

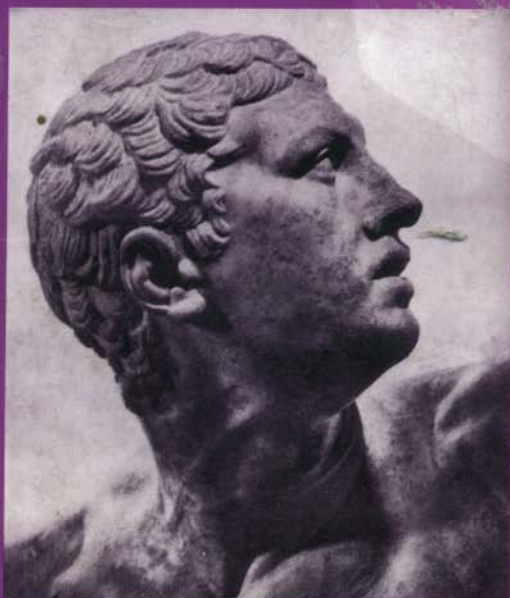
Univerzitní knihovna Brno

1

1054186

o T. Budil

MITOS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE



TRITON

Skenováno pro studijní účely

3. VYDÁNÍ

Ivo T. Budil

MÝTUS, JAZYK

A KULTURNÍ

ANTROPOLOGIE

TRITON

MZK-UK Brno



2610084467

2002.2 572.002

396211	
M.C.	SKA
sign. 1- 1054.186	

© Ivo T. Budil, 1998
© TRITON, 1998
Cover © Libor Batrla, 1998

Vydalo nakladatelství TRITON, Vykáňská 5, 100 00 Praha 10

ISBN 80-7254-001-7

OBSAH

1. kapitola

ÚVOD DO ANTROPOLOGIE	9
Vznik antropologie	10
Sociální a kulturní antropologie	12
Kulturní relativismus	19
Objektivní a solidární společnost	20
Aplikovaná kulturní a sociální antropologie	22
Vymezení témat a pojmů	25

2. kapitola

VÝVOJ ANTROPOLOGIE	27
Konec evropského izolacionismu	27
Antropologické představy pozdního středověku	31
Mýtus zlatého věku	31
Mýtus ztracené moudrosti	33
Počátky sekularizace v renesanci	34
Giambattista Vico	36
Počátky novověké somatologie	38
Osvícenství	39
Montesquieu	40
Jean Jacques Rousseau	41
Vznik archeologie a vědecké prehistorie	42
Vznik synchronních a diachronních věd	43
Antropologie v období romantismu a novoromantismu	44
Teorie matriarchátu	46
<u>Fenomén novověkého rasismu</u>	58
Nástup nových paradigmat: Comte, Darwin, Weber	65
August Comte a pozitivismus	66
Vznik darwinismu	69
Novokantovství a Max Weber	74
Bádenská škola	75
Max Weber	76
Vznik fyzické antropologie	78

Vznik kulturní antropologie	79
Evolucionismus v antropologii	80
Představitelé evolucionismu v antropologii	81
Neoevolucionismus a kulturní ekologie	85
Difuzionismus	89
Difuzionismus v Německu a v Anglii	89
Francouzská sociální antropologie	92
Émile Durkheim	93
Představitelé francouzské sociální antropologie	95
Franz Boas a americká kulturní antropologie	97
Konfiguracionismus	98
Představitelé konfiguracionismu	99
Funkcionalismus	102
Psychologická antropologie	105
Kulturní antropologie a psychologie nevědomí	107
Sigmund Freud	107
Carl Gustav Jung	117
Behaviorismus a neobehaviorismus	124
Kulturní a biologický determinismus	125
Margaret Meadová a kulturní determinismus	129
Sociobiologie a biologický determinismus	131
3. kapitola	
ČLOVĚK, JAZYK A SPOLEČNOST	136
Kultura a narace	136
Vývoj paradigmat jazykovědy	137
Původ jazyka	139
Semiotická antropologie	145
Vymezení znaku	145
Základy sémiotiky	148
Strukturalismus	150
Claude Lévi-Strauss	153
Strukturalistický výklad mýtů	158
Sapirova a Whorfova teorie	165
Symbolická a kognitivní antropologie	169
Sémiotická analýza	176
V labyrintu interpretace	177
Kontaktní událost jako setkání kultur	180
Fylogeneze jazyka a kultury	183

4. kapitola

ČLOVĚK, MÝTUS A NÁBOŽENSTVÍ	192
Hlavní představitelé religionistiky	194
Klasifikace náboženství	195
Mýtus a rituál	197
Založení kultury a kosmogonické mýty	205
Prostor v představách archaických kultur	209
Čas v představách archaických kultur	211
Pojetí osobnosti v archaických kulturách	217
Pojem duše v archaických kulturách	219
Šamanismus a magie	225
Změněné stavy vědomí	229
Archaický člověk a moderní doba	234
Osová doba starověku	236
Teistické a karmové systémy	237
Karmové systémy	237
Teistické systémy	238
Vznik monoteistického náboženství	239
Ateismus	241
Konec náboženství?	242
Nová náboženství jako symbolická interakce kultur	243
VYBRANÁ LITERATURA	248
REJSTŘÍK	253

1. kapitola

ÚVOD DO ANTROPOLOGIE

Slavný anglický historik *Arnold Toynbee* po druhé světové válce napsal, že končí údobí nadvlády civilizace, založené na západních hodnotách. Současně se rodí civilizace nová, v pravém smyslu globální a světová. Civilizace, kterou charakterizují přívlasky jako postindustriální, postideologická, postmodernistická, multikulturní a multirasová. Navštívíme-li libovolnou metropoli západní Evropy nebo Severní Ameriky, můžeme se na vlastní oči přesvědčit, co tato poslední dvě adjektiva znamenají v běžném životě. S velkou naléhavostí se klade otázka po soužití s „těmi druhými“, jejichž kulturní hodnoty a životní návyky se zdají být tak radikálně odlišnými od našich vlastních. Etnické a náboženské konflikty na Balkáně, na Kavkaze, ve Rwandě nebo i v Los Angeles vedou západní technokratickou společnost k poznání, že nejen mezinárodní bezpečnostní systém, ale i její vlastní sociální harmonie jsou ohroženy a ona balancuje na samém ostří rozvratu a exploze neznámého „barbarství“. Krizovost této chvíle je navíc umocňována pocitem Západu, že jeho vlastní kulturní ideály, naplňované od konce středověku, se vyčerpaly a „dějiny skončily“.

S tézí o „konci historie“ vystoupil v létě roku 1989 americký politolog *Francis Fukuyama*. Tento myslitel, inspirovaný Hegelem, dospěl k názoru, že pád komunismu umožnil konečné dovršení dějin, spočívající v celosvětové dominanci liberálně – kapitalistického systému. Události několika posledních let usvědčily Francise Fukuyamu z naivního optimismu. *Samuel P. Huntington* oproti Fukuyamově univerzalizmu zdůrazňuje, že příslušníci čínských, arabských nebo evropských kultur nejsou součástí nějakého většího kulturního celku. Jednotný ekonomický systém a volný trh tuto skutečnost pouze zakrývá, ale nepřekonává. Huntington předvídá, že hlavním rysem nastupujícího světa bude jeho rozdělení na několik specifických a soupeřících kultur-

ních okruhů (západního, konfuciánského, japonského, islámského, hinduistického, slovansko - pravoslavného, latinskoamerického a afrického). Hlavní konflikty budoucího lidstva se budou odehrávat na liniích oddělujících tyto odlišné kultury.

Podle katastrofické vize, kterou předložil *Alain Minc*, zhroucení úsilí po univerzalismu, které představovalo jedno z posledních dědicství středověké civilizace, vyústí v rozvrat právních institucí, obnovení náboženského a etnického partikularismu a celosvětový triumf chaosu a nezákonnosti. V našem výkladu si ukážeme, že podobné výklady současných událostí nápadně připomínají téze raně osvícenského myslitele Giambattista Vica o kruhovém pohybu dějin, pravidelně se navracející k prvotnímu barbarství. Antropologie je vědou o poznání „těch druhých“. Její vývoj od renesance odráží zároveň osudy naší civilizace. První „praktičtí etnografové“ - mořeplavci doby zámořských výprav nazírali podmaněné domorodce očima dávných mýtů. Toto „čtení“ přetrvalo prakticky až do osmnáctého století. V minulém století, v době vrcholu moci Západu, byla antropologie teoretickou a katedrovou vědou, která shovívavě, s vědomím obrovské technologické převahy, studovala zvyky a obřady „primitivů“ a „divochů“. Současný úkol antropologů je značně odlišný. Je to poznání společných základů kulturního života všech národů a ras a nalezení pravidel soužití, které by překlenulo nebezpečné údobí historie, nastíněné například Samuelem P. Huntingtonem nebo Alainem Mincem. To však neznamená, že by Západ měl rezignovat na svou vlastní, křesťansko-židovskou kulturu, jak je tomu v postmodernistickém zápalu až příliš často rozuměno.

Vznik antropologie

Termín *antropologie* pochází z řeckých slov *antropos* (člověk) a *logos* (slovo, rozum, nauka). Poprvé jej ve smyslu „učení o člověku“ použil roku 1596 protestantský humanista *O. Casmann*. Každá společnost nebo civilizace se vždy musela vyrovnat s otázkou, co je člověk. Toto téma se stalo obsahem mýtů archaických kultur, mytologických a náboženských soustav starověkých civilizací a předmětem reflexe filo-

sofů a teologů antiky a středověku. Antropologie jako samostatná věda vzniká v 18. století, kdy roce 1775 *J.F. Blumenbach* znovuzavedl původní Casmannův pojem. Antropologie byla tehdy společně se zoologií a botanikou řazena mezi tři hlavní biologické obory. S touto orientací souvisí například působení *Edwarda Tysona*, jenž jako první již koncem 17. století poukázal na úzkou anatomickou souvislost primátů a člověka. Za další mezník v předběžném upevňování antropologie jako přírodovědecky orientované disciplíny bylo vydání *Systema Naturae* švédského badatele *Carla Linného* v roce 1735, ve kterém Linné včlenil člověka do živočišné říše, zařadil jej do řádu primátů a nazval jej *Homo sapiens*, „člověk rozumný“. Tím bylo zakončeno přípravné období konstituování antropologie jako vědy o člověku, bez teologického a náboženského krytí, hodnotící člověka čistě z hlediska přírodních věd novověku.

V kontinentální Evropě, ve Francii, Holandsku, Německu, Rakousku a Rusku se antropologie nadále rozvíjela jako přírodní věda o člověku, jejímž cílem bylo studovat jeho původ, fylogenetický a ontogenetický vývoj, vznik lidských plemen a ras, kvantitativně a kvalitativně hodnotit tělesné znaky a rozměry a jejich variabilitu. V tomto klasickém a tradičním pojetí byla antropologie rozdělena do tří hlavních oddílů:

- a. Prehistorická antropologie
- b. Etnická antropologie
- c. Fyzická antropologie

V anglosaském světě, ve Velké Británii a zejména ve Spojených státech se v antropologii kladl zvýšený důraz na společenský a kulturní rozměr člověka. Lze říci, že zatímco Starý svět upřednostňoval především fyzickou antropologii, která neměla přímé institucionální vazby například na etnologii, archeologii nebo lingvistiku, Nový svět preferuje mnohem širší vymezení antropologie, ve kterém výsadní postavení zaujímá kulturní antropologie. Tato dichotomie přetrvává až do dnešní doby. Katedry antropologie na amerických vysokých školách se věnují fyzické antropologii, archeologii, lingvistice, sociální a kulturní antropologii a etnologii.

Klasifikaci, která představuje určitý kompromis mezi evropským

a americkým přístupem, publikoval v roce 1960 J.M. White. Hovoří se v ní o čtyřech hlavních oddílech antropologie:

- a. Fyzická antropologie (Physical Anthropology)
- b. Kulturní antropologie (Cultural Anthropology)
- c. Sociální antropologie (Social Anthropology)
- d. Užitá antropologie (Applied Anthropology)

Fyzická antropologie, též označovaná v nejširším slova smyslu jako biologie člověka (Human Biology), studuje fosilní pozůstatky našich předků, tělesné rozměry a ostatní fyzické rysy člověka, lidských populací a ras, jejich změny a vývoj, distribuci genů u současných populací a ras, mechanismus dědičnosti fyzických vlastností a srovnání vlastností primátů a současného člověka. Současně se fyzická antropologie zabývá problematikou vztahu výše zmíněných biologických charakteristik člověka k přírodnímu a sociálnímu prostředí. Hranice mezi některými oddíly fyzické antropologie a lékařskými obory je prakticky setřena. Týká se to například *osteologie* (nauky o kostech) nebo tzv. *somatologie* (souhrnný název pro anatomii a fyziologii). Fyzickou antropologii můžeme tedy definovat jako vědu studující biologické vlastnosti lidí a příbuzných primátů v přírodním a sociálním kontextu. Rozeznáváme některé specializovanější obory fyzické antropologie, mezi které patří například *paleoantropologie* (antropogeneze, prehistorická antropologie), zkoumající zákonitosti evoluce člověka jako biologického druhu, *etnická antropologie*, která se zabývá studiem lidských ras a klasifikací antropologických typů, *ekologická antropologie*, studující vztah člověka k přírodnímu prostředí, *gerontologie*, studující problematiku stáří, a *sportovní antropologie*. Některé tradiční antropometrické metody fyzické antropologie, které měly značnou společenskou prestiž pro svou aplikaci v soudní, kriminalistické praxi, při stanovení rodičovství atd., jsou vytlačovány metodami *molekulární biologie* a *genetiky*.

Sociální a kulturní antropologie

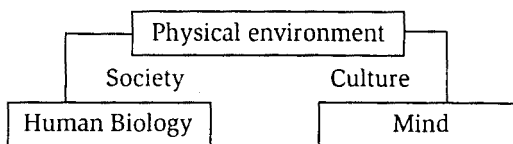
V přehledu vývoje antropologie uvidíme, že základní rozlišení mezi *kulturní* a *sociální* antropologií mělo původně spíše sémantický cha-

rakter. Americká antropologie, budovaná zejména přistěhovalci z německé jazykové oblasti, začala užívat pojem „kulturní antropologie“, zatímco britská škola, inspirovaná francouzskými sociology, dala přednost termínu „sociální antropologie“. Postupně se ale rozdíl mezi kulturní a sociální antropologií prohloubil a získal nový gnoseologický obsah.

Než začneme s vlastním shrnutím nejobecnějších zásad kulturní antropologie, vyjasněme si adjektivum „kulturní“, odlišující tuto vědeckou disciplínu od jiných odvětví antropologie.

Co je to kultura, která má být předmětem výzkumu? Používáme tohoto slova v přeneseném smyslu: kulturní člověk je pro Středoevropany jedinec, který chodí na koncerty, do divadel a čte uměleckou beletrii. Občas hovoříme o kulturních národech, pokud zachovávají například naše hygienické zvyklosti. Kulturní antropolog studuje indiánské kultury v povodí Amazonky, kultury původních obyvatel Austrálie, domorodců v Melanésii, ale též kulturu černošského gheta v americkém velkoměstě, kulturu vysokoškolských studentů, kulturu lidí žijících a pracujících v Hollywoodu a tak podobně. Vidíme, že kulturou se rozumí definovatelná skupina lidí, která vyznává podobné hodnoty, žije obdobným stylem života a hovoří stejným jazykem, dialektem, slangem nebo používá jednotnou terminologii. Toto úvodní vymezení pojmu „kulturního společenství“ je samozřejmě jen přibližné a nenahrazuje vlastní definici, která v odborné literatuře nebyla s konečnou platností stanovena. A.L. Kroeber a C. Kluckhohn uvádějí ve své práci z roku 1952 celkem 161 znění různých definic kultury. Od té doby se jejich počet zajisté velmi rozmnožil.

Pokusme se odvodit postavení kulturní antropologie v systému současných věd o člověku a vymežit vlastní doménu jejího výzkumu, jak je chápe zejména současná americká škola. Následující schéma znázorňuje vztahy mezi třemi rozdílnými aspekty reality. Za prvé je to *physical environment*, přírodní prostředí, kterým se jako celistvým systémem zabývají ekologické vědy. Na biologickou povahu člověka (*Human Biology*) se zaměřují nejrůznější lékařské obory a fyzická antropologie. Termínem *Mind* je míněna lidská psychika, včetně vědomých i nevědomých složek, která je objektem výzkumu psychologie.



Vztah biologie člověka a lidského vědomí, tzv. psychosomatickou problematiku, studují v současné době interdisciplinární obory, sdružené pod souhrnným názvem *Body-Mind*. Dlouhodobá, tisíce let trvající interakce mezi „physical environment“ a „Human Biology“ se v geologické minulosti projevovala v přizpůsobování člověka změnám v ekosystému. Mechanismus adaptace podmínil podle evoluční biologie fylogenetický vývoj našeho druhu a odrazil se ve změnách morfologie, fyziologie a etologie našich fosilních předků. Odlišnosti ve vztahu biologie člověka (Human Biology) a lidského vědomí (Mind) vůči přírodnímu prostředí (physical environment) představují hlavní kritérium v rozlišení *společnosti (Society)* a *kultury (Culture)* a tedy i pro vymezení předmětu studia *sociální a kulturní antropologie*.

Společnost jako systém vztahů mezi lidmi vzniká přizpůsobením podmínkám okolního světa. Organizace sociálního života má především umožnit lidskému společenství přežít. Společnost, konstituována adaptací lidských biologických potřeb na přírodní prostředí, je sférou optimalizace sociální funkce a akce. Z hlediska krátkodobých cílů ji můžeme určit jako kolektivní nástroj taktiky lidského druhu. Problematika organizace a funkce společenských vztahů je studována sociální antropologií.

Přetrvávání sociálního systému je však podmíněno respektováním určitých norem a hodnot kolektivního života. Tento normativní řád a hodnotová orientace člověka jsou zakotveny v kultuře dané společnosti. Je to oblast kultury, ve které normy a hodnoty získávají uchopitelný význam a která je umožňuje procesem učení, tzv. *enkulturací*, předávat následujícím generacím. Kultura vytváří v podobě mýtu, filosofického nebo teologického systému nebo na základě vědy konsistentní obraz a interpretaci světa, které umožňují pobyt člověka ve

světě. Kultura je oblastí významu a vzniká střetáváním lidského vědomí i nevědomí (Mind) s přírodním prostorem existence člověka. Je to jazykový obraz reality, odpovídající na základní otázky lidské existence a ospravedlňující společenský řád dané kultury. Kultura každé civilizace představuje dlouhodobou strategii, nesenou dominantní „vizí reality“, kterou má dané společenství naplnit. Skutečnosti, že civilizační úsilí je podmíněno určitým ústředním kulturním vzorem a odpovídajícími hodnotami, využívali historikové při stanovení obecné typologie světových civilizací. Sociální systém společnosti je stabilní a výkonný pouze do té míry, do jaké je kulturní „vize reality“, z níž pramení normy a hodnoty udržující jeho funkčnost, respektována. Kulturní antropologie je vědou, která studuje rozmanité modely reality všech lidských kultur a snaží se odvodit obecné zákonitosti jejich vytváření.

Americký antropolog *Clifford Geertz* hovoří o *modelech pro realitu* jako o pravidlech uspořádání sociálního života a o *modelech reality*, pojímaných jako interpretace světa, která se odráží v kultuře společenství.

Představitelé francouzské sociologie konce devatenáctého a začátku dvacátého století, například August Comte a Émile Durkheim, se domnívali, že zákonitosti konstituování kulturní „vize reality“ jsou podřízeny pravidlům společenského života, které jsou primární skutečností. Naproti tomu *nativisté* neboli *mentalisté*, mezi které patří někteří američtí antropologové první poloviny dvacátého století, inspirováni novokantovstvím, tvrdili, že mechanismy vytváření jazykového obrazu světa odpovídají obecným zákonitostem lidské psychiky. Můžeme říci, že pokud francouzští sociologové hlásali, že „*ontologie je vlastně sociologií*“, jejich američtí kolegové dávali přednost tézi, že „*ontologie je psychologií*“. Strukturalističtí antropologové, vycházející z jazykovědy švýcarského lingvisty Ferdinanda de Saussura, stojí na rozhraní mezi sociologismem a psychologismem. Ferdinand de Saussure sice chápal jazyk jako společenskou instituci, vytvářenou na smluvním základě, ale názory zakladatele francouzského strukturalismu Claude Lévi-Strausse a jeho žáků odpovídají spíše stanoviskám psychologizujících mentalistů. Ke stejným pozicím

se hlásí i většina představitelů současné americké symbolické a kognitivní antropologie. Materialističtí zástupci kulturní ekologie a tzv. nové archeologie v americké vědě, které nazýváme *adaptacionisté*, neuznávají diferenci mezi „Mind“ a „Human Biology“. Zdůrazňují obdobně jako francouzští sociologové „Society“ na úkor „Culture“ a společenská a kulturní pravidla považují za výraz adaptace na přírodní prostředí.

Můžeme nyní uvést některé nejznámější definice kultury, odrážející odlišná ideová východiska autorů:

Podle britského evolucionisty Edwarda B. Tylora, žijícího v druhé polovině minulého století, představuje kultura „komplexní celek, který zahrnuje všechny náboženské a etické hodnoty a systémy, právní předpisy, poznání, umění a zvyky a schopnosti, které si jedinec jako příslušník společnosti osvojil učením“.

A.L. Kroeber a C. Kluckhohn, žáci Franze Boase a představitelé amerického konfiguracionismu první poloviny dvacátého století, tvrdí, že „kultura je produkt, je historická, zahrnuje ideje, vzory a hodnoty, je selektivní, lze se jí učit, je založená na symbolech a je abstrahována z chování a produktů chování“.

Známá, často citovaná adaptacionistická definice amerického antropologa Leslie A. Whita zní v originále: „Culture is the exosomatic adaptation of human populations on the physical environment.“

Americký antropolog *Roger M. Keesing* rozlišuje 4 základní paradigmatu teorií kultury:

1. Kultura jako adaptivní systém. Paradigma vyskytující se v kulturní ekologii, kulturním materialismu a tzv. nové archeologii.
2. Kultura jako kognitivní systém. Paradigma rozvíjené kognitivní antropologií.
3. Kultura jako symbolický systém. Paradigma tvořící základ symbolické antropologie.
4. Kultura jako strukturální systém. Paradigma ležící u základů strukturální antropologie.

Spor mezi psychologickým a sociologickým vymezením kultury nepřímou souvisí i s debatou o *kulturním* a *biologickém determinismu*. Jedním ze základních charakteristik každé kultury je její *naučitelnost*

rámci lidského společenství. Již novokantovci poukázali na existenci apriorních, biologicky podmíněných struktur v lidské psychice, které podstatně ovlivňují kulturní obraz reality. Vystala otázka, zda tyto vnitřní kulturní dispozice se liší mezi jednotlivými národy nebo rasami a způsobují obrovskou mnohotvárnost světových kultur, nebo je to naopak sociální a kulturní prostředí, které dominantně ovlivňuje výchovu jedince. Antropologové se ptali, jestli skutečnost, že je někdo například Číňanem a uznává hodnoty čínské civilizace, je podmíněna více jeho vrozenými biologickými vlastnostmi, nebo kulturním prostředím, ve kterém vyrůstal. Biologický determinismus byl rozšířen v první polovině devatenáctého století mezi romantiky. Prostřednictvím *Artura de Gobineau* se stal základem novodobé teorie rasismu a byl zčásti přijat i sociálními darwinisty. Teprve *Franz Boas*, *Margaret Meadová* a další američtí antropologové dvacátého století se jednoznačně přiklonili ke kulturnímu determinismu. V sedmdesátých letech vystoupil americký entomolog *Edward Wilson* s teorií *sociobiologie*, která využívá poznatků evoluční biologie a genetiky k obnovení biologického determinismu. Současný biologický determinismus většinou zdůrazňuje univerzálnost dědičných základů kultury, překračujících etnické rozdíly.

Jedním z hlavních metodologických rozdílů jednotlivých antropologických škol je otázka *synchronního* a *diachronního* přístupu ke kulturní realitě člověka. Diachronní metoda, rozšířená zejména v evolucionistických, difuzionistických a neoevolucionistických antropologických školách, posuzuje jednotlivé fenomény kultury z hlediska jejich historie a snaží se je zařadit do určité evoluční posloupnosti. Tato metoda se uplatnila též v historicismu kulturní antropologie *Franze Boase* a jeho žáků. Ve dvacátém století převládá přístup synchronní, aplikovaný ve funkcionalismu, strukturalismu a symbolické a kognitivní antropologii. Synchronní metoda analyzuje kulturu jako systém prvků, hodnocených z hlediska funkce, případně jejich vzájemných vztahů.

Vývoj kulturní antropologie od konce osmnáctého do závěru dvacátého století musíme hodnotit v kontextu pohybů evropského myšlení a osudů západní civilizace. Paradigmata jednotlivých škol kulturní an-



tropologie můžeme odvodit od převládajících filosofických směrů. Počátky etnologie a etnografie jsou spjaty na jedné straně s francouzským osvícenstvím, na straně druhé s německým romantismem. Francouzská sociologie, reprezentovaná například *Émilem Durkheimem*, je inspirována pozitivismem a navazuje na hodnoty osvícenství. Dílo švýcarského religionisty *Johanna Jakoba Bachofena* je charakteristické pro pozdní romantismus, jehož ohlasy můžeme nalézt i v religionistických a kulturologických úvahách „psychologů nevědomí“ *Sigmunda Freuda* a zejména *Carla Gustava Junga*. Hlavní rozvoj kulturní antropologie v anglosaském světě druhé poloviny devatenáctého století je ve znamení evolucionismu. Velký význam pro formování dalších antropologických směrů měla německá novokantovská filosofie konce devatenáctého století, zejména bádenská škola. Začátkem dvacátého století se v německé jazykové oblasti šíří difuzionismus, vytlačující z antropologie evolucionismus. Autentická americká kulturní antropologie se vytvořila díky bývalému fyzikovi německého původu, *Franzi Boasovi*. Jeho antropologické učení, kombinující exaktní metodologii přírodních věd s historicismem difuzionismu a prvky novokantovství, vyústilo do konfiguracionistické antropologické školy. Ve Francii se mezitím rozvíjí pozitivistická sociologie, která zdůrazňuje synchronní výzkum lidské společnosti. Ve Velké Británii *Polák Bronislaw Malinowski* navázal na francouzské myslitele a přispěl k založení nového antropologického směru, tzv. *funkcionalismu*, v jehož metodologii se zcela prosadil synchronní přístup. V roce 1916 vyšel ve Švýcarsku *Kurs obecné lingvistiky (Cours de linguistique générale)* od *Ferdinanda de Saussura*. Tato kniha vyvolala revoluci v jazykovědě a znamenala počátek vítězného tažení synchronní metodologie ve společenských vědách. Hovoříme o vzniku tzv. *strukturalismu*. Během druhé světové války působil v New Yorku mladý francouzský etnolog *Claude Lévi-Strauss*. Seznámil se s představitelem tzv. Pražského lingvistického kroužku, známé strukturalistické jazykovědné školy, *Romanem Jakobsonem*, a s reprezentanty americké antropologie. Výsledkem této plodné konfrontace byla aplikace strukturalistických metod v antropologii a počátek tzv. *strukturalistické antropologie*. Další osudy antropologického myšlení ve Spojených státech amerických jsou podmíněny novou

vlnou francouzského myšlení, intenzivně působící zejména od konce šedesátých let. Autoři jako *Michel Foucault*, *Jean Baudrillard*, *Roland Barthes* nebo *Jean-Francois Lyotard* přispěli ke transformaci strukturalismu v tzv. poststrukturalismus. Jiný významný filosof, *Jacques Derrida*, je autorem tzv. dekonstruktivismu. Tito myslitelé měli klíčový význam pro formování tzv. nové etnografie, antropologické školy, odrážející současnou tzv. postmoderní intelektuální situaci civilizace.

Kulturní relativismus

V tomto stručném přehledu vývoje kulturní antropologie můžeme zaznamenat přinejmenším dva důležité trendy. Za prvé se jedná o ústup diachronních metod, které jsou přes určitou renesanci v poválečném neoevolucionismu zatlačovány synchronní metodologií, a za druhé o postupné odmítnutí etnocentrismu a prosazení tzv. kulturního relativismu. Tradiční evolucionistické studium neevropských společností bylo orientováno etnocentristicky. To znamená, že jednotlivé kultury byly hodnoceny z hlediska podobnosti svých institucí se západními a na tomto základě jim bylo uděleno místo ve vývojové řadě, jež vrcholila západní civilizací. Čím méně se etnograf, cestovatel nebo misionář cítili se zkoumanou kulturou spjati, čím se v ní hůře orientovali a její hodnoty jim byly vzdálenější a nepochopitelnější, tím níže umísťovali tuto kulturu na vývojovém žebříčku univerzální „evoluce lidstva“. Byl to postoj vzniklý v situaci naprosté dominance západní civilizace na naší planetě. Západ dobýval svět v představě, že tato permanentní kolonizace znamená šíření evropského a křesťanského Řádu v moři necivilizovaného Chaosu, který obklopoval geograficky omezený ostrov civilizace. Evropan pokládal za svoji povinnost a slovy Ruyarda Kiplinga za „břímě bílého muže“ vyvedení přírodních národů z „temna barbarství“.

Řekli jsme si již, že intelektuální klima současné doby, ve kterém se vytvářejí i dnešní antropologické přístupy, lze charakterizovat jako postmodernistické. Obsahem postmodernismu je nedůvěra k racionalismu, univerzalizmu a evropské ideologii, hodnotám, na kterých byly budo-vány západní společenské vědy. Postmodernisté zdůrazňují pluralitu

názorů a preferují přítomnost, jako jediné oprávněné východisko k poznání skutečnosti. Tyto postmodernistické zásady mají v kulturní antropologii metodologickou obdobu ve *strukturalismu*, *symbolické a kognitivní antropologii*, součástech tzv. *nové etnografie*. Sociální evolutionismus tradiční antropologie byl odmítnut jako projev eurocentrismu, protože kritéria pro posuzování vývoje cizích kultur byla údajně převzata z evropských představ o průběhu univerzální Historie. Respektování nároku na pluralitu a rovnocennost kultur se odráží v jedné ze základních premis anglosaské kulturní antropologie, podle které každá kultura je stejně významuplná. To znamená, že pro Indiány z povodí Amazonky je jejich kultura obdobně komplikovaná, stejně naplněná významy rituálů, zvyklostí, sociálních vztahů, náboženství a tradice jako pro obyvatele New Yorku kultura postindustriální civilizace. Žádná z těchto kultur není „vyšší“ nebo „nižší“, protože toto hledisko se s apriorně přijatou rovnocenností významů vylučuje. Každé hodnocení, zaujímání stanoviska, je z pohledu kulturního relativismu etnocentristické, protože je podmíněno kulturní příslušností a osobním zaujetím toho, kdo vynáší soud. Kulturní antropolog zkoumá kulturu na hodnotově neutrálním poli, mimo veškerá mravní hodnocení. Vlastní etická kritéria a subjektivita jsou z procesu antropologického bádání vyloučena. V některých aspektech své metodologie však i dnešní kulturní antropologie uznává nárok univerzalizmu. Francouzští sociologové, funkcionalisté a zejména strukturalisté hledali za nejrozmanitějšími lidskými kulturními projevy obdobné základní struktury vztahů a pravidel, které se pouze odlišným způsobem navenek manifestují. Kulturní antropologové aplikují na studium veškerých kultur jednotné metodologické přístupy, bez ohledu na skutečnost, že v jednom případě sledují polskou komunitu v Chicagu, ve druhém obyvatele Tel Avivu a ve třetím kmen australských domorodců.

Objektivní a solidární společnost

Richard Rorty, hlásící se k tradici současného postmodernismu, rozlišuje společnosti založené na tzv. objektivitě a na tzv. solidaritě. Tento americký myslitel se domnívá, že tradiční evropská společnost měla

tzv. objektivní charakter, protože v ní panovala idea jediné objektivní Pravdy, vyžadující všeobecný respekt. Rorty sleduje tuto tradici od řeckého filosofa Platóna, jenž ve své Ústavě vylíčil ideální stát, vybudovaný na jednotném, rozumově poznatelném řádu. Tento řád, korespondující s vlastnostmi lidské duše, představuje jedinou alternativu vůči světu zdání a životu ve lži. Pochybovači a nevěřící musí být o Pravdě poučeni a přesvědčeni. Richard Rorty se domnívá, že platonismus vyústil ve dvacátém století do totalitního marxismu a nacismu, jejichž protagonisté prohlašovali totalitní revoluci za výraz nadčasové Pravdy a brutalitu, které ji doprovázeli, ospravedlňovali poukazem na univerzální historické Zákony. Adorno tuto souvislost vyjádřil v pochybnosti o možnosti „myslet po Osvětlení věčné esence“.

Tváří v tvář tzv. objektivního systému nelze podržet soukromou pravdu, je možné buď splynout s Řádem, nebo být jako nositel falešné ideologie, tedy lži, zlikvidován. Evropský platonistický etnocentrismus též spočíval v chápání západní kultury jako ztělesnění vrcholu vývoje lidstva a dějinného uskutečnění objektivní Pravdy, v jejímž světle byly hodnoceny všechny mimoevropské kultury. V kultuře, založené na tzv. solidaritě, nejde podle Rortyho o podřízení univerzální Pravdě a o organizaci společnosti na jejím základě, ale o nalezení způsobu soužití skupin s různým pojetím světa.

Richard Rorty ve svých eseích konfrontuje přístup tzv. metafyziků, představovaných například Martinem Heideggerem, s náhledem tzv. ironiků, reprezentovaných především spisovatelem v čele s Charlesem Dickensem. Metafyzik se domnívá, že už samotná přítomnost určitého termínu v jeho slovníku zaručuje, že mluví o něčem, co má skutečnou povahu. Ironický literát, spojující tradici nominalismu s výsměchem Rabelaisových a Cervantesových románů, se přiklání k relativizujícímu historicismu. Na rozdíl od „asketických kněží“, jak nazval metafyziky Nietzsche, „ironická společnost, která převzala svůj morální slovník spíše z románů než z ontoteologických či ontickomorálních traktátů, by si nekladla otázky o lidské přirozenosti, cíli lidské existence nebo o smyslu lidského života. Spíše se ptala sama sebe, co můžeme udělat pro to, abychom vzájemně vycházeli, jak můžeme věci zařadit tak, abychom spolu pohodlně žili, jak lze změnit institu-

ce, aby právo každého člověka na porozumění mohlo být lépe uspokojeno“ (přeložili Miroslav Machala a Karel Klusák, 1993). Ontologická závaznost Pravdy metafyziků je zde nahrazena zážitkem empatie a soucitu ironiků.

Podle některých myslitelů postmodernistické orientace, kteří hlásají, že úkolem světa není dosažení jednoty v Pravdě, ale ve Službě, spočívá hlavní výzva naší doby ve vytvoření tzv. solidární civilizace. Tento složitý a bolestný proces se odehrává například ve Spojených státech amerických.

Aplikovaná kulturní a sociální antropologie

Již koncem 19. století se rozvíjí ve Francii, Holandsku a v Anglii za podpory států *aplikovaná antropologie*, která se snaží řešit na základě antropologické teorie konkrétní otázky společenského života. Evropská antropologové studovali domorodé kultury zejména v Africe a Asii. Jejich posláním bylo přispět ke zdokonalení tehdejší koloniální správy.

Ve Spojených státech amerických můžeme pozorovat růst prestiže aplikované antropologie, která se původně zabývala problematikou Indiánů, v závislosti na tom, jak se Spojené státy zbavovaly svého izolacionismu a vstupovaly jako dominantní velmoc na půdu mezinárodní politiky. V posledním desetiletí minulého století byl ve Spojených státech založen *Úřad americké etnologie (The Bureau of American Ethnology)*, který se zaměřil na studia severoamerických Indiánů a obyvatel Filipín, které se po válce se Španělskem v roce 1898 dostalo pod dočasnou americkou správu. Kolem roku 1890 se mezi Indiány amerického Středozápadu rozšířilo chiliastické a mesianistické náboženské hnutí známé jako „tanec duchů“, kterým se detailně zabýval antropolog *James Mooney*. Jeho vědecká zpráva umožnila rozsáhlé reformy v *Úřadu pro indiánské záležitosti (The Bureau of Indian Affairs)*. Po vypuknutí druhé světové války byla řada antropologů v USA ve styku s *Úřadem pro válečné zpravodajství (Office of War Information)*. *Alexander Leighton* ve své knize *The Governing of Men* popisuje zkušenosti antropologů, pobývajících ve službách federální

vlády v internačních táborech na západním pobřeží USA, ve kterých byli za války drženi občané japonského původu. Válka s Japonskem a pozdější okupační správa této země, která se tehdy svou kulturou odlišovala od americké skutečnosti podstatně více než třeba Německo nebo Itálie, vyvolala v amerických vládních a vojenských kruzích zvýšený zájem o antropologii, jejíž metodika a teorie byly považovány za klíč k porozumění odlišným kulturám. Můžeme říci, že v případě Japonska, byli, zejména díky práci *Ruth Benedictové*, antropologové ve svém úsilí pochopit specifika japonské kultury celkem úspěšní. Kniha *Chryzantéma a meč (The Chrysanthemum and the Sword)* od Ruth Benedictové ovlivnila rozhodnutí Spojenců zachovat v Japonsku císařství a je dosud považována za hlavní dílo pro studium japonské společnosti a kultury. Američtí antropologové se podíleli jako experti i na přípravě Marshallova plánu k obnovení hospodářství Evropy. Mezi americké vládní agentury, vyžadující odborné znalosti antropologů, náleží například *USAID (The United States Agency for International Development)* a *USDA (The United States Department of Agriculture)*.

Po druhé světové válce se někteří autoři, například A. Inkeles a R.A. Bauer, zaměřili na studium sovětské společnosti. Nedošlo však ke zhodnocení specifické kategorie totalitního systému. Filosofické práce Hannah Arendtové, věnované této problematice, studie Mircey Eliadeho nebo Erica Voegelina, ukazující na archaické nebo gnostické kořeny totalitarismu, ušly pozornosti kulturních antropologů a nebyly jimi řádně zhodnoceny. Pravá povaha politické moci a kultury v komunistických zemích nebyla západními antropology většinou postížena. Svou úlohu sehrála i skutečnost, že v některých případech jejich odborná terminologie ovlivněná marxismem vycházela ze stejného ideologického zdroje jako samotné totalitní myšlení.

Důležité místo v poválečné aplikované antropologii zaujímá problematika zemí tzv. třetího světa. V šedesátých letech byla americká politika konfrontována s levicovým ozbrojeným hnutím v různých zemích Jižní a Střední Ameriky, Asie i Afriky, podporované sovětskými a maoistickými komunisty. Americká ministerstva zahraničních věcí a obrany vypracovala několik projektů, zaměřených na analýzu pří-

čin levicových guerril a revolucí v rozvojových zemích. V první polovině šedesátých let se jednalo zejména o *Project Camelot* a *Project Agile*, usilující o zastavení destabilizace Thajska prokomunistickými partyzány. V roce 1967, v době kampaně proti americké podpoře prozápadně orientované jihovietnamské vlády, odmítla *Americká antropologická společnost* (*The American Anthropological Association*) spolupracovat na zahraničně-politických operacích své vlády. Odpovědi aplikované antropologie na krizový vývoj v tzv. třetím světě byly však též projekty, spojené s konkrétní ekonomickou a rozvojovou pomocí. Antropologové, kteří se na výzkumu spjatému s těmito programy podíleli, hovoří často o *Developmental Anthropology* (*rozvojové antropologii*). Antropologové z Cornellovy univerzity, vedení Alanem Holmbergem, vykonali mnoho práce při zavádění nových technologií a samosprávy v indiánských vesnicích Peru. V důsledku hospodářských a sociálních změn ve 20. století došlo nejdříve v Evropě a Severní Americe, a v současné době zejména v rozvojových zemích, k překotnému rozvoji měst. Tradiční uzavřené komunity byly rozrušeny, ve velkých aglomeracích zavládl stav bez pevných společenských vazeb, který Émile Durkheim nazýval *anomií*. Jako vědecká reflexe tohoto vývoje se vytvořila *Urban Anthropology* (*urbanistická antropologie*). Antropologové se dnes s větším či menším úspěchem podílejí na práci a výzkumu řady vládních i soukromých rozvojových programů ve Spojených státech amerických a v západní Evropě. Jejich další aktivity probíhají v rámci nejrůznějších mezinárodních organizací, jako je OSN, UNESCO nebo FAO. Podle oblastí, na které se aplikovaná antropologie zaměřuje, ji členíme na *antropologii práva*, *politickou* a *ekonomickou antropologii*.

Zvláštní místo v antropologickém výzkumu postindustriální společnosti zaujímá tzv. „garbologie“ (*garbology*), kterou založil začátkem sedmdesátých let archeolog *William Rathje* v arizonském Tucsonu. Jedná se o statistický výzkum odpadků a skládek, hromadících se kolem amerických velkoměst. „Garbologická“ analýza může poskytnout řadu údajů, které z různých důvodů unikají běžným antropologickým a sociologickým metodám. Podolefsky a Brown například prokázali garbologickou analýzou, že tucsonské čtvrti, jejichž obyva-

telé uvádějí nejnižší spotřebu piva, produkují největší počet prázdných plechovek od tohoto nápoje.

Vymezení témat a pojmů

Úvod do kulturní antropologie je zaměřen na výklad historie a obsahu pojmu „kultura“ v různých antropologických školách. Kultura představuje na základě předchozího vymezení kolektivně sdílený, naučitelný jazykový obraz a interpretaci skutečnosti a zároveň zdroj normativního řádu a hodnotové orientace dané lidské populace. V kapitole věnované vývoji antropologie se však stručně seznámíme s vývojem i jiných antropologických oborů a společenských věd, pokud to bude bezprostředně nutné pro pochopení širšího kontextu formování kulturní antropologie. Nebudeme se podrobněji zabývat těmi aspekty lidské existence, které Clifford Geertz označil jako modely pro realitu a jež zahrnují sociální vztahy a jejich terminologii, strukturu příbuzenských vztahů, společenskou hierarchii a statut, ekonomické a politické systémy. Tato problematika je předmětem studia sociální antropologie. Naším cílem je ukázat, jakým způsobem a na základě kterých zákonitostí je podle současné kulturní antropologie konstituována v rámci lidského společenství kultura jako model reality. Tato tematika úzce souvisí s výzkumy jazyka. Jazyk představuje obdobně jako kultura znakový systém a jejich vzájemné sepětí lze prokázat v evolučním kontextu.

Většina příkladů je volena z prostředí mimoevropských kultur. Etnologové zejména starší generace hovoří o *přírodních národech* a míní tím například domorodé obyvatelstvo Austrálie, tichomořských ostrovů, povodí Amazonky nebo pouště Kalahari, pokud se usuzuje, že jejich životní styl nebyl podstatně ovlivněn moderní civilizací. Do této kategorie můžeme například zařadit i původní germánské nebo slovanské kmeny předtím, než vytvořily první státní útvary. Substantivum „národ“ není zvoleno příliš vhodně, protože je zatíženo pojetím „národa“ v novodobých evropských dějinách. Adjektivum „přírodní“ má, jak později uvidíme, doslova mytologický původ. V pozdější ter-

minologii se pojem přírodní národy nahrazoval termínem *národy bez písma*, (*non-literate peoples*, *schriftlose Volker*), odvozeným od představy, že nejdůležitějším mezníkem přechodu od „barbarství“ k „civilizaci“ je vynález písma. V našem výkladu budeme hovořit o *archaickém člověku*, jako o příslušníku kultury, která nezná písmo, a ve stejném smyslu použijeme i tradičního termínu přírodní národy nebo prehistorické populace či kmeny. Musíme si ale uvědomit, že způsob života a přístup ke světu, jaké budeme demonstrovat u archaického lidstva, se vyskytují ve více či méně modifikované podobě i v mnohem komplikovanějších civilizovaných společnostech až do evropského novověku.

Některým badatelům a antropologickým školám budeme věnovat větší pozornost a obsáhlejší výklad než jiným tématům. Tato volba není samoúčelná. Je tomu tak u osoby švýcarského religionisty Johanna Jakoba Bachofena, na jehož teorii matriarchátu si můžeme detailně demonstrovat způsob vědeckého myšlení romantismu. Dalším, nepřilíš citovaným autorem je zakladatel teorie rasismu, Artur de Gobineau. Vzhledem k aktuálnosti problematiky poskytneme i této rozporuplné postavě a jejímu dílu více místa, než kolik by si v historii vědy zasloužily. Podoba poválečné kulturní antropologie byla silně ovlivněna působením významného francouzského etnologa Claude Lévi-Strausse. Lévi-Strausovu strukturalistickou metodu výkladu lidské kultury a interpretace mýtů si podrobně ukážeme ve třetí kapitole.

2. kapitola

VÝVOJ ANTROPOLOGIE

V této kapitole se budeme zabývat vývojem antropologie od konce středověku do první poloviny dvacátého století. Účelem výkladu není detailní seznámení s příslušnými školami nebo badateli, ale osvětlení historického a kulturního kontextu, ve kterém se rodily jednotlivé antropologické směry. Do našeho přehledu jsou zahrnuti i myslitelé, které za antropology označit nemůžeme, ale kteří svým působením v jiných oborech formování této disciplíny ovlivnili. Ústředním tématem této kapitoly je tvrzení, že vznik kulturní antropologie devatenáctého a dvacátého století nelze pochopit bez přihlédnutí k pohybům evropského myšlení v celém novověku. Z tohoto důvodu se seznámíme i s dílem například Niccolo Machiavelliho, Giambattisty Vica nebo Maxe Webera. Kapitola je zakončena výkladem o kulturně antropologických školách dvacátého století, funkcionalismu, konfiguracionismu, psychologické antropologii a sociobiologii.

Konec evropského izolacionismu

Zásadním civilizačním podnětem vzniku antropologie jako vědeckého bádání o „těch druhých“, překračujícího zábrany xenofobie a etnocentrismu, bylo prolomení izolacionismu Západu v posledním století středověku. To neznamená, že by euroasijské i některé africké kultury nevstupovaly do vzájemných více či méně intenzivních styků dávno před úsvitem novověku. Někteří badatelé, například A.G. Frank, soudí, že kontinentální „světový systém“ propojující obchodně pravěkou Evropu, Přední Východ, střední Asii, Čínu a jihovýchodní Asii se ustavil již ve třetím tisíciletí před Kristem. Barry Gills a Andre G. Frank se pokusili navíc prokázat existenci určité synchronicity mezi rozvojem a úpadkem civilizačních ohnisek a kulturních okruhů v tomto rozsáhlém eurasijském pásmu, projevující se již pět tisíc let.

Události konce středověku můžeme tedy chápat jako přesun velmocenské hegemonie do původně periferní oblasti tehdejšího světa. Podívejme se blíže na historické pozadí této převratné události dějin. Po pádu Říše západořímské v roce 476 po Kristu je Evropa na čas vrácena civilizačně téměř na prehistorickou úroveň a styky se středisky asijských kultur jsou přerušeny. Nová etnika usazená v Evropě po procesu „stěhování národů“ přijímají křesťanství a budují svébytnou středověkou civilizaci, jejíž nejen vojenský, ale i intelektuální střet s vyspělejším světem Arabů v době reconquisty a křížových výprav ukazuje, že mezi léty 1000 až 1200 našeho letopočtu je Západ opět připraven být rovnoprávnějším partnerem a konkurentem ostatních euroasijských civilizací. Přesto je středověká Evropa považována za uzavřený kulturní celek, jehož zeměpisné znalosti zdaleka nedosahovaly rozhledu antiky. Situace se mění ve 13. století. Paradoxně umožnili Evropanovi odkrytí vzdálených horizontů bojovní kočovníci z odlehlých středoasijských stepí, *Mongolové*.

Po roce 1200 našeho letopočtu existovaly na euroasijském kontinentu čtyři hlavní civilizace. Ve východní Asii se rozkládala mohutná Čína, „říše středu“, která v jihovýchodní Asii sousedila s hinduistickou Khmerskou říší. *Hinduistická civilizace* zabírala celý indický subkontinent a v povodí Gangy a Indu se stýkala s nejrozsáhlejším kulturním celkem té doby, *civilizací islámu*, která se rozprostírala na západ přes Persii, Přední východ, Malou Asii, severní Afriku až po Atlantik a Pyrenejský poloostrov. Tradiční rival muslimů, *křesťanská civilizace*, vedená Římem a Byzancí, obsadila Evropu od Atlantiku po Kyjev a Novgorod.

Mongolské kmeny kočující ve střední Asii podél řeky Onon sjednotil před rokem 1206 Temudžin (Čingischán). Během několika let obsadil Temudžin severní Čínu, včetně Pekingu. Díky čínskému vlivu si Mongolové osvojili mnohé administrativní a obchodní dovednosti. Následovala expanze západním směrem a mezi rokem 1219 až 1220 Mongolové zabírají dnešní Afganistán, střední Asii a část Iránu, odkud pronikají do jihoruských stepí. Roku 1227 Temudžin umírá a Temudžinův nástupce, chán Ogedej, pokračuje ve výbojích. V roce 1241 Mongolové dorazili až do střední Evropy. Koncem padesátých

let třináctého století byl poražen bagdádský kalifát a dobyt Bagdád. Po podmanění zbytku jižní Číny chánem Kublajem v 70. letech 13. století byla mongolská říše největší mocností tehdejšího světa, rozkládající se od Čínské moře po Černé moře a východní Středomoří.

Velká část Asie byla sjednocena pod jednou správou a zákonem, který můžeme nazvat *pax mongolica*. Mongolové byli animisté a měli drsné mravy a zvyky, ale na rozdíl od Arabů nebo i středověkých křesťanů se militantním způsobem neztotožnili s určitým montoteistickým náboženstvím. Autorita chána zaručovala relativně bezpečný pohyb po obrovském území říše mezi Evropou a východní Asií pro všechny obchodníky a cestovatele bez ohledu na vyznání. Jak napsal středoasijský kronikář Abul-Ghází Bahadúr Chán: „Mladá panna nesoucí na hlavě zlatý podnos mohla projít pokojně od východu na západ, od břehů Tichého oceánu až k pobřeží omývanému Středozemním mořem, aniž byla kýmkoliv seabeméně obtěžována.“ Mongolská vláda umožnila Evropanům navštívit Čínu a blíže se seznámit s její rafinovanou, tisíciletou kulturou.

Jako příklad otřesu Evropana a jeho fascinace Východem, pramenících z přímého kontaktu s dosud nedostupnou čínskou kulturou, můžeme uvést cestopis *Milión* benátského kupce *Marca Pola* (1254–1324), který pobýval v Číně ve službách chána Kublaje v letech 1271 až 1295. Kniha, vyprávějící o fantastickém a neznámém světě, zaznamenala v Evropě nesmírný ohlas.

Toto „nadzdvihnutí opony“ trvalo krátce, ve 14. století se mongolská říše rozpadá a anarchie a války znemožňují další intenzivnější styky mezi Západem a Východem. Evropa je navíc zachváćena morem, „černou smrtí“, která byla asi na kontinent zavlečena v důsledku zvýšení obchodních kontaktů s odlehlými oblastmi Asie. V polovině 14. století umírá na morovou epidemii třetina Evropanů a společnost pozdního středověku je ponořena do hluboké sociální i duchovní krize, ústící v nový izolacionismus. Sen o daleké civilizaci, jejíž bohatství a moc překračují veškerá evropská měřítka, přetrval a byl hnačím motivem prvních španělských a portugalských mořeplavců.

Až do počátku 15. století bylo klíčem k velmocenskému postavení a bohatství v Eurasii ovládnání karavanních cest protínajících rozsáhlé

pouště a stepi centrální Asie. Kontrola nad těmito vnitrozemskými „moři“, křížovanými „koráby pouště“, a zejména nad nezbytnými „pouštními ostrovy“ – oázami zajišťovala hegemonii postupně Peršanům, Parthům, Arabům i Mongolům. Za těchto podmínek představovalo ovládnutí moří Evropany radikální inovaci, která zvrátila dosavadní poměr sil. Novověkou převahu západní civilizace nad tradičními asijskými kulturami lze též přisoudit tomuto strategickému vítězství „mořských cest“ nad karavanními stezkami.

Několik desetiletí před Evropany zahájila významnou, ale krátkodobou zámořskou expanzi i čínská dynastie Ming (1368-1644), vyznačující se ve svém počátku velkorysou velmocenskou politikou i sociálním inženýrstvím. Císař *Jung-le* (1403-1424) inicioval několik expedic, při kterých čínské námořnictvo, používající kompas a schopné přepravit až třicet tisíc mužů, vplulo do Perského zálivu a Rudého moře a dosáhlo pobřeží východní Afriky. Po roce 1433 je však vydán dekret zakazující plavby do zahraničí, který obnovil izolacionistickou politiku. Navíc je Čína znovu vystavena nebezpečným útokům mongolských Ojratů.

V roce 1453 turecké vojsko dobylo Cařihrad, nejvýznamnější křesťanské obchodní středisko východního Středomoří s klíčovým významem pro kontakt s Východem. Tím byla značně omezena obchodní výměna například s Indií. V důsledku mocenského vzruchu Osmanské říše začíná koloniální expanze Západu, jejímž původním záměrem bylo nalézt nové, bezpečnější spojení s Indií, případně i s Čínou. V roce 1492 objevil Kryštof Kolumbus ve službách španělského krále nový kontinent západní polokoule – Ameriku. O šest let později obeplul Portugalec Vasco da Gama jižním směrem Afriku a přistál u pobřeží Indie. Roku 1513 Vasco de Balboa překročil Panamskou šíji a jako první Evropan spatřil Tichý oceán. Ve Střední a Jižní Americe se Španělé setkali s posledními archaickými civilizacemi, říšemi *Azteků* a *Inků*, a relativně snadno je vyvrátili. V letech 1519 až 1522 obeplula španělská výprava vedená Portugalcem Fernandem Magalhaesem Zemi a prokázala její kulatý tvar.

Zámořské výpravy Španělů a Portugalců, ke kterým se připojily i jiné národy, způsobily významný intelektuální posun v evropských ději-

nách. Rozsáhlé racionalistické teologicko – filosofické systémy tomismu, scottismu i neoaugustinismu a zejména tradiční aristotelská fyzika a přírodověda byly konfrontovány s nesmírným množstvím nových empirických dat a poznatků, vyžadujících ustanovení nových vědních oborů.

Antropologické představy pozdního středověku

Pierre d'Ailly, významný teolog první poloviny 15. století, vypráví ve své knize *Imago mundi*, díle inspirujícím evropskou koloniální expanzi, o lidstvu „nedávno objeveném a svrchovaně šťastném, *gens beatissima*, které se skládá z trpaslíků, dlouhožijících tvorů a dokonce i z tvorů bezhlavých“. Ukázalo se, že Evropané nebyli připraveni intelektuálně zvládnout nesmírnou rozmanitost kultur, ras a náboženství, se kterou se setkávali na svých výpravách. Většinou si pomáhali kategoriemi a formami středověké kultury, do kterých vtěsňovali své neobvyklé zážitky. Evropský izolacionismus v 15. a 16. století definitivně končí, ale vědecká antropologie, kritické zhodnocení kultur, které se ocitly v evropském záběru, vzniká až během následujících několika století.

Mýtus zlatého věku

Studujeme-li zápisy prvních evropských mořeplavců a badatelů, kteří se na pobřeží Ameriky, Afriky a Asie setkávali s domorodými kulturami, zaznamenáme zajímavý fenomén. Myšlení Evropanů je postupováno nostalgií po ztraceném ráji, vycházející z mýtu o dávném, zmizelém *zlatém věku*.

Tento mýtus má prehistorický původ a setkáváme se s ním i u antických autorů. *Hésiodos*, žijící v 7. století před naším letopočtem, popisuje ve své skladbě *Práce a dni* (*Erga Kai Hémerai*) život „zlatého pokolení“ následujícím způsobem: „Vládl jim Kronos a žili bez starosti a námahy, jedli jenom žaludy, divoké plody a med, který kapal ze stromů, pili ovčí a kozí mléko, nikdy nezestárli, hodně tancovali a smáli se. Smrt pro ně nebyla horší než spánek. Všichni už odešli,

ale jejich duchové žijí dál jako strážci krásných venkovských zákoutí, nosí lidem štěstí a chrání spravedlnost.“ Biblická zpráva o vyhnání z Ráje, ovlivňující středověkou kulturu, má původ v semitské mytologii starého Kanaánu, o které nás informují dochované zápisy z Ugaritu (dnešní Ras Šamra).

Mnozí Evropané se domnívali, že objevení přírodních národů lze ztotožnit se znovunalezením původního rajskeho stavu lidskeho bytí. Ráj, ztracený pro Západ v dávnověku, se podle nich zachoval v prostředí exotických tropických krajín. Etnografická data a zkušenosti byly deformovány mýtickou vizí reality, která se vynořila z podvědomí středověku. Vzniká koncepce „ušlechtilého divocha“, o kterém italský spisovatel a folklorista *Giuseppe Cocchiara* právem říká: „Předtím, než byl objeven, byl divoch vymyšlen.“ *Pietro Martire* vydává brzo po objevení Ameriky, v roce 1511, spis *Decades de Orbe Novo*, ve kterém srovnává životní podmínky amerických Indiánů s věčnými saturnáliemi (*saturnia regna*), opěvovanými Vergiliem. *Garcilasso de la Vega* vyzvedává na počátku 17. století stát Inků jako příklad ideálního státu a vzor pro Západ. Nezapomínejme též na misijní činnost jezuitského řádu, který se v 17. a 18. století pokusil v prostředí indiánského kmene Guarani na území dnešní Paraguaye o vytvoření dokonalého teokratického státu. Mýtický nostalgický aspekt novověkého evropského myšlení se odráží i v raných utopických představách *Thomase Moora* (1477–1535) nebo *Tommase Campanelly* (1568–1639).

Na příkladu pojmu „přírodní národy“ vidíme, jak idealizace mimo-evropských kultur ovlivňovala etnografická bádání a jejich terminologii. Příroda, v jejímž lůně domorodci údajně žijí, byla považována za živel přirozené nevinnosti a rajske harmonie. Civilizace se od tohoto životadárného zdroje oddělila. Paradox spočívá ve skutečnosti, že většina indiánských kmenů, se kterými se mořeplavci setkali například na ostrovech v Karibském moři nebo na pobřeží Venezuely, byli kanibalové a mnozí Evropané si to uvědomovali. *Hans Stades* byl při své výpravě do Nového světa, uskutečněné v letech 1549 až 1555, zajat příslušníky kmene Tupinaba a později napsal detailní zprávu o jejich kanibalských obřadech. Jiné svědectví přináší Francouz *Jean de Léry*, jehož kniha *L'Histoire dun voyage fait en la terre de Brésil*,

autrement dite Amérique vyšla roku 1568 a byla komentována Montaignem. Jak dokládá příklad Pietra Martira, jehož přímé zkušenosti s kanibaly jej neodvrátily od koncepce zlatého věku, v němž žijí přírodní národy, mýtus byl silnější než realita.

Mýtus zlatého věku se projevil zejména v počátcích etnografie a má silný etnocentristický náboj. Evropan se snažil vidět „toho druhého“ ve světle vlastních tradičních představ. V dalším výkladu se seznámíme s pozůstatky mýtu ušlechtilého divocha a zlatého věku v díle osvícence Jean Jacques Rousseaua. Protipólem tohoto „nadhodnocení“ domorodých kultur bylo jejich snižování na úroveň zvířat argumentací, že „divoši“ nemají duši. Duše byla totiž považována za základní atribut určující lidství. Na straně obhájců lidských práv amerických Indiánů v prvních letech kolonizace vystoupil zejména dominikán *Bartolomeo Las Casas*.

Mýtus ztracené moudrosti

Zatímco mýtus zlatého věku měl rozměr synchronní a přenášel mýtus z hlubin věků na současné kultury, mýtus ztracené moudrosti se vztahoval k minulosti. Evropská kultura v 16. až 17. století postrádala kritický přístup k historii. Řada správných postřehů se mísila se zcela fantastickými představami. Obecně byly přijímány názory, že dávný svět na počátku lidské rasy vynikal vyšším věděním a moudrostí, než kterými disponuje novověká společnost. Tato původní civilizace byla zničena velkou katastrofou, ale zbytky její tradice byly zachráněny a přechovávány hrstkou „zasvěcených“. Ztracený svět byl často identifikován s Atlantidou, případně se hledal ve střední Asii. *Nicolas Antoine Boulanger* předpokládal, že lidská civilizace byla zničena několikrát za sebou a znovuobnovena těmi, kteří přežili. Poslední pohromou byla biblická potopa, o které se zachovaly zmínky v mytologiích celého světa. Boulanger dává do souvislosti rituální křest vodou s ohlasem této mýtické události.

Jiní badatelé z doby osvícenství se domnívali, že moudrost starého světa je ukryta v nerozluštěných egyptských hieroglyfech. Úspěšný román abbé Terrasona, *Séthos (Histoire ou vie des monumentes: anec-*

notes de l'ancienne Egypte, traduite d'un manuscrit grec) z roku 1731, odkrývá údajná tajemství a mystéria starých Egyptanů. Také zednářské rituály byly ztotožňovány s šiframi vedoucími ke znalostem vymřelé civilizace.

Na přelomu devatenáctého a dvacátého století dochází v různých esotericky a hermeticky orientovaných kruzích evropské inteligence k výrazné renesanci mýtu ztracené moudrosti. Můžeme v této souvislosti zmínit zejména dílo *Arthura Machena* (1863-1947), *Dmitrije Sergejeviče Merežkovského* (1866-1941) nebo tajemného *Fulcanelliho*. Francouzský filosof *René Guénon* pozoroval ve dvacátých letech, jak se rozličné novopohanské teosofické a hermetické sekty postupně sbližovaly s nacistickou a fašistickou ideologií. Fyzik *Hans Horbiger*, jehož vize inspirovaly Adolfa Hitlera, vypracoval fantastickou kosmogonii spočívající ve vesmírném souboji ohně a ledu. Periodické dopady ledové oběžnice Země na povrch naší planety zničily dávnou, nadřazenou civilizaci obrů a způsobují postupnou, cyklicky se opakující degeneraci lidstva. Po druhé světové válce poskytly laické veřejnosti mohutný impuls k úvahám v duchu mýtu ztracené moudrosti populární knihy typu *Le Matin des Magiciens (Jitro kouzelníků, 1960)* *J. Bergiera* a *L. Pauwelse*.

Počátky sekularizace v renesanci

V době prolomení evropského izolacionismu začíná proces emancipace člověka, jenž je považován za hlavní motiv modernismu. Jedná se o *sekularizaci*, kterou je míněno odnáboženštění, odluka církve od vzdělání, řízení a správy světa a umístění náboženského vyznání na rovinu osobního přesvědčení. Německý historik a sociolog *Max Weber* hovoří o „odčarování světa“ (*Entzäuberung der Welt*), spočívajícím v dominanci racionálního, účelového způsobu života. Sekularizace státu se prosazuje již v 16. století a vrcholí v době osvícenství (*Les Lumieres, die Aufklärung*), které německý historik *Ernst Troeltsch* definoval jako duchovní hnutí, dovršující sekularizaci myšlení a státu.

Středověký model civilizace byl založen na vzájemné mocenské

souhře římského papeže a křesťanského císaře, obránce a meč církve. Veškerá ideologie, symbolika, literatura, teologie, filosofie se opíraly o autoritu křesťanského Zjevení. Zákon, spravující Zemi, pocházel od Ježíše Krista a stát měl zcela náboženský charakter.

Podívejme se na některé intelektuální i sociální kořeny sekularizace v renesanční době. Prvním myslitelem v evropských dějinách, který otevřeně zpochybnil křesťanské zázemí politické aktivity a odpovědnost panovníka vůči Bohu byl Florentin *Niccolo Machiavelli* (1469–1527), autor pověstného spisu *Vladař (Il Principe)*. Machiavelli byl teoretik státu a práva. Jeho koncepce spočívá v radikálním, „renesančním“ odmítnutí křesťanské civilizace. Podle Machiavelliho technologie moci a snaha po dosažení její nejvyšší efektivity jsou nadřazeny veškerým mravním normám a imperativům. Stát není garantem morálky a na ní založeného práva, ale je pouze technikou moci a ničím víc.

Německý filosof *Ernst Cassirer* k Machiavelliho koncepci odtržení státu od svědomí uvádí:

„Machiavellim vstupujeme do moderní doby. Úkol, který si uložil, je splněn: stát získal svou plnou autonomii. Nicméně tento výsledek si vynutil vysokou cenu. Stát je nyní nejen zcela nezávislý, ale také zcela izolovaný. Ostřím své analýzy Machiavelli přetřel všechny svazky, které v předcházejících epochách připoutávaly stát úzce k organickému celku lidské existence. Svět politiky se tak odtrhl nejen od náboženství nebo metafysiky, ale také od všech ostatních forem lidského kulturního a etického života. Stát leží osamělý v prázdném prostoru.“ (Václav Bělohradský, 1982).

Evropské státy se v údobí od 16. do 17. století musely vyrovnat s intenzivními náboženskými konflikty a válkami, které rozvrátily kontinent a které byly vyvolány reformací a rozdělením křesťanstva. Zvláště ničivé jsou občanská válka v Německu ve dvacátých letech 16. století a konflikt katolíků s hugenoty ve Francii, vrcholící tzv. bar-tolomějskou nocí z 23. na 24. srpna 1572, kdy byly v Paříži povražděny tři tisíce protestantů. Je proto pochopitelné, že francouzský státník a myslitel *Jean Bodin* (1530–1596) přichází s pojetím státu, jehož správa, zákony a byrokracie jsou nezávislé na náboženském přesvěd-

Čení občanů. Právě v závislosti státu a panovníka na určité konkrétní formě křesťanské konfese viděl Bodin zdroj krize. Nová forma správy nabízela zastřešení poddaných různé víry, kterým by rozdíly v osobním vyznání nebránily v oddanosti a loyaltitě vůči státu. Byl to současně krok k náboženské toleranci uvnitř státu.

Holandský právník a teolog *Hugo Grotius* vystoupil s koncepcí *přirozeného práva*, pramenícího z přirozenosti člověka jako bytostně rozumného a sociálního tvora. Anglický myslitel *Thomas Hobbes* (1588–1679), teoretik novověkého absolutismu, nepovažuje již přírodní stav lidství za rajský věk harmonie, ale naopak za krutou „válku všech proti všem“. Tato pravěká anarchie byla odstraněna vznikem státu, který Hobbes nazývá podle biblického monstra, *Leviathan*. Autorita státu stojí nad veškerými aspekty lidské existence, včetně práva, morálky a náboženství. Z hlediska dnešní antropologie můžeme Thomase Hobbesa označit za prvního *sociálního deterministu*.

Giambattista Vico

Zásadní význam pro ustavení společenských věd novověku má italský historik a právník *Giambattista Vico*. Vico se narodil v roce 1668 a po studiu práv působil jako profesor rétoriky na univerzitě v Neapoli. V roce 1725 vydává své hlavní dílo *Základy nové vědy o obecném charakteru národů* (*Principi di scienza nuova d' intorno alla comune natura delle nazioni*). Umírá v roce 1744. Giambattista Vico v mnoha směrech přesáhl myšlení svých současníků a nebyl jimi plně doceněn. Teprve někteří autoři počátku dvacátého století, například *Benedetto Croce*, jej zcela rehabilitovali.

Vico kritizoval představitele francouzského racionalismu a kartezianismu, například *René Descarta* a školu *Port-Royal*. Giambattista Vico si uvědomoval, že karteziánská metodologie je přísně synchronní a ahistorická a není proto vhodná pro historické bádání, založeném na diachronním a historickém přístupu. Vico kategoricky odmítá mýtus ztracené moudrosti. Na mnoha příkladech dokazuje, že staré civilizace, například Egypt, nevynikaly vyšším věděním. Stejně tak

hieroglyfy neskrývají esoterické nebo magické tajemství. Giambattista Vico srovnává etnografické poznatky misionářů o mimoevropských národech s Tacitovými údaji o starých Germánech a konstatuje četné shody. Tímto způsobem zpochybňuje mýtus zlatého věku.

V jednom ohledu zůstal Vico pod nadvládou starověké mytologie. Jedná se o Vicovo učení o dějinném koloběhu (*corso a ricorso*), které převzal z antických pramenů, ale jež zásadním způsobem obohatil. Podle Vica lidská společnost prochází třemi základními věky, které odpovídají dětství, mládí a zralosti v individuálním životě člověka. Každé z těchto údobí je charakteristické vlastními zvyky, právem, formou vlády, pojetím autority a soudů, ale i specifickým jazykem a písmem.

První věk se nazývá *božský*. Lidé v tomto temném věku byli hrubí, barbarští a nevědomí. Měli velkou postavu a Vico je srovnává s Polyfémem z Odyssey. Zpočátku se vyjadřovali pomocí posunků, které měly přirozený vztah k idejím. Lidé božského věku nevynikali rozumem, ale silnou obrazotvorností. Jejich myšlení bylo poetické. Neuvažovali v pojmech, ale v poetických znacích fantastické povahy. Giambattista Vico konstatuje, že na počátku historie barbarů je mýtus, vyrůstající z poetického myšlení božského věku. Používané písmo bylo hieroglyfické, vytvořené nezávisle v různých oblastech světa - Egyptě, Etiopii, Číně, Mexiku i severní Evropě. Základní formou vlády byla v božském věku teokracie. Druhým údobím byl *herojský věk*. Lidé tohoto stádia byli přísní, velkodušní a hrdí. Vládla aristokracie. Používaný jazyk byl symbolický a písmo odpovídalo herojským znakům, analogickým například středověkým erbům. Poslední, třetí věk označuje Giambattista Vico za *lidský*. Lidé jsou v tomto historickém údobí uměřeni a inteligentní, prosazuje se svědomí, rozum a pocit povinnosti. V politické oblasti převládají republiky a monarchie a platí rovnost všech občanů před zákonem. Jazyk a písmo jsou tvořeny smluvenými, arbitrárními znaky. Třetí věk je zakončen úpadkem a návratem počátečního stavu (*ricorso*). Giambattista Vico tento kruhový pohyb dějin zdůvodňuje následujícími slovy: „...taková je povaha základů či principů, že věci se jimi jako prvními začínají a jimi jako posledními končí.“

Vico předpokládá existenci „přirozených“ základů každé kultury, společných pro veškeré lidstvo. Geografické a klimatické podmínky způsobily, že národy jsou na nestejném stupni vývoje. Hlavním nástrojem Vicovy historické metody je etymologie. Pro pochopení skutečnosti archaických a přírodních národů je podle Giambattista Vica nevhodnějším prostředkem sociálně-historická a komparativní analýza mytologie.

Počátky novověké somatologie

Západní civilizace se vrací ke studiu somatologie, zahrnující anatomii a fyziologii, až začátkem 14. století. V roce 1315 provádí *Luigi Mondino de Luzzi* v Bologni první pitvu na evropském kontinentě po zhroucení antické kultury. Studium složení a funkcí lidského těla v renesanci, reprezentované například *Paracelsem* (1498–1541) nebo slavným anatomem, profesorem na univerzitách v Padově a Basileji, *Andreasem Vesaliem* (1514–1564), autorem práce *De corporis humani fabrico* (1543), má úzké vztahy k hermetickým, esoterickým naukám, astrologii a alchymii a je ve znamení preformismu. Podle tohoto učení je celý organismus (homunkulus) obsažen již v pohlavních buňkách rodičů. Proti preformismu vystoupil například *William Harvey* (1578–1657), objevitel krevního oběhu. Svou parafrází „omne vivum ex ovo“ (vše živé pochází z vejce) na Horatiův výrok Harvey anticipoval vznik *embryologie*. V roce 1759 vydává německý přírodovědec a filosof *Kaspar Friedrich Wolff* (1735–1794) knihu *Theoria generationis*, ve které proti preformismu staví teorii epigenese, popisující vývoj organismu jako posloupnost transformací z chaosu neorganizované živé hmoty. Tato představa ustoupila až v 70. a 80. letech 19. století novým poznatkům cytologie a embryologie.

Nizozemský anatom *Nicolas Tulp* (1593–1674) a anglický badatel *Edward Tyson* (1649–1708) položili základy srovnávací anatomie primátů. Angličan *John Ray* (1628–1705), předchůdce Linného, upravuje tradiční Aristotelovu klasifikaci organismů a nově vymezuje kategorii druhu (species). Proslulý švédský přírodovědec *Carl Linné* (1707–1778) vypracoval ve svém díle *Systema naturae* systém živoči-

chů a pod názvem *Homo sapiens* do něj zařadil i člověka. Francouzský polyhistor *Georges Louis Leclerc Buffon* (1707–1788) se ve spise *Histoire naturelle* zabývá uvažami o vývoji ve světě organismů. Na konci 18. a začátkem 19. století působí *Georges Cuvier* (1769–1832), jehož anatomická bádání představují dosavadní vrchol v rozvoji somatologie od renesance. Jako nový, samostatný obor se postupně konstituuje *fyzická antropologie* a přichází doba znovuvzkříšení evoluční teorie.

Osvícenství

Charakteristickým a nehlubším rysem osvícenství je *kult rozumu*. Rozum považovali osvícenci za univerzální vlastnost člověka, která je identická pro všechny národy a doby. Největším počtem individualit se vyznačuje francouzské osvícenství. Byli to lidé, kteří v 18. století ovlivňovali celý kontinent, ale pouze menší část z nich dokázala dosáhnout opravdové nadčasovosti. Nelze pominout postavu *Francois Marie Aroueta* (1694–1778), který je znám pod pseudonymem *Voltaire* a jenž byl pokládán za ztělesnění hodnot osvícenství. Mezi léty 1751 až 1780 vycházelo ve Francii 28 svazků *Encyklopedie věd, umění a řemesel*, která měla shrnout a uspořádat veškeré znalosti doby. Program dvou osvícenců, *Denise Diderota* (1713–1784) a *Jeana d’Alemberta* (1717–1783), kteří se na jejím vydávání nejvíce podíleli, je vyjádřen již v úvodu k Encyklopedii: „*Věk náboženství a filosofie ustoupil století vědy.*“

Spisy, které se zabývaly problematikou kultury neevropských národů, publikovali například *A.R.J. Turgot* (1727–1781) (*Plan de deux discours sur l’histoire universelle*) a *J.A. Condorcet* (1743–1794) (*Esquissé d’un tableau historique des progres de l’esprit Numavo*). Na půdě francouzského osvícenství vznikl i svérázný a značně bojovný materialismus, reprezentovaný například lékařem *Julienem Offroy de La Mettrie* (1709–1751). La Mettrie, který byl pro své radikální názory vypovězen z Francie i z Holandska, se uchýlil k pruskému králi Friedrichu II. La Mettrie uvažuje ve svém spise *Člověk stroj* (*L’homme machine*) o lidském těle a jeho funkcích jako o mechanickém stroji.

Montesquieu

Na počátku zájmu francouzských vzdělavců o výzkum lidské společnosti stojí osvícenec známý jako *Montesquieu*, celým jménem *Charles de Sécondat, baron de la Brède et de Montesquieu*, který žil v letech 1689 až 1755. Montesquieu se proslavil satirickými *Perskými listy*, ve kterých se za lehkým tonem skrýval ostrý útok na tehdejší francouzské poměry. Intelektuálně a umělecky dozrál díky svému pobytu v Anglii. Pro rozvoj antropologie jsou důležitá dvě hlavní Montesquieuova díla, *Úvahy o příčinách velikosti a pádu Římanů* (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et leur décadence*) z roku 1734 a *Duch zákonů* (*De l'esprit des lois*), vydaný v roce 1748. Podle amerického antropologa 20. století A.R. Radcliffe-Browna je v těchto svazcích obsažen základní princip moderní antropologie.

Montesquieu tvrdí, že historické příčiny rozvoje a úpadku národů a jejich blahobytu netkví v osobních postojích a vůli vládců, ale jsou dány souhrnem různých objektivních sociálních podmínek a dalších faktorů. Kdyby tomu tak nebylo a stav společnosti by pouze odrážel povahové vlastnosti panovníka, pak bychom se obešli bez sociálních věd a mohli se zaměřit pouze na studium psychologie vůdčích osobností. Stát a zákony nejsou vytvořeny libovolně, voluntaristicky, ale jsou podmíněny podnebím, náboženstvím, morálkou, pojetím vlády, zvyky a hospodářskými poměry. To vše v souhrnu vytváří *obecného ducha národů*, jenž by měl být předmětem výzkumu. Z Montesquieuových úvah vyplývá, že správný zákon je pouze ten, který nejlépe odpovídá charakteru a stupni historického vývoje daného národa. Neexistuje žádný abstraktní a univerzální ideál nebo systém nejlepšího státu. V tomto poznatku se kombinuje Montesquieuovo tušení sociálního evolucionismu s moderním pojetím kulturního relativismu. Montesquieu dospěl k poznání jednoho ze základních metodologických předpokladů moderní antropologie, že lidská společnost je uceleným systémem, jehož jednotlivé složky jsou ve vzájemném vztahu.

Jean Jacques Rousseau

Hodnoty osvícenství, zdůrazňující racionalismus, napadá švýcarský myslitel *Jean Jacques Rousseau* (1712–1778). V roce 1749 vypsala Akademie v Dijonu soutěž o nejkvalitnější práci, která by odpověděla na otázku, zda pokrok věd a umění od renesance přispěl ke zlepšení lidských mravů. Rousseau odevzdal na toto téma *Rozpravu o vědách a umění* (*Discours sur les sciences et les arts*), která jej proslavila. Jean Jacques Rousseau ve svém spise tvrdí, že rozvoj civilizace neznamená pro člověka žádný přínos, protože ho neučinil šťastným. Umění a vědy nepředstavují symbol pokroku, ale úpadku. Věda neodstranila bídu a právo nezabránilo nespravedlnostem a zločinům. Naopak, čím více se zvyšuje vzdělanost, tím více upadá morálka. Pouze nevzdělané národy, které zůstaly v přirozeném necivilizovaném stavu, zachovaly své ctnosti a hodnoty nedotčené.

Jako odpověď na další soutěžní otázku Akademie napsal v roce 1753 Jean Jacques Rousseau *Rozpravu o původu a základech nerovnosti mezi lidmi* (*Discours sur l'origine de l'inegalité parmi les hommes*). Rousseau se vrací k archaickému mýtu zlatého věku. V původním, přírodním stavu jsou podle Rousseaua všichni lidé zdraví a řídí se přirozenými ctnostmi. Vztahy mezi lidmi, včetně sexuálních, jsou čistě animální a proto nekomplikované a nevinné. Vládou individualismus, nezávislost jedince a všeobecná rovnost, neexistuje práce, řeč ani myšlení. Jean Jacques Rousseau vystupuje proti rozumu. Svě tvrzení, že myšlení je proti přírodě, podpírá konstatováním, že člověk, který uvažuje, je „zvrhlé zvíře“. Pádem, zásadním neštěstím, které donutilo lidstvo opustit mýtický svět dokonalé harmonie, byl vznik soukromého vlastnictví. Člověk vytvořil civilizaci a kulturu, nepřátelské autentické lidské přirozenosti. Rousseauovým ideálem je „ušlechtilý divoch“ (*le bon sauvage*), jehož přednosti jsou podmíněny necivilizovaností a nevzdělaností. Zcivilizovat jej by znamenalo ho zkazit.

Rousseauův „ušlechtilý divoch“ je antropologickou fikcí, intelektuální projekcí přání a obav úzkostného myslitele 18. století, stejně jako je na druhé straně fikcí vize „krvelačného necivilizovaného barbara“.

Skutečnost, že se Jean Jacques Rousseau domníval, že jeho téze mají reálný podklad v životě afrických nebo asijských domorodých kmenů, odráží nedostatečný rozvoj národopisných věd v Rousseauově době. Podobně i Rousseauovy úvahy o minulosti lidstva se nemohou opřít o konkrétní fakta a halí se do závoje mýtu o ztraceném zlatém věku.

Vznik archeologie a vědecké prehistorie

První studie o nejstarších lidských dějinách, které mají vědecký charakter, pocházejí z osvícenství. Základy novověké klasické archeologie položil německý badatel *Johann Joachim Winckelmann* (1717–1787), který působil jako bibliotekář a kustod sbírek kardinála Albianiho v Itálii. Jeho osudy jsou spjaty s výzkumy v Pompejích a Herculaneu, římských městech v Kampánii, zničených roku 79 n.l. výbuchem Vesuvu. Popel a láva tato města „zakonzervovaly“ a zachovaly je jako nesmírně cenný doklad antické civilizace. Vykopávky se začaly provádět od roku 1718. Tyto „výzkumy“ byly ovšem považovány za romantickou kuriozitu a nalezené sochy a artefakty zdobily zahrady neapolských šlechticů. Exaktní přístup k unikátním nálezům prosadil až J.J. Winckelmann, který v roce 1762 vydal první *Dopis o herkulánských objevech* a o dva roky později druhý *Dopis*. V té době vychází i Winckelmannovo hlavní dílo, *Dějiny umění starověku*, které představuje nejvýznamnější syntézu a pojednání o vývoji antické kultury. Základy nové vědy – archeologie, položil Winckelmann v práci *Monumenti antichi inediti* z roku 1767.

Jak víme, renesance se odlišila od tzv. středověku „návratem“ k dědictví antiky. Ve skutečnosti se jednalo o svébytnou renesanční ideologii, vyjadřující postoje příslušníků bohatých obchodních italských měst, kteří si vytvářeli vlastní vizi antiky. Civilizace Řecka a Říma byly idealizovány a chápány jako společnosti „lidí rovných bohů“. To bránilo kritickému zhodnocení antiky. Teprve Johann Joachim Winckelmann vytlačoval z obecného povědomí o antice mýty a báje. Současně připravil půdu pro oživení hlubšího zájmu o antiku v německém klasicismu, například u *Johanna Wolfganga Goetha* a *Friedricha Schillera*.

Detailní rekonstrukci primitivní společnosti na základě studia řecké i jiné mytologie předložil v 9 svazcích knihy *Primitivní svět, jeho výzkum a srovnání se světem moderním* (*Le monde primitif, analyse et comparé avec le monde modern*), vydaných v letech 1773 až 1782, francouzský myslitel *Antoine Court de Gébelin*. Toto dílo, ve kterém se autor snaží analýzou současných jazyků dospět k prajazyku, je poplatné horizontu vědomostí osmnáctého století.

Prvním badatelem, který vypracoval dodnes používanou klasifikaci evropského pravěku, byl dánský archeolog *C.J. Thomsen* (1788–1865), od roku 1849 ředitel muzea v Kodani. V roce 1819 Thomsen roztřídil sbírky kodaňského muzea podle materiálu používaného při výrobě nástrojů na *dobu kamennou, bronzovou a železnou*. Thomsenův nástupce *J.J.A. Worsaae* tento tzv. *severský třídobý systém* nadále rozpracoval a zdokonalil. Angličan *John Lubbock* (1834–1913) rozdělil roku 1865 dobu kamennou na starší *paleolit* a mladší *neolit*. V 70. letech 19. století se v ovzduší pozitivismu a empirismu rychle zdokonalují archeologické pracovní, vedoucí ke vzniku *typologické metody*, která umožnila detailní rozčlenění prehistorie. Klasikem tohoto nového směru v archeologii byl švédský badatel *Oscar Montelius* (1843–1921). Výzkumy rakouského pohřebiště v Hallstattu a švýcarské lokality La Tène umožnily švédskému vědci *H. Hildebrandovi* rozdělit v roce 1874 dobu železnou na *období halštatské a laténské*.

Vznik synchronních a diachronních věd

Ukázali jsme již, že v 15. a 16. století, kdy byl Evropan konfrontován s kulturní různorodostí zámořského světa, vynořuje se znovu jakoby z podvědomí západní civilizace archaický mýtus zlatého věku. Jeho očima je pohlíženo na domorodé kultury, které splývají s archetypálním obrazem „ušlechtilého divocha“. Kritická novověká věda, rodící se z francouzského kartezianismu a anglického empirismu, musela postupovat při odmytologizování obrazu neevropských společností na dvou úrovních: diachronní a synchronní.

Diachronní, historická metoda spočívala v „objevení“ prehistorie, až do novověku ukryté v mlze mýtu. Viděli jsme, jak díky průkopnic-

kému dílu J.J. Winckelmanna vzniká začátkem 18. století archeologie a jak esoterické spekulace Nicolase Boulangerera a abbé Terrasona uvolňují prostor první typologii pravěku, vypracované severskými badateli C.J. Thomsenem a J.J.A. Worsaaem.

Synchronní rovina odmytologizování předpokládala konfrontaci s realitou současných mimoevropských kultur a civilizací. Giambattista Vico, Montesquieu a další osvícenci se kriticky vyrovnávají s „etnografickými“ údaji misionářů a cestovatelů a razí cestu národopisným vědám a sociologii. Domorodé společnosti Asie, Afriky, Ameriky a Oceánie byly nekřesťanské a výzkum jejich náboženství umožnil vznik srovnávací religionistiky.

Již Giambattista Vico upozornil na přežívající zbytky pohanství v kultuře evropských národů. Byli to představitelé romantismu, kteří tento postřeh vzali zcela vážně a začali na jeho základě budovat novou orientaci západní vědy.

Antropologie v údobí romantismu a novoromantismu

Romantismus, který lze vymezit léty 1800 až 1830, se jako nové intelektuální hnutí zrodil v Německu, odkud se rozšířil do Francie, Anglie, Itálie a dalších zemí. Nositeli myšlenek romantismu byly především početné skupiny básníků, umělců a filosofů. Romantismus představoval odmítavou reakci vůči hodnotám osvícenství. Proti osvícenskému důrazu na rozum a společnost byl vytvořen kult iracionálního a svobodného jedince. Mystika, zatlačená racionalismem osvícenců, se opět dostává do popředí. Shodně se snahami J.J. Rousseaua se romantismus obrací k přírodě. Hledání hlubších vztahů mezi člověkem a přírodou nachází výraz v lyrické poezii, romantické přírodní filosofii a mystickém zájmu o souvislosti mezi kosmickými událostmi a fyziologickými procesy v lidském těle.

Romantismus formuloval tézi, ze které vychází později psychologie nevědomí, že pro pochopení lidské osobnosti a kultury je nezbytné zkoumat iracionální, skrytou součást lidské psychiky, kterou si jedinec přímo neuvědomuje, ale jež podstatně ovlivňuje jeho jednání. Ze záměru romantiků nalézt za vnějšími, viditelnými projevy lid-

ského rozumu hlubší rovinu (*Gemut*), tvořící základ emocionálního života, pramení zájem představitelů romantismu o všechny projevy tohoto nevědomí, jako jsou sny, genialita, šílenství nebo parapsycho-
logické úkazy. Stejným způsobem se filosofové *Johann Gottfried von Herder* (1744–1803), *Friedrich Schlegel* (1772–1823) a *Friedrich Wilhelm von Schelling* (1775–1854) pokusili analyzovat i podvědomí národů a kultur a zaměřili se na odrazy nevědomé složky národní povahy, za které pokládali mýty, eposy, báje, pohádky a další kulturní symbolické projevy. Počátky národopisu, etnografie a vědeckého popisu folkloru jsou proto spojeny s romantismem. Mýtus byl pokládán za klíč k autentičtějšímu bytí národa i celé lidské existence.

Podle německého filosofa a protestantského kazatele Johanna Gottfrieda von Herdera jsou základními atributy člověka jazyk, myšlení a tradice. Ve spise *Ideje filosofie lidských dějin* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*) (1784–1791) líčí Herder obraz obecného, zákonitého a rozumem uchopitelného vývoje světa. Neživá i živá příroda, rostliny, zvířata a lidé představují různé, hierarchicky uspořádané stupně evoluce přírody. Součástí a prodloužením evoluce jsou i dějiny lidstva.

Charakteristický pro některé německé romantické filosofy, kritiky *Immanuela Kanta* (1724–1804), je obrat k problematice jazyka. *Johann Georg Hamann* (1730–1788) tvrdil, že „jazyk je klíčem ke všemu“ a že „veškerá naše filosofie je spíše plodem jazyka než rozumu“. *Friedrich Heinrich Jacobi* (1743–1819) se domníval, že by „stačilo jen podat kritiku jazyka, která by byla metakritikou rozumu, a rázem by v otázce metafyziky panovala jednomyslnost“. Německý badatel *Wilhelm von Humboldt* (1767–1835) nechápal jazyk jako statický, neměnný systém (*ergon*), ale jako proces neustálého tvoření (*energeia*). Jazyk je podle Humboldta odrazem lidského ducha a výrazem, jakým člověk vidí svět. Nositelkou charakteru národa, národního ducha (*Volksgeist*), je „vnitřní forma“ jazyka (*innere Sprachform*), zatímco vnější forma jazyka (*äussere Sprachform*) představuje fonologickou a morfologickou složku řeči. Jazyk je podle Humboldta neoddělitelný od národa, protože „duchovní originalita a ustrojení jazyka nějakého národa spolu tak úzce souvisí, že by mělo být možné odvodit

jedno z druhého“. Wilhelm von Humboldt si uvědomil, podobně jako Montesquieu, že žádná epocha si nemůže dělat nárok na univerzálnost a konečnost svého poznání a že věda je vždy ovlivněna „světovým názorem“ (*Weltanschauung*) dané éry.

Z hlediska vývoje politických idejí je romantismus charakteristický vznikem nacionalismu a snahou o vytvoření států na národním principu. Tato tendence se projevila hlavně v Německu, které se teprve začátkem devatenáctého století populačně zotavilo z katastrofy třicetileté války, po jejímž skončení bylo rozdrobeno do malých, bezvýznamných státek. Proces sjednocení Německa pod pruským vedením byl dokončen v roce 1871. Současně se integrovaly státy Apenninského poloostrova, které vytvořily v roce 1861 Italské království, v roce 1870 zničily papežský stát a připojily Řím. Pod vlivem německého vzoru vznikají nacionalistická a národně osvobozenická hnutí mezi populacemi střední Evropy. Národ se pod vlivem J.G. Herdera vymezuje na základě společného jazyka. Historická legitimita národa je potvrzována starými eposy a bájemi, které mají, často i za cenu falsifikace, odrážet jeho autentickou povahu.

Teorie matriarchátu

V Basileji, slavném švýcarském universitním městě, žil v druhé polovině devatenáctého století *Johann Jakob Bachofen*. Narodil se v roce 1815 ve staré patricijské rodině a studoval práva na předních evropských univerzitách v Berlíně, Paříži a Cambridgi. Po návratu do Basileje Johann Jakob Bachofen působí několik let jako soudce a přednáší na místní univerzitě římské právo. Brzy se stále silněji začíná projevovat jeho zájem o archeologii a dějiny antické civilizace. V roce 1844 opouští většinu závazků a jako soukromý učenec, bez oficiální univerzitní funkce, se věnuje pouze svým vědeckým zálibám. Když Bachofen v roce 1887 umírá, nikdo by nedokázal odhadnout, zda jeho dílo přesáhne horizont pozdního romantismu devatenáctého století.

Přesto dnes můžeme tvrdit, že přímý i zprostředkovaný vliv Bachofenova díla daleko přesahuje jeho citovanost a obecnou známost. Mezi rozmanitými osobnostmi, na které Bachofen zapůsobil, nalez-

neme značně nesourodou společnost včetně S. Freuda, A. Adlera, C.G. Junga, F. Nietzscheho, L. Morgana, F. Engelse, A. Bebel, Bakunina, R. Gravese a T. Wildera.

V roce 1861 Johann Jakob Bachofen publikoval svůj zásadní spis *Das Mutterrecht (Mateřské právo)*. Ústřední Bachofenovou myšlenkou je názor, že v minulosti lidstva existovalo období „vlády žen“, matriarchát. Vzpomínky na tuto epochu již zmizely z paměti lidstva, ale může být rekonstruována na základě studia starověké mytologie a symboliky umění.

Představa matriarchátu se poprvé v novověku objevila u učeného jezuita *Josepha Françoise Lafitaua* (1681–1746), který strávil pět let u Irokézů v Severní Americe a své poznatky vylíčil ve spise *Moeurs des sauvages américains, comparés aux mœurs des premiers temps*, vydaném v Paříži roku 1724. Otec Julien Garnier, který pobýval jako misionář mezi algonkinskými, huronskými a irokézskými indiánskými kmeny, vyprávěl Lafitauovi o jejich sociální struktuře. Majetek a moc patřily ženám, které propůjčily její část kmenovým náčelníkům. Lafitau srovnával tento systém se společenskou organizací Lýchů, Skytů a ostatních starověkých národů a dospěl k názoru, že matriarchát (gynekokracie, gynécocratie) byl značně rozšířený mezi středomořskými a předovýchodními populacemi. Jiný francouzský vědec, abbé *Desfontaines* vylíčil ve své knize *Le nouveau Gulliver, ou voyages de Jean Gulliver, fils du capitaine Lemmuel Gulliver*, z roku 1730, popisující příběhy Gulliverova syna, imaginární ostrov Babilarry, na kterém vládnou ženy.

V Bachofenově pojetí představoval matriarchát něco mnohem širšího než pouhý sociální a politický systém. Byla to vize světa, která se projevovala ve všech aspektech kultury a života. Lidstvo prošlo podle Bachofena třemi historickými, vývojovými stádii: *heterismem, matriarchátem a patriarchátem*.

První etapa, *heterismus*, bylo údobím sexuální nevázanosti, promiskuity, bez pevných partnerských vztahů. Bachofen označuje tento věk jako „*telurismus*“, jehož symboly tvořily „bažina“ a bohyně *Afrodita*, římská *Venuše*. *Afrodita* byla bohyní smyslné lásky a krásy a její kult měl orgiastický ráz. Toto Bachofenovo vymezení je blízké

například pojetí období „promiskuity“, které se objevuje ve vývojevém schématu rodiny, vypracovaném dalším stoupencem teorie matriarchátu, americkým antropologem H.L. Morganem.

Řád, který charakterizuje druhé údobí, *matriarchát*, se prosadil až po tisíciletích bojů a anarchie. Vzniká rodina jako sociální zabezpečení a ochrana žen, které byly bezbranné za vlády heterismu. Ženy hrají klíčovou úlohu při zavádění zemědělství a získávají dominantní postavení ve společnosti. Matky, tvořící vedoucí politickou vrstvu, konstituují sociální systém vyznačující se svobodou a všeobecnou rovností. Společnost byla pacifistická a mateřská láska byla považována za základní ctnost. Na matkovraždu (*matricidu*) se tehdejší lidé dívali jako na nejhorší zločin, jak si můžeme ukázat například na mýtu o Orestovi. Matriarchát byl materialistickou civilizací, která dávala přednost zdokonalování těla před rozvíjením inteligence a racionalismu.

Hlavní bohyní symbolizující matriarchát byla podle Johanna Jakoba Bachofena řecká *Déméter*, odpovídající římské *Ceres*. Déméter, označovaná též jako Matka-Země, byla v řecké mytologii dárkyně obilí a ochránkyně zemědělství. Tuto bohyni můžeme pravděpodobně odvodit od neolitických ženských božstev Velké Matky a bohyní plodnosti. O její starobylosti svědčí i skutečnost, že v nejzaostalejších oblastech Řecka byla bohyně Déméter vyznávána ve zvířecí, thériomorfní podobě, která je charakteristická pro velmi ranou fázi náboženského symbolismu. V Arkádii, centrální části Peloponésu, byla tzv. Černá Déméter zobrazována s koňskou hlavou. Historie kultu bohyně Déméter v řecké společnosti je složitá. U Homéra nehraje bohyně Déméter prakticky žádnou úlohu, její jméno je používáno v zaklínacích formulích jako vzývání přírodní síly. Znamená to, že z vědomí vzdělaných vrstev byla již v homérské době vytlačena a její kult se udržel pouze u konzervativnějšího venkovského obyvatelstva. Hésiodos ji opět představuje jako personifikovanou bohyni a aténský tyran Peisistratos koncem 6. století před naším letopočtem v ní našel ideologickou oporu proti aristokracii. Déméter byla tehdy vyznávána jako ručitelka dobrého stavu obce (Thesmoforá). V této funkci byl v Attice kult bohyně Déméter oslavován tří denními slavnostmi plodnosti zva-

nými Thesmoforia. Během nich se vdané ženy zdržovaly tři dny mimo domov u chrámu, který se nazýval Thesmoforion, kde žily v chýších z ratolestí. Druhého dne se postily a připravovaly se na třetí den, kdy měly díky tomuto rituálu získat plodivou sílu. Hlavním obřadem kultu bohyně Déméter byla mystéria v Eleusíně.

Johann Jakob Bachofen se domnívá, že mezi symbolikou matriarchátu byla v popředí Noc. Čas se počítal podle počtu nocí, nejdůležitější události jako boj, porady, soudy a rituály probíhaly pouze v noci. Další význačné symboly představovaly dále Měsíc, Země a Smrt. Levice byla privilegována před pravicí. V sociálních vztazích měly sestry přednost před bratry a poslední narození před staršími sourozenci.

Přechod od matriarchátu k *patriarchátu* považoval Johann Jakob Bachofen za pokrok, nástup vyšší civilizace. O této transformaci, která se neobešla bez konfliktů, našel Johann Jakob Bachofen bezpočet svědectví v řecké mytologii. Odehrály se též občasně zvraty od patriarchátu k matriarchátu, nebo od matriarchátu k heterismu. Historie Amazonek, mýtického kmene bojových žen, odráží podle Bachofena epochu boje mezi heterismem a matriarchátem, případně později odpor žen proti vznikajícímu patriarchátu. Jiným příkladem společenství na přechodu mezi heterismem a matriarchátem nebo matriarchátem a patriarchátem, které představovalo konzervativní revoltu proti novému řádu, byly bakchantky nebo mainady, provádějící orgie v rámci kultu *Dionýsa*, boha plodnosti a vína. Bakchantky, jejichž druhý název mainady je odvozen od řeckého slova *mainomai* (šílet), se sdružovaly do náboženských skupin a odívaly se do koloušů kůže, aby se podobaly bohu Dionýsovi. Pod vlivem omamných prostředků se dostávaly do extáze, která je měla přivést do kontaktu s bohem. Za tohoto stavu pobíhaly po krajině starého Řecka a v záchvatech zuřivosti trhaly na kusy zvířata, děti nebo náhodné pocestné. Podle mýtu tímto způsobem zahynul například nejstarší řecký pěvec a „vynálezce“ hudby Orfeus.

(Patriarchát se liší od matriarchátu důrazem na hodnoty individualismu a orientací na takové duševní aktivity, které umožňují plnou realizaci mužského intelektu. Jako příklad uvádí Johann Jakob Bachofen

fen filosofii, v jejíž tradici se od dob prvních přírodních filosofů, přes školy Sokrata, Platóna a Aristotela, středověké univerzity až do 20. století projevovali především muži. Náboženství a kult se ocitají v rukách „silnějšího pohlaví“. Pozdější úplné vyloučení žen z církevní hierarchie křesťanství má však semitský původ, protože patriarchální polyteistický Řím takto důsledný nebyl.

Mateřská láska je doplněna a částečně nahrazena abstraktnější a při výchově pozdější láskou otcovskou. Od symbolismu Noci se přechází k symbolům Dne, od Země k Nebi, od Měsíce ke Slunci, lunární božstva jsou nahrazena božstvy solárními. Důraz není již kladen na levi-ci, ale na pravici. Hlavním bohem patriarchátu v Řecku byl *Apollón*, bůh slunečního kotouče, světla a krásného umění, ochránce hudebníků, básníků, rapsodů nebo věštců. Ve starém Řecku měly velký společenský význam Apollónovy věštitry. Vítězství patriarchálních vyznavačů Apollóna nad matriarchálním thériomorfním božstvem, kterému byla původně zasvěcena věštitrna v Delfách, odrážely tzv. pýthijské hry. Tento rituál znázorňoval porážku draka Pýthona, reprezentanta chtonického „chaosu“ zaniklé kultury, kterou utrpěl od herojského „stvořitele“ nové kultury – Apollóna.

Většina stoupenců teorie matriarchátu umisťuje historicky střet mezi matriarchátem a patriarchátem do druhého tisíciletí před naším letopočtem, kdy achájské a později dórské patriarchální pastevecké kmeny rozvrátily v egejské oblasti matriarchální zemědělskou civilizaci. Většinci obsazovali svatyně a asimilovali matriarchální božstva. Názorným příkladem je bohyně Athéna, odpovídající starým matriarchálním bohyním Neith z Libye nebo Anathy známé z ugaritského panteonu, která se ze svrchované vládkyně matriarchální společnosti mění v horlivou zastánkyni patriarchátu. Rovněž bůh Dionýsos prodělal transformaci z oběti orgiastického kultu matriarchální měsíční bohyně Semelé v patriarchální postavu pozdějšího řeckého panteonu. Johann Jakob Bachofen a shodně s ním i Robert Graves vykládají mýtus o Orestovi, zpracovaný v Aischylově trilogii *Oresteia* jako symbolické vítězství matriarchátu a následující odvetu a konečné prosazení patriarchátu. Je to mýtické vyprávění o zrození patriarchální civilizace.

Orestes byl královským synem mykénského krále Agamemnóna a královny Klytaimnéstry. Když Paris, syn trojského krále Priama, unesl Helenu, ženu spartského krále Menelaa, a vyvolal tak trojskou válku, stal se Agamemnón velitelem řecké trestné výpravy a strávil deset let mimo domov při obléhání Troje. Mezitím se za jeho nepřítomnosti sblížila Klytaimnestra s Agamemnónovým příbuzným Aigisthem a Agamemnóna po jeho návratu společně zavraždili. Tento čin, po kterém spiklenci obětovali nejvyšší bohyni, chápali vykladači jako vzpomínku na údobí matriarchátu, kdy byl posvátný král vždy o letním slunovratu zabit jako oběť trojjediné bohyni. Orestes, kterému bylo tehdy deset let, se zachránil, byl propašován z Mykén a vychováván na královském dvoře ve městě Krise. Elektra, Orestova sestra, zůstala v Mykénách, a ačkoliv byla vystavena různým příkořím, Aigisthos se ji neodvážil odstranit. Aigisthos vládl v Mykénách sedm let, ale skutečná moc patřila Klytaimnestře. Orestes, který mezitím dospěl, navštívil delfskou věštírnu, aby se boha Apollóna zeptal, zda má zabít otcovy vrahy. Apollónovu odpověď potvrdil sám nejvyšší bůh, Zeus: pokud by Agamemnóna nepomstil, stane se psancem, bude mít zakázán vstup do svatyní a chrámů, lepra se mu zažere do masa a objeví se mu na kůži jako bílá plíseň. Znamenalo to, že Orestes měl usmrtit i Klytaimnestru. Tím by se ale dostal do střetu s nejposvátnějším zákonem matriarchátu, který považoval matkovraždu za nejhorší zločin. Apollón, protektor nastupujícího patriarchátu, měl zájem na rozrušení sociálních vazeb matriarchátu, ale byl si vědom rizika a odporu, který takový krok vyvolá. Proto slíbil Orestovi ochranu a věnoval mu luk, kterým měl Orestes odrážet útoky zosobněných výčitek svědomí, Erinyí. Orestes se společně s přítelem Pyladem vypravil v přestrojení do svého rodného města. V Mykénách se setkal tajně s Elektrou, která vyhlídku na pomstu přivítala. Orestes nepoznán vešel do královského paláce a oznámil Klytaimnestře a Aigisthovi, že Orestes je mrtev. Poté se dostavil Pylades, nesoucí urnu s údajným Orestovým popelem. Aigisthos ztratil ostražitost a Orestes jej na místě zabil a mečem usmrtil i Klytaimnestru. Tento čin rozdělil řeckou společnost a vedl k dalekosáhlému konfliktu. Na Oresta zaútočily Erinye s hady místo vla-

sů, psími hlavami a netopýřími křídly, strážkyně matriarchátu. Apollónův luk byl málo účinný, Orestes propadl přechodnému šílenství, upadl na lůžko a ležel tam šest dní s hlavou zakrytou pláštěm. Ze Sparty přijel král Tyndareos a obvinil Oresta z matkovraždy. Současně svolal sněm mykénských náčelníků, aby případ rozsoudili. Než bude vynesena rozsudek, nikdo nesměl s Orestem a Elektrou promluvit, byly jim odepřeny přístřeší, oheň a voda, aby se Orestes nemohl ze svého zločinu očistit. V ulicích Mykén hlídali ozbrojení obyvatelé města, kteří zajišťovali dodržování zákazu. Tyndareos požadoval jako trest ukamenování a ozbrojenci zaútočili na Oresta a Pylada. Nyní se však zjevil sám Apollón, zahnal válečníky a vyzval Oresta, aby odešel na čas do vyhnanství a po návratu přišel na konečný soud do Athén. Po celou dobu byl Orestes pronásledován Erinyemi a lidé se mu vyhýbali. Soud byl svolán bohyní Pallas Athénou na pahorek Areopagos. Soudci byli nejurozenější občané Athén, hlavním obhájcem Apollón a nejstarší z Erinyí vystoupil jako prokurátor. Ve své řeči Apollón popřel význam mateřství a prohlásil, že otec je důležitější než matka. Při hlasování se ukázala rovnost hlasů. Bohyně Athéna se však postavila na stranu otce a patriarchy a vhodila svůj hlas pro Oresta, který tím byl zproštěn viny. Matriarchát byl poražen a Erinye hlasitě nařikaly nad skutečností, že mladí bohové, kteří se vyšvihli nahoru, obrazejí starý zákon vzhůru nohama.

Tato mýtická událost, která, řečeno dnešní politickou terminologií, nápadně připomíná „ústavní puč“, obrazně líčí pád matriarchální společnosti na řecké půdě, která pravděpodobně neobstála před útoky patriarchálních kmenů, zřejmě achájského původu, přicházejícími v první polovině druhého tisíciletí ze severovýchodu. Jejich vojenskou moc symbolizují zásahy Apollóna. Matriarchát ale ani v tomto mýtu nebyl zcela odstraněn, protože pokořené Erinye získaly na usmířenou statut podsvětních bohů, kterým museli Athéňané přinášet pravidelné oběti.

Johann Jakob Bachofen zdůrazňuje, že matriarchát jako svébytné historické údobí byl zapomenut. Toto „zapomenutí“ matriarchátu znamená však v Bachofenově teorii spíše „zatlačení“ a má represivní

povahu. Jakmile se patriarchát pevně etabloval, vzpomínky na matriarchát jsou zatlačeny a veškerá jeho symbolika, mýty, rituály jsou „cenzurovány“ ideologií patriarchátu. Některé z nich se pak ztotožňují se symboly zla a nebezpečí. Noc, kdy se v matriarchátu odehrávaly nejdůležitější společenské akty a rituály, je v patriarchální civilizaci představována jako doba plná temných sil, vyvolávajících úzkost. Pravotočivá svastika, symbol slunce, je ztožněna s dobrem, zatímco levotočivá svastika, symbol měsíce, splývá pod diktátem patriarchátu se zlem.

Kultura matriarchátu však přežívá pod povrchem, v podvědomí řecké patriarchální kultury. Potlačení vzpomínek na matriarchát v rámci patriarchální kultury srovnává *Adrien Turel* s obdobným procesem v lidské psychice, jak jej tematizoval Sigmund Freud. Určité individuální vzpomínky jsou zatlačeny do lidského podvědomí a mají-li nepříjemnou povahu, mohou způsobovat neurotické poruchy. Pacient se při neuróze často snaží podvědomě skrýt příčinu svých potíží a je proto úkolem psychoanalytika na základě interpretace symptomů tyto zdroje neurózy odhalit. Podobně podle Bachofena usiluje i lidská kultura o vymazání ze své kolektivní paměti vzpomínek na tradice, které by mohly podkopat současné společenské autority. Takovou nepříjemnou vzpomínkou byl pro patriarchální Řeky matriarchát. Vidíme, že obdobně jako Johann Jakob Bachofen rekonstruoval historii lidstva a analyzoval mýty pomocí interpretace symbolů odkazujících na matriarchát, zkoumal vídeňský zakladatel psychoanalýzy Sigmund Freud individuální historii jedince a interpretoval symptomy choroby. Shoda spočívá i v tom, že oba hledali za vyprávěním mýtu nebo výpovědí pacienta oblast sexuálního života, která byla nejsignifikantnější, nejvýznamuplnější pro jejich interpretaci kulturní symboliky na straně jedné nebo stanovení diagnózy nemoci na straně druhé. Adrien Turel obrátil roku 1939 pozornost k zajímavým analogiím mezi bachofenovským pojetím dějinných etap a freudistickou koncepcí ontogeneze lidské psychiky, které zachycuje následující přehled:

Bachofen	Freud
Heterismus (archaická promiskuita)	Infantilní údobí (polymorfní perversze)
Matriarchát (gynekokracie)	Předoidipovské údobí (silná vazba na matku)
Dionýské údobí	Falické údobí
Mýtus o Orestovi a Oidipovi (přechod od matriarchátu k patriarchátu)	Oidipovský komplex
Patriarchát	Genitální dospělé stádium
Potlačení vzpomínek na matriarchát	Infantilní amnesie
Mýty	Vzpomínky, projekce, symptomy

Mezi Freudovou psychoanalýzou a Bachofenovým evolucionismem existuje podle Adriena Turela více podobností, než kolik by se dalo vysvětlit pouze konvergentním způsobem uvažování.

Princip zatlačení se nemusí týkat pouze antagonismu matriarchátu a patriarchátu. Tak jako skryté příčiny neurotických onemocnění negativně působí na chování pacienta, mohou se na úrovni civilizace v případech společenské krize objevovat náhle kulturní vzory z minulosti a nabízet se jako alternativní politické a sociální programy. Podle tohoto výkladu představuje fenomén nacismu v Německu příklad historického jevu, kdy se v okamžiku hluboké společenské krize vytváří hnutí, revoltující proti celé křesťanské západní civilizaci a jejím hodnotám. Etos nacismu se přitom opíral o do té doby překryté, „zatlačené“ vrstvy archaické germánské mytologie. Připomeňme si obdiv nacistických vůdců ke starým germánským hrdinům a bohům, jejich ideologii založenou na kmenových hodnotách půdy a krve a vyzvání prehistorické symboliky, například svastiky. Každý projev extrémního kolektivismu ve dvacátém století v Evropě, včetně marxismu, je výrazem odmítnutí individualismu, budovaného západní kulturou, a pokusem o jakýsi návrat k předkřesťanským archaickým kmenovým hodnotám, ukrytým dosud v podvědomí naší civilizace.

Již jsme uvedli, že Johann Jakob Bachofen inspiroval řadu zcela

navzájem odlišných vzdělanců různé orientace. V šedesátých letech devatenáctého století vzbudila Bachofenova kniha *Mateřské právo* jen malý ohlas. Teprve v osmdesátých letech minulého století dochází k obratu. Jeho dílem byli ovlivněni němečtí etnologové, hlásící se k difuzionismu, například Wilhelm Schmidt a Fritz Graebner. K podobným závěrům jako teoretik Johann Jakob Bachofen dospěl i americký etnolog Lewis H. Morgan, který při svých terénních výzkumech popsal matriarchální systém u některých indiánských kmenů. Lewis Henry Morgan se o Bachofenově díle dozvěděl až po publikování svých prací. Johann Jakob Bachofen zapůsobil i na některé levicové myslitele. Socialistickou interpretaci Bachofenových myšlenek přináší ve spise *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu Friedrich Engels*. August Bebel tvrdí, že ženy byly prvními lidskými bytostmi, jež byly vykořisťovány. Elisa Reclusová a Bakunin vykládají teorii matriarchátu z pozice anarchismu. Zájem o Bachofenovo dílo projevují pochopitelně i sufražetky. Největšího ohlasu se Bachofenovy téze dočkaly na začátku dvacátého století ve skupině mnichovských intelektuálů novoromantického zaměření, kteří se nazývali „Kosmiker“ a Johanna Jakoba Bachofena považovali za proroka romantismu.

Johann Jakob Bachofen a jeho pokračovatelé, mezi kterými jmenujme alespoň anglického básníka a romanopisce Roberta Gravesa, se dívali na řeckou kulturu jako na výraz střetu dvou protikladných živelů - spontánního, živelného a iracionálního matriarchátu a disciplinovaného, agresivního a racionálního patriarchátu. Zájem o Johanna Jakoba Bachofena projevil v mládí i německý filosof *Friedrich Nietzsche* (1844–1900), který působil začátkem sedmdesátých let minulého století na univerzitě v Basileji a který převzal myšlenku o rozporném vztahu sil patriarchátu a matriarchátu. Nietzsche na rozdíl od Bachofena nevztahuje tuto kontradikci na konkrétní historická stádia ve vývoji lidské společnosti, ale chápe je jako dva protikladné principy - apollónský a dionýský. Ve svém prvním filosofickém spise, *Zrození tragédie*, Friedrich Nietzsche vysvětluje vznik řecké tragédie v díle Aischyla, Eurípida a Sofokla vzájemnou konfrontací obou těchto principů. Dionýský princip, který převzal z Bachofenovy charakteristiky matriarchátu, ve kterém působí převaha žen-

ského živlu, představuje vitální, nevyzpytatelný prvek. Apollónský princip, odpovídající patriarchátu a dominantnímu mužskému živlu, je prvkem usměrňujícím, který dává předcházejícímu dionýskému principu výsledný tvar.

Vyše uvedenou koncepci známe i ze staré mytologické a náboženské tradice, například z Egypta, ale zejména z učení taoismu. Čínští myslitelé hovoří o vzájemné polaritě archetypů *jin* a *jang*. Jang má atributy apollónského principu, zatímco *jin* lze popsat charakteristikami náležitými principu dionýskému. V tomto kontextu můžeme Johanna Jakoba Bachofena považovat za obnovitele paradigmatu *jin* a *jang* v evropské tradici, který na příkladu antické civilizace předvádí v jeho dějinném uskutečňování.

O vzniku umění jako souladu principu slasti, zastupující dionýský princip, a principu reality, jako obdoby apollónského principu, hovořil i již zmiňovaný Sigmund Freud. Mnozí kulturní antropologové chápou a analyzují kulturu jako souhru a snahu o nalezení rovnováhy mezi oběma prvky - spontánním a regulujícím, případně jako permanentní spor mezi energií a strukturou. Americká antropoložka Ruth Benedictová při svých výzkumech Indiánů používala Nietzscheovy pojmy jako „apollónský“ a „dionýský“ a kmeny obývající puebla charakterizovala jako „Apollóny“. Antropolog Morris E. Opler zase hovoří o tématech a protikladných kontrátematech, jejichž vyváženost zajišťuje stabilitu každé lidské kultury.

Studujeme-li řeckou civilizaci, zjistíme, že Řekové respektovali dominantní roli oficiálního olympského Panteonu, ve kterém převažovali bohové jako Zeus, Apollón nebo Hermes, představující apollónský princip. S touto vnější, jevovou stránkou řeckou kulturu podvědomě spojujeme. Vyvolává v nás pocit světla, jasu, rozumu a harmonie. Je to jednostranný pohled. V řecké společnosti hrály velkou úlohu i esoterické kultury a orgiastická mystéria, například eleusínské obřady zasvěcené bohyni Déméter, orfismus a dionýský kult. Tyto náboženské praktiky jsou zahaleny tajemstvím a je obtížné je přesně rekonstruovat. Řekové se mohli těchto obřadů účastnit až po dlouhém procesu zasvěcování, jehož pravidla byla utajena a vyzrazení se trestalo smrtí. Znamenalo to, že zveřejnění obsahu mystérií,

rozšířených po celém řeckém světě, a jejich otevřené, neskrývané sdílení byla považována za nebezpečí pro stabilitu společnosti. Na toto napětí mezi exoterickou, denní a esoterickou, noční složkou náboženského života starých Řeků se můžeme dívat jako na snahu vytvořit systém souhry mezi vládnoucím patriarchálním řádem, projevujícím se vnějším, oficiálním, apollonským náboženstvím, a potlačeným matriarchátem, zastoupeným mystérii. Matriarchát se nesměl veřejně projevit, ale jeho hodnoty byly shledány natolik nezbytnými pro zdravou rovnováhu v řecké společnosti, že rituály zasvěcené archaickým ženským božstvům byly zachovány v těchto neveřejných, orgiastických kultech a mystériích.

Bachofenova teorie matriarchátu je produktem romantismu a evolucionismu první poloviny 19. století a musíme ji kriticky posuzovat v tomto kontextu. Prehistorická archeologie dosud nenalezla jasnou odpověď na Bachofenovu výzvu, i když se oprávněně staví k jeho teoriím značně skepticky. Slavné prehistorické gravettienské stylizované sošky žen – venuší, které jsou nalézány v pásmu od sibiřské Ma ty, přes východoevropské Kostěny, Gagarinovo a Avdějevo, středoevropské Dolní Věstonice a Willendorf až po západoevropské Grimaldi, Lespugue nebo Tursak, pravděpodobně neodrážejí výsadní postavení žen u těchto pravěkých lovců mamutů, žijících v chladných eurasijských stepích před více než dvaceti tisíci lety. V některých zemědělských neolitických osadách Předního východu pocházejících z 8. tisíciletí před naším letopočtem archeologové našli plastiky a sošky ženských postav, které můžeme vztáhnout ke kultu Velké Matky, a pozoruhodně málo mužských sošek.

Současná etnologická bádání tak vyhraněnou formu matriarchátu, jakou popisuje Johann Jakob Bachofen, nenalezla. Existují kultury označované jako *matrilinéární*, se základním genealogickým vztahem po mateřské linii, a *matrilokální* společnosti, kde se muži stěhují k rodině své manželky. Vyskytují se též tzv. *polyandrie*, mnohomužství, rodinné soužití ženy s několika muži, se kterým se můžeme setkat například u Eskymáků a Tibeťanů. Tyto sociální struktury ale nesmíme zaměňovat s mocenskou dominancí žen, kterou předpokládá Bachofenovo vymezení matriarchátu.

Slavná americká archeoložka Marija Gimbutasová rekonstruovala na základě rozsáhlých vykopávek na Balkáně a ve východní Evropě expanzi pasteveckých patrilineárních indoevropských kmenů ze stepí severně od Černého a Kaspického moře do egejské oblasti, obývané zemědělskými, usedlými a pravděpodobně matrilineárními kulturami koncem třetího tisíciletí před Kristem. Jedná se o obdobnou modelovou situaci, kterou nastínil již Johann Jakob Bachofen.

Při výkladu Bachofenovy teorie matriarchátu nebylo naším úkolem demonstrovat konkrétní historii lidstva, ale ukázat způsob myšlení, který přímo i nepřímo inspiroval a ovlivnil moderní filosofii, antropologii, sociologii, psychologii a psychoanalýzu na počátku jejich vývoje.

Fenomén novověkého rasismu

S údobím romantismu, ale též s počátky evolucionismu v antropologii úzce souvisí společenský jev, který v negativním smyslu ovlivňuje lidstvo dodnes a jenž nemůže být ignorován ani kulturní antropologií. Jedná se o *rasismus*. Již jsme hovořili o tom, že středověk považoval za hlavní atribut, určující lidství, duši. Otázka, zda Indiáni osidlující Nový svět mají duši, byla proto tázáním po jejich lidství. Myslitelé novověku dualismus duše a těla postupně opuštějí. Pozornost se přesouvá k biologickým a intelektuálním kvalitám domorodců.

Jak se dívala antropologie 18. století na lidstvo z hlediska klasifikace? Francouz *F. Bernier* rozdělil v roce 1684 podle somatických hledisek lidstvo do čtyř skupin: 1. Evropané a západní Asiaté, 2. Černoši, 3. východní Asiaté, 4. Laponci. *Carl Linné* zařadil ve své klasifikaci lidského rodu do skupiny *Homo Monstrosus* (člověk zruďný) Patagonce, Hotentoty, Čiňany, kanadské Indiány i Alpince. Pojem rasy zavedl německý anatom *Johann Friedrich Blumenbach*, který rozdělil lidstvo do pěti hlavních ras: kavkazské, mongolské, etiopské, americké a malajské.

Intelektuální základy novodobého rasismu se pokládají v době, kdy myšlenka jednoty lidstva je již západními elitami většinou otevřeně či podvědomě akceptována. Předešlá nedůvěra Evropanů k cizím populacím a pochybnosti, zda se jedná o lidské tvory, souvisí s pozůs-

tatky archaického kmenového myšlení a přežívá spíše u části konzervativního zemědělského obyvatelstva. O rasismu můžeme proto hovořit až v dějinné situaci, kdy lidství „těch druhých“ je již uznáno, ale začíná být zpochybňována jejich rovnocennost. Moderní rasismus je spjat svým původem s vědeckým rozvojem devatenáctého století. Rasisté shromažďovali důkazy, že rozdílnosti v jednotlivých světových kulturách jsou dány biologickými vlastnostmi jejich nositelů. Pokud se Evropanům určitá domorodá kultura zdála „primitivní“ a „barbarská“, pak to teoretici rasismu interpretovali jako projev nižších intelektuálních, biologicky podmíněných schopností. Nelze proto říci, že by rasismus vědu ignoroval, naopak byl značně inspirován přírodními vědami, zejména evolučním učením darwinismu. Zatímco tradiční evolucionismus v antropologii viděl v přírodních, „necivilizovaných“ národech nižší vývojový stupeň v linii vedoucí k naší civilizaci, rasismus tyto rozdíly mezi jednotlivými kulturami absolutizoval a považoval je pro dané populace z důvodu jejich „méněcennosti“ za nepřekonatelné.

Podívejme se na osobu a dílo tvůrce novověké teorie rasismu, jímž je dnes polozapomenutý Francouz, hrabě *Artur de Gobineau*. Artur de Gobineau se narodil roku 1816 v rodině zchudlého gaskoňského šlechtice. V mládí odchází do Paříže, kde se živí jako novinář a románpisec. Od roku 1849 působí jako francouzský diplomat v Persii, Athénách, Brazílii a v Bernu, z hlediska ministerstva zahraničí na nepřiliš významných postech. V roce 1853 vydává de Gobineau knihu *Esej o nerovnosti lidských ras*, (*Essai sur l'inegalité des races humaines*). Ve Francii nevzbudilo toto dílo bezprostředně žádnou větší pozornost a když hrabě Artur de Gobineau roku 1882 umírá, je prakticky zapomenut.

Esej o nerovnosti lidských ras spatřil světlo světa ve společnosti, která na něj nebyla ještě připravena. Byla to doba Comtova a francouzská věda objevovala pozitivismus. Intelektuální extrémisté se vzhlíželi spíše v socialisticky revolučních a anarchistických naukách, ve kterých viděli dědice hodnot osvícenství a Velké revoluce. Hlavní Darwinova a Nietzscheova díla ještě nevyšla a politické myšlení nehledalo ideologickou oporu ve svěbytné interpretaci přírodních věd.

Kolem roku 1885 dochází v Evropě ke změně v intelektuální orientaci části vzdělanců. Jako reakce proti pozitivismu a naturalismu se myšlení obrací zvláště v Německu zpátky k romantismu a vzniká tzv. *novoromantismus*. Jedním z jeho aspektů byla představa o degeneraci západní civilizace, jejímž výrazem je rostoucí dekadence. Velký úspěch má například dílo *Degenerace (Dégenérescence) Maxe Nordaua*. Pocit rozkladu tradičních evropských hodnot se odrazil v řadě románů, poezii, filosofii, architektuře a v životním stylu *fin de siècle*. Teorie degenerace pronikla i do sociálních a historických věd a často měla oporu i v konkrétní situaci mezinárodní politiky. Ve Francii, Itálii v důsledku světovlády britského impéria a ve Španělsku po porážce ve válce s USA roku 1898 se šíří frustrace ze zdánlivé méněcennosti románských národů a nadřazenosti Anglosasů. „Z čeho vyplývá superiorita Anglosasů?“ („*A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?*“) táže se roku 1897 ve stejnojmenné knize francouzský spisovatel *Edmond Demolins*. V letech 1918 až 1922 vydává německý historik *Oswald Spengler* své hlavní dílo *Pád Západu (Der Untergang des Abendlandes)*. V atmosféře neoromantismu byli znovuobjeveni Artur de Gobineau a další francouzský teoretik rasismu, *Vacher de Lapouge*. Hrabě Artur de Gobineau se stal patronem stoupenců teorie degenerace, kteří předznamenávali zrod fašismu. U příležitosti padesátého výročí Gobineauova úmrtí nechal *Benito Mussolini* vtesat do jeho náhrobku nápis, označující hraběte za „postavu věšteckého myslitele“.

Základní Gobineauova téze je, že národ a čistota jeho krve jsou nejdůležitějším faktorem historie, která je dána střetáváním konstruktivního a civilizačního úsilí árijské rasy s ničitelkou úlohou nižších ras.

De Gobineau byl zaujat problematikou zániku velkých říší, tématem, které v 18. století oživil ve své analýze *Zánik a pád římské říše (The Decline and Fall of Roman Empire) Edward Gibbon*. První věta Eseje o nerovnosti lidských ras zní: „Pád civilizací je nejnápadnější a zároveň nejtemnější ze všech jevů dějin“. Artur de Gobineau hledá faktory, které v minulosti způsobily zánik velkých civilizací, a píše: „Myslím tedy, že slovo „degenerovaný“, užito o národu, musí znamenat a znamená, že tento národ nemá již vnitřní hodnotu, kterou choval kdysi, poněvadž již nemá ve svých žilách tutéž krev, je-

jíž hodnotu postupně proměnily sukcesivní příměšky, jinými slovy, že při témže jménu nezachoval nicméně tutéž rasu jako jeho zakladatelé, konečně, že člověk úpadkový, ten, jenž je označován slovem člověk degenerovaný, je z etického stanoviska produktem jiným než hrdina dob velikých...“ Národ „zajde definitivně, a jeho vzdělanost s ním, toho dne, kdy prvotní etnický prvek se natolik rozštěpí a utone v přínosech ras cizích, že jeho schopnost působit nebude už nadále moci dostatečně dějstvovat.“ (přeložil Václav Černý, 1939).

Artur de Gobineau neuznává rovnocennost lidských ras a domnívá se, že nerovnost mezi lidmi je vrozená. Vedle rasy je podle de Gobineau základem civilizace národ, jehož autorita stojí i nad zákonem. Národ tvoří organický celek a potřebuje silného muže, jenž by ztělesňoval jeho kolektivní vůli. Z toho vyplývá, že monarchie je jedinou racionální formou vlády. Význam historických osobností však hodnotí Artur de Gobineau podobně jako *Lev Nikolajevič Tolstoj* v románu *Vojna a mír*: představují pouze domnělé vůdce a ve skutečnosti jsou sami ovládáni mohutnými rasovými silami, hýbajícími národy. Rozdíl mezi kvalitami jednotlivých ras nevyplývá z vlivu přírodního prostředí a geografických faktorů, ale je to národ nebo rasa, která utváří přírodu podle svého obrazu a úrovně. De Gobineau vystupuje i proti křesťanství, které podle jeho názoru nepřispívá k rozvoji jedinečných vloh konkrétního národa, ale naopak národy nivelizuje.

Lidstvo se skládá na základě de Gobineauova učení z jednotlivých ras, které vznikly navzájem nezávisle, *polyfyleticky*. Před Arturem de Gobineau zastávali tento názor na původ lidstva *Paracelsus*, renesanční panteisté *Giulio Cesare Vanini* a *Giordano Bruno* a francouzští encyklopedisté. Naproti tomu *monofyletický*, jednotný vznik lidského druhu hájili *Georges Louis Leclerc Buffon* a *James Cowles Prichard*, autor knihy *Výzkumy fyzické historie lidstva (Researches into the Physical History of Mankind)* z roku 1836. Artur de Gobineau není v této otázce důsledný, protože ustupuje autoritě Bible a ve snaze vyhnout se roztržce s doslovným zněním Starého Zákona hovoří neurčitě o vzdáleném, jednotném a původním adamitském pokolení.

Současné základní rasy rozeznával de Gobineau tři: bílou, černou a žlutou. Hnědá rasa, reprezentovaná Polynésany, vznikla teprve smí-

šením černé a žluté. Tyto rasy mají velmi rozdílné rozumové schopnosti a dispozice. Nejníže stojí černá rasa: intelekt má omezený, naopak smysly jsou silně vyvinuté, především chuť a čich. Emocionálně je černá rasa nestabilní, excitovaná a není proto schopna dosáhnout mravní dokonalosti. Vyniká pouze fyzickou silou. Žlutá rasa snadno podléhá apatii, je málo fyzicky zdatná, má vyvinutý silný vztah k materiálnímu pohodlí a rozkoši a má v úctě řád. Trpí nedostatkem fantazie a schopnosti teoretického uvažování. De Gobineau ji obrazně označuje za „rasu maloměšťáků“, která snadno vytváří solidní, pevnou sociální strukturu, bez výjimečných civilizačních vzepětí. Nejvyšší je samozřejmě podle bělocha de Gobineau bílá rasa. Vyniká energičností a inteligencí, je praktická a vytrvalá, fyzicky zdatná, má vztah k řádu, který ale nevede jako u žluté rasy ke statickým státním útvarům, ale láska ke svobodě ústí ve vytváření daleko dynamičtější společenské organizace. V jediné vlastnosti je bílá rasa méně vyvinutá než rasy předchozí, a to ve smyslovosti. Ten rys považuje de Gobineau za klad, protože umožňuje soustředění na velká civilizační díla.

Každá civilizace byla vytvořena pouze bílou rasou a zničena v důsledku jejího smíšení s rasami nižšími. V dějinách existovalo deset civilizací a žádná další se již nevytvoří. Všechny civilizace byly dílem Árijců, v dnešní terminologii Indoevropanů, za přispění Semitů, například Židů a Arabů. De Gobineau tedy není na rozdíl od řady pozdějších rasistů vyhraněným antisemitou. Ani čínská civilizace není vlastním výtvozem žluté rasy, ale, podle de Gobineauovy fantastické představy, byla založena indoevropskými kmeny, které v téže době civilizují i indický poloostrov. Artur de Gobineau si ví rady i s problémem, jak ve světle svých teorií vysvětlit původ předkolumbovských civilizací Aztéků, Mayů a Inků. Tyto společnosti by nevznikly bez vlivu bílých vikingských mořeplavců z Islandu a Skandinávie.

Úlohu posledních strážců tradice západní civilizace přidelil hrabě Artur de Gobineau Germánům. Po pádu Římské říše z ní podrželi to nejlepší a vytvořili středověkou civilizaci, jejíž vrcholným symbolem je feudální rytíř, účastník křížových výprav. V jeho osobě a v hodnotách, které bojovníci z doby reconqvisity a od Jeruzaléma vyznávali, dosáhla západní civilizace vrcholu. Následující renesance znamená podle de

Gobineauova „Eseje“ úpadek, který souvisí s asimilací germánského živlu. Původní germánské kmeny Gotů, Langobardů a Burgundů jsou vytlačovány z jižní Evropy smíšenými románskými národy, Francouzi, Italy a Španěly. Zrod renesanční kultury a rozmach umění jsou výrazem degenerace, která se až do 19. století, věku, kdy žil Artur de Gobineau, nezastavila. Umění, které Artur de Gobineau pokládá za dekadentní a každou civilizaci rozkládající prvek, vzniklo neblahým smíšením rasy černé a bílé.

Artur de Gobineau se liší od svých následovníků, angažovaných většinou ve fašistických a nacionalistických hnutích, dějinným fatalismem, který chápe rozvrat způsobený míšením a degenerací jako neodvratitelný proces. Takový postoj se samozřejmě nemohl stát politickým programem. Proto etos pozdějších rasistů v Itálii nebo v Německu vyzývá k důrazné mocenské akci, která by zastavila tento negativní trend, případně by i umožnila návrat společnosti do původního, rasově čistého stavu.

Rasistické myšlení se nevyhnulo ani Anglii. Již roku 1850 vydal Robert Knox (1798–1862) knihu *Lidské rasy (Races of men)*, ve které proklamuje nadřazenost árijské rasy, zahrnující Sasy a Slovany, a podřadné postavení Židů. Mezi Knoxovy obdivovatele patřil například James Hunt (1833–1869), zakladatel a prezident Antropologické společnosti v Londýně. Angličan Houston Stewart Chamberlain hlásá ve svém díle *Základy devatenáctého století (Grundlagen des XIX Jahrhunderts)* z roku 1899 superioritu Germánů. Podle Chamberlaina se osud západní civilizace naplní v konečném boji mezi Semity a Árijci.

De Gobineauovo dílo našlo úrodnou půdu v Německu mezi novoromantiky. Hlavním teoretiky německého rasismu byli H.F.K. Gunther, W. Darré a Rakušan O. Weininger. Gunther rozeznával celkem šest ras, z nichž nejvyšší a vůdčí je rasa nordická. Mezi nordiky patřili podle Gunthera i Hellenové a Italikové, zakladatelé antické civilizace. Nordického původu jsou ovšem i civilizace chaldejská, egyptská, perská, indická a čínská. Nordická rasa stojí též u zrodu moderní západní civilizace a údajnou krizi Evropy přičítá H.F.K. Gunther jejímu „odnordizování“. Za negativní faktor Gunther považuje i industrializaci. Druhou nejvýznamnější rasou je dinárská rasa, která žije

na jihu Německa. Walter Darré tvrdil, že původní nordická rasa byla zemědělskou kulturou a že bez zachování tohoto charakteru jí hrozí úpadek:

„Z germánského selství, korporativního a socialistického, spočívajícího na trojici krbu rodinného, rodné střechy a rodového vlastnictví a jemuž je zcela cizí myšlenka latinského individualismu, vzešel Pruský stát, výraz autentického nordismu.“ (přeložil Václav Černý, 1939).

Inspirace myšlenkami hraběte Artura de Gobineaua v Hitlerově knize *Mein Kampf* a Rosenbergově knize *Mýtus 20. století* je nepopíratelná. Významnou úlohu při rasistické inspiraci nacismu sehrál *Adolf Lanz*, obskurní vídeňský spisovatel a vydavatel extrémně rasistického periodika *Ostara*, dělící lidstvo na plavé, árijské Asingy (podle germánských bohů Asů) a na podřadné Čandaly (označení pro smíšené rasy v Indii), mezi nimiž probíhá v dějinách neustálý boj.

V rámci politiky NSDAP se vytvořila aliance mezi nacistickou, původně deklasovanou a frustrovanou inteligencí, hlásající rasismus vypěstovaný na půdě roztrfštěné a zmatené interpretace sociálního darwinismu a novoromantismu, a konzervativními vrstvami obyvatelstva převážně zemědělského původu, otřesenými industrializací, u nichž xenofobie odráží pozůstatky archaického způsobu myšlení. Ideologickým výrazem tohoto spojenectví bylo hnutí *Blut und Boden*, idealizující venkov jako oporu národa proti „zkažené“ městské společnosti, jejíž literární výtvořby byly pejorativně označovány „asfaltová literatura“.

Rasismus po 2. světové válce hledá jiné ideologické krytí a jeho političtí protagonisté nebo intelektuální souputníci se orientují na sociální skupiny, znejistělé z dramatického setkávání kultur v Evropě a Americe a cítící se ekonomicky ohrožené.

Americký psycholog *Arthur Jensen*, odvolávaje se na výsledky testů inteligence (IQ), tvrdil, že američtí černoši mají vrozenou nižší schopnost abstraktního myšlení než bílá populace. Jensenovy vysoce kontroverzní závěry podpořil například britský psycholog *Cyril Burt*. Jiní badatelé ale poukazují na sociální podmíněnost těchto výsledků a argumentují, že černoši pocházející ze severních urbanizovaných oblastí Spojených států vykazují vyšší průměrné hodnoty IQ než bílí zemědělci z jižních států. Obdobně černí přistěhovalci z Ka-

ribských ostrovů do USA se vyznačují lepšími výsledky v testech inteligence než příslušníci místní černé komunity. Antropolog *Roy D'Andrade* zdůrazňuje relativnost závěrů plynoucích z testů inteligence, které jsou zaměřené na mentální operace upřednostňované naším typem civilizace.

Zvláštní vydání „černošského Artura de Gobineaua“ představuje profesor na City College v New Yorku, *Leonard Jeffries*. Jeho učení kombinuje antisemitismu, zdůvodňovaný tvrzením, že „bohatí Židé financovali v minulosti obchod s africkými otroky“, s výpady proti bělochům, které označuje za „dábelskou rasu“. Lidstvo se dělí na dvě základní skupiny: „lidi ledu“, násilnické a materialistické, kteří jsou zastoupeni bílou rasou, a „lidi slunce“, reprezentované černou rasou, kteří se vyznačují vzájemnou spoluprací, jsou duchovně zaměřeni a pocházejí z harmonických afrických občin. Nadřazenost černochů nad bělochy je ovšem dána i geneticky, protože větší množství melaninu, tmavého pigmentu kůže, způsobuje jejich intelektuální i fyzickou převahu.

Nástup nových paradigmat: Comte, Darwin, Weber

V polovině devatenáctého století se v atmosféře rozvoje průmyslu a přírodních věd, politických změn a koloniální expanze evropských velmocí vytváří nové paradigma vědeckého obrazu světa. Hodnoty romantismu jsou na ústupu a musejí čekat na svou novou příležitost, která se naskytne až koncem století. Na jedné straně dochází k návratu k racionalismu osvícenství a na straně druhé k navázání na anglický empirismus. Současně se prostřednictvím přírodovědců, zejména Charlese Darwina, plně prosazuje myšlenka evoluce. Pro rozvoj sociálních věd má značný význam nejen pozitivismus Augusta Comta, ale též obnovení Kantovy filosofie v rámci německého novokantovství. Konstituování kulturní antropologie jako samostatné vědy představuje složitý proces. Stejně tak intelektuální obraz druhé poloviny devatenáctého století je mnohem barvitější a různorodější, než aby bylo možno jej omezit na přehled dvou nebo tří nejdůležitějších směrů. Přesto, i když se vystavujeme riziku zjednodušení, se pokusí-

me metodologické kořeny kulturní antropologie ukázat na díle tří osobností: *Augusta Comta*, zakladatele *positivismu* a *francouzské sociologie*, *Charlese Darwina*, představitele *evolucionismu*, a *Maxe Webera*, vůdčí postavy *německé sociologie* inspirované novokantovstvím.

August Comte a positivismus

Francouzský filosof *Auguste Comte* se narodil roku 1798 v Montpellier a vyrůstal v katolickém a royalistickém prostředí. Během studia na pařížské École Polytechnique byl ovlivněn exaktními metodami přírodních věd a přetrvávajícím racionalismem osvícenství a stal se žákem utopického socialisty *Claude Henri de Saint-Simona*. Později se ale Auguste Comte s tímto představitelem „levého“ spektra francouzského myšlení rozešel. Již ve dvaceti čtyřech letech vydal své programové dílo: *Plán naléhavých vědeckých prací nutných k reorganizaci společnosti* (*Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*), ve kterém tvrdí, že je nutno provést důslednou sociální a politickou reformu, která by obnovila stabilitu západní civilizace, otřesené francouzskou revolucí. Vzor vidí Comte ve středověkém univerzalizmu. Na rozdíl od kontrarevolučního myslitele *Josepha de Maistre*, hlásajícího návrat k tradičním hodnotám feudalismu, podle Augusta Comta integrující roli katolické církve a křesťanství převezme věda a vědec musí hrát ve společnosti obdobnou úlohu jako ve čtrnáctém století kněz. August Comte vidí své poslání ve vypracování exaktní vědy o společnosti, která by dostala těchto nových civilizačních nároků. Comte původně hovoří o „politické vědě“, později o „sociální fyzice“ a v roce 1838 zavádí nový termín, používaný dodnes – *sociologie*. Své myšlenky August Comte dále rozvíjí ve spise *Systém pozitivní filosofie* (*Systeme de philosophie positive*), vydaném v roce 1824. V letech 1830 až 1842 napsal své základní dílo, šestisvazkový *Kurs pozitivní filosofie* (*Cours de philosophie positive*). Krátce před svou smrtí v roce 1857 uveřejnil Comte *Pozitivní katechismus* (*Catechisme positive*), orientovaný na duchovní hodnoty a hlásající nové náboženství humanity.

Auguste Comte se staví odmítavě ke spekulativnímu myšlení filo-

sofie i vědy 18. století, protože podle jeho názoru musí každé vědecké poznání vycházet z faktů, které lze verifikovat. Kritériem pravdivosti je shoda poznání s fakty. Comte má blíže k tradicím karteziánského a osvícenského racionalismu než ke klasickému britskému empirismu 17. a 18. století, podle kterého je psychologický popis lidského vědomí nevhodnější metodou poznání. Podle Comta totiž nejsou při popisu reality nejdůležitější pouhé soubory smyslových dat, spojené asociačními pravidly, jak hlásali empiristé, ale v duchu racionalismu zdůrazňuje exaktně odvoditelné zákony. Empirické pozorování má vědeckou hodnotu pouze tehdy, je-li prostřednictvím zákonů zasazeno do souvislostí vědeckého obrazu světa. Moderní vědec musí podle Comta odmítnout všechny snahy pátrat po podstatě věcí, skryté za jevy. Věda, jako nejvyšší forma poznání, je silná právě proto, že se vzdala teologických a metafyzických otázek a zaměřila se na hledání souvislostí mezi fakty.

Auguste Comte přebírá představu vývoje lidstva jako posloupnosti tří základních stádií. Tuto původně antickou vizi historie nalézáme v křesťanském podání u středověkého myslitele *Joachima z Fiory*, *Giambattisty Vica* i osvícenců *Anne-Roberta Jacquese Turgota* a *Marie-Jeana de Condorceta*. Jednotlivým etapám, kterými prochází v dějinách lidská civilizace a myšlení, Auguste Comte dává nový obsah i smysl.

První stádium je *teologické* neboli *fiktivní*, ve kterém člověk věří v možnost absolutního poznání. Toto absolutno je ztotožněno s Bohem, jedná se o údobí vlády náboženství. Pojem Boha podléhá vývoji. Na nejprimitivnější úrovni pokládá člověk všechny předměty za oživené nebo oduševnělé (*animismus*). Později vzniká *polyteismus*, mnohobožství, kdy různé oblasti jevů nebo živlů mají vyhrazeného svého boha, například božstva vody, země, ohně, větru, nebo i lidských činností, jako sklizně, války atd. Vrcholem teologického stádia je *monoteismus*, představa božské bytosti, řídící svět jednotným zákonem. Společenskými formami odpovídajícími teologickému stádiu jsou otrokářský řád a feudalismus, v evropských dějinách zastoupené antikou a středověkem.

Metafyzické neboli *abstraktní* stádium nahrazuje božstva abstraktními silami a filosofickými pojmy, z nichž se vytváří filosofický nebo

metafyzický systém. Je to údobí rozkvětu spekulativních filosofických koncepcí. V evropských dějinách se člení na údobí protestantské a deistické a projevuje sociálními otřesy a vzpourami, například francouzskou revolucí z roku 1789, kdy byl poražen teologický systém a nahrazen systémem metafyzickým.

Ve třetím, nejvyšším stádiu, které se nazývá *positivní*, člověk poznává, že nelze dospět k absolutnímu, ať už náboženskému nebo filosofickému poznání. Dojde k velkorysé reorganizaci společnosti, založené na vědě, a zrodí se humanistická, harmonická a industriální společnost, zbavená válek, vykořisťování, nenávisti a krizí. Vidíme zde vliv jakéhosi zduchovnělého saint-simonismu.

Auguste Comte předpokládá, že zákon tří stádií neplatí pouze pro historii civilizace, ale též pro individuální vývoj člověka jako jedince. Vyjadřuje svůj názor slovy:

„Kdo by si nevzpomínal na to, že v dětství byl teologem, v mládí metafyzikem a v dospělém věku fyzikem?“

Setkáváme se zde s koncepcí analogie mezi evolucí společnosti v jejím historickém čase a individuálním psychickým vývojem jedince v jeho ontogenezi, kterou hlásal již Giambattista Vico. Tato téze se v modifikované podobě objevila v druhé polovině 19. století i v darwinisticky orientovaných přírodních vědách. *Ernst Haeckel* v roce 1866 formuloval tzv. *biogenetický zákon*, podle kterého ontogenetický vývoj organismu je zkráceným opakováním fylogenetického vývoje příslušného druhu v geologické minulosti.

Myšlenka, že ontogeneze je urychleným předvedením fylogeneze, je svou povahou hermetická a vzdáleně koresponduje se středověkými představami o makrokosmu a mikrokosmu. Vztah „mikrokosmu“ ontogeneze a „makrokosmu“ fylogeneze není posuzován v prostoru, ale v čase.

Na základě stadiální teorie buduje Auguste Comte klasifikaci věd. Nauka, která vykládá určitý aspekt reality, se stává vědou tehdy, když dosáhne svého *positivního stádia*. Historické údobí, ve kterém k tomu u jednotlivých věd v evropských dějinách docházelo, je určeno mírou obecnosti dané vědy. Jako první se ve starém Řecku vytvořila matematika, protože je ze všech věd nejobecnější. Každá následující věda,

vynořující se v hierarchické posloupnosti, používá metodologii věd, které se ustanovily již před ní, a doplňuje ji o svou vlastní, specifickou metodiku. Sociologie vzniká jako samostatná věda poslední, protože je ze všech oborů nejvíce specializovaná a užívá nejsložitější metodologii.

Auguste Comte člení sociologii na dva podobory – *sociální statiku* a *sociální dynamiku*. Sociální statika studuje společenský „pořádek“ (*ordre*), zahrnující „podmínky, které určují charakter sociální existence“. Sociální dynamika se zaměřuje na obecné zákony společenského vývoje – „pokrok“ (*progres*). Comte takto metodologicky spojuje synchronní řád a diachronní vývoj.

Pokud se podíváme na Comtův „pokrok“ jako na spontánní, vitální živel a na „pořádek“ jako na usměrňující, pořádkající princip, nejsme daleko od Nietzschova dualismu apollónského a dionýského principu, jejichž stálou interakcí vzniká výsledný tvar kultury.

Vznik společenské organizace je podle Augusta Comta podmíněn *sociálním pudem* (*affection sociale*), který souvisí s biologickou povahou člověka a představuje proto antropologickou konstantu, vlastní celému lidstvu. Lidská společnost tvoří organický celek, jehož části jsou natolik vzájemně propojeny, že změna jedné z nich ovlivní výstavbu celku. Tuto zásadní myšlenku, se kterou se v polovině minulého století setkáváme i u Herberta Spencera, můžeme sledovat přes Émila Durkheima k britským funkcionalistům, americkým konfiguracionistům i strukturalistům.

Vznik darwinismu

Charles Darwin (1809–1882) se proslavil už v mládí, kdy v letech 1831 až 1836 prováděl při plavbě na lodi *Beagle* po mořích jižní polokoule přírodovědecká pozorování, která jej zařadila mezi nejvýznamnější vědce své doby. Později v Anglii jej zdravotní problémy přinutily uchýlit se na rodinné sídlo u Londýna, kde se zabýval vědeckou prací. V říjnu 1838 se mu náhodou dostala do rukou kniha *Thomase Roberta Malthuse Esej o principu populace*.

Thomas Robert Malthus (1766–1834) byl britský ekonom a duchov-

ní, předpokládající, že počet lidstva na Zemi roste geometrickou řadou a tedy rychleji než množství potravin a zdrojů, jejichž výroba se zvyšuje pouze řadou aritmetickou. Disproporcí mezi oběma veličinami vznikají hladomory. Na základě této teorie Malthus vysvětloval války jako nutnou regulaci lidstva a za hlavní zákon rozvoje populací považoval „*boj o život*“.

Charlese Darwina napadlo využít tento Malthusův princip jako základní mechanismus k vysvětlení vzniku a transformace biologických druhů. Během následujících dvaceti let Darwin studoval různé aspekty zoologie a geologie a připravoval své hlavní dílo pojednávající o nové teorii evoluce, založené na přírodním výběru a „*boji o život*“.

V červenci 1858 obdržel Darwin rukopis mladšího anglického přírodovědce *Alfreda Russela Wallace* (1823–1913), který dospěl k podobným závěrům jako Charles Darwin. První syntetickou práci přednesli společně v témže roce na půdě Linnéovské společnosti v Londýně a v následujícím roce vychází vlastní Darwinova kniha *O původu druhů* (*The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London: John Murray, 1859), která ihned získala světovou proslulost. Charles Darwin se ocitl v centru rozsáhlých debat a sporů, které se vystupňovaly po vydání druhé Darwinovy významné knihy, *O původu člověka* (*The Descent of Man, and Selection in Regard to Sex*, London: John Murray, 1871). Tyto kontroverze, kterým se samotný Darwin vyhýbal a byl zastupován radikály typu *Thomase Huxleye*, trochu vysunuly do popředí postavu Darwina a zastínily skutečnost, že to, čemu říkáme *darwinismus*, je spíše kolektivním dílem. Charles Darwin umírá v roce 1882 a byl pochován ve Westminsterském opatství, nedaleko od hrobu Newtona.

Darwin se snažil vysvětlit rozmanitost organického světa, která na něj tak zapůsobila při jeho cestách Tichomořím, *transformismem* druhů, který je řízen zákonem přírodního výběru a z něho vyplývajícího boje o život. Mezi širší veřejností je jeho jméno spojeno s myšlenkou *evoluce*, názorem, že živočišné a rostlinné druhy nebyly dány ve své současné podobě na počátku věků aktem *Stvoření*, ale procházejí nekonečnými proměnami, *transformují* se z druhů méně

přizpůsobených přírodnímu prostředí v druhy odolnější a adaptabilnější. Na konci tohoto dlouhého řetězce naplněného bojem a přežívání nejsilnějších, nejjobratnějších a nejprizpůsobivějších stojí člověk.

Myšlenka vývoje, všeobecné evoluce světa se vyskytuje již ve starém Řecku u filosofů *Anaximandra a Empedokla* v 6. století před naším letopočtem a její tristadiální verze, kterou podává Hésiodos, má třejmě starší, archaický původ. Indický politik *Džaváharlál Néhrú* (1889–1964) se zmiňuje ve své knize z roku 1942 o čínském filosofovi *Tson-Tseovi*, též z 6. století před naším letopočtem, hovořícím o neustálých změnách, kterým podléhají všichni živí tvorové. Koncepce evoluce kosmu je blízká i spekulacím křesťanských filosofů a teologů raného středověku. Patří k nim například *Jan Scotus Eriugena*, působící v 9. století našeho letopočtu, jehož ohlas nalezneme ve dvacátém století například u teologa a evolucionisty *Pierre Teilharda de Chardina* (1881–1955). Vývoj, chápaný v rozměrech celého vesmíru, nachází své místo mimo jiné v dílech *Joachima z Fiory* (1132–1202), který nahlížel na dějiny jako na posloupnost tří epoch podle osob Svaté trojice – údobí Otce, Syna a Ducha svatého, a *Mikuláše Kusánského* (1401–1464). Velké karteziánské a leibnizovské metafyzické systémy vznikající v novověku evolucionismus na čas zatlačují do pozadí. Koncem 17. století si klade značná část francouzské inteligence otázku, zda po formální stránce dosáhla tehdejší klasická literatura úroveň antických děl. Jedná se o jeden z prvních příkladů, kdy *sektarizaci* lineárního času křesťanské eschatologie vzniká moderní koncepce *pokroku*. Tristadiální charakter vývoje lidstva známe opět z díla Giabattisty Vica, a setkáváme se s ním u některých osvícenců, například *J.A. Condorceta*, *A. Fergusona* (1724–1816) a *A.R.J. Turgota* a zejména v díle *Augusta Comta*. Koncem 18. století začínají myslitelé uvažovat o aplikaci vývoje na organický život. Vědci se snaží vysvětlit, proč fosilie nalézané ve starých geologických vrstvách neodpovídají recentním organismům. S nejznámější teorií z této doby přišel slavný anatom *Georges Cuvier* (1769–1823), který hlásal, že v minulosti došlo k řadě katastrof, *kataklyzmat*, které zahubily veškerý život a byly následovány novým stvořením. *Alcide d'Orbigny*

(1802–1857) určil jejich počet na 27. Připomeňme si starší tézi Nicolaese Antoine Boulangerera, který předpokládal, že lidská civilizace byla několikrát za sebou zničena a obnovena těmi, kteří přežili. Cuvierova představa je v modifikované podobě aktualizována současnou paleontologií. Uvažuje se o globálních změnách, *eventech*, které měly podstatný ekologický vliv na průběh evoluce.

V roce 1809 publikoval francouzský vědec *Jean-Baptiste Antoine Pierre Monet de Lamarck* (1744–1829) *Zoologickou filosofii* (*Philosophie zoologique*), teorii historického vývoje organismů, která položila základy *lamarckismu*, koncepce evoluce, dodnes představující vůči darwinismu nejvýznamnější alternativní evolucionistický model. Důraz se v lamarckismu na rozdíl od darwinismu klade na teleologický, účelový aspekt evoluce a na dědičnost vlastností získaných během individuálního života. Lamarckovu tézi propracoval a prohloubil jeho mladší současník, *Etienne Geoffroy de Saint-Hillaire* (1772–1844).

Význam Charlese Darwina a jeho příznivců nespočívá ani tak v oživení evolucionismu, jako spíše v mechanismu, kterým evoluci vysvětlovali. Jejich model se z mnoha důvodů zdál vědecké i intelektuální veřejnosti nejpřijatelnější, zejména proto, že v určitém smyslu dovršoval proces sekularizace novověkého myšlení. V tomto ohledu darwinismus překročil hranice přírodních věd. Současně se ale objevily snahy ukázat, že hlavní náplň darwinismu, evoluce, koresponduje s křesťanským pojetím času, a zařadit jej do „teistické perspektivy“. Průkopníkem této náboženské interpretace darwinismu byl americký botanik *Asa Gray* (1810–1888). V ucelené podobě vypracoval křesťanskou vizi evoluce již zmiňovaný katolický kněz a paleontolog, člen řádu Tovaryšstva Ježíšova, *Pierre Teilhard de Chardin*, líčící evoluci jako spirituální cestu do mystického stavu „omega“. V Německu našel darwinismus největšího příznivce v osobě biologa *Ernsta Heinricha Haeckela* (1834–1919), profesora jenské univerzity, kterého jsme poznali v souvislosti s biogenetickým zákonem rekapitulace.

Mezi německými badateli darwinismus často splýval s romantickými snahami o vytvoření nové „přírodní filosofie“. Darwinismus v této době jako by byl posilován etosem pozdního romantismu, který nahrazoval i věcnou argumentaci vůči kriticky uvažujícím odpůr-

cům. V Mnichově roku 1877 se například odehrál bouřlivý, až hysterický střet mezi Ernstem Haeckelem a pozitivisticky orientovaným lékařem Rudolfem Virchowem, kterého rozhodně nemůžeme označit za dogmatického ducha.

V sociálních vědách bylo někdy na darwinismus pohlíženo jako na pokus vědecky ospravedlnit machiavellismus, ukázat, že Hobbesova „válka všech proti všem“ a „boj o život“ jsou přirozeným, univerzálním zákonem přírody i lidstva. Sociální darwinismus, přenášející princip „boje o život“ do vývoje lidské společnosti, inspiroval jak levicový extremismus, například marxismus a anarchismus s jejich pojetím „třídního boje“, tak extremismus fašistický a nacistický, který viděl v darwinismu vítané vědecké zdůvodnění programu „eliminování slabých“.

Darwinismus a evoluční teorie se prosadily v kulturní a sociální antropologii již na počátku jejího vývoje. První velké osobnosti tohoto oboru, například Edward B. Tylor, John Lubbock, Lewis H. Morgan, James G. Frazer, byly evolucionisty. Později však vlivem uplatnění synchronních metod inspirovaných jazykovědou se antropologie od evolucionismu a jeho diachronní metodologie odvrací odklání a navíc je evolucionistické hledisko v sociální oblasti posuzováno jako projev západního etnocentrismu. Po druhé světové válce dochází v americké a britské kulturní antropologii a archeologii k dočasnému oživení evolucionistického paradigmatu.

Zajímavý je osud evoluční teorie v jazykovědě. Srovnávací lingvistika začala využívat některé prvky vývojového paradigmatu již koncem 18. století, tedy dávno před Darwinem i Lamarckem. V roce 1786 *William Jones* (1746–1794) publikoval práci o společném základu sanskrtu, řečtiny a latiny, které prohlásil za homologické, geneticky příbuzné jazyky, vzniklé ze společného základu (*by common descent*). Dánský jazykovědec *Rasmus Christian Rask* (1787–1832) uveřejnil v roce 1818 práci o původu islandštiny, ve které formuloval „zákon o posouvání hlásek“, považovaný za hlavní mechanismus vývoje jazyků. Německý lingvista *August Schleicher* (1821–1868), původně botanik a biolog, se na jazyky díval jako na živé organismy, které se rodí, rostou, rozmnožují a umírají. Lingvistiku pokládal za přírodní

vědu. Diferenciaci indoevropských jazyků Schleicher studoval jako genealogické větvení (*Stammbaumtheorie*), které připomínalo mezi evolucionisticky orientovanými přírodovědci oblíbené „stromy života“ organismů. Historický, diachronní přístup ke studiu jazyků se udržel i u představitelů mladogramatické školy, nejlivnějšího směru komparativní lingvistiky indoevropských jazyků mezi lety 1876 až 1890. Teprve příchod strukturalistické školy, spjaté s dílem *Ferdinanda de Saussura* (1857–1913), znamenal posun k synchronnímu, systémovému studiu jazyka a odklon od vývojového, diachronního aspektu. V důsledku expanze strukturalistické metodologie do jiných společenských věd, kulturní a sociální antropologie, sociologie, literární kritiky i filosofie, ztrácí evoluční teorie mimo přírodní vědy široké zázemí a společenskou prestiž, kterým se přes všechny spory v druhé polovině 19. století těšila.

Novokantovství a Max Weber

Pro pochopení ideových východisek zejména americké antropologické školy, která byla založena Franzem Boasem a svého vrcholu dosáhla v působení konfiguracionistů, je nutné se aspoň stručně seznámit s německou *novokantovskou filosofií* druhé poloviny devatenáctého století a počátku dvacátého století. V době, kdy se v západním vědeckém myšlení plně prosazuje pozitivismus a evolucionismus, formuje se od šedesátých let devatenáctého století vedle pozitivismu jako druhý hlavní proud scientismu novokantovská filosofie, hlásající programový návrat k učení německého filosofa *Immanuela Kanta* (1724–1804). Představitelé tohoto staronového směru vystupují sebevědomě a prohlašují, že vše, co se odehrálo ve filosofickém myšlení od Kantovy smrti, včetně německé klasické filosofie, Hegela, Schellinga a Schopenhauera, bylo pouze hnutím na povrchu, zatímco v hloubce se šířilo kantovství. První kroky ke znovuoživení a plné rehabilitaci filosofie Immanuela Kanta uskutečnili představitelé přírodních věd v Německu. V roce 1855 vystoupil biolog *Hermann von Helmholtz* (1821–1894) s tvrzením, že moderní fyziologie prokázala, že naše představy vnějšího světa jsou organizovány vrozenými

zákony lidského rozumu a že apriorní formy poznání, které Kant zkoumal v *Kritice čistého rozumu*, jsou dány psychofyzickými dispozicemi lidského druhu.

Vytváří se několik novokantovských škol, spjatých s významnými německými univerzitami. Největšího vřhlu dosáhly *škola marburcká*, kterou reprezentovali například *Herman Cohen* (1842–1918), *Paul Natorp* (1854–1924) a *Ernst Cassirer* (1874–1945), a *škola bádenská*. Ve 3. kapitole se krátce vrátíme k učení *Ernsta Cassirera*. Pro náš výklad formování a vývoje kulturní antropologie je důležitější škola bádenská.

Bádenská škola

Vůdčími postavami bádenské novokantovské školy, sídlící v Heidelbergu, byli historik filosofie *Wilhelm Windelband* (1848–1915) a systematický filosof *Heinrich Rickert* (1863–1936).

Wilhelm Windelband studoval v Jeně, Berlíně a Göttingenu a od roku 1903 působil v Heidelbergu. K jeho nejvýznamnějším pracem patří *Učebnice dějin filosofie* (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*) z roku 1892 a *Preludia* (*Präludien*), vydaná v roce 1884.

Heinrich Rickert se habilitoval ve Freiburgu jako mimořádný a později řádný profesor filosofie. Roku 1915 se stal nástupcem Wilhelma Windelbanda na univerzitě v Heidelbergu. Rickertovy filosofické úvahy jsou podány zejména ve spisech *Předmět poznání* (*Der Gegenstand der Erkenntnis*) (1892), *Věda o kultuře a přírodní věda* (*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*) (1899) a *Systém filosofie* (*System der Philosophie*) (1921).

Představitelé bádenské školy klasifikují vědy podle dvojí metody poznávání skutečnosti – *nomotetické* (nomos – zákon, thetos – ustanovený) a *idiografické* (idios – vlastní, grafé – zaznamenávám). *Vědy o zákonech* (*Gesetzwissenschaften*), založené na nomotické metodě, zahrnují přírodní vědy, matematiku, logiku, fyziku a jazykovědu a vyznačují se hledáním obecných zákonitostí a vztahů. *Vědy o událostech* (*Ereigniswissenschaften*), užívající idiografické metody, jsou společenské vědy, například historie, studující zvláštní, jedinečné události dějin, které se uskutečnily a již se neopakuji.

Podle zástupců bádenské školy jsou dějiny dány jedinečnými událostmi, které směřují od toho co „jest“ k tomu, co „má být“. Tato účelová orientace poskytuje kultuře a její historii jednotící princip, odlišující kulturu od neúčelné přírody. To co „má být“ je dáno transcendentními, nadčasovými *hodnotami* (*Wert*), které se ve světě projevují zprostředkovaně jako *normy*. Wilhelm Windelband rozlišuje mezi *empirickým vědomím*, spojeným s tělem, a *normativním vědomím*, představujícím „hlubší základ lidství“. Normy a hodnoty nejsou poslední instancí, ale mají původ a základ v sakrálním, posvátném (*das Heilige*). Důraz na čistě transcendentální povahu hodnot je výrazem vlivu platonismu Windelbandova učitele *Rudolfa Hermanna Lotze* (1817–1881).

Kultura je podle bádenské školy místem styku pomíjivé, neustále plynoucí reality a transcendentních, neměnných hodnot. Kultura v dějinách představuje „uskutečňování“ transcendentních hodnot prostřednictvím norem, na kterých jsou založeny instituce, zahrnující všechny formy společenského života, umění, vědu, náboženství, příbuzenský systém, ekonomiku atd. Filosofie musí zkoumat lidskou společnost zaměřením na ty prvky sociálního života a institucí, které jsou v souladu s normami a představují kulturní realizaci transcendentálních hodnot.

Z myšlenek bádenské školy vychází analytická škola v americké sociologii, kterou reprezentují například *Pitirim A. Sorokin* (1889–1968) a *Robert Redfield* (1897–1958). Inspirace novokantovstvím se projevila například v učením o paradigmatech sociologa vědy *Thomase Kuhna*.

Max Weber

Max Weber (1864–1920) byl významným německým historikem, sociologem a ekonomem, ovlivněným novokantovstvím a pozitivismem.

Max Weber se narodil v Erfurtu v rodině liberálně orientovaného právníka. Studoval na univerzitách v Heidelbergu, Berlíně a Göttingenu a zaměřil se na středověké obchodní právo a římskou agrární ekonomiku. V letech 1894 až 1897 působil jako profesor hospodář-

ských dějin v Heidelbergu. Zdravotní důvody ho přiměly v roce 1903 odejít do ústraní, ale jeho vědecká práce se nezastavila. Koncem první světové války se aktivně zapojuje do veřejného života. Účastní se jako poradce mírových jednání ve Versailles a pod jeho vedením je sestavena ústava výmarské republiky. Krátce před svou smrtí přednášel na univerzitách ve Vídni a Mnichově. Weberova nejznámější díla jsou *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), *Gesammelte politische Schriften* (1921) a *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920–1921).

Max Weber je v povědomí širší veřejnosti zapsán zejména jako autor teorie původu kapitalismu na počátku novověku, vyložené ve spise *Protestantská etika a duch kapitalismu* (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*) v letech 1904 až 1905. Weber nalézá souvislost mezi hodnotovým systémem kapitalismu a protestantskou etikou. Kalvinistická nauka o predestinaci (předurčení) a puritanismus podle Maxe Webera motivovaly k orientaci na pracovní výkonnost a podmínily asketický způsob života a investice do budoucnosti.

Max Weber se zaměřil mimo jiné na klasifikaci historie. Zastával anti-evolucionistické a antiteleologické stanovisko. Dějiny neposuzuje jako vývoj směřující k určitému „naplnění“, jak tomu bylo v křesťanské eschatologii, v Hegelově filosofii dějin nebo v materialistickém Marxově pojetí, ani nesdílí Comtovu stadiální koncepci. V rámci své srovnávací historické metody Max Weber, ovlivněn novokantovstvím, zavedl tzv. ideální typy. Ideální typ nemá objektivní obsah, ale slouží jako logický nástroj systematizace a chápání jednotlivých faktů historických kultur. Jedná se o konstrukci, pomocí které historik hodnotí dějinnou skutečnost. Kategorie a zákony společenských věd jsou podle Webera čistě myšlenkové představy, které v reálném světě a dějinách nelze empiricky prokázat. Souvislosti, které sociální vědy odkrývají ve společenském životě, představují omezený výběr určitých vztahů a prvků, prováděný v rámci poznávacího a historického zájmu subjektu. Společenský život je sledem jedinečných a neopakovatelných událostí, který nelze racionálně postihnout a v němž není možné vysledovat „objektivní“ zákonitosti. Iracionalita reality se dá systematizovat pouze po-

mocí racionální konstrukce ideálního typu, která je produktem intelektu, bez intencionální nebo referenční vazby.

Vznik fyzické antropologie

Antropologická studia v 19. století byla často spjata s badateli, kteří měli lékařské vzdělání. To byl jeden z hlavních důvodů, proč antropologie byla řazena mezi přírodní vědy a proč jako první samostatný antropologický obor vzniká fyzická antropologie. Casmanův renesanční termín „antropologie“ znovuobnovil v roce 1775 ve své práci *De generi humani variatate nativa* německý lékař Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840), univerzitní profesor v Göttingen, kterého můžeme označit za vlastního zakladatele fyzické antropologie.

Náplň fyzické antropologie představovalo zkoumání fyzických a biologických parametrů a vlastností člověka, jeho ontogenetického a fylogenetického vývoje, vyčlenění a zhodnocení lidských ras a typů na základě tělesných rozměrů. Někteří představitelé fyzické antropologie však podleli přehnaným představám o důsledcích svých zjištění, jak se to odrazilo například ve frenologii. Tento obor, založený F.J. Gallem (1758–1828), se snažil vyvozovat duševní vlastnosti člověka z tvaru a rozměrů jeho lebky.

Francouzský anatom Paul Broca (1824–1880), který se proslavil studiiemi o mozku, vypracoval řadu antropometrických metod a je považován společně s německým antropologem Rudolfem Martinem (1864–1925) za zakladatele užité (aplikované) antropologie. Paul Broca stál v roce 1859 u zrodu první antropologické společnosti, pařížské *Société d'Anthropologie*. Teprve v letech 1869 až 1870 vznikají v Londýně *Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* a ve Vídni *Anthropologische Gesellschaft*. V roce 1876 Broca zakládá francouzskou antropologickou školu, která měla z dnešního hlediska interdisciplinární charakter, protože soustředila odborníky na anatomii, fyziologii, eugeniku, kriminologii, zoologii, sociologii, prehistorii, etnologii a etnografii.

Vznik kulturní antropologie

Koncem 18. století a v první polovině 19. století vznikají antropologické obory zaměřené na kulturní aspekty lidského života. *Etnografie* (národopis) se vyčlenila jako věda o původu a vývoji kultury, jazyka, písemností a náboženství daného etnika. Tento souhrn dat srovnává komparativní metodou s podobnými soubory jiných národů. V roce 1839 byla založena *Pařížská etnologická společnost* (*Société d'Ethnologie de Paris*). *Etnologie* byla vymezena jako národopisná věda, zobecňující poznatky popisné etnografie. Ve Spojených státech amerických se termín etnologie užívá jako synonymum pro *kulturní antropologii*.

Již víme, že v době romantismu etnografie často plnila společenskou a politickou objednávku - shromáždit důkazy o národní svébytnosti a specifičnosti určitých etnik a tím i ospravedlnit jejich politické nároky na národní stát. V lidových zvycích agrárních vrstev, ve kterých se udržovaly poslední zbytky předkřesťanské tradice, byly hledány autentické kořeny a základna národního života.

Zásadním zlomem ve vývoji moderní antropologie byla reflexe společných základů a pravidel života všech lidských kultur, evropských i mimoevropských. Tento vývoj byl podmíněn překonáním etnocentrismu, vyplývajícího z pocitu výlučnosti evropské civilizace. Vědci 19. století uznali rovnocennost nejprve tzv. lidových tradic a folklórních zvyků Západu a „barbarských“ kultur. V duchu evolucionismu byla „primitivní“ kulturní úroveň, v Evropě zatlačená do zapadlých končin a mezi nejméně vzdělané vrstvy obyvatelstva, chápána jako výchozí etapa civilizačního procesu vrcholícího západní euro-americkou společností. Sociální evolucionismus, jehož představitel Edward Tylor je považován za vlastního zakladatele kulturní antropologie, byl začátkem 20. století vytlačován difuzionismem, rozšířeným zejména v německé jazykové oblasti. Difuzionisté předpokládali migraci kulturních podnětů z jednoho centra a vypracovali rozsáhlý systém potvrzující tyto téze. Hlavní proud kulturní antropologie směřoval odlišným směrem. Vzrostl vliv francouzského sociologismu, založeného Augustem Comtem a Émilem Durkheimem, který podnítil zrod brit-

ské funkcionalistické školy, razící systémový přístup ke studované sociální realitě. Ve Spojených státech založil Franz Boas pojetí antropologie, které zdůrazňovalo synchronní, systémovou analýzu kultury, ale neopomíjelo ani historický, diachronní kontext. Žáci Franze Boase, představitelé konfiguracionismu, byli ovlivněni německým novokantovstvím a v jeho duchu se zaměřili na studium hodnot a norm společenského života. Margaret Meadová, jedna z nejvýznamnějších studentek Franze Boase, provedla průkopnickou práci při formování psychologické antropologie.

Evolucionismus v antropologii

Edward B. Tylor, John Lubbock, John F. McLennan, Lewis H. Morgan, Henry Maine, James G. Frazer, Robert R. Marett a W. Pitt-Rivers se pokusili aplikovat biologický evolucionismus na sociální vědy. Inspirováni jednotou ve vývoji organismů, podřízenou zákonu přírodního výběru, kterou odhalil Charles Darwin v přírodě, se evolucionističtí antropologové snažili určit univerzální pravidla historického vývoje lidstva. Kultura se podle evolucionistů vyvíjí na základě postupných kvalitativních evolučních změn od jednoduchých celků ke složitým a vývojově vyšším. Vrcholem antropologického bádání mělo být stanovení stádií společenského vývoje. Evolucionisté předpokládali psychickou a biologickou jednotu lidstva. V metodologii zavedli důslednou srovnávací (komparativní) metodu. Kulturní znaky, které ve zkoumaných kulturách odkazují na předcházející vývojové stadium a umožňují jeho rekonstrukci, evolucionisté nazývali *přežitky* (*survival*). Hájili teorii nezávislého vzniku různých institucí nebo kulturních prvků u geograficky izolovaných národů a paralelní nebo konvergentní kulturní vývoj zdůvodňovali tzv. *zákonem omezených příležitostí* (*law of limited possibilities*), spočívajícím v analogickém vlivu přírodního prostředí. Německý antropolog Adolf Bastian se odvolával na stejné psychické založení lidstva, které podmiňuje univerzálnost jeho sociální evoluce. Evolucionisticky orientovaný etnograf *John Fergusson McLennan* (1827-1881), jehož teorii vývoje rodiny jsme zmínili ve výkladu o učením J.J. Bachofena, zavedl pojmy *exoga-*

mie a endogamie. V rámci systému exogamie má příslušník společenské skupiny (rodu, kmene, frátrie) povinnost uzavírat sňatek pouze se členem jiné skupiny, zatímco pravidlo endogamie nařizuje uzavírání sňatků pouze v rámci jedné skupiny (rodu, kmene, frátrie). V archeologii užíváme Thomsenovo členění pravěku na dobu kamennou, bronzovou a železnou, které je pozůstatkem klasického evolucionismu 19. století. Marxismus použil ideologicky motivovanou ekonomickou analýzu domnělých předcházejících stádií lidstva pro prognózu budoucího vývoje. I v této snaze o „sekulární eschatologii“, vyplývající z logiky a zákonitostí sociální evoluce, lze vidět skrytý vliv křesťanského myšlení.

Představitelé evolucionismu v antropologii

Prvním badatelem, který se pokusil vytvořit z přírodovědeckých a společenských poznatků jednotnou antropologickou vědu, byl Angličan *Edward Barnett Tylor* (1832–1917).

Tylor nebyl pro svůj původ z kvakerské rodiny přijat na univerzitu a musel pracovat v rodinném podniku. O otázky kulturní antropologie se začal zajímat ve 24 letech v Mexiku, kam byl poslán na léčení tuberkulózy. Zde se seznámil se středoamerickými indiánskými civilizacemi a intenzivně je studoval. V roce 1884 se stal kustodem etnologických sbírek a univerzitním asistentem antropologie v Oxfordu. E.B. Tylor se zabýval zejména otázkami komparativní religionistiky. V roce 1896 byl jmenován řádným profesorem antropologie v Oxfordu.

Edward Barnett Tylor shromáždil množství informací a materiálu o středoamerických indiánských civilizacích, na kterých názorně demonstroval *evoluční paralelismus*, teorii, podle níž rozvíjením obecných lidských vloh a na základě obdobných vývojových zákonitostí se vytvářejí v různých, vzájemně izolovaných oblastech světa analogické instituce a kulturní vzory. Evoluční paralelismus podle Tylora může vyústit do *konvergence*, sbíhání kulturních znaků. E.B. Tylor vymezil lidskou kulturu jako komplexní celek, zahrnující náboženské a etické hodnoty a systémy, právní předpisy, poznání, umění

a všechny zvyky a schopnosti, kterými jedinec disponuje jako příslušník společnosti a které si osvojil učením. Tento široký výklad kultury nebyl v Evropě přijat příznivě. V Severní Americe byl akceptován a jako *antropologická koncepce kultury* posloužil k ustavení americké *kulturní antropologie*. Zásadní význam měla Tylorova kniha *Primitivní kultura (Primitive Culture)* z roku 1871, ve které podává teorii vývoje náboženství a zavádí pojem *animismus*. K Tylorovým názorům se vrátíme ve 4. kapitole, věnované problematice religionistiky.

John Lubbock (1834–1913), lord Avebury, byl velkým příznivcem Charlese Darwina a do dějin vědy se zapsal zejména rozšířením Thomsenova třídobého klasifikačního systému pravěku o *paleolit* a *neolit*, starší a mladší dobu kamennou. Lubbockovy všestranné zájmy zahrnovaly kromě etnografie zoologii a historii. Nejvýznamnější Lubbockova díla jsou *Prehistorická doba, jak ji zobrazují prehistorické pozůstatky a zvyky a obyčeje současných divochů (Prehistoric Times, as Illustrated by Ancient Remains and the Manners and Customs of Modern Savages)* a *Původ civilizace a primitivní podmínky člověka (The Origin of Civilization and the Primitive Conditions of Man)* z roku 1870.

Zakladatelem evolucionistické školy v americké kulturní antropologii byl *Lewis Henry Morgan (1818–1881)*.

L.H. Morgan pocházel z rodiny farmáře, žijícího ve státě New York. Vystudoval práva a pracoval u železniční společnosti, podílejší se na kolonizaci amerického Západu. Seznámil se s příslušníky indiánských kmenů a začal se zabývat jejich kulturou a sociálním systémem, které v roce 1851 zpracoval v monografii *League of the Ho-De-No-Sau-Neer or Iroquois*. Velký význam měla Morganova studie *Systém pokrevnosti a příbuzenství lidské rodiny (Systems of Consanguinity and Affinity of Human Family)* z roku 1870, ve které se věnuje terminologii příbuzenských termínů a nastínil hypotetický vývoj rodiny. Forma rodiny podle Morgana představuje index stavu celého systému kultury.

Lewis Henry Morgan předpokládal několik stádií v evoluci rodiny, označované speciálními termíny. Po počátečním údobí *promiskuity* následovala *rodina pokrevních příbuzných*, skupinové manželství

bratrů a sester, které vymizelo a jehož jediná zachovaná podoba se udržela v Polynésii jako tzv. *havajský systém pokrevního příbuzenství*. Následoval *punaluanský typ rodiny*, skupinové manželství sester a jejich manželů nebo bratrů a jejich manželek. Z punaluanské rodiny vznikla *syndyasmická rodina*, soužití několika párů. Vyšší formu rodinného života představoval *patriarchální typ rodiny*, polygamní soužití muže s několika ženami. Konečné stádium vývoje představuje podle Morgana *monogamní rodina s árijským systémem pokrevního příbuzenství*.

Největší ohlas mezi materialisticky orientovanými badateli mělo Morganovo zpracování periodicity historického vývoje. Lewis H. Morgan se ve svém díle *Stará společnost (Ancient Society)* (1877) snažil vytvořit kategorie konkrétních dějinných etap lidstva. Historii Morgan chápal jako posloupnost tří evolučních etap: *divoštství (savagery)*, *barbarství (barbarism)* a *civilizace (civilization)*. Různorodost kultur na zemi vysvětluje odlišnou rychlostí vývoje národů. Některé zůstaly na úrovni divoštství, jiné nepřekročily stupeň barbarství a ostatní, například evropské národy, dospěly k civilizaci. Toto hledisko bylo všele přijato Friedrichem Engelsem a ostatními marxisty, protože korespondovalo s jejich přesvědčením, že nejdůležitějším faktorem ve vývoji lidstva a jeho hlavní seberealizací je *materiální sféra života*. Sociální vztahy, umění a náboženství odvozovali od ekonomického a technologického základu. Lewis H. Morgan rozděloval všechny formy správních soustav na dva základní druhy: *societas* a *civitas (rodová společnost a stát)*, odpovídající v německé terminologii dichotomii mezi *Gesellschaft* a *Gemeinschaft*, kterou zavedl F. Tönnies. Nejnižší jednotkou společenské organizace je *rod*, ze kterého se podle Morgana vyvíjejí *frátrie, kmen* a *kmenová organizace*.

Morgan rozeznává tři stupně divoštství:

I. *Nejnižší stupeň divoštství*, „dětství lidstva“, kdy hlavní obživou lidstva byly plody a ořechy a vzniká artikulovaná řeč. Toto období skončilo osvojením ohně a počátky rybaření. Do historické doby se nezachoval žádný kmen na tomto vývojovém stupni.

II. *Střední stupeň divoštství* je charakteristický nejrozsáhlejší migrací po zemském povrchu. Skončil vynálezem luku. Na středním stupni divoštství žijí australští domorodci a Polynésané.

III. *Nejvyšší stupeň divošství* byl ukončen vynálezem hrnčířství. Zahruje dnešní indiánské kmeny Jižní Ameriky.

Následují tři stupně barbarství:

IV. *Nejnižší stupeň barbarství*, z něhož se dochovaly indiánské kmeny na východ od Missourri, přechází vynálezem zemědělství, domestikací a zavodňováním na vyšší úroveň.

V. *Střední stupeň barbarství* je ohraničen nástupem doby železné. Tento horizont dodnes nepřekročily některé indiánské kmeny Střední Ameriky.

VI. *Nejvyšší stupeň barbarství* dokumentuje stav řeckých kmenů za Homéra, italské kmeny před založením Říma a germánské kmeny římské doby.

VII. Stupeň civilizace je podle Morgana dosažen díky rozšíření užívání písma.

Již jsme se zmínili o vlivu Morganových teorií na marxismus a s ohledem na Morganovy poznatky o matriarchátu jsme poukázali na jeho vztah k J.J. Bachofenovi. Tato nepřilíš často připomínaná souvislost, která je zatemňována rozdílnou orientací a objektem výzkumu obou autorů, je podpořena srovnáním Morganovy koncepce stádia promiskuity a Bachofenovy představy údobí heterismu. Je možné, že zde nacházíme vzdálený odraz archaické tradice o „chaosu“, vládnoucím před ustavením „kultury“. Britský antropolog R.A. Radcliffe-Brown se zmiňuje o „romantickém půvabu“ Morganových koncepcí, který jako by rezonoval s vizemi „basilejského proroka novoromanismu“. Dílo Lewis Henry Morgana značně ovlivnilo vývoj britské sociální antropologie.

Snad nejproslulejším žákem a v jistém smyslu dovršitelem Tylorovy evolucionistické školy byl Sir *James George Frazer* (1854–1941), původním vzděláním klasický filolog.

James G. Frazer pocházel z presbyteriánské skotské rodiny v Glasgowě. Studoval v Oxfordu a Cambridgi, kde později působil. Frazer se zabýval problematikou nejstarších náboženství a ve svém klasickém díle *Zlatá ratolest* (*Golden Bough*) (1911–1915) shromáždil ohromné množství dat o rituálech, mýtech a magických úkonech světových kultur. Jeho další významné práce jsou *Totemismus a exoga-*

mie (*Totemism and Exogamy*) (1910) nebo *Folklór ve Starém Zákoně* (*Folklor in Old Testament*) (1919).

Jméno Jamese George Frazera se stalo v klasické antropologii a etnografii téměř legendou. Ovlivnil zakladatele britské funkcionalistické školy Bronislawa Malinowského, představitele německé etnopsychologie Wilhelma Wundta a Richarda Thurnwalda a zástupce francouzské sociální antropologie Émila Durkheima, Marcela Mausse a Luciena Lévy-Bruhla. James George Frazer byl pozitivisticky a scientisticky orientovaný kabinetní vědec, který se neúčastnil terénních výzkumů. Na náboženské a mytologické představy přírodních národů pohlížel jako na předsudky a pověry předvědeckého myšlení. Frazerovým výkladem principu magie se budeme zabývat ve 4. kapitole.

W. G. Frazer Totemism and Exogamy

Neoevolucionismus a kulturní ekologie

Po druhé světové válce dochází ve Spojených státech a Anglii k renesanci evolucionismu. Již v době nadvlády synchronně orientovaných společenských věd se problematikou kulturní evoluce zabýval anglický biolog, žák Herberta Spencera, *Julien Sorell Huxley* (1887–1975). Významným představitelem *neoevolucionistických* postupů v archeologii byl anglický historik *Vere Gordon Childe* (1892–1957), spoluautor koncepce migrace zemědělských kultur z ohniska tzv. *neolitické revoluce* na Předním východě na evropský kontinent. Americký antropolog *Leslie A. White* (1900–1975) se inspiroval pracemi klasického amerického evolucionisty L. H. Morgana. Podle L.A. Whita je kultura exosomatický systém adaptace lidského druhu na přírodní prostředí. Hybnou sílu kulturního vývoje představuje zdokonalování technologie, jehož projevem je růst koncentrace a využití energie během evoluce civilizace.

Za zakladatele *kulturní ekologie* je považován americký antropolog *Julian H. Steward* (1902–1973). Julian Steward prováděl terénní výzkumy indiánského kmene Šošonů, žijícího v aridní oblasti hor a polopouští Nevady. Snažil se prokázat, že šošonský hospodářský a sociální systém představuje adaptaci na místní geografické a klima-

tické podmínky. Steward byl ovlivněn pracemi německého historika *Karla Wittfogela* a jeho teoriemi o geografické podmíněnosti vzniku čínské civilizace a „orientálního despotismu“. Zabýval se problematikou původu státu v povodí Nilu, Mesopotámii, Peru, Mexiku, Indii a Číně a dával jej do přímé souvislosti s ekonomickou potřebou zavodňování a budování kanálů. Julian Steward vypracoval i teorii *multilineární evoluce*, podle které existuje paralelní vývoj kulturních systémů s vlastními, specifickými zákonitostmi. Steward se touto teorií snažil mimo jiné odvrátit tradiční obviňování sociálního evolucionismu z etnocentrismu.

V šedesátých letech se řada antropologů přiklání k adaptacionistickému modelu kultury a lidské společnosti. Jakákoliv kulturní změna byla interpretována jako adaptační proces v rámci ekosystému. Konvergence kulturních fenoménů, kterou klasičtí evolucionisté vysvětlovali rozvíjením „přirozených vloh“ a difuzionisté migrací kulturních podnětů z jednoho centra, kulturní ekologové objasňovali působením obdobných konstriktů geografických a klimatických podmínek. *Michael Harner* dával lidské oběti a kanibalismus Aztéků a jiných kultur do souvislosti s nedostatkem proteinu. Známý je adaptacionistický výklad funkce posvátného dobytka v Indii, jehož autorem je americký antropolog *Marvin Harris* (1927).

Většina autorů se na tento fenomén dívala jako na typický příklad příkrého rozporu mezi pravidlem náboženského života a hospodářskými požadavky a rozhořčeně poukazovala na absurditu soužití tisíce kusů „nedotknutelných“ krav a hladovějících Indů. Marvin Harris empiricky zdůvodnil, že vzhledem k ekonomickým, sociálním, klimatickým i geografickým podmínkám indického poloostrova je pro tuto kulturu mnohem výhodnější využívat dobytek jako tažnou sílu, zdroj mléka a jeho trusu jako hnojivo a topivo, než jej konzumovat. Sakrální statut indických krav je podle Harrise optimální formou adaptace indické civilizace na přírodní prostředí.

Marvin Harris se proslavil knihou *Kulturní materialismus (Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture)* z roku 1979, ve které spojuje kulturní ekologii s darwinismem a neomarxismem.

Adaptacionistické tendence se projevíly v americké tzv. *nové arche-*

ologii, reprezentované například *Lewisem R. Binfordem* (1929), a v britské *analytické archeologii*, ve které výsadní postavení zaujímal *David Leonard Clarke* (1937–1976).

Do lingvistické antropologie uvedl evolucionistickou problematiku *Max Muller* (1823–1900). Tento v Oxfordu působící německý filolog a historik, který byl znám svým rezervovaným postojem k darwinismu, nastínil v knize *Lectures on the Science of Language* (1861) tři stádia koevoluce jazyka a kultury. Izolační morfologický typ jazyka (například čínština) podle Mullera odpovídá rodové, rovnostářské společnosti, zabývající se zemědělstvím. Aglutinativní jazyky (například semitské jazyky) jsou údajně charakteristické pro pastevecké kmeny. Flexivní typ jazyka (například indoevropské jazyky) doprovází v dějinách vznik státního zřízení.

Již ve dvacátých letech ukázal *Edward Sapir*, že výše zmíněné morfologické typy jazyků se vyskytují v různých kulturách a společenských bez ohledu na postavení v hypotetické sociální evoluci. K myšlence evoluční souvislosti mezi strukturou jazyka a stupněm rozvoje lidskou společností se vrátil v sedmdesátých letech *D. Hymes*, který zdůraznil adaptivní funkci jazyka. *M. Swadesh* identifikoval tři stádia ve vývoji jazyka: lokální, klasické a světové.

Americký antropolog a lingvista *Joseph Greenberg*, inspirován staršími pracemi *Edwarda Sapira*, navrhl rozdělení jazyků podél tzv. analyticko-syntetické řady. Analytický (izolační) jazyk vyjadřuje mluvnické vztahy pomocnými slovy, zatímco syntetický jazyk koncovkami. Sapirem sestavený index analyticko-syntetické řady se stanovuje vydělením počtu morfémů počtem slov ve vzorku textu určitého jazyka. Vyšší hodnoty indexu odpovídají výraznějšímu „syntetickému“ charakteru daného jazyka. Někteří autoři se domnívají, že syntetické jazyky jsou charakteristické pro méně rozvinuté, archaické společnosti. V průběhu sociální evoluce se prosazují analytické jazyky s nižšími hodnotami indexu analyticko-syntetické řady, odpovídající komplikovanějším a stratifikovanějším kulturám.

A.L. Kroeber uvádí následující hodnoty indexu: eskymácké jazyky - 11.33, sanskrt - 7.51, swahilština 7.06, jakutština - 7.02, angličtina - 5.34, perština - 4.88, vietnamština - 3.13.

David Armstrong a *Solomon H. Katz* zveřejnili poněkud kontroverzní hypotézu, podle níž vzrůst analytičnosti jazyků souvisí nejen s větší společenskou a technologickou komplexností, ale též se zvyšující se úlohou levé hemisféry mozku v průběhu evoluce člověka. *Ten Houton* prokázal experimentálně, že u dvojjazyčných Indiánů kmene Hopi je produkce domorodého jazyka, který má výrazně syntetický charakter, spjata více s pravou hemisférou mozku, než je tomu v případě jejich druhého jazyka – angličtiny.

B. Berlin a *P. Kay* uskutečnili dnes již klasický výzkum základní terminologie barev mezi různými světovými kulturami. Autoři dospěli k závěru, že existuje univerzální posloupnost ve vytváření klasifikace barev, kterou sdílejí všechna lidská společenství:

Veškeré zkoumané jazyky obsahují termíny pro „bílou“ a „černou“ barvu. Pokud daný jazyk má pouze tři pojmy pro barvy, je oním třetím termínem „červená“. V případě, že jazyk zahrnuje čtyři barevné termíny, přistupuje ke zmíněným třem barvám buď výraz pro „zeleň“, nebo pro „žlutou“. Jedna z těchto dvou barev rozšiřuje barevné spektrum, jestliže jazyk obsahuje pět termínů. Dalšími barvami, které postupně rozšiřují barevné spektrum, jsou modrá, hnědá, purpurová, růžová, oranžová a šedá.

Brown a *Witkowski* doplnili univerzální posloupnost pojmosloví barev příklady z bionomenklatury, zahrnující zoologické a botanické termíny, případně názvy částí těla. Také v těchto příkladech badatelé konstatovali určité zákonitosti při vytváření příslušné terminologie, které souvisejí s růstem společenské komplexnosti v průběhu sociální evoluce. *Gerrit J. Dimmendaal* podrobil nedávno neoevolucionistické hypotézy, předpokládající těsný vztah mezi rozvojem společnosti a určité jazykové terminologie, a evolucionistický výklad vzniku analytických jazyků ostré kritice, při které zejména zpochybnil schopnost současné vědy objektivně zhodnotit míru společenské komplexnosti. V osmdesátých letech jsou neoevolucionistická, ekologická a neomarxistická paradigmaty z americké kulturní antropologie vytlačována přístupy kognitivní a symbolické antropologie, i když jejich vliv je stále značný.

Difuzionismus

Na začátku 20. století vyrůstá nová generace antropologů, revoltující proti klasikům, spjatým s evolucionismem. Jedná se o *difuzionistickou školu*, působící hlavně v Německu, Rakousku, Velké Británii a ve Spojených státech amerických. Jejými příslušníky byli například *Friedrich Ratzel*, *Wilhelm Schmidt*, *Leo Frobenius*, *Fritz Graebner*, *Wilhelm Koppers*, *William Halsey R. Rivers*, *Andrew Lang*, *Grafton Elliot Smith*, *William James Perry* a *Robert Heinrich Lowie*. Difuzionisté vysvětlují vývoj kultur migrací podnětů z kulturního centra invence. Předávání kulturních znaků mezi jednotlivými společnostmi se nazývalo odborně *difúze*.

Některí difuzionisté hledali původní střediska civilizace v odlehilých částech Asie, jiní badatelé upřednostňovali vliv Egypta a existovala i škola *panbabylónismu*, podle které jsou světové mytologie odvozeny z astronomických pozorování Babylóňanů.

Difuzionismus v Německu a v Anglii

Zakladatelem tzv. *migrační antropologické školy* v Německu, vystupující proti evolucionismu, byl *Friedrich Ratzel* (1844–1904), který působil jako universitní profesor v Lipsku. Ratzelovým žákem byl proslulý *Leo Frobenius* (1873–1938), jehož *Kulturní dějiny Afriky* (*Kulturgeschichte Afrikas*) představují jeden z pilířů *afrikanistiky*. Podle Frobenia prošlo lidstvo třemi nábožensko-kulturními „vizemi světa“:

1. Animalismus, nejstarší historická etapa, spočívá ve zbožštění zvířat. Jejím nápadným projevem je thériomorfní náboženství.
2. Neolitická zemědělská kultura, zdůrazňující symboliku smrti a kult mrtvých a předků.
3. Epocha Boha-Slunce, heliolitismus, šířící se z Egypta až do Malajsie.

Leo Frobenius vyzvedává úlohu Egypta jako ohniska šíření kultury Slunce po Eurasii. Frobenius jako první formuloval hypotézu kulturních cyklů (*Kulturkreise*), kterou propracovali *Fritz Graebner* (1877–1934), spolupracovník *Wilhelma Schmidta* (1868–1954), a Graebner

nerův asistent *Bernard Ankermann* (1895–1943). Dvě nejvýznamnější Graebnerovy práce jsou *Metoda etnologie* (*Methode der Ethnologie*) z roku 1911 a *Obraz světa u primitivních národů* (*Das Weltbild der Primitiven*). Kulturní cykly představují geograficko-kulturní okruhy, zahrnující oblasti s obdobným typem kultur, které je obsadily migrací z původního centra. Fritz Graebner považoval za hlavní úkol etnologie rekonstrukci historie kultur na základě *kritéria formy* a *kritéria množství*. Kritérium formy se týká analogií mezi kulturními znaky různých kultur a kritérium množství počtu těchto podobností. Na výzkumy kulturních cyklů Leo Frobenia a Fritze Graebnera navázali *Wilhelm Schmidt* a *Wilhelm Koppers* (1886–1961), zástupci vídeňské etnologické školy *Societas Verbi Divini*.

Wilhelm Schmidt se narodil v Hôrdô u Dortmundu v Porýní, vystudoval teologii a stal se římskokatolickým knězem. Od roku 1921 přednášel na vídeňské univerzitě a v roce 1927 přesídlil do Říma, kde působil jako ředitel misijně etnologického oddělení Lateránského muzea. V roce 1931 založil *Institut Anthropos*, který v roce 1938 přenesl do švýcarského města Frodeville. Později přednášel na univerzitě ve Freiburgu. Sídlo ústavu Anthropos bylo po Schmidtově smrti převedeno v roce 1962 do semináře svatého Augustina u Bonnu. O Wilhelmu Schmidtovi budeme opět hovořit ve 4. kapitole v souvislosti s religionistickým učením o „pramonoteismu“.

Německá difuzionistická škola, zejména Friedrich Ratzel, měla vliv na formování teorie *geopolitiky*, spojené se jmény *Karla Haushofera* (1869–1946) a *Johana Rudolfa Kjelléna* (1864–1922).

Mezi stoupence migrační teorie patřili v Anglii *William James Perry*, *William Halsey R. Rivers* a *Grafton Elliot Smith*.

William James Perry (1879–1953) působil jako univerzitní profesor na King's College a v Oxfordu. Ve své práci *Megalitická kultura* (*The Megalithic Culture*) z roku 1920 objasňuje shodně s Leo Frobeniem šíření megalitů jako výraz expanze heliolitismu – kultu boha Slunce z Egypta do jihovýchodní Asie. *William Halsey R. Rivers* (1864–1922) je znám mimo jiné jako autor díla *Historie melanézácké společnosti* (*The History of Melanesian Society*) (1914). *Grafton Elliot Smith* (1871–1937) pocházel z Austrálie, původním zaměřením byl anatom,

později se ale specializoval na egyptologii. Přednášel na univerzitě v Manchesteru. Svě difuzionistické názory podává v knize *Migrace raných kultur (The Migrations of Early Cultures)*, vydané v roce 1912.

Difuzionistická koncepce ustoupila v polovině dvacátého století do pozadí a byla využívána jako dílčí metoda při objasňování některých historicko-kulturních fenoménů. Po druhé světové válce zpřístupnil široké veřejnosti teorie difuzionismu norský archeolog *Thor Heyerdahl* (1914), jehož výzkumné cesty a vědecko-populární knihy měly velký ohlas u široké veřejnosti. Prostřednictvím plavby na voru Kon Tiki z Peru do Polynésie v roce 1947 a na lodi Ra ze Saří na Barbados v letech 1969 a 1970 se Thor Heyerdahl pokusil experimentálně prokázat kontakty mezi kulturami Jižní Ameriky a Polynésie a vliv starého Egypta na indiánské civilizace Střední Ameriky. Svě názory Thor Heyerdahl publikoval v knihách *Američtí Indiáni v Tichomoří (American Indians in the Pacific)*, *Fatu Hiva*, *Mořské cesty do Polynésie (Sea Routes to Polynesia)* a *Staré civilizace a oceán (Early Man and the Ocean)*.

Renesanci difuzionistických přístupů v posledních dvaceti letech umožnila aplikace nových metod molekulární antropologie. Vědci prostřednictvím biochemické analýzy různých polymorfních genetických znaků, zahrnujících například krevní skupiny, imunoglobuliny nebo proteiny plazmy současných lidí mohou rekonstruovat migrace lidských etnik v dávné minulosti.

Výzkumy variant hemoglobinu u čtvrt miliónu Číňanů umožňují ještě dnes identifikovat „hedvábnou cestu“, spojující v minulosti Čínu se středomořskými obchodními centry.

V druhé polovině osmdesátých let provedl biochemický tým vedený *Alainem Wilsonem* detailní výzkum mitochondriové DNA populace z různých částí světa. V článku zveřejněném v roce 1987 v časopise *Nature* R.L. Cann, M. Stoneking a A.C. Wilson nastínili velkorysý model prehistorické migrace *Homo sapiens*, zalidňujícího svět. Podle autorů teorie, která se často označuje jako „*Out-of-Africa*“ Theory, se anatomicky moderní člověk zrodil v Africe před přibližně 140 až 200 000 lety a všichni dnešní lidé pocházejí z této archaické populace. Afriku opustili naši předkové asi před 100 000 lety, jak dosvědčují též

fosilní nálezy z Blízkého východu (Skhul a Qafzeh). Do střední Evropy se anatomicky moderní lidé rozšířili přibližně před 35 000 lety. Nová Guinea a Austrálie byly kolonizovány před 30 až 40 000 let. Nový svět byl podle většiny odborníků dosažen před 12 000 lety.

Již švédský archeolog *Oscar Montelius* studoval migrace neolitických kmenů z Anatolie do egejské oblasti a evropského vnitrozemí, kde zaváděly zemědělství a asimilovaly místní mesolitické kultury. Na tento výzkum navázal především *L.L. Cavalli-Sforza*, který prokázal, že průběh šíření neolitiků z Předního východu na evropský kontinent lze vyčíst z genofondu dnešních Evropanů. Badatelé též konstatovali těsnou souvislost mezi specifickou genetickou a jazykovou skupinou. Anglický archeolog *Collin Renfrew* dává do souvislosti neolitickou kolonizaci Evropy s migrací indoevropských kmenů a zpochybňuje tak představu M. Gimbutasové, která považovala archaické Indoevropany za pastevecké, kočovné kmeny, šířící se do Evropy a na Přední východ v době bronzové.

Těsná interdisciplinární spolupráce archeologie, genetiky a jazykovědy sice na jedné straně umožnila významné zpřesnění našeho obrazu minulosti lidstva, ale na straně druhé se nevyhnula též řadě vysoce hypotetických a sporných spekulací, které podává tzv. nostratická teorie, zaměřená na rekonstrukci společného prajazyka Indoevropanů a Semitů.

Francouzská sociální antropologie

Francouzská antropologie byla ve druhé polovině 19. století a začátkem 20. století ovlivněna Comtovým pozitivismem. Evolucionismus nebo difuzionismus antropologických škol v anglosaském světě a Německu nezaznamenaly ve Francii odpovídající ohlas, i když v mnohých případech můžeme hovořit o konvergentním způsobu myšlení, pracujícím s odlišnou terminologií. Pro porozumění specifické orientaci francouzské antropologie nesmíme zapomínat na tradici osvícenského racionalismu, zejména Montesquieua, ale i Rousseaua. Duch romantismu, který ovlivnil německé badatele, nezanechal ve francouzské sociální antropologii, pokud pomineme například dílo Artura de Gobineaua,

větších stop. Evolucionismus a difuzionismus anglosaských a německých škol studovaly společenský život z hlediska diachronního a vědecká analýza určitého kulturního artefaktu spočívala v pochopení jeho vývoje. August Comte vedle diachronního aspektu uvažuje i o aspektu synchronním a hovoří o „společenském pořádku“, který určuje „charakter sociální existence“. Comtův ideový následník Émile Durkheim již při studiu lidské kultury klade rozhodující důraz na synchronní hledisko. Tento trend, spočívající v posunu od diachronních věd devatenáctého století k synchronní metodologii sociálních věd dvacátého století, je završen vznikem strukturalismu. Francouzská odborná terminologie se vyhnula termínu „kultura“, rozšířenému v Německu, kde byl používán i v širším politickém a ideologickém smyslu (die Kultur), a dává přednost pojmu „sociální“, „společenský“ (*social*). Díky intelektuálnímu vlivu německých přistěhovalců se v USA začalo termínu „kultura“ (*culture*) užívat v názvu „kulturní antropologie“, zatímco v britské antropologii, která byla více inspirována francouzskou sociologickou školou, se uplatnil pojem „sociální antropologie“.

Émile Durkheim

Émile Durkheim navázal na Comtovu pozitivistickou sociologii, která se jeho zásluhou stala ve Francii řádným univerzitním oborem. Durkheim se narodil v roce 1858 v Épinal, po studiích v Paříži přednášel filosofii na univerzitách v Bordeaux a na Sorbonně. V roce 1896 založil v Paříži časopis *L'Année sociologique*, kolem kterého se vytvořila tzv. *sociologická škola*. Do roku 1912 vyšlo dvanáct svazků tohoto periodika. Durkheim umírá roku 1917. Jeho žáky byli například Robert Hertz (1882–1915), Henri Hubert (1872–1927) a Marcel Mauss (1873–1950). Ovlivnil zakladatele funkcionalismu Bronislawa Malinowského a britského antropologa Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna. Dílo Émila Durkheima mělo velký význam pro strukturalismus, zastoupený Claudem Lévi-Straussem, a k jeho odkazu se hlásí představitelé současné americké symbolické antropologie. Émila Durkheima pokládají za svého předchůdce i strukturalisticky orientovaní historici, sdružení ve francouzské škole *Annales*.

Sociologie v pojetí Émila Durkheima by měla být exaktní vědeckou disciplínou, zaujímající ústřední místo mezi společenskými obory. Ve studiích *O společenské dělbě práce* (*De la division du travail social*) z roku 1893 a *Pravidla sociologické metody* (*Les règles de la méthode sociologique*) (1895) Durkheim ukazuje, že objektem výzkumu sociologie je sociální realita, vytvářená kolektivními společenskými vztahy. Sociální realita představuje primární skutečnost a všechny psychologické, ideologické, náboženské i hospodářské fenomény jsou od ní druhotně odvozené. Společenské vědomí, vytvářející ideologii, filosofii a náboženství, struktura mytologie i rituálů, ale i základní formy lidského myšlení jako jsou prostor, čas a kauzalita reprezentují odraz sociální reality. Sociální skutečnost se projevuje v lidském životě prostřednictvím sociálních faktů (*le fait social*), zahrnujících pravidla společenského jednání, instituce, náboženství, rituály, jazyk, právo i módu. Sociální fakta se manifestují v systémech symbolů. Mají represivní povahu a jsou závaznými normami, kterým se lidé musí podřídit. Z metodologického hlediska je důležitý Durkheimův názor, že sociální fakta mohou být vědecky objasněna pouze pomocí jiných sociálních faktů. Durkheimův sociální redukcionismus a determinismus nelze ztotožňovat s učením *Karla Marxe*, podle kterého formy společenského života jsou určovány dominantní ekonomickou základnou. Émile Durkheim naproti tomu tvrdí, že i hospodářský systém je sociálním faktem, odvozeným od sociální reality.

Ve studii *Sebevražda* (*Le Suicide*) z roku 1897 se Émile Durkheim snažil dokázat, že fenomén sebevraždy nelze dostatečně objasnit na základě subjektivních motivů, ale průkaznější je analýza sociálních okolností, které k růstu sebevražd v západní civilizaci vedou. V roce 1912 Émile Durkheim uveřejnil práci *Základní formy náboženského života* (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*), v níž se zabývá problematikou náboženství. Náboženství, stejně jako všechny produkty „lidského ducha“, má podle Durkheima původ v sociální realitě, ve vztazích skupinového života. Émile Durkheim shromáždil velké množství etnografických dat o totemismu australských domorodců, který pokládá za nejstarší formu náboženství. Domnívá se, že na případu totemismu lze přesvědčivě odkrýt a doložit sepětí spo-

čenské organizace s religiózní symbolikou. Totem je symbolem společenského celku, který Durkheim v duchu holismu chápe jako kvalitativně vyšší jednotku, než je kvantitativní souhrn členů. Vztah k jednotě kolektivu, klanu nebo kmene má podle Durkheima mystický charakter a je základem každého náboženství. Podobný názor zastával i Durkheimův současník, slavný francouzský psychiatr *Pierre Janet* (1859–1947).

Émile Durkheim dříve než strukturalisté psal o binárních opozicích, vytvářejících základ mytologických soustav přírodních národů. Durkheimovu tézi o dualismu posvátného – *sakrálního* a světského – *profánního* v myšlení archaického člověka převzala řada religionistů, například Rudolf Otto nebo Mircea Eliade. Ve studii *O společenské dělbě práce* rozděluje Émile Durkheim společnosti na archaické, kmenové, ve kterých panuje „mechanická“ solidarita, a na moderní společnosti se solidaritou „organickou“. Je to pravděpodobně vzdálený ohlas L.H. Morganova a F. Tônniesova členění, který předznamenává „termodynamickou“ klasifikaci Claude Lévi-Strausse, hovořícího o společnostech „chladných“ a „horkých“.

Émile Durkheim spojuje synchronní sociologický popis sociálního života s důsledným kulturním determinismem. V jeho díle nalezneme myšlenku, oblibenou v současné americké symbolické antropologii, že realita je sociální konstrukcí. Émile Durkheim razí cestu kulturnímu relativismu, zpochybňujícímu etnocentrismus tvrzením, že kosmologie nebo ontologie, představa o světě nebo spekulace o bytí, jsou poplatné sociální struktuře společnosti. Z tohoto důvodu nepředstavují nic autonomního, ale spadají do oblasti výzkumu sociologie.

Představitelé francouzské sociální antropologie

Durkheimův synovec a žák *Marcel Mauss* (1873–1950) se narodil v Épinal a studoval v Bordeaux. Na rozdíl od svého slavného strýce se specializoval na sanskrt a indologii. Marcel Mauss přednášel v Paříži a byl profesorem Bronislawa Malinowského.

Sociální i ekonomickou sféru společenského života považoval Marcel Mauss stejně jako Émile Durkheim za základní rovinu výkladu

kulturních jevů. Někteří představitelé americké symbolické antropologie považují za historicky první studii, spadající do jejich oboru, pojednání *Koncept primitivní klasifikace* (*Le concept de la classification primitive*), které v roce 1903 vydali Marcel Mauss a Émile Durkheim. V této práci oba francouzští sociologové formulují tézi, že lidská kultura představuje klasifikační systém reality, který je možno studovat obdobným způsobem jako gramatiku jazyka. Marcel Mauss a další žák Émila Durkheima, *Henri Hubert*, publikovali v roce 1904 *Esej o obecné teorii magie* (*Esquisse d'une théorie generale de la magie*), v němž se pomocí Durkheimova sociologismu pokoušejí objasnit původ magie a náboženství. V roce 1925 uveřejnil Marcel Mauss slavnou studii nazvanou *Dar* (*Le don*), ve které tvrdí, že symbolická směna je primárním aktem, ustavujícím lidskou společnost. Tuto myšlenku, anticipující tzv. *teorii směny*, rozvedli zejména Claude Lévi-Strauss a symboličtí antropologové.

Francouzský etnolog a filosof *Lucien Lévy-Bruhl* (1857–1939) se zabýval zejména prehistorií lidstva. Lévy-Bruhl studoval a působil v Paříži. Od roku 1904 přednášel filosofii na Sorbonně. Ve svých studiích *Mentální funkce v primitivních společnostech* (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*) (1910), *Primitivní mentalita* (*La mentalité primitive*) (1922), *Nadpřirozeno a příroda v primitivní mentalitě* (*Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*) (1931) nebo *Mystická zkušenost a symboly primitivů* (*L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*) (1938) se Lucien Lévy-Bruhl zaměřil na studium mentality prehistorického člověka a přírodních národů a konstatoval, že způsob jejich myšlení se zásadně liší od uvažování příslušníka naší civilizace. Lucien Lévy-Bruhl razí pojetí archaického *prelogického myšlení*, založeného na svébytném, ale vnitřně konzistentním pojmání skutečnosti a na přehlížení logických zákonitostí, důležitých pro přístup k realitě v moderní společnosti. Archaický člověk žije ve světě mýtů a mysticky se prostřednictvím rituálů vztahuje k posvátným dějům, časům a osobám. Toto religiozní pouto k sakrálnu nazývá Lucien Lévy-Bruhl francouzským termínem *participation mystique*.

Prostředníkem mezi sociologismem Émila Durkheima a Marcela

Mausse a strukturalismem Claude Lévi-Strausse byl francouzský badatel, významný indoevropista, *Georges Dumézil*.

Franz Boas a americká kulturní antropologie

Americký antropolog německého původu *Franz Boas* a jeho studenti vnesli do americké kulturní antropologie novou metodologii a perspektivu.

Franz Boas se narodil v roce 1856 v Mindenu ve Vestfálsku. Vystudoval fyziku. V letech 1883 až 1884 se účastnil vědecké expedice do Baffinovy země. Kontakt s eskymáckými kulturami jej natolik ovlivnil, že po návratu do Německa začal pracovat v Královském etnografickém muzeu v Berlíně. Franz Boas byl hluboce ovlivněn svým původním školením v přírodních vědách. Na rozdíl od francouzských sociologů se nezabýval teoretickými úvahami, ale větší důraz kladl na empirický výzkum v terénu. Byl ovlivněn představiteli difuzionismu, zejména Friedrichem Ratzelem, ale stýkal se i s evolucionisty Adolfem Bastianem a Edwardem Tylorem. V roce 1886 odešel do USA, kde působil na několika vysokých školách. Od roku 1895 přednášel až do své smrti v roce 1942 na Kolumbijské universitě. Intenzívně se věnoval výzkumu indiánského obyvatelstva. K nejvýznamnějším Boasovým publikacím patří *Sociální organizace a tajná společenství Indiánů Kwakiutl* (*The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians*) (1897), *Tsimšinská mytologie* (*Tsimshian Mythology*) (1916), *Primitivní umění* (*Primitive Art*) (1927), *Vědomí archaického člověka* (*The Mind of Primitive Man*) (1911) a *Antropologie a moderní život* (*Anthropology and Modern Life*) (1928).

Franz Boas zavedl v americké antropologii interdisciplinární přístup, založený na datech z archeologie, etnografie, jazykovědy a fyzické antropologie. Kulturu Boas pojímá jako komplex, složený z kulturních znaků, který se přizpůsobuje změnám přírodního prostředí. Tento synchronní přístup Franz Boas spojuje s důrazem na historii jednotlivých kulturních fenoménů. Boas neusiloval o sestavení vývojové řady kultur od nejjednodušších ke složitějším, jak se o to snažili evolucionisté, ale o analýzu společného původu společenství, které

se vyznačovaly obdobnými kulturními znaky. Franz Boas zdůrazňoval lingvistický aspekt antropologického výzkumu. Jazyk pokládal za neodmyslitelnou součást studované kultury a prvořadé svědectví o jejím charakteru. Tento přístup názorně demonstroval při popisu gramatiky a sestavení slovníku jazyka indiánského kmene Kwakiutl, žijícího na severozápadě USA. Společně se svými spolupracovníky se podílel na vydání *Slovníku jazyků amerických Indiánů (The Handbook of American Indian Languages)*, který vyšel v roce 1911. Boas si uvědomoval, že vzhled do daného společenství je nemožný bez znalosti místního jazyka a že specifické rysy jazyka se odrážejí ve „vizi světa“ a kulturním sebevyjádření etnika. Tyto Boasovy myšlenky rozvinuli Benjamin Lee Whorf a Edward Sapir, tvůrci tzv. *lingvistického relativismu*. Franze Boase můžeme považovat za zakladatele *lingvistické antropologie*. Boasův interdisciplinární přístup s důrazem na empirismus a terénní výzkum je dodnes charakteristický pro americkou kulturní antropologii. Jeho významnými žáky byli například *Ruth Benedictová, Alexandr A. Goldenweiser, Roland B. Dixon, Melville J. Herskovitz, Alfred Louis Kroeber, Margaret Meadová, Edward Sapir a Clark Wissler*.

Konfiguracionismus

Většina žáků klasika americké antropologie Franze Boase se řadí mezi zástupce *konfiguracionistické školy*. Difuzionistický model je ve dvacátých a třicátých letech v americké antropologii překonán. Nesmírně se rozšiřují možnosti terénního výzkumu, který se stává hlavní formou antropologického bádání. Představitelé konfiguracionismu jsou přímo či nepřímo ovlivněni některými proudy německého myšlení konce 19. a počátku 20. století. Alfred Louis Kroeber byl spjat s novokantovskou bádenskou školou, zatímco většina ostatních zástupců konfiguracionistického směru americké antropologie byla inspirována pracemi Maxe Webera, Sigmunda Freuda a zprostředkovaně i Friedricha Nietzscheho. Americký konfiguracionismus se rozvíjí přibližně ve stejné době jako britský funkcionalismus, vycházející z učení Émila Durkheima a výzkumů Bronislawa Malinowského.

Konfiguracionisté s funkcionalisty sdíleli systémový přístup, ale oproti anglickým dědicům francouzského sociologismu kladli v duchu svých německých intelektuálních patronů důraz na analýzu hodnot a na etnopsychologii. Kulturu pojímali jako naučitelnou konfiguraci hodnot a norem, určujících sociální chování. Nejdůležitější pojmy konfiguracionistické školy podle Clyda Kluckholna (1905–1960) jsou *vzor (pattern)*, *konfigurace (configuration)* a *etos (ethos)*. Vzor odpovídá zavedenému způsobu chování jedince v kultuře, „modalitě manifestujících se standartů a činů“. Konfigurace je „širším komplexem vzorů“. Etos představuje podle Kluckholnovy definice „vše prostupující dominantní integrující princip - duch národa nebo kmene“ a přibližně koresponduje s romantickým vymezením *ducha národa (Volksgeist)*. Závislost představitelů amerického konfiguracionismu na německém myšlení se neprojevuje pouze v inspiraci badenskou novokantovskou školou, ale sahá hlouběji až k filosofům romantismu. Tato příbuznost je zřetelná v obdobném pojetí vztahu jazyka a lidského společenství v učení W. von Humboldta, J.G. Hamanna a F.H. Jakobiho na jedné straně a v antropologických teoriích E. Sapi- ra a B.L. Whorfa na straně druhé.

Představitelé konfiguracionismu

Alfred Louis Kroeber (1876–1960) byl jedním z nejznámějších amerických antropologů. Pocházel z rodiny německých přistěhovalců. Studoval literární vědu na Kolumbijské universitě a pracoval jako asistent katedry anglistiky. Pod vlivem Franze Boase se zaměřil na antropologii. Působil na Kalifornské universitě a řídil antropologické muzeum v Berkeley. V roce 1915 zahájil A.L. Kroeber vydáním studie *Osmnáct profesí (Eighteen Professions)* kritiku metod sociálního evolucionismu. Jeho nejvýznamější práce jsou *Povaha kultury (The Nature of Culture)* (1952), *Antropologie: kulturní vzory a procesy (Anthropology: Culture Patterns and Processes)* (1963), *Kulturní a přírodní oblasti domorodé Severní Ameriky (Cultural and Natural Areas of Native North America)* (1939), *Antropologický pohled na historii (An Anthropologist Looks at History)* (1963) a *Styl a civilizace (Style and*

Civilizations) (1957). Jako editor se podílel na vydání obsáhlého sborníku *Antropologie dnes (Anthropology Today)* (1953), do kterého přispělo 51 badatelů. Alfred Louis Kroeber dosáhl řady významných vědeckých poct a byl mnoho let prezidentem *Americké antropologické společnosti (The American Anthropological Association)*.

Alfred Louis Kroeber pojímal lidskou kulturu jako autonomní nad-
osobní celek, stojící nejvýše v hierarchii, která je specifická, který má vlastní, specifické zákony. Vědecký popis kultury musí podle Kroebera disponovat odlišnou terminologií, než která se používá při studiu organického a neorganického světa. Klíč k pochopení principu organizace kultury představují kulturní hodnoty. A.L. Kroeber sestavil s C. Kluckhohnem na základě shrnutí známých pojetí kultury vlastní definici: „Kultura je produkt, je historická, zahrnuje ideje, vzory a hodnoty, je selektivní, lze se jí učit, je založena na symbolech a je abstrahována z chování a produktů chování.“ Alfred Louis Kroeber zavedl pojem *kulturních vzorů (cultural pattern)*, představujících uspořádání vnitřních vztahů, díky kterým je kultura konsistentní. Kultura se podle Kroebera dělí do dvou sfér – oblastí *primárních a sekundárních prvků kultury*, kterým odpovídají příslušné kulturní vzory. Primární prvky kultury zahrnují praktické, ekonomické aktivity společnosti, zajišťující její přežití. Jejich ztělesněním je *Homo faber*, člověk dělný, pracující. Primární prvky kultury vytvářejí oblast *kultury reality (reality culture)*, která představuje výraz společenského úsilí o optimální adaptaci na přírodní podmínky. Sekundární prvky kultury reprezentují souhrn neutilitární činnosti lidí a jsou personifikovány v *Homo ludens*, člověku hrajícím a experimentujícím. Sekundární prvky kultury vytvářejí oblast *kultury hodnot (value culture)*, umělecký, estetický výraz společnosti. Tato sféra sociálního života lidí není determinována ekonomickou kulturou reality, ale vyvíjí se podle autonomních zákonitostí. Alfred Louis Kroeber se pokusil o syntetický pohled na vývoj světových kultur od starověkých civilizací Předního východu po euroamerickou kulturu. Jeho rozsáhlá publikace *Konfigurace kulturního růstu (Configurations of Culture Growth)* z roku 1944 připomíná starší úvahy Giambattisty Vica nebo známější práce historiků Osvalda Spenglera, Pitirima Sorokina nebo Arnolda Toynbeeho. Podle Kroebera je každá

kultura nesena dominantním vzorem, podmiňujícím její instituce, náboženství a umění. Vzor se nejdříve rozvíjí, dosahuje vrcholu, ale po určité době se vyčerpává a je nahrazen vzorem novým.

Americká antropoložka *Ruth Benedictová* (1887–1948), autorka proslulé knihy *Praformy kultury* (*Patterns of Culture*) z roku 1934, byla nástupkyní Franze Boase na Kolumbijské universitě. Ruth Benedictová zastávala důsledný holistický přístup. Kulturu považovala za integrovaný, svébytný celek, který nelze redukovat na souhrn částí. Různé prvky a vzory kultury, soustředěné kolem jedné dominantní konfigurace, dávají podle Benedictové smysl pouze ve vzájemných vztazích. O Ruth Benedictové jsme se zmínili v souvislosti s užíváním termínů „apollónský“ a „dionýský“ při popisu indiánských kultur jihozápadu USA. Tyto pojmy převzala od Friedricha Nietzscheho a nepřímo od Johanna Jakoba Bachofena.

Americký antropolog *Morris E. Opler* (1907) vystoupil s tvrzením, že kultura není dána jednou dominantní konfigurací, jak předpokládala Ruth Benedictová, ale pluralitou vzájemně provázaných sociálních pravidel – kulturních témat. Stabilita a vyváženost společenského života je zajištěna existencí protikladně působících kontratémat.

V náboženském systému starého Řecka můžeme za příklad kulturního tématu označit olympské náboženství, manifestující se formou oficiálních kultů a obřadů (Apollón, Zeus, Hermes nebo Pallas Athéna), zatímco kontratéma je zastoupeno souborem esoterických, orgiastických kultů a obřadů většinou spjatých s plodností (dionýský kult, eleusinské rituály bohyně Deméter, orfismus nebo kult bohyně Kybely).

Antropolog a sociolog analytické školy *Robert Redfield* (1898–1958) působil na univerzitě v Chicagu. Podle Redfielda existují univerzální kulturní kategorie hodnot, v jejichž rámci se odehrává myšlení každého lidského společenství. Jedná se například o protiklady já – my – oni, lidské – nelidské, čas – prostor nebo život – smrt. Mýty a rituály můžeme chápat jako „dramatické formy“ podávající hodnotovou konfiguraci kultury. Redfieldova koncepce je blízká učení Carla Gustava Junga na straně jedné a téžím strukturalistů na straně druhé. Robert Redfield se zabýval problematikou *akulturace*, studovanou již difuzionistickou školou. Akulturací je míněn proces konfrontace rozdílných kulturních

vzorů a hodnotových konfigurací různých národů. Tato otázka byla aktuální v americké společnosti, utvářené přistěhovalci z rozmanitých kulturních okruhů.

Melville Jean Herskovitz (1895–1963) hovoří o *kulturním ohnisku* (*cultural focus*) jako o dominantním kulturním tématu, které charakterizuje danou společnost. Herskovitz zavedl pojem *enkulturace* (*enculturation*), označující proces adaptace na hodnotovou konfiguraci kultury. Díky vědomému i podvědomému osvojení kulturních norem, pravidel chování a hodnot dospívající jedinec získává kulturní *kompetenci*.

Indiánskou mytologií a náboženskými rituály se v práci *Vraní Indiáni* (*The Crow Indian*) (1935) zabýval čelný představitel konfiguracionismu, *Robert Heinrich Lowie* (1883–1957). Tento americký antropolog narozený ve Vídni, působící jako profesor na univerzitách v Kalifornii a Yalu, je někdy řazen i k difuzionistické škole.

K lingvisticky orientovaným antropologům *Edwardu Sapirovi* (1884–1939) a *Benjaminu Lee Whorfovi* (1897–1941) se vrátíme ve 3. kapitole, pojednávající o vztahu jazyka a kultury.

Funkcionalismus

Funkcionalismus představuje antropologický směr, inspirovaný sociologismem Émila Durkheima a některými postupy školy Franze Boase. Francouzská, německá a anglosaská antropologie se v rámci funkcionalismu setkávají a podílejí se na formování nové metodologie, která se staví proti evolucionismu a difuzionismu a předznamenává strukturalismus. Funkcionalisté nestudují kulturu jako neuspořádanou směs různých institucí, znaků nebo symbolů, ale jako funkční a dynamický celek, jehož jednotlivé části stojí ve vzájemných, vědecky odvoditelných vztazích. Na místo diachronního přístupu evolucionistických a difuzionistických škol nastupuje ve funkcionalismu synchronní metodologie, která neposuzuje kulturní fenomény v kontextu vývoje, ale funkce. Tento posun v metodologickém přístupu odpovídá změnám, které proběhly o něco dříve v jazykovědě, kde mladogramatická škola ustupuje strukturalistické lingvistice. Před-

chůdcem funkcionalismu byl kromě Comtovy a Durkheimovy teorie společnosti též *sociologický organicismus* druhé poloviny 19. století, reprezentovaný anglickým filosofem *Herbertem Spencerem* (1820–1903). Spencer požadoval, aby lidská společnost byla zkoumána jako celek a jednotlivé části byly studovány z hlediska své úlohy v tomto celku.

Hlavním představitelem funkcionalistické školy byl Polák *Bronislaw Kaspar Malinowski* (1884–1942) narozený v Krakově. V letech 1914 až 1915 se Malinowski účastnil etnografické výpravy do Melanésie. Zkušenost z expedice se odrazila v jeho díle *Argonauti západního Pacifiku* (*The Argonauts of the Western Pacific*) z roku 1922, ve kterém se zabýval kulturou domorodců Trobriandských ostrovů. Tato publikace položila teoretické základy funkcionalismu. Malinowski pracoval u Wilhelma Wundta, Jamese G. Frazera a Williama Halseye R. Riverse a účastnil se řady dalších výprav do Austrálie a Afriky. Studoval též severoamerická indiánská Puebla. Působil na univerzitách v Anglii a Spojených státech. Nejvýznamnější Malinowského práce jsou *Praktická antropologie* (*Practical Anthropology*) (1929), *Vědecká teorie kultury* (*Scientific Theory of Culture*) (1944) a *Dynamika kulturní změny* (*The Dynamics of Culture Change*) (1945). Bronislaw Malinowski studoval prvky sociálního systému, manifestující se jako kulturní znaky, podle jejich funkce v životě společnosti. Tyto funkce jsou založeny na uspokojování *potřeb*, které Malinowski rozděluje na biologické, instrumentální a symbolické. Kulturu chápal jako sebe-regulující systém a umělý nástroj adaptace na přírodní prostředí. Bronislaw Malinowski byl stoupencem biologického determinismu a zastával názor, že *kultura je sociální transformací fyziologie člověka*, protože základní funkce kulturních a společenských institucí spočívá v uspokojování biologických potřeb lidí.

Robert King Merton zavedl pojem *eufunkce*, sociální funkce, materializované ve formě společenských institucí, zvyklostí a norem, které přispívají k zachování společenského systému. V případě, že sociální funkce naopak celistvost a udržení systému ohrožují, hovoří Merton o *disfunkcích*. Funkcionalistická sociologie zná též *neutrální afunkce*.

Provázanost kulturních prvků ve všech oblastech společenského života si můžeme ukázat na příkladu, který ve své práci *Kovové nástroje pro Australany kamenného věku* (*Steel axes for Stone Age Australians*) (1952) uvádí americký antropolog *Lauriston Sharp*. U australského kmene Yir Yorontů došlo k nahrazení kamenných nástrojů kovovými. Tato modifikace technologie neovlivnila pouze ekonomiku společnosti, ale způsobila dramatické změny v mytologickém obrazu světa a sociální struktuře kmene, například ve vztahu mezi pohlavími.

Kromě Bronislawa Malinowského je nejznámějším představitelem funkcionalismu *Alfred Reginald Radcliffe-Brown* (1881-1955), který studoval v Cambridge stejně jako Bronislaw Malinowski pod vedením stoupence difuzinistické školy, *William Halsey R. Rivers*. V letech 1909 až 1909 se účastnil expedice na *Andamanské ostrovy*. Pracoval na univerzitách v Kapském Městě a australském Sydney, kde podnikal řadu výzkumů domorodých kultur. Později Radcliffe-Brown přednášel v Chicagu a působil jako profesor sociální antropologie v Oxfordu. Nejvýznamnější Radcliffe-Brownovy práce jsou *Andamanští ostrované* (*The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology*) (1914), *Struktura a funkce v primitivní společnosti* (*Structure and Function in Primitive Society*) (1952), *Přírodní věda společnosti* (*Natural Science of Society*) (1957) a *Metoda v sociální antropologii* (*Method in Social Anthropology*) (1957).

Alfred R. Radcliffe-Brown se stavěl kriticky k Malinowského biologickému determinismu. Bronislaw Malinowski považoval fyziologii člověka za nejsignifikantnější rovinu pro objasnění kulturních jevů. Radcliffe-Brown se naproti tomu přiklonil ke kulturnímu determinismu a převzal od Émila Durkheima pojem sociální reality. Radcliffe-Brown zavádí tzv. *funkční strukturalismus*, který do popředí pozornosti antropologie staví *strukturu*. Struktura je v tomto Radcliffe-Brownově pojetí chápána jako „definovatelný soubor sociálních fenoménů“. Úkolem antropologa je objasnit funkci a vzájemný vztah těchto jednotlivých společenských jevů. Nejedná se o strukturalismus ve smyslu Claude Lévi-Strausse, protože Alfred R. Radcliffe-Brown se neinspiroval relacionismem Saussurovy jazykovědy a fonologií Pražského lingvistického kroužku.

Dalšími pokračovateli Bronislawa Malinowského byli britští antropologové *Raymond William Firth* (1901), který se zabýval problematikou ekonomických vztahů v polynéských kulturách, a afrikanista *Meyer Fortes* (1906), autor prací *Africké politické systémy* (*African Political Systems*) a *Náboženství západní Afriky* (*West African Religion*), který se též věnoval teoretickým otázkám sociální antropologie. Významným funkcionalistou byl australský etnolog rakouského původu *Siegfried Frederick Nadel* (1903–1956), studující otázky *etnomuzikologie*, obecnou problematiku vztahu kultury a osobnosti a v širších souvislostech kultury Afriky, Austrálie a Pacifiku.

Bronislaw Malinowski zavedl funkcionalismus jako metodu výzkumu přírodních národů. Postupně se funkcionalistické metody prosadily při studiu industriálních společností a funkcionalismus se stal významnou sociologickou školou. Funkcionalistický charakter mají sociologické práce manželů *Lyndových* a *W.L. Warnera*, zabývající se Amerikou dvacátého století. K představitelům funkcionalistické školy v sociologii patřil *Talcott Parsons* (1902–1979), autor knihy *Struktura sociální akce* (*Structure of Social Action*) (1937). Idea funkcionalismu ovlivnila i architekturu první poloviny našeho století.

Psychologická antropologie

Během 19. století se jako samostatné vědy konstituují *psychologie* a *psychiatrie*. Základní mezníky vývoje těchto oborů jsou spojeny s dílem francouzského neurologa *Jean-Marie Charcota* (1825–1893), francouzského psychiatra *Pierra Janeta* (1851–1947), rakouského zakladatele psychoanalýzy *Sigmunda Freuda* (1856–1939), švýcarského představitele analytické psychologie *Carl Gustava von Junga* (1875–1961) a rakouského psychologa a psychiatra *Alfreda Adlera* (1870–1937).

V posledních desetiletích minulého století někteří badatelé spojují etnografické výzkumy s psychologií a snaží se postihnout *kolektivní psychologii* různých národů. Prvními průkopníky tzv. *srovnávací psychologie národů* (*Volkerpsychologie*) byli *Heymann Steinthal* (1823–1899) a *Moritz Lazarus* (1824–1903), kteří od roku 1859 vydávali

v Berlíně *Zeitschrift für Volkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. Formuje se tzv. *etnopsychologie*, spjatá v počátečním údobí se jmény Adolfa Bastiana, Wilhelma Wundta a Richarda Thurnwalda. Tito vědci patřili k různým antropologickým směrům. Adolf Bastian a Wilhelm Wundt jsou považováni za evolucionisty, zatímco nejmladší Richard Thurnwald byl blízký difuzinismu.

Německý antropolog a religionista *Adolf Bastian* (1826–1905), který s Rudolfem Virchowem založil v roce 1869 *Německou antropologickou společnost (Anthropologische Gesellschaft)*, se snažil objasnit shodné kulturní znaky zejména náboženského a mytologického charakteru, které se vyskytují v geograficky izolovaných oblastech, jako výraz *psychické jednoty lidstva*. Adolf Bastian hovoří o *elementárních idejích (Elementargedanken)*, identických ve všech lidských kulturách, a o *etnických kolektivních nebo národních idejích (Volkergedanken)*, které se liší a odrážejí specifické přírodní podmínky, v nichž se daná kultura rozvíjí. Adolf Bastian považuje za hlavní smysl antropologie výzkum psychologie národů. Své názory Bastian shrnul v roce 1895 v práci *Etnické elementární ideje ve vědě o člověku (Ethische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen)*. Nejvýznamnější Bastianova studie jsou *Všeobecné základy etnologie (Allgemeine Grundzüge der Ethnologie)* (1886).

Velký přínos pro rozvoj etnopsychologie mělo několik svazkové dílo *Základy psychologie národů (Elemente der Volkerpsychologie)* (1912) německého zakladatele experimentální psychologie *Wilhelma Wundta* (1832–1920). Wundt jako evolucionista předpokládal, že v kulturních a náboženských dějinách lidstva proběhly čtyři historické etapy. První bylo stádium *divošské*, následované etapou charakterizovanou vznikem *totemismu*, kmenovou organizací a *exogamií*, třetí věk byl údobím „*hrdinů a bohů*“ a poslední je *moderní věk*. Wilhelm Wundt charakterizoval staré Reky jako kulturu zaměřenou vizuálně, protože ve svých textech používají převážně metafory světla (například řecký filosof „*vidí, nazírá Pravdu*“), zatímco semitské národy reprezentují kulturu, které jsou bližší metafory akustické povahy (prorok ve Starém Zákoně „*slyší Hlas boží*“).

Richard Thurnwald (1869–1954) byl ovlivněn difuzionistickou ško-

lou a Wilhelmem Wundtem. Přednášel etnologii v Berlíně a později spolupracoval s Franzem Boasem na Yalské univerzitě ve Spojených státech amerických. Jeho příspěvek k problematice etnopsychologie obsahují publikace *Otázky etnopsychologického výzkumu (Probleme der ethnopsychologischen Forschung)* a *Etnologie a psychoanalýza (Ethnologie und Psychoanalyse)*.

Druhým směrem sociální psychologie, který se vyvíjel paralelně s etnopsychologií, byl výzkum tzv. *psychologie davu* v díle Francouze *Gustava Le Bona* (1841–1931).

Kulturní antropologie a psychologie nevědomí

Pozornost badatelů se v druhé polovině devatenáctého století obrací k problematice tzv. *nevědomí*, které po staletí představovalo velké téma panteistů, mystiků a filosofů Indie, Řecka a Západu od antiky až do konce středověku. V novověku podává v jednom spise z roku 1704 první filosofickou teorii lidského nevědomí německý filosof *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646–1716). Úvahy o nevědomí byly rozšířené mezi představiteli romantismu koncem 18. a začátkem 19. století. Filosoficky se nevědomím zabývali *Friedrich Wilhelm von Schelling*, *Arthur Schopenhauer* (1788–1860), *Carl Gustav Carus* (1789–1869) a *Eduard von Hartmann*. Již psychiatr Jean-Marie Charcot hledal v nevědomí příčiny neuróz. Nevědomí se ocitlo v ohniisku pozornosti *Sigmunda Freuda* a *Carla Gustava Junga*, kteří ovlivnili etnologii, teorii kultury a religionistiku.

Sigmund Freud

Zakladatel psychoanalýzy, *Sigmund Freud*, se narodil v roce 1856 v Příboře na Moravě. Vystudoval lékařskou fakultu ve Vídni a začátkem osmdesátých let působil jako sekundář ve Všeobecné vídeňské nemocnici u Theodora Meynerta, slavného specialisty na neurologii. V roce 1885 Sigmund Freud odjíždí na půlroční pobyt na pařížské klinice Jean-Martina Charcota, považovaného koncem století za největšího neurologa Evropy. Zde se Freud zabýval problematikou hysterie

a hypnózy. Po návratu do Rakouska Sigmund Freud spolupracoval s Josephem Breuerem a později zejména s Wilhelmem Fliessem. Jeho proslulá činnost je spjata se specifickým kosmopolitním vědeckým a uměleckým prostředím Vídně. Po obsazení Rakouska nacisty Sigmund Freud emigroval do Anglie, kde v roce 1939 umírá.

V letech 1894 až 1899 Freud formuloval teoretické základy psychoanalýzy, založené na předpokladu dominantního vlivu nevědomí a sexuality na psychický vývoj jedince. Sigmund Freud zkoumal strukturu „psychického aparátu“ člověka jako energetickou soustavu, jejíž dynamika vyplývá z konfliktu mezi vědomím a nevědomím. Svě závěry shrnul v roce 1900 ve *Výkladu snů (Traumdeutung)*. Další psychoanalytické téze Sigmund Freud rozpracoval v prvním desetiletí dvacátého století, například ve *Třech pojednáních k teorii sexuality (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie)* (1905). Po roce 1913 Freud píše *Úvod do narcisismu (Die Einführung des Narcissismus)* a zabývá se instinkty a tzv. *principem slasti (Lustprinzip)*.

Ve studii *Já a ono (Das Ich und das Es)* (1923) Sigmund Freud navrhuje model lidské psychiky, založený na vrstvách nevědomého „ono“ (*id*), vědomého „já“ (*ego*) a „nadjá“ (*superego*).

V práci *Psychologie masy a analýza Já (Massenpsychologie und Ich-Analyse)* (1921) se Sigmund Freud vyrovnává s módními „teoriemi davu“ *Gustava Le Bona* a *Wilfrida Trottera*.

Sigmund Freud se domníval, že nejen naše sexualita, ale též sebeláska a obecně vůle k životu je podmíněna principem, který nazýval *libido*. Libido ve Freudově pojetí je sexuální energií, zahrnující nejen heterosexuálnost, ale též platónské podoby lásky, rodinné vztahy, altruismus a podílí se i na lidské umělecké a intelektuální tvořivosti. Významné postavení ve Freudově výkladu formování lidské osobnosti zaujímá infantilní sexualita, jejímž počátečním stádiem je sebeláska neboli narcisismus. Dítě je uzavřeno samo v sobě a prvním sociálním kontaktem, který rozbíjí tuto infantilní sebezahleděnost, je vztah k matce, která je ohniskem dětského vesmíru. Proces psychického zrání individua a jeho socializace spočívá v postupném vyrovnávání se s různými aspekty rodiny, společnosti a kultury, překonávající prvotní narcisismus. Zde je nutno zdůraznit rozhodující úlohu, kterou

mají podle freudismu na formování lidské osobnosti a nepřímo i na charakter lidské kultury první roky postnatálního života jedince. Toto vyzdvižení raného dětství, které psychoanalytici využívali při praktické léčbě, zaznamenalo značný ohlas i metodách výzkumu kulturní antropologie.

Sigmund Freud se problematikou kultury a náboženství začal zabývat v prvním desetiletí dvacátého století, v době, kdy základy psychoanalytické teorie byly položeny. V roce 1907 v jednom článku Sigmund Freud srovnává symptomy obsesivní neurózy pacientů s náboženskými rituály. Již sedmáct let před Freudem se italský psychiatr *Eugenio Tanzi* zmiňuje o paralele mezi halucinacemi a deliriem paranoidních pacientů a rituály a náboženskými představami přírodních národů. Myšlenku, že náboženství je projevem kolektivní neurózy, Sigmund Freud podrobněji rozvedl v publikaci *Budoucnost jedné iluze (Die Zukunft einer Illusion)* (1927).

Hlavní Freudova studie orientovaná na antropologickou problematikou je *Totem a tabu (Totem und Tabu, Ueber einige Uebereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und Neurotiker)* z roku 1912. Tato Freudova práce má složitější genezi. V roce 1911 vydává C.G. Jung studii *Metamorfózy a symboly libida*, která Freuda podnítila k úvahám o prehistorii lidské kultury. Seznamuje se s díly *Zlatá ratolest a Totemismus a exogamie* Jamese Frazera, studuje spisy Edwarda Tylora a Andrew Langa. Sigmund Freud přejal tézi Wilhelma Wundta, že nejstarším nepsaným kodexem zákonů lidstva, předcházejícím vlastní náboženství, je tabu. Tabu znamená v životě přírodních národů posvátnost nebo naopak nečistotu, spjaté s určitým zákazem nebo omezením. Sigmund Freud se domníval, že z hlediska psychoanalýzy odpovídá strach z tabu nutkavé neuróze neboli úzkosti z dotyku (*délire de toucher*), se kterou se setkával u pacientů. Historicky i psychologicky nejhlubším tabu je podle Sigmunda Freuda zákaz incestu, který dává do souvislosti s oblíbeným religionistickým a antropologickým tématem doby - totemismem. Sigmund Freud znal darwinistu *Jamese Atkinsona*, líčícího společenský život pravěkých lidí jako nadvládu tyranského samce nad tlupou složenou z podmaněných samic a potomků. Na Freuda též silně zapůsobila kniha *Williama*

Robertsona Smitha Čtení o náboženství Semitů (Lectures on Religion of the Semites). W. Robertson Smith popisuje rituál totemismu jako obřad, při kterém bylo posvátné totemové zvíře zabito, snědno a nakonec oplakáváno. Po této proceduře následovala slavnost, vrcholící očištnou katarzí. Na základě těchto údajů, které spojil s vlastními zkušenostmi psychoanalytika, provedl Sigmund Freud rekonstrukci následující prehistorické události. Synové despotického samce se spojili, zabili svého otce a snědli jej. Nedohodli se ale při dělení žen a jejich soudržnost byla ohrožena. Ztotožnění otce s totemovým zvířetem – předkem a jeho rituální požívání mělo navždy zabránit otcovraždě – patricidě. Zároveň byl zaveden zákaz incestu a prosadila se exogamie. Tímto způsobem se konstituoval univerzální náboženský rituál, od kterého se odvozují základní sociální organizace a mravní imperativy lidstva včetně koncepce dědičného hříchu. Celé drama neurózy z pokušení incestu a patricidy, které výše uvedené dramatické události vyvolaly, je zachyceno v řeckém mýtu o Oidipovi. Sigmund Freud hovoří o oidipovském komplexu, který se netýká pouze individuální psychiky, ale vystihuje společný jmenovatel rituálního chování přírodních národů.

Švýcarský psycholog *Henri F. Ellenberger* se domnívá, že Sigmund Freud byl při psaní své práce *Totem a tabu* inspirován politickými událostmi v Osmanské říši. V roce 1908 byl despotický „Rudý sultán“ Abdul Hamid II. svržen svými „syny“, zastoupenými v mladotureckém hnutí, kteří požadovali poevropštění Turecka. V Rakousku-Uhersku byla tato revoluce sledována zvláště bedlivě.

Princetonský profesor *Carl E. Schorske* je autorem zajímavé studie, zkoumající Freudovy kulturologické téze z hlediska jeho osobního vyrovnávání a střetávání s hlavními kulturními proudy přelomu století. V sedmdesátých letech devatenáctého století, podnikl mladý Sigmund Freud cestu do Londýna, která jej silně ovlivnila. Již jeho učitelé, zejména Franz Brentano a Theodor Gomperz, v něm vzbudili zájem o anglickou filosofii. Freud, rakouský liberál, hovořil s obdivem o puritánské revoluci a Oliveru Cromwellovi a stal se vášnivým anglofilem. Vláška zákona spojená s úctou k řádu, mužná disciplína a sebekontrola, hodnoty přisuzované anglosaské tradici, ztotožnili Freud

a jeho vrstevníci s dědictvím řecké civilizace, symbolizované kultem Pallas Athény, jejíž socha byla též v šedesátých letech minulého století vztyčena před vídeňským parlamentem.

Během svého pařížského pobytu u Charcota o desetiletí později chápal Sigmund Freud město nad Seinou jako krajní protiklad vůči maskulinnímu Londýnu. V očích zakladatele psychoanalýzy představovala Paříž zosobnění ženských vlastností: tajemnost a temnou iracionální vitalitu. V tomto ohledu bere antiklerikální Freud na milost i katolickou církev, k níž se v Rakousku stavěl nepřátelsky, personifikovanou katedrálou Notre Dame.

Duše Západu je vystavěna na estetické sféře *id*, která je zastoupena Paříží, a na etické oblasti *ego*, jež je reprezentována Londýnem. Sigmund Freud hovoří v této souvislosti o spirituální a intelektuální *Geistigkeit* (oduševnělosti), jejíž smyslem je ovládat *Sinnlichkeit* (smyslovost). Městem, které představovalo syntézu obou prvků, maskulinního i femininního, byl podle Freuda koncem století Řím. Sigmund Freud se dlouho zdráhal Řím navštívit a atmosféra „věčného města“ mu způsobila psychické potíže, nazývané v literatuře „římská neuróza“.

Freud se v devadesátých letech minulého století intenzívně zabýval archeologií, protože si uvědomoval určitou analogii mezi touto historickou disciplínou a psychoanalýzou. Freudovy myšlenky se stále vracely k symbolismu bohyně Pallas Athény, jejíž sošku měl na svém vídeňském psacím stole. Toto bisexuální božstvo lépe než Řím odpovídalo žádoucí syntéze mužských a ženských prvků. Freud tak dospěl k názoru, že tradice anglosaská a románská se protínají nikoliv ve Vatikánu, ale v antice. Návštěva athénské akropole, uskutečněná v roce 1904, však Freudovi přinesla zklamání a náhlou nevolnost, kterou o třicet let později popsal v jednom eseji. Při návštěvě katedrály Svatého Petra ve Vincoli je Sigmund Freud fascinován Michelangelovým vyobrazením starozákonního Mojžíše. Tuto legendární zakladatelskou postavu interpretoval jako ztělesnění disciplinovaného ovládnutí instinktů, nejvyššího výkonu zralé osobnosti. Je to poprvé, kdy se Sigmund Freud obrací ke svému židovství.

Začátkem století proběhla Evropou vlna zvýšeného zájmu o staro-

věký Egypt, která se nevyhnula ani Sigmundu Freudovi, jenž shromáždil velké množství egyptologické literatury a studoval sbírky Britského muzea. Bohové starého Egypta, zejména bohyně-matka Mut, odrážejí podle Freuda díky svému androgynnímu charakteru infantilní fantazie „dětství lidstva“. Též Pallas Athéně, vzniklé ze saiské bohyně Neith, přisuzuje Sigmund Freud egyptský původ. Začátkem roku 1907 získal Freud pro egyptologii svého žáka *Karla Abrahama*, jenž mu po pěti letech předložil svou psychoanalytickou studii o egyptském faraonovi *Amenhotepovi IV. (Achnatonovi)*.

Tento faraon vládnoucí v letech 1364 až 1347 př. n. l. se společně s královnou *Nefertiti* pokusil prosadit vyznávání univerzálního slunečního boha *Atona*, otce všeho živého, boha lásky, dobra a pravdy. Je dochován *Chvalozpěv na Atona*, jehož autorem je zřejmě sám faraon. Achnaton, který se považoval za Atonova syna, nechal vystavět i nové hlavní město říše, *Achetaton*, zasvěcené Atonovi. Achnatonovo náboženství narazilo na tvrdý odpor zastánců tradičního polyteismu v čele s bohem *Amonem*. Achnaton byl zavražděn, Achetaton zanikl a Egypt se vrátil k původnímu náboženství.

Pravděpodobně pod vlivem politických událostí se ve třicátých letech Sigmund Freud k problematice starověkého Egypta vrací, tentokrát více než kdy jindy předtím motivován snahou vyrovnat se se svým židovským původem a zázemím.

V roce 1937 vydává Freud studii *Mojžíš a monoteismus (Moises und Monotheismus)*, v níž tvrdí, že Mojžíš byl egyptským vysoce postaveným dvořanem a horlivým stoupencem *Amenhotepa IV. (Achnatona)*. Po faraonově smrti se Mojžíš, pravděpodobně kněz Atonova kultu, musel vystěhovat a ovlivnil formování monoteismu v prostředí primitivních semitských kmenů na Sinaji a v Kanaánu. Mojžíš poskytl Semitům mono teismus, etický kodex a obřizku. Mojžíšovu misi ukončilo jeho usmrcení Židy, kteří nedokázali snést tvrdost jeho vlády.

Freud by inspirovan knihou *The Dawn of Conscience (Úsvit vědomí)* zakladatele chicagského Orientálního ústavu, *Jamese Henryho Breasteda*, která vyšla v roce 1933. Breasted líčí Achnatonovu náboženskou reformu jako triumf osvícenství nad chthonickou „temnotou“ tradičního polyteismu.

Oproti začátku století Sigmund Freud zdůrazňuje údajné „josefinské a osvícenské“ aspekty Achnatonova reformačního díla, zavádějícího „život v pravdě“, etiku a spravedlnost. Díky exulantovi Mojžíšovi získala židovská kultura *Geistigkeit* a dosáhla tak civilizovanosti. Spíše než od egyptského jha osvobodil tak Mojžíš Židy od nadvlády instinktivní *Sinnlichkeit*. Freud opomenul zmínit důležitý aspekt „atonovské revoluce“, který neunikl J.H. Breastedovi: přísně akademické, geometrické, „apollónské“ umění starého Egypta ustupuje za vlády Achnatona sensuálnější, živelnější a realističtější „dionýské“ kreativitě. Tato skutečnost by však nezapadala do Freudových osobně a ideologicky motivovaných vývodů o „ustavení super-ega“ lidské civilizace za Amenhotepa IV. Sigmund Freud též překvapivě neuvádí výše zmíněnou egyptologickou studii svého oblíbeného žáka Karla Abrahama.

Americký antropolog maďarského původu *Géza Roheim* (1891-1953) byl silně ovlivněn Freudovou psychoanalýzou a teorií osobnosti a od konce dvacátých let se snažil ověřit Freudovy téze při terénních výzkumech mezi australskými domorodci. Mezi představitelé tzv. *neofreudismu* náleží zejména *Abram Kardiner* (1881-1973), rozlišující tzv. *primární* a *sekundární instituce*. Primární instituce, zahrnující rodinné vztahy, mají dominantní vliv při utváření základní osobnostní struktury. Jejich projekcí se ustavují sekundární instituce, zastoupené různými náboženskými a ideologickými systémy. V americké kulturní antropologii, zejména mezi liberálně orientovanými badateli, mají různé revidované verze freudismu stále silnou pozici.

Analýzou základní primární instituce - rodiny - a jejího výsadního postavení při vytváření sekundárních institucí v evropských dějinách se zabýval v knize *L'Invention de l'Europe (Vynález Evropy)* z roku 1990 *Emmanuel Todd*. Tento francouzský demograf a historik pokládá rodinu za stabilní strukturu, případně dlouhodobou historickou proměnnou, jejíž stabilizace probíhá v Evropě od šestého století před Kristem, kdy vrcholí etruská civilizace, až do roku 1492, kdy končí španělská reconquista. Rozdílné reakce a sensitivita různých typů rodinného uspořádání na hlavní civilizační výzvy při utváření západní společnosti podmiňují podle Todda kulturně různorodou mapu Evropy a způsobují

i její nerovnoměrný vývoj. Emmanuel Todd rozlišuje čtyři základní typy evropské rodiny:

(1) *Rodina rodová* se vyznačuje silnou autoritou rodičů spojenou s nerovností mezi syny (právo *primogenitury*). Nalezli bychom ji především v oblastech germánských (Německo, Rakousko, Skandinávie), částečně slovanských (Čechy, Morava), keltských (Irsko, Wales, Bretaň) a v regionu okcitánsko-severoiberském. Jedná se o území, která se ve starověku nalézala mimo hranice Říše římské, případně která odolávala romanizaci.

Reformace, jež měla původní ohnisko v Německu, působila v této části Evropy autoritativně (luterství, kalvínské). Pevné rodinné svazky umožňovaly předávání tradice v rámci rodu a usnadnily tak výrazně, zejména v Německu a ve Skandinávii, proces alfabetizace. Na druhé straně nízká míra mobility obyvatelstva, vázaného k půdě, zkomplikovala nástup industrializace. Oblasti rodiny rodové si proto dlouho udržely zemědělský ráz. Jakmile se však průmysl prosadil, získal charakter stability a solidnosti (Německo, Rakousko, Švédsko, dříve i Čechy).

Bůh se ve střední Evropě jevil jako autoritativní a blízký. V Bavorsku, Rakousku, českých zemích, Bretani, Irsku a Okcitánsku, kde zvítězila v sedmnáctém století protireformace, vznikla relativně autoritářská, lidová a harmonická podoba katolicismu rurálního typu (baroko), která se v dalším vývoji ukázala jako nejodolnější forma evropského náboženství. Emmanuel Todd zde zaznamenal podstatnější dechristianizaci širších venkovských a maloměstských vrstev obyvatelstva až v letech 1965 až 1990.

Ideologizace, kterou Todd chápe v duchu E. Voegelina jako kompenzaci po ustoupivším náboženství (*immanentizace eschatonu*), je v oblastech rodiny rodové doprovázena metafyzickou úzkostí ze ztráty hodnot (*Friedrich Nietzsche, Franz Kafka, Martin Heidegger, existencialismus*), občas až hysterického rázu (*expresionismus*). Nacionalistická a totalitní podoba ideologie má výrazně autoritativní, xenofobní a brutální podobu, bez vyhraněného úsilí o sociální nivelezaci (nacismus). Socialistická ideologie má též autoritativní a paternalistický charakter. Potřeba zastřešující autority v zemích s převa-

žujícím podílem hodnot rodové rodiny vede v politickém životě k ustavení silné, dominantní politické strany, téměř splývající se státem (sociálně demokratická strana ve Švédsku, CSU v Bavorsku, ODS v Čechách).

(2) *Rodina pospolitá* je charakteristická silnou autoritou rodičů, která je doprovázena rovností mezi syny. Tomuto rovnostářskému typu rodiny nevěnuje Emmanuel Todd, který se zaměřil především na státy Evropské unie, větší pozornost. Setkáme se s ním ve východní Evropě a je častý v Asii. V západní Evropě identifikoval Todd pospolitou rodinu ve střední Itálii, kde ji dává do souvislosti s dávnou civilizací Etrusků, a částečně ve střední a v jižní Francii, kde údajně souvisí s archaickým, předřímským i předkeltským reziduem.

Ačkoliv v západní Evropě představuje pospolitá rodina poměrně marginální fenomén, její hodnoty - kombinace autority s rovnostářstvím - měly na novodobou Evropu osudový dopad. Emmanuel Todd odvozuje od pospolité rodiny komunistickou ideologii, slučující silnou autoritativnost se sociálně nivelizujícím programem. Jediné dva západoevropské státy, kde po druhé světové válce zaujímala komunistická strana výsadní postavení, byly příznačně Francie a Itálie. Nacionalistickou obdobu komunismu představoval podle Todda fašismus Benita Mussoliniho, bývalého marxisty, který byl mnohem rovnostářštější než například německý nacismus. Volební základny fašismu a komunismu ve střední Itálii prakticky splývaly.

(3) *Jádrová rodina absolutní* je utvářena liberálním vztahem rodičů k dětem v kombinaci s nerovností mezi syny. Setkáme se s ní v anglosaském světě a na kontinentu v Holandsku.

Na britské ostrovy a do Holandska se záhy rozšířila z oblastí rodové rodiny reformace. Na rozdíl od autoritativní podoby reformace ve střední Evropě měly reformační proudy v Anglii mnohem tolerantnější a pluralističtější ráz. Moderní demokratické instituce vznikly z velké části sekularizací anglosaských protestantských církví, zatímco problém hlubšího vztahu mezi německou reformací šestnáctého století a nacismem je stále diskutován. Alfabetizace se zpočátku v Anglii na rozdíl od Německa a Skandinávie prosazovala v důsledku liberálních rodinných vztahů jen obtížně. Naproti tomu raná industri-

alizace zaznamenala v Anglii a v Holandsku úspěch a země získaly podstatně dříve než jiné evropské regiony průmyslový ráz. Emmanuel Todd přičítá tuto adaptabilitu vyšší mobilitě obyvatelstva vyplývající z rodinného liberalismu a nedostatku rovnostářských hodnot. Anglosaská společnost je hierarchická, třídní konflikty jsou však mírné, protože sociální vrstvy, nenavyklé rovnostářství, koexistují nezávisle na sobě. S hodnotovou orientací jádrové rodiny absolutní souvisí koncepce minimálního státu a tržního liberalismu.

(4) *Jádrová rodina rovnostářská* se vyznačuje liberálností rodičů a rovností v dělení dědictví. Tento typ rodiny se prosadil v oblastech intenzivní romanizace a setkáme se s ním na území bývalé Říše západodřímské (převážně severní Francie, severní a jižní Itálie, většina Španělska).

Regiony jádrové rodiny rovnostářské, které se v západní Evropě vyznačují historicky nejdelší kontinuitou civilizačního vývoje, zaznamenaly v novověku spíše relativní stagnaci. Těmto převážně katolickým zemím se alfabetizační kampaň, vyvolaná reformací, vyhnula a k šíření gramotnosti nepřispěly ani liberálnější vztahy mezi rodiči a dětmi. Ačkoliv obyvatelstvo bylo na rozdíl od oblastí rodiny rodové mobilnější, etický důraz na rovnostářství zabránil rané industrializaci. Ideologizace je románských zemích ve srovnání s úzkostnou reakcí ve střední Evropě prožívána entuziasticky, nikoliv jako ztráta hodnot, ale naopak jako osvobození. Nacionalistická ideologie má liberálnější charakter než německý nacismus nebo italský fašismus. Socialismus se projevuje převážně v anarchistické podobě.

Vidíme, že s výjimkou rodiny pospolitě, která představuje geograficky okrajový, případně archaický fenomén, a rodiny jádrové absolutní, omezené na britské ostrovy a Holandsko, lze západní Evropu dosud rozdělit na dva specifické celky s odlišnými sekundárními institucemi a hodnotovou orientací, které vyplývají z rozdílných primárních institucí. Jedná se o oblast rodiny jádrové rovnostářské, odpovídající území antické Říše západodřímské, a oblast rodiny rodové, zahrnující území bývalých neromanizovaných germánských a keltských „barbarů“.

Carl Gustav Jung

Jméno švýcarského psychologa *Carla Gustava von Junga* je spjato s tzv. *analytickou psychologií*, která značně ovlivnila řadu společenských věd.

Carl Gustav Jung se narodil roku 1875 v Kesswillu. Po studiu medicíny na univerzitě v Basileji se specializuje na psychiatrii a pracuje v psychiatrickém sanatoriu profesora Eugena Bleulera v Burghözli. Svoji pozornost obrací k psychoanalýze a v roce 1907 navštívil ve Vídni Sigmunda Freuda. O dva roky později byli Sigmund Freud i Carl Gustav Jung, považovaný za nejlepšího Freudova žáka, společně pozváni do USA. Po návratu do vlasti se C.G. Jung stává prezidentem *Mezinárodní psychoanalytické asociace* (*Association Psychoanalytique Internationale*) a šéfredaktorem nejstaršího psychoanalytického periodika *Ja-hrbuch*. V roce 1913 se Jung s Freudem názorově rozcházejí. C.G. Jung prochází hlubokým obratem téměř náboženského charakteru, který během několika let ústí ve vypracování tzv. *analytické psychologie*. Z tohoto období pocházejí práce *Metamorfózy a symboly libida* (*Wandlungen und Symbole der Libido*) (1911) a *Septem Sermones ad Mortuos* (1916). Analytická psychologie a studium tzv. archetypů, které s ní souvisí, inspirovaly mnoho religionistů, historiků a teoretiků lidské kultury. V roce 1921 vychází obsáhlá Jungova kniha *Psychologické typy* (*Psychologische Typen*), jedno ze základních děl analytické psychologie. Koncem dvacátých let vydává Jung studii *Vztahy mezi Já a nevědomím* (*Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*) (1928). Ve třicátých letech C.G. Jung působí na École Polytechnique Suisse v Curychu a věnuje se studiu mytologie, religionistiky, alchymie a různých gnostických systémů. Uskutečnil cesty do Afriky, Indie a mezi severoamerické Indiány. Své rozsáhlé interdisciplinární znalosti C.G. Jung využívá při psaní studií *O archetypech kolektivního nevědomí* (*Über die Archetypen des Kollektiven Unbewussten*) (1936), *O symboliky mandaly* (*Über Mandalasymbolik*) (1938) a *Mysterium Coniunctionis* (1955). V roce 1948 založil Jung v Basileji *Institut pro hlubinnou psychologii*, který řídí až do své smrti v roce 1961.

C.G. Jung stejně jako S. Freud zdědil představu romantismu, že lid-

skou osobnost, rozum a lidské chování lze vysvětlit pouze analýzou hlubší vrstvy lidské mysli (psyché), kterou ztotožnili s *nevědomím*. Středem vědomí je *ego*. To, co ego vnímá, je vědomé, to, co nevnímá, je nevědomé. Celistvá osobnost člověka (*Selbst*) vzniká integrací vědomé i nevědomé složky lidské psychiky. Jungovský koncept nevědomí se liší od Freudovy představy, protože C.G. Jung se staví proti freudistické koncepci libida jako energie sexuálního pudu, jejíž „sublimací“ vzniká kultura. Razí pojem *psychické energie*, která nemá pouze sexuální charakter. Zdroj psychické energie je v instinktech.

Jung rozlišuje osobní a kolektivní nevědomí. Osobní nevědomí zahrnuje potlačené, zapomenuté nebo podprahově vnímané zkušenosti jedince, odrážející jeho individuální vývoj a historii. Kolektivní nevědomí představuje obecné dědictví lidstva od prehistorických dob.

Nevědomí však není pouze pasivním úložištěm minulých vzpomínek, informací a vjemů, ale i zdrojem zcela nových podnětů, včetně umělecké kreativity. Toto aktivní, produktivní působení nevědomí je podmíněno tím, že podle C.G. Junga v nevědomí sídlí univerzální, primordiální obrazy – archetypy.

V době, kdy Carl Gustav Jung pracoval v sanatoriu v Burghölzli, vyprávěl jeden schizofrenický pacient Jungovu kolegovi dr. Honeggerovi obsah svého snu. Viděl v něm nebe, ze kterého se vynořil falus, jehož pohyb vyvolal vítr. Naprosto stejná představa byla vylíčena v rámci liturgie Mithrova kultu v knize Albrechta Dietericha o mithraismu. Tato zarážející analogie vedla C.G. Junga k závěru, že existují univerzální symboly, které se mohou objevit jak v náboženských mýtech, tak v halucinacích duševně nemocných.

Archetypy jsou apriorní, autonomní, dědičné struktury lidského nevědomí bez specifického obsahu. Obsah získávají až během individuálního života, kdy se osobní zkušenost váže na archetypální formy. Jung rozlišuje mezi vlastním formálním archetypem, ukrytým v nevědomí, a konkrétním archetypálním obrazem, manifestujícím na úrovni vědomí. Carl Gustav Jung byl ovlivněn knihou *Posvátno (Das Heilige)* od Rudolfa Otta z roku 1917. Inspirován Ottovými úvahami C.G. Jung předpokládá, že archetypy mají numinózní povahu. To znamená, že člověka fascinují, vzbuzují bázeň a posvátnou úctu.

Archetypální obrazy se objevují ve snech, halucinacích psychotických pacientů, nebo i v náboženských a mytologických symbolech, postavách a dějích. Archaické kultury považovaly archetypy za vyšší síly spirituálního charakteru, bohy, démony nebo duchy. Archetypální obrazy jako mytologické symboly se jako rituály a dogmata projevují ve všech náboženstvích i světských ideologiích. Vzhledem ke schopnosti archetypů podstatně ovlivňovat nebo i ovládnout vědomé ego, hovoří C.G. Jung o archetypech jako o autonomních „psychických mocnostech“. V náboženských, etnických a ideologických válkách nebo davových hnutích se uvolňuje destruktivní psychická energie, vázaná na archetypy. Asimilace archetypálních symbolů v náboženství nebo ideologii totiž umožňuje transformaci psychické energie a její uvolnění na úrovni vědomí. Náboženské a magické rituály, které přírodní národy provádějí před lovem nebo válečnou výpravou, umožňují mobilizovat jejich psychickou energii pro určité cíle. Lidská kultura neutralizuje ničivý vliv psychické energie, vázané na archetypy, a může ji i využívat pro vlastní civilizační úsilí vytvářením harmonických a konzistentních „duchovních“ systémů, ve kterých se archetypy objektivizují v podobě symbolů – archetypálních obrazů. V dějinách jde podle C.G. Junga o nalezení vhodné formy rituálu, který by představoval optimální formování vztahu lidské kultury k projektivní podobě kolektivních archetypů. Archetypy souvisejí fylogeneticky s instinkty. Instinkt určuje Jung jako nevědomý fyzický popud k akci, zatímco archetyp pokládá za psychický protějšek instinktu. Archetyp a instinkt pobízejí člověka k akci a člověk si neuvědomuje skutečné motivy svého jednání.

Za předchůdce C.G. Junga můžeme považovat německého filosofa *Gotthilfa von Schuberta* (1780–1860), který psal o univerzálním jazyce symbolů, společnému veškerému lidstvu, projevujícím se ve snech a mýtech.

Nejznámější identifikované archetypy jsou *persona*, *stín*, *anima*, *animus*, *Velká Matka* a *moudrý stařec*.

Persona (maska antického herce) je výrazem sociální adaptace na kulturu, ve které je člověk integrován. Rozdílné společenské prostředí vyžaduje odlišnou Personu. Každý jedinec musí hledat rovnováhu mezi svou individualitou a Personou.

Stín je archetyp temnoty a potlačení. Představuje animální složku osobnosti a zahrnuje sociálně „méněcennou“ část lidské osobnosti. Jedná se o souhrn osobních a kolektivních složek nevědomí, které v důsledku neslučitelnosti s vládnoucím kulturním vzorem jsou skryty a potlačeny. V dějinách lidské kultury známe řadu náboženských rituálů směřujících k projekci a integraci tohoto kolektivního archetypu „temna“. Řada archaických kultur i civilizací projektuje kolektivní archetyp Stínu na konkrétní osobu, zvíře, mýtickou bytost nebo, jak ukazuje případ antisemitismu, i na sociální skupinu. Anglický etnolog James G. Frazer uvádí ve své knize *Zlatá ratolest (The Golden Bough)* mnoho příkladů rituálů „očišťování“ společnosti od zla prostřednictvím lidských nebo zvířecích obětí. *Erich Neumann* nazýval tuto problematiku *psychologií hříšného kozla (Sundenbockpsychologie)*. Destruktivní povaha archetypu Stínu se projevuje v pogromech nebo v náboženských a etnických konfliktech.

Anima je archetyp ženy v nevědomí muže. Je to zosobnění ženské přirozenosti, které muž během života přenáší na různé ženy. V mýtu se projekce animy objevuje jako Velká Matka, bohyně Ištar, Neith, Pallas Athéna, Anatha, Eva, postavy z demonologie jako jezinky, ježibaba, rusalky, nymfy, hetéry apod. *Animus* je mužským protějškem animy. Jedná se o archetyp personifikující mužskou přirozenost v nevědomí ženy. Oproti předcházejícímu archetypu je animus více typologicky rozrůzněn.

Dalším ženským archetypem je *Velká Matka (Magna Mater)*. V tomto archetypu se slučují principy plodnosti a destruktivní síly. Kult plodnosti, nejvýraznější v neolitických kulturách, zosobňuje archetyp Velké Matky v nejrůznějších bohyních plodnosti, které jsou spjaty s orgiastickými obřady, uvolňujícími psychickou energii, vážnou na tento archetyp. Připomeňme si, že právě do neolitu umisťuje Johann Jakob Bachofen matriarchát. Sjednocením plodnosti a síly vznikají náboženské představy regenerace, znovuoživení a vzkříšení přírody a času, jak si ji ukážeme na rituálech archaických kultur.

Archetyp *moudrého starce (Senex)* je personifikací klidné životní moudrosti a duchaplnosti. Teistická náboženství jej znají jako Dia, Appolóna, Jupitera, Ela, Jahveho, Marduka, Aššura, Odina nebo jiné

nejvyšší božstvo mužského rodu. Jeho symbolem je nebe, harmonický, racionální řád „vyšších“ duchovních hodnot a intelektuálních výkonů. Johann Jakob Bachofen jej učinil vládcem chalkolitického nebo pasteveckého patriarchátu a staví jej jako mužskou „apollónskou“ složku proti spontánní, vitální, ženské složce „dionýské“. V různých kulturách vystupuje Senex jako Učitel, Filozof, Král, Mudrc nebo Guru.

Ústředním tématem Jungovy analytické psychologie je tzv. proces *individuace*, související s vývojem individuální osobnosti, ale i lidské kultury. Carl Gustav Jung zdůrazňuje úlohu archetypu animy, sloužící jako prostředník mezi *ego* a *Selbst*. Archetypální obraz animy, projevující se ve všech formách psychických manifestací, se v rámci procesu individuace proměňuje. Její jednotlivá stádia odrážejí míru individuální zralosti jedince nebo kolektivní psychické vyspělosti kultury či civilizace. První stádium animy je pro příslušníka západní společnosti nejsrozumitelnější v podobě biblické *Evy*, symbolizující čistě sexuální instinktivní a biologické potřeby. Druhé stádium je završeno například v postavě *Heleny* z Goethova *Fausta*, která ztělesňuje romantickou a výrazně estetickou stránku sexuálních vztahů. Třetí stádium je podle Junga dosaženo v postavě *Panny Marie*, osobnosti vzbuzující lásku duchovní povahy. Proces vývoje animy je završen čtvrtým stádiem, symbolizovaným čistou *Moudrostí* (*Sapientia*). Záblesk výrazu této animy vidí Carl Gustav Jung v úsměvu *Mony Lisy*. Lidský jedinec prochází několika proměnami, během kterých integruje do svého společenského a osobního života jednotlivé archetypy. Pokud je určitý archetyp zanedbán, může to vést k vážným poruchám v duševním zdraví nebo v sociální integraci. V kultuře přírodních národů provázejí nejdůležitější údobí individuace tzv. *rituály iniciace a přechodu* (*rites du passage*), studované zejména belgickým etnologem *Arnoldem van Gennepem*. Jejich pozůstatky se zachovaly až do současné doby. Individuace je završena dosažením moudrosti, která odpovídá archetypu *Selbst*. Tento archetyp označuje souhrn celé lidské osobnosti včetně vědomého *ego* a nevědomých archetypů. Harmonická osobnost, dosahující lidské dokonalosti, udržuje vědomé i nevědomé složky své psychiky v rovnováze. Archetypálním obra-

zem Selbst je čtveřice, božské dítě, mandala, náboženský kvadratický symbol známý z Indie a Tibetu. Na úrovni mýtického myšlení je celý proces individuace zachycen například v eposu o Gilgamešovi, Homérově Odyssey, Vergiliově Aeneaidě nebo v Dantově Božské komedii. Koncem třicátých let se Carl Gustav Jung zabýval problematikou alchymie a dospěl k závěru, že jednotlivé alchymistické úkony představují symbolickou podobu individuace.

Carl Gustav Jung, konfrontovaný s nacismem, se domnívá, že pokud kultura nebo civilizace popře existenci autonomních duchovních sil, reprezentovaných archetypy, a rozhodne se těmito silami buď disponovat, nebo je prohlásí za neexistující, hrozí fenomén tzv. *psychické inflace*. Člověk si přisvojí psychickou energii, vázanou na archetypy, a přisoudí je svému rozumu a vůli. Tento krizový společenský jev může mít v dějinách řadu podob. Carl Gustav Jung a jeho žáci považují psychickou inflaci za základní atribut moderní doby. Představa, že „člověk je mírou všech věcí“, že současná epocha představuje „vrchol“ dosavadních lidských dějin a „konečnou fázi osvobození člověka“, je bezesporu podmíněna ztrátou schopnosti uznávat archetypy ze autonomní psychické síly, ke kterým musí být nalezen vhodný regulativní rituálně – ideologický vztah.

Jungova analytická psychologie zaznamenala ohlas v religionistice, studiu náboženství. Carl Gustav Jung se na rozdíl od Sigmunda Freuda domníval, že „náboženský pud“ člověka nelze převést na sexuální energii libida. Symboly, vytvářené lidským nevědomím, nejsou pouhými instrumenty sociální sféry, ale jsou zakotveny přímo v biologické povaze *Homo sapiens* a v rámci procesu individuace procházejí obdobným ontogenetickým vývojem jako jiné orgány lidského těla. Je to sama instinktivní Příroda, která k nám promlouvá prostřednictvím zjevování archetypálních obrazů, a pokud se naučíme naslouchat jejímu *symbolickému* hlasu, získáme tím spolehlivého průvodce (animu) životem.

Někteří Jungovi stoupenci se snažili objasnit univerzalitu archetypů neurologickými argumenty. V tomto pojetí, které je pravděpodobně Carlu Gustavu Jungovi, který se sám prohlašoval za empirického vědce, nejvěrnější, představuje analytická psychologie zvláštní období bi-

ologického determinismu. Jiní, mystičtější orientovaní autoři považují lidskou psyché a její archetypy za projev transcendentní duše neoplatonského typu. Freudova psychoanalýza a Jungova analytická psychologie se inspirují myšlenkami romantismu, ale Sigmund Freud zároveň vychází z hodnot pozitivismu, scientismu a darwinismu. Carl Gustav Jung se od pozitivismu i scientismu spíše odvrací a navazuje na romantickou „filosofii přírody“.

Mezi křesťanskou veřejností vyvolal živou polemiku německý teolog *Eugen Drewermann*, který se ve svých knihách (například *Tiefenpsychologie und Exegese*) snaží zakotvit katolickou dogmatiku v psychologických úvahách inspirovaných silně C.G. Jungem. Problematičnost tohoto pokusu, v němž není Drewermann osamocen, „evangelizovat“ Junga, případně z něj učinit „svatého Tomáše dvacátého století“, spočívá v Jungově neskrývané návaznosti na pozdně antické a středověké heterodoxní proudy křesťanského myšlení a v jeho zaměřenosti na orientální a asijské mytologie a náboženství, relativizující vyžadovanou „univerzalitu křesťanské zvěsti“. Gnostický aspekt Jungova díla je patrný i v jeho teologicky orientovaných spisech *Aion* z roku 1951 a *Antwort auf Hiob (Odpověď Jobovi)* z roku 1952. Narození Ježíše Krista bylo podle Junga důležitým mezníkem kolektivního procesu individuace civilizace východního Středomoří. Ve druhé studii podává Carl Gustav Jung osobitý výklad Starého a Nového Zákona. Ježíš Kristus, Syn Boží, přišel na svět a byl ukřižován jako určitá „kompenzace“ nebo vyrovnání „boží odpovědnosti“ za utrpení člověka, symbolizované příběhem Joba. Lidské pojetí Boha dožrálo v rámci procesu individuace k jeho ztotožnění s „boží Moudrostí“, *Sofii*, ženské období Ducha Svatého, splývající s Marií. Z tohoto důvodu označil Jung přijetí dogmatu o neposkrvněném početí Panny Marie katolickou církví v roce 1950 za „nejdůležitější událost v dějinách náboženství od reformace“.

Při studiu antické mytologie použil Jungovu teorii archetypů maďarský filolog a religionista *Karel Kerényi* (1897–1973). Karel Kerényi působil na několika maďarských univerzitách. Od roku 1943 žil ve Švýcarsku a pracoval v Jungově Institutu pro hlubinnou psychologii. Jeho nejvýznamnější práce, zabývající se archetypálním výzkumem

mytologie, jsou *Úvod do podstaty mytologie (Einführung in das Wesen der Mythologie)* (1951) a *Zacházení s božským (Umgang mit Göttlichem)* (1961).

Mezi prvořadě žáky Carla Gustava Junga náleží dále například *Erich Neumann*, *James Hillman*, *Joseph L. Henderson*, *Marie-Louise von Franz*, *Aniela Jaffé* a *Jolande Jacobi*. Z českých autorů, zabývajících se podnětně Jungovým dílem, je nutno zmínit zejména *Hugo Širokého*, *Karla Plocka*, Jungova překladatele a iniciátora *Collegia Jungiana Brunense*, a *Rudolfa Starého*, autora knih *Potíže s hlubinnou psychologií* (1990) a *Medúsa v novější době kamenné* (1994). Analytickou psychologií je inspirován i americký psycholog českého původu *Stanislav Grof*, který společně s *Abrahamem Maslowem* a *Anthony Sutichem* založil tzv. *transpersonální psychologii*.

Ačkoliv téze psychoanalytiků, že pod vrstvou vědomého se nalézá konzistentní, inteligibilní struktura nevědomého, byla většinou přijata v řadě sociálních oborů, včetně antropologie, zůstává vzájemný vztah mezi psychologií nevědomí a současnou neurologií spíše konfrontační, jak o tom vypovídají například polemické výpady kritika koncepce nevědomí, *Jacques Monoda*.

Behaviorismus a neobehaviorismus

Začátkem 20. století vzniká ve Spojených státech amerických nový, pozitivisticky orientovaný psychologický směr – *behaviorismus*, který se staví kriticky vůči psychologii nevědomí. Jeho zakladatelé, *John Broadus Watson* (1878–1958) a *Edward Lee Thorndike* (1874–1949), označovali každý psychologický výrok, překračující popis chování zkoumaného jedince, za nevědecký. Koncepti nevědomí považovali behavioristé za pozůstatek náboženského nebo metafyzického myšlení. Behavioristé odmítli pojem vědomí a psychickou činnost člověka ztotožnili s chováním, studovaným jako souhrn reakcí (R) na vnější stimuly (S).

Americký filosof a psycholog, představitel pragmatismu, *George Herbert Mead* (1863–1931), který měl blízko k behaviorismu, chápal sociální chování jako směnu symbolických gest. Tento tzv. *symbolic-*

ký interakcionismus je předchůdcem koncepcí symbolické směny Marcela Mause a strukturalismu C. Lévi-Strausse.

Neobehaviorismus, reprezentovaný *Clarkem Leonardem Hullem* (1884–1952), *Edwardem Chace Tolmanem* (1886–1959) a *Burrhusem Fredericem Skinnerem* (1904), klade důraz na mechanismus vlastního chování. Mezi dvojicí stimul – reakce byl vložen třetí člen, organismus, zastupující neurofyziologické procesy. V padesátých letech se ve Spojených státech amerických vytvořil projekt Fordovy nadace, nazvaný *Individuální chování a lidské vztahy*, který byl zaměřen na konstituci sjednocené vědy o chování, integrující společenské vědy.

Kulturní a biologický determinismus

Od první poloviny dvacátého století probíhá zejména v rámci americké kulturní antropologie polemika mezi stoupenci biologického (genetického) a kulturního determinismu. Obvykle se též hovoří o kontroverzi *nature vs. nurture*. Jedná se o novodobou verzi tradičního sporu mezi racionalismem a empirismem o „vrozených idejích“.

Představitelé biologického determinismu (*nativisté*), dědici *rationalismu*, vyzdvihují vliv dědičnosti a vrozených vlastností na lidskou sociální a kulturní aktivitu. Zdůrazňují, že *enkulturace*, zahrnující socializaci a adaptaci jedince na určitou kulturu, představuje pevnou součást biologického procesu ontogeneze, který je podmíněn genetickým programem.

Téze biologického determinismu byly silně kompromitovány působením některých, zejména německých badatelů činných před druhou světovou válkou, kteří kladli příliš velký důraz na vrozenost a neměnnost specifických vzorů chování a hodnotové orientace v různých kulturách. Těžiště kvalitativních rozdílů mezi odlišnými kulturami bylo hledáno na půdě biologie. Tento názor vyústil v *eugeniku*, předpokládající, že selekcí, sociální simulací přírodního výběru a přizpůsobením preferovanému kulturnímu vzoru lze „vyšlechtit“ lidskou populaci.

Většina zastánců biologického determinismu má ale k podobné ideologické deformaci daleko. Za představitele biologického determinis-

mu můžeme považovat i Sigmunda Freuda a zejména Carla Gustava Junga. Francouzský strukturalistický etnolog Claude Lévi-Strauss nachází v binárních opozicích základní princip, který lze identifikovat ve všech kulturách a jenž představuje univerzální mentální výstavbu člověka.

Řadu příznivců má biologický determinismus v jazykovědě. Náleží sem zejména *Noam Chomsky* a *Derek Bickerton*. Konvergence mezi antropologií a lingvistikou není náhodná. Ve 4. kapitole uvidíme, že proces postnatální adaptace na kulturu, ve které je jedinec vychováván, a vývoj při osvojování mateřského jazyka mají mnoho společného. Americký jazykovědec *Joseph Greenberg* se pokusil prokázat existenci vrozených lingvistických „univerzálií“, vyskytujících se ve všech jazycích světa.

Významný americký neuropsycholog *Jerry Fodor* je autorem tzv. *modulární teorie* lidské mysli. Fodor předpokládá, že kognitivní aparát člověka se skládá ze série vysoce specializovaných, vzájemně nezávislých a izolovaných vstupních modulů (*input modules*), které jsou integrovány hierarchicky nadřazeným centrálním procesorem (*central processor*). Existuje například zvláštní modul pro rozpoznávání tváří, jiný pro analýzu hlasů nebo další pro vnímání hudby. Smyslové orgány transformují vjemy do neurálního kódu, který je podle druhu informace v něm obsažené převeden do příslušného vstupního modulu, kde je analyzován. Výsledky tohoto rozboru přecházejí ke konečnému vyhodnocení do centrálního procesoru, který je nedomulární povahy a má tedy přístup k obsahu jakéhokoliv vstupního modulu a do paměti. Pochodům v centrálním procesoru říkáme obvykle „myšlení“. Vstupní moduly, připomínající Kantovy apriorní kategorie, představují vrozené konstrikty lidského vnímání světa. Vše, co víme o světě, získáváme jejich prostřednictvím.

Představitelé kulturního determinismu navazují na tradice *empirismu*, jehož angličtí představitelé, například *John Locke* a *David Hume*, pojímali lidské vědomí jako čistý list papíru (*tabula rasa*), naplňovaný až během života smyslovými daty. Dnešní kulturní deterministé zdůrazňují, že kulturní vzory, hodnoty a společenské normy si člověk osvojuje prostřednictvím výchovy a procesu učení. Specifické lid-

ské vlastnosti musíme chápat v kontextu určité kultury a nikoliv jako pevně geneticky zakotvené.

K zastáncům kulturního determinismu patřili ve dvacátých letech zejména Franz Boas a jeho žáci, polemizující s rasisticky vyhoceným biologickým determinismem. Kulturní determinismus zaznamenal ohlas především mezi levicově liberální americkou i evropskou veřejností, kterou přitahovala relativizace každé „přirozenosti“. Zdůrazňování určující úlohy sociální a kulturní sféry při vytváření lidské osobnosti není vždy imunní vůči pokušení sociálního inženýrství a manipulace. Významný impuls na podporu kulturního determinismu přišel ze strany neurologů, zabývajících se vytvářením tzv. *neuronových sítí*, simulujících funkce lidského mozku. Někteří vědci, studující rozsáhlá neuronová propojení lidského neocortexu, ustanovili svébytný myšlenkový směr nazývaný *konekcionismus* (*connectivism*). Ústřední tézí badatelů, mezi nimiž vyniká například Jean-Pierre Changeaux, autor knihy s příznačným názvem *L'homme neuronal* (*Neuronový člověk*, 1983), nebo Patricia Churchland, je, že mentální operace zahrnující učení a poznání nejsou podmíněny hypotetickými „vrozenými kvalitami“ mozku, ale vzájemným spojováním a komunikací skupin neuronů, které odrážejí získanou smyslovou zkušenost. Univerzalita kognitivních a lingvistických kategorií, tvarujících náš obraz světa, nevyplývá podle této školy z geneticky daných dispozic, ale čistě ze statistického zpracování empirických dat lidským neocortexem.

Konekcionisté navazují na starší teorie kanadského neurologa Donalda Hebba nebo Karla Lashleye. Konstrukce neuronových sítí, iniciovaná zejména Francisem Crickem, zaznamenala značný rozvoj. Dvousvazkový sborník nazvaný *Parallel Distributed Processing* (1986), shrnující dosavadní výsledky oboru, na jehož přípravě se podíleli „klasikové“ konekcionismu J.L. McClelland a D.E. Rumelhart, vzbudil velký zájem v řadě přírodovědeckých i humanitních disciplín. Francis Crick nedávno zchladil optimismus stoupenců neuronových sítí poukazem na samoučelnost některých přístupů této školy, často příliš abstrahující od činnosti skutečného mozku.

Nositel Nobelovy ceny za objevy v imunologii z roku 1972, Gerald

M. Edelman, se pokusil převést synchronní neuronové analýzy mozkových funkcí do diachronní darwinistické perspektivy. Gerald Edelman předložil v několika knihách - *Neural Darwinism* (1987), *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness* (1989) a *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind* (1993) - tzv. teorii přírodního výběru neuronových skupin (*Theory of Neuronal Group Selection*). Během postnatálního vývoje neocortexu dochází v rámci přírodnímu výběru k prosazení takových neuronových propojení a sítí, jejichž model vnější reality je výhodnější pro přežití organismu než jiné. Pro adaptabilitu jedince je klíčová plasticita neuronových spojení, umožňující vytváření širokého spektra vzájemně konkurenčních obrazů přírodního prostředí. Podle Edelmana poskytují nervové buňky neocortexu ideální prostředí „čistého listu papíru“ k zaznamenání různých vizí reality pocházejících ze smyslové zkušenosti. Z nich pak dominuje z hlediska adaptivní strategie nejvýhodnější verze. Gerald Edelman zmírnil svůj radikálně empiristický přístup přiznáním existence tzv. „hodnotám“. Tyto vrozené kvality mozku „váží“ a upřednostňují určité neuronové konstrukce světa před jinými na základě předcházející evoluční zkušenosti druhu. Jedná se o jistou obdobu tzv. epigenetických pravidel, postulovaných Edwardem Wilsonem.

S rozvojem teorie neuronových sítí nepřímo souvisí i renesance tzv. *neoteniové (embryonální) teorie* původu člověka. Již německý filosof *Arthur Schopenhauer* zdůraznil zásadní nepřizpůsobenost a bezbrannost člověka vůči přírodnímu prostředí, kterými se liší od zvířat. Tuto myšlenku vyzvedli v meziválečném údobí antropologičtí filosofové *Max Scheller*, autor spisu *Die Stellung des Menschen im Kosmos (Místo člověka ve vesmíru, 1928)*, a *Arnold Gehlen*, který je znám svou knihou *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt (Člověk, jeho povaha a místo ve světě, 1940)*.

Ve dvacátých letech napsal holandský antropolog *J. Bolk*, že specifické vlastnosti *Homo sapiens*, především značná kapacita mozku a rozvoj centrální nervové soustavy, lze objasnit prodloužením postnatálního vývoje a zachováním některých juvenilních a raně embryonálních rysů i v dospělém věku jedince. Srovnávací primatologie ukázala,

že zatímco u šimpanze je postnatální růst mozku ukončen během druhého roku života, u lidí se centrální nervová soustava vyvíjí až do přibližně dvacátého roku života. Dospělí lidé jsou z anatomického hlediska podobnější mladším než starším lidoopům. Člověk se podle neoteniové teorie rodí jako „živé embryo“ a tato skutečnost vedla k jeho „otevřenosti“ vůči světu a ke vzniku lidské kultury. Bolkův pohled na povahu *Homo sapiens* podpořil i freudista Géza Roheim.

V sedmdesátých letech našeho století aktualizoval neoteniovou teorii známý americký biolog a paleontolog *Stephen J. Gould*. Podle některých badatelů umožnil neoteniový mechanismus vysokou plasticitu neuronových sítí v lidském mozku a podmínil tak pozoruhodnou přizpůsobivost (adaptabilitu) člověka k životu v nejrozmanitějších ekosystémech. Velká variabilita kulturně zakotvených návyků a dovedností, zahrnujících rituály, jazyky, technologii, sociální a příbuzenské systémy, vděčí za svůj vznik dynamické souhře mezi přírodním prostředím a pružnými kognitivními schopnostmi člověka.

Margaret Meadová a kulturní determinismus

Za jednoho z předních amerických antropologů 20. století je považována *Margaret Meadová* (1901–1978), která převzala Boasův kulturní determinismus a snažila se terénními výzkumy tuto tézi jednoznačně prokázat.

Margaret Meadová se narodila ve Filadelfii. Pod vlivem Franze Boase se Meadová po dokončení studia psychologie v roce 1923 orientuje na antropologii. O dva roky později získává stipendium National Research Council, které jí umožnilo odcestovat na tichomořské ostrovy, kde se Meadová zabývala studiem domorodých kultur Polynésie a Melanésie.

Hlavním tématem Margaret Meadové byla velká proměnlivost psychologických typů v různých kulturách, předmětem výzkumu pak problematika dospívání jedince a role a postavení žen. Své poznatky z Tichomoří shrnula Margaret Meadová nejdříve ve studiích *Dospívání na Samoy (Coming of Age in Samoa)* z roku 1928 a *Růst na Nové Guineji (Growing Up in New Guinea)*, vydané v roce 1930. Zejména

první ze zmíněných knih měla díky vědeckým kvalitám, literárnímu jazyku a až rousseauvskému zaujetí pro přírodní národy velký ohlas mezi americkými intelektuály. Margaret Meadová konstatovala, že závěrečné údobí dospívání – adolescence má u domorodců na Samoy povahu relativně klidného životního stádia, bez projevů sexuální frustrace a stresu, které s adolescencí spojuje západní kultura. Toto zjištění poskytlo významný argument ve prospěch kulturního determinismu.

V roce 1935 uveřejnila Margaret Meadová v knize *Sex a temperament ve třech primitivních společnostech* (*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*) analýzu kulturní podmíněnosti mužské a ženské role ve společnosti, založenou na poznatcích z Nové Guineje. Meadová se zaměřila na kmen Arapešů, obývajících horské oblasti. Příslušníci kmene jsou vychováváni podle kulturního vzoru, který nerozlišuje psychiku muže a ženy a preferuje vlastnosti v západní kultuře považované za ženské, například poddajnost, mírnost a citovost. Pravým opakem Arapašů je kanibalský kmen lovců lebek Mundrugumor, vychovávající muže i ženy k agresivitě, bojovnosti a soutěživosti, tedy hodnotám, které Evropan pokládá za mužské. Kmen Čampuli rozeznává ženskou i mužskou úlohu, ale z pohledu naší civilizace je převrácí. Ženy se věnují lovu, práci na poli a vystupují energicky a dominantně, zatímco muži, považovaní za slabší pohlaví, se zabývají ručními pracemi, jsou mírní, nesamostatní a upovídaní. Uspořádání tohoto společenství připomíná klasické pojetí matriarchátu, které na základě řecké mytologie rekonstruoval J.J. Bachofen.

V knize *Mužství a ženství* (*Male and Female*), publikované v roce 1949, Margaret Meadová vysvětluje vztah sexuality a kultury.

Po druhé světové válce se Meadová věnuje aplikované antropologii, spolupracuje s UNESCO a řídí antropologický výzkum Kolumbijské univerzity. Širokou proslulost díla Margaret Meadová, která poněkud přesáhla i její skutečný vědecký význam, lze vysvětlit nejen popularizačním a organizačním nadáním a jistou nonkonformností této badatelky, ale i společenskými souvislostmi. Ve třicátých letech, v době hospodářské deprese, byla ve Spojených státech amerických poprvé veřejně diskutována problematika rozpadu rodin, rozvodů, mezigene-

račních konfliktů, krize vztahu mezi pohlavími, kontroly porodnosti a feminismu. Témata zpracovávaná Margaret Meadovou vrhala na tyto otázky nové, exotické světlo. Bouřlivá šedesátá léta celou diskusi ještě prohloubila a aktualizovala.

Ostré kritice podrobil výzkumy, které Meadová prováděla na Samoy, ve studii *Margaret Meadová a Samoa: Zrození a zánik antropologického mýtu* (*Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*) (1983) Derek Freeman. Freeman strávil na Samoy šest let a je považován za největšího znalce samojské kultury. Tento australský antropolog tvrdí, že nezkušenost a určitá metodologická předpojatost, zděděná od Franze Boase, způsobily, že Margaret Meadová podává o samojské společnosti deformovaný, idealizující obraz. Někteří odborníci, například americký antropolog práva českého původu *Leopold Pospíšil*, skepsi vůči vědecké hodnotě díla M. Meadové sdílejí, jiní ji odmítají.

Sociobiologie a biologický determinismus

Zakladatelé americké kulturní antropologie odmítali vliv genů na behaviorální mechanismy člověka a drželi se kulturního determinismu. Tichomořské studie Margaret Meadové měly potvrdit stanovisko jejich amerických profesorů. Několik desetiletí se zdálo, že spor kulturního a biologického determinismu je definitivně uzavřen. Většina antropologů uznávala rozhodující podíl kultury na formování osobnosti člověka, i když mnozí z nich nevyklučovali ani omezený vliv biologických, genetických faktorů. Obrat přinesl bouřlivý rozvoj přírodních věd. V šedesátých letech aktualizovali evoluční biologové tézi, se kterou vystoupili *R.A. Fischer*, *S. Wright* a *J.B.S. Haldane* ve třicátých letech, podle níž základní mechanismus darwinistického přírodního výběru se odehrává na úrovni genů. Současně soudili, že většina genotypových variací uvnitř populace, mezi kterými probíhá kompetice, nevzniká genovou mutací, ale rekombinací genů. Biolog *Richard Dawkins* tvrdí, že každý gen se snaží maximálně rozšířit kopie své DNA. Živé organismy podle této hypotézy představují pouhé mechanismy přenosu DNA a jejich morfologie, fyziologie i chování jsou

uzpůsobeny strategii genů. Každý jedinec, poslušný genové strategii, usiluje předat následující generaci maximum svých genů. Tato představa je v literatuře známá jako Dawkinsova *teorie sobeckého genu* (*Selfish Gene Theory*). Dalším důležitým termínem evoluční biologie je *altruismus*, označující chování, při kterém jedinec omezí šíření vlastních genů ve prospěch jiného jedince. Moderní biologie ukázala, že altruismus se projevuje tím výrazněji, čím jsou oba jedinci příbuzensky bližší a čím více mají společných genů. Jedinec proto i prostřednictvím svého altruismu šíří kopie vlastních genů (*inclusive fitness*). Altruismus se nevyklučuje s Dawkinsovým redukcionistickým pojetím „sbecké“ genové strategie.

V roce 1975 vydal *Edward O. Wilson*, entomolog, působící na Harvardské univerzitě, knihu *Sociobiologie: nová syntéza* (*Sociobiology: The New Synthesis*). Tato publikace je považována za základní dílo nového vědního oboru – *sociobiologie*. O tři roky později se objevuje další Wilsonova kniha *O lidské přirozenosti* (*On Human Nature*), ve které své téze obšírněji rozvádí. *Edward O. Wilson* se snaží dokázat, že geny dominantním způsobem ovlivňují lidské sociální a kulturní chování. *Sociobiologie* znamená radikální odklon od kulturního determinismu a oživení determinismu biologického.

Pro objasnění problematiky vztahu mezi biologickým a kulturním determinismem se *Edward O. Wilson* vydává na půdu *science-fiction*. Zavádí čtenáře do daleké galaxie, obývané dvěma druhy inteligentních bytostí. První se nazývají *Eidyloňi* a druzí *Xenidriní*. *Eidyloňi*, jejichž označení je odvozeno od řeckého výrazu pro „zručné“, jsou tvorové, jejichž chování je úplně ovládáno geny, zatímco u *Xenidrinů* (od řeckého slova pro „cizince“) hraje dominantní úlohu kultura. *Eidyloňská* společnost je monotónní, *Eidyloňi* znají pouze jeden politický a hospodářský systém a jejich umění, rituály, náboženské představy a ostatní prvky kulturního života jsou odvoditelné od jediného systému pravidel, pevně zakódovaného v genech. *Eidyloňi* se mohou naučit pouze jednu věc z každé kulturní kategorie: jediný jazyk, jediný mýtus o stvoření světa nebo jediný typ hudby. Naproti tomu *Xenidriní* se rodí s myslí jako nepopsaným listem papíru. Veškeré formy jejich společenského a kulturního života jsou vytvářeny kulturou,

v níž vyrůstají a jejíž pravidla si musí osvojit. Z toho vyplývá obrovská rozmanitost společenských a ekonomických systémů, jazyků, náboženství a rituálů v xenidriinské civilizaci. Žádná univerzální zákonitosti zde neexistují, v každé kultuře mohou platit zcela odlišná pravidla. Vše se Xenidriini musí naučit, nic pro ně není „přirozené“.

Vidíme, že Edward O. Wilson není stoupencem striktního biologického determinismu, protože si je vědom skutečnosti, že lidské kultury jsou rozmanitější, než je tomu v případě imaginárních Eidyloňů. Přesto se zakladatel sociobiologie domnívá, že člověk má blíže k Eidyloňům než ke Xenidriinům. Toto tvrzení musí být podloženo důkazy. Edward O. Wilson a jeho stoupenci se proto pokusili nalézt kulturní fenomény, společné veškerému lidstvu, jakési „univerzálie“ lidské kultury, podmíněné geneticky, které vytvářejí základní pravidla sociálního života světových kultur.

Genetické kontrole podle Wilsona podléhá lidská mimika. Když antropologové ukázali domorodcům z Nové Guineje fotografie Američanů, jejichž tváře odrážely hněv, strach, radost nebo překvapení, domorodci byli schopni ve všech případech zobrazené pocity identifikovat. Existuje vzácná choroba mozku zvaná prosognathia, při které pacient není schopen rozeznávat lidské bytosti podle obličejů, ačkoliv jiné vizuální funkce centrální nervové soustavy nejsou porušeny. Jiný příklad je z oblasti vnímání barev. Viditelné světlo je tvořeno kontinuálním spektrem. Antropologický výzkum ale ukázal, že všechny lidské kultury znají soubor diskrétních barev a že ústřední místo v něm zaujímají čtyři základní barvy - červená, žlutá, zelená a modrá. Stoupenci sociobiologie proto tvrdí, že lidská percepce barev je geneticky regulována.

Za jednu z nejdůležitějších „univerzálií“ lidské kultury pokládá Edward O. Wilson zákaz incestu. Někteří vědci, například Sigmund Freud nebo Bronislaw Malinowski, se domnívají, že prohibice incestu je kulturní vynález, Claude Lévi-Strauss a Leslie White považují toto restriktivní pravidlo za projev evolučního přechodu mezi zvířetem a člověkem. Edward O. Wilson hájí názor, že pravidlo zabraňující incestu je podmíněno geneticky, a poukazuje na skutečnost, že obdobný zákaz existuje u řady živočišných druhů. Protože křížení

mezi příbuznými jedinci vede k nárůstu vrozených poruch, je v zájmu druhu možnosti incestu eliminovat. Svá tvrzení Wilson opírá o rozsáhlé antropologické výzkumy v izraelských kibucích. Děti židovských kolonistů byly vychovávány kolektivisticky a endogamní manželství uvnitř společenství kibucu byla upřednostňována před exogamií. Přesto mládež podvědomě dávala přednost manželství s partnerem, který nebyl členem komunity. Podle jedné studie z 2 769 manželství v izraelských osadách nebylo ani jedno uzavřeno mezi mužem a ženou, kteří vyrůstali společně. Z této skutečnosti Edward Wilson vyvozuje, že existují hlubší pravidla, řídící sociální život, než jsou pravidla naučitelná v kulturním prostředí. Tato pravidla nazývá *epigenetická* a konstatuje, že jsou zakotvena v genotypu, vytvořeném v průběhu evoluce. Lidské kulturní tradice a instituce upřednostňují takové formy společenského života, které respektují epigenetická pravidla. E. O. Wilson a C.J. Lumsden v knize *Geny, Vědomí a Kultura: Proces Koevoluce (Genes, Mind and Culture: The Coevolutionary Process)* z roku 1981 vypracovali matematický model evoluce, demonstrující, jak geny ovládají nervové struktury a odpovídající hormonální systémy, které diktuji určité způsoby myšlení a chování našeho druhu.

Sociobiologie, propagovaná v knihách E.O. Wilsona, vzbudila širokou pozornost v odborných i laických kruzích. Mnozí intelektuálové ji považují za nauku, která překlene rozdíly mezi humanitními a přírodními vědami a ukončí jejich vzájemnou izolaci. Nejvýznamnější sociobiologické skupiny vědců se soustředily na univerzitách v Harvardu, Michiganu a Washingtonu. V Evropě byla v osmdesátých letech založena Evropská sociobiologická společnost, v jejímž čele stojí holandský antropolog *Jan Wind*. Sociobiologie se setkala i s kritikou. Americký antropolog Marshall Sahlins označuje sociobiologii za kult a „žurnalistickou“ vědu. Marvin Harris nepopírá význam epigenetických pravidel pro evoluci fosilních předků člověka, ale zdůrazňuje, že přinejmenším od neolitické revoluce před 10 000 lety probíhá vývoj lidské kultury a civilizace tak bouřlivě, že se vymyká kontrole genů. Marvin Harris dále tvrdí, že lidská kultura je příliš složitá, než aby bylo možno ji vysvětlit redukcí na několik epigenetic-

kých pravidel. Edward O. Wilson byl napadán i z mimovědeckých pozic. Jeho veřejné přednášky byly rušeny výkřiky „nacista!“ nebo „rasista!“ jako reminiscence na předválečný biologický determinismus, který předznamenal rasistickou eugeniku. E.O. Wilson sám dodal odpůrcům potřebný arzenál. V knize *Prometheův oheň* (*Promethean Fire*) z roku 1983 se netají sympatiemi k sociálnímu inženýrství, které by vědeckými metodami potlačovalo agresivitu nebo xenofobii a jiná epigenetická pravidla údajně přežívající z doby kamenné.

3. kapitola

ČLOVĚK, JAZYK A SPOLEČNOST

Moderní školy kulturní antropologie v druhé polovině dvacátého století byly inspirovány synchronním pojetím jazykovědy, u jehož zrodu stáli *J. Baudouin de Courtenay*, *Ferdinand de Saussure* a představitelé *Pražského lingvistického kroužku*, například *Nikolaj S. Trubeckoj* a *Roman Jakobson*. Tento směr ve vývoji lingvistiky i jeho obdoba v antropologii a ostatních humanitních oborech se nazývají *strukturalismus*.

Již *Franz Boas* zdůrazňoval nutnost poznání jazykového systému při výzkumu indiánských kultur Severní Ameriky. Jeho žáci *Edward Sapir* a *Benjamin Lee Whorf* byli současně jazykovědci a antropology. Klíčovou postavou strukturalistické antropologie je legendární francouzský etnolog, znalec kultur jihoamerických Indiánů, *Claude Lévi-Strauss*. Od šedesátých let dvacátého století se ve Spojených státech amerických šíří *symbolická antropologie*, zdůrazňující symbolickou povahu kultury, a *kognitivní antropologie*, která posuzuje kulturu jako kognitivní systém. I tyto dvě antropologické školy, sdružené v tzv. *nové etnografii*, můžeme označit za dědice strukturalismu.

Kultura a narace

Jak ukazují etnologické doklady ze známých kultur, vyprávění příběhů představuje něco lidsky bytostného, jedná se o *antropologickou konstantu* lidské existence. Náš obraz světa je souvislým vyprávěním o jeho povaze, vývoji a částech. Svět je jazykem uchopován, interpretován a konstituován. V této souvislosti hovoříme o *jazykovém obrazu světa*. Školská historie moderní společnosti reprezentuje institucionalizované vyprávění neboli *naraci*. Učebnice dějepisu, historické knihy, beletrie a filmy předvádějí občanovi příběh, který má spolužívat a se kterým by se měl ztotožnit. Tímto způsobem se u obyva-

telstva státu vytváří historické povědomí. Nebojme se říci, že jde o ideologickou infiltraci společenství oficiální, dominantní jazykovou kulturou, která potlačuje a reguluje různé složky společenského života.

Mnozí sociologové, historikové a filosofové dějin používají metaforu *meganarace*, jako ideologického narativního obrazu historické epochy trvající staletí nebo tisíciletí. Meganarací může být i alternativní, totalitní ideologie, například marxismus, obsahující vyprávění o vybudování utopie. Meganarace moderní evropské civilizace ukazuje novodobé dějiny od renesance jako proces neustálého osvobozování: nejdříve od krále, šlechty, církve a náboženství, později od vykořisťování a v závěru od všech institucí a, jak uvidíme na příkladu postmodernistických koncepcí, i od samotného jazyka. Tato megararace *modernismu* tvořila hlavní náplň evropského umění, literatury, hudby a filosofie. Modernismus je dnes podle některých autorů vyčerpán a hovoří se o nástupu *postmodernismu*, který český filosof Václav Bělohradský pojímá jako neochotu současného člověka účinkovat v modernistické megararaci. Francouzský myslitel Jean-Francois Lyotard píše o krizi tradičních megararací.

Ve vyprávění a jazykovém obrazu světa se odhaluje těsný vztah mezi kulturou a jazykem. Této souvislosti využila strukturalistická a sémiotická kulturní antropologie, která převzala metodologii jazykovědy pro analýzu kultury. V následující kapitole si ukážeme, jak antropologové označují pomocí termínů moderní strukturalistické jazykovědy zákonitosti kulturního a společenského života.

Vývoj paradigmat jazykovědy

Objektem výzkumu jazykovědy je jazyk. Tradice jazykovědy sahá k řeckým gramatikům, soustředěným v údobí helenismu do dvou nejvýznamnějších škol - *alexandrijské* a *pergamské*. Z mimoevropských bádání o lidské řeči je pozoruhodná indická *Paniniho gramatika sanskrtu* z 5. století př. n. l. Teprve v poslední době byla po zásluze rehabilitována středověká spekulativní gramatika, kterou reprezentují *Petr Helias*, *Petrus Hispanus* nebo *Thomas z Erfurtu*, jehož rozsáhlý spis

Gramatica Speculativa pochází z let 1300 až 1310. V roce 1660 publikují jansenističtí teologové a gramatici *Antoine Arnauld* (1612-1694) a *Claude Lancelot* (1615-1695) proslulou *Grammaire de Port-Royale*, konstruuující karteziánský, racionalistický a přísně synchronní model jazyka.

Je příznačné, že rozvoj evropské jazykovědy byl koncem 18. století podnícen kontaktem Západu s mimoevropskými kulturami, zejména s indickou civilizací. Anglický úředník působící v Indii, *Sir William Jones* (1746-1794), upozornil na podobnosti mezi sanskrtem, klasickou řečtinou a latinou a dospěl k názoru, že tyto jazyky mají *společný původ* (*common descent*). Známý myslitel romantismu *Friedrich Schlegel* (1742-1829), který působil též na francouzské *École Nationale des Langues Orientales Vivantes*, založené v roce 1795 v Paříži, zavedl termín *srovnávací gramatika* (*vergleichende Grammatik*). Dalšími představiteli historické a srovnávací jazykovědy byli například *Franz Bopp* (1791-1867), *Jacob Grimm* (1785-1863) a *Rasmus Christian Rask* (1787-1832). V letech 1876 až 1890 dosáhla největší proslulosti pozitivisticky orientovaná *mladogramatická škola* (*Junggrammatiker*), jejíž představitelé *Hermann Paul*, *H. Osthoff*, *G. Curtius* a *K. Brugmann*, působili zejména na lipské univerzitě. Jazykověda konce 18. a zejména 19. století byla ve znamení historického - diachronního přístupu, stejně jako lamarckismus a darwinismus v přírodních vědách a evolucionismus i difuzionismus v antropologii a dalších společenských oborech.

Vznik strukturalismu, který je spjat se jménem švýcarského lingvisty *Ferdinanda de Saussura*, znamenal obrat v metodologii jazykovědy 20. století a podmínil šíření synchronního přístupu do řady humanitních oborů, například literární kritiky, filosofie a antropologie. Ferdinand de Saussure je označován jako „Koperník lingvistiky“ a srovnáván svým významem pro moderní vědecké myšlení s Charlesem Darwinem, Sigmundem Freudem nebo Albertem Einsteinem.

Ferdinand de Saussure žil v letech 1857 až 1913. Pocházel ze staré patricijské ženevské rodiny. Saussure studuje v Lipsku a Berlíně, v důležitých střediskách tehdejší jazykovědy. Již ve svých jednadvaceti letech publikuje významné dílo zabývající se indoeuropeistikou. Poz-

ději Ferdinand de Saussure působí v Paříži a Ženevě, kde přednáší historii, srovnávací religionistiku a sanskrt. V roce 1906 je vedením ženevské univerzity pověřen přednáškami o obecné jazykovědě. Po Saussurově smrti vydali roku 1916 posluchači jeho sebrané přednášky tiskem pod názvem *Cours de linguistique générale*, v češtině byla tato kniha vydána jako *Kurs obecné lingvistiky* až v roce 1989.

V Praze působil od roku 1926 *Pražský lingvistický kroužek*, Jeho členy byli z českých vědců *Vilém Mathezius*, *Bohuslav Havránek*, *Vladimír Skalička*, *František Trnka* a *Jan Mukařovský*. Na práci kroužku se podíleli ruští badatelé *Roman Jakobson* a *Nikolaj Sergejevič Trubeckoj*. Studie badatelů Pražského lingvistického kroužku i přímé působení Romana Jakobsona ve Spojených státech amerických, kde se podílel na založení *Linguistic Circle of New York*, ovlivnily vývoj kulturní antropologie. V téžích Pražského lingvistického kroužku se poprvé objevuje termín *struktura*, od kterého se odvozuje název pro strukturalismus. Evropský strukturalismus, reprezentovaný školami *pražskou*, *ženevskou* a *kodaňskou*, byl orientovan sociologicky v duchu díla A. Comta a É. Durkheima – jazyk a jeho zákonitosti byly pojmány jako konvenční produkt společnosti. Americký strukturalismus, jehož zakladatelem je Boasův žák *Edward Sapir*, je orientován mentalisticky a zdroj jazykových pravidel hledá v lidském vědomí. Na rozdíl od strukturalismu Starého světa zahrnuje tradice amerického strukturalismu mezi své předchůdce *novohumboldovce*, *Ernsta Cassirera*, *Josta Triera*, *Hanse Glinze* nebo *Leo Weisgerbera*. Ze školy *Leonarda Bloomfielda*, zaměřené *behavioristicky*, a *distribucionismu Zelliga S. Harrise* vychází nejznámější lingvistický směr v současnosti, tzv. *transformační* a *generativní gramatika* amerického jazykovědce a logika *Noama Chomského*.

Původ jazyka

Otázka, do jaké míry je schopnost verbální komunikace podmíněna geneticky, a do jaké míry je naučitelná v kulturním a jazykovém prostředí, je součástí sporu mezi biologickým a kulturním determinismem, který jsme komentovali v závěru 2. kapitoly.

Ve prospěch kulturního determinismu svědčí případy „vlčích dětí“, vyrůstajících mimo vliv lidské kultury. Jan Amos Komenský dokazuje, že výchova je nutným předpokladem, aby se „člověk stal opravdu člověkem“, a uvádí: „Jsou příklady, že někteří lidé, kteří byli v dětství uchvázeni dravými zvířaty a mezi nimi vychováváni, nevěděli nic víc než divoká zvířata, ba že ani jazykem, rukama, nohama nic odlišného od zvířat nedovedli, leč až zase pobyli nějaký čas mezi lidmi.“ Armando Favezza se ve své studii z roku 1975 zmiňuje o šedesáti dokumentovaných případech „vlčích dětí“. V roce 1920 našel indický misionář J.A. Singh ve smečce divokých vlků dvě děti - osmnáctiměsíční Amalu a osmiletou Kamalu. Kamala používala paží a rukou jen k chůzi a běhání, předměty uchopovala pouze ústy. Převýchova obou dětí byla nesmírně složitá, ale podstatně obtížnější byla u starší Kamaly. Kamala pronesla první slovo po dvou letech, za další dva roky obsahoval její slovník šest slov a teprve po osmi letech mluvila v krátkých jednoduchých větách. Amala zemřela v ústavu po roce pobytu mezi lidmi, zatímco Kamala po devíti letech. Podle amerického psychologa Arnolda Gesella by byl vývoj Kamaly završen asi v pětatřiceti letech, kdy by dosáhla mentální úrovně desetiletých až dvanáctiletých dětí.

Poznatky o „vlčích dětech“ nejen zpochybňují mýty o Romulovi a Removi nebo legendy o Tarzanovi, ale zejména ukazují nezastupitelnou úlohu lidské kultury při procesu osvojení mateřské řeči. V posledních třiceti letech rozvoj kybernetiky odhalil nesmírnou komplikovanost gramatického systému jazyka. Zároveň se řada badatelů, například R. Jakobson, G. Drachman nebo K. Ohnesorg, detailně zabývala postnatálním vývojem lidské řeči a byla zaujata relativní snadností a rychlostí, s jakou se dítě učí mluvit. Tato skutečnost vedla odborníky k závěru, že existují vrozené dispozice, umožňující optimální osvojení jazyka. Tuto tézi rozvinuli Noam Chomsky a zejména Derek Bickerton, hovořící o genetickém bioprogramu, řídicím ontogenezi jazyka. Většina současných lingvistů se domnívá, že všechny jazyky mají společné, dědičné rysy, které Joseph Greenberg označil jako *jazykové univerzálie*. Charles Hockett zmiňuje celkem třináct charakteristických, vrozených znaků jazyka, z nichž ale pouze čtyři

jsou specifické pro *Homo sapiens*. Patří mezi ně *produktivita* jazyka (*productivity*), schopnost vytvářet z omezeného počtu fyziologických zvuků jejich neomezené kombinace a generovat nekonečné množiny vět, schopnost vypovídat o objektech nepřítomných v prostoru i v čase (*displacement*), přenos a učení prostřednictvím tradice (*traditional transmission*) a *dvojitá artikulace* (*double articulation*). U tohoto posledního rysu, jenž byl podrobně popsán francouzským lingvistou *André Martinetem* a který má pro jazykový systém klíčový význam, se na chvíli zastavíme.

Jednou ze základních charakteristik jazyka je lineární a hierarchické uspořádání. Slyšíme-li větu *On má nové auto*, můžeme ji rozdělit na elementární lineárně uspořádané prvky jazyka, které jsou nositeli významu a mají znakovou povahu: *On m-á nov-é aut-o*. Jedná se o tzv. *morfémy*. Při dalším členění sestoupíme na úroveň prvků, které nemají samy o sobě význam, ale slouží k rozlišení jednotlivých morfémů. Tyto jednotky se nazývají *fonémy*: *O-n m-á n-o-v-é a-u-t-o*. André Martinet hovoří v této souvislosti o tzv. *prvotním a druhotném členění jazyka* (*la double articulation du langage*). Autoři pražské lingvistické školy rozlišují tři hierarchické roviny přirozeného jazyka: *fonologickou* (nevýznamovou), *morfologickou* (významovou) a *syntaktickou* (výpovědní). Na tomto základě byly stanoveny tři hlavní obory lingvistiky: *fonologie*, zabývající se zvukovou stránkou jazyka, *syntaxe*, studující gramatickou strukturu jazyka, a *sémantika*, zaměřená na výzkum významu.

Pozoruhodnou součástí preadaptace lidské řeči je tzv. *kategorická percepce*. Sluchový aparát člověk je schopen registrovat pouze fonémy, které jsou v jeho jazyce významově relevantní. To znamená, že fyzikální rozhraní mezi dvěma fonémy neodpovídá hranici mezi dvěma zvuky řeči stanovené posluchačem. Například Japonci nezaznamenají distinkci mezi hláskami *r* a *l*, protože tyto konsonanty neodlišují v japonštině významově odlišná slova. Podle některých autorů je kategorická percepce geneticky podmíněná a lze ji zaznamenat již u nižších primátů.

Švýcarský lingvista *Ferdinand de Saussure* rozlišil dva aspekty jazyka: *langue* a *parole*. *Langue* (anglicky „language“, německy „die

Sprache“, česky „jazyk“) představuje systém abstraktních pravidel, které musíme podvědomě respektovat, aby naše řeč měla smysl. Dítě se nerodí z lingvistického hlediska jako Francouz nebo Čech, protože není vybaveno konkrétními pravidly francouzštiny nebo češtiny. Jeho nervový motorický systém je pouze jazykově preadaptován a poskytuje nezbytnou mentální výbavu pro komunikaci. Teprve během postnatálního vývoje si člověk učením osvojuje jazykový systém zásad a norem, pomocí kterých se dorozumívá. Současný americký lingvista *Noam Chomsky*, zakladatel *generativní gramatiky*, používá termín *competence* (kompetence), který je významově blízký *langue*. Saussurův pojem *parole* (anglicky „speech“, česky „řeč“) znamená mluvenou řeč, vznikající realizací abstraktních pravidel *langue* v aktuální promluvě. *Noam Chomsky* zavedl analogický termín *performance* (provádění) a za hlavní úkol jazykovědy považuje formální matematický popis pravidel převedení abstraktního jazykového systému (*competence*) do podoby mluvené řeči (*performance*). V tomto smyslu *Noam Chomsky* hovoří o *hlubinných strukturách* (*deep structure*) a *povrchových vrstvách* (*surface structure*) jazyka.

Je téměř jisté, že lingvistická kompetence a transkulturní univerzálie jazyka jsou v lidském jedinci zakotveny geneticky. K tomu, aby se jazykový systém dostatečně vyvinul, je třeba působení rané výchovy v údobí, označovaném jako *sensitivní fáze maturačního procesu*, která se omezuje na prvních několik let života jedince. Tragédie „vlčích dětí“ spočívala ve skutečnosti, že v této klíčové době byly jazykově i kulturně zanedbány.

Mluvená řeč představuje pouze jednu z možných modalit uskutečnění lingvistické kompetence, která se může realizovat též ve vizuálním kódu jako písmo nebo znaková řeč. Na druhé straně je nutno zdůraznit, že jiné způsoby sociální komunikace, například pantomima, nejsou projevem jazyka.

Neurologové zjistili, že s lingvistickými funkcemi je spjata levá hemisféra lidského mozku, která se podílí na produkci jak mluvené, tak posunkové podoby jazyka (například *American Sign Language*, používaný hluchoněmými). Naproti tomu pravá hemisféra je zodpovědná za pantomimu a různé druhy gest, které sice často doprovázejí

mluvenou řeč, ale z neurologického hlediska postrádají lingvistický charakter. Výzkumy mozku primátů prokázaly rozdíly v neurologickém substrátu podmiňujícím komunikaci opic a lidoopů na jedné straně a mluvenou řeč člověka na straně druhé. *Terrence Deacon* tuto odlišnost charakterizoval jako diferenci mezi limbickou a frontální kontrolou vokalizace.

Pojem komunikace se tedy zcela nekryje s vymezením jazyka. *Robbins Burling* poukázal na skutečnost, že lidská komunikace zahrnuje dvě výrazně odlišné složky s rozdílnou evoluční historií: *verbální a nonverbální aspekt komunikace*.

Verbální komunikace, která je projevem lidské lingvistické kapacity, představuje jedinečnou adaptaci našeho druhu. Je charakteristická digitální a symbolickou povahou, dvojitou artikulací, kreativitou, produktivitou a především syntaktickou organizací. Její neurologická řídicí centra se nalézají v levé hemisféře mozku. Při osvojování verbální komunikace má nezastupitelnou úlohu kulturní prostředí.

Nonverbální komunikaci označuje též *Burling* jako „*gesture-call system*“. Zahrnuje rozsáhlý soubor gestikulace, faciální exprese a prozodie, jejichž společným jmenovatelem je analogická povaha, genetická podmíněnost, souvislost s funkcí pravé hemisféry mozku a nepřítomnost syntaktické organizace. Vrozenost manuálních nebo obličejových gest člověka, z nichž některé zakladatel sociobiologie *Edward Wilson* zařadil mezi epigenetická pravidla, je potvrzována jejich univerzálním rozšířením mezi etnicky odlišnými skupinami. *Edward Sapir* zdůrazňoval „metalingvistickou“ funkci lidské nonverbální komunikace, zapojené v sémantickou interpretaci jazykové výpovědi.

Ačkoliv již archaické národy, například staří Řekové, pokládali jazyk za hlavní dispoziční určující lidství (*zoon logon echon*), současné výsledky vědy vedou k závěru, že člověk je vybaven mimořádnými mentálními schopnostmi i bez lingvistických funkcí. Nebyl to tedy jazyk, kdo ustavil rod *Homo*. Z klinické literatury je znám případ pacienta, označovaného jako *Brother John*, který tuto skutečnost přesvědčivě dokládá.

Brother John, ve Švýcarsku žijící řádový bratr, trpěl prudkými záchvaty afázie, paralyzujícími dočasně jeho veškeré jazykové schopnos-

ti, akustické i vizuální. Nedokázal hovořit, porozumět mluvené řeči, číst ani psát. Pacient zůstával během záchvatů zcela při vědomí a dokázal svůj stav sledovat a později popisovat. Přestože byl zbaven všech lingvistických funkcí, byl postižený schopen souvislého myšlení, rozeznával a plně vnímal hudbu, obrazy, jednotlivé hlasy a tváře, používal předměty denní potřeby, jeho prostorová orientace zůstala naprosto nedotčena, sociální inteligence zachována, se svým okolím se dorozumíval pantomimou.

Mnozí vědci proto argumentují, že lidské mentální schopnosti značně převyšují úroveň lidoopů bez ohledu na jazykovou kompetenci. S tímto závěrem však nesouhlasí někteří etologové zabývající se studiem chování šimpanzů. *Jane Goodallová*, slavná badatelka studující již 30 let v africké přírodě divoké šimpanze, dokonce tvrdí, že schopnost dorozumívat se artikulovanou řečí je jediným atributem odlišujícím mysl lidí od mentality lidoopů.

Charles Hockett, následuje tradici sahající až k Charlesu Darwinovi, pojal vznik lidského jazyka jako evoluční přeměnu „uzavřeného“ systému zvířecí komunikace v „otevřený“ kreativní a produktivní systém lidského dorozumívání. Tato obecně rozšířená představa, připomínající svým slovníkem sociologické úvahy Karla Poppera a považující skřeky opic a lidoopů a zvuky lidské řeči za homologické útvary, trpí některými základními nedostatky. Již jsme zmínili rozdíly v neurologickém substrátu obou systémů, které poukazují na jejich odlišnou evoluční historii. Robbins Burling se domnívá, že z komunikace nižších primátů se vyvinulo lidské nonverbální dorozumívání, nikoliv však jazyk.

Pokud zamítneme zvířecí komunikaci jako evoluční zdroj lidského jazyka, musíme se pokusit určit jiné struktury v chování primátů, které by byly homologické s lingvistickou adaptací *Homo sapiens*. Řešením by mohla být téze, že jazyk je projevem výrazného rozvoje kognitivních schopností člověka, které umožňují vytvářet mentální modely založené na vnitřní reprezentaci (*mental representations*) okolního světa. Primárním smyslem lingvistické kompetence by byla tvorba kognitivních modelů reality, nikoliv komunikace, jež by představovala vedlejší, sekundární důsledek této kognitivní adaptace.

Semiotická antropologie

Inspirace synchronními lingvistickými metodami měla za následek vytyčení nového programu kulturní antropologie, která se již nezaměřuje pouze na popis kulturních projevů, ale analýzou kultury na vyšší rovině abstraktnosti studuje strukturu, řídicí prvky jevových znaků kultury. Kultura je pojata jako systém znaků. Úkolem antropologie je studium znakového systému kultury, které má za cíl odhalení pravidel, prostřednictvím kterých kultura organizuje svůj život. Znakovost je společným jmenovatelem lidského jazyka a kultury. Znak jsou hlavními stavebními kameny vnitřní mentální reprezentace světa v lidském vědomí, která má, jak předpokládáme, lingvistickou povahu. Kultura je pak kolektivním rozšířením a sdílením tohoto semiotického (znakového) modelu reality. Řada badatelů navíc zdůrazňuje, že rozšiřování kognitivní semiogenetické kapacity, tedy schopnosti centrální nervové soustavy vytvářet znaky, v evoluční linii savců a primátů představuje jeden z mála jasných projevů růstu komplexnosti ve vývoji přírody. *Thomas Sebeok*, inspirován redukcionismem Richarda Dawkinse, pokládá ustavování znakových systémů za hnací motiv evoluce. Vznik lidského jazyka a kultury můžeme pokládat za dosavadní vrchol procesu semiogenese v přírodě.

Vymezení znaku

Znak se stal ve dvacátém století jedním z ústředních termínů antropologie a později i většiny společenských věd. Problematikou znaku se zabývali antičtí, středověcí i karteziánští filosofové, dále Giambattista Vico, Wilhelm Leibniz, John Locke nebo David Hume. Novým způsobem byl znak vymezen na půdě synchronní lingvistiky počátku dvacátého století.

Intuitivně je jasné, že zvuky řeči nemají zpravidla přímý vztah k předmětům, o kterých hovoříme. Tato skutečnost je vyjádřena termínem *arbitrariness* (libovolnost, arbitrárnost) a souvisí se *znakovou povahou jazyka*.

Ferdinand de Saussure a nezávisle Němec *Karl Buhler* a Američan

Charles S. Peirce oživil myšlenku známou již řeckým stoikům a středověkým scholastikům, že *jazyk je systém znaků*. Z této téze vyplývají především dva fakty. Za prvé, že znak má zastupnou funkci. To znamená, že při komunikaci hovoříme o skutečnosti, která je mimo vlastní jazyk a na kterou zprostředkovaně odkazujeme.

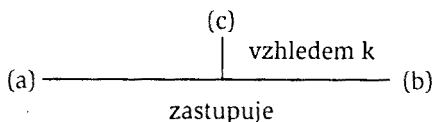
Hovoříme-li o určitém předmětu, vyslovíme slovo „stůl“. Toto slovo je shlukem hlásek a fyzikálním zvukem, chvěním vzduchu vyvolaným pohybem našich mluvidel. Skutečnost, že si jako znalci češtiny vybavíme „dřevěnou desku se čtyřma nohama“, je dána konvencí, společenskou dohodou o vztahu mezi artikulovaným zvukem „stůl“ a dotýcným předmětem. Tuto dohodu jsme si osvojili učením mateřskému jazyku.

Kromě zástupné funkce jazyka vyplývá z definice jazyka jako systému znaků i vnitřní organizovanost. V našem výkladu musíme odlišit *systém* od *struktury*. Systém je definován jako množina prvků a vztahů na prvcích definovaných. Struktura zahrnuje pouze množinu relací, protože povaha a hodnota prvků je dána jejich postavením v rámci těchto vztahů.

Pojetí znaku u Ferdinanda de Saussura je *bilaterální*. V literatuře je Saussurovo vymezení znaku charakterizováno jako *substanční*. Znak představuje dyádu, tvořenou dvěma složkami: *označovaným (signifié) pojmem (concept)* a *označujícím (signifiant) akustickým obrazem (image acoustique)*. Pojem „stůl“, vznikající v našem mozku, na sebe bere prostřednictvím hlasového aparátu zvukovou podobu. Americký lingvista Charles S. Peirce publikoval definici znaku, pro kterou se vžil název *relační*. Peircova definice zní:

Znak je smyslově uchopitelnou entitou (a), zastupující entitu materiální nebo ideální povahy (b), vzhledem ke společné dispozici (c), sdílené mluvčím i adresátem.

Tyto vztahy lze graficky znázornit tzv. *relačním trojúhelníkem*:



Prvek (a) nazývejme *vehikulum*, prvek (b) představuje *objekt*, který je prvkem (a) zastupován.

Vrátíme-li se k našemu příkladu, objekt (b) reprezentuje konkrétní stůl, o kterém mluvíme, zatímco vehikulum (a) je samotné slovo „stůl“. Objektem (b) je cokoliv, o čem hovoříme, včetně nehmotných, abstraktních nebo neexistujících předmětů. Vehikulum (a) musí mít materiální povahu, aby bylo registrovatelné lidskými smysly. V artikulované řeči je vehikulum (a) zvukové, při vizuální komunikaci nebo v písmu má optický charakter.

Třetím prvkem Peircovy definice je *dispozice* (c) neboli význam, odrážející společnou schopnost mluvčího i adresáta přiřazovat zastupující vehikulum (a) k zástupnému objektu (b). Díky kolektivně sdílené jazykové dispozici (c) jsme během komunikace schopni odkázat zvukem „stůl“ (a) k předmětu (b) a je nám porozuměno.

Pokud bychom se ve výkladu omezeli na vztah mezi vehikulem (a) a dispozicí (c), pohybovali bychom se na půdě Saussurovy substanční definice. Vehikulum (a) by v tomto případě představovalo akustický obraz (*image acoustique*) a prvek (c) pojem (*concept*).

Charles S. Peirce vypracoval na základě vztahu vehikula (a) a objektu (b) následující klasifikaci znaků:

1. Pokud je relace mezi vehikulem a objektem konvenční, hovoříme o *symbolech*. Slovo „stůl“ má symbolický charakter, protože jeho hlásky se akusticky „nepodobají“ dřevěnému předmětu, který označuje.

2. Je-li konvenčnost vztahu vehikula a objektu narušena a vehikulum je v určité míře podobné objektu, jedná se o *ikóny*. Příkladem ikónů v lidské řeči jsou tzv. *onomatopoická* (zvukomalebná) slova, napodobující akusticky zvuky nebo činnosti, na které odkazují (mňoukat, cinkat, hafat, šeptat).

3. Jestliže se vehikulum přímo vztahuje k objektu a je tímto objektem modifikováno, mluvíme o *indexech*. V přírodě je například indexem ohně jeho kouř.

V Piercově relačním trojúhelníku jsme vrchol (c) nazvali dispozicí, která umožňuje při *procesu semiosis*, tj. přiřazování vehikula (a) k objektu (b), smysluplnou komunikaci. Nabízí se otázka, čím jsou tyto

dispozice dány, jakým způsobem je člověk získává a jak se realizace dispozice během komunikace uskutečňuje? Stručně řečeno – musíme řešit problém, jak získávají slova nebo znaky význam. Tato problematika zajímala již staré Řeky.

Filosof *Platón* je autorem dialogu *Kratylos*, ve kterém vystupují tři postavy: *Sokrates*, *Kratylos* a *Hermogenes*. *Kratylos* hájí stanovisko, že povaha slov odpovídá přirozeným vlastnostem označovaných předmětů. Naproti tomu *Hermogenes* se domnívá, že význam slov je dán dohodou mezi lidmi.

Současná lingvistika se kloní k *Hermogenově* názoru a považuje slova lidského jazyka za symboly, ustavené kulturně a historicky podmíněnou sociální konvencí. Jedinou výjimku reprezentují slova zvukomalebná (onomatopoická), pro které by platil *Kratylův* výklad. Zůstává otevřenou otázkou, zda onomatopoické výrazy nepředstavují pozůstatky evolučně staršího stádia jazyka, ve kterém existovala sémanticky-emocionální vazba mezi pojmy a předměty.

Základy sémiotiky

Saussurovo a Peircovo vymezení znaku se nevztahuje pouze na jazyk, který je jenom jedním z řady případů výskytu znaku. Speciální věda, zabývající se znaky, jejich vztahy a klasifikací, se nazývá *sémiotika*. V roce 1938 vydává v Chicagu americký filosof a logik *Charles William Morris* (1901–1979) knihu *Základy teorie znaků* (*Foundations of the Theory of Signs*), která se stala jedním ze základních děl sémiotiky. *Charles W. Morris* stanovil 4 složky procesu *semiosis*:

1. *vehikulum*, které působí jako znak
2. *designát* neboli objekt
3. *interpretans*, účinek na příjemce, díky němuž se dané vehikulum jeví jako znak
4. vlastní *interpret*, příjemce znaku

Vztah vehikula (znaku) a designátu (objektem) posuzuje *sémantika*, nauka o významech znaků. Relace mezi dvěma vehikuly (znaky) studuje *syntaktika* a na vzájemný vztah vehikula (znaku) k interpretu (příjemci) se zaměřuje *pragmatika*. *Sémiotika* se tedy člení do tří díl-

čích odvětví: na sémantiku, syntaktiku (syntax) a pragmatiku. Charles William Morris chápe jazyk jako „intersubjektivní množinu znákových vehikul, jejichž užívání je vymezeno syntaktickými, sémantickými a pragmatickými pravidly“. Lidská vokální komunikace je jedním z řady případů takto vymezeného jazyka, který může nabývat mnoho podob. Mluvíme o různých specializovaných formách jazyka, například o jazyce logiky, matematiky, přírodních, společenských věd, umění, etiky, estetiky nebo filosofie. Morris své myšlenky shrnuje v důležitém postulátu:

Sémiotika poskytuje základ pro porozumění hlavním formám lidské činnosti a jejich vzájemným vztahům, protože všechny tyto činnosti a vztahy se odrážejí ve znacích, které tyto činnosti zprostředkovávají.

Sémiotika prodělala v posledních desetiletích bouřlivý rozvoj, často charakterizovaný jako „sémiotická revoluce“. Z nauky pojednávající výlučně o znacích se stala vědou o systémech a hermeneutickým oborem. Objektem výzkumu sémiotiky, obohacené o poznatky kybernetiky, matematické logiky a sémantiky, se staly všechny aspekty lidské společnosti a kultury. S touto orientací souvisí i širší vymezení znaku, než které podávali jazykovědci v první polovině dvacátého století. Podle *Ivana Bystřiny* je znak „materiálně energetický, smyslově vnímatelný objekt (proces, událost), obsahující producentem intendovanou informaci o označovaném“.

Sémiotikové se hlásí kromě Ferdinanda de Saussura, Romana Jakobsona, Charlese S. Peirce a Charlese W. Morrisse k *Michailu Michajlovičovi Bachtinovi*, *Viktoru Šklovskému* a dalším představitelům ruského *formalismu*. K problematice sémiotiky má blízko řada francouzských intelektuálů, mezi které náleží strukturalista *Roland Barthes*, psycholog *Jacques Lacan*, filosof dekonstrukce *Jacques Derrida*, filosof *Jean Baudrillard*, literární teoretička *Julia Kristevová*, filosof *Jean-Francois Lyotard*, strukturalista *Gérard Genette*, strukturalista *Algirdas Julien*, strukturalista a literární teoretik *Tzvetan Todorov*. Mezi známější představitelé sémiotiky patří dále Ital *Umberto Eco*, Estonec *Jurij Michajlovič Lotman* a *Ivo Osolobě*, působící v Brně.

V antropologii se sémiotická analýza plně uplatnila až v rámci *sym-*

bolické antropologie, formující se v sedmdesátých a osmdesátých letech ve Spojených státech amerických.

Strukturalismus

Za druhé světové války se do Spojených států amerických uchýlili francouzský etnolog Claude Lévi-Strauss a představitel Pražského lingvistického kroužku, ruský lingvista Roman Jakobson. Zde se sblížili jednak s žáky amerického antropologa německého původu Franze Boase, jednak se zástupci amerického strukturalismu, soustředěnými kolem newyorského lingvistického kroužku (*Linguistic Circle of New York*). Výrazem této spolupráce a prolnutí rozmanitých jazykovědných a antropologických tradic byl vznik *strukturalistické školy kulturní antropologie*, jejíž nejvýznamnější osobností se stal *Claude Lévi-Strauss*. Termín *structure* byl poprvé použit v terminologii Pražského lingvistického kroužku v roce 1929. Ferdinand de Saussure, který je považován za vlastního zakladatele strukturalismu v jazykovědě, hovořil pouze o jazykovém *systému*. Synchronní metoda strukturalismu je založena na určitých vlastnostech jazyka, odhalených lingvisty koncem devatenáctého a začátkem dvacátého století. Podstatu přechodu od mladogramaticky zaměřené lingvistiky ke studiu jazyka jako souboru znaků, ustavených vzájemnými vztahy, lze shrnout Saussurovým výrokiem: „*Jazyk je forma, nikoliv substance*“.

Principy strukturalismu jsou odvozeny kromě přednášek Ferdinanda de Saussura z fonologických prací polského jazykovědce *J. Baudouina de Courtenay*, působícího v druhé polovině minulého století v Kazani, a ze studií *Nikolaje S. Trubeckého*, významného ruského představitele pražské školy, autora *Základů fonologie (Grundzuge der Phonologie)* z roku 1939. Nikolaj Trubeckoj rozeznává *fonetiku* jako nauku o fyzikální povaze hlásek lidské řeči a *fonologii*, pojednávající o distinktivní funkci fonémů, odlišujících navzájem význam různých morfémů. Repertoár fonémů určitého jazyka se odkrývá při srovnávání významů jednotlivých slov: například zvuková odlišnost fonémů „ž“ a „š“ ve slovech „žít“ a „šít“ umožňuje posluchači rozeznat rozdílný význam obou morfů. Fonémy nelze definovat na základě

jejich akustického charakteru, protože fyzikální vlastnosti fonému se liší podle pozice ve slově a jeho hodnota je dána postavením v rámci fonologické struktury. Fonologická struktura jazyka je vybudována binárními protiklady mezi fonémy: samohlásky vs. souhlásky nebo hlásky znělé vs. hlásky neznělé atd. Důležitá idea strukturalismu spočívala v rozšíření této binárně-strukturální klasifikace i na další kategorie jazyka – z fonologie na morfologii, syntaxi a sémantiku. Každý lingvistický termín odvozuje svoji hodnotu z opozice vůči ostatním termínům.

Struktura jazyka je dána souborem vztahů, které rozdělujeme na *paradigmatické* a *syntagmatické*. *Paradigmatické vztahy* jsou relace mezi jednotkami stejné sémantické nebo syntaktické třídy, zvané *paradigma*, které jsou zaměnitelné v daném *kontextu*. Ve školské gramatice se za příklad paradigmát uvádí jmenná deklinace (skloňování). Slovní tvary (například muž, muže, muži), tvořící paradigma, se shodují v kořeni (nebo kmeni), ale liší se gramatickým číslem nebo pádovým zakončením. Na stejném místě ve větě nelze jednotlivé členy paradigmatu substituovat, protože nejsou ve stejném kontextu. *Syntagmatické vztahy* odpovídají relacím shlukovaných a segmentovaných prvků v lineární řadě. V jazyce se jedná o vztahy mezi větnými členy – například přídavným a podstatným jménem, mezi nimiž musí být gramatická shoda – *kongruence*. Tvar adjektiva respektuje charakter jména.

Vezměme si jako příklad anglickou větu: *I have a car*. Vyřknutí, napsání nebo přečtení této věty představuje *událost* (*event*) *řečového aktu* (*speech act*), probíhající v čase, ve které se jednotlivá slova vyskytují v *syntagmatickém kontextu*. Za jisté situace můžeme anglický neurčitý člen „a“ nahradit členem určitým „the“, případně člen vynechat. Tyto substituce probíhají v paradigmatu množiny prvků, ze kterého vybíráme podle kontextu dané věty. *Paradigmatický kontext* jazyka se odehrává v naší mysli mimo čas syntagmatického kontextu. Nejedná se o událost v čase (*event*), ale o nečasovou strukturu (*structure*). Podle strukturalistů umístěním do syntagmatických a paradigmatických relací slovo získává význam. To znamená, že například význam slova „modrý“ nemůžeme odvodit, pokud neuchopíme vzta-

hy modré barvy k ostatním barvám. Naše koncepce barvy je produktem těchto distinkcí.

Vidíme, že jazyk je systém vzájemně závislých termínů a hodnota každého z nich je odvozena ze simultánní přítomnosti termínů ostatních. Tato vlastnost lidského jazyka odpovídá podle některých filosoficky orientovaných strukturalistů i povaze reality. *Terence Hawkes* napsal, že svět je vystavěn spíše ze vztahů než věcí a strukturalismus postihl samotnou povahu lidství („*to be human... is to be a structuralist*“).

Kulturní antropologie orientovaná strukturalisticky chápe kulturu jako strukturu, formu imanentně obdařenou smyslem. Význam každého kulturního fenoménu - znaku je dán jeho postavením ve společenské struktuře a je vyčerpateľný syntagmatickými a paradigmatickými vztahy. Strukturalisté se domnívají, že počet strukturního uspořádání lidských kultur je konečný a že existují obecná, exaktně zachytitelná pravidla, kterými lze odvodit všechny světové kultury. Ferdinand de Saussure použil k objasnění této problematiky analogii s hrou v šachy, která se skládá z „gramatiky“ pevných pravidel. Jestliže místo dřevěných šachových figurek použijeme figurky ze slonoviny, „gramatika“ hry se nemění, pokud ovšem změníme způsob tahu jediné figurky, má to na pravidla šachů hluboký vliv. Proto při strukturální analýze souboru určitých objektů není důležitá jejich látková povaha, ale pouze struktura vztahů, která jej vytváří. Analýza pravidel šachové hry je synchronní, nehistorická. Nemůžeme určit jakousi „evoluci šachu“, protože šachy jsou buď konstituovány ve své současné „gramatice“, nebo se nejedná o šachy.

Existují analogie mezi strukturalismem a marxismem a freudismem. S oběma směry souvisí východisko strukturalismu, podle něhož lidská sociální aktivita je podmíněna nevědomými zákonitostmi, které mají inteligibilní povahu. Sigmund Freud kladl důraz na funkce nevědomí, zatímco marxismus upřednostňoval primát materiální základy společenských a výrobních vztahů. Gnostický, iracionální aspekt v marxismu spočívá v přesvědčení jeho zastánců, že pochopení paradigmatu kapitalistické ekonomické struktury devatenáctého století postačí k analýze syntagmatického, historického kontextu evropské civilizace a umožní stanovit i politicky motivovanou prognózu.

[152]

V rámci francouzské kultury patří ke strukturalismu etnolog *Claude Lévi-Strauss*, filosof *Louis Althusser*, psycholog *Jacques Lacan*, filosof a sociolog *Roland Barthes*, filosof *Michel Foucault* a filosof dekonstruktivismu *Jacques Derrida*. Z tradice strukturalismu a sociologie *Émila Durkheima* vychází i francouzská historická škola *Annales*, založená před druhou světovou válkou *Marc Blochem* a *L. Febvrem*. V současné době se k této škole hlásí medievalista *Jacques Le Goff*, *E. Le Roy Ladurie* a specialista na novodobou historii *Marc Ferro*.

Shrňme si čtyři klíčové zásady sémiotické a strukturální antropologie:

1. Sémiotika se zabývá vědeckou analýzou znaku a způsobu, jakým znaky sdělují smysl.
2. Objektem sémiotické analýzy je kultura definovaná jako systém, složený z různých druhů znaků.
3. Druhy znaků jsou *symbol*, *ikóna* a *index*.
4. Každý znak sděluje smysl pomocí *textu* (syntagmatu) a *kontextu* (paradigmatu). *Text* je konkrétní sdělení, *kontext* je zařazení textu do souvislosti, dávající textu smysl.

Claude Lévi-Strauss

Claude Lévi-Strauss se narodil v Belgii v roce 1907. Zapsal se na práva, ale dal přednost studiu filosofie na *École Normale Supérieure* v Paříži, které dokončil v roce 1932. O dva roky později byl jmenován profesorem sociologie na univerzitě v Sao Paulo v Brazílii. Intelektuální prostředí pařížských univerzit, ve kterém vyrůstal, popisuje *Claude Lévi-Strauss* v autobiografii *Smutné tropy* následujícími slovy:

Léta 1920–1930 byla obdobím, kdy se ve Francii začaly šířit psychoanalytické teorie Freudovy. Jejich prostřednictvím jsem poznával, že statické antinomie, na nichž nám doporučovali budovat své filosofické disertace a později své přednášky - racionální a iracionální, intelektuální a afektivní, logické a prelogické - představují nakonec jen nezávaznou hru. Především, nad racionálním existovala jiná, významnější a platnější kategorie, kategorie signifikantního, v němž nachází racionální svou nejvyšší formu bytí, ale o němž ve výkladech

našich učitelů (hloubajících spíš nad *Esejem o bezprostředních datech vědomí* než nad *Kursem obecné lingvistiky* F. de Saussura) nepadlo ani slovo. Freudovo dílo mi pak odhalovalo, že tyto protiklady nejsou opravdovými protiklady, protože právě chování zdánlivě nejefektivnější, pochody nejméně racionální, projevy označované jako prelogické – bývají zároveň nejsignifikantnější. V protikladu k bergsonismu, který měnil bytosti a věci v kašovitou břečku, aby se ozřejmila jejich slovy nepostižitelná povaha, a jehož teze byly předpokládány prostě k věření nebo dokazovány argumenty, v nichž byl předpoklad jejich platnosti už skrytě obsažen, přesvědčoval jsem se, že bytosti a věci si mohou uchovat své skutečné vlastnosti a podržet zároveň i zřetelné obrysy, které je navzájem ohraničují a dávají každé z nich rozumem postižitelnou strukturu. Poznání nespočívá v tom, že se těchto skutečností zřekneme nebo je vyměníme za něco jiného, ale ve výběru *pravdivých* aspektů, to znamená takových, které se shodují s vlastnostmi mého myšlení. Ne snad proto, že by toto myšlení věci nevyhnutelně podřizovalo svým zákonům, jak to hlásali novokantovci, ale spíš proto, že i ono samo je objektem. A jelikož je „z tohoto světa“, sdílí také jeho povahu. (přeložil Jiří Pechar, 1967).

Inspirován pracemi žáků Franze Boase se Claude Lévi-Strauss začal věnovat etnologii, která v té době neměla ve Francii samostatnou katedru. V letech 1938 a 1939 Lévi-Strauss podnikl několik terénních výzkumů mezi indiánskými kmeny v brazilském vnitrozemí. Po okupaci Francie emigroval do Spojených států amerických, kde působil na New School for Social Research v New Yorku. Zde se stýkal například s Romanem Jakobsonem a řadou amerických kulturních antropologů. Po skončení druhé světové války se Claude Lévi-Strauss vrátil do Francie a stál v čele oddělení sociální antropologie na École Pratique des Hautes Études. Od roku 1959 byl vedoucím první francouzské katedry sociální antropologie na Collège de France.

Claude Lévi-Strauss je považován nejen za zakladatele strukturální antropologie, ale též za jednu z nejvýraznějších osobností francouzského poválečného myšlení a kultury, která měla nesmírný vliv na současné sociální vědy. Claude Lévi-Strauss je autorem řady odborných publikací a knih. Mezi nejvýznamnější díla Lévi-Strausse patří

*Strukturní antropologie (Anthropologie structurale, 1958, Anthropologie structurale Deux 1973), Divošské myšlení (La pensée sauvage, 1962), Totemismus dnes (Le totémisme aujourd'hui, 1962), čtyři díly Mytologického (Mythologiques I.: Le cru et le cuit, 1964, II.: Du ciel aux cendres, 1967, III.: L'origine des manières de table, 1968, IV.: L'homme nu, 1971), Vzdálený pohled (Le regard éloigné, 1983), Žárlivá hrnčířka (La potière jalouse, 1985), Symboly a jejich dvojnáci (Des symboles et leurs doubles, 1989). V češtině byly vydány Lévi-Strausovy *Smutné tropy* (1967) a *Myšlení přírodních národů* (1971).*

Celoživotním tématem vědeckého úsilí Claude Lévi-Strausse bylo poznání myšlení přírodních národů. Evolucionističtí etnologové se dívali na domorodé kmeny bez písma jako na pozůstatky prvotního primitivního stádia vývoje lidstva, případně jim, jako například Luciene Lévy-Bruhl, přisuzovali „prelogické myšlení“, nesouměřitelné s „logickým“ myšlením civilizovaného člověka. Claude Lévi-Strauss popíral v duchu učení Émila Durkheima a Marcela Mause existenci kvalitativních rozdílů ve způsobu, jakým posuzuje realitu archaická a moderní společnost.

Své metodologické požadavky na etnologii jako exaktní vědu opřel Claude Lévi-Strauss i o interpretaci Karla Marxe a Sigmunda Freuda:

Ve šlépějích Rousseauových a způsobem, který se mi zdá rozhodný, Marx ukázal, že sociální věda přesahuje rovinu faktických událostí, zrovna tak jako fyzika přesahuje rovinu smyslových dat: cílem musí být zkonstruovat určitý model, prostudovat laboratorním způsobem jeho vlastnosti a různé způsoby, jak reaguje, a pak použít těchto pozorování k výkladu empirického dění, které se ovšem může od našich předpokladů velmi lišit.

Zdálo se mi, že marxismus postupuje na jiné úrovni reality tímž způsobem jako geologie a psychoanalýza, chápaná v tom smyslu, jaký jí dal její tvůrce: všechny dokazují, že pochopit znamená převést jeden typ skutečnosti na jiný, že pravá skutečnost není nikdy nejzjevnější, a že povaha pravdy se poněkud prozrazuje už tvrdošijností; s jakou nám uniká. Ve všech těchto případech stojíme před tímž problémem, problémem vztahu mezi smyslovým a racionálním, a cíl, k němuž se směřuje, je týž: jakýsi *super-racionalismus*, usilující, aby

smyslové bylo v racionálním shrnuto, aniž by se obětovalo cokoli z jeho vlastností. (přeložil Jiří Pechar, 1967).

Uchopit ono „super-racionální“ společenského života, ve kterém by se rozplynuly rozdily nejen mezi smyslovým a racionálním, prelogickým a logickým, ale i mezi „divošským“ a „civilizovaným“, umožní podle Claude Lévi-Strausse strukturalismus, který musí studovat kulturu jako strukturu vzájemných vztahů.

Lidská společnost vzniká vytvořením *směny*. Toto Lévi-Straussovo stanovisko vychází z tradic francouzského sociologismu a polemizuje s názory, které ztotožňovaly zrod člověka s určitým mentálním výkonnem. Již Durkheimův žák *Marcel Mauss* považuje v eseji *Dar (Le don)* z roku 1925 směnu za primární akt ustavující lidskou kulturu. V sedmdesátých letech aplikoval tuto tézi na proces hominizace americký prehistorik *Glynn Issac*. Pojem „symbolické výměny“ hraje důležitou úlohu v antropologii *Georgesé Bataille*. Claude Lévi-Strauss tvrdí, že pojem směny můžeme považovat za společný denominátor veškeré lidské aktivity, neboť lidská společnost je tvořena systémem směny, operující na třech rovinách komunikace: 1. výměna zpráv, konstituující jazyk, 2. výměna žen, vytvářející příbuzenský systém (*kinship*), 3. výměna zboží, zakládající ekonomickou aktivitu. K těmto rovinám přidává Claude Lévi-Strauss i čtvrtý typ komunikace - genů mezi jednotlivými genotypy. Lévi-Straussovo široké vymezení komunikace, jako konstitutivního principu kultury, odpovídá pojetí moderní kybernetiky a semiotiky. Český semiotik *Ivan Bystřina* navrhuje dokonce omezit užívání slova „jazyk“ ve vědecké terminologii a nahradit jej třemi typy kódů: 1. informativní (subjazykové, neznakové), například genetický kód, 2. znakové (včetně jazykových), 3. kulturní (nadjazykové). V procesu semiosis všechny tři vrstvy kódů spolupůsobí.

Existují tři typy příbuzenských vztahů: sourozenci, rodiče - děti a manželé. První dvě relace jsou podmíněny biologicky, zatímco manželství představuje nepřirodní instituci. Zákaz incestu a pravidlo exogamie umožňují stálou směnu žen ve společnosti a jsou výrazem snahy nahradit systém biologicky založených vztahů sociálním systémem, udržovaným institucí směny. Jedná se o protiklad mezi přírodou a kulturou, který hraje důležitou úlohu v Lévi-Straussových analýzách.

Při výkladu tetování obličejů u jihoamerických Kačuvejů Claude Lévi-Strauss poznamenává: „Dekorace je vymyšlena pro tvář, ale tvář existuje pouze skrze dekoraci... Díky dekoraci tvář získává svou sociální prestiž a mystický význam“. Tetování je projevem přechodu od přírody ke kultuře. Je to symbolické ustavení člověka.

Viděli jsme, že Claude Lévi-Strauss zkoumá vznik sociálního života v souvislosti s rozvojem směny jako zvláštního typu komunikace, která má specifickou „gramatiku“. Již Lévi-Straussovi předchůdci ve francouzské sociologii věděli, že komunikace se uskutečňuje pouze prostřednictvím znakových systémů. Pravidla sňatků, z nichž nejstarší představují zákaz incestu a zákon exogamie, a systém příbuzenských vztahů jsou znakovými systémy, které je nutno podrobit stejnému synchronnímu zkoumání strukturalistickými metodami jako přirozené jazyky.

Claude Lévi-Strauss se pokusil dokázat, že „primitivní“ logika přírodních národů je schopná generalizovat, klasifikovat a analyzovat stejným způsobem jako logické myšlení moderní civilizace. Odlišnost spočívá pouze ve skutečnosti, že logika „předdějiného“ člověka pracuje se smyslově konkrétními pojmy a je spojená s bezprostředními pocity. Lévi-Strauss se v knihách *Le totemismus aujourd'hui* z roku 1962 a *La pensée sauvage*, vydané v roce 1971, zabývá problematikou totemismu.

Slovo *totem* označuje bytost, kterou archaické kmeny považovaly za svého mýtického předka. Ve většině případů se jednalo o zvíře. Klasická evolucionistická antropologie posuzovala totemismus jako výraz „nedospělého“, nerozvinutého myšlení přírodních národů a doklad špatně pochopené kauzality, týkající se genealogických vztahů.

Lévi-Strauss na četných příkladech ukazuje totemismus jako projev třídicího, klasifikačního myšlení přírodních národů, které je analogické a formálně rovnocenné modernímu myšlení. Označením konkrétního kmene nebo klanu znamením havrana a ztotožněním jiného kmene nebo klanu s totemem orla archaický člověk rozlišuje obě skupiny. Tím je v rámci *konkrétního myšlení* vyjádřena klasifikační odlišnost a zároveň sebeidentifikace jednotlivých kmenů nebo

klanů. Totemické systémy a označení jsou semiotickými modelujícími systémy, tvořícími specifickou formu symbolické komunikace.

Strukturalistický výklad mýtů

Největší proslulosti dosáhly Lévi-Strausovy práce, ve kterých se zabýval výkladem mýtů přírodních národů. Dokladový materiál čerpal zejména z mytologie jihoamerických Indiánů. Lévi-Strausovo východisko je přísně strukturalistické: mýtus chápe jako strukturu, ve které je každý člen nutno vyložit ze vztahu ke členům jiným. Již Émile Durkheim a Marcel Mauss se domnívali, že stejně jako struktura jazyka je vnitřní struktura mýtu budována binárními opozicemi, například: vysoký - nízký, teplý - studený, levý - pravý, nebe - země, slunce - měsíc, den - noc, léto - zima, oheň - voda, žena - muž, sakrální - profánní, jih - sever atd. Claude Lévi-Strauss podal strukturalistickou metodu interpretace mýtu v následujícím schématu. Jako příklad nám poslouží řecký mýtus o Oidipovi.

Agénór, syn Libye a Poseidóna, se usadil v Kanaánu. Měl několik synů, včetně Kadma, Foinika, a dceru Europé. Europé unesl bůh Zeus na Krétu. Kadmos se vydal svou sestru hledat a dostal se až do Řecka. Zde se utkal s obrovským drakem a zabil jej. Zjevila se mu bohyně Athéna, která mu přikázala, aby zasel drakovy zuby do země. Z půdy vyskákali ozbrojení válečníci, zvaní Spartoi. Kadmos mezi ně hodil kámen a Spartoi se vzájemně pozabíjeli. Kadmos pak panoval v Thébách. Později vládli v Thébách Labdakos a jeho syn Laios, který se oženil s Iokastou. Delfská věštitelka mu předpověděla, že jeho vlastní dítě jej zabije. Když se Iokasté narodil syn, Laios mu probodl nohy hřebíkem, svázal je a pohodil novorozence na Kithairónu, kde ho našel pastýř z Korintu. Podle zmrzačených chodidel pojmenoval chlapce Oidipus, „oteklá noha“. Oidipus byl adoptován královským párem v Korintu a vyrůstal na jejich dvoře. Když dospěl, navštívil Oidipus věštitelku boha Apollóna v Delfách, kde mu Pýthie předpověděla, že zabije svého otce a ožení se s vlastní matkou. Oidipus se domníval, že jeho rodiče jsou král a královna v Korintu, a ve snaze vyhnout se osudu uprchl z města. V úzké soutěsce mezi Delfy a Daulidou se Oidipus se-

tkal s Laiem, který jel do Delf se zeptat, jak se zbavit Sfingy, obludy s ženskou hlavou, lvím tělem, hadím ocasem a orlími křídly, která terorizovala Théb. Oidipus se s Laiem pohádal a usmrtil jej. Poté vstoupil do Théb a rozhodl se město zbavit kletby. Sfinga se usadila na skále těsně u thébských hradeb a každému kolemjdoucímu kladla následující hádanku: „Který tvor má někdy dvě nohy, někdy tři a čtyři a je nejslabší, když jich má nejméně?“ Nikdo nemohl hádanku uhodnout a Sfinga jej sežrala. Oidipus však našel správnou odpověď: „Je to člověk“. Porážená Sfinga se vrhla do propasti. Oidipus, zachránce Théb, si vzal za manželku Iokastu a stal se králem. Měl dva syny: Eteokla a Polyneika a dceru Antigonu. Později v Thébách vypukl mor. Delfská věštkyně prohlásila, že epidemie je způsobena přítomností Laiova vraha ve městě. Oidipus, jenž netušil, kdo byl pocestný, kterého usmrtil na cestě do Théb, zločince veřejně proklel. Do Théb přišel slavný věštec, slepý Teiresias, který Oidipovi odhalil pravdu o jeho původu. Když tuto skutečnost potvrdila i zpráva z Korintu, Iokasté spáchala sebevraždu a Oidipus se oslepil. Doprovázen pouze Antigonou opustil Théb a zemřel v Attice. Vlady se ujali Eteokles a Polyneikes. Vypukl mezi nimi spor a v souboji jeden druhého zabili. Jejich strýc Kreón, bratr Iokasty, zakázal Polyneika jako zrádce pohřbít. Antigona však vykonala pohřební obřady a byla Kreónem odsouzena k smrti.

Tento mýtus je znám z Homéra, ale byl oblíbený též u řeckých dramatiků. Sofokles napsal tragédie *Oidipus král* a *Oidipus na Kolóně*. Téma Antigony a její vzpoury proti Kreónovi zpracoval Aischylos ve hře *Sedm proti Thébám* a Sofokles v tragédii *Antigoné*. Sigmund Freud použil mýtu o Oidipovi a jeho incestu pro psychologickou konstrukci tzv. *oidipovského komplexu*.

Claude Lévi-Strauss rozkládá obsah mýtu na jednotlivé tematické části - „věty“, zvané *mytémata*. Mytémata, očíslovaná podle pořadí, byla seřazena do sloupců a řádek jako na notové osnově. Sloupce se skládají z příbuzenských mytémat, ve kterých vystupují analogické subjekty. Řádky zase zahrnují chronologická mytémata a časovou posloupnost mýtu. Mýtus je nutno číst po sloupcích zleva doprava:

1	2	3	4
Kadmos hledá Evropu, stíhán hněvem Dia	Spartoi se vzájemně pobili	Kadmos zabíjí draka	Labdakos znamená v překladu „chromý“ Laios znamená v překladu „levák“
Oidipus se žení se svou matkou lokastou	Oidipus zabíjí svého otce Laia	Oidipus zabíjí Sfingu	Oidipus znamená v překladu „oteklá noha“
Antigona proti zákazu pohřbívá svého bratra Polyneika	Eteokles zabíjí svého bratra Polyneika		

V prvním sloupci se všechny události týkají přecenění pokrevního příbuzenství, které vede například k incestu. Druhý sloupec naopak zahrnuje protikladná mytémata podcenění příbuzenských vztahů, například otcovraždu, vraždu Laia nebo bratrovraždu, zabití Polyneika. Třetí sloupec obsahuje mytémata vyprávějící o zabití monstra a čtvrtý sloupec mytémata odrážející „potíže s přímou chůzí“. Mytémata

mata prvních dvou sloupců jsou ve vzájemné kontradikci. Stejný vztah je i mezi třetím sloupcem, ve kterém se jedná o mytémata zabítí chtonického draka, akt založení kultury i popření autochtonního původu člověka, a čtvrtým sloupcem, odrážejícím nesnáze se vzpřímenou chůzí a tragédii připoutání člověka k zemi. Claude Lévi-Strauss dává mezi obě dvojice rovnítko a konstatuje, že nadhodnocení příbuzenského vztahu se má k jeho podhodnocení, jako se k sobě mají snaha o vymanění z autochtonie a marnost tohoto úsilí. Řecký mýtus se na základě této interpretace jeví jako logický nástroj, vytvářející spojení mezi kontradikcemi. Mýtické myšlení vzešlo podle strukturalismu z reflexe určitých protikladů, například binárních opozic, ale i rozporů mezi tradiční kosmologií a bezprostřední zkušeností archaického člověka, a směřuje k postupnému zprostředkování mezi nimi. Účelem mýtu je poskytnout logický model k vyřešení protikladů lidského života. Zprostředkování mezi protiklady v mýtu se nazývá *mediace*. V mýtu o Oidipovi bylo napětí mezi incestem a patricidou převedeno na kosmologickou metaforu.

Claude Lévi-Strauss se domnívá, že mýty Indiánů Jižní a Severní Ameriky poskytují díky své kompletnosti vhodnější materiál pro analýzu než řecká mytologie, která prošla dlouhým a komplikovaným vývojem a již musíme rekonstruovat z literárního a dramatického podání. V mýtech jihoamerických Indiánů se v rámci mechanismu *mediace základní opozice života a smrti* nahrazuje méně výrazným protikladem rostlinné a živočišné říše a ten je zase převeden na kontradikci býložravců a masožravců. Posledním členem mýtické transformace je bytost živící se zdechlinami, v mytologii Indiánů zastoupená buď kojo-tem, nebo vránou.

Sociální vztahy ve sféře příbuzenství, sexu, přátelství a nepřátelství jsou v indiánských mýtech podány v transformované podobě jako relace mezi rostlinami a živočišnými druhy, vztahy mezi kategoriemi jídla jsou analogicky vázány na relace mezi kopulací a narozením, přijímáním a vyměšováním potravy. Vztahy mezi severem a jihem, pobřežím a vnitrozemím mohou být vztaženy k relacím mezi astronomickými objekty.

Claude Lévi-Strauss sestavil i matematický vzorec, vyjadřující základní strukturu mýtu a procesu mediace:

$$f_x(a) : f_y(b) = f_x(b) : f_{a-1}(y)$$

Člen (a) je spojený se zápornou funkcí (x). Může se například jednat o zlou čarodějnici (a), která škodí prostřednictvím kouzla (x). Člen (b) vystupuje jako mediátor, spjatý s kladnou funkcí (y). Jde například o hrdinu (b), který je dobrý (y). Na druhé straně rovnice působí hrdina-mediátor (b) negativně (x) na čarodějnici (a), dosáhne její proměny (a-1) a tím i konečného dobra (y). Použití Lévi-Straussova vzorce detailně zkoumali *E. Kongasová* a *P. Maranda*, kteří ukázali, že jej lze využít při výkladu pohádek, ale v samotném mýtu je jeho aplikace velmi omezená.

Strukturální analýzu mýtu afrického kmene Nyorů provedl americký antropolog *John Beatte*.

Na počátku věků byl stvořen první člověk Kintu, který měl tři syny. Kintu požádal Boha, aby mu pomohl je pojmenovat. Než získali svá jména, museli synové projít zkouškami. Při první zkoušce položil Kintu na cestu hlavu bůvola, kožený řemen, proso, kruh na nesení nákladu, sekeru a nůž. Nejstarší syn si vzal proso, brambory, nůž, sekeru a kruh, prostřední syn kožený řemen a nejmladší syn hlavu bůvola. Během druhé zkoušky museli synové přes noc střežit nádobu mléka. Nejmladší syn usnul a vylil trochu ze své misky, ale podařilo se mu uprosit bratry, aby mu ji doplnili ze svých misek. Za úsvitu rozlil nejstarší bratr své mléko, ale bratři mu odmítli pomoci. Ráno měl plnou misku nejmladší bratr, prostřední bratr téměř plnou nádobu a nejstarší prázdnou misku. Otec se rozhodl na základě zkoušek pojmenovat nejstaršího syna Iru, což znamená „rolník“, prostřední syn dostal jméno Kahuma neboli „pastevec“ a nejmladší syn Kakama, „lovec a vládce“. Kintu nařídil Iruovi a Kahumovi poslouchat Kakamu a nikdy jej neopouštět.

Tento mýtus slouží Nyorům jako „společenská charta“, ospravedlňující a legitimizující sociální stratifikaci a politickou moc. Ve vyprávění mýtu existují relace mezi člověkem a bohem, otcem a syny, nejmladším synem a staršími syny a mezi jednotlivými

profesemi. Bůh má stejné postavení vůči člověku, jako má otec vzhledem k synům, nejmladší syn ke starším sourozencům a lov k pastevectví a zemědělství. Mediátorem je věkově prostřední bratr a pastevectví, zprostředkující mezi zemědělstvím a lovem. Nyorský mýtus na jedné straně zaštiťuje společenskou hierarchii a na druhé straně neutralizuje kontradikce reality.

Americký strukturální antropolog *Edmund Leach*, který se pokusil o strukturální analýzu textu Genese Starého Zákona, shrnul do níže uvedené tabulky základní binární opozice a mediace strukturální analýzy mýtů. Protiklady jsou uspořádány horizontálně a vertikálně:

Člověk	Zvířata		Bohové		
Člověk ve městě	Ž i v o t	Domácí zvířata	Draví ptáci	Nebeská a horská božstva	Nebe
	S		Divoká zvířata	Přírodní božstva	
	m r t		Monstra	Podsvětní a mořská božstva	Podsvětí
Profánní svět			Sakrální svět		
Kultura				Příroda	

Mýtus má diachronní, historickou horizontálu, která odpovídá syntagmatickému rozvíjení děje a je nezbytná pro čtení mýtu, a synchronní, paradigmatickou vertikálu, sloužící jako nástroj objasnění protikladů lidského života. Analýza mýtů představuje podle Claude

Lévi-Strausse způsob sebepoznání lidského ducha, protože mytologické kolektivně nevědomé fantazírování odráží „anatomii rozumu“. Toto mentalistické pojetí strukturalismu překračuje ryze funkcionalistický přístup Bronislawa Malinowského nebo ekonomizující hledisko neomarxismu. V mýtu se projevuje *pattern of thought* (struktura myšlení), které má neurofyziologické základy. Společenské instituce, včetně jazyka a kultury, obsahují imanentní strukturalistické zákony, homologické s intelektuálními funkcemi mozku (*working of the brain*).

Claude Lévi-Strauss při svém studiu mytologie přírodních národů vyšel původně ze strukturalistického modelu jazyka, ale od roku 1964 je to hudba, kterou považuje za vhodnější vzor pro poznání mýtu. O tomto metodologickém obratu vypovídají názvy kapitol Lévi-Straussovy knihy *Mytologické (Mythologique)*: „Árie pustošitele hnízd“, „Sonáta dobrých způsobů“, „Fuga pěti smyslů“ a „Kantáta vačice“. Lévi-Strauss odkazuje na Richarda Wagnera, „analyzujícího“ germánské a keltské mýty prostřednictvím hudby. Mýtus stejně jako hudba je strojem na „ničení času“. V mýtu i hudbě se organizováním psychologického času posluchače překonává protiklad mezi nezvratným plynutím času a diskrétní strukturou. Mýtus stojí podle Lévi-Strausse mezi jazykem a hudbou. Hudba je „nepřeložitelná“, protože je metaforou řeči. V hudbě i mýtu dochází k převrácení vztahů mezi „odesílatelem“ a „adresátem“ a posluchač vystupuje sám jako „označovaný“. Lidé nemyslí v mýtech, ale mýty si „myslí jeden o druhém“.

Claude Lévi-Strauss se odvolává na Sigmunda Freuda, ačkoliv zřekává, i když nepřiznaná, je i souvislost strukturalistického výkladu mýtu s archetypální psychologií *Carla Gustava Junga*. Vliv C. G. Junga na etnologické učení Claude Lévi-Strausse se projevuje i ve zdůraznění kolektivní povahy mytologie. Jungův důraz na univerzálie archetypů koresponduje se všeobecnými zákonitostmi kultury v koncepci C. Lévi-Strausse. Archetypy v pojetí C.G. Junga mají formální charakter a personifikují se podle konkrétního kulturního nebo náboženského kontextu. Rovněž omezený soubor logických pravidel, určujících lidské myšlení, se podle Lévi-Strausse realizuje v nesmírné rozmanitosti a bohatství světových kultur. Zatímco Carl Gustav Jung

studuje vztah instinktivního a vědomého při formování lidské osobnosti, Claude Lévi-Strauss považuje za klíčový faktor při vzniku člověka protiklad přírody a kultury. Výsadní postavení zaujímá v Jungově teorii psychická energie, vážící se na archetypy, zatímco v Lévi-Strausově koncepci hraje obdobně důležitou roli informace, související s různými rovinami symbolické směny.

Sapirova a Whorfova teorie

Zásadní význam pro rozvoj americké kulturní a lingvistické antropologie měla teorie jazyka *Benjamina Lee Whorfa* a *Edwarda Sapira*, o kterých jsme se zmínili v souvislosti s konfiguracionistickou školou. Důležitou roli při formování svébytné americké lingvistické antropologie sehrála i kniha *Jazyk (Language)* z roku 1933 od *Leonarda Bloomfielda*, považovaná za doklad nezávislého vzniku strukturalismu ve Spojených státech amerických. Nelze podcenit ani vliv novokantovství, zprostředkovaného na amerických univerzitách německými přistěhovalci, a anglosaského *pragmatismu*. Podstatu Lee Whorfovy téze můžeme shrnout větou: Mluvit konkrétním jazykem znamená osvojovat si specifickou „vizi světa“. Obsah této koncepce vztahu jazyka a reality lze pojmout ve třech základních bodech:

1. Veškeré „myšlení je jazykové“.
2. Každý jazyk vytváří specifickou „vizi reality“.
3. Jednotlivé obrazy reality, konstruované různými jazyky, se vzájemně liší.

Podle obou amerických autorů jazyk „nutí“ lidi vidět svět určitým způsobem. V pozadí tohoto přístupu je předpoklad závislosti mezi gramatickou strukturou jazyka a charakterem a obrazem reality kulturního společenství, které tímto jazykem hovoří. Tato myšlenka, současnými antropology odvozovaná od Sapirovy a Whorfovy teorie, není ani nová, ani originální. V obecném povědomí vzdělaného Evropana je zakořeněna představa o vztahu francouzštiny k literatuře, němčiny k filosofii a teologii a angličtiny k vědě. Sociologové i umělci, zabývající se problematikou komunistického nebo nacistického totalitního systému, si po druhé světové válce uvědomili represivní

a regulační úlohu, kterou sehrával specifický druh totalitního jazyka. George Orwell jej nazývá v románu *1984 newspeak*, Václav Havel *pty-depe*, ve francouzské literatuře je znám termín *langue du bois*, *zdvěnělý jazyk*. V romantické tradici počátku devatenáctého století se odvozuje z charakteru jazyka „duch“ národa. *Wilhelm von Humboldt* napsal, že „jazyky se neliší hláskami a znaky, ale světonázorově“. *J.G. Herder*, německý romantický filosof, dokonce tvrdil, že „ve zřetězení i vnitřním sledě našich souvětí je cítit krok Němce... který se vyznačuje rovnoměrnou, pevnou a mužnou chůzí“. Ve dvacátém století působila v Německu tzv. *neohumboldtovská škola*, zastoupená *W. Porzigem* a *L. Weisgerberem*, který zastával názor, že dva jazyky jsou vzájemně nepřeložitelné, protože každý z nich předpokládá zvláštní pojetí reality. Ve dvacátých letech našeho století napsali američtí jazykovědci *C.K. Ogden* a *I.A. Richards*, že „struktura našeho pojetí světa je odrazem gramatiky používané v našem jazyce“.

Jost Trier uvádí ve své práci *Jazykové pole (Das sprachliche Feld)* z roku 1934: „Každý jazyk je systém, který uskutečňuje výběr z objektivní reality a na její účet. Každý jazyk totiž vytváří obraz skutečnosti... Každý jazyk provádí strukturaci objektivní reality vlastním způsobem a konstituuje elementy reality, které jsou vlastní danému jazyku...“ (přeložil Jan Šabršula, 1983).

Konstrikty, pomocí nichž jazyk „tvaruje“ naši zkušenost světa, jsou podle Edwarda Sapira slovní zásoba a syntaxe. Ukazuje se však, že slovní zásoba představuje spíše adaptaci společenství na přírodní prostředí. Známý je případ eskymáckých jazyků, které mají velký počet pojmů pro různé druhy sněhu, nebo angličtiny, ve které je pro suchozemského Středoevropana nezvykle mnoho výrazů pro rozličnou intenzitu větru. Složitější je případ syntaxe. Benjamin Lee Whorf srovnával gramatickou strukturu evropských jazyků (*SAE - Standart Average European*) a jazyků severoamerických Indiánů, zejména kmene Hopi. V první řadě se zaměřil na odlišné pojmání času v obou kulturách. Evropskou představu temporality popisuje Benjamin Lee Whorf následujícím způsobem:

1. Evropské jazyky kvantifikují čas stejně jako fyzické předměty:

výraz „pět dní“ má obdobnou jazykovou formu jako „pět stromů“.

2. Evropské jazyky používají tři hlavní druhy časů: minulý, přítomný a budoucí. Tento způsob časování sloves určuje evropské pojetí časoprostoru.
3. Evropské jazyky používají prostorových metafor pro vyjádření trvání, intenzity a tendence a prostorové kvality pro zachycení neprostorových, časových kvalit.

Ve zkoumaných indiánských jazykách nenalezneme podle Whorfa prostorové metafory a evropský způsob časování. V situacích, kdy Evropan použije minulý nebo přítomný čas, se slovesa v jazyce Hopi objevují v jednotných tvarech pro *přímou zprávu* (*direct report*). *Tvary očekávání* (*expectation*) odpovídají přibližně našemu budoucímu času a jsou užívány v případech, kdy je událost reference vzdálená, ale uskutečňuje se v okamžiku výroku. Za třetí existuje v jazyce Hopi slovesná forma *nomická*, kterou lze nepřesně popsat indoevropským tvarem přítomného času. V jazyce Hopi hrají významnou úlohu časové spojky. Některým podstatným jménům indoevropských jazyků, například plamen, meteor, vlna nebo blesk odpovídají v jazyce Hopi slovesa, protože tyto přírodní jevy jsou chápány jako události. Substantiva vyjadřující denní dobu – ráno, poledne a večer jsou v jazyce Hopi nahrazena adverbii.

Podle Lee Whorfa je jazykový obraz světa v indiánských kulturách odlišný od evropského a paradoxně lépe vyhovuje nárokům paradigmatu současné relativistické a kvantové fyziky než vize skutečnosti konstituovaná indoevropskými jazyky.

Z myšlenek Edwarda Sapira a Benjamina Lee Whorfa vyšli i filosofové a teoretikové vědy, novokantovci *Thomas Kuhn* a *Paul Feyerabend*. Thomas Kuhn uveřejnil v knize *Struktura vědeckých revolucí* (*The Structure of Scientific Revolutions*), vydané v roce 1962, teorii, že jazyky, vytvářející vědecké teorie, tzv. *paradigmata*, jsou vzájemně nepřeložitelné. Kuhn odmítá představu logických pozitivistů, předpokládajících evoluční a akumulární vývoj evropské vědy. Podle Thomase Kuhna je vždy specifický vědecký obraz světa radikálně nahrazen koncepcí, pracující s odlišným jazykovým systémem.

Někteří badatelé, například *Wolfgang Schadewaldt* a *Charles H. Kahn* se snažili ukázat specifický charakter řečtiny spočívající v „ontologické adekvátnosti“, která umožnila rozvoj řecké filosofie. Francouzský jazykovědec *Émile Benveniste* studoval souvislost mezi aristotelovskou logikou a gramatickými kategoriemi klasické řečtiny.

Kuriózní kapitolu reprezentuje tzv. *mýtus japonštiny*, který se odrazil v pracích *Šóiči Watanabeho* nebo *Tadanobu Cunody*. Tento mýtus nastoluje tvrzení o specifickém charakteru i původu japonského jazyka, který přispívá k výjimečnosti a nadřazenosti japonské kultury. Podle Watanabeho duch japonštiny, „koto-dama“ vzbuzuje úctu a respekt a má noetické kvality, povznášejíci Japonce do sfér, nepřístupných cizinci. Tadanobu Cunoda se domnívá, že výlučné postavení japonštiny je podmíněno neurologicky, protože na rozdíl od ostatních světových jazyků Japonci zpracovávají souhlásky levou „logickou“ hemisférou, zatímco samohlásky pravou „emocionální“ hemisférou mozku.

Teorie Benjamina Lee Whorfa a Edwarda Sapira vede k odmítnutí referenční funkce jazyka, vztahující pojmy k objektivní realitě. Již Ferdinand de Saussure vymezoval znak bilaterálně jako vztah mezi označovaným konceptem a označujícím akustickým obrazem a neuvažoval o objektu (b) z Peircovy relační definice. Negace referenční funkce jazyka ústí do kulturního relativismu, předpokládajícího rovnocennost všech narativních konstrukcí reality, které jsou platné pouze v kontextu dané kultury. Jak v roce 1954 poznamenal J.H. Greenberg, díky Sapirově a Whorfově teorii byly v americké vědě na rozdíl od evropské tradice všechny jazyky včetně řeči přírodních národů považovány apriorně za rovnocenné.

Sapirova a Whorfova teorie v některých bodech koresponduje s filosofickými úvahami rakouského filosofa *Ludwiga Wittgensteina*. Ve svém spise *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgenstein píše: 4.01: „Věta je obraz skutečnosti“ nebo 5.6.: „Hranice mého jazyka znamenají hranice mého světa“. Na dílo L. Wittgensteina navázal scientistický, novopositivistický *Vídeňský kruh*, do kterého patřili *R. Carnap*, *H. Hahn* nebo *K. Popper*.

Ve třicátých letech dochází k analogickému odklonu od „reality

a historie“ i v anglosaské literární kritice. Představitelé tzv. „nové kritiky“, například *L. Abercrombie* a *G. Wilson Knight*, byli ovlivněni zejména *Henri Bergsonem* a *Friedrichem Nietzsche*m. Podle *Wilsona Knighta* se symbol v umění nevztahuje k ničemu, co existuje mimo něj. Symbolické pojetí mýtu *Ernsta Cassirera*, sémiotika *Charlese Morrise* a etnologické práce *Franze Boase* zapůsobily na *Susanne K. Langerovou*, autorku slavné knihy *Filosofie v novém klíči (Philosophy in a New Key)*, která vyšla v roce 1942. Studie *Susanne K. Langerové* odrážejí problematiku metodologického oddělování symbolů a symbolizovaných věcí („*cleavage... between symbols and things symbolized*“).

Symbolická a kognitivní antropologie

Od konce šedesátých let dochází v americké kulturní antropologii k významnému posunu, který se završuje v osmdesátých letech. Paradigma neoevolucionistické a neomarxistické antropologie, studující kulturu jako adaptační systém, je na ústupu, i přes občasné výpady jeho stoupenců, kteří podobně jako profesor *Marvin Harris* bijí na poplach a varují před novou generací amerických antropologů: „Dnes je nám předkládána mystifikace... esoterická a nihilistická spekulace, výplod v podstatě literárního myšlení, odmítajícího používání vědeckých metod.“ Pod vlivem evropského myšlení, zastoupeného sémiotikou, francouzským strukturalismem, *derridovskou* dekonstrukcí, hermeneutikou a *Husserlovou* fenomenologií se ve Spojených státech amerických odehrává vzestup nového paradigmatu antropologie, souhrnně nazývaného *nová etnografie*, která zahrnuje dva hlavní obory, *kognitivní a symbolickou antropologii*. Nová etnografie studuje kulturu jako kognitivní nebo symbolický systém a je mnohem citlivější k problému interpretace, překladu „gramatiky života“ zkoumané kultury do evropského jazyka vědy. Kognitivní antropologie je zaměřena na způsob, jakým příslušník kultury interpretuje realitu, symbolická antropologie zkoumá kulturní symboliku a její sociální sdílení.

Toto paradigma americké kulturní antropologie anticipovali francouzští sociologové *Émile Durkheim* a *Marcel Mauss*, kteří v roce

1903 publikovali pojednání *Koncept primitivní klasifikace*, v němž uvádějí tři základní téze, ze kterých vychází metodologie symbolické antropologie:

1. Kultura je klasifikační systém, podléhající stejným zákonům jako gramatika.
2. Tyto zákony prostupují všechny sféry života. Jako nejlepší objekty studia těchto zákonitostí mohou sloužit sociální organizace a kosmologie.
3. Rozdíly mezi klasifikačními systémy jednotlivých kultur jsou menší než jejich podobnosti.

Pokračovatelem Émila Durkheima a Marcela Mause a předchůdcem Claude Lévi-Strausse byl zakladatel neokomparativismu *Georges Dumézil*, který anticipoval určité zásady nové etnografie. Dumézil se zabýval indoevropskou mytologií a zastával názor, že archaické mýty mají třísloužkovou strukturu, odrážející tři základní společenské funkce: 1. náboženskou, magickou a soudní, 2. vojenskou a 3. hospodářskou (plodnosti). Tyto tři sociální sféry byly v árijské civilizaci v Indii zastoupeny třemi kastami – bráhmanů, kšatrijů a vaišjů, kterým odpovídá i nejvyšší trojice bohů – Varuna, Mitra a Indra. Obdobné postavení zaujímají a jednotlivé společenské stavy reprezentují v germánské mytologii bohové Ódin, Thór a Freyr. Podle Dumézila se triadický strukturní model, vzniklý jako sociální model, stává nástrojem kulturní klasifikace a analýzy. Dumézilovu komparativní metodu studia mytologie rozpracoval *C. Scott Littleton*.

Za předchůdce symbolické antropologie můžeme označit německého novokantovského filosofa *Ernsta Cassirera* (1874–1945). Cassirer nadvázal na tzv. *gestaltpsychologii* konce 19. a začátku 20. století, zdůrazňující, že „celek je více než souhrn jeho částí“. Tento představitel marburské školy nazýval člověka „symbolickým tvorem“ (*animal symbolicum*) a domníval se, že mytologie, umění a jazyk představují autonomní, symbolické formy lidské kultury. Ještě před nástupem strukturalismu Ernst Cassirer tvrdil, že prvořadou kategorií skutečnosti je vztah, nikoliv substance.

Studenti antropologie na amerických univerzitách, kteří na ostrovech Pacifiku nebo v pralesích Jižní Ameriky navštívili v rámci pří-

pravy dizertační práce poslední žijící zbytky přírodních národů, zjistili, že tradiční školské poznatky o kultuře archaického člověka neodpovídají vždy skutečnosti. Renato a Michelle Rosalovi, studující v roce 1967 na Filipínách kmen lovců lebek - Ilongoty, napsali:

Chtěli jsme studovat rituál. Jenže když jsme tam přijeli, nenašli jsme nic z toho, o čem nás ve škole učili, že máme hledat - složité legendy, obřady a názory, které by měly mít všechny lidské skupiny. Když jsme se zeptali Ilongota, proč uzavírá manželství, nebo proč někomu uřízl hlavu, vůbec nemluvil o rituálu nebo náboženství. Prostě jen řekl: „Děláme, co se nám líbí“. Byli vážně skoro jako hippies. Zdálo se, že žijí velice spontánně a improvizovaně. Nevypadalo to špatně. Po nějaké době se nás však začalo zmocňovat zoufalství. Víte, připadalo nám, že nemáme o čem psát. Přišli jsme tam jako kulturní antropologové a zatím tihle lidé jako by ani žádnou kulturu neměli... Tradiční antropologická studie je jako příručka dobrého chování. Nenajdete v ní žádné kulturní poznatky, spíš klišé, moudrost Poloniovu, konvence spíše v banálním než poučném smyslu. Dočtete se tu o oficiálních pravidlech, ale nic o skutečném životě. Abyste pochopili svět Ilongotů, museli byste si přečíst spíš něco jako dobrodružný příběh.

Tato výpověď odráží i intelektuální atmosféru na amerických univerzitách v šedesátých letech, kdy na pozadí studentských a politických bouří došlo k revoltě proti „oficiálním humanitním vědám“ jako nástroji sociální kontroly. Kritické hlasy „nových antropologů“ vyčítaly svým učitelům, že tradiční antropologické metody nemohou zachytit všechny aspekty kulturní reality. Následoval obrat od přírodovědecky orientovaného scientismu k popisům těch aspektů společenského života, které dosavadní „akademický“ antropologický výzkum přehlížel, například k problematice etnických menšin, ghett, sexuálních minorit nebo feministek, slovy L.A. Saase tam „kde vládne tajemství, lidské city, nepředvídatelnost a boj“. V obratu „ke skutečnému životu kultury“ a nedůvěře k tradičním výkladům a generalizacím můžeme cítit „osten postmodernismu“. Francouzský filosof *Jean Baudrillard* popisuje postmodernistickou vizi reality jako svět, v němž již není možná žádná definice a ve kterém byl celý vesmír rozložen do fragmentů. Hra s těmito fragmenty - to je postmoderní.

Postmoderní společnost je chápána jako „posttradicionální, postnacionalistická, postfalocentrická a posthomogenní“, tedy osvobozená od etnocentrické tradice a nacionalismu, od unitární „kultury bílého muže“. „Nová antropologie“ byla považována za avantgardu tohoto nového světa. Francouzský strukturalistický filosof *Michel Foucault* ukázal na dějinnou a kulturní podmíněnost evropských společenských věd, které nabývají od začátku novověku charakteru represivních „disciplín“. Moderní věda podle Michela Foucaulta ukázňuje nekonečnou rozmanitost života do statických struktur odpovídajících „vědeckému obrazu světa“. Jak si všiml Pierre Bourdieu, klasická antropologie podvědomě přenášela do zkoumaného společenství postoje a kulturní vzory člověka Západu, kterým přikládala univerzální charakter. V americké kulturní antropologii byl tento skrytý eurocentrismus otevřeně reflektován. V knize *The Coming Crisis in Western Sociology (Přicházející krize západní sociologie)* z roku 1970 zpochybnil objektivitu sociologie a antropologie *Alvin Gouldner*.

V roce 1926 studoval Robert Redfield život v mexické vesnici Tepoztlán. Obraz, který načrtl, ukazoval hluboce nábožensky založené společenství, opírající se o pevné rodinné hodnoty a vzájemnou solidaritu. O patnáct let později pobýval ve stejné vesnici *Oscar Lewis*. Tento antropolog, ačkoliv znal Redfieldovu práci, našel společenství, v němž vládla antagonismus, žárlivost a rivalita. Egoismus vesničanů převažoval nad obecným zájmem. Robert Redfield, anglosaský středostavovský protestant, byl ovlivněn školou Maxe Webera, zdůrazňující úlohu posvátného pro hodnotovou orientaci společnosti jako celku. *Oscar Lewis*, pocházející z New Yorku, studoval na Kolumbijské univerzitě a kladl důraz na personalismus a sociální a ekonomické konflikty. Osobní zázemí badatele podvědomě ovlivnilo výsledky jejich analýzy. Redfield zachytil vlastní ideální obraz obce, Lewis naopak její „stínovou“ stránku.

Za jednoho ze zakladatelů symbolické antropologie je považován *Clifford Geertz* (1926), profesor sociálních věd v Ústavu pro pokročilá studia v Princetonu, který se zabýval i semiotikou. *Clifford Geertz* studoval náboženství Jávy a problematiku komparativní religionistiky, koncem padesátých let se věnoval hospodářským systémům Indoné-

sie, a nakonec se dostal až k obecným metodologickým otázkám kulturní antropologie. Geertz chápe kulturu jako systém symbolů, které vytvářejí *modely reality*, zahrnující interpretaci světa, a *modely pro realitu*, organizující sociální život člověka. Svět člověka je souborem symbolických textů a akcí. V knize *Dílo a životy: antropolog jako autor* (*Works and Lives: The Anthropologist as Author*) Clifford Geertz relativizuje gnoseologický dosah antropologických výzkumů konstatováním, že za nejvýznamnější antropologická díla byly vždy považovány texty dosahující zároveň nejvyšších literárních kvalit.

Roger M. Keesing se inspiroval generativní gramatikou amerického lingvisty a logika Noama Chomského. *Competence* chápe jako kulturní kompetenci, danou souborem abstraktních pravidel kognitivního systému a sdílenou členy kultury. *Performance* představuje sociokulturní performaci, konkrétní realizaci výchovou osvojených znalostí v podmínkách sociálního a ideologického života kultury. Kulturní vzor, který si jedinec prostřednictvím enkulturace osvojil, má povahu abstraktního ideálu. Jedná se o kompetenci, která se musí jako performance uskutečnit v běžném životě společnosti. Každá praktická činnost nachází svůj obraz v ideální sféře kompetence. Sociální normy a pravidla nebo náboženská mytémata nejsou „skladována“ v ohromném množství v lidské mysli, ale vznikají generováním na základě transformačních pravidel.

Mezi výrazné osobnosti symbolické antropologie dále patří *Victor W. Turner*, *David Schneider* a *Marshall D. Sahlins*.

Americký antropolog *Ward Hunt Goodenough*, hlavní představitel kognitivní antropologie, vymezuje kulturu jako *systém sdílených myšlenek*. Kognitivní antropologové odlišují kulturu od sociální sféry společnosti. Analýza kultury směřuje ke studiu kolektivních idejí, sdílených příslušníky kultury, které vytvářejí kognitivní strukturu a kódy. Tento abstraktní kognitivní systém ustavuje myšlenkově uchopitelnou „vizi reality“, v jejímž rámci kulturní společenství existuje a jedná. Analýza sociální sféry se naproti tomu zabývá výzkumem společenských vztahů mezi lidmi, zahrnujícími například příbuzenský systém, normy, pravidla sňatků, sociální statut apod.

Mnozí zástupci nové etnografie se domnívají, stejně jako řada žáků

Franze Boase a strukturalistů, že jazykové struktury odrážejí zákonitosti lidského myšlení. Na základě zkoumání klasifikačních systémů domorodých kultur (*folk taxonomy*) lze podle nich analogicky jako ve srovnávací jazykovědě stanovit pevný soubor gramatických pravidel kultury. Tímto způsobem může antropolog rekonstruovat „vnitřní model reality“ společnosti.

Pokud za první zásadu současné americké kulturní antropologie označíme kulturní relativismus, vycházející zejména ze Sapirovy a Whorfovy teorie, pak druhou zásadou je oddělení vlastního pojmového aparátu antropologa a zkoumané kultury. To znamená, že antropolog by měl „nechat studovanou společnost mluvit samu za sebe“ a nepokoušet se vtěsnat její výklad do schématu naší vědecké terminologie. Americký lingvista *Kenneth L. Pike* aplikoval na antropologický výzkum fonemickou a fonetickou analýzu v jazykovědě. *Etické* hodnocení analyzované kultury, které je analogické fonetickému popisu jazyka, zahrnuje tradiční deskripci a srovnávání vnějších znaků kultur v rámci snahy o vytvoření obecné typologie kulturních společenství. Představitelé nové etnografie jej spojují s přežitou etnocentristickou tendencí evolucionistické antropologie. *Emické* hodnocení studované kultury, odvozené od fonemiky v lingvistice, poskytuje prostor k sebevyjádření kultury a pomocí *složkové analýzy*, převzaté z jazykovědy, zachycuje vnitřní, autentický život kulturního společenství.

Složkovou (komponentní) analýzu na výzkum kultury poprvé použili koncem čtyřicátých let *W.H. Goodenough* a *F.G. Lounsbury*. Někteří antropologové ji využívají při analýze klasifikačních pravidel kulturních společenství, jiní při sledování kognitivních systémů.

Třetí zásadou americké kulturní antropologie je poznatek, že kulturní pojmy každé kultury předcházejí vjemům (*concept proceeds receipt*). Jedná se o metodologickou zásadu, předpokládající, že realita je společenskou konstrukcí. Američtí antropologové samozřejmě nechtějí v duchu solipsismu tvrdit, že svět kolem nás neexistuje, ale vyzvedávají skutečnost, že naše představy o světě, způsob, jak se ke světu vztahujeme a pojmy, kterými svět uchopujeme, jsou kulturně podmíněným výtvořem. Tento závěr vznikl nejen logickým domyšlením Sapirovy a Whor-

fovy teorie, sémiotiky a dalších relativistických směrů západního myšlení, ale je též výrazem odmítnutí sociálního evolucionismu a etnocentrismu.

Mezi vědce důsledně zavrhuující etnocentrismus patří například francouzský orientalista *René Étiemble*, který se zaměřil na literaturu mimoevropských kultur, většinou sakrálního charakteru, a snaží se její výklad odprostit od eurocentristických schémat. Profesor srovnávací lingvistiky v New Yorku *Edward Said*, původem z Palestiny, vydal v roce 1989 knihu *Orientalismus (Orientalism)*, ve které napadá tradiční evropské pojmání Orientu jako statické kultury. Toto tradiční hodnocení považuje za projev etnocentrismu, ospravedlňující kolonialismus.

Obava z etnocentrismu a přesvědčení, že jazyk a způsob, jakým označuje, představují formy sociálního násilí a represe, získávají v posledních letech v americkém univerzitním prostředí i politický rozměr. Jedná se o činnost aktivistů hnutí PC (*political correctness*). Již francouzští sociologové, například *Émile Durkheim*, považovali jazyk za společenskou instituci. Z této skutečnosti podle aktivistů PC vyplývá, že stejným způsobem, jakým se v demokratické společnosti hlídají instituce jako policie, armáda, soudy nebo parlament, aby neomezovaly práva občanů nebo etnických menšin, musíme střežit náš jazyk a odstranit z něj všechna slova, která by se dotýkala hrdosti menšin nebo podceňovala a zlehčovala jejich schopnosti. Za minority jsou považováni černoši, hispánci, přistěhovalci z Asie, homosexuálové, ale i ženy a další. Slova na indexu aktivistů PC zahrnují například slova týkající se ras (v žádném případě nepoužívat „Negro“, vhodnější je „blackman“ nebo „Afro-American“), sexu („man“ ve všech spojeních vyměnit za „human“, neříkejme v obecném smyslu „evolution of man“, ale „evolution of human“, „women“ se nahrazuje za „womyn“, „chairman“ za „chairperson“ atd.) nebo stáří a tělesného stavu (nevhodné „disabled“ nahradit za „differently abled“). Přístup PC, jenž nám může připadat směšný nebo tragikomický, nicméně odráží problematiku civilizace, vystavené tlaku kultur se zcela odlišnou tradicí, která musí nalézt způsob soužití.

Sémiotická analýza

Ukažme si nyní na příkladu kosmologie a rituálu ruských staroobřadců sémiotický přístup současné symbolické antropologie, jak jej podává kanadský antropolog David Scheffel:

V 17. století, před nástupem ruského cara Petra I. na trůn, inicioval moskevský patriarcha Nikon liturgickou reformu pravoslaví. Tyto změny znamenaly přiblížení k evropskému katolicismu, které předznamenávalo politické a mocenské úsilí Petrovo a „otevírání okna“ na Západ. Došlo k úpravám svatých knih a obřadů, tradiční kříž o osmi koncích byl nahrazen čtyřramenným křížem, křížování dvěma prsty rituálním používáním tří prstů, místo Izus bylo přikázáno psát Ilzus a křest pokropením vytlačil dosavadní trojnásobné úplné ponoření během obřadu. Nikonovy reformy narazily na tvrdý odpor ortodoxních stoupenců mesianistické úlohy Svaté Rusi a tradice „Třetího Říma“, kteří byli nazýváni *staroobřadci*. Byli pronásledováni, vystaveni pogromům a hledali útočiště v odlehlých oblastech země nebo i v cizině: v habsburské monarchii a na území osmanské říše. Dnes nalezneme osady staroobřadců, žijících původním způsobem života, v Rumunsku v dunajské deltě, Tulči a Dobrudži, kde jsou známi pod názvem Lipovani, nebo v Severní Americe. V samotném Rusku byli staroobřadci zrovnoprávněni až roku 1905, kdy se ke staré liturgii hlásilo na dvacet miliónů obyvatel. Ruská inteligence, jak prozápadní a revoluční, tak i pravoslavně a nacionalisticky konzervativně orientovaná, staroobřadce značně idealizovala. Revolucionáři jako Alexandr Ivanovič Gercen je považovali za pozůstatek původní ruské lidové demokracie před zavedením nevolnictví, zatímco pro pravoslavné intelektuály, reprezentované Alexandrem Solženicynem, představují ztělesnění věčného ruského vykupitelského utrpení. Jedná se o ukázkový příklad projekce ideologických představ inteligence na společenství, kterému není nasloucháno, není mu dáno slovo a ono samo o to ani neusiluje.

David Scheffel, který pobýval mezi ruskými staroobřadci, zjistil, že původním motivem jejich izolace není politický spor, ale důraz na předreformní podobu liturgie. Západnímu myšlení toto lpění na

hodnotách minulosti připadá jako prázdný ritualismus, ale podrobnějším rozбором zjistíme, že hluboký rozpor ležící mezi naší civilizací a světem staroobřadců spočívá v odlišném kosmologickém přístupu. Ve 4. kapitole si názorně ukážeme, že tradiční archaické myšlení považovalo rituál za zpřítomnění mýtických pravzorů a za formu přímého kontaktu mezi člověkem a božstvem. Pokud rituál změním, pak tuto komunikaci přerušíme, dorozumění s posvátnem se stane nemožným a život pozbyde smyslu, protože ztratí transcendentální krytí. Moderní civilizace je založena na rituálním pluralismu, ve kterém pramení snahy o ekumenismus. Vztah k Bohu není dán konkrétní formou rituálu, ale aktem víry. Stojí zde proti sobě rituální absolutismus staroobřadců, založený na kategoriích archaického myšlení, a rituální pluralismus křesťanského Západu. Pokud tuto koncepci, blízkou myšlenkám *Mircey Eliada*, přeložíme do terminologie sémiotické antropologie, hovoříme o ikónickém rituálním systému staroobřadců a západním symbolickém systému. Ikóny představují znaky, jejichž text je prototypem, který tradice chrání před změnou, zatímco v případě symbolů se jedná o znaky, nezávislé na původním prototypu. Symbolická antropologie zaznamenala ve Starém světě existenci *ikonofilních kultur*, představovaných například islámem a pravoslavím, a *ikonofobních kultur*, zahrnujících katolickou a protestantskou větev křesťanství. V této analýze se antropologie dotkla difference, kterou postřehl již Mircea Eliade. Tento rumunský religionista poukázal na spočinutí archaického světa v archetypálním bezčase a na protikladnou orientaci židovské a křesťanské kultury na dějinnost.

V labyrintu interpretace

Příklon k relativismu v antropologických studiích má původ nejen v Sapirově a Whorfově teorii, ale též jej můžeme považovat za pozdní ohlas důkladného promyšlení samotných základů teorie znaku. Charles S. Peirce použil mimo jiné definici znaku, ve které tvrdí, že znak je „*anything which determines something else (its interpretant) to refer to an object to which itself refers (its object) in the same way, the*

interpretant becoming in turn a sign and so on ad infinitum". To znamená, že interpretans (výklad) znaku může být současně znakem pro interpretans, který je znakem pro interpretans a tak dále do nekonečna. Podobná myšlenka se vyskytuje i v *dekonstruktivismu* francouzského filosofa *Jacquese Derridy*. *Clifford Geertz* uvádí příběh ilustrující tuto „metodologickou past“ moderní antropologie:

Ind vypráví Angličanovi, že svět sedí na hřbetě slona, který zase sedí na zádech želvy. V naději, že se dobere podstaty věcí a odhalí *skutečný* základ světa, se Angličan zeptá: „A na čem leží želva?“ „Na další želvě,“ zní odpověď. „A ta?“ „Ale pane,“ uzavírá celý problém Ind, „pak už jsou to jen samé želvy až dolů.“

Významnou roli hraje v posledních letech v americké kulturní antropologii problematika porozumění, ovlivněná zejména filosofickou *hermeneutikou*.

Hermeneutika je filosofickou naukou, zabývající se interpretací, vysvětlením a pochopením událostí, textů nebo faktů. Předchůdcem hermeneutiky byl *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher* (1768-1834), představitel německé protestantské liberální teologie. Schleiermacher si při výkladu starozákonních textů uvědomil, že porozumění textu vychází z pochopení významu jednotlivých slov, ale na druhé straně porozumění jednotlivému slovu již předpokládá porozumění celku. Dalšími hermeneuticky orientovanými mysliteli byli německý historik *Johann Gustav Droysen* (1808-1884) a *Wilhelm Dilthey* (1833-1911), duchovní otec tzv. *filosofie života* (*Lebensphilosophie*), který ve spise *O vzniku hermeneutiky* (*Die Entstehung der Hermeneutik*) z roku 1900 vystihl ideu tzv. *hermeneutického kruhu*, podle níž neexistuje intelektuální východisko bez předchozího předpokladu. Pokud přistupujeme k interpretaci určitého faktu, vnášíme do výkladu podvědomě předporozumění, dané naší výchovou, vzděláním, sociální a kulturní pozicí, zkrátka nemůžeme se zbavit dějinného horizontu rozumění, fakticity své přítomnosti ve společenském a historickém kontextu. Moderní hermeneutika je spjata se jménem německého filosofa *Martina Heideggera* (1889-1976) a jeho učením o existenciálech našeho pobytu (*Dasein*) ve světě. Velký přínos pro rozvoj hermeneutického bádání znamenalo i dílo německého filoso-

fa a historika *Hans-Georg Gadamera* a strukturalisticky orientovaného francouzského filosofa *Paula Ricoeura*.

Americký literární vědec *Erich Heller* napsal o současné kulturní antropologii, že se nalézá ve „stadiu, v němž je každý tvůrčí čin neoddělitelně spjat s kritikou tvůrčích prostředků, a každé dílo, intenzívně zahleděné do sebe, vypadá jako ztělesnění pochybností o svých vlastních možnostech“. Ukažme si tuto permanentní „hermeneutickou skepsi“ na povídce *Jorge Luis Borgese Averroesovo hledání*:

Autor vypráví o arabském filosofovi Averroesovi, který píše ve španělské Cordóbě komentář k Aristotelově *Poetice*. Averroes narazí na slova „komedie“ a „tragédie“. Islámská civilizace začátkem druhého tisíciletí našeho letopočtu neznala divadlo a proto Averroes marně pátrá v nejrůznějších pramenech po objasnění pojmů. Averroes odloží pero a přistoupí k oknu. Na dvorku si hrají chlapi. Jeden z nich stojí druhému na ramenou, představují minaret a muezzina. Další chlapec klečí na zemi a ztělesňuje shromáždění věřících. Téhož dne se Averroes setká u přátel s cestovatelem Albukásimem, který se vrátil z čínského města Kantonu. Navštívil tam podivný dům, ve kterém lidé na terase předváděli příběh. „Jezdili na koních, ale ty koně nikdo nespasil. Bojovali, ale meče byly z bambusu. Umírali a potom opět vstávali.“ Abulkásimovi arabští posluchači mu nerozumějí a argumentují, že jeden zkušený vypravěč může popsat sebesložitější věc, není k tomu třeba účasti většího počtu osob. Naznačují, že v pozadí může být neschopnost čínského jazyka, a vychvalují přednosti arabštiny. Averroes se po návratu domů domnívá, že již zná odpověď na otázky, které ho předtím trápily, a píše: „Aristoteles nazývá tragédií chvalozpěvy a komedií pak satiry. V koránu i v posvátných mohallakách se najde spousta obdivuhodných tragédií a komedií.“ Geniální filosof přemýšlí v kontextu své kultury a není schopen uchopit pojmy jiné kultury. I když se zdá, že řešení je blízko, nakonec mu uniká. Překlad a interpretace jsou nemožné. Povídkou prostupuje určitý ironický nádech, který ale mizí, když Jorge Luis Borges v závěru přiznává, že i jeho vlastní vize Averroese, líčená z postavení dnešního autora, by mohla působit stejně absurdně a komicky. Povídka získává rozměr „metainterpretace“, otevírající pochoopení hermeneutického kruhu.

Kontaktní událost jako setkání kultur

Každá kultura má podle nové etnografie nejen osobitou koncepci reality, ale žije i vlastní dějiny a historické události interpretuje v jejich kontextu. Konflikty vznikají v situaci, kdy se dva nebo více nekompatibilní pojetí světa a dějin setkají a střetnou, protože každá ze zúčastněných stran považuje své pojetí, v jehož světle chápe historické děje, za správné. Skutečnost, že druhá strana to nechce akceptovat a trvá na vlastním výkladu, pokládá za nepřátelský a zlovolný akt.

Kontaktní událost – setkání dvou kultur s vlastní dějinnou narací se odehrála například během Kolumbova přistání u amerických břehů. Kolumbus a jeho námořníci žili evropský historický čas, jejich dějinná situace zahrnovala úsilí španělských a portugalských králů nalézt po dobytí Cařihradu Turky obchodní cestu do Indie. V jejich dějinách došlo k objevení kontinentu a „*těch druhých*“. Neuvědomili si, že jsou sami „*těmi druhými*“ objeveni a že jsou zařazeni do souřadnic výkladu historie z pohledu indiánských obyvatel Nového světa. Každá kontaktní událost má dva svědky a dvě rovnocenné interpretace. Bělošská kultura byla silnější než indiánská a proto zvítězila a prosadila svou verzi vypravování o „objevení“ Ameriky. U příležitosti pětistého výročí objevení Ameriky se projevují zejména v USA ze strany původního obyvatelstva snahy oslavy bojkotovat z důvodu práva na vlastní interpretaci. *Marshall Sahlins*, americký antropolog, uvádí příběh, na kterém demonstruje odlišnost přístupu tradiční historické vědy, ukazující události z evropského pohledu, a kulturní antropologie, jež rekonstruuje pohled „*těch druhých*“. Jedná se o historii zavraždění kapitána Cooka domorodci na Havajských ostrovech v 18. století, událost, která byla donedávna pro Evropany záhadou.

Kapitán James Cook byl slavný anglický mořeplavec, který má zásluhu na zmapování jižního Pacifiku včetně Austrálie a Nového Zélandu. U domorodců byl oblíben a neměl s nimi žádné konflikty. Dokonce dlouho po jeho smrti dávali původní obyvatelé tichomořských ostrovů Cookovo jméno svým dětem a u některých kmenů byl zbožštěn. Přesto byl tento člověk domorodci na Havajských ostro-

vech 14. února 1779 za podivných okolností zavražděn a nikdo z bělochů netušil, proč k této tragédii došlo. Často bylo Cookovo zabití vydáváno za důkaz proradnosti domorodců. Začátkem roku 1779 přistál kapitán James Cook s dvěma loděmi, Resolution a Discovery, u břehů Havajských ostrovů, království, ve kterém kromě krále vládli kněží a aristokracie. Cook a jeho lidé byli přijati velkolepě a dostalo se jim veškerých poct. Provedli úspěšné obchody a zřídili na ostrově astronomickou observatoř. Zanedlouho kapitán James Cook zdvihl kotvy a za oslavování a provolávání slávy od domorodců vyplul. Za zálivem jej zastihla bouře, která poškodila jednu z lodí a kapitán Cook se rozhodl vrátit a loď opravit. Na pobřeží jej nikdo nečekal a zástupce krále, který se později dostavil, vypadal znepokojeně. Palubní deník vypovídá, že James Cook měl nepříjemný pocit a nařídil zbrojní přípravu. Následujícího dne byl zástupcem krále zezadu zavražděn. Strhla se bitva, při které obě strany utrpěly těžké ztráty. Výklad kulturní antropologie ukázal, že v době Cookova přistání se na ostrově odehrával každoroční rituál slunovratu. Jeho obsahem byl mýtus, podle kterého bůh Llono světil vládu nad Havají králi a kněžím na jeden rok. V době slunovratu přichází Llono zpátky na zem, aby obnovil smlouvu. Domorodci jej musí oběťmi a dary uspokojit a on opět na rok odchází a ponechává vládu v rukách krále a kněžích. James Cook dorazil na Havaj v okamžiku mýtického příchodu Llona a byl s ním ztotožněn. Domorodci mu dali požadované dary a pak ho vyprovodili na cestu. Ale James Cook, Llono, se vrátil. Tím porušil smlouvu se svým lidem a elita Havajských ostrovů propadla panice v obavě, že Llono se hodlá natrvalo zmocnit vlády. V očích Evropanů se zabitím kapitána Cooka domorodci dopustili zrady, ale z pohledu domorodců to byl James Cook, neboli bůh Llono, kdo se ukázal být lstivým a věrolomným, protože zákeřně porušil mýtickou, slavnostně uzavřenou smlouvu. A proto musel kapitán James Cook zemřít.

Jiný případ zajímavého setkání dvou odlišných kultur nám poskytne starozákonní příběh o souboji Davida s Goliášem. Tato událost se odehrála v době po roce 1200 př. n. l., kdy „mořské národy“ rozvrátily civilizace východního Středomoří. V Palestině se na pobřeží uchy-

tily kmeny Pelištejců neboli Filištínů, které předtím bojovaly s Egypťany v nilské deltě a které někteří autoři odvozují od Pelasgů, původního předachájského obyvatelstva egejské oblasti. Ve vnitrozemí se Pelištejci utkali s židovskými semitskými kmeny. Nechme hovořit Starý Zákon:

„Pelištejci shromáždili své šiky k bitvě... Také Saul a izraelští muži se shromáždili... Na hoře z jedné strany stáli Pelištejci, na hoře z druhé strany stál Izrael a mezi nimi bylo údolí. I vycházel z pelištejských šiků soubojový zápasník jménem Goliáš z Gatu, vysoký šest loket a jednu píd'. Na hlavě měl bronzovou přilbu a byl oděn do šupinatého pancíře, váha pancíře byla pět tisíc šekelů bronzu. Na nohou měl bronzové holenice a na ramenou bronzový oštěp. Násada jeho kopí byla jako tkalcovské vratidlo a hrot jeho kopí vážil šest set šekelů železa. Před ním chodíval štítonoš. Goliáš stával a volal na izraelské řady: Proč vycházíte a řadíte se k bitvě? Což nejsem já Pelištejec a vy služebníci Saulovi? Vyberte si někoho, ať ke mně sestoupí. Když mě v boji přemůže a zabije mě, budeme vašimi otroky. Avšak jestliže já přemohu jeho a zabiji ho, budete vy našimi otroky a budete nám sloužit.“

Je zřejmé, že součástí pelištejské kultury byly rituální souboje, které mohly nahradit samotnou bitvu. Srovnejme biblickou epizodu se soubojem mezi trójským Hektorem a achájským Aiantem, který měl rozhodnout o osudu trójské války:

„Oba hrdinové bojovali bez oddechu až do soumraku, kdy je hlasatelé odtrhli, a oba pak udýchaně chválili zdatnost a odvahu toho druhého. Aias dal Hektorovi třpytivý purpurový řemen k meči a Hektor daroval Aiantovi stříbrem pobitý meč.“

David nepřistoupil na přímou Goliášovu výzvu, neutkal se s ním v rovném souboji, ale z větší vzdálenosti jej usmrtil kamenem. Židé neznali soubojové praktiky egejské oblasti, které Homér opěvuje jako nejvyšší etický kodex achájských a trójských válečníků. Text Starého Zákona vyzvedává Davidův hrdinský čin, ačkoliv z pohledu Pelištejců se bezpochyby jednalo o projev zbabělosti.

Fylogeneze jazyka a kultury

Otázka původu lidské řeči, která se řeší v archaických mýtech, přitahovala lidi i ve starověku a středověku. Egypťský faraon Psammtek, vládnoucí v 7. století před naším letopočtem, uskutečnil experiment, při kterém měla být nalezena nejstarší řeč. Dvě děti byly dva roky vychovávány v izolaci a společnost jim dělaly pouze ovce s němým pastýřem. První slovo, které děti pronesly, znělo *bekos*, což znamená ve frýžštině „chléb“. Německý císař Friedrich II. nechal provést podobný pokus v roce 1250 a skotský král Jakub IV. v roce 1500.

Moderní jazykověda, ustavená v minulém století, pohlížela na výzkumy původu jazyka skepticky. Francouzská *Société Linguistique de Paris* dokonce zakázala v roce 1866 svým členům veškeré dohady na toto téma. Přesto v devatenáctém století, fascinovaném evolucí, se rodí řada tzv. *onomatopoických* teorií vycházejících z představy, že nejstarší slova vznikla napodobením přírodních zvuků. V padesátých a šedesátých letech dvacátého století se antropologové snažili doložit vznik a evoluci jazyka zkoumáním paleolitických nástrojů, případně úvahami o složitosti sociálního života našich předků. Tyto výzkumy, stejně jako rekonstrukce zachovaných otisků mozkových hemisfér na lebečních kostech, nevedly k jednoznačnému závěru.

Koncem šedesátých let *Philip Lieberman* a někteří další vědci zkoumali stavbu supralaryngeálního vokálního traktu fosilních předchůdců člověka. Místo evoluce neurologických základů jazyka pokusili se tito badatelé rekonstruovat počátky jeho vokální realizaci, jíž je artikulovaná řeč. Obor zabývající se evolucí a srovnáváním hlasových orgánů primátů se v literatuře označuje jako *paleolaryngologie*.

Supralaryngeálním vokálním traktem nazýváme u člověka strukturu začínající nad hrtanem (laryngem) a končící ústní a nosní dutinou. Nehlasný výdechový proud vzduchu, který vzniká v respiračním ústrojí, tvořeném plicemi, hrudním košem a bránicí, se v hrtanu díky pohybu hlasivek přetváří v lidský hlas neboli výdechový proud fonační. Mluvíme o vzniku tzv. *fundamentální frekvence*. Následuje artikulační ústrojí, zahrnující tři rezonanční dutiny – hrdelní, ústní a nosní. Tyto dutiny akusticky tvarují změnami svého tvaru

díky pohybům jazyka během řeči fundamentální frekvenci a vytvářejí tzv. *formantovou frekvenci* a hlásky, ze kterých se skládá lidská artikulovaná řeč. V lidské řeči jsou fonetické kvality, kterými se navzájem odlišují hlásky jako (a) a (i), určeny specifickou rezonancí dutin supralaryngeálního vokálního traktu.

Srovnávací anatomové zjistili již v osmnáctém století, že stavba horních cest dýchacích dospělého člověka se zřetelně liší od struktury obdobných orgánů ostatních primátů, jako je například šimpanz, gorila nebo orangutan, ale též od uspořádání vokálního traktu lidského novorozence. Vokální trakt lidoopa a lidského novorozence je charakteristický vysokou pozicí hrtanu, který je u dospělého člověka umístěn podstatně níže. Anatomicko-fyziologické důsledky odlišností ve stavbě supralaryngeálního vokálního traktu primátů jsou zřejmé. Při vysokém umístění hrtanu jsou svrchní cesty dýchací a trávící využívány současně. Šimpanz nebo gorila mohou ve stejném okamžiku polykat i dýchat. Dospělý člověk s hrtanem umístěným podstatně níže tuto schopnost nemá, protože u něho se tyto dvě výše zmíněné cesty vzájemně kříží. Lidské dítě se rodí s obdobnou stavbou svrchních cest dýchacích jako u lidoopů a teprve ve věku od dvanáctého do osmnáctého měsíce hrtan klesá. Díky tomuto poklesu se u člověka vytváří mezi zadním okrajem měkkého patra a svrchními chrupavkami laryngu hrdelní rezonanční dutina, která má klíčový význam pro artikulaci hlásek přítomných v lidské řeči. Vidíme, že z hlediska zabezpečení respiračních a trávicích funkcí je vokální trakt šimpanze účinnější než obdobná struktura u dospělého člověka, ale není schopen vytvářet hlásky lidské řeči. Na druhé straně jedinou funkcí, na kterou je vokální trakt dospělého člověka vhodně adaptován, je verbální komunikace. Experimenty testující jazykové schopnosti šimpanzů dokládají velký význam spodní pozice hrtanu pro vznik artikulované řeči.

Ve čtyřicátých letech se neúspěšně pokusili manželé *Catherine a Keith Hayesovi* naučit artikulovaně „mluvit“ šimpanzici Viki. Tyto výzkumy prokázaly, že nelze zkoumat jazykové schopnosti lidoopů, pokud jako komunikační médium použijeme vokální trakt. Manželé *Beatrix a Allen Gardnerovi* využili pro výuku šimpanzice *Washoe*

a později pro další šimpanze gestový jazyk hluchoněmých – *American Sign Language*. Během tří a půl roku si Washoe osvojila znaky pro více než sto slov, například „*airplane*“, „*baby*“, „*banana*“, „*window*“ a „*woman*“, jednoduché vědy typu „*more fruit*“ a „*open food drink*“ a dokonce byla schopna vytvořit nové pojmy pomocí kombinace již známých výrazů – „*water bird*“ pro labuť (*swan*). Ve stejné době jako manželé Gardnerovi zahájili své experimenty Ann a David Premackovi, kteří aplikovali vizuální komunikační kód – soubor plastických symbolů různých tvarů, které zastupovaly různé pojmy. Šimpanzice Sarah byla schopna sestavit plastické artefakty do vertikálních řad – například *Mary give chocolate Sarah* a porozuměla i souvětím typu *If Sarah put red on green, Mary give Sarah chocolate*. Experimenty manželů Hayesových, Gardnerových a Premackových naznačují, že šimpanzi mohou mít rudimentární neurologické základy, odpovídající lidské jazykové kompetenci. Jejich struktura vokálního traktu s vysokou pozicí laryngu však znemožňuje vznik obdobné vokální komunikace, která je charakteristická pro lidskou artikulovanou řeč.

Vědci předpokládají, že k obdobnému poklesu hrtanu, jaký se odehrává v postnatálním údobí dítěte, došlo i u našich fosilních předků, kdy se v určitém fylogenetickém stádiu mentální jazykový systém realizoval v podobě vokální artikulované řeči. Hlavním předpokladem vzniku lidského jazyka byl vývoj mentální kapacity archaických primátů. V poslední době se díky interdisciplinárnímu přístupu začíná rýsovat pravděpodobný scénář evoluční historie jazyka a kultury. Již jsme zpochybnili tradiční Darwinovu teorii postulující transformaci systému zvířecí komunikace do lidské lingvistické kompetence. Nabízí se proto alternativní téze, předpokládající, že jazyk i lidská kultura se vyvinuly z kognitivního aparátu nižších primátů. Oba znakové systémy představují evolučně nejpokročilejší způsob vnitřní mentální reprezentace přírodního prostředí.

Připomeňme si, že neuropsycholog Jerry Fodor se domnívá, že lidská mysl se skládá z řady diskretních, vzájemně izolovaných a krajně specializovaných kognitivních vstupních modulů (input modules), přijímajících a zpracovávajících vnější podněty z oblasti své kompe-

tence, které jsou integrovány hierarchicky nejvyšším centrálním procesorem (central processor). Lidský jazyk chápe Fodor jako jeden z modulů úzce zaměřený na akustickou a vizuální komunikaci, jenž má navíc přístup do centrálního procesoru, umožňující operovat v paměti.

Kanadský psycholog *Merlin Donald* upozornil ve své knize *Origins of the Modern Mind* (1991), že z Fodorova modulárního modelu vyplývají dvě adaptace, které se pravděpodobně uskutečnily v průběhu evoluce kognitivních funkcí hominidů: *konceptuální* a *lingvistická* (*symbolická*) adaptace.

Konceptuální adaptace, vývojově předcházející vytvoření jazykové kompetence, ustavila lidskou mysl. Téze předpokládající existenci této adaptace je podpořena klinickými daty, která prokázala, že pacient postižený ztrátou lingvistické dispozice si zachovává řadu jedinečných lidských vlastností a schopností, zahrnujících souvislé myšlení, rozeznávání hudby, hlasů, tváří a míst, gestikulaci a mimiku, výrobu nástrojů a všeobecnou sociální inteligenci. Pokusme se zařadit konceptuální adaptaci časově.

Paleoantropologové hledají přímého třetihorního předka člověka v africké skupině takzvaných plio-pleistocenních hominidů, žijících v údobí od 4 do 1,5 milióny lety, které dělíme jednak na australopitéky (*Australopithecus afarensis*, *Australopithecus africanus*, *Australopithecus robustus* a *Australopithecus boisei*), jednak na údajné první příslušníky rodu *Homo* (*Homo rudolfensis* a *Homo habilis*). Ve vrstvě staré přibližně 2,5 miliónu let byly nalezeny nejstarší jednoduché nástroje, označované jako *oldowanská kultura* a považované mnohými badateli za jednoznačný projev lidské aktivity.

Podrobnějšího rozboru zpochybňuje lidskou povahu oldowanské kultury. Jak prokázaly četné etologické studie a pozorování, používání nástrojů a předávání postupu při jejich výrobě tradicí není výlučnou doménou člověka. Merlin Donald proto zavedl termín *episodická kultura*, charakterizující mentální úroveň dnešních lidoopů, odhalených zejména experimenty manželů Gardnerových a Premackových, a hypotetické kognitivní schopnosti plio-pleistocenních hominidů, včetně forem řazených k rodu *Homo*. Fosilní i recentní nositelé episo-

dické kultury žijí v přítomnosti, pojímané a zaznamenané jako série konkrétních episod. Většina autorů včetně Noama Chomského přiznává existenci rudimentárního konceptuálního myšlení u šimpanzů, goril a orangutanů, které jim umožňuje podávat pozoruhodné výkony při výuce znakového jazyka hluchoněmých (American Sign Language).

Řada vědců se shoduje v názoru, že hranice oddělující mysl vyspělého primáta a člověka byla překročena před necelými dvěma milióny lety s příchodem *Homo erectus*, původně afrického hominida, který záhy prolomil přírodní a geografické omezení Afriky a rozšířil se po rozsáhlých oblastech Eurasie. *Homo erectus* postupně nahradil primitivní oldowanskou technologii důmyslnější a komplikovanější *acheulskou kulturou*. Jihoafrický paleoantropolog *Phillip Tobias* se domnívá, že kulturní aktivita tohoto pravěkého člověka zahrnovala symbolizaci, ideologii a rituál, včetně lingvistických schopností.

Výzkumy Liebermanova žáka *Jeffrey Laitmana* a jeho spolupracovníků dokládají, že vokální trakt charakteristický nízkou pozicí laryngu se objevuje u našich fosilních předků teprve před 400 až 300 tisíci lety, v době „soumraku“ druhu *Homo erectus* a jeho postupné transformace v archaické příslušníky *Homo sapiens*. To znamená, že nejen plio-pleistocenní hominidi, ale též většina starších forem *Homo erectus* se z anatomicko - fyziologického hlediska zřejmě vyznačovala typem vokalizace obdobným skřekům současných lidoopů.

Předpokládaný nesoulad mezi kulturní a pravděpodobně i mentální vyspělostí *Homo erectus* a jeho anatomicky podmíněnou neschopností produkovat hlásky lidské řeči vedl některé badatele, například *Gordona W. Hewese*, k formulování téze o *gestikulačním stádiu* ve vývoji jazyka. Zde je však zapotřebí zvýšené obezřetnosti. Bylo experimentálně prokázáno, že s výjimkou umělých znakových jazyků určených pro hluchoněmé (například American Sign Language), jejichž produkce je spjata s levou hemisférou, má veškerá gestikulace včetně pantomimy i v případě, že doprovází mluvenou řeč, nelingvistickou povahu. Tvoří součást komplexu, který Burling označil jako „gesture-call system“, a její evoluční historie je odlišná od původu jazyka.

Merlin Donald přisuzuje *Homo erectus* tzv. *mimetickou kulturu*, která představuje první specificky lidskou, ale zároveň nelingvistickou kulturu. Mimetická aktivita, zahrnující přibližně Burlingem vymezený „gesture-call system“, je spojujícím evolučním článkem mezi episodickou kulturou, charakteristickou pro lidoopy a australopitěky, a *lingvistickou (symbolickou) kulturou Homo sapiens*. Mimetická kultura obsahovala všechny lidské vlastnosti, které lze prokázat u současných jedinců, postižených ztrátou jazykové kompetence. Na rozdíl od lingvistických center, jež jsou umístěna v levé hemisféře, jsou mimetické kompetence spjaty s pravou hemisférou.

Mimetická kultura byla založena na intermodální schopnosti reprezentace, která má ikonickou (nesymbolickou) povahu, jak ji můžeme pozorovat například v pantomimě. Mezi významné inovace mimetické kultury náleží *rytmus*, specificky lidská vlastnost, která neexistuje u žádného jiného primáta, a melodické a harmonické aspekty prozódie. Mimetická gesta, včetně faciální exprese, slouží k dorozumívání. Označit tento způsob komunikace za „prajazyk“ nebo „protojazyk“ by bylo zavádějící, protože je podmíněn odlišným neurologickým substrátem. Výrazy tváře představují v lidské ontogenezi první formu komunikace s okolím, předcházející rozvoj jazyka. Mimetická kultura představovala vhodné prostředí umožňující vytvoření pozdější lingvistické kultury. Mimetické prostředky včetně gest, výrazu tváře, intonace a ostatních složek prozódie mají výraznou „metalingvistickou“ funkci a doprovázejí mluvenou řeč umožňují sémantickou interpretaci mnohoznačných výroků.

Mimetická kultura vedla ke vzniku prvního, kolektivně sdíleného modelu reality, zprostředkovaného nikoliv jazykově, ale rituálně. Merlin Donald navázal na téze Jane E. Harrisonové a předpokládá, že rituál předcházeli *fylogeneticky* mýtus. K problematice rituálů se vrátíme v následující kapitole. Mimetická kultura ustavila rituální praktiky, tance, hry a složitější technologie, složky, které jsou významné i pro současnou civilizaci. *Eibl-Eibesfeldtová* prokázala trvalý výsadní postavení mimetických prvků v životě moderního člověka.

V současné době existují dvě odlišná pojetí vzniku *Homo sapiens*. První z nich se nazývá *teorie multiregionální kontinuity (multiregio-*

nal continuity) a předpokládá vzájemně nezávislou evoluční přeměnu místních forem *Homo erectus* v archaické populace *Homo sapiens* a posléze vznik současných rasových skupin. Druhá teorie, označovaná jako „*Out-of-Africa model*“, podpořená genetickými výzkumy recentních etnik, tvrdí, že anatomicky moderní člověk vznikl před 140 až 200 tisíci lety v Africe, odkud přibližně před 100 tisíci lety zahájil rozsáhlou expanzi a po vytlačení a částečné asimilaci regionálních eurasijských populací archaického *Homo sapiens* (v Evropě a na Blízkém Východě představovaných Neandertálci) osídlil celou planetu.

V údobí mezi asi 400 tisíci lety, kdy se objevují nejstarší zástupci archaických forem *Homo sapiens*, a přibližně 40 tisíci lety, kdy nastupuje *kultura mladého paleolitu*, lze předpokládat dvě, případně tři z kognitivního hlediska významné změny. První se týká obecné lingvistické adaptace, zahrnující vznik jazykové kompetence (nebo modulu), druhá představuje počátek plně artikulované (fonetické) řeči a třetí, na niž usuzuje psycholog *John McCrone*, spočívá v ustavení specificky lidského sebevědomí (*self-awareness*).

Připomínám, že Jeffrey Laitman se domnívá, že vokální trakt umožňující produkci artikulované řeči se vytvořil poprvé mezi přechodnými hominidy během přeměny forem *Homo erectus* do archaických populací *Homo sapiens*. Lebky nejstarších hominidů řazených k archaickým zástupcům *Homo sapiens*, kteří měli mluvidla vhodná k porozumění artikulovanou řečí, byly nalezeny u Steinheimu v Německu a u Petralony v Řecku a pocházejí z údobí asi před 300 až 200 tisíci lety. Vzhledem ke skutečnosti, že právě v této době pravděpodobně došlo k lingvistické adaptaci, můžeme předpokládat, že mluvená řeč představuje nejen hlavní, ale též fylogeneticky nejstarší modalitu uskutečnění mentálního jazykového systému. Vznik artikulované řeči na základě vývoje periferních orgánů, označované v literatuře jako *glottogenese*, a vytvoření jazykové kompetence v mozku (*glossogenese*), splývají.

Merlin Donald, inspirovaný holistickou tradicí, razí názor, že hlavním smyslem lingvistické adaptace nebylo vytvoření jazyka, ale spíše vznik integrativního, souvislého, původně mýtického myšlení, poskytujícího celistvý obraz světa. Jazyk posloužil pouze jako nutný pro-

středek k dosažení tohoto cíle. Člověk se liší od lidoopů úrovní mentálních modelů, které je jeho mysl schopna vytvářet. Jedním z projevů této výlučnosti lidského myšlení je schopnost vyprávění, *narativita*, zakládající koherentní, kulturní vizi skutečnosti.

Ferdinand de Saussure uvedl do lingvistiky pojem syntagmatické a paradigmatické organizace jazyka. Podle strukturalistů umístěním do syntagmatických a paradigmatických vztahů získává každý lingvistický fenomén, ale též kulturní artefakt svůj význam. Výzkumy kulturní antropologie prokázaly, že paradigmata a syntagmata představují apriorní a základní rozvrh lidského poznání světa a jeho pobytu v něm (*fundamental constricts imposed on humans „world view“*). V následující kapitole uvidíme, jak Mircea Eliade popsal vzájemnou souhru paradigmatických a syntagmatických vztahů v archaické ontologii a spiritualitě.

Roman Jakobson umístil schopnost člověka vytvářet paradigmata (relace mezi jednotkami stejné sémantické nebo syntaktické třídy) do temporální oblasti mozku, zatímco lidskou kapacitu pro syntagmata (relace shlukovaných a segmentovaných prvků v lineární řadě) ztotožnil s frontální oblastí mozku. Výzkumy kognitivních schopností lidoopů naznačily jejich mimořádné schopnosti paradigmatického myšlení. Syntagmatická organizace mentálních výkonů je však u šimpanzů, goril a orangutanů nevýrazná a nepřesvědčivá. Toto zjištění se shoduje s názory řady vědců, kteří podmiňují vznik syntaktického uspořádání jazyka rozvojem frontálních laloků, fylogeneticky nejmladší části lidského mozku. Jak zdůraznil Thomas Sebeok, syntax umožnila hominidům nejen vytvářet mentální reprezentace bezprostřední reality, ale též konstruovat nekonečné množství kulturních vizí světa.

Kosterní pozůstatky anatomicky moderního člověka, které pocházejí z Předního Východu a Afriky, jsou staré přibližně 100 tisíc let. Podstatné morfologické změny ve faciální a orální oblasti naznačují vznik plně foneticky rozvinuté artikulované řeči, která se ve svých fonologických, gramatických nebo sémantických aspektech již nelišila od jazyků dnešních lidí. Nicméně archeologové pozorují zrození odpovídající *symbolické kultury*, zahrnující rozličné semiotické do-

vednosti včetně umění, které jsou charakteristické pro současné lidstvo, až s úsvitem mladého paleolitu, o 50 až 60 tisíc let později, kdy anatomicky moderní lidé, putující přes Přední Východ do Eurasie, přicházejí do střední a západní Evropy.

John McCrone vysvětluje ve své knize *The Ape that Spoke (Opice, která promluvila)* z roku 1991 tento zářející rozpor další kognitivní adaptací, spočívající ve využití mechanismu „vnitřní řeči“ pro vytvoření lidského sebevědomí (self-awareness), osvobozujícího lidskou bytost od „kontinua přítomnosti“. Tato inovace, která má čistě kulturní a na rozdíl od lingvistické adaptace nebiologický původ, umožnila lidem čerpat z paměti vzpomínky bez ohledu na podněty vnějšího světa. Člověk tak získal „svobodu“ vůči své paměti. Mentálně moderní *Homo sapiens*, tato bytost ustavená společným přispěním biologicky zakotvených i výlučně kulturně podmíněných vlivů, se objevuje na scéně na počátku mladého paleolitu, přibližně před 40 tisíci lety. Historicky poslední krok, který vytvořil dnešního člověka a jeho symbolickou kulturu, měl čistě kulturní povahu a musí být tedy u každého jedince pokaždé znovu opakován.

Symbolická lidská kultura, rozšířená migrací anatomicky moderního *Homo sapiens* po celé planetě, představuje komplex složený z aspektů epizodických, mimetických a lingvistických, které reprezentují odlišná stádia evoluce lidské mysli. Tyto jednotlivé typy semiotických mentálních modelů jsou integrovány a zastřešeny vyprávěním (narativitou), nejvyšším výkonem vědomí *Homo sapiens*.

4. kapitola

ČLOVĚK, MÝTUS A NÁBOŽENSTVÍ

Náboženství je atributem každé známé společnosti a můžeme proto o něm hovořit jako o *antropologické konstantě*. Studium náboženských a mytologických systémů probíhalo souběžně s rozvojem kulturní antropologie. Existuje nespočet definic náboženství z oblasti tradiční teologie, filosofie nebo antropologie, které svým počtem směle soutěží s pokusy o definování pojmu „kultura“. Z antropologického a sociologického hlediska termín náboženství označuje komplikovaný a rozsáhlý soubor různých způsobů chování archaických i moderních kultur. Latinský název *religio* pochází od slovesa *religo, religare*, znamenající „svázat“. *Religio* je tedy vazba člověka na vyšší, nadpřirozenou autoritu, jejímž vnějším projevem je obřad, rituál, a vnitřním religiozita, zbožnost. Studium náboženství různých kultur se zabývá *religionistika*.

Pokusme se určit obsah náboženství z existenciální pozice věřícího. Člověk, který je nábožensky založen, se domnívá, že je ve vztahu na posvátno, sakrální, absolutno, Boha, která tvoří poslední, nejzazší horizont světa a dávají mu smysl. Jedná se o existenciální vazbu člověka na *Základ* a *Smysl*, jež nelze přesáhnout a které představují nejvyšší a svrchovanou autoritu. Druhým aspektem náboženství je výklad lidského života ve světle tohoto vztahu, který se v evropské tradici stal systematickou naukou, nazývanou *teologie*.

Scholastikové ve středověku rozlišovali mezi *fides qua creditur*, „víra, která se věří“, tedy existenciální vazba, a *fides quae creditur*, „víra, ve kterou se věří“, popis víry – teologie. Alfred Bertholet říká, že „náboženství je vztah člověka k tomu, co vnímá jako zcela jiné“, je to „vyrovnaní (*Auseinandersetzung*) s tajemnou mocí“. Toto „zcela jiné“ nemusí být Bůh. Jak ukázal G. van der Leeuw, Bůh je v náboženství teprve „pozdní jev“.

Francouzský sociolog *Émile Durkheim* rozlišil dualismus mezi pro-

fánním, světským charakterem lidské reality a sakrálním, posvátným aspektem reality. Člověk, jako „občan dvou světů“, hledá v náboženství vyrovnaný vztah mezi oběma sférami. Archaická náboženství přírodních národů, některá asketická náboženství, například buddhismus, a tradice mysticismu v různých kulturách dospívají při svém upřednostnění sakrálna až k negaci profánní. V roce 1917 vydal německý religionista a indolog *Rudolf Otto* (1869–1937) knihu *Posvátno (Das Heilige)*. Rudolf Otto v duchu novokantovské filosofie pokládá sakrální za zdroj náboženské zkušenosti a zároveň za apriorní kategorii, neuchopitelnou lidským poznáním a neodvoditelnou z jiných sociologických nebo psychologických kategorií. Symboly náboženství mají *numinosní* charakter, to znamená, že člověka fascinují a neustále přitahují jeho pozornost. Tento numinosní, nutkavý aspekt náboženství využívá ve svých teoriích i Carl Gustav Jung. Pocit přítomnosti sakrální (*sensus numinis*) je podle Rudolfa Otta ambivalentní a zahrnuje jednak *tremendum*, úzkost, strach a ponížení před posvátnem, jednak *fascinatum*, fascinaci, obdiv a pocit štěstí a vnitřní harmonie v přítomnosti sakrální.

Ve 2. kapitole, v oddíle věnovaném analytické psychologii C.G. Junga jsme podrobněji pojednali o archetypech, jejichž zdrojem je lidské nevědomí. Náboženství nebo mytologie představují podle Jungovy školy institucionalizaci vztahu lidské kultury k projektivní podobě těchto kolektivních „psychických mocností“. V tomto pojetí by náboženství představovalo sociální kultivaci původních instinktů, transformovaných v archetypy, a sloužilo by jako blahodárný, pro každou lidskou společnost životně důležitý „psychoterapeutický systém“.

Jak souvisí náboženství s mýtem? Pojímáme-li mýtus jako obraz světa u archaických národů, pak veškeré náboženské úkony a víra nacházejí zdůvodnění v rámci mýtické vize reality. Přesné rozlišování mýtu a náboženství je však relevantní pouze na filosofické nebo teologické rovině a vymyká se vlastnímu kulturně antropologickému výzkumu. Americký antropolog *Clifford Geertz* se pokouší rozlišit emocionální a intelektuální aspekty náboženství, které se navzájem prostupují. Geertz zavádí pojmy „ethos“ a „world view“. První z nich odpovídá hodnotícím morálním soudům, které vycházejí z nábo-

ženství jako ze systému norem. „World view“ znamená „obraz světa“ a koresponduje s mytologickými představami o povaze jsoucna.

Naším úkolem je pojmout náboženství a mytologii jako kulturně antropologický problém archaických kultur. Dějiny a základní terminologie religionistiky zde budou podány jako historické způsoby kategorického přístupu západních vzdělavců k realitě mimoevropských kultur. Časový záběr příkladů v této kapitole sahá od archaických společenství přes státy Předního východu, antickou civilizaci až po středověk. Během tohoto dlouhého údobí lidských dějin byla překročena hranice prehistorie a vstupujeme vynálezem písma na půdu historie, vznikají komplikované monoteistické náboženské systémy a na půdě řecké filosofie dochází k pokusu o intelektuální vymezení člověka. Křesťanství slučuje semitskou náboženskou tradici s kulturou antického Středomoří a na troskách Říma buduje s pomocí nových etnik kulturu středověku, ze které pochází dnešní civilizace.

Myslitelé tak různorodí jako Karl Lowith, Mircea Eliade, Eric Voegelin nebo Emanuel Rádl poukázali na skutečnost, že z řady příčin, z nichž některými se též budeme zabývat, lze za zásadní přelom mezi starým statickým archaickým světem a kulturou směřující k moderní civilizaci označit tradici židovského národa a vznik křesťanství. Eric Voegelin hovoří filosofickým jazykem přímo o *skoku v bytí*. Kanadský antropolog David Scheffel tyto dva kulturní protipóly charakterizuje rozdílem mezi ikónickou a symbolickou civilizacemi.

Hlavní představitelé religionistiky

Religionistika, věda zaměřená na poznání společných, transkulturních základů náboženské zkušenosti, se začíná formovat v 18. století. Svědectví o náboženství indiánských kmenů v Severní Americe vydal ve svém spise roku 1724 jezuita *Joseph-Francois Lafitau*. Dějiny náboženství (*Natural History of Religion*) uveřejnil roku 1755 známý anglický filosof, stoupenec empirismu, *David Hume* (1711-1776), který jako nejstarší podobu náboženství zdůrazňoval pólýteismus. Ustanovení religionistiky jako samostatného vědního oboru je spjaté s osobou německého badatele *Maxe Mullera*. Max Muller se narodil roku

1823 v Dessau. Na lipské univerzitě studoval antropologii, klasické jazyky a psychologii. Věnoval se zejména sanskrtu a po pobytu na univerzitách v Berlíně a Paříži žil a přednášel od roku 1848 až do své smrti roku 1900 na univerzitě v Oxfordu. Max Muller byl s *F.F. Adalbertem Kuhnem* (1812–1881) a *Wilhelmem Schwartzem* (1821–1899) představitelem *naturmytologické školy*, religionistického směru, vykládajícího mýty jako poetický popis přírodních živlů. Tato škola se členila na *solární* větev, kladoucí důraz na personifikaci slunce v mýtech, a *lunární* větev, která ve vyprávění mýtů hledala personifikaci měsíce. Dalšími výraznými představiteli prvního období religionistiky byli Holanďané *Cornelius Petrus Thiele* (1830–1902) a *Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye* (1848–1920). V následujícím období se otázkami mytologie a náboženství zabývala celá řada autorů, například evolucionističtí antropologové, difuzionisté, představitelé francouzské sociologie, funkcionalismu a strukturalismu, které jsme již uvedli v přehledu dějin antropologie. Inspirující podněty do religionistiky vnesli Carl Gustav Jung a jeho žáci. Z novějších autorů získal výsadní postavení rumunský religionista *Mircea Eliade* (1907–1986), působící po válce na Sorbonně a v Chicagu, který se proslavil syntetickými pracemi o kategoriích archaického myšlení. Hlavním představitelem strukturalistického a fenomenologického přístupu k mytologii a náboženství je současný francouzský filosof *Paul Ricoeur*.

Klasifikace náboženství

Nejstarší evropská klasifikace náboženství je dualistická, rozlišující náboženství nebo mytologie nepravé (*falsa religio*) a náboženství/zjevené, pravé (*vera religio*). Typologické třídění náboženství sahá svými kořeny až do 18. století a odráží tak první, často naivní a etnocentristicky zaměřenou zkušenost západní vědy s mimoevropskými kulturami. Tato klasifikace pracuje s termíny jako jsou *fetišismus*, *dynamismus*, *animismus*, *démonismus*, *totemismus*, *teismus* a *deismus*. Antropologové a religionisté 19. století považovali tato paradigmatu náboženského chování přírodních národů i civilizací za jednotlivá stádia ve vývoji náboženství a studovali jejich vzájemnou evoluční

posloupnost. *H. Siebeck* uvádí v *Úvodu do filosofie náboženství (Lehrbuch der Religionsphilosophie)* z roku 1893 následující evolucionistické třídění náboženství:

1.	Naturreligion, přírodní náboženství, náboženské „uznávání světa“ – přírodní národy
2.	Moralreligion, mravnostní náboženství – starověké civilizace Předního východu, předkolumbovské státy Ameriky
3.	Přechod od náboženství mravního k náboženství vykoupení – judaismus
4.	Náboženství vykoupení – soteriologická a. negativní – buddhismus b. pozitivní – křesťanství
5.	Návrat k náboženství mravnímu – islám

Čeští religionisté *Jan Heller* a *Milan Mrázek* uvádějí v *Nástinu religionistiky* z roku 1988 klasifikaci náboženství, vycházející z třídění, které bylo začátkem sedmdesátých let vypracováno *Kurtem Rudolphem*, profesorem religionistiky v Lipsku:

1.	* Náboženství kmenová (přírodních národů), v předpisemném stádiu, jedná se zejména o mytologické soustavy přírodních národů
2.	* Náboženství národní, ve stádiu písma a státu, například náboženství a mytologie civilizací starověkého Předního východu Egypta a předkolumbovských indiánských států
3.	* Náboženství světová, po „etickém zlomu“ v 6. století př. n. l. Člení se do dvou skupin: a. Karmové systémy, kde je ústředním pojmem kosmický řád – karma, například indický buddhismus a džinismus a čínský taoismus a konfucianismus b. Teistické systémy, kde je ústředním pojmem Bůh, např. zoroastrismus, judaismus, křesťanství a islám
4.	* Synkretizující náboženství, odvozená a smíšená, např. řecká mystéria, orfismus, manicheismus, bahai, umbanda, cao-daj

Mýtus a rituál

Co je to vlastně *mýtus*? Naučili jsme se tohoto slova používat pro určitou rozšířenou, ale nepravdivou představu. Ve druhé kapitole jsme v tomto smyslu hovořili o mýtu zlatého věku a mýtu ztracené moudrosti jako o dvou představách, které na úsvitu novověku deformovaly v očích Evropanů obraz mimoevropských kultur. Přesto tvoří mýtus nedílnou součást každé archaické kultury. Znamená to, že staré společnosti žily ve lži, že vše, co si myslely o světě, bylo jedním velkým omylem? Takový je názor i většiny scientisticky orientovaných jedinců, kteří za jediné kritérium pravdivosti poznání považují obraz světa, který nám podává současná věda. Toto apriorně negativní stanovisko vůči mýtu se poprvé vyskytuje u řeckých filosofů, například Platóna a stoiků, stavějících do protikladu *mythos* a *logos*. *Theagenés* z *Regia* koncem 6. století a *Empedoklés*, žijící v 5. století před naším letopočtem, vykládali podání starořeckých bohů jako obrazy přírodních sil a živlů. *Euhémeristický* přístup k mýtům, nazvaný podle řeckého myslitele *Euhémera* ze 4. až 3. století před naším letopočtem, je charakteristický ztotožněním mýtických bohů s zapomenutými, ale historickými panovníky minulosti. *Euhémeros* líčí ve svém ztraceném spise *Posvátný zápis* (*Hierá anagrafé*) fiktivní plavbu v Indickém oceánu na ostrov Panchaia, kde našel v Diově chrámu zlatý sloup se záznamy o skutcích dávných králů ostrova – *Urana*, *Krona* a *Dia*. Pozdější křesťanská tradice označovala vše, co se neshodovalo s historickými exkursy Starého Zákona, za báji, pohanskou fantazii omylem pokládanou za realitu. Setká-li se etnolog s cizí kulturou na úrovni přírodních národů a podaří-li se mu s ní navázat kontakt, je, jako cizinec, do ní uveden prostřednictvím vyprávění jejich příslušníků o dávných předcích a jejich hrdinských činech, bozích a jiných nadpřirozených silách a o způsobech, jak je jimi spravován svět. To vše tvoří obsah mýtu, jenž přenáší z pokolení na pokolení tradice daného společenství. Etnolog se tak ocitá v obdobné situaci jako dítě, kterému je nejdříve náš svět, do kterého se narodilo, představován formou pohádek a bájí. Od této analogie se odvíjí výklad mýtu jako výtvoru a pozůstatku „dětství lidstva“. Italský myslitel *Giambattista Vico* sice

považoval mýtus za klíč k pochopení archaických společností a přírodních národů, ale zároveň jej pokládal za projev fantastické, neukázněné obrazotvornosti „dětského věku“ lidstva. Na tuto představu navázali pozitivisticky orientovaní evolucionisté a další badatelé devatenáctého a dvacátého století. Francouzský sociolog a historik Lucien Lévy-Bruhl posuzoval mýtus jako produkt prelogického, nevědeckého myšlení archaického člověka. Německý religionista Max Müller spojil přístup naturmytologické školy s důrazem na studium jazyka. Původní, poetický popis přírodních a kosmických událostí podle Mullera zdegeneroval jakousi „chorobou“ nebo „úpadkem“ řeči v nesrozumitelný obsah mýtu. Max Müller například vykládá řecký mýtus o Dafné, proměněné ve vavřík, když byla pronásledována Apollónem, jako upadlý popis jitřní záře, personifikované postavou Dafné, která mizí poté, co vyjde slunce (Apollón). V jiném mýtu je slunce, nazývané básnickým jazykem Lykogenos – syn slunce, později považováno za božstvo, zrozené v Lykii. Z popisu přírody tak vzniká podle principu *Nomen fit numen* (jméno se stává bohem) náboženský nebo mytologický systém.

Proti této scientistické tradici, studující mýtus jako překonaný předstupeň vlády rozumu, stojí tradice romantismu. Již víme, že romantičtí filosofové považovali mýtus za nevědomý odraz hlubšího autentického bytí národa a zároveň za životadárný zdroj lidské existence. Nejdále v této tézi šel Carl Gustav Jung, který v lidském nevědomí lokalizoval psychické orgány – archetypy, zakládající symboliku mýtu. Integrace archetypů ve vědomí je podle analytické psychologie nutným předpokladem pro zdravý vývoj jedince i společnosti.

Podívejme se na slovo „mýtus“ z etymologického hlediska. Je odvozeno od řeckého slovesa *mytheuein*, znamenajícího „vyprávět“. Bylo to vyprávění, které danému archaickému společenství odpovídalo na základní otázky týkající se jeho existence. Obsah mýtů byl ztotožněn s *absolutní pravdou*. Jedná se o odlišné pojetí *pravdy*, než které zdědil novověk od Aristotela a středověkých scholastiků, podle něhož je *pravda shodou mezi myšlením a věcí*. Tato koncepce předpokládá určitou aktivitu, pohyb našeho myšlení, které odkrývá a odráží vlastnosti objektivní reality. Člověk žijící v době mýtu chápal

pravdu jako *zjevení*, *odkrytost* ve smyslu řeckého slova *alétheia*. Skutečná, pravdivá podoba bytí byla pro něj odhalena v mýtické naraci. V mýtu nacházela pravda svůj výraz, přístupný všem naslouchajícím členům společenství. Zjevená pravda ve formě mýtu byla podpořena autoritou božstva, kterým byla tlumočena, nebo v pozdějších kulturách svatými Knihami, například Biblií nebo Koránem, inspirovanými Bohem.

Názorně jsme si v předchozích kapitolách ukázali dvě základní možnosti interpretace mýtu. Romantický výklad mýtu o Orestovi od autora teorie matriarchátu, Johanna Jakoba Bachofena, je *substanciální*. Bachofen se zaměřil na vlastní obsah mýtu, který bere zcela vážně, a považuje jej za alegorický záznam významné historické události – střetnutí sil matriarchátu a patriarchátu v egejské oblasti. Zakladatel strukturalistické školy v antropologii, Claude Lévi-Strauss nepřistupuje k obsahu mýtu o Oidipovi jako ke zdroji konkrétní historické zkušenosti. Používá místo toho formalistický, *relacionistický* model výkladu mýtu. Mýtus chápe jako logický nástroj k vyřešení protikladů lidské existence, ve kterém se zároveň projevuje jakási myto-logika, odrážející hlubší, univerzální zákonitosti lidského myšlení.

Religionistickou typologickou kategorií, která sehrála zásadní úlohu při střetnutí zastánců „primitivnosti“ myšlení přírodních národů na jedné straně a vyznavačů formální rovnocennosti archaického a moderního myšlení na straně druhé, byl *totemismus*.

Slovo *totem* pochází od severoamerického indiánského kmene Obživejů a označuje bytost, kterou přírodní národy považovaly za mýtického předka. Ve většině případů se jednalo o zvíře, méně často o rostlinu, přírodní předmět nebo nebeský jev. Australští domorodci používají pojem *kobong*, Mikronésané *kalid*. Totemismus, který by tvořil základ nejstarších náboženských představ prehistorických hebrejských kmenů, se snažil prokázat skotský religionista *William Robertson Smith* (1846–1934), profesor arabštiny v Cambridge. Mezi prehistorickými indoevropskými kmeny není totemismus bezpečně dokázán, i když řada vědců s ním ve svých výkladech běžně pracuje. Jeho pozůstatky byly nalezeny u italského kmene *Picentů*, jehož pří-

slušníci odvozovali své jméno od datla (*Picus*), který je přivedl do Picenska. Thessalští *Myrmidoni* tvrdili, že pocházejí od mravence (*myrmex*).

Arnold van Gennep zdůrazňuje čtyři znaky totemismu:

1. Víra v příbuzenský vztah mezi určitou skupinou – klanem na jedné straně a totemovým zvířetem nebo rostlinou na straně druhé.
2. Rituály a zákazy – tabu, které doprovázejí tento příbuzenský vztah.
3. Zavedení řízené soustavy manželství – exogamie a endogamie. Při exogamii je příslušník kmene nebo klanu povinen se ženit pouze s osobou z jiného kmene nebo klanu, zatímco pravidlo endogamie přikazuje vybírat si partnera pouze v rámci vlastního kmene nebo klanu.
4. Název skupiny podle totemu.

Někteří antropologové vysvětlovali totemismus tzv. *slovní maskou*, kdy ve snaze ochránit se před démony se příslušníci přírodních národů vydávají za totemová zvířata. Jiný výklad dává totemismus do souvislosti s vírou ve stěhování duší mezi lidmi a zvířaty, *reinkarnaci*, řecky označovanou jako *metempsychosis*. Většinou se klasická evolucionistická antropologie dívala na totemismus jako výraz „nedospělého“, nevyvinutého myšlení archaických kmenů a doklad špatně pochopené kauzality, týkající se genealogických vztahů. *Claude Lévi-Strauss* však ukázal totemismus jako příklad třídícího, klasifikačního myšlení přírodních národů, které je analogické a formálně rovnocenné modernímu myšlení. Označením konkrétního kmene nebo klanu znamením havrana a ztotožněním jiného kmene nebo klanu s totemem orla archaická kultura rozlišuje obě skupiny. Tím je v rámci *konkrétního myšlení* vyjádřena klasifikační odlišnost a zároveň sebeidentifikace jednotlivých kmenů nebo klanů.

Ve 3. kapitole jsme se zmínili o sémiotické souvislosti mezi vyprávěním, jazykem a kulturou. Francouzský jazykovědec *Émile Benveniste* nahrazuje Saussurův termín *parole* pojmem *discours*, aby podtrhl, že vyšší jazykové jednotky, jako jsou promluva nebo text, nejsou nesourodou produkcí vět, ale že se jedná o vnitřně organizovaný celek, ze kterého vyrůstá jazykový obraz světa a tedy i mýtus. Merlin

Donald tvrdí, že narativita, zakládající mýtus, je nejvyšším projevem evoluce kognitivního modelování reality. Anglický antropolog Gregory Bateson přímo napsal, že *myslíme v příbězích* (*we think in terms of stories*). Vznik člověka můžeme proto ztotožnit s evolučním momentem, kdy byl náš fosilní předek z anatomického a intelektuálního hlediska schopen souvislého, artikulovaného vypravování, které založilo mýtus.

Při výkladu strukturalistického modelu jsme demonstrovali dva typy vztahů mezi znaky – lineární syntagmatický a strukturální paradigmatický. V promluvě mýtu odpovídá syntagmatickým vztahům *metonymie*, nahrazení předmětu jménem jiného předmětu, který je s ním v úzké souvislosti, a paradigmatickým relacím *metafora*, založená na záměně podobných předmětů.

Émile Durkheim a James G. Frazer zdůrazňovali pragmatickou funkci mýtu při organizaci sociálního života. Mýtus byl považován za jakousi „společenskou chartu“ přírodních národů. Představitelé funkcionalismu, strukturalismu i symbolické antropologie ukázali, že discours, odrážející mýtický obraz světa, představuje klasifikační a kognitivní systém, ve kterém je zakotven normativní řád kultury. V tomto smyslu hovořil Bronislaw Malinowski o „zakládající“ (*begrunden*) úloze mýtu v životě archaické společnosti. Struktury lidského jazyka, mýtu i pravidel lidského kulturního a sociálního života jsou tedy vzájemně homologické a představují pouze odlišné řady obdobného systému vztahů a opozic znaků.

Podle témat, jimiž se mýty zabývají a druhu otázek, na které odpovídají, rozdělujeme mýty do několika skupin:

Mýtus	Téma
Kosmogonický	Původ a vznik světa
Teogonický	Původ a zrození bohů
Etiologický	Výklad o příčinách, původu a podstatě různých předmětů, zvyků, jevů
Heroický	Původ a založení dané kultury

Rumunský religionista Mircea Eliade pojímá mýtus jako naraci o počátku historie lidstva, který musí být společenstvím neustále *opakován*. Toto opakování, spočívající v imitaci, předvedení děje mýtu příslušníky společenství, se nazývá *rituál*. Badatelé se dlouho přeli, zda historicky rituál předchází mýtus, nebo je tomu naopak. Religionista *W. Robertson Smith* prosazoval koncem minulého století prioritu rituálu před mýtem. Evolucionistický etnolog James Frazer zkoumal ve svém obsáhlém díle *Zlatá ratolest* mýty, odrážející archaické kalendářní rituály. Frazer zdůrazňoval význam rituálů pro udržení pravidel společenského života u archaických kultur. V tomto ohledu antcipoval funkcionalistické téze svého žáka Bronislaw Malinowského. James Frazer hovoří o základních souborech rituálů, v nichž hraje ústřední roli panovník-mág, spjatý se silami plodnosti, který byl v pravidelných intervalech rituálně usmrcován. Tento rituál, jehož pozůstatky našel Frazer v řadě kultur prehistorické Evropy a Předního východu, souvisí pravděpodobně se staršími rituály sakrální svatby, umírajících a zmrtvýchvstalých bohů a zejména *rituály iniciace*, studované známým belgickým antropologem a religionistou *Arnoldem van Gennepem* (1873–1957). Na Jamese Frazera navázala tzv. *cambridžská škola* klasické filologie, hlásající prvořadost rituálu, zastoupená například *A. B. Cookem*, *F. M. Cornfordem* a *J. E. Harrisonovou*. Tato skupina měla velký vliv i na tzv. *rituálně-mytologickou školu* v literární vědě. Jane E. Harrisonová vykládá mýtus jako druhotnou slovní obdobu (*logomen*) rituálního aktu (*dromenon*). Tento směr dosáhl vrcholu ve třicátých a čtyřicátých letech. Později byl vystaven kritice některých amerických antropologů, například *C. Kluckholna*, kteří na příkladech z kultur severoamerických Indiánů dokládali spekulativnost a schematičnost přístupu cambridžské školy.

Obsahem mýtu jsou určité základní vzory chování, například činnost bohů při stvoření světa nebo vítězství mýtického předka, héra nad monstrem, které Mircea Eliade nazývá *archetypy*, zatímco Claude Lévi-Strauss používá při strukturalistickém výkladu mýtů pojmu *mytéma*. Archaické pojetí světa vycházelo z předpokladu, že určitá věc nebo činnost má větší hodnotu, nebo je „reálnější“, „skutečnější“

než jiné tehdy, pokud napodobuje určitý archetyp. K této imitaci sloužil rituál. Rituál získával význam a odlišoval se od ostatních lidských aktivit tím, že představoval opakování původní činnosti bohů na počátku času (*in illo tempore*). Rituál přírodních národů nebo archaických civilizací není však v očích archaických lidí pouhou napodobeninou. Každý rituál má svůj božský model, archetyp, který se při obřadu zpřítomňuje. Účastníci rituálů vystupují z času běžného lidského života a jednají v posvátném čase, ve kterém se uskutečňují archetypy. Znamená to, že pokud společenství při zakládání chrámu předvádí stvoření světa, vstupuje do posvátného času, ve kterém se přímo na dávné kreaci podílí a spoluprožívá ho. Rituál je časové zpřítomnění mýtické, archetypální události. Mezi nejstaršími přírodními národy má archetypální vzor téměř každá lidská činnost. Ovšem rituály, vztahující se k činnosti bohů, se vyskytují i v mnohem komplikovanějších civilizacích. Někdy obřady pozbyly původního náboženského významu a staly se tradičními festivaly a slavnostmi, u kterých bylo zapomenuto na jejich smysl a původ. V takovém případě hovoříme o koruptelách, sekularizovaných rituálech, které pozbyly původní funkce.

Klasickým případem je tanec, vzniklý jako součást náboženských obřadů přírodních národů. Jedním z nejznámějších příkladů je fenomén neděle, den v týdnu, kdy nepracujeme, protože napodobujeme Boha Starého Zákona, který po Stvoření světa sedmý den odpočíval.

Z našeho výkladu vyplývá, že archaický člověk nepovažoval svět, který jej obklopoval, za jedinou skutečnost. Byl přesvědčen o existenci jiné, vyšší reality, světa „zcela jiného“, „zásvětí“, které má pro život jedince a společnosti dalekosáhlý význam. Všímáme-li si chování přírodních národů, zjistíme, že každý předmět, objekt okolního světa, lidský čin nebo instituce nabývají zvláštní důležitosti, získávají výsadní postavení tehdy, pokud jsou spjaty s něčím, co není z tohoto světa, nalézá se mimo něj a je vůči němu transcendentní. Hovoříme proto o profánním a sakrálním aspektu reality. Mircea Eliade ztotožňuje náboženské sakrální s archetypy, představujícími prototypy lidského chování. Víme již, že Carl Gustav Jung pokládal archetypy za mentální struktury lidského nevědomí, které vznik-

ly na evoluční úrovni rodu Homo transformací zvířecích instinktů. Toto biologické a mentální zakotvení archetypů by podle Junga vysvětlovalo i jejich numinosní charakter.

Profánní, světské patří k běžnému životu a nevztahuje se k transcendentnu, zatímco sakrální, svaté se na něm určitým způsobem přímo podílí. Profánní svět je vždy pokleslejší, kvalitativně horší než archetypální svět ukrytý v transcendentnu. Některé kmeny v Indii a Indonésii věří, že některé kameny jsou svaté, protože v nich sídlí duše předků. Svátá byla místa vztahující se k *teofanii* – zjevení božstev. Sváté nebo posvátné může být cokoliv: předměty, stromy, zvířata, řeky, hory, oblaka, určité místo, území, půda, lidská činnost, vše co hraje úlohu v náboženství nebo mytologii. Podle staré perské kosmologie má každý jev nebo předmět našeho světa svůj nebeský neviditelný *vzor*. To znamená, že věc má dvě stránky bytí – transcendentní, dokonalý, ideální *menok* a jeho pokleslý, na zemi se vyskytující napodobeninu – *getik*. Perské tradici odpovídá řecký *platonismus*, rozlišující *svět idejí* a *svět zdání*. Podobnost s archaickou koncepcí archetypů není náhodná, filosofie Platónova, tvořící základ evropského filosofického myšlení až do dnešní doby, představuje částečně intelektuální ohlas mýtických představ prehistorických kmenů. Mircea Eliade a Ladislav Hejdlánek zdůrazňují, že řecká filosofie i přes kritické odmítání mýtu a zdůrazňování logu se mýtického myšlení zcela nezbavila. Orientace na hledání neměnných počátků (*archai*), které jsou ontologicky relevantnější než svět proměnlivých událostí, koresponduje s archaickou fascinací transcendentními, věčnými archetypy. Totéž lze konstatovat i u základů řecké geometrie jako popisu ideálních objektů.

Úvodní přehled problematiky mýtu uzavřeme konstatováním, že myšlení archaického člověka bylo upnuto na božské pravzory – archetypy. Jenom to, co se vztahovalo k archetypům a přesahovalo rozměr běžného, *profánního* světa, získávalo výlučné postavení v archaické společnosti a stávalo se svatým – *sakrálním*. Prehistorické kultury i pozdější civilizace se o mýtické archetypy opíraly při vytváření institucí a společenských norem, považovaných za legitimní díky sepě-

tí se světem archetypů. Mircea Eliade se v práci *Mýtus věčného návratu* (*Le Mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*) z roku 1949 zmiňuje o třech základních kategoriích mýtických archetypů:

1. Rituály, které opakují a tím zpřítomňují původní stvořitelské a zakladatelské akty bohů, héroů nebo předků.
2. Archetypy symbolizující *střed světa*.
3. Archetypy, jejichž pokleslejší napodobeninou a imitací jsou předměty našeho světa.

Založení kultury a kosmogonické mýty

Svět, který nás obklopuje, odpovídají v myšlení přírodních národů nebeské archetypy, podle jejichž vzoru byl na počátku času (*in illo tempore*) stvořen. Kolem osídlených, lidmi kultivovaných území, *ekumeny*, se v prehistorii rozkládaly rozsáhlé neobydlené oblasti, neprobádané pouště, neproniknutelné džungle, divoké končiny zaplněné obludami, nekonečná moře, země označované ještě na středověkých mapách „*Hic sunt leones*“. Tato necivilizovaná část světa své archetypální zakotvení v představách archaického člověka neměla, protože byla ztotožněna s prvopočátečním Chaosem, do kterého božstvo při stvoření Kosmu vneslo Řád. Slovo „*kosmos*“ znamená v řečtině „šperk“ a navozuje tak představu harmonické uspořádanosti. Dobyty a kolonizace dosud neobydleného území a jeho začlenění do ekumeny bylo rituálně ztotožňováno s božským aktem stvoření světa – Řád, představovaný novými osadníky, zatlačil původní Chaos kolonizované oblasti. Pokud se určitá archaická kultura nebo civilizace šířila ze svého původního centra, docházelo ke „kosmizaci“ okolního prostoru: Kosmos se rozpínal a zabíral místo Chaosu.

Když se Vikingové usídlili na Islandu, považovali svoji činnost za imitaci, opakování Stvoření světa. U starých Indů zasvěcení oltáře bohyni Agni napodobovalo Stvoření kosmu a vyjadřovalo vlastnická práva na dané území. Ještě v dobách velkých námořních cest Evropanů na prahu novověku byly celé kontinenty a ostrovy zabírány ve jménu Ježíše Krista, vládce kosmu, a vztyčení kříže na dobyté půdě mělo stejný význam jako křest – nový život v novém řádu.

Kosmogonické mýty, které pojednávají o stvoření světa a odrážejí tak zrození určité kultury, vyprávějí o hrdinovi, heróvi bojujícím proti hadovi, drakovi, případně vodní příšře, a symbolizují vítězství zakladatelského Řádu nad Chaosem, ztělesněným monstrem. To je případ Indry, Marduka, Thésaa, Iásóna, Oidipa a jeho úspěšného střetnutí se Sfingou, vítězství Apollóna nad drakem Pýthonem v Delách nebo v křesťanské tradici zabití draka sv. Jiřím. Rituální souboj s drakem byl často spjat s iniciací, rituálním získáváním sociálního statutu, kdy se dospívající jedinec identifikuje s mýtickým zakladatelem dané kultury. Ve většině hrdinských eposů jsou draci a hadi označováni jako „páni země“. Toto ztotožnění odráží situaci, kdy noví příchozí, nájezdníci, se střetávají s místní autochtonní populací. Porážejí ji a formují novou kulturu, potlačují Chaos a zavádějí nový Řád a tím se vztahují k archetypu boha - Stvořitele.

V Babylónu při příležitosti rituálu, nazývaného *akitu* a vztahovaného k příchodu Nového roku, byl v Mardukově chrámu předčítán a zároveň i rituálně předváděn epos *Enuma eliš*, pojednávající o stvoření světa. Obsahem tohoto eposu byl souboj boha Marduka, který ztělesňoval Řád, s vodní obludou Tiamat, zastupující původně vládnoucí Chaos. Zápas se odehrál na počátku věků (in illo tempore) a skončil Mardukovým vítězstvím. Marduk stvořil svět z kusů roztrhaného těla poražené Tiamat. Z krve démona Kingu, kterému Tiamat svěřila Tabulky osudu, zhotovil prvního člověka. Podobný mýtus existoval i u indoevropských Chetitů, kde se jednalo o rituální střetnutí mezi bohem bouře Tešupem a hadem Illuyankašem. Stopy po rituálním zápase a vítězství božstva nad mořskou obludou mohou být podle A.R. Johnsona rozeznány ve slavnosti Nového roku v Jeruzalémě. Bůh světla, Jahve, pozdější monoteistický Bůh Starého Zákonu, bojoval proti Chaosu moře, personifikovanému v příšře Rahab. Symbolikou draků byla fascinována zejména čínská civilizace. Nejstarší zobrazení draka z mušlí pochází již ze 4. tisíciletí před naším letopočtem. V Číně draci nehráli pouze zápornou úlohu, ale byli na rozdíl od kultur západní Eurasie vztahováni ke kosmogonickým principům dobra. Existence čínské civilizace byla závislá na gigantickém červeném drakovi ohně, sídlícím v nebeské trhlíně. Tento drak způ-

soboval noc a den, střídání ročních údobí, bouře a vichřice. Legendární císař Ju budoval čínskou říši pomocí létajícího draka. Drak byl též ztotožňován s mořem a každé ze čtyř moří obklopujících Čínu mělo přiděleného patrona – draka. V germánské mytologii zabil Siegfried draka Fafnira a draka zahubil také Tristan. Nejstarší zapsaný anglosaský epos Beowulf vznikl kolem roku 700 n. l. a zachycuje výboje Anglů, Sasů a Jutů v 5. a 6. století n. l. v jejich původní domovině – severním Německu a Dánsku. Hrdina Beowulf zvítězil nad vodní příšerou Grendelem a jeho matkou a létajícím ohnivým drakem. Zbytky původní slovanské mytologie, zachované v českém folklóru, ukazují, že legendy o dračích se soustřeďují zejména na pohraniční oblasti, například na bývalé lučanské pomezí u Džbánů, Hředla, Dřevíče, v západních Čechách u Klatov, Zelené Hory a Třemšína, ve východních Čechách u Trutnova, Náchoda a Bělovesi a na Moravě u Nového Jičína. Vyprávění o bojích s draky odrážejí válečná střetnutí kmenů, osidlujících v polovině prvního tisíciletí našeho letopočtu českou kotlinu. Bezprostředně před dračím zjevením bylo slyšet pískot, což je pravděpodobně reminiscence na varovné signály pohraničních hlídek, tzv. venátorů.

Porážka draka nebo hada jako nepřátelské chthonické bytosti byla součástí obřadu iniciace i aktem potvrzujícím legitimitu kultury, jež **Řád zvítězil nad Chaosem**. Nesmíme zanedbat ani další kosmogonický aspekt archetypu draka nebo hada, který má podle představitelů analytické psychologie C.G. Junga hluboký psychologický význam.

Podle archaického mýtu o stvoření světa předindoevropského obyvatelstva egejské oblasti obtočil veliký had Ofión vejce všehomíra, které prasklo a z něhož se vyhrnuly všechny věci světa. V pozdějším orfickém mýtu nahradila vejce Země – Téthys, oklopená mořským pásem proudu Ókeanu, obdoby Ofióna. Zde vidíme další mýtickou souvislost mezi hadem a mořem. Podle starogermánské Eddy obtéká zemi obří had Jormundgard.

Mýtický had točící se do kruhu a zakousnutý do vlastní konce se nazývá v alchymistické literatuře *Uroboros*. Žáci Carla Gustava Junga považují Urobora za mandalu, nerozlišené původní bytí, preformální modalitu. Teprve kosmogonickým aktem se toto primární, všeobjíma-

jící bytí štěpí do binárních protikladů, například nebe - země, den - noc, žena - muž nebo světlo - tma, a v rámci procesu sociální individualizace se ustavuje plnohodnotná lidská kultura.

Archetyp draka nebo hada má v mytologii archaického člověka ambivalentní charakter. Za prvé se jedná o symbol primárního Chaosu moře, neobydlené krajiny nebo nepřátelské autochtonní kultury. Rituálním ztotožněním s vítězstvím legendárního hrdiny a zakladatele kultury nad mýtickým monstrem získává při rituálu iniciace jedinec sociální statut. Za druhé představují drak, had nebo jiná stvůra, většinou v podobě Uroboru, kosmogonický archetyp nediferencovaného Počátku bytí. Obě tyto funkce mýtického archetypu draka spolu souvisejí a reprezentují symbolický vztah mezi psychickým a sociálním dospíváním člověka na straně jedné a ustavením a historií kultury na straně druhé.

Ke kosmogonickým mýtům můžeme zařadit i tzv. *diluvialistické* mýty, pojednávající o všeobecné potopě světa. Tyto mýty mají vztah k rituálům podzimních oslav nového roku v Mesopotámii, Sýrii a Palestině. V kosmogonii je voda primárním elementem, předcházejícím stvoření země, a často ztělesněním Chaosu. Nezapomeňme i na úzkou souvislost mezi primordiálním monstrem a mořem. Potopu můžeme interpretovat jako mýtickou představu o dočasném obnovení vlády archetypálního Chaosu.

Nejstarší zachované legendy o potopě pocházejí z Mesopotámie ze třetího tisíciletí před naším letopočtem. Jedná se o sumerský mýtus o Ziusundrovi, jehož archa přistála na hoře Ararat, a mýtus o Atrachasisovi. Součástí eposu o Gilgamešovi je vyprávění o Utanapištim, který přežil potopu seslanou bohyní Ištar. Nejznámější diluvialistický mýtus je biblická zpráva o Noemovi, která je zřejmě ohlasem předcházejících mesopotámských legend. Podle řecké tradice přežil potopu fthijský král Deukalión, který byl varován svým otcem Prométheem. Deukalión vysílal na průzkumný let holubici a jeho archa zakotvila na hoře Parnas.

Většina zakladatelských mýtů antických národů v mediteranní oblasti se inspiruje událostmi tzv. temného věku mezi lety 1200 až 800 př.n.l. Tehdy, na úsvitu doby železné, se odehrál dalekosáhlý konflikt

mezi válečnickými kmeny, které zřejmě přelidnění nebo jiné ekologické důvody vyhnaly z vnitrozemí Evropy, a civilizacemi východního Středomoří. Útočníci, známí pod označením „mořské národy“, vyvrátili achájskou civilizaci egejské oblasti, chetitskou říši, zničili Ugarit a ostatní foinické přístavy a syráská města a byli zastaveni teprve v nilské deltě egyptským vojskem. Přibližně v téže době napadají kočovné kmeny Chaldejců města jižní Mesopotámii včetně Babylónu a západní oblasti Mesopotámie, Sýrie a Palestiny jsou vystaveny invazi aramejských i hebrejských kmenů. Krátce před výše zmíněnými událostmi dobyli mykénští Achájové ve válce proti maloasijským osadám Tróju (odhad v rozmezí 1260–1200 př. n. l.). Tento dramatický vývoj, v mnohém připomínající období stěhování národů po pádu západořímské říše, představuje nejstarší horizont historického povědomí civilizovaných národů antiky. Idealizované události 13. a 12. století před naším letopočtem, ztrácející se v mlze mýtů, se stávají tématem vyprávění objasňujících počátky antického světa. Do tohoto pohnutého věku, konce egejské doby bronzové, jsou zasazeny skladby o trójské válce a Odysseově bloudění, o praotci Římanů Aeneovi, který uprchl z dobyté Tróje, o předku Etrusků Capysovi nebo o Héraklových dobrodružstvích, stejně jako biblické líčení Jozuova znovudobývání „země zaslíbené“ pro židovský národ.

Prostor v představách archaických kultur

Archaické kultury byly těsně spjaty s územím, které obývaly a které v jejich představách bylo ztotožňováno se světem jako takovým. V mytologii neolitických lidí představovalo zemědělské sídliště model celého vesmíru.

Ve staroindoevropských jazycích odpovídá slovo *vis* jednak vesnici („ves“), jednak „veškerenstvu“, univerzu („vše“). Ve skandinávské mytologii znamená svět lidí – *Midgardr* – „usedlost uprostřed“, osídlenou a obdělanou část kosmu, ohrazený venkovský statek. Kolem *Midgardru* se prostíralo území zvané *Útgardr*, svět zlých monster a obrů, kde vládne Chaos. Lidskému *Midgardru* odpovídá jeho nebeský, archetypální vzor, *Ásgardr*, svět vznešených božstev *ásů*.

Svět archaického člověka potřeboval zakotvení + světovou osu (*axis mundi*), na které se setkávají Nebe, Země a Peklo. Tento imaginární, ale pro staré kultury reálný střed, byl ztotožňován s chrámem, palácem, královskou rezidencí, nejvyšším bodem světa nebo jiným společensky prestižním místem. Centrum archaické kultury nebo civilizace bylo považováno i za střed vesmíru. Města Předního východu byla postavena na místech styku kosmického Řádu s původním, porážejícím Chaosem. Tento střed byl i místem, kde začalo Stvoření, tedy ohniskem, odkud expandovala dobytelská kultura.

Podle semitské mytologie, jak je doložena například ze starověkého Ugaritu (dnešní Ras Šamra), sídlil hlavní bůh *El* ve středu světa, na nejvyšší hoře u pramene dvou řek, které obklopovaly zemi. Na této hoře nebo pohorí, v akkadštině nazývaném *huršanu*, se shromažďovali bohové zastoupení v panteonu, kterému *El* předsedal. Ugaritáné ztotožňovali toto místo z mýtické geografie s horou *Cassius* a Foiničané s horou *Atqa* u města *Byblu*. Babilón byl vystavěn na *Báb Apsí*, „Bráně Apsu“. „Apsu“ znamená „vody Chaosu před Stvořením“. Jeruzalém byl podle židovské tradice vybudován na podzemních vodách zvaných *Tehóm*, hebrejského ekvivalentu *Apsu*. Indoevroptí Římané nazývají svět *mundus*, „příkop“, který byl vykopán kolem základů budoucího města jako oblast styku mezi Zemí a nižšími zónami, obývanými podzemními božstvy. V metropoli staré Číny, tradičně nazývané „říše středu“, byly umístěny sluneční hodiny, *gnómon*, které nesměly vrhat v poledne ve dne letního slunovratu stín. To bylo považováno za důkaz, že se město nalézá ve středu světa, blízko zářačného stromu *Kien - Mu*, kde se stýkají Nebesa, Země a Peklo. Ve středověku byly v Evropě vytvářeny mapy, na kterých je Jeruzalém, hlavní město křesťanství, zakreslen vždy přesně ve středu. Podle tradice východní ortodoxní církve je *Golgotha*, hora u Jeruzaléma, na které byl ukřižován Ježíš Kristus, ve středu světa a na stejném místě byl též stvořen a pohřben biblický Adam, první člověk. Staří Židé se domnívali, že Jeruzalém a Sion nebyly, jako nejvyšší místa na zemi, zaplaveny vodou při potopě světa. Naproti tomu islámská tradice považovala za nejvyšší bod Kaabu, kde je uložen posvátný kámen.

Všechna místa, vztahující ke středu světa, mají charakter archety-

pů a odkazují k vyšší, absolutní realitě, která je mimo profánní svět a dává svým působením lidskému životu a kultuře hodnotu, smysl a naplnění. Známé mytologické tradice se shodují v názoru, že jedinec, který se chce stát plnoprávným členem společenství, musí rituálně překročit omezení dané pomíjivými věcmi světa a dotknout se neměnných mimosvětských hodnot. Tato představa leží u základu rituálu *iniciace*, zasvěcování jedince do kultury, například zkoušky dospělosti. Vybočení z běžného života může mít podobu pouti, cesty do posvátného „středu světa“, kde se člověk ztotožní přímo s místem zrození a aktem Stvoření kultury. Výprava za rostlinou života v eposu o Gilgamešovi, cesta za zlatým rounem podniknutá řeckými Argonauty, Héraklova dobrodružství nebo pouť věřících do Jeruzaléma či Mekky, případně i v současné době návštěvy poutních míst, to vše je součástí iniciačního rituálu výprav „za oponu“, ze světa iluze a zdání do světa skutečnosti a věčnosti, od vlády smrti k životu, od člověka k božství.

Svébytné chápání vesmíru a prostoru archaických společností se odrazilo v představě *mikrokosmu* a *makrokosmu*. Tím, že geograficky omezené sídlo bylo vztaženo k celému vesmíru, vzniká pojetí mikrokosmu, jenž není pouhou částí vesmíru – makrokosmu, ale jeho menší replikou. Z antropologického hlediska je důležité, že podle této mýtické koncepce jsou člověk a jeho orgány identické s prvky vytvářejícími vesmír. Ve středověku byl vypracován rozsáhlý systém analogií mezi částmi a živly kosmu a člověkem.

Lidské tělo koresponduje se zemí, dech se vzduchem, krev s vodou, a tělesná teplota s ohněm. Hlava odpovídá nebi, hrud' vzduchu, břicho moři, nohy zemi, kosti kamenům, žíly větvím, vlasy trávě a lidské smysly zvířatům. Analogie byly vedeny i mezi zákonitostmi vesmíru a fyziologií lidského těla. Z tohoto ideového základu čerpá i *astrologie*.

Čas v představách archaických kultur

Podle řady filosofů, religionistů, sociologů a antropologů spočívá základní rozdíl mezi archaickými kulturami a moderní civilizací, vycházející z židovsko-křesťanských kořenů, v odlišném chápání kate-

gorie času. Německý filosof *Karl Löwith* rozlišuje v dějinách lidstva pouze dvě základní koncepce času - cyklickou a lineárně-finalistickou.

Ukázali jsme, že rituál přírodních národů umožňoval splynutí lidské aktivity s posvátnými pradějstvími - archetypy. Tyto archetypy byly zakotveny v horizontu „in illo tempore“ mimo sféru profánního času. Mircea Eliade z této skutečnosti vyvodil, že archaické kultury přírodních národů mají antihistorický charakter a jejich rituály mystického zpřítomňování archetypů jsou zaměřeny na „destrukci“ času. Rituál akitu ve starém Babylónu zprostředkoval jeho účastníkům „přímou účast“ na mýtickém Stvoření světa. V rámci tohoto rituálu byl návratem k původnímu aktu Stvoření uplynulý čas zrušen a regenerován. Čas měl v pojetí archaických kultur cyklický charakter „věčného návratu“ k archetypálním počátkům. Podle amerického strukturalistického antropologa *Edmunda Leache* se archaické myšlení pohybuje mezi binárními protiklady, z nichž psychologicky nejméně příjemný je vztah život a smrti. Lineárně ubíhající čas nás neustále přibližuje k druhému pólu této relace. Ve snaze zastřít tuto skutečnost ustavují přírodní národy instituci rituálů, jejichž prostřednictvím dosahují iluze reverzibility času. Mircea Eliade přichází s podobným výkladem a vysvětluje antihistorický fenomén „věčného návratu“ existenciálním strachem přírodních národů a zemědělského obyvatelstva z devastujícího „teroru“ historie.

Vidíme, že archaický člověk znal dva druhy času - sakrální a profánní. Tento dualismus připomíná základní strukturální rozčlenění mýtu na vztahy paradigmatické a syntagmatické. Arnold van Gennep popisuje iniciační obřady „přechodu“ trojdílnou strukturou, v rámci které člověk vystoupí ze syntagmatu lineárního času a vstoupí do posvátného bezčasí paradigmatu. Victor Turner tento stav nazývá obdobím liminality. Návratem do světa profánní existence člověk získává nový, vyšší společenský statut.

Bez ohledu na psychologické aspekty „mýtu věčného návratu“ je pravděpodobné, že hlubší zdůvodnění cyklického pojetí času nalezneme spíše v blízkém vztahu pasteveckých a zemědělských kmenů k přírodě a ve zkušenostech s rytmy astrálních těles a vegetativ-

ních sil. Významné postavení zaujímají tzv. *kalendářní mýty*, spjaté s neolitickou civilizací. Smrt boha nebo mýtického hrdiny, jeho sestup do podsvětí a znovuzkříšení odpovídá opuštění syntagmatu a pobyt v paradigmatu struktury mýtu. Příkladem kalendářních mýtů jsou mýtus o Déméter v podsvětí, který se stal základem tzv. eleusinských obřadů, mýtus o Dionýsovi, egyptský mýtus o Usirevovi (Osirisovi) a Eset (Isis), syro-palestinský mýtus o Adonisovi, spjatý s orgiastickými mystérii, a mesopotámský mýtus o Inanně a Tamuzovi (Dumuzovi). Rituály související s kalendářními mýty měly často charakter rituální „obnovy“ původního Chaosu, vládnoucího před kosmogonickým aktem stvoření světa nebo regenerací času. V době slavnosti se směla porušovat všechna náboženská a sociální tabu a společenská hierarchie byla převrácena. Podobné aspekty nalézáme i v babylonském rituálu akitu a jiných obřadech souvisejících s kosmogonickými mýty, během nichž se účastníci vztahovali k archetypu Chaosu.

Lineárně finalistické pojetí času se rodí na půdě starozákonní tradice židovského národa, na kterou později navázalo křesťanství. Během tzv. *babylonského zajetí* Židů byl monoteistický kult Jahveho teologicky rozpracován a vznikl tzv. *judaismus*. Historie archaických kultur, jejíž události a osobnosti byly permanentně ztotožňovány s posvátnými pravzory, se nemohla ustavit, protože byla neustále rušena očistným rituálním návratem k počátečnímu stavu Chaosu a znovuoobnovena Stvořením. Proroci Starého Zákona neslučovali historické události s archetypálním systémem, předem určeným mytologickou tradicí, ale dějinné konflikty nebo katastrofy, které potkávaly „vyvolený národ“, interpretovali jako hněv Jahveho nad *novou dějinnou situací* Židů, například odklonem k polyteismu. Jahve byl pojmán jako božská osoba, která neustále zasahovala do dějinného procesu prostřednictvím konkrétní a neopakovatelné historické události. Jedná se o tzv. *negativní teofanii*, zjevení Boha skrze extrémní dějinné situace. Tímto způsobem bylo nastoleno *lineární, ireverzibilní* chápání historie a dějinný čas již neprobíhá v cyklech „věčného návratu“. Předcházející pojetí teofanie, zjevení posvátného, se opírala o mýtický, mimodějinný čas paradigmatu, zatímco teofanie judais-

mu se odehrává v historickém čase syntagmatu, v konkrétních událostech, nevztahujících se k žádným archetypům. Již dánský teolog a filosof Soren Kierkegaard napsal, že „ekonomie“ sakrálna náboženských rituálů archaických kultur byla založena na teofaniích, spočívajících v oběhu posvátné energie v kosmu - od božstva k člověku a přírodě a od člověka skrze oběť zpátky k božstvu. Tyto rituály vytvářejí logický a koherentní systém: to, co patřilo božstvům, muselo se k němu ve formě oběti vrátit. Akt víry nebo v křesťanské tradici *milost boží* znamenají *dar* od Boha, mezi nímž a člověkem se otevírá propast, nepřekonatelná rituálním zpřítomněním archetypu, ale překročitelná vírou.

Klasickým příkladem, který ilustruje rozdíly mezi tradičním rituálním zpřítomňováním archetypů a hebrejským pojetím víry, je příběh o Abrahámovi a Izákovi. Z morfologického hlediska představuje Abraháмова oběť syna Izáka tradiční archaický rituál obětování prvorozeného syna božstvu. Například Robert Graves tímto způsobem zmíněný starozákonní mýtus vykládá a boží intervenci, která zabít Izáka na poslední chvíli zabránila, vysvětluje jako změnu obřadu, jež zavrhl lidské oběti. Podle Starého Zákona však Abrahám nerozuměl božskému příkazu, nevěděl, *proč* se po něm oběť požaduje a nevztahoval ji k žádnému rituálu, zakotvenému v mýtu. Absenci rituálu a archetypálního krytí u Abraháma nahrazuje akt víry, poslušnost a následování Boha. V tradičních archaických kulturách Předního východu by obřad obětování syna byl zcela inteligibilní, Abraháмова oběť se ale odehrává v kontextu judaismu, který předchází archetypy odmítl. Abrahám zakusil novou náboženskou zkušenost - akt víry.

Nejen židovsko-křesťanská tradice, ale i jiné náboženské tradice včetně některých archaických kultur měly určité představy o konci historie. V této souvislosti hovoříme o tzv. eschatologii. *Eschaton* (podle řeckého slova *eschatos* = poslední) znamená konec světa, poslední soud a nastolení věčného zlatého věku, případně království božského. Zatímco archaické myšlení se ve svých rituálech opíralo především o archetypální akt Stvoření na počátku věků (in illo tempore), monoteistická náboženství Předního východu se upínají k eschatonu, vykoupění světa, které nastane na konci věků. Perspektiva je obráče-

ná a periodická regenerace světa u přírodních národů je nahrazena regenerací jedinou na konci historie. Ličením průběhu eschatonu se zabývá apokalyptika, jejíž název pochází z řeckého slova *apokalyptis* („odhalení“). V tradici monoteistických náboženství pozdní antiky známe křesťanské apokalyptické *Zjevení sv. Jana* a eschatologii perských náboženství *zoroastrismu*, *mithraismu* a *manicheismu*.

Podle kosmologie a eschatologie zoroastrismu byl svět stvořen Ahrou Mazda před 12 000 lety. V údobí prvních tří tisíc let existovaly pouze *fravashis*, nehmotné nebeské archetypy všech věcí. Poté se probudil Ahriman, démon zla, a v následujícím intervalu tří tisíc let, nazývaném *Gahanbar*, vznikají hmotné předměty. První člověk byl démonem zla zabit, ale přežili jeho potomci, *Mašuya* a *Mašuyai*. Od nich vzešlo veškeré lidstvo, žijící zpočátku ve zlatém věku. Následoval úpadek, ale v posledních třech tisících letech vystoupil *Zoroaster* a ostatní proroci - *Saoshyanti*. Největším prorokem a spasitelem bude *Astvaterrata*. Eschatologická vize je naplněna všeobecným zmrtvýchvstáním a obnovením světa, při kterém zemi zaplaví proudy žhavého olova. Dějiny přejdou do věčné říše dobra a štěstí.

Mezi indoevropskými národy před přijetím křesťanství byla rozšířená představa všeobecného požáru světa, který řečtí stoikové nazývají *ekpyrosis*. Apokalypsa, tak jak ji líčí germánská polyteistická mytologie, dokazuje, že představy eschatonu se nevyskytují pouze na úrovni monoteistického náboženství.

Germánskou eschatologii podává *Vědmína píseň (Völuspá)* ze starší Eddy. Svět bude zakončen apokalypsou, nazývanou *ragnarök*, kdy dojde ke střetnutí mezi bohy a nestvůrami. Vlk *Fenrir* pozře vládce bohů Odina, ale Odinův syn Vithar (*Vidar*) jej usmrtí. Bůh Thor zabije mořského hada *Midgardsormra*, ale otráví se jeho jedem. Bůh Tyr, velký pes *Garm*, bůh *Heimdala* ztělesnění zla, *Loki*, se navzájem skolí. Obr *Surt* zabije boha *Freyra* a vše spálí. Slunce a hvězdy zhasnou a nastane konec vesmíru. Svět se opět vynoří z oceánu a vlády se ujmou dva spravedliví a nevinní zástupci božského rodu ásů, kteří přežili, *Baldr* a *Hôd*, a budou panovat nad zlatou říší Gimli.

Indická eschatologie má řadu shodných prvků s představami jiných indoevropských národů, například s obrazem germánského ragnaróku

ku. Bráhmanské spekulace o čase, vyjádřené například ve védické sbírce Atharvéda, jsou však složitější a spočívají v koncepci *rytmů*, řídicích cyklické periody kosmického tvoření a ničení.

Nejmenší jednotkou cyklu je *yuga* - věk. Jednotlivé věky jsou spojovány úsvitem a soumrakem. Kompletní cyklus - *Mahayuga* je složen ze čtyř věků. Jejich délka se postupně zkracuje. První věk, *Krtayuga*, trvá samotný 4000 let. Následuje druhý věk, *Tretayuga*, probíhá 3000 let, třetí věk, *Dvaparayuga*, 2000 let a cyklus uzavírá čtvrtý věk, *Kaliyuga*, probíhající 1000 let. Celý cyklus Mahayuga při započítání příslušných spojovacích soumraků a svítání zahrnuje 12 000 let a je zakončen údobím rozkladu - *Pralaya*, který dosahuje největší intenzity na konci každého tisícího cyklu, nazývaného *Mahapralaya*. 12 000 cyklů Mahayuga je považováno za jeden „božský rok“ a 360 „božských let“ vytváří jeden velký kosmický cyklus.

Postupný pokles délky každého následujícího věku odpovídá zkracování lidského života, které doprovází úpadek morálky a ducha. Podobnou koncepci *degenerace* dějin nalezneme v mytologii starých Řeků. Hésiodos se zmiňuje o pěti pokoleních - zlatém, stříbrném, bronzovém, hérojském a železném, která odpovídají postupnému rozkladu lidské společnosti. První yuga v indickém systému, Krtayuga, koresponduje s antickým zlatým věkem. V současné době žijeme podle védické kosmologie v posledním věku cyklu, zvaném Kaliyuga, který představuje údobí temna a připomíná řecké pojetí železného věku. Buddhismus převzal degenerativní pojetí času Véd. Rostoucí dekadence se též projevuje zkracováním lidského života. V době prvního Buddhy, Vipassiho, se člověk dožíval 80 000 let, za druhého Buddhy, Sikhiho, 70 000 let, zatímco za posledního, sedmého Buddhy, historického Gautamy, pouze 100 let. Se stejným motivem se setkáváme ve Starém Zákoně a v perské a křesťanské apokalypce. Na rozdíl od židovské, křesťanské a perské tradice je v indické kosmologii čas nekonečný a jediný způsob úniku ze stále se opakujících cyklů spočívá v nirváně. Indická tradice, stejně jako archaické rituály, ústí v odmítnutí dějinného času.

Je zajímavé, že v novověku, kdy je vliv křesťanského myšlení v Evropě oslaben, objevuje se znovu ve filosofických a historických spe-

kulacích myslitelů koncepce cyklického průběhu dějin. Ital *Giam-battista Vico* (1668–1744), inspirován antikou, vytvořil teorii historického koloběhu. Německý filosof *Friedrich Nietzsche* ožívuje „mýtus věčného návratu“. Na Vicovo dílo navázali německý historik *Oswald Spengler* (1880–1936) a oxfordský profesor historie *Arnold Joseph Toynbee* (1880–1975).

Pojetí osobnosti v archaických kulturách

Antidějinný charakter kultury přírodních národů demonstruje jejich přístup k historickým osobnostem, který nám blíže osvětlí i problematiku konceptu osobnosti a individuality člověka v archaických kulturách. Mýtické myšlení potlačuje charakteristické rysy konkrétních osob a ztožňuje je s archetypy.

Když domorodí rybáři na Nové Guiney vyplouvají na delší dobu na moře, ztělesňují a realizují ve svých představách archetyp mýtického hrdiny Aoriho, bájného předka a mořeplavce. Stejně se oblékají, používají obdobné nástroje, zbraně a lodě a jejich gesta a činy při lovu a plavbě mořem jsou nejen opakováním, ale i zpřítomněním jednání Aoriho. Individualita rybáře je potlačena ve jménu znovuoživení nadčasového archetypu předka.

Lidové vědomí, vytvářející mýty, má potíže se zachováním konkrétních historických událostí nebo osobností a proto je nahrazuje kategoriemi archetypů mýtických akcí, odehrávajících se na počátku věků (in illo tempore) a obnovujících se v rámci rituálu. Kolektivní lidová paměť je antihistorická. Konkrétní vládce nebo vojevůdce se přímo vztahovali k archetypu zakladatelského hrdina a jejich historické rysy byly postupně vypouštěny. Skutečný vojevůdce splýval s tradičním hrdinským archetypem a byl zařazen do mýtického, archetypálního systému a zachován v paměti archaického lidstva. H. Chadwick oprávněně napsal, že mýtus je posledním stádiem ve vývoji hrdiny. Konkrétní historický hrdina umírá v lidové kolektivní paměti svým ztožňováním s mýtickým archetypem. Často docházelo k asimilaci, sloučení několika postav do jedné mýtické osoby.

Výrazná asimilace se týká mýtického řeckého hrdiny Hérakla, v je-

hož osobě splynula řada konkrétních válečníků údobí dorské expanze. Různé antické prameny hovoří o větším počtu héraů vystupujících pod jménem Hérakles. Diodoros Sicilský píše o třech hrdinech, Cicero tento počet zvyšuje na šest, Varro dokonce na čtyřicet čtyři.

Čím více je historická osoba ztotožněna s archetypem, tím hůře je identifikovatelná. V evropských středověkých dějinách o tomto procesu nalézáme dostatek historických pramenů. K mýtizaci, archetypizaci reálných historických postav nebo událostí docházelo i v devatenáctém a dvacátém století. V novověké Evropě nebyla mýtizace projevem elit, ale lidových, zejména zemědělských vrstev, případně vedlejším projevem ideologizace.

Dieudonné de Gozon, třetí velmistr řádu rytířů sv. Jana na Rhodu, se podle mýtu proslavil přemožením nebezpečného draka v Malpassu. Ve skutečnosti historický velmistr se nikdy s žádným drakem neutkal a první legendy o tomto souboji se objevují až dvěstě let po jeho smrti. Nicméně, jakmile začal být de Gozon považován za hrdinu, byl ztotožněn s archetypem héra, jehož atributem byl v rámci zakladatelského mýtu vítězný zápas s drakem. Hrdinové z balkánských balad, původně reálné historické osobnosti, jsou podle lidového vyprávění syny víly, podobně jako v mnohem starší řecké mytologii byli héraové božského původu, případně potomky nymfy nebo naiady. V Kyjevském cyklu ruských bylin není zcela jasné, zda jejich hrdina, princ Vladimír, odpovídá Vladimíru I., který zemřel roku 1015, nebo je totožný s Vladimírem II., vládnoucím v letech 1113 až 1125. Důležitý je pouze nehistorický archetyp héra. Bylina věnovaná Napoleonově tažení do Ruska opomíjí postavu cara Alexandra I., nezaznamenává ani rozhodující bitvu u Borodina, pouze vypráví o generálu Kutuzovovi, který je vztahován k archetypu hrdiny. Přetrvávání mýtického vědomí ruského lidu zřejmě ovlivnilo L.N. Tolstého a jeho odmítavý postoj k roli elit a individuality v dějinách.

Krátce před druhou světovou válkou měl rumunský folklorista Constantin Brailoiu příležitost přímo sledovat vznik lidového mýtu mezi vesničany u města Maramures v Rumunsku. Constantin Brailoiu zaznamenal baladu, jejíž tragický obsah byl následující: Mladý ženich byl několik dní před svatbou očarován a usmrčen horskou vílou. Venkovští

vypravěči řekli vědci, že příběh je velmi starý a odehrál se před dávnými časy. Constantin Brailoiu pátral dále a zjistil, že zmíněná historie se stala před čtyřiceti lety a že bývalá nevěsta zabitého muže stále žije. Brailoiu ji navštívil a ona důrazně popřela, že by do smrti jejího snoubence, který uklouzl na svahu a zřítíl se se skály, byla zapletena nadpřirozená síla. Několik desítek let postačilo k tomu, aby se z reálného příběhu stal přiřazením k určité kategorii mýtických akcí nadčasový mýtus. Ačkoliv velká část obyvatel vesnice událost zažila a bylo tu i svědectví nevěsty, mýtické podání se stalo věrohodnějším a důležitějším než sama skutečnost.

Filosoficko-teologickou obdobu archaických představ o rituálním splynutí člověka s neměnným archetypem a vědomou rezignací na vlastní individualitu můžeme odkrýt i v představách indického bráhmánismu a čínského taoismu.

Dva nejvýznamnější pojmy bráhmanské metafyzické spekulace jsou *bráhma* a *átman*. *Bráhma*, původně znamenající modlitbu, se stalo pojmem pro univerzální transcendentní princip světa, světovou duši nebo prazáklad všech věcí. Bráhma stvořilo i bohy. Je to příčina reality i realita sama. *Átman* zprvu odpovídalo „dechu“, ale v kontextu bráhmánismu označuje nejvlastnější nitro naší bytosti, životní sílu člověka, naše „já“, zbavené chtění, smyslovosti a myšlení. Hlavním duchovním výrazem upanišád a bráhmánismu je ztotožnění bráhmanu a átmanu. Bráhma je átman v nás. Podstatu světa nahlédneme pouze v našem nitru. Objektivní realita v prostoru a čase je závojem iluze, *mája*. Učení o jednotě obou principů je v tradici bráhmánismu doplněno učením o stěhování a koloběhu duší (*samsara*). Spása (*móksa*) spočívá ve vymanění se z neustále opakovaného převtělování, které přináší jen bolest (*dukha*), a ve splynutí s velkou duší kosmu. Podle učení taoismu je vrcholem životního poznání člověka rezignace na vlastní individualitu a ztotožnění s mravním zákonem *tao*.

Pojem duše v archaických kulturách

V prostředí prehistorických kmenů se objevila představa *nehmotné duše*, kterou přírodní národy staví do protikladu vůči materiálnímu

tělu. Tato koncepce se vyskytuje také v antické a středověké kultuře. Duše byla chápána jako vlastnost, díky které se člověk zásadním způsobem odlišuje od zvířat a jež určuje jeho lidství. Tradiční religionistika dávala tuto archaickou představu do souvislosti s evolučně nejstaršími formami náboženství, nazývanými *démonismus* a *animismus*.

Démonismus odvozuje magické síly, působící ve světě, od bytosti, jejíž nadpřirozená moc je omezena buď územně, nebo kompetenčně. Bohové démonismu nebo polydémonismu jsou spjati s konkrétním přírodním útvarem, například vodním tokem, stromem, horou atd. Odtud pochází jejich titulování jako Pán nebo Vlastník něčeho, například *baal* v syro-palestinské oblasti. Démonismus koresponduje s méně rozvinutou podobou mytologie. Bůžkům polydémonismu není většinou zasvěcen chrám a jejich kult byl spojen s místem *epifanie* - zjevení sakrálna ve volné přírodě. Podle názoru řady religionistů se démonismus vyvinul z *animismu*, o kterém poprvé hovoří *Edward Burnett Tylor* v knize *Primitivní kultura* (*Primitive Culture*). Edward B. Tylor navázal na teorie významného anglického představitel evolucionismu filosofa *Herberta Spencera*, hledajícího kořeny náboženských představ lidstva v *kultu předků*. Tento směr archaického náboženství se podle latinského slova *manes* označuje jako *manismus*. Strach z mrtvých, jejichž vliv měl být rituálně vymezen, se stal podle Spencera východiskem a základem každého náboženského a mytologického systému. Edward B. Tylor nahradil kult předků vírou v existenci *duše*, latinsky *anima*. Tato archaická koncepce duše představuje podle sociálního evolucionisty Tylora počátek vývoje náboženství. Celý svět je v představách přírodních národů prostoupen pluralitou spirituálních esencí, ke kterým se můžeme vztahovat prostřednictvím kultu a rituálu. Pokud jde o esence, které nepocházejí geneticky z člověka, jedná se o démonismus nebo polydémonismus, jestliže tyto duchovní entity splývají s dušemi zemřelých předků, hovoříme o animismu. Některé archaické kultury ztotožňují duši se stínem. Edward Tylor doložil, že v jazycích Tasmánců, některých severoamerických i jihoamerických indiánských kmenů nebo u Zulů existuje stejný výraz pro duši i stín. Jihoafričtí Basutové (Sutové) věří,

že krokodýl může zahubit člověka, i když se zmocní pouze stínu. Tylor připomíná návštěvníky ze záhrobí v evropském folklóru, kteří nemají stín, a zmiňuje se o scéně z Dantova Pekla, kdy je vypravěč v očištění odhalen jako živý tvor, protože vrhá stín. Edward Tylor dokumentuje identifikaci duše s dechem nebo tlukotem srdce v různých světových kulturách. Někteří badatelé připomínají teorii *animatismu*, jejímž autorem je *Robert R. Marett*. Animatismus je spiritualizací, zduchovněním neživých předmětů, nebo představou, že vše je živé. V řecké filosofii presokratiků, v milétské škole v 7. a 6. století před naším letopočtem, se hovoří v této souvislosti o *hylozoismu*. Thales Milétský údajně prohlásil, že „vše je plné bohů“. Jedná se o klasický případ transformace archaických náboženských představ ve filosofii. C.G. Jung odmítá Tylorův a Marettův výklad animismu jako víry v duši nebo duchy, ale přijímá Lovejoyův termín *primitive energetics*, předpokládající archaickou víru ve věčnou, nevyčerpatelnou sakrální sílu, jejíž pojmání je analogické novověkému zákonu zachování energie. Hodnotíme-li toto stádium náboženského života z hlediska Jungovy analytické psychologie, předpokládající, že každá část lidského nevědomí – archetyp se personifikuje v mýtu, pak na úrovni těchto archaických kultur se archetypální složky nevědomí jedince promítají téměř úplně do vnějších předmětů. Lidé, kteří jsou objektem tohoto přenosu, například kmenový čaroděj, mág nebo šaman, se ocitají v postavení *mana-osobností*, disponujících nadpřirozenou silou. Archaický člověk se ztotožňuje s přírodou, prostoupenou a „oživenou“ archetypálními obrazy jeho nevědomí.

V řecké archaické kultuře byla příroda zaplněna četnými *daimony*. Antičtí autoři uvádějí *nymfy*, dcery nejvyššího boha *Dia*, které žily ve stromech (*dryady*), ve vodních pramenech (*najady*), dále *oready*, sídlící v horách, a *néreovny* a *ókeanovny*, obývající oceán. Jejich kultovní místa se nalézaly například u posvátných pramenů a v jeskyních. Pozůstatky animismu jsou patrné v soustavě germánských nižších božstev. Jedná se o strašidelné duchy *máry*, kteří přepadávali a zabíjeli smrtelníky, *vlkodlačky* (*Werwölfe*) a *bersekery*, bytosti, přeměňující se v lidi i masožravé medvědy. Dalšími nadpřirozenými bytostmi mytologie prehistorických germánských kmenů byli dobří a laskaví

elfové, krásné *ondiny*, žijící ve vodách osvětlovaných sluncem a zvoucí pocestné do svých křišťálových sídel, dále v hlubinách země žijící *trpaslíci* a *kováři*, *koboldi*, střežící hospodářství a domy, ochranné *fylgury* a *sudičky* zvané *Nornen*. Démonologie Slovanů je poměrně složitá a liší se u jižních a severních Slovanů. Zahrnuje víly, slovan-skou obdobu řeckých nymf, lesní a vodní panny, rusalky, vodníka, hejkala apod.

Představy animismu a víra v existenci duše měly velký význam i pro léčebné praktiky přírodních národů. Řada kmenů se domnívá, že nemocnění je způsobeno ztrátou duše, která buď sama opouští tělo, nebo je ukradena zlými duchy. Tato koncepce je rozšířena u některých archaických kmenů na Filipínách, na Malajském poloostrově, u australských domorodců, ale též u sociálně strukturovanějších kultur severozápadní Afriky, Indonésie, Nové Guineje, Melanésie a Sibíře. Léčba spočívá ve vyhledání ztracené duše a jejím navrácení do nemocného těla. Jak dojde ke ztrátě duše? Již zakladatelé etnografie a kulturní antropologie Edward B. Tylor a James G. Frazer zjistili při svých studiích, že řada přírodních národů věří, že duše opouští lidské tělo během spánku. Tato představa pochází ze zkušenosti, že spící člověk, případně jedinec po užití halucinogenních látek, vidí vzdálené, nepřítomné nebo mýtické předměty a bytosti. Aktivita duše a její cesty jsou obsahem snu. Během pobytu mimo tělo hrozí duši nehoda, případně se člověk může probudit v okamžiku, kdy je duše vzdálena. To je hlavní příčina nemoci. Původní obyvatelé Sibíře věřili, že duše občas zabloudí do světa mrtvých. V tomto případě postiženého vyléčí pouze *šaman*, prostředník mezi naším světem a záhrobím, který dokáže přivolat duši zpět.

Ruský etnograf Xenofontov popisuje, že šaman během extáze vysílá pomocí speciální magické techniky vlastní duši do světa mrtvých. Sibiřští šamani tvrdí, že jsou schopni nalézt ztracenou duši stejně, jako lovec vypátrá zvěř. Někdy se šamanova duše musí setkat s duchy, kteří ukradli duši nemocného, uklidnit je a nabídnout jim výměnou dary. Jindy se výprava do záhrobí neobejde bez boje. Poté, co se šamanova duše zmocní ztracené duše, vrací ji do těla nemocného. Lékař Federico Sal y Rosas shromáždil u peruánských Indiánů data u 176

případech léčby „ztracené duše“. Podtrhuje, že většinou byla léčba pacientů šamanem úspěšná. Kečuové, Indiáni žijící v Peru, Bolívii a Ecuadoru, věří, že lidská duše může být uvězněna v zemi, podzemních prostorách a jeskyních nebo v ruinách starých inckých staveb, kterým se domorodci vyhýbají.

S obtížemi, vyvolanými „ztrátou duše“, souvisí i magický léčebný rituál některých archaických kmenů, podložený předpokladem, že nemoc je vyvolána přítomností cizorodého tělesa: kouskem kosti, oblázkem, třískou nebo malým zvířetem. Etnologové zaznamenali tuto víru u indiánských kmenů Severní a Jižní Ameriky, původního obyvatelstva východní Sibíře, jihovýchodní Asie, Austrálie a Nového Zélandu. Pozůstatky těchto praktik nalezneme v evropském folkloru a tzv. lidovém léčitelství. Některé kmeny se domnívají, že chorobu nezpůsobuje cizí objekt, ale v něm přítomná specifická substance nemoci. Tato myšlenková konstrukce není anticipací moderní medicíny, protože výše zmíněným zárodkům choroby se přičítá spirituální, nehmotná povaha.

Podstata archaických představ o *posedlosti a exorcismu* spočívá v přesvědčení, že cizí, nepřátelské síly duchovní povahy pronikly do těla a ovládly jej.

Ohnisko tradice posedlosti a exorcismu nalézáme ve východní Asii, odkud se rozšířila do téměř celé Eurasie. Je neznámá mezi archaickými kmeny, představujícími pozůstatky nejstarších prehistorických populací: trpasličími Negrity, Semangy na Malajském poloostrově, Aety na Filipínách nebo mezi australskými domorodci. Málo zpráv je o jejím výskytu u amerických Indiánů. Tato archaická teorie původu nemoci pronikla i do křesťanství.

Jsou známy tři metody léčení posedlosti. První způsob je mechanický a zahrnuje drastické úkony jako bití, bičování nebo pouštění žilou, případně se „zlý duch“ vyhání hlukem nebo zápachem. Druhá metoda spočívá v převedení zhojné síly z těla pacienta do těla odolnějšího jedince nebo zvířete. Třetím způsobem je *exorcismus*, v tradiční křesťanské terminologii nazývaný „vymytání ďábla“, se kterým se můžeme setkat i dnes v civilizovaných zemích jižní Evropy, zejména Itálie, ale i ve Spojených státech amerických. Exorcismus se uplatňo-

val tehdy, pokud pacientovo chování, jeho pohyby a způsob řeči prodělávaly nápadné změny. Pozorovatelům připadalo, že původní osobnost postiženého byla zatlačována cizím subjektem a nemocný ztrácel charakteristické rysy. Choroba se projevovala v náhlých krizích, proměnlivé délky a intenzity. V různých kulturách byly zaznamenány dvě formy posedlosti: somnabulní a lucidní. Při somnabulní posedlosti postižený ztrácí vědomí a když jej opět nabývá, nic si z předchozího stavu nepamatuje. Jedinec trpící lucidní posedlostí vědomí nepozbývá, ale cítí uvnitř sebe cizí, nekontrolovatelnou sílu, projevující se jako „intrapyschický“ parazit. Středověká katolická terminologie hovoří v prvním případě o pravé posedlosti, zatímco ve druhém případě o obsesi. Další klasifikace dělí posedlost na spontánní a umělou. Spontánní posedlost nezávisí na vůli postiženého, zatímco umělá posedlost je cílevědomě vyvolaná. Jedná se o kulturně podmíněný jev, související s magickými, věštickými nebo šamanskými praktikami archaického světa. Stav umělé posedlosti si navozovaly věštkyně v Delfách nebo sibiřští šamani. Smysl této extáze, která má mágovi pomoci proniknout do sakrálního světa, je poznávací. V archaických kulturách člověk postižený spontánní nebo umělou posedlostí často hovoří během krize jménem „vyšší bytosti“, která si jej vybrala za prostředníka.

Německý lékař Ludwig von Baelz popisuje případ z Japonska, který se stal počátkem dvacátého století. Původcem posedlosti byla liška, zvíře, zaujímající významnou roli v japonském folkloru a mytologii. Sedmnáctiletá dívka se zotavovala z horečnatého tyfového onemocnění. Ležela na lůžku, obklopena rodinou, když někdo poznamenal, že před domem viděl před chvílí běžet lišku. Pacientka náhle vykřikla, že její duše se zmocnila liška, a propadla posedlosti. Domnělý lišák pacientku zcela ovládl a promlouval jejími ústy několikrát denně po řadu týdnů. Rodiče povolali vyhlášeného exorcistu ze sekty Nichiren, ale jeho pokusy lišku vyhnat byly neúspěšné. Nakonec sám lišák prohlásil, že dívku opustí, pokud se mu dostane výkupné oběti v chrámu zasvěceném lišce, který se nalézal 12 kilometrů od vesnice. Čtyři hodiny poté, co určený člověk vyrazil s požadovanou obětí do chrámu, pacientka vykřikla, že liška odchází. Byla vyléčena.

Japonský vědec Kiyoshi Nozaki dokládá, že podobná onemocnění se vyskytují v prostředí venkovských konzervativních vrstev, považujících lišku za polobožstvo. Postihuje většinou nervozní, přecitlivělé jedince, oslabené nemocí. Všichni zúčastnění, včetně členů sekty Nichiren, kteří se na exorcismus specializují, sdílejí víru v možnost posedlosti liškou. Nikdo jiný nemůže být touto chorobou zasažen. Na Madagaskaru popisuje Henri Rusillon kult *Tromba*, spočívající ve víře v posedlost duchy předků. Během rituálu se zemřelí králové nebo válečníci obrazejí k účastníkům prostřednictvím posedlých jedinců. Náboženství voodoo na Haiti zná posedlost duchy zemřelých nebo božstvy, zvaných Loa.

Exorcismus je praktikován nejen u přírodních národů, ale také v kulturních okruzích judaismu, křesťanství a islámu.

Rudolf Kriss a Hubert Heinrich Kriss uvádějí, že ještě po druhé světové válce viděli v klášteře Svatého Gerasima na ostrově Céphalonie u pobřeží Řecka desítky pacientů, očividně postižených schizofrenií, kteří žili v klášteře řadu let a svým chováním přesně odpovídali tradičnímu pojetí člověka „posedlého ďáblem“, jak si jej představovala východní ortodoxní církev.

Současné případy „vymýtání ďábla“ jsou pozůstatkem kdysi celoevropsky rozšířeného exorcismu, který vytlačila až epocha osvícenství 18. století, odmítající víru v demony. Výskyty mentálního onemocnění, připomínajícího tradiční podobu posedlosti, jsou dnešními psychiatry nejčastěji diagnostikovány jako případ hysterické neurózy.

Šamanismus a magie

V souvislosti s léčebnými postupy přírodních národů jsme se zmínili o šamanech, kteří v archaické společnosti představují prostředníky mezi našim světem a „zásvětím“. Pro prehistorického člověka mělo udržování tohoto styku zásadní význam, protože celý jeho život, hodnoty a legitimita byly zakotveny v ideálním světě archetypů. Význam a sociální prestiž získaly ty kulturní aspekty, které byly považovány za odraz posvátných pravzorů – archetypů.

V paleolitických jeskyních francouzského a španělského gravettienu a magdalénienu se v podzemních prostorách nalézají pozoruhodné malby zejména s tematikou soudobých zvířat. Stěny, vybírané pravěkými umělci pro realizaci kreseb a rytin, se nacházely na neobývaných a často obtížně přístupných místech. Jedinec, který se chtěl dostat do podzemních obrazáren, musel podstoupit poměrně namáhavou i riskantní cestu labyrintem jeskynních chodeb. Samotný soubor pravěkých výtvarných děl a některé další nálezy poukazují na rituální a náboženskou funkci prehistorického umění. Je možné, že se zde setkáváme v názorné podobě s archaickou koncepcí „světa archetypů“, vyskytujícího se mimo sféru bezprostřední zkušenosti, který pravěký člověk rituálně zhmotnil podzemními malbami. Dosažení „zásvětí“, „zcela jiné“ skutečnosti vyžadovalo náročnou pouť, vynaložení velkého úsilí a podstoupení strádání. Udržení rituálního kontaktu s archetypy bylo bezpodmínečně nutné pro zabezpečení existence lidské komunity. Jeskyně s podzemními obrazárnami se nalézaly poblíž sídlišť paleolitického člověka. Je pravděpodobné, že v prostředí pravěkých lovců vzniká představa člověka jako, slovy Imannaela Kanta, „občana dvou světů“. Koncepce, ležící u základu archetypální mytologie, náboženství i filosofického myšlení, se rodí v jeskyních západoevropské starší doby kamenné.

„Podsvětí“, se kterým v archaických společenstvích udržoval rituální styk šaman, mělo podobu buď geograficky obtížně nepřístupných míst, nebo, a to možná primárně, nevědomých, snových oblastí lidské psychiky. Někteří antropologové, studující kulturu australských domorodců, zavedli pojem „čas snů“ (*dream time*), protože archetypální hrdinové mýtů se Australanům zjevují ve snech. Již misionáři raného novověku říkali, že „sen je Bohem divochů“. Švýcarský psycholog Carl Gustav Jung se domníval, že archetypy, které se personifikují v postavách kmenové mytologie a náboženství, jsou konkrétními složkami lidského nevědomí. Nevědomé kolektivní archetypy mohou působit a projevovat se ve spánku nebo v tzv. extatickém stavu lidské mysli, kdy je člověk pod vlivem velké bolesti nebo drog. Šaman znal a ovládal prostředky, jak dosáhnout vytržení, mezi které na prvním místě patřily halucinogenní látky. *Šamanismus* mů-

žeme proto označit za *techniku extáze*. Je pravděpodobné, že užívání halucinogenních látek představovalo hlavní gnošeologickou metodu archaických kmenů. Etnologové studovali tento fenomén u amerických Indiánů. Existuje řada dokladů o úloze drog v náboženském životě středoamerických Aztéků nebo archaických kultur egejské a maloasijské oblasti.

Šamanismus a magie přírodních národů vycházejí též ze vzájemné příbuznosti mezi lidskou a zvířecí komunikací. Šaman, vystupující jako prostředník mezi profánním a sakrálním světem, disponuje *tajným jazykem*, který se v některých kulturách ztotožňuje s jazykem zvířat. Jak píše *W. Shieroszewski*, šamani v Jakutsku napodobují během rituálů zvuky zvířat, zejména ptáků. Osvojení tohoto onomato-poického jazyka, který má často charakter zpěvu nebo jódlování, umožňuje člověku rituálně znovuobnovit původní neporušené souřazenství lidí a zvířat.

Pro archaické kmeny a přírodní národy je charakteristické praktikování *magie*. Magie, ztotožňovaná s čarodějnictvím, spočívá v přesvědčení, že ve věcech sídlí nadpřirozené síly, které lze pomocí promyšlené techniky využít pro lidské účely. Magie je tvořena přesně stanovenými rituály a obřady. Zejména starší autoři dávali magii do souvislosti s typologickými kategoriemi vývoje náboženských představ - *fetišismem* a *dynamismem*.

Pojem fetišismus použil poprvé francouzský badatel *Charles de Brosses* (1709-1777) v knize *O kultu fetišistických bohů* (*Du cultu de dieux fétiches*) z roku 1760, ve které se zabýval kmenovým náboženstvím západní Afriky a jejich srovnáním s mytologií Egypta a Řecka. Fetiš vymezuje jako předmět, který získal magickou, aktivně působící moc. Jeho název pochází od portugalského slova *feitico*. Brosses se domníval, že fetišismus představuje nejstarší formu náboženství. Na tuto hypotézu navázal *Christopher Meiners* (1747-1810), který v letech 1806 až 1807 vydal souhrnné dějiny náboženství, založené na této hypotéze.

Robert H. Codrington a *Robert R. Marett* jsou autory hypotézy *dynamismu*, jako výchozí podoby náboženských představ lidstva. *Dynamismus* je názorem, že svět i život ovlivňují mocné, posvátné síly,

kteřé je třeba respektovat. Souvisí s řeckým slovem *dynamis* - síla. Dynamismus je založen na základním pojmu neosobní síly *mana*, který Robert H. Codrington popsal z Melanésie. Mana ovlivňuje zdraví i nemoc, klima, umožňuje poznat budoucnost i vinu a nevinu. Robert Ranulph Marett (1866–1943) rozpracoval koncepci many v práci *Preanimistické náboženství* (*Preanimistic Religion*), vydané v roce 1900, ve které formuloval tzv. *preanimistickou teorii* a zavedl pojem preanimismus. Podle Marettovy koncepce many v evoluci náboženských představ historicky předcházely animismus. Severoameričtí Algonkiové nazývají tuto obecnou sílu *manitú*, jiné indiánské kmeny ji označovaly jako *wakanda* nebo *orenda*. Tato síla, chápaná jako velká ochranná moc, byla personifikována v představě *Velkého ducha*. S hypotézou dynamismu souvisí i pojem *tabu*, pocházející z polynéských jazyků. Obšírněji se jím z psychologického hlediska zabýval v práci *Totem a tabu* Sigmund Freud. *Tabu* je předmět nabitý posvátnou silou, osoba se společenskou prestiží nebo sociální vztah (viz Orestes a mýtus matriarchátu), které byly v archaické společnosti nedotknutelné.

Magie se podle účelu využití magických sil člení následujícím způsobem:

1.	Odhalení tajemství a poznání budoucnosti	MANTEIA
2.	Odvracení vlivu zlých duchů a neštěstí	APOTROPEIA
3.	Rozmnožení přírodní nebo osobní síly a plodnosti	LUSTRATIO
4.	Očištění od viny	KATHARZE MYSTÉRIA
5.	Dosažení trvalého štěstí	INICIACE V MYSTÉRIÍCH
6.	Změny osudu	
7.	Snižování síly nebo plodnosti nepřátel	ČERNÁ MAGIE

V bodech jedna až šest hovoříme o *pozitivní, bílé magii*, zatímco poslední, sedmý bod se týká *negativní, černé magie*.

James George Frazer, slavný anglický etnolog, stanovil dvojí typ magie: *homeopatickou* a *kontagiózní*. Homeopatická magie je založena na

zákonu podobnosti (law of similarity), podle něhož „podobné působí podobné“. Jde o systém analogií vedený na rovině tvarové, látkové nebo funkční podobnosti. V rámci černé magie lze rituálně probodávat figurku „podobající se“ nepříteli a tak jej na dálku zbavit života. *Kontagiózní, dotyková magie* spočívá na *zákonu dotyku (law of contact)*, představě, že věci, které byly jednou ve vzájemném kontaktu, si tento vztah zachovávají i po odloučení a mohou na sebe při magických praktikách působit. Jako příklad zmíníme výše uvedený rituál usmrcování prostřednictvím magického ničení umělé figurky. Postava nepřitele jedinice může být zhotovena z jeho vlasů nebo nehtů. Tím, že mág disponuje částí těla protivníka, věci, která s ním „byla v kontaktu“, má moc i nad ním samým.

Orestova psychická krize, která následovala po zavraždění Klytaimestry, názorně ukazuje, jak byl a v některých kulturách stále je, archaický člověk pevně spjat s tabu a jejich ochrannými, magickými silami. Etnologové shromáždili řadu dokladů z Melanésie, Austrálie, Afriky nebo Antil, demonstrujících reálnou moc, kterou mají nad příslušníkem kmene magické nebo rituální praktiky. Kouzelníci woodoo mohou usmrtit člověka, aniž lze zjistit objektivní příčinu smrti. Známý je případ Haiti, kde za vlády diktátora Duvaliera hrálo náboženství woodoo důležitou roli i na politické scéně. Mimo danou kulturu jsou tyto praktiky neúčinné. Tato skutečnost odkrývá hluboký psychosomatický vztah mezi člověkem a kulturou. Orestovu krizi lze vysvětlit právě tím, že překročil základní tabu matriarchátu, se kterým byl vnitřně spjat, a nebyl schopen unést jeho zrušení. Erinye svým zjevem a zuřivostí dokládají odpor, jemuž musel Orestes čelit nejen vně, ale i uvnitř sebe samého. Autorita nastupujícího patriarchy, zastupovaná Apollónem, nebyla prozatím tak silná, aby poskytl vyváženou psychickou oporu.

Změněné stavy vědomí

Duševní stav, vyvolaný halucinogeny, nazýváme *psychedelickou zkušeností* nebo tzv. *změněnými stavy vědomí*. Toto extatické vytržení, které má výrazně gnoseologickou funkci, udržuje u přírodních náro-

dů prostřednictvím rituálů rovnováhu mezi posvátným světem „paradigmatu“ a světskou, profánní realitou „syntagmatu“. Současné výzkumy působení LSD odhalují, že psychofarmaka, ovlivňující myšlení, fantazii a představivost jedince, mohou vést až k „náboženskému vytržení“ a pacientovu „setkání“ se symbolismem, připomínajícím systém archetypů, popisovaný C. G. Jungem.

David Lewis-Williams a Thomas Dowson, jihoafrický odborník na jeskynní umění, doložili, že charakteristickým projevem změněných stavů vědomí jsou vize nejrůznějších geometrických obrazců, jež nazývají *entoptické jevy*. Autoři je popsali zejména u amazonských Indiánů Tukana, kteří považují entoptické fenomény za jakési „plátónské“ pravzory všech věcí. Richard Rudgley se domnívá, že geometrické značky nalézané v rámci evropského paleolitického jeskynního umění od *périgordienu* po *magdalénien*, v rozmezí od 34 do 11 000 let před Kristem, které například *Denice Schmandt-Besseratová* pokládá za předchůdce písma, jsou entoptickými jevy. Aplikace drog jako součást šamanské techniky extáze sahá pravděpodobně hluboko do pravěku a její počátek souvisí se zrozením moderní lidské symbolické kultury mladého paleolitu přibližně před 40 000 lety.

Doklady o významné úloze psychedelické zkušenosti rozeznal *Richard Bradley* v pozůstatcích neolitických megalitických kultur západní Evropy. V šestém tisíciletí před Kristem byl v západním Středomoří domestikován opiový mák (*Papaver somniferum*), se kterým v době bronzové obchodovaly civilizace východního Středomoří, například Egypt a Kréta. V širokém pásu evropského kontinentu od britských ostrovů po ruské stepi jsou hojně nalézána v neolitických osadách semena konopí (*Cannabis sativa*). Konopí se vyskytuje v rámci komplexu s okrovými hroby, migrujícího koncem eneolitu, asi před čtyřmi tisíci lety, ze severního Černomoří na Balkán. Konopí znali též starověcí Trákové, Řekové a příslušníci *halštatské kultury* doby železné.

Pivo, vyráběné z ječmene, je známo ze starého Sumeru z konce čtvrtého tisíciletí před Kristem, a z akkadské civilizace. V rané době bronzové se šíří kupeckými stezkami přes Anatolii a egejskou oblast do evropského vnitrozemí, jak o tom svědčí nálezy z *bádenské kultu-*

ry a z kultury se zvoncovitými poháry. O psychedelické funkci tohoto nápoje vypovídají starověké záznamy o pivních orgiích v Trácii a ve Frýgii. J.E. Harrisonová ukázala, že Dionýsos, bůh vína, je relativně pozdní náhražkou původního Dionýsa, boha piva, nazývaného Sabazios. Tato anglická antropoložka navíc tvrdí, že slovo „tragédie“ je odvozeno od starého řeckého termínu „tragos“, výrazu pro obilniny, z nichž se v Athénách vařilo pivo.

Vinná réva rostla divoce na jižním pobřeží Černého moře, odkud se její pěstování rozšířilo přes Palestinu na úbočí pohoří Nysa v Libyi, přes Krétu do egejské oblasti (řecké slovo „oinos“ je krétského původu), přes Persii do Indie a v době čilého obchodního ruchu doby bronzové po jantarové stezce až do Británie. Podle Roberta Gravesa mýtické líčení vítězného tažení Dionýsovy armády, složené ze satyrů a menád, přes Egypt do Indie odráží postup vinné révy východním směrem, která nahrazuje místní opojné a psychedelické prostředky.

Již v sedmnáctém století, při pronikání kozáků a kupců na Sibiř, vešlo ve známost, že šamani místních domorodých národů užívají za účelem rituálních výprav do zasněžených lesů muchomůrku (*Amanita muscaria*). Mircea Eliade považuje ve své knize *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (*Šamanismus: Archaická technika extáze*) aplikaci muchomůrky při náboženských obřadech za projev degenerace původních extatických technik. Obdobné šamanské praktiky se předpokládají na základě Hérodotova svědectví i u starověkých Skythů a Sarmatů. V průběhu ruské kolonizace zvítězila nad muchomůrkou vodka.

Ve druhém tisíciletí před Kristem sestupovali z Íránské plošiny indoíránské kmeny, dělící se na východní Íránce a západní Indoárije. Jejich starobylé texty hovoří o blíže neurčené kultovní psychedelické látce, kterou íránská Avesta nazývá *haoma* a indické Védy *soma*. Německý farmakolog Hummel identifikoval somu jako reven lékařskou (*Rheum palmatum*).

R. Gordon Wasson, bankéř na Wall Streetu a mykolog amatér, ztotožnil v knize *Soma: Divine Mushroom of Immortality* z roku 1968 bájnou somu nebo haomu s muchomůrkou (*Amanita muscaria*), užívanou sibiřskými šamany. Tato hypotéza byla příznivě přijata Claude Lévi-

Straussem a zejména anglickým spisovatelem *Robertem Gravesem*, autorem knihy *Co jedli Kentauři*, ve které na základě řeckých mýtů rekonstruoval rituály a psychedelické prostředky egejské oblasti.

Robert Graves soudí, že pověstný „nápoj bohů“ označovaný jako nektar nebo ambrozie, který archaické řecké kmeny a jednotlivé náboženské skupiny užívaly při příležitosti podzimních obřadů zasvěcených bohu Dionýsovi a jenž vyvolával „halucinace, nesmyslné výtržnosti, věštecké vidiny, příliv milostné touhy a pozoruhodné fyzické síly“, je právě muchomůrka *Amanita muscaria*. Je údajně vyobrazena na etruském zrcadle u nohou thessalského hérao Ixiona, který ji pojídal u jednoho stolu s bohy. Další hojně používanou halucinogenní houbou byla podle Roberta Gravese *Panaeolus papilionaceus*, znázorněná na attické váze mezi kopyty Kentaura Nessa. Při eleusinských a orfických kultech, které přetrvaly i do klasických dob Řecka, se kromě jiných drog popíjel *kekyon*, nápoj s příchutí máty. Řecké menády dále žvýkaly listy břečťanu.

Richard Rudgley pochybuje o Wassonově teorii a kloní se k tézi *Williama Jonese*, který určil perskou haomu jako routu *Peganum harmala*. Tento oxfordský antropolog upozorňuje na podobnost mezi dualismem zoroastrismu a kosmologickými vizemi Indiánů Tukana, žijícími v povodí Amazonky, která může pramenit z aplikace analogických psychedelických prostředků.

R. Gordon Wasson, který byl jedním z nejvýznamnějších odborníků na vztah drog a archaických kultur, tvrdil, že Platónova filosofie světa idejí se zrodila z extatických stavů dosažených při eleusinských rituálech. Upozorňuje dále na shodné vlastnosti řeckých a aztéckých bohů, například Dionýsa a Tlaloka, které mohou odrážet obdobné psychedelické zkušenosti obou civilizací. R. Gordon Wasson podnikl řadu výprav do střední Ameriky, doprovázen světoznámým mykologem *Rogerem Heimem* a *Albertem Hofmannem* ze Sandozovy laboratoře v Basileji, který objevil v roce 1938 LSD. V šedesátých letech zkoumali R. Gordon Wasson, Roger Heim a antropoložka *Marie Reayová* rituální používání halucinogenních hub *Boletus*, *Russula* a *Psilocybe* domorodými kmeny na Nové Guiney.

Indiánské kultury v Mexiku hojně využívaly halucinogenní houby

(například *Stropharia cubensis*) při svých rituálech. Jak uvádí *Dobkin de Rios*, Mayové odhalili psychoaktivní povahu některých druhů žab (například *Bufo marinus*). Již dokument španělské inkvizice z roku 1620 svědčí o aplikaci halucinogenní látky, obsahující alkaloidy, zvané *peyotl*, kterou Aztékové získávali z kaktusů *Lophophora williamsii* a *Lophophora diffusa*. Počátky rituálního požívání peyotlu sahají pravděpodobně do předkolumbovských dob, ale jeho kult pozoruhodně splynul s křesťanskými prvky. Přes odpor španělských koloniálních úřadů založili v roce 1692 Indiáni Coahuila misii El Santo de Jesus Peyotes a uctívali svatého patrona El Santo Nino de Peyotl, ochránce peyotlu. Během 18. a 19. století se peyotl šíří mezi indiánské kmeny žijící ve Spojených státech amerických a v jižních oblastech Kanady. Native American Church, sdružující požíváče peyotlu, měla v sedmdesátých letech dvacátého století mezi původním obyvatelstvem asi 250 tisíc členů. Psychedelické fenomény plynoucí z užívání peyotlu a dalších omamných látek zpopularizoval v poslední době antropolog *Carlos Castaneda*, který byl do domorodých rituálů zasvěcen Indiánem donem Juanem z kmene Yaqui. *Richard Evans Schultes* zaznamenal celkem 100 druhů psychoaktivní flóry, které hrály důležitou úlohu v obřadech indiánských kultur Severní Ameriky.

Západní civilizace se v rámci intelektuální tradice řecké filosofie a historické zkušenosti židovského národa s gnoseologickou funkcí psychedelismu rozchází. Setrvávání u archetypů, zjevenými rituálně vyvolanými změněnými stavy vědomí, bylo na řecké půdě nahrazeno pojmovým myšlením, pracujícím s *logem*. Židovská tradice se opřela o konkrétní události dějin a jejich intelektuální a morální reflexe představovala svébytný způsob komunikace s transcendentním monoteistickým Bohem Zákona. Křesťanství psychedelický rozměr člověka nahrazuje vírou spojenou mystickou kontemplací. Pozůstatky pohanského rituálního užívání halucinogenů, představované středověkými čarodějnicemi a rozličnými hermetickými, alchymistickými a esoterickými skupinami, byly středověkou i raně novověkou civilizací potlačovány.

V roce 1809 francouzský arabista *Silvestre de Sacy* napsal studii za-

bývající se zprávou Marco Pola o používání hašiše jednou muslimskou sektou v Persii, která značně ovlivnila část francouzských vzdělanců. V roce 1844 založili *Gérard de Nerval*, *Joseph Ferdinand Boissard* a *Théophile Gautier* v Paříži *Le Club des Haschischins*. Jeho členem se později stal i básník *Charles Baudelaire*. V roce 1898 zveřejnil anglický psycholog *Havelock Ellis* pojednání *A New Artificial Paradise* o psychoaktivních účincích mezkalinu Ellis zaujal například slavného irského básníka *W.B. Yeatse*, který docházel do hermetického řádu Zlatý úsvit, sdružujícího zejména svobodné zednáře a teosofy. Jiný člen tohoto excentrického společenství, „nejzkaženější muž světa“, *Alaister Crowley*, byl detailně seznámem s účinky mnoha halucinogenních látek, například peyotlu, jež propagoval mezi uměleckými kruhy. Velký vliv na šíření drog zejména v nonkonformních vrstvách Ameriky měl v šedesátých letech *Timothy Leary*, autor spisu *Politics of Ecstasy*, který považoval návrat k psychedelismu za zrod „náboženství 21. století“. Tento harvardský psycholog založil v roce 1963 *International Federation for Internal Freedom (IFIF)* a vydával *Psychedelic Review*. Fyzická a sociálně kulturní neadaptovanost bílé populace na řadu mimoevropských psychedelických látek má katastrofální společenské a zdravotní důsledky. Řada účastníků nepokojů, které v roce 1992 zpustošily centrum Los Angeles, jednala údajně pod vlivem „andělského prachu“ - PCP (phencyclidinu), drogy, jež se projevuje záchvaty vzteku a zuřivosti, spojenými se značnou fyzickou silou. Šíření užívání drog v současné západní kultuře je jedním z příkladů znovuoživení některých archaických modalit chování.

Archaický člověk a moderní doba

Na začátku 2. kapitoly jsme uvedli, že italský etnolog Giuseppe Cocchiara prohlásil, že dříve, než byl objeven, byl divoch vymyšlen. Tato myšlenka vystihuje skutečnost, že evropská věda nebyla dlouho schopna pochopit kulturu „těch druhých“, aniž by se zbavila etnocentrismu. V tom spočívá hlavní příčina, proč hovoříme o několika základních „konceptech“ archaického člověka, které zároveň odrážejí „autoanalýzu“ západní civilizace.

Obširněji jsme se zabývali mýtem zlatého věku a Rousseauovým „ušlechtilým divochem“. Nostalgií po „ztraceném ráji“, případně po „stavu přírodní nevinnosti“ můžeme odkrýt i v pozadí analytické psychologie C.G. Junga, švýcarského dědice romantismu, a jeho žáků. Svět mýtů a antických božstev je v jejich díle představován jako jediné správné pojmání reality, při kterém dochází k harmonické integraci archetypálních složek nevědomí. Naproti tomu obraz současné civilizace jungiáni líčí černými barvami jako svět podléhající zhoubné psychické inflaci.

Jiní badatelé poukazují na zásadní odlišnosti v životě archaického a moderního člověka a vyzývají k ostražitosti vůči archaickému světu. Nedomnívají se, že moderní člověk by se měl „očistit“ příklonem k tradici přírodních národů, ale naopak prohlašují, že naše společnost je ohrožena znovuoobením hodnot archaické kultury. Slavný religionista Mircea Eliade tvrdí, že z hlediska moderního člověka, který většinou žárlivě střeží svou individualitu a identitu, by životní postoj archaického člověka byl nepřijatelný. V tomto ohledu „rousseauovský ušlechtilý divoch“ rozhodně nepředstavuje kýžený ideál. Archaický člověk považoval za své dovršení a nejvyšší seberealizaci připodobnění k archetypu a potlačení osobní svébytnosti, individuálnosti a jedinečnosti. Archaický člověk se cítil naplněn ne v případě, kdy například našel zaměstnání, vystihující jeho osobité vlastnosti a schopnosti, ale tehdy, když přestal splynutím s neměnným archetypem v posvátném bezčase jako jedinečná osoba existovat. Eliade ukazuje, že strach z osobní svobody a dějin, které poskytují pro tuto svobodu prostor, lze identifikovat i v náboženském myšlení staré Indie. Paradigma archaického chování, jak jej postulovali evropští religionisté a antropologové, je známo i z moderní doby. Totalitní hnutí nacistického, komunistického nebo fašistického zaměření se snažila podle Eliadeho vytvořit typ člověka, jenž by viděl nejvyšší hodnotu v bezvýhradné poslušnosti a loyaltě, završenými úplným ztotožněním s hnutím. Problematika davového člověka odráží podle myslitelů jako byli Ortega y Gasset nebo Elias Canetti hlubokou krizi moderních hodnot 20. století, která zdaleka nebyla řádně prozkoumána a zhodnocena, pouze momentálně zatlačena do pozadí zdánlivým

triumfem technokracie nad totalitou. Mircea Eliade připomíná, že modus totalitního, ale ve skutečnosti archaického chování, chápaný jako okrajový extrém naší civilizace, byl po dlouhá tisíciletí jediným zavedeným typem jednání a myšlení. Moderní pojetí člověka jako svébytné, autonomní bytosti se táhne pouze jako tenká, často nestabilní vrstva po povrchu archaického způsobu života. Z této rozsáhlé hlubiny totalita čerpá svoji obdivuhodnou vitalitu, energii i přitažlivost.

Osová doba starověku

V pasáži věnované myšlení přírodních národů jsme se zabývali rozdílem mezi archaickým cyklickým a moderním lineárním pojetím času. Někteří myslitelé zdůrazňují tento moment jako základní předěl světových dějin a poukazují na jeho starozákonní původ. Německý filozof *Karl Jaspers* hovoří o tzv. *osové době* v šestém století před naším letopočtem, kterou považuje za rozsáhlý převrat v lidském myšlení. Tento obrat se vyznačoval opuštěním archaické mytologické tradice a příklonem k monoteismu, ať už teisticky (Židé, Persie), karmově (Indie) nebo filosoficky (Řecko, Čína) orientovanému. Jan Heller a Milan Mrázek používají pojem *etický zlom* a vysvětlují jej jako reakci na relativizaci hodnot polyteistické a magické tradice.

V židovském prostředí působí v osově době výrazní proroci *Jeremiáš* (650–586 př. n. l.) a *Ezechiel* (kolem roku 580 př. n. l.) a formuje se konečná teologická podoba monoteistického *judaismu*. V Persii hlásá náboženský reformátor *Zarathuštra* neboli *Zoroastér* (599–522 př. n. l.) *dualistický teismus*, i když někteří badatelé, například *Otakar Klíma*, jej historicky umisťují do staršího údobí. V Indii zakládá v 6. století př. n. l. *Vardhamána* (*Mahávíra*) *džinismus* a *Gautama* (*Buddha*), žijící asi v letech 563 až 483 před naším letopočtem, šíří náboženskou karmovou nauku – *buddhismus*. V Číně vystupují reformátor *Konfucius* (551–478 př. n. l.), s jehož osobou je spojen *konfucianismus*, a *Lao-c' e* (570–490 př. n. l.), vůdčí osobnost *taoismu*. V Řecku reprezentují „osovou dobu“ 6. století před naším letopočtem představitelé přírodní filosofie *milétské školy* *Thalés* (625–545), *Anaximandros*

(610–546) a *Anaximénés* (585–528), dále *Pýthagorás* (572–494), předchůdce eleatů *Xenofanés z Kolofónu* (569–477), vlastní zakladatel elejské školy *Parmenidés* (asi 540–470) a odpůrce eleatů *Hérakleitos z Efesu* (asi 540–480).

Teistické a karmové systémy

Nová náboženství nebo nauky nastupující po osově době se dělí do dvou základních kategorií. Za prvé se jedná o karmové systémy náboženství jediného, všemu nadřazeného Zákona, která se objevují v Indii, Číně a částečně též mezi některými řeckými mysliteli. Za druhé můžeme vyčlenit teistické systémy zaměřené na kult božských bytostí. Od šestého století před naším letopočtem se po tisíc let formují v syro-palestinské oblasti, Persii a Arábii monoteistická náboženství, reprezentovaná *judaismem*, *zoroastrismem*, *mithraismem*, *křesťanstvím* a *islámem*, ve kterých je objektem víry nekonečně dokonalá božská bytost.

Karmové systémy

Karma znamená v indické terminologii „činy“, „skutky“ nebo „dílo“. V náboženském kontextu jde o transcendentní kosmický zákon, kterému podléhá vše, včetně lidského osudu. Na místo božské osoby, hrající ústřední roli v *teistických systémech*, nastupuje zákon, stojící i nad bohy. Mezi karmové systémy zařazujeme zejména *buddhismus*, *džinismus*, *taoismus* a *konfucianismus*. Geograficky lze ohnisko jejich vzniku vymezit na indický subkontinent a Čínu. Existují však i jiné kultury, v nichž pozorujeme náboženské koncepce, které se karmovým systémům blíží.

Sumerská a akkadská civilizace znala mravně kosmický řád, označovaný sumerským výrazem *me*, který podle některých autorů souvisí se slovesem „býti“. Americký historik S.N. Kramer tvrdí, že se jednalo o souhrn božských zákonů, ovládajících vesmír a kontrolujících jeho běh. J. van Dijk se domnívá, že *me* představuje „božskou imanenci, přítomnou v mrtvé hmotě i ve všem živém, neproměnnou a trvajícím, neosobní, kterou disponují jen bozi“.

Egyptská bohyně *Maat* personifikovaná pravda, spravedlnost a řád, měla podle S. Morenze tři aspekty:

1. Řád jsoucna, který byl stvořen a jenž umožňuje rozlišení pravdy, práva a spravedlnosti od lži, bezpráví a nespravedlnosti.
2. Životodárný princip, bránící obnovení původního Chaosu. „Konnat Maat“ tedy znamená udržovat a obnovovat Řád.
3. Žtělesnění Maat v konkrétní bohyni, dceři hlavního boha *Re*, prostřednictvím níž lze žít v Řádu a Pravdě.

Koncepce zákona, udržujícího řád kosmu, se objevuje mezi řeckými přírodními filozofy milétské školy, známe ji u Hérakleita z Efesu, pythagorejců, Platóna i pozdějších stoiků a řady dalších filozofů antického světa.

Indická karma, sumerské me nebo egyptská maat připomínají archaickou koncepci neosobní síly mana, popsanou Robertem H. Codringtonem a Robertem R. Maretem, která je podle těchto autorů charakteristická pro dynamismus. Rovněž Lovejoyův termín *primitive energetics*, vyzvedávaný C.G. Jungem jako vyjádření archaické představy věčné, nevyčerpatelné a posvátné síly, prostupující veškeré jsoucno, se zřejmě svým pojetím blíží karmovým systémům.

Teistické systémy

Teistické systémy členíme na dílčí kategorie. Je-li v daném teistickém náboženství nebo mytologii více božských postav, mluvíme o *polyteismu*. V případě boha jediného se jedná o *monoteismus*. Max Muller zavedl termín *henoteismus* jako označení pro náboženský systém, který prakticky uznává boha jednoho, většinou kmenového nebo národního, i když nevyklučuje existenci a uctívání bohů jiných. Angličan *John Toland* (1640–1722) je autorem pojmu *panteismus*, odrážející koncepci, ztotožňující Boha se světem a opomíjející boží transcendenci a personální vztah Já – Ty mezi člověkem a Bohem. Tyto atributy, které panteismus zanedbává, podmiňují podle židovského myslitele *Martina Bubera* židovský a křesťanský teismus. K panteismu inklinuje indická tradice. *Deismus* představuje směr zaměřený spíše filozofický než náboženský. V novověku se rozšířil mezi fran-

couzskými a anglickými osvícenci a empiristy. Vyznavači deismu neodmítají stvoření světa Bohem, ale předpokládají, že Bůh do jeho chodu již nadále nezasahuje. Jedná se o koncepci nečinného, vzdáleného Boha, kterého teologové nazývají *deus absconditus*. Podobné božské bytosti známe ze starého Sumeru a Akkadu. *Anu*, bůh nebes, sice stál v čele mesopotámského panteonu, ale reálnou výkonnou moc a vládu svěřil jinému, mladšímu bohu, v Babylónu *Mardukovi* a v Asýrii *Aššurovi*. V Egyptě byl podobně zatlačen do pozadí nejvyšší bůh *Re* a v syro-palestinské oblasti *El*. Tradiční religionistika označovala odborně nejmocnější, ale nečinné božstvo jako *deus quiescens* nebo *deus otiosus*. Řecký filosof *Epikúros* (341–270 př. n. l.) učil, že bohové žijí v blažené nečinnosti (*ataraxiá*) v prázdných mezerách mezi světy (*intersticia*) a neovlivňují světské záležitosti.

Vznik monoteistického náboženství

V oddíle 4.6. jsme se zabývali přechodem mezi archaickou mytologickou kulturou, orientovanou na archetypy, a monoteistickým judaismem. Zásadní rozdíl mezi oběma tradicemi jsme demonstrovali na odlišném chápání času. Existují i další religionistické hypotézy vzniku monoteismu.

Tradiční sociální evolucionismus považoval monoteistické náboženství za vrchol dlouhodobého vývoje náboženských a mytologických představ. Klasikem evolucionistického přístupu je německý religionista *Friedrich Conrad Gerhard Delitzsch* (1850–1922), který srovnával akkadské mytologické texty se zněním Starého Zákona. Ve svém hlavním díle *Babel a Bible (Babel und Bibel)* z roku 1903 se Delitzsch pokusil rekonstruovat vývoj etických a náboženských soustav semitských národů Předního východu a prokázat sdílení a evoluční souvislost mytologických systémů. Slavný německý historik *Eduard Meyer* a Sigmund Freud poukazují na možný egyptský původ židovského monoteismu.

Koncem devatenáctého století popsal skotský badatel *Andrew Lang* (1844–1912) v mytologii archaických kultur výskyt tzv. *Nejvyšších bytostí (Supreme Beings)*. Podle Langa tento náboženský fenomén ne-

lze vysvětlit na základě animismu či jiných klasických religionistických kategorií. Langův poznatek společně s difuzionistickými koncepcemi poskytly základ k vytvoření *degenerativní hypotézy*, spjaté s osobou *Wilhelma Schmidta* (1868–1954). Schmidt v knize *Původ boží ideje* (*Der Ursprung der Gottesidee*) (1912) tvrdil, že původním náboženstvím na počátku lidských dějin byl *pramonoteismus* (*Urmonotheismus, monotheistický preanimismus*), jehož pozůstatky je možno zachytit v mýtech a náboženstvích přírodních národů a starých civilizacích. Teprve později vedl úpadek lidstva ke vzniku animismu, totemismu, dynamismu a polyteismu. Díky Wilhelmu Schmidtovi byla degenerativní hypotéza vzniku náboženství přijata jako oficiální religionistická doktrína římskokatolické církve. Idea primárního monoteismu, rozšířeného na počátku lidských dějin, zdánlivě koresponduje s prvními kapitolami *Genese*: „Prvotní člověk Boha znal, žil s ním v obecenství a teprve hřích toto obecenství porušil“. Pohanství bylo proto katolickými religionisty pokládáno za důsledek prvotního hříchu a „Pádu“ člověka. Degenerativní hypotéza vyhovovala požadavkům ortodoxní biblické exegeze a představovala optimální vyrovnání katolické církve před II. vatikánským koncilem s religionistikou, která prostřednictvím některých badatelů údajně svou historickou a typologickou orientací relativizovala naddějinnou závaznost křesťanství. V českém prostředí byl zastáncem degenerativní hypotézy litoměřický profesor *Josef Kubalík*, který své názory podal v *Dějinách náboženství* (1984). Představu „Nejvyšší bytosti“ identifikovali religionisté v mýtech řady přírodních národů a někteří lingvisté se ji snažili etymologicky doložit i u prehistorických Indoevropanů.

Při vykopávkách v *Ras Šamra*, starověkém *Ugaritu*, prováděných od konce dvacátých let našeho století, byly nalezeny tabulky, dokumentující vývoj paleosemitského náboženství a mytologie. V nejstarších vrstvách sídliště v *Ras Šamra* je zachováno svědectví o výsadním postavení nejvyššího Boha, zvaného *El*. Ve vyšší vrstvě se prosazují astrální božstva, vyznávaná nomádskou, pasteveckou kulturou. Panteon je tvořen třemi božstvy: *Elem*, bohem Měsíce, *Atiratou*, bohyní Slunce, a *Attarem*, bohem Venuše. V nejmladší vrstvě *Ugaritu* byly

nalezeny doklady mýtů, vztahujících se k *Baalovi* a *Mótovi* a odrážejících náboženskou soustavu agrární civilizace a kultury plodnosti. Tento ugaritský profil je některými zastánci teorie degenerace považován za důkaz vývoje náboženství, které postupně opouští původní čistou formu pramonoteismu a uchyluje se k polyteismu.

Rumunský religionista Mircea Eliade podpořil degenerativní teorii a tvrdil, že představa „Nejvyšší bytosti“ je skryta v nejspodnějších vrstvách mytologického vědomí archaických kultur. Eliade konstatuje, že v případě vážného ohrožení, přírodní katastrofy, neúrody, epidemie nebo války se archaické společenství obrací k různým magickým praktikám nebo obětem tradičním bohům. Pokud tato aktivita nebezpečí neodvrátí, příslušníci kmene se „rozpomenou“ na existenci „Nejvyšší bytosti“ a v prosbách a modlitbách se zaměří přímo na ni. Z této skutečnosti podle rumunského religionisty vyplývá, že „Nejvyšší bytost“ je autoritou s nejrozsáhlejší mocí, skrytou v pozadí mytologického panteonu pro řešení extrémních situací historie.

Ateismus

Ateismus představuje vědomé popírání existence Boha jako autonomní bytosti. Ateismus se nevyklučuje s náboženstvím, naopak můžeme hovořit o tzv. ateistických náboženstvích, mezi které patří asijské karmové systémy, například buddhismus. Víme též, že podle jungovské psychologie se archetypy, jejichž vnější projekce vytváří základ náboženských představ, mohou integrovat ve zdánlivě světských ideologiích a politických doktrínách. Sekularizovaná učení novověku jsou proto homologická s tradičními teistickými soustavami.

Typickým příkladem mimoevropského ateismu, který revoltuje proti indickému védskému náboženství, je učení čárváka z 5. až 3. století před naším letopočtem, jehož materialismus ústí do nihilismu. Moderní evropský ateismus, který se formoval v křesťanské civilizaci, je spojován s odmítáním monoteismu. Klasickým představitelem osvícenského ateismu byl *Julien Offroy de La Mettrie*. Za duchovního otce moderního ateismu je považován německý filosof *Ludwig Feuer-*

bach (1804-1872). Feuerbach chápe Boha jako promítnutí části lidského vědomí mimo člověka. Tato myšlenka se na první pohled příliš neliší od přístupu Carla Gustava Junga. Rozdíl ale spočívá ve Feuerbachově přesvědčení, že projekcí se člověk odcizuje sám sobě, protože se zbavuje části osobnosti a vztahuje se ke svým vlastnostem, umístěným mimo sebe, jako k něčemu objektivnímu a nezávislému. Feuerbachův program zdůrazňuje, že v rámci emancipace člověka musí být Bůh, představující odcizenou část člověka, přiveden zpět do lidského vědomí. Teprve tímto aktem dojde ke konečnému osvobození lidstva. Švýcarský psycholog Carl Gustav Jung se naopak domnívá, že archetypy jsou autonomními „psychickými mocnostmi“ lidského nevědomí, s nimiž člověk nemůže disponovat. Jediné, čím lidská kultura neutralizuje ničivý vliv psychické energie archetypů, je vytváření harmonických a konzistentních „duchovních“ systémů, ve kterých se archetypy objektivizují. Filosofie náboženství Ludwiga Feuerbacha by z pohledu analytické psychologie představovala typický projev psychické inflace. Učení Ludwiga Feuerbacha přispělo k formulování koncepce „nadčlověka“, osvobozené lidské bytosti, nespoutané „zotročujícím“ náboženstvím.

Z dějin evropského myšlení známe Condorcetova „nadčlověka“, doufajícího, že pokrok vyřeší všechny problémy a přinese i věčný pozemský život, nebo Comtova pozitivistického „nadčlověka“, který překonal náboženské i filosofické historické stádium a žije ve stádiu vědy. Marxův komunistický „nadčlověk“ vznikne osvobozením práce a naplněním eschatologické vize beztřídní společnosti. Nietzscheův dionýský „nadčlověk“ uznal „smrt Boha“ a vrátil se k předkřesťanské a presokratovské tradici, která odpovídá lidské přirozenosti.

Konec náboženství?

Novověký vývoj Evropy je dáván do těsné souvislosti s procesem sekularizace. Je proto pochopitelné, že je kladena otázka po kompatibilitě náboženství a víry s technokracií a liberalismem moderního světa.

Názory na budoucnost náboženství se od sebe diametriálně liší.

Švýcarský dramatik *Friedrich Durrenmatt* se v tradičním duchu osvícenství a pozitivismu domnívá, že náboženství nemůže obstát před vědeckým způsobem života. Věda odstraní poslední tajemství a záhady, o které náboženství opíralo svou autoritu. Naproti tomu francouzský spisovatel *André Malraux* prohlásil: „Jedenadvacáté století bude buď mystické, a nebo vůbec nebude!“

Moment odmítnutí náboženství a mytologické soustavy byl ve starém Řecku nazýván *kairós*. Plútarchos se ve spise *Proč věštiny mlčí* zmiňuje o volání „mocný bůh Pan je mrtev“, které zaslechl námořník Thamus v prvním století našeho letopočtu při plavbě kolem ostrova Paxu. Tento zásadní otřes tradičního řeckého náboženství koresponduje se smrtí křesťanského Boha, oznámenou poprvé Friedrichem Nietzsche, která byla výrazněji pociťována v druhé polovině dvacátého století a našla výraz v teologii *D. Bonhoeffera* a *D. Sölleové*.

V našem výkladu jsme náboženství vymezili jako antropologickou konstantu, kulturní univerzálii, související se základní hodnotovou orientací člověka a jeho jazykovým obrazem světa. (C.G. Jung) nachází zdroj náboženské zkušenosti v konkrétních složkách lidského nevědomí – archetypech, které se personifikují v mytologických a náboženských systémech. Pokud je starý mytologický panteon odstraněn, vzniká nový náboženský systém, který rezonuje s uvolněnými a nevyužitými archetypy. Moderní, racionální a sekularizovaná doba odmítající náboženství a víru v bohy, poskytuje příležitost ideologiím a různým politickým a sociálním učením, které se derou na zanedbanou, nekultivovanou půdu archetypů a představují náhražku tradičního náboženství.

Nová náboženství jako symbolická interakce kultur

Vzájemné kontakty kultur znamenají nejen konfrontaci kulturních vzorů, ale též rozsáhlou symbolickou výměnu různých „vizí reality“. Tento semiotický proces „komunikace“ civilizací vede v některých případech ke vzniku zcela nových, synkretických náboženství a ideologií. Zároveň se ukazuje, že pojetí světa rozličných kultur mají základní, transkulturní rysy a pravidla. Typickým příkladem nábožen-

ství, jehož vznik a vývoj mohla antropologie přímo sledovat, je *kult kargo*, rozšířený zejména v polovině dvacátého století v jižním Pacifiku na ostrovech Melanésie.

Již v roce 1857 zaznamenali misionáři na Nové Guiney domorodý mýtus o místním kulturním héroovi – Mansrenovi. Mansren, stvořitel ostrovů, byl prapředkem Papuánců a pravidelně obnovoval své síly ohněm a svlékáním kůže. Jednalo se o archaický kosmologický mýtus se symboly plodnosti a regenerace přírodních sil. Misionáři se vědomě snažili sjednotit tento archaický mýtus s obsahem křesťanské zvěsti a tak usnadnit misijní dílo v oblasti. V následujících desetiletích došlo v celé Melanésii k rozsáhlé a velmi dramatické konfrontaci domorodých archaických kultur, používajících kamenné nástroje, se západní civilizací, která právě prošla průmyslovou revolucí. Kolonizace, budování evropské správy, otevírání plantáží, které potřebovaly množství levné pracovní síly, a zapojení Nové Guiney, Šalamounových ostrovů, Nových Hebrid a Fidži do světové hospodářské soustavy vážně rozrušily tradiční sociální vazby domorodých společenství. Na druhé straně západní technologie měla v očích papuánských pozorovatelů magický charakter. Souhrnným pojmem pro všechny dosud nepředstavitelné materiální vymoženosti Evropanů se stal výraz z Pidgin English – *kargo*. Domorodci uvěřili, že skutečným původcem karga, dopravovaného loděmi, nejsou běloši, které nikdy neviděli doopravdy fyzicky pracovat, ale spíše *mýtická země mrtvých*. Melanésané se domnívali, že pokud si osvojí rituály a magii bílých mužů, mohou se sami stát příjemci karga, bez diskriminujícího prostřednictví koloniálních úředníků. Domorodci se proto snažili vyzvědět tajemství karga. V Madangu na Nové Guiney Papuánci dokonce v tomto smyslu sepsali petici, požadující předání pravidel bělošské magie. Jinde se rozšířily nové rituály, při kterých domorodci například seděli oblečení v evropských šatech kolem stolu a na papíry psali „magické znaky“, kterými přivolávali kargo. Velký vliv mělo v domorodém prostředí čtení Starého a Nového Zákona, šířeného zejména misionáři katolické církve a adventisty Sedmého dne. Hlavní inspirace však vzešla z Janovy Apokalypsy a dalších eschatologických textů křesťanství. Melanésané se začali připravovat na nadcházející „konec světa“.

Ve třicátých letech byli domorodci v části Nové Guiney zachvázeni náboženským „hnutím Černého krále“ (*Black King movement*). Proci tohoto spirituálního povstání vyzývali k „pasivní resistenci“ a neplacení daní a hlásali, že v rámci blížící se apokalypsy Holanďané opustí ostrov a majetek nechají původním obyvatelům. Úřady byly nuceny zasáhnout a uvěznily několik domorodých předáků. Následovalo náboženské tažení, programově prohlašující za objekt kultu Satana. Začátkem čtyřicátých let se oblast Melanésie stala gigantickým bojištěm druhé světové války. Příchod spojeneckých i japonských armád byl domorodci nazírán prostřednictvím eschatologie kultu kargo a interpretován jako znamení nadcházejícího eschatonu. Papuánci a Melanésané hromadně opouštěli staré rituály a porušovali tradiční tabu. To vše mělo charakter rituálního obnovení původního Chaosu, vládnoucího před stvořením ostrovů mýtickým Mansrenem. Američané, kteří se vylodili na Nových Hebridách, našli domorodce, usilovně mýtické prales a stavějící „přistávací dráhy“ a „přístavy“ pro magická letadla a lodě, která přicházejí od přátelského krále „Rusefolda“ (Roosevelta), vládce mýtické Ameriky. Na Nové Guiney Papuánci považovali evakuaci Holanďanů a příchod Japonců za příznak návratu stvořitele Mansrena, který vzkřísí mrtvé předky. V novém čase, který, jak věřili, přichází, bude světový řád převrácen. Pozemní plodiny budou růst na stromech a černí lidé se stanou bílými a naopak. Tato víra ve změnu úlohy ras byla utvrzena pohledem na černošské vojáky v uniformách americké armády. Papuánci též dávali svým vesnicím biblická jména jako Jericho nebo Galilea. Jejich náboženské třeštění vyvrcholilo ozbrojeným útokem na japonské námořníky. Domorodci byli přesvědčení, že „svatá voda“ je učiní nezranitelnými, a z omylu je vyvedly teprve japonské kulometry...

Kult kargo představuje svěbytný systém synkretického, ale vnitřně konsistentního náboženství, vzešlého z archaické mytologie Melanésie, magických rituálů inspirovaných moderní technologií západní civilizace a křesťanské eschatologie, obohacené o melanéské prvky, která se nakonec stala dominantní složkou. Kult kargo obsahuje *revitalistické* motivy. Jedná se o náboženskou orientaci na vykupitelskou úlohu vlastní kultury, která je vyvolána pocitem ohrožení jinou kul-

turou nebo novým civilizačním podnětem, jenž relativizuje její hodnoty. Existenciální strach ze ztráty vlastní kulturní identity vede k mobilizaci tradičních kulturních hodnot a jejich umocnění v rámci mesiánské etosy.

V osmdesátých letech devatenáctého století byl definitivně zlomen ozbrojený odpor amerických Indiánů. V té době šíří dakotský šaman z Nevady Jack Wovoka nové náboženství – tzv. *tanec duchů* (*Ghost Dance*), zahrnující soubor rituálů, jejichž provozování mělo magicky přivolat epochu, ve které budou Indiáni osvobozeni od bělochů a severoamerické pláň opět zaplní stáda bizonů. Toto revitalizační hnutí bylo násilně potlačeno v září 1890 masakrem Siouxů u Wounded Knee.

Prvky revitalismu můžeme nalézt v různých kulturách, včetně evropských. Známý je důraz na vykupitelskou roli ruského národa, který byl transformován v různé ideologické podoby – od carsko-imperiální, pravoslavně-duchovní po stalinisticko-imperiální. Naskytá se otázka, zda dočasný triumf nacismu, fašismu nebo komunismu v Evropě dvacátého století nebyl významně ovlivněn potřebou revitalizačního hnutí. Od konce osmnáctého století bylo v důsledku industrializace poprvé v dějinách zahrnuto do správy veřejných věcí veškeré obyvatelstvo, včetně rozsáhlých zemědělských vrstev, které byly po tisíciletí izolovány od přístupu ke vzdělání. Tato skupina do jisté míry „archaických“ Evropanů byla náhle konfrontována s kulturními vzory, relativizujícími její tradiční víru a hodnotovou orientaci. Demokratické reformy a všeobecné volební právo umožnily těmto vrstvám rozhodující podíl na politickém životě. Programy nacismu a komunismu představovaly pro tyto nejisté a otřesené voliče přitažlivou transformaci archaických kmenových hodnot v revitalizační náboženský systém.

Typickým příkladem novodobého synkretického náboženského hnutí, které zachvacuje postmoderní svět, je *New Age*. Za jednoho ze zakladatelů tohoto náboženství, jehož název odráží eschatologické a revitalizační atmosféru konce tisíciletí, je považována Američanka *Marilyn Fergussonová*. Astrologickým znamením, dokumentujícím příchod nového věku, je skutečnost, že po 2 100 letech jarní bod pře-

cháží ze souhvězdí Ryb do souhvězdí Vodnáře. Křesťanství bude proto nahrazeno náboženstvím věku Vodnáře, jehož prvním výhonkem je New Age kombinující ekologický a holistický přístup k realitě s důrazem na spirituální tradici Východu. Mystika je v systému New Age spojována s neurologií, astrologie s kybernetikou a v šamanismu archaických kultur je hledána protiváha současné psychologie. Na půdě New Age se odehrává symbolická interakce západní vědy s archaickými hodnotami mimoevropských kultur a východního myšlení. Tento semiotický proces dialogu civilizací v rámci New Age vede vědomě k rezignaci na hodnoty západní křesťanské kultury. Podobně jako komunismus odvozoval svoji legitimitu z nevyřešené sociální otázky a nacismus z biologického vyčerpání Německa po první světové válce, nabízí se New Age a příbuzná hnutí jako alternativa dnešní kapitalistické společnosti, která údajně není schopna překonat ekologickou a „duchovní“ krizi. Teoretikové New Age předkládají „nový“ typ člověka, který však nápadně připomíná příslušníka archaické kultury, jak jsme ji vylíčili v této knize.

VOYBRANÁ LITERATURA

- Bachofen, J.J. (1861): *Das Mutterrecht*. Stuttgart: Kreis und Hoffman.
- Balabán, M. (1993): *Víra – nebo osud?* Praha: Oikoymenh.
- Baumgartner, A.S. (1984): *A Comprehensive Dictionary of the Gods*. New York: University Books Title.
- Beatte, J. (1960): *Bunyoro: An African Kingdom*. New York: Holt, Rinchart and Winston, Inc.
- Benedict, R. (1934): *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- Benedict, R. (1946): *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- Benveniste, É. (1958): *Catégories de pensée et catégories de langue. Les études philosophique*, 4: 419–429.
- Boas, F. (1911): *The Mind of Primitive Man*. New York: Macmillan.
- Boas, F. (1940): *Race, Language and Culture*. New York: Macmillan.
- Budil, I.T. (1991): *Když pračlověk promluvil. Vesmír*, 70: 573–576.
- Buchvaldek, M. a kol. (1985): *Dějiny pravěké Evropy*. Praha: SPN.
- Campbell, J. (1962): *Oriental Mythology*. New York: Penguin Books.
- Castaneda, C. (1992): *Učení dona Juana*. Praha: Reflex.
- Culler, J. (1976): *Saussure*. London: Fontana.
- Darwin, Ch. (1953): *O vzniku druhů přirozeným výběrem*. Praha: ČSAV.
- Darwin, Ch. (1970): *O původu člověka*. Praha: Academia.
- Devitt, M. and K. Sterelny (1987): *Language and Reality. An Introduction to the Philosophy of Language*. Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Donald, M. (1991): *Origins of the Modern Mind*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Drössler, R. (1980): *Když hvězdy byly ještě bohy*. Praha: Panorama.
- Durkheim, É. (1954): *The Elementary Forms of Religious Life*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- Eliade, M. (1960): *Myths, Dreams and Mysteries*. London: Harvill Press.
- Eliade, M. (1974): *The Myth of the Eternal Return*. Princeton: Princeton University Press.
- Eliade, M. a I.P. Culianu (1993): *Slovník náboženství*. Praha: Český spisovatel.
- Ellenberger, H.F. (1974): *A la découverte de l'inconscient*. Villeurbanne: Simep-éditions.
- Erhart, A. (1984): *Základy jazykovědy*. Praha: SPN.
- Foucault, M. (1973): *The Order of Things*. New York: Random House.
- Frankfort, H., Frankfort, H.A., Wilson, J.A. and T. Jacobsen (1971): *Before Philosophy*. Baltimore: Penguin Books.
- Frazer, J.G. (1977): *Zlatá ratolest*. Praha: Academia.

- Freeman, D. (1983): *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Freud, S. (1955): *Moses and Monotheism*. New York: Random House.
- Freud, S. (1961): *Civilization and Its Discontents*. New York: W.W. Norton and Company.
- Freud, S. (1989): *O kultuře a člověku*. Praha: Odeon.
- Freud, S. (1991): *Totem a tabu*. Praha: Práh.
- Geertz, C. (1966): *Religion as a cultural system*. In Banton M. ed.: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock.
- Geertz, C. (1973): *Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (1983): *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (1988): *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press
- Goodenough, W.G. (1975): *Cultural Anthropology and Linguistics*.
- Spradley, J.P., McCurdy, D.W.: *Anthropology: The Cultural Perspective*. New York: John and Sons.
- Graebner, F. (1911): *Methode der Ethnologie*. Heidelberg: C. Winter.
- Graves, R. (1982): *Řecké mýty*. Praha: Odeon.
- Grimal, P. ed. (1963): *Mythologies classiques*. Paris: Larousse.
- Grimal, P. ed. (1963): *Mythologies des peuples lointains ou barbares*. Paris: Larousse.
- Grof, S. (1992): *Dobrodružství sebeobjevování*. Praha: Gemma.
- Gurevič, A.J. (1978): *Kategorie středověké kultury*. Praha: Mladá fronta.
- Harner, M. ed. (1973): *Hallucinogens and Shamanism*. New York: Oxford University Press.
- Harris, M. (1979): *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House.
- Hawkes, T. (1977): *Structuralism and Semiotics*. London: Methuen.
- Hejdánek, L. (1990): *Filosofie a víra*. Praha: Oikúmené.
- Helbig, G. (1991): *Vývoj jazykovědy po roce 1970*. Praha: Academie.
- Heller, J. (1988): *Starověká náboženství*. Praha: Kalich.
- Heller, J. a M. Mrázek (1988): *Nástin religionistiky*. Praha: Kalich.
- Hopcke, R.H. (1993): *Průvodce po sebraných spisech C.G. Junga*. Praha: Nakladatelství Tomáše Janečka.
- Charbonnier, G. (1961): *Entretiens avec Lévi-Strauss*. Paris: Plon.
- Childe, V.G. (1966): *Na prahu dějin*. Praha: Orbis.
- Chomsky, N. (1966): *Syntaktické struktury*. Praha: Orbis.
- Chomsky, N. (1968): *Language and Mind*. New York: Harcourt.
- Johnson, P. (1991): *Dějiny 20. století*. Praha: Rozmluvy.
- Jung, C.G. and C. Kerényi (1971): *Essays on a Science of Mythology*. Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C.G. (1994): *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis.
- Keesing, R.M. (1976): *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

- Keesing, R.M. (1981): *Theories of Culture*. In Casson, R.W. ed.: *Language, Culture and Cognition*. New York: Macmillan.
- Kellner, D. (1989): *Jean Baudrillard. From Marxism to Postmodernism and Beyond*. Oxford: Polity Press.
- Kienitz, F.K. (1991): *Národy ve stínu*. Praha: Odeon.
- Kottak, C.P. (1991): *Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, Inc.
- Krejčí, J. (1993): *Civilizace Asie a Blízkého Východu*. Praha: Univerzita Karlova.
- Kroeber, A.L. (1944): *Configurations of Culture Growth*. Berkeley: The University of California Press.
- Kroeber, A.L. ed. (1957): *Anthropology Today*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Krupa, V. (1991): *Jazyk – neznámý nástroj*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
- Kubalík, J. (1984): *Dějiny náboženství*. Praha: Česká katolická Charita.
- Laitman, J.T. (1984): *The Evolution and Development of the Human Upper Respiratory Tract*. In *The Biology of Change in Otolaryngology*, ed. R.W. Ruben, Elsevier Science Publishers.
- Langer, S.K. (1951): *Philosophy in a New Key*. Cambridge: Mass.
- Leach, E. (1962): *Genesis as myth*. *Discovery*, 23: 30-35.
- Leach, E. (1970): *Lévi-Strauss*. Fontana.
- Lévi-Strauss, C. (1958): *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1967): *Smutné tropy*. Praha: Odeon.
- Lévi-Strauss, C. (1971): *Myšlení přírodních národů*. Praha: Československý spisovatel.
- Lieberman, P. (1984): *The Biology and Evolution of Language*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lieberman, P. (1991): *Uniquely Human - The Evolution of Speech, Thought and Selfless Behavior*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lubbock, J. (1874): *The Origin of Civilization and the Early Condition of Man*. New York: Appleton.
- Malinowski, B. (1922): *Argonauts of Western Pacific*. New York: Dutton.
- Malinowski, B. (1944): *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. New York: Oxford University Press.
- Malinowski, B. (1954): *Magic, Science and Religion*. Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, Inc.
- Matějček, Z. a J. Langmeier (1981): *Výpravy za člověkem*. Praha: Odeon.
- Mauss, M. and H. Hubert (1964): *Sacrifice*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, M. (1928): *Coming of Age in Samoa*. New York: Morrow.
- Mead, M. (1930): *Growing Up in New Guinea: A Comparative Study of Primitive Education*. New York: Morrow.
- Mead, M. (1935): *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: Morrow.
- Meletijnskij, J.M. (1989): *Poetika mýtu*. Bratislava: Pravda.
- Miller, D., Coleman, J., Connolly, W. et A. Ryan ed. (1989): *Dictionnaire de la Pensée politique, Hommes et Idées*. Paris: Hatier.
- Morgan, L.H. (1877): *Ancient Society*. New York: Macmillan.

- Murphy, F.R. (1986): *Cultural and Social Anthropology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Otto, R. (1917): *Das Heilige*. Breslau: Trewendt und Granier.
- Palek, B. (1988): *Referenční výstavba textu*. Praha: Univerzita Karlova.
- Palek, B. (1989): *Základy obecné jazykovědy*. Praha: SPN.
- Parsons, T. (1971): *Společnosti, vývojové a srovnávací hodnocení*. Praha: Svoboda.
- Pike, K.L. (1967): *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Behavior*. The Hague: Morton.
- Radcliffe-Brown, R.A. (1958): *Method in Social Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Radin, P. (1937): *Primitive Religion*. New York: Dover Publications.
- Rezek, P. ed. (1991): *Mýtus, epos a logos*. Praha: PomFil.
- Ricoeur, P. (1988): *Philosophie de la volonté*. Paris: Aubier.
- Román, J. (1966): *Mýty starého světa*. Bratislava: Obzor.
- Rudgley, R. (1994): *Essential Substances*. New York: Kodansha International.
- Saas, L.A. (1987): *Věnění v antropologii*. Spektrum 57, vyd. Velvyslanectví USA v Praze, 65-68.
- Salzmann, Z. (1993): *Language, Culture and Society*. Boulder: Westview Press.
- Saussure de, F. (1989): *Kurs obecné lingvistiky*. Praha: Odeon.
- Sgall, P. (1986): *Úvod do syntaxe a sémantiky*. Praha: Academia.
- Schusky, E.L. and T.O. Culbert (1987): *Introducing Culture*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Soukup, V. (1991): *Americká kulturní antropologie*. Praha: Univerzita Karlova.
- Starý, R. (1990): *Potíže s hlubinnou psychologií*. Praha: Prostor.
- Steblin-Kamenskij, M.I. (1984): *Mýtus a jeho svět*. Praha: Panorama.
- Stejskal, M. a A. Marenčin (1991): *Labyrintem tajemna aneb Průvodce po magických místech Československa*. Praha: Paseka.
- Sturtevant, W.C. (1964): *Studies in Ethnoscience*. *American Anthropologist*, 66 (1): 99-131.
- Svoboda, J. (1986): *Mistři kamenného dláta*. Praha: Panorama.
- Svoboda, K. (1944): *Zlomky před Sokratovských myslitelů*. Praha: Česká akademie věd a umění.
- Široký, H. (1990): *Analytická psychologie C.G. Junga*. Brno: Bollingenská věž.
- Trencsényi-Waldapfel, I. (1967): *Mytologie*. Praha: Odeon.
- Trnka, F. (1988): *Kapitoly z funkční jazykovědy*. Praha: Univerzita Karlova.
- Turel, A. (1939): *Bachofen-Freud*. Bern: Hans Huber.
- Tyler, S.A. (1969): *Cognitive Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Tylor, E.B. (1958): *Religion in Primitive Culture*. New York: Harper and Row.
- Van Gennep, A. (1909): *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Váňa, Z. (1990): *Svět slovanských bohů a démonů*. Praha: Panorama.
- Vandenberg, P. (1991): *Nefertiti*. Praha: Vyšehrad.
- Vico, G. (1991): *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. Praha: Academia.
- Vrhel, F. (1980): *Základy etnolingvistiky*. Praha: Univerzita Karlova.
- Wallace, A. (1966): *Religion*. New York: Randon House.

- Weber, M. (1958): *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner and Sons.
- Weimann, R. (1973): *New Criticism*. Praha: Odeon.
- White, L. (1949): *The Science of Culture*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Whitten, P. and D.E.K. Hunter ed. (1987): *Anthropology: Contemporary Perspectives*. Boston, Toronto: Little, Brown and Company.
- Wilson, E.O. (1975): *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wilson, E.O. (1993): *O lidské přirozenosti*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Winckelmann, J.J. (1986): *Dějiny umění starověku*. Praha: Odeon.
- Wind, J. (1970): *On the Phylogeny and Ontogeny of Larynx: A Morphological and Functional Study*. Groningen: Wolters-Noordhof Publishing.
- Wolf, J. (1971): *Kulturní a sociální antropologie*. Praha: Svoboda.
- Yule, G. (1988): *The study of language*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press.
- Zbavitel, D., Merhautová, E., Filipický J. a H. Knížková (1986): *Bohové s lotosovými očima*. Praha: Vyšehrad.

A

adaptace

- konceptuální 186
- lingvistická 186
- symbolická 186

adaptacionisté 16

Adler, Alfred 106

Afrodita 48

afunkce 104

Acheton 112

Althusser, Louis 153

altruismus 132

Amanita muscaria 232

Amenhotep IV. 112

Amon 112

analýza

- sémiotická 176

Anaximandros 237

Anaximenes 237

anima 119

animalismus 89

animatismus 221

animismus

- 67, 82, 195, 220

animus 119

Ankermann, Bernard 90

Annales 93

antropologie 10

- aplikovaná 22
- ekologická 12
- etnická 11
- francouzská 92
- fyzická 11, 78
- kognitivní 136, 169

kulturní 12, 79

aplikovaná 22

lingvistická 98

prehistorická 11

psychologická 106

semiotická 145

sociální 12

aplikovaná 22

sportovní 12

strukturalistická 18

symbolická

- 136, 150, 169

užitá 12

vývoj 27

antropos 10

apokalyptika 215

Apollón 50

archetyp 118, 202

anima 119

animus 119

drak 208

had 208

moudrý stařec 119

persona 119

stín 119

Velká Matka 119

Armstrong, David 88

Arnauld, Antoine 138

ateismus 241

Atkinson, James 109

átman 219

B

Bachofen, Johann Jakob

- 18, 47, 52

Bachtin, Michail

Michajlovič 149

barbarství 83, 84

Barthes, Roland

- 19, 149, 153

Bastian, Adolf 80, 106

Baudelaire, Charles 234

Baudrillard, Jean

- 19, 149, 171

Beatte, John 162

Bebel, August 55

behaviorismus 124

Benedictová, Ruth

- 23, 56, 98, 101

Benveniste, Émile

- 168, 200

Bertholet, Alfred 192

Bickerton, Derek

- 126, 140

Bělohradský, Václav 137

Bloch, Marc 153

Blumenbach, Johann

- Friedrich 11, 58

Boas, Franz 17, 97

Bodin, Jean 35

Boissard, Joseph

- Ferdinand 234

Bopp, Franz 138

Boulanger, Nicolas

- Antoine 33

Bourdieu, Pierre 172

Bradley, Richard 230

bráhma 219

Brailoiu, Constantin 218

Breasted, James Henry

- 112

Brentano, Franz 110
Broadus, John 124
Brother John 143
Bruno, Giordano 61
Buddha 236
buddhismus 236, 237
Buffon, Georges Louis
 Leclerc 61
Buhler, Karl 145
Burling, Robbins 143
Burt, Cyril 64
Bystřina, Ivan 156

C

Campanella, Tommas 32
Canetti, Elias 235
Cannabis sativa 230
Carlos Castaneda 233
Carus, Carl Gustav 108
Cassirer, Ernst 75, 170
Ceres 49
civilizace 83
Cocchiara, Giuseppe
 32, 234
Cohen, Herman 75
Comte, August
 15, 66, 69, 93
Cook, James 180
Crick, Francis 127
Crowley, Alaister 234
Cunoda, Tadanobu 168
Cuvier, Georges 71

Č

Čingischán 28
člověk
 archaický 26

D

da Gama, Vasco 30
d'Ailly, Pierre 31

Darré, Walter 64
Darwin, Charles
 65, 69, 70
darwinismus 69, 73
Dawkins, Richard 131
d'Orbigny, Alcide 71
de Balboa, Vasco 30
de Brosse, Charles 227
de Courtenay, J. Baudouin
 150
de Gozon, Dieudonné 218
de Chardin, Pierre
 Teilhard 71, 72
de, Gérard Nerval 234
de Gobineau, Artur 17,
 26, 59
de La Mettrie, Julien
 Offroy 241
de la Saussaye, Pierre
 Daniel Chantepie
 195
de la Vega, Garcilasso 32
de Lapouge, Vacher 60
de Rios, Dobkin 233
de Saint-Hillaire, Etienne
 Geoffroy 72
de Sacy, Silvestr 233
de Saussure, Ferdinand
 18, 138, 142, 149, 190
Deacon, Terrence 143
deismus 195, 238
dekonstruktivismus 19
Delitzsch, Friedrich Con-
 rad Gerhard 239
Déméter 49
démonismus 195, 220
Derrida, Jacques
 19, 149, 153
designát 148
determinismus
 biologický 16, 125, 131
 genetický 125
 kulturní 16, 125
Diderot, Denis 39

difuzionismus 89
Dilthey, Wilhelm 178
džinismus 236, 237
disfunkce 104
dispozice 147
distribucionismus 139
divožství 83
Donald, Merlin 186, 189
Dowson, Thomas 230
Drewermann, Eugen 123
dromenon 202
Droysen, Johann Gustav
 178
duch národa 99
duše 219
duška 219
Dumézil, Georges
 97, 170
Durkheim, Émile 18, 93,
 169, 193, 201
Durrenmatt, Friedrich
 243
dynamismus 195, 227

E

Eco, Umberto 149
Edelman, Gerald M. 128
ekologie
 kulturní 85
Eliade, Mircea 190, 195,
 202, 231, 241
Ellis, Havelock 234
Émile Durkheim 15
Empedoklés 197
empirismus 126
endogamie 81, 200
energeia 46
enkulturace 14, 102, 125
ergon 46
Eriugena, Jan Scotus 71
eschatologie 214
eschaton 114
etický zlom 236

- Étiemble, René 175
 etnocentrismus 175
 etnografie 19, 79
 popisná 79
 etnologie 79
 etos 99
 eufunkce **104**
 evoluce 70
 multilineární 86
 evolucionismus 80
 existencialismus 114
 exogamie 80, **156**, 200
 exorcismus 223
 Ezechiel 236
- F**
- Favezza, Armando 140
 Fergussonová, Marylin 246
 Ferro, Marc 153
 fetišismus 195, 227
 Feuerbach, Ludwig 241
 Feyerabend, Paul 167
 Firth, Raymond William 105
 Fodor, Jerry 126, 185
 fonetika 150
 fonologie 141, 150
 formalismus 149
 Foucault, Michel 19, 153, 172
 frátrie 83
 Frazer, James George 84, 202, 228
 frenologie 78
 Freud, Sigmund 18, 53, 56, 106, **108**, 126, 133, 228
 ego **108**
 id **108**
 já **108**
 libido **108**
 nadjá **108**
 ono **108**
 princip slasti **108**
 superego **108**
 Friedrich II. 183
 Frobenius, Leo 89
 Fukuyama, Francis 9
 funkcionalismus **103**
- G**
- Gadamera, Hans-Georg 179
 garbologie 24
 Garnier, Julien 47
 Gautama 236
 Gautier, Théophile 234
 Geertz, Clifford 15, 172, 178, 193
 Genette, Gérard 150
 gerontologie 12
 getik 204
 Gibbon, Edward 60
 Gimbutasová, Marija 58
 glossogenese 189
 glottogenese 189
 Gomperz, Theodor 110
 Goodallová, Jane 144
 Graebner, Fritz 55, 89
 gramatika
 generativní 140, 142
 transformační 140
 Graves, Robert 232
 Gray, Asa 72
 Greenberg, Joseph 87, 126, 141
 Gregory Bateson 201
 Grimm, Jacob 138
 Grof, Stanislav 124
 Grotius, Hugo 36
 Guénon, René 34
- H**
- Haeckel, Ernst 68
 Hamann, Johann Georg 46
 Harner, Michael 86
 Harris, Marvin 86, 134, 169
 Haushofer, Karl 90
 Havránek, Bohuslav 139
 Hawkes, Terence 152
 Hebb, Donald 127
 Heidegger, Martin 114
 Heim, Roger 232
 Hejdánek, Ladislav 204
 Hélias, Petr 137
 heliolitismus 89
 Heller, Erich 179
 Heller, Jan 196, 236
 Henderson, Joseph L. 124
 henoteismus 238
 Hérakleitos z Efesu 237
 hermeneutika 178
 Herskovitz, Melville Jean 102
 Hertz, Robert 93
 Hésiodos 31
 heterismus 48
 Heyerdahl, Thor 91
 Hillman, James 124
 Hispanus, Petrus 137
 Hobbes, Thomas 36
 Hockett, Charles 140, 144
 Homo erectus 187
 Homo faber 100
 Homo habilis 186
 Homo ludens 100
 Homo rudolfensis 186
 Homo sapiens 122, 128, 141, 187, 192
 Horbiger, Hans 34
 Houton, Ten 88
 Hubert, Henri 93, 96
 Hulle, Clark Leonard 125
 Hume, David 126, 145, 194
 Hunt, James 63

Huntington, Samuel P. 9
Huxley, Julien Sorell 85
hylozoismus 221

Ch

Chamberlain, Houston
Stewart 63
Changeaux, Jean-Pierre
127
chaos 205
Charcot, Jean-Marie
106, 108
Childe, Vere Gordon 85
Chomsky, Noam
126, 142
Churchland, Patricia 127

I

ideje
elementární 106
etnické 106
kolektivní 106
národní 106
ikóna 153
index 153
individuace 121
inflace
psychická 122
interakcionismus
symbolický 125
interpret 149
interpretans 149
Issac, Glynn 156

J

Jacobi, Friedrich Heinrich
46
Jacobi, Jolande 124
Jaffé, Aniela 124
Jakobson, Roman
18, 136, 139, 150, 190

Jakub IV. 183
jang 56
Jaspers, Karl 236
jazyk 137
fylogeneze 183
hlubinné struktury 142
povrchové vrstvy 142
produktivita 141
původ 140
jazykověda
vývoj paradigmat 137
Jeffries, Leonard 65
Jensen, Arthur 64
Jeremiáš 236
jin 56
Jones, William 73
judaismus 213
Jung, Carl Gustav 18, 106,
117, 126, 242
Jung-le 30

K

Kafka, Franz 114
Kahn, Charles H. 168
kalid 199
Kardiner, Abram 113
karma 237
karmové systémy 237
Keesing, Roger M. 173
kekyon 232
Kerényi, Karel 123
Klíma, Otakar 236
kmen 83
Knox, Robert 63
kobong 199
Komenský, Jan Amos 140
kompetence 142
kulturní 102
komunikace
nonverbální 143
verbální 143
konekcionismus 127
konfigurace 99

konfiguracionismus
27, 98
konfucianismus 236, 237
Konfucius 236
kongruence 151
kontaktní událost 180
kontratéma 101
Koppers, Wilhelm 89, 90
kosmogonie 208
kosmos 205
Kriss, Hubert Heinrich
225
Kristevová, Julia 150
Kroeber, Alfred Louis 99
Kubalík, Josef 240
Kublajchán 29
Kuhn, F.F. Adalbert 195
Kuhn, Thomas 76, 167
kult kargo 244
kultura

bádenská 230
fylogeneze 183
halštatská 230
mimetická 188
mladého paleolitu 189
primitivní 82
se zvoncovitými
poháry 231
symbolická 191
kulturní determinismus
129
kulturní vzory 100
kultury reality 100

L

Lacan, Jacques 149, 153
Lafitau, Joseph-Francois
194
Laitman, Jeffrey 187
Lancelot, Claude 138
Lang, Andrew
89, 109, 239
langue 142

- langue du bois 166
 Lanz, Adolf 64
 Lao-c'e 236
 Las Casas, Bartolomeo 33
 Lazarus, Moritz 106
 Leach, Edmund 163, 212
 Leary, Timothy 234
 Leibniz, Gottfried
 Wilhelm 107, 145
 Leighton, Alexander 22
 Lévi-Strauss, Claude
 126, 150, 153, 199, 231
 Lévy-Bruhl, Lucien
 96, 198
 Lewis, Oscar 172
 Lewis-Williams, David
 230
 libido 108
 Lieberman, Philip 183
 Locke, John 126, 145
 logika 140
 logomen 202
 logos 10
 Lotman, Jurij Michajlovič
 149
 Lowie, Robert Heinrich
 89, 102
 Lôwith, Karl 194, 212
 Lubbock, John
 73, 80, 82
 Lyotard, Jean-Francois
 19, 137, 150
- M**
- Machen, Arthur 34
 Machiavelli, Niccolo 27
 Magalhaes, Fernand 30
 magie 225
 bílá 228
 dotyková 229
 černá 228
 homeopatická 228
 kontagiózní 228
- Magna Mater 120
 Mahávíra 236
 Maine, Henry 80
 mája 219
 Malinowski, Bronislaw
 Kaspar 18, 103, 201
 Malraux, André 243
 Malthus, Thomas Robert
 69
 manicheismus 215
 manismus 220
 Marett, Robert Ranulph
 221, 228
 Martin, Rudolf 78
 Martinet, André 141
 Martire, Pietro 32
 Maslow, Abraham 124
 Mathezius, Vilém 139
 matriarchát 48
 teorie 47
 matrilinéární 57
 matrilokální 57
 Mauss, Marcel
 93, 95, 96, 156, 169
 McCrone, John 189
 McLennan, John
 Fergusson 80
 Mead, George Herbert
 124
 Meadová, Margaret
 17, 98, 129
 meganarace 137
 Mein Kampf 64
 Meiners, Christopher 227
 menok 204
 Merežkovský, Dmitrij
 Sergejevič 34
 Merlin Donald 200
 Merton, Robert King 104
 metafora 201
 metonymie 201
 Minc, Alain 10
 modely reality 15
 modernismus 137
- mókša 219
 monoteismus 67, 238
 Montelius, Oscar 92
 Montesquieu 40
 Mooney, James 22
 Moore, Thomas 32
 Morgan, Lewis Henry 82
 Morris, Charles William
 148, 149
 moudrý stařec 119
 Mrázek, Milan 196, 236
 Mukařovský, Jan 139
 Muller, Max 87, 198
 Mussolini, Benito 115
 mytéma 202
 mýtus 163
 díluvialistický 208
 japonštiny 168
 kalendářní 213
 o Adonisovi 213
 o Déméter 213
 o Dionýsovi 213
 o Usirevovi 213
 zlatého věku 31
 ztracené moudrosti 33
- N**
- náboženství
 klasifikace 195
 nacismus 114
 narace 136
 narativita 190
 Natorp, Paul 75
 Néhrú, Džaváharlál 71
 neobehaviorismus 124
 neoevolucionismus 85
 neofreudismus 113
 neokomparativismus 170
 Neumann, Erich 120, 124
 nevědomí 118
 kolektivní 118
 osobní 118
 New Age 246

newspeak 166
Nietzsche, Friedrich
55, 114, 217
novokantovství 74
novoromantismus 45, 60

O

objekt 147
oduševnělost 111
Ogedej 28
ohnisko
kulturní 102
Opler, Morris E. 56
organizace
kmenová 83
Orwell, George 166
Osolsobě, Ivo 149
osteologie 12
osvícenství 39
Otto, Rudolf 95, 193

P

paleoantropologie 12
Panaeolus papilionaceus
232
panbabylónismus 89
panteismus 238
Paracelsus 61
paradigma 153
paralelismus 81
Parmenidés 237
parole 142
patriarchát 50
Paul, Hermann 138
Peganum harmala 232
Perry, William James
89, 90
persona 119
peyotl 233
Platón 197
platonismus 21
Plocek, Karel 124

Plútarchos 243
Polo, Marco 29
polyandrie 57
polyfyleticky 61
polyteismus 67, 238
posedlost 224
positivismus 66
Pospíšil, Leopold 131
postmodernismus 137
poststrukturalismus 19
pragmatika 149
prajazyk 188
Pražský lingvistický
kroužek 136
Prichard, James Cowles
61
Project Agile 24
Project Camelot 24
promiskuita 82
protojazyk 188
psychologie
národů 106
transpersonální 124
psychologie nevědomí
107
ptydepe 166

R

racionalismus 125
Radcliffe-Brown, Alfred
Reginald 104
Rádl, Emanuel 194
ragnarök 215
rasismus 58
Rask, Rasmus Christian
73, 138
Rathje, William 24
Ratzel, Friedrich 89
Reayová, Marie 232
Reclusová, Elisa 55
Redfield, Robert
76, 102, 172
reinkarnace 200

relativismus
kulturní 19
lingvistický 98
religionistika 192, 194
Renfrew, Collin 92
Rickert, Heinrich 75
Ricoeur, Paul 179, 195
rituál 197
Rivers, William Halsey R.
89
Robertson, William 109
rodina
jádrová absolutní 115
jádrová rovnostářská
116
monogamní 83
panaluanský typ 83
patriarchální typ 83
pospolitá 115
rodová 114
syndyasmická 83
Roheim, Géza 113, 129
romantismus 45
Rorty, Richard 20
Rousseau, Jean Jacques
41
Rudgley, Richard
230, 232
Rudolf Kriss 225
Rudolph, Kurt 196

Ř

římská neuróza 111

S

Said, Edward 175
samsara 219
Sapir, Edward 87, 98, 102,
136, 143, 165
Sebeok, Thomas 145, 190
sekularizace
v renesanci 34

- sémantika 141, 149
 Senex 120
 Shieroszewski, W. 227
 Schadewaldt, Wolfgang 168
 Scheffel, David 176, 194
 Scheller, Max 128
 Schlegel, Friedrich 45, 138
 Schleicher, August 73
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 178
 Schmandt-Besseratová, Denice 230
 Schmidt, Wilhelm 55, 89, 90
 Schneider, David 173
 Schopenhauer, Arthur 108, 128
 Schorske, Carl E. 110
 Schultes, Richard Evans 233
 Schwartz, Wilhelm 195
 Skalička, Vladimír 139
 Skinner, Burrhus Frederic 125
 Smith, Grafton Elliot 89
 Smith, William Robertson 199
 smyslovost 111
 sociobiologie 17, 131
 Solženicyn, Alexandr 176
 somatologie 38
 Sorokin, Pitirim A. 76, 100
 Spencer, Herbert 69, 103, 220
 Spengler, Oswald 60, 100, 217
 Starý, Rudolf 124
 Steinthal, Heymann 106
 stín 119
 struktura 139
 strukturalismus 18, 138, 150
 Sutich, Anthony 124
 symbol 153
 syntagma 153
 syntaktika 149
 syntax 149
 syntaxe 141
- Š**
- šamanismus 225
 Široký, Hugo 124
 Šklovský, Viktor 149
- T**
- tanec duchů 246
 Tanzi, Eugenio 109
 tao 219
 taoismus 236, 237
 teismus 195
 teistické systémy 238
 telurismus 48
 Temudžin 28
 teofanie 204
 teorie Sapirova a Whorfova 165
 sobeckého genu 132
 Thalés 236
 Theagenés z Regia 197
 Thiele, Cornelius Petrus 195
 Thorndike, Edward Lee 124
 Thurnwald, Richard 107
 Tobias, Phillip 187
 Todd, Emmanuel 113
 Todorov, Tzvetan 149
 Toland, John 238
 Tolman, Edward Chace 125
 totem 157
 totemismus 157, 195, 199
- Toynbee, Arnold Joseph 9, 100, 217
 Trier, Jost 166
 Trnka, František 139
 Trubeckoj, Nikolaj Sergejevič 139
 Tulp, Nicolas 38
 Turel, Adrien 53
 Turner, Victor W. 173, 212
 Tylor, Edward Barnett 81, 220
 Tyson, Esward 11
- V**
- van Gennep, Arnold 200, 212
 Vanini, Giulio Cesare 61
 Vardhamána 236
 vehikulum 147, 148
 Velká Matka 119
 Venuše 48
 Vico, Giambattista 36, 68, 145, 197, 217
 Vídeňský kruh 168
 Virchow, Rudolf 73
 vize reality 15
 Voegelin, Eric 194
 Volkergedanken 106
 Volkerpsychologie 106
 Volksgeist 99
 Voltaire 39
 von Franz, Marie-Louise 124
 von Hartmann, Eduard 108
 von Humboldt, Wilhelm 46
 von, Ludwig Baelz 224
 von Schelling, Friedrich Wilhelm 45, 108
 vzor 99, 204

W

- Watanabe, Šóiči 168
Watson, John Broadus
124
Weber, Max 27, 74, 76
Weininger, O. 63
White, Leslie 133
Whorf, Benjamin Lee
102, 165
Wilson, Edward O.
17, 143, 132
Winckelmann, Johann
Joachim 42
Wind, Jan 134
Windelband, Wilhelm 75
Wissler, Clark 98
Wittfogel, Karl 86
Wittgenstein, Ludwig 168
Wolff, Kaspar Friedrich
38
Wovoka, Jack 246
Wundt, Wilhelm 107

X

- Xenofanés z Kolofónu
237

Y

- y Gasset, Ortega 235

Z

- Zarathuštra 236
zďfevněný jazyk 166
znak 145
Zoroastér 236

Ivo T. Budil

MÝTUS, JAZYK

A KULTURNÍ

ANTROPOLOGIE

Vydalo nakladatelství TRITON v Praze roku 1998

jako svou 122. publikaci

Vydání 3.

Obálku navrhl Libor Batrla

Tisk GLOS Semily

ISBN 80-7254-001-7