induktivní výzkumy konkrétních sociokulturních jevů. Strukturální antropologie se brzy rozšířila mimo francouzské prostředí a uplatnila se při výzkumu společnosti kultury ve Velké Británii a Spojených státech amerických. Pro francouzskou antropologii, spjatou s dílem Claudea Lévi-Strausse, je typická snaha odhalit pod rozmanitostí empirické skutečnosti univerzální struktury

lidské činnosti. Britští antropologové vycházeli z tradic strukturálního funkcionalismu a zaměřili se na studium sociální struktury jako empirické reality. Pro americké strukturalisty je typická syntéza antropologických, lingvistických a matematických metod. Ačkoli se jednotlivé strukturalistické školy vydaly vlastním směrem, lze vytyčit některé společné principy jednotlivých variant strukturální antropologie: (1) při analýze sociokulturních systémů je kladen důraz na prvotnost vztahů před prvky systému, (2) domínuje synchronní metoda výzkumu, zatímco historicko-genetický přístup ustupuje do pozadí, (3) za rozhodující determinantu lidského chování a prožívání jsou považovány nadindividuální objektivní struktury, které tvoří podstatu sociokulturní reality.⁷⁵

6. 6. 1 Strukturální antropologie Claudea Lévi-Strausse

Claude Lévi-Strauss (1908-2009) je považován nejen za zakladatele strukturální antropologie, ale také za jednu z nejvýraznějších osobností francouzského poválečného myšlení a kultury, která měla značný vliv na vývoj moderních věd o člověku.⁷⁶ Narodil se v Bruselu, ale většinu života prožil v Paříži. V letech 1927-1932 absolvoval studium filozofie na univerzitě v Paříži. Poté krátce působil jako učitel a v roce 1935 byl jmenován profesorem sociologie na univerzitě v brazilském São Paulu. V letech 1938-1939 prováděl terénní výzkum v nitru Brazílie. Průběh výzkumu a výsledky pobytu mezi brazilskými domorodci (Nambikvarové, Tupí-Kavahíbové, Kađuvejové) později poutavě popsal v autobiografii *Tristes Tropiques* (1955). Během druhé světové války přednášel v New Yorku a přispěl k prohloubení kontaktů mezi evropskou a americkou antropologií. Po válce se stal kulturním radou francouzského velvyslanectví v USA (1945-1948) a po návratu do Paříže byl jmenován ředitelem *École Pratique des Hautes Études* na katedře komparativní religionistiky. Ve čtyřicátých a padesátých letech 20. století napsal řadu teoretických studií, které se věnovaly antropologické teorii a metodologii. Tyto studie vyšly souborně v roce 1958 pod názvem *Anthropologie structurale* (1958). V roce 1959 založil Laboratoř sociální antropologie na *Collège de France*,

72 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 166-173.

73 Tamtéž, s. 167-168.

74 Tamtéž, s. 279-280.

75 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 512.

76 Podrobněji viz Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 300-313; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 512-521.

kteřou řídil až do svého odchodu do důchodu v roce 1982. Dílo Claudea Lévi-Strausse můžeme rozdělit do tří základních okruhů: (1) práce věnované studiu příbuzenských systémů, (2) problematika výzkumu domorodých klasifikačních systémů a (3) studium mytologických systémů a jejich interpretace.

Uvedení pojmu sociální antropologie do prostředí francouzské etnologie a etnografie mělo revoluční důsledky. Podle Claudea Lévi-Strausse představuje etnografie a etnologie dvě různé fáze antropologického výzkumu. Etnografie představuje analytickou a popisnou disciplínu spatovanou se sběrem empirických dat v terénu. Etnologie směřuje k syntéze a zobecnění etnografického materiálu v mezikulturní a historické perspektivě. Antropologie představuje závěrečnou fázi syntézy a snaží se na základě etnografických a etnologických poznatků dospět ke globálnímu poznání člověka a univerzálních principů lidského myšlení v transkulturní perspektivě.

Nejvýznamnějším přínosem Claudea Lévi-Strausse při výzkumu člověka a kultury je jeho koncepce **strukturální antropologie**. Při výzkumu se snažil uplatnit systémový přístup ke studiu kultury a snažil se sblížit antropologii s exaktními vědami, jakými jsou matematika, kybernetika, teorie informace, lingvistika a teorie her. Jako jeden z prvních využíval výsledky lingvistických výzkumů v antropologii, které výrazně ovlivnily vznik strukturální antropologie. Základy strukturální antropologie lze shrnout do několika společných bodů: (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 realitu a (3) snaha strukturalistů o formulaci matematických zákonů organizace a jejich kombinace a klasickou antropologickou metodologií. Metody strukturální antropologie směřují k objevování neměnných vlastností pod zdánlivou jedinečností a rozmanitostí pozorovaných jevů. Veškerý život společnosti je závislý na skrytých univerzálních strukturách (infrastruktura), které usměrňují, koordinují a regulují lidskou činnost. Proto má být úkolem antropologie zjištění těchto nevědomých struktur, které se skrývají za všemi institucemi a pod každou soustavou zvyků, abychom získali vysvětlující princip platný i pro jiné instituce a soustavy zvyků.

Metodologickým nástrojem umožňujícím proniknutí k nevědomé infrastruktuře představuje pojem

sociální struktura. Podle Claudea Lévi-Strausse se sociální struktura nevztahuje na empirickou skutečnost, ale na modely, které podle ní vytváří. Jako gnoseologický model se odlišuje od pojmu sociálních vztahů, které představují empirický materiál sloužící k tvorbě strukturálních modelů. Obrazem zkoumané sociokulturní reality se stává model sociální struktury, která se zakládá na čtyřech charakteristikách: (1) struktura má charakter systému a skládá se z prvků, 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 prvků a (4) každý model musí být konstruován tak, aby jeho fungování odpovídalo všem zjištěným faktům.⁷⁷ Cílem antropologického výzkumu proto je zkonstruovat určitý model, prostudovat laboratorním způsobem jeho vlastnosti a různé způsoby, jak reaguje, a pak použít těchto pozorování k výkladu empirického dění, které se může od našich předpokladů velmi lišit. Sociální struktura jako model sociokulturní reality může být vytvořen buď na základě pozorování, nebo experimentu s cílem nalézt nejhodnější model pro danou skutečnost. Modely mohou být mechanické (etnologie a sociologie, synchronní perspektiva) nebo statistické (historie a etnografie, diachronní perspektiva).⁷⁸

Východiskem strukturální analýzy je nalezení prvků, které tvoří zkoumaný systém, a vyčlenění jejich vzájemných vztahů. Podle toho vykazuje strukturální antropologie určitou systematiku, jejímž cílem je identifikace a řazení typů, analýza jejich základních částí a stanovení vztahů mezi nimi. Při této analýze jsou empirické fakty tvořící daný systém převedeny ve znaky: (1) vymezení jevu, který je předmětem výzkumu, a pomocí vztahů mezi skutečnými nebo možnými termíny, (2) sestaví se tabulka permutací, které mohou mezi těmito termíny nastat a (3) tato tabulka se stává předmětem analýzy kombinací, které není možné odhalit v empirické rovině.⁷⁹ Při řešení problému převodu empirických faktů ve znaky využil Claude Lévi-Strauss poznatků moderní lingvistiky, zejména **teorie binárních kontrastů**. Předpokládal,

77 Lévi-Strauss, C.: *Strukturální antropologie*. Argo, Praha 2006, 240-241.

78 Tamtéž, s. 244-249.

79 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 516.

že prvek systému nemá sám o sobě žádný smysl, ale nabývá jej tím, že vystupuje v opozici ve vztahu k jiným prvkům. Vyčleňování sociokulturních prvků pomocí analýzy binárních protikladů vychází z předpokladu, že spojení pomocí opozic je všeobecným rysem lidského rozumu a podněcuje nás k myšlení ve dvojicích protikladů.⁸⁰ Ústřední opozici představuje pár **příroda-kultura**. Základní atributy přírody jsou univerzálnost a spontánnost, zatímco pro kulturu je typická specifčnost a normativnost. Kultura nemůže existovat sama o sobě, ale je spjatá s přírodou, která na jedné straně tvoří její přirozený rámec, na straně druhé její protipól. Člověk vnáší 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 je přitom nutné chápat jako zrcadlové obrazy univerzálních struktur lidského myšlení.

Příkladem strukturální analýzy Claudea Lévi-Strausse je esej *Le triangle culinaire* (1965) věnující se analýze univerzálních kulinařských technologií.⁸¹ Podle něj můžeme veškeré kuchařské postupy vložit do nitra trojúhelníků, jehož tři vrcholy tvoří kategorie syrové – vařené – shnilé. „Syrové“ v trojúhelníku představuje neutrální pól, zatímco oba zbývající jsou binárními protiklady: „vařené“ je kulturní transformací syrového, zatímco „shnilé“ je jeho přirozenou přeměnou. Prvotní trojúhelník je tedy nositelem kontrastu „propracované – neopracované“ a „kultura – příroda“. Tyto pojmy jsou ale sami o sobě prázdné, neboť nevypovídají nic o tom, jaký obsah příslušníci různých kultur kategoriím syrové – vařené – shnilé připisují. V žádné kuchyni není nic jednoduše uvařeno, ale tepelná úprava podléhá specifickým kulturním normám. Také syrové potraviny nejsou obvykle konzumovány v přírodním stavu, ale prochází řadou úprav (omývání, třídění, krájení a ochucení). V některých kulturách také hnití představuje kulinařský proces, jako je fermentace piva a vína nebo zrání sýrů.

Dva základní kulinařské způsoby (modalities) představuje „pečené“ a „vařené v tekutině“. Jedná se o binární protiklady v tom smyslu, že pečená potrava je vystavena ohni přímo, zatímco u vařené potravy jde o dvojnásobně zprostředkovaný proces, a to vzhledem k vodě, do níž je upravovaná potrava ponořena, a vzhledem k nádobě, v níž vaření probíhá. Na ose

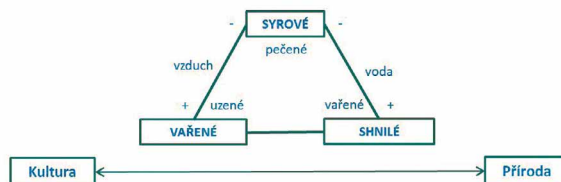


Schéma 3: Kulinařská trojúhelník podle Claudea Lévi-Strausse

protikladu „příroda – kultura“ je pečené na straně přírody, zatímco vařené, pokud je zprostředkované nádobou a kulturní technologii, leží na straně kultury. Obě dvě modalities jsou také v protikladu na ose „propracované – neopracované“, kdy pečené má vztah k syrovému, neopracovanému, neboť potrava není nikdy stejnoměrně tepelně upravená.

Existenci vztahu „vařené – shnilé“ dokazují názvy některých evropských jídel a také označení pokrmů u mnoha indiánských kultur, kde stejný slovní kořen označuje jak hnilobu, tak i vaření masa. Jestliže se „syrové“ spojuje s „pečeným“ a „shnilé“ s „vařeným“, pak chybí třetí termín, který by se přidružil k vařenému a doplnil trojúhelník. Tímto termínem je „uzení“, které stejně jako „pečení“ představuje postup nezprostředkovaný nádobou. Avšak na rozdíl od „pečení“ je „uzení“ formou pomalého a hlubokého tepelného zpracování potravy.

Kulinařský trojúhelník v sobě zrcadlí základní charakteristiky 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, nýbrž nalezení nevědomých univerzálních struktur, které existují ve všech kulturách a (3) klíčem k pochopení kulturní variability je logika binárních protikladů, jejímž prostřednictvím lidé modelují přírodní a sociokulturní realitu.⁸²

Francouzská strukturální antropologie představuje jednu z nejvýznamnějších výzkumných strategií ve společenských vědách. Předmětem výzkumu se stala vnitřní skladba a vztahy mezi prvky daného systému a základním axiomem je předpoklad prvotnosti vztahů před prvky systému. Podle Claudea Lévi-Strausse nemá žádný prvek systému smysl sám o sobě, ale nabývá jej tím, že vystupuje v opozici ve vztahu k jiným prvkům. Tato opozice se stává kódem, který umožňuje odhalit významy zkoumané sociokulturní

80 Tamtéž, s. 517

81 Lévi-Strauss, C.: *Le triangle culinaire*. *L'Arc* 26, 1965, s. 19-29.

82 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 520.

struktury. Strukturalizace světa lidem umožňuje porozumět realitě, která je obklopuje. Tato snaha je však omezená, neboť svět podléhá neustále změně. Proto lidé musí své znalosti neustále přehodnocovat a doplňovat. Claude Lévi-Strauss v této souvislosti mluví o „chladných společnostech“, které představují malé izolované společnosti, které existují v poměrně stabilním prostředí, kde lidé nemusí příliš měnit struktury, jimiž interpretují svět. Naopak v „horkých společnostech“ žijí lidé v proměnlivém prostředí a jsou vystaveni intenzivním kulturním kontaktům. Horké společnosti se dynamicky rozvíjejí v čase, musí své struktury neustále měnit a přizpůsobovat procesům kulturní změny. Svou strukturální analýzu Claude Lévi-Strauss nejdříve aplikoval na studium příbuzenských systémů, později ji využil při analýze symbolických systémů (totemismus, mytologie).

Původně konzistentní strukturální antropologie se v průběhu sedmdesátých a osmdesátých let 20. století stále více diferencuje. Část zastánců strukturalismu přešla k hermeneuticky orientované antropologii nebo neomarxismu. V centru amerických struk-

turalistů stojí především výzkum kulturních jevů v kontextu sociální struktury s důrazem na studium logiky pravidel a principů klasifikace, které organizují a determinují sociokulturní realitu. Pro představitel britské antropologie bylo typické studium sociální struktury jako empirické skutečnosti. Významným centrem strukturální antropologie se stalo Nizozemsko, kde se spojila místní etnologická výzkumná tradice s francouzským strukturalismem. Pro současnou poststrukturální antropologii je typické široké využití sémiotického přístupu ke studiu kultury. V tom mají velice blízko například představitelé symbolické antropologie. Strukturalismus sehrál významnou metodologickou úlohu při rozpracování systémového přístupu ke studiu kultury a sblížení humanitních a přírodních věd. Využití lingvistických a matematických metod přineslo pozitivní výsledky v tvorbě nových explanačních modelů nejen v antropologii, ale také v sociologii, psychologii, archeologii a dalších. Strukturalismus tak představuje jednu z nevlivnějších orientací společenských věd druhé poloviny 20. století.

6. 7 Kultura jako adaptivní systém

V šedesátých letech 20. století se v kulturní antropologii obnovil zájem o principy evolučního myšlení, které pod vlivem difuzionismu a funkcionalismu částečně ustoupilo do pozadí. Vedle společenských věd se obnovený zájem o studium mechanismů evoluce uplatnil zejména v biologii, což souviselo s rozvojem neodarwinismu a molekulární biologie (například výzkumy Theodasia Dobzhanského a dalších). Kořeny neoevolucionistického myšlení v antropologii nacházíme v díle bristického biologa **Juliana Sorella Huxleyho** (1887-1975), amerického antropologa **Leslie Alvina Whitea** (1900-1975) a britského archeologa **Verea Gordona Childea** (1892-1957). Tito vědci předložili a propracovali moderní teorii kulturní evoluce, která na počátku šedesátých let 20. století našla svůj odraz v tezi neoevolucionistické antropologie a kulturní ekologie.

Pod vlivem Herberta Spencera Julian S. Huxley chápal evoluci jako jednosměrný proces, který směřuje k tvorbě stále nových, vyšších a rozmanitějších stupňů organizace. U člověka funguje evoluce spíše jako proces kulturní než biologický a jako specificky

lidský způsob adaptace se kvalitativně liší od biologické evoluce (1) procesy difuze a konvergence kulturních prvků a (2) neustálou akumulací a organizací znalostí. Podle Verey G. Childea je nutné chápat společenský vývoj jako zákonitý proces, ve kterém je možné určit jednotlivé kulturní stupně. Vychází se při tom z klasického evolucionistického modelu vývoje kultury, kdy lovectví a sběračství (divoštství) předcházelo pastevectví a zemědělství, jež pak vyústilo v civilizaci (vznik měst, písma, obchodu). Ve Spojených státech amerických se evoluční myšlení odrazilo v díle Leslie A. Whitea, který stál v opozici k ahistoricky orientované Boasově škole kulturní antropologie.⁸³

Všechny představitelé neoevolucionistické antropologie spojuje důraz na studium kulturního vývoje v kategoriích lidského pokroku. V tomto pojetí představuje kultura extrasomatický (nadbiologický) adaptivní systém, který lidským populacím rozšiřuje spektrum jejich existenčních možností. Za hybnou sílu evoluce se považují materiální faktory (zejména tech-

83 Tamtéž, s. 523-524.

nologie), prostřednictvím kterých příslušníci dané kultury přetvářejí přírodu a uspokojují své potřeby. V průběhu šedesátých let 20. století postupně vznikly dva přístupy studia evoluce kultury: univerzální evolucionismus (Leslie A. White) a multilineární evolucionismus (Julian H. Steward). Pro Leslie A. Whitea byl příznačný „makroevoluční“ přístup studia kultury (postžení obecných vývojových trendů v kontrole energie). V opozici stojí „mikroevoluční“ přístup Juliana H. Stewarda, který se snažil empiricky studovat multilineární evoluci různých kultur v konkrétních ekosystémech. Ačkoliv se v rámci neoevolučního myšlení uplatnily různé přístupy studia kultury, lze v neevolucionistické antropologii nalézt společné principy platné pro oba přístupy: (1) základním atributem evoluce kultury je růst komplexnosti kulturních systémů; (2) evoluci společnosti charakterizuje pokrok od jednoduchých ke složitějším společenským organismům; (3) kulturní evoluce představuje posun od homogenity k heterogenitě a (4) rozhodující hybnou silou kulturní evoluce jsou materiální faktory.⁸⁴ Evoluční koncepce kultury jako nadbiologických prostředků adaptace se uplatnila v rámci směrů kulturní ekologie, kulturního materialismu a nové archeologie.

6. 7. 1 Renesance evolučního myšlení

Za zakladatele neoevolucionismu se považuje americký antropolog **Leslie Alvin White** (1900-1975), který se narodil v americkém Coloradu.⁸⁵ Po službě v americkém námořnictvu v průběhu první světové války se začal věnovat studiu společenských věd (psychologie, sociologie a antropologie). V roce 1927 získal doktorát z antropologie na Chicagské univerzitě a od roku 1930 vedl katedru antropologie na Michiganské univerzitě. Antropologické dílo Leslie A. Whitea pokrývá tři různé výzkumné oblasti. První představují monografie a články, které vznikly na základě jeho empirických terénních výzkumů amerických indiánů, druhou oblast představují studie věnované vývoji antropologických teorií, směrů a škol (zejména evolucionismus, difuzionismus a funkcionalismus) a třetí oblast jeho výzkumů představuje rozpracování koncepcí kulturologie a kulturní evoluce.

84 Tamtéž, s. 524.

85 Podrobněji viz Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 267-270; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 525-531.

Dílo Leslie A. Whitea představuje rehabilitaci a svěbytnou reinterpretaci odkazu Edwarda B. Tylora a Lewise H. Morgana. Pro studium všelidské Kultury navrhoval zavedení samostatné vědy – kulturologie. Kulturologii pojímal jako vědu o kultuře, která je po vzoru přírodních věd krajně deterministická. V knize *The Science of Culture* (1949) vymezil kulturu jako integrovaný, dynamický a symbolický systém. Jeho definice kultury se podobala funkcionalistickému (Bronisław Malinowski) a utilitárnímu (Herbert Spencer) přístupu.⁸⁶ Na rozdíl od Malinowského považoval Leslie A. White kulturu za extrasomatický systém adaptace celého lidského druhu na přírodní prostředí. Kultura má jako lidský produkt biologický základ, ale stává se autonomní sférou lidské existence s vlastními univerzálními zákonitostmi, má nadbiologickou povahu a podrobuje jedince vnějšímu, tradicí a výchovou zprostředkovanému nátlaku. Podle Leslie Whitea tvoří kulturu tři dílčí hierarchické a kauzálně provázané subsystémy: **technologický**, **sociologický** a **ideologický**. Technologický subsystém je primární a zahrnuje veškeré materiální prostředky, které jsou výrazem interakce lidského společenství s přírodním prostředím. Sociální subsystém obsahuje mezilidské vztahy a vzory chování, které jsou funkcí technologického subsystému. Ideologický subsystém je složený z idejí, víry a znalostí, které se projevují v artikulované řeči nebo v jiné symbolické formě. Později k těmto třem subsystémům Leslie White přidal **psychologický subsystém** zahrnující lidské postoje, city a prožitky. Klíčovým determinantem jsou technologické faktory, které utváří charakter sociálních a ideologických podmínek lidské existence. Technologie prostupuje všechny stránky sociálního, intelektuálního a emocionálního života.

Hybnou sílu kulturní evoluce představuje technologie. Ta se projevuje v růstu schopnosti lidské společnosti koncentrovat a efektivně využívat energii. Stupeň kulturního vývoje odráží množství energie získané na hlavu a energetickou účinnost technologických nástrojů. Proto Leslie White definoval základní zákon kulturní evoluce: kultura se vyvíjí v závislosti na růstu energie získávané na hlavu a na energetické efektivnosti technologických prostředků. Podle Leslie Whitea tento zákon představuje kvantifikovatelné kri-

86 White, L. A.: *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*. Percheron Press, New York 2005, 502 s.

térium pro komparaci a evoluční klasifikaci různých lidských společností.

V knize *The Concept of Cultural Systems, A Key Understanding Tribes and Nations* (1975) se projevil Whiteův fatalistický a pesimistický pohled na lidskou kulturu a společnost. Nadbiologická kultura se skládá z autonomních struktur (vektorů), které se vyznačují určitou silou a cíli a žijících autonomním životem, které svým nekontrolovatelným jednáním ohrožují samotnou lidskou existenci. Podle Leslie Whitea „kulturní systémy podporují výrobu špatných potravin, a dokonce i smrtelných drog. Kultura vystavila děti práci v textilních továrnách 15 hodin denně a ženy životu, ve kterém mají alternativu buď hladovění, nebo prostituci. 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.“⁸⁷

Radikalismus Leslie A. Whitea, s nímž hlásal extrémní formu kulturního determinismu, materialismu, ateismu a brzké zhroutil kapitalismu, vyvolával odpor nejen u náboženských skupin, ale také u odborné veřejnosti. V šedesátých a sedmdesátých letech však jeho učení mělo velký ohlas v americké a britské antropologii a archeologii. V antropologii navázali na Whiteovy myšlenky jeho žáci **Marshall Sahlins** (*1930), **Elman R. Service** (1915-1996) a **Marvin Harris** (1927-2001). V archeologii přispěly Whiteovy teze k syntéze mezi environmentalistickým funkcionalismem a neodarwinistickým evolucionismem, jež vyústila do konstituování procesualistické nové archeologie. Mezi přední představitele nové archeologie patřil Whiteův žák **Lewis R. Binford** (1931-2011) a představitel britské analytické archeologie **David L. Clarke** (1937-1976). Přínos Leslie Alvena Whitea spočíval zejména v rehabilitaci „velkých teorií“ jako legitimní součásti moderního antropologického myšlení.

6. 7. 2 Kulturní ekologie Juliana H. Stewarda

V průběhu šedesátých a sedmdesátých let 20. století se kultura stále více chápala jako prostředek adaptace lidských společností na konkrétní ekosystém. Tuto myšlenku rozpracovali zejména představitelé kultur-

ní ekologie. Předmětem výzkumů se stal vznik, vývoj a fungování sociokulturních systémů v kontextu jejich přírodního prostředí. Kořeny kulturní ekologie nacházíme již v terénních výzkumech kulturních oblastí Ameriky, které v prvních desetiletích 20. století realizovali **Alfred L. Kroeber** (1876-1960) a **Clark D. Wissler** (1870-1947). Jako samostatný směr se kulturní ekologie zformovala až v průběhu šedesátých let díky pracím Juliana H. Stewarda v rámci neoevolucionistické antropologie. Významnou roli při formování kulturní ekologie sehrály výzkumné strategie přírodních věd (biologie a ekologie), jejichž explanační modely se v modifikované podobě začaly využívat při studiu kultury. Kulturní ekologové se snažili přejít na kvalitativně novou systémovou rovinu výzkumu kultury a společnosti. Odmítali předpoklad o totožnosti rovnovážného stavu systému s některou konkrétní sociální strukturou. Rovnovážný stav definují pomocí pojmů „vstup“ a „výstup“. Podle kulturních ekologů sociokulturní systém při interakci s měnícím se prostředím modifikuje a proměňuje svoji strukturu pouze v případě, když jeho „výstup“ odpovídá požadavkům prostředí. Sociokulturní systém může pozitivní a negativní zpětnou vazbou reagovat na vliv prostředí a zpětně jej ovlivňovat. V sociokulturním systému existuje mechanismus, který umožňuje adaptivně reagovat na změny a měnit strukturu systému. Podle kulturních ekologů jednotlivé kultury představují adaptivní systémy, které se mění směrem k rovnovážnému stavu s ekosystémy. V případě narušení rovnováhy okolními ekologickými, demografickými, technologickými a dalšími faktory, proběhnou odpovídající změny také v kulturním systému.⁸⁸

V průběhu šedesátých a sedmdesátých let 20. století byla koncepce kulturní ekologie dále rozpracovaná. Jednotící osnovou stále zůstal předpoklad, že ekologické, ekonomické, technologické a demografické faktory představují rozhodující determinanty fungování a vývoje sociokulturních systémů. Východiska kulturní ekologie můžeme shrnout do čtyř hlavních premis: (1) kultura je považována za nebiologický adaptační systém, jehož prostřednictvím člověk jako člen společnosti realizuje svůj vztah k ekologickému prostředí. Kultura tak zahrnuje naučené vzorce chování, artefakty, technologii, ekonomické a politické organizace, náboženství a podobně; (2) kulturní změna je chápána jako adaptační proces. Přestože člověk

87 White, L. A.: *The concept of Cultural Systems. A Key to Understanding Tribes and Nations*. Columbia University Press, New York 1975, s. 11.

88 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 534.

dosahuje této adaptace prostřednictvím kultury, je tento proces řízen obdobnými pravidly přirozeného výběru (platná pro biologickou adaptaci); (3) neadaptivnější složky kultury představují technologie, ekonomika a ty prvky sociální organizace, které jsou přímo spojeny s výrobou; (4) výzkum kultury a společnosti musí být prováděn komplexně v rámci celého sociokulturního systému. Zvláštní pozornost je nutné věnovat složkám nemateriální kultury, a to především těm, které jsou přímo spojeny s vnějším prostředím zkoumaného sociokulturního systému.⁸⁹ Hlavním cílem kulturní ekologie je popsat a vysvětlit konkrétní adaptační procesy a mechanismy, odhalit strukturální, funkcionální a vývojové zákonitosti energetických a technologických způsobů, jimiž jednotlivé společnosti využívají přírodní zdroje svého ekosystému.

Zakladatelem a nejvýznamnějším představitelem kulturní ekologie je americký antropolog **Julian Haynes Steward** (1902-1972).⁹⁰ Narodil se ve Washingtonu, ale většinu života strávil na americkém Západě. Vysokoškolská studia dokončil v roce 1929 a od roku 1931 se na Utažské univerzitě začal věnovat studiu indiánů amerického Západu. Nejvýznamnější se staly jeho výzkumy kultury Šošonů a Paiutů ve východní Kalifornii, Nevadě, Utahu a Idahu. Šošoni obývali aridní, vysoko položené polopouště, v nichž byly jedinými zdroji potravy drobná zvěř, divoké plody a kořeny. Skupiny kočovných indiánů neustále balancovaly na hranici přežití. Na jaře se rozdělovaly na menší skupinky (2 až 3 rodiny), jejichž mužští příslušníci lovili převážně drobné živočichy (králíky), zatímco ženy se věnovaly sběru plodů a kořenek. Technologie Šošonů byla velmi primitivní, zahrnovala luk a šípy, jednoduché nádoby a rycí hole, za obydlí sloužily protivětrné zástěry vyrobené z pelyňku. Na podzim se Šošoni snažili nasbírat co nejvíce ořechů a dalších plodů a poté založili společný zimní tábor sestávající z deseti až patnácti rodin. Hospodářský a sociální systém Šošonů představuje podle Juliana H. Stewarda názorný příklad adaptace na místní přírodní, geografické a klimatické podmínky. S podobnou adaptací se můžeme setkat také u australských domorodců, jihoafrických Sanů nebo malajských Semangů. Podle Juliana Stewarda jsou kulturní analogie způsobeny obdobnou adaptací, nežli historickou migrací a difuzí,

jak to zdůrazňovala Boasova škola kulturní antropologie.

Na základě studia amerických indiánů definoval Julian H. Steward dva důležité antropologické koncepty: kulturní ekologii a teorii multilineární evoluce. **Kulturní ekologii** vymezil jako studium procesů, jejichž prostřednictvím se společnost adaptuje na přírodní a sociální prostředí. Cílem kulturní ekologie je stanovit, zda tato adaptace vyvolává vnitřní společenskou (kulturní) transformaci vedoucí k evoluční změně. Postupy kulturní ekologie se podobají přírodním vědám, ale na rozdíl do nich nepokládá lidské populace za pouhou obdobu biologických druhů, ale uznává rovnocennou roli kooperace a kompetice s důrazem kladeným na technologii a sociální strukturu při procesu adaptace. Podle Juliana Stewarda méně komplexní společnosti názorněji demonstrují základní adaptační mechanismy než rozvinuté komplexní společnosti, kde je úloha přírodního prostředí zastřena existencí složité sociální struktury. Mezikulturní srovnání umožňuje objevit v adaptaci na podobné přírodní prostředí hlavní příčinu sociokulturní konvergence, než představují nahodilé difuze a migrace. Julian Steward rozlišil tři základní fáze kulturně ekologického výzkumu, které zahrnují analýzu vztahu výrobní technologie a přírodního prostředí (1), výzkum vzorů chování, které jsou spojeny s využíváním příslušné technologie (2), a zhodnocení způsobů, kterými zmíněné chování ovlivňuje ostatní aspekty kultury (3).⁹¹

Koncepce **multilineární evoluce** předpokládala, že ve zcela odlišných společnostech a v rozdílných historických a kulturních kontextech mohou vznikat na základě obdobných přírodních a sociálních příčin podobné sociokulturní fenomény. Podle Juliana Stewarda nelze hledat podobnost v univerzálních vývojových stadiích nebo difuzi kulturních prvků, ale v logice interakce mezi lidskou společností a přírodním prostředím. Teorie multilineární evoluce vyvolala celou řadu reakcí (od kritického odmítání až po její přijetí). V opozici stáli zejména zastánci univerzální teorie evoluce v čele s Leslie A. Whitem. Podle zastánců multilineární evoluce představuje koncepce Juliana Stewarda překlenutí propasti mezi představiteli empirických výzkumů a vědci, kteří trvají na možnosti obsáhlé generalizace evolučního procesu.

89 Tamtéž, s. 534.

90 Podrobněji viz Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 270-273; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 535-540.

91 Steward, J. H.: *Theory of Culture Changes*. University of Illinois Press, Chicago 1990, s. 30-42.

Julian H. Steward originálním způsobem spojil neoevolutivistické paradigma s ekologickou orientací. Jeho snaha empiricky studovat lokální kultury v ekologickém kontextu našla řadu pokračovatelů, kteří v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století položili základy ekologické antropologie.

6. 7. 3 Marvin Harris a kulturní materialismus

Koncepce kulturního materialismu představuje asi nejvýznamnější snahu o uplatnění kulturně ekologického přístupu studia kultury a společnosti. Tvůrcem a propagátorem kulturního materialismu byl americký antropolog **Marvin Harris** (1927-2001), který propojil prvky kulturní ekologie, historického materialismu a neomarxismu.⁹² Marvin Harris se narodil v New Yorku, absolvoval Columbijskou univerzitu, kde získal v roce 1953 doktorát z filozofie. V průběhu své vědecké kariéry provedl terénní výzkumy v brazilském státě Bahia, v Mozambiku, Indii a Spojených státech. Marvin Harris patřil ve druhé polovině 20. století mezi významné osobnosti kulturní antropologie, kterou obohatil zejména o knihu *The Rise of Anthropological Theory* (1968).⁹³ V této knize vystoupil s kritikou historického partikularismu Franze Boase, konfiguracionismu Ruth Benedictové a Alfreda Kroebera a strukturalismu Claude Lévi-Strausse. Zároveň v této knize představil kulturní materialismus jako obdobu Darwinovy teorie v kulturních vědách. Z dalších prací, ve kterých Marvin Harris uplatnil kulturně ekologický přístup lze jmenovat *Patterns of Race in the Americas* (1964), *Cow, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture* (1974), *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures* (1977). Své teoretické názory na strategii studia kultury a koncepci kulturního materialismu Marvin Harris shrnul v knize *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture* (1979). V této knize vytýčil hlavní teze kulturního materialismu jako výzkumné strategie vědy o kultuře a společnosti a také zde představil kritiku „alternativ“, tj. podrobný rozbor výzkumných škol a směrů, které stojí v opozici nebo ignorují kulturní materialismus.

92 Podrobněji viz Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 273-276; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 541-549.

93 Harris, M.: *The Rise of anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. Altamira Press, Walnut Creek 2001, 822 s.

Podle Marvina Harrise představuje kulturní materialismus procesuální a globální výzkumnou strategii, která se při vysvětlování divergentní, konvergentní a paralelní evoluce kulturních systémů opírá o analýzu materiálních faktorů. Vedle Darwinovy teorie evoluce lze zdroje kulturního materialismu hledat u historického materialismu Karla Marxe, který je však zbaven dialektiky a teorie revoluce. Podobně jako neoevolutivismus Leslie A. Whitea a kulturní ekologie Juliana H. Stewarda, považuje kulturní materialismus Marvina Harrise jednotlivé kultury za adaptační systémy, jejichž strukturu, funkci a vývoj můžeme vysvětlit na základě jejich vztahu k okolnímu prostředí. Koncepce kulturního materialismu vychází z předpokladu, že výrobní způsob a způsob demografické reprodukce života společnosti, tzv. **infrastruktura**, determinují organizaci rodiny, příbuzenských systémů, ekonomiky a politické organizace, tzv. **strukturu**. Vzniklé struktury poté ovlivňují vědu, umění, literaturu, hudbu, rituály a další symbolické systémy, tzv. **superstrukturu**. Struktura a superstruktura nepředstavuje pouhý odraz infrastruktury. Obě sféry hrají důležitou roli zpětné vazby a regulace. Proto je při studiu kauzální priority infrastruktury nutné věnovat pozornost stimulující, limitující a determinující roli materiálních podmínek pro fungování sociokulturních systémů. Podle Marvina Harrise podobné technologie aplikované v podobném prostředí směřují k vytváření podobného uspořádání výroby a distribuce a ty opět vedou k vytváření podobných sociálních seskupení, která ospravedlňují a koordinují svou činnost pomocí podobných systémů hodnot a víry.⁹⁴ Hlavní síla sociokulturního výběru vychází z infrastruktury a dva další subsystemy kultury, struktura jako organizační a superstruktura jako symbolický, působí spíše jako stimuly sociální a kulturní změny. Kulturní inovace, které se objeví v infrastruktuře, mají větší šanci na přetrvání, pokud zvyšují účinnost procesů produkce a reprodukce a zajišťují tak uspokojování lidských potřeb. Adaptivní inovace zvyšující efektivnost produkce a reprodukce budou zachovány i v případě jejich nesouladu se strukturou a superstrukturou. Takto vzniklý nesoulad mezi adaptivními infrastrukturními inovacemi a stávajícími rysy struktury a superstruktury vede ke změně obou těchto subsystemů. Naopak inovace ve struktuře nebo superstruktuře budou vyřazeny, pokud nejsou v soula-

94 Tamtéž, s. 4.

du s infrastrukturou a snižují efektivnost produkce a reprodukce.

Příklady uplatnění principů kulturního materialismu představuje výklad rituálů lidských obětí u indiánských kmenů Střední Ameriky (Aztéků), existence posvátných krav v Indii a rozpad Sovětského svazu. Spolu s **Michaelem Harnerem** (*1929) sdílel Marvin Harris názor, že původ krvavých obřadů spojených s pojídáním lidských obětí nelze výlučně spojovat s náboženskými představami. Podle kulturních materialistů šlo spíše o výraz snahy kompenzovat nedostatky živočišných bílkovin. Kanibalismus si vynutil tlak infrastruktury, která zahrnovala z domestikovaných zvířat pouze krocany a psy. Nedostatek ovcí, koz nebo skotu, které byly charakteristické pro Starý svět, si vynutil náhradní zdroj živočišných bílkovin právě v podobě lidských obětí a následně konzumace lidského masa.

Také sakrální charakter indického skotu souvisí se subsistenčními zájmy Indů. Podle Marvina Harrise, který sledoval ekonomický a religiozní vývoj Indie od poloviny prvního tisíciletí před Kristem, je vzhledem k přírodním podmínkám indického poloostrova výhodnější využívat dobytek jako tažné zvíře, zdroj mléka a trusu jako paliva než jej konzumovat. Posvátný charakter indických krav tak odráží optimální formu adaptace místní civilizace na přírodní prostředí. S podobným stavem se můžeme také setkat při zákazu požívání vepřového masa u židovských a muslimských komunit, kde environmentální podmínky Blízkého východu způsobily, že chov prasat se stal nevýhodným. Proto byli prasata označena za nečistá ne proto, že by je jedli nežidovské, případně nemuslimské, komunity, ale ekonomické náklady na jejich chov byly tak vysoké, že snadnější bylo od jejich chovu upustit a zaměřit se na méně náročné druhy domácích zvířat (ovce, drůbež). V neposlední řadě představovali prasata konkurenci pro samotné obyvatelé těchto oblastí

Slabiny kulturního materialismu se projevíly při snaze o výklad rozpadu Sovětského svazu. Příčiny rozpadu hledal Marvin Harris v krizi sovětské infrastruktury, kdy byl v polovině osmdesátých let 20. století roční nárůst národního důchodu v SSSR prakticky nulový, technologické inovace byly pomalé, centrální hospodářství způsobovalo vysoké ztráty zemědělské produkce a dramatické ekologické pro-

blémy a katastrofy a alkoholismus vedly k vážným zdravotním problémům a k poklesu délky života obyvatelstva. Oficiální ekonomická politika snižující efektivnost sovětské infrastruktury přivedla celý systém do záhuby. Kulturně materialistický výklad se v tomto případě projevil jako velmi redukcionistický, který se nedokáže přesvědčivým způsobem vyrovnat s komplexní látkou současných dějin. Kulturní materialismus se tak projevil jako nezdařilý příklad snahy spojit antropologii s historiografií.

Marvin Harris představuje jednu z nejvýznamnějších osobností kulturní antropologie druhé poloviny 20. století. O jeho knihách se bouřlivě diskutovalo nejen v odborné veřejnosti, ale také v laické. Jeho koncepce kulturního materialismu představuje nejdůležitější rozpracování kulturně ekologického přístupu při studiu kultury. Marvin Harris neovlivnil pouze antropologii, ale kritikou prací svých kolegů rozvířil diskuze o podstatě kultury. Těmito polemikami a kritickými výpady přispěl ke zmapování a diferenciaci antropologického myšlení 20. století.

V průběhu šedesátých a sedmdesátých let 20. století byly položeny základy ekologické antropologie jako nového směru sociokulturní antropologie. V dílech ekologických antropologů se spojují teoretická východiska neoevolucionismu se snahou empiricky studovat člověka a kulturu jako součást konkrétního ekosystému. Za zakladatele ekologického přístupu je považován Julian H. Steward, který rozpracoval koncepci kultury jako adaptivního systému. Na jeho výzkumnou strategii navazovali ve svých terénních výzkumech například **Roy A. Rappaport** (1926-1997), **Morton H. Fried** (1923-1986), **Elman R. Service** (1915-1996), **Richard B. Lee** (*1937), **Irvén DeVore** (1934-2014) a další. Nejvýznamněji se kulturně ekologický přístup uplatnil zejména v koncepci kulturního materialismu Marvina Harrise, který ve svém díle originálním způsobem propojil historický materialismus, neoevolucionismus a kulturní ekologii. Kulturní materialismus v Harrisově podání představoval vyhrocenou variantu ekologické antropologie. Jeho striktně materialistický charakter se stal protipólem nové etnografie, která zahájila postmodernistický posun k interpretativně orientované antropologii.⁹⁵

95 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 550.

6. 8 Nová etnografie

Paralelně s kulturně ekologickým výzkumem kultury a společnosti se od počátku šedesátých let 20. století rozvíjela také vědecko-výzkumná orientace známá pod označením nová etnografie. Pod tento pojem se zahrnuje široké spektrum metod a technik výzkumu člověka rozpracovaných v rámci kognitivní antropologie, symbolické a interpretativní antropologie, etnolingvistiky, etnovědy a etnosémantiky. Jednotícím prvkem všech těchto směrů je snaha studovat kulturu jako ideový systém, ve kterém je rozsah pojmu kultura zúžen na symbolické a kognitivní systémy, sdílený členy určité společnosti.⁹⁶

Ideové zdroje nové etnografie nacházíme ve filozofii, lingvistice a přehodnocení výzkumné metodiky klasické etnografie. Filozofické zdroje nacházíme již u německých novokantovců (Ernst Cassirer), německé a francouzské hermeneutiky (Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur), anglické analytické filozofie (Ludwig J. J. Wittgenstein, Gilbert Ryle), obecné sémantiky a prvky fenomenologie Edmunda Husserla. Pro vznik nové etnografie bylo také důležité sepětí antropologie a lingvistiky, kdy se téměř po celé 20. století uplatnily metody lingvistického výzkumu při popisu kulturních prvků různých společností. V tomto pohledu sehrála důležitou roli Sapir-Whorfova teorie lingvistického relativismu a koncepce generativní transformační gramatiky Noama A. Chomského (*1928). Při formování nové etnografie se uplatnily výzkumy osobnosti a kultury (Anthony F. C. Wallace) a prvky kognitivní psychologie (Jerome S. Brunner, Arthur G. Miller). Vedle filozofických a lingvistických základů se při formování nové etnografie projevila nespokojenost nové generace antropologů s výzkumnými metodami tradiční etnografie Bronisława K. Malinowského, Ruth F. Benedictové, Margaret Meadové a Claudea Lévi-Strausse. Vedle kritiky tradiční antropologie se při formování nového směru projevily i společenské a politické změny v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století spojené s koncem kolonialismu a nástupem modernizace zemí třetího světa. Proměny tradičního předmětu antropologických výzkumů na straně jedné a přehodnocení vědeckosti samot-

ného studia kulturní reality přispěly ke zformování nového antropologického paradigmatu.⁹⁷

Charakteristickým rysem nové etnografie byla snaha zúžit pojem kultura tak, aby zahrnoval méně a odhaloval více. Snahou bylo vytvořit užší kategorii, více specializovanou a teoreticky efektivnější. Tento koncept je v opozici vůči kulturně ekologickému pojetí kultury (adaptivní systém) a nová etnografie představuje řadu principů, metod, technik a postupů, které vycházejí z předpokladu, že jednotlivé kultury jsou jedinečnými systémy znalostí, symbolů, kategorií, pravidel a organizačních principů chování, jež si člověk osvojil jako člen určité společnosti.⁹⁸

Ačkoliv spojuje představitele nové etnografie snaha studovat kulturu jako ideový systém, lze uvnitř tohoto myšlenkového proudu rozlišit dva směry – **kognitivní antropologii** a **symbolickou a interpretativní antropologii**. Znalost kognitivního systému, zejména pojmu, prostřednictvím kterých členové určité společnosti vnímají a interpretují realitu, a normativních principů, které jim umožňují adekvátně jednat ve standardních situacích, dává možnost pochopit a popsat zkoumanou společnost a předvídat chování jednotlivce v rámci daného sociokulturního systému. V tomto pojetí je pojem kultura zúžen na systém sdílených znalostí, které členové určité společnosti používají k interpretaci zkušenosti a vytváření sociálního chování. Pod pojem kognitivní systém se zahrnuje široké spektrum poznávacích procesů, v němž na jedné straně kontinua stojí percepce a deskripce a na straně druhé konceptualizace a interpretace jevů přírodní a sociokulturní reality. Cílem takto orientovaných výzkumu je snaha zjistit, jak členové určité společnosti vnímají, popisují a vysvětlují svůj svět, a jak tyto noetické struktury determinují interpretaci sociální zkušenosti a chování člověka v dané společnosti. V dílech kognitivních antropologů se originálním způsobem spojuje analýza významů, kterou domorodci přikládají světu (etnosémantika) s výzkumem kognitivních schémat a systémů vědění, které domorodci používají k výkladu světa (etnověda). Na rozdíl od kognitivních antropologů představitel symbolické antropo-

96 Harris, M.: *The Rise...* 2001, s. 568; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 551.

97 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 317-318; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 551-552.

98 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 552-553.

logie studují kulturu jako systém symbolů a významů. Podle nich kultura představuje na jedinci nezávislou relativně samostatnou vrstvu reality (sémiotický systém). Sdílený svět významů se vytvořil v procesu sociální interakce. Proto je cílem výzkumu kultury odhalení sdílených kódů symbolů a významů, podle kterých členové společnosti vysvětlují své zkušenosti a řídí své chování.⁹⁹

Nová etnografie přispěla k přehodnocení metod terénního výzkumu. Výrazné je odmítání tradičního způsobu organizování a zpracování informací do předem stanovených tematických bloků (ekonomika, náboženství, umění apod.). Takto stanovené bloky postrádají vnitřní souvislost založenou na principech domorodé klasifikace a konceptualizace světa. Vedle odpovědí a reakcí informátorů na různé otázky se musí součástí výzkumu stát také antropologova osobnost a ty otázky, které položil antropolog informátorovi (princip otázka – odpověď). Propojení nové etnografie s lingvistikou se projevilo také v metodice antropologického výzkumu. Uplatnila se zejména komponentní analýza a folktaxonomie, prostřednictvím které domorodci klasifikují svět a které se přímo odráží v jazykové struktuře. Prostřednictvím takto orientovaných výzkumů se zformovala etnověda, která se programově zabývá studiem principů klasifikace a konceptualizace světa, a etnosémantika, která klade důraz na sémantickou analýzu terminologických systémů a studium role významů pojmů a kategorií v kognitivních systémech různých kultur. Při analýze terminologických systémů vycházejí antropologové z předpokladu, že v každé kultuře existuje určitý pevný a omezený soubor principů a pravidel, kulturní gramatika, která je specifická pro každou kulturu. Proto se výzkumy nových etnografií zaměřily na výzkum vnitřních modelů reality, tedy na to, jak členové určité společnosti vnímají, poznávají, hodnotí a interpretují svět, ve kterém žijí.¹⁰⁰

Při snaze popsat svět z pohledu domorodců se v antropologii uplatnil dvojí přístup, který v lingvistice uplatňoval **Kenneth L. Pike** (1912-2000): **emická a etická deskripce kultury**. Cílem emické analýzy bylo odhalení vzorců v jedné kultuře za účelem zjistit, jak se k sobě vztahují jednotlivé kulturní prvky společnosti a jak vytvářejí funkční celek. Výsledky takového rozboru měly být platné pouze pro danou

kulturu. Naproti tomu etická analýza studovala vnější a cizí, protože jejím účelem bylo odhalit podobnosti a rozdíly jevů jedné kultury ve srovnání s jinou kulturou. Jednoduchý výklad emické a etické perspektivy studia kultury lze podat ztotožněním emického s významy, jež příslušníci zkoumané kultury připisují věcem a jevům, a etického s objektivně pozorovatelným či měřitelným. Při emickém přístupu zjišťujeme a zaznamenáváme pravidla a kategorie studované kultury z hlediska jejich příslušníků („domorodců“), při etickém přístupu pracujeme s pomocí předem daných vědeckých konceptů a měřítek bez ohledu na nativní hledisko. Předpokladem etického přístupu je objektivita vědeckých konceptů. Oba přístupy přinášejí rozdílná data. Při emickém výzkumu získáváme data, která nám umožňují porozumět kultuře jako jedinečné a neopakovatelné konfiguraci idejí, sociokulturních regulativů a artefaktů. Emický přístup ve svém důsledku podporuje doktrínu kulturního relativismu a jeho výsledky znemožňují bezprostřední komparativní analýzu. Naopak etický přístup přináší data, která se mohou stát podkladem pro následné srovnávání s jinými kulturami, a umožňuje tak budování typologie a vysvětlení, co je to kultura. Získaná data prostřednictvím emického i etického výzkumu jsou pak podrobena víceúrovňové komponentní analýze, která umožňuje postihnout reálné vztahy mezi jednotlivými komponentami zkoumané třídy kulturních jevů.¹⁰¹

6. 8. 1 Mary Douglasová a symbolické formy kultury

Nejvýznamnější místo v rámci nové etnografie měli představitelé symbolické a interpretativní antropologie, která se od šedesátých let 20. století rozvíjela zejména ve Spojených státech amerických a ve Velké Británii. Symbolická antropologie zkoumá kulturní symboliku a její sociální sdílení, vymezuje kulturu jako symbolický systém významů, v němž členové určité společnosti komunikují prostřednictvím symbolů svůj pohled na svět, hodnotové orientace nebo způsoby jednání mezi sebou a předávají je budoucím generacím. V tomto pojetí kultura představuje komplikovaný symbolický systém klasifikace a generalizace symbolických významů sdílených příslušníky společnosti a realizovaných v průběhu sociální in-

99 Tamtéž, s. 553.

100 Tamtéž, s. 554-555.

101 Eriksen, T. H.: *Sociální...* 2008, s. 52-53; Soukup, M.: *Terénní...* 2014, s. 64.

terakce. Podle symbolických antropologů v reálném světě neexistují žádná fakta či věci sami o sobě, ale svou realitu získávají teprve skrze významy, které jsou jim připisovány členy určité společnosti. Tyto významy jsou konstruovány teprve v rovině interaktivního a komunikačního kontextu.¹⁰²

Mezi nejvýznamnější představitele symbolické antropologie patří britská antropoložka **Mary Douglasová** (1921-2007).¹⁰³ Narodila se v Itálii, ale většinu života strávila na britských ostrovech. Studovala u Edwarda Evans-Pritcharda (1902-1973) a studium ukončila v roce 1951. Na přelomu čtyřicátých a padesátých let 20. století uskutečnila terénní výzkum u kmene Lele v Kongu (výsledky publikovala v knize *The Lele of Kasai*, 1963). V osmdesátých letech působila ve Spojených státech amerických. Mary Douglasová se snažila, podobně jako Émile Durkheim, pochopit vztah mezi symbolickými klasifikačními systémy a sociálními vztahy. Věřila, že organizace lidského vědění odráží základy sociální existence člověka. Podle ní nemohou být sociální pravidla bez významu a stejně tak nemůže být význam bez sociálních pravidel. Snaha popsat úzké sepětí mezi významem a sociální aktivitou se stala předmětem jejího výzkumu.

Již při výzkumu kmene Lele si Mary Douglasová všimla, že jeho příslušníci velmi přísně oddělují předměty, chování, vztahy a potraviny, jež jsou považovány za nečisté, od čistých. Nejednalo se však o přísná hygienická pravidla, ale o rozsáhlý a sofistikovaný symbolický klasifikační systém, který zahrnuje náboženské i sekulární znaky a vytváří dichotomii čistého a nečistého (posvrtněného), lidského a zvířecího, mužského a ženského, domestikovaného a divokého, která organizuje sociální život kmene. Tato „špína“ se stala východiskem symbolické a sociologické úvahy v knize *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (1966).¹⁰⁴ „Špína“ v tomto pojetí nepředstavuje jedinečný izolovaný fenomén, ale je vedlejším produktem systematické sociální aktivity a doprovodné symbolické klasifikace. V místech, kde se „špína“ vyskytuje je rovněž systém předpokládající řád i porušení tohoto řádu. „Špína“ tak reprezentuje univerzální morální symbol určující hranice mezi sociálními kategoriemi. V západní civilizaci je symbol

„špína“ patrný v oddělování „čistého“ od „nečistého“ v židovské kultuře, případně v muslimské. Podle Třetí knihy Mojžíšovy (Leviticus 11, 2-4) nesmí Židé požívat nepřežvýkavé lichokopytníky, prasata, skákavý hmyz, koryše a další. Na rozdíl od kulturně ekologicky orientovaných antropologů (zejména Marvin Harris) nepokládala Mary Douglasová zákaz požívání vepřového za adaptační strategii, ale za teologický zájem, který postupoval veškerou klasifikační aktivitou a symbolickou kreativitou starozákonních populací. Vliv monoteismu a víra v jediného Boha tak symbolicky ovlivnila pojetí toho, co je „čisté“ a co ne. Dichotomie „čistého“ a „nečistého“ se projevovala nejen v potravinových tabu, ale také v sídelním uspořádání. Jako příklad Mary Douglasová uvádí uspořádání vesnice melanéskeho kmene Kwaio (Šalamounovy ostrovy). Kosmologický obraz posvátného a nečistého se odrážel v jejich rituálech, postavení mužů a žen a uspořádání vesnice. Muži byli spojováni s kategorií posvátného a s místem nahoře, naopak ženy byly spojovány s kategorií nečistého a s místem dole. Mužské domy ve vesnici proto stály na vyvýšených místech, kdežto menstruační chýše a ženské domy byly níže. Stejně uspořádání platilo i ve společných rodinných domech, kde místo nahoře patřilo výhradně mužům. Nejvíce znečišťujícím stavem a tabu byl porod. Přechod z jednotlivých částí, tedy mezi nečistým a posvátným, byl vždy doprovázen drastickými očišťujícími rituály.

Problematiku symbolů a jejich vztahu k sociální a politické organizaci dané kultury rozvinula Mary Douglasová v knize *Natural Symbols* (1970). Podle Mary Douglasové se sociální angažovanost a odpovědnost může uskutečňovat pouze prostřednictvím příslušné symbolické a rituální formy. Bez symbolického výrazu je společnost nemožná. Každá kulturní společnost se snaží symbolickým jazykem udržet a legitimizovat své vnitřní uspořádání a současně vymezit hranice vůči okolí, které vyjadřují její svébytnost a sebepochopení. Mary Douglasová tyto dvě klasifikační aktivity a symbolické dimenze označuje „mřížkou“ (*grid*) a „skupinou“ (*group*) a souhra mezi symbolickou rétorikou mřížky a skupiny udržuje stabilitu společenského systému. Charakter každé společnosti je dán symbolickou klasifikací, která vymezuje její limity. Překročení těchto limitů znamená vstup do cizího světa antikultury. Na základě metody „mřížka“ – „skupina“ Mary Douglasová vymezila tři typy společností:

102 Budil, I. T.: *Mýtus*,... 2003, s. 318.

103 Podrobněji viz Budil, I. T.: *Mýtus*,... 2003, s. 319-323; Soukup, V.: *Antropologie*... 2011, s. 556-561.

104 Douglas, M.: *Purity and Danger. An Analysis of Concept of pollution and Taboo*. Routledge Classic, London 2002, 272 s.

1. společnost se silnou mřížkou a skupinou, kde se klade důraz na zbožnost a posvátnost institucí a staví do protikladu rituální čistotu a poskvrněnost;
2. v malé skupině (společnost se silnou skupinou a slabou mřížkou) je definována autorita celé skupiny, není zde rozvinuto interní sociální členění; slabá vnitřní diferenciací vyvolává vnitroskupinové soupeření mezi jedinci, kteří se cítí být povoláni vést obec; v malých skupinách nejsou dostatečně formalizovány způsoby řešení konfliktů (trestem tak může být i vyhnání ze skupiny);
3. společnost se silnou mřížkou je rozdělena na dva tábory s nerovnoměrným přístupem k moci – úzká elitní individualizovaná vrstva s herojskými rysy a heterogenní neuspořádaná masa stoupenců (klientů); ústřední postavení má privilegovaná vrstva, jedinec má strach ze „ztráty tváře“ před ostatními členy společnosti než hříchu před bohem; vládnoucí vrstva se snaží v průběhu svého soupeření o prestiž a vliv vybudovat rozsáhlou síť klientů z nižších tříd, jejichž loajalitu a závislost si vykupují poskytováním hmotných statků, ochrany a služeb.¹⁰⁵

Mary Douglasová ve své práci propojila metodologii strukturální antropologie s tématy symbolické antropologie. Na rozdíl od kulturně ekologické perspektivy prosazovala při výzkumu kultury studium kulturních jevů v ideové a symbolické bázi lidské kultury. Svým dílem ovlivnila nejen antropologický výzkum, ale také sociologii a sociální psychologii. Podařilo se jí odhalit skrytou sílu „světa symbolů“ jako determinanty lidského chování a prožívání. Svým pojetím „špíny“ a jejího symbolického významu přispěla Mary Douglasová k prosazení přístupu, podle kterého je svět „**kulturní konstrukce**“.

6. 8. 2 Victor W. Turner a role rituálů

K předním představitelům symbolické antropologie patřil skotský antropolog **Victor Witter Turner** (1920-1983), který byl ovlivněn dílem Alfreda R. Radcliffa-Browna (1881-1955), Meyera Fortese

(1906-1983) a Hermana M. Gluckmana (1911-1975).¹⁰⁶ V letech 1950-1954 působil v Zambii, kde prováděl teoretický výzkum mezi příslušníky kmene Ndembu. Od roku 1955 působil na Manchesterské univerzitě, kde přispěl k rozpracování teorie konfliktů svou knihou *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life* (1957). V šedesátých letech 20. století přesídlil do Spojených států amerických, kde působil na Cornellské, Chicagské a Virginské univerzitě. V tomto období se zaměřil na studium komparativní religionistiky a výzkum rituálů. Předmětem jeho zájmu se staly komplexní rituály, při kterých duchovní zdroje komunity pomáhaly jednotlivcům nést neštěstí. Rozpracoval techniky interpretace symboliky rituálů a svými pracemi *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (1967), *The Ritual Process: Structure and Anti-structure* (1969), *Process, Performance and Pilgrimage: A Study in Comparative Symbolology* (1979) a *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play* (1982) přispěl ke vzniku symbolické antropologie.

Ndembuská společnost se vyznačovala velkým množstvím konfliktů, které vyplývaly z napětí mezi normami matrilokality a patrilokality (virilokality). Muž si po svatbě odváděl manželku do svého domu a jeho sestry obdobně odcházely za svými manželi. Příbuzenství se však odvozovalo od ženské linie a muž byl spřízněn s mužskými potomky své sestry. Proto muž usiloval o to, aby jeho sestra i s potomky byla pod jeho střechou. Výsledkem byla velká mobilita obyvatel, rozvody a neustálý boj o moc a prestiž. Navzdory situace plné konfliktů, ndembuská společnost přetrvávala a vyznačovala patrnou stabilitu. Victor Turner se proto rozhodl hledat řád nikoliv v sociální struktuře ndembuské společnosti, ale v mocenském konfliktu, který společnost nerozvrací, ale naopak ji potvrzuje. Tyto konflikty studoval jako dlouhý příběh růstu napětí, hádek a řešení, pro něž používal označení sociální drama. Konkrétní projevy konfliktů ve společnosti vystupující jako opakované scény domácích pří a veřejných bojů o moc, Victor Turner analyzoval v rámci kauzálního řetězce: porušení norem (*breach*) – krize (*crises*) – urovnání (*redress*) – reintegrace (*reintegration*).

Funkcionalistický model nebyl schopný zcela vysvětlit problematiku řešení konfliktů, proto se Victor Turner zaměřil na jiný přístup založený na interpreta-

105 Douglas, M.: *Natural Symbols*. Routledge, London 1996, s. 54-68.

106 Podrobněji viz Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 323-328; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 562-567.

ci symboliky rituálů ve společnosti. Nakonec dospěl k závěru, že povaha sociálních vztahů je dynamická a i zdánlivě nejrigidnější společenská struktura se udržuje a reprodukuje prostřednictvím neustálé sociální interakce. Victor Turner zdůraznil úlohu symbolu jako základního stavebního kamene lidské kultury. Podle něj symbol představuje dynamickou entitu vázanou na sociální akci, která ji vytváří, a na sociální kontext, jenž vymezuje jeho význam. Symbol tak můžeme chápat jako mocné zhuštění významů s potenciálně velmi silným emocionálním účinkem. Symboly projevující se v rituálu nelze redukovat nebo interpretovat specifickou kategorií sekulárního chování, ale musí být pochopeny především jako výraz vlastností lidského myšlení.

Pří působení ve Spojených státech amerických se Turnerova pozornost obrátila k analýze přechodových rituálů (*rites de passage*). Navazoval na práci francouzského etnologa a folkloristy **Charlese-Arnolda Kurr van Gennepa** (1873-1957), který ve své studii *Les rites de passage: Étude systématique des rites* z roku 1909 provedl přehled základních etap přechodových iniciačních obřadů vztahujících se ke změnám společenského statusu (křest, svatba, pohřeb) nebo jiným důležitým životním událostem v tradičních společnostech.¹⁰⁷ Podle Arnolda van Gennepa mají přechodové rituály ve všech společnostech stejnou strukturu skládající se ze tří fází, které zahrnují fázi odloučení (*rites de séparation*), fázi pomezí (*rites de marge*) a fázi přijetí (*rites d'aggrégation*). Victora Turnera nejvíce zaujala povaha a symbolismus pomezí, liminální, fáze (lat. *limen* – práh), ve které byl jedinec vytržen z běžné sociální struktury a jeho zasvěcení či psychická přeměna před vstupem do nové sociální role nebo životního období. Symbolismus liminarity, jež má výrazné anomické rysy, přechodně vylučuje inicianta, novice nebo neofyta z oficiálního společenství. Liminární symboly poté vyvolávají numinózní pocity, které jsou často proti kultuře. Liminární symboly jsou mnohoznačné a je obtížné je podrobit nějaké klasifikaci. Jak píše Victor Turner: „*Liminární bytosti nejsou ani tady ani tam, nacházejí se mezi postaveními určitými a uspořádáními zákony, zvyklostmi, konvencemi a obřady. Jejich nejasné a neurčité rysy jsou v mnoha společnostech, jež ritualizují společenské a kulturní přechody, vyjádřeny rozličnými symboly. Liminarita*

je tedy často přirovnávána ke smrti, k pobytu v lůně, k neviditelnosti, temnotě, bisexualitě, k divočině nebo zatmění Slunce či Měsíce.“¹⁰⁸

Victor Turner spojil svou teorii konfliktu jako sociálního dramatu s van Gennepovým schématem rituálu přechodu. Tuto syntézu rozšířil a použil jako konceptuální nástroj pro porozumění nejen archaické, ale i moderní, společnosti. V souvislosti s liminární fází přechodového rituálu Victor Turner uvažoval o dvou modalitách sociální zkušenosti. První představovala struktura, která charakterizuje společnost jako diferencovaný a často hierarchický systém, a o komunitě (*communitas*), pro niž je typická nestrukturovaná a relativně nediferencovaná jednota vzájemně si rovných jednotlivců.¹⁰⁹ Členové *communitas* jsou přeneseni do posvátného bezčasí, v němž získávají prostřednictvím iniciace „hlubokou znalost“ společnosti ve formě liminárního symbolismu. *Communitas* reprezentuje ideální zrcadlový obraz společnosti a předmět nejvyšších aspirací. *Communitas* se vytváří a udržuje v liminárním stádiu, jehož meze nesmí překročit. Slouží jako rezervoár psychické energie proniknuté symbolismem ideální až utopické projekce dané společnosti. Podle Victora Turnera existuje mechanismus souhry mezi liminární *communitas* a sociální strukturou v historických i moderních společnostech. Se stavem liminality se můžeme setkat nejen v rituálech, ale také v subkulturách a kontrakulturách lidí stojících na okraji společnosti. V moderní společnosti reprezentovali hodnoty permanentní liminality například beatníci nebo hippies. Příslušníci *communitas* již pouhou svou existencí bojují proti strukturované společnosti, ale zároveň jsou její součástí a akceptují ji.¹¹⁰ Podle Victora Turnera: „*Je společenský život jednotlivce i skupiny jistým druhem dialektického procesu, který zahrnuje po sobě následující prožitky vyššího i nižšího postavení, communitas i struktury, stejnorodosti i odlišnosti, rovnosti i nerovnosti.*“¹¹¹ *Communitas* tak umožňuje vyjádřit uznání nejzákladnějších druhových svazků člověka, bez kterých by nemohla existovat žádná společnost. Samotné trvání *communitas*, často ve spojení s rituálem, je velmi krátkodobé. *Communitas* jsou nebezpečné nejen proto, že narušují společenskou strukturu, ale i tím, že nemohou být tr-

107 Van Gennep, A.: *Přechodové rituály*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1997, 202 s.

108 Turner, V.: *Průběh rituálu*. Computer Press, Brno 2004, s. 96.

109 Tamtéž, s. 97.

110 Tamtéž, s. 111.

111 Tamtéž, s. 98.

vale zajišťovány základní potřeby společnosti (výroba potravin, biologická i sociální reprodukce apod.).

Dílo Victora W. Turnera představuje svorník mezi klasickou teorií konfliktů a současnou interpretativně orientovanou symbolickou antropologií. Ve své práci propojil tradice britského strukturálního funkcionalismu s teoretickými postuláty nové etnografie a ve svém díle dospěl k relativně čisté verzi symbolické antropologie. Podle Victora Turnera symbolická antropologie představuje autonomní výzkumný směr studující kulturu jako symbolický systém. Přispěl k oddělení symbolické antropologie od kognitivní antropologie a kladl důraz na interakční situaci, v rámci které se vytváří svět významů, a na interpretaci symbolů v konkrétním kulturním kontextu.

6. 8. 3 Symbolická antropologie Clifforda Geertze

Za nejvýznamnějšího a neznámějšího představitele interpretativní a symbolické antropologie je považován americký antropolog **Clifford Geertz** (1926-2006), jehož vliv přesáhl hranice antropologie.¹¹² Narodil se v San Franciscu a po absolvování *Antioch College* v Ohiu se začal věnovat studiu antropologie na Harvardově univerzitě. Cílem tohoto pracoviště byla integrace antropologie, sociologie a psychologie. Mezi jeho učitele náležel vedle předních antropologů (Clyde Kluckhohn) a psychologů (Gordon Allport), také zakladatel strukturálního funkcionalismu v sociologii Talcott Parsons, který ovlivnil Clifforda Geertze svou koncepcí kultury jako systému sdílených hodnot, významů a symbolů. V letech 1952 až 1954 provedl Clifford Geertz terénní výzkum na východní Jávě, který se zaměřil na problematiku ekonomického a sociálního rozvoje. Svou pozornost však nejvíce věnoval náboženství a v roce 1960 na toto téma vydal knihu *The Religion of Java*, která byla napsaná v duchu tradiční etnografie. V roce 1957 prováděl terénní výzkum na Bali a od počátku šedesátých let začal přednášet na Chicagské univerzitě. Na přelomu šedesátých a sedmdesátých let 20. století prováděl terénní výzkum v Maroku a své poznatky shrnul v knize *Islam Observed* (1968). Akademickou kariéru Clifford Geertz završil v roce 1970, kdy byl jmenován profesorem sociálních věd v Princetonu, kde založil *School*

112 Podrobněji viz Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 328-333; Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 567-575.

of Social Studies. K indonéské problematice se vrátil několika studii, ve kterých polemizoval s tradičním pojetím příbuzenského systému jako autonomní jednotky. Zpochybňoval metodu interkulturního srovnání a spíše se přikláněl na stranu pochopení příbuznosti v rámci širšího symbolického kontextu dané společnosti.¹¹³

Nejvýznamnějším přínosem Clifforda Geertze je bezesporu jeho interpretace pojmu **kultura**, kterou shrnul v knize esejů *The Interpretation of Cultures* (1973). V úvodu knihy Clifford Geertz píše: „*Pojetí kultury, které já zastávám, je v podstatě sémiotického charakteru. Domníváje se, že člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo, považují kulturu za tyto pavučiny a její analýzu tudíž nikoliv za experimentální vědu pátrající po zákonu, nýbrž za vědu interpretativní, pátrající po významu.*“¹¹⁴ Úkolem antropologie se stává snaha rozumět druhým na základě významů, které sami dávají svému jednání. Abychom tomuto jednání rozuměli, je nutné znát koncepty, jež užívají pro definování vlastních způsobů chování. Pavučinu významů tvoří symboly. Žádný symbol proto nemá význam mimo kontext svých vztahů s ostatními symboly. Studium symbolů tak znamená zabývat se kulturními kontexty. Podle Clifforda Geertze kultura představuje text, který etnolog zaznamenává pomocí **zhuštěného popisu** (*thick description*). Jeho cílem je dospět k velkým závěrům z drobných, ale velmi jemně propletených údajů s přesně doloženými komplexními specifikami. Kultura přitom představuje interpretačně otevřený, složitě strukturovaný a vrstvený systém významů, ve kterém každá oblast lidského chování může být uváděna do nových kontextů a reinterpretována každou další osobou vstupující do problému.

Na rozdíl od představitelů kognitivní antropologie Clifford Geertz zdůraznil, že kultura neexistuje ve vnitřních strukturách lidské mysli, ale v symbolických veřejně sdílených systémech, které mají dvojitý charakter: vytvářejí *modely reality* (výklad a interpretace světa) a *modely pro realitu* (návod a informace k organizaci sociálního života člověka). Sémiotický přístup studia kultury umožňuje identifikovat jednot-

113 Geertz, H. – Geertz, C.: *Kinship in Bali*. The University of Chicago Press, Chicago 1975, 226 s.; Geertz, C.: *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton University Press, Princeton 1980, 307 s.

114 Geertz, C.: *Interpretace kultur*. Sociologické nakladatelství SLON, Praha 2000, s. 14-15.

livé prvky symbolického systému a poté charakterizovat daný systém jako celek prostřednictvím klíčových symbolů, základních struktur nebo ideologických principů. Pro lidské bytí je proto nezbytná kultura spočívající v chování ovládaném významem. Prolnutí literární teorie a antropologie vyústilo do ztotožnění kultury s formou textu a podle Clifforda Geertze představuje svět člověka soubor symbolických textů a akcí.

Ve svém díle se Clifford Geertz vymezil proti funkcionalistickému pojetí kultury jako derivátu určitého typu sociální organizace a chování a také proti chápání typů sociální organizace jako behaviorálního ztělesnění kulturních vzorců. Kulturu považoval za „*uspořádaný systém významů a symbolů, v jejichž mezích se odehrává sociální interakce; a považovat sociální systém za vzorec sociální interakce samotné. Na jedné úrovni se jedná o rámec věr, výrazových symbolů a hodnot, kterými jednotlivci definují svůj svět, vyjadřují své pocity a utvářejí si úsudky; na druhé úrovni se jedná o nepřetržitý proces interaktivního chování, jehož trvalou podobu nazýváme sociální strukturou. Kultura je tkanivem významů, kterými lidské bytosti interpretují svou zkušenost a řídí své jednání; sociální struktura je forma, kterou toto jednání na sebe bere, skutečně existující síť sociálních vztahů. Kultura a sociální struktura jsou pak jen různé abstrakce, stejných jevů. Jedna přistupuje k sociálnímu jednání s ohledem na jeho význam pro ty, kteří je konají, druhá k němu přistupuje z hlediska jeho přínosu k fungování určitého sociálního systému.*“¹¹⁵ Kultura a sociální systém se mezi sebou odlišují na základě logicko-významové integrace, založené na jednotě stylu, logického důsledku, významu a hodnoty, a příčinně-funkcionální integrace, která se vyskytuje u organismu, v němž jsou všechny části sjednoceny do jednotné kauzální sítě. Hybnou sílu myšlení představují kulturní symboly, zatímco sociální struktura se vymezuje jako forma lidské asociace. Kultura i sociální struktura však nejsou pouhými vzájemnými odrazy, ale samostatnými, vzájemně závislými proměnnými a mezi oběma existuje reciproční vztah.¹¹⁶

V knize *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (1988) Clifford Geertz relativizoval prostřednictvím rozboru literárního stylu Bronisława Malinowského, Ruth Benedictové, Claudea Lévi-Strausse

a Edwarda Evanse-Pritcharda gnozeologický dosah antropologických výzkumů. Tvrdil, že za úspěchem antropologických knih stojí osobnost antropologa a jeho schopnost přesvědčit čtenáře, že to, co čtou, je autentická zpráva někoho osobně obeznámeného se životem na určitém místě, v určité době, v určité skupině. Považovat povolání antropologa za povolání literární má svá úskalí, přesto je Clifford Geertz přesvědčen o tom, že stojí za to tato rizika nést, neboť vedou k důkladné revizi našeho chápání toho, co znamená otevřít vědomí jedné skupiny lidí vůči formě života jiné skupiny lidí, a tím i vůči vlastní formě života.¹¹⁷

Nejvýznamnějším přínosem Clifforda Geertze pro antropologii bylo prosazení interpretativního přístupu v dlouhodobém terénním výzkumu. Tento přístup a pojetí kultury jako pavučiny významů a literárního textu připravily půdu pro příchod postmoderní antropologie. Všichni antropologové se však s Geertzovým přístupem neztotožnili. Mezi jeho odpůrce patřil zejména Marvin Harris, který Geertzovu verzi antropologie považoval za velice spekulativní. To je pochopitelné, neboť Geertzovo pojetí kultury jako symbolického systému bylo v kontrapozici k Harrisově koncepci kultury jako adaptivního systému. Oba protichůdné přístupy napomohly posunu od pozitivisticky orientované antropologie (kulturní ekologie a kulturní materialismus) směrem k interpretativní a symbolické antropologii a rodící se postmoderní vědě o člověku, společnosti a kultuře na konci 20. století.

Nová etnografie se zrodila v šedesátých letech 20. století a představuje velmi diferencované spektrum přístupů rozvíjených především v rámci kognitivní a symbolické antropologie. Ačkoliv se zúžily tradiční oblasti antropologických výzkumů na ideové systémy, představuje nová etnografie jeden z nejlivnějších směrů současné kulturní a sociální antropologie. Od sedmdesátých let můžeme pozorovat stále větší rozdíly mezi kognitivní a symbolickou antropologií. To je způsobeno zejména odlišnou tematickou i metodologickou orientací těchto směrů. Rozdíly obou přístupů můžeme shrnout do několika bodů:

1. kognitivní antropologie ve svých výzkumech koncentruje svůj zájem na sdílené kognitivní obsahy lidského vědomí, zatímco symbolická antropologie akcentuje nejen mentální struktury,

115 Tamtéž, s. 167-168.

116 Tamtéž, s. 168.

117 Geertz, C.: *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford University Press, Stanford 1988, s. 142-143.

- ale také interakční situaci, v rámci které se utváří svět významů, a kulturní kontext, ve kterém komunikace probíhá;
2. kognitivní antropologie vidí cíl svých výzkumů v postižení organizace lidského myšlení a logiky kulturní gramatiky dané společností, zatímco symbolická antropologie usiluje o výklad významů a struktury textů (hermeneutickou interpretaci dané kultury);
 3. kognitivní antropologie ve svých výzkumech preferuje analýzu vazeb mezi lexémy a jejich významy a sémantickými vztahy mezi oblastmi určité kultury, zatímco pro symbolickou antropologii je typický zájem o výzkum metaforických

souvislostí mezi oblastmi v rámci textu, žánru, rituálu nebo kulturního systému;

4. metodologicky se kognitivní antropologie opírá spíše o vědecký model (matematika, statistika, kybernetika a lingvistika), zatímco symbolická antropologie preferuje stále více protipositivistické, humanistické a interpretační pojetí antropologie jako umění a literárního žánru a při analýze určité kultury využívá literární a uměnovědní přístupy, zdůrazňující zhuštění, polysémii a interpretační virtuozitu a tvůrčí představivost.¹¹⁸

118 Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 576-577.

6. 9 Vzestup postmodernismu a současné trendy ve vědách o člověku, společnosti a kultuře

Jednotlivá vědecká paradigmatata hrála ve vývojových proměnách antropologie významnou roli při výzkumu, deskripci a interpretaci kultury v dílech jednotlivých antropologů. Již v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století si však mnoho z nich povšimlo, že zlatý věk moderní antropologie nenávratně končí. Epistemologické (teorie poznání) základy antropologie se staly tématem kritické reflexe, která byla vyvolána rozvojem feministické antropologie a postmoderní dekonstrukcí předmětu a metod antropologického výzkumu. Abychom pochopily změny, kterými současná antropologie prochází a zároveň postihly nové trendy ve vědě o člověku, kultuře a společnosti, je nezbytné se seznámit s vědeckými aspiracemi a teoriemi, které byly rozpracovány v postmoderní a feministické antropologii.

6. 9. 1 Postmoderní antropologie

S pojmem postmodernismus se prvně setkáváme u architektů, kteří tento pojem začali používat na sklonku čtyřicátých let 20. století. V akademickém prostředí se pojem postmodernismus začal šířit až v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století. Hlavní teoretické zásady postmodernismu tkví v reprezentaci sociálního života jako „textu“, ve vyzdvížení textu a jazyka jako základních fenoménů existence, ve všeobecné aplikaci literárního rozboru, ve zpochybnění

adekvátnosti jazyka při popisu reality, v odmítání vědecké metody a v zavržení „velkých teorií“ (meganarací). Postmodernisté obhajují mnohohlasnost (pluralitu názorů), kladou důraz na mocenské vztahy a kulturní hegemonii, kritizují západní instituce a roli Západu ve světě, jsou zastánci krajního relativismu a mají sklon k nihilismu. Postmoderní společnost se chápe jako posttradicionální, postnacionalistická, postfalocentrická a posthomogenní. Je osvobozená od etnocentrismu a nacionalismu, od unitární „kultury bílého muže“.¹¹⁹

Postmodernismus představuje dovršení a vyvrcholení skeptického relativismu, se kterým se setkáváme již na sklonku devatenáctého století a který vedle antropologie zasáhl prakticky veškeré humanitní obory. V antropologii se na přelomu dvacátého a jednadvacátého století postupně vydělily dva hlavní směry relativistického myšlení, které se označovaly jako modernistické a postmodernistické. K modernistům se řadili především kognitivní antropologové, kteří se zabývali vlastnostmi lidského myšlení a tvorbou formální metodologie, jejímž cílem je stanovení základních intelektuálních módů. Naproti tomu postmodernisté formální metodologii odmítají a jsou zastánci interpreativního přístupu, který se zaměřuje na sociální interakci a veřejnou negociaci kul-

119 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 335.

turních kategorií. Díky postmodernímu přístupu se antropologie proměnila v humanitní interpretativní vědu zpochybňující tradiční metody sociálních věd. Současná antropologie proto zdůrazňuje důležitost reprezentace výsledků bádání a je mimořádně citlivá vůči dominanci a hegemonii a všem jejich formám. Hlavním dogmatem postmoderních antropologů se stal relativismus, který musí antropologové hájit proti kognitivním jistotám příslušníků kultur, které zkoumají, a také proti neantropologům z jejich vlastní kultury.¹²⁰

Vývojové posuny a reflexivita v rámci postmoderní antropologie se nevyhnuly i samotnému oboru, když byla zpochybňována jeho síla. Nastupující generace antropologů revoltovala proti oficiálním humanitním vědám jako nástroji sociální kontroly a svým učitelům vytýkala, že tradiční antropologické metody nemohou zachytit všechny aspekty kultury. Revoltující antropologové požadovali obrat od přírodovědecky orientovaných výzkumu ke skutečnému životu kultury a k popisům těch prvků společenského života, které dosavadní antropologický výzkum opomíjel. Pozornost antropologů se tak zaměřuje na problematiku etnických menšin, ghett, sexuálních minorit nebo feministek. Zpochybnění „síly antropologie“ ilustruje terénní výzkum, který v roce 1967 prováděli na ostrově Luzon (Filipíny) **Renato** (*1941) a **Michelle Rosaldovi** (1944-1981). Předmětem jejich studia byli místní lovci lebek, Ilongoti, kteří obývali tropické pralesy a žili tradičním způsobem života. Rosaldovi přišli na ostrov plni očekávání, že zde naleznou rituály a vzorce chování, které bude možné adekvátně pochopit a popsat prostřednictvím standardních antropologických metod (zúčastněné pozorování a práce s informátory). Nic z toho, co se však naučili, u Ilongotů nenacházeli. Místo vysvětlení motivů jejich chování, byli konfrontováni s jejich spontánností, improvizací a iracionalitou. Ilongoti se soustředili na vyprávění nekonečných loveckých příběhů, ve kterých nad dějem a postavou převládaly místní jména a popisy prostředí, kde se dané události odehrály. Problémy s výzkumem Ilongotů nesouvisely s iracionalitou jejich kultury, ale ve snaze naplnit pozitivistický princip nestrannosti a vědecké objektivit. Na domorodce nepohlíželi jako na živé bytosti, ale jako na herce, kteří se otrocky řídí scénáři své kultury. Proto se ve výzkumu nevěnovali jejich emocím,

120 Budil, I. T.: *Mýtus*,... 2003, s. 336.

radosti či žalu, ale abstraktním kulturním normám a pravidlům. Teprve vcítění do pohnutek ilongotského lovce otevřelo to, co bylo dříve neviditelné – smysl ilongotské kultury a to jak se se smutkem a hněvem společnost vyrovnává.¹²¹

V současné antropologii se do popředí dostává problematika **reflexivity** badatele, který se prostřednictvím „jiné“ zkušenosti vyrovnává (či konfrontuje) se svou vlastní kulturou. Samotnou reflexivitu svých výzkumů prováděl již ve svém terénním deníku Bronisław Malinowski či v knize *Smutné tropy* Claude Lévi-Strauss.¹²² V postoji antropologů k „tém druhým“ se stále více objevuje pocit viny, kdy si jsou jednotliví antropologové vědomi toho, že při práci v terénu vzniká mezi badatelem a příslušníky zkoumané společnosti nerovný vztah. V tomto vztahu antropolog představuje dominantní stranu a je často vnímán jako součást restriktivního aparátu. Antropolog formuluje teorie a hypotézy, klade otázky a upřednostňuje kategorie, přenáší „řeč moci“ do dialogu s informátory a do svého psaného kontextu. V tomto směru postmoderní antropologie přiznává, že celé dějiny antropologického myšlení odrážejí mocenský kontext a redukci zkoumaných lidí na „objekt a oběť“. Antropolog de facto vnucuje při svém vstupu do terénu příslušníkům studované kultury svou přítomnost i své otázky. V současném celosvětově propojeném světě se však situace obrací a s nárůstem vzdělanosti u dříve studovaných společenství nastává situace, kdy z původní studované kultury přijíždějí antropologové studovat kulturu, ze které pocházejí dřívější výzkumníci. Jen si představte situaci, kdy u vás doma zazvoní antropolog z Trobriandových ostrovů s tím, že chce studovat váš způsob života, vaší kulturu a společnost.¹²³

Problematika nadvlády moci a jejího dominantního postavení v rámci humanitních oborů, se stala jedním z předmětů výzkumů francouzských poststrukturalistů, kteří se polemicky vymezovali vůči strukturalismu. Za přední představitele lze považovat filozofa **Jacquesa Derridu** (1930-2004), který byl známý svým dekonstruktivismem, založeném na radikál-

121 Rosaldo, R.: Grief and a Headhunter's Rage. In: Robben, Antonius C. G. M. (ed.): *Death, Mourning, and Burials. A Cross-Cultural Reader*. Wiley-Blackwell, Oxford 2004, s. 167-178.; Soukup, V.: *Antropologie*... 2011, s. 621.

122 Malinowski, B.: *A Diary*... 1967, 349 s.; Lévi-Strauss, C.: *Smutné tropy*. Odeon, Praha 1966, 300 s.

123 Budil, I. T.: *Mýtus*,... 2003, s. 337; Soukup, V.: *Antropologie*... 2011, s. 626-627.

ní kritice metafyzické a logocentrické tradice Západu, a jehož pojetí intertextuality ovlivnilo řadu antropologů (například James Clifford, George Marcus). Dále můžeme jmenovat filozofa a historika **Michela Foucaulta** (1926-1984), antropologa a sociologa **Pierra Bourdieaua** (1930-2002), psychoanalytika **Jacquesa Lacana** (1901-1981) nebo marxisticky orientovaného myslitele **Louise Althussera** (1918-1990).

6. 9. 2 Moc a vědění

Problematikou moci a hegemonie v dějinách se zabýval francouzský historik a filozof **Michel Foucault** (1926-1984).¹²⁴ Svým pojetím diskurzu jako dominantní mocensky zaštitěné rétorické strategie, která prostupuje veškeré aspekty společenského a kulturního života, přispěl k rozvoji radikálních a feministických směrů současné antropologie. Podle něj od počátku novověku nabývají evropské společenské vědy charakter represivních disciplín, přičemž moderní věda ukazuje nekonečnou variabilitu života do statických struktur, které odpovídají „vědeckému obrazu světa“. Podle Michela Foucaulta osobnost (subjekt) představuje produkt aparátů moci a vědění, které prostřednictvím mocenské strategie pronikají do nitra jedince a vytvářejí tak jeho vztah k tělu a sobě samému. Mocenský diskurs rozpracoval Michel Foucault v několika spisech a například v knihách *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966) a *L'archéologie de savoir* (1969) ustavil archeologii vědění jako výzkum historických diskursivních formací.

6. 9. 3 Habitus, kapitál a pole

Významnou osobností, která napomohla k metodologickým změnám ve společenských vědách a k odklonu od „teorií jednání“ ve prospěch „jednání praktického“, se považuje francouzský antropolog a sociolog **Pierre Bourdieu** (1930-2002).¹²⁵ Původně studoval filozofii, ale poměrně brzy se začal věnovat sociálním vědám. Působil na *Faculté des lettres* v Alžírsku (1958-1960) a v roce 1964 se stal profesorem sociologie na *École Pratique des Hautes Études* a od roku 1981 působil jako profesor sociologie na *Collège de France*.

124 Podrobněji viz Budil, I. T.: *Mýtus*,... 2003, s. 339.

125 Budil, I. T.: *Mýtus*,... 2003, s. 339-340; Růžička, M. – Vašát, P.: Základní koncepty Pierra Bourdieu: pole – kapitál – habitus. *Antropowebsin* 2, 2011, s. 129.

Během svého pobytu v Alžírsku se věnoval terénnímu výzkumu mezi Kabyly.

V jeho výzkumné práci nalezneme dvě hlavní oblasti, kterým se věnoval. Na jedné straně se věnoval příbuzenskému systému kabylské společnosti a na straně druhé systému vzdělávání a společenské třídě ve Francii. Pierre Bourdieu byl velkým kritikem strukturalismu, kterému údajně unikla podstata praktického jednání spočívající v aktérově porozumění. Jeho snahou bylo překonat tradiční dichotomii synchronní/diachronní, objektivní/subjektivní, aktérství/struktura, langue/parole nebo pravidlo/improvizace pro organizaci sociální reality. Pro potřeby obecné vědy o lidské společnosti proto zavedl, respektive reformuloval řadu termínů a konceptů. Asi nejznámějším Bourdieau konceptem je *habitus*.¹²⁶ Habitus je soubor individuálních a individualizovaných dispozic, tedy předpokladů k tomu vnímat, myslet a jednat ve světě určitým způsobem. Tyto dispozice vznikají působením objektivních struktur, kterým je příslušný aktér dlouhodobě vystaven. V rámci sociálního systému zaujímá každý aktér pozici, ze které vnímá svět. Tato objektivní pozice v sociálním systému postupně „sedimentuje“ do mysli a těla příslušného sociálního aktéra. Způsob vnímání a myšlení sociálních aktérů se přizpůsobuje sociální pozici, kterou tito aktéři zaujímají. Každý aktér postupně přijímá a osvojuje si způsoby vnímání, myšlení a jednání, která od něj vyžaduje jeho sociální pozice. Aktér se postupně se svou pozicí sžívá, přičemž dochází k většímu nebo menšímu souladu mezi internalizovanými dispozicemi a okupovanými pozicemi. Habitus proto představuje internalizovanou sociální pozici. Habitus je trvalý a člověk se ho nemůže tak snadno zbavit (dispozice habitů jsou vtěleny do těla i mysli aktéra). Dispozice jsou přenositelné: jsou sice důsledkem pozice v sociálním prostoru, ale aktér si je při změně sociální pozice s sebou pomyslně nosí v podobě mentálních struktur a tělesných schémat. Habitus je odrazem vnějších struktur (strukturovaný princip), zároveň však prostřednictvím praktického jednání aktéra vnější svět produkuje (strukturující princip). Habitus není nikdy plně vědomý a lidé si obvykle neuvědomují, že jednají nějakým sociálně významným způsobem. K tomu, aby lidé jednali nějakým způsobem, nepotřebují žádný návod, žádné struktury či funkce. Dispozice k tomu jednat nějakým způsobem jsou vtělené

126 Bourdieu, P.: *Teorie jednání*. Karolinum, Praha 1998, s. 14-16.

a nacházejí se uvnitř těl aktérů, nikoliv mimo ně, a to i v případě, že jsou výsledkem jejich působení.¹²⁷

Snahou Pierrea Bourdieau bylo odvést společenskou vědu od normativních pravidel a zákonů k teorii praxe. V jeho výzkumech se sice setkáváme s konceptem struktury, ale v jeho pojetí představuje struktura souhrn možností volby pro kulturně zasvěceného aktéra. Stejnou možnost rozhodování však nemají všichni členové společnosti. Do hry vstupuje moc a jedinci, kteří moci disponují, vnucují ostatním své kulturní a sociální nazírání na svět (habitus). K tomu dochází prostřednictvím různých forem „symbolického násilí“ (výchova, vzdělání, kulturní dominance). Objektivní moc a mocenské vztahy mají proto tendence se reprodukovat v symbolicko-mocenských relacích. V této souvislosti Pierre Bourdieau vyzvedává úlohu sociálního *kapitálu* jako sítě vztahů a známostí, který působí při přenosu společenských privilegií a výlučnosti. Samotný kapitál tak můžeme chápat jako to, co určuje pozici aktéra v sociální struktuře (sociálním poli, v sociálním i fyzickém prostoru). S konceptem kapitálu souvisí také Bourdieauovo pojmání společností (koncept *sociálního pole*), kterou chápal jako prostor protichůdných pozic, které okupují jednotliví aktéři, a mezi nimiž probíhá neustálý symbolický boj o výhodné pozice v sociálním prostoru. Sociální pole představuje relativně autonomní část sociálního prostoru, která se řídí svými vlastními pravidly a je strukturováno vlastním systémem distribuce kapitálu. Snaha (jednání) změnit nebo udržet stávající řád příslušného pole, je funkcí pozice, kterou aktér zaujímá v příslušném poli, a zároveň je formou aktérova kapitálu. Sociální pole pak na aktéry vstupující do tohoto pole působí silou své struktury.¹²⁸

Pierre Bourdieau je autorem více než třiceti knih, jeho klíčové studie jsou *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle* (1972), *La Distinction. Critique sociale du jugement* (1979), *Sens Pratique* (1980), sborník *La misère du Monde* (1993) či *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action* (1994). Jeho práce se však nevyhnuly kritice, kdy mu byla vytýkána jeho nedůslednost v pojetí habitu, kdy aktéři bezmyšlenkovitě reprodukují svůj obraz světa, aniž by si byli vědomi jeho protikladů. Na druhou stranu zastánci konceptu společenských věd Pierrea

Bourdieu vyzdvihovali, že obrátil pozornost k lidské praktické aktivitě, aniž by zanedbal rozmanitost lidské sociální a kulturní existence.

6. 9. 4 Ženský hlas v antropologii

K postmodernímu směřování věd o člověku, kultuře a společnosti značnou mírou přispěla ve druhé polovině dvacátého století **feministická antropologie**.¹²⁹ Zrodila se jako reakce na potřebu přehodnotit a redefinovat tradiční antropologická paradigmatata, která ve většině případů byla založená na jednostranném mužském vnímání a vysvětlování světa. Teze feministické antropologie dodaly současné antropologii nový gnozeologický rozměr a rozproudily diskuze o podstatě kultury, společnosti i vědního oboru jako takového. Samotná feministická antropologie představuje v rámci celého oboru relativně samostatný výzkumný směr, který vznikl na počátku sedmdesátých let 20. století v opozici k androcentricky předpojaté koncepci tradiční sociální a kulturní antropologie. Představitelé takto směřovaných výzkumu uvádějí do antropologických výzkumů „ženský hlas“ a „genderovou perspektivu“, umožňující přehodnotit poznatky o člověku, kultuře a společnosti v postmoderním kontextu.

Počátky feministické antropologie je možné vidět v období vzniku feminismu, který se zrodil jako sociální a politické hnutí bojující za práva žen a kritika představ, stereotypů a předsudků o ženě jako o fyzicky a intelektuálně méněcenném pohlaví. Společně s konstituováním feminismu v západní společnosti pronikaly myšlenky ženské emancipace také do společenských věd. V průběhu etablování feministického hnutí můžeme rozlišit tři vlny feminismu: (1) období 1850-1920 je spojeno s nástupem „ženské perspektivy“ do čistě androcentrických výkladů kultury a společnosti, toto období je spojováno s **Elsie C. Parsonsovou** (1875-1941) a **Alice Fletchrovou** (1838-1923); (2) období 1920-1980 představuje nástup antropologů jako odborníků na výzkum člověka a jeho kultury, jejichž výzkumy anticipovaly vznik samostatné feministické antropologie, hlavními představitelkami byly **Margaret Meadová** (1901-1978), **Mary P. Kabeřryová** (1910-1977) a **Eleanor B. Leacocková** (1922-1987); (3) období od osmdesátých let 20. století představuje nástup feministické antropologie, v jejímž centru zájmu se objevuje postmoderní interpretace

127 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 340; Růžička, M. – Vašát, P.: *Základní...* 2011, s. 131-132.

128 Růžička, M. – Vašát, P.: *Základní...* 2011, s. 129-130.

129 Podrobněji viz Soukup, V.: *Antropologie...* 2011, s. 582-615.

genderu, etnicity, rasy, třídy nebo socioekonomického statusu jednotlivce; předmětem zájmu se stává produkce spojená s prací, reprodukcí a sexualitou, genderem a státem. Jako reakce na šířící se ideje feministické antropologie vzniká **antropologie mužů**, která má za cíl studium příslušníků mužského pohlaví na základě stejných premis a přístupů, ze kterých čerpá feministická antropologie.

Významným přínosem feministické antropologie v období druhé vlny feminismu bylo oddělení pojmů pohlaví a gender. Pojem gender do společenských věd uvedl americký psychoanalytik **Robert J. Stoller** (1924-1991), který oddělil biologickou kategorii pohlaví od kulturně konstruované kategorie **gender**. Uvádí, že pojem gender má psychologické a kulturní konotace, jež mohou být zcela nezávislé na biologickém pohlaví.¹³⁰ Pojem pohlaví se i nadále používal ve svém tradičním pojetí jako označení biologických rozdílů mezi mužem a ženou. Naproti tomu pojem gender se vymezoval jako analytická kategorie a kulturní konstrukce označující sociokulturní rozměr maskulinity a femininity. Předpokladem bylo, že gender není kauzálně spojen s biologickým pohlavím, ale je výsledkem kulturní interpretace těla a kulturně konstruované pohlavní identity. Feminitu a maskulinitu můžeme z genderové perspektivy chápat jako výsledek kulturní regulace chování, která je v konkrétním historickém období nebo lokální kultuře pokládána za sociálně přiměřenou danému pohlaví. Proto jsou mužské a ženské role v různých kulturách odlišné a varírují i v historickém i geografickém čase. Gender jako kulturní a symbolická kategorie označuje významy, které daná kultura spojuje s rozdíly mezi mužem a ženou.

K předním představitelům současné feministické antropologie náleží **Henrietta Mooreová** (*1957), která v knihách *Feminism and Anthropology* (1988) a *A Passion for Difference* (1994) upozornila na problém reprezentace žen v etnografických studiích („strukturní zneviditelnění žen“). Henrietta Mooreová rozlišila tři prořešky tradičního přístupu:

1. „ghettizace“ spočívající v pojmání „ženské problematiky“ jako minoritní a okrajové subdisciplíny;
2. teze „univerzální ženy“, podle níž jsou ženy

ve všech kulturách v zásadě stejné, protože biologické rozdíly mezi mužem a ženou jsou natolik silné, že dokáží vytvořit univerzální rozdíl;

3. abstrahování od různých individuálních identit konkrétní ženy ve jménu všeobjímajícího žentství.¹³¹

Kulturně symbolické pojetí genderu se odrazilo v eseji *Is female to male as nature to culture?* (1972) **Sherry B. Ortnerové** (*1941).¹³² Cílem tohoto eseje bylo odhalit univerzální příčiny ženské podřízenosti v lidské společnosti. Pod vlivem strukturalismu Sherry Ortnerová předložila teorii, že vztah muže a ženy odráží dichotomii příroda-kultura, přičemž muži jsou spojováni s kulturou jako nositelé principu transcendence. Tím, že jsou muži nositeli kultury, mají „přirozené“ tendence si ženy podřizovat, nebo je dokonce utlačovat. Spojení ženy s přírodou lze postřehnout ve fyziologii ženského těla, jež ženy přibližuje přírodě a staví je do druhořadých sociálních rolí. Funkce ženského těla, spjaté s biologickou reprodukcí, a vnucené tradiční sociální role rodičky a matky, strukturují ženskou psychiku, která je pak chápána jako entita více spjatá s přírodou. Výsledkem je univerzální kulturní konstrukce, že fyziologie ženy, sociální role ženy a mentální struktury ženy jsou bližší přírodě nežli kultuře. V postavení ženy tak můžeme spatřovat tři různé úrovně: biologická úroveň souvisí s fyziologií ženského těla a s biologickou reprodukcí, sociální úroveň se spojuje s rolí ženy jako matky a osoby vychovávající děti a na mentální úrovni ženy tíhnou k relativní bezprostřednosti a přítomnosti, zatímco muži mají tendenci vytvářet vztahy mnohem zprostředkovanější. Podle Sherry Ortnerové lze situaci žen řešit změnou stávajících sociálních institucí a kulturních předpokladů reprodukcí podceňující pohled na ženy. Zjednodušující pohled na postavení ženy a muže ve společnosti se stal terčem kritiky. Například **Michelle Rosaldová** (1944-1981) namítala, že řada loveckých a sběračských společností nespojuje rození dětí a mateřství s „přírodou“. Podle ní je gender podmíněn sociální nerovností nežli kulturně, tedy nerovnoměrnou distribucí moci mezi mužem a ženou. Někteří antropologové dokonce tvrdí, že v archaických společnostech se příslušníci nerozlišo-

131 Budil, I. T.: *Mýtus*,... 2003, s. 341-342.

132 Ortner, S. B.: *Is Female to male as Nature Is to Culture? Feminist Studies* 1, 2, 1972, s. 4-31..

130 Stoller, R.: *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. Karnac Books, 1994, s. 9-10.

vali na „muže“ a „ženy“ v pozdějším smyslu, ale že pro ně byla běžná bisexualita.¹³³

V současné feministické antropologii můžeme vytyčit tři typy výzkumné orientace: (1) genderová reflexe osobnosti člověka, (2) vnímání a kategorizace pohlaví a genderu z perspektivy nezápadních společností a (3) genderově koncipované antropologické výzkumy prostřednictvím výzkumníků ze zemí třetího světa. Cílem postmoderní feministické antropologie je prosazení ve vědeckém i veřejném životě principu rovnosti a komplementarity. Antropologové dokázali nastolit odlišný úhel pohledu, který umožňuje klást nové otázky, formulovat odvážné hypotézy a vytvářet tak stále komplexnější interpretace vztahu muže a ženy v kontextu konkrétní kultury a společnosti.¹³⁴

6. 9. 5 Postprocesualismus a archeologie moderní společnosti

Postmoderní myšlenky se projevily také v archeologickém výzkumu kultury a společnosti. Svě naplnění našly ve směru postprocesuální archeologie, která se vymezovala proti procesualistům a představitelům nové archeologie. Postprocesualisté využívali dekonstruktivní skeptické argumenty s cílem doložit, že neexistuje žádná objektivní minulost a že naše reprezentace minulosti jsou pouhými texty, které vytváříme na základě našich sociokulturních východisek. K předním představitelům postprocesuální antropologie patří **Ian Hodder** (*1948), autor vlivných studií *Symbols in Action* (1982), *Symbolic and Structural Archaeology* (1982), *Domestication of Europe* (1984), který prováděl terénní výzkumy v Keni a Turecku, Christopher Tilley, Margaret W. Conkeyová, Michael Shanks a další.¹³⁵

Současná antropologie a archeologie se již nezaměřuje pouze na preliterární nebo minulé společnosti, ale čím dál častěji obrací svou pozornost na moderní západní kulturu. Archeologický průzkum chování západní společnosti provedl v rámci *Garbage Project* americký antropolog **William L. Rathje** (1945-2012), který se svými studenty v městečku Tucson analyzoval odpad místních obyvatel.¹³⁶ Cílem výzkumu bylo

potvrzení relevance archeologických modelů a zároveň analýza cyklu nákupů – spotřeby – odpadu jako zdroje informací o životě určité společnosti. Rathjeho projekt z roku 1973 se stal impulzem pro další podobné výzkumy a dnes lze na základě analýzy odpadu odhadovat chování jednotlivých skupin obyvatel v rámci zkoumané společnosti. Garbologie, která se postupně etabluje jako nový výzkumný směr společenských věd, se začíná zabývat vztahem mezi lidmi a odpadem, identifikuje kvantitativní i kvalitativní aspekty konzumace a zároveň se snaží podchytit charakteristické rysy konzumního jednání.¹³⁷ Otevírá se tak další pole působnosti, kdy se již antropologové nezaměřují na tradiční předmět svého studia (preliterární společnosti), ale do centra zájmu se dostává antropologova vlastní kultura a pavučina vztahů, ve které žije svůj vlastní život.

6.9.6 Proměny a důsledky postmodernismu ve vědách o člověku, kultuře a společnosti

Od sedmdesátých let 20. století sílila mezi antropology potřeba revidovat koncepty a procesy tvorby antropologického vědění v měnících se politických, historických a sociálních podmínkách. V interdisciplinárním kontextu literární teorie, poststrukturalismu a teorie vědy se množily kritické přístupy nejen k antropologické teorii, ale také k praxi terénního výzkumu. Nové výzkumné požadavky a kritická reflexe byly formulovány ve sborníku Della Hymese (1927-2009) *Reinventing Anthropology* (1974). Snahou antropologů bylo samotné redefinování oboru a vytyčení směru dalšího výzkumu. Pod vlivem postmoderny se začalo na antropologii nahlížet ze dvou hledisek: (1) antropologie jako studium společenských a kulturních forem pozdního dvacátého století, které vyplývá z intenzifikace, radikalizace a transformace procesu modernity, a (2) prosazení zájmu o epistemologické základy etnografické autority a zájmu o vztahy mezi formou a obsahem etnografického psaní.¹³⁸ V osmdesátých letech 20. století byla kritika čtení etnografických textů stále častější. Čím dál větší důraz se začal klást i na epistemologii, tedy na vznik, proces a předmět lidského poznání. Díky myšlenkovým změnám v ostatních společenských oborech se nový způsob

133 Budil, I. T.: *Mýtus*,... 2003, s. 342.

134 Soukup, V.: *Antropologie*... 2011, s. 614-615

135 Hodder, I.: *Symbols in Action. Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*. Cambridge University Press, Cambridge 2009, 254 s.; Soukup, V.: *Antropologie*... 2011, s. 116-117.

136 Soukup, V.: *Antropologie*... 2011, s. 114-115

137 Brunclíková, L. – Sosna, D.: Cesta do hlubin kontejneru. *Antropowebzin* 1, 2014, s. 1-9.

138 Tošner, M.: Postmoderní a kritická antropologie. *Antropowebzin* 2-3, 2008, s. 35-43.

čtení etnografických textů prosadil i v antropologii. Přehled těchto tendencí byl shrnut v textu *Ethnographies as a Texts* (1982) od George Marcuse a Dicka Cushmana. V antropologii se tak ustavuje etnografický text jako předmět antropologického zájmu a reflexe.¹³⁹ Z epistemologického hlediska antropologie připustila, že povaha interpretací a reprezentací „těch druhých“ představuje určitou konstrukci, která je vytvářena v rámci objektivistických diskursů založených na osobních zkušenostech terénního výzkumu. Terčem kritiky se stává idea holismu, nepřítomnost etnografa v textu, schématické uspořádání výkladu, vizuální důkazy přítomnosti v terénu, reprezentace domorodce, rétorická typizace a generalizace jednorázově sledovaných fenoménů, předstírání dokonalého zvládnutí místního jazyka a vysvětlování jevů v kontextu teorie. Etnografii se vytýká, že umožňuje čtenáři předporozumět textu a předkládá kulturní jinakost jako hotový produkt svého výzkumu. Proto se objevují nové způsoby experimentálního psaní etnografií postihující dialog, nové postupy výzkumů a nekonvenční reflexní psaní. Příkladem nového způsobu psaní může být kniha Paula Rabinowa *Reflection on Fieldwork in Marocco* z roku 1977.¹⁴⁰

Symbolem postmoderní antropologie se stal sborník Jamese Clifforda a George Marcuse z roku 1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*.¹⁴¹ Předmětem zájmu již nebyly jednotlivé kultury a společnosti, ale etnografie jako psané texty, které byly ovlivněny poetikou a politikou. Etnografická praxe se chápala jako celek od psaní textů přes institucionální podporu až po provádění výzkumů a na antropologické vědění se začalo nahlížet z konstruktivistické perspektivy. Problémy etnografií se proto odrážejí v používání alegorií, schémat vyprávění přejatých z cestopisů, konstruktivně nesituovaných objektivistických hledisek vzhledem ke zkoumanému prostředí nebo se nepřesvědčivě distancují od politického kontextu svých výzkumů v koloniálním prostředí. Novým čtení etnografií bylo možné zaznamenat také to, jakou funkci má autor a jeho vliv na text. Autorova dominance může mít za následek to, že v textu dochází k vytěsnění podmínek, za nichž daný

text vznikl. V této souvislosti se do popředí dostává samotné pojetí jazyka, kterým je text napsán. Autor se při psaní textu koncentruje na monolog, nikoli na užívání jazyka v dialogu. Jazyk proto vystupuje jako sociální fakt, prostřednictvím kterého působí autorova moc nejen na samotný etnografický text, ale i na potenciale čtenáře. Do popředí se tak dostává dialog, pluralita názorů a různorečí a studium diskursivních praktik.¹⁴²

V osmdesátých letech 20. století se začala rozvíjet i kritická antropologie, která našla svůj odraz v esejí *Anthropology as Cultural Critique* (1986) od Goerge Marcuse a Michaela Fischera. Snahou autorů byla proměna antropologických metod a teorií, jejíž současné podmínky vědění jsou formovány konkrétními politickými, technologickými a ekonomickými událostmi. Antropologie se musí vypořádat s postmoderním světem a její další vývoj spočívá v ústředním problému reprezentování sociální reality v rychle se měnícím světě.¹⁴³

Postmodernismus přispěl také k tomu, že mnoho antropologů vědomě porušuje boasovskou zásadu kulturního relativismu a etnické neutrality. Antropologové by měli psát „proti kultuře“ a relativizovat sociální a mocenskou nerovnost, která z kultury vyplývá. O to se pokusila americká antropoložka **Lila Abu-Lughod** (*1952) v článku *Writing against Culture* (1991), ve kterém poukazuje na to, že kultura je chápána jako samozřejmý nástroj dělení mezi lidskými skupinami, a představuje tak falešný cíl antropologických výzkumů. Je to nástroj k tvorbě jiného, přičemž „ti druzí“ jsou jeho prostřednictvím „konstruováni, produkováni a udržováni“.¹⁴⁴ Příkladem mocenského vlivu kultury a symbolického násilí pacháneho Západem je podle některých antropologů moderní orientalistika. Podle **Edwarda W. Saida** (1935-2003) bylo veškeré akademické vědění o Egyptě a Indii v koloniální éře neoddělitelně provázáno s politickými ambicemi Západu. Orientalistika se proto stala korporátní institucí pro konceptualizaci Orientu a vytvářela jeho obraz takovým způsobem, aby si západní mocnosti nad orientálními zeměmi upevnili svou moc. Problema-

139 Marcus, G. E. – Cushman, D.: *Ethnographies as Texts*. *Annual Review of Anthropology* 11, 1982, s. 25–69.

140 Rabinow, P.: *Reflections...* 2007, 172 s.

141 Clifford, J. – Marcus, G. E. (ed.): *Writing Culture: The poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, Berkeley 2010, 336 s

142 Tošner, M.: *Postmoderní...* 2008, s. 37.

143 Marcus, G. E. – Fischer, M. M. J.: *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. University of Chicago Press, Chicago 1986, s. vii.

144 Abu-Lughod, L.: *Writing Against Culture*. In: Fox, Richard (ed.): *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. School of American Research Press, Santa Fe 1991, s. 143

tičnost konstrukce obrazu samotného Západu se stala tématem sborníku *Occidentalism* (1995) antropologa **Jamese Carrieria** (*1947), který v úvodu podrobil kritice přístup svých kolegů-antropologů, kteří s citem a velmi podrobně popisují domorodé společnosti a při charakteristice své vlastní kultury se dopouštějí zjednodušení, jež by nebylo v jejich vlastním výzkumu tolerovatelné.¹⁴⁵

Opomíjeným tématem jsou také politické důsledky antropologických výzkumů. Ty mohou být někdy využívány v boji proti útisku, za rovnoprávnost a za zlepšení životních podmínek. Současná antropologie proto nabývá na důležitosti i na poli politicko-společenského aktivismu. K předním představitelům současné aktivistické antropologie patří bezesporu americký antropolog a anarchista **David Graeber** (*1961). V jeho pojetí antropologie se setkáváme s kritikou neoliberální západní společnosti a jejího mocenského vlivu na jedince, společnost a kulturu. Podle Davida Graebera by se antropologové měli více zapojovat do revolučních hnutí a antropologie by se neměla omezovat pouze na popis revolučních změn ve společnosti, ale aktivně se na nich podílet.¹⁴⁶ Vlivnou kritikou neoliberálního kapitalismu se stala Graeberova kniha *Debt. First 5000 Years* (2011), ve které podrobil rozboru vztahy západních společností s ostatním světem, založeném na nerovném postavení dlužníka a věřitele. „Terénní antropologický výzkum“ představuje monografie *Direct Action. An Ethnography* (2009) a problematikou hodnoty a lidské představitosti se zabýval v knize *Toward an Anthropological Theory of Value* (2001).¹⁴⁷

Kritické reakce se nevyhnula ani postmoderní antropologie. Pod vlivem odpůrců se částečně odchýlila od konstruktivní kritiky k obviňování antropologů z nedisciplinovaného posvěcování subjektivity, a vše se obrátilo k diskuzi o „jáství“ (*self*). Tím se zabránilo snahám o protipozitivistické myšlení. Následně byly konstruktivní směry vytěsňeny úvahami o multikulturalismu a politice identit. Kritice

se nevyhnul i samotný pojem kultura. Mnohé kritické hlasy navazovaly na postmoderní myšlenky, ale současně kritiku antropologických reprezentací poměřovaly se sociálními procesy na poli identit a s kulturně hybridními jevy.¹⁴⁸ Na jedné straně byla hybridita oslavována jako způsob dosažení sociálního smíru, na straně druhé se poukazuje na opačné reakce, které se snaží o obranu oddělených kulturních identit. Zde proto již nejde o antropologickou teorii a řešení jejich vnitřních problémů, ale o obrácení pozornosti směrem nato, jak aktéři vytvářejí rozdíly. Kulturu nemůžeme chápat jako jednostranně falešnou intelektuální konstrukci, neboť je udržována a produkována samotnými aktéry. Úvahy o kulturní hybriditě a hře identit v sociálním prostoru samými aktéry a politické identity ukazují meze postmoderní antropologie. Epistemologická kritika se nespokojí pouze se snahou očistit antropologický diskurs od reprodukcí nerovností a hegemonií prostřednictvím dialogu a mnohohlasnosti. To by sice pomohlo omezit mocenské vztahy ve vlastním sdělení, ale nedospělo by k postižení mocenských vztahů v sociálním prostoru kulturního diskursu mimo antropologické kruhy.¹⁴⁹

Z dnešního pohledu se zdá, že postmoderní antropologie sehrála roli prostředníka mezi antropologií studující exotického domorodce a antropologií současnosti. Stala se prostředníkem mezi ahistorickými strukturálními přístupy a historicky orientovanými směry (kritický konstruktivismus). Kritický konstruktivismus absorboval reflexe postmoderního myšlení a rozvíjí uvědomění historického formování a situovanosti tvorby vědění. Od poloviny devadesátých let 20. století se dostává postmoderní antropologie pod vlivem zkoumání v oblasti politiky identit a transnacionalismů do pozadí.¹⁵⁰ Antropologie se nesmí uzavírat do nitra akademických polemik, ale je třeba její historicky utvořené schopnosti reflexe a kritického potenciálu využívat ke zkoumání a interpretaci dilemat současného globalizovaného světa.

145 Budil, I. T.: *Mýtus...* 2003, s. 344.

146 Graeber, D.: *Fragmenty anarchistické antropologie*. tranzit.cz, Praha 2012, s. 98-100

147 Graeber, D.: *Toward an Anthropological Theory of Value*. Palgrave Macmillan, Houndmills 2001, 352 s.; Graeber, D.: *Direct Action. An Ethnography*. AK Press, Oakland 2009, 600 s.; Graeber, D.: *Dluh. Prvních 5000 let*. Biz Books, Brno 2011, 416 s.

148 Tošner, M.: *Postmoderní...* 2008, s. 40.

149 Tamtéž, s. 40.

150 Tamtéž, s. 40-41.

7

Putování dějinami antropologie

V našem putování dějinami antropologického myšlení jsme se dostali na konec, či spíše na začátek nové, spletité cesty. V jednom pohledu můžeme připustit, že tradiční antropologie skončila, avšak bez ní by se nevytvořila ta současná. Na naší cestě jsme byli svědky zrodu antropologie jako vědy o člověku, kultuře a společnosti. Po většinu času byla naším průvodcem kultura, nejmagičtější a nejkomplicovanější pojem antropologie vůbec. Ač se zdá na první pohled, že kultura je předmětem kulturní a sociální antropologie, není tomu zdaleka tak. Nebýt kultury a kulturního nastavení, mnohé biologické myšlenky by patrně nespátřily světlo světa v takové podobě, jak je známe. Propojení fyzické a kulturní antropologie proto umožnilo rozšíření nejen poznatků o tělesné stavbě člověka, ale také o jeho specifických kulturních vzorcích. Kultura se stala nositelkou nových výzev a snahy ji nějakým způsobem pochopit, popsat a interpretovat se odrazily v budování moderní antropologie.

Vedle filozofického pojetí kultury, jako prostředku zdokonalování tělesné i psychické stránky člověka, se kultura stala předmětem zájmů nejen antropologů, ale téměř všech společensko-vědních oborů. S prvními snahami vědecky studovat kulturu se setkáváme již v dílech francouzských a německých osvícenců. Díky jejich touze pochopit a vysvětlit, co to kultura je a co znamená pro lidstvo, se zrodila věda, která se zabývala přímo tímto problémem – antropologie. Počátky antropologie jsou však úzce spjaty s přírodovědnými obory a medicínou, kdy se od svého zrodu soustředila na tělesné charakteristiky odlišných lidských typů, jež v průběhu 18. a 19. století vyústily v etablování různých rasových teorií. Proti biologicky orientovaným badatelům se stavěly ti vědci, kteří se naopak snažili položit základy srovnávací vědy, která by popsala způsob života „exotických divochů“, ve kterých ve většině případů viděli pravěký obraz civilizované společnosti.

Cílem bylo prokázat, že není nutné studovat „ty druhé“ jen na základě fenotypových znaků, ale hlavně podle jejich společenského uspořádání, materiální základny a idejí, které danou společnost charakterizují. V tomto pohledu byl rozhodující střet obou přístupů v průběhu devatenáctého století. Nakonec zvíťazilo etnografické hledisko a antropologie se začala etablovat jako věda o kultuře. Nebýt tohoto vítězství, patrně by se z antropologie stala jedna z biologických disciplín, jejíž náplní by bylo studium lidské tělesné variability, různost fenotypových znaků a jejich povaha a z antropologie by se stala věda o lidských plemelech (rase).

Počátky moderní antropologie jako vědy o kultuře se pojí s anglickým vědcem Edwardem Tylorem, který se snažil vytvořit z antropologie vědeckou disciplínu studující člověka, kulturu a společnost. Díky jeho snaze se antropologické myšlenky začaly šířit do celého světa. Edward Tylor byl evolucionista a jako zastávce této myšlenky nastolil základní otázky a směry pozdějších antropologických výzkumů. Ve svých studiích vycházel z německých autorů, díky nimž se ústředním tématem výzkumu stal pojem kultura. Na podobných základech etabloval antropologii také Franz Boas, který je pokládán za jednoho z otců moderní antropologie. Ostře se vymezoval vůči evolucionistické perspektivě a při svých výzkumech upřednostňoval procesy migrace a difuze kulturních prvků. Jeho snaha etablovat antropologii jako syntetickou vědu studující člověka nejen z kulturního hlediska, ale také z jeho fyzické (biologické), archeologické a lingvistické stránky, vedla ke vzniku obecné antropologie. Boasovy výzkumy a nastolené otázky vedly ke vzniku moderní americké antropologie, jejímž ústředním tématem se stalo studium kultury, jazyka a rasy. Ve stejné době probíhaly podobné snahy také v Evropě, respektive ve Velké Británii,

kde badatelé navazovali na Tylorův odkaz. Podobně jako američtí antropologové se britští odborníci snažili získat co nejvíce poznatků o mizejících kulturách a společnostech. Proto již počátkem dvacátého století uspořádali několik výzkumných expedic téměř do celého světa. Výsledky z expedic se poté staly základem pro formování nových výzkumných směrů, které se zabývaly nejen životem „domorodců“, příbuzenskými systémy a genealogiemi, náboženstvím a ekonomikou, ale staly se podnětem ke studiu společnosti jako integrovaného funkčního celku. Nový směr, založený Bronisławem Malinowskim a Alfredem R. Radcliffe-Brownem, se stal pro evropské antropology na dlouhou dobu dominantním. Avšak po druhé světové válce se situace začala postupně měnit a antropologie se začala stále více specializovat a diferencovat do různých subdisciplín. Jednotčím směrem se v šedesátých letech stal strukturalismus, který v různých podobách ovládl celý antropologický svět. Po odeznění jeho největší slávy, se však postupně v antropologii začaly prosazovat nové směry, které se kriticky ohlíželi nejen na tradiční antropologické školy a paradigmaty, ale také na samotnou podstatu antropologie.

V průběhu šedesátých a sedmdesátých let 20. století se mnoho antropologů kriticky vyjadřovalo k tradičním postupům antropologického výzkumu a pod vlivem postmoderních přístupů v ostatních společenských vědách začali reflektovat vliv antropologovy kulturní zkušenosti při popisu „těch druhých“. Přesto se v tomto období objevily dva směry, které navazovaly na tradiční metody. Kulturně ekologické školy chápali kulturu jako prostředek lidské adaptace a většinu kulturních jevů charakterizovaly prostřednictvím ekologických principů. V protikladu ke kulturní ekologii se etablovala symbolická antropologie, která se zaměřila na symbolické formy kultury a na to, jaký význam dávají příslušníci zkoumaných kultur svému jednání v rámci své společnosti. Ze střetu obou těchto protichůdných přístupů postupně začaly na síle nabývat postmoderní přístupy, které se snažily reflektovat a kriticky hodnotit tradiční antropologické postupy. Prvním pokusem bylo pojetí kultury jako určité konstrukce, která je vytvořena výzkumníkovou zkušeností a která odráží spíše antropologovu osobnost a mocenské zájmy antropologovy kultury, než samotnou charakteristiku zkoumané společnosti. Skryté mocenské ambice antropologovy kultury se staly předmětem výzkumu i kritiky a vyústili v reflexivní a postmoderní antropologii, která začala pátrat

po tom, co to vlastně kultura je a jak antropologie může přispět k jejímu popisu a interpretaci.

Pod vlivem postmoderního myšlení se proto v antropologii prosazuje mnohohlasnost, interpretace antropologie jako textu a „síla“ pojmu kultura se stává předmětem studia („Můžeme popisovat ‚kulturu‘ v pojmech naší vlastní zkušenosti? A je vůbec možné psát o ‚kultuře těch druhých‘, když si nejsme vůbec jistí, co to vlastně ‚kultura‘ je?). Samotný pojem kultura v současném antropologickém diskursu ztrácí na síle a doby, kdy se tento pojem používal k charakteristice odlišných skupin lidí, jsou nenávratně pryč. Jedním z důvodů je velká míra nadužívání tohoto pojmu (kultura odívání, kultura stolování, kultura podnikání, kultura prakticky všeho a všude). V současné, celosvětově propojené, společnosti se tak z tohoto pojmu stává slabá entita a myšlení v jeho intencích naráží na nemalé potíže (mocenské ambice antropologovy kultury kontra hlas domorodé kultury). Antropologie musí na tyto nové výzvy reagovat a nějakým způsobem se s nimi vypořádat. Dnešní antropolog již není pouhých pozorovatelem a sběratelem informací o domorodé kultuře a společnosti. V dnešní době se z antropologa stává facilitátor a archivář rozmanitých hlasů a názorů. Pojem kultura již není ústředním tématem západní společnosti, ale stává se součástí konceptů nových antropologů, kteří pocházejí z dříve sledovaných komunit. Proto nikoho nepřekvapí, když v dnešním globalizovaném světě u našich dveří zazvoní antropolog z Nové Guineje s požadavkem, že chce studovat náš způsob života.

Současná antropologie se musí vyrovnávat s novými výzvami a novými způsoby studia člověka, kultury a společnosti. Naše procházka dějinami antropologie byla spíše ohlédnutím za tím, čím se antropologie od svého vzniku zabývala a můžeme směle říci, že v tomto místě tradiční antropologie skončila. A tedy i naše putování. To bychom ale byli na velkém omylu. Současná antropologie se sice zabývá svou vědeckou podstatou, přehodnocuje svůj předmět studia a hledá místo, kde by se mohla uplatnit. A ačkoliv její „sílu“ snižuje velká rozrůzněnost jednotlivých antropologických disciplín (antropologie těla, antropologie turismu, antropologie náboženství, antropologie rodiny, antropologie města, antropologie čehokoli), je jejím cílem nadále studium člověka, kultury a společnosti a různé podoby lidství. Naše putování proto nekončí. Spíše se ocitá na začátku nové cesty plné rozmanitých výzev, které nabízí dnešní globalizovaný svět.

8

Seznam použité a citované literatury

- ABU-LUGHOD, Lila (1991): *Writing Against Culture*. In: Fox, Richard (ed.): *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, 264 s.
- BENEDICT, Ruth (1931): *Tales of the Cochiti Indians*. Washington: Smithsonian Institution, 266 s.
- BENEDICTOVÁ, Ruth (1999): *Kulturní vzorce*. Praha: Argo, 224 s.
- BENEDICTOVÁ, Ruth (2013): *Chryzantéma a meč. Vzorce japonské kultury*. Praha: Malvern, 304 s.
- BERNARD, H. Russell (2006): *Research Methods in Anthropology*. Lanham: Altamira Press, 810 s.
- BERGER, Lee R. – DE RUITER, Darryl J. – CHURCHILL, Steven E. – SCHMID, Peter – CARLSON, Kristian J. – DIRKS, Paul H. G. M. – KIBII, Job M. (2010): *Australopithecus sediba: A New Species of Homo-like Australopithecine from South Africa*. *Science* 328, s. 195-204.
- BIBLE. *Překlad 21. století* (2009). Praha: Biblion, 1564 s.
- BLUMENBACH, Johann Friedrich (1795): *De Genetis Humani Varietate Natura*. Göttingen, 336 s.
- BOAS, Franz (1912): *Changes in The Bodily Form of Descendants of Immigrants*. *American Anthropologist* 14, 3, s. 530-562.
- BOAS, Franz (1940): *Race, Language and Culture*. New York: The Macmillan Company, 647 s.
- BOURDIEAU, Pierre (1998): *Teorie jednání*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 180 s.
- BRUNCLÍKOVÁ, Lenka – SOSNA, Daniel (2014): *Cesta do hlubin kontejneru*. *Antropowebzin 1*, s. 1-9.
- BUDIL, Ivo T. (2003): *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton, 488 s.
- CARRIER, James (1992): *Introduction*. In: Carrier, James (ed.): *History and Tradition in Melanesian Anthropology*. Berkeley: University of California Press, s. 11-18.
- CLIFFORD, James – MARCUS, George E. (ed.) (2010): *Writing Culture: The poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 336 s.
- DARWIN, Charles (1970): *O původu člověka*. Praha: Academia, 220 s.
- DOUGLAS, Mary (2002): *Purity nad Danger. An Analysis of Concept of pollution and Taboo*. London: Routledge Classic, 272 s.
- DOUGLAS, Mary (1996): *Natural Symbols*. London: Routledge, 224 s.
- ENGELS, Bedřich (1949): *Podíl práce na polidštění opice*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 24 s.
- ERIKSEN, Thomas Hylland (2008): *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: Portál, 408 s.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1940): *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Oxford University Press, 285 s.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1976): *Witchcraft Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press, 299 s.
- FLEGR, Jaroslav (2009): *Evoluční biologie*. Praha: Academia, 572 s.
- FRAZER, James George (2007): *Zlatá ratolest*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 672 s.
- GEERTZ, Clifford (1980): *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press, 307 s.
- GEERTZ, Clifford (1988): *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press, 168 s.

- GEERTZ, Clifford (1989): *Margaret Mead 1901-1978*. Washington: National Academy of Science, s. 329-354.
- GEERTZ, Clifford (2000): *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství SLON, 565 s.
- GEERTZ, Hildred – GEERTZ, Clifford (1975): *Kinship in Bali*. Chicago: The University of Chicago Press, 226 s.
- GLUCKMAN, Max (2012): *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. New Brunswick: Aldine Transaction, 357 s.
- GRAEBER, David (2001): *Toward an Anthropological Theory of Value*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 352 s.
- GRAEBER, David (2009): *Direct Action. An Ethnography*. Oakland: AK Press, 600 s.
- GRAEBER, David (2011): *Dluh. Prvních 5000 let*. Brno: Biz Books, 416 s.
- GRAEBER, David (2012): *Fragmenty anarchistické antropologie*. Praha: tranzit.cz, 104 s.
- HARRIS, Marvin (1974): *Cows, Pigs, Wars & Witches*. New York: Random House, 286 s.
- HARRIS, Marvin (2001): *The Rise of anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. Walnut Creek: Altamira Press, 822 s.
- HODDER, Ian (2009): *Symbols in Action. Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 254 s.
- HRDLIČKA, Aleš (1918): Physical Anthropology: Its Scope and Aims; Its History and Present Status in America. *American Journal of Physical Anthropology* 1, 1, s. 3-23.
- HRDLIČKA, Aleš (1918): Physical Anthropology: Its Scope and Aims; Its History and Present Status in America. *American Journal of Physical Anthropology* 1, 2, s. 133-182.
- HRDLIČKA, Aleš (1918): Physical Anthropology: Its Scope and Aims; Its History and Present Status in America. *American Journal of Physical Anthropology* 1, 3, s. 267-304.
- HRDLIČKA, Aleš (1918): Physical Anthropology: Its Scope and Aims; Its History and Present Status in America. *American Journal of Physical Anthropology* 1, 4, s. 377-414.
- HUBEŇÁKOVÁ, Julie – SOUKUP, Martin (2013): *Nugong People of Uruwa. Drawings from Papua New Guinea*. Pavel Mervart, 166 s.
- KANT, Immanuel (1869): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Berlin: Verlag von L. Heimann, 266 s.
- KROEBER, Alfred L. (1917): The Superorganic. *American Anthropologist* 19, 2, s. 163-213.
- KROEBER, Alfred L. (1925): *Handbook of the Indians of California*. Washington: Smithsonian Institution, Courier Corporation, 995s.
- KROEBER, Alfred L. (1939): *Cultural and Natural Areas of Native North America*. Berkeley: University of California Press, 254 s.
- KROEBER, Alfred L. (1944): *Configuration of Cultural Growth*. Berkeley: University of California Press, 882 s.
- KROEBER, Alfred L. – Kluckhohn, Clyde (1952): *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, 231 s.
- LEACH, Edmund R. (1964): *Political Systems of Highland Burma*. London: The London School of Economics and political Science, 344 s.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1965): Le triangle culinaire. *L'Arc* 26, s. 19-29.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1966): *Smutné tropy*. Praha: Odeon, 300s.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2006): *Strukturální antropologie*. Praha: Argo, 375 s.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2007): *Strukturální antropologie – dvě*. Praha: Argo, 359 s.
- LINNEAUS, Carolus (1758): *Systema Naturae*. Stockholm, 824 s.
- LINTON, Ralph (1933): *The Tanala. A Hill Tribe of Madagascar*. Chicago: FieldMuseum of Natural History, 334 s.
- LINTON, Ralph (1936): *The Study of Man. An Introduction*. New York: Appleton – Century – Crofts, Inc., 512 s.
- LINTON, Ralph (1951): Hollywood, The Dream Factory – An Anthropologist Looks at the Movie-Makers. Hortense Powdermaeker. *American Anthropologist* 53, 2, s. 269-271.
- MACHOLÁN, Miloš (2014): Evoluční perspektiva. In: Svoboda, Jiří A.: *Předci. Evoluce člověka*. Praha: Academia, s. 13-25.
- MALINOWSKI, Bronisław (1926): *Crime and Custom in Savage Society*. New York: Harcourt, Brace & Company, Inc., 144 s.
- MALINOWSKI, Bronisław (1937): *Sex and Repression in Savage Society*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 301 s.
- MALINOWSKI, Bronisław (1960): *A Scientific Theo-*

- ry of Culture and Other Essays*. New York: Oxford University Press, 238 s.
- MALINOWSKI, Bronisław (1967): *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: The Athlone Press, 349 s.
- MALINOWSKI, Bronisław (2013): *Argonauts of the Western Pacific*. Long Grove: Waveland Press, Inc., 527 s.
- MARCUS, George E. – CUSHMAN, Dick (1982): Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology* 11, s. 25-69.
- MARCUS, George E. – FISCHER, Michael M. J. (1986): *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 228 s.
- MARTIN, Rudolf (1914): *Lehrbuch der Anthropologie in Systematischer Darstellung*. Jena: Verlag von Gustav Fischer, 474 s.
- MAUSS, Marcel (1999): *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Praha: Sociologické nakladatelství SLON, 204 s.
- MAZÁK, Vratislav (1977): *Jak vznikl člověk*. Praha: Práce, 400 s.
- MEAD, Margaret (1928): *Coming of Age in Samoa*. New York: William Morrow & Company, 312 s.
- MEAD, Margaret (1930): *Growing up in New Guinea*. New York: Blue Ribbon Books, Inc., 382 s.
- MEAD, Margaret (1950): *Male and Female*. London: Victor Gollancz, Ltd., 489 s.
- MEADOVÁ, Margaret (2010): *Pohlaví a temperament u tří primitivních společností*. Praha: Sociologické nakladatelství SLON, 356 s.
- MENDEL, Johann Gregor (1866): *Versuche über Pflanzenhybriden*. Brno, 47 s.
- MORGAN, Lewis H. (1871): *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington: Smithsonian Institution, 602 s.
- MORGAN, Lewis H. (1922): *League of the Ho-De'-No-sau-Nee or Iroquois*. New York: Dodd, Mead and Company, 361 s.
- MORGAN, Lewis H. (1954): *Pravěká společnost*. Praha: Nakladatelství ČSAV, 524 s.
- BERG, Kalervo (1960): Cultural Shock: Adjustment to New Cultural Environments. *Practical Anthropology* 7, s. 177-182.
- ORTNER, Sherry B. (1972): In Female to male as Nature Is to Culture? *Feminist Studies* 1, 2, s. 5-31.
- RABINOW, Paul (2007): *Reflections on Fieldwork in Marracco*. Berkeley: University of California Press, 172 s.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. (1922): *The Andaman Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press, 519 s.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. (1952): *Structure and Function in Primitive Society*. Glencoe, Ill.: The Free Press, 226 s.
- RICHARDSON, Jane – KROEBER, Alfred L. (1940): Three Centuries of Women's Dress Fashions. A Quantitative Analysis. *Anthropological Records* 5, 2, s. 111-154.
- ROSALDO, Renato (2004): Grief and a Headhunter's Rage. In: Robben, Antonius C. G. M. (ed.): *Death, Mourning, and Burials. A Cross-Cultural Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell, s. 167-178.
- RŮŽIČKA, Michal – VAŠÁT, Petr (2011): Základní koncepty Pierra Bourdieu: pole – kapitál – habitus. *Antropowebzin* 2, s. 129-133.
- SAPIR, Edward (1921): *Language. An Introduction to the Study of Speech*. New York: Harcourt, Brace and Company, 266 s.
- SHANKMAN, Paul (1996): The History of Samoan Sexual Conduct and the Mead-Freedman Controversy. *American Anthropologist* 98, 3, s. 555-567.
- SHANKMAN, Paul (2013): The „Fateful Hoaxing“ of Margaret Mead: A Cautionary Tale. *Current Anthropology* 54, 1, s. 51-70.
- SPENGLER, Oswald (1920): *Der Untergang des Abendlandes. Erster Band*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 615 s.
- SPENGLER, Oswald (1922): *Der Untergang des Abendlandes. Zweiter Band*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 635 s.
- SOUKUP, Václav (2004): *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 670 s.
- SOUKUP, Václav (2011): *Antropologie. Teorie člověka a kultury*. Praha: Portál, 744 s.
- SOUKUP, Martin (2011): *Kultura. Biokulturologická perspektiva*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 370 s.
- SOUKUP, Martin (2012): Kultura: Presumpce nevinoty tohoto pojmu. *Culturologia* roč. 1, č. 1, s. 4-11.
- SOUKUP, Martin (2014): *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*. Praha: Karolinum, 170 s.
- STEWART, Julian H. (1990): *Theory of Culture Changes*. Chicago: University of Illinois Press, 256 s.
- STOLLER, Robert (1994): *Sex and Gender. The Development of Masculinity and Femininity*. Karnac Books, 383 s.
- SVOBODA, Jiří A. (2014): *Předci. Evoluce člověka*. Praha: Academia, 480 s.

- TOŠNER, Michal (2008): Postmoderní a kritická antropologie. *Antropowebzin* 2-3, s. 35-43.
- TURNER, Victor W. (1967): *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. New York: Cornell University Press, 405 s.
- TURNER, Victor (2004): *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press 202 s.
- TYLOR, Edward B. (1861): *Anahuac: Or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*. London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 356 s.
- TYLOR, Edward Burnett (2012a): *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Customs*. Vol. 1 of 2. London: Forgotten Books, 517 s.
- TYLOR, Edward Burnett (2012b): *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Customs*. Vol. 2 of 2. London: Forgotten Books, 479 s.
- VANČATA, Václav (2003): *Paleoantropologie – přehled fylogeneze člověka a jeho předků*. Brno: Nadace Universitas Masarykiana, Akademické nakladatelství CERM, Masarykova univerzita v Brně, Nakladatelství a vydavatelství NAUMA, 214 s.
- VAN GENNEP, Charles-Arnold Kurr (1997): *Přechodové rituály*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 202 s.
- WHITE, Leslie A. (2005): *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*. New York: Percheron Press, 502 s.
- WHITE, Leslie A. (1975): *The concept of Cultural Systems. A Key to Understanding Tribes and Nations*. New York: Columbia University Press, 192 s.
- WOLF, Josef (1971): *Kulturní a sociální antropologie*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 360 s.