

Obsah

(čísla originálu v tejto verzii neplatia!!!)

1 Úvod.....	7
2 Predmět a metody sociální a kulturní antropologie.....	9
2.1 Ideové zdroje sociální a kulturní antropologie.....	9
2.2 Vznik antropologického pojmu kultura.....	13
2.3 Typologie pojmu kultura.....	15
2.4 Metody studia kultury v antropologii	16
2.5 Shrnutí - zdroje, předmět a klasifikace antropologie	19
3 Evolucionistická antropologie	23
3.1 Evolucionismus — výzkum kultury v čase.....	23
3.2 Edward Burnett Tylor - antropologie jako věda o kultuře.....	26
3.3 Lewis Henry Morgan — antropologie jako dějiny kultury	33
3.4 Shrnutí - přínos evolucionistické antropologie k rozvoji společenských věd	37
4 Difuzionistická antropologie.....	39
4.1 Difuzionismus - výzkum kultury v prostoru.....	39
4.2 Grafton Elliot Smith - antropologie jako studium kulturní difuze.....	41
4.3 Franz Boas - antropologie jako induktivní věda o rase, jazyku a kultuře	44
4.4 Shrnutí — difuzionismus kontra evolucionismus.....	52
5 Konfiguracionismus.....	54
5.1 Konfiguracionismus - systémová teorie kultury.....	54
5.2 Alfred Louis Kroeber — antropologie jako věda o superorganické realitě	56
5.3 Ruth Fulton Benedictová - antropologie jako věda o kulturních vzorech	64
5.4 Shrnutí — konfiguracionismus jako metodologická výzva zdroj inspirace.....	77
6 Psychologická antropologie.....	79
6.1 Osobnost a kultura — antropologická perspektiva.....	79
6.2 Margaret Meadová - antropologie jako studium osobnosti a kultury	82
6.3 Ralph Linton — antropologie jako studium sociálních rolí.....	91
6.4 Shrnutí - mezikulturní výzkumy osobnosti a kultury	96
7 Funkcionalistická a strukturálně funkcionalistická antropologie.....	98
7.1 Britská sociální antropologie - funkcionální perspektiva.....	98
7.2 Bronislav Kasper Malinowski - antropologie jako studium potřeb a institucí.....	99
7.3 Alfred Reginald Radcliffe-Brown - antropologie jako srovnávací sociologie	106
7.4 Edward Evan Evans-Pritchard - antropologie jako věda o smyslu.....	111
7.5 Max G. Gluckman - antropologie jako studium sociálních konfliktů	116
7.6 Edmund Ronald Leach - antropologie jako kontextuální strukturalismus.....	120
7.7 Shrnutí - kultura a společnost jako funkční systém.....	125
8 Strukturální antropologie.....	128
8.1 Francouzská sociální antropologie — strukturální perspektiva.....	128
8.2 Claude Lévi-Strauss - antropologie jako studium binárních kontrastů	131
8.3 Shrnutí - kultura jako strukturální systém	139
9 Neoevolucionistická antropologie	141
9.1 Neoevolucionismus - renesance vývojové perspektivy	141
9.2 Leslie Alvin White - antropologie jako kulturologie.....	143
9.3 Shrnutí - renesance evolucionismu ve vědách o člověku a kultuře	148
10 Ekologická antropologie	150
10.1 Ekologická antropologie - ekosystémová perspektiva.....	150
10.2 Julian H. Steward - antropologie jako kulturní ekologie	152
10.3 Marvin Harris - antropologie jako kulturní materialismus	157
10.4 Shrnutí - kultura jako adaptivní systém	162
11 Nová etnografie.....	164
11.1 Nová etnografie - sémiotická a kognitivní perspektiva.....	164
11.2 Mary Douglasová - antropologie jako studium symbolických forem kultury.....	168
11.3 Victor Witter Turner - antropologie jako interpretace symbolů.....	173
11.4 Clifford Geertz - antropologie jako umění a literární žánr.....	178
11.5 Shrnutí - kultura jako kognitivní a symbolický systém.....	185
12 Trendy v současné vědě o člověku, společnosti a kultuře.....	189
12.1 Postmoderní antropologie	189
12.2 Diferenciace přístupů v antropologii.....	190
12.3 Hledání nové syntézy - sociobiologická perspektiva.....	192
12.4 Hledání nové syntézy - kulturologická perspektiva	194
12.5 Věda o člověku, společnosti a kultuře v měnícím se světě.....	198
Malý slovník antropologických pojmů.....	199
Odkazy	206
Vybraná bibliografie.....	214
Jmenný rejstřík.....	220
Věcný rejstřík	223

1 Úvod

Zdá se, že jedním ze symptomů postmoderní doby je narůstající konfrontace se světem „těch druhých“. Téměř před očima nám vyrůstá nový multikulturní svět. Svůj podíl na tom mají masmédia, která doslova „pohlcují čas a prostor“ a přenášejí nás do nejrůznějších končin světa. Na poznávání cizích kultur má svou zásluhu také průmysl cestovního ruchu a stále rozsáhlejší migrace obyvatel zemí třetího světa, kteří opouštějí chudý jih a východ, aby participovali na životním stylu příslušníků euroamerické civilizace.

Pod tlakem modernizace mizí původní kulturní rozmanitost a současně narůstá homogenizace světové kultury. Na druhé straně v mnoha zemích dochází k boji za uchování národní identity a kulturní plurality. Charakteristickým rysem současného vývoje moderních společností je navíc nárůst subkultur a kontrakultur, které umožňují v rámci jedné kultury rozvíjet nové alternativy způsobu života.

Všechny tyto trendy staví lidstvo před problém hledání nového transkulturního porozumění. Ve svých důsledcích to znamená renesanci vědy, která se od svého vzniku programově zabývala studiem cizích kultur v čase a prostoru - sociální a kulturní antropologie. Předmětem sociální a kulturní antropologie je výzkum kultury chápáné jako způsob života sdílený členy určité společnosti. Základní princip, který antropologové při studiu cizích společností uplatňují, je doktrína kulturního relativismu - posuzování kultur jako jedinečných entit, které nelze hodnotit kulturními standardy naší společnosti. Z antropologické perspektivy nejsou „lepší“ a „horší“ kultury, ale pouze „jiné kultury“. Proto je nezbytné posuzovat cizí hodnoty, normy a obyčeje v kontextu té kultury, která je vytvořila.

Není pochyb o tom, že tradiční předmět antropologických výzkumů - exotický svět primitivních kultur — nenávratně mizí v čase. Vznik širokého spektra subkultur v rámci moderních společností spolu s nezbytností efektivně zvládat transkulturní komunikaci však před sociální a kulturní antropologií otevřel nové výzkumné pole. Tak jako dříve antropologové odjížděli na své mise za domorodci do Afriky, Asie a Tichomoří, studují dnes široké spektrum moderních subkultur — „kmenů“ mediků, anarchistů, důchodců, reklamních pracovníků, bezdomovců, narkomanů, farmářů nebo horníků.

Základní cíl i výzkumná metoda přitom zůstávají stejné jako v minulosti. Prostřednictvím terénního výzkumu, založeného na dlouhodobém pobytu mezi příslušníky zkoumané komunity, se antropologové snaží dosáhnout poznání „světa těch druhých“ a přispět tak k účinné transkulturní komunikaci. Rozšíření spektra antropologických výzkumů na moderní industriální společnosti navíc umožňuje postihnout naší vlastní kulturu a dospět k hlubšímu pochopení existence člověka na sklonku druhého tisíciletí.

Tato kniha je určena především posluchačům humanitních fakult, zejména studentům kulturologie, etnologie, archeologie, sociologie, pedagogiky, psychologie a filozofie. Těm všem by měla posloužit jako úvod do studia antropologických teorií člověka, společnosti a kultury. Současně se obrací k široké odborné i laické veřejnosti, aby jí poskytla ucelenou představu o předmětu, metodách a vývojových proměnách anglosaské sociální a kulturní antropologie. Při prezentaci významných antropologických osobností jsme se úmyslně zaměřili na americkou, britskou a francouzskou antropologii, neboť představuje reprezentativní vzorek stavu a úrovně antropologického myšlení. Jsme si plně vědomi nejednotnosti v užívání pojmů sociální antropologie a kulturní antropologie v Americe a Evropě. Pro zjednodušení našeho výkladu jsme se proto přiklonili k tradiční klasifikaci, která respektuje skutečnost, že sociální antropologie se rozšířila na území Velké Británie (včetně jejích bývalých dominií) a v kontinentální Evropě. Oproti tomu s kulturní antropologií se dnes setkáme zejména ve Spojených státech, odkud pronikla do ostatních částí Ameriky.

Za výchozí bod výkladu antropologických teorií člověka a kultury jsme zvolili vznik **antropologického pojmu kultura**, přijetí doktríny **kulturního relativismu** a rozpracování metody terénního výzkumu. Uvedení triády kategorií **kultura - kulturní relativismus - terénní výzkum** do vědy o člověku, společnosti a kultuře podle našeho názoru učinilo v průběhu 20. století z kulturní a sociální antropologie jednu z nejprogresivnějších společenských věd. Vlastní jádro této knihy tvoří analýza nejvýznamnějších antropologických škol a směrů — **klasického evolucionismu, difuzionismu, konfiguracionismu, psychologické antropologie, funkcionalismu, strukturalismu, neoevolucionismu, ekologické antropologie a nové etnografie**. Proměny jednotlivých antropologických teorií člověka a kultury prezentujeme na pozadí osudů nejvýznamnějších světových antropologů. Tento přístup nám umožňuje prokázat hypotézu, že to byli právě sociální a kulturní antropologové, kteří učinili z vědy o člověku a kultuře skutečný předvoj společenských věd a zásadním způsobem přispěli k uznání principu **kulturní plurality** - jednoho z pilířů postmoderny. Bohužel, v České republice, která dala světu řadu vynikajících antropologů (L. Pospíšil, P. L. Garvin, L. Holý, A. Gellner, P. Skalník aj.), není dosud sociální a kulturní antropologie v plném rozsahu institucionalizována. Je naším přáním, abychom touto knihou přispěli k dalšímu rozvíjení sociální a kulturní antropologie ve střední Evropě.

2 Předmět a metody sociální a kulturní antropologie

2.1 Ideové zdroje sociální a kulturní antropologie

Ideové zdroje sociální a kulturní antropologie lze nalézt v pracích vědců, kteří se programově zabývali studiem světa „těch druhých“. Se snahou konceptualizovat sociální svět v pojmech „**my**“ a „**oni**“ se setkáváme ve všech společnostech. Není jistě náhodou, že většina přírodních národů označovala svůj kmen slovem „lidé“, zatímco okolním etni-

kům uštědřovala pejorativní označení, která punc lidství stírala. Cizí kmeny a společnosti byly označovány jako „nepřátelé“, „opičáci“, „všiváci“ a podobně. S analogickým přístupem k diferenciaci sociálního světa se můžeme setkat v antickém starověku, který měl pro cizince označení „barbar“. Pád Říše západořímské a vznik raných „barbarských“ feudálních států na území křesťanské Evropy samozřejmě neznamenal konec tendence dělit společnosti na „my“ a „oni“. Znovu a znovu totiž přicházeli cizinci, jejichž víra a životní způsob vyvolávaly v obyvatelích středověké Evropy nedůvěru nebo odpor. Typickým výrazem takových postojů jsou středověká židovská ghetta nebo přímá vojenská konfrontace s tehdy expandující arabskou kulturou.

Novou kapitolu v dějinách evropské vědy o člověku a kultuře znamenalo století velkých zámořských objevů. Úspěšné plavby Kryštofa Kolumba, Vasca da Gama a Fernáoa de Magalhãese otevřely před ušaslými zraky Evropanů pestrý svět exotických kultur Nového světa, Afriky a Tichomoří. Tato zkušenost se samozřejmě promítla do nové konceptualizace sociálního světa. Starověkého „barbara“ vystřídal novověký exotický „divoch“, který byl ve jménu křesťanské morálky a civilizačního pokroku převychováván a vykořisťován.

Na sklonku 17. století, pod vlivem zpráv o cizích zemích a neznámých kulturách, byli učenci nuceni připustit, že evropské hodnoty a normy nemusí být absolutně platné a pravdivé. Konfrontace se světem cizích kultur navíc vedla k úvahám nad smyslem evropské kultury. Zpochybnění **evropocentrismu** ve svých důsledcích znamenalo útok na **etnocentrismus** — odvěkou lidskou tendenci poznávat, hodnotit a interpretovat svět z perspektivy kultury vlastního společenství. V průběhu 18. století se tak v dílech osvícenských filozofů setkáváme se zárodky doktríny **kulturního relativismu**, který vyrůstá

z tolerance ke způsobu života cizích společností a programově respektuje existenci odlišných hodnot, norem a idejí. Mezi průkopníky kulturního relativismu a předchůdce moderní vědy o cizích kulturách z tohoto hlediska patří například Giambattista Vico, John Locke, Anne Robert Jacques Turgot, Francois Marie Arouet—Voltaire, Charles Louis de Secondat Montesquieu a Claude Adrien Helvétius. Seznamme se podrobněji s jejich přínosem ke konstituování vědy o člověku a kultuře.

K zakladatelům novověké antropologie patří anglický filozof John Locke (1632-1704). Ve svém spise *Zkoumání lidského rozumu* (1690) odmítl Descartovo učení o vrozených idejích a za základní zdroj poznání označil lidskou zkušenost. Lockovo tvrzení, že si člověk osvojuje poznatky a pravidla chování v průběhu sociálního učení, de facto otevírá jeden ze základních tematických okruhů psychologické antropologie - problematiku **socializace** a **enkulturační**. Lockův kulturní relativismus popírající vrozené pravdy jako základ sociálních norem a pravidel byl úzce spjat s principem tolerance. Svědčí o tom například jeho *Dopis o toleranci* (1685—1686), v němž vylíčil toleranci jako základní atribut opravdové církve.

Na Lockův kulturní relativismus navázal především francouzský politik a ekonom Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781), který upozornil na determinující roli kultury. Podle jeho názoru není možné chápat výchovu jako pouhý přenos informací od rodičů a učitelů, neboť děti formuje také vnější sociální a životní prostředí. Pro konstituování kulturního relativismu je významný Turgotův předpoklad **psychické jednoty lidstva**. Podle Turgota příslušníci tzv. „primitivních kultur“ disponují stejnými psychickými dispozicemi jako civilizované národy. Existenci odlišných vzorců chování a myšlení u různých společností je proto nutné vysvětlovat rozdíly ve výchově, nikoli vrozenými psychickými dispozicemi.

Uznání **plurality kultur** ve svých důsledcích znamenalo pro evropské učence metodologickou výzvu, které se v plném rozsahu zhostila až sociální a kulturní antropologie 20. století. Již v první polovině 18. století se však setkáváme s prvními pokusy o programové srovnávání zvyků a institucí různých společností. Jako první použil **komparativní metodu** při studiu přírodních národů francouzský jezuita a misionář Joseph Francois Lafitau (1681-1740). S jistou nadšázkou je možné Lafitaua označit za zakladatele systematického etnografického studia severoamerických indiánů. Vydání jeho práce *Obyčeje amerických divochů ve srovnání s obyčeji nejzazších dob* (1724) představuje kvalitativní zvrat v dějinách vědy zabývající se studiem cizích kultur. Lafitau v mezikulturní perspektivě podal podrobný obraz rodového zřízení, které označil za univerzální jev prvobytné společnosti. Svou práci napsal na základě pětiletého pobytu mezi indiány kmene Irokézů. Při zpracování své knihy Lafitau efektivně využil také informace Julienu Garniera — jezuitu, který prožil mezi kanadskými indiány (Hurony) téměř šedesát let svého života. Lafitau neomezil svůj zájem na studium indiánské kultury, nýbrž originálním způsobem ji srovnával se zvyky a institucemi starověkých národů. Na základě zjištění, že Irokézové disponují podobnými znalostmi jako evropské a asijské kultury, formuloval hypotézu, že původní pravlastí amerických indiánů byl Starý svět. Podle Lafitaua v průběhu migrace do Nového světa došlo k „degenerativním“ proměnám původní vyspělé kultury a ztrátě víry v jediného Boha. Přesto se v kultuře amerických indiánů zachovaly pozůstatky evropských zvyků a obyčejů. Tyto „kulturní fragmenty“ se staly předmětem komparace se zvyky a institucemi antického starověku. Lafitau opo-

noval autorům, kteří považovali „barbarské národy“ za společnosti bez Boha, náboženství, zákona a rozvinutých forem vlády. Podle jeho názoru lze v kultuře přírodních národů identifikovat pozůstatky uctívání nejvyšší bytosti i existenci sociálního řádu.

Zvláštní místo mezi učenci, kteří inspirovali vznik moderní vědy o společnosti a kultuře, zaujímá italský filozof Giovanni Battista Vico (1668—1744). Vico je možné označit za tvůrce moderní **teorie cyklického vývoje** národů a kultur. Myšlenka neustálého historického koloběhu nebyla zcela nová. Koncept cyklického vývoje, podle níž po kulturním růstu a rozkvětu následuje úpadek, rozpracoval již řecký historik Polybios. V novověké historiografii a filozofii to však byl právě Vico, kdo vtiskl této antické myšlence argumentační jasnost a intelektuální přesvědčivost.

Podle Vica se společnost vyvíjí na základě vnitřních, zákonitých příčin a za zdánlivým dějinným chaosem lze nalézt koherenci a racionální řád. Každý národ prochází třemi základními epochami — božskou, heroickou a lidskou. Tyto vývojové fáze jsou analogické obdobím lidského života — dětství, mládí a zralosti. Stát údajně vzniká až v heroickém období a je spjatý s vládou aristokracie. V lidské epoše je vystředán demokratickým státem, v němž vítězí svoboda a přirozená spravedlnost. To je podle Vica vrchol vývoje lidstva, po kterém následuje mravní úpadek a návrat do původního barbarství. Odtud znovu začíná progresivní vzestup a další koloběh. Není jisté náhodou, že cyklická koncepce dějin nalezla své přívržence mezi sociálními a kulturními antropology, kteří se zabývali studiem vzniku, vývoje a zániku konkrétních sociokulturních systémů v čase a prostoru. Vico totiž jako jeden z prvních formuloval teorii plurality kultur. Podle Vica si při studiu dějin musíme být vědomi toho, že jednotlivé kultury se od sebe odlišují. Otázky, které si kladli Rekové doby Homérovy, se liší od otázek, jež si kladli Římané, Číňané nebo Evropané žijící na sklonku středověku. Hodnoty, normy a ideje různých kultur se totiž odlišují v čase a prostoru.

Cyklická koncepce dějin nebyla jedinou teorií objasňující evoluci lidské kultury. Podstatně vlivnější se stala osvícenská **doktrína nepřetržitého lineárního pokroku**. Mezi zakladatele teorie lineární evoluce patřil francouzský filozof Jean Antoine de Condorcet (1743—1794). Ve svém hlavním díle *Nástin historického obrazu pokroku lidského ducha* (1795) rozpracoval koncepci dějin jako nepřetržitého pokroku, jehož zdroj tkví v nárůstu lidského vědění. Condorcet rozděluje dějiny lidstva do 10 epoch, z nichž tři zahrnují období prvobytné společnosti. První epocha zahrnuje období rodové společnosti, ve které byl způsob obživy založen na lovu a rybolovu. Druhá epocha zahrnuje období přechodu od pastevectví k zemědělství. Třetí epocha zahrnuje období rozvoje zemědělství až do vynálezu písma.

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

Ke vzniku vědy o cizích kulturách přispěli také němečtí osvícenci, kteří mají svůj podíl na konstituování tematické oblasti označované jako „**Völkerkunde**“ (věda o národech). Od 60. do 80. let 18. století němečtí a rakouští vědci programově budovali disciplínu, označovanou jako „**ethnographia**“ (1767) nebo „**Ethnographie**“ (1771). Tyto pojmy se objevovaly jako novořecká synonyma „Völkerkunde“, zejména v dílech historiků působících na univerzitě v Göttingenu. O něco později se v díle slovenského právního historika Adama Františka Kollára (1783) a švýcarského teologa Alexandra Césara Chavannese (1787) objevuje pojem „**ethnologie**“, který dodnes funguje jako alternativní označení sociální a kulturní antropologie.

Popularita vědy o cizích kulturách byla posílena zámořskými objevy v Pacifiku, zejména zprávami z Tahiti, které vedly k další romantizaci přírodních národů. Vědci v Německu, Rakousku, Švýcarsku, Rusku, Rakousku, Nizozemí a Francii na sklonku 18. století rozpracovali předmět a terminologii nové badatelské oblasti. Slovník nové disciplíny rychle pronikl také do Velké Británie a Spojených států. Ve Francii přispěla ke studiu přírodních národů skupina filozofů, později známých jako *Ideologové* (*Idéologues*), kteří v roce 1799 založili *Společnost pozorovatelů člověka* (*Société des Observateurs de l'Homme*). Tito vědci již doporučovali při studiu exotických kultur pobývat ve zkoumaných společnostech a učit se jejich jazyk. O zájmu, který studium přírodních národů vyvolalo, svědčí zakládání etnografických muzeí a etnologických společností v první polovině 19. století. K vybudování moderní vědy o člověku, společnosti a kultuře však přispělo především vytvoření antropologického pojmu kultura, který se stal centrální kategorií sociální a kulturní antropologie.

2.2 Vznik antropologického pojmu kultura

Pojem kultura má svůj etymologický původ v antickém starověku. Vznikl z latinského „**colo**“, resp. „**colere**“, a byl původně spojován s obděláváním zemědělské půdy (*agri cultura*). Novou dimenzi pojmu kultura odkryl slavný římský filozof Marcus Tullius Cicero (106–43 př. n. l.), když v *Tuskulských hovorech* (45 př. n. l.) nazval filozofii **kulturou ducha** („*cultura animi autem philosophia est*“). Tím položil základ pojetí kultury jako charakteristiky lidské vzdělanosti.

Ve středověku se pojmu kultura pro označení kultivace lidských schopností příliš neužívalo. Pokud se přece jen s pojmem kultura v tomto období setkáme, pak má silný náboženský obsah. V dílech některých křesťanských autorů vystupuje slovo kultura ve smyslu uctívání (*cultus deorum*).

Nástup renesance a humanismu znamenal i znovuzrození antického významu pojmu kultura. Filozofie, věda i umění se orientovaly na existenci člověka, na rozvoj jeho tvořivých schopností a subjektivní moci. Ve spojitosti s kultivací a vzděláním člověka se znovu setkáváme s užíváním pojmu kultura pro označení sféry pozitivních hodnot, které přispívají k zdokonalování lidských schopností.

V průběhu 18. století se v germanizované podobě pojem kultura (*Kultur*) rozšířil do děl osvícenských filozofů a historiků. Kultura je v této době již poměrně jednoznačně chápána jako oblast lidské existence, která stojí v protikladu k přírodě. Osvícenské pojetí kultury, které zdůrazňuje spíše **zdokonalování lidských schopností** než stav a podmínky sociálního života, bylo dále rozvíjeno v poslední čtvrtině 18. století v dílech německých univerzálně orientovaných historiků.

Odvrat od původního hodnotícího významu pojmu kultura a zrození moderního globálního antropologického pojetí kultury je spjaté s dílem drážďanského historika Gustava Friedricha Klemma (1802–1867). Vydání jeho desetisvazkových *Všeobecných kulturních dějin lidstva* (1843—1852) a dvousvazkové *Všeobecné vědy o kultuře* (1854–1855) znamená výrazný zvrat v používání pojmu kultura ve speciálních vědách. Klemmovo vymezení kultury je možné považovat za prototyp klasických antropologických popisných výčtových definic kultury: „Usiluji o to, abych prozkoumal a určil

postupný vývoj lidstva od jeho nejneumělejších prvních počátků až po organické vytváření národů ve všech ohledech, to jest co se týče zvyků, znalostí a obratností, domácího a veřejného života v míru i ve válce, náboženství, vědění a umění."¹

Klemmova schopnost zevšeobecňovat a teoretizovat byla omezená, neboť měl zájem především o popis faktografického materiálu. Jeho pojetí kulturních dějin má proto výrazně etnografický charakter. Klemmův způsob užívání pojmu kultura však v sobě zrcadlí již požadavky rodících se empirických věd o společnosti. Význam kultivování se zcela vytrácí, pozornost je věnována stavu a stadiím kultury. V jistém smyslu Klemm dovršil první etapu konstituování dějin kultury, jejíž počátek je spjat s Voltairovým *Esejem o mravech a duchu národů* (1769). Klemm o tom říká, že „to byl Voltaire, kdo první nechal stranou dynastie, posloupnosti králů a bitev, a hledal, co je v dějinách podstatné, totiž kulturu, tak jak se projevuje ve zvycích, ve způsobech víry a ve formách vlády“.²

Po Klemmově vystoupení již nemůže být pochyb o uznání pojmu kultura v pracích německy píšících historiků. Kvalitativní zvrat v používání pojmu kultura v anglosaských zemích je spjat s dílem anglického antropologa Edwarda Burnetta Tylora. Ten, poučen německou etnografií a historiografií, koncentruje klasické Klemmovo vymezení kultury do první formální antropologické definice kultury: „Kultura nebo civilizace ... je komplexní celek, který zahrnuje poznání, víru, umění, právo, morálku, zvyky a všechny ostatní schopnosti a obyčeje, jež si člověk osvojil jako člen společnosti.“³

Tylorova definice kultury představuje počátek vědecké revoluce. Změnila vztah pojmu kultura k dosavadní teorii a metodologii speciálních věd o kultuře a učinila z něj nástroj kvalitativně nového přístupu ke studiu sociálních jevů. Pojem kultura začal být užíván k označení třídy věcí a jevů, jimiž se člověk odlišuje od zvířete. Studium kultury z antropologického hlediska není tedy omezeno pouze na oblast pozitivních hodnot, které člověka kultivují a humanizují, ale zahrnuje všechny nebiologické prostředky a mechanismy, jejichž prostřednictvím se lidé adaptují na vnější prostředí. Kultura z tohoto hlediska vystupuje jako specifický lidský atribut - způsob přetváření světa člověkem. S odstupem času lze konstatovat, že Tylorova definice kultury nikdy nezestárla, ale naopak se stala výchozím bodem většiny moderních antropologických teorií kultury.

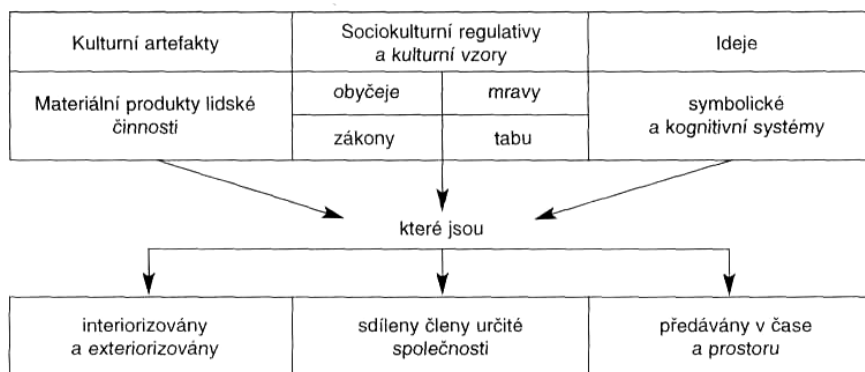
2.3 Typologie pojmu kultura

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

1. Tradiční **axiologické pojetí kultury**, vycházející z humanistické a osvícenské tradice používání tohoto pojmu ve filozofii a uměnovědách. Axiologická koncepce kultury je výrazně hodnotící. Omezuje rozsah třídy kulturních jevů pouze na sféru pozitivních hodnot, které přispívají ke kultivaci a humanizaci člověka a k progresivnímu rozvoji lidské společnosti. Do kultury jsou tak tradičně zahrnovány zejména takové oblasti duchovních hodnot společnosti jako umění, věda, literatura, osvěta, výchova, ušlechtilé a pokrokové ideje apod.
2. Globální **antropologické pojetí kultury**, zahrnující do kultury nejen pozitivní hodnoty, ale všechny nadbiologické prostředky a mechanismy, jejichž prostřednictvím se člověk jako člen společnosti adaptuje k vnějšímu prostředí. Antropologické pojetí kultury nemá hodnotící funkci. Díky tomu lze charakterizovat a klasifikovat různá společenství v čase a prostoru podle jejich specifických kulturních prvků a komplexů. To umožňuje komparativní výzkum **sociokulturních systémů** (kultur, subkultur, kontraktur) v čase a prostoru. Být kulturním antropologem z tohoto hlediska znamená studovat způsob života typický pro určitou společnost. Antropologické pojetí kultury chápáné jako systém **artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí** sdílených a předávaných členy určité společnosti se prosadilo zejména v sociální a kulturní antropologii, archeologii, etnografii, etnologii, sociologii, psychologii a kulturologii.

Přehled antropologických teorií kultury

Schema 1 Třída kulturních jevů



Do třídy kulturních jevů z antropologického hlediska patří materiální produkty cílevědomé práce (artefakty), naučené vzory chování (sociokulturní regulativy) a myšlenkové systémy (ideje).

3. Redukcionistické pojetí kultury zahrnuje velké množství přístupů, pro které je typická snaha omezit rozsah pojmu kultura pouze na určitý výsek sociokulturní reality. Snaha vymezit antropologický pojem kultury tak, aby zahrnoval méně a odhaloval více, je charakteristická například pro přístupy rozvíjené v rámci směrů současné kognitivní a symbolické antropologie. V protikladu ke globálnímu pojetí kultury jsou rozvíjeny zejména sémiotické přístupy, které redukují pojem kultura na systém znaků, symbolů a významů, sdílených členy určité společnosti.

2.4 Metody studia kultury v antropologii

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

Základy vědy o kultuře mimoevropských národů a etnik položili již ve druhé polovině 19. století evolucionističtí antropologové a etnologové. Většinou se jednalo o kabinetní vědce, kteří své knihy psali na základě sekundárních dat a informací — zpráv cestovatelů, misionářů a pracovníků koloniální správy. Z tohoto hlediska je možné klasický evolucionismus označit za protoantropologickou fázi výzkumů člověka, společnosti a kultury. Kvalitativní zvrat v dějinách antropologie způsobilo zavedení **terénního výzkumu**, založeného na empirickém sběru dat přímo mezi příslušníky studovaných kultur. V britské sociální antropologii rozpracovali metodu terénního výzkumu B. Malinowski a A. R. Radcliffe-Brown. Ve Spojených státech etabloval terénní výzkum F. Boas a jeho žáci, kteří prováděli studium indiánských kultur na základě dlouhodobých pobytů mezi členy domorodých kmenů. Jádrem terénních výzkumů se stalo **zúčastněné pozorování** - antropologova přímá participace na každodenním životě lidí, které studuje.

Tradičním předmětem výzkumu sociální a kulturní antropologie byla kultura **preliterárních společností**. V současné době ale antropologové rozšířili spektrum svých výzkumů také na moderní společnosti. V souvislosti s aplikací antropologických metod na výzkum městského způsobu života dokonce vznikla nová tematická oblast — **antropologie města** (urbánní antropologie). Robert F. Murphy ilustruje rozsah současné antropologie na příkladu jednoho univerzitního oddělení, které své studenty vyslalo na terénní mise na Novou Guineu studovat mužské a ženské role, do městské obytné čtvrti zkoumat společenské vztahy vozičkářů, do povodí brazilské Amazonky analyzovat ekologii lovu, do nemocnice v hlavním městě sledovat proměny identity u lidí po plastické operaci, do dolů v Andách studovat třídní vztahy, do brazilského města popsat nová náboženství, do kolumbijské vesnice probádat společenský systém pěstitelů kávy, na Saharu zkoumat tuarežské kováře a do jižní Afriky studovat zavádění programu zdravotní prevence.¹ Již z tohoto výčtu je evidentní, že doba, kdy antropologovi k terénnímu výzkumu stačil pouze kůň a oděv studovaných domorodců, je nenávratně pryč. Dnes lze velice rychle cestovat za „domorodci“ městskou dopravou nebo putovat řadu dní do míst izolovaných od bezprostředního vlivu západní civilizace.

Dlouhodobé intenzivní terénní výzkumy vyžadují, aby antropolog strávil mezi příslušníky studované kultury více než jeden rok. To umožňuje zachytit proměny dané společnosti v kontextu proměn jednotlivých ročních období. Avšak ani celoroční pobyt nemůže být zárukou, že antropolog zachytí všechny typické kulturní jevy a procesy. Proto se často antropologové k domorodcům opakovaně vrací. To jim umožňuje sledovat proměny studované kultury v čase. Příprava na terénní výzkum vyžaduje nejen získat nezbytnou materiální výbavu, ale také seznámit se s poznatky, které byly do té doby o studované kultuře získány. Důležité je také získání jazykové kompetence, aby antropolog nebyl odkázán pouze na překladatele. Cílem výzkumu je testování předem stanovených hypotéz nebo sběr zcela nových poznatků umožňujících formulovat nové hypotézy, vytvářet teorii a přispívat tak porozumění dosud neznámým aspektům studované kultury. Při vstupu do zcela odlišné kultury musí antropolog odložit „brýle etnocentrismu“ a snažit se neposuzovat ji podle kulturních standardů své vlastní kultury. Etnocentrismus je kulturní univerzálie. Všude na světě si lidé myslí, že pouze jejich kulturní normy a obyčeje jsou správné a pravdivé. V opozici k etnocentrismu antropologové formulovali doktrínu kulturního relativismu, který chápe každou kulturu jako jedinečnou entitu. Proto by neměly být zvyky, hodnoty a normy jedné kultury hodnoceny podle měřítek jiné kultury. Kulturní relativismus tak vede antropology k tomu, aby konkrétní kulturní elementy a komplexy vždy posuzovali v kontextu kultury, která je vytvořila. Kulturní relativismus ale neznamená relativismus morální, neboť ani antropologové nemohou ignorovat mezinárodní měřítko spravedlnosti a morálky. To, že antropologové někdy studují takové zvyky, jako jsou mučení, kanibalismus nebo zabíjení dětí, ještě neznamená, že s nimi souhlasí. Již při volbě terénu má každý antropolog možnost rozhodnout, zda kulturní praktiky jeho potenciálních domorodců nejsou v rozporu s jeho morálním přesvědčením. Mnozí antropologové zohledňují právě toto kritérium při volbě místa, kde budou svůj výzkum realizovat.

Stejně jako turisté, kteří se poprvé ocitli ve zcela odlišné kultuře, i antropologové mohou zažít při setkání s novou kulturní realitou „kulturní šok“. Jeho zdrojem je konfrontace se světem zcela odlišných ideových, normativních a jazykových významů. Člověk se může řadu dní i týdnů cítit odcizený, bezradný a ztracený v cizí kultuře, která mu neumožňuje využívat jeho vlastní zkušenost a odhadnout chování jeho okolí. Pro příslušníky západní kultury je například složité žít ve světě bez elektřiny, chlazených nápojů, splachovacích záchodů, postelí a všech ostatních vymožeností, jež jsou v naší kultuře považovány za samozřejmost.

Americký antropolog Conrad Phillip Kottak popsal svou adaptaci na kulturní šok, který zažil v době svého terénního výzkumu v Brazílii, následujícími slovy: „Zvuky, podněty, světla, zápachy a chutě života v severovýchodní Brazílii v Arembepe se pomalu stávaly známější. Postupně jsem přijal fakt, že jediný toaletní papír, který byl dostupný za přijatelnou cenu, měl strukturu skelného papíru. Přivyl jsem tomuto světu, ve kterém vesnickým dětem kapaly z nosu kapičky hlenu, kdykoli se v Arembepe objevila chřipka. Svět, kde ženy s půvabně se houpačícími boky nosí bez námahy na hlavě osmnáctilitrové petrolejové kanystry s vodou, kde si chlapi pouštějí draky a baví se chytáním much do holých dlaní, kde staré ženy kouří dýmku, kde majitelé obchodů nabízejí kachacu (běžný rum) v devět hodin ráno a muži během líného odpoledne, kdy se nery-

baří, hrají domino. Navštívil jsem svět, kde veškerý život pocházel z moře, kde v jedné laguně muži loví ryby, ženy společně perou prádlo, myjí nádoby a zároveň se tam koupou."⁵

K tomu, abychom zažili kulturní šok, ale nemusíme cestovat do exotických zemí. Intenzivní kulturní šok nás může postihnout i při studiu některých subkultur v naší vlastní společnosti. Není to tak dávno, co naše pracoviště při studiu chodu jedné nejmenované pražské továrny využilo k získání dat zúčastněného pozorování. Spolupracovníci, kteří tento výzkum realizovali, byli po týdnu participace na standardních aktivitách dělníků zcela vyčerpáni. Svůj zážitek charakterizovali jako „neuvěřitelnou cestu do počátků průmyslové revoluce“.

Kulturní šok ale není jediným problémem, se kterým se antropolog po vstupu do terénu setkává. Vstup cizince do komunity je pro domorodce zátěžovou situací. Je totiž člověkem, který „nemá minulost“ a nevyznává „idoly kmene“. Jinými slovy, každý nový příchozí může pro domorodce představovat potenciální ohrožení. Antropologovi trvá delší dobu, než získá jejich důvěru a vybuduje si v novém prostředí sociální roli, která mu umožní realizovat zúčastněné pozorování. Výzkumníkovi, přestože poctivě přiznal cíle svého výzkumu, mohou být zpočátku připisovány nejrůznější motivy pobytu. Optimální situace je dosaženo teprve tehdy, když se jeho přítomnost stane součástí každodenního života.

Pokud antropolog neovládá dobře domorodý jazyk, vzniká mu problém při volbě tlumočníka. Tito lidé často bývají díky své dvojjazyčnosti okrajovými členy společnosti. Překladatel navíc funguje jako filtr, kterým procházejí výzkumníkovy otázky i odpovědi dotazovaných. Je proto žádoucí, aby antropolog dosáhl co nejrychleji takového stupně jazykové kompetence, který mu umožní rozšířit zúčastněné pozorování o vlastní **práci s informátory**. Za informátora může být považován kterýkoli příslušník studované kultury, s nímž výzkumník mluví nebo interaktivně jedná. Většina antropologů ale velice brzy zjistí, že někteří domorodci se o jejich práci zajímají více než ostatní a jsou schopni efektivněji pomoci při sběru a interpretaci empirických dat. Tito „**klíčoví informátoři**“ mají schopnost vysvětlit a zobecnit svoji kulturu a umožňují tak výzkumníkovi pochopit jejich svět. Při volbě přátel a informátorů musí být antropolog velice opatrný, aby se jeho nejbližším spolupracovníkem nestal například místní blázen nebo opilec. V průběhu práce s informátory se antropologové snaží co nejvíce zachytit jejich vnímání a výklad světa. Tento postoj, aspirující na popis kultury z perspektivy domorodců, v jejich pojmech a taxonomiích, je v současné antropologii označován jako emická deskripce kultury.

Zúčastněné pozorování a práce s informátory nejsou jedinými metodami užívanými v terénním výzkumu. Mezi další zdroje antropologických dat patří **genealogická metoda** (umožňující rekonstrukci vztahů mezi příbuznými), **životopisy** příslušníků studované kultury (life history), psychologické **projekční testy**, **případové studie**, **obsahová analýza** dokumentů, **dotazníky**, dokumentární **film** a **fotografie**.

2.5 Shrnutí - zdroje, předmět a klasifikace antropologie

Problémové okruhy dnes zahrnované do sociální a kulturní antropologie byly původně rozptýlené v dílech evropských filozofů, historiků, etnografií, etnologů, misionářů a cestovatelů. Díky pracím osvícenských filozofů a rozvoji německé „Völkerkunde“ byly ale již v průběhu 18. století formulovány myšlenky, které se staly základem sociální a kulturní antropologie.

Kvalitativní zvrat v dějinách antropologického myšlení způsobilo přehodnocení původního hodnotícího významu pojmu kultura a zavedení **antropologického pojmu kultura**. Posun od axiologického k antropologickému pojetí kultury anticipoval v polovině 19. století německý historik Gustav Friedrich Klemm a v roce 1871 jej završil zakladatel antropologie jako vědy o kultuře - Edward Burnett Tylor. Předmětem výzkumu antropologie se stal člověk nejen jako biologická bytost, ale také jako tvůrce a produkt kultury.

V průběhu 20. století se široce koncipovaná **obecná antropologie** studující člověka jako biokulturní bytost rozšířila především v anglosaských zemích.

V zemích kontinentální Evropy však i nadále převládala tendence považovat antropologii za přírodní vědu zabývající se studiem variability, morfologie a fyziologie lidského organismu. Ve Velké Británii se v úzkém spojení s klasickou fyzickou (biologickou) antropologií na základě etnografických, etnologických a archeologických výzkumů postupně konstituovala **sociální antropologie** jako věda zabývající se komparativním studiem kultury **preliterárních společností**. S analogickou situací se setkáváme ve Spojených státech. Zde základní pilíře obecné antropologie tvoří **fyzická antropologie** a **kulturní antropologie**.

Centrální kategorií americké kulturní antropologie je široce chápaný pojem **kultura**. Ten je používán k označení třídy všech specificky lidských negenetických jevů, tak jak se projevují v artefaktech, sociokulturních regulativech a idejích sdílených a předávaných členy určité společnosti. Oproti tomu britská sociální antropologie, preferující pojem společnost, klade důraz na studium hodnot, institucí a zvyků v kontextu **sociální struktury**. To přirozeně vede k poněkud jinému typu analýzy a interpretace sociokulturních jevů.

Vzhledem k příbuznosti těchto věd se v uplynulých letech ve Spojených státech stále více prosazuje nové pojetí syntetické **sociokulturní antropologie**, která by v sobě vedle kulturní antropologie zahrnovala také antropologii biologickou, sociální a aplikovanou. Evropská sociální antropologie však

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

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

Vzhledem k širokému výzkumnému poli spolupracuje sociální a kulturní antropologie s řadou dalších vědních disciplín.

plín. Ze společenských věd využívá zejména poznatky sociologie, psychologie, historie, folkloristiky a religionistiky. Se sociologií sdílí zájem o problematiku fungování a vývoje sociální struktury společnosti, s psychologií otázky vztahu biologické a kulturní determinace lidské činnosti, s historií studium proměn sociokulturních systémů v procesech kulturní difuze a evoluce. Blízko má také k folkloristice a religionistice, s nimiž ji spojuje společný zájem o oblasti symbolické kultury.

Z okruhu přírodních věd je sociální a kulturní antropologie úzce spjatá s **fyzickou antropologií** a jejími subdisciplínami - paleoantropologií, fyziologickou, morfologickou a vývojovou antropologií, molekulární antropologií aj. Předmětem výzkumů současné fyzické antropologie je studium růstu, vývoje a funkce lidského organismu v rámci různých rasových, etnických, kulturních a sociálních skupin populace v čase a prostoru.

Osobitým svorníkem, který spojuje fyzickou antropologii s antropologií sociální a kulturní, je **paleoantropologie**. Tato subdisciplína fyzické antropologie se zabývá evolucí člověka a jeho živočišných předchůdců - **antropogenezí**. Významnou oblastí paleoantropologických výzkumů je také studium geneze a vývoje kultury jako prostředku adaptace rodu *Homo* k vnějšímu prostředí. Kultura jako předmět výzkumu tak osobitým způsobem spojila zájmy fyzických i kulturních (sociálních) antropologů.

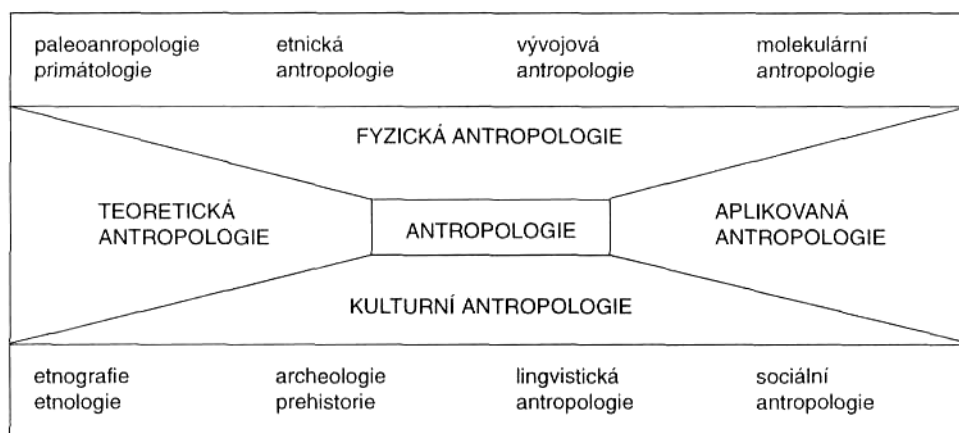
Tradičním objektem výzkumů sociální a kulturní antropologie byla kultura **preliterárních společností**, které byly studovány jako komplexní, vnitřně integrované a do značné míry autonomní **sociokulturní systémy**. V souvislosti s postupným zánikem původních **lokálních kultur** se však předmět antropologických výzkumů rozšiřoval na jednoduché rolnické pospolitosti a vyspělé moderní společnosti. Základní metodou sociální a kulturní antropologie je terénní výzkum, tj. systematický sběr antropologických dat využívající nejrůznější techniky empirických výzkumů přímo mezi příslušníky studované kultury. Nejefektivnějším typem terénních výzkumů jsou klasické dlouhodobé pobyty v malých lokálních společnostech, vyžadující od antropologa znalost jazyka a zvyků dané kultury a schopnost přizpůsobit se místnímu způsobu života, sociálním, geografickým a klimatickým podmínkám.

Současná sociální a kulturní antropologie zahrnuje nesmírně diferencovaný komplex speciálních věd a přístupů, které je možné dále klasifikovat:

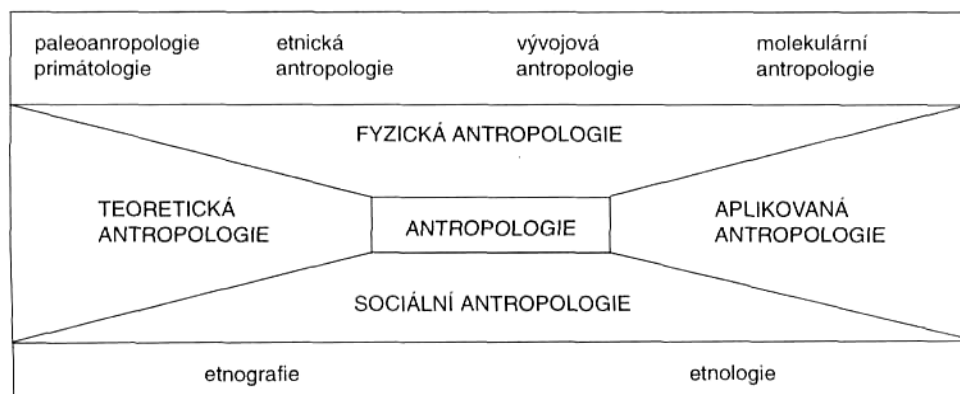
1. podle subdisciplín fyzické, sociální a kulturní antropologie;
2. podle hlavních tematických oblastí antropologických výzkumů;
3. podle jednotlivých výzkumných škol a směrů;
4. podle sociotechnických funkcí, které antropologie plní.

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

Schema 2 Americký model obecné antropologie



Schema 3 Britský model antropologie



Tuto klasifikaci antropologických subdisciplín není možné považovat za univerzální. Vzhledem k tomu, že jednotliví antropologové ve svých učebnicích vypracovávají různé varianty systematiky antropologie, je třeba výše uvedené „modely antropologie“ považovat spíše za vyjádření obecných taxonomických trendů.

3 Evolucionistická antropologie

Vznik sociální a kulturní antropologie je nerozlučně spjat se zrodem jednoho z nejvlivnějších vědeckých hnutí druhé poloviny 19. století — **evolucionismu**. Základy antropologie jako integrální vědy o člověku, společnosti a kultuře položili představitelé evropské etnografie, etnologie, archeologie a antropologie druhé poloviny 19. století, kteří vymezili základní tematické okruhy antropologických výzkumů a vytvořili tak předpoklady pro konstituování moderní sociální a kulturní antropologie. Evolucionismus byl mezinárodním hnutím, jež zasáhlo většinu evropských zemí, i když vůdčí úlohu sehrála anglická věda. Přitom si je třeba uvědomit, že to, co dnes z časové perspektivy označujeme jako evoluční směr v antropologii a etnologii, nebylo v době svého vzniku jednotnou školou. K tvůrcům evolucionismu patřili představitelé různých vědních disciplín a výzkumných orientací, které spojovala snaha o postižení evoluce lidské kultury. V průběhu let 1860—1890 vznikla řada prací, které položily základ evolucionistického paradigmatu. Jeho jádro tvoří teorie endogenní změny, která předpokládá, že hybnou silou dějin je progresivní evoluce vyrůstající z lidské tvořivosti a schopnosti inovace.

3.1 Evolucionismus - výzkum kultury v čase

3.1.1 Ideové zdroje evolucionistické antropologie

Evolucionismus v jistém smyslu představuje dovršení **osvícenské koncepce pokroku**, podle níž je třeba vývoj chápat jako proces postupného zdokonalování lidstva. Ideu pokroku spolu s teorií, že kulturní vývoj je možné rozčlenit do kvalitativně různých evolučních stadií, rozpracovali již v 18. století A. Ferguson, A. R. J. Turgot a J. A. Condorcet. Významným stimulem pro vznik evolucionismu byl také rozvoj přírodních věd a aplikace jejich metod a poznatků na zkoumání sociokulturních jevů. Tento myšlenkový zdroj je spjat zejména s **teorií biologické evoluce**. Rozhodující roli z tohoto hlediska sehrál Charles Darwin (1809—1882), který v pracích *O vzniku druhů přírodním výběrem* (1859) a *Původ člověka a pohlavní výběr* (1871) shromáždil vědecké důkazy o živočišném původu člověka a vývoji živých bytostí od jednoduchých forem k složitějším a dokonalejším. Z tohoto hlediska evolucionismus představuje nejruznější varianty spojení biologické evoluční teorie s tradiční osvícenskou koncepcí vývoje jako nepřetržitého a nekonečného pokroku lidských dějin.

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

3.1.2 Teoretická východiska evolucionistické antropologie

Nejobecnějším teoretickým východiskem a jednotící osnovou evolucionistického hnutí byl **pozitivismus**. Tvůrce evolucionistických modelů společnosti a kultury dále spojovaly následující předpoklady:

1. jednotné chápání **lidské přirozenosti**;
2. koncepce **stadiálního charakteru vývoje**;
3. teorie **vývojového paralelismu**;
4. užití **komparativní a statistické metody**;
5. preference výzkumů úlohy **přežitků**;
6. hledání **geneze sociokulturních jevů**;¹

Evolucionistická koncepce lidské přirozenosti má své kořeny v racionalismu 18. století. Její jádro tvoří předpoklad **psychické jednoty lidstva**. Podle této teorie člověk vždy a všude disponuje stejnými mentálními vlastnostmi, které jsou nezávislé na rase, prostředí nebo době. Slovy L. H. Morgana, „v důsledku specifické jednotnosti mozku všech ras, všeho lidstva, byla jednotná i jejich duševní činnost.“² Zákonitosti vzniku a vývoje kultury považovali evolucionisté za analogické s principy biologické evoluce. Domnívali se, že všechny lidské společnosti procházejí stejnými stadii vývoje (vývojové fáze divoštví, barbarství, civilizace) od nejjednodušších společenských forem k nejsložitějším. Tento vývoj považovali za jednosměrný progresivní proces, který má ve všech geografických oblastech obdobný charakter - **teorie vývojového paralelismu**. Proto se v různých oblastech světa setkáváme s obdobnými projevy materiální i duchovní kultury. Evolucionistická koncepce nebyla aplikována pouze na výzkum vývoje lidstva a společnosti jako celku, ale i na studium evoluce různých institucí (manželství, náboženství, právo aj.) nebo takových elementů kultury, jako jsou zvyky, mytologie, znalosti, technologie a nejruznější formy materiální kultury. Evolucionisté byli přesvědčeni, že vývoj nemá charakter kvalitativních skoků, ale povahu kumulace. Vývojem konkrétních lokálních kultur se příliš nezabývali. Usilovali spíše o zkonstruování hypotetických vývojových modelů, jež pak (více nebo méně svévolně) zaplňovali konkrétními kulturními elementy. K tomu využívali **komparativní metodu**, která jim de facto nahrazovala historický přístup. Jednalo se o pseudohistorickou rekonstrukci, založenou na srovnání velkého množství faktografického materiálu, sebraného z nejruznějších částí světa a násilně vkládaného do předem stanovených vývojových schémat. Kombinací komparativní a statistické metody se pak pokoušeli stanovit posloupnost jednotlivých evolučních stadií. Ve jménu rekonstrukce a priori stanoveného evolučního schématu tak byla konkrétní empirická data vytrhávána z původního kulturního kontextu, což se přirozeně odrazilo na strnulém statickém charakteru evolucionistických modelů.

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

gických pramenů začala stále více převažovat interpretace kulturně antropologická.

V neposlední řadě sehrál významnou úlohu při koncipování evolucionistických koncepcí výzkum **přežitků** (survival). Podle zastánců evolucionismu přežitky představují takové formy víry, umění, morálky, obyčejů, zvyků a praktik, jež byly charakteristické pro předcházející vývojová stadia a jejichž pozůstatky přetrvávaly ve zmírněné nebo modifikované podobě do současnosti. V tomto smyslu představují jakési „živé fosilie“ dávno zmizelých kultur, které do značné míry umožňují pochopit a rekonstruovat kulturní dějiny. Studium přežitků bylo spjato s evolucionistickou snahou objasnit historický původ a genezi kulturních jevů. Jak v této souvislosti výstižně poznamenal E. E. Evans-Pritchard, nejspřávnější název evolucionistické antropologie by byl „**genetická sociální antropologie**“.

Jedním z nejvýznamnějších témat evolucionistických výzkumů se stalo studium vývojových stupňů **rodiny**. Klasickou evolucionistickou koncepcí vývoje rodiny předložil v knize *Mateřské právo* (1861) švýcarský právník a historik Johann Jacob Bachofen (1815-1887), který ve svém modelu evoluce rodu a rodiny jako první vyslovil hypotézu o prvotnosti matriarchátu před patriarchátem. Poněkud jinou variantu vývoje rodiny vypracoval další ze zakladatelů evolucionismu v antropologii, skotský právník John Ferguson McLennan (1827—1881). Ten v práci *Primitivní manželství* (1865) formuloval hypotézu o historické prioritě matrilinearity před patrilinearitou a zavedl do antropologie pojmy exogamie a endogamie. Dalším typickým předmětem výzkumů evolucionistických antropologů a etnologů byla problematika vývoje **náboženství**. Evolucionistický model vývojových stupňů náboženského myšlení rozpracoval v díle *Původ civilizace* (1870) anglický bankéř a etnolog John Lubbock (1834-1913). Výchozím předpokladem Lubbockovy koncepce je hypotéza o neexistenci náboženství v primitivních společnostech. Tento prvotní „ateismus“, chápáný jako nepřítomnost jakékoli určité představy o bozích, byl podle jeho názoru teprve později vystřídán stadii **fetišismu, totemismu, šamanismu a pohanství**. Poslední vývojovou fází Lubbock spojuje s morálkou, kterou pokládá za nesporný projev civilizačního pokroku.

Problematické náboženství, zejména magie, totemismu a tabu věnoval pozornost také skotský antropolog James George Frazer (1854-1941), který proslul svojí monumentální prací *Zlatá ratolest* (1890). V duchu evolucionistických představ chápe Frazer lidstvo jako jediný celek, jehož vývoj probíhá ve znamení neustálého kulturního pokroku. V tomto smyslu formuluje také svoji koncepci **magie** jako vývojové fáze předcházející **náboženství a vědu**.

Brilantní syntézu tematických okruhů rozpracovaných v dílech představitelů evolucionistické antropologie, etnologie a archeologie provedl britský antropolog E. B. Tylor, který svojí prací položil základy moderně koncipované antropologie jako vědy o kultuře.

3.2 Edward Burnett Tylor - antropologie jako věda o kultuře

3.2.1 Život a dílo E. B. Tylora (1832-1917)

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

Na základě Tylorova pobytu v Mexiku vznikla jeho první práce, cestopis *Anahuak neboli Mexiko a Mexičané* (1861). V roce 1865 vydává knihu *Výzkumy rané historie lidstva a vývoj civilizace*, kterou se zařadil mezi nejvýznamnější britské antropology a etnology své doby. V souladu s evolucionistickou **teorií vývojového paralelismu** Tylor v této práci uvádí celou řadu příkladů nezávislého vzniku stejných kulturních prvků a komplexů u společností, které mezi sebou neměly žádné vzájemné kulturní kontakty:

„Australští domorodci si na těle vytvářejí jizvy podobně jako africké kmeny, obřezávají děti podobně jako Židé a Arabové, brání sňatkům v ženské linii podobně jako Irokézové, vynechávají ve své řeči jména rostlin a zvířat, která byla užita jako osobní jména mrtvých lidí, a vytvářejí místo nich nová slova, podobně jako Abiponové v Jižní Americe...“³

Existenci obdobných kulturních prvků a komplexů u různých skupin lidské populace Tylor objasňuje jako logický důsledek psychické jednoty lidstva a univerzální schopnosti inovace, která je podle jeho názoru také příčinou vzniku nezávislých objevů. Tylor ale nesnižuje ani roli kulturní difuze, i když je zřejmé, že ji nepovažuje za základní mechanismus kulturního vývoje.

V roce 1871 vychází *Primitivní kultura*, klasické dílo psané z pozic důsledného evolucionismu.⁴ Tylor zde na nesmírně rozsáhlém a pečlivě vybraném materiálu pojednává o otázkách poznání, víry, magie a mýtu v primitivních společnostech. Tato práce je v rámci antropologického myšlení významná zejména proto, že právě zde Tylor podal první formální vymezení antropologického pojetí kultury. Jeho slavná **antropologická definice kultury** představuje zahájení nové etapy studia člověka a kultury. V centru zájmu antropologických výzkumů se ocitla kultura chápáná jako konfigurace naučeného chování a jeho produktů sdílených členy určité společnosti. I když v Anglii a Francii přijetí nově vymezeného pojmu kultura narazilo zpočátku na určitý odpor, ve Spojených státech se antropologická koncepce kultury stala základem nové vědní disciplíny - **kulturní antropologie**.

Tylorova *Primitivní kultura* měla velký úspěch a byla přeložena do němčiny, francouzštiny, španělštiny a ruštiny. Tylorovi bylo uděleno členství v Královské společnosti a v roce 1896 byl jmenován řádným profesorem na University of Oxford, kde položil základy antropologie jako vědy o člověku a kultuře. Úspěch *Primitivní kultury* přivedl Tylora k vydání její populární verze pod titulem *Antropologie: Úvod do studia člověka a civilizace* (1881).

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

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

Posledních dvacet pět let svého života Tylor zasvětil systematickému budování antropologie, kterou koncipoval jako vědu o kultuře. Královský antropologický ústav se pod jeho vedením stal místem tvořivých diskuzí o smyslu a budoucnosti nové vědní disciplíny.

Tylor byl popisován jako dominující přátelská osobnost. Byl velký, statný a vypadal neobyčejně dobře. Jeho přímočarost, trpělivost a suchý humor z něj učinily váženého učitele. Díky jednoduchému a srozumitelnému literárnímu stylu oslovily jeho knihy širokou čtenářskou obec. Vždy, když Tylor řešil nějaký vědecký problém, postupoval velice systematicky a pečlivě. Tylorův život, stejně jako dílo, vždy prostupoval smysl pro uměřenost.

3.2.2 Koncepce kulturní evoluce

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

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

V souladu s evolucionistickou teorií o psychické jednotě lidstva byl Tylor přesvědčen o tom, že principy racionálního myšlení jsou základem lidského chování v moderních i primitivních společnostech. Slovy Tylora „proto bychom vždy měli hledat praktické a srozumitelné motivy pro zvyky a názory, které je možné ve světě nalézt ... tvrzení, že činy divochů jsou bez motivu a jejich mínění hloupostí, je také teorií, ale jsem přesvědčen, že důkladně nepravdivou...“⁶ Rozdíl mezi civilizovanými a primitivními národy tedy netkví v odlišných principech myšlení, ale ve stupni kulturního vývoje, zejména míry lidského poznání, jehož daná společnost dosáhla. Například jednoduché nástroje a technologie typické pro primitivní společnosti dostatečně jasně vypovídají o celkově nižší úrovni znalostí a dovedností, než jakou disponují civilizované společnosti. Technická evoluce tak podle Tylora představuje jednoduchou lineární akumulaci objevů a vynálezů, která sice v různých společnostech probíhá různou rychlostí, ale analogickým způsobem. Odlišnosti mezi jednotlivými evolučními stupni jsou přitom do té míry evidentní, že je lze stanovit na poměrně objektivních základech. Podle Tylora například „nikdo srovnávající luk a kuši nepochybuje, že kuše vznikla vývojem z jednoduššího nástroje“.⁷

Podobným způsobem Tylor hodnotil také evoluci duchovních oblastí lidské kultury. O egyptských nástěnných malbách například hovořil jako o stylu na poloviční cestě mezi nejnižším a nejvyšším. Domníval se, že starověcí Egypťané, navzdory své inteligenci, nepřekročili primitivní stadium vývoje umění a malovali spíše obrázkové písmo, blízké dětským barevným mazaninám, nežli skutečné obrazy. Také díla starověkých Řeků údajně nepřekročila stadium obrázkového písma, neboť lesy, hory a domy nebyly věrnou kopií skutečnosti, ale představovaly spíše znaky vnějšího světa.⁸

Obdobně přistupoval také k analýze vývoje příbuzenských vztahů a rodiny. V souladu se svojí hypotézou o vývojově starším jako primitivnějším a odlišnějším od civilizované společnosti vyšel z předpokladu, že počáteční stadium evoluce rodiny se musí zásadně lišit od současného stavu. Vzhledem k tomu, že základní formou manželského soužití byla v Tylorově společnosti monogamie, neváhal označit za prvotní stupeň vývoje rodiny primitivní promiskuitu. Tylor si byl ovšem velice dobře vědom, že ne každá evoluční proměna představuje pokrok směřující k lepšímu stavu. Dostatečně výmluvně a nadčasově to ilustrují jeho vlastní slova: „Naučit se podávat jed tajně a přitom účinně, pozvednout pokleslou literaturu k morbidní dokonalosti, zorganizovat efektivní systém, který umožňuje uvěznit člověka za svobodně vznesený dotaz a zamezuje svobodnému projevu myšlenek — to jsou produkty znalostí a dovedností, jejichž užití k uvedeným cílům sotva přispělo k obecnému dobru.“⁹ Navzdory určitým dílčím regresím je přesto možné v

dlohodobé a komplexní perspektivě kulturní evoluce, kterou tvoří obecná stadia divoštství, barbarství a civilizace, sledovat neustálý kulturní pokrok. Podle Tylora se kulturní pokrok nejvýrazněji zrcadlí ve faktu, že lidské poznání, technologie, zvyky, instituce a další oblasti kultury jsou progresivnější, rozumnější, pravdivější a užitečnější.

3.2.3 Teorie a metodologie studia kultury

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

Při svých rekonstrukcích průběhu kulturní evoluce Tylor preferoval dvě základní metody — komparativní analýzu a studium přežitků. Evolucionis-

tická **komparativní analýza** vycházela z předpokladu, že vzájemně si podobné kulturní elementy, vyskytující se v různých kulturách světa, lze uspořádat do komplexních klasifikačních schémat. Po rekonstrukci jednotlivých tříd (například typologické řady zbraní, jako jsou oštěpy, luky, šípy, kyje, praky aj.) jsou údaje v rámci každé kategorie uspořádány tak, aby ukazovaly modely pokroku a směru evolučního vývoje. Tak například při studiu střelných zbraní začne vědec analýzou jednoduchých typů, reprezentovaných puškou s křesacím zámkem, a postupuje k stále dokonalejším a modernějším zbrojním systémům.¹⁰ Jako komplementární metodu při rekonstrukcích kulturní evoluce Tylor často užíval **analýzu přežitků**. Podle Tylora přežitky představují takové kulturní elementy, které díky tradici a konzervativismu přetrvaly z předcházejících vývojových stadií, i když mezitím ztratily svůj původní účel. Při studiu dějin kultury se přežitky stávají cenným informačním zdrojem zejména proto, že ilustrují vývojově starší stupně kulturní evoluce. Tylor byl přesvědčen, že přežitky je možné nalézt například v pověrách, dětských hrách, příslovích, hádankách a říkadlech.

Charakteristickým rysem Tylorových interpretací primitivní kultury je jeho snaha pochopit způsob myšlení preliterárních společností. Tylorův postup představuje značně spekulativní typ **introjekce** - vcítění se a promýšlení primitivních zvyků a obyčejů, o nichž byl přesvědčen, že navzdory své exotičnosti a zdánlivé absurdnosti skrývají původně racionální, utilitární jádro. Typickou ukázkou tohoto přístupu je Tylorova rekonstrukce evolučních stupňů náboženského myšlení a **teorie animismu**.

3.2.4 Výzkum evolučních stupňů náboženství

Klíčem k pochopení geneze náboženství je podle Tylora „hledání racionálního myšlení, jež kdysi dalo vznik rituálům, které se nyní zdánlivě nebo skutečně staly zavrženíhodnou a pověřenou pošetilostí.“¹¹ Z tohoto hlediska se pokoušel objevit původní přirozené a logické zdroje víry v nadpřirozené bytosti. Víra podle Tylorova názoru představuje univerzální kulturní jev vyskytující se ve všech lidských společnostech. Při hledání racionálních důvodů, které vedly ke vzniku náboženských představ u přírodních národů, dospěl Tylor k hypotéze, že víra domorodců v božské bytosti má svůj původ v jejich pokusech rozumně vysvětlit existenci dvou záhad života:

1. V čem spočívá rozdíl mezi životem a smrtí a co je příčinou takových stavů, jakými jsou trans, spánek, nemoc, bezvědomí a smrt?
2. Co jsou lidské obrazy, které se objevují ve snech a vizích?¹²

Přirozená snaha člověka o vysvětlení těchto jevů vyústila podle Tylora v přesvědčení, že mimo tělo a na něm nezávisle existuje v člověku duchovní složka - duše. Tato duše má kvalitativně odlišné vlastnosti než fyzický organismus.

Ve spánku je schopna dočasně lidské tělo opustit, bloudit a prožívat stavy, jež vystupují v podobě snů. Dokáže také odejít navždy a způsobit tak smrt. Představa, že všechno má svůj život a duši, byla postupně přenesena na rostliny, zvířata, neživou přírodu i lidské výtvoř. Dala tak vzniknout prvotnímu náboženství — **animismu**. Víra v to, že duše pokračuje ve svém životě i po smrti těla, vedla k uctívání duchů zemřelých, kterým byly přičítány stále nové vlastnosti a větší moc. Snaha komunikovat s duchy vyústila ve vznik prvních modliteb a forem uctívání. Předpoklad, že duše a duchové někde musí přebývat, byl příčinou vzniku víry v posmrtný život. Představa, že duše mohou vstupovat do těl živých a způsobit tak posedlost a trans, přispěla k praktikám **exorcismu**. Víra v to, že se duchové mohou usídlit i v materiálních objektech, jež potom díky tomu disponují zvláštní silou, vedla ke vzniku **fetišismu**. Postupně byla fetišům dáвана lidská podoba a zrodila se modloslužba, která pozvedla duchy na úroveň bohů. Podle Tylora tak vznikl **polyteismus**, pro nějž byla charakteristická představa, že každý bůh ovládá určitou oblast přírody nebo života. Bohové byli značně diferencováni a tvořili hierarchii v čele s jediným bohem jako božstvem nejvyšším. Později ustoupili nižší bohové do pozadí. Jakmile byli zcela nahrazeni jediným bohem, vstoupila lidská společnost do stadia **monoteismu**.

3.2.5 Tylorův vliv na vývoj antropologického myšlení

Tylorova koncepce vývoje náboženství ukazuje, jak sílu a působivost evolucionistické metodologie, tak její slabiny. Jejím kladem je využití rozsáhlého antropologického materiálu, jímž Tylor velice detailně ilustroval každý svůj argument. Také jeho definice náboženství jako víry v nadpřirozenou bytost, spolu s chápáním náboženské víry jako kulturní univerzálie, jsou dodnes obecně přijímány. Současně ale Tylorovy analýzy negativně poznamenal spekulativní charakter jeho „introjekci“ do podstaty primitivního myšlení a nesmírná šíře evolucionistické komparativní analýzy, jež nepovažovala za nutné „brát příliš v úvahu historické období nebo místo na mapě“. ¹³ Navzdory oprávněné kritice lze přesto souhlasit s americkým antropologem E. Hatchem. Ten výstižně poznamenal, že „obviňovat Tylora z vytrhávání údajů z jejich kulturního kontextu znamená obviňovat ho z toho, že nedosáhl pojetí kultury, které bylo zcela cizí jeho myšlení a intelektuální tradici, v níž pracoval“. ¹⁴

Tylor označil své celoživotní úsilí v oblasti vědy o kultuře jako „odchod z oblasti transcendentní filozofie a teologie k nadějnějšímu směru vedoucímu k praktičtějšímu pojetí“. ¹⁵ Přestože sám nikdy nerealizoval empirický terénní výzkum mezi příslušníky preliterárních společností, má osobní podíl na zorganizování expedice k indiánským kmenům obývajícím severozápadní pobřeží Kanady. V čele této výpravy stanul Franz Boas, který zde získal cenné zkušenosti, jež mu později umožnily učinit z americké antropologie moderní vědu o člověku, jazyce a kultuře.

3.3 Lewis Henry Morgan - antropologie jako dějiny kultury

3.3.1 Život a dílo L. H. Morgana (1818-1881) Nejvýznamnějším reprezentantem americké evolucionistické antropologie byl Lewis Henry Morgan. Narodil se ve farmářské rodině ve státě New York. Po ukončení právnických studií zahájil praxi ve městě Rochesteru, kde se jako advokát specializoval na problematiku železničních společností. Přestože se stal členem společnosti pro vybudování železnice a později jedním z ředitelů této dráhy, vždy ostře vystupoval proti bezohlednému loupení indiánské půdy. Od mládí se zajímal o život původních obyvatel Ameriky. Byl aktivním členem organizací, které se zabývaly studiem kultury indiánských kmenů a bránily jejich práva. Později, jako soukromý vědec, prováděl v rezervacích Tonawada, Onondaga a Buffalo dlouhodobé terénní výzkumy, zaměřené především na studium sociální organizace indiánských kmenů. Zvláštní pozornost věnoval Irokézům, jimiž byl také přijat za člena kmene Seneka. Morgan nepůsobil na žádné univerzitě. Za své zásluhy o rozvoj vědy byl v roce 1880 zvolen předsedou Americké společnosti pro rozvíjení vědy (American Association for the Advancement of Science). Morganovou první významnou prací je dodnes citovaná monografie *Liga Ho-De-No-Sau-Nee neboli Irokézů* (1851). ¹⁶ Na základě terénního výzkumu spojeného s důkladným studiem archivních materiálů vytvořil Morgan jednu z nejlepších studií sociální a politické organizace těchto indiánských kmenů. V roce 1858 si Morgan povšiml výrazných podobností mezi příbuzenskými terminologiemi používanými kmeny Irokézů, Odžibvejů a Dakotů. Prostřednictvím zvláštního dotazníku i vlastních terénních výzkumů mezi indiány na území Kansasu a Nebrasky se Morgan pokusil prokázat svoji hypotézu, podle níž se systém příbuzenství zaznamenaný u Irokézů vyskytuje i u indiánských kmenů odlišných jazykových skupin.

V roce 1860 se Morgan rozhodl realizovat rozsáhlý komparativní výzkum, který by umožnil srovnání příbuzenských terminologií u co největšího množství národů světa. Za tímto účelem sestavil speciální dotazník pro zjišťování terminologie příbuzenství. Dotazník zahrnující rozsáhlou tabulku o 234 položkách rozeslal prakticky do celého světa. Současně realizoval řadu terénních výzkumů v oblasti jezera Winnipegu, na pobřeží Hudsonova zálivu a ve Skalistých horách. O výsledcích svých výzkumů terminologických systémů příbuzenství informoval Morgan vědeckou veřejnost v referátu Předpokládané řešení otázky původu klasifikační soustavy příbuzenství, který přednesl v Americké akademii umění a věd.

V roce 1870 vydává Morgan rozsáhlé dílo *Systémy pokrevnosti a sešvagření lidské rodiny*, které představuje završení více než pětadvacetiletého systematického studia terminologií příbuzenských systémů. ¹⁷ V těchto analýzách zavádí distinkci mezi typem přímého pokrevního příbuzenství („klasifikační soustava **příbuzenství**“) a typem příbuzenství, jež vzniká „sešvagřením“ („deskriptivní soustava **příbuzenství**“). Morgan byl přesvědčen, že současné příbuzenské termíny neodpovídají současným příbuzenským vztahům, nýbrž zrcadlí příbuzenské vztahy, které reálně existovaly v dobách dávno minulých. Například klasifikační soustava příbuzenství svědčí o existenci mnohem starší formy rodiny - **rodiny komunální** (skupinové manželství). Již v této práci se Morgan pokusil vypracovat evoluční model manželství a rodiny. Ve své rekonstrukci vývojových stupňů rodiny vycházel z předpokladu, že proměny příbuzenských systémů i forem rodiny jsou přímo spjaty s vývojem celého kulturního systému. Vývoj rodiny přitom podle jeho názoru probíhal ve fázích: **promiskuita - komunální rodina - párové manželství - monogamie**.

Problematice vývoje rodiny a příbuzenských systémů věnoval Morgan pozornost i ve své nejvýznamnější práci *Pravěká společnost neboli Výzkumy o průběhu lidského pokroku od divočství přes barbarství k civilizaci* (1877). ¹⁸ Toto dílo představuje shrnutí evoluční teorie se zvláštním zřetelem k otázkám rodové a společenské struktury. Jako pátou část této knihy koncipoval Morgan svoji poslední významnou práci *Domy a domácí život amerických domorodců* (1881). ¹⁹ Na základě bohatého etnografického a archeologického materiálu i vlastních terénních výzkumů zde Morgan řeší problematiku obyčejů, zvyků a domácího způsobu života indiánů v kontextu rodového uspořádání a architektury indiánských kultur. Podle Morgana právě analýza těchto otázek je důležitým klíčem k pochopení specifiky kultury indiánů.

Bez zajímavosti není ani Morganova hypotéza, že různé typy indiánské architektury od Kanady až po Nové Mexiko představují jeden stavební systém, jehož odlišnosti lze vysvětlit pouze různou úrovní společenskoekonomického vývoje.

3.3.2 Evoluce rodiny

Podle Morgana můžeme rozlišovat pět různých vývojových forem rodiny, přičemž každá má svoji vlastní instituci manželství. První forma rodiny vystřídal neuspořádaný promiskuitní způsob života, ve kterém muži žili v mnohoženství a ženy v mnohomužství. Morgan ji nazývá „**rodinou pokrevních příbuzných**“, neboť se zakládala na „skupinovém manželství bratrů a sester, vlastních i pobočných“.²⁰ Tento typ rodiny zcela vymizel a o jeho někdejší existenci svědčí pouze systém pokrevního příbuzenství zvaný havajský, který existuje v Polynésii.

Z rodiny pokrevních příbuzných se postupně vyvinula „**punaluánská rodina**“, jejímž základem bylo skupinové „manželství několika sester, vlastních nebo pobočných, s jejich manžely, přičemž společní manželé nemuseli být navzájem příbuzní. Stejně tak mohla být rodina založena na skupinovém manželství několika bratrů, vlastních nebo pobočných, s jejich manželkami. Tyto ženy nemusely být nezbytně navzájem příbuzné, i když tomu tak v obou případech často bývalo. V každém případě si skupina mužů brala skupinu žen.“²¹ Také tato rodina vytvořila vlastní systém pokrevního příbuzenství, jenž se nazývá „turánský“ a nebo „ganowanský“. Další typ rodiny, který se vydělil z punaluánské rodiny, je „**syndyasmická**“ neboli „**párová rodina**“. Podle Morgana se tato rodina zakládala na „manželství jednotlivých párů, avšak bez výlučného spoluzití. Manželství trvalo podle libovůle obou stran.“²² Z párové rodiny vznikla „**patriarchální rodina**“, jež se zakládala na „manželství jednoho muže s několika ženami. Ženy byly přitom obvykle drženy v odloučení.“²³ Poslední vývojovou etapu představuje „**monogamní rodina**“, kterou tvořilo „manželství jednotlivých párů s výlučným spoluzitím“.²⁴ Také tato rodina má svůj vlastní systém pokrevního příbuzenství, který Morgan nazývá „árijský“.

3.3.3 Formy sociální organizace („societas“ a „civitas“)

Podle Morgana systémy pokrevenství a příbuzenství představují důležité prvky sociální organizace. Morgan proto provádí jejich analýzu v kontextu širšího studia společenské struktury a politické organizace. První zárodky politické organizace údajně vznikly již v období divoštství, současně s punaluánskou rodinou.

Morgan rozeznává podle druhu sociální a politické organizace dva základní typy společnosti. První představuje rodová společnost („societas“). Je založena na jednotlivcích a čistě osobních vztazích. Základní organizační jednotkou je zde rod, ze kterého postupně vznikaly stále integrovanější, složitější a vývojově vyšší formy sociální organizace: **rod - frátrie - kmen - kmenová konfederace**. Druhý typ společnosti, založený na principu teritoriality (geografickém území) a vlastnictví, představuje stát („civitas“). Zde vystupuje jako základní jednotka sociální organizace obec nebo městský obvod. Politická společnost je organizována na územním základě a disponuje majetkem i osobami prostřednictvím územních vztahů. Jednotlivá integrační stadia představují obec nebo městský obvod, okres nebo provincie, které vznikají spojením obcí nebo městských obvodů, a posléze národní prostor neboli země, která představuje spojení okresů nebo provincií.²⁵ V tomto typu zřízení mizí prvotní svoboda a rovnost, vznikají společenské třídy a objevuje se sociální nerovnost.

3.3.4 Koncepce dějin kultury (divoštství, barbarství, civilizace)

Morgan však neomezuje svůj zájem pouze na rekonstrukci vývojových stupňů rodiny a forem společenského zřízení, ale usiluje o syntetický výklad evoluce kultury lidstva jako celku. Dějiny kultury považuje za nepřetržitý kumulativní proces směřující od nižších forem existence k vyšším a dokonalejším.

Rozhodující roli v dějinách kultury podle jeho názoru hraje hromadění zkušeností v důsledku objevů a vynálezů, jimiž lidé zabezpečují uspokojování svých potřeb. Morgan vychází z typicky evolucionistického předpokladu, že „lidstvo počalo svou dráhu na nejnižším bodě vývojové stupnice a pracovalo se z divoštství k civilizaci prvobytným hromaděním experimentálních zkušeností“.²⁶ V duchu koncepce vývojového paralelismu považuje kulturní vývoj za podobný u všech národů světa. „Poněvadž lidstvo bylo jednotného původu, byl jednotný i jeho vývoj, probíhající různými, avšak shodnými drahami na všech kontinentech a obdobný u všech kmenů a národů lidstva až k tomu bodu téhož vývojového stupně, jehož dosáhly.“²⁷

Morgan předpokládal, že na nejnižším vývojovém stupni se člověk při uspokojování svých potřeb příliš nelišil od zvířat. Rozvíjením specificky lidských vlastností, jakými jsou řeč, schopnost používat a zdokonalovat nástroje, uchovávat a využívat vynálezy a vytvářet instituce, lidstvo překonalo tuto úroveň a dospělo k civilizaci. Při studiu dějin kultury je podle Morgana nutné věnovat pozornost dvěma na sobě nezávislým řadám výzkumů: „Jedna vede přes vynálezy a objevy, druhá přes prvotní zřízení. Na základě poznatků, které takto získáme, podaří se nám snad vyznačit hlavní stadia lidského vývoje.“²⁸

Podle Morgana probíhal vývoj lidstva ve třech vývojových stadiích: **divoštství - barbarství - civilizace**. Stadium divoštství dále dělí do tří stupňů. Nejnižší stupeň („dětství lidstva“) pojal hypoteticky, neboť žádné známé prvotní společenství mu neodpovídalo. Přesto Morgan nevylučoval jeho existenci. Střední stupeň začíná používáním primitivních loveckých a rybářských nástrojů a dovedností používání ohně. Nejvyšší stupeň „započal vynalezením luku a šípu a skončil vynálezem hrnčířství“.²⁹ Zde dochází k přechodu do stadia barbarství, které se rovněž dělí na tři stupně. Nej-

nižší stupeň trval v různých oblastech světa různou dobu. Na východní polokouli byl ukončen domestikací zvířat, na západní polokouli pěstováním kukuřice a využitím kamene a cihel ke stavbě domů. Přejít ze středního stupně k nejvyššímu začíná vynálezem tavby rudy a zpracováním železa. Stadium civilizace, kterou Morgan dělí na antickou a moderní, začíná používáním hláskové abecedy a vytvářením literárních záznamů včetně hieroglyfických záznamů na kameni.³⁰

3.3.5 Morganův vliv na vývoj antropologického myšlení

Význam Morganova díla, zejména práce *Pravěká společnost*, ocenili již v minulém století zakladatelé marxistické filozofie K. Marx a B. Engels. Významná je z tohoto hlediska zejména Engelsova kniha *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu* (1884), ve které bylo základní Morganovo schéma dějin lidské kultury modifikováno a dále rozpracováno z hlediska historického materialismu. Podle Engelse „je velikou zásluhou Morganovou, že v hlavních rysech objevil a rekonstruoval tento předhistorický základ našich zapsaných dějin a že našel v rodových svazech severoamerických indiánů klíč, který nám otevírá nejdůležitější, dosud neřešitelné záhady nejstarších řeckých, římských a německých dějin“.³¹

Nástup Boasovy školy difuzionismu v prvních desetiletích 20. století však znamenal zásadní přehodnocení a odmítnutí Morganovy evolucionistické koncepce. Kritice jej podrobil zvláště R. H. Lowie, který prohlásil jeho dílo za „bezna- dějně zastaralé“.³² Negativní reakci vyvolal Morganův evolucionismus také mezi zastánci britského funkcionalismu. Typický je v tomto směru postoj R. A. Radcliffe-Browna, podle jehož názoru Morganovy teorie, byť mají „romantický půvab“, jsou do značné míry nevědecké.³³

O rehabilitaci Morganova díla se v americké antropologii zasloužil až L. A. White, který srovnává Morganův význam pro společenské vědy s významem, jež měl pro biologii Ch. Darwin. S odstupem času lze skutečně možné konstatovat, že Morgan byl na svou dobu antropologem výjimečných kvalit, i když jeho následovníci našli v jeho pracích řadu omylů a nepřesností.

3.4 Shrnutí - přínos evolucionistické antropologie k rozvoji společenských věd

Evolucionistická antropologie představuje jedno z nejvlivnějších vědeckých hnutí druhé poloviny 19. století. Klíčovou osobností britské antropologie byl v tomto období E. B. Tylor, kterého je možné považovat za dovršitele zásadních tendencí ve vědě o člověku a kultuře druhé poloviny 19. století. Tylorovo pojetí antropologie jako historie člověka a kultury, jeho hluboký zájem o preliterární společnosti a víra v pokrok má své kořeny již v dílech jeho předchůdců.

Tylorovou zásluhou je ale syntéza všech těchto trendů do jednoho souvislého celku, čímž vytvořil předpoklady pro konstituování antropologie jako vědy o člověku a kultuře. Tylorovy zásluhy o vybudování této disciplíny dostatečně jasně ilustruje skutečnost, že se již za jeho života začalo hovořit o antropologii jako o „vědě pana Tylora“.³⁴

I když současná věda nedává Tylorovu evolučnímu rámci za pravdu, lze jeho animistické teorie o původu a nejstarších formách náboženství považovat za klasickou ukázkou evolucionistického myšlení. Jak zdůraznil americký antropolog R. H. Lowie, Tylorovy práce byly rozsáhle studovány a citovány psychology, historiky, biology i filozofy, tedy všemi, kteří se zajímali o myšlení a chování přírodních národů.³⁵ Tylorova slavná definice kultury z roku 1871 se stala prototypem komplexně pojatých výzkumů člověka a trvalým základem moderního antropologického pojetí kultury. Svou koncepcí antropologie jako integrálního studia člověka a kultury na základě výzkumů archeologie, historie a jazyko- vědy Tylor výrazně ovlivnil nejen britskou, ale také americkou antropologii 20. století.

Ve Spojených státech sehrál při budování evolucionistické antropologie rozhodující roli L. H. Morgan. Svými výzkumy, které zasvětil severoamerickým indiánům, vytyčil zásadní směr americké kulturní antropologie. Jeho práce věnované evoluci kultury syntetizují poznatky tehdejší etnografie, etnologie a archeologie. Tato snaha o interdisciplinární studium kultury se od Morganova vystoupení stala trvalou součástí americké antropologie. Morgan svým dílem navíc položil základy systematického výzkumu příbuzenských systémů dominantního tématu britské sociální antropologie 20. století.

Přestože Morgan a Tylor přinesli mnoho nových myšlenek ke studiu člověka a kultury, na sklonku 19. století bylo již zřejmé, že evolucionistická antropologie vyčerpala svůj teoretický a metodologický potenciál. V centru kritiky nastupující generace antropologů se ocitly nedostatky evolucionistické antropologie, jakými jsou spekulativnost, schematicismus, nedůsledný historismus, nesystematický sběr antropologických dat v terénu, jednostrannost a vykonstruovanost evolučních modelů a podceňování difuzních a migračních procesů. Přesto je nezbytné evolucionismu přiznat pozitivní roli v dějinách antropologického myšlení. Evolucionisté totiž jako první rozpracovali globální pojetí kultury, vytyčili relevantní okruhy antropologického výzkumu a vytvořili předpoklady pro vznik široce chápané antropologie jako vědy o člověku, společnosti a kultuře. Evolucionistická antropologie druhé poloviny 19. století navíc zásadním způsobem ovlivnila přístup společenských věd k výkladu dějin lidské kultury. Díky pracím evolucionistů byla formulována teorie **endogenní (vnitřní) kulturní změny**, jejímž zdrojem je lidská **inovace** a základní formou lidská **inven- ce**. Charakteristickým rysem evolucionistických prací je snaha vysvětlit každou kulturní změnu inovací uvnitř dané kultury. Endogenní kulturní změna je však pouze jedním typem proměny kulturních systémů v čase. Neméně významnou formou kulturní změny je ale také změna **exogenní (vnější)**, která je založena na vzájemném kontaktu různých kultur. K rozpracování teorie **exogenní kulturní změny** zásadním způsobem přispěla **difuzionistická antropologie**, které je věnována následující kapitola.

4 Difuzionistická antropologie

Na přelomu 19. a 20. století vzniklo nové antropologické paradigma, které dnes s odstupem času označujeme jako difuzionismus. Tento směr zásadním způsobem ovlivnil výzkum kultury v antropologii, etnologii, archeologii a prehistorii. V průběhu prvních dvou desetiletí 20. století obrátili společenští vědci svoji pozornost od studia proměn kultury v čase (výzkum kulturní evoluce) ke studiu šíření kultury v geografickém prostoru. V ohnisku zájmu antropologů se ocitly faktory exogenní kulturní změny (migrace a difuze), které byly povýšeny na hybné síly dějin.

4.1 Difuzionismus - výzkum kultury v prostoru

4.1.1 Ideové zdroje difuzionistické antropologie Za inspirační zdroj evropské difuzionistické etnologie a antropologie je možné označit německou **antropogeografii**, která se ve druhé polovině 19. století programově orientovala na studium vztahu společnosti, kultury a prostředí jako jednotné charakteristiky geografického regionu. Na zformování antropogeografie mělo velký vliv zejména dílo geografa K. Rittera (1779-1859). Významné jsou především Ritterovy myšlenky o vzájemném působení člověka, přírody a kultury a o nezbytnosti studia determinujícího vlivu klimatu, krajiny a rostlin na lidské společnosti v kontextu různých regionů.

Za zakladatele evropského difuzionismu bývá považován německý antropogeograf Friedrich Ratzel (1844-1904) a jeho žák, zakladatel moderní německé afrikanistiky Leo Frobenius (1873—1938). Ratzel a Frobenius jako jedni z prvních upozornili na to, že při výzkumu kultury je nezbytné věnovat pozornost kulturním kontaktům etnik a národů v minulosti, migraci, difuzi a hustotě obyvatelstva. Na jejich dílo na počátku 20. století navázali představitelé německorakouské školy kulturních okruhů - F. Graebner, B. Ankermann, W. Schmidt a W. Koppers. Škola kulturních okruhů již programově vytyčila jako základní úkol etnologie rekonstrukci historických kontaktů lidí a studium šíření kulturních prvků z jedné kultury do druhé.¹

4.1.2 Teoretická východiska difuzionismu

Difuzionisté stejně jako evolucionisté věnovali primární pozornost studiu kulturní změny. Na rozdíl od evolucionistů, kteří se pokoušeli kulturní změnu vysvětlit inovací uvnitř dané kultury (**endogenní změnou**), difuzionisté považovali za hybnou sílu dějin změnu vnější (**exogenní změnu**). Za její zdroj označili kontakt mezi příslušníky různých kultur a šíření kulturních prvků a komplexů z jednoho společenství do druhého. Proto také při studiu kultury zdůrazňovali:

1. **geografický prostor** proti času;
2. **konkrétní vývoj** proti abstraktně stanoveným evolučním stádiím;
3. **migraci jednotlivých etnik** a **difúzi kulturních prvků** proti významu vynálezů a univerzální evoluci celého lidstva.

V centru zájmu antropologů a etnologů již nebyl výzkum evoluce kultury lidstva, nýbrž empirické studium mechanismů **difúze** kulturních prvků a **migrace** etnických systémů v prostoru. Do popředí vystoupila problematika **akulturace** - analýza procesu kulturní změny, ke které dochází prostřednictvím kontaktů dvou odlišných kultur, jež na sebe vyvíjejí nestejný tlak. Výzkumy mimoevropských kultur se již neopíraly o evolucionistický **evropocentrismus**, ale stále důrazněji vycházely z doktríny **kulturního relativismu** - studia cizích kultur jako jedinečných a neopakovatelných entit, které lze pochopit a popsat pouze v kontextu jejich vlastních hodnot, norem a idejí. Charakteristickým rysem difuzionistických výzkumů byla snaha o konstituování integrálního studia člověka, kultury a prostředí jako celku, jako jednotné charakteristiky geografické oblasti. V dílech zakladatelů evropského difuzionismu (F. Ratzel, L. Frobenius) ještě přetrvávala interpretace společnosti a kultury jako biologického organismu. Postupem času však byla koncepce organického růstu nahrazena mechanistickým výkladem vývoje, který vychází spíše ze zobecnělé představy fyzikálně chemických procesů. Ústředními pojmy difuzionistických koncepcí se staly kategorie difuze a migrace. **Difuze** byla chápána jako proces, při němž si jsou nejrůznější produkty lidské činnosti (artefakty, sociokulturní regulativy, ideje) navzájem předávány různými kulturami mezi sebou, tedy jako šíření kulturních prvků a kulturních komplexů z jedné společnosti do druhé. Pojmem **migrace** se oproti tomu vyjadřuje pohyb obyvatelstva z jedné geografické oblasti do druhé.

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

4.2 Grafton Elliot Smith - antropologie jako studium kulturní difuze

4.2.1 Život a dílo G. E. Smitha (1871-1937) Nejznámějším představitelem **manchesterské školy britského difuzionismu**, která vstoupila do dějin antropologického myšlení jako **heliolitická škola**, byl australský anatom a antropolog Grafton Elliot Smith. Po absolvování lékařské fakulty v Sydney se specializoval na studium srovnávací anatomie savců. Rozhodující zvrat v jeho vědecké kariéře znamenal rok 1900, kdy ho jeho povolání přivedlo do Egypta.

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

4.2.2 Heliolitická teorie kultury

Výchozím bodem Smithovy teorie je předpoklad o rozhodujícím významu kulturních kontaktů ve vývoji lidstva. Smith byl přesvědčen, že „difuze kultury v čase a prostoru — totiž princip kontinuity a geografické souvislosti světové kultury — je základním činitelem při utváření lidského myšlení a jednání“.² Ve svých prvních pracích se Smith zabýval šířením megalitických staveb v souvislosti s rozšířením mumifikace.³ Podle jeho názoru mumifikace praktikovaná ve starověkém Egyptě obsahovala nejen osobitou filozofii života a smrti, nýbrž byla úzce spjatá rovněž se znalostmi a dovednostmi v oblasti lékařství, náboženství, umění, užitých řemesel a stavebnictví. Smith byl přesvědčen, že se duchovní a materiální kultura různých světových společností formovala pod vlivem umění balzamovat. Poté co se ve starověkém Egyptě vytvořil vysoce rozvinutý a propracovaný systém mumifikace, začal se prostřednictvím obchodu a kolonizace šířit do sousedních zemí, kde byl původní egyptský vzor dále rozvíjen a modifikován. Starověký Egypt se tak stal centrem celosvětové kulturní difuze. Odtud se kulturní prvky a komplexy spjaté s mumifikací a megalitickými stavbami šířily na východ přes Indii a Kambodžu až do Polynésie a dále k břehům amerického kontinentu, kde ovlivnily vývoj předkolumbovských civilizací. O pravdivosti této hypotézy svědčí podle jeho názoru následující indicie:

1. náhlé zrození vyspělých indiánských kultur v Mexiku a Peru;
2. podobnost pyramid v Americe, Kambodži, na Jávě a v Egyptě;
3. podobnost náboženských systémů, zvyků, obřadů a řemesel ve Starém a Novém světě.

Smith předpokládal, že se přejaté kulturní prvky spojují s původními a vytvářejí tak nové kulturní komplexy. Z tohoto důvodu považoval lidskou invenci, originalitu a schopnost vynalézat nové spíše za ojedinělý projev lidských schopností. Své názory na vývoj lidské kultury syntetizoval v knize *Dějiny člověka* (1930). Pokusil se zde v plném rozsahu prokázat hypotézu, že „většina složek starých civilizací, pokud ne všechny, byly přímo nebo nepřímo odvozeny z Egypta“⁴ Díky obchodu se zlatem, perlami a jinými cennými věcmi Egypťané údajně prozkoumali Asii a přes ostrovy v Pacifiku pronikli jejich vliv také do střední Ameriky. Proto nalezneme všude v těchto oblastech takové kulturní prvky, jako jsou megalitické stavby, mumifikace, královská důstojnost a podobně. Dokonce i takové vynálezy, jako je hrnčířství, košíkářství, rolnictví a metalurgie, vznikly původně v Egyptě a odtud se rozšířily do celého světa: „Egypt byl domovem vynálezů zemědělství, zavodňování, zpracování zlata a mědi, tkání plátna, výroby cihel, stavění námořních lodí, užívání kadidla.“⁵

4.2.3 Smithův vliv na vývoj antropologického myšlení

Heliolitická teorie kultury rozpracovaná G. E. Smithem a W. J. Perrym představuje vysoce spekulativní a ve svých důsledcích i absurdní výklad dějin lidské kultury. Britští difuzionisté totiž nerozpracovali přísná metodologická kritéria, na jejichž základě by bylo možné určit skutečný původ a časoprostorové vztahy mezi podobnými kulturními prvky. Smith a jeho kolegové hledali důkazy pro své hypotézy ve všech oblastech lidské kultury u nejrůznějších národů světa. Příliš široké měřítko předpokládaných kulturních kontaktů se tak stalo jednou z nejslabších stránek britského difuzionismu. Heliolitická teorie v sobě navíc skrývá kromě vědecké absurdity explanační redukcionismus. Přehnané zdůrazňování difuze jako jediného původce kulturní změny totiž dovádí ve svých důsledcích vědecké zkoumání k pochybnostem o kvalitě tvůrčích schopností a invence člověka.

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

1. analogické motivy v umělecké tvorbě (kočkovité šelmy, opeřený had, ptačí muži, identické keramické figury aj.);
2. obdobné zbraně (srpovitě zahnuté kamenné sekery, kyje s hvězdicovými hlavicemi, foukačky na šípy);

3. podobné tvary a motivy na keramice (válcovité nádoby na třech nízkých nožkách, hliněné modely z každodenního života, hračky na kolečkách);
4. obdobný typ architektury (pyramidy, megalitické stavby, města z cihlových bloků);
5. shody v materiálních technologiích (závlahové a kanalizační systémy) i symbolických systémech (existence kalendáře a znalost funkce čísla nula).

Na možnost difuzionistické interpretace těchto podobností reagoval zejména vídeňský badatel Robert F. Heine-Geldern (1885-1968). Ten upozornil, zda „neponecháváme příliš mnoho na naší lehkověrnosti, jestliže se dáváme přesvědčovat o tom, že celé řady rozvinutých technik jako kovolitectví, těžba cínu z rudy, výroba slitiny z mědi a cínu, chemické barvení zlata, tkalcovství, ikat, batik, byly jako zázrakem objeveny dvakrát, jednou ve Starém světě a jednou v Americe".⁷ Na základě podobností mezi japonskou, čínskou a indickou kulturou na straně jedné a mezoamerickými kulturami na straně druhé pak vypracoval hypotézu o existenci kulturních kontaktů mezi Asií a Amerikou. Ty údajně trvaly od 3. tisíciletí př. n. l. až do roku 1200, kdy byla vyvrácena khmerská říše.⁸ Heine-Geldernova teorie přirozeně vyvolala kritickou reakci a bouřlivou diskuzi. Její výsledky výstižně shrnul americký archeolog Gordon Ekholm: „Všichni víme, že difuzionistická koncepce je dosud v experimentálním stadiu a že dosud nejsme schopni dostatečně solidní argumentace, natolik solidní, abychom ji mohli bez váhání uplatňovat."⁹ Nedávné archeologické výzkumy předkolumbovských kultur v Ekvádoru (D. Collier, B. Meggersová, C. Evans) však přinesly nové argumenty pro difuzionistické interpretace a opět tak rozvířily diskuze o možnosti transpacifických kulturních kontaktů mezi Asií a Amerikou.¹⁰ Vše tedy nasvědčuje tomu, že problémy, které nastolil britský difuzionismus, zůstávají i nadále živé.

4.3 Franz Boas - antropologie jako induktivní věda o rase, jazyku a kultuře

4.3.1 Život a dílo F. Boase (1858-1942)

Překonání evolucionistických modelů kultury v americké antropologii je spojeno se jménem antropologa německého původu Franze Boase. První vážný útok na základní postuláty evolucionismu učinil Boas ve své slavné přednášce *Omezení komparativní metody v antropologii*, se kterou vystoupil na vědeckém sympoziu v roce 1896. Zdůraznil zde, že podobnost kulturních prvků není důkazem jejich historických vztahů a společných počátků. Realističtější přístup při zkoumání jednoty kulturních procesů spočívá podle jeho názoru jak ve výzkumu historického původu konkrétních kulturních prvků, tak ve studiu jejich difuze a uplatnění v různých kulturách. Boas proto požaduje „detailní studie obyčejů v rámci kultury, která je praktikuje v přímé souvislosti s výzkumem jejich geografického šíření mezi sousedními kmeny".¹¹ Tento podle Boase kvalitativně nový metodologický přístup umožňuje skoro vždy „vysledovat s nemalou přesností historické příčiny, které vedly k formování zvyků a psychologických procesů..., rekonstruovat historii vývoje myšlení s daleko větší přesností, než nám dovolí zobecňování komparativních metod".¹² V pracích *Mysl primitivního člověka* (1911), *Primitivní umění* (1926), *Antropologie a moderní život* (1928), *Obecná antropologie* (1938) a *Rasa, jazyk a kultura* (1940) Boas dále rozpracoval otázky historismu a induktivní metody a položil tak základy amerického difuzionismu.

Boas se narodil v rodině úspěšného židovského podnikatele v Mindenu ve Vestfálsku. Původním vzděláním byl přírodovědec — studoval fyziku, matematiku a geografii na univerzitách v Heidelbergu, Bonnu a Kielu. Postupný odklon od přírodních věd k etnografii a etnologii u něho proběhl v průběhu let 1878—1888. Změnu v jeho vědecké orientaci způsobila expedice na Baffinův

ostrov v letech 1883—1884. Zde se Boas více než geografickým výzkumům věnoval studiu eskymácké kultury.¹³ Po ročním pobytu v New Yorku (1884—1885) a návratu do Německa, kde se stal asistentem v zeměpisném muzeu v Berlíně, se zúčastnil expedice, která v letech 1886—1887 studovala kulturu indiánů na území Britské Kolumbie (západní pobřeží Kanady).

V roce 1887 definitivně přesídlil do Spojených států, aby se zde plně věnoval antropologii. V letech 1888—1892 působil na Clark University, kde byl pod jeho vedením ve Spojených státech poprvé udělen doktorát z antropologie. V roce 1888 vydává svoji první monografii, která vznikla na základě jeho pobytu mezi původními obyvateli Baffinova ostrova (Kanadské arktické souostroví). Charakteristickým rysem této studie je snaha postihnout nejrozličnější oblasti eskymácké kultury - způsob obživy, řemeslnou výrobu, obchod, umění a náboženství. Velkou pozornost přitom věnoval vlivu přírodních podmínek, zejména klimatu, na způsob života Eskymáků. Na základě svých výzkumů prokázal, že eskymácká kultura není mechanicky determinovaná přírodním prostředím, ale že různé skupiny Eskymáků kontrolují a využívají podobné přírodní prostředí odlišným způsobem.

Od své první expedice do Britské Kolumbie věnoval Boas zvýšenou pozornost kultuře indiánů severozápadního pobřeží Ameriky. Studoval zde kmeny Cimšjanů, Tlinžitů, Haidů, Nutků, Sališů, Bellakulů aj. V centru jeho zájmu však stál především kmen Kwakiutlů z ostrova Vancouver. Mezi nejvýznačnější Boasovy práce z této oblasti patří knihy *Sociální organizace a tajné spolky indiánů Kwakiutl* (1897) a *Mytologie Cimšjanů* (1916). Neocenitelným spolupracovníkem, který Boasovi umožnil pochopit kulturu Kwakiutlů, byl George Hunt. Tento klíčový informátor byl vychován ve vesnici Kwakiutlů a mluvil plynule jejich jazykem. Boas se s Huntem setkal v roce 1888 a vyškolil ho, aby dokázal samostatně zaznamenávat antropologická data v domorodém jazyce podle Boasových transkriptivních metod. Hunt se podílel na řadě Boasových prací a jejich plodná spolupráce trvala do roku 1931. Spojením Huntových poznámek s vlastním pozorováním Boas dokázal popsat nejrozličnější oblasti života Kwakiutlů. Hlavním předmětem Boaso-

vých výzkumů byla mytologie, folklór, jazyk a umění. Pro Boasovy terénní monografie je typický popisný objektivismus, strohá forma a převaha deskripce faktů nad jejich interpretací a syntézou.

Vedle Boasových terénních výzkumů je významná i jeho činnost organizátorská a pedagogická. Boas působil jako vydavatel časopisu *Science* (1887), organizoval antropologické sbírky pro Chicagskou světovou výstavu (1893), modernizoval časopis *American Anthropologist* (1898). Byl jedním ze zakladatelů American Anthropological Association, působil jako správce antropologických sbírek v American Museum of Natural History. V roce 1898 nastoupil jako profesor antropologie na Columbia University, která se za jeho života stala centrem moderních antropologických výzkumů.

Charakteristickým rysem Boasovy osobnosti byl jeho odpor k vládě a úřadům a schopnost angažovat se v boji za lidská práva. V roce 1918 například veřejně kritizoval americkou vládu za zneužití čtyř antropologů jako agentů pro špionáž. Osobně tyto antropology odsoudil a odmítl je považovat za skutečné vědce. V době nástupu německého fašismu zahájil důsledný boj proti nacistickému rasismu. Lidé, kteří Boase osobně poznali, o něm shodně mluví jako o muži velké vnitřní síly. Byl vždy připraven pomoci nejen svým blízkým, ale i zcela neznámému člověku. K masám se však stavěl velice distancovaně, neosobně a někdy až nepřátelsky.

4.3.2 Koncepce obecné antropologie

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

4.3.3 Fyzická antropologie

Boasův přínos v oblasti fyzické antropologie spočívá zejména v jeho snaze překonat deskriptivní charakter tradičních výzkumů morfologie, variability a funkce lidského organismu. Boas se jako jeden z prvních amerických antropologů pokusil objasnit zákonitosti vzniku a modifikací fyzických typů pod vlivem měnícího se prostředí. Proslulé jsou především jeho antropometrické výzkumy židovských přistěhovalců, kteří přišli do Spojených států z východní Evropy, a imigrantů ze Sicílie. Boasovi se podařilo prokázat, že fyzické formy (rozměr hlavy, vzrůst postavy aj.) jednotlivců narozených v Evropě se podstatně liší od fyzických znaků těch členů rodiny, kteří se narodili v Americe. Boas využil svých zjištění v boji proti rasistickým teoriím, které spojovaly intelektuální schopnosti s pevně fixovanými fyzickými typy: „Stará myšlenka o absolutní stabilitě lidských typů musí být evidentně opuštěna a spolu s ní i víra v dědičnou nadřazenost jedné typů nad druhými.“¹⁴ Boasův celoživotní boj proti nejružnějším formám rasismu se výrazně promítl do řady jeho teoretických prací a empirických výzkumů, ve kterých se pokusil prokázat neoprávněnost tvrzení o existenci vyšších a nižších ras.

4.3.4 Lingvistická antropologie

Velkou pozornost Boas věnoval rozvoji lingvistické antropologie. Spolu s E. Goddardem má osobní podíl na vzniku nejvýznamnějšího časopisu pro výzkum amerických domorodých jazyků - *Journal of American Linguistics*. Napsal úvod a osobně redigoval čtyřsvazkovou *Průručku amerických indiánských jazyků* (1911-1941).

Boas byl přesvědčen, že základním předpokladem úspěšného terénního výzkumu je antropologova znalost jazyka společnosti, kterou zkoumá. V souladu s tímto názorem proto výrazně posílil výuku lingvistické antropologie na katedře antropologie. Současně se pokoušel vypracovat výzkumné metody, které by antropologům umožnily co nejadekvátnější deskripci a klasifikaci zkoumaných jazyků. Osobně například vytvořil výzkumný model, který umožňoval popis jazyků prostřednictvím jejich fonetické, syntaktické a sémantické dimenze.

Boas považoval studium jazyků za integrální součást antropologických výzkumů nejen proto, že znalost jazyka vždy přispívá k hlubšímu poznání studované kultury, ale také proto, že gramatické formy a kategorie, které jsou ze strany mluvčího často neuvědomované, poskytují obraz „základní organizace lidského vědomí“.¹⁵ Srovnávací výzkum různých jazyků umožňuje i rekonstruovat jejich vzájemné vztahy, což může být velice užitečné při historické analýze a interpretaci studovaných kultur. Velkou Boasovou zásluhou je, že jako jeden z prvních upozornil na roli jazyka jako determinanty lidského chování a prožívání. Boas de facto anticipoval teorii **lingvistického relativismu**, která předpokládá, že vnímání a interpretace světa závisí na jazyce, v němž jsme byli vychováni. Tuto hypotézu však systematicky rozpracovali v průběhu 20. a 30. let až jeho žáci E. Sapir a B. L. Whorf.

4.3.5 Kulturní antropologie

V názorech na předmět a cíl antropologických výzkumů byl Boas ovlivněn evropskou filozofií druhé poloviny 19. století, především novokantovským řešením vztahu přírodních a společenských věd. Již v 80. letech 19. století Boas rozlišuje dva možné přístupy ke studiu přírodních a kulturních jevů.

První z nich, který je analogický **nomotetickému přístupu**, se snaží odhalit všeobecně platné zákony a příčinné souvislosti věcí a jevů. Druhý z nich oproti tomu odpovídá spíše **idiografickému přístupu** a usiluje více než o postižení

obecných zákonitostí o pochopení podstaty a smyslu zkoumaných jevů. Podle Boase jsou oba přístupy komplementární a stejně hodnotné, ale při studiu kultury má větší význam uplatnění idiografického přístupu. Boas byl totiž přesvědčen, že je sice možné kulturním jevům porozumět, ale pochybuje o možnosti jejich adekvátní explanace na základě společenských zákonů. Slovy Boase „pokusy redukovat všechny společenské jevy na uzavřený systém zákonů aplikovatelných na každou společnost a vysvětlující její strukturu i dějiny nevypadá jako slibný podnik".¹⁶ Kulturní antropologie se proto nikdy nestane exaktní vědou, jako jsou přírodní vědy, neboť není schopna predikovat budoucí jevy na základě současného stavu společnosti.

Boas koncipuje kulturní antropologii jako **historickou disciplínu**: „Předmět antropologie vyžaduje historickou vědu, jednu z věd, jejichž zájem se koncentruje na pochopení individuálního fenoménu více než na ustavování všeobecných zákonů, které budou nezbytně vágní."¹⁷ Základní úkol antropologie přitom vidí v rekonstrukci kulturní historie, objasnění příčin dynamiky kultury, pochopení podstaty sociálních vztahů a významu kulturních jevů v konkrétním historickém kontextu: „Obyčeje a víra nejsou konečnými předměty výzkumu. Přejeme si poznat důvody, proč takové zvyky a víra existují, jinými slovy, přejeme si odhalit historii jejich vývoje."¹⁸

4.3.6 Teorie kultury

Boas ostře vystupoval proti pokusům koncipovat teorii kultury jako filozofický nebo logický systém založený na spekulaci. Základním východiskem výzkumu kultury jsou podle jeho názoru **empirická data** získaná prostřednictvím **terénních výzkumů**, realizovaných přímo mezi členy studované společnosti. Při výzkumu kultury proto rozpracoval přísně empirické metody induktivního charakteru, které jediné mohou podle jeho názoru sloužit jako základ konzistentní a vědecké teorie. Svou první definici kultury podal až ve věku dvaasedmdesáti let v encyklopedickém článku o antropologii. Do kultury zde zahrnul „všechny projevy sociálních zvyklostí určitého společenství, reakce jednotlivců vyvolané zvyky skupiny, v nichž žijí, a produkty lidských činností určených těmito zvyky".¹⁹

Charakteristickým rysem Boasova přístupu ke studiu kultury je jeho důraz na výzkum role lidských emocí, které se podle jeho názoru zásadním způsobem promítají do chování a prožívání lidí, fungování institucí a sociálních vztahů. Klíčem k pochopení významu emocí pro fungování společnosti jsou zvyky — naučená schémata jednání ve standardních situacích. Když se nějaká činnost po určitou dobu často opakuje, zautomatizuje se a řídí se více podvědomým než vědomým myšlením. Stává se natolik obvyklou, že může vypadat jako vrozená dispozice. Stejně tak je i instituce nutno chápat jako zvykové **vzorce** („habitual patterns"). Boas je přesvědčen, že běžné myšlení je v preliterárních stejně jako moderních společnostech ovládáno více než rozumem emocemi, jež vystupují v podobě zvykových vzorů. Racionální vysvětlení, která obvykle lidé uvádějí při objasňování příčin svého chování, nejsou podle Boase nic jiného než druhotnou interpretací zvyků, v jejichž zajetí žijí. Antropolog zkoumající fungování institucí nebo význam obyčejů získává od svých informátorů až druhotná vysvětlení. Ta však neodhalují skutečné příčiny a podstatu zkoumaných jevů, ale jsou jen výsledkem sekundární spekulace a racionalizace, prezentované jako zdánlivě logické objasnění.

4.3.7 Kulturní determinismus

Vztah člověka a kultury vymezil Boas v horizontu **kulturního determinismu**. Zdůraznil nesmírnou plasticitu člověka, který je podle jeho názoru tím, čím ho jeho kultura udělá. Boas byl přesvědčen, že se člověk více učí, nežli tvoří. Lidské jednání není ani tak výrazem tvořivé inteligence a invence, ale vyrůstá spíše z kulturní tradice. Z tohoto hlediska chápe Boas kulturu jako koherentní systém, jako zvláštní oddělený svět zkušeností, hodnot a prostředků, který formuje člověka. Podle Boase se kultura promítá do tří různých dimenzí. První zahrnuje vztahy mezi člověkem a přírodou. Do této třídy kulturních jevů patří „zaopatřování a uchovávání potravy, zabezpečování přístřeší, způsoby, jakými se využívá přírodních předmětů jako náradí a nástrojů, a všechny způsoby, jakými člověk využívá nebo ovládá své přírodní prostředí".²⁰ Druhou dimenzi kulturních jevů tvoří vztahy mezi lidmi: „Jsou zde zahrnuta pouta uvnitř rodiny, kmenu i rozmanitých sociálních skupin, jakož i gradace společenského žebříčku a vlivu, vztah pohlaví i vztah mladých a starých - a ve složitějších společnostech celá politická a náboženská organizace. Patří sem i vztahy sociálních skupin v době války a míru." ²¹ Třetí dimenze se skládá ze „subjektivních reakcí člověka na všechny projevy života, obsažené v prvních dvou skupinách. Jsou intelektuální a emocionální povahy a mohou být vyjádřeny myšlenkami a pocity stejně jako jednáním. Zahrnují všechny racionální postoje a ta hodnocení, jež zařazujeme pod označení etika, estetika a náboženství".²²

4.3.8 Kulturní relativismus

Na rozdíl od evolucionistů, kteří chápali jednotlivé kultury jako zobrazení stadií jednotné evoluce lidstva, byly práce Boase a jeho žáků založeny na **pluralistické koncepci dějin**. Podle ní se mohou jednotlivé kultury vyvíjet svými vlastními prostředky libovolným směrem, a je proto nemožné objektivně určit celosvětově platná stadia vývoje kultury lidstva. Každá kultura je proto považována za jedinečný sociokulturní útvar mající vlastní historii. Evolucionistická doktrína **evropocentrismu**, hodnotící způsob života jiných etnik a národů na základě srovnání s normami a hodnotami evropské kultury, byla v pracích Boase a jeho žáků postupně nahrazena koncepcí **kulturního relativismu**, podle kterého hodnoty, normy a ideje mají smysl pouze v kontextu té kultury, která je vytvořila.

Charakteristickým rysem Boasových výzkumů byla vždy snaha proniknout za oponu, jež nás dělí od modelů jednání a myšlení cizích kultur, a porozumět jim z perspektivy členů zkoumané společnosti. Tento přístup logicky vyústil v kri-

tiku evropocentrismu. Ten považoval kulturu preliterárních společností za projev retardujícího nebo nevyspělého intelektuálního vývoje. Zprávy podávané například cestovateli proto Boas označoval za nepochopení a chybnou snahu hodnotit cizí kultury evropskými měřítky. Boasova doktrína kulturního relativismu představuje kvalitativně nový vědecký postoj ke studiu mimoevropských kultur. Vyžaduje totiž objektivní studium každé kultury jako unikátního, jedinečného a neopakovatelného fenoménu, který nelze hodnotit prostřednictvím kulturních standardů společnosti reprezentované antropologem. Koncepce kulturního relativismu byla přijata Boasovými žáky a stala se jedním ze základních metodologických postulátů kulturní antropologie 20. století.

4.3.9 Zdroje kulturní změny

Boas ve svém historickém přístupu klade důraz na výzkum proměn jedinečných a specifických kulturních prvků v čase a prostoru a na zaznamenání jejich časové a prostorové posloupnosti. Každý jev chápe jako výsledek historických událostí, ve kterých hrají hlavní roli procesy **difuze**, **modifikace** a následně **integrace** kulturních prvků. Boas vychází z předpokladu, že každá kultura je tvořena z velké části kulturními prvky, pocházejícími z velice rozdílných zdrojů.

Dějiny kultury jsou z tohoto hlediska především výsledkem náhodných kontaktů a výpůjček mezi různými kulturami. Převzaté kulturní prvky jsou dále přemodelovány v souladu se vzory převládajícími v jejich novém prostředí a integrovány do nového kulturního kontextu.²³ Výzkum kultury by proto měl věnovat pozornost tomu, které prvky byly převzaty, jakým způsobem se modifikovaly a integrovaly a z jakého zdroje pocházejí.

Boas rozlišuje dva základní typy determinant, jež ovlivňují vývoj kultury — **limitující faktory** a **tvořivé faktory**. Limitující faktory, které považoval za vnější a statické, vystupují především jako přírodní prostředí. Podle Boase geografické nebo ekologické činitele nepředstavují rozhodující determinanty kulturních procesů. Jsou relevantní pouze v tom případě, jestliže určité kultury modifikují nebo limitují. Boas sám se ve svých pracích limitujícími faktory příliš nezabýval, neboť jejich výzkum nepovažoval za nezbytný pro pochopení smyslu a fungování kulturních institucí. Podstatně větší pozornost věnoval tvořivým faktorům, které považoval za vnitřní a dynamické. Podle Boase se projevují jako tendence modifikovat převzaté kulturní prvky a reinterpretovat je v novém kontextu. Z tohoto důvodu Boas nevěnoval zvláštní pozornost ekonomickým činitelům. Byl přesvědčen, že kultura se nerozvíjí proto, aby uspokojovala lidské organické potřeby. Představuje jev „**sui generis**“ — autonomní vrstvu reality, jejíž růst se řídí svými vlastními zákony, bez ohledu na ekologické, ekonomické nebo demografické činitele. Ty podle jeho názoru hrají ve vývoji kultury pouze limitující roli. Tento Boasův předpoklad výrazně ovlivnil americké antropology první poloviny 20. století, kteří ve svých koncepcích přístup ke studiu kultury jako jevu „sui generis“ dále rozvinuli v teoretické i výzkumné praxi.²⁴

4.3.10 Boasův vliv na vývoj antropologického myšlení

Boasův význam pro další rozvoj americké antropologie může být sotva přeceněn. Boas představuje doslova klíčovou osobnost americké antropologie první poloviny 20. století. Přispěl rozhodujícím způsobem ke konstituování obecné antropologie jako induktivní mezioborové vědy, zabývající se empirickým studiem člověka, jazyka a kultury. Svoji výzkumnou, organizační a pedagogickou práci vytyčil základní tematické okruhy americké kulturní antropologie a stimuloval další směr jejího vývoje. Od jeho vystoupení se základní metodou kulturní antropologie stal terénní výzkum založený na doktríně kulturního relativismu.

Boas výrazně ovlivnil další vývoj kulturní antropologie také prostřednictvím svých žáků. Jako profesor Kolumbijské univerzity vychoval tak významné představitele americké kulturní antropologie, jakými byli A. L. Kroeber, R. H. Lowie, E. Sapir, M. J. Herskovits, A. A. Goldenweiser, A. Lesser, P. Radin, C. Wissler, L. Spier, E. A. Hoebel, R. Benedictová a M. Meadová. Zcela oprávněně lze tedy mluvit o **Boasově škole kulturní antropologie**. Její příslušníky spojovala Boasova víra v kulturní determinismus a chápání kultury jako autonomní vrstvy reality — jevu „sui generis“. Boas bezprostředně přispěl k rozpracování difuzionistické **teorie kulturních oblastí**. Jeho žáci C. Wissler a A. L. Kroeber mají zásadní podíl na zavedení klasifikačního principu, který umožnil třídit kulturní prvky a kulturní komplexy ve vztahu k určitému geografickému území. Američtí difuzionisté ve svých výzkumech věnovali pozornost:

1. lokalizaci a popisu kulturních oblastí domorodé Ameriky;
2. vymezení jejich kulturních center a periferií;
3. stanovení kulturních typů charakteristických pro jednotlivé kulturní oblasti;
4. postihu vztahů, mezi vzdáleností, rozšířením a stářím kulturních rysů.

Přestože byla difuzionistická antropologie a etnologie na sklonku 20. let kritizována pro svoji jednostrannost, schematický výklad kulturních procesů a plochý empirismus, stala se silným stimulem pro vznik řady nových směrů v antropologii. Nejvýrazněji se její vliv odrazil v konfiguracionismu a výzkumech školy Osobnost a kultura. Tyto antropologické školy se konstituovaly ve 30. letech dalším rozpracováním Boasových metodologických východisek.

4.4 Shrnutí - difuzionismus kontra evolucionismus

Ideje difuzionismu, rozpracované v anglosaské antropologii a německé etnologii, zásadním způsobem ovlivnily výklad dějin kultury. Odvrat od evolucionismu vedl v prvních desetiletích 20. století ke vzniku teorií, které označovaly za rozhodující sílu v dějinách lidstva migraci obyvatelstva a šíření kulturních prvků v prostoru. V centru zájmu společen-

ských vědců se ocitla akulturace, chápána jako specifický typ kulturní změny vyrůstající z kontaktu různých kultur. Difuzionistický výklad kultury nezůstal omezen pouze na antropologii a etnologii, ale setkáváme se s ním také v archeologii, prehistorii, filozofii a historii. Trvalou součástí terminologie společenských věd se staly pojmy kulturní difuze, migrace, akulturace, kulturní kontakt, kulturní oblast a kulturní okruh. O tom, že difuzionismus překročil hranice antropologie, svědčí skutečnost, že s difuzionistickým výkladem dějin kultury se v první polovině 20. století setkáváme také na půdě německé prehistorie (Gustav Kossinna) nebo britské archeologie (Vere Gordon Childe). Jednostranně difuzionistický přístup k dějinám kultury v sobě však může skrývat jisté nebezpečí. Nejde pouze o snižování významu endogenní změny v dějinách, ale o nebezpečí ideologizace tohoto výkladu kulturní změny. Difuzionismus totiž do značné míry připouští nerovnocennost kultur. Vychází totiž z předpokladu, že kulturní centra, z nichž se kulturní prvky a komplexy šíří, jsou na vyšší kulturní úrovni než oblasti, které je přejímají. Odtud je již pouhý krok k tomu, aby byly ideje difuzionismu zneužity - například tvrzením, že vývojová vyspělost je trvalým znakem určité kulturní oblasti, neboť její obyvatelé reprezentují „vyšší“ rasu nebo „vyvolený“ národ. Antropologické a archeologické výzkumy přitom takto chápáný difuzionismus vyvracejí. Je prokázáno, že v průběhu dějin se oblasti s vyspělou kulturou proměnily v „kulturní periferie“ a z původních periferií vyrostla kulturní centra. Klasickým příkladem může být posun kulturních center z oblasti Středomoří na pobřeží Atlantského oceánu a odtud dál do Ameriky. Kulturní ovlivňování navíc nebývá pouze jednosměrné. Přestože vliv jedné z kultur, které se dostaly do vzájemného kontaktu, je zpravidla silnější, jde vždy o vzájemnou interakci. Celou řadu kulturních elementů přitom přejímají také příslušníci „vyspělejší“ kultury. Ukázkou tohoto procesu může být vliv umění „přírodních národů“ na evropskou uměleckou avantgardu nebo ovlivnění americké hudby africkou hudební kulturou.

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

Klasičtí difuzionisté se oproti tomu pokoušeli každou kulturní změnu vysvětlit prostřednictvím mechanismu difuze a migrace. V polemice s evolucionistickou teorií vývojového paralelismu snižovali roli lidské invence a inovace v dějinách ve prospěch přebírání kulturních prvků. Svým důrazem na studium kulturních kontaktů však zásadním způsobem přispěli k zformulování teorie exogenní změny. Dnes lze samozřejmě pohlížet na spor mezi evolucionisty (paradigma endogenní změny) a difuzionisty (paradigma exogenní změny) jako na nesmyslný zápas, v němž nemůže být vítězů ani poražených. Přitom je zřejmé, že jejich výzkumy kulturní změny představují pouze dvě různé strany stejné mince. Tuto skutečnost v sobě ostatně odráží většina současných teorií kulturní změny, které respektují existenci endogenních i exogenních faktorů kulturního vývoje.

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

5 Konfiguracionismus

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

5.1 Konfiguracionismus - systémová teorie kultury

5.1.1 Ideové zdroje konfiguracionismu Neschopnost systémové interpretace se v prvních dvou desetiletích 20. století promítl do většiny prací Boasových žáků. Americké difuzionisty omezoval zejména předpoklad, že žádná kultura nemůže být pochopena, pokud nebude výčet jejích kulturních prvků téměř kompletní. Antropologové pracující v terénu proto byli nuceni se stále více orientovat na vytváření katalogů kulturních prvků indiánských kultur.

V těchto pracích však byla dovedena izolace kulturních prvků a komplexů „ad absurdum“. Například výzkumy indiánů západního pobřeží Severní Ameriky zahrnují popisy mnoha tisíců kulturních elementů. Boasův odpor k teoretizování tak ve svých důsledcích vedl k tomu, že antropologický výzkum neústil ve formulaci obecné teorie a systémové interpretace zkoumaných kultur. Empirická data byla především tříděna, popsána a klasifikována, což výrazně oslabilo explanační funkci antropologie.

Na sklonku 20. let začala být tato situace neudržitelná. Snaha antropologů kriticky přehodnotit a tvůrčím způsobem dále rozvinout Boasova metodologická východiska vedla jeho žáky k formulování nových pojmů a teorií. V průběhu 30. let se v dílech A. L. Kroebera a R. Benedictové zrodila myšlenka **systémové interpretace kultury**. Zdroje holistického přístupu k sociokulturní realitě je možné vidět v dílech evropských filozofů (W. Dilthey), sociologů (O. Spengler) a psychologů (W. Köhler). Na vzniku konfiguracionistické teorie kultury však měla značný podíl také lingvistika. Z tohoto hlediska sehrál významnou roli zejména americký lingvistický antropolog Edward Sapir (1884-1935). V knize *Jazyk* (1921) formuloval hypotézu, podle níž kultura stejně jako jazyk obsahuje jistý podvědomý vzor (kulturní gramatiku), který se do myšlení nepřenáší. Antropologové by proto měli proniknout pod rozmanitost sociokulturních jevů a nalézt skrytý organizační princip -kulturní konfiguraci, která určuje systémový charakter každé kultury.

5.1.2 Teoretická východiska konfiguracionismu

Předmětem konfiguracionistických výzkumů bylo především studium mechanismů **integrace kultury**, deskripce **kulturních vzorců**, analýza procesů **akulturace** a **kulturní změny**. Podstata každé kultury byla spatřována v konfiguraci hodnot, norem, idejí a vzorů chování charakteristických pro zkoumanou společnost. Konfiguracionistické výzkumy představují pokus o **systémový výklad** empiricky získaných kulturních prvků a komplexů, typických pro určitou kulturní oblast.

Centrální kategorií konfiguracionistické analýzy kultury se stal pojem **kulturní vzorec**, jímž se antropologové pokoušeli vyjádřit skutečnost, že kultura nepředstavuje nahodilé seskupení kulturních prvků, ale je založena na určitém organizačním principu, který plní integrativní a selektivní funkci. Americké konfiguracionisty spojovala tato teoretická východiska:

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**;
5. **etnopsychologický výklad** vztahu osobnosti a kultury.

5.2 Alfred Louis Kroeber - antropologie jako věda o superorganické realitě

5.2.1 Život a dílo A. L. Kroebera (1876-1960) Základy konfiguracionistického pojetí kultury položil svými výzkumy kulturních vzorů a integrace kultury americký antropolog Alfred Louis Kroeber. Kroeber se narodil v Hoboken v New Jersey v rodině německých přistěhovalců, ale většinu mládí strávil v New Yorku. Jeho otec byl úspěšný obchodník s hodinami, který si mohl dovolit poslat svého syna na nejkvalitnější školy v New Yorku (Workingman's School, Sachs-Schule). Kultivované intelektuální prostředí, ve kterém Kroeber vyrůstal, přispělo k tomu, že již v mládí získal výborné odborné, umělecké i jazykové předpoklady pro další vědeckou činnost. V roce 1892 byl přijat na Columbia College, kde studoval literaturu. Po jejím absolvování (1896) zde nastoupil na místo asistenta (1897-1899). V této době začal navštěvovat Boasův seminář o amerických indiánských jazycích. Setkání s Boasem způsobilo, že se rozhodl plně se věnovat antropologii. Podle C. L. Alsberga přivedla Kroebera k antropologii kromě Boase také jeho touha pracovat v oboru, který je schopen duchovně emancipovat člověka a osvobodit jej od tradičních předsudků a náboženských tabu. V roce 1901 získal doktorát z antropologie a přijal nabídku Academy of Sciences v San Francisku na místo kurátora antropologie. Protože Akademie nebyla schopna realizovat terénní výzkumy kalifornských indiánů, které Kroeber navrhl, nastoupil na nově založenou University of California. Současně vedl antropologické muzeum v Berkeley, které se díky němu stalo jedním z nejvýznamnějších středisek antropologických výzkumů na světě.

Kroeber po celý život projevoval velký zájem o své studenty. V rámci přednášek a seminářů s nimi vedl bouřlivé diskuze, při nichž působil dojmem člověka, který právě v této chvíli „objevil“ antropologii. Mezi univerzitními kolegy proslul snahou hledat i u nepříliš talentovaných studentů „skryté“ odborné schopnosti. Jednou opustil během ústní doktorandské zkoušky na několik minut zkušební místnost. Tuto situaci ihned využil jeden profesor, který se naklonil ke svému kolegovi a řekl: „Pojď, rychle ho necháme propadnout, než se Kroeber vrátí.“

Spektrum Kroeberových zájmů bylo nesmírně široké. Pozornost věnoval studiu jazyků přírodních národů stejně jako archeologickým objevům v Peru nebo terénním výzkumům kalifornských indiánů. Problematikou způsobu života indiánských kmenů se zabýval v pracích *Příručka indiánů Kalifornie* (1925) a *Kulturní a přírodní oblasti domorodé Severní Ameriky* (1939). Základy studia kulturních vzorů a integrace kultury rozpracoval v dílech *Antropologie: kulturní vzory a procesy* (1923), *Konfigurace kulturního růstu* (1944) a *Styl a civilizace* (1960). Otázkám teorie kultury věnoval sborník statí nazvaný *Podstata kultury* (1952) a práci, kterou napsal společně s C. Kluckhohnem, *Kultura: kritický přehled pojmů a definic* (1952). Jako editor měl rozhodující podíl na vydání základního kompendia moderní antropologie nazvaného *Antropologie dnes* (1953). Toto dílo, na jehož realizaci se podílelo 51 předních představitelů fyzické, kulturní a aplikované antropologie, vzniklo na základě přednášek a referátů, které odezněly na Mezinárodním

5.2.2 Kulturní oblast a kulturní intenzita

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

Podle Kroebera můžeme akceptovat výsledky Wisslerových výzkumů věnovaných vztahu kulturních oblastí a přírodního prostředí. Zaujal ho zejména jeho závěr, že prostředí kulturu netvoří, ale stabilizuje. Samozřejmě, že jednotlivé kultury musí být adaptovány na prostředí, a proto jsou jimi do značné míry limitovány. Když se kulturám podaří přizpůsobit k danému ekosystému, mění se poměrně pomalu. Ve chvíli, kdy se rozšíří do odlišného typu prostředí, dochází k jejich změně.¹ Kulturní oblasti Severní Ameriky Kroeber rozdělil na arktické pobřeží, severozápadní pobřeží, jihozápad, centrální oblast, východ a západ, Mexiko a střední Ameriku. Každou z těchto oblastí dále dělí na subkultury, které jsou charakteristické specifickým geografickým prostředím, způsobem získávání potravy, sociální organizací a symbolickou kulturou. V každé ze šesti základních kulturních oblastí identifikoval alespoň jednu vrcholnou kulturu - **ohnisko** s největší kulturní intenzitou, v níž tradiční činnosti dosáhly nejvýraznějšího vyjádření a nejvyšší systematizace. I když se Kroeber distancoval od čistě environmentálního řešení kulturní problematiky, ovlivnil podle M. Harrise knihou *Kulturní a přírodní oblasti domorodé Severní Ameriky* zásadním způsobem svého studenta — zakladatele kulturní ekologie Juliana Stewarda.²

5.2.3 Koncepce antropologie

V následujícím období se Kroeber zaměřil na problematiku **kulturních** vzorců a **integrace kultury**, a položil tak základy **konfiguracionismu** jako nového směru v americké kulturní antropologii. Kroeberovy názory na předmět a metody antropologie jsou do určité míry ovlivněny evropskou filozofií, především německým novokantovstvím. Kroeber považuje antropologii za „vědu o skupinách lidí, jejich chování a produktech chování“. ³ Antropologie má podle Kroebera spíše **idiografický charakter**. Proto ji stejně jako Boas přiřazuje k historickým vědám. Svým důrazem na jedinečnost kulturních událostí, nutnost historického přístupu a na analýzu kultury v rámci kategorií historického kontextu, kvality a významu se Kroeber značně přiblížil názorům bádenských novokantovců (W. Windelband, H. Rickert). Kroeber sice připouští, že je možné nomotetický, exaktní přístup, typický pro metodologii přírodních věd, aplikovat i na výzkum kultury, osobně však preferuje přístup historický, jenž by měl plnit zejména syntetickou funkci. To znamená nerozkládat antropologická data prostou analýzou, ale studovat je jako části většího celku v širším sociokulturním kontextu. Zvláštní pozornost přitom musí být věnována výzkumu časoprostorových vztahů mezi jednotlivými prvky kulturního systému v diachronní i synchronní perspektivě. V souladu s koncepcí kulturního relativismu považuje za nezbytné zkoumat každou kulturu v rámci její vlastní struktury a hodnot. Na tomto teoretickém základě Kroeber vymezuje specifikum historického přístupu v antropologii jako „**integrálně kontextuální**“ studium takových sociokulturních jevů, jakými jsou kulturní vzory, normy a hodnoty, přičemž do jisté míry ponechává stranou časovou následnost i nomotetický princip příčinné souvislosti věcí a jevů.

5.2.4 Superorganická teorie kultury

Ve svém vymezení kultury Kroeber rozvíjí klasické antropologické pojetí, podle kterého kultura zahrnuje veškerou neinstinktivní a nereflexní lidskou činnost a její produkty. V tomto smyslu Kroeber zahrnuje do kultury: Jazyk, znalosti, hodnoty, zvyky, umění, technologie, ideály, pravidla ... zkrátka všechny schopnosti a dovednosti osvojené člověkem“. ⁴ Kroeber je však jedním z prvních amerických antropologů, který explicitně formuloval tezi o relativní samostatnosti existence kultury a jejím nadorganickém charakteru. **Superorganickou teorii kultury**, podle níž kultura tvoří samostatnou dimenzi a zároveň nejvyšší jevovou vrstvu skutečnosti, předložil poprvé v článku *Superorganický* (1917) a v dalších pracích ji postupně propracovával a modifikoval. ⁵ Pojmem „superorganický“ Kroeber ve své koncepci neoznačuje realitu, která by byla neorganická nebo na organických vlivech nezávislá. Vyjadřuje jím pouze skutečnost, že kulturní jevy jsou organizovány na jiném principu než jevy organické a anorganické. Vlastnosti, jež jsou specificky vlastní jevům kulturní roviny, nemohou být podle Kroebera uspokojivě vysvětleny prostřednictvím principů, které platí pro rovinu kvalitativně nižší. Zákonitosti nižší roviny tvoří pouze rámec, v němž jevy roviny vyšší fungují. ⁶ V tomto smyslu Kroeber požaduje uznání kultury za skutečnost jiného řádu, za autonomní oblast, kterou lze pochopit pouze studiem jí vlastních principů a zákonů.

Kroeberova superorganická teorie kultury výrazně ovlivnila další vývoj americké kulturní antropologie 20. století. S jejím dalším osobitým rozpracováním se setkáme zejména v díle L. A. Whitea. Podle Kroebera je však kultura nejen

superorganická, ale také nadindividuální. Z tohoto hlediska vystupuje kultura jako „obrovská síla, která ovlivňuje všechny lidské bytosti“.⁷ Kroeber redukuje jednotlivce na pouhé nositele a zprostředkovatele kultury. To se odráží v jeho požadavku studovat kulturu nezávisle na člověku, „Jako kdyby jednotliví lidé neměli na kultuře vůbec žádný podíl, jako by neměli s kulturou nic společného“.⁸

Vymezením kultury jako nadindividuálního fenoménu, který je schopen vykonávat na individuum sociokulturní nátlak, se Kroeber přiblížil přístupu francouzského sociologa E. Durkheima (1858—1918) a jeho teorii sociálních faktů. Podle Durkheima **sociální fakta** jako předmět sociologických výzkumů existují nezávisle na jednotlivci. Do jeho vědomí vstupují jako něco vnějšího a na lidské vůli nezávislého — **atribut nadindividuálnosti**. Současně jsou vybavena donucovací mocí, což představuje **atribut sociálního nátlaku**. Typickou ukázkou sociálního faktu je jazyk, který existuje nezávisle na jednotlivci jako relativně autonomní vrstva reality (atribut nadindividuálnosti). Navíc si jazyk jako prostředek komunikace musí každý jedinec v průběhu socializace osvojit (atribut sociálního nátlaku). Durkheim ovšem na rozdíl od Kroebera řešil tuto problematiku v sociologické perspektivě. Centrální kategorií je v jeho pojetí pojem společnosti a sociálních jevů, a ne kategorie kultury, jak je tomu u Kroebera.⁹

5.2.5 Primární a sekundární rysy kultury

Kroeber jako jeden z prvních antropologů Boasovy školy rozpracoval systémový přístup ke studiu kultury. V tomto smyslu je významná především jeho **koncepce kulturních vzorců**. Kroeber definuje kulturní vzorce jako takové konfigurace nebo systémy vnitřních vztahů, jež dávají každé kultuře její koherenci a způsobují tak, že není pouhou akumulací jednotlivých nahodilých prvků. Kulturní vzory tak představují organizační princip, který jednotlivým kulturám vtiskuje systémový charakter.

Při studiu kultury věnuje Kroeber pozornost dvěma odlišným třídám kulturních prvků a jim odpovídajícím vzorům. Do první třídy zahrnuje „**primární rysy kultury**“, které bezprostředně souvisí s praktickou stránkou života společnosti, s jejím existenčním zajištěním. Druhou třídu reprezentují „**sekundární rysy kultury**“, jež nemají žádné praktické vyústění a jsou výrazem „tvořivých impulzů a hravého experimentování“.¹⁰

Podle Kroebera primární rysy kultury, vyrůstající z čistě praktických motivů, potřeb a zájmů lidí, tvoří sféru **kultury reality** (reality culture). Jsou založené na objektivních přírodních a společenských podmínkách, zejména limitujících, stimulujících a determinujících faktorech přírody. Typickou ukázkou kultury reality jsou technologické prostředky, jimiž člověk zajišťuje svoji obživu (zemědělské nástroje, lovecké zbraně, rybářské potřeby apod.). Sekundární rysy kultury oproti tomu tvoří sféru **kultury hodnot** (value culture), která představuje tvořivé „vyjádření nebo vytříbení hravých podnětů“.¹¹ Typickou ukázkou kultury hodnot je umění. Na rozdíl od kultury reality je kultura hodnot v mnohem menší míře determinována vnějšími faktory, ale rozvíjí se podle svých vlastních zákonů a principů. Tato tendence je evidentní na relativně autonomním vývoji uměleckých stylů nebo estetických hodnot. V neposlední řadě se od sebe sféry kultury reality a kultury hodnot liší vzory kulturního vývoje. Zatímco vývoj primárních rysů kultury (kultura reality) směřuje k udržení, rozvíjení a kumulaci existenčních prostředků a mechanismů, sekundární rysy kultury (kultura hodnot) mají nekumulativní charakter. Odrážejí totiž „těkavost tvořivých podnětů a zastupitelnost cílů, ke kterým směřují“.¹²

5.2.6 Konfigurace kulturního růstu

Problematikou sekundárních rysů kultury a vzorů historického vývoje kultury hodnot se Kroeber zabýval v letech 1931–1938 v jedné ze svých nejproslulejších prací *Konfigurace kulturního růstu* (1944). Na téměř osmi stech stranách Kroeber provádí zevrubnou analýzu vývoje významných světových kultur počínaje starověkým Egyptem, Mezopotámií a Čínou a konče moderní západní společností. Jeho interpretace se opírá o koncepci kulturního relativismu a superorganickou teorii kultury. Na pozadí analýzy různých oblastí kultury hodnot, zejména vývoje filozofie, vědy, filologie, estetiky, literatury, hudby, malířství, sochařství, divadla a politiky, usiluje Kroeber o rekonstrukci vzorů historického vývoje a křivek kulturního růstu. Podle Kroebera je jádrem každé historické kultury určitý vzorec, který se rozvíjí, absorbuje to, co je shodné s jeho podstatou, a určitým způsobem zpracovává i to, co mu nebylo zpočátku zcela vlastní. V procesu vývoje se však možnosti daného vzorce vyčerpávají, klesá sféra jeho vlivu, dochází k reprodukci starého, k regresi, a posléze k zániku celého vzoru. Z tohoto hlediska každý vzorec zpočátku směřuje k rozvoji a pokroku, později degeneruje a umírá. Poté následuje buď regenerace vzoru na novém základě, nebo jeho nahrazení novým vzorem. Kultura ovšem nemizí, neboť společnost nemůže bez kultury existovat. Podle Kroebera jde hlavně o rozpad určitého nahromadění kulturního obsahu, ztělesněného ve více či méně jedinečné soustavě zvyků, patřících určitému národu nebo skupině národů. Smrt kultury tedy neznamená její úplné zničení, nýbrž nahrazení původního vzoru novým vzorcem. To, co v takových případech zaniká, jsou určitá charakteristická seskupení kulturních prvků nebo soustavy vzorů.¹³

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

konkrétními kulturními jevy (uměleckým slohem, filozofickým systémem apod.). Představují souhrn znalostí, principů a hodnot, jejichž analýza podle Kroebera vyžaduje subjektivní přístup. Oproti tomu křivky růstu a poklesu úrovně vzorců lze zachytit objektivně.

Ve svých analýzách vyšel Kroeber z předpokladu, že kritériem, které odráží křivku růstu stylových vzorů, je četnost výskytu géníů v dějinách. Například v Anglii nebyli mezi lety 1450 a 1550 žádní géniové. V letech 1550—1650 se jich zde již vyskytla v oblasti literatury, hudby, vědy, filozofie i politiky celá řada. Tento fakt podle Kroebera objektivně zrcadlí křivku růstu vzorů, neboť ti, které potomstvo považuje za génie, jsou ti, kteří svůj talent realizovali v průběhu období kulturního růstu nebo kulminace:

„Zdá se, že jediné vysvětlení, které by nebylo založeno na pouhé spekulaci a ani nebylo jen arbitrálním, musíme hledat v propojení skutečné geniality s podmínkami k jejímu uplatnění, podmínkami danými tím kterým stupněm vývoje civilizace... Ti, jež jsme si navykli nazývat významnými lidmi, jsou jen jedněmi z mnoha nadprůměrných jedinců. Oni se ovšem na rozdíl od dalších, stejně schopných, narodili v době, v místě a ve společnosti, jejíž kultura byla jednak vyvrcholově a jednak potenciálně, a tyto skutečnosti zapříčinily to, že jedinec mohl v této kultuře projevit a uplatnit veškeré své schopnosti.“¹⁴

Analýza výskytu géníů jako indexu křivek kulturního růstu a poklesu Kroeberovi de facto umožnila vyhnout se intuitivnímu přístupu, který by byl nucen použít, kdyby se zaměřil na primární analýzu stylových vzorů. Díky zvolené metodě se totiž nemusel opírat pouze o své vlastní názory na období historických vrcholů a úpadků, ale mohl využít studie expertů, kteří se zabývali postavením historických osobností v dějinách.

5.2.7 Kulturní vzorce a móda

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

1. Několik znaků vykazuje v průběhu sta let výrazně kyvadlový pohyb. Například přibližně každé století prochází délka sukní cyklem od dlouhých ke krátkým a opět dlouhým.
2. Souběžně s tímto stoletým cyklem se objevují období oživení nebo neuspořádanosti, periody stylové proměnlivosti. Například délka šatů někdy vykazuje poměrně široké výkyvy v rámci jednoho reprezentativního vzorku během jediného roku.

Kroeber odhalil, že nárůst neuspořádanosti zrcadlí určitou zákonitost. V období módní vlny krátkých šatů jejich délka začne ihned vykazovat značnou neuspořádanost. Když se však móda vrací zpět k dlouhým šatům, neuspořádanost ustupuje. Neuspořádanost je také vyvolávána výrazným zvýšením pasu do výše poprsí, nebo posunutím pasu k bokům. Je-li však linie pasu na svém normálním anatomickém místě, neuspořádanost mizí. Kroeber využil závislosti mezi nárůstem neuspořádanosti a kyvadlovým pohybem k vymezení základního a ideálního vzoru ženského večerního oděvu.¹⁶

Podle Kroebera základní vzor reprezentuje poměrně široká sukně, která je dlouhá až ke kotníkům. Pas šatů, pokud možno co nejštíhlejší, je umístěn na svém normálním anatomickém místě. Podstatná část poprsí, zad a paží je obnažena. Pod pasem se obrys šatů radikálně rozchází s tvarem těla, ale od pasu nahoru jsou obrysy těla i oděvu v úzkém souladu. Kroeber je přesvědčen, že tento základní vzorec oděvu západních žen prošel tisíci lety neustálého přetváření bez podstatné změny. Odchyluje-li se módní styl příliš daleko od ideálního vzorce, v módě narůstá napětí a neklid. Tlak na změnu stylu roste, jako by lidé nebyli spokojeni s existující módou. Naopak je-li móda v souladu se základním vzorcem, módní styl je shledáván uspokojivým a neklid opadá. Módní styl však vyjadřuje neustálou změnu, neboť i když je běžná móda v souladu se základním vzorcem, umělé prvky, jakými jsou například barva nebo módní doplňky, se v průběhu času neustále proměňují. Ideální vzorec je tak neustále „napadán a rozrušován módou“. Na základě provedených analýz dospěl Kroeber k závěru, že móda v odívání nevykazuje křivku růstu, která je typická pro většinu ostatních stylových vzorců sekundární „kultury hodnot“. Západní móda nesměřuje k nějakému ideálu nebo cíli, aby po jeho dosažení zanikla, ale spíše se sama cíli propůjčuje. Základní, ideální vzorec ženského slavnostního oděvu je relativně stálý, ačkoli se neustále ruší. Slovy Kroebera „jsou to Tantaloova muka pod tyranskou vládou módy“.¹⁷

5.2.8 Komparativní studium civilizací a kultur

Přestože se Kroeber zabýval především vzory a křivkami kulturního růstu jednotlivých oblastí „kultury hodnot“, byl přesvědčen, že i jednotlivé civilizace jako celky vykazují zřetelné stylové tendence. Komparativní analýze světových kultur a civilizací Kroeber věnoval své poslední (bohužel nedokončené) dílo *Seznam civilizací a kultur* (1962).¹⁸ V této práci se pokusil podat stručný přehled evropských a původních amerických domorodých kultur. Při jejich charakteristice se zaměřil na znaky, které považoval za podstatnou charakteristiku sociokulturních systémů - organizaci státu, náboženství, architekturu, literaturu, dekorativní a užité umění aj. Prezentované sociokulturní systémy Kroeber rozdělil geograficky na kultury a civilizace Oceánie, Ameriky, Evropy, Asie a Afriky. V rámci každého kontinentu vymezil konkrétní kulturní areály. Celý seznam je však pouhým náčrtem, který autor nestačil dokončit. Podrobně jsou rozpracované pouze klasické evropské kultury (megalitická, řecko-římská, keltská, vikingská, ruská a západoevropská kultura) a indiánské kultury domorodé Severní Ameriky. Kroeber v této práci věnoval značnou pozornost rozdílům mezi

kulturními prvky a komplexy evropských a amerických kultur a rozšíření kulturních rysů na různých světových kontinentech. Svoje názory na vývoj západoevropské civilizace srovnává s cyklickými koncepcemi dějin kultury A. Toynbeeho a O. Spenglera.

Kroeberův zájem o vyšší civilizace, pro které je typický velký rozkvět tvořivosti, je nezbytné posuzovat v kontextu významu, který ve svých výzkumech přisuzoval sekundárním rysům kultury. Je s podivem, jak málo pozornosti Kroeber věnoval studiu primární „kultury reality“. Kroeber sice zdůrazňoval vliv prostředí a materiálních podmínek na rozvoj kultury, nicméně vše nasvědčuje tomu, že materiální bázi kultury považoval pouze za limitující faktor, jemuž není třeba věnovat výraznější pozornost. Byl si přirozeně vědom toho, že ekonomický systém vytváří nezbytné předpoklady pro existenci sekundární „kultury hodnot“. V souladu se svou teorií kultury však předpokládal, že jakmile se sféra sekundárních rysů kultury jednou rozvine, pak jako nejvyšší rovina systémové hierarchie sleduje své vlastní cíle a rozvíjí se podle vlastních autonomních zákonů. Kroeberův zájem o „kulturu hodnot“ je vysvětlitelný také jeho přesvědčením, že sekundární kultura není druhotná v pravém slova smyslu, neboť překračuje existenční kruh nutnosti, reprezentuje vynikající a pozoruhodné výtvořiny člověka, které vyjadřují opravdový lidský potenciál.

5.2.9 Kroeberův vliv na dějiny antropologického myšlení

Kroeber výrazně ovlivnil celou nastupující generaci antropologů. Význam jeho prací přesáhl hranice antropologie a promítl se i do dalších společenských věd. Svědčí o tom i velký ohlas na vymezení kultury, který předložil spolu s C. Kluckhohnem v roce 1952 jako výsledek rozboru více než sto padesáti definic kultury. Podle Kroebera a Kluckhohna „je kultura produkt, je historická, zahrnuje ideje, vzory a hodnoty, je selektivní, lze se jí učit, je založena na symbolech a je abstrahována z chování a z produktů chování.“¹⁹ Toto pojetí kultury je možné chápat jako shrnutí základních tematických okruhů, jimiž se americká kulturní antropologie první poloviny 20. století zabývala. Na další vývoj antropologického myšlení Kroeber výrazně zapůsobil také superorganickou teorií kultury. Jeho požadavek výzkumu kultury jako autonomní vrstvy reality, která se vyvíjí podle svých vlastních principů, byl originálním způsobem rozpracován v díle L. A. Whitea a nadále představuje velkou výzvu pro současnou kulturologii.

5.3 Ruth Fulton Benedictová - antropologie jako věda o kulturních vzorech

5.3.1 Život a dílo R. Benedictové (1887-1948)

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

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

Za druhé světové války odešla do Washingtonu. Zde jako vedoucí analytické sekce Office of War Information prováděla výzkumy nepřátelských zemí (Japonsko, Thajsko). Po válce se vrátila na Columbia University, kde od roku 1947 vedla výzkumný projekt zaměřený na mezikulturní studium současných komplexních kultur - Research in Contemporary Cultures. Za dobu své třicetileté kariéry Benedictová zastávala řadu významných vědeckých funkcí. Byla předsedkyní Americké antropologické společnosti a Americké etnologické společnosti, viceprezidentkou Americké psychopatologické společnosti, vydávala časopis *Psychiatrie* atd.

Ruth Benedictová působila svým vzhledem jako nadpozemská bytost. Měla nádherně tvarovanou hlavu, obrovské šedé uhrančivé oči a husté tmavé obočí. Podle E. Eriksona vypadala napůl jako malé děvčátko a napůl jako muž, aniž by v ní bylo něco dětského nebo mužského. G. E. Hutchinson v ní viděl mytologickou Sibylu, patřící jak do vzdálené minulosti, tak do pozdější budoucnosti. Jeden z jejích žáků - Victor Barnow - vyjádřil svůj pocit z její osobnosti následujícími slovy: „Stejně jako většina studentů R. Benedictové vzhlížel jsem k ní pohledem plným úcty a zmatku.“²⁰ Barnow mluví doslova o její „stříbřité auge prestiže, důstojnosti a šarmu“.²¹ Její „image“ byla pravděpodobně způsobená její osamělostí. Byla velmi plachá a melancholická. Přitom vždy ochotně věnovala svůj čas i peníze těm přátelům a studentům, kteří to potřebovali.

V létě roku 1948 se Benedictová rozhodla navštívit evropské země, které byly předmětem srovnávacího výzkumu současných kultur, v jehož čele stála. V průběhu této cesty navštívila také Československo, kde se zúčastnila semináře UNESCO v Poděbradech. Dlouhá a vyčerpávající cesta po Evropě podlomila její křehké zdraví. Zemřela pár dní po svém návratu, v září roku 1948.

Benedictová podstatně přispěla k rozpracování teoreticko-metodologických východisek Boasovy školy kulturní antropologie. Za základní cíl antropologie považovala studium rozsáhlé škály zvyků, obyčejů a hodnot, které odlišují společnosti s různými kulturními tradicemi. Úkolem antropologa je odhalit, jakým způsobem se kultury transformují a

diferencují. Podle Benedictové to, co integruje lidi v jednotlivých společnostech, je jejich **kultura**, společně sdílené ideje a normy, tedy „ten komplexní celek, který zahrnuje všechny zvyky, jež si člověk osvojil jako člen společnosti“.²² Ideálním předmětem antropologických výzkumů jsou **preliterární společnosti**. Ty díky své relativní izolaci vytvořily osobité kultury a představují tak „laboratoře“, v nichž mohou antropologové studovat rozdílnosti lidských institucí a forem sociálního života. Antropologický výzkum navíc umožňuje odlišit vzorce chování specifické pro lokální kultury od těch, které jsou univerzální pro celé lidstvo.

První antropologické práce Benedictové byly napsány v duchu deskriptivních studií F. Boase. Závislost na difuzionistickém výkladu kultury je evidentní na její dizertační práci *Koncept ochranných duchů u indiánů Severní Ameriky* (1923). Dostatečně výmluvně to ilustrují slova, která napsala v závěru této studie:

„Člověk buduje svoji kulturu z nejrůznějších prvků a znovu a znovu je kombinuje. Dokud se nezabavíme nesprávného předpokladu, že výsledkem tohoto procesu je organismus s funkčně uspořádanými vzájemnými vztahy, nepodaří se nám objektivně pochopit náš kulturní život ani kontrolovat jeho projevy.“²³

V letech 1922-1926 prováděla terénní výzkum čtyř indiánských kmenů -Serrano, Zuni, Cochiti a Pima. Současně vedla terénní výzkumy studentů Columbia University mezi indiány kmene Apačů a Černonožců. Tyto výzkumy ještě nepostihují zkoumané kultury v celé jejich šíři a komplexnosti, ale jsou zaměřené pouze na vybrané oblasti života těchto kmenů. Tomu ostatně odpovídají i názvy jednotlivých prací - *Pohádky indiánů Cochiti* (1931), *Mytologie Zuni* (1935). Benedictové se nikdy nepodařilo získat finanční grant na dlouhodobý terénní výzkum. Neměla tak možnost naučit se domorodý jazyk v průběhu vlastního výzkumu. Během svých pobytů mezi indiány byla proto odkázána na překladatele do angličtiny a ve svých knihách používala data, která získali dlouhodobým terénním výzkumem její kolegové. Přesto svými sugestivně napsanými pracemi *Vzorce kultury* (1934) a *Chryzantéma a meč* (1946) vzbudila pozornost odborné i laické veřejnosti. Rozpracovala v nich totiž problematiku kulturních vzorců a integrace kultury jako osobité varianty systémového výzkumu kultury.

5.3.2 Kulturní vzorce a kulturní konfigurace

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

V roce 1932 navázala Benedictová na svou studii referátem *Konfigurace kultur v Severní Americe* a podle Meadové se tak stala zakladatelkou konfiguracionistického přístupu ke studiu kultury. Podle Benedictové kultura představuje náhodné nahromadění mnoha „různorodých prvků náhodně shromážděných difuzí ze všech stran“.²⁴ Tyto prvky jsou však jednotlivými kmeny vybírány podle různých potřeb, které se v jednotlivých společnostech vytvořily a ustálily. Pojem **kulturní konfigurace**, s nímž Benedictová v této studii pracuje, má pro pochopení sociokulturního chování členů dané společnosti stejný význam jako „typy osobností pro pochopení individuálního chování“.²⁵ Kulturní konfigurace, jako ústřední dominující princip prostupující celou kulturou, se podle Benedictové vytvářejí po celé generace. Eliminují přitom kulturní prvky, které jí nejsou vlastní, a rozvíjí ty, jež jsou s ní v souladu. Tvůrčivou silou tohoto procesu je **integrace**, jež vtiskne každé kultuře její jedinečnou tvář. Je možné souhlasit s americkým antropologem L. A. Whitem, podle něhož Benedictová již v této studii jednoznačně hovoří o **kulturních systémech** a jejich chování, i když to nevyjadřuje explicitně.²⁶ Tato studie byla však podrobena silné kritice. Benedictová byla obviněna z návratu k filozofickému mysticismu a ze schematismu předložené typologie. Její způsob řešení daného problému byl označen spíše za umělecký než vědecký.

Ve své další knize *Vzorce kultury* (1934) vzala Benedictová kritické výhrady na vědomí a předložila méně striktní konfiguracionistickou interpretaci kulturních typů. Vyšla přitom z předpokladu, že každá kultura představuje systém **kulturních vzorců**. Ty jsou integrovány kolem jedné **dominantní konfigurace**, která kultuře vtiskuje její jedinečnou a neopakovatelnou podobu. Analogicky je možné konfiguraci srovnat s uměleckým slohem, neboť dává kulturním prvkům osobitou logiku, řád a organizaci. Díky konfiguraci představuje každá kultura jedinečný integrovaný celek. Zahrnuje své vlastní cíle, směry a motivy, kolem nichž se koncentrují a kterým jsou přizpůsobeny všechny stavební prvky kulturního systému.

5.3.3 Apollonský typ kultury

V knize *Vzorce kultury* Benedictová předložila portréty tří kmenových kultur. Opírala se přitom částečně o vlastní poznatky získané studiem severoamerických indiánů a terénní výzkumy, jež realizovali R. Bunzelová (kmen Zuniů), R. F. Fortune (kmen Dobuanů) a F. Boas (kmen Kwakiutlů). **Apollonský typ kultury** je charakteristický pro členy kmene Zuniů (pueblanská kultura), kteří žijí v oblasti západního Nového Mexika (jihozápadní část Spojených států). Životní způsob tohoto kmene je charakteristický trpělivostí, uměřeností a sebeovládáním. Základním principem, který

prostupuje životem této společnosti vyznačující se zdrženlivostí, klidem a skromností, je motiv **ritualizace**. Příslušníci kmene celý svůj život věnují pozornost náboženským obřadům, jejichž primárním cílem je zajistit dostatek deště jako předpokladu bohaté úrody. Kmen Zuniů se dělí do několika obřadních společností (duchovenstvo, společnost maskovaných bohů, medicínská společnost), které dodržují přesně stanovené postupy v rituálním životě pospolitosti.

Ústředním kultem, který se promítá do zunijských náboženských obřadů, jsou **kačiny** (kachina). Zuniové považují kačiny za nadpřirozené bytosti žijící v horách, mracích a jezerech. Jsou to tvůrci deště a lidem přinášejí takové hodnoty, jako jsou štěstí, síla, vůle, plodnost a dlouhý život. Kačiny jsou významnou součástí iniciačních obřadů, při kterých tanečníci maskovaní za kačiny bičováním chlapců očišťují adepty na dospělost od zlých událostí. Poslední den slavnosti kačiny odkládají masky, aby se k velkému údivu dětí proměnily v obyčejné lidi. V této části obřadu se role aktérů vymění. Chlapci dostanou do ruky biče a musí čtyřikrát švihnout odmaskované kačiny přes ruce a nohy. Poté jsou přijati do společnosti maskovaných bohů, kde mohou ztělesnit jakékoli božstvo.

Rozdíl mezi pueblanskou kulturou a okolními kmeny nespočívá pouze v důrazu Zuniů na ritualizaci chování, ale také ve způsobu, jak se snaží prožít nejdůležitější momenty svého života. Ideály, vzory chování a instituce kmene Zuniů se opírají o tradici. Všechny vlivy, které by mohly jejich původní zvyky a obyčeje narušit, snižují na minimum. Z tohoto důvodu neproběhla dezintegrace jejich tradiční kultury tak rychle jako u ostatních indiánských kmenů. Pueblanské kmeny dokonce nebyly zdevastovány alkoholem, s nímž obchodovali bílí kolonizátoři:

„Nevyráběli žádný domácí alkohol za starých časů a nedělají to ani nyní. Nemají takové problémy jako nedaleko žijící kmeny Apačů, u nichž je každý výlet starých či mladých mužů do města hotovým debaklem. Pueblanští indiáni nemají pití alkoholu zakázané z důvodů náboženského tabu. Příčina leží mnohem hlouběji. Opilství je pro ně odpuzující. Když se příslušníci kmene Zuni seznámili s alkoholem bílých obchodníků, staří muži kmene ho jednoduše postavili mimo zákon a jejich slovo bylo akceptováno.“²⁷

Apollonský životní postoj založený na sebeovládání, klidu, uměřenosti, skromnosti a rozvaze se promítal do nejrůznějších oblastí života Zuniů — rituálních tanců, iniciačních obřadů, postoje k nepřátelům i způsobu řešení osobních problémů. Duchovní kmen Zuni na rozdíl od expanzivních šamanů ostatních indiánských kmenů netoužili po moci nebo statusu vůdce. Mnohem důležitější pro ně byly zdrženlivost, přirozenost a skromnost, které tvořily základ hodnotového systému apollonské kultury.

5.3.4 Dionýský typ kultury

Oproti apollonskému životnímu způsobu staví Benedictová **dionýský typ kultury** reprezentovaný kmenem Kwakiutlů, žijícím na severovýchodním pobřeží Vancouverských ostrovů (severozápadní pobřeží Kanady). Základním principem, který zcela ovládá život tohoto kmene, je **boj o prestiž - rivalizace**. Životní způsob příslušníků této kultury je prostoupen individualismem, výstřednostmi a agresivitou. Cílem náboženských obřadů je opojení a extáze, kterých se dosahuje prostřednictvím rituálů, psychotropních látek a tanců. Podle Benedictové prvky dionýského životního způsobu, zejména **statutové soutěžení**, prostupují náboženský, hospodářský i soukromý život tohoto kmene.

Kwakiutlové žili v dřevěných domech ve vesnicích ležících blízko pobřeží Atlantského oceánu, uprostřed jedlových a cedrových lesů. Úžiny a fjordy ostrova Vancouver skýtaly velké množství ryb, lesy byly bohaté na zvěř a lesní plody. Díky tomu byli Kwakiutlové schopni nahromadit značné bohatství v podobě rohoží, příkrývek, košů, kanoí, sušených ryb, mušlí a zvířecích zubů, užívaných jako platidlo. Více než materiálního majetku si ale vážili symbolických hodnot - mýtů, písní, privilegií a titulů. Za vůbec nejcennější byly považovány urozené tituly. Místní náčelník nebyl nikdy spokojen s množstvím respektu, který mu projevovali jeho vlastní přívrženci a sousední náčelníci. Svým statutem si nikdy nebyl jist. Navíc rodové tituly, které si nárokoval, patřily jeho předkům. K těmto předkům ale mohli sledovat svůj původ i jiní lidé a ti byli oprávněni soupeřit s ním o status náčelníka. Každý náčelník tudíž cítil nutnost ospravedlnit a potvrdit svůj titul. Legitimním prostředkem, který mu to umožňoval, bylo organizování **potlače** (potlach) - slavnostní hostiny, na níž náčelník velkoryse pohostil a obdaroval svého rivala a jeho přívržence co největším množstvím pokrývek, kožešin, ryb, lesních plodů a dalšími cennými věcmi. Cílem tohoto mrhání majetkem bylo ponížit protivníka. Ten, nechtěl-li zůstat zahanben, musel za určitou dobu uspořádat svoji potlač a tam rozdat mnohem více cenných předmětů, než obdržel. Potlače se pořádaly, nejen když náčelník prokazoval, že je hoden svého statusu, ale také když chtěl někdo získat jakýkoli vyšší titul. Potlač proto nebyl závislý na střídání ročních období, úrodě či dobrém lovu. Probíhal tehdy, když měli nejbohatší členové kmene dost majetku a toužili získat nové, urozenější tituly pro sebe nebo svoje děti.

Na některých potlačích se dary nerozdávaly, ale ničily. Někdy se úspěšní náčelníci rozhodli uspořádat „tukový potlač“, při kterém se uprostřed domu slavnostně spalovalo velké množství rybiho oleje. Jak plameny rostly, tmavý a páchnoucí dým naplňoval místnost. Hosté netečně seděli, zatímco ničitel tukového bohatství se chvástal: „Já jsem jediný na zemi, jediný v celém světě, který nechává tento kouř stoupat pro pozvané kmeny od začátku do konce roku.“ Při některých tukových potlačích zapálily plameny střechu a celý dům se stal potlačovou obětí, což vyvolalo ohromné nadšení v řadách hostitelů a největší zahanbení u hostů.

Podle Benedictové celý ekonomický systém, fungující na severozápadním pobřeží Ameriky („kulturní oblast lososů“) byl ve službách vše prostupující rivalizace: „Vítězství, po kterém náčelník toužil, mohl dosáhnout dvěma způsoby. Jeden byl v zahanbení protivníka - obdaroval jej takovým množstvím majetku, že ho nemohl vrátit. Druhý způsob spočíval v ničení vlastního majetku.“²⁸ Pokud totiž nechtěl soupeř zůstat zahanbený, musel dát zničit odpovídající množství svého majetku. Soutěživost kmenových vůdců byla limitována pouze jediným tabu - rozdáváním a likvidací majetku nesměla dosáhnout takového stupně, aby byl zruinován celý kmen. Posuzujeme-li potlač měřítky euroamerické kultury, budeme ji hodnotit jako cosi abnormálního, jako jakousi obsesi. Benedictová ale již v roce 1934 upozornila, že prvky statutového soutěžení existují i v moderní společnosti: „Megalomanský paranoidní trend je v naší společnosti skutečným nebezpečím.“²⁹ (O tom, že se takový „malý Kwakiutl“ může skrývat i v české povaze, ostatně svědčí i divadelní hra *Naši furianti*.) Podle Benedictové je dionýský typ kultury charakteristický také pro prérijní indiány

(„kulturní oblast bizonů“), kteří vysoce oceňují individualismus, odvahu, rozhodnost, výjimečnost, samostatnost a sebekázeň jako základní hodnoty lovce a bojovníka. Výchova k odvaze, sebeovládání a vytrvalosti se u těchto indiánů například projevuje ve velice drastických iniciačních obřadech („sluneční tanec“ aj.).

5.3.5 Paranoidní typ kultury

Ve zvláštním kontrastu k apollonskému a dionýskému typu kultury stojí **paranoidní typ kultury**, typický pro obyvatelé ostrova Dobu, ležícího na jihovýchod od pobřeží Nové Guineje (souostroví d'Entrecasteaux). Specifické podmínky života, vyplývající z nepříznivého ekologického prostředí (skalnaté pobřeží chudé na ryby), neustálého nepřátelství a válek, kanibalismu a víry ve vražednou moc čarodějnictví, vyvolaly u těchto ostrovanů všudypřítomný stav úzkosti, podezřívavosti a ohrožení. Prakticky nikdo nikomu nedůvěřuje. Proti sobě stojí nejen sousední vesnice, ale také vlastní manželé. V životě příslušníků kmene Dobu nacházíme extrémní formy nepřátelství a zlomyslnosti, které jsou ve většině jiných kultur institucionálně omezené. V dobuanské kultuře jsou ale povýšeny na nejvyšší hodnotu: „Dobuané jsou mrzutí, prudérní, vášniví, žárliví, podezřívaví a zlošní. Myslí si, že v tomto nepřátelském světě si každý úspěch museli těžce vybojovat prostřednictvím konfliktů, v nichž svému protivníkovi ublížili. Úspěšným člověkem je zde ten, kdo má na svém kontě mnoho sporů, a přesto se mu v životě daří dobře. Je proto úplně jasné, že lže, krade a kouzly zabíjí děti i své blízké soukmenovce... Kouzla a čáry zde v žádném případě nejsou trestným činem. Uctívaný muž by bez nich nedokázal přežít.“³⁰

Ukázkou institucionalizace projevů nepřátelství a agrese v dobuuské kultuře je pohřební slavnost, která se koná ve vesnici mrtvého. V jejím průběhu jsou velice rituálně uráženi všichni hosté pocházející z vesnice pozůstalého: „Tawa, teď ty! Ten který zemřel, měl mnoho prasat. Ty tvoje nestojí za nic. Togo, teď ty! Ten, který zemřel, uměl dobře vyrábět rybářské sítě. A ty chytáš ryby takhle. Kopu, teď ty! Ten, který zemřel, usilovně pěstoval bataty. Domů chodil až za tmy. Ty se ale váliš doma už v době oběda.“

Z pocitu neustálého strachu o život a ohrožení v osobním i společenském životě se vyvinuly u příslušníků dobuanské kultury znaky paranoie jako zcela normální a běžné rysy jejich povahy. Pro Dobuana jsou proto typické takové projevy chování jako nedůvěra, smutek, žárlivost, závist, svárlivost a nepřátelství. Dobuané považují život za vražedný zápas, ve kterém proti sobě stojí nepřátelé na život a na smrt. Osvědčenými zbraněmi v souboji o životní štěstí jsou podezřívavost a krutost. Proto také Dobuanec nezná slitování a ani po něm netouží.

Podle Benedictové je každá kultura analogická s lidskou osobností v tom, že má více nebo méně konzistentní vzor myšlení a jednání. Kultura postupně získává svoji vlastní charakteristiku prostřednictvím preferovaných zájmů a cílů, emocionálních a intelektuálních podnětů, konfigurací a vzorců činnosti, které převládají v chování členů dané společnosti. Slovy Benedictové, „kultury Zuni, Dobu a Kwakiutl nejsou obyčejným heterogenním souborem názorů a činností. Každá z nich má určité cíle, ke kterým směřují aktivity jejich členů podporované institucemi“.³¹ Kultury se proto neliší pouze tím, že určitý kulturní rys je přítomen a jiný nikoliv, ale také tím, že jsou jako celky orientovány různými směry. Každá společnost může využít jen určitého segmentu velkého množství potenciálních lidských cílů a motivací s jejich mnoha alternativami a kontradikcemi. Podle Benedictové se žádný člověk nedívá na svět absolutně čistým zrakem, ale přijímá jej prostřednictvím zvyků, institucí, způsobu myšlení sdílených členy své kultury. Život jedince je utvářen vzorci chování, principy a tradicemi společnosti, v níž žije.

Svým syntetickým a interpretačním charakterem se kniha *Vzorce kultury* výrazně liší od popisného stylu difuzionistických studií amerického historismu. Benedictová byla přesvědčena o nezbytnosti systémové interpretace kultur. Podle jejího názoru totiž žádný celek není pouze souhrnem jednotlivých částí, ale je výsledkem neopakovatelného uspořádání a vztahů, které vytvářejí jedinečnou entitu.

5.3.6 Vzorce japonské kultury

Další rozvinutí problematiky kulturních vzorců představuje poslední významná práce Benedictové *Chryzantéma a meč: vzorce japonské kultury* (1946). V názvu knihy jsou spojeny dva protikladné rysy japonské kultury - kult estétství (chryzantéma) a prestiž bojovníka (meč). Práce do značné míry vznikla na objednávku americké vlády, která v době válečného konfliktu s Japonskem potřebovala informace, jež by jí umožnily pochopit a předvídat chování Japonců v průběhu vojenských operací a po kapitulaci. Protože Spojené státy byly s Japonskem ve válce, nemohla Benedictová použít standardní postup - odcestovat do Japonska a realizovat terénní výzkum. Svůj výzkum proto založila na analýze sekundárních pramenů — japonských historických, propagandistických a hraných filmů, literárních děl, historických dokumentů a starších odborných studií. Pozornost věnovala také názorům japonských emigrantů žijících ve Spojených státech, zejména jejich postoji k tomu, „co dělá Japonsko národem Japonců“.³²

Kromě popisu historického vývoje Japonska a jeho kastovního systému věnovala Benedictová zvláštní pozornost analýze japonské etiky, pojetí dobra a zla, druhů disciplíny a forem výchovy, rodinné struktury, politiky, náboženství a typických institucí, které se podílejí na formování japonského národního charakteru. Podle Benedictové je japonský životní způsob založen na představě všeurčující hierarchie, na níž spočívají veškeré mezilidské vztahy. **Princip hierarchie** určující místo každého člověka ve společnosti a s ním spjaté povinnosti dostát svým závazkům tvoří dominantní kulturní konfiguraci japonské kultury. Plnění závazků a povinností tvoří základ japonské představy o ctnosti, mravnosti a správném životě. Tomu odpovídá i výchovný systém, zdůrazňující kázeň, sebekázeň, loajalitu a dodržování závazků. V japonské kultuře nalezneme celou řadu přejatých prvků indické a čínské kultury. Ty však byly modifikovány a absorbovány japonským kulturním vzorcem.

Knihy *Chryzantéma a meč* není pouze uceleným a sugestivním obrazem japonské kultury. Její hodnota spočívá také v

rozpracování metody **studia kultury na dálku**. V neposlední řadě je ukázkou síly **aplikované antropologie**, která prakticky využívá antropologických poznatků k řízení kulturních procesů.

5.3.7 Integrace jako tvořivá síla kultury

Benedictová byla jedním z nejvýznamnějších pokračovatelů Franze Boase. Zásadním způsobem rozpracovala etnopsychologickou orientaci kulturní antropologie, položila základy systémovému studiu kultury a mezikulturně orientovaných studií současných kultur. Její přínos k teorii kultury je možné shrnout do dvou základních tematických okruhů: 1. problematiky **integrace kultury**; 2. problematiky výzkumu kultury jako jevu „sui generis”.³³ Benedictová byla přesvědčena, že integrace představuje základní tvořivou sílu kultury. Jednotlivé lokální kultury podle jejího názoru představují nahodilou kumulaci mnoha různorodých kulturních prvků náhodně shromážděných difuzí a migrací z nejrozličnějších kulturních oblastí. Díky mechanismu integrace si ale každá kultura jednotlivé kulturní prvky přizpůsobuje do podoby více nebo méně pevných vzorů myšlení a chování. Benedictová podobně jako Boas vycházela z etnopsychologického výkladu procesů integrace kultury. Zdroje „tvořivé síly integrace” viděla v individuálním vědomí jednotlivců, kteří provádějí selekci, modifikaci a tvořivé přetváření cizích kulturních prvků podle norem své vlastní kultury. Vycházela přitom z předpokladu, že pro každou kulturu je charakteristická preference určitých typických obyčejů, norem a hodnot, jedním slovem určitých kulturních vzorů (například „potlač” indiánů severozápadního pobřeží Ameriky, náboženské obřady „kačina” indiánů Zuni apod.). Neméně významnou roli v integračních procesech hraje podle jejího názoru fakt, že v každé společnosti nalezneme lidi, kteří si osvojili danou kulturu lépe než ostatní. Ti se pak stávají nejvlivnějšími a nejúspěšnějšími a výrazně určují směr i rychlost kulturního vývoje dané společnosti.

Benedictová předpokládala dvě roviny integrace. První z nich představuje integrace **kulturních prvků**. Podle Benedictové mohou kulturní prvky vytvářet neomezené množství různých kombinací. Například kulturní element, který v jedné společnosti vystupuje jako součást ekonomiky, může v kulturním kontextu jiné společnosti fungovat jako součást umění nebo náboženství. Z tohoto hlediska Benedictová důsledně zastávala Boasovu **doktrínu kulturního relativismu**. Byla totiž přesvědčena, že téměř neomezená možnost libovolného kombinování a modifikování jednotlivých kulturních prvků dává procesům kulturní integrace nahodilý charakter. Tento názor Benedictové v sobě jednoznačně nese pečeť difuzionistických východisek Boasovy školy. Podle Benedictové je totiž nesporné, že šíří-li se určité kulturní prvky z jedné společnosti do druhé, mohou zákonitě vytvářet nejrozličnější kombinace, přijímat nejrozličnější formy a dostávat různé akcenty. Navíc se zdá očividné, že tyto proměny nejsou řízeny žádnými univerzálními zákony nebo obecně platnými principy. Výstižným příkladem modifikace kulturních prvků je podle Benedictové kanibalismus:

„Ke kanibalismu zdaleka nedocházelo všude na světě, a tam, kde se vyskytl, měl velmi odlišný význam. U některých kmenů měl zajistit narození dalších dětí - pojídaly se jen docela malé děti a pouze za účasti členů rodiny, která pak věřila, že se jí budou rodit další potomci. U jiných kmenů se pojídala výhradně srdce statečných nepřátel, aby ten, kdo je snědl, byl statečnější. Někdy byl kanibalismus projevem lačnosti po dobrém jídle, jindy zase důkazem, že člověk vydrží všechno na světě, odhodlá-li se polknout třeba jen kousek lidského masa. Každý kmen a každá oblast převzala tyto způsoby chování a naložily s nimi podle svých vlastních specifických zvyklostí. Stejně tak je tomu se slavností dospívání, systémem přibuzenství a s královskou hodností. Lidé si vypůjčují určitý rys, ale když jej převzou, stane se z něj něco docela jiného, než si původně vypůjčili.”³⁴

Druhá rovina integrace je spjata s psychikou jednotlivce. Benedictová stejně jako Boas nehledala organizační principy v ekologických, ekonomických nebo sociálních faktorech, ale v **psychické struktuře osobnosti**. Byla přesvědčena, že kulturní vzory v podstatě mají emocionální základ. Benedictová tak de facto spojila a dále rozvinula dvě Boasovy myšlenky:

1. Kulturní integraci je třeba analyzovat z hlediska psychiky jednotlivce.
2. Vzorce kultury v podstatě mají emocionální základ.

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

5.3.8 Kultura jako jev „sui generis”

Vedle teorie integrace Benedictová výrazně přispěla k rozpracování přístupu ke studiu kultury jako jevu „sui generis” - autonomní vrstvě reality, která se vyvíjí podle svých vlastních zákonitostí. Podle Benedictové by antropologický výzkum měl postihnout vnitřní principy kultury, o nichž byla přesvědčena, že jsou relativně nezávislé na vnějších vlivech.

Problematika **autonomie kultury** vystupuje v pracích Benedictové ve dvou základních kontextech. Na jedné straně v jejím řešení vztahu **kultury a prostředí**, na straně druhé v jejím výzkumu vztahu **osobnosti a kultury**. Na rozdíl od ekologicky orientovaných antropologů, interpretujících kulturní změnu jako důsledek progresivních adaptací kulturních systémů k vnějšímu prostředí, vidí Benedictová zdroj kulturního vývoje v mechanismech a procesech **kulturní integrace**, které mají charakter jevu „sui generis”. Podle Benedictové je rozmanitost a variabilita preferencí a cílů různých kultur nesmírně rozsáhlá. Proto i takové složky kultury, jakými jsou technologie, varíují od kultury ke kultuře a nemohou být považovány za univerzální zdroje vývojové dynamiky. Ve svých úvahách o vztahu přírodního prostředí a kultury Benedictová dospěla dokonce k závěru, že pokud v nějaké společnosti hraje tento vztah významnou roli, je to způsobeno více nebo méně náhodou. Z tohoto hlediska také odmítá pohlížet na kulturu jako na prostý adaptační mechanismus, který plní ve vztahu k zájmům a potřebám lidí utilitární funkci. Benedictová je přesvědčena, že považovat

zvyky a obyčejy vždy za užitečné je zavádějící, neboť jsou často neprospěšné a nepraktické a v tomto smyslu i iracionální.

Druhý kontext, v němž se Benedictová zamýšlí nad podstatou kultury jako jevu „sui generis“, představuje její koncepcí výzkumu **kultury a osobnosti**. Podle Benedictové kultura jako relativně autonomní oblast, která se vyvíjí podle svých vlastních principů a zákonů, jednoznačně formuje i osobnost člověka. Benedictová podobně jako její učitel Boas zastávala radikální verzi **kulturního determinismu**. Teprve ve svých pozdějších pracích připustila, že osobnost je vůči kultuře do té míry nezávislá, že může aktivně reagovat na své prostředí.

Benedictová byla hluboce přesvědčena o tom, že chování a prožívání člověka je primárně determinováno kulturou. Podle jejího názoru se jednotlivci ochotně podřizují kulturním vzorcům i v situacích, kdy vystupují proti pravidlům zdravého rozumu nebo jejich praktickým zájmům. Tak například pod tlakem své kultury byli indiáni kmene Kwakiutlů schopni v potlačových hostinách promrhat svou energii, čas i bohatství. Podobně byli préríjní indiáni přesvědčeni o tom, že prostřednictvím halucinací je možné dosáhnout nezranitelnosti. Důvody, proč má kultura na člověka tak mocný vliv, je údajně nutné hledat v jejím spojení s emocionální bází lidské psychiky. Jednotlivci jsou údajně tak silně emotivně spjatí se zvyky a obyčejí své kultury, že je pro ně zcela nemožné o nich pochybovat nebo je odmítnout. Podle Benedictové v důsledku plurality kultur různé kultury produkují zcela odlišné typy osobností. Benedictová je přesvědčena o tom, že příslušníci různých kultur mají nejen jiné kulturní vzorce, ale že i jejich osobnostní struktura je odlišná. Předpoklad nesmírné plasticity člověka má kromě Boasovy doktríny kulturního relativismu svůj základ také v názoru Benedictové, že lidská psychika při narození není ničím jiným než „tabula rasa“. Tento přístup Benedictové umožnil interpretaci kultur jako relativně autonomních, vysoce integrovaných systémů, které vykazují harmonický a konzistentní soubor hodnot, jež prostupují všechny stránky života členů dané společnosti.

5.3.9 Vliv Benedictové na vývoj antropologického myšlení

Benedictová rozhodujícím způsobem přispěla ke konstituování konfiguracionismu jako nového směru v americké kulturní antropologii. Její koncepce kulturních vzorů a teorie konfigurace byla široce probírána nejen antropology, ale také psychology a sociology. Svojí snahou o holistickou interpretaci studovaných kultur ovlivnila přístup k výzkumu kulturních jevů. Má zásadní podíl na překonání difuzionistického výkladu kultury a na prosazení systémově orientovaných teorií kultury v kulturní antropologii.

Přímou reakci na koncepci kulturních vzorů, kterou Benedictová vypracovala, představuje teorie **kulturních témat** amerického antropologa Morris E. Oplera (1907-1996). Ten se pokusil přehodnotit předpoklad, že v každém kulturním systému je možné identifikovat dominantní základní vzorec (konfiguraci), který všechny ostatní integruje a dává každé kultuře její jedinečný charakter. Podle Oplera neexistuje pouze jeden všeovládající organizační princip, ale celý soubor různých vzájemně spjatých sociokulturních regulativů a vzorů činnosti - kulturních témat, která kontrolují a stimulují chování jednotlivců uvnitř společnosti a zabezpečují celistvost a dynamickou rovnováhu kulturního systému.³⁵

Práce Benedictové měly svůj vliv i na vytváření nových pojmů a teorií umožňujících systémovou interpretaci kultury. Alternativní varianty konfiguracionismu rozpracovali ve svých dílech zejména C. Kluckhohn, E. Sapir, M. J. Herskovits a R. Redfield, kteří přispěli k systematickému studiu integrace a dezintegrace kultury v kontextu procesů kulturní změny.

5.4 Shrnutí - konfiguracionismus jako metodologická výzva a zdroj inspirace

Zrození konfiguracionismu ve 30. letech 20. století znamenalo odvrát od difuzionistického pojetí kultury jako náhodného shluku kulturních prvků a komplexů. Snaha amerických antropologů o celostní výzkum jednotlivých kultur znamenala zásadní obrát v dějinách antropologického myšlení. Předmětem jejich zájmu se staly kulturní systémy studované jako souhrny vnitřně integrovaných kulturních prvků. Výchozím axiomem amerických konfiguracionistů byl předpoklad, že za vnější rozmanitostí artefaktů, idejí a vzorů chování se skrývá jednotící řád — **kulturní konfigurace**, která dává každé kultuře její jedinečný ráz. Stejně jako u předcházejících antropologických směrů, myšlenky konfiguracionismu překročily hranice kulturní antropologie a výrazně ovlivnily společenské vědy. Práce konfiguracionistů výrazně zapůsobily zejména na historiky, kteří se inspirovali antropologickým přístupem ke studiu kulturních systémů a aplikovali jej na výzkum dějin kultury. Superorganická teorie kultury vyvolala značný zájem u sociologů, neboť do značné míry rozvíjela ideje Durkheimovy sociologické školy. Studium kultury jako nadindividuální reality, která se řídí svými vlastními zákony a vykonává na jedince nátlak, totiž představuje nejen antropologické, ale také velké sociologické téma. O tom, že sociologové dále rozvíjeli myšlenky amerických konfiguracionistů, svědčí například práce P. Sorokina a W. F. Ogburna, kteří antropologickou teorii kultury využili ve svých výzkumech kulturní změny.

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

Konfiguracionismus, jehož vliv kulminoval zejména v meziválečném období, po druhé světové válce postupně vyčer-

pal své metodologické možnosti a na přelomu 50. a 60. let zanikl. Dílo A. L. Kroebera a R. Benedictové pro svoji interpretativní sílu a skvělý literární styl však i nadále zůstává inspirativní součástí „zlatého fondu“ klasické antropologie.

Přestože konfiguracionismus představuje relativně autonomní směr, je nezbytné jej zasadit do širšího kontextu americké kulturní antropologie. Konfiguracionismus byl úzce spjat se školou, kterou označujeme jako **Osobnost a kultura** (Personality and Culture Approaches). S odstupem času lze dokonce konstatovat, že představitelé konfiguracionismu společně s reprezentanty školy Osobnost a kultura vytvořili předpoklady pro konstituování **psychologické antropologie**.

6 Psychologická antropologie

Pojem psychologická antropologie uvedl do odborné literatury americký antropolog čínskému původu Francis L. K. Hsu jako alternativní označení etnopsychologicky orientovaných výzkumů osobnosti a kultury. Vedle výzkumů tradičně orientovaných na problematiku ontogeneze lidské psychiky v různých kulturách světa se psychologická antropologie zaměřila na systematické studium struktury a funkce procesů vnímání a myšlení v konkrétním kulturním kontextu. V centru jejího zájmu stojí výzkum vztahů osobnosti a kultury s důrazem na studium socializace a enkulturace. Mezi další preferovaná témata patří mezikulturní výzkumy kognitivních procesů, studium biologických a kulturních determinant lidského chování a prožívání, analýza frustrací, deprivací a duševních nemocí v různých společnostech atd.

6.1 Osobnost a kultura - antropologická perspektiva

6.1.1 Ideové zdroje psychologické antropologie

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

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

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

Vedle Rorschachova testu, který našel brzy široké uplatnění v antropologických výzkumech kultury, pronikl do antropologie také *tematicko-apercepční test* (TAT), který vytvořil kolem roku 1930 americký psycholog Henry A. Murray se svými spolupracovníky.

TAT se skládá z dvaceti obrazů s různými scénami (žena a dítě, žena a mladý muž, mladý chlapec hrající na housle, loďka kotvící pod stromem aj.). Úkolem testované osoby je popsat a komentovat scénu na obrazech. Z odpovědí jsou pak vyvozovány povahové rysy dané osobnosti — projevy agresivity, nejistoty, méněcennosti a jiných sklónů.

Projekční testy se staly ve 30. a 40. letech oblíbeným nástrojem antropologických výzkumů a výrazně přispěly ke sblížení psychologických a antropologických výzkumů osobnosti.

V tomto období bylo antropologické myšlení ovlivněno dvěma základními psychologickými teoriemi - **neobehaviorismem** a **psychoanalýzou**. Představitelé neobehavioristické psychologie (C. L. Hull, B. F. Skinner) se ve 40. letech pokusili překonat tradiční behavioristický přístup reprezentovaný koncepcí J. B. Watsona. Ten koncipoval psychologii jako výzkum objektivně registrovatelných nebo pozorovatelných reakcí individua a podnětů, které je vyvolávají, tedy studium lidského chování v kontextu vnějších podmínek (model „**podnět-reakce**“). Neobehaviorismus rozšířil záběr svého studia člověka o analýzu vnitřních faktorů determinujících lidské chování, schéma „podnět—reakce“ bylo nahrazeno modelem „podnět — **organismus** — reakce“.

Jednu z nejvýznamnějších neobehaviorálních koncepcí vypracoval Clark L. Hull (1884-1952), který výrazně ovlivnil i antropologický přístup ke studiu osobnosti a kultury. Podle Hulla je lidské chování funkcí biologické adaptace organismu a směřuje k redukci pudové tenze. Zdrojem chování jsou různé zájmy a motivy, jež jsou modifikovány v procesu **učení**. V průběhu svého života si každý jedinec na základě principů učení vytváří pro různé situace určité **vzorové chování** - naučená schémata jednání ve standardních situacích. Vzorům chování se člověk učí především podmiňováním. Z behavioristické perspektivy je tedy osobnost chápána jako systém více či méně integrovaných zvyků chovat se v určité situaci určitým způsobem. Behavioristický přístup ke studiu člověka v antropologii uplatnili například J. W. M. Whiting, G. P. Murdock a J. Gillin.

Na představitele psychologické antropologie ale více zapůsobila psychoanalýza Sigmunda Freuda (1856-1939). Freudovy názory na vznik, vývoj a funkci kultury ve společnosti byly ovšem značně vykonstruované a spekulativní. Podle

Freuda vznikla kultura jako umělá společenská nadstavba, umožňující lidem ovládnout přírodu a regulovat vztahy mezi lidmi. Vznik kultury ale ve svých důsledcích vedl k celé řadě omezení původně biologické přirozenosti člověka. Freud byl přesvědčen, že kultura plní restriktivní funkci — svazuje v jedinci jeho přirozené sklony a pudy, činí jej nešťastným a bere mu pocit naprosté svobody.² Kulturní represe se údajně negativně odrazily především v oblasti sexuálního života. Možnost volného pudového uspokojování odvěké touhy po slasti byla kulturními mechanismy výrazně omezena, což vedlo k existenciální nespokojenosti člověka ve společnosti, vzniku neuróz apod. Freudovy exkurzy do antropologické teorie však byly značně naivní. Svědčí o tom například jeho kniha *Totem a tabu* (1912—1913), ve které se pokusil o psychoanalytickou interpretaci geneze lidské kultury. Freudova teorie osobnosti přesto měla velký vliv na antropologické výzkumy a má svůj podíl na vzniku výzkumné oblasti, kterou dnes nazýváme **psychologická antropologie**. Freudovu klasickou psychoanalýzu uplatnil v kulturní antropologii především americký antropolog maďarského původu Géza Róheim (1891-1953). Neofreudistickou linii výzkumů osobnosti a kultury uvedl v průběhu 30. let do antropologických výzkumů osobnosti a kultury psychiatr a antropolog Abram Kardiner (1891-1981) a okruh jeho spolupracovníků (C. DuBoisová, J. West, C. Withers a Ch. Wagley).

6.1.2 Teoretická východiska psychologické antropologie

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

6.2 Margaret Meadová - antropologie jako studium osobnosti a kultury

6.2.1 Život a dílo Margaret Meadové (1901-1978)

Margaret Meadová vyrůstala v kulturním prostředí učitelské rodiny ve Filadelfii. Na formování její osobnosti měla velký podíl intelektuální orientace jejích rodičů. Matka kromě pedagogické práce prováděla empirické výzkumy problémů adaptace italských přistěhovalců ve městě Hamonton. Otec působil jako profesor na ekonomické fakultě University of Pennsylvania, kde přednášel problematiku ekonomiky průmyslu. Nejvýznamnější osobností v dětství a mládí Meadové byla však její babička M. R. Meadová, ředitelka školy, jež se vnučce intenzivně věnovala a stala se její učitelkou a důvěrníci. V atmosféře rodinných intelektuálních diskuzí tak byly vytvořeny předpoklady pro vlastní pedagogickou a výzkumnou činnost budoucí antropoložky. Jak později napsala Meadová ve své autobiografii, kromě vlastních terénních výzkumů preliterárních společností měla na ni větší vliv než škola či univerzita právě atmosféra rodinného domu. Významnou roli při formování hodnotové orientace mladé Meadové sehrálo také její členství v protestantské episkopální církvi, do níž vstoupila v jedenácti letech a v jejímž rámci se později aktivně angažovala ve Světové radě církví. Přestože celý život přednášela i psala o náboženství, víra se do její vědecké práce nijak významně nepromítla.

Svá studia Meadová zahájila na univerzitě De Pauw, po roce však přešla na Barnard College v New Yorku. Po ukončení studia psychologie (1923) se díky svému učiteli F. Boasovi stále více orientovala na soustavné studium antropologie. Za rozhodující mezník její kariéry i dalšího vývoje výzkumu osobnosti a kultury je možné označit rok 1925.

Tehdy získala stipendium National Research Council, které jí umožnilo realizovat svůj první terénní výzkum. Na návrh Boase odjíždí na souostroví Samoa v Polynésii, aby zde prostřednictvím terénního výzkumu našla důkazy o rozhodujícím vlivu kultury na formování osobnosti člověka. Meadová tak měla sehrát — a také sehrála — klíčovou roli v Boasově sporu s eugeniky o významu biologické a kulturní determinace lidského chování a prožívání.

V létě roku 1925 odjíždí sotva čtyřicetiletá Meadová lodí na svůj první terénní výzkum. Jejím cílem bylo potvrdit hypotézu, že nikoli dědičnost, nýbrž kultura a výchova hrají rozhodující význam v procesu socializace. Devět měsíců žila na ostrově Tau v rodině amerického lékaře a prováděla přímá empirická sledování. Snažila se přitom co nejvíce proniknout do zdejší kultury. Naučila se základy domorodého jazyka. Nosila oblečení a šperky v domorodém stylu. Samoanské jídlo jedla jako domorodci z talířů vyrobených ze spletené trávy. Naučila se dokonce řídit kanoi. Předmětem jejího zájmu byl výzkum prožívání a chování adolescentních dívek v kontextu jejich výchovy a socializace. Zvláštní pozornost věnovala průběhu ontogeneze u různých věkových skupin dívek, jejich životu v pospolitosti, sexu-

álním zkušenostem, roli zábavy a tance, sociálnímu zrání, chování v konfliktních situacích, hodnotové orientaci apod. Po svém návratu přijala místo v Museum of Natural History v New Yorku. V roce 1928 vydala knihu *Dospívání na Samoji*, jež se stala „antropologickým bestsellerem“, který zásadním způsobem ovlivnil odbornou i laickou veřejnost. Meadová v této práci načrtla obraz „kultury ohromující nenucenosti, bezstarostnosti, vyznačující se nedostatkem hlubokých citů, volnými rodinnými svazky, neznalostí viny a téměř žádnými konflikty“. ⁴ Životní způsob obyvatel Samoy je popsán velice poetickým jazykem:

„Život začíná za rozbřesku, nebo, když měsíc svítí až do úsvitu, je slyšet pokřikování mladíků na svazích hor ještě před svítáním. Po úzkostné noci plné duchů po sobě radostně pokřikují a pouštějí se do práce. Když začne nad měkkými hnědými střechami svítat a štihlé palmy se tyčí proti bezbarvému, třípyticímu se moři, milenci, kteří se scházejí pod palmami nebo ve stínu kanoí zakotvených na pláži, vklouznou domů, aby světlo našlo každého spáče na jeho místě. Kohouti bezstarostně kokrhají a z chlebovníků se ozývá ostrý křik ptáka. Dotěrný hukot moře narážejícího na útesy se jakoby ztišuje a jako spodní tón podkresluje zvuky probouzející se vesnice.“ ⁵

Podle Meadové dospívání na Samoji „nebylo obdobím krizí a stresů, ale dobou spořádaného rozvíjení soustavy pomalu dozrávajících zájmů a činností“. ⁶ Meadová samozřejmě našla mezi mladými lidmi také několik případů delikventů, zařadila je však do zvláštní kategorie a ve svých zobecněních je zcela ignorovala. Základní příčinou, která usnadňuje a zjednodušuje dospívání, je podle jejího názoru všeobecná neformálnost celé společnosti. „Samoa je místem, kde nikdo neplatí vysokou cenu, nikdo netrpí za své přesvědčení ani nebojuje na život a na smrt za vysoké cíle.“ ⁷

Bezstarostný způsob života samoanské mládeže, zcela odlišný od stresů a zátěží typických pro dospívání v euroamerické kultuře, byl přesně typem argumentů, jež Boas ve své polemice s eugeniky potřeboval. Meadová prokázala, že harmonický průběh dospívání samoanských dívek bezprostředně souvisí se sociokulturním prostředím a výchovou na Samoji. Potvrdila tak Boasovu hypotézu o rozhodujícím vlivu kulturních faktorů na lidskou psychiku. Dospívání na Samoji se tak stalo mezníkem v chápání významu kulturních a biologických determinant lidského chování a zahájilo dlouholetou nadvládu **doktríny kulturního determinismu** v americké kulturní antropologii.

Pobytem na Samoji zahájila Meadová svoji první sérii terénních antropologických výzkumů. Již v roce 1928 získala nové stipendium a odjíždí se svým manželem, antropologem R. Fortunem, zpět do Tichomoří. Jejím cílem je tentokrát Melanésie. Zde na ostrově Manus v Bismarkově souostroví našla „domorodé společnosti, malé oddělené skupiny lidí, které pro své zeměpisné odloučení zůstaly mimo hlavní proud dějin a zachovaly si zvláštní osobité praktiky, které jsou v živém protikladu k chování ve velkých společnostech“. ⁸ Shromáždila zde rozsáhlý materiál, na jehož podkladě dokumentuje v knize *Vyrůstání na Nové Guineji* (1930) význam technik socializace a výchovy pro dozrávání a formování osobnosti. V průběhu let 1925–1939 Meadová realizovala celkem pět terénních výzkumů. V jejich rámci se zaměřila na studium mimoevropských kultur - Samoa (1925-1926), Manus (1928-1929), Omaha (1930), Nová Guinea (1931-1933), Bali (1936-1938, 1939). V období mezi těmito pobyty pracovala jako zástupce konzervátora v oboru etnologie v Museum of Natural History a navštěvovala různá další evropská etnologická muzea, aby se seznámila s jejich sbírkami tichomořských kultur.

V roce 1929 získala Meadová na Columbia University titul doktor filozofie v oboru antropologie. V následujících letech vydala devět knih a celou řadu drobnějších článků, ve kterých referovala o svých terénních výzkumech. Ve všech těchto pracích z nejrůznějších zorných úhlů, implicitně i explicitně, dále rozvíjela doktrínu kulturního determinismu a kulturního relativismu. Z tohoto hlediska měla velký ohlas zejména její kniha *Pohlaví a temperament ve třech primitivních společnostech* (1935). Na základě výzkumu tří kmenů na Nové Guineji zde Meadová předložila osobitou analýzu různých typů mužské a ženské role v primitivní společnosti.

Druhá světová válka a zejména vstup Spojených států do válečného konfliktu byly pro Meadovou podnětem k rozsáhlé pedagogické a organizační aktivitě. Při ní se pokusila prakticky uplatnit své teoretické znalosti z oblasti psychologie a antropologie. Aniž by přerušila svoji spolupráci s Museum of Natural History, navazuje kontakty s Office of War Information a po skončení války s UNESCO. V tomto období věnuje stále větší pozornost vztahu mezi mužem a ženou v měnícím se světě. Své názory na tuto problematiku skvěle formulovala v knize *Mužství a ženství* (1949). V letech 1948-1953 stála v čele Společnosti pro užitou antropologii a řídila výzkum současných kultur na Columbia University. S teoretickou a metodologickou strukturou tohoto výzkumu Meadová seznámila veřejnost v práci *Studium kultury na dálku* (1953), kterou napsala společně s R. Métrauxovou.

Ve spolupráci s UNESCO redigovala knihu *Kulturní vzory a technická změna* (1953), jež byla určena jako praktická příručka politikům a úředníkům zajišťujícím realizaci programů pomoci zaostalým zemím. Charakteristickým rysem této práce je snaha Meadové, aby technický rozvoj v oblasti zemědělství stejně jako nové zásady v organizaci lékařských služeb, školství a výchovy pokud možno co nejméně narušily osobitost původních kulturních vzorů a kompaktnost kultur rozvojových zemí. Souběžně s touto prací věnovala zvýšenou pozornost problematice národních kultur a výzkumům tzv. národního charakteru. V tomto snad nejproduktivnějším období svého života Meadová pracovala v mnoha organizacích, výborech a komisích, získala řadu funkcí v různých vědeckých organizacích a přednášela v mnoha zemích světa.

V roce 1953 se Meadová vrací na ostrov Manus, aby zde zachytila proměny tradiční společnosti pod vlivem modernizace. V knize *Nové životy za staré* (1956) popsala obrovské akulturační změny v životě obyvatel tohoto ostrova, kteří v průběhu druhé světové války a po ní našli své nové místo v současném světě. Na Manus se ještě vrátila v letech 1964, 1965, 1967, 1971 a 1975, aby své vlastní studie z této oblasti srovnala s terénními výzkumy, které zde prováděli T. Schwartz a B. Rollová. Navštívila přitom i řadu dalších míst, jako například Tambunam, Bali a Samou. Přestože šlo o velice krátké návštěvy, které není možné považovat za intenzivní terénní výzkum, Meadová vždy upozornila na některá kulturní specifika, která byla podnětem pro další výzkumy antropologů pracujících v této oblasti.

Meadová výrazně přispěla k popularizaci antropologických poznatků. Kritikové ji sice ironicky nazývali „vševědem“, ale v jejich postoji často zazníval obdivný tón.

Na přelomu 50. a 60. let začala popularita M. Meadové klesat. Lidé byli unaveni z jejich stálo více diktátorských způsobů. Utočila na ni pravice, která ji označila za „zdroj zla“, neboť se postavila za legalizaci marihuany a prosazovala právo na potrat. Levice jí vyčítala podporu antropologů, kteří pracovali ve službách vlády ve prospěch „amerických zájmů“ v jihovýchodní Asii. Kupodivu na ni útočily i feministky, neboť naznačovala, že některé rozdíly mezi mužem a ženou mohou mít biologický základ. Konzervativní části americké veřejnosti se zase zdálo, že Meadová vystupuje jako advokátka volné lásky, i když se pouze zasazovala o otevřenou diskuzi o sexu. Její popularitě neprospěla také skutečnost, že velmi dovedně využívala svůj vědecký kredit a akademickou moc a pokud ji někdo kritizoval, tvrdě mu to vrátila.

Na sklonku svého života Meadová musela čelit narůstající vlně kritiky svých raných prací. Přesto setrvala až do své smrti na pozicích striktního kulturního determinismu. I když v současné době dochází k radikálnímu přehodnocování jejího díla, je možné konstatovat, že Meadová představuje jednu z nejvýznamnějších osobností světové antropologie.

6.2.2 Mužská a ženská role ve třech primitivních společnostech

M. Meadová po celý svůj život obhajovala Boasovu doktrínu kulturního determinismu. K jejímu prosazení v americké vědě přispěla svým výzkumem mužské a ženské role u tří kmenů na Nové Guineji.⁹

Pro kmen Arapešů, jenž obývá horské oblasti Nové Guineje, je typické, že příliš nerozlišuje mezi psychikou ženy a muže. Když příslušníci obou pohlaví hodnotí vzájemně své psychické vlastnosti, zájmy a sklony, nepociťují potřebu vymezovat a formulovat nějaké rozdíly mezi maskulinitou mužů a feminitou žen, neboť si jich nejsou vědomi. Muž i žena jsou ovšem vychováni podle kulturních vzorů a stereotypů preferujících ty psychické vlastnosti, které euroamerická kultura označuje za typicky ženské. Mírnost, poddajnost a emotivní postoj k lidem se tak stávají základní charakteristikou mezilidských vztahů jak u mužů, tak u žen tohoto kmene. Muži i ženy společně obdělávají pole a věnují stejné množství času a energie péči o potomstvo. Děti mají naprostou volnost a jejich výchova má shovívavý a citově vřelý charakter.

Bojovný kanibalský kmen Mundrugumor, žijící na březích řek Nové Guineje, také nediferencuje mezi rolí muže a ženy. Na rozdíl od Arapešů socializační techniky a kulturní vzory spjaté s výchovou rozvíjejí u dětí obou pohlaví velmi silnou agresivitu v mezilidských vztazích. Výchova dětí je založena na velice striktních a rigidně formulovaných normách a předpisech, jež přesně vymezují chování dětí k dospělým. Na rozdíl od harmonických a spontánních vztahů mezi dětmi a dospělými u Arapešů mají děti kmene Mundrugumorů od nejútlejšího věku velmi úzkostný a nedůvěřivý vztah k dospělým. Chlapci i dívky jsou přitom vychováni podle modelu, který euroamerická kultura označuje za typicky mužský. Není tedy divu, že mezi charakteristické vlastnosti příslušníků tohoto kmene patří bojovnost, bezohlednost, pýcha a sebejistota, kterých je dosahováno prostřednictvím lovu lebek a kanibalismu.

Kmen Cambuli na rozdíl od svých geografických sousedů Arapešů i bojovných Mundrugumorů podobně jako euroamerická kultura rozlišuje mezi mužskou a ženskou rolí. Situace je však z našeho hlediska zcela paradoxní, neboť vlastnosti, jež Evropané a Američané považují za typicky ženské, pokládají tito domorodci za typicky mužské. V důsledku takto orientované výchovy muži tohoto kmene vykazují výrazně ženské vzory chování. Jsou mírní, nesamostatní, závistiví, upovídaní, lstiví, pomlouvační a hašteřiví. Mnoho času tráví ve zvláštních obřadních domech, kde se věnují drobným ručním pracím, parádění, zhotovování obleků a masek a přípravě slavností, rituálů a tanců. Oproti tomu ženy tohoto kmene vystupují velmi energicky, rezolutně a samostatně. Vykonávají většinu prací, které mají pro kmen ekonomický význam (obdělávání zemědělské půdy, rybolov aj.). Zhotovují také jeden z nejvýznamnějších prodejních artiklů čambulských domácností - síťky proti moskytům. Jejich prodeji se ale již věnují muži, kteří tento obchod považují za zvlášť atraktivní a vytouženou činnost. Umožňuje jim totiž obléci se do nejkrásnějších šatů, ozdobit se lasturovými šperky a strávit několik dní smlouváním a vyjednáváním. Toto „dobrodružství“ ovšem prožívají pouze se svolením ženy. Formálně sice dům a pozemky náleží muži a jsou děděny po mužské linii, ale fakticky jsou obývány a obhospodařovány ženami, které zde vládnou. Muž se bez souhlasu žen nemůže dokonce ani oženit nebo oženit svého syna. K sobě navzájem jsou ženy srdečné, bezstarostné a otevřené. V intimních vztazích jsou rozhodnější a aktivnější a muže, mezi nimiž je značně rozšířena homosexualita, považují za slabší pohlaví.

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

6.2.3 Namlouvání v mezikulturní perspektivě

Působivou ukázkou praktické „síly antropologie“ představuje její výzkum vztahu anglických děvčat a amerických vojáků za druhé světové války ve Velké Británii. Problém, který zde Meadová řešila, je příkladem „šumu“ v transkulturní komunikaci příslušníků dvou velmi blízkých kultur. Předmětem analýzy byl paradoxní rozpor ve vzájemném hodnocení sexuálního chování amerických chlapců a anglických děvčat. Podle anglických dívek byli američtí vojáci v průběhu namlouvání bez výjimky příliš útoční. Oproti tomu Američané považovali tato děvčata za příliš povolná a sexuálně „odvážná“.

Meadová správně odhalila, že příčina tohoto rozporu souvisí s odlišným průběhem namlouvání ve Spojených státech a Velké Británii. V americké i anglické kultuře mají námluvy asi třicet různých etap, od oslovení a podání ruky až po

pohlavní styk. Tyto etapy se ale liší svým pořadím. Ve Spojených státech stojí líbání už na pátém stupni. Mladí lidé zde líbání považují za nezávaznou seznamovací aktivitu, která má blízko k podání ruky a běžné konverzaci. Ve Velké Británii ale líbání přichází na řadu mnohem později — stojí až na pětadvacátém místě. Není tedy divu, že Angličanky považovaly americké vojáky, kteří poměrně brzy vyžadovali líbání, za příliš agresivní. Anglické dívky v této situaci zbývaly dvě možnosti — přerušit známost nebo „přeskočit“ ostatní stupně anglického seznamovacího rituálu a líbání povolit. Pokud dívka přijala alternativu líbání, ocitla se podle svých kulturních vzorů namlouvání velice blízko k povolení pohlavního styku. Američan by se do této fáze namlouvání podle svého kulturního stereotypu propracoval až mnohem později. Proto také považuje dívku za příliš povolnou.

6.2.4 Studium kultury na dálku

M. Meadová nepřispěla pouze k rozpracování teorie kulturního determinismu, ale obohatila antropologii také v oblasti metodologie. Velice podnětná je z tohoto hlediska příručka *Studium kultury na dálku* (1953), kterou Meadová editorovala společně s R. Métrauxovou.¹⁰ Tato práce byla současně koncipovaná jako učebnice technik výzkumu struktury národního charakteru v kulturách, jež jsou prostorově nebo časově nedostupné. Metody a techniky, které Meadová a Métrauxová v knize prezentují, reagují na situaci, kdy je nezbytné zkoumat kulturu, jež zanikla jako celek, ale stále ještě existují její členové, byť i rozptýleni v jiném prostředí. Za nadčasové je možné označit především pasáže věnované práci s informátory a analýze dokumentů.

Podle Meadové **rozhovory s informátory** (například emigranty) může antropolog studující kulturu na dálku získat popis obecných zákonitostí dané kultury i poznatky o jejích specifických vzorech. Při práci s informátory však musí respektovat skutečnost, že jednotliví informátoři nejsou zaměnitelní. Jsou přesně definováni svým pohlavím, životní historií, příbuzenskými vztahy, inteligencí, profesí i vztahem k antropologovi. Vzhledem k svým odlišným sociálním zkušenostem poskytují rozdílné a různě kvalitní informace, které se mohou vzájemně doplňovat. Antropolog musí u každé získané informace zvážit míru relevance a posoudit její vztah k ostatním poznatkům. Proto se v průběhu práce s informátorem učí znát jeho typické vlastnosti, míru kompetence v dané kultuře i sklony k přehánění. Podle Meadové nezáleží na tom, kolik je k dispozici informátorů, ale kdo je tvoří a jak dobře jsou vybráni. Antropolog potřebuje nejméně tolik informátorů, kolik je v dané kultuře skupin, které se v nějakém aspektu odlišují. Proto je nutné mít informátory zastupující opačná pohlaví, různé věkové skupiny, odlišné třídy nebo vrstvy, profese aj. Při studiu komplexních a prostorově rozšířených kultur je vhodné mít informátory z různých typů lokalit.

Metody používané při studiu kultury na dálku nejsou omezeny na rozhovory s informátory. Významnou součástí tohoto typu výzkumu je **obsahová analýza** dokumentů vzniklých ve zkoumané kultuře. Za dokumenty jako zdroje antropologických dat jsou považovány nejen psané záznamy, ale také příběhy předávané ústním podáním a audiovizuální informace. Při studiu dokumentů, například literárního díla, se antropolog nezaměřuje na způsob, jakým konkrétní spisovatel rozvíjí zápletku, ale na analýzu latentních informací - zjištění obsahu, příčiny a efektu sdělení. Každou informaci studuje jako součást širšího celku, který odráží hodnoty, postoje, morálku a životní styl, sdílený členy zkoumané kultury. Podle Meadové je nutné při studiu uměleckých děl, jako je hraný film a krásná literatura, sledovat určitá témata, která se pravidelně objevují. Tématem může být cokoli, od jednotlivé scény až po celkovou konstrukci zápletky (kvalita partnerských vztahů, způsob popisu společenských skupin, struktura zápletky aj.). Při analýze filmu je například možné sledovat počet postav, které se současně objevují na scéně, a délku sekvencí, kdy na scéně není žádná postava, je jedna postava, dvě postavy atd. Tímto způsobem je údajně možné odvodit, jaký emocionální význam daná kultura přisuzuje samotě. Cílem takto koncipované obsahové analýzy je nalézt vztahy mezi pozorovanými tématy a zkoumanou kulturou. Při interpretaci vztahu mezi tématy a kulturou si však výzkumník musí uvědomit, že literární a filmová díla nejsou doslovným přepisem reality. V některých případech jsou projekcí žádoucího nebo ideálního stavu kultury. Jindy zobrazují pravý opak toho, co je kultuře vlastní, a ventilují tak tenze vzniklé z nutnosti dodržovat závazná společenská pravidla. Existují také umělecká díla, která zobrazují nežádoucí jevy a postoje, ale způsobem jejich ztvárnění k nim zaujímají stejně negativní postoj jako celá kultura. Protože umělecká díla umožňují falzifikovat realitu, doporučuje Meadová ověřovat závěry obsahové analýzy filmu a literatury pomocí alternativních zdrojů informací.

6.2.5 Meadová kontra Freeman

Již ve 30. letech vystoupila řada kritiků, kteří označili mnohé závěry a zobecnění, které Meadová předložila, za subjektivní a výběrové. Mnoho antropologů dokonce zařazovalo její práce spíše do oblasti umění než vědy. Proto Meadová zavedla některé metodologické kontroly a výzkumné techniky, jež bylo možno použít v případě, že se určité údaje nedaly ověřovat přímo v terénu. Spolu se svým třetím manželem G. Batesonem například přispěla k využití fotografie v antropologických výzkumech. Má také velkou zásluhu na aplikaci psychologických metod a technik, zejména projekčních testů přímo v terénních výzkumech.

Charakteristickým rysem vývoje současné psychologické antropologie je radikální přehodnocování tradičních přístupů, škol a směrů. Kritiky nebyla ušetřena ani M. Meadová. Příznačná je z tohoto hlediska kniha australského antropologa Dereka Freemana *Margaret Meadová a Samoa: Zrození a zánik antropologické legendy* (1983), v níž ostře napadl práci M. Meadové *Dospívání na Samoji*.¹¹ Freeman přijel na Samou v roce 1940, patnáct let po odchodu Meadové. Následujících čtyřicet let se věnoval výzkumu samoanské kultury. Na Samoji strávil celkem šest let. Naučil se dobře místní jazyk, byl přijat za člena jedné samoanské rodiny a získal status náčelníka. Ještě před publikováním své knihy

byl považován za největšího znalce samoanské kultury na světě. Do formálního přehodnocení výzkumu Margaret Meadové se pustil až v roce 1966, i když mu bylo brzy po příjezdu na Samou jasné, že se zdejší kultura liší od toho, co ve své knize popsala Meadová. Tam, kde viděla dospívání plné pohody a klidu, našel mládež stejně rebelantskou a rozjítřenou jako v industriální společnosti. Kde Meadová viděla sexuální svobodu, našel Freeman puritánský postoj k intimnímu životu a dokonce kult panenství. Pokud

se týká ústřední otázky - povahy dospívání na Samoji, dospěl Freeman k závěru, že delikvence zdejších mladistvých byla ve 20. letech desetkrát větší než v Anglii 60. let.¹²

Velice výstižně shrnul Freemanovy námitky proti Meadové E. Marshall: „Když se jako třiaadvacetiletá rozhodla odejít na Samou, byla nezkušená a špatně připravená, takže to, co na ostrově uviděla, nebyla skutečná společnost, která tam existovala, ale fiktivní představa... V důsledku toho zdědila americká antropologie zkreslený pohled na Samou a s ním i předpojatost Meadové a jejích učitelů, že lidské chování může být analyzováno bez ohledu na biologii člověka.“¹³

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

6.2.6 Vliv Meadové na vývoj antropologického myšlení

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

Meadová významně přispěla k rozvoji studií národního charakteru a k výzkumu národních tradic. Ve svých dílech rozpracovala široké spektrum problémů zahrnující otázky postavení ženy ve společnosti, situace člověka v technické civilizaci, použití hromadných sdělovacích prostředků, funkci rodiny a výchovy, proměn vztahu muže a ženy, souvislosti mezi národním charakterem a kulturou atd. Navzdory všem sporům a polemikám, které vyvolalo její dílo, je možné konstatovat, že Margaret Meadová položila základy moderně koncipované psychologické antropologie a určila další směr výzkumů v této oblasti.

6.3 Ralph Linton - antropologie jako studium sociálních rolí

6.3.1 Život a dílo Ralpha Lintona (1893-1953)

K dalšímu rozpracování školy Osobnost a kultura výrazně přispěl americký antropolog Ralph Linton. Linton se narodil ve Filadelfii v kvakerské rodině. Jeho otec, zámožný restaurátor, jej velmi tvrdě vedl ke zbožnému a praktickému životu. Je pravděpodobné, že tento způsob výchovy měl podíl na Lintonově celoživotním odporu k jakékoli autoritě, včetně všemi uznávaného Boase. V roce 1911 Linton zahájil studia na Swarthmore College. V této době se zúčastnil několika archeologických výzkumů, což způsobilo, že upustil od úmyslu stát se inženýrem a zahájil na University of Pennsylvania studium antropologie. V roce 1916 odchází do New Yorku, kde pokračuje ve studiu na Columbia University u Franze Boase. V průběhu 20. let se účastnil expedic na Markézské ostrovy (1920-1921) a Madagaskar (1925-1927). Výsledky svého výzkumu publikoval v práci *Tanala: horský kmen na Madagaskaru* (1933). V tomto období postupně přesouvá svůj zájem z archeologie ke kulturní antropologii. V roce 1925 získal doktorát z antropologie na Harvard University a o tři roky později se stal profesorem na University of Wisconsin v Madisonu. Linton zde v průběhu devíti let prošel vývojem od terénního badatele v teoretiku kultury. V této době se poprvé projevila jeho psychologická a sociologická orientace, o čemž svědčí jeho zájem o problematiku **statusu a role**. Výsledky teoretické práce tohoto období shrnul v knize *Studium člověka* (1936), ve které se soustředil na výklad rasy, společnosti a kultury. V době svého působení v Madisonu Linton navázal vědecké kontakty s jedním z tvůrců britského funkcionalismu A. A. Radcliffe-Brownem, který tehdy působil na University of Chicago. Na University of Wisconsin patřili mezi Lintonovy žáky později známí antropologové J. Gillin, S. Tax, E. A. Hoebel.

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

6.3.2 Teorie kultury

Podle Lintona vědec, který se zabývá výzkumem společností, musí zahájit svou práci studiem **kultur** - způsobů života, které jsou charakteristické pro jednotlivé společnosti. Ve své obecné teorii kultury Linton syntetizuje konfiguracionistický a etnopsychologický přístup. Kulturu chápe jako „konfiguraci naučeného chování a jeho výsledků, jehož komponenty jsou sdíleny a předávány členy dané společnosti“.¹⁵ **Naučené chování** vymezuje jako „tu část dané kulturní konfigurace, jejíž forma byla modifikována procesem učení“.¹⁶ **Výsledky chování** vztahuje k jevům dvou zcela různých tříd - psychické a materiální. První třída zahrnuje projevy chování, které vystupují jako **psychické stavy jednotlivce** — postoje, znalosti a systémy hodnot. Druhá třída představuje **produkty lidské činnosti**, které vystupují jako artefakty. Podle Lintona antropologický výzkum musí postihnout tři kvalitativně odlišné dimenze kultury - **materiální jevy** (artefakty), **kinetické jevy** (zjevné chování) a **psychologické jevy** (znalosti, postoje a hodnoty sdílené členy společnosti). Materiální a kinetické jevy přitom vystupují jako zjevný aspekt kultury, jevy psychologické jako skrytý aspekt kultury.

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

6.3.3 Status a role

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

Základní statusy získává člověk již od raného dětství na základě svého pohlaví, zařazení ve společnosti, sociální příslušnosti a dalších charakteristik. V průběhu dalších let se statusy dále rozvíjejí a utvářejí prostřednictvím povolání, prestiže, pozice v rodině a sociální skupině vrstevníků a celé řady dalších faktorů. Některé z těchto statusů jsou **vrozené** (pohlaví), jiné **připsané** (věk) nebo **získané** (společenská prestiž, vzdělání aj.).

Podle Lintona během jediného dne člověk prochází řadou odlišných statusů a je nucen generovat modely chování, které jsou s nimi v souladu. Jako příklad uvádí zaměstnance v obchodním domě. Pokud je za pultem, má aktivní status prodáváče, který jednoznačně vymezuje jeho chování k zákazníkovi. Při obsluhování se snaží být pozorný, uctivý a profesionálně kompetentní. Ve chvíli, kdy si jde na chvíli odpočinout a vykouřit cigaretu s přáteli, se jeho status mění - je kolegiální, uvolněný a nezávazně přátelský. Po skončení práce odkládá status prodáváče, aby se během cesty hromadnou městskou dopravou stal anonymním obyvatelem města, limitovaným pouze svým věkem a pohlavím. Vzhledem k tomu, že se jedná o mladého muže, během cesty metrem uvolní místo stojící těhotné ženě. Krátce poté, co vstupuje do svého domu, nabývá statusu otce, manžela a zetě. V souladu se svými právy a povinnostmi pokárá svého syna za pětku v žákovské knížce, je něžný na svoji manželku a snaží se být srdečný ke tchyni. Večer odchází do svého oblíbeného „klubu“, aby se zde ve funkci velmistra Ku-Klux-Klanu změnil z milujícího manžela a otce svých dětí v „praktikujícího“ rasistu.

Lintonův výklad člověka skrze prizma statusů a rolí naplňuje Shakespearovu vizi světa jako divadla, ve kterém jsou všichni muži a ženy pouhými herci. Tato dramaturgická koncepce demytizuje předpoklad „absolutní svobody“ a nutí nás k hlubšímu zamyšlení nad lidským osudem.

6.3.4 Základní a statusová osobnost

Podle Lintona si určité kulturní prvky („kulturní univerza“) v procesu socializace osvojují všichni členové společnosti. Tím se formuje tak zvaná **základní osobnost** („basic personality“) — určité všemi sdílené osobnostní jádro, které zrcadlí typické vlastnosti a podstatné hodnoty dané kultury. Fakt existence základní osobnosti vysvětluje společné chápání hodnot a jednotnou emotivní reakci na situace týkající se společných hodnot členů určité společnosti. Teprve z tohoto obecně sdíleného psychického základu vyrůstá konkrétní osobnost daná statusem, tedy charakteristikami vyplývajících z pozic, které člověk v sociálním systému zaujímá, a rolí, jež ve společnosti hraje. Každá společnost má tedy svůj vlastní typ základní osobnosti a svou vlastní škálu osobností statusových, které vymezují příslušné role — postoje, hodnoty a způsoby reagování.

Linton je přesvědčen, že interakce založená na přijetí statusů a rolí je nezbytným předpokladem úspěšného fungování každé společnosti, neboť její členové spolu mohou jednat na základě svých pozic ve společnosti. To jim umožňuje adekvátně reagovat ve většině standardních situací. **Statusová osobnost** překrývá základní osobnost a je s ní integrována. Od základní osobnosti se ovšem liší, neboť v ní převládají specifické vnější reakce vyplývající z práv a povinností vázaných na status, který daná osobnost v sociální struktuře zaujímá.

6.3.5 „Stoprocentní Američan“ jako produkt kulturní difúze

Při analýze procesů, které utvářejí kulturní kontext lidského života, Linton věnoval pozornost difuzi kulturních prvků.

Podle jeho názoru není žádná kultura absolutně chráněna před cizími vlivy. Pochopit kořeny vlastní společnosti vyžaduje identifikovat cizí kulturní prvky a komplexy, které se v průběhu dějin podílely na utváření naší kultury. Fikci „kulturní čistoty“ Linton širavě komentoval v esejí *Stoprocentní Američan* (1937).¹⁸ Popisuje zde prostředí a chování typického Američana od chvíle, kdy vstane z postele, až do jeho příchodu do zaměstnání.

Podle Lintona se „stoprocentní Američan“ probudí v posteli středovýchodního typu, oblečený v pyžamu, které pochází z Indie. Odhodí ze sebe příkrývku z bavlny, jejíž původní vlastí byla Indie, nebo z hedvábí objeveného v Číně. Nazuje si indiánské mokasíny a odchází do koupelny, jejíž zařízení je směsicí evropských a amerických vynálezů nedávného data. Cestou si zkontroluje čas na hodinkách vynalezených ve středověké Evropě. V koupelně použije vanu a toaletu vyrobenou podle římského vzoru, podívá se do zrcadla, jehož původ lze nalézt ve starověkém Egyptě, umyje si obličej mýdlem, vynalezeným starými Galy, a oře se tureckým ručníkem. Poté se oblékne do šatů, jejichž střih se poprvé objevil u asijských nomádů, a nazuje si sandály kopírující obuv klasických středomořských civilizací.

Lintonova snaha zasazovat jednotlivé kultury do širšího kontextu světových difuzních a migračních procesů byla reakcí na narůstající procesy modernizace a globalizace světové kultury. Kdybychom volně parafrázovali básníka Johna Donna, ve 30. letech našeho století již nebyla žádná kultura „ostrov sám pro sebe“, ale byla součástí širší pevniny - kultury celého lidstva.

6.3.6 Kulturní změna tanalské kultury

Problematickou vztahu osobnosti a kultury se Linton nezabýval pouze v teoretické rovině, ale věnoval jí zvýšenou pozornost i ve svých empirických výzkumech. Klasickou ukázkou Lintonova přístupu představuje jeho analýza **kulturní změny** tanalské kultury na Madagaskaru. Zde věnoval pozornost tomu, jaké důsledky měla změna ekonomického systému (přechod ze suché na závlahové pěstování rýže) na politický systém, sociální vztahy a základní osobnost tanalských domorodců. Podle Lintona změna zemědělské výroby ve svých důsledcích vedla k zániku původní kmenové demokracie a k zavedení soukromého vlastnictví půdy. Zároveň vzrostl význam otroků pro zemědělství. Nový výrobní způsob také vyvolal nové formy vedení místních válek — na rozdíl od období původně pohyblivých sídel nyní vyžadovala obrana trvalých osad účinnější vojenskou podporu. Rozsáhlé procesy kulturní změny, které způsobila transformace tradičního ekonomického systému, výrazně poznamenaly i osobnostní strukturu tanalských domorodců. Zoufalé války o vlastnictví úrodnějších údolí vedly k rozpadu rodinné organizace a tradičního modelu výchovy. Psychická nepřipravenost na novou situaci se projevila nárůstem úzkosti, zvýšenou zločinností, homosexualitou, magickými obřady a projevy hysterie.

6.3.7 Lintonův vliv na antropologické myšlení

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

Velice významná je také jeho spolupráce s psychoanalytikem a antropologem Abramem Kardinerem a Corou DuBoisovou. Na základě jejich pravidelných setkání na psychoanalytickém semináři vznikla Kardinerova práce *Individuum a jeho společnost* (1939) a kolektivní dílo *Psychologické hranice osobnosti* (1945). Jedním z trvalých přínosů této spolupráce je také zavedení pojmů **základní osobnostní struktura** (Kardiner) a **modální osobnost** (DuBoisová).

Dlouhodobým výzkumem a psychoanalytickou interpretací tanalské a markézské kultury dospěl Kardiner k závěru, že v každé ze zkoumaných kultur je možné izolovat určitou osobnostní konfiguraci - základní osobnostní strukturu (basic personality structure), která je sdílena většinou členů společnosti jako výsledek společných zkušeností z dětství. Její existenci potvrdila svými terénními výzkumy alorské kultury v Indonésii také DuBoisová. Ta navrhla, aby tento statisticky nejčastější soubor typických osobnostních rysů byl označován jako modální osobnost (modal personality).

Lintonův přínos však nelze omezit pouze na antropologii. Jeho výklad chování člověka v závislosti na sociálním statusu a roli ovlivnil sociologii Ervinga Goffmana a do značné míry přispěl ke vzniku **symbolického interakcionismu**.

Lintonův předpoklad, že mezilidské vztahy jsou budovány sociální interakcí na symbolické úrovni, zapůsobil také na zakladatele **etnometodologie** - amerického sociologa Harolda Garfinkela. Ten se zaměřil na výzkum metod, které lidé používají, aby dali smysl situacím každodenního života. Ve svých experimentech (tzv. „**garfinkeling**“) programově narušoval průběh standardní komunikace, aby potvrdil Lintonovu hypotézu, že lidé dělají, co se od nich očekává. Svět podle Garfinkela je příběhem, který si může zahrát každý sám. Stačí přijít domů a narušit implicitní očekávání svých blízkých například tím, že se budeme ve vlastním domě chovat jako podnájemníci. Na vlastní kůži tak pocítíme sílu Lintonova a Shakespearova tvrzení, že svět je pouhým divadlem a my pouze herci.

6.4 Shrnutí - mezikulturní výzkumy osobnosti a kultury

Výzkumy osobnosti a kultury realizované M. Meadovou, R. Lintonem a okruhem jejich spolupracovníků položily základy psychologické antropologie jako svébytné tematické oblasti antropologických výzkumů. Jádrem klasické psychologické antropologie (škola Osobnost a kultura) se stala doktrína kulturního determinismu. Podle Meadové a Lintona rozhodující roli při formování lidské osobnosti představuje kultura, kterou si člověk osvojuje v procesu **socializace** a **enkulturatione**. Antropologové zabývající se výzkumem osobnosti a kultury nepopírali existenci biologických determinant, jako je dědičnost, tělesná konstituce, centrální nervová soustava nebo hormonální systém. Na chování a prožívání člověka však má podle jejich názoru rozhodující vliv kultura vystupující v podobě kulturních vzorců - nau-

čených schémat pro jednání ve standardní situaci. Z tohoto hlediska je člověk především produktem obyčejů, zvyků, zákonů a tabu kultury, do níž se narodil.

K rozvoji antropologických výzkumů vztahu osobnosti a kultury ve 30. a 40. letech významně přispěla psychoanalýza a behaviorismus. Na kulturní antropology zapůsobila především Freudova hypotéza o rozhodujícím vlivu raných dětských zážitků a výchovných metod na formování osobnosti člověka. Na uvedení Freudovy psychoanalýzy do antropologických výzkumů měl největší podíl psychiatr a antropolog A. Kardiner, který se v roce 1936 a 1937 podílel na organizování semináře, jehož se zúčastnili i antropologové E. Sapir, R. Benedictová, C. DuBoisová, R. Bunzelová a R. Linton. Jednotlivé semináře měly standardní průběh. V úvodní přednášce vždy některý z přítomných antropologů referoval o výsledcích svého terénního výzkumu, poté Kardiner provedl psychoanalytický rozbor a interpretaci daného problému a otevřel prostor pro následnou diskuzi. Podle Kardinera nelze koncipovat výzkum vztahu osobnosti a kultury pouze na základě antropologických metod, protože adaptace člověka zahrnuje procesy, které standardní technika terénního výzkumu neumožňuje odhalit. Antropolog je proto nucen využít výzkumných metod a technik psychologie, jako jsou Rorschachův test, tematicko-apercepční test a další.

Výsledkem spolupráce Kardinera, DuBoisové a Lintona bylo vymezení pojmů **základní osobnostní struktura**, **modální osobnost** a **základní osobnost**. Tyto pojmy velice rychle pronikly do dalších společenských věd a staly se účinným nástrojem výzkumů osobnosti a kultury. Trvalou součástí kategoriálního aparátu společenských věd se staly také Lintonovy pojmy **status** a **role** i jeho „dramaturgická“ vize světa.

V souladu s psychoanalytickými východisky antropologové zabývající se studiem osobnosti a kultury předpokládali, že rozhodující roli při formování základní osobnostní struktury hrají rané dětské zážitky. Podle jejich názoru tyto zážitky mohou být původcem případných psychopatologických projevů osobnosti i významným indikátorem mentality dospělého člověka. V centru zájmu psychoanalyticky orientovaných antropologů proto stojí takové oblasti lidské činnosti, jako je kojení, hygienické návyky, projevy sexuality a podobně. Výchovné praktiky se předávají z generace na generaci a jsou sdíleny většinou rodin dané společnosti. Proto můžeme předpokládat, že v rámci určité kultury většina dětí prochází obdobnou obecnou zkušeností, která u nich vytváří mnoho společných osobnostních rysů. Formy rodiny a metody výchovy, jejichž prostřednictvím rodina utváří osobnost dítěte, jsou však v různých kulturách odlišné. Proto také nacházíme v různých kulturách různé typy základní osobnostní struktury.

Neofreudistickou linii výzkumů vztahu osobnosti a kultury dále rozvíjeli psychoanalyticky orientovaní antropologové a psychologové W. La Barre, J. J. Honigmann, E. H. Erikson a další. Vedle psychoanalýzy však do antropologie rychle pronikaly i metody neobehavioristické psychologie. Na přelomu 40. a 50. let uplatnili zásady teorie učení v antropologických výzkumech zejména J. W. M. Whiting, Ch. Harrington a I. L. Child. Behavioristicky orientovaní antropologové se nesnažili interpretovat prožívání osobnosti, ale ve svých výzkumech se více soustředili na pozorovatelné chování, které kvantifikovali. Takto získaná empirická data poté využívali k ověření svých hypotéz.

V průběhu 60. let antropologové zabývající se výzkumy osobnosti a kultury začínají opouštět tradiční teorie a metody výzkumu. V centru kritiky se ocitly zejména projekční testy, jejichž validita byla vážně zpochybněna. Pod vlivem kognitivních teorií osobnosti a francouzské strukturální antropologie věnují stále větší pozornost studiu kognitivních procesů. V první polovině 70. let se psychologická antropologie s konečnou platností prosadila jako samostatná subdisciplína kulturní antropologie. K jejímu dalšímu rozvoji přispěla především sociobiologie a kognitivní antropologie. Sociobiologové, kteří rozpracovali moderní teorii biologického determinismu, de facto obnovili starý spor „geny kontra kultura“. Kognitivní antropologie stimulovala výzkum struktury a funkcí procesů vnímání a myšlení v konkrétním kulturním kontextu.

Psychologická antropologie jako tematická oblast a poté svébytná antropologická disciplína se rozvíjela v rámci americké kulturní antropologie. Paralelně s americkou kulturní antropologií prováděli výzkumy preliterárních společností také britští sociální antropologové. Rozhodující zvrat pro konstituování moderní sociální antropologie znamenal ve 20. letech vznik funkcionalismu, kterému věnujeme následující kapitolu.

7 Funkcionalistická a strukturálně funkcionalistická antropologie

7.1 Britská sociální antropologie - funkcionální perspektiva

Překonání evolucionismu a difuzionismu v Evropě a prosazení systémově koncipovaných teorií společnosti a kultury je spjato s britskou funkcionalistickou antropologií. Tím, že antropologové přešli ke zkoumání kultury na systémové úrovni, došlo ke kvalitativním změnám v oblasti teorie i metodologie. Změnil se jak styl antropologického myšlení, tak vlastní výzkumná práce v terénu. To se odrazilo ve formování nových pojmů, hypotéz, teorií, metod a technik výzkumu. Předmětem zájmu britských sociálních antropologů se ve 20. letech stal výzkum kulturních prvků z hlediska jejich přínosu pro fungování sociokulturních systémů. Právě v tomto období byly ve Velké Británii položeny základy moderní sociální antropologie. Na jejím rozvoji mají největší podíl tvůrci klasického funkcionalismu — A. R. Radcliffe-Brown a B. Malinowski.

7.1.1 Ideové zdroje funkcionalismu

Při budování teoretických východisek funkcionalismu sehrály významnou roli ideje Durkheimovy sociologické školy.

Na zakladatele funkcionalismu zapůsobila především Durkheimova koncepce společnosti jako seberegulujícího, integrovaného systému, který představuje třídu jevů, která je nezávislá na psychice jednotlivců. Součástí funkcionalistické teorie se staly také Durkheimovy myšlenky o významu funkcionální a kauzální explanace, založené na induktivním studiu sociální reality. Vedle sociologie nalezneme v dílech tvůrců funkcionalismu výrazné stopy vlivu filozofie (empiriokriticismus, novokantovství) a psychologie (behaviorismus, gestaltismus, psychoanalýza).

7.1.2 Teoretická východiska funkcionalismu

Za datum vzniku funkcionalismu bývá označován rok 1922, kdy byly nezávisle na sobě vydány knihy *Andamanští ostrované* (Radcliffe-Brown) a *Argonauti západního Pacifiku* (Malinowski). Obě tyto práce vznikly v rané fázi rozvoje funkcionalismu a dnes je můžeme považovat za klasické. Zakladatele klasického funkcionalismu, Radcliffe-Browna a Malinowského, spojoval jejich důraz na terénní výzkum jako primární zdroj antropologických dat. V průběhu 20. a 30. let byl jejich požadavek empirického výzkumu postupně rozpracován do podoby **intenzivních terénních výzkumů**, které se staly základní metodou britské sociální antropologie. Jednotící metodologickou bázi raného funkcionalismu o rozhodujícím významu **terénních výzkumů** tvoří tři postuláty:

1. postulát **funkcionální jednoty** společnosti;
2. postulát **univerzálnosti funkcionalismu**;
3. postulát **funkcionální nepostradatelnosti** a objektivní účelnosti sociokulturních jevů.

Základem postulátu „funkcionální jednoty společnosti“ je předpoklad, že každý prvek sociálního systému, především každá instituce jako základní stavební jednotka společnosti, slouží k zachování celku. Druhým postulátem je postulát „univerzálního funkcionalismu“, podle kterého každý prvek plní nějakou pozitivní funkci pro celek. Třetí postulát funkcionální analýzy, postulát „funkcionální nepostradatelnosti“, je založen na předpokladu, že každá významná životní funkce je nezastupitelnou a neoddělitelnou součástí sociálního systému.

Přestože obecná teoretická a metodologická východiska B. Malinowského a A. R. Radcliffe-Browna byla v rané fázi vývoje funkcionalismu totožná, jejich konkrétní chápání studia společnosti a kultury se výrazně liší. V rámci britského funkcionalismu tak můžeme sledovat dvě paralelní linie výzkumu sociokulturní reality. První, **funkcionalistickou**, reprezentuje B. Malinowski, základy druhé, **strukturálně funkcionalistické**, položil svým dílem A. R. Radcliffe-Brown.

7.2 Bronislav Kasper Malinowski - antropologie jako studium potřeb a institucí

7.2.1 Život a dílo B. K. Malinowského (1884-1942)

Bronislav Kasper Malinowski se narodil v Polsku, v prostředí krakovské inteligence. Jeho otec, zakladatel polské dialektologie a proslulý folklorista, působil na Jagellonské univerzitě v Krakově. Zde také Malinowski zahájil svá vysokoškolská studia. Svoji pozornost zpočátku soustředil na matematiku a fyziku, postupně však rozšířil spektrum svých zájmů o filozofii a literaturu.

Zájem o antropologii probudila u Malinowského kniha, která měla velký vliv na učence té doby - Frazerova *Zlatá ratolest*. Malinowski choval až do konce svého života k Frazerovi velký obdiv, i když jeho evolucionistické interpretace kultury podrobil kritice v řadě článků již na počátku své kariéry.

Koncem roku 1909 zahájil Malinowski své studijní cesty po Evropě. Ve Vídni navštěvoval přednášky E. Macha, v Lipsku se stal posluchačem K. Büchera a W. Wundta. V Paříži se zájmem sledoval přednášky E. Durkheima. V roce 1910 přijel do Anglie, kde pokračoval ve studiu etnologie a sociologie na London School of Economics (1910—1914) pod vedením E. Westermara a C. G. Seligmana. V této době navázal kontakty s předními představiteli anglické antropologie J. G. Frazerem, A. C. Haddonem, W. H. R. Riversem. Na kongresu v Melbourne se setkal s Radcliffe-Brownem.

V roce 1914 byl již Malinowski autorem rozsáhlejší studie o australských domorodcích věnované problematice rodiny. V témže roce odcestoval na výzkum do Tichomoří, který financoval Robert Mondé. Zde byl jeho prvním cílem ostrov Mailu, ležící u jihovýchodního pobřeží Nové Guineje, kde také realizoval svůj první terénní výzkum. Po šesti měsících se přesunul na Trobriandovy ostrovy, asi sto mil severovýchodně od Nové Guineje. Zde v průběhu let 1915-1918 strávil 26 měsíců intenzivní práci přímo mezi domorodci. Svůj stan si postavil uprostřed malé domorodé vesničky. Život zde pro něj musel být zpočátku velice těžký. Protože neznal místní jazyk, ihned si našel tlumočníka. Po šesti měsících však zvládl základy zdejšího jazyka do té míry, že již jeho služby nepotřeboval. Kromě práce s informátory Malinowski využíval při sběru dat především metodu zúčastněného pozorování. Aktivně se zúčastňoval každodenního života, zaznamenával zdejší zvyky a pozorně naslouchal vyprávěním mýtů, anekdot i místních klepů. Výsledky tohoto terénního výzkumu publikoval ve třech zásadních pracích, jež jej proslavily v odborných kruzích i mezi laickou veřejností: *Argonauti západního Pacifiku* (1922), *Pohlavní život divochů v jihozápadní Melanésii* (1929) a *Korálové zahrady a jejich magie* (1934).¹

Knihy *Argonauti západního Pacifiku* se stala jakýmsi manifestem funkcionalismu. Jejím centrálním tématem je analýza výměnného systému „kula“.

Obřadný obchod kula praktikovali domorodci obývající prstenec ostrovů v blízkosti východního cípu Nové Guineje. Účastníci slavnosti se na

kánoích plavili od ostrova k ostrovu, na vzdálenost mnoha kilometrů, a vezli s sebou červené lasturové náhrdelníky „*soulava*“ a náramky z bílých mušlí „*mwali*“. Tradiční pravidla vyžadovala, aby se náhrdelníky pohybovaly po směru hodinových ručiček, zatímco náramky proti směru hodinových ručiček. Při setkání docházelo k slavnostní výměně těchto dvou předmětů.

Malinowski odhalil, že kula tvoří složitý systém, řízený souborem tradičních pravidel, který výrazně přispívá k uchování a posílení solidarity domorodých společenství v této oblasti. Tento ceremoniální výměnný obchod sdružuje velký počet ostrovních kmenů a je s ním spojen rozsáhlý systém na sobě navzájem závislých ekonomických, náboženských, uměleckých a jiných činností. Podle Malinowského tento obřad nelze pochopit, pokud bude zkoumán izolovaně, bez vztahu k ostatním oblastem kultury. Na příkladu kula se pokusil prokázat, že interpretace jakékoli instituce plně závisí na odhalení jejích funkčních vztahů k ostatním částem dané kultury. Charakteristickým rysem všech terénních monografií, jež Malinowski věnoval trobriandské kultuře, je snaha zachytit obraz této kultury jako funkčně spjatého celku prostřednictvím funkcionální analýzy předem vybrané instituce. V *Argonautech* se stal tímto zorným úhlem výměnný obchod kula, v *Sexuálním životě divochů* instituce rodiny a příbuzenský systém, v *Korálových zahradách* studium hospodářství a magie.

Úspěch Argonautů západního Pacifiku Malinowskému doslova otevřel bránu akademické kariéry. V roce 1920, po svém návratu z Tichomoří, začal opět pracovat na London School of Economics and Political Science, současně přednášel v Ženevě, Vídni, Římě a Oslu. V průběhu dalších let jako vůdčí osobnost britské antropologie a řádný profesor již stojí v čele katedry sociální antropologie (1927), která pro něj byla na univerzitě v Londýně vytvořena. Léta 1923–1938 je možné označit za nejplodnější období jeho života. Kromě terénních monografií publikoval práce *Magie, věda a náboženství* (1925), *Zločin a zvyk v divošské společnosti* (1926), *Mýtus v primitivní psychologii* (1926), *Pohlaví a represe v divošské společnosti* (1927) a *Základy víry a morálky* (1936). V této době se také objevují jeho studie věnované teorii kultury - *Kultura* (1931) a *Kultura jako determinanta chování* (1937). Zanedbatelná není ani jeho pedagogická práce. Mezi účastníky jeho přednášek a seminářů patřili později tak proslulí antropologové, jako jsou R. Firth, L. Mairová, M. Fortes, E. Leach, S. F. Nadel, I. Schapera, M. Wilsonová, R. Piddington aj.

Osobnost Malinowského je možné přirovnat k asociálnímu dítěti. Byl plný tvůrčí síly, kterou uplatňoval zcela bezohledně. Uměl být něžný i drsný, jak se mu právě zachtělo. Často se velice bojovně zastával někdy nepohodlného názoru. Jeho studenti ho líčili jako gladiátora, který hrdinsky a vítězně zápasí za nové nebo nepopulární metody. O studijní plán se vůbec nestaral. Zabýval se zásadně věcmi a tématy, které ho právě zajímaly. V boji za „novou antropologii“ byla jeho horlivost nevyčerpatelná. Postupoval kdykoli a bez rozpaků kupředu a provokoval. Jeho přednášek se společně se studenty účastnili koloniální úředníci a univerzitní docenti. Malinowski s nimi byl ochoten hovořit v pěti jazycích na jakékoli téma, neboť pro něj neexistovaly žádné osobní ani jazykové bariéry. Jeho dům byl přeplněn studenty, přáteli, kolegy i cizími lidmi do té míry, že si jeho žena najala ještě druhý dům mimo Londýn, kam se mohla ze zmatků čas od času uchýlit. Pro Malinowského však byla tato atmosféra ideální. Přeplněný dům, velké publikum nebo živý seminář vytvářely vhodné podmínky pro jeho tvořivé myšlení a práci.

V roce 1938 Malinowski odjel na studijní dovolenou Spojených států. Když pomýšlel na návrat do Londýna, vypukla druhá světová válka a Malinowski na doporučení přátel zůstal v Americe. Vedle výuky na Yale University realizoval terénní výzkumy mezi indiány v Arizoně a mexické Oaxace. V této době také dokončil knihu *Svoboda a civilizace* (1944). Jeho jmenování řádným profesorem na Yale ale zabránila v roce 1942 náhlá smrt. Malinowski po sobě zanechal rozsáhlé výzkumy k ekonomickým otázkám, problematice rodiny a příbuzenství, psychologie osobnosti, práva a náboženství. Další rozvoj sociální antropologie ovšem ovlivnil zejména svojí funkcionalistickou teorií kultury, která byla prezentována v jeho posmrtně vydaných teoretických dílech *Vědecká teorie kultury* (1944) a *Dynamika kulturní změny* (1945).²

7.2.2 Teorie potřeb

Východiskem Malinowského koncepce člověka, společnosti a kultury je **teorie potřeb**. Malinowski rozlišuje tři typy nebo úrovně potřeb. Existují ve všech kulturách a lze je považovat za univerzální. První typ tvoří **základní (biologické) potřeby**, druhý typ představují **potřeby instrumentální (sekundární)** a třetí **potřeby symbolické a integrativní**. Celé schéma má hierarchický charakter, ve kterém zaujímají klíčovou pozici biologické potřeby a procesy jejich uspokojování. Na tomto základě pak vznikají nejen potřeby instrumentální a integrativní, ale i nové umělé prostředí — kultura. Z tohoto hlediska se Malinowskému jeví kultura jako „postupně se vyvíjející soustavy přiměřených adaptací lidského organismu a lidských skupin na uspokojování základních potřeb a postupné zvyšování životního standardu v rámci daného prostředí“.³

Mezi základní potřeby Malinowski zahrnuje takové požadavky lidského organismu, jakými jsou metabolismus, reprodukce, tělesné pohodlí, bezpečnost, odpočinek, pohyb a růst. Jednotlivým biologickým potřebám odpovídají **kulturní reakce**: zásobování, příbuzenské systémy, úkryt a oblečení, ochrana a obrana, organizovaný odpočinek a zábava, školení v dovednostech. Uspokojování biologických potřeb prostřednictvím kultury vyvolalo vznik kulturních potřeb a lidské chování tak bylo podrobeno novým imperativům a determinacím. Instrumentální potřeby vznikly z nutnosti dále rozvíjet výrobu, zabezpečit udržení společenského pořádku, zajistit předání kulturní tradice další generaci a udržet mocenskou autoritu. Kulturní reakce odpovídající těmto imperativům mají podobu ekonomiky, sociální kontroly, výchovy a politické organizace. Symbolické a integrativní potřeby vyplývají z existence systému myšlení a víry a způsobů jejich předávání. Odpověď na tyto potřeby poskytuje věda, magie, náboženství, umění, hry, ceremonie.⁴

7.2.3 Teorie institucí

Podle Malinowského je uspokojování potřeb realizováno prostřednictvím organizovaných činností, které se sdružují v celé systémy - **instituce**. Malinowski rozpracoval jako jeden z prvních problematiku studia institucí, a to nejen v rámci

antropologie, ale ve společenských vědách vůbec. Pokud zkoumáme sociokulturní realitu prostřednictvím institucionální analýzy, pak kultura vystupuje jako systém, který se podle Malinowského skládá z částečně autonomních a částečně koordinovaných institucí. V tomto pojetí kultury tedy instituce vystupují jako část celku, jako základní prvky kulturního systému.

Východiskem Malinowského funkcionální analýzy je hypotéza, která předpokládá, že všechny instituce mají totožnou, univerzální strukturu.⁵ Základní prvky **univerzální institucionální struktury** tvoří charta, personál, normy a pravidla, hmotné zařízení, aktivita a funkce instituce. Východiskem činnosti každé instituce je **charta** neboli systém cílových hodnot, pro které se lidé stávají členy určité organizace. **Personál** Malinowski definuje jako skupinu organizovanou na základě určitých zásad autority, dělby funkcí a rozdělení práv i povinností. Pro existenci každé instituce je dále nezbytné, aby si její členové osvojili určité normy a **pravidla**, která obvykle vystupují v podobě dovedností, zvyků, právních norem a mravních příkazů. Za další významný prvek institucionální struktury Malinowski považuje **hmotné prostředky**, jimiž daná instituce disponuje. Výsledkem činnosti takto organizované skupiny lidí jsou určité **aktivity**, tedy skutečné jednání jednotlivých členů více nebo méně směřující k naplnění cílů, potřeb a norem instituce. Jako klíčovou kategorii Malinowski zavedl pojem **funkce** neboli integrovaný výsledek činnosti instituce jako celku, který vyjadřuje objektivní roli, jakou instituce hraje v kulturním systému. Každá instituce uspokojuje ve své vlastní sféře určitou oblast potřeb a všechny dohromady vytvářejí vnitřně integrovaný systém — kulturu s organicky propojenými částmi.

Schema 3 Univerzální institucionální struktura



7.2.4 Principy kulturní integrace

Malinowski kulturu vymezuje ze dvou vzájemně komplementárních hledisek:

1. Jako nadbiologický, specifický lidský prostředek adaptace - „instrumentální ústrojí, které člověku umožňuje lépe čelit konkrétním specifickým problémům, s nimiž se setkává ve svém okolním prostředí při uspokojování svých potřeb“.⁶

2. Jako integrovanou totalitu a seberegulující systém zahrnující všechny stránky rozvoje společnosti — „integrovaný celek, v němž jsou jednotlivé prvky na sobě závislé“.⁷

Mezi **integrační principy**, které zajišťují systémový charakter kultury, Malinowski zahrnuje: 1. systémy pokrevnosti a příbuzenství; 2. sociální zájmy vyplývající z územního seskupení, sousedství a možnosti kooperace; 3. fyziologické rozdíly dané růzností pohlaví, věku, tělesných znaků; 4. pracovní a profesní schopnosti a dovednosti; 5. sociální pozice založené na hodnotách, společenském postavení nebo příslušnosti k dobrovolným sdružením; 6. používání síly v politických organizacích. Jednotlivým integračním principům odpovídají určité obecné typy institucí, které nalezneme v každé společnosti.⁸

7.2.5 Teorie kulturních kontaktů

Funkcionální analýza institucí jako základních stavebních jednotek kultury se zpočátku ukázala nosnou pro terénní výzkumy i pro interpretaci empirického materiálu. Metodologická omezení funkcionalismu se ale projevila při studiu procesů kulturní změny. Přesto Malinowski a jeho žáci (M. Fortes, L. P. Mairová, M. Hunterová-Wilsonová, I. Schapera, S. F. Nadel aj.) svými výzkumy akulturačních procesů v Africe výrazně přispěli k rozpracování teorie difuze, zejména k objasnění mechanismu kulturních kontaktů. Jejich společná práce *Metody studia kulturních kontaktů v Africe* (1938) odhalila stále zesilující proces industrializace a urbanizace a s ním spjaté proměny všech tradičních forem života afrických domorodců.

Snaha zachytit a objasnit tyto procesy vedla Malinowského ke zformulování **teorie kulturních kontaktů**. Podle ní je nutné transformaci původních afrických kultur studovat jako průsečík tří různých světů:

1. světa původních afrických kultur a domorodých institucí;
2. světa západní kultury, jejímiž nositeli jsou bílí přistěhovalci a kolonizátoři;
3. kvalitativně nové sociokulturní reality, jež je osobitou syntézou společně sdíleného světa Evropanů i Afričanů.

Tato nová skutečnost, která tvoří vlastní ohnisko kulturních kontaktů, se skládá ze specifické konfigurace afrických a evropských kulturních prvků a komplexů, které by samy o sobě v původním evropském nebo africkém kontextu nikdy nevznikly.

V souladu se svojí koncepcí kultury předpokládá Malinowski, „že všechny vývojové nebo difuzní procesy probíhají ve

formě instiucionálních změn".⁹ Ke změně kultury dochází pouze tehdy, mění-li se instituce. Proměny institucí jsou podle Malinowského podmíněny buď vznikem nových potřeb, které vznikají jako důsledek nových objevů a vynálezů, nebo v souladu s teorií kulturních kontaktů střetem s jinou, silnější kulturou, pod jejímž vlivem dojde ke zničení nebo modifikaci původních a vzniku nových institucí.

7.2.6 Malinowského vliv na vývoj antropologického myšlení

Svémi precizními terénními výzkumy, rozpracováním metodologie funkcionální a institucionální analýzy, teorií kultury a pedagogickou činností Malinowski de facto položil základy moderní britské sociální antropologie. Malinowski byl přísný, ale nadšený učitel, který se pokládal za vůdce revolučního hnutí v antropologii. Jeho charisma, důvtip a osobní přitažlivost přilákaly na jeho přednášky mnoho talentovaných studentů, kteří dále rozvíjeli funkcionalistické ideje. Na Malinowského dílo navázal zejména Raymond Firth (nar. 1902). Ten v roce 1944 stanul v čele katedry antropologie na London School of Economics. Vysokou prestiž tomuto pracovišti dodali další Malinowského žáci - S. F. Nadel, I. Schapera, L. P. Mairová, A. I. Richardsová a E. Leach. O přetrvávajícím vlivu Malinowského na britskou antropologii svědčí Firthem editorovaný sborník *Člověk a kultura* (1957), ve kterém jeho žáci programově navázali na jeho teoretický odkaz.

7.3 Alfred Reginald Radcliffe-Brown - antropologie jako srovnávací sociologie

7.3.1 Život a dílo A. R. Radcliffe-Browna (1881-1955)

Alfred R. Radcliffe-Brown se narodil v Birminghamu ve Velké Británii. V roce 1904 absolvoval studium psychologie a etiky na Trinity College v Cambridge. Antropologická studia zahájil u W. H. R. Riverse - účastníka slavné expedice do Torresovy úžiny, která se stala vzorem dalších antropologických výzkumů. Pod jeho vlivem realizoval Radcliffe-Brown v letech 1906-1908 svůj první terénní výzkum mezi domorodci na Andamanských ostrovech v Bengálském zálivu. Výsledky tohoto výzkumu publikoval v práci *Andamanští ostrované* (1922).¹⁰ Původně — jak se dočteme v jejím úvodu — bylo autorovým záměrem zabývat se historií andamanské kultury: „Přistupuji k výzkumu andamanských ostrovanů, abych prostřednictvím zkoumání jejich antropologického typu, jazyka a kultury provedl hypotetickou rekonstrukci historie..."¹¹ V průběhu prováděných výzkumů však Radcliffe-Brown došel k závěru, že dostupné empirické zdroje neumožňují tento cíl splnit. Realizoval proto jiný přístup - výzkum kultury jako „adaptačního a integračního mechanismu".¹²

Kniha *Andamanští ostrované* přispěla k tomu, že se Radcliffe-Brown stal uznávanou autoritou v sociální antropologii. Ještě v roce 1916 nemohl získat místo na žádné z anglických univerzit a byl nucen přijmout skromné zaměstnání úředníka ve školské správě (director of education) Království Tonga v Polynésii. V r. 1921 je však jmenován vedoucím ústavu sociální antropologie na univerzitě v Kapském Městě, kde se zasloužil o rozvoj praktických výzkumů afrických kultur a zavedení aplikované antropologie. O pět let později stál u zrodu katedry sociální antropologie na univerzitě v Sydney a realizoval terénní výzkumy u australských domorodců. V letech 1931-1937 působil na University of Chicago, kde výrazně ovlivnil americkou kulturní antropologii. V roce 1937 odchází do Velké Británie, kde stanul v čele katedry sociální antropologie na University of Oxford. Krátce poté se načas stal také prezidentem Královského antropologického ústavu v Londýně. V tomto období se věnoval především teoretické a pedagogické činnosti. Oproti Malinowskému, který prováděl výzkum sociokulturních systémů skrze prizma kultury, přenesl Radcliffe-Brown těžiště svého zájmu na studium sociální struktury, a položil tak základy britské variantě strukturálně funkcionalistické antropologie.

Radcliffe-Brownovo dílo lze rozdělit do tří různých období. Jeho rané práce lze zahrnout do období historického. Charakteristickým rysem Radcliffe-Brownových studií, které vznikly v této době, byla preference diachronní analýzy. Prostředkem k pochopení zkoumaných kultur mu byl historický přístup, který navazoval na tradice britského evolucionismu. Druhé období je možné označit jako raně funkcionalistické. Intelektuálním stimulem, který způsobil přechod od historizující antropologie k funkcionalismu, bylo dílo E. Durkheima. Toto období, spjaté s manifestem funkcionalismu — knihou *Andamanští ostrované* — začíná v roce 1909. Čistě funkcionalistický přístup mizí v pracích Radcliffe-Browna na počátku 20. let. V tomto období se Radcliffe-Brown pokoušel objasnit komplikovaný systém sociální organizace australských domorodců. Poslední práci, kterou lze označit za dílo klasického funkcionalismu, byla přednáška *Matčin bratr v jižní Africe* z roku 1924. Poslední období vývoje Radcliffe-Brownova myšlení začíná koncem 20. let. V této době Radcliffe-Brown položil základy strukturálnímu funkcionalismu. Předmětem jeho zájmu se stala zejména analýza přínosu institucí k uchování stability a soudržnosti společnosti.

7.3.2 Sociální antropologie jako přírodní věda o společnosti

Charakteristickým rysem Radcliffe-Brownova přístupu ke studiu sociokulturní reality je aplikace principu analogie, zejména předpokladu strukturální shody mezi sociálním systémem a biologickým organismem. Inspirace biologickými modely se také výrazně odrazila v jeho pojetí sociální antropologie. Radcliffe-Brown vytyčil morfologickou a fyziologickou rovinu antropologických výzkumů. **Morfologická analýza** spočívá ve vymezení, srovnání a klasifikaci různých

ných strukturálních systémů, zatímco výzkumy **sociální fyziologie** směřují k objasnění toho, jak jednotlivé struktury fungují. Z tohoto hlediska považoval Radcliffe-Brown sociální antropologii za „**přírodní vědu o společnosti**“, neboť stejně jako fyzika, chemie nebo biologie i ona zkoumá určité třídy struktur.

Na rozdíl od tradiční etnologie, která používala spíše historické metody, koncipoval Radcliffe-Brown sociální antropologii jako čistě induktivní vědu. Zvláštní důraz přitom kladl na komparativní metodu, jejímž úkolem je zachytit funkcionální vazby mezi různými kulturními jevy a objasnit jejich význam pro uchování sociální struktury a integraci společnosti.

7.3.3 Sociální antropologie jako srovnávací sociologie

Osobitým způsobem řeší Radcliffe-Brown vztah mezi sociologií a sociální antropologií. Podle jeho názoru není žádný důvod tyto vědy striktně oddělovat, neboť společným předmětem jejich zájmu jsou sociální struktury. Sociální antropologie je tedy možné považovat za sociology provádějící výzkum preliterárních společností. Z tohoto důvodu navrhuje Radcliffe-Brown pro sociální antropologii alternativní název srovnávací sociologie.

V raném období formování britského funkcionalismu, těsně po první světové válce, kdy se rozdíl mezi funkcionální a strukturálně funkcionální analýzou nejevily tak ostré, považoval Radcliffe-Brown stejně jako Malinowski za objekt výzkumů sociální antropologie kulturu v jejím širokém antropologickém pojetí. Později, pod vlivem Durkheimovy sociologické školy, věnoval stále větší pozornost studiu strukturálních vztahů ve společnosti a jejich výzkum začal považovat za hlavní předmět sociální antropologie. Kultura může být podle jeho názoru zkoumána pouze jako charakteristika sociálního systému, jako způsob, jakým se v rámci společnosti předává víra, jazyk, představy, estetické cítění, znalosti, zvyky a dovednosti. V rovině funkcionální analýzy proto na kulturu pohlíží jako „na způsob nebo proces společenské integrace“. ¹³ Funkci jakéhokoli prvku kultury je tedy možné objevit „pouze při posouzení toho, jakou úlohu hraje ve společenské integraci lidu, jehož kultura jej zrodila“. ¹⁴

7.3.4 Sociální hodnota

Velká část Radcliffe-Brownovy analýzy andamanské kultury byla založena na pojmu „sociální hodnota“. Podle Radcliffe-Browna lze do této kategorie zahrnout jakýkoli předmět nebo jev, který se nějak podílí na blahu společnosti. Výsokou sociální hodnotu z tohoto hlediska připisují andamanští ostrované loveckým nástrojům, ohni, jídlu a dešti. Vše, co disponuje sociální hodnotou, je v této společnosti spojováno s nadpřirozenou mocí. Tak jsou například s nadpřirozenou mocí spojovány luky a šípy, neboť údajně dokážou ochránit před nebezpečnými duchy. Andamanští ostrované věří, že čím je větší sociální hodnota nějakého předmětu, tím je mocnější.

Podle Radcliffe-Browna zvyky a rituály, které vyjadřují sociální hodnotu předmětu či jevu, plní dvojí funkci. Na jedné straně slouží k zdůraznění významu daného objektu pro členy společnosti, na straně druhé pomáhají vytvářet pocit závislosti. Tak například jedinec závisí na luku nejen kvůli lovu, ale také proto, že luk ho chrání před nadpřirozeným zlem. Sociální hodnoty tak přispívají k dodržování tradic, zajištění sociální stability a soudržnosti společnosti. Zvyky a rituály přitom fungují jako nástroje posílení stability společnosti a uchování integrity kultury.

7.3.5 Sociální struktura

Pojmu **sociální struktura** jako analytické kategorie použil Radcliffe-Brown poprvé ve 20. letech, při výzkumech příbuzenství australských domorodců. Radcliffe-Brownova interpretace jejich nesmírně složitého příbuzenského systému v pojmech strukturálně funkcionální analýzy vyvrátila přežívající evolucionistická vysvětlení a výrazně ovlivnila další výzkumy v této oblasti. Pojem sociální struktura Radcliffe-Brown dále rozpracoval v řadě teoretických statí publikovaných v letech 1930–1940.

Ve způsobu, jakým Radcliffe-Brown pracuje s pojmem **struktura**, nalezneme výrazné analogie s jeho užíváním v přírodních vědách. Podle jeho názoru stejně jako je ve fyzice struktura atomu chápána jako systém vztahů mezi elektrony a protony, je možné sociální strukturu považovat za systém vztahů mezi jednotlivci. Obecně pak definuje sociální strukturu jako „organizaci vztahů mezi lidmi, vymezenou a kontrolovanou prostřednictvím institucí, tj. společensky ustanovených norem nebo vzorů chování“. ¹⁵

Podle Radcliffe-Browna je sociální struktura jako systém vztahů osoby k osobě založena a organizována na podkladě souboru vnitřních **strukturálních principů**. Kulturní prvky, jako jsou zvyky a obyčeje, proto není možné pochopit studiem jich samotných, ale analýzou funkční role, kterou hrají ve vztahu k sociální struktuře. V tomto kontextu pracuje Radcliffe-Brown také s pojmem **funkce**. Tu považuje za nezbytný prostředek **sociální integrace** a způsob existence sociálního systému směřující k uchování sociální struktury. Předmětem **strukturálně funkcionální analýzy** však podle jeho názoru není studium funkce samotné, nýbrž její přínos k uchování sociální stability, soudržnosti a solidarity, tedy rozbor vlastního fungování sociální struktury. Radcliffe-Brownův přínos k dalšímu rozvoji antropologické teorie spočívá zejména v tom, že systematicky rozpracoval strategii výzkumu sociální struktury a transformoval funkcionalistickou metodologii do podoby **strukturálního funkcionalismu**.

7.3.6 Žertovné a vyhýbavé přátelství

Radcliffe-Brownovu snahu pohlížet na zvyky skrze prizma pozitivních funkcí, které plní pro uchování sociální stability, lze prezentovat na příkladě jeho analýzy „**žertovného**“ a „**vyhýbavého**“ **přátelství**. Podle Radcliffe-Browna žer-

tovné přátelství je vzorec chování, který jednotlivci umožňuje dělat si legraci a škádlit druhého. Ten ovšem nesmí být tímto jednáním dotčen, neboť

se jedná o vztah „povolené neúcty“. Oproti tomu vyhyčivé přátelství představuje model chování založený na absolutním opaku. Je charakterizován extrémní úctou a snahou co nejvíce eliminovat jakýkoli kontakt.

Podle Radcliffe-Browna se tyto dva druhy přátelství objevují v určitém typu „strukturální situace“. Jedná se o vztah, který je charakteristický jak přitažlivostí (**„sociální konjunkce“**), tak odtazitostí (**„sociální disjunkce“**). Například když se muž ožení, mezi ním a příbuznými jeho ženy vzniká vztah, který lze označit jako sociální konjunkci. Protože ale pro své nové příbuzné zůstává „cizincem“, je zde také vztah disjunkce. Existuje totiž možnost střetu zájmů mezi rodinou, z níž pochází ženich, a rodinou jeho ženy.

Vztah tohoto typu lze podle Radcliffe-Browna stabilizovat dvěma způsoby. Jedním z nich je institucionalizace vztahu úcty. Ten vyžaduje, aby si zainteresovaní jedinci, například zeť a tchyně, navzájem prokazovali výjimečný respekt a úctu. Druhý způsob je založen na zavedení žertovného vztahu, při němž se potenciálnímu nepřátelství předchází hravým škádlením, ve kterém je dopředu „vše odpuštěno“.

7.3.7 Sociální evoluce

Radcliffe-Brown se podobně jako Malinowski pokoušel překonat určitou ahistoričnost funkcionální analýzy a věnoval pozornost také otázkám studia **sociální evoluce**. Podle jeho názoru představuje každý sociální systém adaptační mechanismus. Evoluční transformace sociálního systému proto zahrnuje adaptační změny v oblasti vzorů chování (**adaplace institucionální**), sociálních norem a hodnot (**adaplace kulturní**) a ve vztahu k vnějšímu prostředí (**adaplace ekologické**). Rychlost evoluce a stabilita výsledného stavu sociálního systému přitom závisí na míře efektivity, které bylo adaptací dosaženo.

Pro další rozvoj britské sociální antropologie byl velice významný Radcliffe-Brownův přednáškový pobyt na University of Chicago v letech 1931-1937. Tehdy, pod vlivem americké kulturní antropologie, Radcliffe-Brown obrací stále větší pozornost k možnosti rozšíření strukturálně funkcionálního výzkumu o historickou perspektivu. Tento trend se projevil v díle Radcliffe-Brownových pokračovatelů, zejména v pracích jeho nástupce na Oxfordské univerzitě E. E. Evans-Pritcharda. Ten v 50. letech opouští pozitivistické zásady funkcionalistické antropologie a přiklání se k pojetí antropologie jako humanitní disciplíny.

7.3.8 Radcliffe-Brownův vliv na antropologické myšlení

Výjimečné postavení Radcliffe-Browna v britské sociální antropologii souviselo s jeho pedagogickými schopnostmi. Jako učitel byl vynikající zejména v práci s malými skupinami studentů. Měl velký přehled v odborné literatuře. Byl neobyčejně výmluvný a ve svých přednáškách vždy dokázal zdůraznit nejpodstatnější části prezentovaného tématu. Přestože do roku 1937, kdy převzal vedení katedry antropologie v Oxfordu, vyučoval v Anglii velmi málo, ovlivnil britskou sociální antropologii zásadním způsobem.

Přes své osobní kouzlo nebyl Radcliffe-Brown všeobecně milován. Jeho styl některé studenty a kolegy bezmezně přitahoval, jiné odpuzoval. Výstižně to vyjádřil W. E. H. Stanner - nikdo na něho nereagoval neutrálně nebo indifferenčně. Například R. Benedictová si o něm myslela, že je pompézní a falešný. Jak napsala v dopise M. Meadové: „Zdál se mi neproniknutelně zabalen ve své vlastní domýšlivosti.“¹⁶

Na dílo Radcliffe-Browna programově navázalo antropologické oddělení Cambridge University. Do přebudování tohoto pracoviště se s velkou energií pustil v roce 1950 žák Radcliffe-Browna - Meyer Fortes (1906-1983). Fortese proslavily především jeho terénní výzkumy ašantské a tallensijské společnosti v Ghaně, které se staly vzorem pozdějším antropologickým studiím věnovaným sociální organizaci. V roce 1940 redigoval spolu s Evans-Pritchardem sborník *Africké politické systémy*, který ovlivnil výzkumy v oblasti **politické antropologie**. Zvrat ve Fortesově akademické kariéře znamenal jeho uvedení do funkce vedoucího oddělení antropologie v Cambridgi. K vysoké úrovni tohoto pracoviště přispívali nejen hostující profesori formátu amerického sociologa T. Parsonse, ale také osobnost britského antropologa E. Leache, který zde působil od roku 1953. Na rozdíl od ostatních antropologických pracovišť byla pro Cambridge charakteristická dvojí teoretická orientace. První, reprezentovaná osobností Fortese, přímo navazovala na strukturální funkcionalismus Radcliffe-Browna. Představitelem druhé, strukturální linie, byl E. R. Leach.

7.4 Edward Evan Evans-Pritchard - antropologie jako věda o smyslu

7.4.1 Život a dílo E. E. Evans-Pritcharda (1902-1973)

Edward Evan Evans-Pritchard se narodil v Sussexu ve Velké Británii. Absolvoval studium antropologie na univerzitě v Londýně jako jeden z prvních žáků B. Malinowského. Svůj první intenzivní terénní výzkum realizoval v letech 1926 až 1930 v Súdánu mezi Azandy. V průběhu tří expedic strávil mezi Azandy celkem dvacet měsíců a získal velké množství cenných antropologických dat. Ta zpracoval v řadě článků, ale zejména knize, jež mu získala mezinárodní uznání — *Čarodějnictví, věštby a magie u Azandů* (1937).¹⁷

Na počátku roku 1930 začal přednášet na univerzitě v Káhiře a zahájil svůj druhý terénní výzkum v Súdánu, tentokrát mezi Nuery. V průběhu let 1930-1936 strávil mezi Nuery téměř dvanáct měsíců, a stal se tak světově uznávaným odborníkem na jejich kulturu, kterou proslavil ve svých slavných pracích *Nuerové* (1940) a *Nuerské náboženství* (1956).¹⁸

V průběhu druhé světové války působil jako politický pracovník britské vojenské správy v Kyrenaice v Libyi. V této době věnoval pozornost zejména studiu nomádských beduínů. V roce 1945 byl jmenován univerzitním profesorem v Cambridgi. V následujícím roce byl zvolen za Radcliffe-Brownova nástupce na katedře sociální antropologie v Oxfordu a zaujal místo předsedy antropologické společnosti.

První Evans-Pritchardovy terénní výzkumy a jejich interpretace jednoznačně vykazují vliv jeho učitelů B. Malinowského a A. R. Radcliffe-Browna. Obecně lze konstatovat, že vše, co Evans-Pritchard publikoval do roku 1934, vychází z čistě funkcionalistických pozic. Již v roce 1935 však nalezneme v jeho studii *Čarodějnictví první projevy odklonu od tezí klasického funkcionalismu*. Myšlenkový posun od pozitivistické analýzy vnějších funkcí institucí k analýze a interpretaci jejich vnitřního smyslu a účelu je již zcela evidentní v knize *Čarodějnictví, věštby a magie u Azandů* (1937). Evans-Pritchard zde opouští Radcliffe-Brownův předpoklad, že východiskem výzkumu určité instituce musí být analýza funkcí z hlediska jejich příspěvku k integritě a stabilitě sociální struktury. Stále více totiž považuje za nezbytné pochopit především **vnitřní logiku** a **smysl** dané kultury.

7.4.2 Čarodějnictví, věštby a magie u Azandů

Podle Evans-Pritcharda u Azandů jsou čarodějnictví, magie a věštecké praktiky vzájemně propojeny. Azandové pomocí víry v čarodějnictví vysvětlují neštěstí, která je potkala. Věštění společně s magií používají k tomu, aby získali větší kontrolu nad životem druhých lidí. Azandové jsou přesvědčeni, že schopnost čarodějnictví dědí děti od svých rodičů. Čarodějnické schopnosti existují v podobě substance, která je umístěna v tělech čarodějů pod hrudní kostí. Protože je čarodějnictví částí organismu, tato substance roste společně s lidským tělem. Čím je čaroděj starší, tím je jeho působení silnější. Čaroději mohou být muži i ženy, přičemž muži využívají svá kouzla proti mužům a ženy proti ženám. Azandové věří, že „duše“ čarodějnictví přesune „duši“ určitého orgánu v těle oběti a způsobí tím pomalou a vysilující chorobu. Protože lidé umírají působením nějakého čaroděje, musí být pomstěni. K tomuto účelu se používá magie.

Kromě smrti je čarodějnictví připisována i jakákoli jiná nepřízeň osudu, včetně neúspěchu - pokud se ovšem nenaskytne nějaké lepší vysvětlení (například neschopnost, porušení tabu nebo morálního zákona). Kdyby například absolutně nešikovný hrnčíř, jehož výrobky popraskaly během vypalování, přičítal škodu čaroději, všichni by se mu vysmáli. Čarodějnictví je pojem, jehož prostřednictvím Azandové popisují a vysvětlují všechna skutečná neštěstí. Čarodějnictví je pokládáno za natolik běžné, že nikdo není naplněný posvátnou bázní, když je s ním konfrontován. Nejběžnější reakcí je naopak vztek. Čarodějnictví jako základní koncept azandské kultury utváří zdejší interpretaci neštěstí. Azandové jsou si však vědomi i „přirozených“ příčin událostí. Klasickým příkladem je třeba spadnutí přístřešku. V této oblasti Afriky je velmi horko, a tak lidé často vyhledávají stín. Staví si k tomuto účelu provizorní přístřešky podepřené dřevěnými trámy. Vzhledem k častému výskytu termitů přístřešky často spadne. Občas se stane, že je někdo padajícím přístřeškem zraněn nebo zabit. Azandové samozřejmě vědí, že dřevo nosných trámů bylo narušeno termity a povolilo pod tíhou střechy. Jenže pro Azandy to není dostatečné vysvětlení. V jejich interpretaci je to právě čarodějnictví, které způsobilo, že termity poškodili dřevo přístřešku do kritické míry právě v inkriminovanou dobu. Proto musí být čaroděj odpovědný za neštěstí odhalen a potrestán.

Azandové za účelem odhalení čaroděje užívají věštby („orákula“). Nejoblíbenější způsob je věštění pomocí jedu, který se podává kuřatům. V praxi to vypadá tak, že příbuzný „očarované“ osoby vezme několik kuřat a vydá se do lesa s odborníkem na podávání jedu. Ten nakrmí kuře jedem a požádá nadpřirozené mocnosti, aby identifikovaly jméno čaroděje. Jméno každého podezřelého, na které se ptají, je vysloveno dvakrát. Jestliže je jmenovaná osoba opravdu čarodějem, při prvním vyslovení jeho jména musí kuře zemřít. Následuje ověřování správnosti odpovědi, při němž je podán jed dalšímu kuřeti, které by ale druhé tážení mělo přežít. Díky tomuto dvojímu „testování hypotézy“ není obvinění provedeno lehkověžně.

Azandové většinou nepřicházejí s dlouhým seznamem podezřelých osob. Vzhledem k tomu, že čarodějnictví je „zlovolné“, je potřeba pouze zvážit, v čím zájmu bylo „očarovaného“ poškodit. V úvahu připadají lidé svárliví, cizoložní, nesnášenliví, zlí a asociální, tedy všichni, jejichž chování výrazně vybočuje z obecně sdílené a uznávané společenské normy. Kromě toho jsou za čaroděje vždy považováni sousedé. Pouze ti znají potenciální oběť natolik dobře, aby jí chtěli uškodit. Ve chvíli, kdy je čaroděj identifikován, postižený uřízne kuřeti jedno křídlo a pošle je obviněné osobě. Posel, který křídlo předává, oznámí důvod své návštěvy. Obviněný klidně odpoví, že si není vědom toho, že by někomu ublížil, a pokud je tomu tak, velice ho to mrzí, neboť postiženému přeje jenom zdraví a štěstí. Poté si vyžádá tykev naplněnou vodou, trochu se napije a vyprskne tekutinu na kuřecí křídlo. Poté opět hlasitě opakuje, že si není vědom toho, že by byl čarodějem a že problémy postiženého člověka nezpůsobil vědomě. Obrací se na čarodějnictví v sobě a vyzývá ho, aby se zklidnilo. Nakonec prohlásí, že všechno, co říká, vychází ze srdce, nikoli pouze ze rtů.

Lidé obvinění z čarodějnictví jsou obvykle překvapeni. Žádný příslušník kmene se totiž nepovažuje za čaroděje. Protože ale všichni věří v čarodějnictví, člověk označený věštbou za čaroděje jím skutečně musí být. Obviněný je vděčný rodině postiženého, že jej upozornili na jeho skryté čarodějné schopnosti. Kdyby se tak totiž nestalo a on svoji oběť nevědomě zabil, potkala by ho magická pomsta. Obvinění z čarodějnictví plní ještě jednu důležitou funkci. Upozorní potenciálního čaroděje, že jeho chování je považováno za deviantní a odchyluje se od sdílených a společensky žádoucích norem. Obviněnému je tak umožněno změnit své chování ve směru obecně sdílených a uznávaných vzorů chování. Víra v čarodějnictví u Azandů tak na jedné straně funguje jako výklad světa, na straně druhé jako sociokulturní regulativ podporující žádoucí modely chování.

7.4.3 Od studia funkcí k pochopení smyslu

Knihou *Čarodějnictví, věštby a magie u Azandů* Evans-Pritchard zahájil metodologický posun od analýzy funkcí, jež instituce plní, ke studiu jejich **významu** pro členy dané společnosti. Pro Evans-Pritcharda instituce vyjadřují hodnoty a ideje, nikoli utilitární principy, a jsou srozumitelné tehdy, když pochopíme jejich obsah a **smysl**, a nikoli pouze funkce, které plní. Za rozhodující pro objasnění fungování společnosti je tedy považován výzkum symbolické dimenze kultury, porozumění hodnotám, idejím, aspiracím, cílům a rozhodnutím jednotlivých členů společnosti. Pozitivistický přístup, pro který byla charakteristická snaha studovat společnosti jako přírodní systémy, tak byl postupně nahrazován přístupem idiografickým.

Svojí snahou o pochopení společnosti „zevnitř“ jako unikátních ideových a morálních systémů, disponujících svou vlastní vnitřní logikou, uvedl Evans-Pritchard do sociální antropologie **idiografické hledisko** a **historickou perspektivu**. Svým důrazem na studium smyslu prostřednictvím nativních (domorodých) pojmů a kategorií navíc anticipoval přístupy, které jsou dnes rozvíjeny v rámci interpretativní a kognitivní antropologie. Je třeba si uvědomit, že tato teoretická východiska byla až do 50. let vyjádřena pouze implicitně, ve způsobu prezentace Evans-Pritchardových výzkumů. S jasným explicitním výkladem svých představ o předmětu sociální antropologie vystoupil Evans-Pritchard až poté, co se stal vedoucím katedry antropologie na Oxfordské univerzitě. Přihlásil se sice k myšlenkové tradici Radcliffe-Browna, ale současně zahájil programový odklon od jeho linie.

7.4.4 Sociální antropologie jako druh historiografie

Své teoretické názory na antropologii Evans-Pritchard nejvýrazněji shrnul v práci *Sociální antropologie* (1951) a ve sborníku studií *Sociální antropologie a jiné eseje* (1962).¹⁹⁾ Pro toto období Evans-Pritchardovy činnosti je charakteristický nárůst jeho vlivu v britské antropologii, zejména na půdě katedry antropologie v Oxfordu. Základním východiskem Evans-Pritchardovy koncepce je teze, že „sociální antropologie je druh historiografie, a tedy filozofie nebo umění, a obsahuje v sobě to, že studuje společnosti jako morální systémy, a ne jako přírodní systémy, že se zajímá o účel raději než o proces, a že tedy hledá vzory, a ne vědecké zákony a interpretaci raději než explanaci“.²⁰⁾ Tímto přístupem se Evans-Pritchard výrazně přiblížil stanovisku amerického antropologa A. L. Kroebera a jeho pojetí antropologie jako historie. Podle Evans-Pritcharda je cíl historiků a sociálních antropologů de facto totožný - oba překládají ideje cizích kultur do kategorií naší kultury. I když mezi oběma disciplínami existuje rozdíl v metodě výzkumů (historici pracují zejména s artefakty a dokumenty, antropologové se přímo účastní života ve studované společnosti), je těžké vést dělicí čáru mezi sociální antropologií a historií.

V této souvislosti Evans-Pritchard upozorňuje na význam historické perspektivy pro antropologické výzkumy preliteratečních společností. Rozdílnost historického a funkcionalistického přístupu se nejvýrazněji projevuje v různé preferenci synchronní a diachronní analýzy. Evans-Pritchard usiluje o sblížení obou metodologických východisek, tedy o syntézu funkcionalistického přístupu s historickým porozuměním. Podle jeho názoru jsou sociální antropologie a historie dvě větve téže společenské vědy. Jejich spojení je do té míry úzké, že se jedna od druhé může učit.

Evans-Pritchardův požadavek využití historické perspektivy se setkal s pozitivní odezvou také u jeho kolegů. Jak konstatoval jeho žák J. Beattie, synchronní studie nám neumožňují zachytit proces sociokulturní změny, zatímco diachronní perspektiva je důležitým hlediskem jak pro vysvětlení existujících sociálních vztahů, tak pro porozumění cizím kulturám. Evans-Pritchardův obrat k historické explanaci do značné míry akceptovali také J. A. Darnes, I. Gunnison, M. Fortes, S. Nadel, R. Firth aj.

7.4.5 Fáze antropologického výzkumu

Evans-Pritchard stanovil tři základní fáze antropologického výzkumu. První je spjata se sběrem, klasifikací a popisem antropologických dat přímo v terénu. Antropolog se aktivně účastní života mezi členy studované společnosti, učí se jejich jazyku, myslet v jejich pojmech a chápat jejich hodnoty, aby je poté učinil srozumitelnými v kategoriích a hodnotách své vlastní kultury. De facto usiluje o vnitřní deskripci dané kultury z perspektivy domorodců a její smysluplný „překlad“ do kategorií naší západní kultury.

Ve druhé fázi antropolog provádí strukturální analýzu. Ta by měla odhalit strukturální uspořádání společnosti a zachytit obraz dané společnosti jako systémový celek, „sociologicky srozumitelný“ i z perspektivy člena společnosti, který danou kulturu nesdílí. Podle Evans-Pritcharda tato metoda umožňuje pochopení různých oblastí sociálního života zejména tím, že ukazuje, jak spolu jednotlivé části kultury vzájemně souvisí.

Ve třetí fázi výzkumu antropolog provádí komparaci, aby mohl stanovit hlavní rysy strukturálních forem a příčiny jejich variací. Evans-Pritchard na

rozdíl od Radcliffe-Browna a jeho kolegů odmítl rozsáhlé srovnávací mezikulturní analýzy. Byl přesvědčen, že tyto studie vytrhávají antropologická data z původního sociokulturního kontextu. Je zastáncem „intenzivních komparativních studií“, které jsou prováděny v omezeném rozsahu a u zcela podobných společností.²¹⁾

7.4.6 Evans-Pritchardův vliv na antropologické myšlení

Evans-Pritchard byl nesporně vynikajícím reprezentantem britské sociální antropologie. Jeho práce psané elegantním stylem výrazně zapůsobily na přesun akcentu antropologických výzkumů směrem k historicky a interpretativně orientované antropologii. K překonání klasického funkcionalismu přispěla také jeho snaha koncipovat antropologii jako

humanitní disciplínu zabývající se postižením „skryté logiky“ studovaných kultur. Tím přispěl nejen k rozpracování nového paradigmatu ke studiu sociokulturních jevů a anticipoval tak nástup nových antropologických škol. Evans-Pritchardův předpoklad, že instituce vyjadřují hodnoty a ideje, nikoli pouze utilitární principy, do značné míry ovlivnil zejména výzkumy rozvíjené v rámci symbolické antropologie. Jeho odklon od analýzy funkcí k pochopení smyslu studovaných sociokulturních jevů navíc přispěl k překonání hranic oddělujících britskou sociální antropologii od americké kulturní antropologie a zahájil fázi sblížování těchto disciplín. S odstupem času je tak možné Evans-Pritcharda označit za jednoho z průkopníků moderní sociokulturní antropologie.²²

7.5 Max G. Gluckman - antropologie jako studium sociálních konfliktů

7.5.1 Život a dílo M. G. Gluckmana (1911-1975)

Dalším významným centrem britské sociální antropologie druhé poloviny 20. století se stala katedra sociální antropologie na University of Manchester. Vůdčí osobností se zde stal Max G. Gluckman. Nejdříve vybudoval výzkumnou školu na Rhodes-Livingstone Institute ve střední Africe (území dnešní Zambie) a na sklonku 40. let přešel s radou svých spolupracovníků a žáků do Manchesteru. Charakteristickým rysem Gluckmanových prací byla snaha překonat Malinowského teorii sociální změny a vybudovat dynamickou teorii společnosti, respektující historickou perspektivu. Na formování Gluckmanových teoretických názorů se výrazně podílel marxismus. Gluckmana a okruh jeho spolupracovníků zaujala na Marxově díle zejména myšlenka dialektického boje protikladů jako hybné síly dějin.

Max Gluckman se narodil v Johannesburgu v rusko-židovské rodině. Studium sociální antropologie zahájil na University of Witwatersrand. Jeho učitelkou zde byla Winifred Hoernlová, jež svými pracemi navázala na dílo Radcliffe-Browna. Již v tomto období Gluckman projevoval zájem o **teorii konfliktů**, která se v příštích letech stala dominantním tématem jeho výzkumů. V letech 1934-1936 pokračoval v doktorandském studiu v Oxfordu. V letech 1936-1938 realizoval terénní výzkum v Zululandu. Výsledky tohoto výzkumu publikoval ve sborníku *Africké politické systémy* (1940) a v pronikavé studii *Analýza sociální situace v moderním Zululandu*,²²

V letech 1942-1947 Gluckman působil jako ředitel Rhodes-Livingstone Institute. V tomto období rozpracoval teorii konfliktů a s okruhem svých spolupracovníků ji úspěšně testoval v řadě terénních výzkumů. V centru jeho zájmu byla analýza totálního kontextu pluralitních společností. Podle jeho názoru ve střední Africe existují heterogenní kulturní společenství Evropanů a Afričanů s definovatelnou strukturou a normami chování. Proto je nezbytné studovat města stejným způsobem jako jednoduchá společenství. Černí afričtí dělníci žijící ve městech totiž nepředstavují pouhé venkovany, ale dělníky pracující uvnitř průmyslového a městského sociálního systému.

V roce 1947 se Gluckman vrací zpět do Oxfordu, tentokrát jako vysokoškolský učitel. V roce 1949 odchází ve funkci profesora na University of Manchester, kde vybudoval jedno z nejvlivnějších antropologických pracovišť ve Velké Británii.

7.5.2 Teorie konfliktů

Charakteristickým rysem výzkumů realizovaných Gluckmanem a jeho spolupracovníky byla snaha postihnout význam konfliktů v sociálním procesu. Předmětem studia se tak například stala analýza role afrického vesnického náčelníka, který byl na jedné straně vystaven tlaku koloniální administrativy, na straně druhé implicitním očekáváním svých vlastních lidí. Tyto výzkumy přinesly řadu metodologických inovací. Týkají se zejména rozpracování statistických metod, které byly úspěšně adaptovány pro potřeby antropologického výzkumu.

Zásadním Gluckmanovým přínosem bylo obohacení strukturálně funkcionálního výzkumu společnosti o **historickou perspektivu a teorii konfliktů**. Podle jeho názoru není možné vysvětlit fungování sociální struktury společnosti pouze existencí mechanismů, které navracejí deviantní prvky do rovnovážného stavu a zabraňují tak konfliktům.

Gluckman se naopak domnívá, že v každé struktuře je možné identifikovat komponenty, které konflikty zprostředkovávají a rozvíjejí. Na konflikt ovšem pohlíží jako na významného činitele integrace a diferenciaci společnosti.

Gluckman nepopírá, že konflikt může být symptomem společenského rozvratu. Podle jeho názoru však může sloužit také k posílení solidarity nebo snížení nebezpečného sociálního napětí. V této souvislosti Gluckman upozorňuje na funkci **kontrolovaného konfliktu**, který může přispět k uvolnění potlačovaného nepřátelství. Ukázkou kontrolovaného konfliktu jsou například rituály, při kterých bylo napodobováno povstání proti králi. Tyto obřady, praktikované některými středoafričtími kmeny, podle Gluckmana sloužily k upevnění autority vládce, která mohla být za určitých okolností ohrožena. Prostřednictvím rituálu však byla skutečná touha povstat vyčerpána a zlomena. Symbolické ohrožení královské moci tak paradoxně vedlo k jejímu reálnému posílení.

S kontrolovaným konfliktem jako prostředkem snižování potenciální lidské agresivity a sociálního napětí se setkáváme i v moderní společnosti. Jedná se o institucionalizaci nežádoucích projevů lidského chování prostřednictvím sportovních her, které často imitují sociální střet. V průběhu sportovních utkání dochází k uvolnění sociálního napětí a agresivity jak na straně jeho účastníků, tak mezi diváky. Fenomén fotbalu a hokeje tak představuje mnohem víc než rekreační aktivitu a způsob trávení volného času. Podle našeho názoru se jedná o institucionalizovaný kontrolovaný konflikt, který divákům umožňuje legitimním způsobem ventilovat agresivitu a napětí, jehož projevy jsou v normálním životě nežádoucí.

7.5.3 Analýza sociální situace

Při studiu konfliktů si Gluckman uvědomil nezbytnost výzkumů „sociální situace“. Byl totiž přesvědčen, že chování lidí je reakcí na situace, ve kterých se nacházejí. Klasickou ukázkou uplatnění tohoto přístupu představuje jeho slavná

studie *Analýza sociální situace v moderním Zululandu* (1940). Gluckman se v této práci pokusil ukázat, jak pluralitní politická společnost, vzniklá v důsledku koloniální nadvlády, musí vytvářet základnu pro porozumění místním rodovým systémům. Téměř románovou formou Gluckman popisuje ve velkých detailech scénu otevření nového mostu v Zululandu. Aktéry sociální situace jsou přicházející, procházející i odcházející, řečníci i přihlížející, bílí kolonizátoři i černí domorodci. U všech účastníků je soustředěna pozornost na jejich sociální vazby - počínaje bílým starostou a jeho spolupracovníky, konče náčelníkem a jeho lidmi. Na scéně se dokonce objevuje i samotný antropolog. Působivost této sociální situace vyplývá ze skutečnosti, že i když jsou členové různých barevných skupin symbolicky i reálně rozdělení a ve vzájemné opozici, jsou nuceni spolupracovat v oblasti společně sdíleného zájmu. Spolupráce vyvolaná společným zájmem a manifestovaná veřejnou oslavou tak spojuje odlišné etnické a rasové skupiny a dokonce posiluje solidaritu uvnitř těchto skupin. Na okamžik je dokonce zapomenuto na vnitřní rozpory a odlišné zájmy, reálně existující uvnitř skupin „bílých“ a „černých“. To ovšem neznamená, že by situace v Zululandu byla stabilní. Podle Gluckmana Zululand představoval typ sociálního systému, v němž nelze adekvátně řešit konflikty bez radikálních strukturálních změn. Gluckman však upozornil na skutečnost, že sociální rovnováha nevyplývá z těsnější integrace skupin nebo norem, ale objevuje se prostřednictvím **dialektického vyvažování opozice**.

7.5.4 Gluckmanův vliv na dějiny antropologického myšlení

Analýza konfliktů v kontextu konkrétní sociální situace se stala účinným nástrojem studia procesů sociální změny. Gluckmanův přístup byl rozvíjen zejména na půdě Rhodes-Livingstone Institute a University of Manchester. Gluckmanovi spolupracovníci a přátelé - E. Colsonová, J. C. Mitchell, J. van Velsen, V. W. Turner, A. L. Epstein a další — ve svých výzkumech, realizovaných převážně ve střední Africe, kladli stále větší důraz na studium konfliktů v kontextu sociální struktury. Při hledání konfliktů ve společnosti věnovali značnou pozornost analýze skrytých ekonomických sil, politických, příbuzenských a rodinných vztahů. Díky výzkumům **manchesterské školy**, jak je někdy okruh Gluckmanových spolupracovníků označován, sociální antropologové stále více odvraceli pozornost od stabilních sociálních systémů k „sociálním okruhům“ nebo „sociálním oblastem“. Tyto pojmy odrážejí skutečnost, že se předmětem antropologických výzkumů stále více stávaly sítě mezilidských vztahů v sociálních útvech, jejichž hranice nejsou jasně stanoveny. Na půdě manchesterské školy tak byla rozpracována analýza **sociální sítě** („síťová analýza“). Tato metoda spočívá ve studiu vztahů mezi jednotlivci až na úroveň, kdy tyto „sociální nitky“ vytvoří komplexní sociální síť (social network). Antropolog pokračuje v popisu a rekonstrukci vztahů mezi jednotlivci tak dlouho, až postihne celou zkoumanou společnost, nebo alespoň tu její část, která je nezbytná pro řešení daného problému. Síťovou analýzu rozpracovali zejména antropologové zabývající se urbánní antropologií. Tato metoda byla užitečná například při studiu afrických venkovanů, kteří přicházeli do měst za prací. Tito „městští venkované“ v novém prostředí často vytvářeli osobité enklávy, v jejichž rámci se uchovaly jejich původní hodnoty a obyčeje. Stanovení hranic těchto osobitých městských subkultur je ale velice složité, neboť městští venkované jsou součástí širšího sociokulturního systému. Na tento typ společenství se klasická funkcionální metodologie aplikuje velice těžko. Proto sociální antropologové rozpracovali síťovou analýzu, jejíž užití není omezeno na jasně ohraničené integrované sociální systémy. Současné využití síťové analýzy představuje více než studium vztahů, neboť se rozšiřuje nad množinu osobních kontaktů. V minimální variantě se sociální síť skládá z **bodů** a **čar**. Body mohou představovat osoby, trhy nebo organizace, čáry pak tvoří sociální vztahy, zboží nebo informační toky. Síť, které mají v centru osobu, označujeme jako „**egocentrické síť**“. Grafické znázornění a analýza egocentrické sítě jsou užitečné jak při studiu jednoduchých kmenových společenství, tak v městských společnostech. Síťová analýza vyžaduje pečlivou práci v terénu a musí být uvedena do kontextu s jinými druhy informací. Bohužel, od roku 1970 klesá počet výzkumů využívajících síťovou analýzu. Tato metoda však i nadále zůstává cenným, byť nevyužitým výzkumným nástrojem.

7.6 Edmund Ronald Leach - antropologie jako kontextuální strukturalismus

7.6.1 Život a dílo E. R. Leache (1910-1988)

Edmund R. Leach původně vystudoval matematiku a strojní inženýrství v Cambridgi. O antropologii se začal zajímat počátkem 30. let, když pracoval jako inženýr v Číně a na Filipínách. Koncem 30. let zahájil postgraduální studium sociální antropologie na London School of Economics. V této době jej silně ovlivnili jeho učitelé B. Malinowski a R. Firth. Svůj první terénní výzkum realizoval v roce 1938 mezi Kurdy na území dnešního Iráku. Těsně před vypuknutím druhé světové války se vydal do Barmy. Zde v letech 1939-1940 strávil devět měsíců v kachinské (kačjinské) vesnici Hpalang, v severovýchodní Barmě. V říjnu 1940 vstoupil do britské armády v Barmě a byl odvelen do Maymyo, kde dokončil koncept monografie o Kachinech (Kačjinech) - barmské národnostní skupině tibetsko-čínského původu. Bohužel o strojopis i všechny poznámky a fotografie z terénního výzkumu přišel při dobytí Barmy Japonci v roce 1942. Po zbytek války se Leach podílel na organizování odporu proti Japoncům mezi barmskými horskými kmeny. Později zjistil, že mu jeho válečné zkušenosti s národy obývajícími Kachinské hory umožnily získat mnohem větší množství poznatků o místních kulturách, než kdyby svůj výzkum omezil na jedinou vesnici.

Po válce se Leach vrátil na London School of Economics. Zde napsal dizertaci, v níž spojil své zkušenosti z terénního výzkumu s teoretickými prameny věnovanými kachinské kultuře. V této době již působil jako asistent R. Firtha a vybudoval si pověst odborníka na materiální kulturu. V roce 1953 odešel přednášet do Cambridge. V tomto období již měly na Leache značný vliv práce zakladatele francouzské strukturální antropologie C. Lévi-Strausse. V průběhu následujících let si vybudoval skvělou pověst jako terénní antropolog (výzkumy na Cejlonu) a brilantní teoretik struktu-

rálně orientované antropologie. Leach nikdy neaspiroval na funkci vedoucího katedry sociální antropologie. Na sklonku 60. let však již byl jeho vědecký kredit tak vysoký, že byl jmenován do prestižní funkce probošta královské koleje v Cambridge.

7.6.2 Od funkcionalismu k strukturalismu

Svou první monografii *Sociální a ekonomická organizace rowanduzských Kurdů* Leach publikoval v roce 1940. Podle našeho názoru tato monografie, založená na poměrně krátkém terénním výzkumu, představuje svébytný svorník spojující tradice funkcionalismu s nastupujícím strukturalismem. Již tato práce totiž zpochybňuje klíčovou tezi klasického funkcionalismu, podle níž je každý sociální systém dobře organizovaný a v rovnovážném stavu.

Výzkum Kurdů, procházejících obdobím prudkých sociokulturních změn vyvolaných vnějšími administrativními zásahy, přivedl Leache ke zjištění, že většina společností udržuje jenom relativní rovnováhu. Normy totiž nejsou ani stabilní, ani flexibilní. Podle Leache normy existují jako zdroj dynamiky a výraz konfliktu zájmů a rozdílných postojů. V roce 1954 Leach vydal svoji nejvýznamnější práci - *Politické systémy horské Barmy*. Ústředním bodem této práce je hypotéza, že Jazyk mýtu a rituálu představuje výpověď o sociálním řádu²³. Leach podobně jako francouzský etnolog M. Mauss předpokládal, že pod proměnlivostí, s níž se setkáváme ve skutečném životě, existuje všudypřítomná celistvost. K tomu, abychom však tuto celistvost dokázali popsat, je nutné systém prezentovat tak, jako by byl stabilní a koherentní.

7.6.3 Politické systémy horské Barmy

Podle Leache komunity horské Barmy, které lze obecně rozdělit na Kachiny a Shany, nepředstavují homogenní izolovanou kulturu. Jedná se o různé skupiny lidí mluvící odlišnými jazykovými dialekty a dodržující různé zvyky. Výzkum zdejších komunit prostřednictvím kategorie „kmen“ neumožňuje porozumět sociokulturní realitě. Místo jednoho sociálního systému v rovnováze zde existuje celá směs pospolitostí ve vzájemné interakci. Kachinové jsou ale spjatí stejnou politickou strukturou, neboť se přizpůsobili stejným horským podmínkám a akceptovali stejnou politickou moc v nížině. Proto by neměli být studováni jako homogenní společnost s určitou kulturou, ale jako produkt politických vztahů.

Leachova originální interpretace sociálního systému Kachinů vychází z předpokladu, že konflikt lze považovat za formu struktury. Předmětem Leachova zájmu byla analýza místních politických systémů „gumlao“ a „gumsa“. V politickém systému gumlao vytváří několik vesnic (z nichž každá je tvořena několika rody) jedno panství („domain“). Vesnice, které jsou dohromady spojeny patrilineárním rodokmenem, jsou si navzájem rovny. Každá vesnice má svého vůdce, ale neexistuje žádné striktní pravidlo patrilineárního dědění rodového nástupnictví. Každý rod je veden stařešinou a každá vesnice má svoji radu starších. Jednotlivé vesnice pořádají nezávisle na sobě své vlastní ceremonie a rituální oběti. Při slavnostech vůdci jednotlivých rodů obětují různým duchům. Všichni Kachinové dodržují pravidlo, které upřednostňuje sňatek se sestřenicí z matčiny strany. Tím se rody rozlišují (ve vztahu k vlastnímu rodu) na ty, které si ženy berou, a ty, které ženy dávají. V kachinském systému gumlao nejsou mezi těmito rody žádné rozdíly v postavení. Ceny nevěst jsou nízké a v jedné vesnici se sňatky často uzavírají v kruhu: rod A dává své ženy rodu B, rod B dává své ženy rodu C, který dává své ženy opět rodu A.

Jestliže se jeden rod ve vesnici stane bohatším nebo silnějším než ostatní, může zkusit zvýšit svou prestiž tím, že navrhne platit vyšší cenu za nevěsty, a vyhledáváním žen ve vlivných rodech z ostatních vesnic. Pokud se tato strategie osvědčí, může se tento rod stát rodem náčelnickým a ovládnout ostatní rody ve své vesnici. Vzmáhající se rod využívá svůj vzrůstající „kapitál“ ke sponzorování vesnických slavností, které dále zvyšují jeho prestiž. Vůdce tohoto rodu se stává náčelníkem vesnice, neboť jeho rod je pokládán za nejvlivnější a jeho členové za „aristokraty“. Nástupnictví je nyní stanoveno pevným pravidlem a status vůdcovství je spíše připsaný než získaný. Nástupnické právo přechází na nejmladšího mužského potomka náčelnického rodu. Jeho potomci jsou již nadřazení potomkům ostatních rodů a náčelník vždy pochází z rodu vládnoucího. Tomuto aristokratickému rodu se může podařit získat kontrolu nad dalšími vesnicemi, přičemž všechny vesnice v nově vzniklém panství jsou podřízeny náčelnickému rodu. Vznikem náčelnictví tak vzniká nový politický systém, který Kachinové označují jako gumsa.

V politickém systému gumsa má status náčelníka, kterému se říká „duwa“, jak politický, tak rituální význam. Ačkoli zde stále existuje rada rodových vůdců, pouze náčelník může přinášet jménem celého společenství oběti svému rodovému předku, který je nyní považován za dávného předchůdce všech rodů. Náčelník je nyní označován jako „pojídač stehen“, neboť má právo obdržet od každého obyvatele vesnice zadní nohu z každého uloveného nebo obětovaného zvířete. Toto právo má sice malý ekonomický význam, ale vysokou symbolickou hodnotu. Existuje zde ještě řada dalších způsobů, jak symbolicky manifestovat náčelnický status, včetně vztyčení speciálního sloupu v náčelníkově domě. Konkrétním projevem náčelnické autority je právo nechat si postavit dům od ostatních vesničanů nebo je zaměstnat na svých polích. V některých případech je náčelník dokonce oprávněn vybírat od každé domácnosti část rýžové úrody.

Oproti systému gumlao, v němž bylo společenské postavení rodů, které své ženy dávaly, rovnocenné s rody, jež ženy dostávaly, v systému gumsa jsou rody, které ženy dávají, považovány za nadřazené. Místo kruhového systému sňatků se vytváří systém nerovných sňatků, v němž se ženy pohybují „jako voda ve vodopádu“, vždy směrem k níže postavenému rodu. Se zvyšujícím se postavením rodu stoupají také ceny nevěst. Muži v náčelnickém rodu, který je nadřazený všem ostatním, jsou nuceni brát si ženy aristokratického původu z jiných panství.

Podle Leache přecházejí kachinské komunity cyklicky od jednoho typu politického systému k druhému. K transformaci politického systému gumsa zpět v gumlao dochází například v období sociálního napětí, když náčelník rozšiřuje své pravomoci a vybírá zboží v takové míře, že lidem už nic nezbyvá. Tehdy dochází k revoltě, při níž je náčelník svržen a

nastolen rovnostářský systém. Naopak při přechodu od gumlao ke gumsa hraje významnou roli sňatkový systém, který v sobě skrývá možnost postupné diferenciaci sociálních statusů jako předpokladu vzniku náčelnictví. Leach získal řadu důkazů o tom, že jedním z primárních mechanismů cyklické změny politického systému gumlao v gumsa (a naopak) je vědomá manipulace s mýty a pravidly uzavírání manželství. Ty umožňují posílit sociální status a získat politickou moc. V obou případech transformace politického systému je dynamika změny způsobena jednotlivci, kteří programově o moc usilují. V systému gumsa může jednotlivec nespokojený se zděděným statusem usilovat o prestižnější úřad v hierarchickém systému nebo naopak hierarchii zavrhnout. Stane se tak rebellem proti nadřazenému, nebo dokonce odpůrcem systému gumsa. Oproti tomu vlivná osoba v rovnostářském systému gumlao se může rozhodnout odmítnout demokracii a způsobit přechod komunity k typu organizace gumsa. Každý systém sám v sobě obsahuje zárodky protikladu, a tak místní komunity neustále kolísají mezi extrémy gumlao a gumsa.

Leach při svém výzkumu věnoval zvláštní pozornost symbolickým kategoriím, jež Kachinové užívají k popisu politických systémů. Zjistil, že gumlao i gumsa jsou definovány stejnými symboly, ale v různých kombinacích. V okamžiku, kdy komunity přejdou od jednoho typu politického uspořádání k druhému, lidé mohou dávat symbolům různou váhu. Stále se však vyjadřují stejným rituálním jazykem. Rituály jako ideální model jednání tak vymezují prostor pro výběr legitimních rozhodnutí a organizují běh sociálního života.

7.6.4 Ekonomický systém cejlonské komunity

Prací *Politické systémy horské Barmy* Leach podnítl zájem antropologické veřejnosti o studium konfliktů jako formy struktury a stimuloval výzkumy „etnicity“. Bohužel politika postkoloniální Barmy mu znemožnila pokračovat v terénním výzkumu v Kachinských horách. V 50. letech proto obrátil pozornost k Srí Lance (dříve Cejlon), kde realizoval nový výzkumný projekt. Předmětem jeho antropologické analýzy zde nebyly politické vztahy, nýbrž příbuzenský a ekonomický systém vesnické komunity. Výsledky tohoto výzkumu publikoval v práci *Pul Eliya: vesnice na Cejlonu* (1961).²⁴

Podle Leache je možné pochopit způsob života v Pul Eliya na základě studia materiálních faktorů — rozložení vesnických polí, fungování zavlažovacích systémů apod. Tyto determinanty totiž nemohou být jednoduše změněny. Představují skupinu objektivních limitů a vesničané jim musí přizpůsobit své chování. Materiální faktory výrazně ovlivňují fungování příbuzenského systému, na kterém závisí symbolická báze jejich kultury. Podle Leache příbuzenství představuje pružný a mnohoznačný terminologický systém zrcadlící ekonomické vztahy. Zahrnuje třídu pojmů, jejichž prostřednictvím lidé hovoří o vlastnických vztazích. Leach podrobil pečlivé analýze pozemkové záznamy vesnice, které byly po desetiletí pečlivě uchovávané. To mu umožnilo pochopit manipulace s pozemky a jejich důsledky v různých historických obdobích. Dospěl přitom k závěru, že příbuzenská pravidla byla vždy měněna tak, aby vesničanům umožňovala pružná a ekonomická rozhodnutí.

Kniha *Pul Eliya* neměla takový teoretický vliv jako práce *Politické systémy horské Barmy*. Ocenili ji především antropologové specializovaní na problematiku Srí Lanky a stoupenci ekonomické antropologie.

7.6.5 Boj za novou antropologii

V průběhu 60. a 70. let se Leach věnoval převážně akademické dráze a teoretické antropologii. V tomto období rozšířil spektrum svých zájmů o studium symbolických systémů, zejména mýtů, umění, totemismu a tabu. Značnou pozornost také věnoval rozpracování antropologické teorie a metodologie. Své názory na vědu o člověku vyjádřil v brilantní knize studií *Antropologické myšlení* (1961).²⁵

Jeho vystoupení byla velice neortodoxní a kontroverzní. Ve svých přednáškách dokonce neváhal označit za „exemplární hlupáky“ své kolegy z Cambridge — M. Fortese, A. I. Richardsovou a J. Goodyho. Rozporuplnou reakci vyvolal také jeho požadavek, aby antropologové o společnosti uvažovali matematicky. Podle jeho názoru měli opustit budování typologií, které lze srovnat s antropologickou verzí sběru motýlů.

Leach byl přesvědčen, že je nejvyšší čas vzdát se komparace ve prospěch zobecnění. Toho mělo být dosaženo výzkumem organizačních idejí, jež jsou přítomny v jakékoli společnosti jako slučující matematický vzor. V četných polemikách upozorňoval své kolegy, že naplnění sebeuspokojením ignorují význam francouzské strukturální antropologie Lévi-Strausse. Přestože se mu v průběhu 60. let podařilo teoreticky rozpracovat vlastní verzi strukturalismu, zůstal skeptický k antropologickým pracím nepodloženým terénním výzkumem. V duchu zakladatelů britského funkcionalismu do konce života považoval terénní výzkum za jádro sociální antropologie.

7.6.6 Leachův vliv na vývoj antropologického myšlení

Leach byl nesporně jednou z neoriginálnějších osobností britské antropologie. Osobitým způsobem vstřebal vlivy klasického funkcionalismu (B. Malinowski), ekonomické antropologie (R. Firth) a francouzského strukturalismu (C. Lévi-Strauss). Vytvořil svou vlastní verzi „kontextuálního strukturalismu“, jímž anticipoval současné trendy neostrukturální a symbolické antropologie. Leach odmítal strukturální funkcionalismus Radcliffe-Browna a jeho následovníků (oxfordský strukturalismus), kteří se snažili rekonstruovat typologie sociálních struktur a sociální zákony přímo z antropologických dat. Takové třídění je podle jeho názoru pouhou verbální představou antropologů, kteří nejsou schopni překonat omezení pozitivismu a plochého empirismu. Leach polemizuje také s Lévi-Straussem, i když je všeobecně považován za jeho horlivého přívržence. Leachova verze strukturalismu je podstatně více empiricky orientovaná než

intelektuální strukturalismus Lévi-Strausse.

Ideové zdroje jeho teoretických názorů je nutné hledat spíše v duchovním klimatu antropologické katedry B. Malinowského na London School of Economics. Ostatně sám Leach poznamenal:

„Já sám jsem byl jedním z Malinowského žáků a srdcem jsem stále funkcionalistou, i když, myslím, znám omezení Malinowského vlastní teorie. Ačkoli příležitostně používám strukturalistickou metodu Lévi-Strausse k popisu zvláštních rysů konkrétního kulturního systému, mezera mezi mojí obecnou polohou a polohou Lévi-Strausse je velmi široká.“²⁶

Leach měl velký vliv na několik generací studentů nejen díky svým originálním myšlenkám, ale také díky působivé výuce a provokativnímu literárnímu stylu. Na rozdíl od Fortese a jeho studentů, kteří prováděli své výzkumy zejména v Africe, Leach s okruhem svých žáků pracoval především v zemích jižní Asie. Nicméně všechny členy cambridgeského antropologického oddělení spojoval společný zájem o studium příbuzenství. V rozpracování této tematické oblasti lze spatřovat zásadní přínos cambridgeské antropologické školy pro další rozvoj britské antropologie. V neposlední řadě Leach svým dílem přispěl k rozvoji nastupujících antropologických směrů — strukturální a symbolické antropologie.

7.7 Shrnutí - kultura a společnost jako funkční systém

Jedním z nejvýznamnějších směrů ve společenských vědách se stal funkcionalismus a strukturální funkcionalismus. Jeho kořeny je možné vidět v britské funkcionální antropologii.

Za zakladatele funkcionalismu v sociální antropologii je možné považovat B. Malinowského a A. R. Radcliffe-Browna. Tito antropologové důsledně uplatnili při studiu sociálních systémů **holistický** (celostní) **přístup** a rozpracovali **funkcionální metodu**. Charakteristickým rysem funkcionální antropologie je odvrát od historické perspektivy. Výzkum proměn společnosti v čase (diachonní perspektiva) byl nahrazen ahistorickou analýzou způsobu fungování sociálních systémů v přítomnosti (synchronní perspektiva).

Zakladatelé funkcionalismu byli přesvědčeni, že každý prvek sociálního systému plní pozitivní funkci, neboť 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. Velkou zásluhou B. Malinowského a A. R. Radcliffe-Browna je důraz na získání antropologických dat prostřednictvím dlouhodobých **terénních výzkumů**. Jejich výzkumy na Trobriandových ostrovech a Andamanských ostrovech se staly vzorem pro nastupující generace antropologů.

B. Malinowski, který reprezentuje „kulturologicky“ orientovanou verzi antropologie, vychází z předpokladu, že kultura slouží k uspokojování biologických, psychických a sociálních potřeb člověka. Základní jednotkou kulturních systémů jsou podle jeho názoru **institute**, které v různých sektorech společnosti (ekonomika, politika, sociální kontrola, výchova aj.) uspokojují lidské potřeby. O teorii potřeb a institucí Malinowski opírá také svoji koncepci **kulturní změny**. K té dochází, když se mění instituce nebo vznikají nové potřeby.

Druhý zakladatel funkcionalismu, A. R. Radcliffe-Brown, reprezentuje „sociologicky“ orientovanou verzi antropologie. Podle jeho názoru je možné sociální antropology považovat za sociology provádějící výzkum primitivních společností. Proto také pro sociální antropologii navrhl alternativní název „**srovnávací sociologie**“. Radcliffe-Brownův odklon od kulturologicky orientované antropologie se projevil také zúžením obsahu pojmu kultura. Za předmět antropologických výzkumů považoval **sociální struktury**, zatímco kulturu redukoval na pouhou charakteristiku sociálního systému — způsob nebo proces společenské integrace. Svým důrazem na studium sociální struktury Radcliffe-Brown položil základy strukturálního funkcionalismu a antcipoval nástup strukturalismu jako nové výzkumné strategie společenských věd.

Mezi nejvýznamnější pokračovatele Malinowského a Radcliffe-Browna patřili E. E. Evans-Pritchard a M. G. Gluckman. E. E. Evans-Pritchard ve svých raných pracích rozvíjel klasickou verzi funkcionalismu. Ve 30. letech můžeme v jeho dílech sledovat metodologický odklon od pozitivistické analýzy vnějších funkcí institucí k interpretaci jejich smyslu. Podle Evans-Pritcharda by antropologové měli věnovat pozornost především analýze vnitřní logiky kultury a postižení významu institucí pro členy dané společnosti. Svojí koncepcí „antropologie jako druhu historiografie“ Evans-Pritchard zahájil odklon od ahistoricky koncipovaného funkcionalismu a vytyčil orientaci, na kterou v 60. letech navázali představitelé nové etnografie.

K překonání klasického funkcionalismu přispěl také M. G. Gluckman. Jeho největší zásluhou je obohacení strukturálně funkcionální antropologie o historickou perspektivu a **teorii konfliktů**. Podle Gluckmana je konflikt významným činitelem integrace a diferenciací společnosti, a proto se musí stát předmětem systematického studia. Terénní výzkumy, které Gluckman a okruh jeho spolupracovníků realizovali, nejen přispěly k verifikaci jeho hypotézy o významu konfliktů, nýbrž vedly i k rozpracování nových metod (**analýza sociální situace**, **síťová analýza** aj.).

Zvláštní místo v britské sociální antropologii zaujímá E. Leach. V díle tohoto antropologa se osobitým způsobem spojuje odkaz britského funkcionalismu s francouzským strukturalismem C. Lévi-Strausse. V 50. letech Leach výrazně stimuloval myšlení v oblasti politické antropologie brilantní analýzou politických systémů v horské Barmě. V průběhu 60. let rozpracoval svoji vlastní verzi „kontextuálního strukturalismu“, kterým ovlivnil nastupující školy strukturalismu a nové etnografie.

Funkcionalistická antropologie představuje neobyčejně užitečnou a velmi plodnou výzkumnou strategii. Metoda funkcionální analýzy sociálních systémů byla přijata zejména v sociologii, jejíž vývoj pak po dlouhou dobu ovlivňovala. Je přirozené, že ideje klasického funkcionalismu byly sociology revidovány a dále rozpracovány. Myšlenka holistického

přístupu k sociokulturní realitě a požadavek empirických terénních výzkumů však zůstaly trvalou součástí metodologie společenských věd. Také funkcionalistický požadavek výzkumu kulturních prvků z hlediska jejich příspěvku k zachování integrity sociokulturních systémů výrazně ovlivnil vědy o člověku, společnosti a kultuře. Pro další vývoj společenských věd byla ale rozhodující postupná transformace klasického funkcionalismu v strukturální funkcionalismus a strukturalismus. Vznik strukturalismu již ale představuje kvalitativní skok ve vývoji společenských věd. Proto mu věnujeme následující samostatnou kapitolu.

8 Strukturální antropologie

8.1 Francouzská sociální antropologie - strukturální perspektiva

Rozhodující přelom ve vývoji sociální a kulturní antropologie znamenají 60. léta 20. století. Charakteristickým rysem tohoto období je kritické přehodnocování tradičních škol a směrů a formování nových přístupů ke studiu člověka, společnosti a kultury. Významnou roli při hledání nových východisek sehrála v této době **strukturální antropologie**, která zejména ve své francouzské verzi výrazně ovlivnila další vývoj antropologického myšlení.

8.1.1 Ideové zdroje strukturální antropologie

Zdroje francouzské strukturální antropologie lze vidět ve filozofii. Jak konstatoval R. H. Lowie, ve Francii to nebyla etnografie, jež ovlivňovala teorii kultury, ale filozofie, z níž vzešel podnět k terénním výzkumům.¹ Od 16. století, kdy F. Rabelais vydává „etnografii“ pozdně středověké imaginace a M. Montaigne se zamýšlí nad kanibalismem, je francouzské chápání kulturních rozdílů ovlivněno přísnou distinkcí mezi chladným, racionálním zájmem o vlastní společnost a sympatizující zvědavostí ve vztahu k exotickým kulturám. K idealizaci světa preliterárních společností přispěl v 18. století J. J. Rousseau koncepcí „ušlechtilého divocha“, kterého prezentoval jako praobraz civilizací nezkažených autentických lidských hodnot. K nárůstu zájmu o exotické společnosti přispěla také snaha osvícenských filozofů využívat poznatky o jiných kulturách jako alegorické zrcadlo, umožňující kritiku zvyků a obyčejů vlastní společnosti. Konfrontace Evropy se světem exotických kultur vedla francouzské filozofy 18. století k zamyšlení nad relativitou hodnot křesťanské společnosti. Vliv intelektuální filozofické tradice na francouzské etnology a antropology přetrval až do 20. století. Proto se v jejich dílech setkáváme s myšlenkami J. J. Rousseaua, A. Comta, K. Marxe, E. Cassirera aj. Druhým ideovým zdrojem francouzské strukturální antropologie se stala na přelomu století Durkheimova sociologická škola. Za datum založení školy je možné považovat rok 1898, kdy vyšlo první číslo *Sociologické ročenky* (*L'Année sociologique*). Émile Durkheim a okruh jeho žáků a spolupracovníků (M. Granet, C. Bouglé, G. Davy, F. Simiand, M. Halbwachs, M. Mauss, R. Hertz aj.) ovlivnili francouzskou etnologii zejména svými komparativními výzkumy sociálních, symbolických a náboženských institucí. Přestože příslušníci Durkheimovy sociologické školy sami terénní etnologické výzkumy neprováděli, řada jejich prací z oblasti sociologie náboženství, sociologie práva a sociologie poznání byla na etnologickém materiálu založena. Mnozí přední představitelé této školy byli totiž současně sociology i etnology a ve svých výzkumech tyto dva obory neoddělovali.

Po Durkheimově smrti stanul v čele školy jeho nejbližší spolupracovník Marcel Mauss (1872-1950), který proslul svými etnologickými pracemi v oblasti komparativní religionistiky. Mauss podle J. Leavitta sehrál při konstituování moderní francouzské sociální antropologie podobnou roli jako F. Boas při budování základů americké kulturní antropologie. Mauss zdůrazňoval mnohem více než Durkheim systémově strukturální přístup ke studiu sociální reality. Na vývoj antropologického myšlení zapůsobil zejména svojí prací *Esej o daru* (1923-1924), která je dnes považována za průkopnické dílo v oblasti ekonomické antropologie. V této studii Mauss analyzoval výměnu daru jako utilitární nebo symbolickou transakci, která má sociální, náboženské a morální konsekvence. Dary podle jeho názoru představují „totální sociální fenomén“ vytvářející reciproční systém, jenž zabezpečuje mír mezi sousedy, upevňuje stabilitu sociální struktury a legitimuje společenskou hierarchii. Na Lévi-Strausse, který Maussovo dílo považuje za svorník spojující Durkheimovu sociologii a moderní strukturální antropologii, zapůsobil především jeho požadavek výzkumu nevědomých mentálních struktur, které jsou skryty v institucích a jazyce.

V kontaktu s Durkheimovou sociologickou školou byl také filozofa etnolog Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), i když sám se za člena školy nepovažoval. Lévy-Bruhl zapůsobil na vývoj francouzské etnologie svou snahou vymezit rozdíl mezi civilizovaným (logickým) a primitivním (předlogickým) myšlením. Nesouhlas s jeho teorií předlogického stupně myšlení vyjádřil C. Lévi-Strauss v práci *Divoké myšlení* (1962). K badatelům, jejichž dílo bylo ovlivněno Durkheimovou komparativní sociologií, patřil také Arnold van Gennep (1873-1957). Jeho kniha *Přechodové rituály* (1909) zahájila období systematických výzkumů univerzálních struktur **iniciačních obřadů** v preliterárních společnostech.

Ideje Durkheimovy sociologické školy zapůsobily nejen na francouzskou strukturální antropologii, ale výrazně ovlivnily také zakladatele britského funkcionalismu (B. Malinowski) a strukturálního funkcionalismu (A. R. Radcliffe-Brown). Obecně lze konstatovat, že na vývoj antropologického myšlení zapůsobil Durkheimův požadavek studia sociálních faktů jako specifické skutečnosti, existující nezávisle na individuálním vědomí a vykonávající na jednotlivce nátlak. Durkheimův sociální realismus vyžaduje studovat sociokulturní jevy jako realitu zvláštního druhu („sui generis“), jež se kvalitativně liší od reality fyzikální, chemické, biologické a psychologické. Z metodologického hlediska na Durkheimovy pokračovatele zapůsobila jeho preference komparativní metody a rozpracování kauzální a funkcionální analýzy společnosti.

Třetím zdrojem francouzského strukturalismu se stala moderní lingvistika. Její počátky jsou spjaty s dílem švýcarského jazykovědce Ferdinanda de Saussura (1857—1913), který v lingvistickém kontextu rozpracoval ideje Durkheimovy školy a položil základy sémiotiky (semiologie) — nauky o znacích. Na de Saussurovo dílo navázal ve 20. letech našeho století Pražský lingvistický kroužek, který prostřednictvím R. Jakobsona ovlivnil rané dílo C. Lévi-Strausse, zejména jeho teorii binárních kontrastů. Moderní lingvistika nepřestala být po celou dobu své existence in-

spiračním zdrojem strukturálních výzkumů společnosti a kultury. Po druhé světové válce ovlivnila vývoj evropské strukturální antropologie také americká lingvistická antropologie. Výzkumy realizované Boasovými žáky zapůsobily na Lévi-Strausse již ve 40. letech v době jeho spolupráce s New School of Social Research v New Yorku.

Ke vzniku francouzské strukturální antropologie přispěla také institucionalizace francouzské etnologie. Významnou roli sehrálo založení Etnologického institutu (Institut d'Etnologie) C. Lévy-Bruhlem, M. Mausem a P. Rivetem v roce 1925. Tento institut ve svých výzkumných projektech spojil dva velké kontrasty francouzské antropologie — filozofický zájem o vysoce sofistikovanou teorii člověka a kultury a empiricky orientované induktivní výzkumy konkrétních sociokulturních jevů. Reprezentantem empiricky orientované antropologie byl například misionář a etnograf Maurice Leenhardt (1878-1954), který strávil více než dvacet let na Nové Kaledonii. Na antropologickou veřejnost zapůsobil především svojí prací *Do Kamo* (1947). V meziválečném období projevovali francouzští etnologové velký zájem také o terénní výzkumy v Africe. V roce 1931 přispěla k rozvoji empiricky orientovaných výzkumů expedice "*Dakar-Djibouti*", jejímž cílem byl sběr muzejních exponátů. Přínos francouzských terénních výzkumů lze nalézt v dílech etnografa, spisovatele a básníka Michela Leirise, průkopnických filmech Jeana Roucha a mnohaletém výzkumu západoafrického kmene Dogonů (Mali), který je spojen se jmény Marcela Griaula, Denise Paulmeové, Germain Dieterlenové a Geneviève Calame-Griaulové. Francouzské studie o Dogonech se na dlouhou dobu staly vzorem výzkumu kosmologických systémů mimoevropských společností.

Charakteristickým rysem vývoje francouzské etnologie v meziválečném období bylo její sblížování s krásnou literaturou a uměleckou tvorbou. V časopise *Minotaure* publikovali francouzští etnologové své studie vedle děl Picassa a Eluarda a těsně před druhou světovou válkou se na Collège Sociologique spojila sociální věda, v níž etnologie zaujímala významné místo, s avantgardní literaturou.

8.1.2 Teoretická východiska strukturální antropologie

Existují určité rozdíly mezi strukturalismem francouzským, americkým a britským. Pro francouzskou strukturální antropologii, spjatou s dílem C. Lévi-Strausse, je typická snaha odhalit pod rozmanitostí empirické skutečnosti univerzální struktury lidské aktivity. Oproti tomu britští sociální antropologové, kteří vycházejí z tradice strukturálního funkcionalismu R. A. Radcliffe-Browna, studují sociální struktury jako empirickou realitu.

Pro americkou strukturálně orientovanou antropologii je zase typická syntéza antropologických, lingvistických a matematických metod. Přes uvedené rozdíly lze vytyčit některé obecné principy, které různé varianty antropologického strukturalismu sjednocují:

1. při analýze sociokulturních systémů je kladen důraz na **prvotnost vztahů** před prvky systému;
2. dominuje **synchronní metoda výzkumu**, zatímco historicko-genetický přístup (diachronní metoda) ustupuje do pozadí;
3. za rozhodující determinantu lidského chování a prožívání jsou považovány **nadindividuální objektivní struktury**, které tvoří podstatu sociokulturní skutečnosti.

8.2 Claude Lévi-Strauss - antropologie jako studium binárních kontrastů

8.2.1 Život a dílo C. Lévi-Strausse (1908)

C. Lévi-Strauss se narodil v Bruselu v rodině francouzského portrétisty. V letech 1927—1932 absolvoval studium filozofie na univerzitě v Paříži. Poté krátce působil jako učitel na lyceích v Mont-de-Marsan a v Laon. Na základě doporučení ředitele École Normale Supérieure C. Bouglea byl v roce 1934 jmenován profesorem sociologie na univerzitě v Sao Paulu v Brazílii. V této době při četbě knihy amerického antropologa R. H. Lowieho *Primitivní společnost* (1920) poprvé objevil antropologii. Americká kulturní antropologie, především díla Boasovy školy, se od té doby stala jeho trvalou inspirací.

Významný mezník v životě C. Lévi-Strausse představují léta 1938—1939, kdy po skončení přednáškového pobytu na univerzitě v Sao Paulu získal finanční pomoc od francouzské vlády na terénní výzkum v nitru Brazílie (Mato Grosso). Průběh a výsledky tohoto svého prvního pobytu mezi brazilskými indiány (Nambikvárové, Tupí-Kavahibové) později poutavě popsal na stránkách slavného cestopisu *Smutné tropy* (1955). Během druhé světové války žil v New Yorku, kde přispěl k prohloubení kontaktů mezi evropskou a americkou antropologií a navázal podnětnou spolupráci s New School of Social Research. V letech 1945-1948 byl kulturním radou francouzského velvyslanectví ve Spojených státech. Po svém návratu na univerzitu do Paříže byl jmenován do funkce ředitele na École Pratique des Hautes Études, na katedře komparativní religionistiky. Ve 40. a 50. letech píše řadu teoretických studií věnovaných antropologické teorii a metodologii, které v roce 1958 vyšly společně pod názvem *Strukturální antropologie*. V roce 1959 založil laboratoř sociální antropologie na Collège de France. Toto pracoviště řídil do roku 1982 a vybudoval z něj jedno z nejvýznamnějších center světové antropologie.

Uvedení pojmu sociální antropologie do kontextu tradiční francouzské etnografie a etnologie mělo revoluční důsledky. Jednalo se o změnu perspektivy, která odrážela budování nové strategie antropologického výzkumu. Lévi-Strauss podobně jako anglosasští antropologové považoval etnografii a etnologii za dvě různé fáze antropologického výzkumu. Etnografie podle jeho názoru představuje analytickou a deskriptivní disciplínu spjatou se sběrem empirických dat v terénu. Etnologie prodlužuje etnografii tím, že směřuje k syntéze a zobecnění etnografického materiálu v mezikulturní

a historické perspektivě. Antropologie jako závěrečná část syntézy se snaží na základě etnografických a etnologických poznatků dospět ke globálnímu poznání člověka a univerzálních principů lidského myšlení v transkulturní perspektivě. Tematicky lze Lévi-Straussovo dílo rozdělit do tří základních okruhů. Do prvního z nich je možno zařadit práce věnované studiu příbuzenských systémů: *Elementární struktury příbuzenství* (1949), *Budoucnost studií o příbuzenství* (1965) aj. Druhý tematický okruh, pokrývající problematiku výzkumu domorodých klasifikačních systémů („folkstaxonomií“), reprezentují práce *Rodinný a společenský život indiánů Nambikvára* (1948), *Rasa a historie* (1952), *Totemismus dnes* (1962), *Divoké myšlení* (1962) aj. Třetí a pravděpodobně nejvýznamnější oblast zájmů Lévi-Strausse představuje jeho bádání o mytologických systémech a jejich interpretace. Úkoly strukturální analýzy mytologických systémů poprvé vytyčené ve studii *Struktura mýtů* (1955) dovršil Lévi-Strauss v monumentálním díle *Mytologie* (*Syrové a vařené* - 1964, *Od medu k popelu* - 1966, *Původ způsobů stolování* - 1968, *Nahý člověk* - 1971). Mezi jeho poslední práce věnované mýtům amerických indiánů patří *Žárlivá hrnčířka* (1985) a *Historie rysa* (1991). Teoretickým otázkám antropologického výzkumu člověka a kultury věnoval Lévi-Strauss pozornost ve sbornících článků *Strukturální antropologie* (1958), *Strukturální antropologie II.* (1973), *Vzdálený pohled - Strukturální antropologie III.* (1983) a *Dívat se, poslouchat, číst* (1993). Zvláštní místo v Lévi-Straussově tvorbě zauímají jeho články o americkém indiánském umění a jeho vztazích k mytologii. Této problematice věnoval například svoji práci *Cesta masek* (1975), kterou je do jisté míry možné považovat za strukturální příspěvek k antropologii umění.

8.2.2 Koncepce strukturální antropologie

Claude Lévi-Strauss ve svém díle osobitým způsobem navázal na tradice evropské filozofie (J. J. Rousseau, K. Marx, E. Cassirer), psychologie (S. Freud), sociologie (A. Comte, E. Durkheim), etnologie (M. Mauss) a lingvistiky (F. de Saussure, N. S. Trubekoj). Charakteristickým rysem jeho prací je uplatnění systémového přístupu ke studiu kultury a snaha o sblížení antropologie s exaktními vědami, jakými jsou matematika, kybernetika, teorie informace, lingvistika a teorie her. Lévi-Strauss jako jeden z prvních pochopil význam lingvistických výzkumů pro antropologii, což se odrazilo v jeho koncepci strukturální antropologie. V jistém smyslu je dokonce možné vést paralelu mezi vývojem Lévi-Straussových názorů a rozvojem strukturální lingvistiky. Jeho první práce jsou nesporně ovlivněny fonologií **Pražského lingvistického kroužku** (R. Jakobson). Později, když se pozornost lingvistů přesunula od studia systémů fonémů k výzkumům transformace znakových systémů a jejich dešifraci v textech, nahradil Lévi-Strauss techniku popisu diskretních prvků metodou, která je srovnatelná s procedurami **transformační gramatiky** (N. Chomsky).

Obecně lze základy Lévi-Straussovy strukturální antropologie shrnout následujícími metodologickými principy:

1. Pozorovatelné a vědomé úrovně jevů jsou užitečné jenom jako východiska ke zkoumání principů jejich skladby.
2. Úkolem strukturální antropologie je objevit logické principy klasifikace, které organizují a podmiňují kulturní skutečnost.
3. Strukturalisté usilují o formulaci matematických zákonů organizace, které kombinují s klasickou antropologickou metodologií.²

Podle Lévi-Strausse směřují metody strukturální antropologie „k objevování neměnných vlastností pod zdánlivou jedinečností a rozmanitostí pozorovaných jevů“.³ Lévi-Strauss se domnívá, že veškerý život společnosti je závislý na **skrytých univerzálních strukturách** (infrastructures), které usměrňují, koordinují a regulují lidskou činnost. Úkolem antropologie je proto „uchopit nevědomou strukturu, která se skrývá za všemi institucemi a pod každou soustavou zvyků, abychom získali vysvětlující princip platný i pro jiné instituce a soustavy zvyků...“⁴

8.2.3 Sociální struktura jako gnozeologický nástroj

Metodologickým nástrojem, který podle Lévi-Strausse umožní proniknout k nevědomé infrastruktuře společnosti, je pojem „**sociální struktura**“. Tuto kategorii Lévi-Strauss nevztahuje na empirickou skutečnost, ale na modely, které podle ní konstruuje. Pojem sociální struktura jako gnozeologický model odlišuje od pojmu sociálních vztahů, které mu představují empirický materiál sloužící k výstavbě strukturálních modelů.⁵ Adekvátním obrazem zkoumané sociokulturní reality se stává model sociální struktury na základě čtyř charakteristik:

1. struktura má charakter systému a skládá se z elementů, které jsou uspořádány takovým způsobem, že změna jednoho z nich vyvolá změnu všech ostatních;
2. každý model patří do určité skupiny modelů s podobnými závislostmi;
3. uvedené vlastnosti umožňují předvídat, jak bude model reagovat při změně některého ze svých elementů;
4. každý model musí být konstruován tak, aby jeho fungování odpovídalo všem zjištěným faktům.⁶

Cílem antropologického výzkumu je tedy „zkonstruovat určitý model, prostudovat laboratorním způsobem jeho vlastnosti a různé způsoby, jak reaguje, a pak použít těchto pozorování k výkladu empirického dění, které se ovšem může od našich předpokladů velmi lišit“.⁷ Sociální struktura jako model sociokulturní reality může být vytvořena buď na základě pozorování, nebo experimentu, kterým Lévi-Strauss rozumí hledání a zkoušení nejvhodnějšího modelu pro danou skutečnost. Modely mohou být mechanické nebo statistické. **Mechanické modely**, užívané především v etnologii a sociologii, postihují konstantní charakteristiky v synchronním pohledu mimo historický čas. **Statistické modely**, typické pro historii a etnografii, představují oproti tomu typ diachronní analýzy vedený z horizontu časové perspektivy.

8.2.4 Teorie binárních kontrastů

Podle Lévi-Strausse je východiskem strukturální analýzy nalezení prvků, které tvoří zkoumaný systém, a vyčlenění jejich vzájemných vztahů. Z tohoto hlediska představuje strukturální antropologie určitou systematiku, jejímž cílem je „identifikovat a řadit typy, analyzovat jejich základní části, stanovit mezi nimi vztahy“.⁸ Při této operaci musí dojít k převedení empirických faktů, které tvoří daný systém, ve **znaky**. Lévi-Strauss navrhuje tento postup:

1. vymezit jev, který je předmětem výzkumu, pomocí vztahů mezi skutečnými nebo možnými termíny;
2. sestavit tabulku permutací, které mohou mezi těmito termíny nastat;
3. pokládat tuto tabulku za předmět analýzy kombinací, které není možné odhalit v empirické rovině.⁹ Výchozím metodologickým pravidlem strukturální analýzy je tedy nalezení vztahového systému a transformace empirických faktů ve znaky.

Při řešení problému převodu faktů na znaky se Lévi-Strauss inspiroval **teorií binárních protikladů**, tak jak ji rozpracovala moderní lingvistika. Vyšel přitom z předpokladu, že prvek systému nemá sám o sobě žádný smysl, ale nabývá jej tím, že vystupuje v opozici ve vztahu k jiným prvkům: „Jednotlivé členy nemají nikdy význam samy o sobě, jejich význam je opoziční a je z jedné strany závislý na historii a kulturním kontextu a z druhé strany na struktuře systému, v němž je jim dáno figurovat.“¹⁰ Opozice se tak stává kódem, který umožní odhalit významy zkoumané sociokulturní struktury.

Vyčleňování sociokulturních prvků pomocí analýzy binárních opozic vychází z Lévi-Straussova předpokladu, že „spojení pomocí protikladu je všeobecným rysem lidského rozumu a podněcuje nás k myšlení ve dvojicích protikladů: vysoký a nízký, silný a slabý, černý a bílý...“¹¹ Ústřední opozici, o kterou se Lévi-Strauss ve svých analýzách opírá, tvoří **příroda - kultura**. Základními atributy přírody jsou přitom univerzálnost a spontánnost, zatímco pro kulturu je typická specifičnost a normativnost. Kultura nemůže existovat sama o sobě, ale je spjata s přírodou, která na jedné straně tvoří její přirozený rámec, na straně druhé její protipól. Podle Lévi-Strausse **logikou binárních kontrastů** vnáší člověk do světa přírody strukturální kulturně modelovaný řád, který se promítá do takových projevů lidské činnosti, jako jsou mýty, totemismus, umění, rituály a podobně. Projevy kultury, tak jak se s nimi setkáváme v náboženských představách, mravních normách nebo uměleckých hodnotách, je přitom třeba chápat jako zrcadlové obrazy univerzálních struktur lidského myšlení.

8.2.5 Kultura jako komunikační systém

Osobitým způsobem aplikuje Lévi-Strauss na výzkum kultury zákony kybernetiky. Vychází z předpokladu, že vnitřní vztahy, které existují mezi kulturními jevy a systémy, je možné pokládat za specifické typy komunikace. Na tomto základě vyčleňuje komunikační systémy, jimiž podle jeho názoru probíhá výměna hodnot ve všech společnostech: „V každé společnosti probíhá komunikace alespoň na třech úrovních - komunikace žen, komunikace statků a služeb, komunikace informací...“¹² Například **incestní tabu** podle Lévi-Strausse souvisí s komunikací (výměnou) žen. Zatímco mezi zvířaty je vzájemné páření založeno na principu náhody a promiskuity, v lidské společnosti incestní tabu zajišťuje řízenou výměnu žen, která vystupuje v podobě pravidel příbuzenství a pokrevnosti. Současně tato výměna uvádí do pohybu cyklus reciproční výměny na úrovni statků, služeb i informací. Incestní tabu nezrcadlí pouze systémově komunikační charakter lidské společnosti, ale i základní rozdíl mezi člověkem a zvířetem, dichotomií kultura - příroda.

8.2.6 Studium mytologických systémů

Klasickou ukázkou Lévi-Straussova přístupu ke studiu kultury představují jeho originální **analýzy mytologických systémů**. Podle Lévi-Strausse mytologie nejvýrazněji odráží vnitřní principy nevědomé logiky lidského myšlení. Ze všech aktivit lidské psychiky je tvorba mýtů nejméně závislá na utilitární nezbytnosti a nemá žádnou praktickou funkci. Při studiu mytologických systémů proto není možné číst a interpretovat mýty jako příběhy. Mýtus musí být rozložen na základní konstitutivní jednotky, témata mýtu, a tyto **mýtémy** musí být analyzovány z hlediska svých vzájemných vztahů. Tento přístup nám umožní zredukovat konkrétní mytické motivy na určitý omezený počet základních schémat, jež podléhají permutačním pravidlům. Na základě analýzy takřka osmi set indiánských mýtů Lévi-Strauss prokázal, že přes značnou obsahovou odlišnost vykazují jejich základní struktury zásadní podobnosti. V tomto smyslu je také srovnává s orchestrem, kde každý nástroj říká něco jiného, ale to, co říká, je součástí struktury jako celku.¹³

Přes nesmírnou brilantnost literárního stylu a nespornou invenci Lévi-Straussových strukturálních analýz mytologických systémů se jeho interpretace binárních kontrastů často zdají poněkud svévolné. Tak například med, protože se konzumuje vždy syrový, patří podle jeho názoru do **světa přírody**. Med je ale i lákavý a svůdný. Proto také všechny mýty pojednávající o svůdnosti zaujímají stejnou strukturální úroveň. Oproti tomu oheň i jeho základní produkt - popel - představují jeden z nejranějších lidských objevů, a svojí podstatou proto patří do **světa kultury**. Protože oheň je nezbytný k úpravě masa z divokého prasete i k zapálení tabáku, jsou mýty vyprávějící o původu tabáku a divokého prasete příbuzné těm, které pojednávají o ohni, popelu, vaření, kouři a hoření. Podle Lévi-Strausse dokonce i mýty vysvětlující původ péřových náhrdelníků stojí na stejné strukturální úrovni, neboť peří se často spaluje, aby se vytvářel kouř.¹⁴

Samozřejmě se nabízí otázka, zda tyto interpretace indiánských mýtů mají skutečně svůj základ v nevědomé logice binárních kontrastů, o niž se údajně opírá lidské myšlení, anebo jsou pouhou spekulativní konstrukcí myšlení C. Lévi-Strausse. Pro mnoho antropologů je přijetí jeho hypotéz obtížné zejména proto, že jeho strukturalismus má velmi zpro-

středkovaný vztah k empirické realitě. Terénní výzkumy konkrétních kultur totiž nasvědčují tomu, že myšlení a chování příslušníků přírodních národů je úzce spjato s bezprostřední empirickou zkušeností a jejich vnímání, klasifikace a interpretace světa je založena na kategoriích, které pro ně mají racionální smysl. Jak ale v této souvislosti konstatovala A. de Waal Malefijtová, „toto pozorování nemusí dokazovat, že se Lévi-Strauss mýlí, ale spíše naznačuje, že doposud jeho metody a teorie nepronikly k většině pozitivisticky smýšlejících antropologů“.¹⁵

8.2.7 Kulinářský trojúhelník

Typickou ukázkou Lévi-Straussova strukturalismu představuje jeho esej Kulinářský trojúhelník (1966), věnovaný analýze univerzálních „kulinářských technologií“.¹⁶ Podle Lévi-Strausse mohou být všechny kuchařské postupy vloženy do nitra trojúhelníku, jehož tři vrcholy tvoří kategorie „**syrové - vařené - shnilé**“. Z hlediska kuchařských operací představuje syrové neutrální pól, zatímco oba zbývající jsou binárními kontrasty - vařené je kulturní transformací syrového, zatímco shnilé je jeho transformací přirozenou. Prvotní trojúhelník je tedy nositelem protikladů „**propracované - nepropracované**“ a „**kultura - příroda**“. Tyto pojmy jsou ale prázdnými formami, neboť nevypovídají nic o tom, jaký obsah příslušníci různých kultur kategoriím „syrové - vařené — shnilé“ připisují. V žádné světové kuchyni není nic jednoduše uvařeno, ale tepelná úprava jídel podléhá specifickým kulturním normám. Ani syrové potraviny nejsou obvykle konzumovány v přírodním stavu, ale prochází řadou úprav, jako je omývání, třídění, krájení nebo ochucení. Také hnití jako kulinářský proces probíhá za určitých kulturně stanovených podmínek, jako je fermentace piva a vína nebo zrání sýrů.

Podle Lévi-Strausse dvě základní kulinářské modalities představuje „**pečené**“ a „**vařené v tekutině**“. Jedná se o binární kontrasty v tom smyslu, že pečená potrava je vystavena ohni přímo, zatímco u vařené potrawy jde o dvojnásobně zprostředkovaný proces — vzhledem k vodě, do níž je upravovaná surovina ponořena, a vzhledem k nádobě, v níž vaření probíhá. „Pečené“ a „vařené“ se tedy nacházejí v protikladu na ose „příroda — kultura“. Pečené je na straně přírody, zatímco vařené, pokud je zprostředkované nádobou a kulturní technologií, leží na straně kultury. „Pečené“ a „vařené“ jsou ale v protikladu také na ose „**propracované - nepropracované**“. Pečené má údajně vztah k syrovému, tedy nepropracovanému, neboť potrava není nikdy stejnoměrně tepelně upravena.

Zajímavým způsobem Lévi-Strauss dokazuje existenci vztahu „**vařené - shnilé**“. Podle jeho názoru tuto afinitu dokazují jak názvy některých evropských jídel („pot pourri“ ve francouzštině, „olla podrida“ ve španělštině aj.), tak označení pokrmů u mnoha indiánských kultur, neboť zde týž slovní kořen označuje hnilobu a vaření masa. Jestliže se „syrové“ spojuje s „pečeným“ a „shnilé“ s „vařeným“, pak chybí třetí termín, aby se přidružil k vařenému a doplnil tak kulinární trojúhelník. Lévi-Strauss za tento třetí pojem považuje „**uzení**“, které stejně jako „pečení“ představuje postup nezprostředkovaný nádobou. Avšak na rozdíl od „pečení“, „uzení“, stejně jako vaření ve vodě, je také formou pomalého a hlubokého tepelného zpracování potravy.

Lévi-Straussův „kulinářský trojúhelník“ v sobě zrcadlí základní charakteristiky jeho strukturální antropologie:

1. předmětem analýzy nejsou izolované kulturní prvky, ale **vztahy**, které je spojují (principy jejich uspořádání);
2. cílem výzkumu není objasnění rozmanitosti kulturních jevů, nýbrž nalezení nevědomých **univerzálních struktur**, které existují ve všech kulturách;
3. klíčem k pochopení kulturní variability je logika **binárních kontrastů**, jejímž prostřednictvím lidé modelují přírodní a sociokulturní realitu.

8.2.8 Lévi-Straussův vliv na antropologické myšlení

Lévi-Straussova strukturální antropologie představuje jeden z nejpodnětnějších a nejvlivnějších antropologických směrů druhé poloviny 20. století. Na jeho práce věnované problematice příbuzenství navázala zejména francouzská antropoložka F. Hérítierová. V průběhu 70. a 80. let zapůsobila Lévi-Straussova strukturální antropologie na M. Godeliera, který se pokusil spojit strukturalismus s marxistickou antropologií. Myšlenky strukturalismu velice rychle překročily hranice antropologie a etnologie a byly dále rozpracovány v sociologii (L. Goldmann, P. Bourdieu), psychologii (M. Foucault, J. Lacan), literární vědě (R. Barthes, A. J. Greimas) i uměnovědách (P. Francastel, U. Eco, E. Gombrich). Osobitou variantu strukturálně orientovaných výzkumů dějin kultury vypracovali také francouzští historici seskupení kolem F. Braudela (škola „Annales“).

Vliv Lévi-Strausse výrazně přesáhl rámec francouzské sociální antropologie. V americké kulturní antropologii zapůsobily práce Lévi-Strausse především na představitele **nové etnografie**. Lévi-Straussův strukturalismus našel své přívržence také ve Velké Británii, kde na jeho dílo reagovali zejména E. Leach a R. Needham. Lévi-Strauss ale ovlivnil nastupující antropologickou generaci nejen metodologicky, ale také tematicky. Pod jeho vlivem se v průběhu 60. let mnoho francouzských antropologů stalo amerikanisty (L. Sebag, S. Dreyfusová, P. Clastres, N. Wachtel aj.). Lévi-Straussův přínos k rozvoji antropologie však nespočívá pouze v budování paradigmatu sociální antropologie jako nové teoreticko-metodologické orientace výzkumů člověka a kultury, ale také v hlubokém humanismu, který prostupuje celým jeho dílem. Svědčí o tom slova, jež věnoval těm, kteří jsou tradičním objektem antropologických výzkumů — přírodním národům:

„Muži a ženy, o nichž hovořím, vzdálení tisíce kilometrů, žijící na vyprahlých savanách nebo v džunglích prosáklých deštěm, se vracejí do táborů, aby se podělili o chudý pokrm a vzývali své bohy. Indiáni z tropů mě naučili svému jednoduchému myšlení, které však ukrývá ono bytostné poznání, které budu z vašeho pověření předávat jiným. Jsou předurčení k zániku. Stále trauma z nemoci a stále horších životních podmínek jsme jim připravili my. Mám k nim dluh, který by nebyl splacen, ani kdybych na místě, jež jste mi určili, ospravedlnil něhu, kterou ve mně vyvolávají,

a vděk, jímž jsem jim povinován. Budu si stále představovat, jaké to bylo mezi nimi a jaké je to mezi vámi, a proto bych se nechtěl zpronevěřit přesvědčení, že budu jejich žákem a současně obhájcem." ¹⁷

8.3 Shrnutí - kultura jako strukturální systém

Francouzská strukturální antropologie, reprezentovaná dílem C. Lévi-Strausse, představuje jednu z nejvýznamnějších výzkumných orientací ve společenských vědách. Mezi ideové zdroje Lévi-Straussova strukturalismu patří na jedné straně evropská filozofie, psychologie a lingvistika, na straně druhé francouzská sociologie a americká kulturní antropologie. Na rozdíl od funkcionalistické antropologie, která studuje kultury jako integrované funkční systémy, strukturální antropologie učinila předmětem svých výzkumů vnitřní skladbu a vztahy mezi prvky daného systému. Základním axiomem strukturální antropologie je předpoklad **prvotnosti vztahů** před prvky systému.

Podle Lévi-Strausse nemá žádný prvek systému smysl sám o sobě, ale nabývá jej tím, že vystupuje v opozici ve vztahu k jiným prvkům (lingvistická inspirace). Opozice se tak stává kódem, který umožňuje odhalit významy zkoumané sociokulturní struktury. Teorie binárních kontrastů vychází z Lévi-Straussova předpokladu, že spojení pomocí protikladu je všeobecným rysem lidského myšlení a promítá se do všech projevů lidské činnosti.

„Strukturalizace světa“ lidem podle Lévi-Strausse umožňuje porozumět realitě, která je obklopuje. Tato snaha je však vždy limitována, neboť svět podléhá nepřetržité změně. Lidé proto musí své znalosti neustále přehodnocovat a doplňovat. V malých izolovaných společnostech, které existují v poměrně stabilním prostředí, není třeba, aby lidé struktury, jimiž interpretují svět, příliš měnili. Tento typ společností „bez historie“ Lévi-Strauss označuje jako **„chladné společnosti“**. V jiné situaci se ale nacházejí tzv. **„horké společnosti“**, které existují v proměnlivém prostředí a jsou vystaveny intenzivním kulturním kontaktům. Členové horkých společností, které se dynamicky rozvíjejí v čase, musí své struktury neustále měnit a přizpůsobovat procesům kulturní změny.

Lévi-Strauss strukturální analýzu nejdříve úspěšně aplikoval na studium **příbuzenských systémů**. Poté ji využil také k analýze symbolických systémů, jako jsou například totemismus nebo mytologie. Mýtus lze podle něho stejně jako jiné kulturní systémy rozložit na jednotlivé prvky (mýtemy) a analyzovat je z hlediska jejich vzájemných vztahů a kombinací.

V centru zájmu současných amerických strukturalisticky orientovaných antropologů (P. Maranda, I. Rossi, D. W. Read, F. E. Guindí aj.) 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 britské strukturálně orientované antropology, kteří dále rozvíjeli domácí tradice Radcliffe-Brownova strukturálního funkcionalismu, bylo typické studium sociální struktury jako empirické reality. Dokonce i velký příznivec a propagátor Lévi-Straussova strukturalismu ve Velké Británii

E. R. Leach se do značné míry distancoval od intelektuální verze francouzského strukturalismu.

Významným centrem strukturálně orientovaných výzkumů se stalo také Holandsko, kde kulturní antropologové originálním způsobem spojili vlastní etnologickou výzkumnou tradici s francouzským modelem strukturální antropologie.

Na rozdíl od Lévi-Straussovy koncepce strukturální antropologie, která v 60. letech představovala poměrně konzistentní směr antropologických výzkumů, můžeme v průběhu 70. a 80. let sledovat stále větší diferenciaci strukturalistických výzkumů. Určitá část zastánců strukturalismu přešla k hermeneuticky orientované antropologii nebo neomarxismu. Charakteristickým rysem současné poststrukturální antropologie je široké využívání sémiotického přístupu ke studiu kultury. V tom má velice blízko například k pracím představitelů symbolické antropologie.

Obecně je možné konstatovat, že strukturalismus sehrál významnou metodologickou úlohu při rozpracování systémového přístupu ke studiu kultury a sjednocování humanitních a přírodních věd. Využití lingvistických a matematických metod přineslo pozitivní výsledky v budování nových explanačních modelů nejen v antropologii, ale také v sociologii, psychologii, archeologii, lingvistice, filozofii a historii. Z tohoto hlediska je možné strukturalismus považovat za jednu z nejvlivnějších orientací společenských věd druhé poloviny 20. století.

9 Neoevolucionistická antropologie

9.1 Neoevolucionismus - renesance vývojové perspektivy

V šedesátých letech došlo v kulturní antropologii k obnovení zájmu o principy evolučního myšlení, které pod útoky difuzionismu a funkcionalismu ustoupily částečně do pozadí. Kořeny neoevolucionistické antropologie lze nalézt v dílech britského biologa J. S. Huxleyho, amerického antropologa L. A. Whitea a britského archeologa V. G. Childea. Tito vědci od 40. let předkládali a propracovali moderní teorii kulturní evoluce, která na počátku 60. let silně ovlivnila rozvoj neoevolucionistické antropologie a kulturní ekologie.

9.1.1 Ideové zdroje neoevolucionistické antropologie

Julian Sorell Huxley (1887-1975) pod vlivem H. Spencera chápal evoluci jako jednosměrný proces, směřující k vytváření stále nových, vyšších a rozmanitějších stupňů organizace. Podle jeho názoru funguje u člověka evoluce spíše jako proces kulturní než biologický. Kulturní evoluce se jako specifický lidský způsob adaptace kvalitativně liší od biologické evoluce:

1. procesy difuze a konvergence kulturních elementů;

2. neustálou akumulací a organizací znalostí.

K průkopníkům evolucionistického myšlení patřil ve Velké Británii také anglický archeolog a historik Vere Gordon Childe (1892-1957). Podle Childea je nutné chápat společenský vývoj jako zákonitý proces, ve kterém je možné určit jednotlivé kulturní stupně. Vychází přitom z klasického evolucionistického modelu dějin kultury, podle kterého lovectví a sběračství (divoštství) předcházelo pastevectví a zemědělství (barbarství), jež pak vyústilo v civilizaci (vznik měst, písma, obchodu, soukromého vlastnictví).¹

Ve Spojených státech patřil mezi osamocené přívržence evolucionismu kulturní antropolog Leslie A. White, který od 30. let, v opozici k ahistoricky orientované Boasově škole, prosazoval evoluční teorii v antropologii. Whiteův příklon k evolucionismu souvisí s jeho zájmem o klasiky evoluční antropologie druhé poloviny 19. století - L. H. Morgana a E. B. Tylora. Whiteův zájem o evoluci posílila také jeho cesta po Gruzii a Rusku v roce 1929. Zde se seznámil s díly K. Marxe a B. Engelse, kteří navázali na práce L. H. Morgana. V neposlední řadě patří mezi zdroje Whiteova evolucionismu filozof Marvin Farber. Whiteova snaha vybudovat moderní verzi evolucionistické antropologie přinesla své plody v 60. letech, kdy došlo k renesanci evolucionistického myšlení v americké kulturní antropologii.²

9.1.2 Teoretická východiska neoevolucionistické antropologie

Představitelé neoevolucionistické antropologie spojuje důraz na studium kulturní evoluce v kategoriích lidského pokroku. Kultura podle jejich názoru představuje extrasomatický (nadbiologický) **adaptivní systém**, který lidským populacím rozšiřuje spektrum jejich existenčních možností. Za hybnou sílu dějin nejsou považovány symbolické systémy, ale materiální faktory, zejména technologie, jejímž prostřednictvím příslušníci dané kultury přetvářejí přírodu a uspokojují své potřeby.

V rámci neoevolucionistické antropologie se v průběhu 60. let postupně diferencoval **univerzální evolucionismus** L. A. Whitea a **multilineární evolucionismus** J. Stewarda. Předmětem zájmu L. A. Whitea byla evoluce kultury celého lidstva — postižení obecných vývojových trendů v kontrole energie. Tato „makroevoluční perspektiva“ stojí v protikladu ke Stewardově „mikroevoluční perspektivě“, pro kterou je charakteristická snaha empiricky studovat multilineární evoluci různých kultur v konkrétních ekosystémech. Navzdory rozdílným přístupům ke studiu kulturní evoluce oba zakladatele neoevolucionistické antropologie spojují následující předpoklady:

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;
4. rozhodující hybnou silou kulturní evoluce jsou materiální faktory.

Neoevolucionistická koncepce kultury jako systému extrasomatických prostředků, jejichž prostřednictvím se člověk adaptoval k vnějšímu prostředí, nalezla své uplatnění v rámci směrů **kulturní ekologie**, **kulturního materialismu** a **nové archeologie**.

9.2 Leslie Alvin White - antropologie jako kulturologie

9.2.1 Život a dílo L. A. Whitea (1900-1975)

Leslie A. White (1900-1975) se narodil v americkém Coloradu. Krátce po absolvování střední školy byl povolán k americkému námořnictvu, kde sloužil v průběhu první světové války. Byla to zkušenost, která - jak sám uvádí - změnila zásadně cíl a podobu jeho života, neboť obrátila jeho pozornost k problematice lidského chování. V roce 1919 zahájil studium společenských věd na Louisiana State University. Po dvou letech přestoupil na Columbia University, aby zde studoval psychologii, sociologii a filozofii. Dizertaci z psychologie zde ukončil v roce 1924 studium a odešel na University of Chicago, kde získal v roce 1927 titul doktor antropologie. V roce 1930 odchází na University of Michigan, kde převzal vedení katedry antropologie po J. H. Stewardovi. Jeho zásluhou se tato katedra stala jedním z nejvlivnějších antropologických pracovišť ve Spojených státech.

Antropologické dílo L. A. Whitea tematicky pokrývá tři různé výzkumné oblasti. Do první z nich lze zařadit monografie a články, které vznikly na základě jeho empirických výzkumů amerických indiánů, především skupiny Pueblo. Druhou oblast Whiteových zájmů představují jeho studie věnované vývoji antropologických teorií, směrů a škol, zvláště evolucionismu, difuzionismu a funkcionalismu. Třetí a nejvýznamnější sféru Whiteových výzkumů reprezentují jeho knihy *Věda o kultuře* (1949), *Evoluce kultury* (1959) a *Pojem kulturních systémů* (1975), ve kterých rozpracoval koncepci **kulturologie** a **kulturní evoluce**.

9.2.2 Pojem kultury

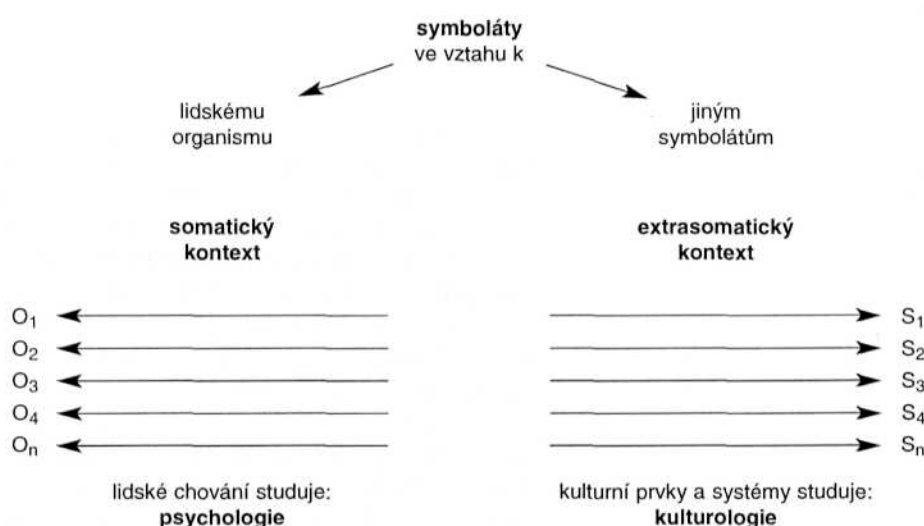
Za základní nástroj antropologických výzkumů považuje White pojem kultury, kterým označuje „**extrasomatický kontext**“ lidské existence. Při výkladu Whiteových idejí je nezbytné rozlišovat mezi jeho dvojím užíváním pojmu kultura. První význam se vztahuje ke studiu kultury lidstva jako celku. Kultura z tohoto hlediska představuje samostatný uzavřený systém, jenž zahrnuje všechny kulturní jevy na celém světě. Oproti tomu ve druhém významu používá White pojem kultura k označení konkrétních lokálních kultur, které však na rozdíl od kultury celého lidstva nemohou být nikdy zcela autonomní, neboť jsou neustále ovlivňovány svým prostředím a difuzí cizích kulturních prvků. Rozlišení „kultury“ a „kultur“ White nejvýrazněji zformuloval v práci *Pojem kultury* (1973), kterou napsal spolu s Bethem

Dillinghamem. Právě v této knize je explicitně vyjádřen rozdíl v chápání systému kultury jako celku (system of culture as a whole) od jednotlivých kulturních systémů (systems of culture) národních, regionálních, rasových atd. Pouze systému kultury jako celku, který je možné považovat za základní atribut rodu *Homo*, náleží podle Whitea značná autonomie. Oproti tomu kulturní systémy různých rasových, národních a etnických skupin nejsou soběstačné, ale závisí na obecném systému kultury.³

9.2.3 Koncepce kulturologie

Východiskem Whiteovy **kulturologické koncepce** bylo hledání odpovědi na otázku, čím se člověk liší od ostatních živočichů. Podle Whitea je to především specificky lidská **schopnost symbolizace**, která člověku umožňuje vytvářet a udílet věcem a jevům význam. Protože však třída věcí a jevů závislých na lidské schopnosti symbolizace neměla dosud ve společenských vědách označení, navrhl pro ni White pojem „**symboláty**“. Existence symbolátů se Whiteovi stala východiskem pro objasnění podstaty kultury i důvodem k založení nového vědního oboru — **kulturologie**. Podle Whitea je možné symboláty zkoumat v různých kontextech. Uvažujeme-li o nich ve vztahu k lidskému organismu (**somatický kontext**), jde o chování. Oborem, který je studuje, je psychologie. Jestliže se však zabýváme symboláty v jejich vzájemném vztahu (**extrasomatický kontext**), jde o kulturu. Oborem, který je studuje, je kulturologie. V souladu s tímto metodologickým východiskem White definuje kulturu jako „třidu věcí a událostí závislou na symbolice a posuzovanou v extrasomatickém kontextu“.⁴

Schema 4 Koncepce kulturologie



Pojetím kultury jako určité autonomní sféry nezávislé na člověku navázal White na Kroebera, podle něhož „kultura, ačkoli existuje prostřednictvím člověka nebo mezi lidmi, má svou vlastní existenci“.⁵ Tento fakt si podle Whitea vynucuje vytvoření nového vědeckého aparátu, především terminologie, která by umožnila adekvátní výzkum kulturní reality. V tomto smyslu nově interpretuje Lowieho metodologický požadavek studia kultury: „...kultura je věc sui generis, která může být vysvětlena pouze vlastními pojmy...“.⁶

White považuje za nejdůležitější úkol kulturologie systémově koncipovaný výzkum evoluce kultury. Charakteristickým rysem jeho přístupu ke studiu evolučních procesů je radikální kulturní determinismus a chápání kultury jako relativně autonomní vrstvy reality. „Kultura má svůj vlastní život, který se řídí vlastními principy a zákony. Plyne věky, od narození objímá ve svém náručí členy každé generace a formuje z nich lidské bytosti, vybavuje je názory, vzory chování, city a postoje. Lidské chování je pouze odpověď primáta, který umí reagovat na toto extrasomatické kontinuum nazvané kultura. Kultura je systém, který roste tím, že stále lépe ovládá síly přírody.“⁷

9.2.4 Kulturní systém a evoluce kultury

Východiskem Whiteova výzkumu kulturní evoluce je jeho osobitý výklad **organizace kulturního systému**: „Kulturní systém můžeme chápat jako komplex tří horizontálních vrstev - dole technologické, nad ní sociální a na vrcholu filozofické (ideologické). Tyto pozice vyjadřují jejich role v kulturním procesu.“⁸ **Technologický subsystém**, který je základní a primární, je tvořen technologickými nástroji a prostředky, jimiž člověk zajišťuje svoji existenci ve vztahu k přírodě. **Sociální subsystém** zahrnuje sféru ekonomických, politických, etických, vojenských, pracovních a příbuzenských vztahů a s nimi spjaté vzory individuálního a kolektivního chování. **Filozofický subsystém** integruje lidskou zkušenost vyjádřenou prostřednictvím takových symbolických forem, jakými jsou náboženství a mytologie, pohádky a pověsti, věda a znalosti, literatura, názory apod.⁹ Ve svých pozdějších pracích White rozšířil svoji koncepci kulturního systému ještě o **psychologický subsystém**, jenž zahrnuje lidské postoje, city a prožitky. Podle Whitea rozhodující úlohu v rámci systému kultury hraje technologický subsystém. Ten determinuje formu i obsah ostatních komponent systému. Ideologický a sociální subsystém sice zpětně ovlivňuje technologii, ta je však určující, neboť „ovlivňovat je

jedna věc a determinovat druhá".¹⁰ S vývojovými změnami v oblasti technologického subsystému tak dochází i k proměnám v oblasti subsystému ideologického, sociálního i psychologického. V této souvislosti si je třeba uvědomit, že Whiteova koncepce kulturního systému, přes svůj důraz na materiální stránku společnosti, nemá nic společného s historickým materialismem, ale představuje variantu **technologického determinismu**.

Technologický pokrok jako základní hybnou sílu kulturního vývoje definuje White v pojmech termodynamiky. „V kultuře, tak jako v životě, je termodynamický výsledek základem vývoje... Je všeobecně známo, že progresivní výhody se objevují tehdy a tam, kde jsou podchyceny objevy a nové zdroje energie, a nebo kde jsou významné technické objevy aplikovány na právě dosažitelné zdroje.“¹¹

White rozdělil dějiny kultury na **období předzemědělské** (energie je omezena na fyzické síly člověka), **období zemědělské** (energetické zdroje se rozšířily domestikací zvířat a kultivací rostlin), **období průmyslové revoluce** (objevy nových druhů energie). Vedle nárůstu kontroly energie můžeme sledovat evoluční pokrok jako stále rostoucí proces společenské integrace (od tlup k zemědělským a pasteveckým kmenům a konečně až k státům), ve které každý vyšší stupeň představuje větší rozpětí integrace a kontroly, větší vnitřní diferencovanost atd.

9.2.5 Teorie kulturního fatalismu

Počátkem 70. let, pod vlivem prohloubení ekonomických a sociálních konfliktů a nárůstu negativních důsledků vědeckotechnické revoluce, byl u Whitea technologický optimismus vystřídán sociálním pesimismem a **kulturním fatalismem**: „Kulturní systémy podporují výrobu špatných potravin a dokonce i smrtelných drog. Kultura vystavila děti práci v textilních továrnách patnáct hodin denně a ženy životu, ve kterém mají alternativu buď hladovění, nebo prostituce. Kulturní systémy vyhubily celé druhy ptáků, zvířat, znemožnily zemědělské využívání obrovských prostor, znečišťují oceány a atmosféru planety. Krátce řečeno — kulturní systémy směřují k tomu, aby učinily Zemi neobyvatelnou.

Dvěma hlavními nástroji kulturních systémů jsou v tomto směru nukleární bomby a národní suverenita.“¹²

Odhalení dehumanizační role kultury v industriální společnosti dovedlo Whitea v jeho poslední knize *Pojem kulturních systémů* (1975) k radikální změně pojetí funkce kultury. White po dlouhá léta propracovával koncepci kultury jako adaptačního mechanismu, jehož základní funkcí je „zajišťovat lidskému druhu bezpečný a trvalý život“. ¹³ Na sklonku svého života však dospěl k názoru, že kulturní systémy jsou „stejně jako hvězdy či planety zcela indiferentní lidskému blahobytu nebo i jen samotné existenci člověka“. ¹⁴ Kulturní systémy, které se rozvíjejí podle svých vlastních zákonů, v podmínkách třídní společnosti vystupují proti zájmům a potřebám člověka.

Zdroje klamně víry, že člověk může svoji kulturu ovládat, White vidí v ignoraci podstaty struktury a chování kulturních systémů. ¹⁵ Podle Whitea se **kulturní systém** skládá z množství autonomních struktur, které mají určitou sílu a vlastní cíle. White, inspirovaný aparátem matematiky a fyziky, nazývá tyto struktury „**vektory**“. Zemědělské nástroje, banky, manufaktury, vědecké společnosti, dokonce i organizovaný zločin představují specifické vektory kultury. Tyto vektory, které vládnou určitou silou, působí na sebe navzájem i na kulturu jako celek, přičemž tato síla může být měřena. Například síla náboženské organizace je měřitelná počtem členů, majetkem, kterým disponuje, objemem usku- tečněné propagandy apod. Základním cílem vektorů je uspokojování vlastních zájmů. White zdůrazňoval, že vektory žijí svým vlastním autonomním životem a přitom jsou ve vzájemné interakci. V procesu konkurence různých vektorů a jejich vzájemného přizpůsobování vzniká určitá rovnováha. Ukazuje se však, že mnohé vektory nejsou dostatečně stabilní a vznik nových, adaptabilnějších vektorů ostře narušuje původní rovnováhu skladby kulturních systémů. Tak dochází k nahrazení jedněch vektorů jinými - kamenné nástroje jsou vystřídány bronzovými a železnými, manufaktury továrnami, koně automobily atd. ¹⁶

Whiteova teorie kulturního fatalismu je logickým vyústěním jeho hypotézy o podstatě kultury: „Je to kultura, která určuje chování člověka, nikoli člověk, který by řídil kulturu. A kultura se mění a rozvíjí podle svých vlastních zákonů, nikoli v závislosti na lidských přáních nebo vůli. Kulturologie by sice mohla odhalit povahu a směr kulturního procesu, ale nedává lidem do rukou moc řídit nebo usměrňovat jeho průběh.“¹⁷

9.2.6. Whiteův vliv na antropologické myšlení

White ovlivnil další vývoj americké antropologie zejména svým důrazem na studium materiální báze společnosti jako determinanty kulturní evoluce a pojetím kultury jako adaptivního systému. Neméně významná je jeho koncepce kulturologie a kritika dehumanizace člověka v industriální společnosti. Přestože byla Whiteova teorie kultury podrobena řadě kritik a jeho požadavek konstituování kulturologie nebyl dosud v plné míře naplněn, stalo se Whiteovo dílo jedním ze základních zdrojů kulturní ekologie a nové archeologie. Jak v této souvislosti výstižně konstatoval holandský sociální antropolog J. Tennekes, bylo by nedorozuměním si myslet, že Whiteovy myšlenky jsou neužitečné: „Neboť jsou-li brány nikoli jako vědecké závěry či filozofické doktríny, ale jako principy studia lidského chování ... mohou být akceptovány jako rozvinutí podstatných výchozích bodů kulturologického přístupu k lidské realitě.“¹⁸

Vývoj antropologického myšlení v 60. a 70. letech White ovlivnil rovněž prostřednictvím svého žáka, zakladatele **nové archeologie**, antropologa a archeologa — Lewise R. Binforda (nar. 1929). Binford stejně jako White kulturu považuje za prostředek adaptace člověka na přírodní a sociokulturní prostředí. Předmětem archeologických výzkumů však podle jeho názoru musí být komplexní výzkum lidského chování i jeho produktů - artefaktů, jako neoddelitelných složek sociokulturních a ekologických systémů. Tímto požadavkem přispěl k tomu, že archeologové a antropologové začali věnovat systematickou pozornost studiu způsobů a mechanismů, jimiž lidé exploatují a ovlivňují své životní

prostředí, a důsledkům, které jejich činnost v přírodě zanechává.

9.3 Shrnutí - renesance evolucionismu ve vědách o člověku a kultuře

Neoevolucionistická antropologie, která v 60. letech ovlivnila vývoj společenských věd, představuje reakci na ahistoricky orientovanou sociální a kulturní antropologii první poloviny 20. století. Neoevolucionisté podobně jako klasičtí evolucionisté předpokládali, že kulturní evoluce představuje nepřetržitý růst a pokrok od jednoduchých ke složitějším a diferencovanějším sociokulturním systémům. Neoevolucionistická antropologie však nepředstavuje pouhé oživení evolucionismu 19. století. Zakladatelé neoevolucionismu L. A. White a J. H. Steward obohatili ideje klasického evolucionismu o teoretický a metodologický potenciál moderní antropologie a vytvořili tak kvalitativně nové antropologické paradigma. Jeho jádro tvoří předpoklad, že kultura představuje **nadbíologický adaptivní systém**, jehož prostřednictvím příslušníci rodu *Homo* přetvářejí vnější prostředí a uspokojují své potřeby. Podle jejich názoru lze dějiny lidské kultury studovat z makroevoluční perspektivy jako evoluci obecných vývojových trendů v kontrole energie (L. White) nebo z mikroevoluční perspektivy jako multilineární evoluci různých kultur v konkrétních ekosystémech (J. Steward). White a Stewarda přitom spojuje předpoklad, že rozhodující hybnou silou kulturní evoluce jsou **materiální faktory**, především technologická a ekonomická infrastruktura společnosti.

V průběhu 60. let tvořil obnovený zájem o principy evolucionistického myšlení výrazný teoretický směr, který ovlivnil vývoj společenských věd. Nejednotnost přístupů k procesům evoluce se pokusili překonat M. D. Sahlins, E. R. Service, T. D. Harding a D. Kaplan na stránkách sborníku *Evoluce a kultura* (1960). Tato kniha obohatila evolucionistickou teorii kultury o pojmy **specifická evoluce** a **obecná evoluce**. Specifická evoluce představuje rozmanitost kulturní adaptace na různá prostředí s důrazem na variabilitu, divergenci a konvergenci forem. Oproti tomu obecná evoluce zahrnuje univerzální vývojové procesy - směr pokroku v kontrole energie a v úrovních kulturní integrace a komplexnosti. K operacionalizaci pojmu kulturní evoluce v této době přispěla také M. Meadová zavedením distinkce mezi mikrokulturní a makrokulturní evolucí v knize *Kontinuita v kulturní evoluci* (1962).

Neoevolucionistické paradigma nezůstalo omezené pouze na antropologii a velice rychle proniklo do dalších společenských věd. V sociologii a politologii rozpracovali ideje neoevolucionismu například T. Parsons, W. W. Rostow, K. Wittfogel, G. Lenski aj. Neoevolucionismus našel své přívržence také v archeologii a prehistorii (D. L. Clarke, L. R. Binford, K. Flannery). Neoevolucionistická koncepce kultury jako systému prostředků, jejichž prostřednictvím se člověk adaptoval k vnějšímu prostředí, představuje jednu z nejvlivnějších teorií kultury 60. a 70. let a bezprostředně ovlivnila výzkumy rozvíjené v rámci kulturní ekologie a kulturního materialismu. Přestože v průběhu 80. let došlo k poklesu zájmu o studium kulturní evoluce, na počátku 90. let se na stránkách sborníku *Profily v kulturní evoluci* (1991) pokusili kulturní antropologové A. T. Rambo, A. A. Yengoyan, R. D. Drennan, Ch. S. Spencer, K. L. Hutterer, J. F. Eder, G. E. Doleová, O. Panya a H. T. Lewis oživit neoevolucionistickou perspektivu.¹⁹

10 Ekologická antropologie

10.1 Ekologická antropologie - ekosystémová perspektiva

Neoevolucionistický předpoklad, že kultury představují adaptivní systémy, které je nezbytné studovat jako součást ekosystému, v průběhu 60. a 70. let rozpracovali představitelé školy **kulturní ekologie**. Předmětem výzkumu kulturní ekologie je studium vzniku, vývoje a fungování sociokulturních systémů v kontextu jejich přírodního prostředí. Kulturní ekologie má velice blízko ke **kulturnímu materialismu**, který jako relativně novou antropologickou orientaci prosazuje od 70. let americký antropolog M. Harris. Podle našeho názoru je dnes možné kulturní ekologii a kulturní materialismus zahrnout do **ekologické antropologie** jako tematické oblasti a relativně nové subdisciplíny kulturní antropologie.

10.1.1 Ideové zdroje kulturní ekologie

Kořeny kulturní ekologie nalezneme již v terénních výzkumech kulturních oblastí Ameriky, které realizovali v prvních desetiletích 20. století A. L. Kroeber a C. Wissler. Jako relativně samostatná výzkumná orientace, jež se soustřeďuje na empirickou analýzu způsobů adaptace konkrétních společností k lokálním podmínkám, se však kulturní ekologie zformovala díky pracím J. Stewarda až v průběhu 60. let v rámci neoevolucionistické antropologie. Zdroji tohoto proudu antropologického myšlení se staly především Columbia University a University of Michigan. Významnou roli při vzniku kulturní ekologie sehrála výzkumná strategie přírodních věd, zejména biologie a ekologie, jejichž explanační modely představitelé kulturní ekologie v modifikované podobě využívají ke studiu kultury.

V dílech představitelů kulturní ekologie došlo k pokusu přejít na kvalitativně novou systémovou rovinu výzkumu. Ta by na základě vědecké explanace procesů strukturální změny a sociokulturního vývoje umožnila překonat deskriptivní charakter výzkumů kulturních systémů. Stoupenci kulturní ekologie odmítli předpoklad strukturálně funkcionalistické antropologie o totožnosti rovnovážného stavu systému s některou konkrétní sociální strukturou. Koncepce rovnovážného stavu se však nevzdávají, ale definují jej prostřednictvím pojmů „vstup a výstup“. Podle jejich názoru sociokulturní systém při interakci s měnícím se prostředím modifikuje a proměňuje svoji strukturu pouze tehdy, odpovídá-li jeho „výstup“ požadavkům prostředí. Sociokulturní systém může pozitivními a negativními zpětnými vazbami reago-

vat na vliv prostředí a zpětně je ovlivňovat. Kulturní ekologové tedy vycházejí z předpokladu, že přímo v sociokulturním systému je zabudován mechanismus, který umožňuje adaptivně reagovat na změny a měnit strukturu systému. Jednotlivé kultury jsou proto chápány jako adaptivní systémy, které se mění směrem k ekvilibriu s ekosystémy. Jestliže je rovnováha narušena okolními ekologickými, demografickými, technologickými nebo jinými faktory, proběhnou odpovídající změny v systému.

10.1.2 Teoretická východiska kulturní ekologie

V průběhu 60. a 70. let dále rozpracovali koncepci kulturní ekologie zejména A. P. Vayda, R. A. Rappaport, M. H. Fried, W. Goldschmidt, E. R. Service, R. Lee a I. DeVore. Jednotící osnovou, která tyto antropology spojuje, je předpoklad, že ekologické, ekonomické, technologické a demografické faktory představují rozhodující determinanty fungování a vývoje sociokulturních systémů. Kulturní ekologie našla své využití zejména ve výzkumech lokálních sběračsko-loveckých nebo pasteveckých společností, ve kterých vztah k přírodnímu prostředí vystupuje nejvýrazněji a nejbezprostředněji. Těmto terénním výzkumům byl přikládán stále větší význam a jejich výsledky byly podrobovány verifikaci ve stále nových kontextech s cílem objevit zákonitosti kulturní adaptace a kulturní evoluce. Vznikla tak celá řada empirických výzkumů konkrétních lokálních společností, jež byly vyhodnoceny z mezikulturní a historické perspektivy.

Nejobecnější východiska kulturní ekologie lze shrnout do čtyř premis:

1. Kultura je považována za nebiologický adaptační systém, jehož prostřednictvím realizuje člověk jako člen společnosti svůj vztah k ekologickému prostředí. V tomto smyslu kultura zahrnuje naučené vzory chování, artefakty, technologii, ekonomické a politické organizace, náboženství a podobně.
2. Kulturní změna je chápána především jako adaptační proces. Přestože člověk dosahuje této adaptace především prostřednictvím kultury, je tento proces řízen obdobnými pravidly přirozeného výběru, jaká platí pro adaptaci biologickou.
3. Neadaptivnější složky kultury představují technologie, ekonomika a ty prvky sociální organizace, které jsou přímo spojeny s výrobou.
4. Výzkum musí být prováděn komplexně v rámci celého sociokulturního systému. Protože adaptační procesy probíhají také ve sféře idejí, je třeba věnovat zvláštní pozornost i složkám nemateriální kultury, a to především těm, které jsou přímo spojeny s vnějším prostředím zkoumaného sociokulturního systému.¹

Hlavním cílem kulturní ekologie je popsat a vysvětlit konkrétní adaptační prostředky a mechanismy a odhalit strukturní, funkcionální a vývojové zákonitosti energetických a technologických způsobů, jimiž jednotlivé společnosti využívají přírodní zdroje svého prostředí. I když se představitelé kulturní ekologie programově distancují od jednostranně geografického nebo technologického výkladu kultury, je tato orientace v jejich konkrétních výzkumech často obsažena.

10.2 Julian H. Steward - antropologie jako kulturní ekologie

10.2.1 Život a dílo J. H. Stewarda (1902-1973)

Základy kulturní antropologie ve Spojených státech položil svým dílem Julian H. Steward. V roce 1925 ukončil studium na Cornell University a odešel do Berkeley v Kalifornii, kde se dále věnoval studiu antropologie. Zde na něho zapůsobily zejména přednášky A. L. Kroebera a C. Sauera, geografa, který se zabýval vztahem kultury a prostředí. V roce 1931 získal titul doktor filozofie na University of California. V průběhu dalších let se účastnil antropologických a archeologických terénních výzkumů indiánských kultur v západní části Spojených států, Peru, Ekvádoru a Britské Kolumbii. Charakteristickým rysem Stewardovy teoretické orientace ve 30. letech je jeho zájem o kombinaci a syntézu archeologických, historických a antropologických dat. Od roku 1935 věnuje zásadní pozornost výzkumu kultury Šošonů, kteří představují typ společnosti bojující o přežití v ekologicky nehostinných polopouštních podmínkách kalifornské Velké pánve. Stewardovy analýzy ekonomické a sociální organizace kultury Šošonů již plně přihlížejí k ekologickému kontextu a anticipují tak nástup kulturní ekologie. V roce 1932 byl Steward z iniciativy švédských antropologů (E. Nordenskjöld) pověřen vedením výzkumného projektu, jehož cílem bylo vytvoření encyklopedického přehledu poznatků o historii, jazycích, kultuře a etnických typech jihoamerických indiánů. Výsledky tohoto projektu, na kterém se podíleli přední světoví antropologové a etnologové, byly pod Stewardovým vedením publikovány v průběhu 40. let v monumentální *Příručce jihoamerických indiánů*. V letech 1943-1946 Steward krátce působil jako ředitel Smithsonianova institutu sociální antropologie, odkud odchází na University of California. Zde získal značnou proslulost svými přednáškami. Od roku 1952 byla jeho činnost spjata s University of Illinois, kde věnoval svoji pozornost výzkumu akulturačních procesů. Významným projektem, který v této době osobně vedl, byl výzkum vlivu industrializace a urbanizace na kulturu tradičních společností.

10.2.2 Kultura Šošonů jako adaptivní systém

Zdroje Stewardovy kulturní ekologie lze spatřit v jeho terénním výzkumu kmene Šošonů, který realizoval ve 30. letech. Území kalifornské Velké pánve (Great Basin and Plateau), které Šošoni obývali, je zcela vyprahlé. Protože zde existují jen velice omezené zdroje rostlinné a živočišné potravy, jejich „život byl zasvěcen téměř výhradně neochabu-

jícímu požadavku hledání potravy".² V těchto náročných ekologických podmínkách byla vyšší koncentrace lidí možná jen v krátkých časových obdobích několika málo zimních měsíců, kdy zásoby jader ze šišek a ořechů stačily pro několik společně tábořících rodin. Po větší část roku však jednotlivé rodiny, které fungovaly jako nezávislé a hospodářsky soběstačné jednotky, putovaly nehostinnými, suchými údolími za potravou. Stálá a výsadní práva na určité teritorium neexistovala, neboť by to mohlo narušit přirozenou ekologickou flexibilitu a mobilitu jednotlivých migrujících rodinných skupin. Hlavními zdroji potravy byly kořinky divokých rostlin, travnatá semena a několik druhů horských jeřabin či bobulí. Lovné zvěře (antilopy, horské kozy a králíci) byl nedostatek. Technologie lovu byla velice primitivní - základní zbraně tvořil luk a šípy. Mezi typické artefakty materiální kultury Šošonů patřily proutěné koše a nádoby, kuchyňské nástroje a ostré rýcí hole. Oblečení tvořily mokasíny a bederní zástěrky zhotovené ze surové kůže, v zimě pokrývky ze zaječích kůží. Protože Šošoni žili kočovným způsobem života, jako úkryt před větrem a nepřízní počasí jim sloužily husté křoviny nebo protivětrné zástěny.³

Výzkum kultury Šošonů, kteří byli vystaveni velice tvrdým imperativům vnějšího prostředí, odhalil úzké sepětí mezi využitelností přírodních zdrojů, dosaženou technologií, sociální strukturou, organizací práce a společnou kooperací. Díky tomuto výzkumu si Steward poprvé uvědomil nezbytnost studia kultury jako adaptivního systému.

10.2.3 Předmět kulturní ekologie

Východiskem Stewardovy koncepce kultury je jeho pojetí ekologie. Pojem ekologie poprvé rozpracoval ve 30. letech, plně jej však rozvinul ve své stěžejní práci *Teorie kulturní změny* (1955). Podle Stewarda „hlavním obsahem pojmu ekologie je adaptace na prostředí“.⁴ Většina živočichů dosahuje adaptace pomocí svých fyzických vlastností. Lidské adaptace je však dosahováno prostřednictvím nebiologicky vytvořených prostředků a mechanismů, pomocí kultury. „Člověk vstupuje na ekologickou scénu ... nejenom jako další organismus, který je v určitém vztahu k jiným organismům z hlediska svých tělesných charakteristik, ale přináší s sebou superorganický faktor kultury.“⁵

Stewardovo chápání kultury a jejího vývoje je výrazně ovlivněno **geografickým determinismem**. Adaptace člověka na prostředí je podle jeho názoru rozhodující hybnou silou vývojových proměn. Steward přitom zdůrazňuje, že přírodní prostředí nevystupuje pouze jako limitující faktor, ale má také kreativní vliv na kulturu. Podle jeho názoru vykonává okolí selektivní tlak na kulturní systémy především tím, že z nich vyrazuje ty kulturní prvky, které jsou nejméně adaptivní.⁶ Předmětem kulturní ekologie je podle Stewarda studium uspořádání vztahu kultury a přírodního prostředí. Kulturně ekologická analýza přitom musí vzít v úvahu dvě kvalitativně odlišné třídy jevů. První tvoří charakteristické rysy **přírodního prostředí** (flóra, fauna, klima, vodstvo, surovinové zdroje aj.), druhou **kulturní technologie** (výrobní způsob, technika, ekonomická organizace aj.), jejichž prostřednictvím daná společnost využívá přírodního prostředí k uspokojování biokulturních potřeb svých členů. Sepětí těchto dvou činitelů spolu s dosaženou úrovní technologického pokroku tvoří rámec ekologických podmínek, které stimulují, limitují a determinují kulturní specifika společnosti, její institucionální základnu, formy ekonomické specializace, typ sociální struktury a ideologii.

10.2.4 Primární a sekundární rysy kultury

Přestože Steward považoval přírodní prostředí za významný příčinný faktor vzniku, vývoje a fungování kulturních institucí, byl si vědom, že ne všechny charakteristické rysy kultury lze vysvětlit prostřednictvím ekologické adaptace. Při studiu kulturních systémů proto rozlišoval **primární kulturní rysy**, které tvoří **kulturní jádro** (cultural core), a **sekundární kulturní rysy**. Kulturní jádro, představující konstelaci kulturních rysů, které si jsou nejvíce blízké, nejvýrazněji přispívá k udržení ekonomických aktivit a s nimi spjatých sociálních, politických a náboženských vzorů chování. Oproti kulturním rysům, tvořícím relativně integrované a stabilní kulturní jádro, vykazují sekundární kulturní rysy, které nejsou na jádro přímo vázány, velkou variabilitu.

Zdrojem vývojových proměn kulturních systémů jsou především změny v oblasti techniky a technologie.⁷ Steward označil svůj přístup za **kulturní ekologii** a navrhl její tři základní metodologické postupy: 1. je nutné postihnout vztahy mezi technologií zkoumané kultury a jejím prostředím; 2. je nezbytné analyzovat vzory chování spjaté s kulturní technologií; 3. musí se zachytit vztahy mezi těmito vzory chování a ostatními částmi kulturního systému.⁸

10.2.5 Teorie multilineární evoluce

Velkou pozornost věnoval Steward studiu vývoje kulturních systémů. Polemizuje zejména s koncepcí vývoje lidstva jako celku, neboť je přesvědčen, že tento přístup více či méně ignoruje specifika jednotlivých kultur. *Žádá* proto, aby kulturní evoluce byla studována v menším měřítku a s přihlédnutím k větší rozmanitosti a variabilitě konkrétních kultur, než tomu bylo v pracích klasického evolucionismu.

Steward připouští, že se jednotlivé kultury vyvíjejí společnými cestami, ale pravidelná, přímá následnost vývoje se společnými zákonitostmi pro všechny společnosti se podle jeho názoru vyskytuje jen u některých kultur nebo jejich jednotlivých forem. Tento předpoklad vedl Stewarda k formulaci **teorie multilineární evoluce**.⁹ Podle Stewarda je nutné pohlížet na světové dějiny jako na vývojové transformace řady kulturních systémů, jejichž evoluce probíhá paralelně po mnoha vývojových liniích. Každému kulturnímu systému je přiznána zákonitost a posloupnost vývoje, který probíhá formou kvalitativních přeměn.

10.2.6 Úrovně sociokulturní integrace

Své výzkumy evoluce kultury Steward opíral o teorii kvalitativně odlišných **úrovní sociokulturní integrace** (levels of sociocultural integrations), která vychází z předpokladu, že rozdíly mezi primitivními a komplexními společnostmi nejsou pouze kvantitativního charakteru. Podle Stewarda systém vyšší úrovně neobsahuje pouze větší počet odlišných částí, ale odlišnost jednoduché a komplexní společnosti je kvalitativního rázu a rozdílné stupně složitosti znamenají jiné formy integrace a adaptace.¹⁰ Například nadbytek bohatství v rozvinutých západních kulturách umožňuje existenci sociální stratifikace, což nepřipadá v úvahu u jednoduchých sběračsko-loveckých lokálních kultur typu Šošonů. Také stejné instituce existující na různé vývojové úrovni se od sebe zásadně odlišují. Evidentní je tato skutečnost na různém charakteru nukleární rodiny v primitivní a moderní společnosti. V moderní společnosti rodina ztrácí většinu tradičních funkcí, přičemž její vývojové proměny jsou pochopitelné pouze v kontextu moderní civilizace. Jinými slovy, výsledky kulturní evoluce „nejsou pouze stále více a více komplexní, ale ... reprezentují nově vznikající formy“.¹¹

Teorii úrovní sociokulturní integrace Steward užíval zejména jako typologického kritéria mezikulturní komparace společností, které stojí na různém stupni kulturního vývoje. Například v jeho nástinu indiánských kultur Jižní Ameriky tvoří mezní body evolučního kontinua na jedné straně lovecko-sběračské společnosti, na straně druhé závlahové civilizace. V rámci tohoto typologického schématu Steward dále prezentuje širokou plejádu dalších kultur, které se od sebe neodlišují pouze mírou komplexnosti, ale především úrovní sociokulturní integrace.¹²

Koncepci multilineární evoluce staví Steward do protikladu k tradiční teorii unilineární evoluce. Za základní omyl jednosměrného modelu kulturní evoluce považuje snahu řešit všechny otázky předcivilizačního vývoje v rámci kategorií divoštství a barbarství. Multilineární teorie evoluce takový předpoklad odmítá. Stewarda zajímá fungování různých kultur v přirozeném ekosystému, jejich empirické podobnosti a rozdíly. Programově vypracovává specifické paralely mezi formou, funkcí a časovou posloupností konkrétních kulturních systémů. Navrhuje rozpracování systému metod spíše empirického než deduktivního charakteru, který by umožnil provést historický výzkum podobností a specifík paralelně se vyvíjejících kultur v čase a prostoru.

10.2.7 Kulturní typ jako nástroj klasifikace kultur

Za základ empirické klasifikace jednotlivých kultur považuje Steward stanovení „kulturního typu“. Strukturu modelu kulturního typu netvoří podle jeho názoru všechny komponenty dané kultury, nýbrž pouze některé funkčně spjaté kulturní rysy. Ty mohou být společné dvěma, několika nebo celé řadě, avšak nikdy všem kulturám. Steward připouští možnost vzniku nekonečného množství kulturních typů stejně jako jejich hospodářskou a společenskou podmíněnost. Svoji koncepci kulturního typu sám aplikoval na srovnání vývoje kultur Peru, Mezopotámie, Egypta a Číny, s důrazem na komparaci některých společných rysů (zavlažování v zemědělství, neznalost železných nástrojů atd.).

10.2.8 Stewardův vliv na antropologické myšlení

Stewardova koncepce multilineární evoluce vyvolala celou řadu reakcí - od kritického odmítání až po bezvýhradné přijetí. White rozhodně protestoval proti myšlence, že multilineární evoluce je něčím originálně novým. Podle Whitea znali Spencer, Tylor a Morgan mnohosměrnou evoluci stejně dobře jako jednosměrnou.¹³ Anglický antropolog D. Forde kritizoval Stewarda za to, že provedl falešnou dichotomii mezi univerzální a multilineární evolucí. Podle jeho názoru Whiteova koncepce univerzální evoluce pouze představuje jiný stupeň abstrakce, který však nijak nepopírá možnost multilineární analýzy evolučního procesu.¹⁴

A. L. Kroeber oproti tomu vysoce hodnotí Stewardovo metodologické stanovisko jako možnost střední cesty, jež překlene propast mezi představiteli empirických výzkumů, odmítajícími veškeré teoretizování, a vědci, kteří trvají na možnosti obsáhlé generalizace evolučního procesu. Typický postoj k oživenému zájmu o principy evolucionistického myšlení reprezentuje E. A. Hoebel, který považuje návrat evolucionistické orientace za Jednu z nejvýznamnějších změn v antropologii tohoto období.¹⁵ S odstupem času lze konstatovat, že Steward originálním způsobem spojil neo-evolucionistické paradigma s kulturně ekologickou orientací. Jeho snaha empiricky studovat lokální kultury v ekologickém kontextu našla řadu pokračovatelů, kteří v 70. a 80. letech vybudovali základy ekologické antropologie.

10.3 Marvin Harris - antropologie jako kulturní materialismus

10.3.1 Život a dílo M. Harrise (1927)

Nejvýznamnější pokus o uplatnění kulturně ekologického přístupu v kulturní antropologii představuje koncepce **kulturního materialismu** amerického antropologa Marvina Harrise. Harris se narodil v roce 1927 v Brooklynu v New Yorku. Absolvoval University of Columbia, kde v roce 1953 získal titul doktora filozofie. Zde také působil do roku 1980, kdy přešel jako profesor antropologie na University of Florida.

Harris patří mezi nejvlivnější osobnosti současné antropologie. Svou první významnou práci *Rasové vzory v Americe* (1964) napsal na základě svého terénního výzkumu v Brazílii. Na sklonku 60. let vyvolala značný ohlas jeho kniha *Vznik antropologické teorie* (1968). Na 750 stranách zde vypracoval systematický rozbor vývoje antropologických teorií člověka, společnosti a kultury od roku 1750 do současnosti. Tato kniha nepředstavuje pouze jeden z nejvýznamnějších pokusů o pozitivistický výklad dějin antropologického myšlení, nýbrž je také ostrou polemikou s idealistickým a idiografickým pojetím kultury.¹⁶ Předmětem Harrisova zájmu však nejsou jenom teoretické a metodologické otázky

dějín antropologického myšlení. Svědčí o tom jak jeho úspěšná učebnice antropologie *Kultura, člověk a příroda* (1971), tak populárně orientované práce, které Harris napsal pro široké čtenářské vrstvy — *Krávy, prasata, války a čarodějové* (1974) a *Kanibalové a králové* (1977). Své teoretické názory na strategii studia kultury Harris nejvýrazněji shrnul v práci *Kulturní materialismus* (1979). Tato kniha je rozdělena na dvě relativně samostatné části. První je věnována prezentaci kulturního materialismu jako výzkumné strategie vědy o kultuře. Druhá, podstatně rozsáhlejší část, představuje kritiku „alternativ“ — precizní rozbor výzkumných škol a směrů, které stojí v opozici nebo ignorují kulturní materialismus.

10.3.2 Koncepce kulturního materialismu

Mezi zdroje Harrisova kulturního materialismu patří vedle Darwinovy koncepce biologické evoluce i Marxův historický materialismus, který je v Harrisově interpretaci zbaven dialektiky a teorie revoluce. V souladu s teoretickými východisky neoevolucionismu (L. A. White) a kulturní ekologie (J. H. Steward), na které kulturní materialismus bezprostředně navazuje, považuje Harris jednotlivé kultury za adaptační systémy, jejichž strukturu, funkci a vývoj lze vysvětlit na základě jejich vztahu k okolnímu prostředí. Harrisova koncepce kulturního materialismu vychází z předpokladu, že způsob výroby a reprodukce materiálního života společnosti (**infrastruktura**) determinuje fungování rodiny, příbuzenských systémů a politické organizace (**struktura**), které pak ovlivňují vědu, umění, literaturu, rituály, hry apod. (**superstruktura**).¹⁷ Tento princip „**kauzální priority infrastruktury**“ podle Harrise vyžaduje věnovat při studiu kultury pozornost stimulující, limitující a determinující roli materiálních podmínek pro fungování sociokulturních systémů. Podle Harrise „podobné technologie aplikované v podobném prostředí inklinují k vytváření podobného uspořádání výroby a distribuce a ty opět vedou k vytváření podobných sociálních seskupení, která ospravedlňují a koordinují svoji činnost pomocí podobných systémů hodnot a víry“.¹⁸ Tento fakt implikuje požadavek primárního výzkumu demografických, technologických, ekonomických a environmentálních faktorů jako hybných sil dějin. Tak například podle Harrise populační tlak vyžaduje intenzifikaci výroby, což nakonec vede k vyčerpání prostředí. Obnovu populační tlak si ovšem vynutí nový výrobní systém.

10.3.3 Pojetí kulturní evoluce

Harrisovy názory na kulturní evoluci nesou pečeť aplikace Darwinovy evoluční teorie na kulturu. Mechanismu přirozeného výběru v lidské společnosti podle Harrise analogicky odpovídá determinismus vyplývající ze vztahů technika-prostředí a technika-kultura. V tomto smyslu zavádí Harris pojem „**reprodukční úspěch**“ jako kritérium úrovně sociokulturního vývoje. Podobně jako White přitom spojuje společenský pokrok se zvýšením počtu populace, hustoty obyvatelstva a výroby energie na hlavu.¹⁹⁾

Harris věnuje značnou pozornost možnosti využití moderních statistických a matematických metod v antropologickém výzkumu. Současně si je však vědom, že skutečně efektivní práce s antropologickými daty musí být založena na obecné teorii společenského vývoje. Sám Harris to charakterizuje slovy: „Chceme-li získat správný obraz dějin, musíme začít předpokladem, že existují určité principy, které v nich působí. A tyto principy musíme užít ke klasifikaci údajů.“

²⁰ Z tohoto hlediska Harris překonal Whiteovu koncepci kulturního fatalismu, neboť věří nejen v možnost vědeckého poznání sociokulturních zákonitostí, nýbrž i v jejich praktické využití člověkem.

10.3.4 Mayská kultura v perspektivě kulturního materialismu

Dnes již klasickou ukázkou Harrisova přístupu ke studiu kultury představuje jeho interpretace materiální báze mayské kultury. Archeologové a antropologové po dlouhá léta řešili otázku, jak Mayové mohli vybudovat vyspělou kulturu na neintenzivním zemědělství, primárně založeném na mýcení a vypalování lesních porostů. Na první pohled by se mohlo zdát, že mayská kultura tak popírá obecně uznávaný fakt, že pro první vyspělé civilizace byla charakteristická hustá populace a stabilní intenzivní zemědělská ekonomika. Harrisovi se však podařilo prokázat, že mayská ekonomika byla podstatně produktivnější, než jak se odborníci dříve domnívali. Například vysoce výnosné chlebovníky mohly poskytnout tolik plodů, že pokryly téměř 80 % energetického obsahu mayské stravy.

K objasnění tajemství materiální základny mayské kultury přispěly také nedávno pořízené letecké fotografie, které odhalily existenci dosud neznámých kanálů. Dokazují, že Mayové stejně jako vyspělé civilizace starověkého Egypta, Mezopotámie, Indie a Číny v zemědělství používali zavlažovací systémy. Toto zjištění podpořilo Harrisovu hypotézu, podle které také rozkvět mayské kultury byl založen na efektivní infrastruktuře.

10.3.5 Aztécký kanibalismus v perspektivě kulturního materialismu

Harrisův kulturní materialismus nesporně představuje inspirativní hledisko výzkumů člověka a kultury. Některé jeho závěry však pro svoji jednostrannost vyvolaly oprávněnou kritiku. Snad nejkontraverznější je Harrisova materialistická interpretace příčin masových lidských obětí v aztéckém náboženství. Harris je podobně jako antropolog Michael Harner přesvědčen, že není možné vysvětlit krvežíznivost aztéckých bohů a vysoký počet lidských obětí pouze v rámci čistě náboženských motivů. Základní rozdíl mezi aztéckým náboženským systémem a náboženskými praktikami vyspělých kultur starověku tkví podle jeho názoru především v tom, že lidské oběti u Aztéků nebyly pouze obětovány, ale také konzumovány.

Pro mnoho světových kultur je typické, že oběťují svým bohům zvířata, jejichž maso je po slavnostním rituálu podá-

váno lidem. U všech těchto náboženství je však kanibalismus tabu. Naproti tomu osudem mnoha lidských obětí u Aztéků bylo skončit v jídelních hrncích spolu s rajčaty a chilli papričkami, neboť všechny jedlé části lidských těl byly v této společnosti konzumovány stejně často jako maso zvířat. Příčiny masových lidských obětí a kanibalismu u Aztéků je podle Harrise nutné vidět především ve faktu, že v Mexiku (na rozdíl od jiných raných městských kultur tohoto typu) nebylo dostatečné množství domácích zvířat, která by uspokojila narůstající potřebu masa pro stále se rozrůstající populaci. Starověké městské kultury Starého světa měly k dispozici ovce, kozy nebo skot. Peruánští Inkové lamy. Aztékové byli však odkázáni pouze na krocany a psy, v důsledku čehož byla jejich strava chudá na živočišné bílkoviny. Husté populace, zejména městské, se často stávaly obětí krizí z nedostatku potravy. Takovéto hladomory zřejmě často postihovaly i Aztéky. Svědčí o tom jejich pověsti vyprávějící o časech, kdy jejich předkové museli jíst hady, hmyz a jezerní řasy. Podle Harrise tak aztécké oběti měly na jedné straně náboženský smysl, na straně druhé materiální význam pro zásobování městské populace nedostatkovými bílkovinami. Jinými slovy, byly to materiální podmínky (nedostatek domácích zvířat, výživa husté populace), jež vyvolaly extrémně krvavý typ masových lidských obětí a kanibalismus u Aztéků. Harrisova a Harnerova hypotéza o kanibalském původu lidských obětí v aztécké kultuře se přirozeně nesetkala se všeobecným přijetím a vyvolala řadu polemik a sporů.²¹

10.3.6 Posvátné indické krávy v perspektivě kulturního materialismu

Velice působivá je Harrisova interpretace tabu indických krav. Podle Harrise zabíjení krávy a zákaz požívání hovězího masa není výrazem absurdity indického náboženství, ale vysoce racionálním a ekonomickým sociokulturním regulativem. Harris je přesvědčen, že hlavní funkcí krav v indickém ekonomickém systému není výroba mléka a masa, ale reprodukce volů, kteří zde jsou hlavním dopravním a tažným prostředkem. Indické zemědělství, založené na „nízkoe-nergetických zařízeních“ (tažné síle), je údajně vysoce ekologické a zabráňuje nadměrné urbanizaci. Tradiční indické zemědělství umožňuje velice efektivně využívat veškeré dostupné energetické zdroje. Krávy zde totiž také zastupují „petrochemický průmysl“, neboť ročně vyprodukují 700 milionů tun mrvy, jež slouží jako palivo indickým hospodářstvím. Hořlavé vlastnosti kravské mrvy navíc umožňují nechat pokrmu „bublat“ na plotně několik hodin bez dozoru, aniž by se připálily. V této době mohou ženy pracovat na poli a starat se o děti.

To vše ještě ale nevysvětluje racionalitu zákazu zabíjení a pojídání krav. Podle Harrise je toto tabu vysvětlitelné pouze v kontextu period období sucha a dešťů. V období sucha, kdy je nedostatek jídla, je samozřejmě vidina pečeného hovězího velmi lákavá. Díky zakazu jí ale většina indických zemědělců odolá, čímž si vlastně zachrání život. Kdyby totiž dobytek snědli v době sucha, zemřeli by hladu v období dešťů, neboť by neměli koho zapřáhnout do pluhů. Harris dále upozorňuje na to, že vegetariánství je jediný způsob, jak uživit populaci s tak vysokou hustotou obyvatelstva. Přímou konzumací rostlinné stravy se energie využívá efektivněji, než když se používá jako krmivo pro zvířata. Kalorická hodnota krmiva, které zvíře sežere, je vždy mnohonásobně vyšší než kalorická hodnota masa jeho těla. Harris je přesvědčen, že jen nepatrné procento potravy indických krav tvoří lidmi požitelná strava. Většinou vypásají travu, nebo se krmí odpadky, případně vedlejšími produkty zemědělské výroby jako jsou rýžová sláma a pšeničné otruby. Navzdory „kraví svatosti“ hovězí maso ani v Indii nehnije nazmar, neboť je konzumováno „nedotknutelnými kastami“ - lidmi na okraji společnosti, kteří se živí převážně masem zemřelých krav a také vyděláváním kůží.

Harris je přesvědčen, že plýtvání je charakteristické spíše pro moderní civilizaci než pro tradiční rolnické společnosti. Automobily a letadla jsou sice rychlejší než volí potahy, ale energii nevyužívají efektivněji. Více kalorií, než vyplývají z všech krav v Indii za celý rok, se ve Spojených státech spotřebuje v nevyužitelném teple a kouři za jediný den v dopravních zácpách. Toto srovnání je varující, když si uvědomíme, že naše dopravní prostředky spalují neobnovitelné zásoby ropy, které se v zemi hromadily desítky milionů let. Podle Harrise je skutečně neproduktivní posvátnou krávou naše rodinné auto.²²

10.3.7 Harrisův vliv na antropologické myšlení

Harris je jednou z nejvýznamnějších osobností současné kulturní antropologie. O jeho knihách se bouřlivě diskutovalo mezi představiteli společenských věd i širokou laickou veřejností. Kulturní materialismus totiž představuje nejdůležitější rozpracování koncepce kultury jako adaptivního systému. Harrisova snaha vysvětlit nejrůznější kulturní jevy prostřednictvím materiálních faktorů ale vyvolala oprávněnou kritiku, která poukazuje na redukcionistický přístup k sociokulturní realitě. To však nijak nesnížilo Harrisův vliv na představitele ekologické antropologie a na širokou veřejnost. Ideje kulturního materialismu ve svých výzkumech využili například R. Carneiro, M. Cohen, M. K. Martin, B. Voorhiesová aj. Zasadíme-li Harrisovo dílo do širšího kontextu kulturní antropologie, můžeme konstatovat, že stojí v přímé kontrapozici k trendům rozvíjeným v rámci „nové etnografie“. Její reprezentanti v protikladu k Harrisovi totiž rozvíjejí koncepci kultury jako kognitivního nebo symbolického systému.

Harris však neovlivnil kulturní antropologii pouze svým kulturním materialismem. Nesmírně významné jsou také jeho práce, které věnoval kritice prací svých kolegů. Americký antropolog Anthony F. C. Wallace alegoricky Harrise srovnává s potulným středověkým rytířem, který nemilosrdně srazí ze sedla každého protivníka. Za soky považuje sociobiology, strukturalisty, kognitivní a symbolické antropology, eklektiky i nevědecké tmáře. Svými mnohaletými polemikami a kritickými výpady Harris do značné míry přispěl ke zmapování a diferenciaci současné antropologické scény.

10.4 Shrnutí - kultura jako adaptivní systém

V průběhu 60. a 70. let byly položeny základy ekologické antropologie jako nového směru v sociální a kulturní antropologii. V dílech ekologických antropologů se spojují teoretická východiska neoevolucionistické antropologie se snahou empiricky studovat člověka a kulturu jako součást konkrétního ekosystému. Zrození této teoretické orientace je spjato zejména s dílem zakladatele kulturní ekologie J. H. Stewarda, který rozpracoval koncepci kultury jako adaptivního systému.

Podle Stewarda příslušníci rodu *Homo* na rozdíl od ostatních živočišných druhů dosahují adaptace k vnějšímu prostředí prostřednictvím nebiologicky vytvořených prostředků - pomocí kultury. Předmětem kulturní ekologie je podle Stewarda studium uspořádání vztahu kultury a přírodního prostředí. Kulturně ekologická analýza přitom musí vzít v úvahu dvě kvalitativně odlišné třídy jevů. První tvoří charakteristické rysy přírodního prostředí, druhou kulturní technologie, jejímž prostřednictvím daná společnost využívá přírodní prostředí k uspokojování biokulturních potřeb svých členů.

Steward uvedl do antropologie řadu pojmů, které umožnily aplikovat kulturně ekologickou perspektivu při empirickém výzkumu kulturních systémů. Mezi nejvýznamnější z nich patří „kulturní jádro“ a „úroveň sociokulturní integrace“. Podle Stewarda kulturní jádro tvoří primární rysy kultury, které slouží k zajištění ekonomických aktivit a s nimi spjatých sociálních, politických a symbolických vzorů chování. Při studiu evoluce konkrétních kulturních systémů je nezbytné nejen identifikovat jejich kulturní jádro, ale také postihnout úroveň jejich sociokulturní integrace. Steward je přesvědčen, že primitivní a komplexní společnosti se neodlišují pouze kvantitativními charakteristikami. Rozdíly mezi nimi jsou i kvalitativního rázu, neboť různé stupně složitosti znamenají jiné formy integrace a adaptace.

Stewardovu výzkumnou strategii úspěšně využili v terénních výzkumech například A. P. Vayda, R. A. Rappaport, M. H. Fried, W. Goldschmidt, E. R. Service, R. Lee a I. DeVore. Jednotící teoretickou osnovou, která tyto antropology spojuje, je předpoklad, že ekologické, ekonomické, technologické a demografické faktory představují rozhodující determinanty fungování a vývoje sociokulturních systémů.

Nejvýznamnější pokus o uplatnění kulturně ekologického přístupu v kulturní antropologii představuje koncepce kulturního materialismu M. Harrise, který ve svém díle originálním způsobem spojil historický materialismus, neoevolucionismus a kulturní ekologii. Podle Harrise v každé společnosti existuje priorita infrastruktury (výrobní způsob a demografické faktory) před strukturou (sociální a politická organizace) a superstrukturou (symbolické a kognitivní systémy). Důsledně materialistický výklad kultury Harris působivě uplatnil ve svých interpretacích aztéckého kanibalismu, jídelních tabu, primitivního válečnictví nebo růstu násilí v industriální společnosti. Harrisův kulturní materialismus představuje vyhrocenou variantu současné ekologické antropologie. Jeho striktně materialistická koncepce kultury jako adaptačního systému tvoří protipól nové etnografie, která zahájila postmodernistický posun k interpretativně orientované antropologii. Vzniku a vývoji nové etnografie, jež představuje alternativní přístup ke studiu člověka a kultury, je věnována závěrečná část této práce.

11 Nová etnografie

11.1 Nová etnografie - sémiotická a kognitivní perspektiva

Od počátku šedesátých let se v kulturní antropologii vedle směru kulturní ekologie paralelně rozvíjí vědeckovýzkumná orientace označovaná jako **nová etnografie**. Nová etnografie zahrnuje široké spektrum metod a technik výzkumů člověka a kultury rozpracovaných především v rámci směrů **kognitivní antropologie**, **symbolické antropologie**, **etnosémantiky** a **etnovědy**. Představitelé těchto směrů spojuje snaha studovat kulturu jako ideový systém. Zužují proto rozsah pojmu kultura na symbolické a kognitivní systémy, sdílené členy určité společnosti.

11.1.1 Ideové zdroje nové etnografie

Filozofické zdroje nové etnografie můžeme nalézt již v dílech představitelů německých novokantovských škol (E. Cassirer), německé a francouzské hermeneutiky (H. G. Gadamer, P. Ricoeur), anglické analytické filozofie (L. J. J. Wittgenstein, G. Ryle) a obecné sémantiky. Důležitou úlohu sehrála také fenomenologie (E. Husserl), která v transformované podobě prostřednictvím díla amerického filozofa a sociologa A. Schutze v 60. letech výrazně ovlivnila fenomenologickou sociologii i směry nové etnografie.

Rozhodující roli pro konstituování nové etnografie mělo tradiční sepětí americké antropologie s lingvistikou. Mnoho kulturních antropologů bylo současně vynikajícími jazykovědci. Uplatňování lingvistických metod při studiu kultury je jedním z charakteristických rysů kulturní antropologie 20. století. Z tohoto hlediska sehrála v dějinách americké antropologie důležitou roli zejména **teorie lingvistického relativismu** (Sapir-Whorfova hypotéza) a koncepce **generativní transformační gramatiky** (N. Chomsky). Významným zdrojem nové etnografie byly také výzkumy osobnosti a kultury, zvláště práce A. F. C. Wallace, věnované analýze vztahu mezi kulturou a kognitivní strukturou osobnosti. Na rozvoji nové etnografie má svůj podíl i **kognitivní psychologie** (J. S. Brunner, A. G. Miller), se kterou ji spojoval zájem o studium funkcí lidské psychiky, přede-

vším kognitivních procesů v konkrétním sociokulturním kontextu.

Ke zformování nové etnografie na počátku 60. let 20. století přispěla nespokojenost nastupující generace amerických antropologů s výzkumnými metodami tradiční antropologie. Kritice se nevyhnuli ani tak významní antropologové, jakými byli B. Malinowski, R. Benedictová, M. Meadová a C. Lévi-Strauss. Velice pregnantně vyjádřil tento postoj ke klasickému období antropologických výzkumů americký antropolog R. Rosaldo: „Tradiční antropologická studie je jako příručka dobrého chování. Nenajdete v ní žádné kulturní poznatky, spíše klišé, moudrost Poloniovu, konvence spíše v banálním než poučném smyslu. Dočtete se tu o oficiálních pravidlech, ale nic o skutečném životě.“¹ Důsledky této nespokojenosti nastupující generace „mladých rozněvaných antropologů“ výstižně charakterizoval jeden z nejvýznamnějších představitelů současné americké antropologie E. Wolf: „Antropologická církev má potíže. Ztratily se posvátné relikvie. Lidé nahlédli za oltář a nic tam nenašli.“²

Nástup nové etnografie má však i své sociální a politické pozadí. Jsou jím bouřlivé procesy modernizace, které probíhají v zemích třetího světa, i zásadní proměny vztahu vyspělých a rozvojových zemí. Jak poznamenal jeden z představitelů současné nové etnografie C. Geertz:

„Konec kolonialismu radikálně změnil povahu sociálního vztahu mezi těmi, kdo se ptají a pozorují, a těmi, kdo jsou dotazováni a pozorováni. Úpadek víry v hrubá fakta, stanovené postupy a vědomosti nezapadající do společenských věd a vlastně do vědy vůbec, změnily neméně radikálně představu tazatelů a pozorovatelů o tom, co se snažili dělat. Imperialismus ve své klasické formě metropole a državy stejně jako scientismus ve své klasické podobě — impulzy sil a kulečnickové koule — padly víceméně současně.“³

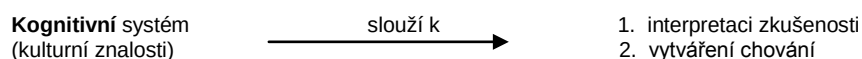
Proměny tradičního objektu antropologických výzkumů na straně jedné a přehodnocení klasického scientistického modelu studia sociokulturní reality na straně druhé tak zásadně přispěly ke zformování paradigmatu nové etnografie.

11.1.2 Teoretická východiska nové etnografie

Charakteristickým rysem nové etnografie jako nové teoretické orientace je snaha zúžit pojem kultury tak, aby zahrnoval méně a odhaloval více, tedy vytvořit kategorii užší, více specializovanou a teoreticky efektivnější. V protikladu k širokému pojetí kultury jako adaptačního systému, které bylo rozvíjeno představiteli kulturní ekologie a kulturního materialismu, tak vznikla řada koncepcí kultury jako kognitivního nebo symbolického systému. Z tohoto hlediska představuje nová etnografie řadu principů, metod, technik a postupů, jež vycházejí z předpokladu, že jednotlivé kultury jsou jedinečnými systémy znalostí, symbolů, kategorií, pravidel a organizačních principů chování, které si člověk osvojil jako člen určité společnosti.

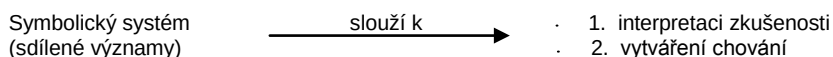
Přestože představitele nové etnografie spojuje studium kultury jako ideového systému, lze uvnitř tohoto myšlenkového proudu vymezit dva základní směry - kognitivní antropologii a symbolickou antropologii. Podle představitelů **kognitivní antropologie** dává znalost **kognitivního systému**, zejména pojmů, jejichž prostřednictvím členové dané společnosti vnímají a interpretují realitu, a normativních principů, které jim umožňují adekvátně jednat ve standardních situacích, možnost pochopit a popsat zkoumanou společnost i predikovat chování jednotlivce v rámci daného sociokulturního systému. Pojem kultury je tedy zúžen na **systém sdílených znalostí**, které členové určité společnosti používají k interpretaci zkušenosti a vytváření sociálního chování.⁴

Schema 5 Kognitivní model kultury



Také představitelé **symbolické antropologie** považují kulturu za ideový systém. Na rozdíl od kognitivních antropologů, kteří studují kulturu jako systém znalostí, symboličtí antropologové kulturu definují jako **systém symbolů a významů**. Z hlediska symbolické antropologie kultura představuje na jedinci nezávislou relativně autonomní vrstvu reality - **sémiotický systém**. Tento sdílený svět významů se konstituoval v procesu sociální interakce. Výzkum kultury proto vyžaduje odhalit sdílené kódy symbolů a významů, podle kterých jednotlivci interpretují své zkušenosti a řídí své chování.

Schema 5 Sémiotický model kultury



Kognitivní a symboličtí antropologové společně přispěli k přehodnocení metod terénního výzkumu. Odmítají například tradiční způsob organizování a zpracování informací do podoby předem stanoveného tematického bloku, jako je například ekonomika, náboženství, umění a podobně. Základním nedostatkem takto kategorizovaných dat je podle jejich názoru skutečnost, že získané informace postrádají vnitřní souvislost založenou na principech domorodé klasifikace a konceptualizace světa. Antropologický výzkum by měl navíc zahrnovat nejen odpovědi a reakce informátorů, ale také všechny otázky, které antropologové položili. Pár „**otázka-odpověď**“ se tak stává základní jednotkou antropologického výzkumu. Toto rozšíření výzkumů o kontextuální rámec je možné označit za jeden z nejvýznamnějších přínosů nové etnografie.

Z metodologického hlediska je nová etnografie spjata s lingvistikou, což se projevuje aplikací lingvistických metod v antropologickém výzkumu, zejména uplatněním **komponentní analýzy**. Představitelé nové etnografie předpokládají, že jazykové struktury přímo odrážejí principy, na nichž je založeno lidské myšlení, a proto zkoumají domorodé klasi-

fikační soustavy („**folktaxonomie**“). Tyto výzkumy přispěly ke vzniku **etnovědy**, která se programově zabývá studiem **principů klasifikace a konceptualizace**, jejichž prostřednictvím členové určité společnosti popisují a interpretují svět, který je obklopuje. Pozornost je věnována systémům vědění a poznávání, které jsou typické pro různé kultury. V centru zájmu stojí především domorodé taxonomie (folktaxonomie), systémy znalostí, jež příslušníci určité společnosti užívají při klasifikaci rostlin (**etnobotanika**), zvířat (**etnozoologie**), nemocí (**etnomedicína**), duševních chorob (**etnopsychiatrie**), léčivých rostlin (**etnofarmakologie**), čísel (**etnomatematika**), barev, příbuzenských vztahů atd.

S výzkumy etnovědy je úzce spjata **etnosémantika** (etnografická sémantika). Na rozdíl od etnovědy, která klade důraz na výzkum domorodých principů klasifikace, se etnosémantika zabývá sémantickou analýzou terminologických systémů a studiem role **významů** pojmů a kategorií v kognitivních systémech různých kultur. Cílem etnosémantických výzkumů je zjistit, jak příslušníci určité kultury vnímají, popisují a hodnotí přírodní a sociokulturní realitu, resp. jaký význam připisují světu, který je obklopuje.

Při analýze terminologických systémů antropologové vycházejí z předpokladu, že existuje určitý pevný a omezený soubor principů a pravidel, které tvoří specifickou „**kulturní gramatiku**“ každé společnosti. Ve svých výzkumech se proto zaměřují na analýzu „vnitřních modelů reality“, tedy na to, jak členové určité společnosti vnímají, poznávají, hodnotí a interpretují svět, ve kterém žijí.

Společným znakem, který spojuje různé směry a školy nové etnografie, je snaha antropologů o vnitřní tzv. **emickou deskripci kultury**. Koncept „emického“ a „etického“ studia kultury zavedl do antropologických výzkumů americký lingvista Kenneth L. Pike (nar. 1912).⁵ Východním bodem Pikovy koncepce byl předpoklad, že metodologický aparát lingvistiky, konkrétně fonemická a fonetická analýza, může být využit nejen při studiu jazyka, ale také při výzkumu kultury. **Emické hledisko** („emic“ z „phonemic“) představuje vnitřní, imanentní aspekt zkoumaného sociokulturního systému, zatímco **etické hledisko** („etic“ z „phonetic“) reprezentuje vnější aspekt zkoumané reality. **Etické hledisko**, které je typické pro tradiční antropologii, představuje pokus o vybudování univerzální typologie kultur, přičemž důraz je kladen na vnější popis konkrétních kultur a jejich komparaci podle jasného a předem stanoveného teoretického schématu. Podle představitelů nové etnografie je však tento typ výzkumů do značné míry omezen způsobem zpracování empirických dat, především jejich převodem do formalizovaného jazyka vědy. Tím totiž dochází k deformaci autentických kulturních významů, které původně tato data obsahovala. Proto také zastánci nové etnografie rozvíjejí širokou škálu metod a technik, které umožňují vnitřní, tedy emickou deskripci kultury.

Cílem těchto výzkumů je pochopit a popsat sociokulturní jevy z perspektivy členů zkoumané společnosti pomocí jejich vlastních pojmů a kategorií. Předmětem výzkumů se tak stává každodenní jazyk domorodců. Aplikace emického přístupu přitom vyžaduje, aby sami členové zkoumané společnosti vymezili vztahy mezi domorodými pojmy a kategoriemi a rekonstruovali jednotlivé sémantické oblasti své kultury. Takto získaná výchozí data jsou pak podrobena více-**stupňové komponentní analýze**, která umožní postihnout reálné vztahy mezi jednotlivými komponenty zkoumané třídy kulturních jevů.

Komponentní analýza může být zaměřena na to, jak se dále jednotlivé objekty zkoumané třídy jevů odlišují a podle jakých klasifikačních pravidel jsou uspořádány. Komponentní analýzu aplikovali na studium kultury již koncem 40. let W. H. Goodenough a F. G. Lounsbury. Největší rozmach této metody je však spojen až s rozvojem nové etnografie v 60. a 70. letech. Využití komponentní analýzy v antropologických výzkumech má dvě varianty. Někteří antropologové (H. C. Conklin) chtějí jejím prostřednictvím proniknout do podstaty klasifikačních pravidel studovaných kultur. Jiná část antropologů (S. Tyler, A. F. S. Wallace, J. Atkins) využívá komponentní analýzu ke studiu kognitivních systémů a procesů.

Představitelé nové etnografie usilují o stále větší využití matematických a lingvistických metod při studiu kultury.

Přestože na první pohled jejich koncepce emického výzkumu působí poněkud spekulativně a vykonstruované, metodologicky spočívá na pevných logických a epistemologických základech.

11.2 Mary Douglasová - antropologie jako studium symbolických forem kultury

11.2.1 Život a dílo M. Douglasové (1921)

Originální syntézu strukturální a symbolické antropologie realizovala ve svých pracích britská antropoložka Mary Douglasová. Antropologii studovala společně s M. Gluckmanem a M. Fortesem. Mnohem větší vliv na formování její výzkumné orientace však měl její učitel E. E. Evans-Pritchard, s nímž sdílela jeho odvrát od studia funkcí ke studiu **významů** sociokulturních jevů. Výrazně na ni zapůsobil také Franz Steiner, který ji inspiroval ke studiu kulturních anomálií.

Akademického titulu v oboru antropologie Douglasová dosáhla na University of Oxford v roce 1951. V té době již měla za sebou první terénní výzkum, který realizovala v letech 1949-1950 u afrického kmene Lele v Belgickém Kongu (Zaire). V práci věnované tomuto kmeni se zaměřila na analýzu pravidel manželské výměny.⁶ V současné době jsou její články, věnované sociálním formám a symbolismu kmene Lele, považovány za klasická díla afrikanistiky. Svoji akademickou dráhu úspěšně zahájila na univerzitě v Londýně (zde působila společně s D. Fordem) a v Oxfordu. V roce 1977 se přestěhovala do Spojených států. Zde pokračovala v intenzivním výzkumu symbolické báze kultury jako vědecká pracovnice Russell Sage Foundation v New Yorku. V roce 1980 byla jmenována profesorkou humanitních věd na Northwestern University v Illinois. Publikační činnosti se nepřestala věnovat ani po svém odchodu do důchodu v roce 1985.

V první polovině 60. let byla Mary Douglasová výrazně ovlivněna francouzským strukturalismem Lévi-Strausse. Tato teoretická orientace se promítla do její knihy *Čistota a nebezpečí: analýza pojmu poskvrnění a tabu* (1966). V této práci Douglasová uplatnila svoje vlastní pojetí strukturální analýzy nečistoty jako „nevhodné záležitosti“.⁷ Na základě studia širokého spektra etnografické a antropologické literatury formulovala hypotézu, že nečistota je univerzálním morálním symbolem, označujícím hranice mezi sociálními kategoriemi. Podle jejího názoru je úzkost z poskvrnění a ztráty tělesné kontroly nejsilnější ve společnostech s přísnými sociálními kategoriemi. Svůj strukturální model Douglasová rozšířila v další knize *Přirozené symboly* (1970).⁸ Tato práce je založena na předpokladu, že různé kultury mohou být srovnávány ve dvou obecných dimenzích. První dimenze, metaforicky chápána jako **sít'** (grid), označuje stupeň propracování a hodnocení sociálních rozdílů uvnitř společnosti. Douglasová je přesvědčena, že tato sít' symbolickým způsobem udržuje a ospravedlňuje vnitřní uspořádání dané společnosti. Druhá dimenze, chápána jako **skupina** (group), vymezuje hranice společnosti vůči okolí. Podle Douglasové různá řešení vnitřních sociálních rozdílů (sít') a vztahu „my a oni“ (skupina) má odlišné, nicméně predikovatelné důsledky pro život dané společnosti. Například společnosti se silnou „skupinovou orientací“ bývají posídle ochranou hranic a čistoty, vytváří centrální kosmologie a podporují rituály sociální kontroly, potvrzující skupinové rozdíly. Gnozeologický model sítě a skupiny vyvolal rozporuplné reakce. Někteří antropologové jej označili za příliš zjednodušující, jiní za příliš abstraktní nebo tautologický. Douglasová se ale nenechala kritikou svých kolegů odradit a úspěšně využila svou koncepci v dalších pracích. Z tohoto hlediska byla velice zajímavá především její prezentace moderní západní civilizace jako zvláštního typu společenské formace, ve které se rovnostářský individualismus (zavrhnutí společenských rozdílů) paradoxně stal dominantní společenskou hodnotou. Douglasová rozpracovala tento paradox moderní civilizace společně s Aaronem Wildavskym ve své nejkontroverznější knize *Nebezpečí a kultura* (1982).⁹ V této práci širavým způsobem popsala americké hnutí bojující za ochranu životního prostředí jako paranoický pohled na svět, charakteristický pro nezávislé organizace, které si udržují vnitřní solidaritu a mravní čistotu demonizováním svých oponentů. Ve svých posledních dílech Douglasová ještě více rozšířila spektrum svých výzkumných zájmů. Mezi tematické okruhy, které řešila ve svých knihách, patřila problematika AIDS, sociální spravedlnosti, konzumní společnosti, interpretace bible, revitalizace náboženských hnutí, symboliky jídla, estetického vkusu a těla jako kulturního artefaktu. Volbou těchto témat předjímala nastupující trendy v symbolické antropologii, i když v jejím metodologickém přístupu doznívá tradice strukturalismu.¹⁰

11.2.2 Nečisté jako kulturní konstrukt

Typickou ukázkou přístupu Douglasové k sociokulturní realitě je její interpretace špíny jako něčeho, „co je nemístné“.¹¹ Jak sama přiznává, tato myšlenka ji poprvé napadla na návštěvě v koupelně jednoho starého domu. Problém, který zde řešila, bezprostředně nesouvisel s mírou nečistoty této místnosti (koupelna byla perfektně čistá), ale s atypicky adaptovaným interiérem. Koupelna, v níž se Douglasová cítila nepohodlně a nepříjemně, byla vybudovaná ze zadní chodby, oddělené od bočních schodišť dvěma dveřmi. Pocit nečistoty prohlubovalo vnitřní vybavení místnosti, které ilustrovalo její původní funkci skladiště věcí (knihy, zahradnické náčiní, řada holínek). V tomto absurdním kontextu prostě koupelna nebyla „namístě“. Na základě této zkušenosti Douglasová dospěla k názoru, že čistota není oceňována proto, že špína ohrožuje lidské zdraví, ale proto, že je hrozbou pro řád. Proto k tomu, abychom se někde cítili „čistě“, nestačí odstranit špínu, ale je nezbytné pozitivně reorganizovat celé okolí (kulturní kontext) tak, aby odpovídalo našim představám.

Podle Douglasové je charakteristickým rysem lidského chování a prožívání neustálá snaha fixovat lidmi vytvořený kulturní řád a ostražitě hájit jeho hranice. Lidská touha dát obrazu světa jasnost, zřetelnost a jednoznačnost člověka vede k tomu, aby eliminoval vše „nečisté“, co narušuje naše standardní vnímání a interpretování reality. Z této perspektivy například nejsou nečisté boty, avšak nečisté je položit je na jídelní stůl. Ani potrava sama o sobě není nečistá, ale je nečisté nechat kuchyňské nádobí v ložnici nebo zahradnické potřeby v koupelně. Jinými slovy, kategorie nečistoty představuje kulturní konstrukt, sloužící v různých společnostech k eliminaci toho, co je považováno za „nemístné“, asociuje nepořádek a narušuje sociální řád.

11.2.3 Nečisté a posvátné u kmene Kwaio

Koncepci „nečistého“ Douglasová velice zajímavým způsobem využila pro analýzu lidského těla jako symbolu politické a sociální struktury. Zvláštní pozornost věnuje tomu, jak se v konkrétním kulturním kontextu stávají tělesné otvory, menstruační krev, sliny a moč symbolem nečistoty a sociálního ohrožení.

Polarizaci kategorií „**nečisté**“ a „**posvátné**“ Douglasová demonstruje na příkladě rituálů a prostorové sídelní organizace melanéského kmene Kwaio, obývajících centrální část ostrova Malaita (Šalamounovy ostrovy). Ve svých interpretacích se Douglasová opírá zejména o informace, které získal v průběhu svého terénního výzkumu mezi příslušníky kmene Kwaio americký antropolog R. Keesing. Kwaiové jsou přesvědčeni, že jejich předkové se pohybují v říši, jež se dělí na posvátné a nečisté. Tento kosmologický obraz se odráží v jejich rituálech, které dělení světa na posvátné a nečisté promítají do každodenního života (oblékání, stravy, odpočinku, spánku, komunikace aj.). Dichotomie posvátné-nečisté zásadním způsobem ovlivňuje postavení mužů a žen. Muži jsou spojováni s kategorií posvátného a místem „nahore“. Proto se všichni mužští potomci účastní očišťujících a zasvěcujících rituálů a dospělí muži mají právo požívat posvátná smírčí prasata. Oproti tomu ženy jsou spojovány s kategorií nečistého a místem „dole“. Jejich těla jsou

považována za nečistá a ženy jsou vyloučeny ze všech mužských rituálů. Muži a ženy kmene Kwaio požívají potravu odděleně a pijí nápoje z různých bambusových nádob.

Symbolika posvátné-nečisté se odráží také v sídelním uspořádání. Posvátný „mužský dům“, ve kterém muži spí a jedí, je umístěn na vyvýšeném místě na kraji vesnice. Na nižší a ponižující straně stojí „menstruační chýše“, jež je považována za nečistou, a muži tam mají zakázaný přístup. V centrální části vesnice stojí jeden nebo více obytných domů, z nichž je každý rozdělen na mužskou horní část (nad ohništěm) a dolní stranu, která je vyhrazena mužům i ženám. Muži se mohou volně pohybovat mezi obytnými domy a posvátným mužským domem, ženy mezi obytnými domy a menstruační chýší. Všechny tyto přesuny jsou bedlivě sledovány. Pokud je muž „posvěcen“ konáním rituální oběti nebo žena „nečistá“ po menstruaci, musí být před vstupem do světského teritoria podrobeni drastickým rituálům desakralizace nebo očisty. Za nejposvátnější, vysoce ceněnou aktivitu mužů jsou považovány velké obětní rituály prasat. „Kněz“, který vykonal tento obřad, odejde od mužského domu nedaleko svatyně. Zde je izolován od žen a kontakt s vnějším světem mu zprostředkovává pouze mladý chlapec. V kontrastu k tomuto posvátnému rituálu stojí největší nečistě tabu u žen - porod. Žena, která je připravena porodit, odchází do chaty v lese, která stojí na nečistém menstruačním území. Zde, izolována od všech kontaktů s muži, je navštěvována mladou dívkou. Konceptualizace světa kmene Kwaio prostřednictvím kategorií posvátného a nečistého představuje ukázkou analýzy kultury jako systému významů a symbolů, jehož prostřednictvím příslušníci kultury interpretují realitu.

11.2.4 Zákaz požívání vepřového v perspektivě symbolické antropologie

Interpretační možnosti symbolické antropologie jako klíče k pochopení odlišných sociokulturních regulativů Douglasová demonstrovala svou analýzou zákazu konzumace vepřového masa v židovské kultuře. Podle Douglasové nemá tento zákaz nic společného s problémy pěstování prasat v oblasti Blízkého východu (ekologická determinace) ani s potenciálními zažívacími potížemi Židů (biologická determinace). Na základě analýzy židovských stravovacích zákazů sepsaných v bibli (*Třetí kniha Mojžíšova - Leviticus*) dospěla k závěru, že určitá zvířata nebyla určena ke konzumaci, neboť na nich něco jejich požitelnost znesvěcovalo a činilo je nečistými.

Původně „čistými“ pozemskými zvířaty měla být podle knihy Leviticus čtyřnohá sudokopytnatá zvířata, která přežvykovala. Prasata byla „opovrhovaná“ a „nečistá“, protože se jedná o čtyřnohá sudokopytnatá zvířata, která nepřežvykují. „Čistá“ létající zvířata musela mít peří a používat k letu křídla. Proto byl skákavý hmyz „nečistý“, neboť měl šest noh, nechodil, nelátal a neměl peří. „Čistí“ vodní živočichové museli mít ploutve a šupiny. Proto byli zakázáni korýši, přestože žili v moři. Neměli totiž ani ploutve, ani šupiny.

Nečistota vepřů ovšem nevyplyvá pouze z jejich nežádoucího taxonomického statusu, ale také ze skutečnosti, že prasata žerou mršiny a pěstují je nežidovské komunity.

Na první pohled je zákaz požívání vepřového iracionální. Pokud ale zasadíme tento sociokulturní regulativ do kontextu ostatních židovských stravovacích zákazů a srovnáme je s potravou povolenou, význam tohoto kulturního vzoru vystoupí do popředí. Douglasová je přesvědčena, že se jedná o „viditelný údaj o hierarchii hodnot, s níž plně souhlasí ten, kdo nahromadil zboží“. ¹² Při nákupu masa totiž Židé, kteří nakupují pouze „čisté“ suroviny, odpovídající jejich kulturní tradici, vykonávají něco mnohem významnějšího nežli pouhé obstarávání prostředků k ukojení hladu. Dávají najevo svou solidaritu s ortodoxním židovstvím a posilují tak svoji kulturní identitu. Péče, kterou Židé věnují stravovacím pravidlům, je navíc měřítkem jejich oddanosti normám své kultury. Limitovaný výběr potravy v sobě totiž obsahuje symbolické sociální poselství posilující integritu a stabilitu židovského společenství.

11.2.5 Vliv Douglasové na antropologické myšlení

Douglasová osobitým způsobem spojila metodologii strukturální antropologie s tematickými výboji symbolické antropologie. V ostrém protikladu k explanačním schémátům kulturní ekologie a kulturního materialismu hledá vysvětlení kulturních jevů v ideové a symbolické bázi lidské kultury. Její interpretace reality skrze prizma významů, které jí příslušníci různých kultur přikládají, výrazně ovlivnila nejen současnou interpretativní antropologii, ale také sociologii a sociální psychologii. Působivost prací M. Douglasové spočívá zejména v její schopnosti odhalit skrytou sílu „světa symbolů“ jako determinanty lidského chování a prožívání. V neposlední řadě Douglasová přispěla k prosazení přístupu, podle kterého svět je „kulturní konstrukt“.

11.3 Victor Witter Turner - antropologie jako interpretace symbolů

11.3.1 Život a dílo V. W. Turnera (1920-1983)

K předním představitelům symbolické antropologie patřil skotský antropolog Victor W. Turner. Na jeho vědeckou orientaci zapůsobili zejména A. R. Radcliffe-Brown, M. Fortes a M. Gluckman. V letech 1950-1954 působil na Rhodes-Livingstone institutu, pod jehož záštitou realizoval terénní výzkum kmene Ndembu v severozápadní Zambii (pозději severní Rhodesie). V roce 1955 získal doktorát na Manchesterské univerzitě, kde působil jako docent až do roku 1963. V tomto období přispěl k rozpracování **teorie konfliktů** svojí knihou *Schizma a kontinuita v afrických společnostech* (1957). ¹³

Nejproduktivnější léta své kariéry Turner strávil ve Spojených státech, kde přednášel antropologii na Cornell University, Chicago University a University of Virginia. V průběhu 60. a 70. let přispěl k oživení zájmu o komparativní religi-

onistiku a výzkum rituálů. V tomto období prostudoval velké množství „kultů utrpení“, praktikovaných příslušníky kmene Ndembu. V centru jeho zájmu byly zejména komplexní rituály, při kterých duchovní zdroje komunity pomáhaly jednotlivcům nést neštěstí. Přitom rozpracoval techniky interpretace symboliky rituálů, které byly široce přejímány a výrazně ovlivnily nastupující generaci antropologů. Svou osobitou verzi symbolické antropologie předložil v pracích *Prales symbolů* (1967), *Rituální proces* (1969), *Proces, performance a putování* (1979) a *Od rituálu k divadlu* (1982).¹⁴

11.3.2 Strukturální konflikty mezi členy kmene Ndembu

Své první výzkumy Turner věnoval analýze **strukturálních konfliktů** mezi příslušníky kmene Ndembu. Podle Turnera zdejší konflikty vyrůstají z odlišných zájmů, které muži sledují jako příslušníci rodu, manželé, bratři a švagři. Jádrem vesnické komunity Ndembu tvoří mužské rodové příbuzenstvo. Po svatbě si muži přivádějí manželky do svých domů, zatímco jejich sestry se stěhují ke svým manželům. Každý muž je však spřízněný rovněž se synem své sestry. Proto muži usilují nejen o to, aby udrželi u sebe svoji vlastní rodinu, ale i odvedli do svého domu také své sestry a jejich děti, které jsou rovněž jejich dědici. Rozvod byl velmi častý, neboť soutěž mezi otcem a matčíným bratrem narušovala stabilitu rodiny. Spektrum konfliktů rozšiřovaly také nestálé snahy ambiciózních mužů o rozšíření vlastních vesnic na úkor ostatních komunit a spory mezi muži a ženami, vyplývající z jejich různých rolí a funkcí uvnitř rodu.

Turnerův výzkum strukturálních konfliktů se opíral o hloubkovou empirickou analýzu standardních konfliktních sociálních situací uvnitř jedné vesnice a statistické přehledy z několika dalších vesnic. Vlastní jádro zkoumané problematiky - konflikty v komunitě Ndembu - Turner studoval jako dlouhý příběh růstu napětí, hádek a řešení „**sociálních dramat**“. Konkrétní projevy konfliktu, tak jak vystupují v opakovaných scénách domácích šarvátek a veřejných bojů o moc, analyzoval v rámci kauzálního řetězce: **porušení norem - krize - urovnání - reintegrace**.

11.3.4 Rituály přechodu a liminalita

Turnerova snaha interpretovat strukturální konflikty v rámci homeostatického modelu svědčí o vlivu, který měl v 50. letech na britské antropology strukturální funkcionalismus. Již v tomto období ale Turnera zaujala problematika rituálu. Svůj podíl na tom mělo zjištění, že rituál byl nejčastější způsob urovnání konfliktů mezi příslušníky Ndembu. Navíc dospěl k závěru, že stabilita tohoto kmene není založena na sociální organizaci, ale na abstraktních idejích a hodnotách, nejjasněji vyjádřených v rituálech. Proto se zaměřil na rozpracování interpretativních metod umožňujících analýzu ndembuských rituálů.

V průběhu 60. let se Turner věnoval systematické analýze rituálu jako opakujícího se sociálního postupu, jehož prostřednictvím jsou do života dané společnosti symbolicky uváděny kulturní ideje. Ve svých analýzách rituálu navázal na dílo francouzského etnologa a folkloristy Arnolda van Gennepa (1873-1957). Ten ve své práci *Přechodové rituály* (1909) formuloval hypotézu, že iniciační obřady spjaté se změnou společenského statusu (křest, svatba, pohřeb aj.) mají ve všech kulturách stejnou strukturu.¹⁵ Podle Gennepa se **přechodové rituály** (rites de passage) skládají ze tří samostatných a na sebe navazujících fází, které vyjadřují symbolické **oddlučení** (séparation), **pomezí** (marge) a **přijetí** (agregation). V první fázi je účastník rituálu (jednotlivec či skupina) oddělen od symbolů a zvyků, které byly spjaté s jeho předcházejícím statusem. Ve druhé fázi, vyznačující se odosobněním a dvojznačností, se účastník rituálu ocitá v prahovém období, jež víceméně postrádá rysy minulého i budoucího sociálního statusu. V mnoha kulturách je tento stupeň přechodu spojen s těžkými a bolestivými zkouškami. Ve třetí fázi dochází k opětovnému začlenění účastníka rituálu do společnosti a uvedení do nového statusu, vymezeného jasně stanovenými právy a povinnostmi.

Antropology manchesterské školy zaujala na Gennepově teorii přechodových rituálů zejména fáze pomezí, v níž je člověk zbaven sociálního statusu, obnažen, vystaven ponížení a traumatu. Gennep v této souvislosti mluví o **liminální fázi rituálu** (z latinského „limen“ - práh). Člověk, který se nachází na pomezí (v liminalitě), existuje současně uvnitř i vně světské sociální struktury. Dialektická rozporuplnost liminality, zejména možnost symbolické záměny sociálních rolí jako nástroje řešení konfliktů, zapůsobila již na M. Gluckmana. Podle jeho názoru liminalita zbavuje frustrace ty, kteří jsou běžně považováni za méněcenné a utlačované. Například ženy kmene Zulu, jež nikdy nenabývají plných občanských práv, se při rituálu setby mohly oblékat do mužských šatů, napodobovat mužské jednání a chovat se obzvláště. Na studium liminality se soustředil také Turner. Toto období považoval za významné nejen pro rituál, ale také pro běžný život společnosti. Podle jeho názoru lidé, kteří se nacházeli ve stavu liminality, unikají klasifikační síti, která za běžných podmínek vymezuje jejich sociální status: „Bytosti na prahu nejsou ani ryba ani rak, nemají postavení vymezené zákony, zvyklostmi, konvencemi a obřady. Jejich neurčité rysy jako takové jsou v mnoha společenstvích, jež ritualizují sociální a kulturní přechody, vyjádřeny velkým bohatstvím symbolů. Prahovost je tak často připodobňována k smrti, návratu do matčina lůna, zneviditelnění, temnotě, bisexualitě, divokosti a zatmění slunce či měsíce.“¹⁶

Turner v této souvislosti navrhuje uvažovat o dvou modalitách sociální zkušenosti — o struktuře, 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.

Ve strukturované společnosti se lidé odlišují sociálními statusy a rolemi a jsou zařazeni do ekonomických, politických a právních systémů. V nestrukturované *communitas* podle Turnera převládají atributy liminality - jednotlivci jsou odděleni od normálních sociálních statusů a jejich vzájemné vztahy jsou založeny na sociální rovnosti. Turner je přesvědčen, že 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 „beat-

nici" nebo „hippies". Příslušníci nestrukturovaných *communitas* již svou pouhou existencí bojují proti strukturované společnosti a jejímu rozvrstvení. Současně ji ale akceptují tím, že znají své místo ve společnosti.

Podle Turnera každá společnost potřebuje jak *communitas*, tak strukturovanost: „Sociální život je pro jednotlivce i skupiny určitým typem dialektického procesu, který zahrnuje postupně vzniklou zkušenost vysokého i nízkého, *communitas* i struktury, homogenity i diferenciaci, rovnosti i nerovnosti."¹⁷ *Communitas* přitom umožňuje vyjádřit uznání nejzákladnějších druhových svazků člověka, bez kterých by nemohla existovat žádná společnost. Trvání *communitas*, často ve spojení s rituálem, je ale velmi krátkodobé. *Communitas* jsou nebezpečné nejen proto, že narušují strukturu společnosti, ale i tím, že ohrožují přežití samo o sobě. Jestliže se ztratíme ve světě *communitas*, nemohou být trvale zajišťovány základní potřeby společnosti — výroba potravin stejně jako biologická a sociální reprodukce. Vždy totiž musí být někdo, kdo po oslavě vynese odpadky a uklidí...

11.3.5 Symboly v rituálech kmene Ndembu

Turnerova teorie kultury je založena na studiu **symbolické interakce**.

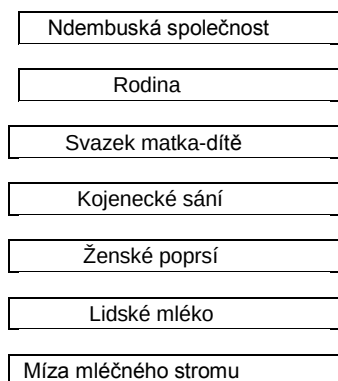
Výzkum symbolických systémů Turner provádí z hlediska jejich instrumentálního spojení s lidskými zájmy a cíli. Zvláštní pozornost přitom věnuje formálním aspektům symbolické komunikace, které podle jeho názoru zrcadlí význam kulturní aktivity, aniž jsou si toho účastníci interakce vědomi. Své první výzkumy, ve kterých se věnoval antropologické analýze významu symbolů v afrických rituálech, prováděl metodou zúčastněného pozorování a rozhovoru. Když tímto poměrně jednoduchým způsobem zjistil, co jednotlivé symbolické úkony v rámci daného rituálu znamenají, pokusil se stanovit mezi jednotlivými symboly navzájem a mezi symboly a jejich referenty určité formální vztahy.

Turner své práce opíral o tři zdroje relevantních informací:

1. vnější formu a pozorovatelné charakteristiky rituálu; 2. interpretaci rituálu laiky a odborníky; 3. smysluplný kontext vypracovaný antropologem.

Podle Turnera vyžaduje studium symbolů v rituálech kmene Ndembu věnovat zvýšenou pozornost symbolickým objektům a kvalitám, jako jsou barvy (hlavně červená, bílá a černá), důležité stromy, významné byliny a další objekty, které dodávají životnímu prostředí specifiku a osobitost. Ukázkou Turnerova přístupu k symbolům je jeho analýza řetězce významů, které příslušníci kmene Ndembu přikládají místnímu „mléčnému" stromu („mudyi"). Tito domorodci vědí, že při škrábnutí do tenké kůry mléčného stromu z něj vytéká bílá mléčná míza. Tato míza pro ně představuje nejdůležitější fyzickou vlastnost stromu. Odvozují z ní řadu symbolů, které vztahují k šesti různým **činnostem, objektům a institucím** významným pro život kmene. Bílá míza stromu symbolizuje (1) **mateřské mléko**, které je spjata s (2) **ženským poprsím**, symbolizujícím (3) **kojenecké sání**. Kojení je symbolem (4) **svazku matka-dítě** a (5) **rodiny**, symbolizující (6) **ndembuskou společnost** jako celek. Tento řetězec symbolů, zpočátku vyjádřený konkrétními objekty (kapky mízy, mléko, ženské poprsí), postupně zastupuje stále abstraktnější akce (kojení jako symbol výchovy) a instituce (rodina a společnost). Symbolické poselství mléčného stromu příslušníků kmene Ndembu nelze pochopit na základě dešifrování jednoho izolovaného symbolu. Význam stromu je pochopitelný pouze v kontextu všech šesti vzájemně spojených symbolických významů, které jako zřetězený celek obsahují zprávu o důležitých hodnotách ndembuské kultury.¹⁸

Schema 7 Symbolické poselství mléčného stromu



Turner zastával **interpretativní** a **hermeneutický přístup** ke studiu kultury, přičemž kladl důraz na analýzu aktuálního používání symbolů ve specifickém **sociokulturním kontextu** mezi konkrétními jednotlivci.¹⁹ Tento přístup je značně odlišný od strukturalistických výzkumů univerzálních struktur společnosti i od přístupu představitelů kognitivní antropologie, kteří studují sdílené modely lidského vnímání a myšlení. Turner usiloval o bezprostřední empirickou analýzu lidského chování a prožívání. Nešlo mu přitom o rekonstrukci skrytých univerzálních a abstraktních vztahů mezi kulturními prvky (strukturální antropologie) nebo deskripci kognitivních systémů sdílených členy určité kultury (kognitivní antropologie), ale o pochopení významu specifických situací a smyslu symbolických interakcí v konkrétním sociokulturním kontextu.

11.3.6 Vliv Turnera na antropologické myšlení

Dílo V. Turnera představuje originální svorník mezi klasickou teorií konfliktů (M. Gluckman) a současnou interpretativně orientovanou symbolickou antropologií (C. Geertz). Turner v průběhu 60. let spojil tradice britského strukturálního funkcionalismu s teoretickými výboji nastupující „nové etnografie“. Na rozdíl od M. Douglasové, jejíž dílo je do značné míry poplatné strukturalismu, Turner dospěl k relativně čisté verzi symbolické antropologie.

V Turnerově pojetí symbolická antropologie představuje autonomní výzkumný směr, programově studující kulturu jako symbolický systém. Turner přispěl k oddělení symbolické antropologie od kognitivní antropologie, která koncentruje svůj zájem na sdílené modely lidského vnímání a myšlení, i strukturalismu, preferujícího studium univerzálních struktur společnosti. Turner kladl důraz na **interakční situaci**, v rámci které se svět významů konstituuje, a na interpretaci symbolických akcí v konkrétním kulturním kontextu.

11.4 Clifford Geertz - antropologie jako umění a literární žánr

11.4.1 Život a dílo C. Geertze (1926)

Za nejvýznamnějšího a nejčastěji citovaného představitele současné symbolické antropologie je možné považovat amerického antropologa Clifforda Geertze. Geertz se narodil v roce 1926 v San Franciscu. Absolvoval Antioch College, kde nad jeho původním zájmem o krásnou literaturu postupně převládá zájem o filozofii. V roce 1950 zahájil postgraduální studium antropologie na mezioborové katedře sociálních vztahů na Harvard University. Zde studoval společně s jedním z nejvýznamnějších kulturologicky orientovaných amerických sociologů, zakladatelem strukturálního funkcionalismu Talcottem Parsonsem.

Geertzovo setkání se sociologií se pozitivně projevilo v jeho hlubším zájmu o dílo německého sociologa Maxe Webera. Na Geertze zapůsobila zejména Weberova snaha koncipovat sociologii jako vědu o „pochopení“ motivů sociální interakce („verstehen Soziologie“). Geertz, v opozici k strukturálnímu funkcionalismu, který v 50. letech výrazně ovlivňoval antropologii, preferoval weberovský přístup založený na **porozumění** sociokulturním jevům. Již v této době byl přesvědčen, že cílem antropologie není objevování zákonů, kulturních vzorců a norem, ale spíše **interpretace** toho, co nazýval specifické „významové pavučiny“. Tyto „pavučiny“ považoval za esenci sociálního života lidí, které legitimují mocenské struktury a usměrňují lidské motivy nabízením smysluplných cílů v kulturně strukturovaném světě.

Výsledky svých terénních výzkumů na východní Jávě (1952—1954) a Bali (1957—1958) Geertz prezentoval v knihách *Náboženství Jávy* (1960) a *Komplikované zemědělství* (1963).²⁰ V průběhu 60. let zaměřil svoji pozornost na Maroko. Pět studijních cest do Maroka Geertzovi umožnilo rozpracovat komparativní přístup ke studiu náboženství, ve kterém navázal na dílo M. Webera. Výsledky srovnávacího výzkumu náboženských praktik a systémů víry muslimů v Maroku a Indonésii publikoval v práci *Pozorování islámu* (1968).²¹ Největší ohlas však měly jeho studie a články věnované balijské kultuře. Geertzův sugestivní obraz obyvatel Bali jako odevzdaných, esteticky působících herců zapojených v nekonečné kulturní hře fascinoval laické čtenáře, inspiroval nastupující generaci symbolických antropologů a pobouřil přívržence tradiční antropologie.

Svůj postoj k antropologii Geertz změnil pod vlivem četby Herdera, Humboldta a Diltheye v průběhu svého pobytu na katedře antropologie na University of Chicago. Díla německých osvícenců a romantiků měla svůj podíl na tom, že stále více považoval antropologii za osobitý literární žánr. Jeho umělecké ambice z doby mládí našly vyjádření v **interpretaci kultur** jako unikátních **znakových systémů**. V tomto období se Geertz distancuje od chápání antropologie

jako objektivní komparativní disciplíny. Podle jeho názoru je každá kultura jedinečná, a tedy s ničím nesrovnatelná entita. Antropologovým úkolem je spojit profesionální schopnosti s uměleckou tvořivostí a zprostředkovat svým čtenářům unikátnost studovaných kultur. Ve snaze oslovit co nejširší čtenářské publikum Geertz vytváří zcela osobitý literární styl. Pro jazyk jeho prací je typická spleť syntaktická struktura, doplněná mnoha poznámkami, rozsáhlými rejstříky a erudovanými narážkami na filozofii, krásnou literaturu a populární kulturu.

Na vývoj antropologického myšlení Geertz zapůsobil zejména ve svých výmluvných teoretických studiích, věnovaných jak tradičním antropologickým tématům (náboženství, ideologie, umění, politika, kulturní systémy, nacionalismus), tak metodologickým otázkám (problém deskripce, analýzy a interpretace kultury). Podle vzoru K. Burka, který na sklonku 60. let předložil syntézu literárního kriticismu a sociální analýzy, usiloval o vybudování mostu mezi různými disciplínami. Zásadním způsobem přispěl ke konvergenci teorií z různých vědeckých oblastí a sblížení antropologických metod s metodami užívanými ve filozofii, uměnovědách a literární kritice. Svou literární verzi antropologie, stojící na hranici umění a vědy, prezentoval ve sbírkách esejů *Interpretace kultur* (1973) a *Místní znalosti* (1983).²² V průběhu svého působení na řadě amerických univerzit (Berkeley, Chicago, Princeton) výrazně přispěl k prosazení otevřenějšího a experimentálnějšího pojetí antropologie.

11.4.2 Kultura jako sémiotický systém

Geertz nepovažuje kulturu za konkrétní vzory chování, ale chápe ji spíše jako soubor mechanismů, plánů, pravidel a instrukcí — analogii počítačových programů, které vystupují jako veřejně sdílené determinanty činnosti lidí, zapojených do symbolického jednání. Na rozdíl od představitelů kognitivní antropologie nezaměřuje svůj výzkum na obsahy lidského vědomí, nýbrž na to, jak jsou významy a symboly **sdíleny** v procesu **sociální interakce**. Podle Geertze kultu-

ry existují v čase a prostoru prostřednictvím jednotlivců, kteří jsou jejich nositeli. Každá kultura představuje „uspořádaný systém symbolů a významů, podle něhož dochází k sociální interakci“.²³ V tomto smyslu kultura představuje na jedinci nezávislou, relativně autonomní vrstvu reality — **sémiotický systém**, jehož základ tvoří veřejné symboly, které se konstituovaly v procesu sociální interakce.

Podle Geertze kultura je veřejná, neboť veřejné jsou významy, které lidé přikládají svému jednání. Proto musí být kultury popsány z hlediska **významů**, jejichž prostřednictvím lidé vnímají, prožívají a interpretují realitu. Geertz souhlasí s M. Weberem, podle kterého člověk představuje zvíře spoutané pavučinou významů, které sám upletl. V Geertzově pojetí tato pavučina není ničím jiným nežli kulturou, a úkolem antropologa je uchopit prostřednictvím antropologických metod a technik podstatu světa kulturních významů a symbolů.

Geertz označuje svůj přístup ke kultuře za **sémiotický a hermeneutický**. Studovat kulturu pro něj znamená odhalovat sdílené kódy symbolů a významů, podle kterých jednotlivci interpretují své zážitky a řídí své chování.

11.4.3 Koncepce symbolu

Ústřední kategorií svých výzkumů - **symbol** - Geertz vymezil jako jakýkoli objekt, akt nebo událost sloužící přenosu myšlenek nebo významů.²⁴ Podle Geertze se prostřednictvím symbolů naše hodnoty stávají trvalými a snadno sdílitelnými. Symboly jsou vnějším zdrojem informací, který umožňuje člověku chápat a organizovat fyzický a sociální svět. Symbolem se mohou stát geometrické obrazce (křesťanský kříž, židovská hvězda), barvy („ekologická“ zelená, „revoluční“ červená), zvířata („pilná“ včela, „věrný“ pes“ a „falešná“ kočka), tělesné orgány a části těla („milující“ srdce, „hroživá“ lebka se zkříženými hnáty), pracovní nástroje („dělnický“ srp a kladivo, „smrtící“ kosa) aj. Nejvýznamnější třídou symbolických systémů jsou ale **slova**, která příslušníkům rodu *Homo* umožňují třdit a klasifikovat svět. Jejich prostřednictvím člověk vnáší řád do vnější reality a dodává jí řád a smysl. Symbolické systémy tak určují naše pojetí světa a umožňují nám orientaci v přírodní a sociokulturní realitě.

Symboly vystupují na jedné straně jako „**modely reality**“ (výklad a interpretace reality) a na straně druhé jako „**modely pro realitu**“ (návod a informace k organizaci reality). Podle Geertze sémiotický přístup ke studiu kultury umožňuje identifikovat jednotlivé prvky symbolického systému a poté charakterizovat daný systém jako celek prostřednictvím klíčových symbolů, základních struktur nebo ideologických principů.

11.4.4 Antropologie jako interpretace kulturních textů

Geertzova snaha studovat kulturu jako relativně autonomní třídu sociálně ustavených významových struktur vyústila v jeho požadavku interpretace kultury jako **souboru textů** („an assemblage of texts“).²⁵ Tyto „texty“ zahrnují vedle abstraktních ideových systémů především sociální aktivity lidí, kteří jsou zapojeni do symbolických akcí. Symbolická antropologie, jak bývá tento badatelský postoj nazýván, se tedy stává v Geertzově pojetí **interpretací kulturních textů**.

Podle Geertze se výklad kultury musí opírat o dokonalou znalost sociokulturního prostředí a situace, pochopení pravidel sociální interakce a analýzu jazykového kontextu. Přitom ale nesmí být antropologický výzkum omezen pouze na vnější, objektivní popis kultury tak, jak se projevuje v empiricky pozorovatelném chování. Scientistický přístup ke studiu kultury, který metodologicky vychází ze vzoru přírodních věd, je při studiu sociokulturních jevů nevyhnutelně redukcionistický. Omezenost vnějšího behavioristického hlediska Geertz ilustruje na příkladě rozdílu mezi cukáním očního víčka a spikleneckým mrknutím:

„Cukání očního víčka a mrkání je prováděno v podstatě tímž tělesným pohybem. Z behavioristického hlediska by tudíž oba projevy měly být popsány shodně. Mezi pohybem, který nemusí být ničím víc než fyzickou reakcí na závan větru, a pohybem, který má být znamením spikleneckého porozumění, je však obrovský rozdíl v záměru a společenském účinku. V případě spikleneckého dorozumívání je už pohyb očního víčka sám o sobě výkladem, protože je reakcí na společenskou situaci, která se vytvořila kolem mrkající osoby.“²⁶

Geertz proto klade důraz na hloubku porozumění sociokulturním jevům a procesům.

Geertzův požadavek výkladu kultury prostřednictvím kategorií **porozumění** a **pochopení** není založen na intuitivním vcítění do soukromých pocitů a postojů zkoumaných osob. Geertz je přesvědčen, že porozumění je možné dosáhnout empirickým výzkumem jejich veřejných projevů v procesu sociální interakce — studiem všemi sdílené skutečnosti. Geertz svoji interpretaci kultur tedy zakládá na pochopení a znalosti kulturní reality, jež je sdílena všemi členy zkoumané společnosti. V této souvislosti prosazuje TV. **zhuštěný popis** („thick description“). Jeho cílem je dospět k velkým závěrům z drobných, ale velmi jemně propletených údajů s přesně doloženými komplexními specifikacemi. Na kulturní realitu přitom pohlíží jako na interpretačně otevřený, složitě strukturovaný a vrstvený systém významů, ve kterém každá oblast lidského chování nebo výpověď o lidském fenoménu může být uváděna do nových kontextů a reinterpretována každou další osobou vstupující do problému.

Geertzův přístup ke studiu kultury nijak nepopírá klady tradičního empirického výzkumu ani možnosti kvantifikace ve společenských vědách. Upozorňuje pouze na fakt, že statistické zpracování empiricky získaných dat je pouze prvním krokem výzkumu kultury, po kterém by měla následovat interpretace a vysvětlení zkoumaných jevů. Klasickou ukázkou Geertzova interpretačního přístupu ke studiu kultury je jeho dnes již klasická studie věnovaná kohoutím zápasům na Bali. Geertz tento společenský rituál prezentuje jako „lidovou posedlost pohlcující síly“, jež v sobě skrývá typické rysy balijské kultury.²⁷

11.4.5 Kohoutí zápasy v perspektivě symbolické antropologie

Kohoutí zápasy jsou hluboce zakořeněny v balijské kultuře. Podle Geertze jsou kohouti symbolem mužnosti a osobnostních kvalit jejich majitelů. Současně symbolizují opak člověka - zvíře. Tento kontrast ale Balijsci nepřeceňují. Sku-

tečnost, že se balijský muž identifikuje s kohoutem, souvisí také s jeho ztotožněním s tím, čeho se nejvíc obává, ale čím je současně fascinován a přitahován - s temnými silami. Symbolická souvislost kohoutů a kohoutích zápasů s temnými silami je evidentní. Kohoutí zápas je chápán jako krvavá oběť démonům. Proto se před každým zápasem provádějí rituály a zpívají tradiční písně. Balijské zatahují kohoutí zápasy do všech nepříjemných záležitostí. Jejich prostřednictvím reagují na nepřízeň přírody, sopečné erupce, špatnou úrodu nebo nemoci.²⁸

Kohoutí zápasy mají standardní průběh. Odehrávají se uvnitř kruhu o ploše kolem padesáti stop čtverečních. První zápas začíná v pozdní odpoledne. Do západu slunce obvykle proběhne 9 až 10 soubojů. Poté co se kohouti vyrovnají k boji, je každému z nich k noze upevněna ocelová ostruha ostrá jako břitva. Jakmile je vydán signál k boji, kohouti na sebe začnou nalétávat, mlátit se křídly, narážet do sebe hlavami a kopat se nohama v explozi zvířecího běsnění. Podle Geertze se jedná o absolutní, neskutečnou a mrazivě krásnou vášeň, srovnatelnou s platónským pojetím nenávisti. Kolo většinou končí po třiceti vteřinách, jakmile je jeden z kohoutů smrtelně zasažen ostruhou. Majitel nebo trenér zraněné zvíře ošetřuje a všemi prostředky se ho snaží udržet při životě až do posledního kola. Zápas definitivně končí, jakmile jeden z kohoutů zahyne. Vítězí kohout, který stojí na nohou nad mrtvým protivníkem.

Součástí kohoutích zápasů jsou sázky, které jsou dvojího druhu - mezi vlastníky kohoutů a mezi jednotlivými diváky. Balijské se snaží o ozvláštnění atmosféry a přitvrzení soubojů tím, že prodlužují hlavní sázku, jak je to jen možné. Tímto způsobem zajišťují, že kohouti budou opravdu vyrovnanými soupeři a výsledek zápasu co nejméně odhadnutelný. Balijské si mohou sázením vydělat dost peněz. V kohoutích zápasech se ale nejedná pouze o peníze. V sázce je úcta, dobrá pověst, čest, důstojnost a respekt okolí. Ve skutečnosti se sociální status sázejících tolik nemění. Účastníkům zápasů jde více o „tvrdou hru“, která je metakomunikací o tom, jak by věci mohly být. Jejím prostřednictvím se přenáší z normální reality do světa života a smrti, ve kterém je možné víc ztratit než získat.

Podle Geertze jsou kohoutí zápasy symbolickou odpovědí místních domorodců na agresi a rivalitu skrytou pod povrchem balijské kultury. Jejich prostřednictvím je možné legitimním způsobem vyjádřit zvířecí divokost, krvavé oběti, mužský narcismus, rivalitu, prudké rozčilení, vášeň a hru o peníze. Balijské v průběhu kohoutích zápasů odhazuje svoji každodenní uměřenost a klid, aby se nechal pohltit zběsilou posedlostí hry na život a na smrt, a poté odešel buď jako vítěz, nebo poražený.²⁹

Geertzovu interpretaci kohoutích zápasů jako „**tvrdé hry**“ („deep play“) inspiroval filozof Jeremy Bentham (1748-1832). Ten je používal pro označení hry s tak vysokou sázkou, že je z praktického hlediska nesmyslné se jí zúčastnit. Ve „hře natvrdo“ totiž oba hráči sázejí své životy. Riziko absolutní prohry je ale vykompenzováno intenzivním zážitkem vstupu do jiné reality. Brian Sutton-Smith je přesvědčen, že tvrdá hra se praktikuje také v americké společnosti. Jedná se o sexuální styk s neznámým partnerem bez ochranných prostředků, praktikovaný některými vysokoškoly.³⁰ Také zde tvoří kontextuální rámec hry mužský šovinismus, soutěživost a vášeň. Poté co se objevilo AIDS, jdou ale sázky na sex bez ochrany nahoru a možnost ztráty je mnohem vyšší než u balijských kohoutích zápasů. K možné ztrátě na cti, vážnosti a účt se nyní musí přičíst riziko ohrožení vlastního života. Přesto je pro řadu riskujících tento životní styl nadále přitažlivý a hra „natvrdo“ pokračuje. Jednou z posledních verzí „tvrdé hry“ jsou homosexuální „party s ruskou ruletou“. Při vstupu na tyto celonoční večírky gayů konané v soukromých domech je nezbytné odložit šaty, prezervativy i řeči o HIV. Organizátoři večírků obvykle zařadí jednoho HIV pozitivního muže mezi pět zdravých. Šance vyhrát v této sexuální hře „natvrdo“ je stejná jako při ruské ruletě, kde je jen jeden ostrý náboj v šesti komorách revolveru.

11.4.6 Antropologie jako literární umění

Teoretické diskuze nad posláním a funkcí antropologie Geertz rozvířil zejména svojí prací *Díla a životy: antropolog jako spisovatel* (1988). Je věnována analýze literárního stylu čtyř vynikajících antropologů 20. století - B. Malinowského, R. Benedictové, C. Lévi-Strausse a E. E. Evans-Pritcharda.³¹ Geertz se v této práci pokusil prokázat, že tajemství úspěchu knih těchto antropologů nespočívá pouze v jejich faktickém obsahu, ale v mimořádné literární strategii a brilantní formě, kterou byly napsány.

Geertzova hypotéza, že nejlepší antropologická díla jsou především formou literárního umění, přirozeně vyvolala mezi antropologickou veřejností rozpaky i otevřený nesouhlas. Současně však upozornila na jedno ze zásadních úskalí antropologických výzkumů cizích kultur, totiž na problém převodu empirických dat získaných prostřednictvím terénního výzkumu do literární podoby tak, aby byla adekvátním obrazem studované kultury.

Podle Geertzova názoru úspěch antropologických knih přímo souvisí s antropologovou schopností přesvědčit čtenáře, „že to, co čtou, je autentická zpráva někoho osobně obeznámeného s životem na určitém místě, v určité době, v určité skupině“.³² Z toho vyrůstá vše, o co antropologové ve svých pracích usilují - „analyzovat, vysvětlovat, bavit, znepokojit, oslovit, povznést, omluvit, ohromit, rozvrátit“.³³ Geertz si je přirozeně vědom toho, že pohlíží na profesi antropologa jako na povolání literární má svá úskalí. Přesto je však přesvědčen o tom, že nést tato rizika stojí za to, neboť je to cesta, která vede „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“.³⁴ Geertz sice asi nepřesvědčí celou antropologickou veřejnost o tom, že „rozlišení mezi tím, co někdo říká, a tím, jak to říká ... je v antropologii stejně záludné jako v poezii, malířství nebo politické rétorice“.³⁵ Přesto právě jeho literární styl kritiku odzbrojuje a otevírá před současnou antropologií nové, dosud jen málo probádané prostory.

11.4.7 Vliv Geertze na antropologické myšlení

Clifford Geertz patří k nejznámějším antropologům současnosti. Jeho originální literární styl a kontroverzní koncepce antropologie jako literárního žánru vyvolaly oprávněný zájem nejen ze strany antropologů, ale také sociologů a sociálních psychologů. Svůj podíl na tom, že Geertzova díla zapůsobila na představitele společenských věd, má jeho interdisciplinární přístup. Geertz ve svých pracích osobitým způsobem spojil teorie sociologů, filozofů, sémiotiků a teore-

tíků umění s poznatky získanými prostřednictvím antropologického terénního výzkumu. Pro úspěch jeho díla je ale rozhodující jeho interpretační schopnost, kterou opírá o sémiotickou teorii kultury a specifickou metodu „zhuštěného popisu“. Proto jeho práce představují modelovou ukázkou současné symbolické antropologie.

Všichni antropologové se ovšem neztotožňují s přístupem, který Geertz prosazuje. Mezi Geertzovy odpůrce patří zejména M. Harris, který jeho verzi antropologie považuje za velice spekulativní. Harrisův postoj je však pochopitelný. Geertzovo pojetí kultury jako symbolického systému totiž stojí v kontrapozici k Harrisově koncepci kultury jako adaptivního systému. Geertz a Harris do jisté míry představují opačné póly současné antropologické scény. Protikladnost jejich přístupu ke studiu kultury však neznamená, že jedna z těchto velkých osobností současné kulturní antropologie jde špatným směrem. Posun od pozitivisticky orientované antropologie, reprezentované kulturní ekologií a kulturním materialismem, směrem k interpretativní symbolické antropologii je spíše výrazem „postmoderní situace“, ve které se věda o člověku, společnosti a kultuře na sklonku 20. století ocitla.

11.5 Shrnutí - kultura jako kognitivní a symbolický systém

Nová etnografie, která se zrodila v 60. letech jako reakce na tradiční antropologii, představuje velmi diferencované spektrum přístupů rozvíjených především v rámci směrů symbolické a kognitivní antropologie.

Schéma 8 Výzkumné pole nové etnografie

Vědní disciplína	Předmět výzkumu
Kognitivní antropologie Symbolická antropologie Etnověda Etnosémantika	Kultura jako kognitivní systém Kultura jako symbolický systém Principy domorodé klasifikace Významy připisované světu

Charakteristickým rysem výzkumné strategie nové etnografie je zvýšený důraz na studium kultury z perspektivy příslušníků zkoumané kultury. Emická deskripce kultury, jak bývá tento badatelský postoj označován, se zásadním způsobem promítla do terénních výzkumů. Základní jednotkou antropologického výzkumu se stala dvojice „otázka-odpověď“ zasazená do širšího sociokulturního kontextu. Při práci s informátory antropologové kladou důraz na to, aby jejich domorodí spolupracovníci sami vymezili vztahy mezi pojmy a kategoriemi a rekonstruovali jednotlivé sémantické oblasti své kultury. Usilují zejména o identifikaci těch sociokulturních jevů, které jsou pro určitou společnost signifikantní, a jakým způsobem jsou organizovány do podoby domorodých klasifikačních soustav - folktaxonomií. Poté prostřednictvím víceúrovňové komponentní analýzy rekonstruují sémantické modely folktaxonomií tak, aby zrcadlily reálné vztahy mezi jednotlivými komponenty zkoumané třídy kulturních jevů.

Navzdory zúžení tradiční oblasti antropologických výzkumů na ideové systémy představuje nová etnografie jeden z nejvlivnějších směrů současné sociální a kulturní antropologie. V průběhu uplynulých desetiletí je přitom možné sledovat stále narůstající divergenci mezi symbolickou a kognitivní antropologií. Je to do značné míry způsobeno poněkud odlišnou tematickou i metodologickou orientací těchto směrů, která se od 70. let stále více prohlubuje. Tento trend se nejvýrazněji promítá do následujících oblastí:

1. Kognitivní antropologie ve svých výzkumech koncentruje svůj zájem na sdílené kognitivní obsahy lidského vědomí, zatímco symbolická antropologie akcentuje nejen mentální struktury, ale také interakční situaci, v rámci které se konstituuje svět významů, a kulturní kontext, ve kterém komunikace probíhá.
2. Kognitivní antropologie vidí cíl svých výzkumů v postižení organizace lidského myšlení a logiky tzv. 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 (doménami) určité kultury, zatímco pro symbolickou antropologii je typický zájem o výzkum metaforických souvislostí mezi doménami v rámci textu, žánru, rituálu nebo kulturního systému.
4. Metodologicky se kognitivní antropologie opírá spíše o scientistický model vědy (matematické, statistické, kybernetické a lingvistické formalismy), zatímco symbolická antropologie preferuje stále více protipositivistické, humanistické a interpretativní pojetí antropologie jako umění a literárního žánru a při analýze určité kultury využívá literární a uměnovědné přístupy, zdůrazňující zhuštění, polysémii a interpretační virtuozitu a tvůrčí představivost.

K rozvoji nové etnografie přispěli zejména britští sociální antropologové M. Douglasová, V. Turner a americký kulturní antropolog C. Geertz. Mary Douglasová ve svém díle osobitým způsobem spojila tradice strukturalismu s přístupy symbolické antropologie. Na představitele společenských věd zapůsobila zejména interpretací různých oblastí společenského života jako kulturního konstruktů. V opozici ke kulturnímu materialismu M. Harrise hledá determinanty lidského chování a prožívání v oblasti symbolických systémů, které podle jejího názoru zásadním způsobem determinují vnímání a interpretaci světa. Z tohoto hlediska je působivý například její výklad kategorie „nečistého“ jako kulturního fenoménu symbolizujícího porušení sociálního řádu nebo interpretace zákazu požívání vepřového, který údajně posiluje kulturní identitu a společenskou solidaritu.

K předním představitelům symbolické antropologie patří také Victor Turner, který navázal na Gluckmanovu teorii konfliktů. V průběhu 60. a 70. let vytvořil svoji vlastní verzi interpretativní symbolické antropologie. Typickou uká-

kou Turnerova přístupu jsou jeho interpretace rituálů kmene Ndembu, které jsou založeny na pochopení významu symbolických interakcí v konkrétním sociokulturním kontextu. Na představitele společenských věd zapůsobil zejména rozpracováním teorie přechodových rituálů (A. van Gennep). Podle Turnera stav liminality („pomezí“) není významný pouze pro rituál, ale také pro běžný život. S liminalitou se setkáváme zejména v komunitách, pro které je typická nestrukturovaná a relativně nediferencovaná jednota vzájemně si rovných jednotlivců. Díky Turnerovi překročila kategorie liminality hranice antropologie a stala se součástí sociologických teorií.

Nejvýznamnějším reprezentantem současné symbolické antropologie je Clifford Geertz. V opozici k scientistickému přístupu ke studiu kultury rozpracoval interpretativně orientovanou verzi symbolické antropologie. Geertzova teorie kultury programově využívá podněty filozofie (W. Dilthey), sociologie (M. Weber), sémiotiky a literární kritiky. Podobně jako Turner usiluje o pochopení toho, jak jsou významy a symboly sdíleny v procesu sociální interakce. Geertzova snaha studovat kulturu jako relativně autonomní sémiotický systém vyústila v požadavku interpretace kultury jako souboru textů. Typickou ukázkou jeho přístupu ke studiu sociokulturní reality je jeho studie věnovaná interpretaci kohoutích zápasů na Bali. Podle Geertze kohoutí zápasy nepředstavují pouze hazardní „sportovní klání“, ale jsou legitimním prostředkem, který Balijským umožňuje symbolicky ventilovat skrytou agresivitu a rivalitu.

Obecně je možné konstatovat, že Geertzova symbolická antropologie výrazně přispěla k postmodernistickým snahám, které odmítají redukovat lidské chování na skrytá pravidla a implicitní očekávání a vnášejí do antropologie bohatě protkané popisy blízké umělecké výstavbě literárního díla. Geertzův názor, že nejlepší antropologická díla jsou především formou literárního umění, výrazně ovlivnil způsob prezentování antropologických dat. Součástí antropologických interpretací cizích kultur se díky Geertzovi stalo překvapení, napětí a kouzlo prožitku, tedy formální postupy typické pro díla autorů krásné literatury. Charakteristickým rysem prací symbolických antropologů je snaha o překonání kontrastu mezi románovým a etnografickým realismem, mezi dramatickým potenciálem skutečných životních příběhů a programovou rutinou tradičních zevšeobecňujících antropologických popisů.

12 Trendy v současné vědě o člověku, společnosti a kultuře

12.1 Postmoderní antropologie

Charakteristickým rysem vývoje současné sociální a kulturní antropologie je intenzivní přehodnocování tradičních přístupů, metod a technik výzkumu i vlastního předmětu antropologie. Antropologové začínají vyslovovat pochybnosti o smyslu a poslání své disciplíny i o postavení antropologa v podmínkách dnešního světa. Současně ovšem můžeme v antropologii sledovat „nesmírný tvůrčí kvas a závratné nadšení“, které z této vědní disciplíny opět učinilo skutečný předvoj společenských věd a nastupujících trendů v sociologii, psychologii, ekonomii i politických vědách.¹ Významnou roli z tohoto hlediska sehráli zejména představitelé symbolické antropologie, kteří jako jedni z prvních vyjádřili pochybnosti o tom, že konvenční antropologické metody dokážou adekvátně postihnout kaleidoskopickou povahu zkoumané kulturní reality, a výrazně tak přispěli k prosazení postmodernistického paradigmatu. Diskuze na téma „postmodernismus v antropologii“ narůstají od počátku 80. let. V tomto období můžeme sledovat nárůst kritických studií, recenzí a kritik tradiční antropologie. Z tohoto hlediska je možné považovat vznik postmoderní antropologie za vyvrcholení vnitřní kritiky, která ve svých důsledcích vedla k přehodnocení tradiční antropologické teorie a metodologie. Diskuze o postmodernismu probíhaly v různých zemích v odlišném kontextu. Ve Spojených státech stimulovaly rozvoj postmoderní antropologie úvahy na téma multikulturality a feminismu. Ve Francii byl obrat k postmoderní antropologii spjatý s literární kritikou a filozofickými výboji navazujícími na strukturalismus, poststrukturalismus, hermeneutiku a teorii dekonstrukce. Ve Velké Británii nalezlo postmoderní myšlení své vyjádření v kulturních studiích („cultural studies“), které zahrnují širokou škálu kulturních teorií, sahajících od sociologie kultury přes teorii masmédií až k literárnímu kriticismu.

Vznik postmoderní antropologie však nepředstavuje pouze nárůst kritiky tradiční antropologie a hledání nových teoretických východisek. Postmoderní obrat se promítl také do antropologické metodologie. Zásadním způsobem je například přehodnocení způsobu práce v terénu i interpretace antropologických

dat. Nově definována je i role antropologa, který při práci v terénu nepředstírá božskou vševědoudnost, ale často vystupuje spíše jako antihrdina nebo dokonce prostáček, s nímž si „mazaní domorodci“ snadno poradí. Tento postoj se začíná promítat i do způsobu prezentace výzkumů, a tak současné terénní monografie stále více postrádají ironickou nadsázku a nadhled klasických antropologických děl, v nichž se často hovořilo o domorodcích, kteří své kultuře nerozumí zdaleka tak dobře jako antropologové, kteří ji studují. Charakteristickým rysem postmoderní antropologie je snaha o interpretaci studované kultury z perspektivy domorodce. Tento postoj vyžaduje nastolit při práci s informátory princip „reflexivity“, který předpokládá, že antropolog bude přemýšlet o způsobu, jakým normálně o svém životě přemýšlejí členové zkoumané společnosti. K tomu, aby antropologové v průběhu terénního výzkumu naplnili požadavek reflexivity, musí učinit ze svých informátorů skutečné partnery. Z jejich vzájemného dialogu se totiž rodí antropologův obraz zkoumaného světa. Někteří antropologové tvrdí, že musí se svými závěry informátory seznámit, aby do nich mohli zahrnout i jejich názory. Informátoři se tak vlastně stávají spoluautory jejich prací.

Kromě proměny role antropologa a jeho postoje k informátorům můžeme v současné postmoderní antropologii sledovat nárůst zájmu o prezentaci antropologických dat prostředky umělecké prózy. V opozici k scientistickému přístupu, založenému na modelu přírodních věd, dnes představitelé interpretativně orientované postmoderní antropologie hledají

inspiraci na těch nejneobvyklejších místech — ve feministických výzkumech, dobrodružné literatuře i metodách surrealistické koláže, tedy všude tam, „kde vládou tajemství, lidské city, nepředvídatelnost a boj“.² Je přirozené, že tento přístup nenalezl všeobecné přijetí u všech antropologů. Negativní postoj k této výzkumné orientaci projeví zejména představitelé kulturní ekologie a kulturního materialismu, kteří zkoumají kulturu jako adaptační systém. Nejdůrazněji vyjádřil své pochybnosti nad metodami postmoderní antropologie M. Harris, podle kterého je nám dnes „předkládána mystifikace ... ezoterická a nihilistická spekulace, výplod v podstatě literárního myšlení, odmítající používání vědeckých metod“.³

12.2 Diferenciace přístupů v antropologii

V uplynulých desetiletích v antropologii i nadále probíhala diferenciace přístupů ke studiu člověka, společnosti a kultury. V antropologických výzkumech se nejvýrazněji prosazovaly čtyři základní modely antropologických teorií kultury:

1. koncepce kultury jako **adaptivního systému** — rozvíjená směry kulturní ekologie, kulturního materialismu a nové archeologie;
 2. koncepce kultury jako **kognitivního systému** - rozvíjená směry kognitivní antropologie, etnosémantiky a etnovědy;
 3. koncepce kultury jako **symbolického systému** — rozvíjená školou symbolické antropologie a postprocesuální archeologie;
 4. koncepce kultury jako **strukturálního systému** — rozvíjená v rámci strukturální a poststrukturální antropologie.⁴
- Společně s diferenciací teoretických přístupů v současné antropologii narůstá také tendence ke stále užší specializaci. Podíváme-li se z tohoto hlediska na současnou antropologickou scénu, můžeme konstatovat, že téměř každá oblast lidské činnosti je předmětem antropologického studia. Odkrýváním hmotných pozůstatků archeologických kultur se zabývá **archeologická antropologie** a **paleoantropologie**. Výzkumy vztahů jazyka, kultury a myšlení v různých společnostech jsou doménou **lingvistické antropologie** a **etnografie řeči**. Studium osobnosti a kultury v kontextu socializace a enkulturace se tradičně zabývá **psychologická antropologie**. Mezikulturní komparativní analýzu vzniku, vývoje a fungování politických systémů a institucí provádí **politická antropologie**. Srovnávací výzkum ekonomických systémů a institucí v čase a prostoru je předmětem **ekonomické antropologie**. Vzniku, vývoji a fungování právních systémů v různých kulturách světa se věnuje **antropologie práva**. Stranou zájmu antropologů nezůstala ani umělecká tvořivost, kterou v mezikulturní perspektivě studují představitelé **antropologie umění** a **vizuální antropologie**. Mezi tradiční oblasti antropologického výzkumu patří srovnávací výzkum systémů víry, který je realizován v rámci **antropologie náboženství**. Velice progresivní výzkumnou orientaci současné antropologie představuje **urbánní antropologie**, která využívá antropologické metody a techniky ke studiu kultury současných městských společností. Významné postavení mezi antropologickými disciplínami zaujímá také **ekologická antropologie**, která studuje kultury ve vztahu k vnějšímu přírodnímu prostředí. Tento výčet výzkumných oblastí a subdisciplín sociální a kulturní antropologie není zdaleka konečný. Antropologii je dále možné klasifikovat podle sociotechnických funkcí. Pak je možné mluvit o **teoretické antropologii**, která se zabývá studiem a tvorbou antropologických pojmů, teorií a metod, a **aplikované antropologii**, která prakticky využívá antropologické poznatky k ovlivňování procesů sociokulturní změny.

V souvislosti s pokračující expanzí antropologie se ovšem formují relativně nové oblasti antropologického výzkumu. Z tohoto hlediska hraje stále významnější roli zejména **feministická antropologie**, která vznikla jako reakce na potřebu přehodnotit a redefinovat tradiční antropologická paradigma a modely založené na mužské interpretaci světa. K diferenciaci antropologie již řadu let přispívá také **kritická antropologie**. Tento proud antropologického myšlení využívá data získaná z transkulturních výzkumů ke kritické analýze a hlubší sebereflexi západní společnosti. Součástí kritické antropologie jsou z tohoto hlediska také antropologické školy inspirované marxismem, zejména americká **dialektická antropologie**. Nejvýznamnější představitel dialektické antropologie S. Diamond chápe antropologii jako kritickou angažovanou disciplínu, která ostře vystupuje proti dehumanizaci člověka v moderní společnosti. Stoupenci dialektické antropologie na základě srovnání kultury preliterárních společností s moderní industriální společností provádí kritickou analýzu takových jevů, jakými jsou odcizení člověka, byrokratické metody řízení, sociální manipulace, třídní vykořisťování apod.

Paralelně s diferenciací a specializací antropologických disciplín narůstá v současné antropologii snaha o vybudování kvalitativně nové integrální báze věd o člověku, společnosti a kultuře. Podle našeho názoru úsilí o „novou syntézu“ dnes představuje rozsáhlé výzkumné kontinuum, jehož póly tvoří **sociobiologie** a **kulturologie**.

12.3 Hledání nové syntézy - sociobiologická perspektiva

Hledání nové syntézy ve vědách o člověku a kultuře je od poloviny 70. let ovlivňováno tzv. **sociobiologií**, která na základě biologického výzkumu chování usiluje o integraci přírodních a společenských věd. Sociobiologie představuje hybridní disciplínu, která v sobě zahrnuje poznatky z etologie, ekologie a genetiky. Charakteristickým rysem sociobiologického přístupu je nový způsob výběru poznatků o sociální organizaci živočišných populací z tradičního etologického a psychologického kontextu a jejich interpretace na základě ekologie a genetiky. Cílem těchto výzkumů je odhalit, jak se různé živočišné druhy v průběhu evoluce adaptují na prostředí. Zvláštní pozornost je přitom věnována mezidruhovému komparaci a stanovení obecných principů genetické a sociální evoluce. Z antropologického hlediska je na

sociobiologii inspirativní snaha o vybudování interdisciplinární báze umožňující studium lidských bytostí v syntetické perspektivě přírodních a společenských věd.⁵

Konstituování sociobiologie jako nové teoretické orientace je spjato s americkým zoologem Edwardem O. Wilsonem (nar. 1929). Základy sociobiologie Wilson položil zejména ve svých knihách *Sociobiologie: nová syntéza* (1975), *O lidské přirozenosti* (1978), *Geny, mysl a kultura* (1981), *Prométheův oheň* (1983), *Rozmanitost života* (1992) a *Konsilience: Jednota vědění* (1998). Podle Wilsona absolutizace doktríny kulturního determinismu spolu s nedoceněním biologických aspektů lidské činnosti zavedla společenské vědy do hluboké teoretické a metodologické krize. Proto navrhuje vybudovat novou syntetickou disciplínu, tzv. **sociobiologii**, která by na základě biologického výzkumu chování umožnila integraci přírodních a společenských věd.

Wilson a jeho zastánci studují člověka v průsečíku genetických, etologických a ekologických stimulů a limitů. Redukce lidské přirozenosti na charakteristiku člověka jako živočišného druhu spolu s přeceňováním role genetického determinismu ovšem do značné míry vyústila v jednostranně biologický výklad evoluce lidského chování. Wilson tvrdí: „Jestliže se mozek vyvíjel na základě přírodního výběru, musely i schopnosti zvláštního estetického úsudku a náboženské víry vzniknout stejným mechanickým procesem. Jsou buď přímou adaptací na minulé prostředí, v nichž se předcházející lidská populace vyvíjela, nebo jsou u většiny organismů vyvolány sekundárně, hlubšími, méně viditelnými aktivitami, které kdysi byly výhodné v tomto biologickém smyslu.“⁶

Wilson předpokládá existenci geneticky daných neměnných univerzálních vlastností lidské přirozenosti, které vznikly pod vlivem přírodního výběru a specifického přírodního prostředí již před několika miliony let. Proto je také přesvědčen, že takové obecné kategorie lidského chování, jakými je dominantní postavení mužů, incestní tabu, mimické výrazy obličeje (emoce strachu, averze, hněvu, překvapení a štěstí) a projevy teritoriálního chování, nejsou pouze produkty kulturního determinismu, ale do jisté míry podléhají genetické kontrole a jako takové představují invariantní charakteristiky všech lidských bytostí.

Přestože mechanismus genetického kódování (tzv. „**epigenetických pravidel**“) lidského chování není dosud znám, Wilson předpokládá, že geny mají podíl na tvorbě mozkových struktur, které umožňují zpracovávat určité systémy informací jedním způsobem rychleji a účinněji než druhým. Ve chvíli, kdy má jednotlivec možnost volby a chystá se k vědomému projevu chování, mechanismus genetické kontroly preferuje (i když ne nezbytně) jednu určitou možnost. Wilson ovšem netvrdí, že epigenetická pravidla produkují beze změny dané chování u všech jedinců nebo dokonce pokaždé v určitém jedinci. Geny především korigují výběr, který jedinec provádí, tím, že zvýhodní jednu alternativu chování před druhou. Chování, které je ovlivněno geneticky, nemusí tedy být v žádném případě realizováno univerzálně. Například lidé, kteří „chtěli“ porušit incestní tabu, mohli prosadit svou vůli a potlačit všechny blokující tendence, které v nich vyvolávaly anti-incestní geny.

Ve své poslední práci *Konsilience* (1998) Wilson shrnul svůj názor na vztah genů a kultury následujícími slovy: „Geny předepisují epigenetická pravidla, což jsou zákonitosti smyslového vnímání a duševního vývoje, které podněcují a usměrňují nabývání kultury. Kultura pomáhá určovat, které z předepisujících genů přežijí a budou se generaci po generaci rozmnožovat. Nové úspěšné geny pozměňují epigenetická pravidla populací. Pozměněná epigenetická pravidla mění směr a účinnost postupů nabývání kultury.“⁷

Podle Wilsona jsou projevy lidského sociálního chování výsledkem zvláštního evolučního procesu, v němž je genetický vývoj, zvláště ten, který ovlivňuje mozek, spojen zpětnou vazbou s kulturním vývojem. Proces interakce lidských genů a kultury má údajně rozhodující podíl na formování společnosti i na nesmírném rozvoji mentálních schopností člověka. Wilson je přesvědčen, že „genetická evoluce přirozeným výběrem zvýšila možnosti kulturního vývoje a kultura zvětšila genetickou způsobilost těch, kdo ji maximálně využívali“. Koevoluce genů a kultury tak stvořila moderní lidské myšlení a sociokulturní realitu.

Wilsonova koncepce sociobiologie byla pro svůj naturalismus a biologický redukcionismus podrobena řadě ostrých kritik (J. Gould, M. Harris, M. Sahlins aj.). Současně se však stala předmětem tvořivých diskusí, které vedly k přehodnocení tradičních teorií osobnosti a kultury. Ať už ale bude výsledek sporu „geny kontra kultura“ jakýkoliv, je nesporné, že sociobiologie představuje jeden z nejpodnětnějších přístupů k antropologickému studiu člověka a kultury. Díky Wilsonovi si totiž vědci reprezentující různé vědní obory stále více uvědomují nezbytnost sjednocení poznatků přírodních a společenských věd. Wilson je přesvědčen, že vyváženého pohledu na svět, který nás obklopuje, nedosáhneme studiem jednotlivých oborů po částech, nýbrž tím, že se mezi nimi budeme snažit o jejich sjednocení — „**konsilience**“. Podle Wilsona konsilience sice představuje velice složitý proces „zřetězení“ a „propojení“ poznatků a teorií z různých oblastí lidského vědění, ale přinese nám nárůst rozmanitosti a hloubky znalostí.

12.4 Hledání nové syntézy - kulturologická perspektiva

Z naprosto opačného pólu výzkumného kontinua přistupují k procesu „konsilience“ kulturologicky orientovaní představitelé společenských věd. Zdroje kulturologie je možné vidět již v pracích filozofů usilujících o konstituování **věd o kultuře** (H. Rickert, W. Ostwald aj.), pokusech některých sociologů koncipovat sociologii jako **vědu o sociokulturních jevech** (P. Sorokin, T. Parsons aj.) i dílech antropologů, kteří aspirovali na výzkum kultury jako relativně **autonomní** vrstvy reality, která se řídí svými vlastními zákony (A. L. Kroeber, R. Benedictová, B. Malinowski aj.). Nejvlivnější koncepci kulturologie jako samostatné vědní disciplíny vypracoval v první polovině 20. století americký kulturní antropolog L. A. White. Současná kulturologie ovšem není pouhým oživením myšlenek tohoto vědce, ale představuje bezprostřední reakci na stále větší dezintegraci a diferenciaci výzkumů člověka, společnosti a kultury.

Je pochopitelné, že formování nových přístupů, teorií a metod probíhá spíše v rámci nových odvětví poznání. V rámci věd o člověku a kultuře, které dnes zahrnují celou řadu koncepcí nejrozumnější povahy, stárí, hierarchie a souvislostí, se tendence k integraci a systémovému výzkumu sociokulturní reality projevila snahou o vybudování kvalitativně nového

přístupu a nové disciplíny — kulturologie. V České republice je kulturologie rozvíjena na katedře teorie kultury Filozofické fakulty Univerzity Karlovy (vedené v současné době Martinem Matějů). Přestože se jedná o experimentální projekt, vyvolala zdejší koncepce kulturologie značný zájem u našich i zahraničních odborníků.

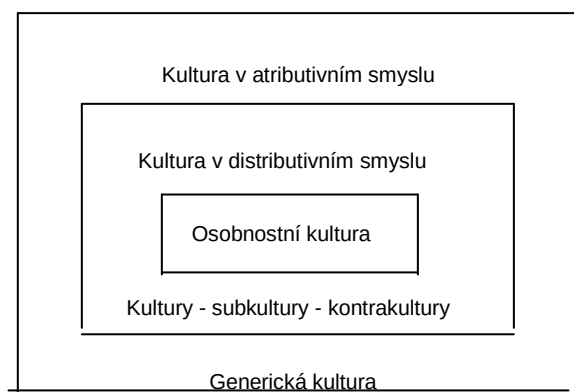
Předmětem kulturologie je studium kultury jako systému artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí. Na rozdíl od jednotlivých speciálních věd, které studují kulturu z různých zorných úhlů a v různé rovině abstrakce, kulturologie se pokouší tuto roztržičnost překonat a odhalit vnitřní vztahy, které mezi jednotlivými dimenzemi kultury reálně existují. Vychází přitom z předpokladu, že kulturu je možné zkoumat na třech základních strukturálních úrovních, které by neměly být vzájemně zaměňovány.

První rovinu představuje výzkum kultury v **atributivním smyslu** jako univerzálně lidského fenoménu, systému extrasomatických prostředků a mechanismů, které motivují, usměrňují, koordinují, realizují a zajišťují lidskou činnost na úrovni lidského rodu. Výzkum vedený z této perspektivy umožňuje objasnit specifickou kulturu jako **univerzální technologie lidstva**. Základním kulturologickým problémem je z tohoto hlediska jak otázka stanovení hraniční čáry mezi specificky lidskou činností a biologickými formami života, tak analýza vzájemné podmíněnosti biologické a sociokulturní dimenze lidské činnosti. Předmětem výzkumu je tedy kultura lidstva jako rodový znak — **generická kultura**, na kterou je pohlíženo jako na nejvýznamnější atribut, jímž se rod *Homo* odlišuje od ostatních subhumánních bytostí.

Druhou rovinu výzkumu kulturních jevů představuje studium kultury v **distributivním smyslu** na úrovni **kultur, subkultur** a **kontrakultur**. Předmětem výzkumu již tedy není kultura obecně, ale konkrétní **sociokulturní systémy**, které je možné identifikovat v čase a prostoru. Tento přístup vychází z faktu, že generická kultura se aktuálně manifestuje v nesmírné varietě dílčích **lokálních kultur**, tj. ve zvláštním způsobu života různých skupin lidí. Studium kultury na úrovni sociokulturních systémů akceptuje fakt kulturního pluralismu a metodologicky se opírá o zásadu kulturního relativismu. Kultury z tohoto hlediska představují jedinečné a unikátní konfigurace artefaktů, sociokulturních regulativů, idejí, norem, modelů chování, institucí a kulturních vzorů sdílených a předávaných členy určité společnosti. Jednotlivé kultury je přitom možné studovat jako adaptivní systémy, které se vyvíjejí pod stimulujícím, limitujícím a determinujícím vlivem ekologických, technologických, ekonomických a demografických faktorů.

Třetí rovinu výzkumu kulturních jevů představuje studium kultury na **úrovni jednotlivce**. Předmětem takto koncipovaných výzkumů je studium mechanismů osvojování si kultury člověkem v procesu socializace a enkulturace a analýza kultury jako determinanty lidského chování a prožívání. Zvláštní pozornost je věnována také otázkám individuální tvořivosti, zejména její motivační bázi a vazbám k sociokulturnímu systému. Výzkumný akcent je tedy přenesen z roviny atributivní (člověk kontra zvíře) a distributivní (kultura kontra kultura) do polohy jednotlivce (kultura kontra člověk), který je studován jako tvůrce a zároveň produkt kultury.

Schéma 9 Úrovně kulturologické analýzy kulturních jevů:



Kulturologie samozřejmě nepopírá, že studium kultury na všech třech úrovních má velice dlouhou tradici. Paradoxem ovšem zůstává, že výzkumy kulturních jevů na úrovni rodu (generická kultura), na úrovni sociokulturních systémů (kultury, subkultury a kontrakultury) a na úrovni jednotlivce (osobnostní kultura) probíhaly velice často izolovaně, bez vzájemné souvislosti. Je to způsobeno především různým úhlem pohledu, odlišnými výzkumnými cíli, které si před sebe jednotlivé vědy kladou, i stále přetrvávající izolací společenských a přírodních věd. Snaha konstituovat kvalitativně nový přístup ke studiu kultury se proto zcela logicky odrazila v úsilí vybudovat novou vědní disciplínu — kulturologii.

Charakteristickým rysem takto koncipované disciplíny je její generalizační funkce. Zatímco speciální vědy o člověku, společnosti a kultuře studují dílčí aspekty sociokulturní reality, kulturologie se zabývá komplexním výzkumem kultury na různých strukturálních úrovních.

Úrovně analýzy kulturních jevů	Předmět studia	Tradiční disciplíny	Kulturologické disciplíny
Úroveň rodu Homo	Kultura jako rodový atribut lidstva - generická kultura	Filozofická antropologie Filozofie kultury	→ Filozofie člověka a kultury
		Fyzická antropologie Paleoantropologie Etologie	→ Biokulturologie
Úroveň sociokulturních systémů	Kultury a subkultury v čase a prostoru	Sociální, kulturní a lingvistická antropologie Etnografie Etnologie	→ Sociokulturní antropologie
		Sociologie	→ Sociologie kultury
		Sociální a kulturní ekologie	→ Kulturní ekologie
		Archeologie Prehistorie Obecné dějiny	→ Dějiny kultury
Úroveň osobnosti jednotlivce	Kultura jako determinanta osobnosti člověka	Sociální psychologie Vývojová psychologie Psychologie osobnosti Psychologická antropologie Transkulturní psychologie	→ Psychologie kultury

Úkolem kulturologie je z tohoto hlediska integrace poznatků, kterých bylo studiem kultury na různých strukturálních úrovních dosaženo. Tím jsou vytvářeny předpoklady pro kvalitativně nový pohled na sociokulturní realitu. Výše uvedený model kulturologie jako nové výzkumné oblasti, která aspiruje na „konsilienci“ poznatků věd o člověku a kultuře, samozřejmě představuje pouze jednu z možných variant kulturologického přístupu k sociokulturní realitě. Podle našeho názoru tato původní česká koncepce odráží celosvětový trend v antropologickém myšlení. Současně je ovšem nutné přiznat, že naplnění úloh, které před sebe takto koncipovaná disciplína vytyčila, představuje velice náročný úkol. V každém případě kulturologická a sociobiologická perspektiva tvoří společně „mantinely“, v rámci kterých se dnes výzkumy člověka, společnosti a kultury pohybují.

12.5 Věda o člověku, společnosti a kultuře v měnícím se světě

Dynamické proměny současné antropologie nepředstavují pouze revoluci v teoriích a metodách výzkumu kultury. V jistém smyslu jsou také reakcí na bouřlivé proměny světa, který antropologové studují a jenž ve své tradiční podobě izolovaných lokálních preliterárních společností dnes prakticky přestal existovat. Rozsáhlá migrace obyvatel zemí třetího světa do světových metropolí, intenzifikace procesů modernizace v Africe, Asii, Jižní Americe a Oceánii, vliv prostředků masové komunikace a nárůst úrovně vzdělání v oblastech, kde bylo původně negramotné obyvatelstvo, vede k postupnému smývání odlišných způsobů života členů lokálních kultur. V této souvislosti dvojnásob platí tvrzení C. Geertze, že antropologie jako každá kulturní instituce má „své místo a svůj čas, věčně zaniká, a nikoli tak jistě se věčně obnovuje“.⁸ Historické a sociální podmínky, které v 19. století stály u jejího zrodu a v první polovině 20. století způsobily její dynamický rozvoj, byly podle Geertze spjaty především s obrovskou expanzí Západu a vírou ve všemocnost vědeckého poznání.

Rozpad koloniální soustavy po druhé světové válce a vznik realističtějšího názoru na možnosti vědy však postavil antropologii do zcela nové situace. Antropologové byli nuceni si položit otázku po smyslu existence své vědy ve světě, kde tradiční předmět jejich výzkumu — lokální preliterární společnosti — nenávratně mizí. Jako relativně nový úkol antropologie proto vytyčují pomoc při transkulturní komunikaci mezi různými národy světa. Podle Geertze to bude především antropologie, která „umožní rozhovor překračující hranice etnicity, náboženství, třídy pohlaví, jazyka, ras...“⁹ Smyslem však nebude „vybudování univerzální kultury na způsob esperanta, kultury letišť a motelů ani vynález nějaké obrovské technologie lidského řízení. Půjde o zvýšení možnosti srozumitelné diskuse mezi lidmi, kteří se vzájemně liší v zájmech, názorech, bohatství a moci, a přece žijí ve světě, kde - stržení v nekonečné spojení - je stále obtížnější uhýbat si vzájemně z cesty“.¹⁰