

10. Přední představitelé kulturní a sociální antropologie a etnologie 19. a 20. století („Studenti studentům“)

EVOLUCIONISTICKÁ ANTROPOLOGIE

EDWARD BURNETT TYLOR (1832-1917)

Jakub Urbanec

Představitel evolucionistické antropologie, který zastával progresionismus a nesouhlasil s degeneracionismem. Prosazoval teorii utilitární funkce kultury a neskrýval svůj kritický postoj ke konzervativismu.

Další představitelé evolucionismu: A. Bastien, L. H. Morgan, G. B. Frazer atd.



E. B. Tylor vystudoval kvakerskou školu v Tottenhamu, a jelikož mu kvůli jeho kvakerskému vyznání nebylo umožněno studovat na univerzitě, pracoval v rodinné slévárně. V roce 1855 opustil otcův podnik kvůli tuberkulóze a začal cestovat. Navštívil Kubu, na níž se setkal s amatérským etnologem a archeologem Henrym Christie, jenž jej získal pro výzkumy v Mexiku. Materiály získané bádáním mu posloužily k vydání jeho první práce, jímž byl cestopis *Anauak neboli Mexiko a Mexičané*.

Svou knihou *Výzkumy ranné historie lidstva a vývoj civilizace*¹⁸⁵ se zařadil mezi nejvýznamnější britské antropology a etnology své doby. Tylor patří mezi zástupce evolucionistické antropologie. V souladu s tímto významným myšlenkovým proudem 19. století zastává ve výše jmenované práci teorii vývojového paralelismu. Pro své tvrzení nalézá mnoho příkladů nezávislého vzniku stejných kulturních prvků a komplexů u společností, které mezi sebou

¹⁸⁵ *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization.*

neměly žádné vzájemné kontakty.¹⁸⁶ Toto zjištění podporovalo jeho pozitivistický předpoklad existence objektivních zákonů.

Tylora velmi proslavila jeho antropologická definice kultury, jež zaznívá v díle *Primitivní kultura*,¹⁸⁷ kdy je kultura chápána jako „konfigurace naučeného chování a jeho produktů sdílených členy určité společnosti“.¹⁸⁸ Na starém kontinentě se nové vymezení pojmu kultury zprvu neuchytilo, avšak ve Spojených státech dopadly Tylorovy myšlenky na úrodnou půdu. Jeho definice se tam stala základem nové vědní disciplíny – kulturní antropologie.¹⁸⁹

Ve sporu mezi „degeneracionisty“ a „progresionisty“ je pochopitelně na straně vývoje, tj. evoluce. Byl přesvědčen, že všechny společnosti procházejí přirozeným kontinuálním procesem progresivního vývoje, přičemž různé národy a etnika světa představují různou úroveň dosaženého kulturního pokroku.

Pozitivistické předpoklady a progresionismus stojí za Tylorovým modelem univerzální evoluce kultury, jenž je založen na analogii s vývojem lidského poznání. Člověk s postupem dějin eliminuje chyby a kumuluje lidské dovednosti, což v důsledku vede k progresivnímu rozvoji kultury. Byl si vědom, že ne každá evoluční změna vede k lepšímu stavu, avšak v dlouhodobé perspektivě převažují rozum a poznání nad omylem a nevědomostí. Můžeme sledovat neustálý kulturní pokrok od stádia divošství a barbarství k civilizaci. Podle evolucionistické teorie je racionální myšlení základem lidského chování jak v moderních, tak v primitivních společnostech.

Tylor zastával teorii utilitární funkce kultury. To znamená, že kultura plní ve vztahu k lidským potřebám užitečnou roli a společenské instituce byly vědomě tvořeny, aby sloužily praktickým cílům. Tradicionalismus a osamostatnění institucí mohou zapříčinit, že původní racionální jádro určitých zvyků ztratí svůj utilitární smysl. Antropologie má odhalovat nesmyslné pověry a přežitky pocházející z tradice a konzervatismu předcházejících období a prezentovat víry a praktiky, jež jsou pro civilizovanou společnost dobré a užitečné.¹⁹⁰

¹⁸⁶ SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 304.

¹⁸⁷ *Primitive Culture: Researches into Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*.

¹⁸⁸ SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 305.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 305.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 307.

Svou evoluční teorii Tylor demonstroval na vývoji nástrojů za pomoci komparativní analýzy. Byl první jenž provedl její systematický výklad.¹⁹¹ Vybral předměty jedné skupiny vyskytující se v různých kulturách světa a na základě jejich uspořádání chtěl ukázat míru pokroku a směr vývoje. Např. u střelných zbraní vidíme postup od pušky s křesacím zámkem ke stále dokonalejším a modernějším zbraním. Technická evoluce podle něj představuje jednoduchou lineární akumulaci objevů a vynálezů.

Obdobným způsobem hodnotil i duchovní evoluci lidské kultury. Komplementární metodou pro její rekonstrukci byla analýza přežitků. Ty nám mohou posloužit jako cenný materiál o předešlých evolučních stádiích. Mimo jiné se také zasazoval o to, aby byla antropologie schopna vykázat statistické výsledky, jinak neobstojí mezi ostatními vědami.

Otázka víry představovala pro Tylora univerzální kulturní jev vyskytující se ve všech lidských společnostech.¹⁹² Snahou o racionální zdůvodnění vzniku náboženství u přírodních národů dospěl k teorii animismu. Podle něj se domorodci snažili rozumně vysvětlit zkušenosti se životem a smrtí, trans, bezvědomí, nemoc či živé sny. Tak se v nich zrodilo přesvědčení, že existuje, na těle nezávislá duchovní složka, duše, kterou začali později uctívat. Tímto způsobem vzniklo prvotní náboženství animismus. Dalšími stádii ve vývoji byl fetišismus, polyteismus a posledním byl monoteismus. Dopustil se však chyby, neboť předpokládal, že hlavní funkcí náboženství je vysvětlovat věci. Murphy dále o náboženství říká: „Provokuje naši mysl složitými obrazy lidského života a osudu, poskytuje nám útěchu a úlevu, ...“¹⁹³

Stejného roku, kdy vyšla *Primitivní kultura*, bylo Tylorovi uděleno členství v Královské společnosti a roku 1896 byl jmenován řádným profesorem antropologie na univerzitě v Oxfordu. Posledních dvacet pět let svého života se věnuje systematickému budování antropologie a vede mnoho diskusí o budoucím charakteru nové vědní disciplíny. Jeho pojetí antropologie, jako vědy o kultuře,

¹⁹¹ MURPHY, R. F. *Úvod do sociální a kulturní antropologie*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2006. s. 16.

¹⁹² SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 308.

¹⁹³ MURPHY, R. F. *Úvod do sociální a kulturní antropologie*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2006. s. 172.

představovala integrální studium člověka a kultury na základě výzkumů archeologie, historie a jazykovědy.¹⁹⁴

Tylor označil své celoživotní úsilí v oblasti vědy o kultuře jako „odchod z oblasti transcendentní filozofie a teologie k nadějnému směru vedoucímu k praktičtějšímu pojetí.“¹⁹⁵ Svou prací položil základy moderní kulturní antropologie, jež chce zkoumat člověka a kulturu v celé komplexnosti. Právem jej můžeme označit za jednoho z jejích „otců“.

Bibliografie

Anauak neboli Mexiko a Mexičané (1861)

Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization (Výzkumy ranné historie lidstva a vývoj civilizace) (1865)

Primitive Culture: Researches into Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom (Primitivní kultura) (1871)

Antropologie: Úvod do studia člověka a civilizace (1881)

O metodě výzkumu vývoje institucí (1889)

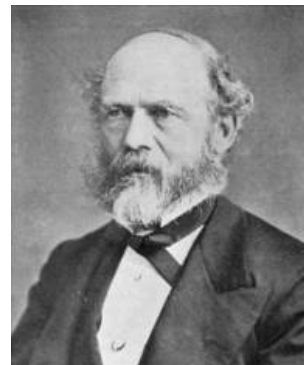
LEWIS HENRY MORGAN (1818-1881)

Jakub Šindelka

Byl představitelem evolucionistické antropologie (další představitelé: D. G. Brinton, W. H. Holme, A. C. Fletcher).

Kritizován ze strany stoupců difuzionismu (R. H. Lowie) nebo britského funkcionalismu (A. R. Radcliffe-Brown).

Z jeho díla (zejména *Pravěká společnost*) vycházeli K. Marx a F. Engels.



¹⁹⁴ Můžeme si zde povšimnout jak se Tylorovo pojetí odrazilo na základním rozdělení disciplin v americké antropologii 20. století, která se dělí na fyzickou a kulturní antropologii, lingvistiku (jazykovědu) a archeologii.

¹⁹⁵ SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 309.

Lewis Henry Morgan je pokládán za nejvýznamnějšího představitele americké evolucionistické antropologie. Morgan se narodil roku 1818 ve státě New York v rodině farmáře. Po studiu práv si otevřel advokátní praxi ve městě Rochester, kde se věnoval problematice železničních společností. Ačkoli se stal členem společnosti věnující se stavbě železnic a později dokonce jedním z ředitelů této dráhy, vždy ostře vystupoval proti agresivnímu záboru indiánské půdy pro potřeby stavby železnic.¹⁹⁶

Od mládí se zajímal o způsob života původních obyvatel amerického kontinentu, byl členem několika organizací věnujících se ochraně práv indiánů a výzkumu jejich kultury. Později se jako soukromý vědec věnoval dlouhodobým terénním výzkumům v rezervacích Tonawada, Onondaga a Buffalo. V těchto výzkumech se Morgan věnoval studiu sociální organizace indiánských kmenů. Mimořádnou pozornost věnoval Irokézům, kterými byl později přijat za člena kmene Seneka.¹⁹⁷

L. H. Morgan nikdy v průběhu svého života nepůsobil na žádné univerzitě (odtud také označení „soukromý vědec“), avšak na sklonku života, roku 1880, byl za své zásluhy zvolen předsedou Americké společnosti pro rozvíjení vědy.

Roku 1851 vydává Morgan na základě terénních výzkumů kombinovaných se studiem archivních materiálů práci *Liga Ho-Do-No-Sau-Nee neboli Irokézů*, která je dodnes považována za jednu z nejlepších studií sociálního a politického uspořádání výše zmíněných kmenů.¹⁹⁸

Mezi Morganovy hlavní oblasti zájmu, kterým se ve svých pracích věnoval, patří zejména:

- 1) terminologie příbuzenství
- 2) evoluce rodiny
- 3) způsoby sociální organizace (pojmy *societas* a *civitas*)
- 4) dějiny kultury

Ad 1) Ke studiu příbuzenské terminologie Morgana přivedl roku 1858 objev výrazných podobností mezi terminologiemi příbuzenství kmenů Irokézů, Odžibvejů a Dakotů. Později se snažil svou hypotézu, podle které se systém

¹⁹⁶ Srovnej: SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*. 2. vyd. Praha: Portál, 2004. s. 33.

¹⁹⁷ SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*. 2. vyd. Praha: Portál, 2004. s. 33.

¹⁹⁸ Tamtéž.

příbuzenských vztahů zaznamenaný u Irokézů vyskytuje i u indiánských kmenů jiných jazykových skupin, potvrdit dotazníkovým šetřením a terénním výzkumem v Kansasu a Nebrasce. Roku 1860 uskutečnil rozsáhlý výzkum, jehož cílem bylo srovnání příbuzenských terminologií u co největšího množství národů světa. Pro tento výzkum sestavil speciální dotazník, jehož součástí byla i tabulka čítající 234 položek a který rozeslal prakticky do celého světa. Zároveň s tímto dotazníkovým šetřením provedl řadu terénních výzkumů v oblasti jezera Winnipeg, Hudsonova zálivu a ve Skalistých horách. Výsledky svých výzkumů terminologie příbuzenství zveřejnil v referátu *Předpokládané řešení otázky původu klasifikační soustavy příbuzenství*, který přednesl v americké akademii věd a umění.¹⁹⁹

O deset let později, v roce 1870, vydal rozsáhlou práci *Systémy pokrevnosti a sešvagření lidské rodiny*, ve které rozlišuje mezi typem přímého pokrevního příbuzenství (klasifikační soustava příbuzenství) a typem příbuzenství, které vzniká tzv. „sešvagřením“ (deskriptivní soustava příbuzenství). Morgan zastával názor, že současné příbuzenské termíny odráží příbuzenské vztahy, které reálně existovaly v minulosti a nikoli současné příbuzenské vztahy. Dle Morgana svědčí klasifikační soustava příbuzenství o existenci odlišné, starší formy rodiny tzv. komunální rodiny (jež je charakterizována skupinovým manželstvím).²⁰⁰

Ad 2) Evoluce rodiny probíhala podle Morganovy teorie v následujících fázích: promiskuita → komunální rodina → párové manželství → monogamie. Dle Morgana lze rozlišovat mezi pěti rozdílnými vývojovými formami rodiny přičemž každá z nich má svou specifickou instituci manželství. Původní neuspořádaný promiskuitní stav nahradila dle této teorie tzv. „rodina pokrevních příbuzných“, jejímž základem bylo skupinové manželství bratrů a sester, tento typ rodiny vytváří vlastní systém pokrevního příbuzenství nazývaný havajský. Z tohoto typu rodiny se postupně vyvinula „panaluánská rodina“ založená na skupinovém manželství několika sester s jejich manželi, případně několika bratrů s jejich manželkami, rozdíl oproti rodině pokrevních příbuzných je v tom, že manželé sester či manželky bratrů nemusely být vzájemně příbuzné. I tato rodina si vytvořila vlastní systém příbuzenství označovaný jako turánský či ganowanský.

¹⁹⁹ Srovnej: SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*. 2. vyd. Praha: Portál, 2004. s. 33 - 34.

²⁰⁰ Tamtéž. s. 34.

Dalším typem rodiny je párová (syndyasmická) rodina, která postupem času přešla v rodinu patriarchální spočívající v manželství jednoho muže s několika ženami (ovšem tyto ženy jsou vzájemně odloučené). Završením vývojové linie je monogamní rodina tvořená jedním mužem spolužijícím s jednou ženou. Systém příbuzenství, který tato rodina vytváří, nazývá Morgan árijským.²⁰¹

Ad 3) Morgan považuje systém pokrevenství a příbuzenství za základní prvky sociální organizace. „První zárodky politické organizace údajně vznikly již v období divoštství, současně s punaluánskou rodinou.“ Morgan rozlišuje podle způsobu sociální a politické organizace dva základní typy společností. První z nich je rodová společnost (societas) založená na jednotlivých individuích a osobních vztazích. V tomto typu společnosti tvoří základní organizační jednotku rod, ze kterého postupně vznikají stále integrovanější a složitější formy sociální organizace. Tento vývoj by se dal vyjádřit linií: rod → frátrie → kmen → kmenová konfederace. Druhý typ společnosti, jež je založen na teritoriálním vymezení území a vlastnictví je představován státem (civitas).²⁰²

„Politická společnost je organizována na územním základě a disponuje majetkem i osobami prostřednictvím územních vztahů.“²⁰³ Linie vývoje tohoto typu společnosti by se dala vyjádřit následujícími stadii: městský obvod/obec → okres/provincie → země/ národní stát. „V tomto typu zřízení mizí prvotní svoboda a rovnost, vznikají společenské třídy a objevuje se sociální nerovnost.“²⁰⁴

Ad 4) Morgan kromě předcházejících bodů usiluje i o „syntetický výklad evoluce kultury lidstva jako celku. Dějiny kultury považuje za nepřetržitý kumulativní proces směřující od nižších forem existence k vyšším a dokonalejším.“²⁰⁵

Morganova koncepce vývoje kultury se dá shrnout do tří stadií: divoštství → barbarství → civilizace. Stadia divoštství a barbarství dělí každé na tři další podstadia, stádium civilizace na dvě podstadia.

²⁰¹ Srovnej: SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*. 2. vyd. Praha: Portál, 2004. s. 34 – 35.

²⁰² Tamtéž. s. 35 – 36.

²⁰³ Tamtéž. s. 35.

²⁰⁴ Tamtéž. s. 36.

²⁰⁵ Tamtéž.

Tzv. dětství lidstva, tedy nejnižší podstadium divošství, pojímá Morgan zcela hypoteticky, protože žádné známé prvotní společenství mu neodpovídalo – to mu však nebrání uvažovat o jeho možné existenci. Střední stupeň divošství začíná dle Morgana schopností využití ohně a používáním jednoduchých nástrojů umožňujících lov a rybolov. Nejvyšší vývojový stupeň divošství začíná obdobím vynálezu důmyslnějších loveckých technik tj. používání luku a šípu a je završen objevem hrnčářství.²⁰⁶

Nejnižší podstadium barbarství trvá v různých částech světa různě dlouhou dobu – na východní polokouli je toto období ukončeno chovem domácích zvířat, na západní pěstováním kukuřice a využíváním kamene a cihel jako stavebního materiálu. Přechod ze středního k nejvyššímu podstadiu je charakterizován vynálezem tavby rud a zpracováním železa.²⁰⁷

„Stadium civilizace, kterou Morgan dělí na antickou a moderní, začíná používáním hláskové abecedy a vytvářením literárních záznamů včetně hieroglyfických záznamů na kameni.“²⁰⁸

Význam Morganova díla je značný, zejména od zakladatelů marxistické filosofie Karla Marxe a Friedricha Engelse se mu dostalo velké míry ocenění. Engels se Morganovou prací *Pravěká společnost* nechal očividně inspirovat ve svém díle *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu*.

Naopak představitelé difuzionistické školy podrobily Morganovo dílo tvrdé kritice, podobně jako představitelé britského funkcionalismu.

V americké antropologii se o rehabilitaci Morganova díla zasloužil až L.A. White, který přirovnává význam Morganových prací ve společenských vědách k významu Charlese Darwina a jeho díla pro biologii. „S odstupem času lze skutečně konstatovat, že Morgan byl na svou dobu antropologem výjimečných kvalit, i když jeho následovníci našli v jeho pracích řadu omylů a nepřesností.“²⁰⁹

²⁰⁶ Srovnej: SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*. 2. vyd. Praha: Portál, 2004. s. 36.

²⁰⁷ Tamtéž.

²⁰⁸ Tamtéž. s. 36 – 37.

²⁰⁹ Tamtéž. s. 37.

Bibliografie

Liga Ho-Do-No-Sau-Nee neboli Irokézů (1851)

Systémy pokrevnosti a sešvagření lidské rodiny (1870)

Pravěká společnost neboli Výzkumy o průběhu lidského pokroku od divoštví přes barbarství k civilizaci (1877)

Domy a domácí život amerických domorodců (1881)

JAMES GEORGE FRAZER (1854 – 1941)

Andrea Preissová Krejčí, Jana Šimková

J. G. Frazera radíme do evolucionistické antropologie. Svůj výzkum zaměřoval především na náboženství a magii. Známa je jeho teorie výkladu světa, kde základem je tzv. „sympatetická magie“.

Svémi názory ovlivnil např. É. Durkheima, W. Wundta nebo B. Malinowského. Byl ovšem také kritizován, např. R. R. Maretem za to, že se nikdy nezúčastnil žádného terénního výzkumu.



James George Frazer byl významný britský antropolog a etnolog, který zasvětil svůj život výzkumu náboženství a magie. Narodil se v rodině skotského právníka v Glasgow. Na Trinity College v Cambridge vystudoval filologii, poté zde získal místo vědeckého pracovníka. Frazer se začal zajímat o antropologii díky W. R. Smithovi, který mu dal za úkol napsat vědecký článek o totemismu, což Frazera naprosto nadchlo a po zbytek života se věnoval antropologii a etnologii. V roce 1931 oslepl, pracovat ale nepřestal, díky své ženě a žákům měl vytvořené dokonalé podmínky pro studium pramenů a psaní svých knih. V roce 1941 umírá v Cambridgi.

Frazer se soustředil na problematiku náboženství, magie, totemismu, dále na vývoj politických institucí a prvotně chtěl vytvořit koncepci stupňů vývoje lidského myšlení.

Základem jeho teorie byla tzv. sympatetická magie. Charakterizoval totem jako „třídu materiálních objektů“, k nimž člověk hledí s úctou, protože věří, že mezi

ním a každých členem této třídy existuje zvláštní, velmi výhodný vztah. Tato sympatetická magie je rozdělena na „homeopatickou“, která funguje na principu podobnosti a „kontaktní“, která identifikuje zákon, že věci, které byly kdysi v kontaktu, si zachovávají určité spojení i po odloučení a mohou na sebe při magických praktikách působit. O „homeopatické magii“ píše: „Už před tisíciletími ji znali čarodějové ve staré Indii, v Babylónu a v Egyptě, stejně jako v Řecku a v Římě; a dnes se k ní stále ještě uchylují úskoční a zlovolní primitivové v Austrálii, Africe a ve Skotsku.“²¹⁰ Období magie však vystřídalo náboženství, které představovalo vyšší stupeň lidského myšlení. Podle Frazera to bylo díky poznání, že člověk nedokáže přírodu ovládat. Zdůrazňoval, že totemický systém řídí pravidla ve společnosti.

Podle slavného evolucionisty E. B. Tylora se ale Frazer vzdálil od klasického evolucionistického názoru, ve kterém totemismus představoval přechod mezi animismem a kultem předků. „V duchu evolucionistických představ chápe Frazer lidstvo jako jediný celek, jehož vývoj probíhá ve znamení neustálého kulturního progresu.“²¹¹ Jeho cílem bylo také interpretovat myšlení přírodních národů.

Frazer se proslavil svým dílem *Zlatá ratolest*. Kniha je věnována otázkám magie a jevům s ní spjatých a vznikla prakticky díky nalezeným filosofickým textům ve svatyni Diany Nemorejské nedaleko jezera Albano v Itálii. Během studia těchto pramenů narazil Frazer na neobjasněnou báji, která ho přivedla ke studiu obrovského množství náboženských rituálů a obřadů všech zemí a dob, čímž se mu podařilo vytvořit obdivuhodné dílo plné etnografických a historických údajů.

Frazer tento fenomén chápal jako soubor náboženských zákazů, založených na negativní maně, napříč světem primitivního náboženství. Tabu definoval jako typický projev selhání intelektu archaických společností. Na druhé straně však pro něj sehrálo důležitou roli ve vývoji společnosti. Jádrem díla je také princip fungování instituce posvátného krále, kdy král byl každoročně během rituálu obětován a na jeho místo nastoupil král nový.

„A proto veřejné provozování magie jako jedna z cest, po níž dospěli nejschopnější mužové nejvyšší moci, přispělo k osvobození lidstva z otročení

²¹⁰ FRAZER, J. G. *Zlatá ratolest*. 2. vydání. Praha: Mladá fronta, 1994. s. 19.

²¹¹ SOUKUP, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. Praha: Univerzita Karlova, 1996. s. 35.

tradicím a pozdvihlo je k volnějším, svobodnějším životu s širšími horizonty. To není malá služba lidstvu. A když si dále uvědomíme, že v jiném směru magie razila cestu vědě, musíme připustit, že způsobilo-li černé umění mnoho zla, bylo také zdrojem dobrého; a že je-li dítětem omylu, stalo se přesto matkou svobody a pravdy.²¹²

Jako nejvýznamnější klasický evolucionista se za svého života dočkal ústupu paradigmatu, ve kterém pracoval, do pozadí britského antropologického myšlení.

Bibliografie

Totemismus a exogamie (1887)

Zlatá ratolest (1890)

²¹² FRAZER, J.G. *Zlatá ratolest*. Plzeň: Nakladatelství a vydavatelství Aleš Čeněk, 2007. s. 55.

PRIMÁRNÍ LITERATURA (ČÍTANKA)

James George Frazer

Zlatá ratolest

MÝTUS USÍRŮV

Bohem, jehož smrt ve starém Egyptě každoročně oplakávali a nad jehož vzkříšením jásali, byl Usír, Osíris, nejpopulárnější z egyptských božstev; a máme dobré podklady k tomu, abychom jej v jednom z jeho aspektů označili společně s Adónidem a Attidem za personifikaci každoročních velkých proměn přírody, zejména personifikaci obilí. Avšak obrovská obliba, jíž se po staletí těšil, vedla jeho oddané vyznavače k tomu, že mu přiřkli atributy a schopnosti mnoha jiných bohů; není tedy vždy snadné vysvléci ho takřkajíc z vypůjčeného peří a to vrátit původním majitelům.

Usírův příběh podává souvisle jen Plútarchos, jehož vyprávění v moderní době potvrdily a do jisté míry i rozšířily historické památky.

Usír byl plodem milostného vztahu mezi bohem Sebem (Kebem či Gebem, jak se někdy jeho jméno též přepisuje) a bohyní oblohy Nút. Řekové ztotožňují jeho rodiče se svými vlastními božstvy Kronem a Rheou. Když bůh slunce Re přišel na to, že mu byla jeho žena Nút nevěrná, uvalil na ni kletbu, že porodí dítě tehdy, až nebude žádný měsíc a žádný rok. Ale bohyně měla ještě jiného milence, boha Thovta čili Herma, jak ho nazývali Řekové, a ten hrál dámu s Lunou a vyhrál na ní dvaasedmdesátinu každého dne; když z těchto částek složil pět celých dnů, přidal je k egyptskému roku o třech stech šedesáti dnech. To byl mytický původ oněch dodatkových dnů, které Egyptané přidávali na konec každého roku, aby uvedli do souladu lunární a solární čas. Na těchto pět dnů, které se nepovažovaly za součást roku o dvanácti měsících, se kletba bohu slunce nevztahovala, a tak se prvního dne z těchto pěti narodil Usír. Při jeho narození zazněl hlas, oznamující, že přišel na svět Pán veškerenstva. Někteří uvádějí, že jistý Pamyles slyšel z thébského chrámu hlas příkazující mu, aby hlasitě zvěstoval, že se zrodil velký král, dobrodějný Usír. Avšak Usír nebyl jediným dítětem své matky. Druhého dodatkového dne dala život staršímu Horovi, třetího dne bohu Séthovi, Řeky zvanému Týfón, čtvrtého dne bohyni Éset, Ísidě, pátého

dne pak bohyni Nebthet. Později se Séth oženil se svou sestrou Nebthet a Usír se svou sestrou Éset.

V době, kdy Usír kraloval na zemi, povznesl Egyptany z divošství, dal jim zákony a naučil je uctívat bohy. Před jeho příchodem byli Egyptané kanibaly. Avšak Éset, Usírova sestra a manželka, objevila divoce rostoucí pšenici a ječmen a Usír zavedl pěstování tohoto obilí, takže jeho lid zanechal kanibalismu a ochotně přešel na obilnou stravu. O Usírovi se dále tvrdí, že první sklízel ovoce ze stromů, vysazoval révu a nohama vymačkával hrozny. Dychtiv předat všechny tyto blahodárné objevy všemu lidstvu, světil veškerou vládu nad Egyptem své ženě Éset, cestoval po světě a všude, kam přišel, rozšiřoval požehnání civilizace. V zemích, kde drsné podnebí nebo skoupá půda nedovolovaly pěstovat víno, ukázal obyvatelům, že se lze utěšit vařením piva z ječmene. Vrátil se do Egypta obtížen bohatstvím, kterým ho zahrnuly vděčné národy; vzhledem k dobrodiní, jež prokázal lidstvu, byl jednomyslně prohlášen za božstvo a tak také uctíván. Avšak jeho bratr Séth (jehož Řekové zvučí Tífón) s dvaasedmdesáti dalšími proti němu kuli pikle. Zlý bratr Tífón vzal svému bratrovi potají míru a pak vyrobil nádherně zdobenou truhlici stejných rozměrů; jednou, když všichni popíjeli a veselili se, přinesl Séth truhlu a žertem přislíbil, že ji dá tomu, kdo se do ní úplně přesně vejde. Zkoušeli to jeden po druhém, ale nikdo se do ní tak zcela přesně nevešel. Poslední do ní vstoupil Usír a lehl si, ale to už spiklenci honem přibouchli víko, pevně je přitloukli, zatavili je rozpuštěným olovem a truhlici vhodili do Nilu. To se stalo sedmnáctého dne měsíce athyr, když se slunce nachází ve znamení Štíra, a v osmadvacátém roce vlády či života Usírova. Když se o tom Éset dozvěděla, ustříhla si pramen vlasů, oblékla si smuteční roucho a bezútěšně chodila podél Nilu hledajíc jeho tělo.

Na radu boha moudrosti se uchýlila do papyrových močálů v Deltě. Na útěku ji provázelo sedm štírů. Jednou večer, když už byla unavená, přišla k domu jakési ženy, která se polekala štírů a přibouchla před ní dveře. Tehdy jeden štír podlehl pode dveřmi a štípl dítě té ženy, takže zemřelo. Když však Éset slyšela nářek matky, dojata vložila ruce na dítě a pronesla mocné kouzlo; jed z těla vyšel a dítě ožilo. Později Éset sama porodila v močálech syna. Počala jej, když poletovala jako jestřáb nad mrtvým tělem svého manžela. Byl to mladší Hór, který v mládí nesl jméno Harpokratés, tj. dítě Hór. Bohyně severu Uto jej ukryla před hněvem zlého strýce Sétha. Nemohla ho však ochránit před všemi nehodami.

Když jednoho dne přišla Éset ke skrýši svého synáčka, našla ho, jak leží na zemi strnulý a bez života; uštkl ho štír. Tu Éset poprosila o pomoc slunečního boha Rea. Bůh ji vyslyšel, zastavil svou loď na obloze a seslal dolů Thovta, aby Éset naučil kouzlu, jež by chlapci vrátilo život. Pronesla ta mocná slova a jed ihned opustil Hórovo tělo, chlapci se vrátil dech, ožil. Thovt pak opět vystoupil na oblohu, zaujal své místo ve slunečním člunu a zářivá posádka se radostně vydala na další cestu.

Zatím truhla s Usírovým tělem plula po řece a řeka ji odnesla do moře, až ji konečně zanesl proud k Byblu na syrském pobřeží. Zde náhle vyrostl nádherný vřesovec a uzavřel truhlici ve svém kmeni. Králi této země se tak zalíbil vzrostlý strom, že jej dal porazit a udělat z něho pilíř ve svém domě; nevěděl však, že je v něm truhla s tělem Usírovým. Když se to doneslo Ésetě, vydala se do Byblu a tam ve skrovném šatu usedla u studny, tvář zmáčenou slzami. S nikým nechtěla mluvit, dokud nepřišly královské služebné. Vlídňe je pozdravila, zapletla jim vlasy do copů a vydechla na ně divukrásnou vůni ze svého božského těla. Když královna spatřila vrkoče svých služek a ucítila sladkou vůni, jež z nich vycházela, poslala pro cizí ženu, vzala ji do domu a učinila ji chůvou svého dítěte. Avšak Éset dala děcku místo prsu svůj prst a v noci je začala opalovat na ohni, aby je zbavila všeho, co na něm bylo smrtelné; sama zatím v podobě vlaštovky létala kolem sloupu, v němž byl její mrtvý bratr, a smutně štěbetala. Královna však sledovala, co dělá, vykřikla, když viděla své dítě v plamenech, a tak přerušila kouzla, jež je mohla učinit nesmrtelným. Pak bohyně prozradila, kdo je, a poprosila o střešní pilíř; i dali jí jej a ona z něho vysekala truhlici, klesla na ni, objala ji a nařikala tak hlasitě, že mladší z královských dětí na místě zemřelo strachem. Kmen stromu však ovinula jemným plátnem, potřela jej mastmi a dala jej královské dvojici; toto dřevo je v Ésetině chrámu a lid Byblu jej dodnes uctívá. Éset naložila truhlici do člunu, vzala s sebou nejstarší z královských dětí a odplula. Jakmile osaměli, otevřela truhlu, položila tvář na tvář bratra, líbala jej a plakala. Dítě přišlo potichu za ní a vidělo, co dělá, ona se však otočila a pohlédla na ně tak hněvivě, že dítě ten pohled nesneslo a zemřelo. Jiní však tvrdí, že to tak nebylo, že spadlo do moře a utonulo. A to je to dítě, které Egypťané opěvují na svých hostinách pod jménem Manerós.

Avšak Éset ukryla truhlu a šla se podívat na svého syna Hóra do města bohyně Uto. Když Týfón jednou v noci při úplňku lovil kance, truhlici našel.

Poznal mrtvé tělo, roztrhal je na čtrnáct kusů a rozházel je vůkol. Éset se však plavila bažinami v loďce zhotovené z papyru a hledala je. Proto krokodýlové neubližují lidem plujícím v papyrových loďkách, ze strachu a úcty k bohyni. A zde také nacházíme vysvětlení, proč je v Egyptě tolik Usírových hrobů, neboť Éset pohřbívala každý úd tam, kde jej našla. Jiní však mají za to, že v každém městě pohřbila jeho sochu předstírajíc, že je to jeho tělo, aby byl Usír uctíván na mnoha místech a aby Týfón nemohl najít skutečný hrob. Avšak Usírův pohlavní úd snědly ryby, Éset tedy udělala jeho zpodobnění a toto zpodobnění dodnes Egyptané užívají při svých slavnostech. „Ísis,“ píše historik Diodóros Siculus, „nalezla všechny části těla kromě genitálií; a protože si přála, aby hrob jejího manžela zůstal neznámý a byl uctíván všemi, kdo sídlí v zemi egyptské, uchýlila se k následujícímu plánu. Z vosku a koření uhnětla ke každé části jeho těla lidské figury odpovídající postavě Osíridově. Pak povolala kněze podle rodů a přijala od nich přísahu, že nikomu neprozradí tajemství, které jim svěří. Každému z nich řekla soukromě, že pouze jemu svěřuje pohřbení těla, a připomenuvši jim laskavosti, jichž se jim dostávalo, vyzvala je, aby pohřbili tělo na své půdě a uctívali Osírída jako boha. Poprosila je také, aby vysvětili jedno ze zvířat svého kraje, kterékoli, a ctili je zaživa tak, jako dříve ctili Osírída, a až zemře, pohřbili je tak jako jeho. A protože chtěla povzbudit kněze, aby ve vlastním zájmu prokazovali uvedené pocty, dala jim třetinu země, aby ji užívali ve službě bohům. Kněží, pamětlivi darů Osíridových, toužící uspokojit královnu a vedeni vyhlídkou na zisk, provedli všechny Ísidiny příkazy. A tak si dodnes každý kněz myslí, že je Osiris pohřben právě v jeho kraji, ctí zvířata, která mu byla na počátku zasvěcena, a když zvířata zemřou, kněží při jejich pohřbu znovu oplakávají Osírída. Avšak posvátní býci, jeden zvaný Apis a druhý Mnevis, byli zasvěceni Osíridovi a bylo rozhodnuto, že je budou jako bohy uctívat společně všichni Egyptané, neboť tato zvířata především pomohla objevitelům obilí zasít semeno a využít všech darů, jež skýtá zemědělství.“

Takový je mýtus či legenda o Usírovi v podobě, jakou nám zanechali řečtí autoři, doplněna více či méně útržkovými poznámkami a zmínkami v domácí egyptské literatuře. V dlouhém nápisu na svatyni v Dendeře se zachoval seznam božích hrobů, v jiných textech jsou zmínky o všech částech jeho těla, jež byly chovány jako svaté ostatky v chrámech: jeho srdce bylo v Athribidě, jeho páteř v Búsíridu, jeho krk v Letopoli a jeho hlava v Memfidě. A jak se v takových

případech často stává, některé z jeho božských údů byly zázračně zmnoženy. Například jeho hlava byla v Abýdu stejně tak jako v Memfidě a jeho nohy, jichž byl pozoruhodný počet, by byly stačily pro několik obyčejných smrtelníků. V tomto ohledu není ovšem Usír ničím proti svatému Denisovi, po němž se nabízí hned sedm hlav a všechny stejně pravé.

Podle domácích egyptských zpráv, které doplňují Plútarcha, Éset, když našla mrtvé tělo svého chotě Usíra, usedla k němu se svou sestrou Nebthet a obě začaly nářkat. Tento jejich nářek se v následujících staletích stal vzorem všeho egyptského oplakávání mrtvých. „Vrať se do svého domu,“ kvílely, „vrať se do svého domu. O bože One! Vrať se do svého domu, ty, jenž nemáš žádných nepřátel. Ó, krásný jinochu, vrať se do svého domu, abys mě uviděl. Jsem tvoje sestra, kterou miluješ; neodlučuj se ode mne. Ó, krásný chlapče, vrať se do svého domu... Nevidím tě, mé srdce však po tobě touží a mé oči tě chtějí spatřit. Vrať se k té, která tě miluje, která tě miluje, Unnefere, ty požehnaný! Vrať se ke své sestře, vrať se ke své ženě, ke své ženě, ty, jehož srdce se zastavilo. Vrať se k paní svého domu. Jsem tvá sestra z téže matky, nevzdaluj se ode mne. Bozi a lidé k tobě obrátili svou tvář a společně pro tebe pláčí... Volám za tebou a pláču, že je můj nářek slyšet i na nebesích, ty však můj hlas neslyšíš; a přece jsem tvoje sestra, kterou jsi na zemi miloval; nemiloval jsi nikoho než mne, můj bratře! Můj bratře!“ Tento nářek pro krásného mladíka, skoseného v květu života, nám připomíná nářek pro Adónida. Titul Unnefer čili „Dobroditel“ svědčí o dobročinnosti, kterou tradice všeobecně Usírovi připisuje; kdysi to byl jeho nejběžnější titul a jedno z jeho královských jmen.

Nářek dvou zarmoucených sester nebyl marný. Jat lítostí nad jejich žalem, seslal bůh slunce Re z nebes dolů na zem boha Anupeva s šakalí hlavou, který s pomocí Éset a Nebthet, Thovta a Hóra složil roztrhané tělo zavražděného boha, ovázal je lněnými obinadly a provedl všechny ostatní obřady, které Egyptané obvykle provádějí nad těly zemřelých. Tehdy začala Éset ovívat svými křídly chladnou hlínu, Usír ožil a od té doby panoval nad mrtvými na onom světě. Tam měl tituly Pán podsvětí, Pán věčnosti, Vládce mrtvých. Tam také ve veliké Síni dvou pravd za pomoci dvaadvaceti přísedících, po jednom za každý významný okrsek z celého Egypta, předsedal Usír soudu nad dušemi zemřelých, kteří se mu slavnostně vyznávali; a když bylo jejich srdce zváženo na váhách spravedlnosti,

dostalo se jim buď odměny za ctnost v podobě života věčného, anebo náležitých trestů za jejich hříchy.

Ve vzkříšení Usírově spatřovali Egypťané i pro sebe záruku života věčného v záhrobí. Věřili, že každý člověk může žít věčně na onom světě, jestliže jeho živí přátelé udělají s jeho tělem to, co bohové udělali s tělem Usírovým. Obřady nad zemřelým Egypťanem jsou proto přesnou kopií těch obřadů, které provedl Anupev, Hór a ostatní nad mrtvým bohem. „Při každém pohřbu se předvádělo božské mystérium, které se kdysi konalo nad Usírem, kdy se jeho syn, sestry a přátelé shromáždili kolem jeho zmrzačených ostatků a kouzly a úpravou se jim podařilo proměnit jeho roztrhané tělo v první mumii, a tu později oživili a vybavili prostředky ke vstupu do nového osobního záhrobního života. Mumie zemřelého byla Usírem; profesionální plačky byly jeho sestrami Éset a Nebthet; Anupev, Hór, všichni bozi usírovské legendy se shromáždili kolem mrtvého těla.“ Každý mrtvý Egypťan byl tímto způsobem ztotožněn s Usírem a nesl jeho jméno. Od Střední říše se stalo běžnou praxí obracet se k mrtvému jako k „Usírovi Tomu a Tomu“, jako kdyby byl sám bohem, a dávat mu konstantní epiteton „pravdomluvný“, protože pravdivá řeč charakterizovala Usíra. V nilském údolí byly otevřeny tisíce hrobů s nápisy a obrazy, které dokazují, že mystérium zmrtvýchvstání se konalo pro každého mrtvého Egypťana; všichni lidé doufali, že tak jako Usír zemřel a opět vstal z mrtvých, tak také oni povstanou z hrobů k životu věčnému.

Usír byl tedy, podle toho, co zřejmě tvrdila obecně rozšířená domácí tradice, dobrým a milovaným králem Egypta, který zemřel násilnou smrtí, ale vstal z mrtvých, a byl tudíž uctíván jako božstvo. V souladu s touto tradicí jej sochaři a malíři pravidelně zobrazovali v lidské a královské podobě jako mrtvého krále ovinutého obinadly mumie, na hlavě však měl královskou korunu a v jedné ruce, která byla bez obinadel, třímal královské žezlo. S jeho mýtem či jeho památkou byla spjata především dvě města. Jedním byl Búsíris v Dolním Egyptě, který tvrdil, že má jeho páteř; druhým byl Abýdos v Horním Egyptě, který se pyšnil tím, že má jeho hlavu. Abýdos, město původně zcela neznámé, se stal, obklopen svatozáří mrtvého, avšak stále žijícího boha, od konce Staré říše nejsvětějším místem v Egyptě; zdá se, že Usírov hrob v Abýdu byl pro Egypťany tím, čím je křesťanům chrám Svatého hrobu v Jeruzalémě. Každý zbožný člověk si přál, aby jeho mrtvé tělo spočinulo v posvěcené zemi nedaleko hrobu velebného

Usíra. Avšak jen málo lidí bylo tak bohatých, aby si mohli dopřát tuto nedocenitelnou výsadu; nehledě na cenu hrobu ve svatém městě byla totiž už pouhá doprava mumie na velkou vzdálenost jak obtížná, tak i nákladná. Mnozí však tolik dychtili nechat se ve smrti prostoupit požehnaným vlivem, vyzařujícím z posvátného hrobu, že přikazovali příbuzným, aby poslali jejich smrtelné pozůstatky do Abýdu, tam je nějaký čas nechali, a pak je dopravili po řece zpět a pohřbili v hrobě, který byl pro ně připraven v rodné zemi. Jiní si zbudovali kenotafy nebo postavili pamětní desku poblíže hrobu svého velkého Pána, jenž zemřel a povstal, aby s ním mohli sdílet blaženost radostného zmrtvýchvstání.²¹³

²¹³ FRAZER, J. G. *Zlatá ratolest*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2007. s. 341-345.

AMERICKÝ HISTORISMUS A DIFUZIONISMUS

FRANZ BOAS (1858 – 1942)

Andrea Preissová Krejčí, Jana Šimková

Franz Boas je autorem teorií historismu a difuzionismu.

Jeho žáci: M. Medová, C. Wissler, A. L. Kroeber.

R. H. Lowie, R. Benedictová

**Je zakladatelem časopisu Science a spoluzakladatelem
American Anthropological Association. Spolupracovníci:
A. Bastien, G. Hunt, F. W. Putnam**



Franz Boas je nejvýznamnějším představitelem americké kulturní antropologie. Narodil se v Mondénu ve Vestfálsku, studoval na několika univerzitách v Německu, kde se původně věnoval geografii, fyzice a matematice. Převrat v jeho vědeckém zaměření způsobila účast na expedici do Baffinovy země (1883), kde i přes původní geografické záměry začal zkoumat eskymáckou kulturu. Na základě svých výzkumů později uveřejnil teorii, že eskymácká kultura není jednoznačně determinována klimatickými podmínkami, ale že různé skupiny Eskymáků využívají poměrně stejné přírodní podmínky odlišným způsobem.

Po návratu do Německa působil v Královském etnografickém muzeu v Berlíně a také přednášel na zdejší univerzitě. Během této doby se seznámil s mnoha předními představiteli evropské etnologie, antropologie a antropogeografie. Roku 1886 odešel do USA, aby se mohl plně věnovat svým antropologickým studiím. V následujících letech prováděl Boas mnoho dalších terénních výzkumů, např. na severozápadním pobřeží Ameriky sledoval a porovnával různé indiánské kmeny. Stěžejními body Boasových výzkumů byla mytologie, folklór, jazyk a umění.

Vedle jeho významných terénních výzkumů vynikal také svou organizační a pedagogickou činností. Založil časopis Science (1887), byl jedním ze zakladatelů Americké antropologické společnosti, stal se vedoucím Katedry antropologie na Kolumbijské univerzitě, která se díky němu stala centrem moderních antropologických výzkumů.

Osoba Franze Boase způsobila v antropologii nemalý převrat. Poprvé hovořil o antropologii jako o komplexní vědě, která se zabývá „integrálním studiem vztahů rasy, jazyka a kultury“²¹⁴. Dle Boase představuje antropologie „syntetickou vědu o člověku a kultuře, která zahrnuje poznatky z fyziologie a anatomie, etnografie a etnologie, archeologie a prehistorie, lingvistiky, psychologie a sociologie.“²¹⁵ Boas položil základy novému širšímu pojetí americké antropologie. Antropologii jako takovou rozdělil na fyzickou antropologii a kulturní antropologii, přičemž pod kulturní antropologii dále spadala lingvistická antropologie a archeologie.

V oblasti fyzické antropologie Boas přispěl svou teorií popírající existenci vyšších a nižších ras. Celý život tvrdě bojoval proti nejrůznějším formám rasismu. Provedl dlouhodobý antropologický výzkum židovských přistěhovalců v USA, kteří emigrovali z východní Evropy a Sicílie. Na základě výzkumu 17 821 lebek těchto přistěhovalců, kdy posuzoval rozměry a tvary lebek, dospěl k závěru, že „lidský organismus včetně mentálních schopností se bezprostředně a pružně přizpůsobuje změnám vnějšího přírodního a sociálního prostředí“²¹⁶, čímž naprosto popřel teorii neměnnosti biologických rasových dispozic. K tomuto závěru dospěl z toho důvodu, že určité fyzické prvky osob narozených v Evropě se naprosto lišily od fyzických prvků, které náležely jejich potomkům narozených v Americe.

Boas se zabýval i lingvistickou antropologií. Říkal, že základem úspěšného terénního antropologického výzkumu, je dokonalá znalost jazyka dané kultury, kterou zkoumá. Z toho důvodu se také snažil vytvořit metodologii pro výzkum a klasifikaci jazyků. „Požadoval, aby se indiánské jazyky studovaly z hlediska jejich vnitřního uspořádání, a nikoliv na základě vnějších kritérií převzatých z charakteru evropských jazyků.“²¹⁷ Boas také jako jeden z prvních poukázal na to, že i jazyk je důležitým determinantem lidského chování a prožívání.

Franz Boas se ve světě proslavil také svou teorií historismu a difuzionismu. Pokud hovoříme o historismu, Boas stojí za názorem, že společenské jevy nelze v žádném případě redukovat na uzavřený systém zákonů, který by šel aplikovat na

²¹⁴ SOUKUP, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. 2. rozš. vyd. Praha: Karolinum, 1996. s. 63.

²¹⁵ Tamtéž, s. 64.

²¹⁶ BUDIL, I.T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. s. 178-179.

²¹⁷ Tamtéž, s. 178.

všechny kultury. Kulturní antropologie se nemůže nikdy stát exaktní vědou, jak je tomu u přírodních věd, protože nikdy nemůže s určitostí přepokládat budoucí jevy na základě stávajícího stavu společnosti. Boas dále kulturní antropologii prezentuje jako historickou vědu, jejímž předmětem zkoumání jsou dějiny lidské společnosti.

V případě difuzionismu hovoří o tom, že určitá podobnost některých kulturních prvků v různých společnostech není dokladem jejich historických vztahů a společných počátků, nýbrž že je zapotřebí provádět výzkumy konkrétních kulturních prvků a studia difúzních procesů a uplatnění v různých kulturách. Je proto nutné zkoumat jednotlivé zvyky a obyčeje dané kultury v souvislosti s jejich geografickým šířením mezi sousedními kulturami.

Boase bychom mohli také zařadit mezi zakladatele kulturního determinismu. Dle jeho průzkumů má na utváření osobnosti vliv především daná kultura a společnost, nikoli biologické předpoklady. Boas započal nikdy nekončící diskurs mezi kulturním a biologickým determinismem. V jeho šlépějích pak pokračovala jeho studentka Margaret Meadová.

Boas stál pevně za názorem, že teorii kultury nemůžeme založit na nějakých filosofických či logických spekulacích, ale že je za potřebí dlouhodobého terénního výzkumu, jež by odhalil podstatu dané kultury. Při svém výzkumu kultury používal přísně empirické metody, založené na procesu indukce, které byly dle jeho názoru jako jediné přípustné. Po dlouhých výzkumech napsal svou první teorii kultury ve věku dvaasedmdesáti let. V této definici zahrnul do kultury „všechny projevy sociálních zvyklostí určitého společenství, reakce jednotlivců vyvolané zvyky skupiny v nichž žijí a produkty lidských činností určovaných těmito zvyky.“²¹⁸

Franz Boas představuje důležitou osobnost, která podstatně ovlivnila antropologii nejen v Americe, ale i ve světě. Osobně přispěl k rozvoji jednotlivých antropologických subdisciplín, především v oblasti fyzické, lingvistické a kulturní antropologie. Neméně významné jsou také jeho teorie historismu a difuzionismu. Jeho velkým přínosem pro antropologii je také to, že vychoval celou řadu mladých antropologů, kteří v budoucnu významně zasáhli do dějin antropologie (C. Wissler, A.L. Kroeber, R. H. Lowie, R. Benedictová, M. Meadová, a další).

²¹⁸ SOUKUP, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. 2. rozš. vyd. Praha: Karolinum, 1996. s. 65.

Bibliografie

The mind of Primitive Man (1911)

Příručka amerických indiánských jazyků (1911-1941)

Race, Language and Culture (1940)

The Central Eskymo (1964)

SIR GRAFTON ELLIOT SMITH (1871 – 1937)

Zuzana Adlerová

G. E. Smith je řazen mezi představitele difuzionismu, především díky své monocentrické difuzionistické koncepci dějin lidské kultury, která byla ovšem podroben a trvdé kritice.

Další představitelé: W. Perry, R. F. Heine - Geldern, G. Eckholm



Je označován za významného britského antropologa, zakladatele a nejvýznamnějšího představitele manchesterské školy britského difuzionismu. Narodil se ovšem v Graftonu v Novém Jižním Walesu (Austrálie). Zájem o studium ho dovedl do Sydney, kde studoval lékařskou fakultu. Po absolvování antropologie a anatomie se začal zabývat studiem srovnávací anatomie savců. G. E. Smith si získal mezinárodní věhlas studii mozku primátů a stal se tak předním odborníkem na evoluci jejich centrální nervové soustavy.

V roce 1900 se v rámci své práce dostal do Egypta, kde se věnoval studiu kosterních pozůstatků a přednášel na Univerzitě v Káhiře. Účastnil se archeologického výzkumu v Núbii, kde jako fyzický antropolog zkoumal kosterní pozůstatky a různé techniky mumifikace, o nichž napsal okolo sedmdesáti prací. Tento výzkum změnil jeho vědecký zájem, začal si všímat různých znaků egyptské kultury (kromě mumifikace, také znalostí písma, stavbou megalitických staveb, apod.) a porovnávat je se znaky odlišných kultur. Nesoustředil se ovšem jen na blízké okolí, ale hledal tyto podobnosti v různých zeměpisných polohách a

obdobích dějin. Přišel tak na podobnosti mezi staroegyptskými kulturními prvky a kulturními prvky okolního světa.

Roku 1907 byl jmenován členem Královské společnosti, což je jedno z nejvyšších vědeckých vyznamenání. V roce 1909 začal přednášet na univerzitě v Manchesteru. Zde se svým spolupracovníkem W. Perrym začali shromažďovat informace, které by potvrdili jejich teorii. Výchozím bodem byl předpoklad, že ve vývoji lidstva sehrál významnou roli kulturní kontakt. Tak položili základy monocentrické difuzionistické koncepce dějin lidské kultury. Smith vyšel z klasické teorie evolucionismu, ale přiznává významnější roli míšení a prolínání různých archaických kultur. To můžeme vidět například u heliolitické kultury, v níž nacházíme komplex vzájemně provázaných materiálních i duchovních prvků kultury jako například megalitické stavby, kult Slunce, hada, podobné symboly, deformace lebek, tetování, legendy o stvoření či potopě světa, které nalezneme nejen v odlišných, ale i velmi vzdálených kulturách.

„Ozdoby na prsou, jaké nosili faraoni ve věku pyramid, se dochovaly v Indii, aspoň od dob Asokových, a hrubší kopie téhož předmětu nosí potentáti v Zadní Indii, Indočíně, Indonésii a Oceánii, jako je nosili Mayové a Inkové v Novém světě.”²¹⁹

Podle Smithovy teorie je kolébkou veškeré kultury Egypt. Místní kultura byla na vysoké úrovni, jak lze vidět v náboženství, lékařství, stavebnictví, textilní výrobě a dalších řemeslech. Z povodí Nilu se pak díky obchodním stezkám (diamantová, hedvábná) tyto poznatky šířily na východ přes Indii, Kambodžu až do Polynésie a odtud přes ostrovy v Pacifiku až na Americký kontinent. To by vysvětlovalo objevení vyspělých indiánských kmenů na americkém kontinentu a podobnosti pyramid v Americe, Kambodži, na Jávě a v Egyptě a také podobnost náboženských systémů, zvyků, obřadů, či řemesel ve Starém a Novém Světě.

Jeho teorie byla ovšem ostře kritizována pro nepřesně rozpracovaná metodologická kritéria, spekulativní až absurdní výklad dějin lidské kultury. Největší slabinou této teorie byla šíře Smithova zájmu, snažil se zabývat velkými geografickými celky a nezvládl tak nashromáždit dostatečné informace pro své argumentace.

²¹⁹ SMITH, G.E. *Dějiny člověka*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1938. s. 421.

Na druhou stranu, jeho teorie sehrála také významnou úlohu. Neodifuzionističtí antropologové a etnologové se začali věnovat difúzi kultury a poukázali na další podobnosti a souvislosti mezi kulturami Nového a Starého světa, a ty se snažili lépe doložit silnějšími argumenty.

Bibliografie

Migrace rané kultury (1915)

Starí Egypťané a původ civilizace (1923)

Evoluce člověka (1927)

Dějiny člověka (1930, 1938 v Praze)

Difuze kultury (1933)

KONFIGURACIONISMUS

RUTH BENEDICTOVÁ (1887 – 1948)

Andrea Preissová Krejčí, Jana Šimková

Představitelka konfiguracionismu, Ruth Benedictová, byla žákyní a později asistentkou Franze Boase. Ve svých výzkumech se zaměřuje na kulturní vzorce typické pro lokální kulturu a poukazuje na jejich odlišnost od vzorců univerzálních pro celé lidstvo.

Současníci: R. Benedictové: A. L. Kroeber, M. Meadová, E. Sapir a další.



Ruth Benedictová byla žákyně, asistentka a spolupracovnice Franze Boase, nejvýznamnější představitelka amerického konfiguracionismu. V roce 1931, v době Boasovy nemoci, převzala vedení Katedry kulturní antropologie na Kolumbijské univerzitě. V průběhu druhé světové války prováděla výzkumy strategicky významných národů (Japonsko, Thajsko). Osobitý popis japonské kultury zprostředkovává její kniha *Chryzantéma a meč*, ačkoli je zpracována metodou studia kultury na dálku.

Po válce, opět na Kolumbijské univerzitě, zaměřila svou pozornost na studium moderních společností. Během svého života se stala předsedkyní

Americké antropologické společnosti, Americké etnologické společnosti, vydávala časopis *Psychiatrie* a zastávala řadu významných vědeckých funkcí a hodností. V roce 1948 stála v čele srovnávacího výzkumu současných kultur, jehož předmětem byly evropské země. Během této cesty navštívila také tehdejší Československo. Dlouhá cesta však podlomila její zdraví a několik dní po návratu, v září 1948, zemřela.

Benedictová přispěla k rozvoji Boasovy školy kulturní antropologie, přičemž jako základní cíl určila studium zvyků, obyčejů a hodnot, které odlišují společnosti s různými kulturními tradicemi. Kultura je dle Benedictové to, co integruje lidi v jednotlivých společnostech, společně sdílené ideje a normy, komplexní celek zahrnující všechny zvyky, které člověk získal jako člen společnosti. Preliterární společnosti, přírodní národy, hrají pro kulturního antropologa roli tzv. „laboratoře“, v níž antropologové mohou studovat rozdílnosti lidských institucí a forem sociálního života. Při terénním výzkumu antropolog odhaluje vzorce chování typické pro lokální kultury, což mu umožní odlišit je od vzorců chování univerzálních pro celé lidstvo. Benedictová byla přesvědčena, že na základě popisu těchto preliterárních společností dokáže porozumět našemu kulturnímu životu a kontrolovat jeho projevy.

V letech 1922 – 1926 prováděla Benedictová výzkum čtyř indiánských kmenů (Serano, Zuni, Cochiti, Pima) a současně vedla terénní výzkumy studentů univerzity Columbia u Apačů a Černonožců. Pro nedostatek finančních prostředků se nikdy neúčastnila dlouhodobého výzkumu, tudíž se nenaučila domorodý jazyk a musela při svém bádání využívat překlady a práce svých kolegů.

Do historie kulturní antropologie zasáhla především jako zakladatelka tzv. konfiguracionistického přístupu ke studiu kultury, podle něhož kultura představuje nahromadění mnoha „různorodých prvků náhodně shromážděných difuzí ze všech stran“²²⁰. Tvořivou silou tohoto procesu je integrace kulturních prvků a eliminace těch, které dané kultuře nejsou vlastní. Svou teorii rozpracovala v knize *Kulturní vzorce*, v níž tvrdí, že každá kultura představuje systém kulturních vzorců, které jsou „integrovány kolem jedné dominantní konfigurace, která kultuře vtiskuje její jedinečnou a neopakovatelnou podobu“.²²¹

²²⁰ SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 361.

²²¹ Tamtéž, s. 361.

Ve výše jmenovaných odlišných indiánských kulturách rozlišuje dvě základní dominantní konfigurace, kulturu dionýskou a kulturu apollinskou²²². Rozdíl v těchto kulturách sleduje na rovině rituálů, tradic, životního stylu, dominantních charakterových vlastností příslušníků etnika. Apollinský typ kultury je charakteristický uměřeností a sebeovládáním. Kmeny, pro které jsou typické sklony k individualismu, agresivitě a smyslové extázi, označila za dionýský typ kultury.

Dle Benediktové je každá kultura analogická s lidskou osobností a postupně získává vlastní charakteristiku prostřednictvím preferovaných zájmů, cílů, emocí, činností, které převládají v chování členů dané společnosti. „V každé kultuře vznikají pro ni charakteristické cíle, které společnosti jiného typu nemusí nutně sdílet. Lidé každé kultury jednají v souladu s těmito cíli, takže způsob jejich života se postupně stále více vyhraňuje a různorodé prvky jejich chování nabývají úměrně k naléhavosti jednotlivých motivací stále sladnějších podob.“²²³

Život každého jedince je utvářen vzorci chování, principy a tradicemi společnosti, v níž žije. „Nikdo se nikdy nedívá na svět zcela nepředpojatě“²²⁴.

Z výše popsaného vyplývá, že po vzoru F. Boase zastávala radikální verzi kulturního determinismu, později připustila jistou míru nezávislosti individua na svém prostředí, nicméně byla přesvědčena, že chování a prožívání člověka je primárně determinováno kulturou. Lidská psychika je při narození „tabula rasa“ a v důsledku plurality kultur různé kultury produkují zcela odlišné typy osobností. Příslušníci různých kultur přijímají nejen jiné kulturní vzorce, ale také jejich osobnostní struktura je odlišná.

Benediktovou představená koncepce kulturních vzorců a teorie konfigurace pronikla také do psychologie a sociologie.

Bibliografie

Kulturní vzorce (1934)

Rasa: věda a politika (1940)

Chryzantéma a meč (1946)

²²² V klasifikaci se inspirovala pojmy **dionýská kultura** a **apollinská kultura**, které při studiu antické kultury užil Friedrich Nietzsche a použil je ve svém díle *Zrození tragédie z ducha hudby* (1887).

²²³ SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 368.

²²⁴ Tamtéž. s. 368.

Ruth Fulton Benedictová

Vzorce kultury

VI. SEVEROZÁPADNÍ POBŘEŽÍ AMERIKY

Indiáni, kteří obývali úzký pás pobřeží Tichého oceánu od Aljašky po záliv Puget Sound na severozápadě státu Washington, byli lidé temperamentní a arogantní. Jejich kultura byla zvláštní. Od kultur okolních kmenů se výrazně lišila a vyznačovala se svérázem jinde takřka nevídaným. Její hodnoty nepatřily k obecně uznávaným a motivace nebyly z těch, které obvykle vzbuzují úctu.

Tito Indiáni byli bohatí tak, jak primitivní etnika bývají. Jejich civilizace byla postavena na hojnosti a nevyčerpatelnosti místních, snadno dostupných zdrojů. Živili se téměř výhradně rybami, které moře poskytovalo ve velkém množství. Do zásoby sušili maso lososů, tresek, platýsů, korušek pacifických i tuleňů. Také z nich získávali tuk. Zužitkovali i velryby vyplavené na břeh. Bez moře nemohli žít. Nad územím, které obývali, se strmě zvedaly hory, ale úzký pruh země výborně vyhovoval jejich požadavkům. Podél hluboce členitého pobřeží ležely nesčetné ostrovy, které nejenže délku pobřeží ztrojnásobily, ale vytvářely i velké chráněné vodní plochy, kde vlnobití otevřeného moře nemohlo uškodit plavbě. Tato oblast je proslulá hojností a růzností mořských živočichů. Dosud se řadí k největším trdlišťům na světě a kmeny severozápadního pobřeží kalendář rybích tahů znaly právě tak, jako se jiné národy vyznají ve zvycích medvědů nebo ve stanovení doby, kdy je třeba zasít. I v těch vzácných případech, kdy Indiáni byli závislí na něčem, co pocházelo ze souše, například když káceli vysoké stromy, z nichž stavěli domy nebo pomocí ohně a teslic hloubili kánoe, vždy se drželi blízko vodních cest. Jiný způsob dopravy než po vodě neznali a káceli jen stromy stojící tak blízko vodnímu toku nebo mořské úžině, aby je mohli do vesnice splavit.

Díky kánoím schopným plavby po širém moři trvale udržovali vzájemné styky. Měli dobrodružnou povahu a podnikali výpravy daleko na sever i na jih. Manželství významných osob bývala dohodnuta s urozenými příslušníky jiných

kmenů a pozvání na velké hostiny, potlače, rozesílali do míst vzdálených po pobřeží stovky mil a sjížděly se na ně kánoe plně obsazené hosty ze vzdálených kmenů.

[...]

Cílem veškerého podnikání Kwakiutlů bylo ukázat převahu nad soupeři. Odhodlání být lepší stavěli na odiv naprosto bez zábran, což se projevovalo bezmezným vychloubáním a zesměšňováním všech soupeřů. Pokud bychom proslovy jejich náčelníků na potlačích posuzovali měřítky jiných kultur, diagnostikovali bychom ryzí megalomanií.

Jsem velký náčelník, který lidi zahanbuje.

Jsem velký náčelník, který lidi zahanbuje.

Před naším náčelníkem se krčí hanbou.

Před naším náčelníkem jimi lomcuje závist.

Zakrývají si obličej, aby neviděli veliké skutky,
které náš náčelník neustále koná po celém světě,
pořádá jednu hostinu za druhou pro všechny kmeny.

[...]

Jsem jediný vysoký strom, já, náčelník!

Jsem jediný vysoký strom, já, náčelník!

Vy mě musíte poslouchat, lidé.

Jsem první, kdo vám rozdává majetek, lidé.

Sedíte v domě kdesi vzadu, lidé.

Jsem váš Orel, lidé!

[...]

Jsem první ve všech kmenech,

jsem jediný.

Náčelníci kmenů jsou jen místní náčelníci.

Já jsem jediný mezi všemi kmeny.

Snažím se mezi všemi pozvanými náčelníky najít tak významného muže,

jako jsem sám.

Mezi hosty nemohu najít jediného náčelníka.

Nikdy hostiny neoplácejí,

sirotci, chudáci, náčelníci kmenů!

Sami sobě dělají hanbu.

To já rozdávám mořské vydry

náčelníkům, hostům, náčelníkům kmenů.

To já rozdávám kánoe náčelníkům, hostům, náčelníkům kmenů.

Takovéto oslavné chvalozpěvy zpívali ostatní členové kmene náčelníkovi při všech významných příležitostech. Jejich kultura se v nich projevuje nejcharakterističtější způsobem. Všechny motivace, které uznávali, se soustřeďovaly kolem touhy po nadřazenosti. Organizace jejich společnosti, ekonomické instituce, náboženství, narození a smrt, to vše skýtalo příležitosti, při nichž toto odhodlání mohli projevit. Takový triumf se v jejich pojetí neobešel bez výsměchu a opovržení, jimiž byli v souladu s tradicí na veřejnosti zahrnováni jejich protivníci — pozvaní hosté. Hostitel nechal pro potlač vyřezat postavy v životní velikosti zesměšňující náčelníka, který měl dostat měděnou destičku. Jeho chudoba byla symbolicky vyjádřena žebry vystupujícími z hrudníku a bezvýznamnost nějakým nedůstojným postojem. Náčelník – hostitel zpíval písně, v nichž své hosty častoval urážkami:

Klid'te se mi z cesty,

klid'te se mi z cesty.

Nastavte tváře, ať mohu hněvu ulevit tím,

že ostatní náčelníky udeřím.

Jen předstírají; prodávají stále dokola tutéž měděnou destičku

a dávají ji malým náčelníkům kmenů.

Ó, nežádejte o slitování,

ó, nežádejte marně o milost a vztáhněte paže,

vy s vyplazeným jazykem.

Směji se a pohrdám tím, kdo vyprazdňuje truhlice ve svém domě,

kam zve na potlač, když pak jako hosté trpíme hladem.

[...]

Proto se jen směji,

směji se tomu, kdo se má bídně,

ač se ohání předky náčelníky.

Ti trpaslíci žádné náčelníky mezi svými předky nemají,

ti trpaslíci po nich nezdědili žádná jména,

ti trpaslíci, kteří pracují,

ti trpaslíci, kteří těžce pracují,

dopouštějí se chyb, pocházejí z bezvýznamných končin světa.

Jsou mi jenom k smíchu.

[...]

Já jsem ten velký náčelník, vždy vítězný,

já jsem ten velký náčelník, vždy vítězný.

Ó, jen pokračujte, jak jste si vedli dosud!

Jen těmi, kteří se na tomto světě tvrdě otáčejí,

těžce pracují, ztrácejí svůj ocas, těmi pohrdám,

náčelníky podřízenými skutečnému velkému náčelníku.

Ha! Mějte s nimi slitování!

Dejte jim tuk na suché hlavy s křehkými vlasy,

na hlavy těch, kteří se nečešou.

Vysmívám se náčelníkům

podřízeným skutečnému velkému náčelníkovi,

já jsem ten velký náčelník, před kterým se ostatní musejí stydět.

Celý hospodářský systém severozápadního pobřeží byl uzpůsoben tak, aby této posedlosti sloužil. Náčelník mohl vytouženého vítězství dosáhnout dvěma způsoby. Mohl soupeře zahanbit tím, že mu daroval víc majetku, než obdarovaný

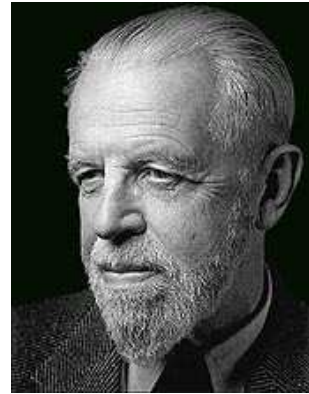
dokázal s požadovaným úrokem vrátit. Nebo mohl majetek zničit. V obou případech bylo na výzvu nutné reagovat náležitým způsobem, i když v prvním případě se dárcovo jmění zmnožilo, a v druhém se o ně připravil. Nám připadá, že tyto dvě metody vedly k protichůdným výsledkům. Pro Kwakiutly to byly pouze vzájemně se doplňující postupy, jak si soupeře podmanit, a největší slávu v životě náčelníkovi přinesl čin, kterým zničil vše. Byla to výzva., stejně jako při prodeji měděné destičky, a vždy byla namířena proti soupeři, který potom musel zničit odpovídající množství cenného zboží, jinak se hanbou propadl.²²⁵

²²⁵ BENEDICTOVÁ, R. *Kulturní vzorce*. Praha: Argo 1999, s. 137-150.

ALFRED LOUIS KROEBER (1876 – 1960)

Nina Mrklasová

Kroeber je představitel konfiguracionismu (jeho současníci: R. Benedistová, E. Sapir, C. Wissler, C. Kluckhohn, M. Meadová); je žákem a nástupcem F. Boase. Stal se zástupcem kulturního relativismu.



Alfred Kroeber je považován za historika, lingvistu a jednoho z největších postav v historii americké antropologie. Vystudoval angličtinu a literární vědu a v dalším studiu se věnoval antropologii. Kroeber, hlavní nástupce Boasovy školy, byl druhý Američan, který získal doktorát z antropologie. Učil na Univerzitě v Berkeley v letech 1901 - 1946, stejně tak působil jako vedoucí Antropologického muzea Kalifornské Univerzity (dnešní *Phoebe A. Hearst Museum of Anthropology*). Pracoval také jako kurátor antropologie na Kalifornské akademii věd v San Francisku. Dosáhl řady významných vědeckých ocenění a stal se prezidentem Americké antropologické asociace. Ve svých studiích se zabýval především indiánskými populacemi Yuroků, Mohavanů, Arapahů, Bannoků a Šošonů.

Alfred Louis Kroeber se narodil dne 11. června 1876, v Hobokenu, státě New Jersey. Jeho rodiče byli německo-amerického původu. Kroeber navštívil znovu otcovo rodné Německo až ve svých 39 letech, chvíli před vstupem USA do 1. světové války. Ve věku 16 let vstoupil na Columbia College, ač měl jazykově německé rodinné prostředí, vzdělával se již od střední školy v latině, řečtině a samozřejmě v angličtině, což znamenalo jeho budoucí odborné zaměření i lásku k jazykům. Na Kolumbijské univerzitě za krátkou dobu získal BA (1896) i MA (1897). Pod vedením rezidentního profesora Franze Boase Kroeber vstoupil do dalšího postgraduálního studia antropologie a zčásti studia psychologie. Poté, co strávil dva roky v rámci terénního výzkumu mezi indiány

kmene Arapaho, získal v roce 1901 doktorát na Columbia University. Jeho disertační práce se týkala dekorativní symboliky tohoto kmene.²²⁶

Podobně jako jeho mentor Boas, Kroeber byl velkým zastáncem kulturního relativismu. Proto se snažil o pochopení materiální kultury (zbraně, keramika, typ bydlení) takzvaných primitivních kultur, ale také jejich symboliky, sociálních rolí a morálního přesvědčení. Zajímal se o život původních obyvatel Ameriky a snažil se zachytit střípky informací od posledních žijících členů jednotlivých indiánských kmenů, než zcela zanikly. V této době se stal jedním z předních odborníků v oblasti archeologie a etnografie amerických indiánských kmenů.

Kroeber je také znám díky své odborné spolupráci s Išim, posledním kalifornským indiánem kmene Yahi. Studoval jeho nástroje, jazyk a vzpomínky na život s kmenovými osadníky, jejichž tragický osud byl zpečetěn vyhlazením celého pokolení od bílých osadníků. Kroeberova druhá žena, Theodora Kroeber, napsala populární Išiho biografii, pojmenovanou *Ishi in Two Worlds*. O vztahu Kroebera a Išiho také vznikl film *The Last of His Tribe* (1992).

Přestože je Kroeber znám především jako antropolog, zabýval se také archeologií a na nějakou dobu se stal praktikujícím psychoanalytikem. Hlavním přínosem pro antropologii byl užší vztah mezi archeologií a zkoumáním kultury. Kroeber a jeho studenti prováděli rozsáhlý sběr kulturních dat u západních kmenů amerických Indiánů, v oblasti Mexika a Jižní Ameriky. Mnohé z informací, které Kroeber a jeho studenti nashromáždili o původních obyvatelích Kalifornie, byly popsány v publikaci *Handbook of Indians of California* (1925). (*Příručka o kalifornských Indiánech*).

Kroeber je představitelem konfiguracionismu vedle Margaret Meadové, Ruth Benedictové a dalších, který se formoval přibližně v letech 1930 až 1960. 1. pol. 20. stol. byla ve znamení dehistorizace antropologického myšlení a také konfiguracionismus v pojetí Kroebera je snahou o překonání historického partikularismu, který vytyčil Franz Boas, přestože se sám Alfred za historika považoval. Nosnou myšlenkou konfiguracionistické školy je přesvědčení, že v každé kultuře lze v pozadí objevit skrytý organizační princip. Proto se také někdy hovoří o systémové teorii kultury, tedy že každý systém funguje na základě

²²⁶ Viz STEWARD, J. H. Alfred Louis Kroeber. *American ethnography* [online]. 2008 [cit. 2008-12-09]. Dostupný z World Wide Web: <http://www.americanethnography.com/article_sql.php?id=10>.

vzorcového nastavení, určité konfigurace vzorců. V porovnání s difuzionismem již nejde o shluk autonomních prvků. Kroeber a další konfiguracionisté projevují zájem o proces kulturní změny, akulturace a kulturního determinismu. Intenzivní zájem směřoval též k etnopsychologickému výkladu vztahu osobnosti a kultury. Podle Kroebera se formální dispozice lidského myšlení přímo odrážejí v povaze jazyka, čímž anticipoval strukturální teze Clauda Lévi-Strausse.

Kroeber stál u zrodu superorganické teorie kultury, jejíž ideou je, že kultura má nadorganický charakter a tvoří samostatnou vrstvu reality. Lze ji poznat pouze studiem principů jí vlastních. Kulturní vzorce jsou v tomto pojetí základním organizačním principem každé kultury. Kulturní vzorce absorbují vše, co se shoduje s jejich podstatou a zpracovávají i to, co jim nebylo vlastní. A. L. Kroeber a Clyde Kluckhohn uvádějí ve své práci z roku 1952 celkem 161 znění různých definic kultury, na základě jejichž analýzy se společně pokusili o souhrnnou definici kultury.²²⁷

„V návaznosti na tradiční difuzionistickou školu se A. L. Kroeber zabýval koncepcí kulturních oblastí, jejíž obdobou v německém difuzionismu byla teorie kulturních okruhů (Kulturkreise).“²²⁸

Kroeber zavedl pojmy kulturní intenzita, což byl způsob dosahování a udržování kulturní úrovně, a kulturní klimax jako nejvýraznější a nejtypičtější ohnisko dané kulturní oblasti. Společně s Rolandem Dixonem se zabýval klasifikací jazyků původních obyvatel Severní Ameriky. Byl zodpovědný za jazykové skupiny *Penutian* a *Hokan*.

Dodnes důležitý je sborník *Anthropology Today* (Současná antropologie), na jehož vzniku se Kroeber podílel. Kroeber nezanechal žádné autobiografické materiály kromě několika málo poznámek a interview z průběhu jeho profesionální kariéry.²²⁹

Plnost a rozmanitost Kroeberova života se promítala mnoha způsoby. Hrál důležitou roli při budování americké antropologie z roviny amatérských zájmů do

²²⁷ „Kultura je produkt, je historická, zahrnuje ideje, vzory a hodnoty, je selektivní, lze se ji učit, je založena na symbolech a je abstrahována z chování a produktů chování.“ In BUDIL, I., T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. s. 17.

²²⁸ Tamtéž, s. 181.

²²⁹ To a request for a brief sketch of the critical influences and events that led to his professional achievements, he replied with characteristic modesty, "I do not in the least feel myself a public character." STEWARD, J. Alfred Louis Kroeber. *American ethnography* [online]. 2008 [cit. 2008-10-26]. Dostupný z World Wide Web: <http://www.americanethnography.com/article_sql.php?id=10>.

soudržné, vědecké a akademické disciplíny. Přispěl vědomostmi zahrnujícími rozsáhlé etnografické výzkumy v Kalifornii a na Velkých pláních, archeologické studie v Mexiku a Peru, lingvistické výzkumy (teorie komunikace živočichů, velké množství spisů o povaze jazykové kultury). Jeho publikace a množství příspěvků měly velký vliv na následné generace antropologů.

Bibliografie:

Anthropology (1925)

Handbook of the Indians of California (1925)

Cultural and Natural Areas of Native North America (1939)

Configurations of Culture Growth (1944)

The Nature of Culture (1952)

Style and Civilizations (1957)

FUNKCIONALISTICKÁ A STRUKTURÁLNĚ FUNKCIONALISTICKÁ ANTROPOLOGIE

ALFRED REGINALD RADCLIFFE-BROWN (1881-1955)

Andrea Preissová Krejčí, Jana Šimková

Představitel sociální antropologie (struktura a systém) a britského strukturálního funkcionalismu. Byl žákem W. H. R. Riverse.

Jeho současníkem a konkurentem byl slavnější B. Malinowský.



Alfred Reginald Radcliffe-Brown se narodil v Birminghamu ve Velké Británii. Absolvoval studium psychologie a etiky na Trinity College v Cambridge. Pod vedením svého učitele W. H. R. Riverse realizoval terénní antropologický výzkum na Andamanských ostrovech v Bengálském zálivu. Následně napsal dílo *Andamanští ostrované*, které jej na půdě sociální antropologie proslavilo. Zdaleka však neměl tak slavnou kariéru jako jeho současník Malinowski. Dlouhou dobu o něj nebyl zájem na žádné z anglických univerzit a pět let pracoval jako řadový

úředník ve školské správě. Roku 1921 se stal vedoucím Ústavu sociální antropologie na univerzitě v Kapském Městě, následně se podílel na vytvoření Katedry sociální antropologie v Sydney a poté vystupoval na půdě University of Chicago, kde významně ovlivnil americkou kulturní antropologii. V dalších letech stál v čele Katedry sociální antropologie na Univerzitě v Oxfordu a Královského antropologického ústavu v Londýně.

Radcliffe-Brown se při svých studiích jednotlivých kultur zaměřil především na sociální strukturu a systém. Položil tak základy novému modelu strukturálně funkcionalistické antropologie. Při svém sociokulturním studiu uplatnil princip analogie, kdy se inspiroval biologickým organismem a jeho podstatu fungování aplikoval na sociální systém. Sociální systém pro něj představoval dokonale fungující proces sestávající z jednotlivých částí, které jsou vzájemně propojeny a trvale spolu spolupracují. Tato teorie se v jeho pojetí sociální antropologie významně projevila, čímž se zásadním způsobem odlišoval od Malinowského a jeho teorie uspokojování potřeb prostřednictvím institucí.

Radcliffe-Brown viděl velkou spojitost mezi sociologií a sociální antropologií. Říkal, že není třeba tyto dvě disciplíny oddělovat, ba naopak je vhodné mezi nimi vidět úzkou spojitost, protože jejich společným zájmem je společnost a sociální struktura. Navrhoval dokonce vytvořit nový název pro sociální antropologii, a to srovnávací sociologie.²³⁰

Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna bychom mohli spíše přirovnat k pedagogovi než k vědci jako takovému. Na rozdíl od Malinowského publikoval poměrně střídmě a jeho knihy neměly zdaleka takový ohlas. I přesto se zapsal do dějin antropologického myšlení a ovlivnil budoucí antropologické myšlení.

Bibliografie:

Andamanští ostrované: Sociálně antropologická studie (1922)

Přírodní věda o společnosti (1957)

²³⁰ SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*. 1. vyd. Praha: Portál, 2004. s. 106-107.

BRONISLAW KASPER MALINOWSKI (1884 – 1942)

Andrea Preissová Krejčí, Jana Šimková

Pro Malinowského je typický funkcionalistický přístup (další představitel: Radcliffe-Brown) a uplatňování metody zúčastněného pozorování. Byl obdivovatelem Frazera. Jeho žáci: E. E. Evans-Pritchard, M. Fortes, L. P. Mairová a další.



Bronislaw Kasper Malinowski se narodil v Krakově v polské aristokratické rodině. Jeho otec byl profesor středoslovenských jazyků na Jagelonské univerzitě v Krakově. Zde získal vysokoškolské vzdělání a první doktorát. Po četbě Frazerovy *Zlaté ratolesti* se obrátil k sociologii a antropologii. Vydal se na studium do zahraničí (Vídeň, Lipsko, Paříž) a zakotvil v roce 1910 na londýnské ekonomické škole, kde se s J.G. Frazerem setkal osobně, později také s Radcliffe-Brownem. První světová válka ho zastihla na studijním pobyt v Austrálii. Během tohoto nuceného vyhnanství (na druhé straně fronty) zkoumal po několik let nejen domorodé obyvatelstvo Austrálie, ale také Nové Guineje (1914-1915 ostrov Mailu, 1916-1918 Trobriandské ostrovy). Tyto terénní výzkumy v Oceánii určily jeho budoucí akademickou kariéru.

Dlouhodobé soužití s domorodci těchto ostrovů jej přimělo nejen porozumět domorodému společenství, ale i vytvořit originální metodologii výzkumu v antropologii. Malinowski prošel během dlouhodobého pobytu mezi přírodními národy osamělostí, emocionální i psychickou krizí, depresemi, nicméně přes všechna rizika a úskalí založil svou metodu na tzv. zúčastněném pozorování při dlouhodobém pobytu mezi domorodci. Tato metoda, setrvání badatele po dobu jednoho roku a déle u studovaného společenství, osvojení si místního jazyka a sžití se s domorodým způsobem života, se stala závazným pravidlem, kvalifikujícím kritériem odborného antropologického terénního výzkumu. Ač ji sám Malinowski popsal a prosazoval, ne vždy ji dodržoval, nicméně po generace dominovala a dominuje terénnímu výzkumu „primitivních společností“.²³¹

Po návratu na Britské ostrovy a po vydání prvních děl, popisujících jeho terénní výzkum během války, se stal učitelem a od roku 1927 profesorem sociální

²³¹ Srovnej: BUDIL, I.T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. s. 199-204.

antropologie na Katedře sociální antropologie, která pro něj byla na londýnské univerzitě vybudována. Během následujících let (1923-1928) se stal dominantní osobností britské antropologie a prožil nejplodnější období svého života. Pominout nelze ani fakt, že jeho pedagogická práce zasáhla celou generaci budoucích slavných antropologů.

O Malinowském z úst jeho spolupracovníků i studentů koluje řada pověstí; netrpěl nedostatkem sebevědomí, sám sebe označoval za tvůrce nové vědecké disciplíny, byl okolím buď zatracován, nebo zbožňován, avšak kdo v antropologii chtěl zaznamenat úspěch, musel se k jeho práci vyjádřit. Jeho studenti přesunuli zájem z oblastí Tichomoří na africký kontinent, avšak Malinowského metoda zúčastněného pozorování zůstala nedílnou součástí antropologického výzkumu.

Bronislaw Malinowski nevešel do dějin oboru jen jako zakladatel nového pojetí terénního výzkumu, ale založil i specifický funkcionalistický přístup v antropologickém bádání. Další rozvoj sociální antropologie ovlivnil právě svou funkcionalistickou teorií kultury, kterou shrnul ve své posmrtně vydané práci *Vědecká teorie kultury*. Funkcionalismus založil na teorii potřeb, podle které je základním účelem kultury uspokojování základních potřeb jedince. Malinowski rozlišuje potřeby na: biologické, čili základní, instrumentální, čili sekundární a symbolické. Kultura je „postupně se vyvíjející soustava přiměřených adaptací lidského organismu a lidských skupin na uspokojování základních potřeb a postupné zvyšování životního standardu v rámci daného prostředí“.²³²

Podle Malinowského je uspokojování potřeb uskutečňováno prostřednictvím organizovaných společenství, sdružujících se v systémy, tzv. instituce. Tak se Malinowski stal průkopníkem studia institucí ve společenských vědách obecně. Dle Malinowského všechny evoluční či difuzní procesy ve společnosti probíhají formou institucionálních změn, protože ke změně kultury dochází tehdy a jen tehdy, mění-li se instituce. Tak proměna institucí je nutně podmíněna vznikem nových potřeb, nových objevů a vynálezů nebo střetem s jinou progresivnější kulturou.

Bronislaw Kasper Malinowski zpracovanou metodikou terénního výzkumu, funkcionální a institucionální analýzy, teorií kultury a také

²³² MALINOWSKI, B. *Vědecká teorie kultury*. 1. vyd. Brno: Krajské kulturní středisko, 1968. s. 154.

pedagogickou činností spolu s A. R. Radcliffe-Brownem položil základy moderní britské sociální a kulturní antropologie.²³³

Bibliografie

Argonauti západního Pacifiku (1922)

Sexuální život divochů v severozápadní Melanésii (1929)

Korálové zahrady a jejich magie (1945)

Vědecká teorie kultury (1944 posmrtně)

Sex a represe v divošské společnosti (2007)

PRIMÁRNÍ LITERATURA (ČÍTANKA)

Bronislaw Malinowski

Sex a represe v divošské společnosti

PRVOTNÍ PŘÍČINA KULTURY

Freudova teorie o dramatických počátcích totemismu a tabu, exogamie a oběti má ve všech psychoanalytických spisech týkajících se antropologie obrovskou váhu. V žádném eseji, jako je tento, který se pokouší skloubit psychoanalytická stanoviska s výsledky antropologických zkoumání, ji nelze přejít bez povšimnutí. Využijme proto této příležitosti k podrobné kritické analýze této teorie.

Freud ve své knize *Totem a tabu* ukazuje, jak může oidipovský komplex pomoci vysvětlit totemismus a nevraživost vůči tchyni, uctívání předků a zákaz incestu, ztotožnění člověka s jeho totemickým zvířetem a představu Boha Otce. Víme, že psychoanalytikové chápou oidipovský komplex jako zdroj kultury, který

²³³ SOUKUP, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. Praha: Univerzita Karlova, 1996. s. 76-80.

existoval ještě před jejím vznikem, a že Freud ve své knize tedy předkládá hypotézu o vzniku kultury.

Freud zde navazuje na své dva slavné předchůdce, Darwina a Robertsona Smithe. Od Darwina si půjčuje myšlenku „pratlupy“ či, jak byla přejmenována Atkinsonem, „kyklopské rodiny“. Podle této představy byla nejpůvodnější forma rodiny či společenského života založena na malých skupinách, z nichž každou vedl a ovládal dospělý muž, kterému bylo podřízeno větší množství žen a dětí. Od dalšího vynikajícího odborníka, Robertsona Smithe, Freud převzal hypotézu o významu totemické svátosti. Robertson Smith se domnívá, že prvotní náboženský akt spočíval ve společném jídle, při němž příslušníci klanu obřadně snědli totemické zvíře. Z totemického jídla vznikla během dalšího vývoje oběť, která je téměř univerzálním a určitě nejdůležitějším náboženským aktem. Tabu, zakazující požívání totemických druhů ve všedním čase, tvoří negativní stranu rituálního společenství. Freud přidal k těmto dvěma hypotézám ještě jednu vlastní: ztotožnění člověka s totemem je příznačné pro mentalitu dětí, primitivů a neurotiků a je založeno na tendenci ztotožnit otce s nějakým odpudivým zvířetem.

V našem kontextu nás zajímá především sociologická stránka této teorie, a proto zde odcituji celé znění Darwinovy pasáže, na níž je postavena teorie Freudova. Darwin říká: „Z toho, co víme o žárlivosti všech savců čtvernožců, z nichž mnozí jsou vybaveni zvláštními orgány do boje se svými soupeři, můžeme však soudit, že v přírodě je volný pohlavní styl velmi nepravděpodobný. ...Zahledíme-li se...do dávné minulosti...a usuzujeme-li ze společenských zvyků současného člověka..., je nejpravděpodobnější, že pravěký člověk žil původně v malých společnostech, každý s vícero ženami, kolik jich mohl uživit a získat a které si žárlivě střežil vůči ostatním mužům. Anebo žil možná sám s několika ženami, podobně jako gorila, protože všichni domorodci se shodují v tom, že v tlupě lze spatřit jen jednoho dospělého samce. Když mladý samec dospěje, dochází k zápasu o vedení a nejsilnější, který zabije nebo vyžene ostatní, se prosadí jako hlava tlupy. Podaří-li se mladým samcům, kteří jsou takto vyhnáni a vedou potulný život, konečně najít družku, vyhnou se tím aspoň křížení v příliš úzkém rámci jedné rodiny.“

Zde je třeba upozornit na to, že Darwin v této pasáži nerozlišuje mezi gorilami a člověkem. Nemáme žádný důvod, abychom jako antropologové napadali Darwina za toto zmatení – to nejmenší, co naše věda může udělat, je

zbavit nás jakékoliv domýšlivosti vůči našim antropoidním bratrům! I když z filozofického hlediska je jen nepatrný rozdíl mezi člověkem a opicí, rozlišování mezi *rodinou*, jak ji nalézáme u antropoidních opů, a organizovanou lidskou rodinou je pro sociologa krajně důležité. Sociolog musí přesně rozlišovat život zvířete v přírodním stavu od života člověka v kultuře. Pro Darwina, který rozvíjel biologický argument proti hypotéze o promiskuitě, nebyl tento rozdíl podstatný. Kdyby se zabýval původem kultury a pokoušel se určit okamžik jejího vzniku, hranice mezi přírodou a kulturou by byla nanejvýš důležitá. Freud, jak se přesvědčíme, se skutečně pokouší uchopit a vystihnout onu „důležitou událost počátku kultury“, a naprosto selhává, protože ztrácí ze zřetele tuto hranici a umisťuje kulturu do podmínek, v nichž *ex hypothesi* nemůže existovat. Navíc Darwin mluví pouze o *ženách patřících vůdci tlupy*, a nikoli o ostatních samicích. Také tvrdí, že exkomunikovaní mladí samci si nakonec partnerky najdou a o rodinu svého otce se dále nestarají. Freud v obou těchto případech podstatně pozměňuje Darwinovu hypotézu.

Dovolte mi, abych svou kritiku podložil citací mistra psychoanalýzy v plném znění. Freud říká: „V Darwinově pratlupě není ovšem ještě místo pro začátek totemismu. Je tu jen násilnický, žárlivý otec, který si ponechává všechny samice pro sebe a dospělé syny vyháání.“ Jak vidíme, starému samci je přisouzeno, že si udržuje *všechny samice* pro sebe, zatímco vyhnaní synové zůstávají někde poblíž a drží se pohromadě, aby byli připraveni na hypotetickou událost. Před našima očima je vykouzlen zločin, jenž je stejně tak hrůzostrašný jako hypotetický, který je však přesto pro historii psychoanalýzy, ne-li celého lidstva, mimořádně důležitý! Podle Freuda je totiž předurčen způsobit vznik veškeré budoucí civilizace. Je to „velká událost, kterou vznikla kultura a která od té doby lidstvo znepokojuje“. Je to „čin, který byl na počátku“, je to „pozoruhodný zločin, kterým se mnohé započalo: sociální zřízení, mravní omezení a náboženství“. Pojdme si vyslechnout tento příběh o prapůvodní příčině veškeré kultury.

„Jednoho dne se zapuzení bratři spojili, zabili a snědli otce a skoncovali s otcovskou tlupou. Odvážili se společně vykonat to, co by jednotlivec nikdy nedokázal. (Snad jim dodal pocit převahy nějaký kulturní pokrok, ovládnání nové zbraně.) Že zabitého také snědli, je pro kanibaly samozřejmé. Násilnický praotec byl pro každého z bratrů jistě záviděníhodným a obávaným vzorem. Tím, že ho pozřeli, se s ním ztotožnili, a každý z nich si přivlastnil kus jeho síly. Totemická

hostina, snad první slavnost lidstva, by tedy byla opakováním a pamětní oslavou tohoto pozoruhodného zločinu...“

Je to první čin lidské kultury, a přesto autor uprostřed popisu mluví o „nějakém kulturním pokroku“, o „ovládání nové zbraně“, a takto vybavuje své před-kulturní živočichy hmotným kulturním bohatstvím a nástroji. Žádná materiální kultura není myslitelná bez současné existence organizace, morálky a náboženství. Nyní ukáží, že mi nejde o chytání za slovo, nýbrž že směřuji k jádru problému. Přesvědčíme se, že Freudova a Jonesova teorie se pokoušejí vyložit původ kultury skrze proces, který předpokládá předchozí existenci kultury, a je proto argumentací v kruhu. Kritika tohoto stanoviska nás přirozeně dovede přímo k analýze kulturního procesu a jeho základu v biologii.

Důsledky otcovraždy

Dříve než přejdeme k podrobné kritice této teorie, vyslechněme si pozorně vše, co nám k této otázce Freud říká – vždy se vyplatí vyslechnout si ho: „...Vzpurňé bratry ovládaly tytéž rozporné city vůči otci, které můžeme prokázat v ambivalentním obsahu otcovského komplexu našich dětí a neurotiků. Nenáviděli otce, který tak neústupně stál v cestě jejich touze po moci a sexuálním žádostem, ale také ho milovali a obdivovali. Když ho odstranili, uspokojili svou nenávist a prosadili přání ztotožnit se s ním, přišla nutně ke slovu potlačená něžná hnutí. Projevila se jako lítost, vzniklo vědomí viny, které je zde s touto společně pociťovanou lítostí totožné. Mrtvý se stává silnějším než zaživa, tak jak to dodnes vidíme na lidských osudech. Čemu dřív zabraňoval svou existencí otec, to si nyní zakazovali synové sami v psychické situaci „dodatečné poslušnosti“, kterou z psychoanalýzy dobře známe. Odvolali svůj čin vyhlášením zákazu zabíjet otcovskou náhradu – totem – a zřekli se plodů svého činu tím, že si odepřeli ženy, které byly nyní volné. Ze synovského vědomí viny tak vytvořili obě základní tabu totemismu, která se právě proto musela shodovat s oběma vytěsněnými přáními oidipovského komplexu. Kdo se jim protivil, dopouštěl se obou hlavních zločinů, které primitivní společnost sužovaly.“

Vidíme, že otcovrahové ihned po vražedném činu zavádějí zákon a náboženská tabu, zakládají formy společenské organizace, zkrátka vytvářejí formy kultury,

kteře se v průběhu historie lidstva budou předávat ještě dlouhou dobu. A tady opět stojíme před dilematem: buď hrubý kulturní substrát již existoval, a pak by ho ona „velká událost“ nemohla vytvořit, jak se Freud domnívá, nebo v době, kdy se odehrál tento čin, kultura ještě neexistovala, a pak by synové nemohli zavést instituce svátostí, stanovit zákony a předávat zvyky.

Freud tuto problematiku neopomíjí zcela, ale zřejmě si neuvědomuje její rozhodující význam. Předjímá tuto otázku jako možnost trvalého vlivu prvotního zločinu a jeho stálého působení na následující lidské generace. Aby předešel možným námitkám, vypomáhá si další hypotézou: „Jistě nikomu neušlo, že všude vycházíme z předpokladu davové duše, v níž duševní pochody probíhají podobně jako v duševním životě jednotlivcově.“ Tento předpoklad kolektivní duše však není dostatečný. Tato jednotná entita musí být vybavena také téměř neomezenou pamětí. „...předpokládáme, že po mnohá tisíciletí působilo na nesčetné generace vědomí viny za skutek, o němž nemohli nic vědět. Připouštíme, že citový proces, vznikuvší v generacích otcem týraných synů, pokračoval v nových generacích, s kterými se tak nezacházelo právě proto, že otec byl odstraněn.“

Freud je sám poněkud nejistý, pokud jde o přesvědčivost této domněnky, ale hned má po ruce *argumentum ad hominem*. Ujišťuje nás, že jakkoli je jeho hypotéza odvážná, „...odpovědnost za takovou smělost nemusíme nést sami“. Dokonce stanovuje univerzální metodologické pravidlo pro antropology a sociology. „Psychologie národů by nemohla existovat bez předpokladu davové duše a kontinuity v lidském citovém životě, které nevdí přetržitost duševních aktů následkem zániku jednotlivců. Kdyby psychické procesy jedné generace nepokračovaly v následující, musela by každá svůj poměr k životu vždy znovu získávat a nebyl by tu možný žádný pokrok a vývoj.“ Zde se dotýkáme velmi důležité otázky: metodologické potřeby vytvořit koncept kolektivní duše. Je holým faktem, že v současnosti žádný kompetentní antropolog s předpokladem „davové duše“, dědění získaných „psychických dispozic“ nebo jakékoliv „psychické kontinuity“ přesahující limity duše jednotlivce nepracuje. Antropologové však mohou přesně určit prostředky, jimiž každá generace ukládá své zkušenosti a uchovává je pro generace budoucí. Tyto prostředky představují soubor materiálních předmětů, tradic a ustálených způsobů myšlení, který nazýváme kulturou. Jsou tedy nadindividuální, ale nikoli psychologické. Člověk je jejich tvůrcem, zároveň je však jimi utvářen. Jedině prostřednictvím kultury

může člověk vyjádřit jakýkoliv tvořivý impuls a přispět tak do společné studnice lidských hodnot. Je to jediný rezervoár, z něhož jedinec může čerpat, když chce využít zkušeností ostatních ve svůj vlastní prospěch. Podrobnější analýza kultury, k níž nyní přistoupíme, nám odhalí mechanismus jejího vzniku, uchování a předávání. Tato analýza nám také ukáže, že *komplex* je přirozený vedlejší produkt vzniku kultury.

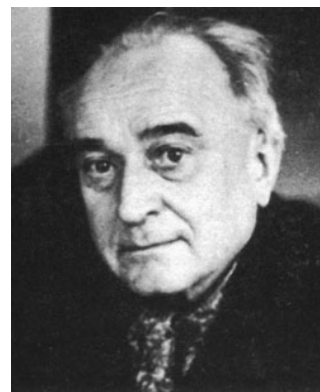
Dr. Jones, jak bude každému čtenáři jeho článku zřejmé, zcela přejímá Freudovu hypotézu o původu lidské civilizace. Z citovaných výroků vyplývá, že i on chápe oidipovský komplex jako původ všeho. Proto musel být utvořen ještě před vznikem kultury. Dr. Jones se ještě jednoznačněji kloní k Freudově teorii v následujících výrocích: „Jsem vzdálen tomu, abych se jako Malinowski nechal unést úvahami o opuštění nebo přepracování Freudovy koncepce o „pratlupe“ (Atkinsonova „kyklopská rodina“). Naopak se mi zdá, že tato koncepce poskytuje nejspokojivější vysvětlení komplikovaných problémů, o nichž jsme diskutovali“ (s. 130). Dr. Jones také zcela souhlasí s tím, že existuje kolektivně sdílená vzpomínka na původní zločin, protože mluví o „dědictví pudů, jež se datují od pratlupy“ (s. 121).²³⁴

EDWARD EVAN EVANS-PRITCHARD (1902-1973)

Veronika Venclíková

E. E. Evans- Pritchard byl průkopník interpretativní antropologie, byl žákem B. Malinowského.

Stal se nástupcem a následovníkem A. R. Radcliffe-Browna v rámci britské sociální antropologie.



Narodil se v Sussexu ve Velké Británii. Absolvoval studium antropologie na University of London jako jeden z prvních žáků B. Malinowského. V Súdánu mezi Azandy realizoval svůj první intenzivní terénní výzkum a to v letech 1926 až 1930. Velké množství cenných antropologických dat zpracoval v knize, jež mu získala mezinárodní uznání – *Čarodějnictví, věštby a magie u Azandů*.²³⁵ Zde

²³⁴ MALINOWSKI, B. *Sex a represe v divošské společnosti*. 1. vyd. Praha: Slon, 2007. s. 124–131.

²³⁵ *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*.

Evans-Pritchard opouští Radcliffe-Brownův předpoklad, že východiskem výzkumu určité instituce musí být analýza funkcí z hlediska jejich příspěvku k integritě a stabilitě sociální struktury. Začíná považovat za nezbytné pochopit především vnitřní logiku a smysl dané kultury.

Počátkem roku 1930 začal přednášet na univerzitě v Káhiře a zahájil svůj druhý terénní výzkum opět v Súdánu, tentokrát mezi Nuery. Stal se světově uznávaným odborníkem na Neurskou kulturu. Strávil mezi nimi necelých dvanáct měsíců v rozmezí šesti let a nechal vzniknout svým slavným pracím *Nuerové*²³⁶ a *Neurské náboženství*.²³⁷

Za druhé světové války působil v Kyrenaice v Libyi jako politický pracovník britské vojenské správy. V této době věnoval pozornost studiu nomádských beduínů. Roku 1945 byl jmenován univerzitním profesorem v Cambridgi. V následujícím roce se stal Radcliffe-Brownovým nástupcem na Katedře sociální antropologie v Oxfordu a přijal místo předsedy antropologické společnosti.

Evans-Pritchard uvedl do sociální antropologie idiografické hledisko a historickou perspektivu. Snažil se o pochopení společností „zevnitř“, jako jedinečných ideových a morálních systémů, užívajících vlastní vnitřní logiku. Své teoretické názory na antropologii nejvýrazněji shrnul v práci *Sociální antropologie*²³⁸ a ve sborníku studií *Sociální antropologie a jiné eseje*.²³⁹

Podle Evans-Pritcharda je cíl historiků a sociálních antropologů de facto totožný – oba předkládají ideje cizích kultur do kategorií naší kultury. Samozřejmě obě disciplíny používají například rozdílné metody výzkumu, ale i přes to je těžké vést dělící čáru mezi sociální antropologií a historií.

Stanovil tři základních fáze antropologického výzkumu:

- 1) V první fázi výzkumu se antropolog věnuje deskriptivní analýze, spojené se sběrem, klasifikací a popisem antropologických dat přímo v terénu.
- 2) Ve druhé fázi výzkumu se antropolog zaměří na strukturální analýzu. Ta odhaluje strukturální uspořádání společnosti a

²³⁶ *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People.*

²³⁷ *Nuer Religion.*

²³⁸ *Social Anthropology.*

²³⁹ *Social Anthropology and Other Essays.*

zachycuje danou společnost jako systémový celek, „sociologicky srozumitelný“ i z pohledu člena společnosti, který tuto kulturu nesdílí.

- 3) Ve třetí fázi výzkumu antropolog provádí srovnávací analýzu, sloužící ke stanovení hlavních rysů strukturálních forem a příčiny jejich variací.

Evans-Pritchard se nesporně stal vynikajícím reprezentantem britské sociální antropologie. Jeho práce psané elegantním stylem výrazně ovlivnily přesun zájmu antropologických výzkumů směrem k historicky a interpretativně zaměřené antropologii. K opuštění klasického funkcionalismu přispěla také jeho snaha koncipovat antropologii jako humanitní disciplínu. Přispěl k rozpracování nového přístupu ke studiu sociokulturních jevů a anticipoval tak nástup nových antropologických škol.

S odstupem času je tak možné Evans-Pritcharda označit za jednoho z průkopníků interpretativně koncipované sociokulturní antropologie.²⁴⁰

Úryvek z díla

„Je pravdou, že v jistém smyslu formují systém aktivit, a tento způsob prezentace společenského života je velmi efektivní, ale, přesněji řečeno, téma není víc než jen popis události. Nejde o teoretickou integraci, i když teoretické problémy jsou diskutovány v průběhu celého příběhu...“²⁴¹

Bibliografie

Theories of Primitive Religion (1965)

Man and Woman Among the Azande (1974)

A History of Anthropological Thought (1981)

²⁴⁰ Srovnej: SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004. s. 435-440.

²⁴¹ Z originálu: EVANS-PRITCHARD, E. E. *Social Anthropology and Other Essays*. 2nd edition. New York: Free Press, 1966. s. 95 [překlad autora].

KULTURNÍ DETERMINISMUS

MARGARET MEADOVÁ (1901-1978)

Andrea Preissová Krejčí, Jana Šimková

Dílo Margaret Meadové zahájilo dlouholetou nadvládu doktríny kulturního determinismu, přesto byla kritizována za svoji metodiku. Jejím učitelem byl Franz Boas.

Její práce je řazena také do okruhu psychologické antropologie.



Margaret Meadová patří mezi významné představitele kulturního determinismu. Studovala na univerzitě DePauw, poté na Kolumbijské univerzitě v New Yorku, kde absolvovala studium psychologie. Díky svému učiteli Franci Boasovi, zakladateli kulturního determinismu, se Meadová začala orientovat na studium antropologie.

Svůj první terénní výzkum uskutečnila na souostroví Samoa v Polynésii. Po vzoru Boase chtěla prokázat rozhodující vliv kultury na formování osobnosti člověka, čímž se stala klíčovou osobou nekonečného sporu mezi biologickým a kulturním determinismem. Devět měsíců zkoumala kulturu samoánských domorodců, přičemž se prvotně zaměřovala na adolescentní dívky, na jejich psychiku, chování, zkušenosti, atd. Na základě tohoto průzkumu později napsala dílo *Dospívání na Samoa*, které mělo obrovský úspěch.

Následně zrealizovala mnoho dalších antropologických průzkumů neevropských kultur (Manus, Omány, Nová Guinea, Bali), na základě kterých napsala opět významné dílo *Sex and temperament*, ve kterém shrnula různé typy ženské a mužské role v primitivní společnosti. Zjistila, že pro mnohé kultury jsou typické minimální rozdíly mezi psychikou ženy a muže. Pokud bychom srovnávali s normami a tradicemi genderových rolí v civilizovaných společnostech, dokonce se v mnoha případech tradiční role muže a ženy naprosto zaměňují. Například uvádí, že u Arapešů nepozorovala výraznější sklon ke zlu. Při výchově potomků zde otcové hrají stejně důležitou roli jako matky. Opakem je kanibalský kmen Mundugumorů, u něhož se vyskytuje neustálá agrese mezi

příslušníky stejného pohlaví a jehož členové nerozlišují mezi psychikou muže a ženy. U mužů z kmene Čampuli se setkáváme se zájmem o umění; vynikají zejména v řezbářství, malířství a tanci, zatímco ženy jsou dominantní v rybolovu a obchodu. „Z perspektivy kulturního relativismu zde Meadová předložila osobitou analýzu různých typů mužské a ženské role v primitivní společnosti.“²² Díky těmto poznatkům rozvedla Meadová teorii, že jednostranně biologický výklad muže a ženy je poněkud zavádějící.

V dalších letech se věnovala především aplikované antropologii. Vedla Společnost pro užitou antropologii a řídila výzkum současných kultur. Pod záštitou UNESCO napsala knihu *Kulturní vzory a technická změna*, která měla sloužit jako praktická příručka politikům, kteří realizovali programy technické pomoci zaostalým zemím. Dále pracovala v mnoha organizacích, výborech a komisích, aktivně se věnovala pedagogické a publikační činnosti a do konce života provedla ještě několik výzkumů tradičních společností. V knize *Nové životy za staré* např. popsala akulturační změny na ostrově Manus po druhé světové válce.²⁴³

Díky svým průzkumům dokázala Meadová vytvořit poměrně obsáhlou teorii, upřednostňující kulturní vlivy nad vlivy biologickými. Stručně řečeno stála pevně za názorem (stejně jako její učitel Boas), že osobnost člověka neutváří geny, ale společnost a kultura, ve které žije. Později se ukázalo, že tento striktní kulturní determinismus Margaret Meadové negativně ovlivnil jak její postupy zkoumání, tak i literární tvorbu.

Navzdory velkým úspěchům, které Meadová za svého života sklízela, je nutné poukázat na mnohé spekulace a polemiky, jež byly později vedeny ohledně jejího antropologického bádání. Konkrétně výzkum na souostroví Samoa v budoucnu vědecky vůbec neobstál. Roku 1983 napsal novozélandský antropolog a znalec souostroví Samoa Derek Freeman²⁴⁴ knihu *Margaret Meadová a Samoa*:

²⁴² SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1.vyd. Praha: Karolinum 2004. s. 387-396.

²⁴³ Tamtéž, s. 120-125.

²⁴⁴ „Derek Freeman získal místo v Education Department of Western Samoa a rozhodl se navázat na terénní výzkum, který realizovala na Samoju Margaret Meadová. Během dvou let se naučil plyně samoánsky, a byl dokonce adoptován do jedné samoánské domorodé rodiny. V následujících letech si poprvé uvědomil závažné rozdíly mezi vlastními závěry a poznatky, k nimž dospěla Margaret Meadová. Mnohé Freemanovy teoretické výhrady byly bezpochyby oprávněné, na druhé straně například **Paul Shankman** poukázal ve své studii z roku 1996 na vlastní Freemanovy metodologické slabiny.“ In BUDIL, I.T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. s. 247-248.

Zrození a zánik jednoho antropologického mýtu, ve kterém poukázal na mnoho omylů. Zdánlivě „ideální“ samojská společnost, jak ji Meadová ve své knize popsala, nebyla zdaleka tak dokonalá. Jak se později ukázalo, Meadová v důsledku snahy vyhovět teorii kulturní determinace použila naprosto neadekvátní výzkumné metody, které neměly prakticky žádnou vypovídající hodnotu.²⁴⁵ „Meadová deformovala a idealizovala samoánskou společnost a podcenila „komplexnost kultury, společnosti, historie a psychologie místních obyvatel. Pojetí domorodých Samoáčů jako „jednoduchých“ lidí bylo nedorozuměním, které se zrodilo z Meadové neznalosti místního jazyka, složitosti sociálního a politického života a z jejího naivního chápání Samoje jako tropického ráje.“²⁴⁶ I přesto však nemůžeme Margaret Meadové odepřít velký přínos kulturním vědám a položení základního kamene moderně koncipované psychologické antropologii.

Bibliografie

Dospívání na Samoa (1928)

Sex and temperament (1935)

Kulturní vzory a technická změna (1953)

Nové životy za staré (1956)

STRUKTURÁLNÍ ANTROPOLOGIE

CLAUDE LÉVI-STRAUSS (1908)

Andrea Preissová Krejčí

Díky strukturální analýze společnosti je Lévi – Strauss považován za zakladatele strukturální antropologie.

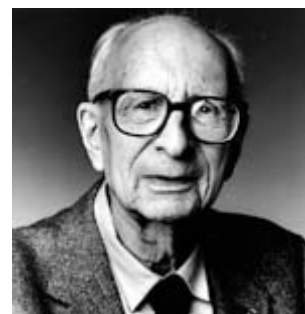
Dále se zabýval analýzou mytologických systémů.

Inspirátoři: É. Durkheim, M. Mauss, K. Marx, S.

Freud, J. J. Rousseau, A. Comte aj.

Další představitelé: Jan Petrus Benjamin de Josselin de

Jong, Luc de Heusch, Rodney Needham, Marshall Sahlins, Louis Dumont .



²⁴⁵ DAVIES, M.W. *Kulturní antropologie*. 1. vyd. Praha: Portál, 2003. s. 152.

²⁴⁶ BUDIL, I.T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton, 2003. s. 247.

Claude Lévi-Strauss je považován za zakladatele strukturální antropologie a jednoho z nejvýznamnějších antropologů, který má značný vliv na vývoj moderních věd o člověku.²⁴⁷

Narodil se v Bruselu v rodině francouzského malíře. Studoval filosofii a práva v Paříži na Sorbonně, poté se krátký čas věnoval učitelství na francouzských gymnáziích. Roku 1934 byl jmenován profesorem sociologie na univerzitě v Sao Paulu v Brazílii. Zde se poprvé setkává s antropologií a uskutečňuje své první etnografické výpravy (terénní výzkumy mezi indiánskými kmeny v Mato Grosso). Na základě těchto výzkumů vznikla později slavná kniha – cestopis *Smutné tropy*. Během druhé světové války emigroval do New Yorku, kde aktivně pokračoval ve svých výzkumech. Vědecké studie z tohoto období vydává později v souboru *Strukturální antropologie*, opět již ve Francii. Po návratu do Francie formoval svou teorii a metodologii strukturální antropologie, a tím založil novou antropologickou subdisciplínu. Roku 1959 zřídil na Collège de France, laboratoř sociální antropologie – dodnes toto pracoviště patří mezi nejvýznamnější centra světové antropologie.²⁴⁸

Principy a metody strukturální antropologie poukázaly na nové způsoby antropologického výzkumu a zásadně přehodnotily přístup ke studiu člověka, společnosti a kultury. Konkrétně Claude Lévi-Strauss významně přispěl v oblasti výzkumu přírodních národů k toleranci a respektování původnosti a jinakosti těchto kultur.

„Claude Lévi-Strauss zasvětil většinu svého života hledání struktur lidského nevědomí, které tvarují formy kulturního života. Základní stavební kameny čerpal z americké kulturní antropologie, Durkheimovy a Maussovy sociologie, a především strukturální jazykovědy Pražského lingvistického kroužku. Mezi své intelektuální vzory zařadil rovněž J.J.Rousseau, Karla Marxe a Sigmunda Freuda. Claude Lévi-Strauss byl přesvědčen, že strukturalismus představuje odpověď a pozitivní zhodnocení Marxova výroku, že „lidé tvoří své vlastní dějiny, ale nevědí o tom, že to dělají“, který podle jeho názoru ospravedlňoval jak historii, tak antropologii. Claude Lévi-Strauss navázal na odkaz „fonologické revoluce“ a uplatnil její principy mimo jazykovou sféru na sociální a kulturní

²⁴⁷ BUDIL, I.T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. s. 300.

²⁴⁸ SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 459.

realitu. Teze, že „kdo říká člověk, říká jazyk, a kdo říká jazyk, říká společnost“ („Qui dit homme, dit langage, et dui dit langage, dit société“), přirozeně podnítila Lévi-Straussovo rozhodnutí studovat různé aspekty společenského života lingvistickými metodami. Za základní omyl tradiční antropologie prohlásil skutečnost, že se zabývala termíny, a nikoli vztahy mezi nimi. Antropologie stejně jako věda nesmí setrvávat na povrchu společenského života, ale musí se soustředit na „nevědomé základy“, na nichž onen společenský život (a jazyk) spočívá. Jejím cílem musí být langue celé kultury, který se sleduje prostřednictvím parole.“²⁴⁹

Na základě výzkumů přírodních národů formuloval Lévi-Strauss metodu strukturální analýzy společnosti, podle níž lze z pozorování „neliterárních kultur“, tedy přírodních společenství, zaznamenat jistou systémovou souvislost smyslu ve strukturování totemismu, příbuzenských vztahů, mýtů, atd., která není odhalitelná ve svých dílčích projevech, které ji vytváří, ale vyjevuje se tehdy, je-li analogicky přenesena do jiné struktury, do jiného smyslového pole. Na základě analogií mezi primitivní logikou přírodních národů a logickým myšlením moderní civilizace se pokusil dokázat, že mezi těmito klasifikačními systémy (např. myšlením přírodních národů a evropským pojmovým myšlením) neexistuje kvalitativní rozdíl, neboť člověk nemyslí v mýtu, ale mýtus se utváří v člověku bez jeho vědomí.

Mýtus je dle Clauda Lévi-Strausse zdařilým příkladem univerzálních strukturálních principů, který ovlivňuje všechny kulturní a společenské systémy. Mýty donekonečna spojují a proměňují různé symbolické prvky. Odráží v sobě, ale také neustále utváří a přetváří „databázi“ mýtických poznatků. Lévi-Strauss v mýtech odhaluje strukturu, která je obdobná ve všech kulturách. Analogicky má každá kultura své vlastní struktury (příbuzenské systémy, totemismus, rituály, atd.) a tyto struktury jsou součástí celosvětového systému struktur, který v sobě odráží jistou duchovní jednotu lidstva.²⁵⁰

Obecně lze říci, že strukturální antropologie a strukturalismus jako takový velmi významně ovlivnili systémový přístup ke studiu národů a kultur. Velkým převratem znamenalo společné využití lingvistických a matematických metod, což zásadním způsobem ovlivnilo proces sjednocování humanitních a přírodních věd.

²⁴⁹ BUDIL, I.T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*.4. vyd. Praha: Triton, 2003. s.303-304.

²⁵⁰ DAVIES, M. W. *Kulturní antropologie*.1. vyd. Praha: Portál, 2003. s. 126.

Významnost tohoto směru spočívá také v tom, že myšlenky strukturalismu překročily hranice antropologie a etnologie a byly dále rozpracovávány v sociologii, psychologii a umění (L. Goldmann, M. Foucault, J. Piaget, J. Lacan, U. Eco). Jistou variantou strukturálně orientovaného výzkumu je i francouzská historická škola „Annales“.

Bibliografie

Rasa a dějiny (1952)

Smutné tropy (1955)

Strukturální antropologie (1958, 1973)

Myšlení přírodních národů (1962)

Mytologie I.-IV. (1964-1973)

PRIMÁRNÍ LITERATURA (ČÍTANKA)

Claude Lévi-Strauss

Rasa a dějiny

ETNOCENTRISMUS

Zdá se, že lidé přijímali rozmanitost kultur málokdy jako to, co skutečně je: jako přirozený jev, plynoucí z přímých nebo nepřímých kontaktů mezi společnostmi. Viděli v ní cosi spíše zruďného nebo skandálního; pokrok poznání nespočíval v tom, že by rozptýlil iluzi o její zruďnosti či skandálnosti ve prospěch nějakého přesnějšiho nazírání, nýbrž jen v uznání její existence a v hledání cest, jak se s ní smířit.

Nejstarší postoj, jistě se opírající o solidní psychologické základy, protože se znovu objevuje v každém z nás, když se ocitneme v nečekané situaci, spočívá v čistém a jednoduchém odmítání kulturních forem – morálních, náboženských, sociálních, estetických – které se nejvíce vzdalují od těch, s nimiž se ztotožňujeme. „Divošské zvyky“, „tohle není naše“, „to by se nemělo dovolovat“ atd., představují hrubé reakce, prozrazující onen záchvěv hrůzy, onen odpor, který

pociťujeme, když se setkáme se způsoby života, víry nebo myšlení, jež jsou nám cizí. Antika pojmenovávala všechno, co se nepodílelo na řecké (později na řeckořímské) kultuře, jako barbarské; západní civilizace užívala později ve stejném smyslu termínu divošský. Tato epiteta skrývají tentýž soud: je možné, že slovo barbarský se etymologicky vztahuje k zmatku a k neartikulovanosti zpěvu ptáků v protikladu k významové hodnotě lidského jazyka a že slovo divošský, které chce vyjádřit o někom nebo o něčem, že je „z lesa“, také vyvolává obraz animálního života v protikladu vůči lidské kultuře. V obojím případě jde o odmítání samého faktu kulturní rozmanitosti, jde o to, že přednostně je vyvrhováno vně kultury, do přírody všechno to, co se nepodřizuje normě, v níž žijeme.

Tento naivní pohled, ale hluboce zakořeněný ve většině lidí, zde nemusíme probírat, protože sama tato brožura ho vyvrací. Na tomto místě stačí poznamenat, že v sobě skrývá dosti významný paradox. Myšlenkový postoj, v jehož jménu jsou vyvrhovány „divoši“ (nebo všichni ti, kdož jsou za ně považováni) vně lidstva, představuje právě nejvýznačnější a nejvýraznější postoj divochů samých. Víme přece, že pojem lidstvo, zahrnující bez rozlišení rasy nebo civilizace všechny formy lidského druhu, se objevuje velmi pozdě a že byl velmi málo rozšířen. Dokonce i tam, kde, jak se zdá, dosáhl největšího rozvoje, není nikterak jisté – nedávná historie to dokazuje – že byl uchráněn před dvojznačností nebo regresí. Mnoha lidem a po desítky tisíciletí, jak se zdá, tento pojem naprosto chybí. Pojem lidství končí na hranicích kmene, lingvistické skupiny, často na konci vesnice, a to do té míry, že velmi mnoho takzvaně primitivních lidí se označuje jménem, jež znamená „lidé“ (nebo často – řekněme to ohleduplněji – ti, kteří jsou „dobří“, „vynikající“, „úplní“) a jež vyjadřuje přesvědčení o tom, že ostatní kmeny, skupiny nebo vesnice se nepodílí na lidských ctnostech – nebo dokonce lidské přirozenosti – ale že se v nejlepším případě skládají z těch, kdož jsou „špatní“, „zlí“, „pozemské opice“ nebo „vajíčka vši“. Cizinec je dokonce často připraven o poslední špetku opravdovosti, protože je pokládán za „přízrak“ nebo za „zjevení“. Dochází k zvláštním situacím, v nichž se obě strany častují krutými replikami. Několik let po objevení Ameriky, zatímco Španělé vysílali komise, které měly zjišťovat, zda domorodci mají duši nebo ne, na Velkých Antilách domorodí obyvatelé trávili čas tím, že potápěli bílé zajatce pod vodu, aby si ověřili dlouhodobým pozorováním, zda se jejich mrtvolky rozloží nebo ne.

Tato podivná a zároveň tragická anekdota ilustruje dobře paradox kulturního relativismu (s nímž se jinde setkáváme v jiných podobách): čím více se domníváme, že se nám podařilo stanovit rozdíl mezi kulturami a zvyky, tím více se ztotožňujeme s těmi kulturami a zvyky, jež se pokoušíme zavrhnout. Odmítáme-li připustit, že ti, kteří se jeví jako nejvíce „divošští“ nebo „nejbarbarštější“ představitelé jiných kultur a jiných zvyků, jsou rovněž lidmi, jen od nich přejímáme jeden z jejich typických postojů. Barbar je především ten člověk, který věří v barbarství.

Velké filosofické a náboženské systémy lidstva – ať jde o buddhismus, křesťanství nebo islám, o stoickou, kantovskou nebo marxistickou filosofii – se nepochybně vždy stavěly proti takovému bludu. Jednoduchá deklarace přirozené rovnosti a bratrství, které má lidstvo spojovat bez rozdílu ras a kultur, však zcela neuspokojuje ducha, protože pomíjí faktickou rozmanitost, kterou nelze přehlédnout a o níž nestačí prohlašovat, že se netýká podstaty problému, abychom byli teoreticky a prakticky oprávněni se tvářit, že neexistuje. Preambule k druhé deklaraci UNESCO o problému ras proto poznamenává opatrně, že to, co přesvědčuje obyčejného člověka o existenci ras, „je bezprostřední svědectví jeho smyslů, když spatří pohromadě Afričana, Evropana, Asijce a amerického Indiána“.

Pro velké deklarace lidských práv je typické, že se vyznačují závažností a současně slabostí, s jakou prohlašují nějaký ideál, který příliš často zapomíná na skutečnost, že člověk nežije přirozeně v abstraktním lidství, nýbrž v tradičních kulturách, jejichž celé stránky přežívají i po nejrevolučnějších změnách a které lze vysvětlit ze situací přísně daných časem a prostorem. Moderní člověk, který je vystaven dvojímu pokušení, odsuzovat zážitky, které se ho afektivně dotýkají, a popírat rozdíly, které intelektuálně nechápe, se oddával stovkám filosofických a sociologických spekulací, v marné snaze dosáhnout kompromisu mezi těmito dvěma protichůdnými póly i smíru s rozmanitostí kultur, ovšem za cenu současného potlačení všeho, co je v ní pro něho skandální a šokující.

Ač se takové spekulace od sebe liší a ač jsou někdy bizarní, lze je ve skutečnosti odvodit z jednoho jediného receptu, který nepochybně nejvhodněji charakterizuje termín *falešný evolucionismus*. Z čeho tento recept pozůstává? Pokouší se přesně řečeno potlačit rozmanitost kultur tím, že předstírá, že ji naopak plně uznáváme. Jakmile totiž považujeme různé stavy, v nichž se nacházejí lidské

společnosti, a to jak dávné, tak vzdálené, pouze za *stadia* nebo za *etapy* jediného vývoje, který je musí dovést ke stejnému cíli, protože všechny tyto etapy vycházejí ze stejného bodu, pak je zřejmé, o jak zdánlivou rozmanitost zde jde. Lidstvo jistě spěje k jednotě a totožnosti, nicméně tato jednota a totožnost se mohou uskutečňovat jen postupně, přičemž rozmanitost kultur ilustruje okamžiky procesu, který zakrývá hlubší skutečnost, nebo naopak zabraňuje, aby se projevila.

Tato definice nám může připadat stručná, uvědomíme-li si nesmírné výdobytky darwinismu. Ten tu však není zpochybněn, protože biologický evolucionismus a pseudoevolucionismus, na který se zde zaměříme, představují dvě velice odlišné doktríny. První se zrodila jako rozsáhlá pracovní hypotéza založená na pozorováních, z této hypotézy je ponechána pro interpretaci jen velice malá část. Tak je možné ze dvou důvodů řadit do vývojové řady různé typy, jež utváří genealogii koně: první důvod je ten, že k zplození koně je třeba nějakého jiného koně, druhý důvod je ten, že se v jednotlivých vrstvách zeminy, historicky ustavičně starších, když je odkrýváme jednu po druhé, nacházejí kostry, které se od sebe postupně liší, od nejmladší po nejstarší. Je tedy vysoce pravděpodobné, že *Hipparion* bude skutečným předkem formy *Equus caballus*. Stejný postup lze nepochybně uplatnit na vývoj lidského druhu a na jeho rasy. Když však přejdeme od biologických faktů ke kulturním, věci se nápadně komplikují. V půdě můžeme nalézt hmotné předměty a můžeme konstatovat, že podle hloubky geologických vrstev se postupně mění forma nebo technika zpracování jistého typu objektu. Nicméně sekyra nerodí fyzicky jinou sekyru, po způsobu živočichů. Výrok, který o prvním případě vypovídá, že se nějaká sekyra vyvinula z jiné, představuje tedy metaforickou a přibližnou formulaci, postrádající vědeckou důslednost, jaká přísluší obdobnému výroku, jenž vypovídá o biologických jevech. Co platí pro hmotné předměty, jejichž fyzikální přítomnost je dosvědčena pro určité epochy v půdě, platí ještě více pro instituce, víry, záliby, jejichž minulost většinou neznáme. Pojem biologického vývoje odpovídá jisté hypotéze, která se těší jednomu z nejvyšších koeficientů pravděpodobnosti, s nímž je možno se setkat v oblasti přírodních věd, zatímco pojem společenského nebo kulturního vývoje nanejvýš přináší svůdný, avšak nebezpečně pohodlný postup, jak představovat fakta.

Tento příliš často zanedbávaný rozdíl mezi pravým a falešným evolucionismem vysvětluje ostatně rozdílná data jejich objevení. Sociologický

evolucionismus nepochybně získal silný popud ze strany biologického evolucionismu, ale ve skutečnosti mu předchází. Pokud se nechceme dovolávat dokonce antických pojetí, které převzal Pascal a jež přirovnávaly lidstvo k živoucí bytosti, která prochází následnými stadii dětství, dospívání a dospělosti, pak je to 18. století, v němž vznikla základní schémata, jež se později stala předmětem tolika manipulací: Vicovy „spirály“, jeho „tři věky“, oznamují Comtovy „tři stavy“, Condorcetovo „schodiště“. Dva zakladatelé sociálního evolucionismu, totiž Spencer a Tylor, vypracovali a zveřejnili svou doktrínu ještě před *Původem druhů* nebo aniž by toto dílo četli. Sociální evolucionismus, který předchází biologickému evolucionismu, jenž je vědeckou teorií, je často jen falešně vědeckou kamufláží jednoho starého filosofického problému, a vůbec není jisté, že pozorování a indukce poskytnou jednoho dne klíč k jeho rozřešení.²⁵¹

INTERPRETATIVNÍ A SYMBOLICKÁ ANTROPOLOGIE

CLIFFORD GEERTZ (1926 - 2006)

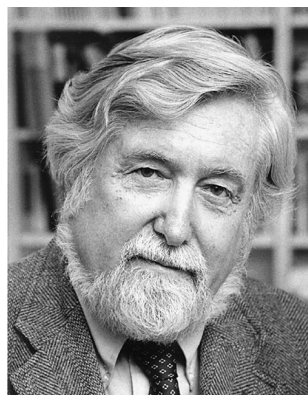
Jana Máčalová

Představitel interpretativní symbolické antropologie.

Žák C. Kluckhohna, G. Allporta (psycholog),

T. Parsonse. Inspiroval se dílem M. Webera.

Významná je jeho interpretace kultury jako unikátního znakového systému.



Jeden z nejvýznamnějších amerických antropologů, Clifford Geertz, se narodil roku 1926 v San Franciscu. Antropologii vystudoval na mezioborové katedře sociálních vztahů na Harvardu. V oblasti sociologie na něj měl vliv především Max Weber, který byl představitelem tzv. *verstehen sociologie* (tj. sociologie jako věda o pochopení motivů sociální interakce)²⁵² Tento přístup, založený na porozumění sociokulturním jevům, uplatňoval Geertz také

²⁵¹ LÉVI – STRAUSS, C. *Rasa a dějiny*. 1. vyd. Brno: Atlantis, 1999. s. 15-19.

²⁵² SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1.vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 543.

v antropologii, přičemž cíle antropologa nespatoval v objevování zákonů či kulturních vzorců, nýbrž v interpretaci.

V 50. letech provedl terénní výzkumy na Jávě a Bali, v 60. letech v Maroku. Z jeho studijních cest vychází dílo *Pozorování islámu (1968)*, kde srovnává náboženské tendence islámu v Maroku a Indonésii, nebo kniha *Náboženství Jávy (1960)*, v níž javánské náboženství koncipoval jako syntézu tří různých náboženských komunit, které přitom nepovažoval za navzájem izolované. Nejvíce pozornosti se pak dostalo práci, věnované balijské kultuře, *Negera: divadelní stát 19. století na Bali (1980)*. V ní Geertz představil nové pojetí antropologie, kterou postavil na hranici literární vědy a filozofie. Tvrdí, že každá kultura je unikátní a nelze ji s ničím srovnávat. „Porozumět kultuře jiných lidí znamená odhalit jejich normálnost, aniž bychom umenšovali jejich jedinečnost.“²⁵³

Geertz vytvořil osobitý literární styl, kterým se snažil oslovit co nejpočetnější skupinu čtenářů. Podle něj „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.“²⁵⁴ Analýzu literárního stylu rozepsal do práce *Díla a životy: antropolog jako spisovatel (1988)*. Stěžejním dílem jeho antropologické činnosti je však *Interpretace kultur (1973)*. Zde vyslovil své mínění, že výklad kultury musí brát zřetel na sociokulturní vlivy prostředí a na analýzu jazykového kontextu. Kultury musí být zkoumány z hlediska významů, jejichž prostřednictvím lidé vnímají, prožívají a interpretují realitu. (Člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo.)²⁵⁵

Clifford Geertz se stal zakladatelem interpretativní symbolické antropologie, v níž požaduje interpretaci kultury jako souboru textů, neboť člověk při takové interpretaci může svou pozornost zaměřit na různé prvky kultury. Samotný výklad kultury však není odvozen od intuitivního vcítění se do soukromých pocitů a postojů, nýbrž je založen na důsledném pochopení a znalosti kulturního kontextu.

²⁵³ GEERTZ, C. *Interpretace kultur*. Praha: SLON, 2000. s. 24.

²⁵⁴ SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004. s. 522. Autor cituje z: GEERTZ, C. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press, 1988. s. 143.

²⁵⁵ GEERTZ, C. *Interpretace kultur*. Praha: SLON, 2000. s. 15.

V tomto ohledu prosazuje zhuštěný popis, v jehož výsledku dospějeme z drobných, ale vzájemně propletených údajů, k obecným závěrům.

Úkol antropologa pak podle Geertze spočívá v interpretaci sdílených symbolů a významů, díky nimž si lidé sdělují své poznatky o světě a utvářejí životní strategie. Kulturu nechápe jako dané vzorce chování, nýbrž se zaměřuje na uchopení těchto vzorců v procesu sociální interakce. Svůj sémiotický přístup, tak podporuje přístupem hermeneutickým.

Geertz, jako jeden z prvních antropologů, který dokázal spojit teorie sociologů, filozofů, sémiotiků a teoretiků umění s poznatky získanými prostřednictvím antropologického terénního výzkumu, zemřel 30. října 2006. Stále však patří k nejcitovanějším antropologům současnosti.

Bibliografie

The religion of Java (1960)

Negera: The Theatre State in Nineteenth Century Bali (1980)

Interpretace kultur (2000)

PRIMÁRNÍ LITERATURA (ČÍTANKA)

Clifford Geertz

Interpretace kultur

ZHUŠTĚNÝ POPIS: K INTERPRETATIVNÍ TEORII KULTURY

Pojetí kultury, které já zastávám a jehož užitečnost se snažím ukázat v následujících esejiích, je v podstatě sémiotického charakteru. Domníváje se, společně s Maxem Weberem, že člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo, považuji kulturu za tyto pavučiny a její analýzu tudíž nikoliv za experimentální vědu pátrající po zákonu, nýbrž za vědu interpretativní, pátrající po významu. To, co hledám, je vysvětlení, interpretuji sociální projevy, jež jsou na povrchu záhadné. Ale toto prohlášení teorie, vyjádřené jednou větou, samo vyžaduje určité vysvětlení.

II.

Operacionalismus jako metodologické dogma nikdy neměl pro sociální vědy příliš velký význam a s výjimkou několika až příliš dokonale prozkoumaných koutů – skinnerovského behaviorismu, inteligenčních testů a podobně – je nyní už téměř mrtvý. Ale přes to přese všechno znamenal důležitý přínos, který, bez ohledu na to, co si myslíme o snaze definovat charisma či odcizení operacionalizovanými pojmy, si nadále uchovává určitou sílu: chcete-li pochopit, co je věda, neměli byste začít u vědeckých teorií či zjištění a už vůbec ne u toho, co o ní tvrdí ti, kteří ji obhajují; měli byste začít u toho, čím se zabývají ti, kdo ji provozují.

V případě antropologie, nebo přinejmenším sociální antropologie, se její provozovatelé zabývají etnografií. A pochopením toho, co to je etnografie, nebo přesněji, co to je dělat etnografii, lze začít, chceme-li porozumět, co představuje antropologická analýza jako forma poznání. To, jak je nutno předem říci, není metodologická záležitost. Z jednoho pohledu, toho učebnicového, dělat etnografii znamená zahájit kontakt, vybrat si informátory, přepisovat texty, zapisovat si

rodokmeny, mapovat terén, psát si deník atd. Ale tyto věci, způsoby práce a zavedené postupy neurčují podstatu etnografie. Určuje ji to, o jaký druh intelektuálního usilování se jedná: neúnavná snaha o „zhuštěný popis“, abych si vypůjčil myšlenku Gilberta Ryla.

Rylovo pojednání o „zhuštěném popisu“ se objevuje ve dvou z jeho nedávných esejí (nyní znovu otištěných ve druhém svazku jeho Sebraných spisů), které se zabývají obecnou otázkou (řečeno jeho slovy), čím se zabývá „Le Penseru“ (Myslitel): „přemýšlením a uvažováním“ a „přemýšlením o myšlenkách“. Představte si, říká, dva chlapce, kteří rychle zavírají a otevírají víčka pravého oka. U jednoho z nich se jedná o neúmyslný tik; u druhého je to spiklenecké znamení příteli. Tyto dva pohyby jsou, coby pohyby, zcela identické; z fotografického, „jevového“ pozorování by nebylo možné říci, co byl tik a co mrknutí, nebo dokonce ani to, zda oba či jeden z nich nebyly mrknutí nebo tiky. Přesto je rozdíl mezi tikem a mrknutím, byť nezachytitelný fotografií, obrovský, jak může potvrdit každý, kdo si kdy první spletl s druhým. Ten, kdo mrká, komunikuje, a to dokonce přesným a specifickým způsobem: 1. úmyslně, 2. s někým určitým, 3. aby předal určitou zprávu, 4. podle společensky uznávaného kódu a 5. bez vědomí dalších přítomných. Jak Ryle poznamenává, ten, kdo mrknul, učinil dvě věci – přivřel oko a mrknul, zatímco ten, kdo měl tik, učinil jenom jednu věc – přivřel oko. Úmyslné přivírání oka v situaci, pro kterou platí veřejný kód, podle něhož se jedná o spiklenecké znamení, je mrknutí. A to je všechno: kapka chování, zrnko kultury a – voilá! – gesto.

To je však pouze začátek. Představte si, že existuje třetí chlapec, který – „pro zlomyslné potěšení svých kamarádů“ – karikuje mrknutí prvního z chlapců jako amatérské, neohrabané, příliš nápadné a podobně. Činí to samozřejmě stejným způsobem jako druhý z chlapců, který mrknul, a jako první, který měl tik – zavřením pravého víčka. Rozdíl je v tom, že tento chlapec ani nemrkal, ani neměl tik, pouze parodoval gesto někoho jiného, které považoval za směšný pokus o mrknutí. Zde rovněž platí společensky zavedený kód („mrkne“ usilovně, příliš nápadně, možná přidá i grimasu – běžné pomůcky klauna); a také zde jde o sdělení. Jediný rozdíl spočívá v tom, že nyní se nejedná o spiklenectví, ale o výsměch. Když se ostatní domnívají, že vlastně mrká, celý jeho pokus selže tak dokonale (přestože možná s jinými výsledky), jako kdyby se domnívali, že má tik. A můžeme jít ještě o krok dále: nejistý si svými napodobovacími schopnostmi,

nacvičuje si náš rádoby satirik své grimasy doma před zrcadlem, přičemž v tomto případě nemá tik, nemrká, ani neparoduje, ale připravuje se na představení; i když kamera, radikální behaviorista či člověk věřící v protokolární věty, by toto chování zaznamenali stejně jako v ostatních případech – jako rychlé zavření a otevření pravého oka. A tak je možné situaci komplikovat do nekonečna – alespoň logicky, když už ne prakticky. Ten, kdo původně mrkal, mohl mrkání například pouze předstírat, aby přesvědčil přihlížející, že plánuje spikleneckou akci, zatímco ve skutečnosti nic takového neplánoval, v kterémžto případě se odpovídajícím způsobem mění naše popisy toho, co paroduje parodista a co zkouší nacvičující. Ale jde o to, že mezi tím, co Ryle nazývá „zředěným popisem“ toho, co nacvičující (parodista, mrkající, tikem trpící...) dělá („rychle zavírá a otevírá pravé oko“), a „zhuštěným popisem“ toho, co dělá („dělá si legraci z kamaráda tím, že předstírá mrknutí, aby přesvědčil nic netušící přihlížející, že se připravuje spiklenecká akce“), spočívá cíl etnografie: rozvrstvená hierarchie významových struktur, v jejímž rámci dochází k produkci, vnímání a interpretování tiků, mrknutí, falešných mrknutí, parodií, nacvičování parodií a bez níž by tyto jevy vlastně neexistovaly (ani neutrální tiky, které, jako *kulturní kategorie*, nejsou mrknutí – stejně jako mrknutí nejsou tiky), a to bez ohledu na to, co by kdo činil se svými očními víčky.

Stejně jako spousta drobných příběhů, které si pro sebe vymysleli oxfordští filosofové, se i celé toto mrkání, předstírání mrkání, výsměšné předstírané mrkání, nacvičované výsměšné předstírané mrkání, může zdát jako příklad poněkud umělý. Abych případ doložil empirickým příkladem, uvádím zde poměrně typický výtah ze svého terénního deníku, kterým bych rád ilustroval, že bez ohledu na svou podobu upravenou pro didaktické účely, vystihuje Rylův příklad až příliš přesně ono nahromadění struktur usuzování a z něho vyplývajících tvrzení, kterými se etnograf neustále musí probírat:

Francouzi právě dorazili [řekl informátor]. Vybudovali okolo dvaceti malých opevnění mezi městem a oblastí Marmuša uprostřed hor, a umístili je na výběžcích, aby mohli dobře pozorovat okolí. Ale přesto přese všechno nemohli zajistit bezpečnost, a to zejména v noci, takže ačkoliv byl systém mezragu, obchodní smlouvy, legálně zrušen, probíhal i nadále jako dřív.

Jednou v noci, když byl Cohen (který mluví plynule berbersky) zrovna nahoře v Marmuši, přišli k němu dva další Židé, obchodníci z vedlejšího kmene, aby si od něho zakoupili nějaké zboží. Nějací Berbeři, zase z jiného sousedního kmene, se pokusil vloupat do Cohenova domu, ten ale vystřelil do vzduchu. (Tradičně bylo Židům zakázáno nosit pušku, ale v těchto nejistých dobách jich mnoho tento zákaz porušovalo.) Tento výstřel upoutal pozornost Francouzů a záškodníci uprchli.

Příští noc se však vrátili. Jeden z nich se přestrojil za ženu a zaklepal na dveře s jakousi vymyšlenou historkou. Cohen měl podezření a nechtěl „ji“ pustit dál, ale ostatní Židé mu řekli, „to je dobrý, to je jenom ženská“. A tak otevřeli dveře a dovnitř se vrhla celá horda. Zabili dva Židy, kteří byli u Cohena na návštěvě, zatímco Cohen se úspěšně zabarikádoval ve vedlejší místnosti. Potom uslyšel, jak lupiči plánují upálit ho v domě zaživa poté, co mu vezmou všechno zboží. Otevřel proto dveře a mávaje okolo sebe zuřivě palicí, podařilo se mu uniknout oknem.

Potom šel nahoru k opevnění nechat si ošetřit rány a podal stížnost místnímu veliteli, jakémusi kapitánu Dumariovi, v tom smyslu, že žádá své ar – tzn. čtyř nebo pětinasobek hodnoty zboží, které mu bylo ukradeno. Lupiči byli z kmene, který se ještě nepoddal francouzské nadvládě a aktivně proti ní bojoval, a Cohen žádal povolení k tomu, aby si mohl jít se svým držitelem mezragu, marmušským kmenovým šajchem, vybrat odškodné, které mu podle tradičních pravidel náleželo. Kapitán Dumari mu k tomu nemohl udělit oficiální povolení, jelikož Francouzi vztah mezrag zakázali, ale dal mu ústní svolení, když mu řekl: „Když tě zabijí, je to tvůj problém.“

A tak šajch, Žid a malá skupina ozbrojených Marmušanů společně odpochovali nějakých deset či patnáct kilometrů do oblasti rebelií, kde samozřejmě nebyli žádní Francouzi, potajmu tam zajali pastýře zlodějského kmene a ukradli mu celé stádo. Příslušníci tohoto kmene je brzy na koních dohonili, ozbrojení puškami a připraveni k útoku. Když ale viděli, kdo jsou „zloději ovcí“, rozmysleli si to a řekli: „Tak dobře, promluvíme si.“ Nemohli dost dobře popřít, co se stalo – že někteří z jejich mužů okradli Cohena a zabili jeho dva návštěvníky – a nechtěli si začít vážný rozbroj s Marmuši, který by šarvátka s nájezdníky vyvolala. A tak tyto dvě skupiny mluvily a mluvily a mluvily, tam na planině uprostřed tisícíhlavých ovčích stád, a dohodly se nakonec na odškodném

ve výši pěti set ovcí. Dvě ozbrojené berberské skupiny se potom rozmístily na koních po opačných koncích planiny a shromáždily stádo mezi sebou. A Cohen, v černém plášti, klobouku a pleskajících pantoflích, svým vlastním pohodlným tempem procházel mezi ovce a vybíral z nich jednu po druhé ty nejlepší jako své odškodné.

A tak Cohen dostal své ovce a přihnal je zpět do oblasti Marmuša. Francouzi, kteří byli nahoře ve své pevnosti, je slyšeli přicházet („Ba, ba, ba“ řekl Cohen šťastně, když na to vzpomínal) a zeptali se ho: „Co to má ksakru znamenat?“ A Cohen řekl: „To je můj ar“. Francouzi nemohli uvěřit, že skutečně udělal, co tvrdil, a obvinili ho ze špionáže pro odbojné Berbery, vsadili do vězení a vzali mu jeho ovce. Když o něm jeho rodina ve městě dlouho neslyšela, myslela si, že je mrtvý. Ale za nějaký čas ho Francouzi propustili a on se vrátil domů, ale bez ovcí. A tak si šel stěžovat k plukovníkovi ve městě, Francouzi odpovědnému za celou oblast. Ale plukovník mu řekl: „V této věci nemohu nic podniknout. To není můj problém.“

V surovém stavu, jako nějaká zpráva v láhvi, tato ukázka vyjevuje, stejně jako by to bylo v případě jakékoliv podobné ukázky, obdobně prezentované, jak náročný je i ten nejzákladnější etnografický popis – jak je nesmírně „zhuštěný“. Ve výsledném antropologickém popisu, včetně těch, které obsahuje tato kniha, je tato skutečnost – že to, co nazýváme našimi daty, jsou ve skutečnosti naše vlastní interpretace interpretací jiných lidí týkajících se toho, co si myslí, že oni sami a jejich spoluobčané činí – zastíněna, neboť většina toho, co potřebujeme k pochopení určité události, rituálu, zvyku, myšlenky nebo čehokoliv jiného, je nám podávána jako doprovodná informace, která nás má připravit ke studiu věci samé. (Dokonce i mé sdělení, že toto malé drama se odehrálo na vysočině středního Maroka v roce 1912 – a bylo převyprávěno tamtéž v roce 1968 - , do značné míry předurčí čtenářovo chápání tohoto příběhu.) Na tom není nic vyloženě špatného a v každém případě je to nevyhnutelné, ale vede to k představě antropologického výzkumu jako mnohem více pozorovací než interpretační činnosti, jakou ve skutečnosti je. Již v samém faktografickém základu, u samé podstaty celé disciplíny, jestliže něco takového vůbec existuje, již vysvětlujeme: a co je horší, vysvětlujeme vysvětlení. Jedno mrknutí za druhým.

Analýza tedy spočívá v třídění významových struktur – které Ryle nazýval ustavenými kódy, což je trochu zavádějící výraz, neboť navozuje představu, že práce antropologa se podobá práci šifranta, zatímco se mnohem více podobá práci literárního kritika – a v určování jejich sociálních příčin a významu. Zde, v našem textu, by toto třídění začalo rozlišením tří odlišných interpretačních rámců, které daná situace obsahuje – židovského, berberského a francouzského. Poté bychom se snažili ukázat, jak (a proč) v daném čase a místě vyvolala jejich společná přítomnost situaci, v níž systematické neporozumění vedlo k degradaci tradiční formy na společenskou frašku. To, co způsobilo Cohenův neúspěch a sním i selhání celého dávného vzorce sociálních a ekonomických vztahů, v jejichž rámci žil, bylo zmatení jazyků.

K tomuto příliš zhuštěnému aforismu se vrátím později, stejně jako k detailům samotného textu. Nyní jde jenom o to, že etnografie je zhuštěný popis. Před etnografem stojí – s výjimkou situací, kdy se zabývá (a zabývat se musí) rutinním sběrem dat – mnohvrstevný soubor pojmových struktur, z nichž mnohé se navzájem překrývají a proplétají, které je třeba nejprve pochopit a poté vyjádřit. A toto platí na té nejpříjemnější, nejsurovější úrovni terénního výzkumu: dotazování informátorů, pozorování rituálů, odvozování příbuzenské terminologie, sledování vlastnických vztahů, sčítání domácností... psaní deníku. Dělat etnografii je jako číst (ve smyslu „konstruovat čtení“) rukopis – cizí, vybledlý, plný nejasností, nesrozumitelností, podezřelých oprav a tendenčních poznámek, ale psaný nikoliv konvenčními grafickými symboly fonémů, nýbrž letnými příklady utvářeného chování.

[...]

VII

[...]

Naše nevinně vypadající „zpráva v láhvi“ je více než vykreslení významových rámců židovských překupníků, berberských válečníků a francouzských prokonzulů či dokonce jejich vzájemného propletení. Je to

argument, podle něhož přepracovat vzorce sociálních vztahů znamená nově uspořádat souřadnice zakoušeného světa. Podle společnosti jsou podstatou kultury.

VIII

Jeden indický příběh – alespoň mně byl podán jako indický příběh – vypráví o Angličanovi, který se poté, co mu řekli, že svět stojí na plošině, která stojí na zádech slona, který zase stojí na zádech želvy, zeptal (možná, že to byl etnograf; ti se tak chovají), na čem stojí ta želva. Na další želvě. A ta želva? „Ach, sahibe, potom jsou to až dolů samé želvy.“

Takový už je stav věcí. Nevím, jak dlouho by stálo za to meditovat o setkání Cohena, šajcha a „Dumariho“ (ten čas jsem už asi vyčerpal); ale vím, že bez ohledu na to, jak dlouhý čas bych tím strávil, nedostal bych se nikdy k podstatě věci. K podstatě věci jsem se nedostal ani v jednom z případů, o nichž jsem kdy psal, ať už šlo o eseje, které následují v této knize, nebo nějaké jiné. Kulturní analýza je nutně nedokončená. A co je ještě horší, čím hlouběji postupujeme, tím je neúplnější. Je to divná věda, jejíž nejpoučnější tvrzení spočívají na těch nejvrtkavějších základech a v níž, chceme-li se zkoumanou věcí nějak pohnout, ještě zvýšíme podezření, jak své vlastní, tak i ostatních, že nepostupujeme úplně správně. Ale to, společně s otravováním chytrých lidí tupými dotazy, znamená být etnografem.

Existuje několik způsobů, jak tomu uniknout – převedením kultury na folklor a sběrem folklorního materiálu, jejím převedením na znaky a jejich sčítáním, jejím převedením na instituce a jejich klasifikováním, jejím převedením na struktury a hraním si s nimi. Ale to jsou úniky. Faktem zůstává, že přistoupit na sémiotické pojetí kultury a interpretativní přístup k jejímu studiu znamená přistoupit na to, že etnografické tvrzení je, abych si vypůjčil nyní již slavnou frázi W.B.Gallieho, „v podstatě sporné“. Antropologie, nebo alespoň interpretativní antropologie, je věda jejíž postup je charakterizován spíše tříbením diskuse než zdokonalováním konsensu. To, co se zlepšuje, je přesnost, s níž se navzájem rozčilujeme.

Toto je velmi těžké vidět, když naši pozornost monopolně upoutává jedna strana sporu. Monology zde nemají velkou cenu, protože neexistují závěry, o nichž lze referovat; existuje pouze diskuse, kterou je třeba udržet. Mají-li eseje v této knize nějaký význam, nespočívá ani tak vtom, co říkají, jak v tom, čeho jsou svědky obrovského nárůstu zájmu, nikoliv pouze v antropologii, ale obecně v sociálních studiích, o roli symbolických forem v lidském životě. Význam, ta nezachytitelná a špatně definovaná pseudoentita, kterou jsme kdysi více než rádi přenechávali filosofům a literárním kritikům, se nyní navrátila do srdce naší disciplíny. Dokonce i marxisté citují Ernesta Cassirera; a dokonce i pozitivisté Kennetha Burka.

Moje vlastní pozice uprostřed toho všeho spočívala ve snaze nepoddat se subjektivismu na jedné straně a kabalismu na straně druhé, čili udržet analýzu symbolických forem pokud možno co nejpevněji spjatou s konkrétními sociálními událostmi a záležitostmi, veřejným světem každodenního života, a organizovat ji takovým způsobem, aby spojitosti mezi teoretickými formulacemi a popisnými interpretacemi nebyly zatemněny odvoláváním se na tajemné vědy. Nikdy mi neimponoval argument, že jelikož naprostá objektivita není v těchto záležitostech možná (což je samozřejmě pravda), může se člověk nespoutaně oddat svým pocitům. Jak poznamenal Robert Solow, to je jako říci, že jelikož je nedosažitelné naprosto sterilní prostředí, můžeme klidně provádět chirurgickou operaci v kanále. Na druhou stranu mě zase nepřesvědčují ani tvrzení, že strukturální lingvistika, počítačové inženýrství nebo nějaká j pokročilá forma myšlení nám umožní pochopit lidi, aniž bychom je znali. Nic nezdiskredituje sémiotický přístup ke kultuře rychleji, než když připustíme, aby upadl do kombinace intuitivismu a alchymie, bez ohledu na to, jak elegantně jsou tyto intuice vyjádřeny nebo jak je moderní alchymie prezentována.

Nebezpečí, že kulturní analýza při hledání příliš hluboko ležících želv ztratí kontakt s pevným povrchem, na němž probíhá život – s politickými, ekonomickými, stratifikačními realitami, v nichž jsou lidé všude zakotveni, a s biologickými a fyzickými potřebami, na nichž tento povrch spočívá, – je všudypřítomné. Jedinou možnou obranou proti němu, i proti převádění kulturní analýzy do jakéhosi sociologického estetismu, je především zdokonalovat tuto analýzu na takovýchto realitách a takovýchto potřebách. A právě takto píšu i nacionalismu, násilí, identitě, lidské přirozenosti, legitimitě, revoluci, etnicitě,

urbanizaci, statusu, smrti, čase a nejvíc ze všeho o konkrétních pokusech konkrétních lidí umístit tyto věci do jakéhosi srozumitelného, smysluplného rámce.

Zaměřit se na symbolické dimenze sociálního jednání – umění, náboženství, ideologii, vědu, právo, morálku, zdravý rozum – neznamená odvrátit pozornost od existenciálních dilemat života k nebeskému království znečitlivělých forem; znamená to vrhnout se přímo do jejich středu. Základním úkolem interpretativní antropologie není zodpovědět naše nehlubší otázky, ale umožnit nám přístup k odpovědím, jež podali druzí, kteří hlídali jiné ovce v jiných údolích, a tak je zahrnout do záznamů, co lidé řekli a ke kterým se lze vracet.²⁵⁶

²⁵⁶ GEERTZ, C. *Interpretace kultur*. 1.vyd. Praha: SLON 2000. s. 13 - 42.

VICTOR WITTER TURNER (1920 – 1983)

Jaroslav Šotola

Je představitelem symbolické antropologie. Zastával interpretativní a hermeneutický přístup (podobně jako C. Geertz.) a vytvořil svorník mezi touto interpretativně orientovanou symbolickou antropologií a klasickou teorií konfliktů (M. Gluckman).



Victor Turner pocházel ze Skotska, odkud se jako dítě dostal do Anglie. Původně začal studovat anglickou filologii, ale pod vlivem četby Margaret Meadové a Alfreda Radcliffe-Browna se zapsal na antropologii v Manchesteru. Díky stipendiu mohl pobývat v letech 1950-54 se svou ženou, taktéž antropoložkou, na území dnešní Zambie, kde společně studovali kmen Ndembu. Po návratu do Anglie začal přednášet na univerzitě v Manchesteru, kde se zformovala antropologická škola, pro kterou byl charakteristický zájem o konflikt v rámci tradičních společností. K debatě o rozporech ve zkoumaných společnostech přispěl svou knihou *Schizma a kontinuita v jedné africké společnosti* (1957), ve které analyzoval různé podoby napětí a konfliktu mezi dospělými muži kmene Ndembu. Od šedesátých let začal působit na různých univerzitách ve Spojených státech, protože oceňoval svobodnější a multidisciplinárnější atmosféru amerického akademického života. V USA také v roce 1983 zemřel.

Victor Turner proslul hlavně jako badatel, který zásadním způsobem změnil pohled na rituál v rámci tradičních společností. Ve své knize *Průběh rituálu* sám popisuje, jakým způsobem byl jakožto antropolog na počátku své dráhy vybaven určitým systémem preferencí, ve kterých stálo rituální chování domorodců na jedné z posledních příček důležitosti v rámci komplexní analýzy kultury.²⁵⁷ Naopak v návaznosti na tradici sociální antropologie byl během počáteční fáze terénního výzkumu plně zaujat studiem struktury vesnice a příbuzenskými systémy. Disponoval sice systémem informátorů a posléze se naučil jazyku kmene, ale přesto podle svého tvrzení plně studované kultuře neporozuměl.

²⁵⁷ TURNER, V. W. *Průběh rituálu*. 1. vyd. Brno: Computer Press, 2004. s. 20.

Teprve v okamžiku, kdy se přestal spoléhat na své informátory a plně se účastnil života vesnice, pochopil, jak silně doposud interpretoval pozorovaná fakta v závislosti na zastávaných teoretických pozicích dovezených z Evropy. Podle něj mu teprve pravidelná účast na různých rituálech vesničanů otevřela symbolické univerzum hodnot a postojů, ve světle kterých dostávaly smysl veškerá pozorovaná sociální fakta včetně sociálních konfliktů. Ve svém díle se také kriticky vyrovnal s tehdy dominantním paradigmatem strukturalismu, v jehož rámci byly rituály vysvětlovány jako příklady strukturálních modelů, jež se nachází v mýtech; pro Turnerův přístup je typické, že na začátku antropologického tázání je analýza „molekul“ rituálu z vnitřní perspektivy domorodé kultury.

Základní jednotku sémantické struktury rituálu představuje symbol. Mohou se jimi stát předměty (v případě Ndembuů se jedná hlavně o rostliny a stromy či jejich části), činnosti a specifické prostorové uspořádání. Použitím smyslově uchopitelných symbolů se určité téma (většinou s aspektem porušení sociální rovnováhy) zpřístupňuje členům společnosti. Turner klade důraz na precizní empirickou analýzu všech složek rituálního chování, které na sebe vzájemně odkazují. Celé dění je nutné vnímat jako zašifrovaný text, srozumitelný všem participujícím, kteří s naprostou vážností realizují předepsané role. Rituál ovšem nemá pouze význam jakési sémantické demonstrace pohledu na svět, ale má také sociálně-terapeutickou funkci, neboť pojmenováním se neblahý stav zároveň odstraňuje.

Turner ve svém antropologickém výzkumu oživil dílo francouzského etnologa Arnolda van Gennepa z roku 1909 – *Přechodové rituály*. Van Gennep ve své knize shromáždil množství etnografického materiálu, aby na něm ukázal základní strukturu jakéhokoliv rituálu, jehož cílem je převedení bezpečné a společensky akceptované převedení jednotlivce z jedné sociální role do jiné. Přechodové rituály se tak sestávají ze tří fází a to odloučení (oddělení od předchozích statusů i komunity, ve které žil), pomezí (tzv. liminální fáze, ve které je jedincova identita držena ve stavu dvojznačnosti) a přijetí (vedení jedince do nově vytvořené sociální role).

Victor Turner věnoval ve svém díle velkou pozornost právě pomezí, liminální fázi, a snažil se o aplikaci konceptu liminality v širším sociokulturním kontextu. Jedinci, kteří procházejí liminální fází, zrcadlí svým chováním i např.

oblečením, které vykazuje znaky negace běžně platných norem, celou společnost. Turner svůj koncept rozšířil navíc tím, že na okrajích společností existují skupiny lidí, kteří se celým svým životem nachází ve stavu liminality – jedná se o příslušníky *communitas*, což je komunita, ve které panuje rovnost mezi jejími členy. Podle Turnera je důležitá existence *communitas* v každé kultuře, protože odkazuje na možnost života v pospolitosti nestrukturované statusovou hierarchií a organizované na základě emocionálně prožívaných a od vynucených norem oproštěných vztahů.

Viděno s odstupem, Turnerovo dílo výrazným způsobem přispívá k pochopení vnitřního bohatství tzv. primitivních kultur, jejichž jednoduchost se týká pouze jednoduchosti využívaných technologií, ale v žádném případě nikoli imaginace a emocionální stránky lidí, o které svědčí právě pestrost rituálů i propracovanost jejich průběhu.

Bibliografie

The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual (1967)

Schism and Continuity in an African Society (1968)

The Ritual Process: Structure and Anti-Structure (1969)

Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society (1974)

Image and Pilgrimage in Christian Culture (1978)

From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play (1982)

Liminality, Kabbalah, and the Media (1985)

The Anthropology of Performance (1986)

The Anthropology of Experience (1986)

KOGNITIVNÍ ANTROPOLOGIE

ROGER MARTIN KEESING (1935–1993)

Zuzana Erdösová , Magdalena Milatová

Věnoval se kognitivní antropologii.

Vytvořil koncepci integrální teorie kultury.

Vycházel přitom ze strukturalismu Noama Chomského.

Roger M. Keesing, syn antropologa Felixe M. Keesinga, zdědil po svém otci zájem o obor. Studoval na Stanfordu a později rovněž na Harvardské univerzitě ve Spojených státech. V roce 1965 začal pracovat na Kalifornské univerzitě Santa Cruz. V sedmdesátých letech se odstěhoval do Austrálie. Profesorem Australské národní univerzity se stal v roce 1974. O dva roky později se stal vedoucím oddělení antropologie. Jeho poslední akademické působiště byla od roku 1990 McGillova univerzita v Montrealu, v Kanadě.

Keesing se věnoval lingvistice a antropologii, především kognitivní antropologii,²⁵⁸ která se jako jeden ze směrů nové etnografie zabývá obzvláště studiem vztahů jazyka a kultury. V rámci oboru velmi významně přispěl svou koncepcí integrální teorie kultury. Jako podnět mu posloužila lingvistická teorie Noama Chomského,²⁵⁹ především pojmy kompetence (způsobilst) a performace (výkon). Jazykovou kompetenci Chomský chápe jako „sumu znalostí (slovní zásoba, gramatická pravidla, atd.) rodného jazyka, kterou člověk běžně disponuje.“²⁶⁰ Pod pojmem jazyková performace naopak rozumí „konkrétní řečový akt, reálný jazykový výkon,“²⁶¹ čili ten který konkrétní projev řeči. Keesing oba pojmy využil v antropologickém kontextu při koncipování své integrální teorie kultury. Proměnil je v kulturní kompetence a sociokulturní performace. Vychází ze základních předpokladů: (1) každý jednatel si sám

²⁵⁸ „Cílem výzkumů kognitivní antropologie je zjistit, jak příslušníci určité kultury vnímají, popisují a vysvětlují svůj svět a jak tyto noetické struktury determinují interpretaci sociální zkušenosti a chování člověka v dané společnosti.“ In SOUKUP, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. 2. rozš. vyd. Praha: Univerzita Karlova, 1996, s. 188-212. Jedním z nejdůležitějších aspektů kognitivní antropologie je tzv. *kognitivní mapy*, jejichž souhrn „dává všem představitelům některé kultury návod na invariantní způsoby chování v běžných situacích a také pomáhá vysvětlit situace nestandardní.“ PETRUCIJOVÁ, J.; FEBER, J. *Multikulturalismus jako komunikační problém*. 1. vyd. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě, 2005. s. 33.

²⁵⁹ Americký lingvista narozen roku 1928.

²⁶⁰ SOUKUP, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 600.

²⁶¹ Tamtéž.

vytváří svou vlastní kulturní kompetenci, jako výsledek životních zkušeností, čili vlastní výklad kultury, do které se narodil. (2) Snoubí se v ní obecný kognitivní systém společnosti s osobitostí každého člověka. Vniká tzv. ideační model. (3) Antropologický popis kultury je idealizovaný a teoretizovaný, což znamená, že je abstrahovaný z kompetencí více jednotlivců. Pracuje s tzv. „ideálním mluvčím“ (obecnou osobou, která „mluví“ za všechny). (4) Až nastudováním kulturní kompetence je možno pochopit a interpretovat sociokulturní performaci a rozpor mezi těmito dvěma oblastmi. (5) „Sociokulturní systémy představují objektivní realizaci kognitivních systémů.“²⁶²

Kulturní kompetence a sociokulturní performace musí být studovány ve svém vzájemném působení a kontextu. Nedodržování tohoto pravidla a zaměřování se na kulturní kompetenci je podle Keesinga nedostatkem současného bádání.

Při objasňování kognitivní koncepce kultury představuje Keesing různé příklady „toho, jak kultura v podobě skrytých kódů a osvojených a sdílených znalostí determinuje projevy lidského chování: Vezměte si problém, s nímž se svobodná americká dívka neustále setkává, totiž jak se posadit na zhruba 40 palců široké přední sedadlo amerického auta, když řídí muž. Sedí uprostřed? Nebo těsně u něj? Nebo spíše u dveří? Je jasné, že tady je kód, zřejmě postavený na komunikaci a společném pochopení vztahu dívky k řidiči. Podle dávného rituálu amerického dvoření se předpokládá, že se posadí někde uprostřed a jak se jejich vztah stává důvěrnějším, potvrzuje to tím, že se k němu stále více přibližuje. Hněvá-li se, přesune se ke dveřím, aby tak vyjádřila chlad a odtažitost. Nepřichází-li řidič pro dvoření v úvahu, sedí na neutrálním místě, posunout se ke dveřím by sdělovalo něco chybného. To, jak rychle a jak daleko se dívka přesune, jasně vyjadřuje něco o tom, jaká je a jaký je její vztah k řidiči. Takové kódy se učí, ale nepíší, a jsou neustále prověřovány a srovnávány, ale zřídka kdy se o nich mluví. Jsou to předpoklady a pravidla a významy, z nichž čerpáme, abychom komunikovali a rozuměli jeden druhému, přesto, že si je jen zřídka uvědomujeme.“²⁶³

²⁶² SOUKUP, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 600.

²⁶³ Tamtéž. s. 522–523.

Ve středu Kessingova zájmu se – v rámci terénního výzkumu – stala oblast jižního Pacifiku. Blíže kmen Kwaio na ostrově Malaita na Šalamounových ostrovech.

Antropoložka Mary Douglasová (nar. 1921) se poté ve svém výzkumu opírala o Kessingovo interpretativní dělení „posvátného“ a „nečistého“. Kmen Kwaio se totiž domnívá, že jejich předkové žijí ve světě, který se dělí podle kategorií „posvátného“ a „nečistého“. Aby svým předkům zůstali věrni, řídí se Kwaiomané podle stejného řádu i ve svém každodenním životě. Závažný dopad má dělení na vztahy mezi muži a ženami. „Posvátné“ je možno ztotožnit s mužským a „nečisté“ s ženským, což jasně předurčuje a ujasňuje společenskou roli žen a mužů ve společnosti kmene.

Keesing se v rámci kmene Kwaio dále zabýval tématy jako: příbuzenství, náboženství, politika, historie, jazyk, nebo dopad kolonialismu, apod.

Bibliografie

Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective (1976)

Kwaio Religion (1982)

ROBERT FRANCIS MURPHY (1924-1990)

Andrea Preissová Krejčí

Jeho práce je ovlivněna teoriemi

kulturní ekologie a multiliterární evoluce (Julian Steward)

a antropologickým strukturalismem (C. Lévi-Strauss), významným inspirátorem byl pro Murphyho též Sigmund Freud.

Robert Francis Murphy patřil mezi nejvýznamnější moderní americké antropology. Narodil se v New Yorku v irské katolické rodině, která trpěla velkou chudobou. Během druhé světové války byl povolán do amerického námořnictva a po jejím skončení obdržel od vlády finanční dotaci, díky které mohl absolvovat studium na Kolumbijské univerzitě. Murphy prohlásil, že přestěhování na kolej Kolumbijské univerzity pro něj znamenalo mnohem větší kulturní šok, než co

později zažil např. v Amazonii či Africe.²⁶⁴ Murphy úspěšně vystudoval antropologii a následně nastoupil k doktorandskému studiu. Během studia se setkal se svou budoucí ženou Jolandou, se kterou později uskutečnil svůj první antropologický výzkum kmene Mundurucú v povodí řeky Amazonky. Murphy zkoumal kulturní změny způsobené civilizačními procesy v této oblasti Amazonie a Jolanda zaznamenávala život munduruckých žen. Na základě tohoto výzkumu vytvořili manželé Murphyovi dílo *Women of the Forest*, které se jako jedno z prvních zabývalo postavením žen v primitivní společnosti.

Po návratu z Brazílie působili oba manželé na Illionské univerzitě, kde se zabývali analýzou kulturních změn určitých zemědělských komunit. Uskutečnili zde také druhý terénní výzkum u šošonských Indiánů. V dalších letech působil Murphy na Univerzitě v Berkley a později opět na Kolumbijské univerzitě. Provedl další antropologický průzkumů a stal se velice úspěšným antropologem, když ho v roce 1973 zasáhla velká osobní tragédie. Byl mu nalezen neodstranitelný nádor v oblasti páteře, který mu v následujících letech způsobil postupné ochrnutí celého těla. I přes tento obrovský handicap se vrátil na Kolumbijskou univerzitu, kde se mimo jiné zasadil o vytvoření prvních bezbariérových přístupů do všech budov univerzity. Během této doby ještě dokázal s pomocí své ženy a studentů absolvovat další terénní výzkum a následně napsal své poslední dílo *Umlčené tělo*, ve kterém reflektuje svůj život před postižením a po něm. Murphy svou knihu popisuje jako „...autobiografii, ale i historii vlivu celkem pozoruhodného onemocnění na můj status jakožto člena společnosti, neboť u mne vyvolala chorobu sociálních vztahů, která je stejně reálná jako ochrnutí těla.“²⁶⁵

Murphy nepatřil k zastáncům určitého antropologického směru. Bylo to způsobeno i tím, že za jeho života prošla antropologie složitým vývojem, při kterém vznikalo velké množství nejrůznější teoretických směrů a Murphy nepatřil mezi ty, kteří by zastávali pouze jeden z nich. Můžeme však konstatovat, že byl do jisté míry ovlivněn teoriemi kulturní ekologie a multiliterární evolucí (Julian Steward) a také antropologickým strukturalismem (C. Lévi-Strauss). Jeho celoživotním inspirátorem byl hlavně Sigmund Freud a jeho teorie psychoanalýzy.

²⁶⁴ MURPHY, R.F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2006. s. 236.

²⁶⁵ Tamtéž. s. 238.

Mimo jiné si dovolil rozdělit americké antropology na materialisty a postmodernisty podle toho „do jaké míry se zabývají lidskou myslí.“²⁶⁶

Robert Francis Murphy byl velmi významným antropologem, který zasvětil celý svůj život zkoumání lidské bytosti a jeho kultuře. Lidé ho milovali pro jeho statečnost, moudrost a obdivuhodné nasazení při práci, které mu vydrželo až do konce života, navzdory jeho smutnému životnímu osudu.

Bibliografie

Women of the Forest (1974)

Úvod do kulturní a sociální antropologie (1986)

The Body Silent (1987)

²⁶⁶ Srovnej: MURPHY, R.F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2006. s. 239.

LITERATURA

- BUDIL, I.T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. 487 s. ISBN 80-7254-321-0.
- DAVIES, M. W. *Kulturní antropologie*. 1. vyd. Praha: Portál, 2003. 175 s. ISBN 80-7178-778-7.
- FRAZER, J.G. *Zlatá ratolest*. Plzeň: Nakladatelství a vydavatelství Aleš Čeněk, 2007. 671 s. ISBN 978-80-7380-017-8.
- FRAZER, J.G. *Zlatá ratolest*. 2. vydání. Praha: Mladá fronta, 1994. 632 s. ISBN 80-204-0488-0.
- GEERTZ, C. *Interpretace kultur*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. 565 s. ISBN 80-85850-89-3.
- MALINOWSKI, B. *Vědecká teorie kultury*. 1. vyd. Brno: Krajské kulturní středisko, 1968. 185 s.
- MURPHY, R. F. *Úvod do sociální a kulturní antropologie*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2006. 268 s. ISBN 80-86429-25-3.
- PETRUCIOVÁ, J.; FEBER, J. *Multikulturalismus jako komunikační problém*. 1. vyd. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě, 2005. 50 s. ISBN 80-7368-082-3.
- SMITH, G.E. *Dějiny člověka*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1938. 580 s.
- SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. 667 s. ISBN 80-246-0337-3.
- SOUKUP, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. 2. rozš. vyd. Praha: Karolinum, 1996. 303 s. ISBN 80-7184-158-7.
- SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*. 2. vyd. Praha: Portál, 2004. 229 s. ISBN 80-7178-929-1.
- STEWART, J. H. Alfred Louis Kroeber. *American ethnography* [online]. 2008 [cit. 2008-12-09]. Dostupný z World Wide Web: <http://www.americanethnography.com/article_sql.php?id=10>.
- TURNER, V. W. *Průběh rituálu*. 1. vyd. Brno: Computer Press, 2004. 194 s. ISBN 80-7226-900-3.