



TRITON
Praha / Kroměříž

patitul

Martina Cichá a kolektiv

INTEGRÁLNÍ ANTROPOLOGIE

titul
dodá se

Martina Cichá a kolektiv
Integrální antropologie

Vyloučení odpovědnosti vydavatele

Autoři i vydavatel věnovali maximální možnou pozornost tomu, aby informace zde uváděné odpovídaly aktuálnímu stavu znalostí v době přípravy díla k vydání. I když tyto informace byly pečlivě kontrolovány, nelze s naprostou jistotou zaručit jejich úplnou bezchybnost. Z těchto důvodů se vylučují jakékoli nároky na úhradu ať již přímých či nepřímých škod.

Tato kniha ani žádná její část nesmí být kopírována, rozmnožována ani jinak šířena bez písemného souhlasu vydavatele.

Zpracování a vydání publikace bylo umožněno díky finanční podpoře udělené roku 2014 Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy ČR v rámci Institucionálního rozvojového plánu, programu V. Excellence, Filozofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci: Podpora publikační činnosti akademických pracovníků Filozofické fakulty Univerzity Palackého.

©

© Stanislav Juhaňák – TRITON, 2014
Cover © Renata Brtnická, 2014

Vydal Stanislav Juhaňák – TRITON,
Vykáňská 5, 100 00 Praha 10

www.tridistri.cz

ISBN:

Autorský kolektiv

Vedoucí autorského kolektivu:

doc. Mgr. Martina Cichá, Ph.D.

Autoři jednotlivých kapitol:

Ing. Jan Aufart

Mgr. Kateřina Boberová, Ph.D.

doc. Mgr. Martina Cichá, Ph.D.

Mgr. Zlatica Dorková, Ph.D.

Ing. Veronika Gazdová, Ph.D.

doc. PaedDr. PhDr. Miroslav Gejdoš, Ph.D.

MUDr. Radoslav Goldmann

Mgr. Michaela Konopíková

Mgr. Bc. Pavla Kudlová, Ph.D.

doc. PhDr. Dr. Dušan Lužný

Mgr. Jana Máčalová

dott. Giuseppe Maiello, Ph.D.

doc. Mg.A. Tomáš Petrání, Ph.D.

prof. PhDr. JUDr. Leopold Pospíšil, Ph.D., DSc.

Mgr. Andrea Preissová Krejčí, Ph.D.

PhDr. Barbora Půtová, Ph.D. et Ph.D.

Mgr. Ludmila Reslerová, Ph.D.

doc. PhDr. Martin Soukup, Ph.D.

doc. PhDr. Václav Soukup, CSc.

doc. PhDr. Zdeněk Uherek, CSc.

prof. PhDr. Josef Unger, CSc.

doc. RNDr. Václav Vančata, CSc.

MUDr. Ivan Vařeka, Ph.D.

MUDr. Renáta Vařeková, Ph.D.

doc. Mgr. Lic. Lenka Zajícová, Ph.D.

doc. MUDr. Jaroslav Zvěřina, CSc.

Odborní konzultanti:

doc. JUDr. Ludmila Lochmanová, Ph.D. (kapitola *Antropologie práva*)

JUDr. Libor Šnědar, Ph.D. (kapitola *Antropologie práva*)

Korektorské a editorské práce:

doc. Mgr. Martina Cichá, Ph.D.

Mgr. Jana Máčalová

Odborní recenzenti:

prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DsC.

prof. PhDr. Jaroslav Malina, DrSc.

Obsah

Úvod aneb Proč by antropologie měla být integrální?	13
<i>Martina Cichá</i>	
Lidské tělo, zdraví a nemoc z pohledu integrální antropologie	15
<i>Martina Cichá</i>	
<i>Homo socialis et homo culturalis</i> v kontextu integrální antropologie	41
<i>Martina Cichá</i>	
Filozofická antropologie	608
<i>Andrea Preissová Krejčí</i>	
Archeologická antropologie	75
<i>Josef Unger</i>	
Využití genetiky v antropologii	81
<i>Kateřina Boberová</i>	
Evoluční antropologie	91
<i>Václav Vančata</i>	
Antropologie náboženství	98
<i>Dušan Lužný</i>	
Lingvistická antropologie	109
<i>Lenka Zajícová</i>	
Psychologická antropologie	123
<i>Martin Soukup</i>	
Klinická antropologie	136
<i>Martina Cichá, Radoslav Goldmann</i>	
Antropologie pohybu a sportu	156
<i>Renáta Vařeková, Ivan Vařeka</i>	

Antropologie sexuality	165
<i>Jaroslav Zvěřina</i>	
Antropologie mateřství	173
<i>Ludmila Reslerová, Pavla Kudlová</i>	
Antropologie umírání a smrti	186
<i>Andrea Preissová Krejčí, Josef Unger, Zlatica Dorková</i>	
Antropologie práva.	212
<i>Martina Cichá, Leopold Pospíšil</i>	
Politická antropologie	223
<i>Giuseppe Maiello</i>	
Teologická antropologie	233
<i>Andrea Preissová Krejčí, Miroslav Gejdoš</i>	
Antropologie průmyslu a obchodu	239
<i>Martin Soukup, Michaela Konopíková</i>	
Antropologie a kriminalistika	246
<i>Jan Aufart, Veronika Gazdová</i>	
Antropologie města	264
<i>Zdeněk Uherek</i>	
Vizuální antropologie	270
<i>Tomáš Petrář</i>	
Antropologie umění	289
<i>Barbora Půtová</i>	
Ekologická antropologie	303
<i>Václav Soukup</i>	
Historická antropologie	320
<i>Andrea Preissová Krejčí, Jana Máčalová</i>	
Pedagogická antropologie	328
<i>Andrea Preissová Krejčí, Martina Cichá</i>	
Závěr aneb Proč antropologie musí být integrální	340
<i>Martina Cichá</i>	
Summary.	346
Profily autorů	351
Bibliografie	358
Jmenný rejstřík	399
Věcný rejstřík	400
Poznámky	401

„Z Měsíce nejsou vidět na Zemi žádné hranice: politické, rasové, ani náboženské [...] Až na Měsíci jsem si uvědomil, že žijeme na jediné, nedělitelné planetě. Hovoříme různými jazyky, vyznáváme různé bohy, ale všichni cítíme bolest, štěstí, hlad. Při pohledu z Měsíce na Zem jsem měl pocit, že bych tam chtěl přivést každého člověka, aby se mohl podívat na Zem z odstupu 250 tisíc mil. Potom by se snad, doufám, svět mohl změnit k lepšímu.“

*Eugen A. Cernan,
velitel kosmické lodi Apollo XII*

Úvod aneb Proč by antropologie měla být integrální?

Martina Cichá

K napsání této knihy mě před mnoha lety inspirovali tři učitelé na Pedagogické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci: doc. RNDr. Josef Krátoška (*in memoriam*), doc. RNDr. Jan Šteigl, CSc., a MUDr. Radoslav Goldmann. Byla to také neopakovatelná přednáška profesora Karla Máchy, právě ke koncepci integrální antropologie, kterou jsem si během svého působení na tomto pracovišti mohla vyslechnout. Jeho *100 tezí o integrální antropologii* z roku 2004 (v německém originále *100 Thesen zu einer Integralen Anthropologie*, 1981) mě inspiruje dodnes. Mnoho podnětných myšlenek jsem našla také v knize Josefa Wolfa a kol. *Integrální antropologie na prahu 21. století* (2002), ačkoli její koncepce je na první pohled zcela odlišná než koncepce tohoto díla.

Principiální základy koncepce integrální antropologie, coby tezí o podstatě, smyslu a významu antropologie, však Karel Mácha (nar. 1931) položil daleko dříve (srov. Mácha, 1965, 1966, 1968a, 1968b, a další Máchovy publikace k integrální antropologii). Ve svých spisech přistupoval k lidské bytosti komplexně, synteticky, holisticky, tedy integrálně, s jejím humánním, altruisticky etickým zaměřením, proto jej právem považujeme za zakladatele integrálně-filozofického přístupu ke studiu člověka. Nevyjádříme to lépe, než to vyjádřil Mácha sám, když člověka označil jako celistvou bytost, „která v sobě spojuje stránky přírodní (dané biologicky, antropologicky) a společenské (dané historickým vývojem v podmínkách civilizované společnosti).

Podstatou reagování člověka jakožto lidské bytosti je vypořádané sjednocení obou těchto stran. Rozštěpení přírodních a sociálních stránek člověka, které je charakteristické pro současnou společnost, je příznakem krizové situace člověka“ (Mácha, 2004, s. 18). Na této myšlence budeme v předkládaném díle stavět.

Jedním z Máchových žáků byl právě Josef Wolf (1927–2012), který v českém prostředí pojem „integrální antropologie“ razantně prosazoval (srov. Wolf, 1992, 2002). Tvrdil, že integrální antropologie představuje „hle-

disko či teorii, která usiluje o pochopení a studium lidské společnosti v jejích komplexních a interdisciplinárních dimenzích“ (Wolf, 1992, s. 132). V roce 2002 v rámci integrální antropologie, jíž dodal přívlastek „humanistická“, formuloval čtyři základní oblasti zkoumání člověka. V první řadě jej viděl jako nositele a tvůrce hodnot (etický a filozofický přístup), dále jako bytost přírodní (biologický a ekologický přístup), také jako bytost kulturní (kulturní, civilizační přístup) a v neposlední řadě jako společenskou bytost (sociální, společenský přístup). Z těchto přístupů odvodil čtyři základní antropologické disciplíny: antropologii obecnou, biologickou, kulturní a sociální. Za součást integrální antropologie, či spíše dovršení integračních snah v rámci antropologie vůbec, Wolf považoval již zmíněnou „humanistickou antropologii“ (Wolf, 2002, s. 30). I když se ve své době setkal s mnoha kritickými názory z řad antropologů a etnologů, jedno mu upřít nelze. O tvorbu koncepce české antropologie v jejím integrálním pojetí se zasloužil nebyvalou měrou (srov. Preissová Krejčí, 2008, online).

Jistěže myšlenka integrální antropologie není nová. Odrazem toho je nespočet různých přístupů ke studiu člověka a z nich rezultujících odlišných pojetí antropologie. Je to také nepřehledné množství aktivit, v nichž můžeme myšlenky integrální antropologie nalézt, mimo jiné např. časopis *Anthropologia Integra*, jehož vydávání na Přírodovědecké fakultě MU v Brně bylo iniciováno Jaroslavem Malinou. Prohlédneme-li si např. *AntropoWebzin*, elektronický časopis vydávaný ve spolupráci s Filozofickou fakultou Západočeské univerzity v Plzni, rovněž se přesvědčíme o multioborovém antropologickém přístupu. Vzpomeňme též na různá sympozia, konference, semináře a workshopy, které měly/mají takový záměr – vpravdě integrovat poznatky věd o člověku pod hlavičkou antropologie. Za všechny jmenujme např. sympozium *Mnoho antropologií – jeden člověk*, jež v roce 2005 pořádala Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. A takových příkladů bychom jistě mohli uvést více. S ohledem na to se může jevit jako

paradoxní prosazovat myšlenku, předkládat koncepci, která, zdá se, již dávno existuje. V mém „antropologickém životě“ však byl nespočet momentů, kdy jsem si uvědomila potřebnost, či spíše naléhavost a smysluplnost integrální antropologie, a současně tak často praktikovaný partikularistický přístup mnoha antropologů, který jde přímo proti podstatě tohoto modelu. Ve skutečnosti je integrálních antropologů velice málo.

Integrální by v antropologii měl být jak pedagogický, tak badatelský přístup, a to již při volbě tématu výzkumu, ale i výzkumného designu, metod a technik, stejně tak při interpretaci získaných dat a formulaci závěrů. Žádný jiný obor nedokáže to, co je vlastní antropologii, nahlížet na člověka vpravdě holisticky. Je tomu tak proto, že právě antropologie pojímá člověka ve všech základních rovinách jeho bytí, s jeho genetickým a vrozeným potenciálem, jenž primárně ovlivňuje jeho tělesnou stránku v užším slova smyslu, nicméně má vliv na celou jeho osobnost, tedy i ve smyslu psychologickém, sociálním, kulturním a duchovním. Integruje tedy i ty roviny lidské bytosti, které se formují po celý život člověka prostřednictvím vlivů prostředí, z nichž za nejsilnější považujeme společnost a kulturu v nejširším slova smyslu. Dobrý výzkumník si toho je vědom a všechny tyto souvislosti registruje, ať už se v antropologii zabývá čímkoli. Např. zkoumáme-li výživový stav člověka, reflektujeme též jeho stravovací zvyklosti, které se utvářejí v průběhu socializace a enkulturace člověka, tedy které významně souvisí s výchovou v rodině, ve škole, ale i s neintencionálním učním, v němž za nejvýznamnější považujeme vliv vrstevníků a médií. Nicméně podcenit v tomto smyslu nelze ani jiné vlivy, např. vliv životního prostředí a faktorů s ním spojených. Platí to však i obráceně. Např. výzkum v komunitě lidí bez domova, cílený na životní styl těchto jedinců v té či oné lokalitě by neměl opomíjet i jeho biologické a zdravotnické souvislosti, tj. i biologické predispozice a zdravotní stav zkoumaných osob.

Antropologie zasahuje do mnoha sfér života člověka, často i tam, kde si její působení ani neuvědomujeme, kde takovou souvislost ani nečekáme. Konkrétním příkladem nenápadného až skrytého využití antropologických poznatků v životě člověka jsou pracovní nástroje, třeba obyčejná pilka. Zuby pil jsou broušeny v různém úhlu, podle funkce, kterou má ta či ona pilka plnit. Např. zahradní pilka má mít zbroušené zuby v takovém úhlu, aby měla největší záběr při tahu k sobě, tedy při přitahování. To proto, že svalové skupiny flexorů na horních končetinách člověka převažují a jsou schopny vyvinout mnohem větší sílu než svalové skupiny extenzorů. Oblouková pila předpokládá postavení dvou řezačů proti sobě. Proto jsou zuby této pily zbroušeny do pravého úhlu. To vede k tomu, že oba proti sobě stojící řezači jsou při přitahování pily rovnoměrně zatíženi. Jen málokdo si zřejmě uvědomí, že něco takového, jako jsou zuby pily, mají něco společného s antropologickými poznatky. Jen málokdo si je vědom toho, kde všude se v našem životě uplatňují poznatky o člověku, antropologii vědecky zkou-

mané, poznané a v praxi realizované. Tak je tomu s každým typem nábytku, židle nebo sedadla (s výškou sedadla, s jeho sklonem a tvarem, s úhlem opěradla, s výškou, úhlem a tvarem loketnice), s každou rukojetí, držadlem, kartáčem, hrnkem, přiborem, oblečením atd. To vše je uzpůsobeno biologickým parametrům člověka na základě ergonomie, což není nic jiného než biologická antropologie převedená do praktického života.

Jedním ze základních stavebních kamenů antropologie na dnešní úrovni poznání je právě antropologie biologická, tj. poznání nejen stavby a funkcí lidského těla, ale i vzniku a vývoje lidského jedince, a to jak ve smyslu fylogenetickém, tak ontogenetickém. Je zřejmé, že tato klíčová antropologická disciplína více či méně souvisí s dalšími obory, jako jsou anatomie, fyziologie, biofyzika, biochemie, molekulární biologie, proteomika, genetika a další, s biologií člověka úzce provázané disciplíny. Tyto obory nám rozšiřují seriózní poznání o člověku coby jedinci ve smyslu biologické entity, dnes obzvláště, kdy hovoříme doslova o explozivním rozvoji těchto oborů, zejména molekulární biologie, proteomiky a genetiky. O člověku nám však neříkají vše, odkrývají jen jeho část, byť podstatnou. Totéž můžeme tvrdit o sociální a kulturní antropologii. Ani ona, byť by byla koncipována veskrze široce a zahrnovala všechny možné aplikace, nepostihne celého člověka *ad integrum*. Snad nejpevnější základy antropologii skýtá filozofie, která se ptá po elementární podstatě člověka i toho, co jej přesahuje. Avšak ani filozofie sama o sobě nemůže být disciplínou identickou s integrální antropologií, neboť jí chybí tolik potřebný přesah do biologických disciplín. Ani jeden z výše jmenovaných antropologických oborů, se všemi možnými aplikacemi, nepostihuje podstatu antropologického přístupu, který můžeme označit jako skutečně integrální (srov. Dohnalová, Malina, 2006, s. 288; Malina, 2009, s. 17–36).

Prostřednictvím této odborné knihy čtenářům nabízíme vzhled do nesmírně široké a v mnoha ohledech současně velmi specializované disciplíny, která staví na multidimenzionálním přístupu ke studiu člověka. Předkládané poznatky vycházejí z výzkumných zjištění, jak vlastních, tak jiných badatelů, přičemž se opíráme o studie teoretické i empirické, výběrově s využitím komparačního přístupu. To vše ve snaze odpovědět na klíčovou otázku této knihy, tj. **proč by antropologie měla být integrální.**

Věříme, že prostřednictvím dílčích, detailních závěrů v rámci jednotlivých kapitol sami čtenáři dospějí k nejobecnějšímu závěru, tj. že **antropologie být integrální musí**, jinak bychom popřeli její základní paradigma. Toto paradigma však často není explicitně vyjádřené a uniká nejen laikům, ale, jak již bylo naznačeno, i odborníkům, ba dokonce někdy i antropologům samotným. Zahledění do své vlastní úzké odbornosti antropologové nejednou ztrácejí schopnost přistupovat k člověku v jeho celosti, komplexnosti, hloubce a složitosti. Věříme, že poznatky zde uvedené jim cestu k tomuto poznání usnadní.

Lidské tělo, zdraví a nemoc z pohledu integrální antropologie

Martina Cichá

1 ÚVOD

Lidské tělo zdaleka není jen schránkou našich orgánů a orgánových soustav, objektem biologického a medicínského pozorování či měření, nejrůznějších diagnostických nebo terapeutických postupů a biomedicínského výzkumu. Navzdory své primární biologické podstatě, kterou můžeme, s jistými výhradami, redukovat na genetický a vrozený potenciál, je **lidské tělo** také **významným nástrojem kultury a kulturním symbolem**. Příkladů v tomto smyslu je nesčetně, ať už jde o úpravu vlasů, obličej, barvení či tetování těla, propichování kůže či různé jiné zásahy na – nebo v – lidském těle včetně mutilací, v oblasti rtů, chrupu, uší, genitálu apod. Příkladem je i tolik známá mužská¹ nebo ženská² obrázka, čímž se posouváme do oblasti lidské sexuality.

Lidské tělo je nepochybně subjektem a objektem sexuality. Sexualitu, kterou nelze redukovat na nějakou sexuální aktivitu, a už vůbec ne na pohlavní styk, vlastním tělem prožíváme, účastníme se jí „prostřednictvím těla“, tím, jaké signály ostatním vysíláme a jak se chováme. Stejně tak ale „jsme tělem“, které nás – i v sexuálním slova smyslu – samo o sobě nějak reprezentuje našim reálným i potenciálním sexuálním partnerům. Z tohoto pohledu jsme tedy právě díky tělu všudypřítomným, i v daném čase aktuálním sexuálním objektem.³

Naše tělo představuje významný komunikační prostředek v nejobecnějším a stejně tak v nejkonkrétnějším slova smyslu. Komunikujeme prostřednictvím těla, ale také samotným tělem. Tělo samo o sobě něco sděluje tím, že je, tím, jaké je, též svým aktuálním postavením, mimikou, gestikulací atd. V jeho vnějších projevech je nepřeborné množství kulturních významů, které však více či méně souvisí s „lidskou přirozeností“. Slovy Matta Ridleyho (2007, s. 16), „**lidská přirozenost** je produktem kultury, ale kul-

tura je zároveň produktem lidské přirozenosti; obojí pak je výsledkem evoluce“. Ridleyho však nemůžeme označit jako striktního biologického deterministu, což se může jevit jako paradox, neboť je evolučním biologem, ale přirozeně ani jako kulturního deterministu. Je jedním z badatelů, kteří naplňují naši představu o integrálně koncipované antropologii, kterou na příkladu lidského těla dále rozvineme.

Smysl a hodnotu dávají tělu společnost a kultura, v nichž žijeme. To znamená, že koncepty těla, jeho vnímání, zacházení s ním, symboly a rituály spojené s tělem, to vše se mění a je v různých společnostech, v různých kulturách různé. Jak tvrdí francouzský antropolog a sociolog **David Le Breton** (nar. 1953), **koncepte lidského těla** jsou poplatné konceptům osoby (Le Breton, 2003). Z toho důvodu mnohé společnosti neoddělují člověka od jeho těla v duchu dualismu, který je vlastní západní civilizaci. Zatímco v tradičních společnostech se tělo neodděluje od osoby, „moderní tělo“ v sobě nese oddělení jedince od ostatních, od vesmíru, ale i od sebe sama (jinými slovy, spíše „máme tělo“ než „jsme vlastním tělem“). Současná pojetí těla jsou podle Le Bretona spojena s vzestupem individualismu jako společenské struktury, se vznikem pozitivního a laického racionálního myšlení o přírodě i s postupným ústupem místních lidových tradic. Jsou také spojena s dějinami medicíny, které v naší společnosti představují cosi jako oficiální vědění o těle (srov. Le Breton, 2003, s. 8–10).

Proto se také budeme lidským tělem zabývat v první řadě v kontextu dějin antropologie a lékařství. V žádném případě ale nebudeme, resp. ani nemůžeme být vyčerpávající. Celou řadu z tohoto pohledu historicky významných osobností v textu uvádět záměrně nebudeme. Prezentovat budeme jen ty, které považujeme z našeho

pohledu za nejvýznamnější. Na lidské tělo budeme nahlížet jako na objekt i subjekt antropologické analýzy. Učiníme tak prostřednictvím Le Bretonovy studie (2003), kte-

rá přináší méně tradiční pohledy na lidské tělo. To vše ve snaze poukázat na jeho variabilitu, jeho celistvost a komplexnost, složitost a výjimečnost.

2 LIDSKÉ TĚLO V DĚJINÁCH ANTROPOLOGIE A LÉKAŘSTVÍ

Lidské tělo bylo po celá staletí obestřeno četnými tajemstvími. **Poznatky o lidském organismu**, o jeho stavbě a funkcích, byly minimální, výzkum zaměřený na lidské tělo neuskutečnitelný, především z náboženských důvodů.

Obecné představy o lidském těle podléhaly mýtům a polopravdám. Zájem antropologie a lékařství o lidské tělo má mnohdy společného jmenovatele, proto také jistě nepřekvapí, že ve vývoji těchto disciplín jsou četné průsečíky a spojnice. V některých etapách vývoje se obě tyto disciplíny významně vzájemně ovlivňovaly nebo dokonce formovaly společně.

Nahlédneme-li do představ „prehistorických“ lidí, do **období paleolitu, mezolitu a neolitu**, zjistíme, že bolest a choroba pocházejí zvnějšku těla. Lidé té doby se domnívali, že bolesti a nemoci má na svědomí poranění, nebo že jejich příčinou jsou zlí duchové, zlé síly apod. Jednou z mála prehistorických lékařských praktik byla trepanace lebky za použití obsidiánového, kamenného či bronzového ostrého nože. Tímto způsobem se léčily bolesti hlavy, zlomeniny lebky, epilepsie, ale i některé duševní choroby. Známý lékař a antropolog 19. století Francouz Paul Pierre Broca (1824–1880) se nejprve domníval, že trepanace mohly být jistým znakem zasvěcení, podobně jako vyholení části vlasů u kněží. Později ale svůj názor změnil a trepanace považoval za skutečný léčebný zásah u lidí s epilepsií, který je měl osvobodit od tíhy zlých duchů, usazených v mozkové dutině. Zůstává však otázkou, proč se v té době přistupovalo k posmrtným trepanacím na lebkách zemřelých (srov. Schott, 1994, s. 14).

Postupný zájem o sběr poznatků z oblasti morfologie a fyziologie člověka lze vystopovat už ve starověkém Egyptě, Mezopotámii, Indii a Číně. Můžeme tedy tvrdit, že „lékaři“ **dávného starověku** se podíleli na položení prvotních základů medicíny, ale i biologické antropologie. Tuto skutečnost můžeme nejlépe dokumentovat např. na „lékařství“ starověkého Egypta.

2.1 Lidské tělo očima starověkých Egyptanů

Z citací díla *Egyptské pamětihodnosti* kněze Manehta (3. století př. n. l.) lze vyvodit, že již druhý panovník 1. dynastie Atothis se věnoval lékařství a napsal učebnici anatomie. Nezpochybnitelným faktem pak je postava **Imhotepa** (o němž se zmiňujeme i v kapitole věnované klinické antropologii), který byl mimo jiné i lékařem a současně jednou z největších osobností egyptského starověku. Byl považo-

ván za patrona lékařů, později byl zbožštěn a stal se „uzdravujícím bohem“, srovnávaným s řeckým bohem lékařství Asklepiem⁴ (srov. Vachala, 2001, s. 199).

Léčba nemocných tehdejší doby byla poznamenána prolínáním empirických, racionálních poznatků s náboženskými představami. Ty vycházely z přesvědčení, že při léčbě těžkých chorob je nutný nadpřirozený zásah. Lékaři starověkého Egypta pitvy neprováděli. Domnívali se, že ústředním tělesným orgánem je srdce. Věřili, že je nejen centrem cévního systému, ale i částí trávicího systému, současně sídlem myšlení, vnímání a emocí. Předpokládali také, že cévy rozvádějí vzduch, že jimi protékají všechny lidské tekutiny, včetně slz, spermatu a moči, ale také, že je jimi odváděna stolice. Naopak relativně dobře popisovali lidskou kostru (srov. Nunn, 1996).

O starověkých egyptských lékařích je možno tvrdit, že **lékařství institucionalizovali**, neboť zakládali tzv. domy života, což byly jakési léčebny pro nemocné a současně lékařské školy, umístěné v chrámech. Lékařské a antropologické znalosti egyptských učenců lze dedukovat z **papyrů s lékařskou tematikou**, jako jsou: Smithův papyrus, Ebersův papyrus, Kahúnský (přesněji Illahúnský) papyrus, Hearsťův papyrus, Brugschův papyrus, Priceův papyrus a mnohé další (srov. Pollak, 1973, s. 19–20). Např. Smithův papyrus se systematicky (doslova „od hlavy až k patě“) zmiňuje o různých zraněních, společně s jejich léčbou.⁵ Každý případ zahrnuje název rány, její popis, určení, postup léčby a vysvětlivky. Svědčí o dlouhodobé praxi a značných zkušenostech egyptských lékařů již ve 3. tisíciletí př. n. l. Proto také byli egyptští lékaři věhlasní i mimo Egypt, resp. byli vyhledáváni i v cizích zemích, kam je panovník nejdnou vysílal (srov. Halioua, 2004, 11–13; Vachala, 2001, s. 199–200).

Je také všeobecně známou skutečností, že Egyptané starověku byli vyznavači **polyteismu**, tedy že uznávali mnoho bohů, kteří měli antropomorfní i zoomorfní podobu. Z nich jmenujme jen některé – ty, kteří měli bližší vztah k biosociokulturní podstatě člověka, např. *Chnuma* – boha plodnosti, *Usira* – boha plodnosti, ale také úrody a zemřelých, *Anubise* – boha zemřelých, též pohřebišť a mumifikace, *Neit*, *Nebthet*, *Eset* a *Selket* – bohyně ochraňující vnitřní orgány (játra, žaludek, střeva a plíce) – v souvislosti s mumifikací lidského těla, po jejich uložení do speciálních nádob (kanop), a *Duamutefa* – boha pohřbů. Někteří bohové byli vyobrazováni theriantropicky, tedy měli částečně lidskou a částečně zvířecí podobu, např. bůh *Chnum* v podobě



Obr. 1 – Bůh Chnum

Zdroj: *Archäologisches Lexikon*, 2014, online
(*Experimentelle Archäologie in Deutschland*, 1990, s. 311)
(<http://www.landschaftsmuseum.de/Seiten/Lexikon/Drehscheibe.htm> /
http://www.landschaftsmuseum.de/Bilder/Toepferscheibe-ptol_Fussch-2.jpg)

muže s beraní hlavou – viz obr. 1, nebo bůh Anubis se šakalí hlavou na lidském těle (srov. Váchala, 2001, s. 135–139; Kulcsárová et al., 1972, s. 106–129).

Z „lékařů“ starověkého Egypta uvedme nejprve ty, kteří se nemoci pokoušeli léčit pomocí „vnitřních a vnějších léčiv“⁶. Postupně se **egyptští starověcí „lékaři“** „specializovali podle odbornosti“. Např. na jedné z náhrobních stél z pohřebiště v Gíze lze nalézt pět vyobrazení dvorního lékaře (asi 2200–2100 př. n. l.). Nápis uvádí výčet jeho lékařských titulů: palácový oční lékař, lékař těla, strážce zdraví atd. Podle egyptologa a historika medicíny Paula Ghaliounguiho (1983) se začala v Egyptě uplatňovat lékařská specializace v souladu s tendencí v „primitivní“ medicíně, která velela nahlížet na každý orgán jako na autonomní celek (In Halioua, 2004, s. 21). Dále zde byli „**chirurgové**“ („kněžní bohyně Sachmet“), v podstatě ranhojiči, kteří léčili zejména zevní rány a úrazy, např. zlomeniny, vykloubení apod. Nikdy „neotevírali“ břicho, zákroky prováděli na povrchu těla, např. obřízky, punkce vředu, odstranění povrchových cyst apod., to vše za použití jemných skalpelů, nožů, kleští, sond, ale i rozpálených železek (při kauterizaci rány). Třetí skupinu představovali **čarodějové a vymítači zlých duchů**, kteří používali zaklínadla a amulety. K tomu je třeba dodat, že lékařem, knězem a mágem často byla jedna a tatáž osoba (srov. Váchala, 2001, s. 15, 199–201; Schott, 1994, s. 22; Pollak, 1973, s. 9–74).

Také choroby se v dobách starověku v Egyptě členily do tří skupin, resp. rozlišovali je takto samotní „lékaři“:

1. „Toto je bolest, kterou budu léčit.“ Takto můžeme přiblížit, jak uvažovali „lékaři“ tehdy, měli-li důvěru ve vyléčení. V takovém případě volili operaci nebo jiný aktivní zásah (podání léku apod.); 2. „Toto je bolest, se kterou budu zápasit.“ S vědomím, že vyléčení bude namáhavé, se přistupovalo k aktivní léčbě a k odříkávání zaklínadel; 3. skupinou chorob byly neléčitelné choroby nebo choroby, kterých se „lékař“ „nesměl dotknout“. V těchto situacích byl podáván uklidňující prostředek a současně byla odříkávána zaklínadla. S jistou nadsázkou můžeme tento přístup považovat za symptomatickou, paliativní léčbu, za součást hospicové péče tehdejší doby, společnosti a kultury (srov. Schott, 1994, s. 28; Halioua, 2004, s. 28–40).

Zajímavou kapitolou dějin starověkého egyptského lékařství bylo balzamování lidských těl. Je možno tvrdit, že **mumifikace** se stala základem anatomického výzkumu v budoucnu. Podstatou mumifikačního procesu bylo odstranění orgánů v oblasti hrudní a břišní dutiny,⁷ jejich



Obr. 2 – Mumie ženy, cca 25 let, z Vesetu (Théb), 23.–26. dynastie (výška: 159 cm, šířka: 36 cm)

Zdroj: *Museo Arqueológico Nacional*, Madrid, 2014, online.
(<http://www.globalegyptianmuseum.org/detail.aspx?id=746> /
<http://www.globalegyptianmuseum.org/large.aspx?img=images/MAN/15210.jpg>)

zabalzamování a uložení v kanopách, posléze uložení vyprázdněného těla do směsi soli a sody (tj. hydrogenuhličitanu sodného) s cílem zbavit tělo tekutin a konzervovat jej, a následně obvazování umytého těla. Viz obr. 2.

První aktivní pokusy s balzamováním se datují do období počátku Staré říše (3.–6. egyptské dynastie, tj. přibližně 2700–2181 př. n. l.). Tělo se ukládalo na oddělené místo ve fetální pozici, zabalené do upnutých lněných obinadel nasáklých pryskyřicí. V průběhu 3. dynastie byly tvarovány i „falešné mumie“. Ve skutečnosti se jednalo o vysušená mrtvá těla, která byla posléze tvarována pomocí smotků z cupaniny nasáklé pryskyřicí kolem kostí potažených kůží. Počínaje 4. dynastií se přistupovalo k vyjímání orgánů z břišní dutiny. Mrtvé tělo bylo v poloze na zádech. Po naříznutí levého boku byly vyjmuty vnitřnosti, které se poté uložily do kanop, se zkrystalizovaným hydroxidem sodným ze solných jezer.⁸ Pro 5. dynastii (období přibližně v rozmezí 2510–2365 př. n. l.) bylo charakteristické propracované obvazování pomocí obinadel, s nánosem vrstvy sádry nebo pryskyřice, s imitací každodenního oblečení zesnulého. Vnitřky mumii byly „vysušovány“ hydroxidem sodným, ve snaze zabránit hnilobným procesům⁹ (srov. Halioua, 2004, s. 45–46).

V období Nové říše (18.–20. dynastie, přibližně 1550–1069 př. n. l.) byl pro mumifikaci příznačný **specifický mumifikační rituál**, který probíhal tak, že po umytí těla vodou s hydroxidem sodným a jeho oholení (s výjimkou vlasů), oschnutí a ošetření tkaninou napuštěnou barvicí antiseptickou látkou se provedlo vyjmutí mozku nosní dutinou. Poté se lebeční dutina vyplnila roztokem, např. slano-bílou draselného smíchaného s hydroxidem sodným, a následně se tělo opakovaně otáčelo, aby snáze došlo k vyprázdnění tekutiny. Posléze se na vnitřní plochy lebky nanasla pryskyřičná vrstva a dutiny na lebce se uzavřely pryskyřicí nebo voskem, případně i tkaninou. Hrudní a břišní dutina se částečně vyprázdnila, vždy z levé strany těla, ale různými způsoby. Plíce, žaludek, játra a střeva byly vyjmuty, ostatní bylo ponecháno v těle, přičemž zvláštním způsobem se zacházelo se srdcem a orgány urogenitálního traktu. Vnitřnosti byly pečlivě omyty ve vodě s ledkem (tj. dusičnanem), poté nasoleny a krátce vysušeny na slunci. Byly namočený v tekutině s vonným kořením a pryskyřicí. Po nanesení vrstvy pryskyřice a oleje se zabalily do lněné látky a vložily do kanopy. Ve snaze docílit dehydratace tkání se provádělo vyplnění hrudní a břišní dutiny plátnými „pytlíky“ s hydroxidem sodným, látkovými ucpávkami máčenými v klovatině nebo slámou. Ochrana těla se zajišťovala zkrystalizovaným hydroxidem sodným ve velkém množství, s cílem tělo maximálně odvodnit na sklopeném lůžku, u něhož byla nádoba na zachycení tekutin vytékajících z těla. Poté bylo tělo přemístěno do tzv. domu dokonalosti. Zde se provedlo jeho umytí, očištění, natření masť, následně byla použita směs z rostlinných tuků s přídavkem mléka, vína a včelího vosku a tělo bylo vyplněno látkou nasáklou pryskyřicí, hydroxidem sodným, lišejníkem, cibulí

apod. Řezná rána na boku byla nakonec uzavřena. Mumie se zavinovaly po dobu minimálně 15 dnů za doprovodu rituálních úkonů a zařikadel. Mezi vrstvy látky byly vkládány ochranné amulety nebo šperky. Tělo bylo zabaleno do rubáše ze silnějšího plátna, na obličej a ramena se přiložila maska z látky nebo z papýru s vrstvou sádry či pryskyřice. Nakonec byly nanесeny parfémy, masti a znovu pryskyřice (srov. Halioua, 2004, s. 41–48). Samozřejmě existovaly i jiné varianty popsání mumifikace. U chudších lidí se před vysušením těla v lázni z hydroxidu sodného aplikovaly do střev extrakty z různých rostlin. Další alternativou byla aplikace cedrového oleje do břicha zemřelého před ponořením do hydroxidu sodného. Po vyzvednutí těla z lázně došlo k vypuzení cedrového oleje spolu s vnitřnostmi.

Jak uvádí český egyptolog Břetislav Vachala (nar. 1952), egyptské mumie jsou důležitým historickým, antropologickým a paleopatologickým pramenem, „dokladem pro poznání vlastního mumifikačního procesu, dokladem k fyzickému vývoji staroegyptského obyvatelstva a konečně také neocenitelným dokladem o existenci různých chorob na jedné straně i úspěšných zákroků dávných lékařů na straně druhé“ (Vachala, 2001, s. 160–161). To koneckonců můžeme tvrdit o staroegyptské medicíně jako takové. „Lékaři“ starověkého Egypta měli významný podíl na shromažďování empirických poznatků o lidském těle a o postavení člověka v živočišné říši. Výstižně to vyjádřil Galénos slovy: „Začátky lékařství sahají – prostě řečeno – do doby, kdy lidé začali sbírat zkušenosti, což jako první učinili Egypťané a některé barbarské národy“ (Pollak, 1973, s. 17).

2.2 Lidské tělo v medicíně starověké Mezopotámie, Číny a Indie

Pro **medicínu starověké Mezopotámie** bylo rovněž příznačné empirické studium lidského těla. Na mezopotamských tabulkách byl nalezen popis somatických obtíží, byla zde uvedena léčiva i prognózy chorobných stavů. I v tomto případě je patrný silný vliv náboženství, víra v demony, kteří ovládali choroby, a v bloudící duchy zemřelých. Slovy německého historika medicíny Heinze Schotta (nar. 1946): „Nemocný člověk napadený demony se stal nečistým, byl nositelem nákazy. Soustředil na sebe hněv bohů, kteří jej potrestali nemocí. Jeho ‚ochranný duch‘ byl příliš slabý a podlehl přesile. Prvním léčebným opatřením tedy bylo vyhánění zlých duchů z těla pacienta (exorcismus, rituální zařikávání)“ (Schott, 1994, s. 25, srov. Maiello, 2014, s. 59–64). Je vysoce pravděpodobné, že mezopotamští lékaři byli z valné většiny také kněžími. Podle rakousko-německého historika medicíny Kurta Pollaka (nar. 1919) tvořily kněžsko-lékařský stav ve starověké Mezopotámii tyto tři skupiny: skupina věštců (*báru*), kteří vykládali nebeská znamení, aby odhalili, odkud se nemoc vzala, předurčili průběh nemoci i konečný výsledek léčby, skupina zařikavačů nebo vyháněčů zlých duchů (*ášipu*), jež z pacienta

vypuzovali démony nemoci a současně se starali o jeho usmíření s bohy, a konečně skupina lékařů v užším slova smyslu (*asú*), kteří pacienty léčili všemi možnými prostředky, od zaříkávání přes různé léky až po použití operačního nože (Pollak, 1973, s. 84). Během staletí se vlastní lékařský stav oddělil od kněžstva (knězi – zaklínači) a vyvíjel se jako svobodné povolání („lékaři-praktici“, kteří poskytovali primitivní první pomoc, podávali léky, umývali rány, přikládali obvazy, dělali různé zákroky). I v tomto případě je možno hovořit o diferenciaci „lékařských oborů“ („lékařství nože“, trávové lékařství, oční lékařství, porodnictví aj.). Poměrně známé jsou popisy nemocí Mezopotámců, a to zejména texty s diagnosticko-prognostickým obsahem nebo popisem příznaků chorob, dále texty s léčebným obsahem a samozřejmě také texty, které můžeme označit jako magické. Za zmínku stojí i snaha o důkladnou prohlídku jater, neboť staří Mezopotámci věřili, že bohové při zrodu všech živých bytostí popsali játra osudem, stejně, jako lidé popisují klínovými znaky hliněné tabulky. Prostřednictvím prohlídky jater se snažili určit délku života, průběh onemocnění i úspěšnost léčby, tedy prognózu. Tento způsob predikce budoucnosti se pak rozšířil na celý Přední východ, do Řecka i do Říma (srov. Schott, 1994, s. 26; Pollak, 1973, s. 91–94).

O medicíně starověké Číny je možno tvrdit, že už roku 400 př. n. l. byla oddělená od náboženství a magie, tedy že byla v rukou „profesionálů“. Snahou čínských „lékařů“ bylo léčit chorobu znovunastolením harmonie a rovnováhy mezi pěti základními elementy: zemí, vodou, ohněm, dřevem a železem (při představě, že vše je vytvořeno z jejich vzájemné kombinace), a také obnovením rovnováhy mezi protikladnými silami *jin* (tmavé, vlhké, ženské) a *jang* (světlé, suché, mužské). Tato starověká čínská filozofie má hluboký náboženský základ, jehož podstatu lze podrobněji analyzovat zejména v taoismu. V dualitě *jin* a *jang*, ženského a mužského principu, je patrná, mimo jiné, i sexuální symbolika, tak jak ji můžeme vidět např. v tantrické tradici. V letech 479–300 př. n. l. vznikla v Číně *Příručka o těle* zabývající se akupunkturou,¹⁰ též klasifikací lidského pulsu (s uvedením 12 typů pulsu). Ve 2. století př. n. l. vzniklo další významné lékařské dílo – *Velká kniha Žlutého císaře*, shrnující nejstarší lékařské texty a formou otázek a odpovědí seznamující s používanými diagnostickými a terapeutickými metodami. Najdeme v ní základy tzv. „medicíny srovnání a harmonie“, kde jednotlivé funkční skupiny lidského organismu odpovídají jevům v přírodě a životě tehdejší čínské společnosti (srov. Schott, 1994, s. 44; Pollak, 1973, s. 183–186). Ve starověké Číně bylo k léčbě užíváno kolem 16 000 druhů léčiv, většinou z rostlinných zdrojů, ale také např. z prášku z mořských koníků, hadího masa, extraktu z chobotnic, sloní kůže apod. V každém případě farmakologie byla nejvíce propracovanou částí čínské medicíny. Jak uvádí Pollak (1973, s. 196), „ohromný arzenál čínských léků objemem daleko převyšoval lékopisy všech ostatních národů“.

Za zmínku stojí také **tradiční indický systém medicíny**, označovaný jako *ájurvéda* („vědomost“ či „věda o životě“). Ájurvédská medicína v duchu rozpravy *Sushruta Samhita* se zabývala chirurgií, ve vztahu k *Charaka Samhita* pak ostatní medicínou (v období 1000 př. n. l.–1000 n. l.). Byla velmi ovlivněna náboženstvím. Bohem klasické indické medicíny byl Dhanvantari – viz obr. 3, jenž se stále těší velké úctě. Jeho sochu i podobizny najdeme v mnoha indických školách ájurvédské medicíny (srov. Pollak, 1973, s. 130).



Obr. 3 – Socha Dhanvantariho, Indie, 2005

Zdroj: *Science Museum's History of Medicine website/Science Museum, London, 2014, online.*
<http://www.sciencemuseum.org.uk/broughttolife/objects/display.aspx?id=5760/>
<http://www.sciencemuseum.org.uk/hommedia.ashx?id=7946&size=Large>

Podávání léků a provádění zákroků na lidském těle se zde rovněž neobešlo bez zaklínadel. Stejně jako starověcí Číňané, také starověcí Indové rozeznávali mnoho různých bodů na těle, které považovali za důležité pro zdraví (tzv. *marmá*). Předpokládali, že choroby vznikají při narušení hladin různých substancí (vzduchu, žluče, hlenu a krve). Prováděli pitvy, po dlouhodobé maceraci mrtvého těla ve vodě. Vynikali rovněž v chirurgii. Operovali na povrchu i uvnitř těla (za použití skalpelů, sond, drénů, katétrů, dokonce i magnetů na odstraňování kovových předmětů). Zašivali rány, drénovali tekutiny, odstraňovali abscesy, kameny, operativně léčili šedý zákal, prováděli i plastické operace, přiroze-

ně to vše na tehdejší úrovni poznání (srov. Soukup, 2004, s. 23–24; Pollak, 1973, s. 126–130, 144–146).

Z uvedeného vyplývá, že v medicíně starověké Mezopotámie, Číny i Indie lidské tělo nebylo ignorováno, ba právě naopak. Je zde patrná snaha odhalit jeho tajemství, pečovat o něj ve zdraví i v nemoci, a nic na tom nemění ani ta skutečnost, že to vše se odehrávalo pod vlivem náboženství, víry v nadpřirozené schopnosti, tajemné síly a moc zaklínačů. Nejvíce se tomuto zobecnění vymyká tradiční čínská medicína, neboť ta se od náboženství a magie do značné míry oprostila. Ponechala si však svůj velmi specifický charakter, s nímž se můžeme setkat i dnes u čínských lékařů a těch, kdo tradiční čínskou medicínu propagují.

2.3 Starověcí Řekové a jejich přístup k lidskému tělu

Starověcí učenci kladli důraz na *fýsis*, později na *naturu*, tedy přírodu, přirozenost. A právě v syntéze přírodovědných poznatků a ve snaze o jejich systematickou klasifikaci lze spatřovat prvotní skutečně **vědecké základy fyzické antropologie a biologie člověka, stejně tak jako medicíny**. Velmi výstižně to vyjadřuje Miloslav Bednář (2002, s. 14), když tvrdí, že to, co prokazatelně chybělo předřeckému lékařství, byla „lékařská věda jako taková, tj. základní výchozí systematická ucelená koncepce, resp. teorie oboru lékařství“, ve smyslu celku „učleněného a provázaného systému a jemu přiměřené odborné praxe“.

O starověkém lékařství můžeme soudit, že vyrůstalo nejprve z kombinace empirie a nábožensko-magické tradice, na straně jedné tedy z filozofických a přírodovědných základů, na straně druhé z náboženských motivů, a to v rámci jak obvyklého řeckého náboženství, tak nových náboženských směrů téměř „šamanského“ typu. Postupně se formovaly jednotlivé lékařské školy, které se navzájem ovlivňovaly a také zpětně působily na filozofii i přírodní vědy. U starověkých lékařů zřetelně spatřujeme první pokus o pochopení souvislosti a rozdílů mezi člověkem a ostatními živočichy, čímž se tehdejší lékařství velmi těsně přibližuje antropologii, resp. je s ní vzájemně propojené (srov. Kratochvíl, 2014, online).

Kolébku evropské anatomie a medicíny byla lékařská škola v Krotónu v jižní Itálii a v Akragantu (dnešním Agrigentu) na Sicílii (6.–5. století př. n. l.). V této souvislosti je třeba zmínit **Alkmaióna z Krotónu** (570–500 př. n. l.) – žáka Pythagorase, zakladatele empirické anatomie. Prováděl pitvy, ale i např. operace očí. Předpokládal, že mozek je ústředním orgánem duševní činnosti (srov. se staroegyptským lékařstvím), že existují spojnice mezi smyslovými orgány a mozkem (nervy). Ve vztahu k lidskému tělu stojí za zmínku také osobnost **Anaxagorase** (cca 500–428 př. n. l.), který se mimo jiné zabýval i otázkami výživy a růstu. Předpokládal, že když všichni konzumujeme jednoduchou a stejnorodou potravu, musí právě z ní růst vlasy, žíly, tepny, svaly, kosti i ostatní části lidského organismu, tedy

že v potravě jsou jakési látky tvořící jednotlivé části našeho těla. Tak se Anaxagoras podílel na formování dietetiky, významné metody tehdejší medicíny (srov. Bartoš, 2008, s. 19).

Bezpochyby jednou z nejvýznamnějších postav starověké medicíny byl **Hippokratés z Kósu** (460–370 př. n. l.). Hynek Bartoš (2008, s. 17), odvolávaje se na novoplatonského filozofa Celsuse (kolem 2. století n. l.), tvrdí, že to byl právě Hippokratés, kdo oddělil medicínu od filozofie. Jeho dílo *Corpus Hippocraticum*¹¹ navazuje na Empedoklovo¹² učení o čtyřech základních živlech teorií o čtyřech základních tělesných tekutinách. Tak vznikla „teorie čtyř šťáv“, kde krev – horko a vlhko – reprezentuje vzduch (srdce), hlen – vlhko a chlad – vodu (mozek), žlutá žluč – teplo a sucho – oheň (játra) a černá žluč – sucho a chlad – zemi (slezinu), což má podle Hippokrata úzký vztah k temperamentu člověka (sangvinik, flegmatik, choleric a melancholik). Předpokládalo se, že příčinou nemocí těla je narušení rovnováhy v těle samém.¹³ *Corpus Hippocraticum* obsahuje, mimo jiné, popisy konkrétních případů, myšlenky týkající se lékařské praxe atd. Vychází z Hippokratova anatomického a fyziologického poznání (na základě pitev zvířat), např. z poměrně přesných popisů kostí lebky a žeber, ale také z mylné představy, že „studená krev“ teče z jater a sleziny do pravé poloviny srdce, posléze do levé poloviny srdce, kde se zahřívá, že z levé komory proudí „teplá krev“ do cév apod. Hippokratés akcentoval dietetickou, hygienickou a farmaceutickou terapii, ale také význam životního prostředí pro zdraví člověka. Kójská lékařská škola, kterou Hippokratés reprezentuje, kladla důraz na kvalitní sběr anamnestických údajů, včetně využívání auskultace. Léčení ran se provádělo prostřednictvím rostlinně-minerálních směsí, vína a octa, a používala se škrtilidla. Hippokratés je také tvůrcem všeobecně známé lékařské přísahy (*Ορκος*), která, i když má ryze stavovský ráz, dala vztahu lékaře k nemocnému etický rozměr (srov. Pollak, 1973, s. 271–275; *The Hippocratic Oath*, 2002, online). V každém případě musíme význam Hippokrata ocenit, mimo jiné pro jeho lidství, pro jeho hluboce vřelý vztah k člověku i k lékařské profesi. Dokumentujme to na citaci z *Corpus Hippocraticum*: „Kde je láska k člověku, tam je i láska k lékařskému umění“ (Pollak, 1973, s. 274). Oceňme také to, že Hippokratés kladl důraz na studium biologické variability lidských populací. K jeho postavě se ještě vrátíme v souvislosti s teoriemi o vzniku organismů.

Prvotní snahy o formulování biologické evoluční teorie můžeme nalézt v dílech starověkých filozofů **Anaximandrose**, **Empedoklése** a dalších. Ovšem první skutečná syntéza antropologických, přírodovědeckých a filozofických poznatků o člověku je zřejmá až v dílech **Aristotelových** (384–322 př. n. l.): *Přírodopis zvířat*, *O částech těla živočichů*, *O vzniku živočichů*, *O pohybu zvířat*, *Fyziognomie* atd. Ve svých spisech Aristoteles popisuje velké množství živočichů a vyslovuje domněnku, že v přírodě vše podléhá účelnosti. Podle něj člověka od ostatních bytostí odlišuje nejen

jeho společenská podstata, ale také velký mozek, vzpřímená postava, artikulovaná řeč a racionální myšlení. Aristoteles přispěl k zavedení metod srovnávací anatomie a fyziologie. Za centrum duševního života však považoval srdce. Mozek považoval za žlázu sloužící k ochlazení krve (srov. Bartoš, 2008, s. 26–28).

Mezi další představitele alexandrijské lékařské školy patřili **Hérofilos** (395–325 př. n. l.) a **Erasistratos** (330–250 př. n. l.). Hérofilos prováděl první veřejné pitvy na mrtvých tělech a pravděpodobně také tzv. vivisekce na zvířatech. Správně popsal hlavní součásti a funkce nervové soustavy (mozek, včetně mozkových blan a mozkové kůry, míchu, nervy), srdce (včetně srdečních chlopní, srdeční systolu a diastolu, vztah mezi údery srdce a srdečním tepem) a cévy (rozlišil tepny a žíly), zažívací ústrojí, oko atd. Erasistratos – viz obr. 4 – údajně prováděl i vivisekce na tělech zločinců odsouzených k smrti. Rozlišil velký mozek a mozeček, senzitivní a motorické nervy, prozkoumal tepenný a žilní cévní systém, funkci jater, srdce atd. (srov. Čech, 2008). Alexandrijská lékařská škola ovlivnila také vývoj byzantské a arabské medicíny.



Obr. 4 – Érasistrate découvrant la cause de la maladie d'Antiochus dans son amour pour Stratonice, Jacques-Louis David, 1774

Zdroj: *Sights Within*, 2007–2012, online.
<http://www.sightswithin.com/Search/Antiochius/>
http://www.sightswithin.com/Jacques-Louis.David/Erasistrate_decouvrant_la_cause_de_la_maladie_d%27Antiochius_dans_son_amour_pour_Stratonice.jpg

Můžeme tedy učinit velmi obecný závěr, že starořecká medicína na straně jedné představovala „druhou filozofii“, byla tedy odvozena od obecně filozofických bádání, na straně druhé se do značné míry konstituovala v svébytnou disciplínu stavějící na empirii, na racionálním, objektivním přístupu ke skutečnosti, tj. k lidskému tělu, k jeho stavbě a fungování ve zdraví i v nemoci (srov. Anděl, Fialová, 2008, s. 10; Bartoš, 2008, s. 17). V osobnostech starořecké

medicíny spatřujeme rovněž velký přínos pro antropologii, což jsme demonstrovali zejména na příkladu Aristotela, který se, a to nikoli okrajově, věnoval i „biologické tělesnosti“ a ve vazbě na společenskou podstatu člověka jej vymezoval od ostatních živočichů.

2.4 Vztah starověkých Římanů k lidskému tělu

Pokud jde o **medicínu starověkého Říma**, za zmínku stojí zejména **Lucretius** (97–55 př. n. l.) a jeho dílo *O přírodě*, v němž se objevuje myšlenka evolucionismu (představa, že složitější organismy vznikají z jednodušších) a základy budoucích teorií o přírodním a pohlavním výběru. Další ze starořímských postav je **Plinius** (23–79 n. l.) a jeho rozsáhlé kompilační dílo *Přírodopis*, v němž se věnoval i antropologii a fyziologii člověka. **Celsus** (25 př. n. l.–50 n. l.) se zase proslavil rozsáhlým dílem *Vědy*, týkajícím se i lékařství. Ačkoli nebyl lékařem, dokázal systematicky uspořádat lékařské poznatky o nemocech a způsobech jejich léčby, včetně chirurgické léčby. V každém případě je v Římě zřejmý vliv řecké medicíny v období helénismu – ve smyslu integrace poznatků z anatomie a fyziologie a položení základů fyzické (biologické) antropologie (srov. Giordo, 2007, s. 37; Soukup, 2004, s. 33–34).

Klíčovou postavou starověkého Říma je bezesporu **Galénos** (129–199 n. l.). Jeho syntetický soubor antických znalostí o lidském organismu měl zásadní vliv na starověké i středověké představy o lidském těle, o jeho nemocech a léčbě. Galéna tak právem považujeme za průkopníka fyzické antropologie. Je hoden ocenění také proto, že usiloval o vědeckou metodologii. Prováděl četné pitvy zvířat (předpokládá se, že sporadicky i pitvy lidí), hledal analogie mezi zvířecím a lidským organismem. Vypracoval rozsáhlé dílo – ucelený systém lékařské vědy (cca 400 lékařských spisů). Velký význam je přikládán především jeho dílu *Praktická anatomie*. Galén správně popsal stavbu dlouhých kostí, funkci atlasu, Achillovu šlachu, stavbu tepenné stěny, 7 párů hlavových nervů, část zřetivého nervu atd. Správně rovněž předpokládal, že mozek je sídlem duševní činnosti, původcem pohybů i citlivosti, že při přetnutí míchy dochází k paréze atd. Současně se ale domníval, že krev se tvoří v játrech, odkud proudí přes srdce do tepen k orgánům, kde je spotřebovávána, a že se pak znovu vytváří z potravy. Galénova teorie krevního oběhu byla definitivně vyvrácena až v roce 1628, s popisem krevního oběhu Williamem Harveyem (1578–1657). Z integrálně antropologického pohledu je zajímavé také Galénovo „pojetí ‚diety‘, jež v sobě zahrnuje nejen dietetiku v užším slova smyslu, ale i komplexní péči o tělo a duši za pomoci vhodné a vyvážené stravy, tělesných cvičení, dostatečného spánku, tělesné hygieny a celkového životního směřování“ (Rukriglová, 2008, s. 30). Od lékařů Galén vyžadoval filozofické vzdělání (je mimo jiné autorem spisu *O tom, že nejlepší lékař je zároveň filozofem*¹⁴). Čtyřem světovým živlům podle jeho názoru v lidském těle odpovídají čtyři základní šťávy (krev, sliz, žlutá žluč a černá žluč),

na jejichž stavu a vzájemných poměrech závisí zdraví organismu (viz výchozí, již citované dílo *Corpus Hippocraticum*, přičemž Galénova verze byla rozpracována ve středověku – viz dále) (srov. Schott, 1994; Zimmer, 2006; Nejeschleba, 2008).

Právě na příkladu galénovské medicíny, která se nepochybně protíná s biologickou antropologií, resp. s antropologií vůbec, ve skutečnosti si ní do značné míry splývá, jsou patrné pokusy vědu konstituovat prostřednictvím metodologie. Galénův přínos pro integrální antropologii je značný. I když se v některých objektivních anatomicko-fyziologických skutečnostech mýlil, mnohé jiné popsal správně, ba co více, člověka vnímal vpravdě holisticky, jak jsme dokumentovali např. na jeho vztahu k dietetice v širším slova smyslu.

2.5 Lidské tělo v pojetí středověké medicíny a antropologie

Středověkou medicínu charakterizoval úpadek přírodovědného badání vlivem křesťanství. Choroba byla považována za následek hříchu (v duchu představy, že Bůh sesílá nemoci i uzdravení). Péče o nemocné pak byla výrazem křesťanské lásky k bližnímu. První lékařská škola byla založena v Salernu kolem roku 850. Pokračování v přírodovědném bádání bylo posléze soustředěno do oblasti islámského a též židovského světa.

Můžeme hovořit o určitém propojení evropské a arabské medicíny.¹⁵ „Stejně tak je ale možné vyzorovat jistou nezávislost islámské medicíny na řeckých vzorech“ (Rukriglová, 2008, s. 31). Nejvýznamnější arabský lékař **Avicenna**, nebo také **Ibn Síná** (980–1037), proslul systematickou lékařskou encyklopedií s názvem *Kánon medicíny* (kolem roku 1030), skládající se z pěti částí, které zahrnují: všeobecnou teoretickou medicínu, popis léčivých látek, popis jednotlivých nemocí (od hlavy až k patě), chirurgii, nauku o horečkách a nauku o použití léčiv. Přestože ne všechno, co Avicenna ve vztahu k lidskému tělu objevil a popsal, odpovídalo objektivní realitě (např. odmítal souvislost mezi kontrakcemi srdce a tepem), můžeme jeho příspěvek k rozvoji biologie člověka a medicíny hodnotit jako velmi významné (srov. Schott, 1994, s. 82–83).

Z díla řeckých učenců vycházeli také židovští lékaři středověku. Za všechny zmiňme alespoň **Bahyu ibn Paqúdu** (cca 1050–1120) a jeho dílo *Povinnosti srdce* s metaforickým popisem těla jako „paláce“, v němž „brány“ představují smysly a „vrátními“ jsou oči, uši, nos, jazyk a ruce, zprostředkovávající kontakt s lidskou duší. Za „rádce“ Paqúda považuje mozek, srdce, játra a varlata, s nimiž propojuje čtyři schopnosti: schopnost přitažlivou, zadržovací, trávicí a vylučovací. Tyto schopnosti považuje za „strážce“ se sídlem v černé a žluté žluči. Zavlažování organismu podle něj zajišťují flegma a krev. Neméně důležitými jsou „služebníci“, tj. různé vnitřní i vnější orgány se svými specifickými funkcemi, a pak také „vlákna a prostředníci“, tj. oběh krve,

přirozené teplo, dýchání, díky čemuž dochází k propojení ducha s hmotou (Ibn Paqúda, 1972; srov. Rukriglová, 2008, s. 33).

Nejúspěšnějšími evropskými přírodovědci středověku byli **Albert Veliký** (1193/1206–1280) a **Tomáš Akvinský** (1225–1274). Albert Veliký při četných pozorováních shromáždil velké množství přírodovědného materiálu, zejména v botanice a v zoologii. Ve vztahu k výzkumům člověka stojí za zmínku jeho úvahy o mozku, coby orgánu inteligence a rozumu. Mozek viděl jako tzv. ventrikulární systém, složený ze tří párů mozkových komor (srov. Spencer, 1997, s. 424). Tomáš Akvinský, žák Alberta Velikého, vycházel z Aristotelova učení o duši. Je spojován s teorií o následném oduševnění zárodku/plodu, ve smyslu osídlení duší (*infusio animae*), které podle něj probíhá u plodu mužského pohlaví 40. den, u plodu ženského pohlaví 80. den od početí (srov. Kuhse, Singer et al., 2001, s. 122).

Období 14.–15. století je spojeno s postupným zánikem středověké scholastické filozofie a s nástupem humanismu a renesance a v této souvislosti s důrazem renesančních učenců na empirickou a racionální stránku poznání člověka a přírody. Spojení přírodovědného zájmu a umělecké tvorby je patrné především v díle **Leonarda da Vinciho** (1452–1519). Jeho tvrzení: „Malíř má znát vnitřní ustrojení člověka, aby věděl, jak ho dobře zobrazit při pohybu“ je dokladem toho, že programově spojoval anatomii s biomechanikou (srov. *Leonardo da Vinci*, 2013, online). Je všeobecně známou skutečností, že Leonardo da Vinci prováděl pitvy lidského těla. Mezi jeho anatomické zásluhy patří objev štítné žlázy, popis detailů tenkého a tlustého střeva (včetně slepého střeva), kostí, kloubů a svalů, cév, podrobný popis fungování srdečních síní ve vztahu k funkci srdečních komor atd. (srov. Schott, 1994, s. 131; Vieni, Latteri, Lo Dlco, 2005, online).

Hranice mezi středověkou a novověkou medicínou a antropologií nejsou ostré, tak jako není zcela jednoznačné vymezení těchto historických období. Problematické je zejména proto, že středověkou medicínu spojujeme s úpadkem úsilí o poznání anatomie a fyziologie lidského těla, avšak vliv křesťanství, který byl v tomto smyslu zásadní, přetrvával i v období novověkých dějin. Tedy nelze se domnívat, že s nástupem novověku se zcela otevřely možnosti zkoumat lidské tělo. Stejně tak ale můžeme tvrdit, že navzdory boji církve s přírodními vědami byly na začátku novověku položeny pevné základy medicíny a antropologie, postavené na empirických a racionálních poznacích, jak budeme v dalším textu demonstrovat. Na institucionalizaci a rozvoji přírodních věd měl významný vliv **vznik univerzity**. Jde v první řadě o Salernskou lékařskou školu (*Schola medica salernitana*), která dala vznik univerzitě v Salernu. Její základy byly položeny už v 9. století, avšak největšího rozkvětu dosáhla v období 10.–13. století.¹⁶ Obvykle je za nejstarší univerzitu na světě považována Boloňská univerzita (*Alma Mater Studiorum*), avšak ta byla založena zřejmě až na konci 11. století. Na formování institucionální

medicíny se pak samozřejmě podílela celá řada dalších, významných univerzit, včetně Univerzity Karlovy (*Universitas Carolina Pragensis*). Většina z nich byla založena do konce 15. století.

Zásluhy na poli univerzitní medicíny měl také německý lékař a přírodovědec Theophrastus Bombast von Hohenheim zvaný **Paracelsus** (1493–1541). Kritizoval díla slavných lékařských autorit, především Galéna a Avicenny. Důraz kladl na pozorování, zkušenost a experiment. Podle Paracelsa má každá skutečnost své pravidlo – aktivní duchovní sílu (tzv. *archeus*). Měl představu, že v pohlavních buňkách je obsažen mikroskopický „človíček“ – *homunkulus*, který se postupně zvětšuje – tzv. **teorie preformace** (příčemž výchozí byla Aristotelova teorie o vývoji organismů¹⁷). K této teorii se v následujícím textu ještě vrátíme. Paracelsus vydal rukopisy o syfilidě a v této souvislosti poukázal na účinnost vnitřně podávané rtuti v přesně odměřených dávkách. Tvrdil také, že jed odlišuje od léku pouze podávané množství. Paracelsus se věnoval zejména chirurgii, tedy oblasti, která stála za hranicemi tehdejší vědecké (univerzitní) medicíny (srov. Ball, 2009; Nejeschleba, 2008, s. 45–46).

2.6 Novověký antropologický a medicínský pohled na lidské tělo

Ve vztahu k **budování moderní anatomie a fyzické antropologie** byla zcela zásadní postava **Andrea Vesalia** (1514–1564). Vesalius prováděl veřejné pitvy, sám manipuloval s tělem a s jeho jednotlivými orgány. Vytvářel anatomické kresby. Jeho dílo *Tabulae anatomicae sex (Šest anatomických tabulek)* z roku 1538 obsahuje obrazy kostry, tepen, žil a nervové soustavy. Stěžejním Vesaliovým dílem je *De humani corporis fabrica libri septem (Sedm knih o stavbě lidského těla)* z roku 1543, kde 1. kniha popisuje kosti a chrupavky, 2. kniha svaly a vazy, 3. kniha cévy, 4. kniha nervy, 5. kniha trávicí, močové a pohlavní ústrojí, 6. kniha dýchací ústrojí, 7. kniha mozek a smyslové orgány. Zde najdeme do té doby nevidané obrazy, s lidmi, kteří mají odpreparovanou kůži, s viditelnými povrchovými i hlubokými podkožními strukturami, např. svaly či kostmi. Vesalius sice vyšel z Galénova učení, ve výsledku se ale od něj odklonil. Odhalil přes 200 omylů galénovské anatomie a ukončil tak 13 století jejího panování. Vesaliova metodika pitvy je platná dodnes. Přirozeně se nejednou setkal s odporem církve. Po jeho smrti (v roce 1569) bylo vydáno jeho další dílo – *Velká chirurgie* (srov. Schott, 1994; Zimmer, 2006; Čech, 2008).

Můžeme konstatovat, že právě díky Vesaliovi a jeho přínosu pro anatomii došlo k zásadnímu přelomu v dějinách medicíny i biologické antropologie. Začala etapa studia empirických dat a poznatků, která nakonec dospěla až k jejich zobecnění v rámci živé přírody (viz dále – Carl von Linné a jeho *Systém přírody* z roku 1735).

Koncepce fyzické antropologie jako samostatné vědní disciplíny je spojena také se jménem **Magnuse Hundta** (1449–1519) a s jeho knihou *Antropologie o postavení člo-*

veka (z roku 1501). Zde se pojem „antropologie“ objevuje ve smyslu studia tělesné stavby člověka. Ve vztahu k formování fyzické antropologie měla značný význam i moderní anatomická posluchárna v Padově na konci 16. století. Ve smyslu vědy o člověku pojem „antropologie“ poprvé použil protestantský učenec a humanista **Otto Casmann** (1594, 1598). Je však spolehlivě doloženo, že tento pojem používal již Aristoteles v souvislosti se studiem přirozené povahy člověka.

17. století představovalo na straně jedné prohloubení náboženského citění a intolerance, na straně druhé filozofický empirismus a racionalismus. Jejich představiteli byli **Francis Bacon** (1561–1626) a **René Descartes** (1596–1650). Rozpracovali teorii vědeckého poznání. Empirismus navíc znamenal obrat k smyslové zkušenosti, důraz na empirickou indukci (od konkrétních případů k obecnému zákonu) a experiment, a to má nepochybně úzký vztah i k fyzické (potažmo biologické) antropologii. Bacon je navíc považován za zakladatele experimentální přírodovědy, založené na pozorování a experimentu. Descartes člověka viděl jako stroj s racionální duší, se schopností myslet a poznávat (jeho dílo *Pojednání o člověku* z roku 1632 bylo publikováno až po jeho smrti). Zajímavý byl také Descartův pohled na lidské tělo. Mozek považoval za centrum smyslového vnímání, představ a vzpomínek, za místo registrace zevních vlivů i působení duše. Sídlem vnímající a myslící duše byla podle něj epifýza. Teplo ve vztahu k srdci a jeho udržování průtokem žilní krve podle Descarta ve výsledku znamenalo pohyb organismu. Na pohybu organismu se podílela i činnost nervového systému na základě působení látky (vzduchových částíček) – tzv. *spiritus animalis*, „protékající“ cévami ze srdce do mozku a posléze nervovými vlákny do svalů. Je zřejmé, že Descartes svým učením ovlivnil i lékaře zabývající se patologickou anatomii a fyziologií (srov. Schott, 1994; Zimmer, 2006).

17. století přineslo změny ve filozofickém výkladu člověka, přírody, společnosti i myšlení. Velký význam ve vztahu k našemu tématu mělo založení akademií a učených společností, podporujících vědy, zejména v Římě – *Accademia dei Lincei* (1603), Londýně – *The Royal Society* (1660) a Paříži – *L'Académie des Sciences* (1666). Opomenout nelze ani objev mikroskopu. Jeden z jednoduchých mikroskopů sestavil v roce 1676 **Antoni van Leeuwenhoek** (1632–1723). Využíván byl pro účely antropologického a biologického výzkumu. **Robert Hooke** (1635–1703) zkonstruoval mikroskop s odděleným objektivem, okulárem a osvětlovacím zařízením. Zasloužil se též o objev rostlinných buněk. Hooke vymezil základní výzkumné problémy současnosti, a to jak v oblasti biologie – otázka vzniku života na zemi (tzv. biogeneze), tak v oblasti paleontologie – otázka postupného vývoje a přeměny živých organismů (tzv. fylogeneze), i evoluce člověka a jeho živočišných předchůdců (tzv. antropogeneze).

Novověká antropologie souvisela i s komparativním studiem anatomie lidoopů a člověka, mimo jiné též se jménem

Nicolaese Tulpa (1593–1674), coby zakladatele srovnávací anatomie, a také **Edwarda Tysona** (1650–1708), který se soustředil na anatomické studium šimpanze a orangutana a také na srovnávání anatomických znaků šimpanze a člověka, čímž položil základy výzkumů lidského rodu v mezidruhové perspektivě.

V polovině 17. století jsou patrné snahy o rozpracování metodologie měření tělesných znaků člověka. V této souvislosti je třeba zmínit i jméno **Johanna Sigismunda Elsholtze** (1623–1688) a jeho metodu antropometrie pomocí tzv. antropometronu – s cílem studia odlišností v lidské fyziologii, ve vztahu k zdraví i nemoci. Položení základů anatomie, fyziologie, embryologie a antropometrie na konci 17. století vytvořilo předpoklady pro systematický výzkum člověka na ontogenetické úrovni v budoucnu. Člověk byl tedy považován za biologický druh, a tudíž měl své místo v živočišné říši.

Ke klasifikaci rostlinných a živočišných druhů, podle definovaných kritérií s použitím přesné terminologie, zásadním způsobem přispěl **Carl von Linné** (1707–1778) se svým dílem *Systém přírody, Základy botaniky, Rody rostlin, druhy rostlin* atd. Jeho dílo představuje logické a jednotné třídění druhů na základě klasifikační hierarchie (říše, třída, řád, rod, druh a varieta, později i kmen a čeleď). V souvislosti s jeho jménem je vhodné se zmínit také o Linného klasifikaci lidských ras. Linné lidstvo dělil na 6 základních, systematických jednotek, které přibližně odpovídaly lidským rasám na jednotlivých kontinentech: *Homo Ferus* (člověk divoký), *Homo Americanus* (člověk americký), *Homo Europaenus* (člověk evropský), *Homo Asiaticus* (člověk asijský), *Homo Afer* (člověk africký) a *Homo Monstrosus* (člověk zrůdný). Linné se při svém hodnocení opřel, vedle znaků morfologických, i stejnou měrou o znaky patologické, psychologické a sociokulturní. Např. mezi *Homo Monstrosus* Linné zařadil Alpince, Patagonce, Hotentoty, Čiňany a kanadské Indiány, a to na základě jejich zvláštního tvaru a stavby hlavy. Přirozeně že v souladu s dnešními poznatky se tato teorie jeví jako naprosto absurdní, avšak musíme si uvědomit, v jaké době a na základě jakého poznání vznikala. A i tak ji nelze hodnotit jednoznačně negativně. Linné původně rozlišoval pouze čtyři rasy a teprve později vytvořil skupinu *Homo Ferus* a postavil ji na začátek. Vycházel přitom z názoru, že člověk se teprve výchovou a zdokonalením svých vlastností stává člověkem, zatímco člověk bez výchovy, ponechaný sám sobě, se nenaučí ani vzpřímeně chodit, ani mluvit a zůstává v divokém stavu (proto *ferus*, tj. divoký) (srov. Cichá, 2011, s. 13–14).

Pojem „antropologie“ v kontextu biologických věd poprvé použil německý lékař a přírodovědec **Johann Friedrich Blumenbach** (1752–1840), proto jej také můžeme považovat za „otce“ biologické antropologie. Zabýval se srovnávacím studiem lidských „ras“. V této souvislosti musíme zmínit jeho práci z roku 1775 *De generis humani varietate nativa* (*O přirozené rozmanitosti lidí*). Blumenbach zavedl pojem „rasa“ ve smyslu biologicky vymezené rasy. V prvním

vydání svého díla se přiklonil k existenci čtyř velkých ras, ve druhém vydání téhož díla jejich počet upřesnil na pět: rasa kavkazská (vyskytující se mezi Evropany, západními Asiaty, s výjimkou Laponců a Finů); rasa mongolská (vyskytující se mezi Asiaty, mimo Malajce, Laponce a Eskymáky); rasa etiopská (obývající střední a jižní Afriku); rasa americká (obývající Ameriku) a rasa malajská (obývající Austrálii a východoindické ostrovy). I když v současné antropologii (též sociologii) považujeme všechny rasové teorie za zcela překonané, nemůžeme ignorovat Blumenbachovy zásluhy na rozvoji biologické antropologie. V roce 1805 vydal svůj *Handbuch der vergleichenden Anatomie (Příručka srovnávací anatomie)*, čímž rovněž významně přispěl k dějinám této antropologické disciplíny (srov. Cichá, 2011, s. 14).

Další významnou postavou biologické antropologie je nepochybně **Charles Darwin** (1809–1882), anglický přírodovědec a filozof, který se do dějin této disciplíny zapsal především svým dílem *Origin of Species (O původu druhů)* z roku 1859. Naznačil zde nejen možnost vývoje člověka ze zvířecích předků, ale i fenomén přirozeného výběru coby přirozeného principu vývoje života, kdy silnější a lépe přizpůsobený přežívá. Proto jej také považujeme za zakladatele evoluční biologie, který svou teorií zásadním způsobem ovlivnil další směřování biologie, antropologie, do jisté míry ale i společenských věd. Zde se stal darwinismus velmi problematickým (pozdější vznik teorie tzv. sociálního darwinismu), neboť vytvořil platformu pro teorie diskriminační, které se v plné nahotě uplatnily zejména v období nástupu nacismu k moci.¹⁸

Darwinismus, později neodarwinismus, získal řadu odpůrců, kteří přinesli mnoho relevantních argumentů, z nichž některé aspekty Darwinovy teorie zpochybňovaly. Např. jak uvádí Phillip E. Johnson (nar. 1940) v knize *Spory o Darwina* (1996, s. 90), „darwinovská teorie tvrdí, že přírodní výběr je nesmírně mocnou tvořivou silou, která uchovává i ty nejmenší příznivé variace a šíří je v množící populaci tak, aby se hromaděním dalších příznivých mikromutací mohly vytvořit nové znaky impozantní složitosti, jako jsou křídla a oči“. Přitom lze prokázat, že „hypotéza tvořivého přírodního výběru postrádá experimentální potvrzení a že fosilní doklady ji vyvracejí. A molekulární důkazy vzhledem k výše popsánému jevu stejné molekulární vzdálenosti přinášejí další pochybnosti.“ Kritiku vůči Darwinově teorii v tomto smyslu přinesl i Michael J. Behe (nar. 1952) ve svém díle *Darwinova černá skříňka* (2001, s. 200). Jeho tvrzení: „Tvář v tvář neuvěřitelné složitosti, kterou moderní biochemie objevila uvnitř buňky, zůstává vědecká obec naprosto ochromena. Nikdo z Harvardu, nikdo z Ústavu národního zdraví, žádný člen Národní akademie věd, žádný laureát Nobelovy ceny – prostě vůbec nikdo nedokáže v souladu s darwinismem objasnit, jak se mohly vyvinout řasinky, vidění, srážení krve či jakýkoliv jiný složitý biochemický proces“ lapidárně vystihuje jedno ze „slabých míst“ Darwinovy evolucionistické teorie. Navzdory těmto argumentům musíme vzít Darwinovu teorii v potaz jako

zásadní převrat ve vývoji přírodních věd, resp. věd jako takových, jako klíčové období vědeckého studia člověka a ustavení antropologie jako samostatné vědní disciplíny.

2.7 Přístup k lidskému tělu v postdarwinovském období

Období od Darwina po současnost tedy považujeme za období vývoje moderní antropologie, její diferenciace a specializace. Podobný osud potkal i medicínu, která se již ubírala, resp. ubírá vlastní cestou, ačkoli i v tomto období najdeme řadu průsečíků, především ve vztahu k biologii člověka, zejména co se týče cytologie, genetiky a molekulární biologie.

Nejprve se v dějinách antropologie vrátíme k již zmíněné epigenetické představě, k níž se klonil i sám Aristoteles a která dominovala až do 17. století. V té době opět převládly názory preformacionistické, takže i tak slavný embryolog, jako byl Ital **Marcello Malpighi**¹⁹ (1628–1694), přesto, že přesně popsal kuřecí embryo a jeho vývoj, se domníval, že embryo je ve vajíčku od začátku. Polemika přívrženců a odpůrců těchto teorií probíhala až do 18. století, kdy byla německým botanikem **Matthiasem Jacobem Schleidenem** (1804–1881) a neurofyziologem **Theodorem Schwannem**²⁰ (1810–1882) poznána a formulována buněčná teorie (1838–1839). Její podstatou bylo tvrzení, že buňky jsou základními jednotkami života a vznikají výhradně dělením jiných buněk. „*Omnis cellula e cellula*“ („Každá buňka pochází z buňky“) je **Virchowova** věta z roku 1858. K osobě Rudolfa Virchowa (1821–1902), německého patologa a zakladatele buněčné patologie, nutno dodat, že jeho odborné aktivity vysoce překračovaly hranice patologické anatomie a fyziologie. Mimo jiné zásluhy byl i odpůrcem rasových teorií, angažoval se také v oblasti epidemiologie, hygieny, též při realizaci antropologických výzkumů a při prosazování sociálních reforem (srov. Soukup, 2011a, 2011b, online; Pelc, 1937).

Vajíčko tedy bylo shledáno jedinou vysoce specializovanou buňkou, z níž v průběhu vývoje vzniká velké množství dalších, různých buněk. Tak se postupně dospělo k všeobecnému uznání, že vývoj musí být založen na epigenezi, a nikoliv na preformaci.²¹

Dalšími významnými postavami dějin biologie, potažmo biologické antropologie, jsou **Jan Evangelista Purkyně** (1787–1869), český anatom a fyziolog, a německý anatom **Max Schultze** (1825–1874). U Purkyněho musíme vyzvednout jeho zásluhy o principiální analogii těla živočichů a rostlin (1837) a termín „protoplasma“, jehož je autorem. Schultze se pak, v roce 1861, proslavil definicí buňky: „Shluk protoplazmy, která obsahuje jádro.“

V tomtéž, tj. v 19. století, německý biolog **August Weismann** (1834–1914) rozlišil buňky somatické a zárodečné a současně potvrdil, že pouze zárodečné buňky, tj. vajíčko a spermie, se podílejí na přenosu vlastností rodičů na potomky. Somatické buňky a změny, které v nich v průběhu

života vznikají, se na další generace nepřenášejí. Když byla zjištěna a potvrzena skutečnost, že buňky embrya, vzájemně často zcela odlišné, vznikají dělením zygoty, vyvstala otázka, které faktory toto dělení a diferenciaci buněk ovlivňují a určují. Tak se dostáváme k historii genetiky.²²

Fyzickým základem pro přenos genetických znaků jsou chromozomy (viz dále), přičemž tento přenos je řízen zákony formulovanými genetikem **Gregorem Johannem Mendelem** (1822–1884), českým rodákem. Byl to augustiniánský mnich, který na základě mnohaletých pokusů s křížením hrachu v roce 1866 publikoval práci *Versuche über Pflanzen Hybriden*. Tato práce došla ocenění teprve po Mendelově smrti, když začátkem 20. století genetici Hugo Marie de Vries (1848–1935), Carl Erich Correns (1864–1933), Erich von Tschermak (1871–1962) a William Bateson (1861–1926), kteří se zasloužili o přeložení Mendelovy práce do angličtiny, plně pochopili význam zákonitostí, které Mendel objevil, a označili je jako **Mendelovy zákony**.

Do dějin genetiky se významně zapsal také švýcarský přírodovědec a lékař **Johannes Friedrich Miescher** (1844–1895), když v roce 1869 z jader leukocytů izoloval tzv. nukleiny, ve skutečnosti nukleové kyseliny. A není podstatné, že význam DNA, ani její konkrétní strukturu, Miescher neznal.

Chromozomy objevil německý anatom **Walther Flemming** (1843–1905), zabývající se studiem buňky, jaderného materiálu a dělení buněk. Jeho objev mitózy a chromozomů je nutno považovat za jeden z nejdůležitějších objevů v oblasti buněčné biologie. Flemming neznal Mendelovy práce, a proto výsledky svých výzkumů nespojoval s genetickým přenosem vloh. Nicméně proces buněčného dělení a proces dělení chromozomů nazval mitózou. Svá bádání Flemming publikoval v roce 1882 v práci *Zell – substanz, Kern und Zellteilung (Cytoplazma, jádro a dělení buňky)*.

Za zmínku stojí také skutečnost, že pojem „genetika“ byl prosazen až začátkem 20. století, v roce 1906, již citovaným britským genetikem **Williamem Batesonem**. V roce 1909 definoval dánský botanik **Wilhelm Ludwig Johannsen** (1857–1927) pojmy „genotyp“ a „fenotyp“, používané i v současné genetice.

Přibližně v tomto období (1911) do dějin genetiky vstoupila další významná osobnost, americký genetik **Thomas Hunt Morgan** (1866–1945). I když se Morgan soustředil především na výzkum octomilek, jeho přínos pro humánní genetiku je obrovský, neboť se zasloužil o zjištění, že geny jsou lokalizovány na chromozomech – tzv. **Morganovy zákony**.

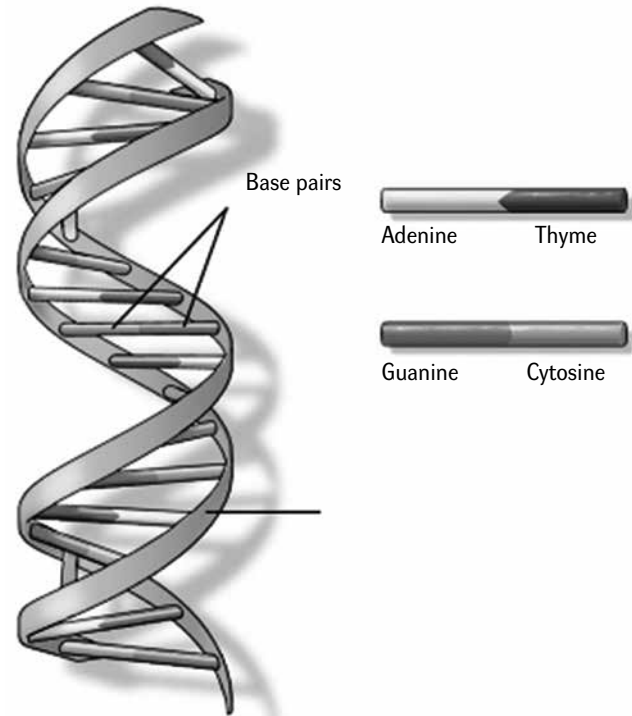
V následujících letech probíhaly zejména intenzivní výzkumy proteinů a nukleonových kyselin. „Jestliže genetici první poloviny 20. století snili o identifikaci materiálu, který tvoří geny, genetici druhé poloviny 20. století snili o způsobech určení bází v molekulách DNA“ (Snustad et al., 2009, s. 4). S tímto tvrzením lze víceméně souhlasit. Když roku 1944 molekulární biologové a genetici **Oswald**

Theodore Avery (1877–1955), **Colin Munro MacLeod** (1909–1972) a **Maclyn McCarty** (1911–2005) prokázali, že genetickým buněčným materiálem je DNA (Avery, MacLeod, McCarty, 1944/1995), v návaznosti na ně, v roce 1950, biochemik **Erwin Chargaff** (1905–2002) popsal dvě univerzální pravidla platná pro DNA – princip komplementarity dusíkatých bazí a princip druhové originality DNA (Chargaff, Zamenhof, Green, 1950), a v roce 1952 bakteriologové a genetici **Alfred Hershey** (1908–1997) a **Martha Cowles Chaseová** (1927–2003) uskutečnili experiment s bakteriofágem T2, který dokázal, že DNA je genetickým materiálem, zdálo se, že to nejdůležitější v genetice již bylo odhaleno. Díky nim byla přijata koncepce, že zdrojem genetického materiálu nejsou proteiny, jak se dosud předpokládalo, ale právě DNA (Hershey, Chase, 1952).

Zásadní průlom v genetickém výzkumu však nastal „až“ roku 1953, když genetici **James Dewey Watson** (nar. 1928) a **Francis Harry Compton Crick** (1916–2004) objevili uspořádání jednotek nukleonových kyselin (nukleotidů) uvnitř DNA. Molekulu DNA popsali jako složeninu ze dvou řetězců nukleotidů, tvořící onu známou, typickou šroubovitou spirálu (Watson, Crick, 1953; srov. Watson, 1968; Crick, 1988; Wilkins, 2003) – viz obr. 5. V roce 1958 pak molekulární biologové **Matthew Meselson** (nar. 1930) a **Franklin Stahl** (nar. 1929) v rámci experimentu demonstrovali semikonzervativní způsob replikace DNA (Meselson, Stahl, 1958).

Následovaly mnohé další významné objevy na poli genetiky, k nimž patří zejména popis první genetické mapy lidského genomu, s dělením lidské jaderné DNA na velké množství sekvencí, v roce 1987 (Donis-Keller et al., 1987). K dalším převratným objevům v genetickém výzkumu nepochybně patří popis kompletní sekvence lidského genomu v roce 2003, ve vazbě na *Human Genome Project*, jenž byl zahájen již v roce 1990 (*Human Genome Project Completed*, 2003, online; srov. Collins, Green, Guttmacher, Guyer, 2003; Twyman, 2003, online; *International Human Genome Sequencing Consortium*, 2004; Little, 2005; McVean, 2012; Ryan, 2010, online), dále porovnání lidského genomu s genomem šimpanze (Varki, Altheide, 2005; Caswell et al., 2008, online), mapování a sekvenování strukturálních odchylek v rámci lidských genomů (Kidd et al., 2008) a mnohé další. Viz obr. 6.

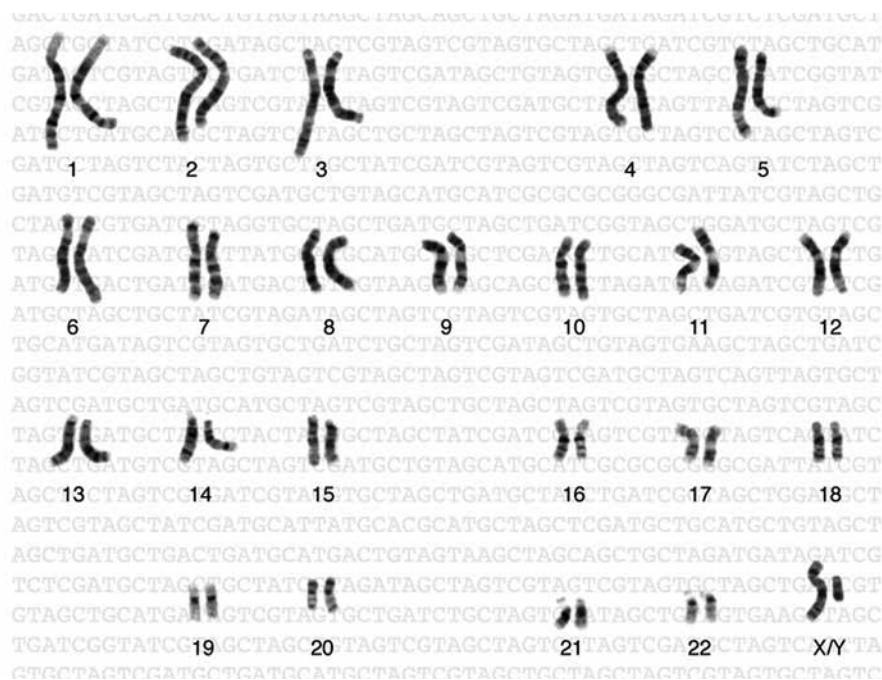
Tyto objevy otevřely cestu k dalším výzkumům v oblasti genetiky a molekulární biologie, dnes zejména proteomiky,²³ které aktuálně představují největší hybnou sílu současné biologie člověka, s aplikací zejména do medicíny (viz např. výzkum markerů a jejich využití, výzkum kmenových buněk a jejich využití,²⁴ genové terapie, genetické inženýrství atd.).²⁵ Metody genetiky a molekulární biologie však jsou využitelné v řadě dalších oblastí. Využitím genetiky v antropologii se zabýváme v samostatné kapitole, zčásti pak i v kapitole věnované evoluční antropologii a antropologii v kriminalistických souvislostech.



Obr. 5 – Struktura DNA

Zdroj: U. S. National Library of Medicine, 2014, online. (<http://ghr.nlm.nih.gov/handbook/illustrations/dnastructure>)

Jak jsme v předchozím textu předeslali, nekladli jsme si za cíl zabývat se zde všemi osobnostmi antropologie a lékařství, které se zabývaly studiem lidského těla a sehrály větší či menší roli v dějinách těchto oborů. Prakticky vůbec jsme se nezabývali tou částí dějin antropologie a lékařství, kterou bychom nejraději z paměti vymazali, pro hrůzy, k nimž zneužití těchto věd vedlo, tou částí dějin antropologie a lékařství, kterou bychom současně v paměti rádi zachovali, jako memento, aby se tyto křivdy již nikdy neopakovaly. Na mysl máme především moderní dějiny fyzické antropologie, které byly spojeny s rasovými klasifikacemi (o nich jsme se zmínili jen zcela okrajově, v pasáži věnované Carlu von Linnému a Johannu Friedrichu Blumenbachovi). Jde však zejména o rasové teorie, které získaly zásadní význam pro formulování rasistických tezí, tj. období Josephem Arthurem Comte de Gobineauem (1853, 1855)²⁶ počínaje. Myslíme i dějiny lékařství spojené s eugenikou, ale také s pokusy na lidech, s vynucenými sterilizacemi a s plánovanou likvidací lidí, kteří byli právě a především z rasových důvodů považováni za méněcenné. V této souvislosti čtenáře odkazujeme na antropologické publikace v českém jazyce, které se této tematice uceleně věnují (zejména Budil, 2003, 2005, 2009, 2013a, 2013b, 2013c; Cichá, 2011a, 2011b; Soukup, 2009a, 2009b, 2011a, 2011b).²⁷



Obr. 6 – Chromozomy lidského genomu (foto: Darryl Leja)

Zdroj: *Smithsonian Institution, Smithsonian National Museum of Natural History, National Human Genome Research Institute. Genome*, 2014, online.

(<https://unlockinglifescode.org/media/images/458?page=1/>
http://unlockinglifescode.org/sites/default/files/genome_lg.jpg)

3 BIOLOGICKÉ, SOCIOKULTURNÍ A SPIRITUÁLNÍ SOUVISLOSTI LIDSKÉHO TĚLA, ZDRAVÍ A NEMOCI

Podle Petera L. Bergera (nar. 1929) a Thomase Luckmanna (nar. 1927), „na straně jedné **člověk je tělo**, což se dá říci i o všech ostatních vyšších živočiších. Na straně druhé **člověk má tělo**. To znamená, že člověk vnímá sám sebe jako entitu, která není totožná s tělem, ale která má naopak tělo k tomu, aby ho používala. Jinými slovy, lidské prožívání sebe sama neustále balancuje na hranici mezi tím, že jsem tělo, a tím, že mám tělo, a tato rovnováha musí být opětovně a stále znovu obnovována.“ Tento vztah mezi organismem a osobností Berger a Luckmann označují jako „excentricitu“ (Berger, Luckmann, 1999, s. 54). V úvodu jsme naznačili, že koncept integrální antropologie je v rozporu s myšlenkovým „oddělováním“ člověka a jeho těla, že je musíme vidět jako nedílný celek. Uvedli jsme, že není správné tělo reflektovat v čistě biologickém významu, ačkoli to běžně děláme.

S **dichotomií „biologického“**, coby dědičného a vrozeného, a „**nebiologického“**, ve smyslu získaného výchovou a učením, se v biologických a humanitních vědách setkáváme odnepaměti. Podle Susan Oyamové (1989) však soudobá víra v dvojí povahu kulturních a biologických projevů představuje kuriózní kombinaci redukcionismu, ve smyslu představy hierarchického členění vědy, a dávné víry,

že tělo a „duch“ jsou dvě oddělené entity (srov. Oyama, 1989, s. 717–718). George F. Michel a Celia L. Mooreová (1999) v tomto smyslu hovoří dokonce o předsudcích. Prvním z nich je teze, že složky osobnosti podmíněné kulturně a biologicky od sebe lze oddělit, druhým pak přesvědčení, že vývoj biologických znaků je striktně determinován. Michel a Mooreová tento dualismus zásadním způsobem odmítají. Tvrdí, že jakmile samotný předpoklad tohoto dualismu zamítneme, zmizí i důvod konfliktu (Michel, Mooreová, 1999, s. 87–88). Podobné stanovisko zastává další z badatelů, kterého bychom mohli rovněž označit za integrálního antropologa, Adolf Portmann (1897–1982), když se kriticky vyjadřuje k psychosomatické medicíně, resp. již k samotnému dualistickému označení „psycho-somatický“. Tento pojem zahrnuje oddělení „*psyché*“ od „*soma*“, což je velký paradox, neboť podstatou psychosomatické medicíny je opak, respektování složité oboustranné interakce mezi psychikou a somatikou. Portmann se v této souvislosti odvolává na Alexandra Mitscherlicha (1945), jeho termín „antropoterapie“ a tvrzení, že „předmětem oboru má být člověk jako tajemná jednota a že problémem není zkoumání souhlasného či naopak protikladného působení dvou oddělených polarit, jejichž (umělé) rozdělení patří do

předvědecké fáze vývoje myšlení“, posvěcené prastarým vymezením univerzitních fakult (Mitscherlich In Portmann, 2008, s. 73). V podstatě stejné stanovisko zastává i David Le Breton (2003), jemuž se budeme podrobně věnovat v následující podkapitole.

Podstatou **bio-psycho-sociálního, kulturního a spirituálního modelu** v medicíně, jehož východiskem je nepochybně antropologický vztah k tělu, je **systémový přístup k nemoci**. Ten klade důraz na vzájemné vztahy mezi tělem a psychikou a stejně tak na zkoumání choroby na všech úrovních. Podle Vladimíra Kebzy (2005) lze ve vztahu „duše“ a těla zaujmout v podstatě dva možné postoje: dualistický, kdy duševní a tělesnou složku vnímáme jako dvě oddělené oblasti, a monistický, který je postaven na jedné všeurčující dimenzi – idealistické nebo materiální povahy. Tentýž autor hovoří o tzv. psychofyzickém paralelismu, který předpokládá, že duševní a tělesná dimenze a s nimi související duševní a tělesné procesy se uskutečňují v organismu souběžně, paralelně a nezávisle. Zatímco tzv. interakcionismus prosazuje kauzální vztah mezi tělesnou a duševní dimenzí (Kebza, 2005, s. 14; srov. Patočka, 1995; Hogenová, 2006). Není sporu o tom, že naše psychika a tělo jsou úzce propojeny a že pro jejich fungování je neméně významný konkrétní sociální a kulturní kontext, konkrétní situace, v níž se nacházíme. Běžná zkušenost nás dnes a denně vede k uvědomění si tohoto spojení (srov. Bishop, 1998; Krivohlavý, 2001, 2002).

Dualismu genetického/vrozeného a získaného se však v naší práci zcela nevyhneme. Tak jak k němu přistupoval Stephen Jay Gould (1941–2002), tj. nekontroverzně, budeme nahlížet na lidské tělo i „duši“, které se podle něj „formují jako složitý výsledek souhry vrozených a vnějších vlivů“ (Gould, 1998, s. 25).²⁸ Podobný názor měl už Charles Darwin, když tvrdil, že pochybuje o existenci svobodné vůle, protože každý čin je určen dědičnou konstitucí, příkladem druhých a učením se od druhých (In Wright, 1995, s. 368). Také americký kulturní antropolog Alfred Louis Kroeber (1876–1967) byl přesvědčen o tom, že: „dědičnost nám při narození dává do vínku určité rodové lidské schopnosti a že o tom, jak jich budeme užívat a jak tedy budeme žít, rozhoduje kultura, do které jsme vrženi.“ Avšak, dodává, „zbavuje nás, přinejmenším teoreticky, určité volby mezi alternativami ve svém totálním schématu a zbavuje nás také stupně svobody v odchýlení se od jejich norem“ (Kroeber, 1948, s. 290).

Také ukrajinsko-americký genetik a evoluční biolog Theodosius Grygorovych Dobzhansky (1900–1975) již v roce 1967 věděl, že „lidské i zvířecí chování je výsledkem vývojového procesu, ve kterém jsou geny a prostředí součástími systému zpětnovazebných vztahů“ a že „totéž můžeme říci i v souvislosti s barvou kůže, tvarem hlavy, chemickým složením krve a tělesnými, metabolickými a duševními chorobami“ (Dobzhansky, 1967, s. 43). Podobně se vyjádřil sovětský genetik Vladimir Matvejevič Polynin (1974) ve své knize *Co dědíme po rodičích* (orig.

Mama, papa i ja, 1969): „Člověk jako živočich, samozřejmě jako rozumný živočich, není prost zvířecích instinktů, např. instinktu sebezáchovy, rodičovského citu [...]. Ale člověk má především rozum, který ho „povyšuje“ nad říši zvířat [...], který je hlavní překážkou – jaký paradox! – na cestě k pochopení rozdílu mezi chováním instinktivním a rozumným“ (Polynin, 1974, s. 33). Samozřejmě nikdo z výše citovaných autorů nemohl vědět to, co bylo odhaleno až mnohem později, v souvislosti s komplexním popisem genomu člověka a jeho srovnáním s genomy jiných živočichů, zejména s genomem našeho nejbližšího živočišného příbuzného, tj. šimpanze. „Asi dvě procenta genomu vyprávějí příběh o naší odlišné ekologické a sociální evoluci ve srovnání se šimpanzi a o jejich odlišné evoluci ve srovnání s námi“ (Ridley, 2001, s. 35). Studií, které se věnovaly komparaci lidského a šimpanzího genomu je mnoho. Ne vždy přinesly shodné výsledky (srov. *Chimpanzee Sequencing and Analysis Consortium*, 2005; Varki, Altheide, 2005; Kehrer-Sawatzki, Cooper, 2007; Caswell et al., 2008, online), ale to pro naši práci není až tak důležité. Podstatný je fakt, že rozdíl mezi lidskou a šimpanzí DNA je opravdu minimální. Ovšem i cca 2% rozdíl představuje statisíce až miliony odlišných detailních znaků u obou subjektů, přičemž nevíme, které z nich jsou skutečně důležité pro genuzi člověka.

Lidské chování je určováno především prostředím, avšak jeho rozmanitost nelze vysvětlit, pokud nebereme v úvahu i biologickou podstatu člověka, jeho pudy, instinkty a fyziologické procesy. Marek Orko Vácha (2008, s. 148) o genech soudí, že „ovlivňují nejenom parametry našeho těla, nýbrž i mnohem obtížněji zachytitelné fenomény – naše myšlenky, výběr sexuálního partnera či dokonce morální jednání. To že se nám někdo líbí, že se zamilujeme nebo že jsme žárliví, se nám stane, ale za tímto zdánlivě přirozeným, jednoduchým procesem, vznikajícím téměř samočinně, je velké množství neuvědomovaných informací a celá naše evoluční minulost.“

Dobrym příkladem je rovněž vnitrodruhová agresivita, kterou Jan Sokol a Zdeněk Pinc (2003, s. 62) nepovažují za lidské specifikum, neboť, jak tvrdí, „uvnitř lidských skupin se vyskytuje spíše výjimečně, mezi skupinami je však běžná“. Odvolávají se na poslední výzkumy šimpanzů ukazující, že „jejich chování má mnohem více shodných rysů s chováním tradičních lidských pospolitostí“. Velmi výstižně to vyjádřil rovněž Bedřich Loewenstein (1997, s. 64), když strach z cizího, sklon k utváření uzavřených skupin a agresivní reagování na vetřelce bez pochybností považoval za „vrozené, nikoli naučené, univerzální sklony“.

Je nepochybné, že v lidském chování přetrvávají určité instinktivní tendence. V reziduálních formách jsou tyto impulsy obsaženy v různých způsobech sociálního chování, jako jsou různé druhy kontaktních pozdravů, ucházení se o sexuálního partnera, objímání se, líbání, sexuální reakce, péče o partnera a dítě, a zejména agrese, obrana osobního teritoria a další. Podle Jaromíra Janaty (1999) mají téměř

všichni společensky žijící živočichové vyvinutý repertoár agresivního chování. Člověk není výjimkou (srov. Susman, 1996). Pozorování Jane Goodalové (nar. 1934) prokázala výskyt opravdových válečných činností u volně žijících šimpanzů. Přitom se u šimpanzích „válečných štváčů“ objevují výrazové pohyby, které přesně odpovídají pohybům lidí v takovýchto situacích: navzájem stupňují své „nadšení“, tj. i kolektivní agresivitu, a v sevřeném šiku pak napadají sousední šimpanzí tlupu, a to nejprve jejího nejsilnějšího samce. V pozorovaném případě v krátké době pobili všechny členy nepřátelské tlupy (srov. Goodal, např. 1964, 1965, 1967). Protože lidoopům lze sotva připisovat kulturní instituce, musíme učinit závěr, že normy akce a reakce kolektivního útoku jsou přece jen naprogramovány geneticky (Lorenz, 1997). Podobný závěr uvádí i Jan Sokol (2002, s. 30) v souvislosti s výsledky etologických výzkumů, když tvrdí, že „vrozenných vzorců chování nemá člověk méně než jeho nejbližší živočišní příbuzní. Většina lidských vzorců je těm zvířecím dokonce nápadně podobná a dá se z nich evolučně odvodit.“

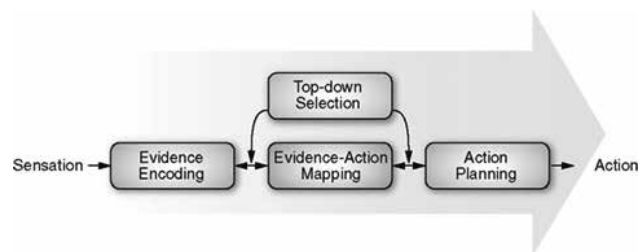
Je zřejmé, že mnohé získáváme v průběhu života, ale také že mnohé dědíme po svých předcích. Za velmi výstižný v této souvislosti považujeme termín „koevoluce“ kultury a genů, který ve své knize z roku 2005 *Not by Genes Alone: How culture transformed human evolution (V genech není všechno aneb Jak kultura změnila evoluci člověka, 2012)* používají Peter J. Richerson a Robert Boyd. Richerson a Boyd (2012, s. 282) tvrdí, že „kulturně vyvinuté znaky ovlivňují relativní zdatnost různých genotypů, a to mnoha způsoby“. Jsou přesvědčeni o tom, že lidé jsou vybaveni dvěma sadami vrozených predispozic či „sociálních instinktů“. První označují jako „sadu prastarých instinktů“, které sdílíme s našimi primáty předky, druhou pak jako „sadu ‚kmenových‘ instinktů“, jež nám umožňují vzájemně spolupracovat v rámci „kmenů“, ve vztahu k současnosti myšleno v širším společenství vzdáleně příbuzných lidí (Richerson, Boyd, 2012, s. 282, 287–289).

Zajímavá zjištění přinesla také např. studie Davida T. Lykkeny, Thomase J. Boucharda, Matta McGuea a Aukeho Tellegena (1993), kteří se zabývali vlivem dědičnosti a učení u jednovaječných a dvouvaječných dvojčat, z nichž některá byla vychovávána společně, jiná odděleně. S použitím faktorové analýzy zjistili, že ze tří set zkoumaných znaků je možné sestavit jedenáct skupin, které můžeme považovat za „prvotní nebo základní rozměry osobnosti“. Jsou jimi např. agresivita, odpověď na zátěž, sebekontrola a míra, s níž se vyhýbáme poškozujícím vlivům. Avšak, jak jsme již naznačili, stavět vlivy dědičnosti a učení do protikladu je hrubou chybou. Vždy se uplatňují společně a díky tomu vytvářejí zcela originální potenciál pro jedinečnost a neopakovatelnost každé lidské bytosti (srov. Koukolík, 1995, s. 60). Navzdory této argumentaci však předmětem zájmu řady vědních disciplín i nadále zůstává spor, nakolik je ta či ona tělesná či duševní vlastnost zděděná po našich předcích či získaná v průběhu života.

I když se v pojmu „tělo“ odráží „tělesno“, které obvykle chápeme výlučně ve smyslu biologickém, je tělo člověka nepřekonatelnou **syntézou biologické, psychické, sociální, kulturní a spirituální složky**, jež se vzájemně ovlivňují, jsou vyvážené, z hlediska významu stejně důležité, a teprve spolu představují *condicio sine qua non* lidského bytí, člověka ve smyslu jedinečné, neopakovatelné entity a hodnoty. Citujme slova Oldřicha Čáleka (2006, s. 92), jež tělesnost považuje za nedílnou součást lidského rozumějícího bytí ve světě. „Tělo již nadále není pokládáno za výlučně jedinou, monopolní skutečnost, jejímž ‚nesvéprávným‘ přívěskem je jakýsi psychosociální náter. Tělesnost je rovněž nedílnou dimenzí každého rozumějícího vztahu člověka, včetně a především vztahu s druhými lidmi“ (srov. Merleau-Ponty, 1966). Tento pohled na člověka a jeho tělo je vpravdě antropologický, resp. integrálně antropologický, a pro medicínu má obrovský význam.

Je možno uvést nepřeberné množství příkladů, na nichž bychom výše uvedenou syntézu mohli demonstrovat. My se však zaměříme jen na několik málo z nich. Nejprve se soustředíme na integritu, kterou představuje nesložitější a současně zatím stále nejméně prozkoumaný orgán v lidském těle – **lidský mozek**, ve vztahu k ostatním částem centrální nervové soustavy i k ostatním orgánům a orgánovým soustavám. Je odpovědný za koordinaci všech pochodů v lidském organismu a za jeho pohyb.

Lidský mozek denně přijímá obrovské množství informací, z nichž extrahuje jen ty, které jsou pro nás něčím významné. Jen minimum z nich vstupuje do našeho vědomí a stává se součástí naší „vnitřní řeči“, našich emocí, naší paměti, případně se nějak promítá do naší verbální či nonverbální komunikace, do našeho chování. Viz obr. 7.



Obr. 7 – Percepční rozhodovací proces

Zdroj: Siegel, Engel, Donner, 2011, online.
<http://journal.frontiersin.org/Journal/10.3389/fnhum.2011.00021/full> /
http://www.frontiersin.org/files/Articles/2010/fnhum-05-00021-HTML/image_m/fnhum-05-00021-g001.jpg

Různé části mozku (moduly) slouží různým funkcím, které jsou možné díky **vertikálním i horizontálním spojům**. Žádný z těchto modulů nepracuje bez podpory a součinnosti s jinými okruhy mozku, případně s dalšími částmi organismu. Obecně platí, že funkce na nižší úrovni (např. senzitivita) jsou přísně lokalizovány, zatímco na vyšších funkcích (jako je např. paměť nebo řeč) spolupracuje více vzájemně propojených mozkových částí (Srov. Carterová, 2010).

Nesmírně zajímavá a současně velmi složitá je **fyzilogie pohybu**. Mnoho pohybů si běžně vůbec neuvědomujeme, např. zrychlení či zpomalení pohybů hrudníku při dýchání, mrkání apod. Některé pohyby jsou reflexní. Odehrávají se na úrovni spinální míchy a většinou mají ochranný charakter. K jejich realizaci není mozkové kůry zapotřebí. Přesto je mozková kůra zpravidla o takovém pohybu informována. Jiné pohyby jsou vědomé, avšak postupně se stávají poloautomatickými či automatickými. Při volních pohybech je aktivátorem motorické centrum mozkové kůry, realizátorem pohybu spinální mícha. Angažovány jsou však i další části centrální nervové soustavy, zejména mozeček a *corpus striatum*, tedy část bazálních ganglií. Vědomé rozhodnutí vykonat pohyb, jemuž předcházelo myšlení, resp. jeho paralelní průběh, aktivovalo motorickou oblast mozkové kůry a ve výsledku vedlo k plánovanému pohybu, který zajistila spinální mícha. Ve skutečnosti to je ještě složitější, jak tvrdí Rita Carterová (2010, s. 115): „Mohlo by se zdát, že volní pohyb je výsledkem svobodného rozhodnutí. Ve skutečnosti podvědomé oblasti mozku připravují a provádějí pohyb ještě předtím, než si uvědomíme, že jsme se k němu rozhodli. Toto ‚rozhodnutí‘ je proto spíše poznáním toho, co se naše podvědomí chystá udělat.“ Integrální je také komplexní vjem, který při promyšleném či reflexním pohybu vzniká.

Uvedli jsme, že k pohybu těla, který má většinou nějaký konkrétní smysl, dochází prostřednictvím nervové soustavy, na její periferní nebo i centrální úrovni, a naznačili jsme základní funkční mechanismy pohybu. Tolik k pohybu v anatomicko-fyziologickém slova smyslu.

Ve vztahu k integrální antropologii však je neméně důležité nahlížet na „tělo a pohyb“, ale také na „tělo v pohybu“, v konotaci filozofické, např. v aristotelovském či v heideggerovském slova smyslu (srov. Aristotelovy spisy vydané v roce 1928, 1996; Heidegger, 1967). Filozofické antropologii se velmi podrobně věnujeme v samostatné kapitole, proto se zde omezíme jen na jeden ze závěrů Anny Hogenové (2006, s. 24), která tvrdí, že „novověké vědecké myšlení zjednodušilo pohyb i tělo do té míry, že můžeme oprávněně tvrdit, že jde o jejich reifikaci (zvěčnění)“.

O integritě mozku nás přesvědčují také **emoce**, které jsou v oboustranné interakci s myšlením, či spíše natolik propojené s **myšlením**, že jen stěží můžeme říct „toto cítím“ a „toto myslím“. Je zde také zřetelná vazba na **chování**, které ovšem vždy nemusí korelovat s našimi emocemi a s naším myšlením, i když často tomu tak je.

Informace, které přicházejí z vnějšího i z vnitřního prostředí organismu, jsou neustále hodnoceny podle svého emočního významu. Klíčovou roli zde sehrává amygdala a zřejmě i hippocampus (srov. Příkryl, 2004). V této podkorové části limbického systému jsou neustále filtrovány informace přicházející jak přímo ze sensorů, tak senzitivní mozkové kůry, které se poté prostřednictvím příslušných drah dostávají do mozkové kůry a do hypothalamu. Průtok hypothalamem vyvolává změny, které se promítají do celého organismu (např. vegetativní projevy), ovlivnění

mozkové kůry v čelní a v temenní oblasti zase umožňují pocítování emocí a ovlivnění jejich intenzity. K evolučně nejmladším mozkovým okřskům patří tzv. asociativní kortex, někdy také označován jako „sociokulturní mozek“. Z našeho pohledu je nejdůležitější čelní lalok (*lobus frontalis*), především jeho část – tzv. prefrontální kortex,²⁹ který je sídlem vyšších duševních schopností. Tato část mozku je běžně spojována s behaviorálními funkcemi. Důkazem jsou poškození frontálních oblastí, která způsobují poruchy chování dotýkající se kontroly jednání a sebeuvědomění. Výsledkem je narušení společenského chování, ale také empatie (Příkryl, 2004³⁰). Neurolog, filozof a etik v jedné osobě Jan Payne (2002, s. 108) tuto část mozku označuje jako „přímo esenciální pro lidskou bytost“. Předpokládá, že nejvladnějším výkonem frontální oblasti mozkové kůry je „vztah k individuálnímu“, jež bychom mohli označit za další atribut přímo související s integritou lidského mozku, potažmo organismu jako celku.

Vraťme se však k limbickému systému. Zajímavé zjištění přináší i Milan Klíma (2008, s. 139), když tvrdí, že struktura i velikostní podoba **limbického systému** je u různých savců prakticky stejná. Zvláště patrné to je při srovnání limbického systému člověka a primátů.³¹ Z toho lze rovněž usuzovat na malé rozdíly v chování mezi lidskými jedinci a lidoopy (srov. Jones, 2012). To je koneckonců zřejmé v emočně velmi vypjatých situacích, při návalu vzteku, v afektu. Jak uvádí Vevera, Černý a Král (2011, online), násilné chování je považováno za důsledek nižšího prahu pro aktivaci motorických agresivních odpovědí na vnější podněty bez příslušného zhodnocení jejich negativních důsledků. Podle uvedených autorů je tato dispozice na současné úrovni poznání vnímána jako důsledek nerovnováhy mezi prefrontální kortikální inhibicí, tzv. *Top Down brakes*, a zvýšenou aktivitou limbických struktur, především již zmíněné amygdaly a insuly, tzv. *Bottom up drivers*. Ve funkčním systému, ovlivňujícím toto chování, se uplatňují i další mozkové struktury. To je nepochybně další z nesčetných důkazů o integritě našeho centrálního nervového systému, resp. celého organismu, v primární vazbě na emoce.³²

O integrálních funkcích nás přesvědčuje také **řeč**, jejíž podstatou je schopnost vokalizace a artikulace, tedy motorika mluvidel, schopnost rozumět mluvenému nebo psanému slovu a schopnost slovně vyjádřit své konkrétní či abstraktní myšlenky. I řeč člověka má tedy svůj biopsychosociokulturní rozměr. Má hluboký genetický základ, čímž myslíme anatomické uspořádání mluvidel na periferní i centrální úrovni, s geneticky podmíněnou schopností vydávat zvuky a posléze mluvit (srov. Musso et al., 2003). Řeč se učíme rozvíjet od nejtělejšího dětství a rozvíjíme ji v podstatě celý život tím, jak rozvíjíme svou schopnost nejprve konkrétního, posléze abstraktního myšlení. I zde se tedy nezastupitelným způsobem uplatní vliv společnosti a kultury. Problematikou řeči a jazyka v sociokulturních souvislostech se velmi podrobně zabýváme v kapitole věnované lingvistické antropologii.

Na příkladu mozkových funkcí, v dokonalé souhře s ostatními funkcemi centrálního a periferního nervového systému i dalších orgánových soustav (např. myoskeletální soustavy, která zajišťuje pohyb, též motoriku očí, mluvidel a hrudníku, což je nezbytné pro dýchání), jsme poukázali na integraci somatických a psychických funkcí, které však probíhají ovlivňovány sociokulturními faktory. Dobrým příkladem takové integrace je i saturace základních lidských potřeb. Jednou z nich je i potřeba být bez bolesti, tedy bolesti se intuitivně i fakticky vyhýbat, i když i zde najdeme výjimky. Strategie, které s tímto záměrem většinou volíme, jsou různé. Moderní západní společnost preferuje farmaka, tlumení bolesti medikamenty, i když musíme připustit, že ne vždy je v tomto svém úsilí úspěšná (viz např. časté nedostatečné tlumení bolesti u pacientů v terminální fázi onemocnění, zejména onkologických). K alternativním postupům v tomto smyslu patří všechny nefarmakologické postupy, včetně aplikace tepla či chladu, ale také sugesce (tj. i dobře známý *placebo* efekt), odpoutání se od bolesti různými prostředky, meditace apod. Vzhledem k tomu, že **bolest** je v první řadě subjektivní záležitost, „že je, když člověk říká, že je“, nemá smysl ji bagatelizovat, ale ani za každou cenu zcela eliminovat, neboť, navzdory výše uvedené instinktivní snaze člověka vyhnout se bolesti, je nepopíratelnou skutečností, že bolest má především ochranný charakter. Upozorňuje nás na narušení homeostázy, tj. stálost vnitřního i vnějšího prostředí organismu, k němuž dochází v případě nemoci či úrazu. Proto jsme také vybaveni četnými nociceptory, které velmi citlivě na povrchu těla, ale i v oblasti vnitřních orgánů registrují všechny bolestivé podněty, které na nás působí.

Bolest vzniká v první řadě na základě somatických organických či funkčních příčin, ale velmi podstatně souvisí s percepcí, čímž se dostáváme na terén psychologie. Vnímání bolesti je velmi individuální, velmi proměnlivé a značně související se sociokulturními faktory. Bolest je významně determinována kulturou, čímž samozřejmě nepopíráme její individuální charakter. Abychom toto tvrzení doložili, nemusíme dělat exkurz do žádných „exotických“ kultur, postačí masochistické praktiky, s nimiž se, nikoli sporadicky, setkáváme i v naší společnosti, naší kultuře. Typickým příkladem je BDSM (*Bondage–Discipline–Sadisms–Masochisms*), ať již jsou tyto praktiky vyhledávány pro skutečné sexuální uspokojení, pro excentrismus či z čiré zvědavosti. Jak uvádí Ronald Melzack (nar. 1929), stupnice kulturních hodnot hraje významnou úlohu v tom, jak lidé vnímají bolest a jak na ni reagují. Tak také vysvětlujeme velmi negativistické reakce např. na porodní bolesti, které jsou příznačné pro euroamerickou civilizaci, považujeme je za kruté, snažíme se je maximálně tlumit, nejčastěji medikamentózně. Jednou z tezí je léta pěstovaný vztah k porodu v naší kultuře, coby k ohrožující situaci pro matku i dítě (srov. Melzack, 1978, s. 16). Vzhledem k vysoké mortalitě matek i novorozenců ještě v minulém století to snad i chápeme. Je však všeobecně známo, že přírodní národy k porodním

bolestem přistupují zcela odlišným způsobem (srov. MacCormack et al., 1994; Narayan, 2010). Příkladem by nám mohly být „tiché porody“ u indiánů kmene Guayakí (srov. Clastres, 2003) nebo také zvládání porodních bolestí prostřednictvím aktivní spoluúčasti muže na porodu, jak je popisováno u severoamerických indiánů Šošonů (srov. Dramer, Porter, 2008). Příkladem velké variability při snášení bolesti, determinované skupinovou kulturou i individuální odolností, by mohly být i různé bolestivé rituály, např. sebumučicí praktiky v rámci obřadu Slunečního tance (srov. Vissler, 1921; Young, 2001) nebo rituál zavěšování na háky, praktikovaný v některých oblastech Indie (srov. Kosambi, 1967) apod.

Uvedli jsme, že také sexualita je věrohodným odrazem spolupůsobení biologických, psychických a sociokulturních, též spirituálních determinant ve vazbě na lidské tělo, na organismus jako celek. Proto se na několika málo příkladech i zde věnujeme lidské sexualitě.³³ Je všeobecně známo, že pohlavní hormony mají na sexualitu člověka zásadní vliv. Avšak sexualita je významně ovlivnitelná i společensky a kulturně. Snad nejlepším příkladem je její ovlivnění místními tradicemi či náboženstvím. Díky těmto vlivům nabývá jiné podoby, než kterou by měla výlučně pod vlivem biologických determinant. Zřejmý je také vliv pohlavních hormonů na chování (srov. Kelly, Ostrowski, Wilson, 1999), např. testosteronu, který podněcuje člověka k jednání směřujícímu k vyššímu společenskému postavení a majícímu pozitivní vliv na soutěživost, přičemž obojí je významným způsobem ovlivnitelné socializací a enkulturací (srov. Archer, 1991; Bagatell et al., 1994; Neave et al., 2003; Bailey, Hurd, 2005; Brookes et al., 2007; Neave, O'Connor, 2008). Podobně musíme uvažovat i o ženských pohlavních hormonech, zejména o estrogenech (srov. Gillies, McArthur, 2010) a o progesteronu (srov. Sanders, Reinisch, 1985), ale také např. o oxytocinu (srov. Carter, 1992).

Vztah člověka k vlastnímu tělu je však ovlivněn celou řadou faktorů. Je to v první řadě věk, dále pohlaví, jsou to osobnostní faktory, vlivy výchovy a vzdělávání, socializace a enkulturace obecně, neboť především z rodiny, ze školy, z vrstevnických skupin, ale i vlivem médií si do dalšího života přinášíme naučená schémata související se sebezpetím vlastního těla, jeho chápáním **v rovině kognitivní, emoční i behaviorální**. Jsou to nepochybně také osobní zkušenosti, které se promítají do celkového sebezpetí těla. V této souvislosti se někteří autoři zmiňují o tzv. tělovém schématu. Zatímco tělové schéma má spíše konotaci biologickou a medicínskou, sebezpetí většinou chápeme v psychologickém slova smyslu.³⁴ Kenneth R. Fox (1997) zdůrazňuje vliv tělesného sebezpetí na chování jedince a na pocit životní pohody (*well-being*). Způsob, jakým člověk vnímá své tělo a jaký má k němu vztah, určuje jeho fyzickou identitu (*physical Self*) a také jeho vztah k pohybové aktivitě, ke sportu, ke své tělesné hmotnosti, k prezentaci své osobnosti, též způsob zvládání těžkých životních událostí, jako jsou vážná nemoc, stárnutí apod. (Stackeová, 2006;

srov. Ryan, Deci, 2000; Alfermann, Stoll, 2000). Je ovšem třeba odlišit nevědomé či polovědomé vnímání vlastního těla od vědomých prožitků, které se sebepojetím těla souvisí. To ale, koneckonců, o lidském těle platí obecně. Většina procesů, které v něm probíhají, se odehrává na nevědomé úrovni. Jde také o automatické či poloautomatické pohyby, vně i uvnitř těla, zejména pak o nepřeborné množství biochemických pochodů a reakcí, které se v lidském těle neustále odehrávají (srov. Komárek, 2008).

Uvedli jsme, že k vlastnímu tělu můžeme přistupovat ve smyslu kognitivním, emotivním nebo behaviorálním. **Kognitivní složka** zahrnuje informace, které o svém těle mám, o jeho rozměrech, velikosti jeho jednotlivých částí, o jeho symetrii, proporčnosti atd. Neméně důležité jsou **emoce** (tj. emotivní nebo také afektivní složka), které s vlastním tělem a jeho částmi spojujeme. Jde o to, jak celkově sami sebe pocítově vnímáme, zda spíše pozitivně nebo negativně. Vlastní tělo můžeme považovat za krásné či hezké, za atraktivní, přitažlivé, svůdné, symetrické, ladné apod., nebo naopak nehezké, případně odpudivé či přímo ošklivé. Totéž platí o jeho jednotlivých částech, tedy určitou část těla můžeme vnímat jako nehezkou, zatímco k ostatním můžeme mít pozitivní postoj. Naše pocity mohou být ambivalentní, ale také neutrální. Sheryl Monteathová a Marita McCabeová ve své studii (1997) dospěly k závěru, že 44 % žen vyjadřuje negativní pocity ve vztahu k jednotlivým částem svého těla i ke svému tělu jako celku (srov. Monteath, McCabe, 1997, s. 708–727). Je všeobecně známo, že existuje poměrně silná vazba mezi *body image* a pohlavím. To prokázala i studie Meghan M. Gillenové a Evy S. Lefkowitzové (2012), v níž se zabývaly genderovými a rasovými/etnickými odlišnostmi ve vývoji sebepojetí vlastního těla mezi vysokoškolskými studenty. Z výsledků jejich výzkumů mimo jiné vyplynulo, že s postupujícím věkem ženy kladou menší důraz na svoji *body image*. Nejvíce nespokojené jsou se svým tělem studentky vysoké školy na začátku studia, s postupem do vyšších ročníků se jejich sebepojetí mění k lepšímu. U vysokoškolských studentů se *body image* na začátku studia podstatně nemění, avšak později často dochází k jeho zhoršení. Autorky usuzují, že první roky studia na vysoké škole představují zásadní období pro rozvoj tělesného sebeobrazu, který může v pozdějších letech významně ovlivnit fyzickou i duševní pohodu jedince (Gillen, Lefkowitz, 2012, s. 126–130). **Behaviorální rovina** se pak dotýká aktivit, které směřují k ovlivnění vzhledu našeho těla, jestliže se tělo snažíme nějakým způsobem vylepšit, např. dietami, sportem, kosmetickými úpravami, ale také chirurgickými zákroky. V tomto smyslu je velmi důležitá vnější i vnitřní motivace jedince (srov. Stackeová, 2006, s. 129–130; Featherstone, 2010).

Samostatnou kapitolou je vnímání vlastního těla, ale také těla toho druhého, např. jako sexuálního subjektu či objektu, ve smyslu sexuální přitažlivosti nebo nepřitažlivosti. Velký význam musíme přikládat **sexuální symbolice**, a to nejen v souvislosti s naším vlastním tělem, ale i s vni-

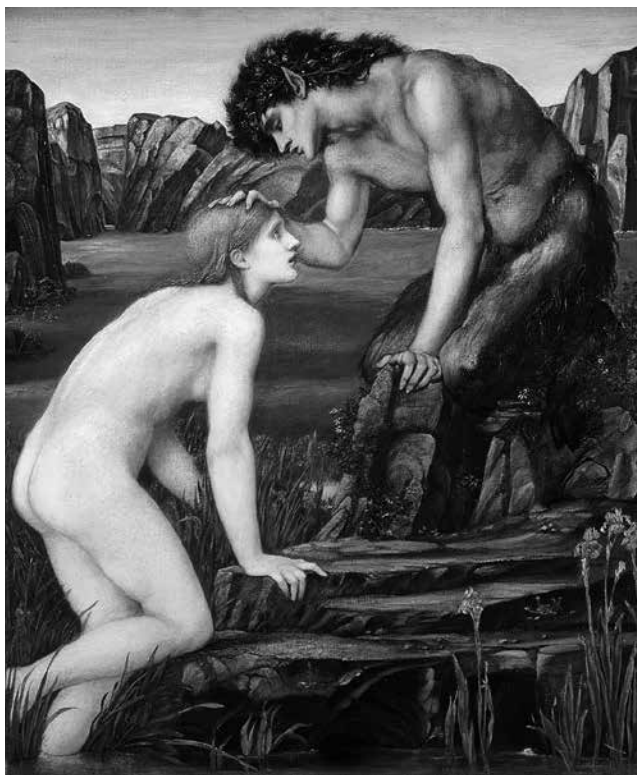
máním tělesnosti u ostatních jedinců, a to obou pohlaví, např. důraz, který přikládáme velikosti a tvaru prsou a boků u žen, kde na jedné straně může jako vzor stát kupříkladu Věstonická Venuše, na straně druhé třeba sexuální symbol 20. století Marilyn Monroe – viz obr. 8.



Obr. 8 – Marilyn Monroe, New York City, 1957

Zdroj: Richard Avedon, In *Heilbrunn Timeline of Art History. New York, The Metropolitan Museum of Art*, 2008, online. (<http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/2002.379.11>)

Naprosto klíčová je v tomto smyslu vazba nejen na historickou epochu a kulturu v daném místě a čase, ale i odlišné pohledy, např. filozofa, spisovatele, malíře či sochaře, také módního návrháře, dnes i pracovníka v médiích či v reklamě, ale i „obyčejného muže“ či „obyčejné ženy“, kteří se sami stávají účastníky „soutěže“ o to, co je „krásné“ a co stojí za naši pozornost. Ve stejném čase a ve stejné kultuře nalezneme nepřeborné množství kulturních variet. Všechny souvisí s lidským tělem, žádná však není ani lepší, ani horší, ani krásnější, ani ošklivější, je jen, antropologicky řečeno, „jiná“. Umberto Eco (nar. 1932) to vyjadřuje famózně, slovy: „Každá kultura má vedle vlastního pojetí krásy vždy vlastní chápání ošklivosti, i když z archeologických nálezů je obvykle obtížné zjistit, zda to, co je ztvárněno, bylo skutečně považováno za ošklivé: současnému obyvateli západní Evropy se zdá, že některé fetiše nebo masky jiných kultur představují hrůzné a znetvořené bytosti, zatímco pro domorodce mohou nebo mohly zobrazovat pozitivní hodnoty. Řecká mytologie byla bohatá na postavy, jako jsou faunové, kyklopové, chiméry a minótauri nebo božstva jako Priápos, které byly považovány za zrůdné a cizí kánonu krásy, vyjádřenému sochami Polykleita či Práxitele; nicméně postoj k těmto jevům nebyl vždy odmítavý“ (Eco, 2005, s. 131).³⁵ Viz také obr. 9.



Obr. 9 – *Pan and Psyche*, Edward Burne-Jones, 1872–1874

Zdroj: *Harvard Art Museums/Fogg Museum*, 2013, online. (<http://www.harvardartmuseums.org/art/230444>)

Obvykle máme představu, že **krása** je spojena s dobrem, půvabem, pozitivním přijetím, touhou apod., nereflakujeme, že bývá i důvodem negativních emocí, zloby, nenávisti, závnosti či žárlivosti, s obrovským společenským dopadem, v rovině běžných mezilidských vztahů, ale i širšího sociálního uplatnění. To ovšem samozřejmě tím spíše platí o neatraktivním vzhledu. Neatraktivní vzhled, alespoň tak, jak jej majorita v dané společnosti vnímá, funguje jako společenské stigma. Ztěžuje navazování společenských a též partnerských kontaktů, zhoršuje možnosti pracovního, resp. vůbec společenského uplatnění, což lze dokumentovat na celé řadě zejména sociologických studií.

Tělo člověka charakterizuje **dynamičnost**, neustálá změna, která je v první řadě dána věkem, a v této souvislosti zpočátku dramatickým růstem a vývojem, jak je to patrné v dětství a v dospívání. Samozřejmě i v dospělosti dochází k celé řadě změn, a to i somatických, které ovšem nejsou zjevně vždy patrné. Viditelnými se stávají s odstupem času, při větším zhubnutí nebo naopak přírůstkem hmotnosti v krátkém čase, u ženy též v období těhotenství a kojení, samozřejmě v nemoci a ve stáří. Tělo, které postihne onemocnění, jež je provázáno zjevně viditelnými symptomy, např. změnou barvou kůže, hematomy, kožními defekty apod., tělo, které je postiženo somatickou či jinou vadou (např. tělo člověka s těžkým mentálním postižením), tělo, které je významně pozměněno úrazem, např. masívními popá-

leninami či jiným devastujícím poraněním, nebo chirurgickým zákrokem, jenž vedl k jeho mutilaci, např. k odnětí končetiny při amputaci, můžeme, inspirováni Davidem Le Bretonem (2003), označit jako **tělo „uvězněné“**, „**redukované**“. Tuto tezi podrobněji rozvineme v následující subkapitole.

Na lidské tělo, zdraví a nemoc, coby univerzální fenomény nahlížíme prizmatem integrální antropologie, což prakticky znamená, že jen na základě nepřítomnosti či přítomnosti organicky podmíněných změn v některém (některých) z našich orgánů tělo nemůžeme posuzovat jako zcela zdravé nebo nemocné. Tento holistický přístup nepochybně koreluje s pojetím zdraví podle WHO (1946), ve smyslu všestranné osobní pohody (*personal well-being*). I když je této definici vytýkána nereálnost, resp. je považována za idealistickou a v běžném životě za nenaplnitelnou, považujeme za důležité se s ní vnitřně ztotožnit. Takto pojímané zdraví je třeba chápat jako cíl, k němuž máme směřovat, a to nejen ve smyslu péče o vlastní tělo, ale i o tělo toho druhého. Výstižně to vyjadřují Michal Anděl a Lydie Fialová (2008, s. 13), když tvrdí, že jak medicínsky vzdělaní lékaři, tak laičtí léčitelé se na potřebu holistického přístupu k člověku často odvolávají, avšak současně konstatují, že „implementace holistických idejí do lékařské praxe se zatím nezdařila“. Nejde tedy jen o úkol, který by měl být postaven především před profesionální zdravotníky, nýbrž o filozofii humanisticky orientovaného přístupu k člověku, který je s koncepcí integrální antropologie úzce provázán.

Ve vztahu k integrální antropologii má podle nás velký smysl i Sokratova definice zdraví, zasazená do kontextu politologických úvah Platonova dialogu *Ústava*: „Působiti zdraví znamená uváděti složky v těle ve shodě s přírodou do stavu vzájemné nadřízenosti a podřízenosti, kdežto působiti nemoc to, aby jedna složka vládla druhé proti přírodě anebo byla od ní ovládána“ (In Bartoš, 2008, s. 23). Principiálně tedy jde o „nesoulad“, „disharmonii“, opak zdraví („harmonie“), coby podstatu onemocnění, která se v tomto smyslu objevuje v mnoha dalších filozoficko-náboženských konceptech. David Seedhouse (1995) tuto disharmonii, zdravotní nepohodu spatřuje jako „provincii moderní medicíny“ (1995) a v kontextu s tím Jaro Křivohlavý dodává, že nemocí je přitom vždy zasažen celý člověk – *Totus homo* (Křivohlavý, 2002, s. 18).

Židovsko-křesťanská filozofie vycházela z představy ráje, místa lidské integrity, štěstí a duševního i fyzického zdraví, z představy všudypřítomného dobra, které Bůh stvořil, kde nebyla nemoc, bolest, utrpení, dokud člověk nezačal hřešit. Z toho pojetí logicky vyplývá, že onemocnění je Božím trestem za neposlušnost, za hříchy. Míňen je prvotní hřích Adama a Evy, míňeny jsou hříchy lidí jako takové, i naše vlastní hříchy. Ale to je, samozřejmě, velmi zjednodušená interpretace křesťanského předporozumění zdraví a nemoci. Václav Ventura (2002) v této souvislosti hovoří o ontologické proměně, ke které došlo vtělením, křížem a vzkříšením Krista, a odvolává se na Jeana-Clauda

Larcheta (1994, s. 44), když tvrdí, že nemoci, bolesti, utrpení, nespravedlnosti a konečně i biologická smrt „dostávají z Boží milosti v kontextu duchovního života nový význam“ (srov. Ventura, 2002, s. 28–53).

V předchozím textu jsme psali o „harmonii“ coby podstatě zdraví, je jen otázkou, jak ji dosáhnout. Také arabští lékaři, po vzoru starověkých Řeků, vnímali zdraví jako rovnováhu, symetrii, vyvážený poměr tělesných komponent, a to na všech úrovních lidského organismu. Jinými slovy, uplatňovali psychosomatický přístup k lidskému tělu. Duší se totiž rozuměl princip, který je přítomen všude v těle a všechno řídí. Nemoc pak byla vnímána jako vychýlení z této rovnováhy (Rukriglová, 2008, s. 32). Podle islámu se navíc předpokládalo, že každá nemoc, seslaná Alláhem na zem, musí mít na zemi zákonitě také svůj lék (Shanks, Al-Kalai, 1984, online). Tato myšlenka se stala hnacím motorem veškerého snažení muslimských lékařů.

Posuzujeme-li otázky zdraví a nemoci v historickém kontextu, v kontextu sociálním, kulturním, etnickém či náboženském, získáváme velmi pestré mozaiku kulturních variet. Proti univerzalitě kultury tedy stojí kulturní diverzita, kterou můžeme demonstrovat např. na vztahu člověka, resp. společnosti jako celku k látkám, které označujeme jako „drogy“. Zatímco v jedné kultuře je daná látka považována za nebezpečnou drogu, v jiné má značný společenský význam. To platí i o alkoholu a o marihuaně. Např. žvýkání koky je v oblasti Latinské Ameriky naprosto běžné a společensky přijatelné, ba dokonce koka je zde považována za potravu. V Bolívii se legálně prodává ve varných sáčcích k přípravě čaje, který má, mimo jiné, zmírňovat bolesti hlavy a žaludku. Z vlivů kulturních a společenských, které více či méně ovlivňují náš vztah k návykovým látkám, můžeme v tomto smyslu zmínit náboženství, místní právo, krajové zvyklosti, tradice, výchovu v rodině, vliv vrstevníků, médií atd. Jinými slovy, také „drogy“ jsou součástí kultury.

Jiným příkladem je těhotenství, porod a šestinedělí, coby univerzální součásti fyziologie ženy. V souvislosti s porodem (samozřejmě i s těhotenstvím, které mu předchází, a s šestinedělím, které následuje) lze v životě ženy a jejího nejbližšího i vzdálenějšího okolí vystopovat četné kulturně univerzální charakteristiky, stejně tak mnoho odlišností, neboť porod je současně značně kulturně a sociálně podmíněný. Zatímco v některé kultuře je porod přísně intimní záležitostí, jíž se účastní jen rodička a porodní bába (porodní asistentka, porodník nebo také dula), v jiné kultuře není porod tabuizován a účastní se ho širší okruh lidí. V mnoha společnostech je porod považován za zcela přirozený proces. Rodí se doma, v případě domorodců v chýši nebo také ve volné přírodě, přičemž důležitá je aktivita a spontaneita rodičky, ale také poloha, kterou při porodu zaujímá, způsob dýchání při kontrakcích, zvládnutí porodních bolestí atd. Jiná společenství považují za naprosto nezbytný porod v nemocnici či v jiném zdravotnickém zařízení. Zde je porod především medicínskou záležitostí. Západní porodnické systémy trvají na tom, že vedení

porodu, které uplatňují, je postaveno na vědě. Přesto však i ve vedení takového porodu existují značné rozdíly (srov. Fleišmanová, Cichá, 2007, s. 22).

Je mimo rámec této práce zabývat se kritickým pohledem na nepřehledné množství existujících definic a teorií zdraví. Soustředíme se proto jen na teorie zdraví podle již citovaných autorů: Seedhouse (1995, 2001) a Křivohlavého (2001). Seedhouse definuje teorie, které považují zdraví za ideální stav člověka, ve smyslu jeho pohody (*wellness*), dále teorie, které ke zdraví přistupují jako k *fitness*, ve smyslu normálního, dobrého fungování, následně teorie, které na zdraví pohlížejí jako na zboží, a v neposlední řadě teorie, které zdraví chápou jako určitý druh „síly“. Z těchto postulátů vychází Křivohlavý (2001), když zdraví formuluje jako zdroj fyzické a psychické síly, jako metafyzickou sílu, dále ve smyslu salutogeneze – coby individuálních zdrojů zdraví, jako schopnost adaptace, jako schopnost dobrého fungování, jako zboží a konečně jako ideál (srov. Křivohlavý, 2001, s. 33).

Z podrobného rozboru těchto teorií o podstatě zdraví a jeho udržování můžeme učinit závěr, že se všemi těmito postoji k vlastnímu zdraví i zdraví ostatních se napříč kulturami setkáváme. Jsou tedy kulturně univerzální, stejně jako jsou kulturně univerzální snahy nemocem předcházet, nemoc a utrpení nějak vysvětlit, úsilí jednotlivců i celých společností hledat příčiny chorobného stavu a odstraňovat je, nemoci léčit a zejména touha a úsilí člověka uzdravit se a pomáhat druhým, především svým blízkým, aby se uzdravili.

Obecně koncipované otázky související se zdravím a nemocí člověka tedy považujeme za otázky kulturně univerzální. Výstižně to vyjadřuje Václav Ventura (2002), a to následně. Budeme-li zkoumat představy preliterárních kultur, zaměříme-li se na dominantní představy západní civilizace, jež kulminovaly v biblické, židovsko-křesťanské, stejně tak i islámské tradici (srov. Bellakhdar et al., 1997), aniž bychom opomněli řeckou filozofii (srov. Jouanna, Magdelaine, 2000), vydáme-li se cestou orientálních tradic asijských systémů (srov. Cygler, 2006; Sapriel, Stoltz, 2013; Vinogradoff, 2008; Papin, 2009), buddhismu (Mazars, 2008) nebo vstoupíme-li do světa kultur Afriky (srov. Kalis, 1997), domorodé Ameriky, Austrálie či severovýchodních kmenů, všude na tyto otázky narazíme (Ventura, 2002, s. 28–29). Proto je také považujeme za antropologické, integrující koncepty biologické povahy a povahy sociokulturní.

Stejně tak musíme souhlasit s Markem Petrů (2008), který se odvolává na Edgara Morina (1995) a tvrdí, že je čím dál tím zřejmější, že vědecké teorie nejsou jen prostým a jednoduchým odrazem objektivní skutečnosti, ale že se na jejich vytváření podílejí jak struktury lidské mysli, tak specifické sociokulturní podmínky (srov. Petrů, 2008, s. 105). Domníváme se, že o medicíně a ošetřovatelství to platí obzvláště. Arthur Kleinman (1997) rozlišuje tři aspekty nemoci: kulturní reprezentace nemoci v dané společnosti, dále kolektivní zkušenost dané společnosti s urči-

tou nemocí, též individuální zkušenost jednotlivců – členů společnosti s danou nemocí. Všechny tyto aspekty jsou více či méně zatíženy subjektivitou „účastníků“ léčebného procesu, tj. jak nemocných, tak těch, kdo se na jejich léčbě a ošetřování podílejí, ať již v rovině odborné péče nebo péče laické, avšak jsou to i ti, kdo tomuto procesu přihlížejí. Proto také Jiří Mareš (2010) ve svém pojetí medicínské antropologie předpokládá, že objektivní kategorie „nemoc“ při hlubším zkoumání není entitou biologickou, kategorií samou o sobě, nezávislou na kultuře, ale – jak ukazují antropologické a etnografické výzkumy – spíše sociálním konstruktem. Jinými slovy, je sociálně konstruovanou entitou. Člověk, který pocituje určité nepříjemné příznaky, si sám konstruuje představu, co mu asi může být, a připisuje své nemoci určitý smysl. Podobně přistupuje k vlastnímu tělu, zdravému i nemocnému. Utváří si o něm určitou představu, zaujímá k němu jistý postoj, určitý vztah (srov. Mareš, 2010, s. 45–47; 2011, s. 11–19).

Marek Petrů (2008, s. 105–106) hovoří o čtyřech základních modech lékařského myšlení, které podmiňují samotné chápání toho, co je vlastně nemoc, jaká je její příčina a do jaké míry a jak je nemoc léčitelná. Jsou jimi medicína magická (chorobu, která byla chápána jako následek magie jiného člověka či jako odplata za ekonomický konflikt, rodinnou rivalitu, žárlivost atd., nebo která byla považována za pomstu rozhněvaného ducha apod., zásadně léčil šaman), medicína archaická (kdy za příčinu nemoci bylo považováno překročení mravního zákona ve smyslu individuálního pochybení, v tomto případě byl lékařem kněz), medicína empirická (založená na poznání, že nemoc může být přirozeným důsledkem špatného fungování orgánů, nejen důsledkem nadpřirozeného zásahu duchů či bohů) a medicína experimentální (která se nespolehá jen na pozorování a empirii, ale řídí se vědecky vedenými pokusy, s cílem pochopit fyziologický mechanismus vzniku nemocí, stejně tak mechanismus léčebného působení léků).

Bohumil Vašina (1999) v této souvislosti uvádí následující čtyři typy přístupů ke zdraví. Můžeme je rovněž považovat za paradigmaty a chápat je v kontextu sociokulturně antropologickém. Prvním z nich je biopatologický typ (mechanisticko-individualistický), který vychází z biomedicíny a k člověku přistupuje jako k organismu, přičemž kritériem je posouzení poruch a stavů nemoci. Druhý je typ ekologický (mechanisticko-kolektivistický), zaměřující se na interakci člověka a prostředí. Zde je kritériem posuzování vhodnost či nevhodnost životního prostředí. Třetím typem je typ biografický (humanisticko-individualistický), který se orientuje psychologicky na člověka a jeho potíže, přičemž kritériem pro hodnocení je zvládnutí či nezvládnutí potíží. Poslední, čtvrtý typ je typ komunitní (humanisticko-kolektivistický). Tento typ se orientuje na osoby v sociálních vztazích. Kritériem posuzování je v tomto případě vřazení se do společnosti druhých nebo odcizení (srov. Kebza, 2005, s. 16). Můžeme tvrdit, že biopatologický typ je příznačný pro západní kultury, které jsou typicky individuali-

stické, v nichž je diagnostika a terapie nemocí sice postavená na medicíně založené na důkazech, avšak současně často postrádající vřelý lidský přístup, respektování psychosociálních hledisek, ukazujících se jako naprosto zásadní pro uzdravování nemocného.³⁶

3.1 Reflexe lidského těla v pojetí studie Davida Le Bretona³⁷

Jak tvrdí Le Breton (2003, s. 7), tělo je zvláště příhodným objektem pro **antropologickou analýzu**, neboť plně náleží k identitě člověka. Bez těla, které jedinci dává určitý „obličej“, by člověka nebylo. Protože tělo je středem individuální i kolektivní činnosti, jádrem společenské a kulturní symboliky, je také významným nástrojem rozboru, jehož prostřednictvím dojdeme k lepšímu pochopení přítomnosti a každodennosti. Každá společnost, v rámci svého vidění světa, utváří vlastní vědění o těle, o jeho struktuře, funkcích, schopnostech, vztazích atd.

Můžeme tvrdit, že západní společnosti jsou založeny na „potlačení těla“, což se projevuje v mnoha rituálech, v každodenních situacích. Dobrým příkladem **ritualizovaného potlačení těla** je podle Le Bretona (*op. cit.*, s. 10) předcházení tělesnému kontaktu s druhými, na rozdíl od jiných společností, kde dotknout se druhého, např. v běžném rozhovoru, je jedním ze základních projevů společenského kontaktu. Evropan bude při první návštěvě arabské země pravděpodobně překvapen blízkostí osob, které s ním hovoří, jejich intenzivním taktilním způsobem komunikace. Dojde-li nechtíc k takovému dotyku mezi Evropany, je očekávána omluva a vyhýbání se dalšímu takovému kontaktu. Výjimkou je dav, kde je tento zákaz dotyku dočasně zrušen, neboť zde se fyzický kontakt přímo vnucuje (např. na nádraží, v hromadných dopravních prostředcích, ve frontě apod.). Podle Le Bretona (*op. cit.*, s. 137–138) v davu jedinec znovu nachází náležitost ke komunitě, jeho osobní hranice a hranice jeho těla se smazávají. To je jedna z mála situací, kdy fyzický kontakt a blízkost s ostatními, cizími lidmi neuvádí do rozpaků. O rituálním popření těla se dá hovořit také v situacích, kdy je někdo přistižen v neslušném nebo nezvyklém postoji, nebo když někomu unikne nějaký obvykle skrytý tělesný projev. Je také nepřipustné ukazovat své tělo nahé nebo více odhalené, s výjimkou přesně vymezených okolností (které naopak samy o sobě vedou k „umocnění těla“, o němž se ještě zmíníme). To svědčí o tom, že ačkoli je tělo bytostnou součástí naší identity, v celé řadě situací bývá ignorováno, resp. zcela vykázano do soukromí (srov. *op. cit.*, s. 125–144). Ve svých úvahách jde Le Breton (*op. cit.*, s. 125–126) ještě dále, když tvrdí, že v plynutí běžného života se tělo vytrácí. Ačkoli tělo je nesmírně blízké jakožto nezbytná opora, jakožto samotné bytí člověka, je zároveň velmi vzdáleno vědomí. Západní společnost za ideální považuje tělo tiché, nenápadné, potlačené, rituálně „zakamuflované“, neviditelné.

V souladu s tezemi Le Bretona (*op. cit.*) jsme uvedli, že současnou moderní západní společnost provází rituální potlačení těla. To je svým způsobem paradoxní zjištění, vezmeme-li v úvahu **požadavky, které tatáž společnost na tělo člověka klade**. Jak jsme již zdůraznili, za žádanou považuje štíhlost až vyhublost, atraktivní vzhled a sexuální přitažlivost. Atraktivní je tělo zdravé, mladé, čisté, vonící, tělo sportovního vzhledu, tzv. ve formě, tělo dokonalé, symetrické, fyzicky krásné, svůdné. Za prototyp krásné ženy je v naší společnosti považována vysoká štíhlá, opálená mladá žena s oholeným tělem, s vyvinutým poprsím, s úzkým pasem, který je v kontrastu s širšími boky, v módním oblečení, s krásným účesem, líčením apod. Za krásného muže je pak obvykle považován vysoký, štíhlý, opálený svalovec, který se obléká v souladu se současnými moderními trendy. „In“ je tělo, o které se dbá, které je vystavováno pravidelnému cvičení ve fitness, které navštěvuje solárium, které je oblékáno do reklamního oblečení, které je holeno „podle pravidel“, které používá deodoranty a nosí „sexy oblečení“. Dlužno říct, že na muže v tomto smyslu neklademe tak vysoké nároky jako na ženy, jinými slovy, že vůči mužskému tělu jsme shovívavější. V každém případě ale člověk nemá vždy tělo, které vidíme v módních časopisech či v reklamních spotech. Dokonce často je tomu naopak. Tělo jen zřídka odpovídá tomuto ideálu (srov. Featherstone, 2010). Podle Le Bretona (*op. cit.*, s. 138) se tím vysvětluje nynější úspěch těch, kdo se snaží naše tělo nějakým způsobem vylepšit, zdokonalit, ať už sportem, kosmetikou, hubnoucími kúrami nebo plastickou chirurgií. Le Breton v této souvislosti mluví o touze člověka po dobrém vzhledu, o posedlosti fyzickou zátěží nebo také riskováním. Mnozí lidé jsou ochotni pro svou visáž podniknout ledasco a zaplatit za to neuvěřitelné částky. Mnozí se také pro pocit uspokojení nebo (a) snahu být „in“ věnují tzv. adrenalinovým aktivitám.

Za zmínku v souvislosti s lidským tělem stojí také nahota. Nahota, která je zpravidla vykazována do soukromí, bývá spojována s intimitou, a tu nesdílíme s každým. Avšak i toto očekávání v mnoha ohledech ztrácí svůj význam, a to i proto, že v současné módě prakticky neexistuje žádné tabu. Odhalování dříve intimních částí těla prostřednictvím „provokativního oblečení“ posouváme daleko za dřívější hranice únosnosti. Ačkoli jen poměrně malý okruh lidí běžně navštěvuje nudistické pláže, s „nahotou na odív“ se všichni setkáváme prakticky každodenně, díky médiím, snad nejvíce díky internetu. Ve virtuální realitě nacházíme vše, co si v nejbujnější fantazii lze představit, i to, co jsme si dosud představit neuměli (např. pornografická videa s obsahem vysoce se vymykajícím standardním sexuálním praktikám drtivě většiny z nás). Zatímco dříve jsme se s nahotou „na veřejnosti“ mohli setkat maximálně v uměleckých dílech, dnes je všudypřítomná, je součástí každodenního života moderních západních společností. Zjevný je také dobově podmíněný, diametrálně odlišný pohled na krásu lidského těla, jak je patrné i z těchto fotografií – viz



Obr. 10 – Ženský akt, fotografie, Německo, 1955

Zdroj: *Photo community for old photos and historical photos*, 2009, online. (http://www.v-like-vintage.net/en/photo_details/2596_photo_Erotic+photo+of+50s/?cat=years&year=1955&yearstart=2000&picturetype=all)



Obr. 11 – Ženský akt, *Erotic In Blue 2*, fotografie, Gillian Charters-Barnes, 2012

Zdroj: *FineArtAmerica.com*, 2014, online. (<http://fineartamerica.com/featured/erotic-in-blue-2-gillian-charters-barnes.html>)

obr. 10 a 11. Co však mají obě společné, a co tudíž můžeme bez obav považovat za kulturní univerzálii, je snaha prostřednictvím odhaleného těla poukázat na jeho erotičnost. Ženské tělo je erotickým symbolem samo o sobě. To, co platilo v dávné minulosti, platí i dnes, pod „diktátem“ doby, společnosti a kultury, která ji determinovala, se změnila jen forma vyjádření této symboliky.

Na jedné straně tedy v soudobých západních společnostech vidíme značný **akcent na tělo**, na jeho fyziognomii, vizáž, sexuální atraktivitu apod., mohli bychom říci až posedlost (vlastním) tělem, na straně druhé vnímáme **jeho odcizení, jeho nevědomí**, jako bychom tělo ani neměli. Le Breton (*op. cit.*, s. 128) upozorňuje na skutečnost, že tělo bere západní člověk na vědomí především v krizových nebo jinak výjimečných okamžicích, když ho něco bolí, je zraněný, nebo alespoň unavený, neschopen něco vykonat, nebo také v okamžicích něžnosti, v situacích se sexuálním podtextem, u ženy v období menstruace, těhotenství, porodu, šestinedělí, kojení apod. Buď se tedy jedná o situace, které omezují život jedince, nebo naopak o situace rozšiřující pole jedincovy působnosti, které jsou ale méně časté. Proto je vnímání těla spojováno především s nemocí, s úrazem, s postižením, a také se stářím a se smrtí. Nemožnost fyzicky se s tělem ztotožnit kvůli jeho opotřebenosti, nemožnosti, stáří, „ošklivosti“, nekoordinovaným gestům, ale také značně odlišné fyziognomii či zřetelně odlišnému kulturnímu nebo náboženskému původu apod., je zdrojem újmy, kterou může jedinec, jenž je nositelem „takového těla“, ve společnosti pocítit (srov. *op. cit.*, s. 139).

Uvedli jsme, že v konceptu integrální antropologie představují člověk a jeho tělo kompaktní jednotku, což fakticky znamená, že redukce člověka na pouhé tělo není možná. V praktické rovině se však s „redukováním“ a „zapomenutým tělem“ setkáváme často, zejména v již zmíněných situacích: v nemoci, po úrazu, při postižení a ve stáří. Podle Le Bretona (*op. cit.*) je starý člověk v obecném povědomí redukován na pouhé tělo, samozřejmě hlavně v nemocnicích, v léčebnách dlouhodobě nemocných, v hospicích a v dalších ústavech. Ve většině těchto ústavů k osobnosti starého člověka a její jedinečnosti přistupujeme jako k poškozenému či zničenému tělu, které je třeba krmit, mýt, prostě pečovat o něj z hlediska uspokojování základních životních potřeb, jako by ten „někdo“ neměl svou minulost, jako by šlo o jedince „bez tváře“ a beze jména (srov. *op. cit.*, s. 146).

V předchozím textu jsme v souladu s Le Bretonovými tezemi naznačili, že v západním pojetí je **stárnutí** postupným redukováním těla, procesem, který jedince činí závislým na těle. Abychom tuto redukci mohli správně pochopit, musíme porozumět procesu stárnutí těla. Podle Le Bretona (*op. cit.*, s. 148–149) je stárnutí proces nezatelný, pomalý, který uniká našemu vědomí, protože v jeho průběhu stárnutí těla jen málokdy registrujeme. S pomalostí, která uniká našemu chápání, se stárnutí vписuje do našeho obličje, proniká tkáněmi, oslabuje svaly, ubírá energii, ale pozvolna, bez náhlého zlomu. Jako bychom „proklouzávali“ od

jednoho dne k druhému, od týdne k týdnu, od roku k roku. Ve skutečnosti to jsou události každodenního života, díky nimž zaznamenáváme plynutí dne, avšak čas jako takový si neuvědomujeme. Naše schopnosti se obvykle nemění ze dne na den, stejně tak zdraví obvykle neodezní náhle, jde o změny plynulé, pozvolné, až nám jednou naše vzpomínky připomenou, co jsme mohli bez nesnázi ještě před rokem vykonat, zatímco dnes již toho nejsme schopni. Je proto nezbytný určitý časový interval a vědomé zkoumání, abychom si všimli, že se naše tělo změnilo. Jsme např. překvapeni, když vidíme své fotografie několik let staré, když po letech uvidíme věci, které naše tělo už nemůže používat.

Stáří je podle Le Bretona (*op. cit.*, s. 154–155) abstraktní pocit, který se v nás rodí především při pohledu na druhé. Není to pouze chronologický údaj, nezačíná v nějakém přesně určeném věku, ale je souhrnem příznaků, které zná jen každý sám. Je to zvnitřnění všeobecného negativního stanoviska ke stáří, které člověk v určitém čase přijme za své. Ze stejného řádu věcí následují společenské i individuální události, které nám to připomínají: narozeniny, rozloučení, děti, které rostou a odcházejí z domova, první vnoučata, důchod, stále častější úmrtí našich přátel atd. Smysl, který těmto událostem přisuzujeme, jejich hodnota ukazují na společenskou hodnotu a na to, jakým způsobem se s nimi vyrovnáme. Pocit stárnutí přichází vždy odjinud, je samotnou známkou zvnitřnění pohledu druhého.

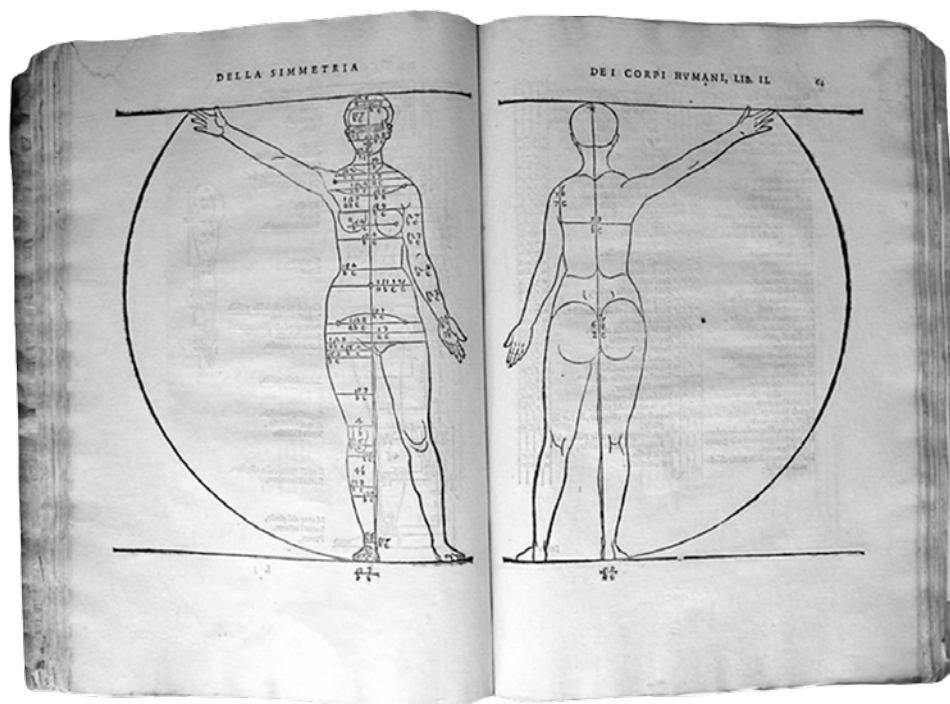
Proces stárnutí navíc evokuje **smrt**,³⁸ která, slovy Le Bretona (*op. cit.*, s. 146), postupuje svou cestou v tichosti buněk, aniž by bylo možné ji zadržet. Le Breton vyvrací tvrzení, že stáří a smrt jsou tabu. Argumentuje tím, že tabu má ještě alespoň nějaký smysl ve „společenském pletivu“, odkazuje na hranice, kolem nichž se formuje společná skupinová identita. Avšak ani stáří, ani smrt tuto roli podle Le Bretona neplní, jsou to dva druhy jakési anomálie, unikající v dnešní době symbolickému poli, které dává smysl a hodnotu společenským aktům. Z tohoto pohledu stáří a smrt ztělesňují neredukovatelnost těla, protože v určitém čase již není možné tělo potlačit. Tělo je vystaveno zraku jiných ve světle, které není zrovna příznivé. Úpadek zájmu o sebe a činnosti každodenního života, který je nyní již jakoby bez perspektivy, je dobře patrný u mnoha méně starých lidí, kteří umírají během prvních týdnů po nástupu do ústavu, tedy když opuštění dosáhlo svého vrcholu a člověk je pro příště redukován na pouhé tělo. Jestliže takový člověk nezemře, přijme postupně určitý druh symbolické smrti tím, že je stále závislejší na pečujícím personálu, stáhne se do stále uzavřenějšího a znehodnocenějšího nitra, což může vést až k trvalému připoutání na lůžko, kdy všechny tělesné aktivity jsou převedeny na pečující personál. Jakmile člověk všechno ztratil, zbývá už jen opěra těla nebo také demence, v podstatě jiný způsob, jak už nebýt přítomen (srov. Le Breton, *op. cit.*, s. 148–149).

Protože v této kapitole se zabýváme i zdravím a nemocí, včetně jejího léčení, má smysl upozornit zde i na Le Bretonův pohled na **klasičtí medicínu**, s níž se plně

ztotožňujeme. Ta, podle něj, z lidského těla dělá *alter ego* člověka. Vzdaluje nemocného člověka, s jeho osobní historií, od péče, kterou poskytuje, a v úvahu bere jen organické procesy, které se v něm odehrávají. Medicína tak zůstává věrná **vesaliovskému dědictví** a zajímá se o tělo a o nemoc, ale nikoliv o nemocného. Zde můžeme nalézt zdroj mnoha současných etických diskusí, spjatých s rostoucím významem medicíny, a její vysokou odbornou, zejména technickou úrovní, v současné společnosti a s jejím zvláštním pojetím člověka. Medicína staví na „zbytkové antropologii“, vsadila na tělo a domnívá se, že je možné vyléčit nemoc (pocitovanou jako cizí), a nikoliv nemocného jako takového. **„Rozkouskování“ člověka**, které po staletí vskrytu vládlo medicínské praxi, se dnes stává společenským námětem, který nás znepokojuje. Protože medicína tělo odděluje od člověka, aby o něj mohla pečovat, tedy protože léčí více nemoc než nemocného, naráží dnes díky veřejným debatám, které vyvolává, na krutý návrat toho, koho vytlačila do pozadí, tj. člověka samotného. Jde zejména o péči o těžce nemocné a o umírající, o pacienty udržované měsíce až léta v chronickém vegetativním stavu, o pacienty závislé na přístrojích, s nimiž si nikdo neví rady, o terapie s fatálními dopady na život člověka, a s tím související diskuse o eutanázii (srov. Le Breton, *op. cit.*, s. 10). Zde se nepochybně otevírá prostor pro integrální antropologii, neboť ta je v přímém rozporu s partikulárním pohledem na člověka a jeho jednotlivé části.

Souhlasíme s Le Bretonem (*op. cit.*, s. 11), jenž tvrdí, že zpochybnění významu pojmu „osobnost“, který dnes všeobecně zaznamenáváme, vypovídá hlavně o **společenském dopadu medicíny**, která se stala jednou z **klíčových institucí modernity**. Hlavní myšlenky parciálně pojímané antropologie, která stejně jako medicína staví na oddělování člověka od jeho těla, jsou narušeny. Mnoho nejozřejavějších etických otázek naší doby je spojeno se statusem příznávaným tělu v rámci společenského vymezení osoby (asistovaná reprodukce, odběr a transplantace orgánů, kopírování genomu, genetické manipulace, pokrok v oblasti resuscitačních metod a různých podpůrných přístrojů atd.). Dnešní moderní západní medicína je „medicínou těla“, nikoliv „člověka“. Naopak jiné medicíny, ty tradiční nebo tzv. „nové“, usilují o překonání tohoto dualismu a o vnímání člověka v jeho nerozlučné jednotě.

Le Breton (*op. cit.*, s. 11–12) tvrdí, že **„aura těla“** neexistuje nejméně od doby Vesalia a dalších prvních anatomů. Věda a technika, věrny svému plánu na ovládnutí světa, usilují paradoxně zároveň o eliminaci těla i o jeho napodobování. Na jedné straně je zde tedy patrná snaha překročit hranice těla, přetvořit ho, zasáhnout do jeho pochodů. Jako by byl v gnostickém pojetí lidský úděl přirovnáván k pádu do těla, které se přitom stává nadbytečným lidským údem, od něž je potřeba člověka co nejdříve osvobodit. Tělo je místem nejistoty, slabosti, stárnutí, smrti. Je tím, proti čemu je třeba bojovat, abychom zažehnali ztrá-



Obr. 12 – Della simmetria de i corpi humani, libri quattro

Zdroj: Albrecht Dürer (1471–1528), *Presso Domenico Nicolini*, 1591.

In *The Classics of Medicine Collection*, Bernard Becker Medical Library, Washington University School of Medicine, 2007–2009, online. (<http://beckerehibits.wustl.edu/rare/win/Durer.htm>)

tu. Samozřejmě aniž bychom k tomu skutečně dospěli, ale v neustálé obnově naděje. Tělo je místo neuchopitelnosti, jehož ovládnutí je třeba si zajistit. Na druhé straně je tělo zároveň paradigmatem medicíny fascinované organickými pochody, a to do té míry, že její chabé pokusy o jejich napodobení (umělé oplodnění, nové chirurgické postupy atd.) jsou považovány za významné události a mezi výzkumnými laboratořemi nebo nemocničními zařízeními vyvolávají bezpříkladnou rivalitu o prvenství (srov. Le Breton, *op. cit.*; Komárek, 2005).

V jedné z předchozích subkapitol jsme se, mimo jiné, věnovali formování racionalismu 16.–17. století, jenž klíčovým způsobem změnil kritéria vědění o lidském těle. Tak podle Le Bretona vznikl zásadní střet, neboť na jedné straně zůstalo vědění, které stálo na lidových tradicích a bylo dlouhodobě sdíleno potencionálně celou komunitou, a na straně druhé se konstitovalo oficiální vědění specialistů, jež si učinilo nárok na kritéria pravdy a platnost nezávisle na kulturách a minulosti. Tento střet, resp. propast mezi **lidovými znalostmi o lidském těle** a o péči o ně, dnes transformovanými do tradice lidového léčitelství, a tzv. **učenou medicínskou kulturou**, kterou můžeme označit za univerzitní či akademickou, je patrná i dnes (srov. *op. cit.*, s. 83). Můžeme dokonce tvrdit, že v dnešní době v západních společnostech akcentuje úsilí oživit, udržovat a rozvíjet lidové léčitelství. Je tomu tak zřejmě také proto, že tato propast se jeví až příliš hluboká a že nám vysoce odborná, specializovaná západní medicína, dnes přímo *Evidence-Based Medicine* (srov. Sackett et al., 1996; Claridge, Fabian, 2005; Smith, Rennie, 2014), nepřináší to, co od ní čekáme. Vedle vyléčení, které ani takto sofistikovanou medicínou nemáme zaručeno, je to především vřelý lidský přístup, ochota naslouchat, ochota skutečně pomoci, poskytnou oporu člověku, který je následkem nemoci, nebo jen strachu z nemoci, v oslabené pozici. Máme také na mysli dobrou kvalitu života, která vždy není v přímé úměře s tím, co v moderní medicíně běžně označujeme jako úspěch (srov. Komárek, 2005).

Podle Le Bretona (*op. cit.*, s. 83–91) mluvit dnes v západních společnostech o tělu znamená evokovat **anatomicko-fyziologické vědění**, o něž se moderní medicína opírá. Medicínské vědění dnes představuje jakési oficiální vyobrazení lidského těla, kterému se vyučuje na univerzitách, na němž stavějí výzkumné laboratoře, koncepci, jež je základem moderní medicíny. Viz obr. 12, z něž je patrná snaha o seriózní studium lidského těla, viz také obr. 13 – z expozice o lidském těle, která doslova obletěla celý svět a vyvolala na straně jedné obrovský zájem odborné i laické veřejnosti a na straně druhé nesouhlasné až radikálně odmítavé reakce pro svou etickou kontroverznost.

Avšak autor tvrdí, že vzhledem k tomu, že jde o část tzv. učené kultury, je to vědění „esoterické“, sdílené jen velmi malým počtem současníků. Ve skutečnosti dnes v západních společnostech žije drtivá většina lidí se zcela nedostatečnými znalostmi o svém těle. Každý sice nabyt nějakého povědomí o stavbě a funkcích lidského organi-



Obr. 13 – *Human Body Exhibit Controversy*

Zdroj: *WKRK News*, 2008, online.
(<http://www.wkrk.com/story/21618333/human-body-exhibit-controversy>)

smu ve školních lavicích, když se díval na kostru ve třídě, na obrázky orgánů v učebnicích či anatomicko-fyziologická schémata v encyklopediích nebo když v zpopularizované podobě informace tohoto druhu získával z médií, ale také z vlastních zkušeností, na základě přímého kontaktu s lékařskou institucí, nebo zprostředkovaně, na základě zkušeností našich blízkých, sousedů a přátel. Podle Le Bretona je však toto vědění poněkud zmatené. Je spíše vzácné, když nějaký laik opravdu zná umístění orgánů v lidském těle a rozumí fyziologickým principům, na nichž se zakládají tělesné funkce. To jsou znalosti, které přesahují základní vzdělání většiny lidí, u nichž jsou tyto znalosti jen velmi povrchní. Pokud jde o vědomí o vlastním těle, o tom, z čeho je toto tělo fyzicky složeno, co tvoří jeho nitro, obrací se jedinec zároveň k mnoha dalším zdrojům než jen k anatomicko-fyziologickým znalostem (*op. cit.*, s. 83–91).

Nyní bychom se mohli věnovat nejrůznějším postupům, které byly nebo jsou v rámci „**lidového léčitelství**“ používány. Napříč různými společnostmi a kulturami jich je nepřehledné množství, od tradičního šamanství, čarodějnictví a kouzelnictví přes vnitřní či vnější používání nejrůznějších látek, ať již rostlinného, živočišného či jiného původu (např. používání minerálů, ale také vody nebo jiných tekutin), včetně homeopatik, až po astrologii, esoteriku vůbec a další alternativní postupy, které bývají v léčitelství využívány, bez ohledu na výsledný efekt. Záměrně tak neučiníme, příliš bychom se odchýlili od našeho hlavního záměru. Chceme jen upozornit na to, že i v současné době se setkáváme se zvyklostmi, které úzce souvisí s lidským tělem, v nichž se, antropologicky řečeno, jeví jako pošetilé hledat racionálně. Z pohledu západně orientovaných medicínských věd, které na racionalitě staví, pak nepochybně jde o mýty a pověry. Nelze než souhlasit se závěry Michala Anděla a Lydie Fialové (2008), kteří zrod moderní medicíny spojují se soustavnou snahou „vylučovat některé entity z oblasti vědy do oblasti nevědy či pavědy“. To je logické

a ve své podstatě nezbytné. Nicméně v důsledku toho je „věda nejednou usvědčena z přílišného redukcionismu, který je ve svých důsledcích mnohdy kontraproduktivní“ (Anděl, Fialová, 2008, s. 14).

Proto se také, v souladu s Le Bretonovou studií o lidském těle (srov. *op. cit.*), nyní zaměříme na **tradice**, které v nějaké podobě v současné, moderní společnosti perzistují. Le Breton to názorně demonstruje na studii Yvonne Verdierové (1979) o tradicích, které se dodnes udržují v malé vesničce Minot v Burgundsku. Zhuštěně řečeno, jde o analýzu fyziologie ženy, především v období menstruace, a její symbolický výklad. Zapovězení některých činností jak menstrující žen samotné, tak jejím příbuzným, tedy má svoji symboliku. Např. žena se během menstruace nesmí dotknout zásob potravin. Věří se, že by se jinak mohly zkazit. Proto se také v tomto období nedělají zabijačky. Také některým pracím v kuchyni se menstrující žena má vyhýbat, např. přípravě majonézy či bílkového sněhu, neboť v symbolické rovině tyto činnosti představují narušení pro-

cesu transformace, jenž připomíná oplodnění (vejce, které při šlehání – ve skutečnosti denaturaci – definitivně mění svoji strukturu) (srov. Verdier, 1979, s. 20, 37; Le Breton, *op. cit.*, s. 85–86). Je samozřejmě také mnoho původně tradičních laických přístupů k lidskému tělu (i k jeho léčbě a ošetřování), které však v moderní společnosti získávají zcela novou, originální podobu. Můžeme je vidět jako schválné, extravagantní, módní apod., ale také jako postupy založené na upřímné, hluboké víře, že lidskému tělu, ve zdraví či nemoci, skutečně prospějí. Nutno dodat, že i ve vztahu k lidskému tělu a k péči o ně se poměrně často setkáváme s etnocentrickým hodnocením jiných přístupů, než jaké standardně uznáváme. Samozřejmě, že etnocentrismus je fenomén univerzální, nicméně v této souvislosti na něj upozorňujeme, neboť naším tématem je dichotomie tradiční lidové medicíny a medicíny moderního západního pojetí, dichotomie „medicíny těla“ a „medicíny člověka“, která je tímto etnocentrickým přístupem ještě více prohlubována.³⁹

4 ZÁVĚR

Naším tématem byla antropologie těla, zdraví a nemoci, poměrně mladá integrálně antropologická disciplína, která však dnes už má solidní teoretickou, vědecko-výzkumnou i publikační základnu.⁴⁰

V textu jsme dospěli k závěru, že seriózně zkoumat lidské tělo vyžaduje daleko širší a komplexnější přístup, než s jakým se běžně v biologických vědách setkáváme. Východiskem by nám mohla být slova Adolfa Portmanna (2008), která jsou naplněna vizí: „Jakmile se zaměříme na výzkum jedinečnosti prožívání světa, rázem se ve středu našeho zájmu ocitne také celá řada skutečností, které doposud nejrozšířenější metoda usilující o jednotnou obecnou biologii buď zanedbávala, nebo zcela ignorovala. Předmětem biologie se totiž měl stát organický celek, celá forma života. Její tvar a funkce nejsou zajímavé jen jako pouhé výrazy obecných zákonů, ale také jako svébytný celek skládající se ze ‚zjevu‘, chování, prožívání a se zvláštním vztahem ke světu. Tento přístup však bude možný, pouze pokud bude vybudován na objektivních základech“ (Portmann, 2008, s. 22). Z uvedeného implicitně vyplývá, že člověka nelze vyjmát ze středu živé i neživé přírody, jíž je součástí, přírody, na kterou působí, ale také kterou je ovlivňován (srov. Uexküll, Kriszat et al., 1956).⁴¹

Na tělo člověka je však třeba nahlížet také v rovině společenské, kulturní a duchovní. Musíme je považovat za plno-

hodnotnou součást jeho identity, ba co více, za dominantní znak jedince, místo jeho rozdílnosti a odlišnosti. Jestliže Le Breton (2003, s. 7) tvrdí, že žít znamená neustále redukovat svět na tělo prostřednictvím symboliky, kterou tělo představuje, pak bychom se měli právě touto symbolikou seriózně zabývat. Tělo sice vnímáme jako samozřejmost, ale současně platí, že pro každého z nás je vlastní tělo do značné míry tajemné. Portmann se v této souvislosti odvolává na Gabriela Marcela (1889–1973), na paradoxní situaci, v níž žijeme, když „nejsme schopni se od své tělesnosti ani odpoutat, ani se s ní ztotožnit. Tím se dotýkáme tajemství našeho způsobu bytí, skryté skutečnosti, která nám je vskutku tajuplným předmětem výzkumu“ (Marcel in Portmann, 2008, s. 73). I zde proto spatřujeme velký prostor pro antropologické výzkumy, v rámci antropologie přítomnosti a každodennosti.

Lidské tělo je ve své složitosti, celistvosti a komplexnosti skutečně výjimečné. Lépe než Milan Klíma (2008, s. 13) bychom to vyjádřili jen stěží: „Lidské tělo je tím nejdokonalším uměleckým dílem. Je to přímo zázrak! Všechny komplikované orgány našeho těla splývají v jednu jedinou obdivuhodnou harmonii.“⁴² Proto si také zaslouží pozornost antropologa, coby badatele a pedagoga, ale i úctu, coby ochránce lidského života a jeho zdraví.

Homo socialis et homo culturalis v kontextu integrální antropologie

Martina Cichá

1 ÚVOD

Je nepochybné, že člověk je nejen základním „stavebním kamenem“ společnosti a kultury, ale také, či spíše především, spoluvůrcem a hybatelem společenského a kulturního vývoje. Současně platí, že každá společnost je nositelkou nějaké kultury nebo civilizace. Společnost, která by neměla kulturu, by vlastně nemohla existovat. Na druhé straně neexistuje civilizace bez společnosti (Laburthe-Tolra, Warnier, 2003, s. 11). Jinými slovy, člověk dlouhodobě nežije a ani nemůže žít jako izolát, je součástí určité sociální organizace a kulturní pospolitosti, je v neustálé interakci s druhými, což jej významně ovlivňuje, a současně on sám ovlivňuje „ty druhé“.

Existuje bezpočet definic pojmu „kultura“, přičemž naším záměrem není je zde prezentovat a analyzovat.⁴³

V naší práci vycházíme z elementárního, velmi širokého konceptu kultury. Kulturu chápeme jako celistvý komplex významů, hodnot a společenských norem, kterými se řídí členové dané společnosti a které, prostřednictvím socializace a enkulturace, předávají dalším generacím. Pojem „enkulturace“ do odborné literatury zavedl americký antropolog Melville Jean Herskovits (1895–1963), který takto chápal zkušenost získanou učením, jejímž prostřednictvím člověk na začátku i v dalším průběhu života získává příslušnost k vlastní kultuře (Herskovits, 1948). Ve shodě s názory Margaret Meadové (1901–1978) můžeme konstatovat, že základní charakteristikou kultury je spíše než schopnost učit se schopnost učit druhé (Mead, 1954, 1963; srov. Kanovský, 2004). Německý sociolog a antropolog Dieter Claessens (1921–1997) považuje enkulturaci za tu část utváření osobnosti, která následuje za socializací, ale prakticky s ní splývá. Spočívá v přeměně vnější sociální kontroly ve vnitřní kontrolu individua (Claessens, 1962). To či ono pak děláme či neděláme

z vlastního popudu, na základě vnitřní motivace, nikoli pod tlakem vnějších okolností. Enkulturu tedy můžeme chápat jako prohloubení socializace, je osvojením si obecnější kulturní role a specifitějších sociálních rolí. Jinými slovy, v procesu enkulturace se u dorůstajícího jedince prostřednictvím starších lidí utváří osobní a sociální identita (srov. Geist, 1992). Právě formování identity, její různé podoby, stálost a proměnlivost a především pak její význam pro život každého jednotlivce v určité společnosti a kultuře považujeme za klíčová aktuální témata současné sociokulturní antropologie. Proto se touto tematikou také budeme v dalším textu podrobněji zabývat. Přijímání různých rolí, jejich identifikace a internalizace produkují a formují jedincovo „já“, a to klíčovým způsobem, což má multiplicitní praktický dopad jak pro něho samotného, tak pro jeho okolí. Ačkoli jde o proces celoživotní, za nejdůležitější musíme považovat období dětství a dospívání, neboť v tomto věku je jedinec „nejplastičtější“, tudíž vlivům společenského a kulturního prostředí nejvíce podléhající.

Karel Mácha, o němž se v naší publikaci opakovaně zmiňujeme, coby o nestorovi integrální antropologie vycházející z konceptu antropologie filozofické, rozlišuje tyto tři skupiny vlivů prostředí: v první řadě „sociální makroklima“, které podle něj představují vlivy „velké“ společnosti, promítající se do života jednotlivce, dále „sociální a lidské mezoklima“, tj. život jednotlivce v prostředí skupinových vlivů, a v neposlední řadě „lidské mikroklima“, do něž Mácha zařadil rodinu, interpersonální vlivy a některé jiné tzv. malé skupiny (Mácha, 2004, s. 18). Jejich význam je dalekosáhlý. Ve vzájemné součinnosti se potencují nebo naopak navozují rozpory, což činí výsledek socializačního procesu do značné míry nepředvídatelný,

především pak velmi složitý ve svých praktických důsledcích, a to v rovině jak sociologicko-antropologické, tak psychologické a pedagogické.

Nejvýznamnějšími skupinami, jejichž prostřednictvím se dítě socializuje, jsou samozřejmě rodina a škola. Jde o základní prostředí, v nichž probíhá dialektický, socializačně individuální proces, tedy také enkulturace, personalizace a humanizace jedince (Musil, Musilová, 2000, s. 28). Během tohoto procesu, který provází psychosociální vyzrávání jedince, si dítě, mladiství a nakonec mladý dospělý osvojuje postoje, víry, normy, ideály vlastní společnosti, internalizuje hodnoty, nabývá vědomosti, získává a rozvíjí dovednosti a návyky, buduje základy vlastní životní filozofie a autentické identity.⁴⁴ Dalšími skupinami, v nichž si osvojujeme kulturu, jsou vrstevníci a masmédiá. V této souvislosti však nejsou tak dobře prostudovány jako rodina a škola (Lawless, 1996, s. 48).

Je nepochybné, že základními komponentami paradigmatu sociální a kulturní antropologie jsou různé způsoby bytí člověka, diverzita a univerzalita lidských společností a kultur, dichotomie „my a oni“, stabilita versus dynamika, tj. i proměnlivost společností a kultur, jejich inovace i vznik zcela nových kvalit. Z tohoto pohledu také budeme na lidské společnosti a kultury nahlížet v historickém i soudobém kontextu. Neustále přítomným, explicitně či implicitně sledovaným, tedy bude lidský jedinec coby *homo socialis et culturalis*. Na pozadí jeho minulosti se budeme zabývat jeho přítomností. Prostřednictvím antropologie každodennosti poddhalíme to, co společnost a kulturu činí tradiční, ale také to, co se jejím tradicím více či méně vymyká. Budeme se pohybovat na terénu antropologie autenticity a přitom poukážeme na paradox, kterým je snaha „pod rouškou objektivnosti“ snížit význam subjektivního pohledu jednotlivce, žijícího v určitém společenském a kulturním prostředí, přičemž tento pohled může být natolik vlastní i ostatním,

že jej pak můžeme označit jako skupinový. V tomto smyslu inspirující by pro nás mohl být bengálsko-indický spisovatel Amitav Ghosh (nar. 1956) a jeho dílo *Ve starobylé zemi* (2012, orig. 1992), neboť nabízí neotřelý způsob reprezentace těch druhých, jiných. Jde především o to, že i když jako antropologové máme snahu vyhnout se hodnotícímu přístupu, skutečnost, s jakou interpretujeme antropologickou realitu, je velmi problematická. To samozřejmě platí i v obecné rovině. O problematice reprezentace v rámci vědeckého poznání fundovaně píše český filozof Břetislav Fajkus (nar. 1933). Nelze než souhlasit s jeho tvrzením, že jedním z hlavních problémů vědy je to, že „vědci ‚vyřábějí‘ fakta v laboratoři“ (Fajkus, 2005, s. 254). Výsledky, které předkládají, jsou pak často spíše sociálním konstruktem než věrným odrazem reality. U antropologických výzkumů je to ještě komplikovanější, a to i v případě terénního výzkumu. Je otázkou, zda zcela nestranný pohled antropologa, jenž je sám příslušníkem nějaké společnosti a kultury, často velmi odlišné od té zkoumané, je vůbec možný. Za naprosto klíčový pak musíme považovat hodnotový systém každého z nás. Může být naší devízou, ale také stigmatem, svazuje nás, omezuje a v interpretacích nikoli ojedinele vede na scestí. I když v trochu jiné souvislosti, pro nás velmi výstižně, to vyjádřil Marc Augé (nar. 1935) v rozboru antropologického přístupu Johannese Fabiana (1983): „Člověk z jiné kultury není nikdy chápán jako současník toho, kdo ho pozoruje“ (Augé, 1999, s. 51). Avšak jedna z klíčových otázek amerického filozofa Briana Faye (nar. 1943) nás v našich úvahách vrací na úplný začátek: „Musíme jiné chápat z jejich vlastního hlediska?“ (Fay, 2002, s. 137). Fayovy odpovědi na tuto otázku pak interpretací výzkumných výsledků ještě více problematizují. Ani této problematice, resp. vůbec tematice standardních i méně tradičních výzkumných přístupů v antropologii, zaměřené na studium společnosti a kultury, se v naší práci nevyhneme.

2 „MY A ONI“ – KLÍČOVÉ PARADIGMA SOCIOKULTURNÍ ANTROPOLOGIE

Věda, která zkoumá lidstvo v jeho sociokulturní mnohotvárnosti a proměnlivosti, v minulosti i v současnosti, se běžně označuje jako etnologie. Jejím prostřednictvím však odhalujeme nejen rozdílnost, ale i podobnost lidských kultur (srov. Streck, Ganzer et al., 1987; Schlee, 2003; Dohnalová, Malina, 2006). Podrobněji se etnologii věnujeme v následující kapitole. Německý etnolog Günther Schlee (nar. 1951) tvrdí, že **etnické dělení** je jakýmsi univerzálním dělicím principem lidstva. To také odpovídá obecnému poznatku, že lidstvo tvoří etnika,⁴⁵ národy, národnosti, tedy skupiny, které sestávají z individuí ve smyslu vyhraněných osob (srov. Schlee, 2003, s. 375) – viz obr. 1.

V této souvislosti se nabízí paralela mezi skupinovou (kolektivní)⁴⁶ a individuální identitou, stejně tak identitou

danou, „připsanou“ a identitou dobrovolně volenou, chtěnou, neboť i to je problematika, která sociokulturní antropology (a samozřejmě nejen je) zajímá.

Pojem „identita“ je skutečně velmi široký. Zahrnuje i biologickou podstatu člověka, tj. např. jeho reálný fyzický vzhled, pohlaví, kalendářní a biologický věk atd., to vše „odstředěné“ od vlivů společnosti a kultury, ale také, či spíše především, psychické, sociokulturní a spirituální determinanty jeho osobnosti, mezi něž patří i vnímání vlastního fyzického, včetně pohlavní příslušnosti, věku, zejména pak prožívání sebe sama, v konkrétních životních situacích, i vnímání sebe sama, jako celku, jako zcela individuální, originální entity. To všechno se významně odráží v chování jedince.⁴⁷ Výstižně, vpravdě integrálně antropologicky, to



Obr. 1 – Lidé z údolí Basha (foto: Josie Teurlings)

Zdroj: *Norwegian University of Life Sciences, Development Research in Pakistan*, 2007, online.
(<http://www.umb.no/akrsp/article/phd-and-masters-theses>)

vyjádřil již citovaný Brian Fay (2002, s. 45) tvrzením: „Zdá se, že každý z nás je zásadně odlišný a oddělený od jiných, představuje samostatnou sféru, která má svou vlastní identitu a integritu.“ To bychom mohli označit za věcnou podstatu individuální identity, která může, ale také nemusí být v rozporu s identitou skupinovou.

Jednou z forem skupinové identity je i **identita etnická**. Její přesné vymezení je velmi obtížné, což platí o identitě obecně, minimálně z toho důvodu, že různé definice a koncepty vycházejí ze zcela odlišných oborových přístupů, v první řadě antropologického (etnologického) a sociologického, ale také filozofického, politologického a psychologického, případně dalších.⁴⁸

V každém případě etnickou identitu nelze zkoumat jako izolovaný fenomén, bez kontextu pluralismu, multikulturalismu a interkulturalismu. Etnická identita se tak jeví jako velmi komplikovaný předmět výzkumu, nejen pro již zmíněnou interdisciplinaritu, ale především pro tyto souvislosti, s vědomím, že jedinec postmoderní společnosti se dostává do víru často protichůdných hodnot (hodnot vázaných na lokální prostředí, religiozitu apod. v kontrastu s hodnotami, které můžeme označit jako hodnoty determinované globalizací) a je tak vystaven nepřebornému množství kulturních významů a subkulturních stylů, jež se vzájemně překrývají, často kříží a způsobují chaos. Jistota přestává být „normální“ (Ferrell, Hayward, Young, 2008, s. 59).

Výzkumy zaměřené na etnickou identitu jsou složité především proto, že pochopit ji znamená zaměřit se na společné prvky v rámci zkoumaných skupin a současně neignorovat jedinečnost, s níž se u jednotlivců v těchto skupinách nepochybně setkáme.⁴⁹ Tak se dostáváme k principiální otázce definice etnické identity, resp. různých definic, a tím i různých konceptů a přístupů k jejímu zkoumání.

Slovenský etnolog Arne Mann (nar. 1952) se přiklání k většinovému názoru, že různé teorie, založené na ob-

jektivní definici etnicity (společném jazyce, území, společných dějinách, společné kultuře) jsou vědecky neudržitelné (Mann, 2006, s. 64). Dnes jsou všeobecně prosazovány teorie popírající souvislost barvy pleti či jakýchkoli jiných biologických znaků s etnickou identifikací. Jedinou determinantou etnicity je subjektivní faktor, vědomí příslušnosti k jistému etnickému společenství či národu, resp. vědomí odlišnosti ve vztahu k ostatním. Podobný problém řeší i archeologové. Potýkají se nejen s různým pojetím kultury, potažmo archeologické kultury, ale i etnicity⁵⁰ a sociální identity (srov. Emberling, 1997; Eriksen, 2007; Květina, 2010). Podle sociologů Petera L. Bergera (nar. 1929) a Thomase Luckmanna (nar. 1927) představují typy identit, coby sociální produkty, „relativně stabilní prvky objektivní sociální reality“. To se může jevit jako do jisté míry paradoxní tvrzení, a to tím spíše, že autoři o identitách hovoří jako o „psychologiích“ dotýkajících se „roviny reality, která má pro všechny jedince největší a nejtrvalejší subjektivní důležitost“ (Berger, Luckmann, 1999, s. 170–177; srov. Bauman, 1996, s. 45). Je totiž nepochybné, že každá identita, tedy i ta etnická, má silný emocionální náboj. Stejně tak je nepochybné, že etnická identita se utváří v dialogu, v interakci s těmi jinými, odlišnými. Vědomí vlastní odlišnosti by nebylo možné bez vymezení se vůči příslušníkům odlišných skupin (srov. Connolly, 1991; Eriksen, 2008). Z toho také vyplývá, že identita není statická, že podléhá změnám a že může mít mnohvrstevnatý charakter (srov. Howard, 2000).

Ačkoli vliv prostředí, do něž se jedinec narodil, je pro formování etnické identity zásadní, není to jediný faktor, který se na vzniku etnické identifikace podílí. Etnická sebeidentifikace tím pádem nemusí být (a často skutečně není) celoživotní záležitostí. Může se měnit, např. v důsledku migrace do jiného etnického prostředí, vlivem odlišné etnické orientace partnera apod. V souvislosti s minulými a současnými identifikacemi italský sociolog Alessandro Pizzorno (nar. 1924) hovoří o tzv. „vyjednavatelných“ identitách, podléhajících naší momentální volbě, na rozdíl od těch „nevyjednavatelných“, které jsou dány naší faktickou příslušností ke konkrétní kultuře (srov. Gianni, 2001; Young, 1990). K těmto identitám bychom mohli přiřadit i atributy biologické povahy, jako jsou věk, pohlaví a další fyzické charakteristiky, které však podléhají společenským a kulturním vlivům. Pro mnohé je změna identity nejen určitou alternativou, ale i přáním či přímo životní strategií. Norský sociální antropolog Thomas Hylland Eriksen (nar. 1962) tvrdí, že existence etnické skupiny musí být potvrzena společensky i ideologicky tím, že sami její příslušníci i lidé zvenčí uznají a přijmou její kulturní odlišnost (Eriksen, 2008, s. 318). Tím se posouváme k jinému „problému“, a to k identitě, která má charakter připsaného statusu (srov. Linton, 1936; Foladare, 1969; Shepard, Greene, 2003; Macionis, Gerber, 2010).⁵¹ Ve skutečnosti jde o identitu transformovanou (srov. Berger, Luckmann, 1999), která může být jedincem (i jeho okolím) stejně vítána jako

odmítána (srov. Howard, 2000; Alexander, 2006). Rozpor mezi etnickou identitou připsanou a skutečně prožívanou je patrný také z výzkumu Tomáše Retky (2010, online), který byl zaměřen na obyvatele tádžického Pamíru.⁵²

Z uvedeného vyplývá, jak složitá problematika identity a jejího formování je. Identita má v životě každého člověka velký či spíše klíčový význam. Přispívá k jeho ukotvení, k jeho stabilitě a pohodě. Z tohoto pohledu ji můžeme považovat za jednu z nejvýznamnějších psychosociálních potřeb. Proto také někdy hovoříme o „krizi identity“,⁵³ v tomto případě o pocitech „vykořenění“ z prostředí, v němž jedinec žije, což bývá spojeno spíše s negativními pocity, někdy i s negativními reakcemi jak ze strany daného člověka, tak ze strany jeho okolí (srov. Hayward, 2004; Young, 2007; Kamin, 1998). Pochopit vlastní identitu, najít soulad se sebou samým, v interakci s těmi druhými, se jeví jako jeden z nejvýznamnějších nástrojů integrace v soudobých společnostech (srov. Banks et al., 2007). To vyplynulo i z výzkumného šetření Terezy Janečkové pod vedením Martiny Ciché (2014), zaměřeného na identitu rusky mluvících studentů na českých vysokých školách.⁵⁴

Zabýváme-li se etnickou identitou a jejím utvářením, musíme se zmínit také o **teorii o kulturní kontinuitě a diskontinuitě**, s odvoláním se na Georga Elwerta (1989) a Fredrika Bartha (1969). Blíže ji osvětluje Schlee (2003). Podle této teorie se řeč a kulturní zvyky mění postupně a pocit sounáležitosti a příslušnosti k nějaké skupině se posouvá kontinuálním směrem. Existence etnika však spočívá v diskontinuitě. Etnika tedy nejsou kontinua. Menší či větší etnické skupiny mají hranice, pro něž jsou typické kulturní diskontinuity. Můžeme to demonstrovat na příkladu jazyka, oblečení, mravů a zvyků, které lze zřetelně odlišit zvláště při přechodu jedince z jednoho etnika do druhého. Nejvíce akcentovány jsou proto rozdíly na hranicích dvou sousedních etnik (Schlee, 2003, s. 375–376).

Sociální a kulturní antropologie byla původně orientována hlavně na sledování „malých společností“, ve kterých byly sociální a kulturní instituce a jejich vzájemná spolupráce lépe rozlišitelné a popsatelné. Od té doby však došlo k takovému posunu ve vývoji, že je téměř nemožné najít etnickou jednotu, která neměla vliv, nebo se alespoň nepokusila ovlivnit kultury jiných národů, a to i když žijí na rozlehlých prostranstvích, v oddělených státech nebo v regionech na celém světě. Robert Lawless (1996, s. 89–90) považuje kulturní difuzi za pravděpodobně nejběžnější formu inovace kultury a současně za jakousi „výpůjčku“, neboť skutečně původních domácích projevů je podle něj v kterékoliv kultuře mimořádně málo.

Francouzští badatelé Phillip Laburthe-Tolra (nar. 1929) a Jean-Pierre Warnier (nar. 1939) ve své knize *Ethnologie – Anthropologie* (1993, 2003) rozpracovávají **teorii modernity** Shmuela Eisenstadta (1963).⁵⁵ Ve shodě s jedním z proudů sociologického myšlení k ní přistupují jako k tzv. **teorii šíření**. Podle ní ke kulturním změnám dochá-

zí především šířením inovací z centra, jež je vytváří. Tímto centrem byl v neolitu „Úrodný půlměsíc“, v antice Egypt, v moderní době jím je Západ. Eisenstadt a jeho následovníci tvrdí, že motorem tohoto šíření je vědecký, a tudíž všeobecně platný racionalismus, který je vnucován odlišným civilizacím, jež jsou založeny na jiných způsobech myšlení, považovaných za „předvědecké“, „předlogické“ či dokonce „iracionální“. Zde se nabízí paralela s předchozí kapitolou, v níž jsme, inspirováni Le Bretonovou studií antropologie těla a modernity (2003), stavěli v podstatě na stejné myšlenice, srovnávající dva diametrálně odlišné přístupy – koncept tradiční, léčitelství a koncept západní moderní medicíny, s velkou nadsázkou bychom mohli říci koncept „iracionality“ kontra „racionality“. V teorii šíření je modernizace vnímána jako jakýsi „parní váleček“, který má rozdrtit veškeré civilizace a redukovat je na model technicky orientovaného Západu. Proto je také tato teorie označována jako **teorie konvergence civilizací**. Podle ní se mají všechny civilizace přiblížit jednotnému modelu. Eisenstadt rovněž tvrdí, že modernizace je „procesem změny“, navíc že modernita tuto změnu a inovaci hodnotí pozitivně. Co je nové, je v tomto případě vnímáno jako pokrok. Moderní společnost je ta, která věří, že spíše než do minulosti směřuje do budoucnosti. Modernita je pak vnímána jako hodnota. Ostatní společnosti se naopak logicky jeví jako „archaické“, „primitivní“ nebo „tradiční“. Žádný z těchto termínů však není uspokojivý. Všechna tato pojmenování nabyta v tomto kontextu pejorativní konotace, což vedlo antropology (etnology) k jejich postupnému zavržení (Laburthe-Tolra, Warnier, 2003, s. 7–8). My se však i nadále z pragmatických důvodů přidržíme termínu „tradiční společnost“, neboť je zažitý a v běžné komunikaci nějakým ekvivalentním pojmem stěží nahraditelný.

Pro tradiční společnost je v souladu s tímto označením hlavním znakem **existence tradice**. Jak tvrdí Tomáš Kamín (1998, s. 9), „tradice, ač to zní do značné míry paradoxně, neexistují samy o sobě. Jsou vždy kodifikovány či akceptovány lidmi jako jejich nositeli. Jinak řečeno, každá doba a každá společnost si tvoří své vlastní tradice, skrze které kodifikuje postoje, způsoby jednání či víru v sociální řád.“ Pokud se určité tradice stanou i našimi tradicemi, pak je musíme považovat za nedílnou součást naší identity. Pak se ovšem nabízí principiální otázka, které tradice si osvojíme a proč a které nikoli, a následně narazíme na další problém, zda ty tradice, které přebíráme, přebíráme vždy zcela dobrovolně. Tradice nám může být společností (např. rodinou) více či méně vnucena, s tím, že někdy si tuto skutečnost uvědomujeme, jindy ji ani neregistrujeme, tradice se tak automaticky stává nedílnou součástí našeho života, součástí naší identity. Stejně tak platí, že tradice dříve pro nás cizí se stávají našimi tradicemi na základě našeho vlastního přání, vlastní volby. Mohou být velmi vzdálené naší „kulturní přirozenosti“, a přece si je osvojíme natolik, že se stanou její nedílnou součástí. Příkladem by mohly být ty náboženské tradice, které nebyly a nejsou běžnou součástí

naší společnosti, jsou nám velmi vzdálené, ať již geograficky, historicky či jinak, a přece je přebíráme a implementujeme do našich každodenních životů.

Zajímavá je také ta skutečnost, že přestože „tradice“ jsou jedním z nejpoužívanějších pojmů sociokulturní antropologie a z její historie je patrné, že antropologové se věnovali především studiu tradic v tradičních společnostech, je jen velmi málo prací, které by se tradicemi obecně, jejich definicemi a teoriemi zabývaly (Boyer, 1990, s. 7). To je svým způsobem paradox, a to tím spíše, že v současné době můžeme hovořit o určitém návratu k tradicím i v moderních společnostech, minimálně o akcentované potřebě ukotvení jedince v tradicích. Tradice představují určitou stabilitu a díky tomu rovněž přispívají k formování individuální i skupinové (samozřejmě nejen etnické) identity. Kamín (1998, s. 29) se také domnívá, že zatímco v tradiční společnosti byla kultura jednou, nikoli ale jedinou částí totožnosti jedince, v průmyslové společnosti je kultura tím jediným prvkem, se kterým se jedinec identifikuje. V moderní společnosti již kultura není jen doplňkem či ospravedlněním společenského řádu, ale stává se nezbytnou podmínkou pro život a fungování dané společnosti. S názorem, že v současných společnostech je kultura jediným prvkem, s nímž se jedinec identifikuje, sice polemizujeme, současně se ale domníváme, že člověka nelze redukovat na pouhý objekt kultury. Souhlasíme s tím, že kultura má v životě každého člověka klíčový význam, a s určitou nadsázkou dodáváme, že je v podstatě „danou“ součástí identity každého jedince. Pokud bychom se nyní vrátili k tematice identity v pojetí Pizzorna (viz výše), museli bychom doplnit, že v tomto smyslu jde o identitu nevyjednatelnou, neboť jedinec ji získává bez možnosti vlastní volby, „automaticky“, tím, že se do určité kultury narodil a v jejím prostředí je vychováván. Je vlastně dopředu dáno, jakým způsobem bude ovlivňován a formován. Tím přirozeně nepopíráme možnost celé řady náhodných či vědomě prosazovaných změn, k nimž v průběhu socializace a enkulturace může docházet a také dochází.

Ve vztahu k etnické identitě, resp. k identitě obecně, se zmíníme ještě o konzumních zvycích, které považujeme za velmi významné kulturní identifikátory a determinanty individuální i skupinové identity. Vyjdeme zde z předpokladu, že pro současnou pozdně moderní či postmoderní společnost je typická masová kultura a ta je spojena s konzumerismem. Společnost, která má přívlastek „konzumní“, je v seriózních odborných kruzích jen málokdy kvitována pozitivně. Konzumnost je považována za „nutné zlo“, za logický důsledek života v moderních, globalizací „postižených“ demokratických společnostech. Avšak z geneze moderních společností, spojených s konzumerismem, jevem, který se nějakým způsobem utvářel, formoval a měnil tak, jak se měnila společnost, lze vyvodit, že je to pohled poněkud zjednodušený. Vycházíme z méně tradičního přístupu, který však má i pro antropologii velkou relevanci, tj. z analýzy slavných beletristických děl, jak

o tom zasvěceně píše americký filolog a současně oborník na antropologii a literaturu Peter Goldman (2004–2005). Ve své práci *Consumer Society and its Discontents: The Truman Show and The Day of the Locust* vychází, mimo jiné, z děl francouzského filozofa, literárního kritika a antropologa Reného Girarda (1961, 1978), též tvůrce teorie mimetické rivality (srov. Budil, 2010), a tvrdí, že tam, kde je moc relativně decentralizována, kde existují přirozené tržní síly, kde tudíž nejsou pevné hierarchické rozdíly, a ty, které jsou, není potřeba udržovat „silou“, či prostřednictvím nějaké ideologie, včetně náboženství, je nezbytné ctít pluralitní hodnoty, rozmanitost jako takovou, tím spíše jedinečnost každého z nás. Pokud si svoji jedinečnost zachováme a budeme si vědomi toho, že každý z nás (tedy i ten „druhý, jiný“) je zvláštní a cenný právě pro tuto svoji jedinečnost, pak můžeme snáze předcházet konfliktům. Ačkoli se to jeví jako paradoxní, jednou z významných funkcí konzumu je tuto individuaci a diferenciaci usnadnit. Protestovat proti konzumní společnosti podle něj znamená argumentovat proti masové společnosti. A argumentovat proti masové společnosti znamená zpochybnit legitimitu moderního světa jako takového (srov. Goldman, 2004–2005). Poznat identitu druhého a nechat poznat vlastní identitu těm druhým, to jsou elementární požadavky, které je třeba naplnit, aby soužití lidí v multi-kulturní společnosti mohlo být pokojné.

Uvedli jsme, že žít mimo jiné znamená „konzumovat a spotřebovávat“, a to je potřeba u člověka nepochybně velmi silně determinovaná společensky a kulturně, i v případě saturace elementárně biologických potřeb, např. potřeby energie, kterou tělo získává z živin, tj. potravou. Kdybychom se zaměřili na jakékoli stravovací zvyklosti a jejich sociokulturní determinaci, dospěli bychom k zjištění, že i tyto konzumní zvyky jsou součástí a tím i potvrzením individuální a stejně tak i skupinové identity. Jsou velmi důležité pro identifikaci sebe sama i sebe uprostřed těch druhých, kteří nám jsou velmi podobní, ale také těch, kdo jsou na rozdíl od nás velmi odlišní (srov. Cichá, 2008). K podobnému zjištění bychom dospěli v souvislosti s užíváním nejrůznějších látek, včetně těch, které běžně označujeme jako návykové, např. také v souvislosti s konzumací rostliny ayahuascy, o níž se ještě zmíníme, ve vazbě na tzv. šamanský turismus. V případě této halucinogenní rostliny, která se užívá při šamanských rituálech, někteří autoři hovoří dokonce o „učení se od rostlin“ (Kavenská, 2014⁵⁶).

Abychom však více přiblížili význam konzumních zvyků ve vztahu ke kulturní identitě, jako příklad použijeme „spotřební subkultury“, které jsou determinovány specifickým životním stylem, jaký najdeme např. u punkerů, aktivních cyklistů, motorkářů, surfařů apod. To se může jevit jako skutečně paradoxní, např. u zmíněných punkerů, vezmeme-li v úvahu, že ideologicky jde o jakýsi protest proti globalizaci, konformitě a konzumu. Avšak zaměříme-li se např. na punkovou módu či hudbu (viz



Obr. 2 – Husité s členy *Harley Davidson* Praha – na Vršci⁵⁷

Zdroj: *Hussitees Riding* – Husitská jízda, 2008, online. (<http://hussiteesriding.blog.cz/galerie/motoakce/vzpominka-na-moto-sraz-faak-am-see-a-alpy/obrazek/74541633>)

také specifika subkultury *glam*), nalezneme tam celou řadu konzumních zvyků konformního charakteru, tj. to, proti čemu punkeři principiálně vystupují. Velmi dobrý příklad „kultury spotřeby“, ve vazbě na kulturní identitu, nalezneme v subkulturách, které pro sebeidentifikaci potřebují produkty, jejichž cena je velmi vysoká (např. v subkulturách golfistů, aktivních sportovců apod.). Viz

také např. studie odborníků na marketing a spotřebitelské chování Johna Schoutena a Jamese McAlexandera *Critical Analysis Subcultures of Consumption an Ethnography of the New Bikers* (1995), v níž se autoři zabývají identitou, jež se utváří v subkomunitách uživatelů produktů *Harley Davidson*. Subkultura spotřeby vzniká, jestliže její členové sdílejí společný zájem ve vztahu k určitým objektům (produktům), přitom je spotřebovávají a současně se ztotožňují s množinou určitých hodnot, jež definují étos příslušné subkultury. V případě uvedené skupiny jde o částečně mytickou symboliku, neboť její členové se ztotožňují s rolí „psanců“, kteří se nechtějí chovat jako většina Američanů, přizpůsobit se a usadit se na jednom místě. V rámci této subkultury se utvářejí další podskupiny s vlastní strukturou, dokonce i alternativní křesťanské kluby, lesbické skupiny apod. V rámci společného sdružení organizují různé akce, jichž se účastní nejen oni sami, ale i jejich rodiny a další, kdo jsou nadšeni tímto specifickým životním stylem, spojeným se spotřebou a loajalitou k výše uvedené firemní značce. A tak se prostřednictvím socializace a enkulturace tento étos, jehož součástí je i typický vzhled (kožená bunda, džíny a boty černé barvy), posiluje (Schouten, McAlexander, 1995). Tyto specifické subkultury najdeme na celém světě, Českou republiku nevyjímaje – viz obr. 2.

Některé další příklady souvislosti konzumních zvyků s identitou uvedeme v dalším textu, ve vazbě na antropologii přítomnosti, každodennosti a autenticity.

3 HOMO SOCIALIS ET HOMO CULTURALIS V TRADIČNÍ ANTROPOLOGII

Zatímco **etnografie** popisuje, jak jiní lidé žijí, **etnologie** v antropologickém slova smyslu se snaží zjistit, jaký tito lidé dávají životu smysl, jak jej v každodenní realitě naplňují. Etnografický popis nemusí být vědecký. Může být ideologicky ovlivněný, zkrslý, emotivně vyjádřený, náladově podbarvený, ba dokonce i stereotypy či předsudky ovlivněný. Postup etnologa však je, resp. musí být, přísně vědecký. Podle německého etnologa Bruna Illiuse (nar. 1956) je podstatou etnologie **poznání a porozumění**. Je to tedy disciplína hermeneutická (Illius, 2003, s. 73–74). Přesto je zřejmé, že etnografie a etnologie mají mnoho společného, především co se týče historického vývoje těchto disciplín, ale i jejich současného pojetí (viz také dále – koncept Clauda Lévi-Strausse). Zejména ve vztahu k dávné historii proto nebudeme etnologii jako vědu odlišovat od etnografie, coby primárně deskriptivní disciplíny. Velmi výstižně to uvádí etnolog, historik a slavista Petr Lozoviuk (nar. 1968), když ve vztahu k evropské etnologii upozorňuje na „dvojí tradici etnografického bádání, někdy považovanou za dvě paralelní ‚odnože‘ jediného oboru, jindy spíše za dvě odlišné disciplíny“, čímž myslí v prvním případě etnologii, které

bychom mohli dát označení „cizokrajná etnografie“, vedle klasické etnografie, jinak označované také jako „národopis“⁵⁸ (Lozoviuk, 2005, s. 13).

První zprávy o etnicích můžeme vysledovat již v časných dějinách lidstva, v dochovaných písemných nebo archeologických nálezech. Každé takové dávnověké etnikum obvykle samo sebe považovalo za jediné „lidi“ na světě, za centrum světa (srov. s pojmem „etnocentrismus“), a to i když o „těch jiných“ měli určité znalosti, měli s nimi alespoň jakési zkušenosti nebo o nich věděli ze zpráv cestujících kupců apod. Rakouský sociolog a kulturolog Justin Stagl (nar. 1941) o těchto etnicích píše jako o lidech s „intaktní identitou“. Tvrdí, že etnografické znalosti v archaických kulturách sice byly přítomné, ale spíše myticko-rituálně vyjádřené. Tato „**mytická**“ **etnografie**, jak ji Stagl (2003, s. 36) označuje, se opírá o seznam potomků tří synů Noemových: Sema, Hama a Jafeta, kteří po potopě osídlili celý tehdy známý svět (srov. *Bible*, Genesis, 10; Budil, 2002; Ravik, 1991). Odtud také vychází rozlišení lidstva do tří hlavních „ras“, etnik či národů, na Semity (Aramejce, Chaldej, Araby a Židy), Hamity (Kušity, Egypťany

a Berbery) a Jafetity (Kimery, Médy a Řeky). I zmínky v Bibli o „těch jiných“ jsou převážně etnocentrické (viz např. reciproční vztah Izraelců k Egypťanům, Babyloňanům apod.). Podle Stagla biblická etnografie člení duševní prostor do koncentrických okruhů. Uvnitř se nachází vlastní národ, kolem jsou sousedé s podobnými životními zvyky, dále pak lidé z vnějšku, vždy nedokonalí a podivní, na horizontu světa pak jakási mytická monstra. Tedy skutečné lidstvo zde představují „centrální národy“, ve smyslu systému propojených společenství, které byly v Řecku nazývány *oikúmené*, odtud také pojem „ekumena“. Tato „osídlená země“ je tedy základem světa a měřítkem lidství, což národy, které toto centrum představují, opravňuje prosazovat pro sebe vyšší zájmy, zatímco divoši, barbaři a „monstra“ na okraji světa netvoří objekt systematického získávání znalostí (Stagl, 2003, s. 36–37).

V této souvislosti můžeme vzpomenout i na Aristotelovo hodnocení obyvatel severní Evropy, Asiatů a Řeků. Obyvatele severní Evropy Aristoteles popsal jako udatné, ale hloupé, Asiaty jako chytré, ale zbabělé. Pouze Řekové podle něj byli udatní, inteligentní i odvážní, tedy předurčení vládnout (Aristotle, 2014, online). Michel Wieviorka (1998, s. 15) o starodávných Řecích píše, že barbaři pro ně byli všichni mimo jejich vlastní území, „byly to lidské bytosti, ale velmi podřadné“. Je třeba dodat, že podobné mínění měli v té době Řekové i o vlastních ženách. Také Claude Lévi-Strauss (1908–2009) uvádí, že řecká, později řeckořímská kultura antiky považovala všechny ostatní kultury za barbarské. Také západní civilizace mluvila o všech odlišných kulturách jako o kulturách divošských (Lévi-Strauss, 1997, s. 15). I v Číně kolem roku 300 n. l. nacházíme popis barbarských národů, „jež se výrazně podobají opicím, z nichž pocházejí“ (Gossett, 1963, srov. Giddens, 1999; Gould, 1998). Podobně uvažovali i Španělé „v čele s Kolumbem“, ve vztahu k Indiánům. „Španělé dávají víru a berou si zlato, Indiáni jsou stvořeni k tomu, aby poslouchali. [...] Kolumbus objevil Ameriku, avšak neobjevil Američany. Epizoda roku 1492 je tak zjištěním a zároveň odmítnutím toho, že lidé jsou různí“ (Todorov, 1996, s. 58, 62). A takových příkladů bychom mohli uvést mnoho.⁵⁹

Existence různých etnik je však známa již z dob starého Orientu, z období přibližně 3. tis. př. n. l. Souvisí to s dobovým výskytem určitého druhu písma, tedy i s možností ukládat záznamy do textů, které se nějakým způsobem zachovaly. Původní písmo bylo vytesáváno do kamene, později zaznamenáváno na svitky z papyru, materiálu, jehož základem byla stejnojmenná rostlina. Obtížná a nepraktická manipulace se svitky vedla později k tomu, že byly rozřezávány na menší části. Teprve asi ve 2. stol. n. l. byly svitky papyrů nahrazeny tzv. kodexy, jejichž výhodou bylo, že na ně bylo možné psát z obou stran. V pozdní antice pak byl papyrus nahrazen pergamenem, vyráběným ze zvířecí kůže. Texty se v těch dobách opisovaly výhradně ručně.

V systému vzájemně propojených společenství Blízkého východu (viz naše poznámka k *oikúmené*) byli Řekové etni-

kem v podstatě okrajovým. A právě v kontaktní zóně mezi starým Orientem a Řeckem měla své počátky vzdělanost, která pak v antickém Řecku dosáhla svého vrcholu. Pochopitelně, že v antických spisech (podobně jako v textech středověkých) je možné etnografické či etnologické prvky postřehnout pouze implicitně, neboť tehdy etnografie či etnologie (jako vědecká disciplína) vůbec neexistovala.

Etnologie v pravém slova smyslu se začala rozvíjet teprve v průběhu 19. století, jako disciplína srovnávací zprávy těch, kteří s cizími etniky přišli do kontaktu (cestovatelé apod.), a později, ve 20. století, jako nauka o člověku, o jeho životě a jeho postavení ve společnosti, až k dnešnímu, komplexnímu, bio-psycho-sociokulturnímu a spirituálnímu pojetí člověka, které je podstatou integrální antropologie. Nicméně myšlenky a poznatky, které bychom dnes do etnologie či kulturní antropologie zařadili, lze postřehnout již v dílech mnoha antických autorů. Pozastavme se nyní, alespoň u těch z nich, v jejichž dílech se ony implicitně postřehnutelné etnografické (etnologické) „momenty“ vyskytují.

Byl to **Hérodotos z Halikarnássu** (cca 490–430 př. n. l.), kdo procestoval valnou část tehdejší ekumeny (viz výše), aby nasbíral materiál k svému dílu – *Historii*, čímž se stal spoluzakladatelem nejen písemných dějin, ale také etnografie, díky popisům Skythů a různých jiných pasteveckých etnik v okrajových oblastech tehdejší ekumeny. Herodotův současník sofista **Prótagorás z Abdér** (cca 490–420 př. n. l.) psal o člověku jako o bytosti oproti zvířatům znevýhodněné, která má šance své znevýhodnění kompenzovat jen díky činům, obchodům a umění. „Mírou všech věcí je člověk,“ tvrdil Prótagorás. Proto také Prótagorás lze, přes určité výhrady, považovat za tvůrce pojmu „kultura“. Lidé jsou v jeho pojetí plodem kultury, tvoření ze tří vzájemně souvisících faktorů: přírodních, rozumových a morálních. U Prótagoráse je možné najít počátek pozdějších směrů etnologie, moderními termíny řečeno, také klasifikace kultur, podle stupně schopnosti ovládat přírodu (v duchu evolucionismu), a kulturního relativismu. Jako „ateista“ byl pro tyto svoje názory vykázán z Athén do vyhnanství (srov. Stagl, 2003, s. 37–38; Popkin, Stroll, 2000, s. 239).

Platonova (427–347 př. n. l.) Akademie (založená kolem roku 388 př. n. l.) a **Aristotelův** (384–322 př. n. l.) Lykeion (založený kolem roku 335 př. n. l.) představují první vědecké instituce ve starém Řecku. Aristoteles dělí filozofii na teoretickou (nauku o bytí), praktickou – empirickou (nauku o člověku) a poetickou (nauku o krásnu a užitku).⁶⁰ Jako učitel Alexandra Velikého (356–323 př. n. l.), v době jeho výbojů, získával zprávy o způsobu života v mnoha jiných městských státech celé tehdejší ekumeny, anebo „u barbarů“. Tyto zprávy se pak porovnávaly a hodnotily v Athénách u Aristotela v Lykeionu. Náznaky etnologie lze v antice vypátrat také v díle řecky píšícího polyhistora a stoika **Poseidóniose z Apameia** ze Sýrie (135–51 př. n. l.), který podnikl cesty do západního Středomoří a získal řadu

vlastních empirických poznatků, jež daly vznik všeobecně známé monografii o keltské kultuře. Podle českého filozofa Zdeňka Kratochvíla (nar. 1952) je u Poseidónia „vše výrazem jednoty, jednoty myšlení a skutečnosti, jednoty celopohybu světa, viděného téměř evolučně. Takový styl myšlení odpovídá jak starým přírodním filozofům, starým stoikům a např. ještě i Teilhardovi de Chardinovi, tak i antické a renesanční hermetické tradici a romantické přírodní filozofii i romantické vědě. Takto chápanou jednotu pohybu světa nazývá Poseidónios *HÉNÓMENON*, což Seneca přeložil jako „unitum“ (Kratochvíl, 2014, s. 12, online).

Etnografické rysy najdeme i v pracích římských autorů. Mezi nimi je např. římský senátor **Marcus Terentius Varro** (116–27 př. n. l.), císař **Gaius Julius Caesar** (100–44 př. n. l.) a **Cornelius Tacitus** (55–cca 120 n. l.), jenž se věnoval studiu historie. Pohybovali se v hraničních oblastech římské říše a výstižně popsali západoevropské i severoevropské „barbary“. Z hlediska etnografických postřehů jejich díla patří ke špičkovým spisům antiky (srov. Mommsen, 1885⁶¹; Stagl, 2003).

Ve středověké literatuře se vyskytuje jen málo děl, v nichž lze vystopovat informace, které by bylo možné, třeba jen nepřímou, označit jako etnografické. Jednou z mála výjimek, spíše jen potvrzujících pravidlo, je arabsky píšící berberský učenec **Abd al-Rahman Ibn Khaldun** (1332–1406). Napsal *Universální dějiny*, v nichž porovnává život nomádských pastevců s životem usazených zemědělců. V křesťanské středověké Evropě se zvýšil zájem o okrajové (periferní, pohraniční) části ekumeny teprve v souvislosti se začátkem „věku objevů“ a se zámořskými plavbami **Kryštofa Kolumba**⁶² (1451–1506) a **Ferdinanda Magellana**⁶³ (1480–1521). V té době se zdálo samozřejmé, že evropská civilizace je jediná „lidská“ a všechno jiné, postupně objevované na „bílých místech“ map, bylo považováno za necivilizované, barbarské, osídlené primitivy nebo dokonce jakýmsi monstrózními bytostmi.

V časném novověku, díky objevu knihtisku, narůstá význam písemnictví, což ovlivňuje rozvoj a šíření vědeckých poznatků. Významnou roli v kontaktu s „divochy“ sehrávají vedle námořníků a obchodníků také misionáři. Tak postupně vznikaly podmínky pro etnografická sdělení a pro rozvoj etnologie. Do kontaktu s domorodci, tedy s „primitivními divochy“, se v té době stále častěji dostávají Evropané s klasickým a biblickým vzděláním. Mezi nimi vynikl v první polovině 18. století jezuita **Joseph-Francois Lafitau** (1681–1746), který během své mise v Americe pracoval na *Zvycích amerických divochů ve srovnání se zvyky starých časů* (1724). V této práci porovnává život Irokézů a jiných indiánských kmenů s Herodotovými popisem předřeckých společenství ve východním Středomoří. V této práci dospěl až k etnologickým (antropologickým) pojmům, jako jsou třeba „matriarchát“, „věno“ a „iniciace“. Lafitau také poznal, že ve všech kmenových společnostech se uplatňuje náboženství, což považoval za důkaz přežívání jednoho monoteistického, „původního zjevení“ v různých přírod-

ních i společenských podmínkách. Tímto objevným způsobem se dostal až k názorům a postupům, které bychom dnes mohli označit jako etno-sociologické nebo etno-religiozní. Jako misionář, s Bibli v ruce, hledal paralely mezi „starým a novým světem“ a také vysvětlení ve vztahu k monogenismu, který ovšem později, ve druhé polovině 18. století, ztratil význam. Osvícenství upřednostnilo polygenismus. To ale ve svých důsledcích později vedlo k problematickému vývoji učení o „rasách“, posléze k rasistickým teoriím, nakonec až k hrůzně praxi 20. století (Stagl, 2003, s. 40–43). V každém případě J.-F. Lafitaua můžeme považovat za jednoho z předchůdců vědecké antropologie (srov. Fenton, Moore, 1969).

Termín „etnologie“ poprvé použili a zavedli, nezávisle na sobě, v Uhrách slovenský historik a knihovník dvorní knihovny ve Vídni **Anton Franz Kollar** (1718–1783) a ve Švýcarsku teolog a knihovník **Alexandre César de Chavannes** (1731–1800). Vše nasvědčuje tomu, že první byl v tomto smyslu Kollar – viz dílo *Historiae Iurisque Publici Regni Hungariae Amoenitates (Zajímavosti dějin a práva státu Království Uherského)* z roku 1783. Z jeho latinského překladu⁶⁴ bychom mohli vyvodit, že pod pojmem „etnologie“ Kollar chápal vědu o etnogenezí, o historickém původu, geografickém rozšíření, jazycích, obyčejích, zvycích a o společenském zřízení kmenů a lidských populací. U de Chavannese se v souvislosti s definicí etnologie, která byla obecnější než u Kollara, uvádí rok 1787 (srov. Gresle et al., 1990; Panoff, Perrin, 2000; Vermeulen, 2006). Poté termín „etnologie“ poměrně rychle pronikl i do univerzitního prostředí a později začal být používán i v němčině, francouzštině a angličtině (srov. Barfield et al., 1997).

Také Václav Soukup (nar. 1957) se ve své *Antropologii* (2011c, s. 120) zmiňuje o kořenech etnografie a etnologie, coby vědeckých disciplín 18. století, v Německu na Univerzitě v Göttingenu a na Ruské carské akademii v Petrohradě. Po osvícenství, francouzské revoluci a po průmyslové revoluci, začátkem 19. století, nastal prudký rozvoj mnoha nových vědních oborů: ekonomie, statistiky, sociologie, historických věd, filologie a dalších, a mezi nimi také etnografie a etnologie. V tomto období se také konstituovaly nové univerzitní obory. Velká množina různých faktů, problémů a metod týkajících se člověka dala vznik více disciplínám, jejichž název byl odvozen z řeckých termínů *ánthropos* nebo *éthnos*, tedy antropologie a etnologie. V dnešní době chápeme etnologii jako součást kulturní antropologie, jako vědeckou disciplínu, jako obor univerzitního studia v oblasti humanitních věd, zaměřený na studium „jiných“ etnik.

Přes vývoj v průběhu několika staletí (viz také níže) se tedy etnologie jako obor institucionalizovala až začátkem 19. století. Postupně se také začaly formovat první **etnologické vědecké společnosti** (v Paříži – 1839, v New Yorku – 1842, v Londýně – 1843, v Moskvě – 1863 a v Berlíně – 1869), byla zakládána **etnografická muzea** (v Petrohradu – 1837, v Drážďanech – 1843, v Kodani – 1848 a v Berlíně

– 1868) a vydávány odborné časopisy (např. *Zeitschrift für Ethnologie* – 1869, *Journal of the Anthropological Institute* – 1871 nebo *American Anthropologist* – 1888). Zakládány byly katedry **etnologie** na různých evropských i amerických univerzitách, jejichž absolventi nacházeli uplatnění především v muzeích.

Počátky etnologie byly zprvu poznamenány **romantismem** (nostalgicky preferujícím folklorní etnické rysy, které se mají uchránit před modernizačními snahami a zapomenutím) a později **pozitivismem** (s preferencí toho, co je pozitivně dáno, tj. především dat empiricky prokazatelných), který etnologii postupně, hlavně pod vlivem Darwinova učení, nasměroval k **evolucionismu**, jenž vycházel z názoru, že historický vývoj společnosti je dán nepřetržitým pokrokem, který má etapovitý ráz. V Anglii to byl **Edward Burnett Tylor** (1832–1917), který u všech kultur prokázal náboženské a civilizační vývojové řady. V interkulturních srovnávaních viděl možnost vytvoření evoluční stupnice různých společností tak, aby instruktivně vypovídaly o jednání, chování jedinců i společenských institucí a o kulturních vzorech. V Německu byl zakladatelem etnologie **Adolf Bastian** (1825–1905), který, coby loďní lékař, procestoval celý svět a jehož sbírky se staly základem berlínského muzea, kde posléze působil jako ředitel. **Franz Boas** (1858–1942), Bastianův žák (který u něj habilitoval v roce 1886), když se jako Žid nemohl dostat na katedru na žádné německé univerzitě, odjel do USA, kde se stal zakladatelem americké etnologie. Srovnatelný byl vývoj etnologie i v jiných vyspělých zemích, s různým časovým posunem. Významným evolucionistou byl také americký etnolog **Lewis Henry Morgan** (1818–1881). Celosvětovým porovnáváním příbuzenských vztahů došel k vývojové řadě rodinných forem, od původní promiskuity přes matriarchát až k patriarchální monogamii. K dalším významným evolucionistům patřili anglický generál **August Henry Lane-Fox Pitt Rivers** (1827–1900) zabývající se vývojem zbraní, **Henry Maine** (1822–1888), **Emil Durkheim** (1858–1917), **Lucien Lévy-Bruhl** (1857–1939) a **James Frazer** (1854–1941).

Na základě stále se zdokonalujících srovnávacích studií se začalo koncem 19. století zpochybňovat učení evolucionistů, především jejich sebejisté historické konstrukce, které byly postupně nahrazovány individuálními výzkumnými přístupy. V USA převzal vedoucí roli Franz Boas, nad evolucionismem Morganovým, a v Německu **Friedrich Ratzel** (1844–1904), nad učením Bastianovým. Tyto změny byly podmíněny nejen ryze odbornými argumenty, ale i obecnou názorovou krizí, plnou pochybností o pokroku vůbec, o vedoucí roli Západu. Nastala doba, kdy silily pozice dekadentních teorií, sociálního darwinismu a rasového učení, doba, kdy byly stále častější předpovědi o zániku civilizace, jejichž hlavními představiteli byli Francouz **Joseph Arthur Comte de Gobineau** (1816–1892) a Rus **Nikolaj Jakovlevič Danilevskij** (1822–1885), s názorem, že každý růst je zákonitě následován chátráním, a tedy popřením možnosti

soustavného kulturního vývoje a pokroku lidstva (srov. Budil, 2002; Stagl, 2003).

Na začátku 20. století se zájem etnologie přesunul k **výzkumu vzájemného vztahu kultur** a k **difuzionismu**, tedy k směru vysvětlujícímu rozvoj kultur vzájemným ovlivňováním, kulturními kontakty, migrací jednotlivců i etnik, prostřednictvím technologií, obchodních kontaktů, napodobování. Difuzionismus tedy můžeme popsat jako teorii vzešlou z kritiky evolucionistické doktríny etnologie, která se ukázala jako neudržitelná. O **kulturní difuzi** jsme se již krátce zmínili. Prostřednictvím difuze, coby procesu, při němž kulturní fenomén charakteristický pro danou kulturu (společnost) proniká do jiné, obvykle sousední kultury, která si jej „vypůjčí“ a následně převezme, obvykle nastává **proces akulturace**. Jinými slovy, ne každý fenomén difuze musí vyústit v akulturaci, což musíme považovat za podstatu určité odolnosti vůči změnám, která má v různých kulturách různou míru a „kvalitu“.

Tato etapa etnologie byla vystřídána obdobím **funkcionalismu**, k jehož představitelům v Anglii patří především **Bronislaw Kasper Malinowski** (1884–1942) a **Alfred Reginald Radcliffe-Brown** (1881–1955), vycházející ze studia preliterálních společností, v USA pak **Alfred Louis Kroeber** (1876–1960), **Clyde Kluckhohn** (1905–1960) a **Ruth Benedictová** (1887–1948) a ve Francii **Claude Lévi-Strauss** (1908–2009). Tak se etnografie v 19. století pozvolna transformovala v etnologii, čímž se vytvořily dva hlavní proudy (zjednodušeně řečeno etnologie vedle klasické etnografie), aby ve 20. století etnologie, jako vědecká disciplína, mohla pozvolna „přerůst“ do kulturní antropologie,⁶⁵ především pod vlivem věd úzce souvisejících s oborem antropologie, zejména sociologií a psychologií. Známý je výrok Lévi-Strausse (2006, s. 298) o vzájemném vztahu těchto disciplín: „Etnografie, etnologie a antropologie nepředstavují tři různé disciplíny, ani různá pojetí výzkumů. Ve skutečnosti to jsou tři etapy nebo tři momenty téhož výzkumu a upřednostňování toho kterého termínu pouze vyjadřuje skutečnost, že badatelova pozornost se zaměřuje převážně na určitý typ výzkumu, jenž však nikdy nemůže vylučovat oba typy ostatní.“ Určité rozdíly v chápání těchto základních pojmů v zemích anglicky mluvících, německy mluvících a ve Francii jsou patrné dodnes.

Ve 20. století kulturní antropologie (etnologie) zkoumá a především porovnává kultury mimoevropských společností, jejich život, sociální strukturu, hospodářské, právní, politické a náboženské systémy a snaží se tak vědeckým způsobem proniknout do života „těch jiných“. Konfrontace, ale především vědecky podložené studium těchto „jiných, cizích“ společností a jejich struktury vedlo, nebo spíše mělo vést, k jejich pochopení a porozumění. Vyústilo však také k úvahám, zda je možné „evropské hodnoty“ (tedy hodnoty průmyslově vyspělých zemí) i v dnešním, postkoloniálním, globalizovaném světě prosazovat jako obecně platné a celosvětově žádoucí. K těmto myšlenkám, které nepochybně mají etnocentrický podtext, se v dalším textu

ještě vrátíme. Samozřejmě, že antropologické výzkumy v tomto období necílí „jen“ do mimoevropského prostoru. Kulturní a sociální antropologové zkoumají diverzitu a univerzalitu jednotlivců, skupin či komunit, které nám jsou geograficky, historicky i kulturně podstatně bližší, ba dokonce i těch, které můžeme považovat za „naše sousedy“.⁶⁶

3.1 Od terénního výzkumu k etickým problémům sociokulturně orientovaného antropologického bádání

Normou oboru antropologie se, zejména pod vlivem průkopnických prací Malinowského (viz dále), stal popis a rozbor kmenových společností ve všech jejich aspektech, a to díky **terénnímu výzkumu**. Přístup Malinowského k antropologickému výzkumu byl kombinací přírodovědného a duchovního přístupu. Prostřednictvím tohoto konceptu byla zkoumána „cizí“ etnika nejen jako „žijící fosilie“ (jako v evolucionismu), nejen jako vztahy mezi jednotlivými kulturními elementy (jako v difuzionismu), ale především jako živé, společenské funkční celky.

V poslední třetině 20. století nastává, a vlastně až do dnešních dnů přetrvává, určitá „**krize terénního výzkumu**“, podmíněná změnami determinovanými globalizací, novými komunikačními technologiemi, celosvětovým rozvojem dopravy atd., a to vše ovlivňuje a mění charakter terénní práce i vztahy mezi etniky a kulturami samotnými. Stejně tak ale můžeme konstatovat, že to vytváří potenciál pro jiné směřování antropologie, což mnozí současní antropologové nejen pochopili, ale také začali reálně reflektovat ve svém badatelském přístupu, ve svých výzkumech a ve studiích z nich rezultujících. Podstata vědecky pojetého výzkumu však tkví v něčem jiném. Není to ani charakter výzkumu ve výše uvedeném slova smyslu, ani cílová skupina výzkumu, místo jeho realizace atd., je to jeho nejobecnější paradigma, které bychom stěží vystihli lépe, než to učinil Bertold Brecht (1898–1956) ve svém *Galileovi*: „Hlavní příčinou vědecké chudoby je imaginární bohatství. Hlavním smyslem vědy není otevírat dveře k nekonečné moudrosti, ale omezit nekonečné bludy“ (Škrobánek, McCormick, 1995, s. 5). Jedině pochybováním o všeobecných pravdách se můžeme posunout ke skutečnému poznání.

Základní pracovní metodou etnologie však nadále zůstává **terénní výzkum**. Jeho podstatou je exaktní sběr dat, i když se jedná převážně o data tzv. měkká (podobně jako v sociologii a v psychologii), oproti datům tzv. tvrdým (biologickým, fyzikálním, chemickým apod.). Pro vědecký výzkum jsou nevhodné nepřímé metody sběru dat, jako jsou např. informace cestovatelů, obchodníků, misionářů nebo pracovníků státní správy ve zkoumaných lokalitách, jinak řečeno, k výzkumu etnik není vhodné používat převzaté, zprostředkované informace. Ty mohou představovat pouze pracovní materiál, vyžadující, ještě před jeho použitím, zpracování vědeckou metodikou. Zkoumání a porovnávání různých jevů, dvou nebo více kultur, vychází z terénního vý-

zkumu, vědeckým způsobem provedeného, z porovnávání získaných dat, s využitím holistického přístupu.

V následujícím textu analyzujeme ty informace, které ve vztahu k terénnímu výzkumu považujeme za nejdůležitější. Vycházíme přitom ze stěžejních děl Bronislawa Malinowského (zejména 1922, 1929, 1935), ale i z celé řady dalších významných autorů, kteří se této problematice fundovaně věnovali.⁶⁷ V této souvislosti pro nás výchozí bude studie již citovaného Bruna Illiuse s názvem *Feldforschung* (2003). Illius považuje správně provedený terénní výzkum za *conditio sine qua non* etnologické metody práce, v rámci vědecky koncipované antropologie. S odvoláním se na amerického antropologa Rogera Sanjeka (1996) vidí terénní výzkum jako jeden z vrcholů trojúhelníka, kde druhý vrchol tvoří metody srovnávací (*comparison*) a třetí vrchol holistický náhled (*contextualization*). Integrálně antropologický kontext jeho badatelského přístupu je tak zřejmý.

Otcem tohoto způsobu antropologického výzkumu je již citovaný Bronislaw Malinowski, britský antropolog polského původu, který své výzkumy prováděl během první světové války u domorodců ostrova Trobriand v Melanésii, tedy



Obr. 3 – Bronislaw Malinowski během výzkumu na Trobriandských ostrovech

Zdroj: Dokument *Savage Memory* tvůrců Zachary Stuerta a Kelly Thomsonové (Sly Productions, 2012).

In *Savage memories recorded by tame descendants*, David Said, 2013, online. (<http://www.tribalartbrokers.net/praisetribal/index.php/savage-memories-recorded-by-tame-descendants/>
<http://www.tribalartbrokers.net/praisetribal/wp-content/uploads/2013/05/804d19d75d6d31dca3c3f25430623a68.jpg>)

v západní části Tichého oceánu (Malinowski, 1922, 1929, 1935 a další) – viz obr. 3.

Jeho práce určily další směr tohoto oboru, podnítily vznik vědecké teorie kultur vycházející ze studia antropologie sociální, právní, náboženské, též magie a dalších fenoménů, které jsou s životem lidských společenství spojeny (viz dále). Způsob jeho práce spočíval na několika základních principech.

První fází bylo co možná nejdůkladnější **přípravné studium** zkoumaného etnika a terénu, takové studium, které nevede k předpojatosti, ale vychází z faktu, že dokonale

poučený výzkumník je schopen postřehnout více než výzkumník věci neznalý. V tomto smyslu jde nejen o teoretické znalosti, ale i o schopnost komunikace, o osobní kontakty, využívání moderních technik (internetu, médií) atd. Základní podmínkou přípravného studia je dobrá znalost všech poznatků, které jsou o daném etniku dostupné. Obava či námitka, že předem nabyté znalosti mohou zkreslit úsudek výzkumníka a jeho schopnost objektivního posouzení získaných dat (tedy vést k jeho předpojatosti) není podle zastánců tohoto přístupu relevantní, protože tento „defekt“ bychom vlastně mohli přičítat jakékoliv vědecké práci, zvláště takové, která se opírá o srovnávací studie. Z toho jasně vyplývá, že jsou výzkumníci, kteří přípravné studium před realizací vlastního výzkumu odmítají a do výzkumu tedy vstupují nepřipraveni, s určitou nadsázkou bychom mohli říci „jako děti“, které „to něco“ vidí poprvé, a tak se zájmem objevují to, co dosud neznali.

Malinowski prosazoval názor, že ve společnosti, kterou chceme zkoumat, **nestačí být jen návštěvníkem nebo jen výzkumníkem**, nýbrž že je třeba proniknout do obvyklé a způsobu života zkoumaných lidí, ne jen žít „u nich“, „mezi nimi“, ale i „s nimi“. K navázání takových dobrých kontaktů s domorodci také napomáhá, poskytneme-li jim na oplátku dostatečné a vhodné informace „o našem“ způsobu života, informace o bydlení, stravování, cestování apod., doplněné např. fotografiemi či jinou dokumentací. Další z nezbytných podmínek byla v souladu s přístupem Malinowského, a mnoha dalších takto orientovaných badatelů, dokonalá **znalost domorodé řeči**. To je jediná možnost, jak proniknout do myšlení a pocitů jedinců zkoumaného etnika. Nestačí spoléhat se na učení domorodého jazyka teprve po příjezdu do dané lokality. Traduje se zkušenost, že jeden rok pobytu v domorodé společnosti je na osvojení si domorodého jazyka nedostatečná doba. Požadovaná znalost jazyka má být taková, aby etnolog rozuměl dvěma domorodcům hovořícím mezi sebou.

Při výzkumu je nezbytné **cílené soustředění se na některá určitá, výzkumem vytyčená základní témata**, nikoliv snaha zkoumat tuto „jinou“ kulturu v celé její komplexnosti. V první řadě by **výzkum měl být zaměřen na přítomnost dané populace** a teprve v druhé řadě by měl být zájem o její historii. Za naprosto klíčové musíme považovat **přímé pozorování každodenního života**, nespolehání se na „získané informace“. Je nutná osobní spoluúčast na životě zkoumaného etnika, což je vlastně situace, kdy „pozorování přestává být jen pozorováním“. Zároveň ale není žádoucí, aby se výzkumník zcela identifikoval se zkoumaným prostředím. To vše je nezbytným předpokladem pro vypracování přesných, výstižných a objektivních **zpráv o výzkumu**.

Terénní výzkum je nepochybně fyzicky i psychicky vyčerpávající, a někdy i více či méně nebezpečný, leckdy spojený se strádáním z hlediska bydlení, stravování a hygieny. Je známo, že informace a údaje získané v první fázi, tedy na počátku výzkumu, bývají nepřesné, málo cenné.



Obr. 4 – Spisovatelka Bettie Rinehartová a peruánský šaman
(foto: Nic Jones)

Zdroj: *Journey to the Centre of the Self: A Spirited Holiday in Peru*, Bettie Rinehart, 2014, online.
(<http://thepositive.com/ayahuasca-peru-travel/>)
(<http://thepositive.com/wp-content/uploads/2012/12/aya-shaman.jpg>)

Je to dáno tím, že znalost prostředí je z počátku malá, komunikace s domorodci se teprve rozbíhá, jazykové nuance nejsou rozlišovány, stejně tak jako význam gest, jednání a činů. V této fázi je důležitá role informátorů (tlumočnicků), domorodých osob se znalostí jazyka, v němž je možná komunikace, ochotných ke spolupráci. Ať už jsou nazýváni jakkoliv, musí si je etnolog sám vybrat. V některých regionech, především v těch opakovaně navštěvovaných, takoví „informátoři“ existují dokonce i na bázi poloprofesionální. Jako příklad uvedeme některé oblasti Severní či Jižní Ameriky, konkrétně Peru – města Tarapoto a Iquitos, která jsou považována za centra šamanského turismu za rostlinou ayahuascaou. Do této oblasti v poslední době jezdí cizinci především z Evropy a Severní Ameriky, aby se v Amazonii mohli zúčastnit sezení s šamanem a během nich zažít zkušenost s touto halucinogenní látkou (srov. Dobkin de Rios, 1994; Tupper, 2008; Kavenská, 2014) – viz obr. 4.

Mezi antropologem a vybraným domorodcem (tlumočnickem, informátorem apod.) dochází k určitému vlastnímu modu komunikace tak, aby došlo k vzájemnému pochopení, které vyústí nejen k „jazykovému překladu“, ale i k zásadnímu pochopení a k proniknutí do dané konkrétní situace. Kvalita výzkumu a jeho výtěžnost je však ovlivněna nejen **metodikou sběru dat**, ale také **výběrem dat**. Nejprůnosnější je obvykle mix kvantitativních údajů (např. rozměry půdy, počty dobytka, počty členů etnika apod.) a údajů kvalitativních (pozorování a dotazování formou interview, přičemž může jít o rozhovor nestrukturovaný, polostrukturovaný či strukturovaný, s otevřenými, polouzavřenými či uzavřenými otázkami⁶⁸) a kombinace sběru „tvrdých“

a „měkkých“ dat. **Selekce při sběru dat** a jejich zaznamenávání, ať už úmyslná či neúmyslná, dokáže zkusit, nebo dokonce úplně znehodnotit význam pracně získaných údajů. Jakákoliv selekce dat negativně ovlivňuje objektivitu výzkumu. Při zaznamenávání dat a při jejich dokumentárním zpracování má velký význam také **časový faktor**. Doporučuje se co nejrychlejší, bezprostřední zaznamenávání výsledků pozorování. U takového způsobu práce je totiž pravděpodobnost zkuseného popisu daleko menší než při záznamech tvořených dodatečně, podle paměti. Proto také jednou z vytyčených zásad Malinowského (např. 1922, 1967) bylo: „*Non dies sine linea*“ („Ani den bez čárky“). Dodržováním této zásady se také vyvarujeme nebezpečí „selektivního sběru dat“, který můžeme nechtěně udělat i vlastním přístupem k získaným informacím. Při výzkumu jakékoliv odlišné kultury je třeba zdůraznit také **studijní náročnost**, a to jak v přípravné fázi výzkumu, tak při jeho vlastní realizaci. Je to úkol, který dnes jen stěží může zvládnout jedinec, i když je nadaný, věci znalý a pracovitý. To vše s vědomím toho, že kulturní jevy, ba i celé kultury nejsou od sebe izolovány, nýbrž že jsou propojeny a vzájemně se ovlivňují, a navíc, že dnes jsou významně ovlivněny vyskytujícími se globalizačními tendencemi. Vyznat a orientovat se v takovém „propletenci“ kulturních jevů je velmi obtížné a náročné, nemluvě o vědeckém zpracování jevů tak živých, složitých a proměnlivých.

Významným předpokladem získání relevantních dat a v tomto smyslu náročným úkolem pro výzkumníka je **získání důvěry domorodců** ve zkoumané populaci. Toho lze docílit dobrými schopnostmi komunikace, osobním kouzlem, přátelskými vztahy, osobními kontakty, dary, zapojením se do každodenního života, nebo třeba i zdánlivými nevýznamnostmi, jako je např. schopnost hrát na nějaký hudební nástroj apod. Americký antropolog Clifford Geertz (1926–2006), v rámci svého *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture* (1973), uvádí osobní zkušenost, kterou získal při výzkumu peruánských Indiánů, kdy se mu podařilo získat důvěru domorodců a prohloubit vztah s nimi, avšak jednou ve vsi náhle onemocnělo dítě, právě když nebyl přítomen tamější šaman. Jeden z domorodců se obrátil na antropologa, aby dítěti pomohl. Ten neodmítl a při odchodu k nemocnému dítěti s sebou vzal krabičku tabletek penicilinu, pro případ potřeby. Při tom domorodec Geertze upozornil, že by bylo vhodné vzít si k ošetření dítěte také píšťalku. Po příchodu k dítěti pak za zvuku píšťalky „obkourili“ dítě mraky tabákového dýmu, což byla šamanova obvyklá léčebná metoda. Současně ale dítě dostalo také antibiotikum. Stav dítěte se brzy zlepšil a antropolog si získal obrovskou důvěru domorodců a stal se pak dokonce pomocníkem šamana. Ovšem toto „napojení“ na šamana nešlo některým osvícenějším a vlivnějším členům zdejší náboženské obce, kteří antropologa začali podezírat z čarodějnictví. To potvrzuje obecnou zkušenost, že žádná komunita (společnost) není tak názorově jednotná, aby bylo možné se všemi jejími členy udržovat za všech

okolností důvěrné, přátelské vztahy, plné vzájemného porozumění (Geertz, 1973; srov. Illius, 2003).

V souvislosti s terénním výzkumem je vhodné se alespoň okrajově zmínit i o vzniku možných intimních vztahů mezi výzkumníky a členy zkoumaného etnika.⁶⁹ U každého druhu sociálního chování je obtížné určit přesně pravidla, která by zaručeně vyloučila možnosti vzájemných nepochopení, nedorozumění nebo dokonce konfliktů. Tím spíše to platí pro sexuální chování a vztahy, které mohou při terénním výzkumu vzniknout. Představují širokou škálu možností a variant, od extrému úplného odříkání se jakéhokoliv kontaktu až po extrém opačný. Nelze před nimi zavírat oči. Tyto vztahy představují značný prostor pro možné chybné chování a jednání. Pravděpodobnost vzniku závažných chyb je tím menší, čím lepší a hlubší jsou při přípravě projektu získané znalosti výzkumníka o kultuře zkoumaného etnika (i když tato kultura je, paradoxně, předmětem a cílem výzkumu). Jak jsme ale již uvedli, ne všichni antropologové na to mají stejný názor. Mnozí se naopak domnívají, že zkoumaná skupina je „tabula rasa“, že takto k ní máme přistupovat, na začátku výzkumu i v jeho průběhu, tedy bez přípravy, bez potencionálního ovlivnění našich postojů a přístupů ke zkoumané tematice. Někteří antropologové terénní výzkum, ať už explicitně nebo implicitně, chápou jako přechodový rituál (Wengle 1984; srov. Goodman, 1996), přičemž tento rituál má dvě roviny. První je vnější – odborná, kdy se z laika stává profesionál, druhá pak vnitřní – psychologická, během níž dochází ke změnám v psychice jednotlivce, počínaje fází separace, přes fázi liminaritu, až po inkorporaci do nové kultury (Goodman, 1996; srov. Plavjaniková, Růžička, 2014, online).

Tím se dostáváme k otázkám **profesionální etiky**, jejíž dodržování je při terénním výzkumu nepochybně žádoucí. Vzhledem ke skutečnosti, že jde o práci v prostředí s odlišnými etickými zásadami a principy, je ovšem třeba respektovat, že zde jde často o střet různých mravních norem: mravních norem etnologa a mravních norem domorodců.⁷⁰ Náznorný příklad v této souvislosti uvádí americký antropolog George N. Appell (nar. 1926), odvolávaje se na zkušenost výzkumníka Alana Bealse (1967): „Moji sousedé chytili nějakého násilníka. Byl zajat a uvězněn a podle zdejšího zvyku několikrát denně bit. Jedné noci mne probudil křik davu a zoufalý nářek opět trýzněného pachatele (z mého pohledu oběti). Měl jsem tři možnosti: předstírat, že dím spím, nebo jít násilníka zachraňovat, či se věnovat své práci, když už pro hluk nejde spát“ (Appell, 1978, s. 243). Z toho je zřejmé, o jak obtížné etické rozhodování v těchto situacích může jít, když je nutné v připraveném výzkumu pokračovat a současně udržovat dobré vztahy se sousedy a s ostatními domorodci. Jistotu o správnosti vlastního rozhodnutí v takovém případě získáme obvykle až dodatečně, podle důsledků, k nimž naše jednání vede. Takovým či podobným problémům, ve skutečnosti dilematům, jsou etnologové v terénní praxi vystaveni relativně často, neboť jejich mravní standardy a morálka zkoumaných osob jsou

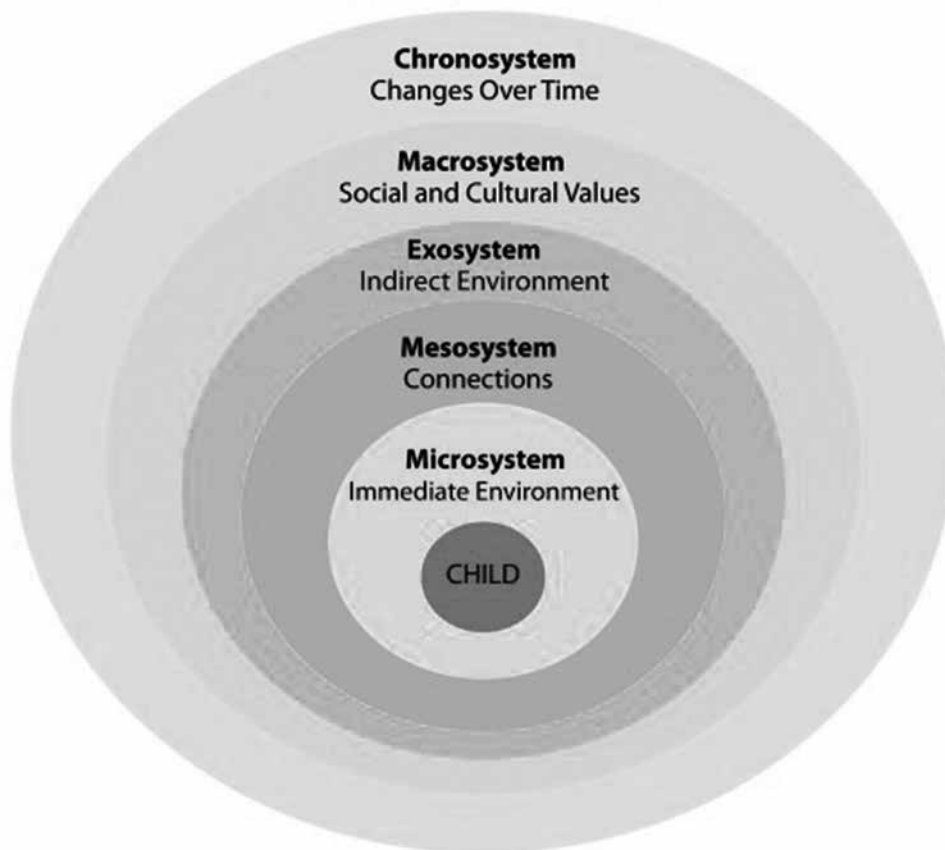
mnohdy zcela odlišné, někdy i rozporné. Situace, do nichž se můžeme dostat, jsou někdy překvapivé, např. konkrétní dotaz domorodce, kterému se narodilo dítě s rozštěpem rtu a patra, zda ho má nechat vyhladovět doma, nebo odložit v džungli, aniž by připouštěl další možnosti. Taková etická dilemata jsou při terénním výzkumu docela častá, zvláště když si etnolog získá důvěru příslušníků zkoumaného etnika a je považován za schopného daný problém posoudit. Uvážíme-li šíři dané problematiky, otázky pro domorodce palčivé, závažné a aktuální (např. v souvislosti s návykovými látkami, AIDS, potraty, prostitucí, se zneužíváním dětí, s patologickým hráčstvím atd.), teprve pak si uvědomíme, jak významná a delikátní je etická problematika v terénní práci (srov. Illius, 2003).

Ve vztahu k obtížnosti a delikátnosti otázek profesionální etiky, s ohledem na psychologické a sociální souvislosti výzkumu, považujeme za vhodné citovat zde známý výrok **Urie Bronfenbrennera** (1917–2005): „Jediný bezpečný, způsob jak se vyhnout porušování profesionální etiky, by bylo zdržet se sociálního výzkumu úplně“ (Bronfenbrenner, 1952, s. 453). Bronfenbrenner je významná osob-

nost americké psychologie, vývojový psycholog, ochránce dětských práv. Pod jeho vlivem vznikl komplexní pohled na vývoj dítěte. Zatímco dříve se na něm izolovaně podíleli psychologové, sociologové, antropologové, ekonomové a politologové, jeho zásluhou došlo k propojení práce všech těchto oborů k jedinému cíli, tj. k vylepšení postavení dětí ve společnosti. Je tvůrcem komplexní ekologické vývojové teorie systémů, zahrnující: mikrosystém, např. rodinu, sousedy, péči o dítě apod., dále mesosystém, např. školu či jiná výchovná zařízení, poté exosystém, např. prostředí, které vývoj ovlivňuje nepřímo – prarodiče, pracoviště rodičů apod., následně makrosystém, např. sociální poměry, ekonomiku, politickou kulturu, a konečně chronosystém, např. působení environmentálních záležitostí v průběhu vývoje dítěte – viz obr. 5 (srov. Bronfenbrenner, 1979, 1986; srov. též s klasifikací vlivů prostředí podle Karla Máchy z roku 2004, kterou jsme prezentovali v úvodu této kapitoly).

Data získaná při etnologickém terénním výzkumu charakterizují určitý **kulturní celek** a jsou kvantitativně i kvalitativně velmi složitá a jejich přesná, správná interpretace je o to složitější, protože, jak jsme již uvedli, jednotlivé

Bronfenbrenner's Ecological Systems Theory



Obr. 5 – Bronfenbrennerova ekologická teorie

Zdroj: *Psychology Notes HQ*, 2013, online.

(<http://www.psychologynoteshq.com/bronfenbrenner-ecological-theory/>)

kulturní jevy i v jednom celku nejsou izolované, ale složité a vzájemně propletené. Porovnáváme-li pak dokonce dva nebo více kulturních celků, platí i pro ně řady vzájemně působících jevů, což dnes, v době globalizace, která usiluje o určitou unifikaci, v kontrastu s pluralismem (kterému můžeme dát přívlastek „hyperpluralismus“, srov. Ferrell, Hayward, Young, 2008) ještě více komplikuje jejich studium. Je nesmírně obtížné vyznat se v takovém „kulturním chaosu“, v nepřehledném množství spleťtých vztahů, od nichž se chceme dostat ke komplexnímu objasnění a porozumění studovaných kultur. Dalo by se říci, že pro jednotlivce je to vlastně nezvládnutelný úkol.

Pro příklad vyjděme z již citovaných slavných studií Malinowského u Trobriandů (viz výše), ze situace zdánlivě jednoduché, ve srovnání s naší kulturou. Každý Trobriand (popis se týká především mužů) je zemědělec. Rýč je jeho jediné pracovní nářadí. Hlavním zdrojem potravy jsou dvě místní hlízkaté plodiny – *jams* a *taro*. Ze sklizně na svých polích si každý muž může ponechat polovinu úrody, druhou polovinu odevzdává povinně do domácnosti své sestry (pokud ji má). Trobriandé jsou sice všichni zemědělci, ale přesto zde existuje třída náčelníků a těch ostatních. Třída náčelníků je privilegovaná, s právem oženit se s více ženami, tedy polygynie. Protože je náčelník polygynní a každá jeho manželka dostává od svého bratra polovinu úrody, třída náčelníků neustále bohatne. Každý Trobriand je členem nějakého původního kmene, který vlastní nějaké pozemky. Vlastnit a obdělávat půdu může výlučně jen v teritoriu vlastního kmene. Původ kmene je matrilineární, tj. všichni věří v princip mateřské linie kmene. Věří tedy, že celý kmen pochází z jednoho ženského předka. Příslušníci jednoho kmene mezi sebou nesmí uzavírat sňatky. Zakladatelé kmene vyšli, podle platných mýtů, ze země v určitém místě (z jeskyně, z rybníka apod.), které se nachází na

území kmene. Mýtus říká, že na tomto místě vystoupili ze země zakladatelé – bratr a sestra (ne muž a žena). Vlastnit půdu na území kmene však mohou pouze jeho členové, kteří se ale, jak jsme již uvedli, nemohou vzájemně ženit. Manžel kterékoli ženy je tedy v kmene cizincem a v teritoriu kmene nesmí vlastnit půdu. Zřejmě proto v tomto mýtu vystupuje ze země „bratr a sestra“, na rozdíl od biblického muže a ženy. Složitost rodinných a ekonomických trobriandských vztahů vynikne, když si představíme uspořádání vztahů v rodině, třeba kde je jen jeden bratr a několik sester, nebo když se potomek mužského rodu v rodině nenarodí vůbec, event. naopak. Těmito skutečnostmi, víceméně vytrženými z kontextu textů Malinowského, jsme chtěli dokumentovat nesmírnou složitost takovýchto terénních výzkumů. Toho si byl vědom i autor sám a s možností chybných závěrů počítal. Pozdější terénní výzkumy na Trobriandských ostrovech, které prováděli Weiner (1976) a Hutchins (1980), doplnily některé mezery, které Malinowski zanechal (srov. Lang, 2003).

Malinowski se zabýval také otázkou funkce magie u trobriandského etnika. Všiml si, že jeho příslušníci při vysazování plodin používají magické zařikávací formule. Zjistil také, že tam, kde obyvatelé sami spolehlivě ovládají nějakou věc nebo funkci (rukama, nářadím nebo hlavou), magii nepoužívají. Magii používají jen tam, kde vlastním přičiněním nic nezmožou, kde hrozí různá nebezpečí nebo neštěstí, prostě tam, kde „běh věcí“ nemají pod svou kontrolou. A to je například také osud vysazené rostliny, zda se uchytí, zakoření, vyroste a dozraje. Malinowski prokázal, že funkci magie je tedy v první řadě to, že dává naději, a také to, že dává důvěru v přežití lidí i jejich kultury. Tento příklad názorně dokumentuje význam prací Malinowského pro **rozvoj vědecké etnologie** a funkcionalistické pojetí jeho práce i antropologického výzkumu (srov. Lang, 2003).

4 HOMO SOCIALIS ET HOMO CULTURALIS V ANTROPOLOGII PŘÍTOMNOSTI

Z předchozího textu nepochybně vyplynulo, že společenské a kulturní jevy nelze studovat jako izolované fenomény, že jsou vzájemně propojeny a střídavě se ovlivňují, a stejně tak, že každá zkoumaná společnost a kultura se dotýká jiných společností a kultur, že tyto entity na sebe vzájemně působí a že tyto vzájemné vlivy mají dnes stále globálnější charakter (srov. Lang, 2003, s. 413). To je výzva pro současnou antropologii, která se stále více zaměřuje na přítomnost a každodennost, mohli bychom dodat, že i na „blízkost toho druhého“, přičemž si klade za cíl být autentická a současně objektivní. Avšak předmětem jejího bádání je společnost a kultura nejen coby objektivní realita, ale i realita subjektivní (srov. Berger, Luckmann, 1999; Fay, 2002; Scruton, 2002). Stejně tak musíme dodat, že antropologii přítomnosti nelze stavět do přímé kontradikce

s výzkumy prováděnými v minulosti, neboť na přítomnost, tj. antropologii „tady a teď“, se zaměřovala drtivá většina antropologů, bez ohledu na historické období jejich života a aktivní badatelské činnosti.

Nejprve se krátce věnujme tomu, co souvisí s vědeckou objektivitou obecně. Jan Sokol (nar. 1936) **vědu v novověku** definuje jako soustavnou, kritickou a metodickou snahu o pravdivé a obecné poznání v určité vymezené oblasti skutečnosti, založenou na představě zákonitého chování, mající souvislost s touto skutečností, které se odhaluje hypotézou (teorií) a ověřuje opakovatelným experimentem. „Výsledky lze měřit a vyjadřovat matematicky tak, aby věda dovolila spolehlivé předvídaní výpočtem. Vědy se navzájem liší předmětem nebo metodou“ (Sokol, 1998, s. 374). V současnosti rozlišujeme vědy matematické,

přírodní (empirické) a humanitní (společenské), s odlišnými metodami i cíli. Všem vědám je však společná snaha o spolehlivé, nestranné a všeobecně platné poznání a popis skutečnosti. Platnost, event. pravdivost nějaké zjištěné hypotézy je možné ověřit jednak její **verifikací**, která je samozřejmou součástí vědecké metodologie, jednak její **falzifikací**, tj. vyvrácením, popřením (srov. Sokol, 1998). Aplikaci verifikace mimo oblast přírodních věd (kde verifikace stojí na ověření výroku prostřednictvím našich smyslů a jeho potvrzení minimálně dvěma lidmi) považuje polský filozof a historik Józef Maria Bocheński (1902–1995) za pověru (srov. Bocheński, 2000, s. 132). Podle filozofa Karla Raimunda Poppera (1902–1994) lze za vědecké považovat jen ty výroky (závěry), které připouštějí možnost falzifikace (srov. Popper, 1997).

Je složité, resp. nemožné vymezit antropologii jako disciplínu ryze přírodovědnou nebo sociálněvědnou. Podle již citovaného Břetislava Fajkuse (2005) je **rozlišení přírodních a sociálních věd** dáno několika charakteristickými rysy. V první řadě jde o **úlohu badatele** (pozorovatele), která podle vžitých představ v přírodních vědách neovlivňuje výsledky pozorování či měření, tedy výzkumu, zatímco v sociálních vědách je badatel „součástí“ zkoumané reality (society), a jeho metody a výsledky jsou tak často v rozporu s metodami a s výsledky jiných autorů. Dnes je situace poněkud jiná, neboť zahrnutí nebo nezahrnutí člověka do předmětu zkoumání již není možné považovat za odlišující charakteristiku předmětu přírodních a sociálních věd. Dále zmíníme **experiment**. Jak tvrdí Fajkus (2005, s. 218–220), „zatímco v přírodních vědách byl experiment neodmyslitelnou součástí vědecké metodologie, ve společenských vědách je možnost jeho použití velmi omezená a zprostředkovaná“. I toto kritérium se zrelativizovalo především tím, že v řadě přírodovědných disciplín (biologická antropologie, evoluční biologie apod.) se jeho uplatnění minimalizuje na zprostředkované formy a nahrazuje širokou paletou případů dostupných pozorování, podobně jako v sociálních vědách. Kromě toho se stále více rozšiřují možnosti počítačové simulace komplexních systémů. V neposlední řadě jde podle Fajkuse o **předvídaní**, které se „rovněž relativizuje tím, že se v přírodních vědách akceptují i neprediktivní teorie (evoluce), anebo se predikabilita stává problematickou (nelineární systémy, deterministický chaos)“. Tedy „původní dichotomické rozdělení přírodních a sociálních věd se stává minulostí a do povědomí vědců se stále více dostává myšlenka, že příroda, stejně jako sociální realita, jsou oblasti proměnlivé, spontánní a tvůrčí“, které vyžadují nové metody pro jejich uchopení prostřednictvím poznání. Zdá se, že odhalení tohoto nového poznávacího přístupu je oním neuralgickým bodem možné syntézy přírodovědného a sociálního výzkumu, což má pro integrální antropologii velkou relevanci (srov. Fajkus, *op. cit.*).

Fajkus (*op. cit.*) se dále zamýšlí nad absencí striktních kritérií **ohraničení přírodních a sociálních věd** a nad pokusy převést problémy filozofie vědy na půdu sociologie.

Zřejmá je situace v tzv. makrosociologii, zabývající se výzkumem institucí, postojů a chování lidí s přihlédnutím k těmto institucím (např. výzkum volebních preferencí). Sociologický přístup k vědě tvrdí, že věda, stejně jako např. právo, je ryze sociální konstrukt. Ale jiná je situace v tzv. mikrosociologii (sociologie laboratorní praxe), kde dochází ke konstrukci vědeckých objektů „z přirozeného způsobu jednání“. Samotná sociologie však nedokáže vysvětlit povahu sociální reality bez použití pojmů a metod vypracovaných v rámci jiných věd. Bez určité interdisciplinarity, bez přejímání ontologie a metod jiných věd nemůže být realizován, resp. z tohoto hlediska nemůže být soběstačný ani sám sociologický výzkum (Fajkus, 2005, s. 220–221). K tomu dodáváme, že právě antropologie ve svém integrálním pojetí může být i pro sociologii velkým přínosem.

Jak tvrdí Fajkus (*op. cit.*), sociologický přístup chápe člověka jako průměrného jedince v určité sociálně historické struktuře společnosti, tedy jako určitou „abstrakci“. **Člověk** však vstupuje do vědeckých úvah ještě jiným způsobem, kterým se zabývají kulturní či humanitní studia a který je **předmětem bádání sociální a kulturní antropologie**. K východiskům tohoto přístupu patří podle Fajkuse zejména to, že člověk není abstraktní subjekt poznání pasivně odrážející svět, ale že je součástí přírody a jako takový svět spoluvytváří. Zatímco sociologický přístup chápe člověka jako determinovaného sociálními faktory, antropologie člověka považuje za schopného interakce, sebevyjádření v jeho evolučním, etnickém a kulturním prostředí. Neoddělitelnou stránkou této interakce je lidská emotivita, představivost a vynalézavost, projevující se v tvůrčím přístupu k řešení problémů života. Neméně důležité je pak to, že ve svém jednání a poznávání je člověk determinován hierarchií hodnot (Fajkus, 2005, s. 222), což má jak pro jedince a společnost jako takovou, tak pro jakýkoli výzkum, jehož objektem či subjektem je člověk, tím spíše pro výzkum antropologický, důležité konsekvence.

Výše uvedená východiska do sociální a kulturní antropologie vnášejí **nové problémy v přístupu k lidskému jednání a poznávání**, které spolu s Fajkusem (*op. cit.*) vymezíme následujícími otázkami a úvahami. Lze člověku porozumět z pozice vnějšku jeho etnika a kultury, nebo je nutno se s jeho kulturou a etnikem identifikovat a sdílet jeho život, emoce, přání a cíle? Odpověď na tuto otázku má zásadní význam pro formulaci obecnosti mezilidských vztahů a pro vytváření hierarchie hodnot v lidském jednání. Dalším problémem je samotný vztah člověka jako individua a jako člena příslušného etnika. Sdílí individuum bez výhrad hodnoty a cíle etnika, nebo se svým životem a jednáním od nich distancuje? Konečně je zde též problém lidské sebereflexe. Může člověk porozumět sám sobě bez vztahu a vzájemné interakce s ostatními členy etnika? Nebo může sám sobě porozumět na základě určitých znalostí a hodnot osvojených a sdílených ve skupině a vzniklých dosavadním vývojem kultury a vědy? Procesy učení a socializace individua zřejmě nelze vyloučit z procesu vytváření sebe porozumění

(Fajkus, 2005, s. 222–223). Tím jsme se vrátili k jedné z klíčových otázek Briana Faye (2002, s. 137), citované v úvodu této kapitoly: „Musíme jiné chápat z jejich vlastního hlediska?“. To je pro sociální a kulturní antropologii skutečně principiální otázka. Fay na ni hledá odpovědi prostřednictvím analýzy interpretativismu, avšak současně je vůči němu poměrně kritický. **Interpretativismus**, podle něj, „přehlízí fakt, že v sociálně vědním vysvětlení má velkou důležitost řada neinterpretativních teorií: **kauzální teorie**, jež zkoumají faktory vytvářející kulturu a jejich změny, nezamyšlené důsledky, funkční vzájemné vztahy a genealogický původ“; dále „**kompetenční teorie**, které hledají schopnosti, jež se podílejí na různých druzích intencionální činnosti“, a v neposlední řadě „rozmanité **kritické teorie**, jejichž cílem je porozumět mechanismům, které lidé podřizují ideologiím, a vedou je tak k systematicky iracionálnímu chování. Každé pojetí, které se zaměřuje výlučně na jeden druh teorie, je špatné v tom, že nutně opomíjí určité typy otázek, a tedy i určité typy odpovědí. Různé explanační způsoby v sociální vědě překládají a řeší různé otázky a adekvátní filozofie sociální vědy musí věnovat pozornost všem“ (Fay, 2002, s. 160–162).

Připomeňme nějaký terénní antropologický výzkum, kterému bychom mohli dát přívlastek „tradiční“ a současně ve výše uvedeném smyslu komplexní, např. výzkum britského sociálního antropologa a religionisty Edwarda Evana Evanse-Pritcharda (1902–1973) a jeho dílo *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (1937) o zemědělcích žijících převážně v jižním Súdánu a v severovýchodním Kongu. Při své práci porovnával své představy s představami domorodců, přičemž s nimi jednal jako s lidmi obdařenými inteligencí, kteří jsou schopni nalézt přesvědčivá vysvětlení pro své činy a názory. Sám Evans-Pritchard získal určité zkušenosti s čarodějnictvím a s magií, která je u Azandů součástí každodenního života (Evans-Pritchard, 1937; srov. Bowie, 2008, s. 212). I my klademe důraz na **antropologii každodennosti**, v rovině teorie i empirie. Vidíme u ní přímou spojnici s historickou antropologií,⁷¹ ale i s řadou ostatních antropologických disciplín a subdisciplín, kterými se v této knize zabýváme. Tento přístup je nepochybně integrálně antropologický, holistický, pojímající každodenní život člověka v jeho minulosti i přítomnosti. Protože se v této podkapitole zabýváme antropologií přítomnosti, pohybujeme se především na terénu každodenního života moderních průmyslových společností. Ty lze typizovat již zmíněným konzumním způsobem života, který je součástí naší každodenní reality (srov. Hall, 1992; Martin, 2003) a jež spojujeme s hledáním a nalézáním, ale i s určitou krizí individuální i skupinové identity – viz podkapitola věnovaná této tematické. I když se tedy dnes v kulturní antropologii převážně věnujeme diametrálně odlišné tematické, než je výzkum tradičních, „exotických“, nám velmi vzdálených kultur, musíme tuto „tradiční antropologii“ reflektovat, minimálně s ohledem na každodennost, která je meritorní i u společností a kultur soudobých. Na

základě analýzy jednotlivých detailů (které bychom mohli označit také jako „všednosti“ či banality“) každodenního života člověka coby individuality, i člena společnosti a kultury, se pokoušíme skládat mozaiku, která tvoří alespoň takovou část celku, jež nám pomůže rekonstruovat objektivní, ale i subjektivní realitu života *homo socialis et culturalis*. Abychom na příkladu, který se váže k antropologii přítomnosti, ukázali zdánlivě propastný kontrast, ve skutečnosti však principiálně stejný badatelský záměr, který je možno nalézt např. u Evanse-Pritcharda (viz výše), ocitujeme studii britského antropologa Daniela Millera (nar. 1954), která je věnována kultuře *blue jeans* (2010). Miller zde na příkladu integrace modrých džínů do našeho každodenního života, coby symbolu obyčejnosti a rovnosti, kritizuje přístup k „normativitě“. Normativitu chápe jako sérii pravidel tvořících morálku společnosti. V antropologické rovině tato pravidla vztahujeme na všechny kultury, z čehož vyplývá, že všezahrnující pravidla neexistují. Miller tvrdí, že minulost i současnost antropologie pojem „obyčejný“, tedy i „normativitu“ přehlízí. Svůj etnografický zájem soustřeďuje na ty, kdo v severním Londýně nosí modré džíny, zejména na migranty zde žijící. V tomto případě však džíny představují to „obyčejné“, důvod jejich nošení je praktický (zjednodušeně řečeno jsou pohodlné), není spjat s nějakým přímým záměrem či povinností, touhou nebo dokonce záměrnou identitou (srov. Miller, 2010). Paralelu spatřujeme v tom, že stejně jako Evans-Pritchard – u Azandů, s jejich čarodějnictvím a magií, tak i Miller – u britských přistěhovalců nosících modré džíny, hledal v každodennosti života obyčejnost, normalitu, zjevnou či skrytou snahu o určitou stabilitu v jinak chaotickém světě, hladké fungování života ve společnosti a status quo.

Antropologie má nejen odrážet každodennost, ale také autentický vztah ke světu. Lépe, než to vyjadřuje americký antropolog David Kaplan (1929–2012) ve své práci věnované **antropologii autenticity** *The Anthropology of Authenticity: Everyman His Own Anthropologist* (1974), bychom to jen stěží dokázali vyjádřit. Kaplan je přesvědčen o tom, že antropologie trpí intelektuálním „kornatěním tepen“. Domnívá se, že je třeba ji „oživit“, a že toto její „oživení“ vyžaduje její deprofesionalizaci a deinstitucionalizaci, aby byla více osobní a existenciální. Kaplan odmítá pózu „objektivní“ a hodnoty, do níž se současná antropologie stylizuje, tvrdí, že antropologie se musí stát politicky a morálně zcela nestrannou, jinak je ohrožena ve svém základním poslání, v oblasti teorie i systematického výzkumu. Kaplanova práce tak potvrzuje naše přesvědčení, že antropologie, má-li být jako věda relevantní, musí být autentická. Avšak ve snaze o maximální objektivitu mnohdy snižujeme význam subjektivního pohledu jednotlivce, žijícího v určitém společenském a kulturním prostředí, čímž se paradoxně stáváme méně či více neobjektivními.

Potřebujeme tedy, aby antropologie byla autentická, což prakticky znamená, že ve svém paradigmatu (s reflexí pro teorii i výzkum) nesmí být „redukovaná“. Velmi výstižně to

vyjádřil již citovaný Marc Augé v *Antropologii současných světů* (orig. 1994), když upozornil na vážné nebezpečí, „že se antropologie dialogu, antropologie interdisciplinární diskuse stane zmrzačenou antropologií, redukovanou tu na empirické objekty (mikroterény), tu na předpokládané metody (mikropozorování, sběr svědectví) nebo na předpokládané teoretické objekty (trvání v čase nebo nevědomí)“ (Augé, 1999, s. 7). V souvislosti s antropologií autenticity v pojetí Kaplana jsme hovořili o potřebě obnovení antropologie, k čemuž Augé dodává, že všechny tyto úvahy paradoxně patří do tradice. „Úvahy antropologů o antropologii byly vždy neoddelitelné od reflexe jejich vztahu k ostatním disciplínám, od reflexe dominantních modelů interpretace ve společenských vědách, od reflexe změn, které přímo zasahují jejich empirické objekty“ (Augé, 1999, s. 45).

Tim jsme se vrátili k meritorní otázce této kapitoly, poťazmo celé knihy, k vymezení toho, kde jsou hranice antropologického výzkumu, resp. vůbec antropologie, co je a co není možné v antropologii považovat za hodno výzkumu, co je možno považovat za vědecké. Jde však o příliš složité otázky, na něž v této knize nemůžeme podat vyčerpávající odpovědi, nicméně jsme přesvědčeni o tom, že je zde alespoň přijatelným způsobem naznačujeme. V každém případě musíme konstatovat, že současný vědecký diskurs interdisciplinárnímu pojetí příliš nakloněn není, alespoň tak to vnímáme z analýzy aktuálních výzkumných projektů a z výstupů publikační činnosti, které jsou považovány za badatelsky vysoce relevantní. Avšak, aristotelovsky řečeno: „věda není o jednotlivém“ (Sokol, 1998, s. 374). Proto akcentujeme význam sociokulturní antropologie, která podle Jacka Davida Ellera (orig. 2009) staví na třech základních pilířích: **srovnávacích interkulturních studiích**, holismu a kulturním relativismu, díky čemuž získává integrální rozměr. Pro antropologii je příznačný zájem o lidské chování v širokém a inkluzivním slova smyslu, zahrnující mnoho, resp. všechny způsoby bytí člověka. Jako logické se pak jeví to, že badatelsky spíše tíhneme k těm kulturám, které se od té naší liší více (srov. Eller, 2012, s. 16–17), podobně jako antropoložka Idalia Llorensová (nar. 1972), která se v letech 1996–2002 badatelsky soustředila na obyvatele ostrova Portoriko. Zkoumala život Portoričanů, mimo jiné také vlivy, které determinovaly jejich náboženské založení. Vliv afrických otroků se promítl do santeríe a spiritismu, který je Portoričanům vlastní. Llorensová se soustředila na historii, kořeny a projevy santeríe, jejíž podstatou je mísení katolicismu s kulty západoafrického etnika Yoruba. Náboženské obřady a další praktiky Portoričanů popisuje velmi podrobně, včetně posvátných míst, předmětů a rostlin, které se při obřadech používají (Llorensová, 2010, s. 14–17).

Holistický přístup k antropologickým, sociokulturně orientovaným výzkumům nás vede ke znalosti těch elementů dané kultury, které nám mohou pomoci sestavit nebo alespoň naznačit strukturu a vlastnosti celku. Pokusíme se to demonstrovat na přístupu britského sociologa a mediálního experta Dicka Hebidgea (nar. 1951), který se po-

hybuje na terénu americké populární kultury a ve své práci (1988) tvrdí, že amerikanizace nezpůsobila významnou kulturní uniformitu a homogenitu, tak jak jí to často zaznívají kritici masové kultury. Naopak upozorňuje na „čistý“ efekt kulturních alternativ, kterých má americká mládež k dispozici přehršel, přičemž většina z nich je podle něj spojena s „mytickou Amerikou“, a to proto, že „americká populární kultura – hollywoodské filmy, reklamy, oblečení, hudba apod. – nabízí bohatou ikonografii, soubor symbolů, předmětů a artefaktů, které mohou být shromážděny a distribuovány prostřednictvím různých skupin v neomezeném počtu kombinací. To prakticky znamená, že každý takový výběr je spojen s proměnami jednotlivých objektů – např. džíny, nahrávky rockových skladeb, účes á la Tony Curtis, ponožky policistů atd. – existují mimo originální historické a kulturní kontexty, naopak představují znaky, které pocházejí z jiných zdrojů“ (Hebidge, 1988, s. 74; srov. Strinati, 1998, s. 39). Co se týče **kulturního relativismu**, kterému nepochybně každý antropolog dobře rozumí, upozorníme jen na méně zdůrazňované souvislosti, tak jak je definuje Eller (orig. 2009), neboť pro antropologické výzkumy mají velkou relevanci. V první řadě jde o to, že kulturní relativismus neznamená, že všechno je dovoleno nebo že hodnocení je nemožné. Vždy jde o vazbu na příslušný kulturní standard, tedy vážící se k dané kultuře. Dále je třeba upozornit na to, že všechno, co se v dané kultuře odehrává, neznamená, že je to dobré, morální, hodnotné, normální. Nemůžeme a někdy dokonce nesmíme vše schvalovat. Jde jen o to, abychom porozuměli. Kulturní relativismus také neznamená, že všechno, v co se v dané kultuře věří, odpovídá pravdě. Jde o to rozlišit, co se týká faktické stránky a co stránky hodnotové. Zatímco fakt je empiricky ověřitelný, hodnota nikoli, tedy o tom či onom kulturním jevu nemůžeme vynášet ani dobré, ani špatné soudy. Kulturní relativismus dále nepředpokládá, že kultury se od sebe liší ve všech možných aspektech, což do jisté míry implikuje snahy mnohých antropologů za každou cenu nacházet odlišnosti. Nacházet kulturní univerzálie má pro antropologii stejný smysl. Eller upozorňuje také na to, že kulturní relativismus netvrdí, že všechno je relativní, to bychom totiž zpochybnili i samotný kulturní relativismus. Kulturní relativismus představuje fakt, nikoli pozitivní či negativní hodnotu. V neposlední řadě zdůrazněme, že tento antropologický fenomén, resp. přístup v sobě nezahrnuje zákaz kultury porovnávat, pokud se i nadále budeme vyhýbat hodnocení ve smyslu polarity pozitivní – negativní, dobré – špatné apod. (Eller, 2012, s. 23–26).

Pro příklad použijeme studii etoložky a antropoložky Evy Jozífkové (nar. 1974), kterou publikovala spolu s evolučním biologem Jaroslavem Flegrem (Jozífková, Flegr, 2006) a jež se, mimo jiné, věnuje výzkumům sexuálního chování, pro které se dnes používá zkratka BDSM.⁷² Jozífková v ní potvrzuje, že dominance a submisivita působí jako silné sexuálně vzrušující podněty pro velkou část populace. Zabývá se v ní i evoluční podstatou takového chování. V jejím šetření

vybralo dominantního partnera 13,8 % mužů a 20,5 % žen. Submisivního partnera vybralo 36,6 % mužů a 19,8 % žen. Homosexuálního partnera vybralo 7,3 % mužů a 12,2 % žen. Reakce na dominantní nebo submisivní podnět se nelišily rychlostí, zatímco výběr partnera v rovném hierarchickém postavení trval signifikantně déle (Jozífková, Fleg, 2006, online). K sadomasochistickému sexu Jozífková přistupuje jako k alternativnímu sexuálnímu chování, neboť, jak uvádí, „navzdory dojmu, který toto chování na první pohled budí, naprostá většina jedinců praktikuje sadomasochistický sex za vzájemného souhlasu sexuálních partnerů. Jedná se tedy o dobrovolnou aktivitu, nikoliv o násilí. Co se týče sexuálních praktik samotných, extrémní sadomasochistické praktiky jsou minoritní záležitostí“, a nikoliv způsobem, jak většina takto zaměřených osob sex praktikuje. „Podle výzkumů z poslední doby se osoby s preferencemi pro sadomasochistický sex neliší od většinové populace ničím jiným, než svým zaměřením“ (Jozífková, 2010, s. 2). Názorně to dokresluje výpověď jednoho respondenta, když se tazatelka zajímala o představy, touhy a ideály dominantních jedinců o tom, jak se mají chovat a jak se má chovat a projevovat jejich submisivní partner, a opačně: „Každý má

svůj názor, tak diskutují a porovnávají, záleží, jestli se doplňují, shodují, jsou schopni uznat argumenty, nebo je někdo z nich schopen ustoupit, případně se prostě nedohodnou, prostě se musí shodnout úplně nebo na kompromisu a posoudit, jestli je to pro ně zajímavé a jestli tedy s domluveným souhlasí. Pokud by jeden řekl, že miluje latex a nesnáší *spank*, a druhý naopak, tak předpokládám, že možnost pokračování asi není“ (Mourová, 2012). Coby antropologové přistupujeme k BDMS v první řadě jako k subkulturnímu chování lidí, kteří se sdružují ve specificky orientovaných komunitách. Uplatňujeme kulturně relativistický přístup, avšak současně připouštíme, že jde o téma nesmírně složité, neboť, jak implicitně vyplývá z druhé zde citované práce Jozífkové (2010), existují i individuální výjimky, to znamená, že u jedinců, kteří si tyto praktiky vynutí přes odpor „partnera“, se můžeme dostat za hranice tohoto subkulturního chování lidí, do eticky problematické nebo dokonce trestně právní polohy. Tímto dalším exkurzem do antropologie přítomnosti, každodennosti a autenticity (s vědomím, že antropologii sexuality se věnujeme v samostatné kapitole) jsme rovněž usilovali o prezentaci antropologie v jejím integrálním pojetí, v rovině teoretické i empirické.

5 ZÁVĚR

V předchozím textu jsme se snažili naznačit rozdíly i spojnice mezi „klasickou, tradiční“ a „současnou, moderní“ sociokulturní antropologií. Poukázali jsme na to, že rozdíly mezi nimi nejsou jasné, přesně vymežitelné, že současná antropologie se v mnohém překrývá s antropologií, která byla spojena se jmény těch nejslavnějších světových antropologů. Stejně tak jsme zdůraznili atributy odlišné povahy, které determinují společenské a kulturní změny především globalizační povahy. Na základě toho je možné predikovat další vývoj této nesmírně široké integrálně antropologické disciplíny. Zkoumat společnost a kulturu ve všech jejich podobách, proměnách a vztazích je nesmírně složitý úkol, tím spíše, usilujeme-li o objektivitu, aniž bychom popřeli subjektivní realitu, kterou v případě antropologie nelze stavět do přímé kontradikce s objektivitou.

Těžiště této kapitoly se týkalo etnologie. V průběhu vývoje se etnologie a její postoje ke zkoumaným etnikům měnily. Měnila se také jejich označení. Dříve byli příslušníci zkoumaných etnik označováni jako „divoši“ nebo „barbaři“, později jako „primitivové“ či „primitivní národy nebo společnosti“. Koneckoncu i Ruth Benedictová ve svém slavném díle *Kulturní vzorce* (orig. 1934) o zkoumaných kulturách nepsala jinak, než jako o primitivních společnostech. Současně zde však, ne jednou, upozornila na fenomén vsudypřítomného etnocentrismu, se všemi jeho negativními důsledky. V každém případě to jen potvrzuje naši tezi, že samotné označení nelze vnímat a priori pejorativně, vždy

záleží na konotaci, kterou tomuto pojmu dáváme. Některá etnika či národy nevládnoucí písmem neměly žádné písemnictví, žádné písemné tradice a prameny. Pro zkoumání jejich historie musely být vyvinuty zvláštní metody. Byly proto také označovány jako „národy bez dějin“, někdy také jako preliterální společnosti, přírodní národy nebo též národy bez písma. Některé společnosti však nepředstavují národy v pravém slova smyslu, ale menší jednotky, skupiny, kmeny, takže se někdy mluví také o kmenových společnostech či o „přednárodních“ společnostech. V dnešní době se můžeme setkat také s termíny „předindustriální“ nebo „předstátní“⁷³ společnost.

V etnologii jde především o porozumění podmínkám a možnostem způsobu života jiných lidí. Jak jsme uvedli, počátky etnologie úzce souvisí se zprávami cestovatelů, námořníků, misionářů, později koloniálních úředníků. Srovnávání jejich informací a zpráv později vedlo k potřebě objektivního hodnocení výzkumu a k přechodu od etnografických postřehů k plnohodnotným etnologickým výzkumům. Vývoj lidské společnosti ovšem významně ovlivnil nejen jednotlivá etnika, ale také etnologii jako takovou. Vždyť ze společností „předstátních“ se postupně staly části moderních států. Dřívější společnosti „bez písma“ dnes nejen znají písmo, ale mají i povinnou školní docházku. Kultura Irokézů, tak jak ji popisoval Lewis Henry Morgan (např. 1851, 1856, 1877), již dnes vlastně neexistuje, až na některé velmi málo početné skupiny irokézských potomků,

kteří se ještě dnes svým způsobem života od severoamerické společnosti diferencují.

Uvedli jsme, že celosvětové společenské změny probíhající v posledních desetiletích (převratné změny v průmyslu a v technologiích, informatika, komputerizace, globalizace, politické změny v rozvojových zemích atd.) ovlivnily i pojetí etnologických výzkumů, které se nyní zaměřují spíše na procesy kulturních změn, především pak na vlivy akulturační. Zaměřují se tedy nejen na etnika v klasickém slova smyslu, ale i na státy, oblasti, města, průmyslová odvětví, podniky, firmy apod. Pochopitelně, že metody etnologických výzkumů se musí těmto změnám přizpůsobovat a je otázka, zda již jsou, právě ve vztahu k těmto změnám, adekvátní. Zkoumání všech těchto „jinakostí“ by mělo napomáhat nejen vzájemnému porozumění, ale i porozumění kultuře vlastní.

Rozdílnosti mezi etniky byly dlouhou dobu chápány jako problém biologické povahy, resp. problém fyzické antropologie (proto také koneckonců ze slovníku antropologů vymizel pojem „etnická antropologie“). Etnologie vycházela ze společného, stejného základu všech lidí – etnik. Rozdílnosti mezi nimi chápala jako vliv prostředí, ať už fyzikálního nebo sociálního či (a) kulturního.

Etnologické poznatky se ve 20. století v praxi uplatňovaly především v oblasti koloniální správy velmocí, jako byly Velká Británie, Francie, Holandsko aj. V USA byla etnologie zaměřena hlavně na indiánské menšiny a výzkumy akulturační povahy. Kolem 30. let minulého století došlo k posunu metod etnologického výzkumu směrem k interkulturním srovnávacím studiím. Jejich smyslem bylo porovnávání celých kultur a také snaha získat komplexní výpovědi o lidském chování, o kulturních vzorech a o společenských institucích. V systematickém porovnávání kultur viděli antropologové možnost vytvoření evoluční stupnice jednotlivých typů společností. Na tomto poli byla od počátku snaha o určitou standardizaci výzkumu, která by zaručovala srovnatelnost získaných údajů a dat. Jednotné postupy, testy,

též katalogizace otázek, měly zaručit jejich srovnatelnost. Ukázalo se však, že těmto pracím chybí odpovídající množství údajů a dat, a proto bylo nutné shromažďovat a pracovat s etnografickou literaturou, která jednotlivé kultury popisuje. K tomuto účelu byly skupinou vědců kolem amerického antropologa George Petera Murdocka (1897–1985) založeny systematické sbírky interkulturních srovnávacích studií HRAF (*Human Relations Area Files*) nebo SCCS (*Standard Cross-Cultural Sample*). Přesto ve druhé polovině 20. století o takové srovnávací studie upadal zájem, pro zpochybnění etnografických údajů a metodiky významnými antropology, mimo jiné např. německým etnologem Thomasem Schweizerem (1949–1999) (srov. Murdock, 1967, 1969; Schweizer, 1999; Bollig, 2003, s. 393–394).

Soudobá kulturní antropologie je v mnohém jiná. Orientuje se na méně tradiční kultury a subkultury, využívá méně tradiční výzkumné metody a techniky, především pak informační technologie, které skýtají nevídané možnosti jak ve fázi přípravy výzkumu, tak jeho organizace, realizace i analýzy získaných dat. Přístup k informacím je ve srovnání s minulostí snadný a rychlý. Problémem je spíše to, jak se v nich orientovat, jak odlišit validní informace od těch méně validních, důležité od méně důležitého, ale také to, jak i nadále zaujímat autentický vztah ke světu, společnosti, tím spíše k člověku jako k individualitě. Velmi výstižně to napsal Jiří Špaček, ve svém článku o *e-kolonizaci lidstva*. Doslova uvedl: „Bylo by naivní se domnívat, že my využíváme internet. Internet totiž zároveň používá a formuje nás. Tento proces je zcela bezprecedentní: žádná jiná technologie v historii nekolonizovala a nezestejšovala obyvatelstvo Země v takové míře“ (Špaček, 2013, online). Avšak my dodáváme, že jde nejen o autenticitu, ale také či spíše především o to, aby se do budoucna nevytratilo to, co dělá antropologii antropologií, tj. skutečný zájem o člověka a jeho život ve společnosti a kultuře, o bezprostřední kontakt s ním, o skutečně humanistický přístup, pro nějž je příznačná bezpodmínečná úcta k člověku jako takovému.

Filozofická antropologie

Andrea Preissová Krejčí

1 ÚVOD

Antropologie pojímaná jako filozofická disciplína má za předmět svého zájmu člověka jakožto celek, člověka v celosti jeho bytí, člověka, jak se jeví sám sobě, obraz člověka. Tím se odlišuje od tzv. speciálních věd o člověku: biologie, lékařské vědy, kulturní a sociální antropologie a dalších, které se, byť v široké perspektivě, zabývají partikulárními stránkami lidského bytí.

Speciální vědy se omezují na určitý aspekt a rozvíjejí sobě odpovídající metodu, odhlížíjí od jiných hledisek a vazeb, které nepatří do jejich oborů a nejsou zvolenými metodami postižitelné. Třebaže se člověkem zabývá mnoho dílčích věd, žádná jej nepostihuje v jeho celistvosti, žádná z nich nevypovídá o jeho podstatě. To je znakem jejich exaktnosti, ale zároveň i jejich omezení. Člověka však nelze zpředmětnit. Neboť člověk je stále nehotový, stále tvořící a tvořený, stále tajemný a nezachytitelný. Neskládá se totiž jen z fyziologických částí, ale je jednotou psychosomatickou. Tematizovat předpokládanou jednotu částí v celku je posléze úkol filozofický. **Filozofická reflexe člověka** se sice opírá o poznatky speciálních věd o člověku, ale vychází z předcházejícího uvědomění si lidské jednoty a celistvosti, tedy z poznatku, že jsme to my, lidé, kteří zkušenostně prožíváme a chápeme sami sebe, z předrozumění⁷⁴ tomu, co znamená být sami lidmi. Filozofická antropologie se vymezila oproti ostatním filozofickým disciplínám jednak rezignací na filozofii dějin, jednak příklonem k metafyzice, a sice proklamovaným hledáním lidské přirozenosti, tedy podstaty člověka.

V moderním myšlení, tedy od počátků 18. století až k přelomu 19. a 20. století, se půda filozofické antropologie stala univerzální perspektivou řešení filozofických otázek a synonymem skutečné filozofie vůbec. Poslední etapou rozkvětu této disciplíny bylo období uvolněného společenského klimatu 70. a 80. let 20. století. V současnosti se po-

stupně upouští od názoru považujícího antropologické postoje ve filozofii za ústřední.

Dějiny filozofické antropologie můžeme pojmut nejmeně ze dvou hledisek. Za náplň této filozofické disciplíny můžeme považovat buď „pouze“ práce **Maxe Schelera** (1874–1928), **Helmutha Plessnera** (1892–1985) a **Arnolda Gehlena** (1904–1976), nebo – pokud budeme sledovat otázku po podstatě člověka napříč dějinami – každé filozofické vymezení člověka v průběhu celé historie myšlení.

Základní otázku filozofické antropologie – *Co je člověk?* – prvně nastolil Immanuel Kant v jednom ze svých posledních spisů – *Logice*. Avšak již ji nestačil rozpracovat. Chápal ji jako zaštiťující otázku tří předchozích otázek – *Co mohu vědět? Co mám dělat? V co smím doufat?* – a tím pádem i celé filozofie.

Nejvíce pozornosti se otázce po podstatě člověka začalo věnovat ve 20. letech 20. století, v tzv. klasické etapě filozofické antropologie. Opětovně, a o to razantněji, položení otázky souviselo s všeobecným kulturně-spoločenským „podhoubím“ doby. Naplno se totiž projevil právě problém člověka jakožto aktuální téma ve filozofické reflexi. Souvisel s krizí identity a následnou snahou na ni adekvátně odpovědět.

Jako příklad znovunavrácení se k otázkám po člověku v jejich celistvosti uvedme dva příspěvky, které výstižně zachycují reflektovanou situaci. Jde především o názor Maxe Schelera: „Stále vzrůstající množství speciálních věd, které se zabývají člověkem, ať jsou jakkoli cenné, daleko více podstatu člověka zakrývají, než aby ji objasňovaly. Pomyslíme-li dále, že zcela otrěseno je zvláště darwinistické řešení otázky o původu člověka, pak můžeme říci, že v žádném dějinném období se nestal člověk tak problematickým jako v současnosti“ (Scheler, 1968, s. 44). Dále máme na mysli

podobnou analýzu situace od Martina Heideggera: „Žádná doba nevěděla o člověku tolik a tak rozmanitého jako ta dnešní. Avšak také žádná doba nevěděla méně než dnešní doba, co je člověk. Žádné době se nestal člověk tak problematickým jako době naší“ (Heidegger, 2004, s. 185).

Z druhého úhlu pohledu se na otázky: *Co je člověk? Kdo jsem? Čím jsme my – lidské bytosti?*, tedy po smyslu života, čili dějin vlastního rodu, pokoušeli, a to vždy neúplně, nerosumitelně či nedůsledně, odpovědět všechny náboženské systémy všech dob a všichni myslitelé a filozofové v průběhu historie lidstva.

Současné myšlenkové systémy se vyznačují snahou po překročení odpovědi na tuto základní otázku, vycházející ze samé přirozenosti našeho rodu – a rezignují na hledání uspokojivých odpovědí po smyslu života. Postmoderní filozofie totiž vychází z předpokladu, že všechny dosavadní pokusy o uspokojivou odpověď byly neúspěšné, překonané, tedy vždy částečně nepravdivé, čili vyvratitelné dalšími argumenty, rozmachem lidského ducha.

Pluralita a tolerance postmoderních cest myšlení jsou překrásným zráním, dospíváním lidského ducha, ale k čemu? K čemu vede tato cesta? Mnohost cest může naznačovat neexistenci cíle. Třebaže se postmoderní tvorba ve filozofii a umění brání (v mnoha směrech neoprávněně) nařčení z nihilismu, přesto ji charakterizuje jistá forma rozmařilosti v chaotickém úsilí o co nejkreativnější „jepičí let“. Ale člověk se dosud nesmířil, a pravděpodobně ani nesmíří, s představou, že by své postavení v kosmu měl odvozovat z postavení jepice v přírodě. Třebaže současný filozofický diskurs svým podílňíkům vnucuje představu, že metafyzické otázky, které tvořily jádro disciplíny, která bývá označována jako filozofická antropologie, jsou otázkami překonanými nebo rozpuštěnými v aplikované vědě o člověku, a že tedy nemá smysl se na půdě filozofie a antropologie k podstatě člověka a smyslu jeho existence vracet, přesto každá soudobá filozofická disciplína tento zákaz zodpovídání nezodpověditelného překračuje. Filozofická antropologie se tak stále zabývá metafyzickým tázáním po lidské podstatě a po **postavení člověka v kosmu**. Tuto diskusi se pokusíme „rozklíčovat“ níže, v oddílu *Člověk v obrazu současné filozofie*.

Snad nejlépe vystihuje specifičnost člověka jeho bipolarita, vyjádřená pojmem *animal rationale*. Jde o jednotu tělesného a duševního bytí. V tomto pojetí člověka jsou obsaženy všechny jeho dimenze: biologická, psychická, sociální a duchovní. Neměli bychom proto chápat člověka partikulárně, ale jako nedílný integrální celek.

Arno Anzenbacher připomíná názor Ernsta Wilhelma Hengstenberga, že specifičnost lidské biologie je „dána nerozlučným a reálným spojením s nadbiologickým principem“ (Anzenbacher, 2004, s. 228). Uvažuje, podobně jako Arnold Gehlen, v tom smyslu, že člověku se dostalo nesrovnatelně horšího tělesného vybavení než zvířeti. Zvíře je dokonale vybaveno pro určité životní prostředí (kožešina, peří, šupiny, krunýř, kopyta, drápy, křídla, ploutve, zobá-

ky, chobot, chrup apod.). Ve srovnání s tímto specializovaným vybavením zvířat se člověk Gehlenovi jeví jako „nehotová, nedostatková bytost“ (Netopilík In Gehlen, 1972, s. 10–11). Skutečnost, že není specializován a přizpůsoben konkrétním životním podmínkám, ukazuje, že už ve svém animálním bytí je otevřen světu (což je termín, který Arnold Gehlen přejímá od Maxe Schelera). Vzprímená chůze uvolňuje jeho nesespecializované ruce a otevírá jeho pohledu širší horizonty. Mluvíme o vizuálním a manuálním prostoru člověka. Pro svou biologickou nevyhraněnost je člověk živou bytostí, která si sama musí vytvářet možnost využití daru života. Musí se stát *homo faber* – pracujícím a vyrábějícím člověkem, který instrumentalizuje své tělo i věci a činí je svými nástroji.

Odpovíme-li si na to, kým jsme, dokážeme odpovědět i na ostatní otázky svých životů. Určíme-li sami sebe a vyhraníme-li se vůči okolí, dokážeme pochopit smysl našeho bytí, účel naší existence. Jeho hledání není nepodstatnou částí naší osobnosti – našich životů. Antropologie tedy není pouze biologií člověka. „Kdo zná jen tělo a smyslové ústrojí člověka, je sice biolog, ale není ještě antropolog. Pouhé poznatky biologické a fyziologické netvoří ještě vědu o člověku a poznání tělesné stránky není to jediné a hlavní, nač se člověk ptá a co musí vědět, aby mohl žít. Je třeba vědět, je-li člověk pouhé zvíře anebo něco víc, je-li smrtelný či nesmrtelný, svobodný či nesvobodný, odpovědný či neodpovědný atd. Žádná nauka, která se chce vydávat za vědu o člověku, se nemůže a nesmí těmto otázkám vyhýbat“ (Pecka, 1970, s. 220). To tvrdí známý český antropolog a filozof Dominik Pecka.

Otázka *Co je člověk?* je výchozí otázkou antropologie, otázkou nezodpověditelnou. Ovšem každý nový pokus o odpověď na ni tvoří jádro disciplíny, kterou můžeme nazvat antropologií – vědou o člověku. Když si pokládáme tuto otázku, již tušíme, že sama naše schopnost tázání vede k odpovědi na ni. Ptáme-li se, co je podstatou člověka, jaké je jeho postavení ve světě či vymezení se vůči okolí, jaký je smysl jeho existence, přirozeně se nám vnucuje první odpověď. Člověk je bytostí, která se dokáže sama po sobě ptát, reflektovat sama sebe, je tázající se bytostí. Člověk je jediným známým tvorem, který se prokazatelně zabývá sám sebou, sám sebe vychovává, překonává a zdokonaluje. Je jediným tvorem, který dokáže být sám se sebou nespokojen, nést pocit povinnosti a odpovědnosti. Člověk je ve svém sebezpřekonávání nedokončenou, věčně nehotovou bytostí, je vždy jednou nohou nakročen k novému, budoucímu Já.

Již Tomáš Akvinský tvrdil, inspirován Aristotelem, že poznání může být vždy jen poznáním obecného. Dnes lze tuto vědomost podepřít hermeneutickou zkušeností, která tvrdí, že každá otázka může být položena pouze za předpokladu, že očekáváme její zodpovězení, čili každý poznatek může být vřazen do poznání pouze za předpokladu, že o celku, do něhož jej máme vřadit, již dopředu něco víme, nebo alespoň předpokládáme, z předchozího nahlédnutí kontextu, poznání obecnějšího. Jedná se o ono známé

Sokratovo paradoxní zjištění, že ptát se mohu jen do té míry, do jaké mám vědomost o tom, že odpověď na otázku neznám; tedy když „vím, že nic nevím“. Mám tedy již prvotně v předstihu vědění o mezích svého poznání. Vím o hranicích svého vědění, sahám tedy za meze bezprostředně daného, nahlíženého, známého, po něčem dalším, co chci vědět, co zakládá mé tázání.

Rakouský filozof a teolog Emerich Coreth ve svém úvodu do filozofické antropologie nazvaném *Co je člověk?* (k předešlému) uvádí: „Člověk se táže po své vlastní podstatě. Je to možné proto, že přece jen už o sobě ví, vyznačuje se vědomím sebe sama a rozuměním sobě samému. Tím se povznáší nad slepou přírodní vázanost bytosti, které jsou méně dokonalé než člověk. Jen proto, že člověk o sobě ví a sobě samému samozřejmě rozumí, může se tázat po sobě samém. Ale je to vědění, které tuto otázku neruší, nýbrž umožňuje. A jen proto, že člověk sám sebe nechápe plně, sám sobě zůstává záhadný a tajemný, jeho vědění o sobě samém je zároveň věděním neúplným, jeho sebepochopení je zároveň necelostním, neúplným chápáním sama sebe, a proto se může a musí tázat po své vlastní podstatě. Tak je člověk postaven do zvláštního polosvětla. Ví o sobě jako o bytosti, která sama sebe duchovně vlastní, sama sebe chápe. Ale je vsazen do nedokonalosti hmotného bytí a dění, které mu překáží v plném sebepochopení. Tato podvojnost určuje podstatu člověka. Z ní vyvěrá možnost a nutnost jeho tázání“ (Coreth, 1994, s. 10).

Tázání se po **vymezení lidské podstaty**, po vymezení člověka v jeho celistvosti, nemůže být nikdy ukončeno, protože lidské myšlení se bude neustále vyvíjet, obracet k novým, přesnějším a dokonalejším řešením, k novému hledání. Na tyto otázky nedokážou uspokojivě odpovědět speciální vědy.⁷⁵ Ve službách antropologie je dnes již řada empirických, speciálních věd (biologie, fyziologie, evoluční nauka, empirická psychologie...), ale i věd společenských (sociologie, teorie kultury nebo religionistika...), vlastně všechny vědy, jejichž předmětem je v dílčích aspektech člověk. Jenže všechny tyto vědy jsou ve svém předmětu a metodě omezeny. Mohou sice osvětlovat významné části lidského bytí, ale pro pochopení člověka v jeho celistvosti nepostačují, musí být integrovány do celku. Nemožnou proto nahradit filozofickou antropologií, jejímž úkolem je zkoumat člověka jako celek (Coreth, 1994, s. 11). Celek totiž není jen nakupením dílčích částí, v tomto případě dílčích poznatků tzv. speciálních věd, ale vždy obsahuje cosi podstatného navíc. Celek je vždy víc než suma částí, z nichž se skládá.

Např. chceme-li posuzovat vývojovou teorii, měli bychom napřed vědět, co je člověk, abychom se mohli smysluplně ptát, jak vznikl. Kulturu prehistorických lidí taktéž chápeme a vykládáme až na základě vlastního sebepochopení či poznání vlastní kultury. Rozumění nám samým, chceme-li lidské předrozumění tomu, co znamená být člověkem, toto neustále zakoušené rozumění předchází

každému dílčímu vědění a pochopení jednotlivých daností u speciálních věd o člověku. Tvoří celek, který je předřazen tomu, co je dílčí. Předrozumění tvoří celkový horizont, na jehož pozadí rozumíme sami sobě a sami sebe realizujeme.

Jedná se o hermeneutický přístup k poznání. **Hermeneutika** je metodou rozumění, je uměním výkladu. Jak lze tento přístup uplatnit v praxi, ukazuje např. Hans Georg Gadamer (1900–2002), zakladatel současné hermeneutiky. Celek lidské zkušenosti se světem má vůči individuálnímu prožitku charakter jisté danosti, do níž je člověk svou existencí vsazen. Této danosti vděčíme za to, že každý výklad a taktéž každé naše rozumění výkladu je zasazeno do rámce jakéhosi předrozumění. To, že z předrozumění nemůžeme vystoupit, ale vždy je součástí celku naší existence, není vadou našeho poznání, ale naopak podmínkou, bez níž bychom nebyli s to poznávat. Předrozumění se stává tématem hermeneutiky, která pracuje s uvědomělou dějinností každé zkušenosti a na ní zakládá výklad. Každé naše rozumění je dějinným rozuměním. Nemůže totiž existovat výklad ani rozumění vytržené z existenciální struktury tradice.

Neexistuje rozumění, jež by bylo zcela prosto všech předpokladů a které by mohlo dosáhnout čisté pravdy. Avšak zde se hermeneutická metoda zaplétá v tzv. hermeneutický kruh: každý dílčí poznatek může být pochopen jen z celku souvislostí, jimž lze ovšem porozumět jen pochopením dílčích poznatků.

Jen jsme-li si vědomi toho, že naše poznání vždy spočívá v jakémisi předrozumění, můžeme svou situaci hermeneuticky reflektovat a pokusit se od své pozice distancovat. Třebaže nikdy nenahlédneme všechny souvislosti, tedy celek poznávaného, alespoň se můžeme přiblížit k jeho objektivitě, jak jen to jde. To je úkol, jímž by se měla zabývat obecná antropologie. Třebaže neexistuje žádné absolutně platné východisko, privilegované uchopení člověka, přesto je člověk konkrétním celkem. A mnohost pokusů o jeho zachycení je založena na jednotě, o jejíž poznání máme usilovat. Proto také toto lidské úsilí nebude nikdy s konečnou platností ukončeno.

Filozofická antropologie je v širokém smyslu vědou hledající to, co je všem lidem společné, co lidský druh odlišuje od druhů jiných, co je podstatou naší lidskosti – **antropologickou konstantou**. Zakladatel moderní filozofické antropologie Max Scheler soudí, že oním výjimečným, co tvoří zvláštní postavení člověka v kosmu, je **otevřenost člověka ke světu**. Helmuth Plessner pak mluvil o **excentrické pozicionalitě** a Arnold Gehlen o člověku jako o **bytosti nedostatku**.

Největšímu rozkvětu antropologizujícího myšlení předcházela epocha „dlouhého“ 19. století: rozvoj přírodních věd, historický optimismus, zrod evolučního paradigmatu, darwinismus, významné biomedicínské objevy a posuny v léčbě nemocných, vznik nových vědních disciplín: psychologie, sociologie, psychiatrie, ale např. i kulturní

a sociální antropologie. Toto vše determinovalo klasickou etapu rozvoje filozofické antropologie. Ale nejen ji. Podezření z vázanosti na antropologické pozice má reálný základ v Heideggerově fundamentální ontologii (*Bytí a čas*), ve filozofii existence Karla Jaspersa a podobně také v dílech autorů kritické teorie společnosti – Maxe Horkheimera, Theodora W. Adorna, Waltera Benjamina, Ericha Fromma a mnoha dalších představitelů tzv. frankfurtské školy, jejíž analýza a kritika myšlení se opírá, mimo jiné, o antropologické poznatky.

Druhé kolo rozvoje prožívá filozofická antropologie od 50. do poloviny 70. let 20. století. V jejím ohnisku stojí především reflexe a reakce na specifické sociokulturní a historické změny a fáze vývoje, jimiž prošel svět v nedávné minulosti. Téma člověka se však rozměňuje do dílčích disciplín, které již nepracují s jeho holistickým obrazem, ale úzce se specializují na konkrétní filozoficko-sociologické aspekty člověka. Přesto práce odborníků s antropologií těsně spjatých oborů nelze pominout: Niklase Luhmanna a Herberta Marcuse (sociologie), Friedricha Waismanna, Willarda Van Ormana Quineho (filozofie jazyka), Johna Searleho (teorie komunikace), raného Jürgen Habermas

se a Jeana-Paula Sartra (existencialismus), Hanse-Georga Gadamera (hermeneutika), Jeana-Françoise Lyotarda (postmoderní sociální filozofie). Tato fáze antropologického myšlení staví do popředí svého zájmu problematiku lidské svobody a zdroje lidskosti obecně, tedy přirozenost člověka, ale na rozdíl od předchozích esenciálních období ztotožňuje její hledání s problémy identity a seberealizace v podmínkách daného společensko-kulturního řádu. Problém lidské podstaty se změnil na problém identity konkrétního člověka.

Zatím poslední etapou rozvoje filozofického myšlení věnujícího se člověku jsou 80. léta 20. století. V nedávné minulosti a rané současnosti se tematizuje širší pole vztahů mezi jazykovými systémy, systémy znaků a symbolů, které přesahují k celospolečenskému ideologickému vědomí a komunikativnímu jednání jedinců v systému. Obecně lze mluvit o etapě **postmoderní filozofie**, a tedy i „postmoderní filozofické antropologie“. Mezi nejcitovanější autory tohoto směru patří: Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard, Peter Sloterdijk, Richard Rorty aj. Antropologické přesahy má také analýza diskursu a diskursivních pravidel „vedení rozumu“ Michela Foucaulta.

2 VZNIK A ROZVOJ FILOZOFICKÉ ANTROPOLOGIE

2.1 Max Scheler

Max Scheler bývá díky své knize *Postavení člověka v kosmu* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928) považován za zakladatele moderní filozofické antropologie. Nicméně již před vznikem tohoto díla Scheler vytyčuje program disciplíně, pro niž se po vydání studie *Člověk a dějiny* (*Mensch und Geschichte*, 1926) zažije název filozofická antropologie. Její počátky tak klademe do 20. let 20. století. Max Scheler byl žákem Edmunda Husserla, zakladatele **fenomenologie**. Fenomenologickou metodu převedl na řešení ontologických, etických a obecně antropologických problémů.⁷⁶

Svou antropologii považuje Max Scheler za novou vědní disciplínu vzniklou v opozici k tradičním představám o člověku, tedy teologickému, biologickému a antickému filozofickému konceptu. Mluví o krizi provázející v moderní době vědecké představy o lidském druhu, neboť stále roste počet disciplín, které se zabývají zkoumáním člověka, ale po jeho vlastní podstatě se nikdo neptá, ba právě naopak, dílčí vědní poznatky ji zastírají. Max Scheler ve své práci *Člověk a dějiny* tvrdí, že hledá vědu, která by se snažila objasnit vznik a podstatu člověka – jeho postavení v přírodě (tedy v kosmu), která by mluvila o člověku na úrovni fyzické, psychické, duchovní i metafyzické. Filozofická antropologie má vystihnout podstatu člověka v metafyzických souvislostech, má nalézt odpovídající defini-

ci člověka, která by vysvětlila, proč je člověk výjimečnou bytostí, stojící na jedinečném místě v řádu přírody, které nepřísluší žádnému jinému tvorů. Scheler však jde ještě dál, když tvrdí, opakuje Immanuela Kanta, že všechny prioritní problémy filozofie se dají převést na otázku: *Co je člověk?*, proto filozofickou antropologii staví do centra filozofického zájmu.

Max Scheler tak zavdal na konci 20. let 20. století příčinu nového rozvoje věd o člověku. Zahájil etapu, v níž mnozí zvažovali důvody zvláštního postavení člověka v kosmu. Předpokládali existenci tzv. antropologické konstanty, tedy univerzální vlastnosti člověka, která určuje podstatu lidského jedince. Scheler ji našel v **lidské otevřenosti světu** (*Weltoffenheit*).

Mezi Schelerovy rané spisy lze zařadit práci se silně etickým nádechem *Ordo Amoris* (jednotlivé eseje byly publikovány v letech 1913–1917; v češtině vyšly jako *Řád lásky* v roce 1971). Podle Maxe Schelera je tento řád obsažen v každém z nás: „Všechno tedy, co na nějakém člověku nebo skupině poznáváme jako morálně důležité, musí být – jakkoli zprostředkovaně – redukováno na zvláštní způsob výstavby jejich aktů lásky a nenávisti a jejich potenci lásky a nenávisti, na *ordo amoris*, který je ovládá a v každém jejich hnutí se projevuje“ (Scheler, 1971, s. 36).

Toto projevování se řádu v člověku můžeme spojovat s jakýmsi osudem, který je nám dán a jež můžeme svobodně přijmout nebo odmítnout, ale vždy už v něm budeme

žit, i když s ním budeme bojovat. „Není-li již osud předmětem svobodné volby stejně jako struktura *milieu*, může se k němu člověk přece jen chovat nejrozdílnějším způsobem neosobně. Může být v jeho zajetí tak, že si jej ani neuvědomí jako svůj osud (jako ryba v akváriu), může jej však také poznat a stát nad ním. Může se mu dále oddat, nebo se mu vzepřít“ (Scheler 1971, s. 3–44).

Je podivné, že se Max Scheler dosti obsáhle zabývá možností osudového bytí člověka, nicméně v rámci jeho uvažování o osudu se nijak nevymyká komplexnímu pojetí člověka tak, jak jej bude později charakterizovat ve svém vrcholném díle. Protože osudové určení člověka mu slouží pouze jako něco, co svým duchem musí překonat, aby se naplnil, stal se člověkem v jeho smyslu. Překonání osudu je podstatou a náplní člověka, aby se odpoutal od sebe samotného, jak přišel na svět a stal se čímsi dokonalejším, oduševnělou bytostí, kterou k jejímu údělu a naplnění sebe sama vede všudypřítomný *ordo amoris*. Teprve díky němu a skrze něj dosahuje člověk odstupů od sebe sama. Tím dokáže svou vlastní existenci překonat a dostane se postupně nad ni.

K tomuto cíli nás také směřuje *ordo amoris*, protože jen díky jeho struktuře jsme schopni přesáhnout sami sebe, a tak se vyčlenit ze skupiny ostatních živočichů a překročit přírodní prostředí našeho světa, stanout nad ním, stát se nejdokonalejšími bytostmi a ve svém svobodném pobývání na tomto světě jej spoluvytvářet, ba dokonce jej měnit. Teprve námi, lidmi viděnými, ne pouze jako články v řetězci univerza, nýbrž jako nejvyšší články řetězce, tedy před Bohem, naplňujeme svou existenci a stáváme se sebou samými.

Výstižně popsáno: „*Ordo amoris* je tedy jádrem světového řádu jakožto božského řádu. Tento světový řád zahrnuje i člověka. Stojí v něm jako nejdůstojnější a nejsvobodnější služebník Boha, a jen jako takový smí být nazýván pánem stvoření. [...] Bůh a jen Bůh může být vrcholem stupňovité stavby říše hodnot lásky, podobné pyramidě – zdrojem a cílem tohoto celku zároveň“ (Scheler, 1971, s. 49–54). Toto je Schelerův základní mravní imperativ, toto je jádro jeho myšlení, podnět jeho spekulací, příčina jeho víry v člověka a jeho uskutečnění v *ordo amoris*, a proto mu také splývá řád lásky s řádem světa, s božským řádem univerza.

Ordo amoris určuje člověku jeho místo na světě, neboť naším prvotním určením, které nás pozvedá v čelo božského řádu světa, je být dříve *ens amans* (jsoucní milující) než *ens cogitans* (jsoucní poznávající) či *ens volens* (jsoucní jednající).

V Schelerově rozkrývání *ordo amoris* není místo pro úplné odtržení člověka z jeho struktur, pro úplnou negaci jak lidskou, tak společenskou, ba právě naopak. Je to právě jeho svět, v němž se láska stává prvotním principem, sítí světa, a je tudíž i tam, kde bychom ji nehledali. Proto nelze považovat jeho etickou kritiku společnosti za radikální, neboť v ní je skryta podivná touha, která i za nená-

vistí a společenským chaosem vidí jen důsledek lásky, byt lásky zvrácené nebo pomýlené: „Vždy však platí, že akt nenávisi, jenž je protikladem lásky, nebo akt emocionální negace hodnoty, a tudíž i existence, je až důsledkem lásky v nějakém směru nesprávné, anebo zmatené“ (Scheler, 1971, s. 60).

Jen člověk, který nesmírně věří v člověka – člověka morálního, dobrého a láskyplného – může svou láskou k lidství překrývat a zastínit to, co je v člověku špatné a zvrácené. Není to však pouze víra v člověka ve formě humanistického toužení po lidské dokonalosti, je to především křesťanská víra v nejvyšší stvořené jsoucní v univerzu, v člověka jako obraz stvořitelův. Nenávist i zlo jsou zde jen proto, aby byly překonány, a tím umožnily člověku překonat sebe sama a stát se svobodnějším a tím pádem nezávislejším na záporných okolnostech svého bytí.

Filozofická antropologie 20. století našla svůj „kámen úhelný“ v pozdní Schelerově práci, která vyšla až po jeho smrti, *Postavení člověka v kosmu* (1928; do češtiny přeloženo pod názvem *Místo člověka v kosmu* v roce 1968).

Max Scheler v ní dělí duchovní život do několika stupňů, přičemž nižší stupně jsou obsaženy i ve vyšších formách organického života. Na nejnižší úroveň bytí řadí sféru puzení, kam patří nevědomé, prvotní reakce organismů na okolí, které jsou dominantní v rostlinné říši. Druhou sférou je instinkt, vrozená a dědičná schopnost živých organismů, která jim umožňuje přežít i za nepříznivých podmínek (zimní spánek). Dalším stupněm je návykové chování, které se projevuje schopností opakovat toto chování, které vede k úspěchu, obživě atd., a využívat asociálních schopností rozhodování na základě paměťových stop. Tato sféra je dominantním znakem fauny. Z fauny jsou vyděleni primáti, kteří jediní dosahují dalšího stupně, a sice praktické inteligence, která se vyznačuje schopností řešit problémy a provádět rozhodnutí v nově nastávajících situacích. Poslední sférou a stupněm duchovního života je bytí o sobě, sféra ducha, která je vlastní výhradně člověku.

V lidské psychice jsou obsaženy všechny předcházející sféry. Co tedy z člověka činí člověka? Co je specificky lidským stupněm existence? Musí zde být jakýsi jedinečný, určitý princip protikladný či neslučitelný se všemi předcházejícími stupni psychična, který vyděluje člověka z biologicko-psychologického života vlastního ostatnímu organickému světu. Tento princip Scheler označil termínem duch (*Geist*). Sféra ducha je určena svou „existenciální odpoutaností od organična“. Takto obdařená „duchovní bytost“, tedy člověk, je určována tím, že je „otevřena ke světu a pro svět“ (Scheler, 1968, s. 67).

Lidské bytí je tedy určeno tím, že se svou otevřeností (*Weltoffenheit*) odlišuje od všeho dalšího života, který se naopak vyznačuje tím, že je na své organické prostředí vázán. Vše organické je vázáno na prostředí, v němž existuje, je s ním propojeno stupni psychického života předcházejícími sféře ducha. Člověk, který je obdařen duchem, dokáže vázanost na prostředí překročit a otevřít se světu jakožto

celku. Otevřenost ke světu určuje způsob, jakým člověk ve světě je – je prvotní vlastností lidského rodu.

Dle Maxe Schelera lze popsat člověka jako „asketu života“, neboť vykazuje schopnost zdržet se pudů a žádostivosti a přesáhnout (transcendovat) svou biologickou, organickou výbavu. Člověk je jediná bytost, která umí říci *Ne!*. Zvířata a nižší organismy jsou naopak světu uzavřeny. Protože pro zvíře je svět uzavřený, žije v hranicích toho, co je mu dáno instinkty a pudy, které jsou jeho jedinou motivací. Zatímco člověk motivuje své jednání často nezávisle na pudech, a může tedy v neomezené míře jednat otevřeně ke světu.

Paralelně s ontologickým významem problému „otevřenosti“ vystupuje na povrch také význam druhý. Člověk dokáže vyjímát jednotlivé jevy, jsoucna a objektivizovat je. Zpředměťňuje si svět, což znamená, že si ve vlastním vědomí utváří ideje, znaky, modely, symboly, tedy vlastní popisy světa (např. písmo). Tento proces je základem vzniku kultury.

Člověk se umí ubránit (nebo alespoň bránit) tlaku prostředí, která jej omezují. Dokáže také bojovat se svými vnitřními přirozenými tlaky, čili pudovou sférou života, a tím jedná otevřeně vůči světu a pojímá se jako svobodná bytost nevázaná na prostředí a nižší stupně psychického života. Lidský vztah k okolí, k životnímu prostředí, ke světu, je vztahem svobody. Podle Maxe Schelera člověk dokáže své vnímání okolního světa podřídít rozumu. Dokáže k jevům (věcem i dění ve světě) zaujímat neutrální vztah, metodologický odstup, díky němuž pak vnímá věci takové, jaké skutečně jsou. Dalším významem lidské otevřenosti ke světu je jeho schopnost vnímat jej v jeho čistém, konkrétním bytí.

Dokážeme-li určit, odhalit a zpředmětnit svět, prostředí a jeho podmiňující faktory, pak se také od toho všeho dokážeme odpoutat. Pokud bychom chtěli z výše řečeného vyvodit Schelerovu odpověď na otázku po tom, kdo/co je člověk, pak zjednodušeně řečeno se člověk stává člověkem právě skrze narůstající nezávislost na prostředí, z něhož vyšel. Nakolik se dokážeme vymanit z prostředí, natolik jsme svobodnými bytostmi. Člověk se také stává člověkem do té míry, kam až si dokáže zpředmětnit svět kolem, kam až ho dokáže postihnout, vyvázat se z jeho kontextu, osvobodit se a otevřít se.

Otevřenost člověka ke světu je schopností vnímat svět nepodmíněně, tedy v jeho čistém bytí, nalézat a otevírat nové obzory v tom, co člověka obklopuje, nové horizonty jeho prostředí/světa. Lidský duch však dokáže zajít ještě dále, dokáže zpředmětnit, zaujmout metodický odstup také sám od sebe, je tedy schopen autoreflexe.

Člověk je jedinou bytostí, která dokáže jednat nezávisle na tom, co ji udržuje v životním kontextu s prostředím. Max Scheler je přesvědčen, že člověk se stává člověkem právě skrze zvyšování míry této nezávislosti, a tím se také dostává k postihování bytí světa a čistého bytí jako celku. Míra tohoto postihování je také mírou naší lidskosti.

2.2 Helmuth Plessner

Helmuth Plessner byl německý filozof opírající se o odkaz německé filozofické tradice, předně o Immanuela Kanta. Jeho nejznámějším dílem, v němž předkládá vlastní antropologickou koncepci, je dílo *Stupně organického a člověk (Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie)*, publikované v témže roce jako Schelerovo *Postavení člověka v kosmu*, tedy v roce 1928. Helmuth Plessner tak, přestože se dožil mnohem vyššího věku než Max Scheler, není Schelerovým žákem či pokračovatelem, nýbrž současným. Spolu s ním bývá pokládán za spoluzakladatele filozofické antropologie jako samostatné disciplíny (Odehnal, 2002, s. 126). Svou koncepci vystavěl na základě hlubokých poznatků z přírodních věd, jež studoval stejně usilovně jako filozofii, čímž se od Schelera odlišoval.

Principiálním termínem jeho práce je **pozicionalita**. Podle Plessnera je způsob, jakým se organismus nachází v prostředí, základním znakem všeho živého a toto jeho umístění ve světě označuje slovem „pozicionalita“. Rozlišuje přitom pozicionalitu centrickou, typickou pro nižší stupně organického, a excentrickou, vlastní člověku.

Centrická pozicionalita znamená, že „organismus prožívá sám sebe jako pozicionální střed, tzn. pocituje sám sebe jako živé tělo, ale nedisponuje přitom sebeuvědomováním“ (Horyna, 1999, s. 26). Neprožívá sebe, což mu nedovoluje, aby vykročil za hranice své tělesnosti. Nedokáže se vymanit z prostoru, do kterého se narodil a ve kterém tráví svůj život. Neuvědomuje si možnost změny prostředí (možnost vědomého odchodu).

Organismus, který disponuje sebeuvědomováním, má **excentrickou pozicionalitu**. Centrickou hranici překračuje tím, že umí zaujímat odstup (rozumí se odstup sám od sebe). Ví o sobě samém jako o středu prožívání své existence, existujícího (vnímaného obecně), a proto je schopen vyjít nad svět existujícího, nad sebe sama, žít život excentrický (srov. Horyna, 1999, s. 27). Sebeuvědomění a zaujetí odstupem je, dle Plessnera, vlastní pouze člověku. Odstup člověk může zaujmout jednak k okolnímu světu, jednak k vlastnímu tělu, tedy k svému vnitřnímu světu. Skrze schopnost odstupů – nadhledu a reflexe – se člověk stává osobou.

Osobnost člověka pojímaná z hlediska její excentrické pozicionality se utváří v kontextu interakce se světem, se sociálními strukturami a s vlastním „Já osobností“. Syntéza těchto vztahů tvoří podstatu excentrické schopnosti zaujetí distance od světa i od sebe sama, tedy sebereflexe. Zjednodušeně by se dalo tvrdit, že jádrem pojmu excentricity je právě schopnost sebereflexe. Člověk je z tohoto pohledu vždy nehotovou bytostí, „člověk není, ale stává se“ (Horyna 1999, s. 27).

Osobnost člověka v sobě nese obě roviny pozicionality: jednak centrickou, v níž prodlévá jeho organická stránka, jednak excentrickou, která je zaměřena instrumentálně,

neboť člověk díky ní překonává přirozený svět tvorbou tzv. „druhé přírody“, tedy kultury.

Excentricita není jen schopnost lidské sebereflexe, ale také popis přesazení člověka do jiné roviny bytí. Je to „bytí, v jehož průběhu člověk objektivizuje, zpředměňuje jevy svého prostředí a nakonec sám sebe v dimenzi bytí jakožto celku“ (Horyna, 1999, s. 28). Tato specificky lidská modifikace bytí, modifikace života, je, na rozdíl od Schelerovy koncepce podmíněné náboženským přesvědčením, podřena evolučním výkladem.

Na základě vrozeného principu sebereflexe člověk ví, že všechny horizonty, jichž dosahuje, jsou partikulární (neúplné, dílčí), a proto má snahu je znovu a opět překonávat. Tak se vyrovnává s danostmi životního prostředí i vlastní nedokonalostí, již překračuje díky schopnosti sebereflexe. Právě sebezpřekonávání lze považovat za jádro terminu excentricity. Proto excentrická pozicionalita obsahuje a vysvětluje moment lidské sebetranscendence. Rozvíjení sebetranscendence je základním znakem a charakteristikou toho specifického, co odděluje existenci lidskou od existence ostatních živočichů.

Sebeuskutečňování se řídí **základními antropologickými zákony**, které vycházejí z předpokladu, že člověk, na rozdíl od zvířete, nežije v „bezprostředním“ vztahu k okolí, ale svět je mu dán „zprostředkovaně“. Vzniká určitá nejistota. Člověk nežije ve svém přirozeném prostředí, je excentrický. Základní antropologické zákony mu mají zajistit jistou míru bezpečí (srov. Horyna, 1999, s. 30–31):

- 1) **Zákon přirozené umělosti** znamená, že člověku je přirozené žít v umělém světě, protože nemůže žít v bezprostřednosti přirozené přírody. Lidská přirozenost tíhne k vytváření tzv. druhé přírody, čili umělé přírody, již jsou lidská obydlí, osady, města, nástroje, zbraně, tedy vše, čeho je člověk tvůrcem. V širším slova smyslu můžeme říci kultury, která se mu stává vlastním přirozeným prostředím.
- 2) **Zákon zprostředkované bezprostřednosti** znamená, že člověk „prostřednictvím své činnosti, svého poznávání a své tvorby umělého světa nepřetržitě zprostředkovává mezi danostmi přírody a svým vlastním světem“ (Horyna, 1999, s. 31), což znamená, že vztah člověka k světu je vždy zprostředkovaný (např. pomocí nástrojů, zvyků, morálky, jazyka). Člověk kulturu aktivně tvoří. Tento zákon můžeme považovat za nejdůležitější, protože nejvíce určuje lidské bytí. Pomocí něj vytváříme kulturu, která se pro člověka stává přirozeností.
- 3) **Zákon utopického stanoviště** znamená, že člověk si je vědom – je ovlivněn – stálým prožíváním sebetranscendence, nicotností své i všeho, čeho dosahuje, a proto tíhne k pevnému základu. Potřebuje pevný základ. Naději v konečný smysl sebetranscendence. Tendence hledat jistotu je příčinou veškeré religiozity. Člověk nemůže najít zakotvenost ani ve světě, ani v sobě, proto si vytváří náboženství. Tato naděje je ovšem podle Plessnera

utopická, neboť ji lze zdůvodnit pouze teologicky, nikoli filozoficky, antropologicky či obecně vědecky (srov. Horyna, 1999, s. 31).

Myšlenku o excentricitě Helmuth Plessner ve stati *Homo absconditus* (1972) aplikoval na definování (vymezení) člověka. Excentrické postavení člověka, které ho vymaňuje z jakéhokoliv ohraničení, podle Plessnera vylučuje, aby byla podána jeho definice, neboť definice představuje ohraničení, vymezení. Proto Helmuth Plessner charakterizuje člověka jako *homo absconditus*, tzn. člověka nevyzpytatelného, záhadného. Podstatu člověka podle něj nemůžeme pevně stanovit, ohraničit, naopak je třeba pojímat ji jako otevřenou otázku. Tato neuzavřenost podstaty člověka s sebou přináší také neuzavřenost horizontu budoucnosti a sebe-relativizaci dosavadního myšlení a kultury (srov. Nida-Rümelin, 2001, s. 368). Plessnerova filozofie poukazuje na ohroženost a propastnost lidské situace: Lidské bytí se vymyká určení. Podstata člověka není stanovitelná. Člověk je *homo absconditus*.

2.3 Arnold Gehlen

Arnold Gehlen se habilitoval roku 1930 prací *Skutečný a neskutečný duch* (*Wirklicher und unwirklicher Geist*) a již v ní se odklání od metafyzického pojetí filozofické antropologie svých předchůdců. Daleko důsledněji se pokouší o vytvoření jakési empirické sociologie, která by nevycházela z žádných metafyzických a ontologických předpokladů. Dokazuje, že myšlení, které se zabývá absolutnem – tedy metafyzickými spekulacemi hledajícími podstatu bytí – se nemůže stát motivem praktických činů. Od roku 1933 působil Arnold Gehlen jako nacionální socialista, což negativně ovlivnilo jisté části jeho díla, ale především znemožnilo jeho poválečné působení na významných vysokoškolských katedrách (Nida-Rümelin, 2001, s. 146–151).

Od 40. let se orientoval na obrácení antropologie k užšímu napojení na empirické vědy. Právě jeho nová antropologická koncepce podaná v díle *Člověk. Jeho přirozenost a místo ve světě* (*Der Mensch. Sein Natur und sein Stellung in der Welt*, 1940) bývá považována za vrchol filozofické antropologie založené Schelerem a Plessnerem. Arnold Gehlen antropologii chápe jako obecnou teorii o člověku.

Na rozdíl od metafyzických koncepcí člověka reprezentovaných Maxem Schelerem a Helmuthem Plessnerem, které podle Gehlena začínají u „ducha“, vede cesta k pravé antropologické práci od přírodovědného popisu člověka (vycházející z předpokladů jeho jednání). Arnold Gehlen tvrdí, že člověk je biologicky vybaven či nevybaven zvláštním způsobem, který mu umožňuje přežití. Proti evoluční teorii vývoje živých organismů staví tezi, že člověk je jedinečným projektem přírody, je dle něj „totálním projektem přírody“ (*Gesamtentwurf*). Je biologicky uzpůsoben tak, že je pro něj prostá existence v přírodě nemyslitelná. Chybí mu totiž to, co udržuje při životě ostatní živočichy:

- 1) Organické začlenění do úzce vymezeného prostředí. Podobně jako u Plessnera by se dalo říci, že člověk nemá určeno speciální místo ve světě.
- 2) Na rozdíl od jiných živočichů člověk postrádá vysoký stupeň specializace orgánů. Již dítě se od jiných mláďat liší dlouhou trvající závislostí na cizí pomoci. Malý člověk je sám naprosto bezbranný a proces učení trvá velmi dlouhou dobu. Člověk dále není zdaleka tak dobře připraven na útok, obranu a útěk jako zvíře. Vyznačuje se slabou přírodní vybaveností smyslů, nedostatečnou regulací tělesné teploty a rychlostí pohybu, zuby a nehty mu neslouží jako přirozené zbraně atp.
- 3) Člověku chybí spolehlivé vedení instinkty. Chladný, rozumný úsudek lidem mnohdy brání nechat se řídit vlastními pudy.

Těmito nedostatky se člověk liší od zvířat, proto je podle Gehlena „bytostí nedostatku“. Člověk obecně není schopen existence v nepřizpůsobeném prostředí, neboť na rozdíl od živočichů je, metaforicky řečeno, určen především nedostatkem. Je pro život biologicky nepřizpůsoben, nespécializován. Jako živočich je primitivní, nerozvinutý. Jeho zvláštní postavení ve světě není odvozováno na základě paradigmatu kvalitativního vývoje od primátů, ani na základě adaptace na prostředí.

Arnold Gehlen odmítá stupňovité či stadiální schéma uspořádání organického života, neboť podle něj tyto evoluční teorie nejsou dostačujícím vysvětlením zvláštního postavení člověka ve světě. Odmítané vývojové teorie nahrazuje ve svém konceptu novým prvkem organizace života. Tímto principem je nedostatek či nedostatečnost, která vymezuje člověka jako **bytosť nedostatku**.

Základní otázkou filozofické antropologie je pro Arnolda Gehlena to, jak se nedostatková bytosť může vůbec udržet naživu. Vysvětlení nachází v biologické jedinečnosti, která sice dělá člověka bytostí plnou nedostatků, zároveň však umožňuje, aby byla **bytosťí jednající**. Existence v nedostatku je proto nutně existencí otevřenou světu (termín „*Weltoffenheit*“ přejímá od Maxe Schelera). Člověk není přizpůsoben přirozenému prostředí, nýbrž si musí své životní prostředí vytvářet (v tomto smyslu navazuje na Helmutha Plessnera). Příroda přidělila člověku zvláštní postavení. Člověk podle Arnolda Gehlena nežije, ale vede život.

Z faktu, že je člověk nespécializovaný, vyplývá, že se stává bytosťí jednající. Jen jako bytosť jednající může přežít a dále existovat. Podmínkou lidské existence je přetváření přírody, tedy přirozeného prostředí, na **umělou přírodu**, tj. lidské prostředí, tedy kulturu. Díky svému zvláštnímu, ohroženému postavení v přírodě žije člověk ve stálé nejistotě, a proto se musí naučit předvídatosti. Musí předem chápat, uvědomovat si a rozvrhovat si možnosti vlastního bytí.

V lidské předvídatosti nám pomáhá – a naše jednání motivuje – konstantní přebytek potřeb. Neuspokojení vybízí člověka, aby vzdor aktuálnímu stavu naplnění dílčí potře-

by (např. nasycení) uvažoval o budoucí situaci (např. o budoucím hladu). Člověk tedy nejedná podle svých aktuálních potřeb a pocitů uspokojení, ale vždy s ohledem na potřeby budoucí. Jinými slovy, přebytek potřeb orientuje jednání člověka podle budoucí situace, nikoli podle aktuálního stavu. Proto také často své jednání nezakládáme na individuálních motivech, ale překračujeme je v nadindividuální motivy „vyššího druhu“. Tak je tomu především v případě sociálních či kulturních potřeb, tedy v zájmu přežití celého rodu. Nadindividuální rozvíjení sociálních a kulturních potřeb lidstva ve svém důsledku vede pak dle Gehlena k tvorbě sociálního řádu.

Podmínkou existence člověka je přetváření živé přírody, tzn. vznik umělé přírody, kultury. Přírodní člověk je pro Arnolda Gehlena mýtus, člověk je od přírody kulturní bytosť. V jeho biologickém ustrojení je dána tvorba druhé přírody, kultury. Avšak vytváření kultury nepřináší jen pozitiva. Postupem času je člověk přehlacen různými kulturními artefakty, informacemi. Přestává být schopen vytvářet si řád a orientovat se ve světě. Člověk zkrátka není schopen reflektovat vše (celou kulturní danost). Musí si začít vybírat. S prováděním selekce (jistého výběru na základě určitého klíče) se setkáváme stále častěji. V době globálního šíření informací se člověk bez přísného výběru zdrojů zpráv již neobejde. Tlak společnosti, až přehlcování kulturními danostmi, se musí utlumit. Pomocí fenoménu odlehčení Arnold Gehlen vysvětluje nejen rozvoj psychických funkcí, jazyka, institucí, tradice, ale celého světa symbolů vůbec.

Jak již bylo vícekrát zmíněno, člověk je podle Gehlena bytosťí plnou nedostatků. Svou neurčenost a nedostatečnost si vynahrazuje pomocí různých vynálezů, které mu nahrazují nespécializované orgány. Např. místo ostrých drápů první lidé začali používat různé škrabky, nože atp. Pomocí techniky se činnost člověka nahrazuje čím dále více. Arnold Gehlen chápe techniku v různých významech. Jednak jako substituční techniku (zbraně, používání ohně na zajištění tepla apod.), jednak jako umocňovací techniku (např. kladivo) a nakonec jako odlehčovací techniku, která snižuje anebo úplně odstraňuje námahu orgánů.

Zvláštní postavení člověka, jeho bytí v nedostatku, otevřenost ke světu, přebytek potřeb a tlak na formování osobnosti člověka se střetávají ve **vzniku institucí**. Jednou z nejdůležitějších stránek Gehlenova „antropobiologismu“ (jak svou teorii nazývá) je jeho učení o institucích, jimž přikládá prvořadou úlohu při formování člověka. „Díky nim se vlastně člověk stává vpravdě člověkem“ (Netopilík In Gehlen, 1972, s. 15). Teorii institucí Gehlen rozvinul prvně v práci *Archaický člověk a pozdní kultura (Urmensch und Spätkultur)* vydané roku 1956.

Instituce nahrazují v lidské společnosti ony nedostatky, jež plynou z biologické konstituce člověka. Dovolují člověku jistotu jednání analogickou instinktu, který řídí jistotu chování zvířat. Orientují člověka a společnost v jejich

činnostech (jednání) a stanovují ve společnosti platné normy, jimiž se společnost stabilizuje. Bytí člověka je a musí být koncipováno v řádu vytvořeném člověkem. Každá změna řádu postihuje vždy člověka jako celek. Je velmi podstatné ono „mezi“, tedy instituce spojující člověka se světem.

Arnold Gehlen svým dílem – zmiňme zde ještě jeho práci *Duch ve světě techniky (Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gessell-*

schaft, 1957), která je jako jediná dostupná v českém překladu (1972) – vytvořil antropologickou a sociologickou koncepci současnosti, která přes všechn svůj kriticismus poskytuje určitý optimistický pohled na budoucnost, neboť vysvětluje soudobé společenské rozpory a konflikty jako přechodné jevy, které v dalším rozvoji vědy a techniky – tedy po přechodu lidstva k industrializaci – zaniknou (Gehlen, 1972, s. 104).

3 FILOZOFICKÁ ANTROPOLOGIE MEZI EXISTENCIALISMEM A FENOMENOLOGIÍ

3.1 Martin Heidegger

Vedle Schelera je příhodné v rámci dědiců Edmunda Husserla zmínit také alespoň **Martina Heideggera** (1889–1976), který, jak tvrdí Stanislav Stark (2000, s. 46), rozvíjel vlastní variantu existencialismu. Heidegger bývá také považován za zástupce antropologizujících koncepcí ve filozofii. Vychází z filozofické reflexe lidské existence, k níž se vztahuje nakonec všechno lidské tázání. Nyní nahlédneme právě do této části Heideggerovy filozofie.

Stanislav Stark uvádí, že filozofie v Heideggerově pojetí „má být úvahou o lidské existenci, o hledání jejího základu. Samotná lidská existence je pojata jako vlastní pouze člověku. Zde je možné připomenout Heideggerovo rozlišení mezi věcí, která pouze je, ne však existuje, a člověkem, který nejen je, ale existuje“ (Stark, 2000, s. 46). Proč? Protože člověk jako jediný živočich ví o tom, že je, ví o své existenci, pak on jako jediný živočich existuje. Také lidská sebe-reflexe – uvažování o sobě samém – je u člověka postižena tímto vědomím. Uvažuje-li člověk o jednotlivých jsoucnech ve světě, uvažuje o nich jako o věcech, které o sobě neví. Stane-li se však předmětem uvažování člověk, nelze o něm uvažovat v předmětné rovině. Člověka není možné interpretovat jako pouhou věc, popsat jej po způsobu empirických, přírodních věd.

O člověku proto může podle Heideggera lépe mluvit filozofie než jiné vědy. A sice proto, že nám umožňuje specifickým způsobem odkrývat strukturu lidské existence, **lidského bytí – Dasein**. Pro toto odkrývání vytváří Martin Heidegger speciální pojmový aparát, mimo jiné člověka popisuje na základě tzv. existenciálů.

Filozofie hraje v autorově koncepci stále výraznější roli – stává se apologetou filozofie, a to ontologie, respektive metafyziky. V esejí *Co je to filosofie? (Was ist das – die Philosophie?)*, 1955)⁷⁷ Heidegger uvádí: „Filozofie pátrá po tom, co je jsoucno jakožto to, co jest. Filozofie je na cestě k bytí jsoucna, tj. k jsoucnu s ohledem na bytí. Aristoteles to objasňuje tím, že v uvedené větě následuje po *TI TO ON*, co je jsoucno?, vysvětlení: *TOUTO ESTI TIS HE OUSIA*; a přeloženo: ‚To (totiž *TI TO ON*) znamená: co je jsouc-

nost jsoucna?‘ Bytí jsoucna spočívá v jsoucnosti. Jsoucnost však – *OUSIA* – určuje Platón jako *IDEA*, Aristoteles jako *ENERGEIA*“ (Heidegger, 1993a, s. 117/25).

Jsme jediné sebe-uvědomělé bytí-tu (*Dasein*). Chceme vědět, proč zde jsme, jak se zde objevujeme a čím je naše existence určena. Martin Heidegger v poznání člověka stírá rozdíl mezi subjektem a objektem, překonává rozdíl mezi poznávajícím a poznávaným mimo jiné v existenciální analýze, kde svět je vždy světem pro člověka, světem, který se stává součástí našeho pobytu – tedy není odlišitelný od naší existence, naopak je její součástí.

Ve své knize *Bytí a čas (Sein und Zeit, 1927)* se Heidegger zabývá analýzou lidského bytí, která je nezbytná k porozumění vlastnímu bytí. K základním vlastnostem bytí patří časová určenost: „Každý pobyt vždy fakticky má svoje ‚dějiny‘, a může je mít proto, že bytí tohoto jsoucna je konstituováno dějinností“ (Heidegger, 2008, s. 424). V časovosti je zakotvena také **starost** – péče o vlastní bytí-tu, která se stává základním určením lidského bytí. Podle Heideggera celé lidské bytí směřuje ke smrti, která současně tvoří předpoklad jeho časovosti: „Autentické bytí k smrti, to znamená konečnost časovosti, je skrytý základ dějinnosti pobytu“ (Heidegger, 2008, s. 428). Jsme si vědomi nejen sami sebe, ale také vlastní konečnosti. Heideggerovo pojetí smrti podrobněji rozebíráme v kapitole *Antropologie umírání a smrti*. A ptáme se společně s Heideggerem: „Vede cesta od původního času ke smyslu bytí? Ukazuje se čas sám jako horizont bytí?“ (Heidegger, 2008, s. 481).

V pozdním období nachází Martin Heidegger cestu, jak si uvědomit vlastní existenci jako bránu do sídla bytí, bydliště bytí. Dle něj je to jednak řeč (např. promluva básníkovy) a jednak další formy umění, např. na základě analýzy obrazu uměleckého génia, Vincenta van Gogha, může být stejně jako v básnickém obraze pravda bytí odkryta, ozářena, když se náhle objeví ve své neskrytosti jako **světlna**. „Světlinu, otevřenost nevytváří až světelný paprsek, ten jí jen prochází. Jedině taková otevřenost skýtá vůbec jakémukoli dávání a přijímání, jakékoli evidenci teprve ono volné pole, v němž se může zdržovat

a kde se musí pohybovat. Veškeré myšlení filozofie, které výslovně či nevýslovně následuje volání „k věci samé“, je ve svém chodu a svou metodou už zasazeno do volného pole světliny. O světlině však filozofie nic neví. Filozofie mluví sice o světle rozumu, avšak světliny bytí si nevšímá. [...] Světlo rozumu pouze otevřené pole zjasňuje. Sice se světliny týká, v žádném případě ji však nevytváří, nýbrž této světliny je spíše zapotřebí, aby to, co je ve světlině přítomné, mohlo být oním světlem rozumu ozářeno. [...] I to, co je nepřítomné, nemůže jako takové být

jinak než jako přítomné ve volném poli světliny“ (Heidegger, 1993b, 25).

Co pak je v této světlině, a to může být i temnota, to je neskryté. „Co je neskrytostí skýtáno především ostatním jako první, je cesta, po níž myšlení jde za jediným a co vidí: že přítomnění jest přítomné [...] neskrytost – *ALÉTHEIA* – musíme myslet jako světlinu, která skýtá bytí a myšlení“ (Heidegger, 1993b, s. 27). Porozuměním uměleckému dílu se přibližujeme božskému, vstupujeme do světliny bytí, odhalujeme jeho tajemství.

4 HLEDÁNÍ ANTROPOLOGICKÉ KONSTANTY U SOCIÁLNĚ ORIENTOVANÝCH MYSLITELŮ

4.1 Herbert Marcuse

Herbert Marcuse (1898–1979), německo-americký filozof, patří mezi autory kritické teorie společnosti, když se svou prací *Filosofie a kritická teorie (Philosophie und kritische Theorie)* z roku 1937 ideově přihlásil k tzv. **frankfurtské škole**, již tvořili přední sociálně orientovaní filozofové a sociologové: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno a později např. Jürgen Habermas. Frankfurtská škola je označení pro okruh filozofů a badatelů v oblasti sociálních věd; jindy je označována za sociálně-kritickou vědeckou školu. Jejím centrem byl Institut pro sociální výzkum, založený v meziválečném období (1923) ve Frankfurtu nad Mohanem. Herbert Marcuse se řadí mezi tzv. první generaci, pro niž byla charakteristická návaznost na teoretická východiska marxismu a současná kritika dosavadních sociálních teorií. Za války, kdy autoři působili v emigraci, se začalo k označení frankfurtské školy užívat též názvu „kritická teorie“, která se již neváže přímo na neomarxismus, ale zabývá se kritickou analýzou evropanství a evropské kultury, včetně té politické (*Filosofický slovník*, 1998, s. 398, zkráceno; srov. Blecha, 2000, s. 473–487).

Po válce Herbert Marcuse publikoval řadu dalších děl, přičemž mezi ta známější patří: *Eros a civilizace (Eros and Civilization)*, 1955) nebo *Jednorozměrný člověk (One-Dimensional Man)*, 1964). Marcuse sám se později považoval za teoretického následníka Sigmunda Freuda, když usiloval o obnovení jeho původního metapsychologického obsahu učení a „zfilozofičtění“ jeho práce. Vznikl tak originální filozofický koncept: **sociálně-kritický freudismus**, který se orientoval na kritiku soudobé společnosti, jejíž mechanismy podle Herbert Marcuse omezují lidské možnosti, a vedou tak ke vzniku tzv. jednodimenzionálního člověka.

V knize *Eros a civilizace* Marcuse navázal na Freudovu koncepci člověka. Model Freudovy psychoanalýzy aplikoval na Marxovu ekonomickou analýzu společnosti tím, že Freudovy psychoanalytické kategorie chápal v sociologic-

kém významu. Přímo také navázal na Freudovu koncepci nepřekonatelného konfliktu mezi libidinální motivací lidského chování a vývojem společnosti, jehož důsledkem je represivní potlačení pudů. Na základě toho Herbert Marcuse postuloval koncept tzv. nerepresivní civilizace, protože měl za to, že nerepresivní vývoj, který by konflikt mezi Erotem a kulturou trvale odstranil, je možný, a sice prostřednictvím naplno uvolněných sil Erotu, jež jsou schopné proměnit stávající formu kultury. Pouze v oblasti fantazie, resp. estetické zkušenosti, která je výrazem nerepresivního erotického vztahu k realitě, je, podle něj, náš rozum schopen představy nerepresivní společnosti (srov. Nida-Rümelin, 2001, s. 321).

Ve svém snad nejznámějším díle *Jednorozměrný člověk* Herbert Marcuse kritizuje „iracionální racionalitu“ projevující se v pozdně kapitalistických společnostech, které manipulují s lidskými potřebami. Tato manipulace přitom vchází do stále většího množství oblastí lidského života: zahrnuje také řeč a myšlení, čímž znemožňuje, aby mohlo být kriticky nahlíženo na iracionalitu stávajících vztahů panství. Technické a ekonomické možnosti současnosti ve výsledku neslouží k rozvoji individualit, ale spíše k jejich potlačení, což se jeví jako racionalita věčných tlaků. Autor zvažuje možnosti jak ubránit originalitu před „represivní tolerancí“ společnosti, která, snad zdánlivě, integruje každou opozici. Z této integrity se pak lidstvo jeví jako převážně jednorozměrné – stejnorodé (srov. Nida-Rümelin, 2001, s. 322).

Ústředními pojmy Marcuseho politicko-sociální filozofie jsou **panství** a **svoboda**, která však může být rovněž definována v rámci panství, jako jedna z jeho forem, v níž jsou uspokojovány potřeby člověka s minimem strasti. Právě tuto problematiku měla objasnit Marcuseho přednáška *Teorie pudů a svoboda*, kterou v tištěné podobě nalezneme v jeho díle *Psychoanalýza a politika* (1969; v německém originále *Psychoanalyse und Politik*, 1968).

Svoboda je v kultuře možná jen na základě nesvobody, tedy skrze potlačování pudů. Svými pudy jsme oriento-

vání jen na získávání slasti a na ukojení svých potřeb co možná nejméně obtížným způsobem. Kultura je naopak „zadržené metodicky opanované ukojení, jež předpokládá strast“. Život, boj o existenci, si vynucuje odříkání a represí v zájmu bezpečnosti a spolužití. Tak dochází u jedince i společnosti k soustředění se na nelibidinózní práci, k opanování ukojení, k vyměnění hlavního momentu slasti za moment práce. Tak společnost překonává princip slasti principem reality, který se od nejranějšího dětství stává panujícím principem psychických procesů. V kulturní nesvobodě však Herbert Marcuse vidí panství zvláštního druhu – v případě, že umožňuje vzestup člověka od živočicha k lidské bytosti, a tedy od přírody ke kultuře, je to jakási rozumná nesvoboda, rozumné panství. V tomto bodě odmítá Sigmunda Freuda, jenž v kultuře viděl jen nositele potlačení přirozenosti. Herbert Marcuse toto negativní pojetí kultury s ohledem na společensko-historický vývoj odmítá.

Jinak řečeno, svoboda jako forma panství, jako kultura pocházející ze slasti, opravdu není obraz světa, v němž by se nám chtělo žít. Pokrok a zespolečenštění je výsledkem odříkání a překonávání pudu „erotic“ a pudu smrti principem reality. Realita je realitou rozumnou a morální, je panstvím morálky a rozumu. Kultura je čímsi nepřirozeným,

je potlačením a přeměnou pudů a vzniká jejich omezením a útlakem. Svoboda a štěstí jsou s ní neslučitelné, pokud jedince vedou k individualitě, která se rozchází se společenskou potřebou.

Jestliže je pro Herberta Marcuse kulturní pokrok založen na společenské produktivitě, které se podřizuje štěstí a uspokojení organismu (je mimochodem příznačné, že nemluví ani tak o člověku jako o organismu), je pro nás základem kulturního pokroku přiznání relativity našeho poznání skutečnosti. Jestliže pro autora může lidská společnost pokročit „od zvířecího stupně ke stupni lidské bytosti“ jen tím, že princip slasti nahradí principem reality, je pro nás rozhodující, zda budou jednotlivá individua sobě navzájem tolerovat své zákony reality, tedy zda si dokážeme tolerovat navzájem odlišné principy životů.

Nicméně, ať se s Marcuseho názory ztotožňujeme či nikoli, rozhodující je otázka, kterou vyslovuje na závěr své přednášky: „Nebo by snad stále rostoucí a stále se rozumněji tváricí destrukce naznačovala, že kultura jde vstříc katastrofě, která s sebou při zhroucení také strhne archaické síly, a tak uvolní cestu k vyššímu stupni?“ (Marcuse, 1969). Ptáme se podobně: pokud totiž našemu zrelativňování skutečnosti a toleranci nepostavíme meze, nepostaví je za nás skutečnost sama?

5 ČLOVĚK V OBRAZU SOUČASNÉ FILOZOFIE

Konec 20. století přinesl v životě lidské společnosti celou řadu změn, které reflektovala také soudobá filozofie, a to i filozofie člověka. Filozofie a kultura obecně vstoupily ruku v ruce do období postmodernismu.⁷⁸ Označení „postmoderní“ či „postmoderna“ si do svých teorií vkládá celá řada sociologů, filozofů, literárních kritiků, ale také teoretiků architektury či dějin umění. Postmoderna pak zahrnuje celou škálu fenoménů, které jsou artikulovatelné pomocí **postmoderního diskursu**. Snaží se diagnostikovat proměny světa a života a vyjasňuje filozofickou dimenzi tématu. Mezi nejznámější postmoderní autory patří zejména: Michel Foucault, Jacques Derrida, Richard Rorty, Jürgen Habermas, Wolfgang Iser, Jean-François Lyotard aj.

Koncepcí postmoderny je založena na Lyotardově výkladu, že vědecko-teoretický přechod od kumulativního kontinua ke změně paradigmat odpovídá konci velkých vyprávění a rozvolnění heterogenních dějin. Radikální forma anarchistické teorie poznání reprezentovaná Paulem Feyerabendem následuje novou multiplicitu a volnost jazykových her až do extrému.

Postmoderní epocha je radikalizací moderny. Diskurs postmoderny je zaměřen proti výlučné racionalizaci, totalizující univerzalizaci moderny a prosazuje jejich nahrazení pluralitou, heterogenitou a diferentností. Jedná se přitom o pluralitu myšlení, způsobů jednání, hodnotových systémů,

orientací, racionalit apod. Všechny „pravdy“ se stávají přibližné a rovnocenné. Wolfgang Iser hovoří o tzv. postmoderní moderně vůči moderně ve smyslu novověku. V postmoderním diskursu jde o problémovou, reflexivní verzi probíhající kulturní změny, založenou na poznatku, že postmoderna není novou epochou, ale vyrůstá z moderny. Nicméně je očištěna od univerzalizmu, autonomizovaných motivů a motivů vymaněných z rámce modernistické metanarativy.

Francouzský strukturalista Michel Foucault přichází s označením struktury – mřížky, která je prvotním podložím mechanismu našeho rozumu, jazyka, na jehož základě se dorozumíváme. Jinými slovy, jedná se o jakési ve společnosti navršené historické a priori podloží, na jehož základě vzniká naše porozumění. Celek takového podloží nazývá Foucault **epistémou**. Jinou epistému měla renesance, jinou máme my, jinou indiánské kmeny v Americe. To ale znamená, že žádný pohled na svět není nikdy jediný a univerzální. Epistémy se proměňují. Dosud jsme se vždy chovali tak, jako by naše epistéma měla být jediná a jako by z ní vzešla pravda o světě měla být pravdou univerzální. A tak jsme se i ke světu chovali. Ale tomu musí být konec. Věda se může opírat o různé epistémy, musí však vědět, že jde o dílčí a proměnlivý způsob výkladu světa. Foucault nazývá svůj výzkum epistém „archeologii vědění“.

V 60. letech minulého století se svým *Úvodem* ke sborníku *Obrat k jazyku* proslavil americký filozof **Richard Rorty** (1931–2007).⁷⁹ Podle něj dějinami filozofie otrácejí vzpoury proti praktikám dřívějších filozofů a pokusy přetvořit filozofii ve vědu, tzn. obor, v němž filozofické teze podléhají ověření pomocí obecně uznávaných způsobů rozhodování. U Descarta, Immanuela Kanta, Georga Willhelma Friedricha Hegela, Edmunda Husserla, ve Wittgensteinově *Traktátu* i v jeho *Filosofických zkoumáních* se setkáváme se stejnou nelibostí vůči filozofům, kteří se donekonečna dohadují o týchž otázkách. Navrhovaná náprava tohoto stavu zpravidla spočívá v přijetí nové metody, např. metody „jasných a rozlišených myšlenek“, jak ji nastiňují Descartova *Pravidla pro vedení rozumu*, Kantova „transcendentální filozofie“, Husserlova metoda „uzávorkování“, anebo – jak je tomu u raného Ludwiga Wittgensteina – v úsilí prokázat nesmyslnost tradičních filozofických tezí důrazem na logickou formu, či – jako u pozdního Wittgensteina – v pokusu dovést bezúčelnost takových tvrzení tím, že určíme, z jakých důvodů byla předložena. Všechny tyto vzpoury se snaží nahradit pouhé mínění věděním a pravý význam slova „filozofie“ spatřují v naplnění nějakého omezeného úkolu pomocí určitého souboru metodologických pokynů.

Velmi obdobně je tomu také v obecné či filozofické antropologii. Dějinami antropologie se linou pokusy vymezit ji jako vědu a konečně také předmět zájmu antropologie – člověka. Od vystoupení Sokrata až po Maxe Schelera, respektive Richarda Rortyho a ostatní postmodernisty se ve filozofii člověka odehrává mezi mysliteli zápas o vymezení postavení člověka v kosmu, respektive o vymezení se člověka vůči okolí.

Prvotní antropologická otázka 20. století zněla: Co člověku dává jeho zvláštní postavení v přírodě či kosmu? Základním úkolem antropologů bylo hledání odpovědi na tuto otázku, hledání antropologické konstanty. Výše jsme viděli, že Scheler podstatu lidské bytosti spatřoval v její otevřenosti ke světu, Plessner hovořil o excentrické pozicionalitě a Gehlen o člověku jako o bytosti nedostatku. Dnes již filozofové nedávají takto jasné vymezení naší nejasné existence. Nicméně skutečně nám, ustupující z antropologických pozic, nedávají žádné odpovědi na tázání se po podstatě člověka?

Netvrdí zastánci hermeneutické metody rozumění, že člověk je **bytosť rozumějící**, vykládající své bytí a nakonec prostě žijící ve stálém dialogu s druhým i se sebou samým? Netvrdí zastánci pragmatismu, že člověk je **světo-tvůrcem**, tvořitelem své budoucnosti? Kontinentální postmoderní filozofie zase hovoří o člověku jako **myto-tvůrci**, neboť svět, v němž žije, je světem vyprávění mýtu o lidském světě. Strukturalismus vidí člověka jako **prvek ve struktuře**, jako uzel v síti vztahů, a to mentálních i fyzických, sociokulturních i evolučních či přírodních. A konečně, pro analytickou filozofii je člověk mluvčím, je jednoduše **uživatelem jazyka**. Člověk je tím, kdo se zmocnil *LOGA*.⁸⁰

Chceme-li přestat mluvit o antropologických otázkách ve filozofii, tak jak to nabízí postmoderní filozofický diskurs, pak musíme přestat mluvit o samotné filozofii, protože jinak se tíží antropologické konstanty nevyhneme a dokonce i filozofové, kteří zapírají filozofii, to nedokážou. Jak na tato tvrzení reagovat? Jaký smysl pak má se filozofickou antropologií vůbec zabývat?

Richard Rorty poukázal na to, že střídání paradigmat „v slzách a bolesti“ je pro každý obor, tedy i filozofii, přirozené. Revoluce, které se odehrávají ve vědních oborech, nejsou bezúčelné, ačkoli z historické perspektivy stále selhávají, pokaždé ze stejného důvodu. Ukázalo se, že revolucionáři v kritice svých předchůdců, i ve svých vlastních nařízeních ohledně budoucnosti, předpokládají pravdivost určitých základních a nanejvýš sporných filozofických tezí. Novou metodu, kterou navrhovali, mohli s čistým svědomím přijmout jen ti, kteří se k těmto tezím hlásili. Každý filozofický rebel se snažil být „bez předpokladů“, ale žádný neuspěl. To nijak nepřekvapuje, neboť je skutečně velmi obtížné poznat, jakou metodu by filozof měl následovat, aniž něco ví o předmětu filozofického tázání a povaze lidského poznání. Abychom poznali, jaké metody se chopit, musíme nejprve dojít k určitým metafyzickým a epistemologickým závěrům. Pokusíme-li se hájit tato tvrzení námi zvolenou metodou, dopustíme se důkazu kruhem. Pokud se k takové obhajobě neuchýlíme a řekneme, že potřeba přijmout danou metodu vyplývá z platnosti přijatých závěrů, vystavujeme se výtce, že naše metoda je nepřiměřená, neboť ji nemůžeme použít k prokázání právě těchto rozhodujících metafyzických a epistemologických tezí, které jsou vlastním předmětem sporu. Zjednodušeně řečeno, protože filozofická metoda je sama o sobě tématem filozofie (či jinými slovy, protože různé filozofické školy připouštějí a zastávají různá kritéria uspokojivého řešení filozofického problému), čelí všichni filozofičtí revolucionáři námitkám. A to buď proto, že dokazují kruhem, nebo proto, že předpokládají pravdivost tvrzení, jež sama vyžadují důkaz. Pokusy nahradit pouhé mínění věděním pravidelně ztroskotávají na skutečnosti, že to, co považujeme za filozofické věděním, se samo jeví jako záležitost pouhého mínění.

Filozofa, který má vlastní názor na kritéria úspěchu ve filozofii, nepřestáváme jen proto pokládat za filozofa, na rozdíl od fyzika, kterého bychom přestali považovat za vědce, pokud by odmítal skutečnost, že empirické danosti vyvracejí jeho teorie. Tváří v tvář tomuto stavu jsme v pokušení definovat filozofii jako disciplínu, která hledá poznání, ale nabídnout může jen mínění. Společně s Richardem Rortym se domníváme, že je namístě se zamyslet, zda věda, jejímž předmětem zájmu je člověk, tj. stále nehotová bytosť, která je nakročena k novému Já, živočich, který je obdařen sebereflexi, a tedy i touhou po vývoji a sebepřekonaní, může s objektem tak proměnlivým úspěšně pracovat.

Čím jsme, my – lidské bytosti? Tato otázka před námi stojí dodnes. Proč ji nelze popřít, proč je stále nezodpovězena? Člověk je prvoplánově bytosť, jež se vyvíjí a svůj vývoj

zaznamenává, tak vznikají psané dějiny lidského rodu. Z nich je patrné, že se *homo sapiens sapiens* proměňuje a přebírá historickou zkušenost z předcházejících generací. Jsme myslící bytosti, jsme schopni sebereflexe. Přežíváme na základě vytváření umělé přírody, tvorby a sebe-tvorby. Tvoříme vzdělanou a vzdělávající se společnost, společenství podléhající principům evoluce. A přesto si nedokážeme zodpovědět základní otázky vlastní existence. Nebo snad právě proto?

Pozice antropologa a filozofa je velmi podobná, ne-li shodná, oba jsou napadáni z nevědeckosti svých oborů a svou vědu musí etablovat na bázi odlišnosti od ostatních lidských poznatků a dovedností. Skutečnost, že filozof se může v podstatě vždy odvolat na nějaké vlastní kritérium „uspokojivého řešení“ filozofického problému (kritérium, proti němuž jeho odpůrce nedokáže vznést dostatečný argument), nás může přivést k tomu, že si filozofii představujeme jako marné zápolení bojovníků v neproniknutelném brnění. Filozofie taková však ve skutečnosti není. Ačkoli žádná revoluce ve filozofii nedosáhla svého cíle, nevyšla ani jedna z nich zcela naprázdno. Aby tomu bylo rozuměno, ti, kteří dnes hájí „platonismus“, popírají dobrou polovinu toho, co tvrdil Platon, a stejně tak současní empirici tráví spoustu svého času tím, že se omlouvají za Humovy neblahé omyly. Díky tomu, že filozofové odmítají zůstat stranou živého rozhovoru, a tedy reflektují některé své argumenty jako chybné, může filozofie postupovat kupředu.

V Rortyho pojetí je postmoderní doba dobou uvědomění si **indeterminismu** a **nahodilosti** jako součástí našich životů i vědeckého bádání. Konsenzuální chápání vědeckého poznání jako závislého na epistémé nebo paradigmatu komunity je toho jen dokladem. Třebaže současný filozofický diskurs svým podílníkům vnucuje představu, že metafyzické otázky, které tvořily jádro disciplíny, jež bývá označována jako filozofická antropologie, jsou otázkami překonanými nebo rozpuštěnými v aplikované vědě o člověku, a že tedy nemá smysl se na půdě filozofie k podstatě člověka a smyslu jeho existence (od dob Sartrových a Camusových) vracet, přesto každá soudobá filozofická disciplína tento zákaz po zodpovídání nezodpověditelného překračuje, jak jsme již předpověděli v úvodu této kapitoly.

Richard Rorty v knize *Pravda a vývoj* (*Truth and Progress*, 1998) popírá lidskou přirozenost. Podle něj bychom pátrání po lidské přirozenosti měli nahradit pátráním po tom, co můžeme udělat sami se sebou (*What can we make of ourselves?*). Svě přesvědčení Richard Rorty odůvodňuje tvrzením, že dnes jsme, daleko více než byli naši předkové, nakloněni tomu nebrat teorie o lidské přirozenosti vážně. Navíc si Rorty nemyslí, že bychom trváním na ahistorické přirozenosti člověka mohli dospět k čemukoliv užitečnému, proto je irelevantní, zda taková přirozenost existuje, či nikoliv. Tímto tvrzením Richard Rorty na poli filozofické antropologie rozhořel novou bitvu, která není, a s určitostí ani nikdy nebude, rozhodnuta. Nicméně každá odpověď na základní antropologickou otázku: *Kým jsme – my, lidé?*

znamená na poli vědy o člověku další kapitolu, tudíž můžeme říci, že i střídmy nihilismus přispívá k rozvoji vědeckého poznání.

Francouzský filozof **Jacques Derrida** (1930–2004), podobně jako Richard Rorty, obrací svou pozornost na roli jazyka v procesu porozumění světu. Dbá přitom na tradiční pozice francouzské filozofické tradice, tedy na strukturalistické chápání světa. Derridův svět je světem událostí, je světem dějinným, světem dějů, které se jistým způsobem vztahují k lidské mysli. Jazyk je složitou strukturou, která v sobě skrývá možnost odhalení významu věcí, které se dávají v dění, v tom, jak se odehrávají. Zkoumáním struktury jazyka se tak přiblížíme k poznání světa, v němž žijeme, k poznání nás samých (Stark, 2000, s. 76). Náš jazykový systém je založen na tom, že vyjadřuje i cosi jiného, než je zjevné. To je základem symboličnosti jazyka. Jazyk vystupuje jako zástupné označení něčeho mimo sebe. Jacques Derrida se zaměřuje právě na rozdíl mezi jazykem jako znakovým systémem, tedy označujícím, a tím, co je označováno, tedy jsoucím.

Jacques Derrida vnáší do jazykové struktury hledisko času. Tvrdí, že náš výklad slov není jednorázovým aktem porozumění, ale je v něm obsaženo celé časové kontinuum možných porozumění – časových diskursů – zároveň je v něm obsažena časová souvislost označovaného s ostatním světem, tedy také časová proměnlivost vnějšího světa. „Derridův způsob uvažování směřuje k netradičnímu výkladu jazykových textů, založených na **dekonstrukci**. To znamená, že oproti tradičnímu hledání jediného významu, jediné interpretace, je dekonstrukce jako nový způsob interpretace založena na variabilitě, na hledání, otevřenosti, různosti výkladů. Dekonstrukce textu je neukončeným procesem hledání toho, co je v textu skryto, co se nabízí jako možnost interpretace. Na jedné straně stojí text v sobě skrývající celou řadu možných výkladů, na straně druhé jsme my a naše schopnost textu porozumět. Setkáním s textem nastává situace, v níž jsme nuceni se dostávat do způsobu myšlení druhých lidí, obrazně řečeno lámat svůj způsob myšlení na základě srážky s postupem jiným. Dekonstrukce znamená opouštění předem daných pravidel výkladu, hledání pravidel nových, často pak platících pouze pro omezený počet případů“ (Stark, 2000, s. 77). Výsledkem dekonstrukce je podle Jacquese Derridy interpretace, možná i taková, jakou jsme nečekali, ale především taková, kterou nelze považovat za jedinou možnou a jednou provždy danou. Pro Derridu není dekonstrukce ani tak systémem myšlení jako taktickým cvičením, které má názorně ukázat nestabilitu jazyka a vratké základy, na kterých naše teorie spočívají (Sim, 2001, s. 60).

Jacques Derrida rozvíjel výklady švýcarského lingvisty Ferdinanda de Saussura o tom, že **vztah mezi označujícím a označovaným** (tj. slovem a významem, *signifiant* a *signifié*) je arbitrární, a rozvíjel různé metody, jak nás na tuto arbitrárnost upozornit. Aby ukázal, že význam slov nikdy není fixován a že slova vždycky ještě odkazují na jiné

kontexty, než ve kterých se používají, užíval nejrůznější slovní hříčky. Filozofie dosud pracovala s teorií fixace významu slov na označované, Jacques Derrida svou filozofii dekonstrukce naboural základní a hluboce zakořeněné kulturní premisy, resp. paradigma (Škabraha, 2006).

Pověst Jacquese Derridy spočívá převážně v jeho schopnosti vymýšlet stále nové a zavádějící přístupy k filozofickým a kulturním problémům. Jeho dílo je protkáno „sebevědomě provokativními intelektuálními hříčkami“ (Sim, 2001, s. 10). Mezi poslední patří jeho kniha *Marxova strážidla (Specters of Marx)*, kterou vydal krátce po zhroutení socialistických zřízení ve východní Evropě, tedy v roce 1993. V tomto díle se Jacques Derrida pokouší znovuzkřísit filozofický odkaz Karla Marxe na základě dekonstrukce jeho filozofie.

Derridův Marx, jak sám říká, v „plurálu“ – „je víc než jeden Marx, musí jich být více než jeden“ (Derrida, 1994, s. 14). To znamená asi tolik, že v důsledku proměňujících se kulturních okolností je Marx otevřený interpretaci a revizi a není zdrojem evangelické pravdy, jak změnit svět k lepšímu reorganizací jeho hospodářského a politického života podle univerzálně použitelných pravidel. Na tomto příkladu lze pěkně prezentovat Derridovu myšlenkovou „herezi“, herezi příznačnou pro celé jeho dílo, a sice spočívající v tom, že autor zkrátka zpochybňuje a narušuje přijaté vědění, jak nejlépe dovede.

To Derridu také vede k tomu, aby se vyjádřil k otázce tzv. **endismu**, jež byla na počátku 90. let 20. století velmi živá. Derrida konkrétně reaguje na tvrzení amerického politologa Francise Fukuyamy v jeho dnes již klasickém díle *Konec historie a poslední člověk* (1992). Fukuyama tvrdí, že historie skončila, protože západní liberální demokracie zvítězila nad komunismem, a tedy nad marxismem. Francis Fukuyama přináší „dobrou zprávu“ a sice, že ideologický konflikt Západ versus Východ je již věcí minulosti, když jsme si uvědomili, že „ideál liberální demokracie se nedá zlepšovat“ (Fukuyama, 2002, s. 11). Dobrá zpráva o konci historie má silně evangelický tón. Jacques Derrida se již na počátku 90. let vzepřel tomuto odvážnému tvrzení, které mělo na západě mnoho přívrženců, a brzy měl jeho odpor řadu příznivců. Derrida mimo jiné tvrdí, že lidé Fukuyamova ražení „oslavují vítězství liberálního kapitalismu a jeho předurčené spojenectví s liberální demokracií jen proto, aby zakryli, a to především sami před sebou, skutečnost, že toto vítězství nikdy nebylo tak kritické, křehké, ohrožené, ba v některých ohledech katastrofické, stručně řečeno uloupené“ (Sim, 2001, s. 14). Svě přesvědčení vysvětluje tím, že rozklad komunismu v Evropě ještě nutně neznamená, že liberální demokracie a doprovodný kapitalismus – liberální ekonomický systém – zvítězily. Jinak řečeno, opravdu si jejich vítězství všichni přejeme? „Mnozí z nás měli nejasný pocit neblahého tušení o změnách, které patrně nastanou po zdánlivém vítězství ekonomie volného trhu, obavu, že takové změny mohou pro budoucnost mít stejně maligní jako

benigní následky“ (srov. Derrida, 1994, s. 7). Jacques Derrida soudí, že Fukuyamova tvrzení o konci dějin nejsou nic víc než dalším ideologickým trikem. Za konec dějin si můžeme dosadit maximálně konec jisté politické opozice, určitého pojetí historie, potlačení této politické opozice novými nastupujícími mocnosti apod. Avšak výklad Jacquese Derridy nikdy nemůžeme vést tak přímočaře.

O Derridově metodě filozofického přístupu, kterému se říká dekonstrukce, kolují mezi filozofy mnohé vtipy. Mezi nimi je také ten, který popisuje Stuart Sim: „Rozdíl mezi mafií a dekonstrukcí je takový, že mafie vám učiní návrh, který nemůžete odmítnout, a dekonstrukce vám učiní návrh, který nemůžete pochopit“ (Sim, 2001, s. 14). Nedostatek pochopení provázel Jacquese Derridu po celý život. Vyvěrá z nejistoty čtenáře, kterou v něm vyvolává až záměrná nesrozumitelnost značné části Derridových spisů. Z předešlého nicméně vyplývá, že dekonstrukce jazykové interpretace nás nutí znovu hledat a zkoumat základy, z nichž naše interpretace vznikly. Tyto základy přitom, jak se často ukazuje, spočívají na dosti vratké autoritě interpreta. Dekonstruktivní můžeme chápat jako dost nekompromisní formu filozofického skepticismu. Skepticismu, který čas od času prověří naše předpoklady a upozorní na mezery, které naše interpretace nesou, čímž zpochybňuje nejen naše hodnotové soudy.

Dodejme ještě, že Jacques Derrida se staví proti „metafyzice přítomnosti“, tj. představě, že uživatelé jazyka mohou uchopit význam v jeho celistvosti (fenomenologické *eidós*), že významy jsou pro nás přítomny v naší mysli, když je užíváme v jazyce (myslíme, mluvíme, píšeme), a že je tak můžeme předat ostatním v dosti čisté podobě. Podle Derridy je to pouhá iluze. Vždy totiž v naší komunikaci existují jisté mezery a není možné, aby význam byl v kterémkoli okamžiku přítomen ve své úplnosti. Význam je naopak třeba chápat jako proces ve stavu neustálé proměny, který nikdy není přítomen plně. Mluvíce, užíváme slov, každé slovo, takto užitě, však má vždy pouze a jen význam „odložený“ od sebe sama a stejně tak od možnosti získat jakýkoli smysl v úplnosti (Sim, 2001, s. 32).

Podle Jacquese Derridy veškeré diskursy spatřujeme jako závislé na rétorice a jazykové hře. Filozofie proto nemá o nic větší nárok na pravdivost než třeba literatura, neboť není o nic méně vystavena tzv. „**klouzání významu**“. Svět diskursu je pro dekonstruktivistu nekonečně složitější a chaotičtější než pro většinu z nás. „Vzhledem k nepevnosti jazyka přichází člověk příliš pozdě i k plnému významu slov, abychom tak řekli. Je v povaze dekonstrukce nevidět pouze širší kontext, ale i proměnlivost, pružnost, onu v konečném důsledku nekontrolovanou povahu onoho kontextu.“ U této pasáže jsem si kdysi napsala poznámku: Není cesty, která by měla jen jeden směr. Jacques Derrida totiž argumentuje: „Konec je vždy jedním směrem oddalován, kdežto co se týče počátku, ukazuje se, že ten vždycky předchází všemu, s čím začínáme v opačném směru“ (Sim, 2001, s. 41). Představme si význam slov jako nositele „děja vu“.

Derridův přístup k člověku je založen na myšlence jeho historické určenosti jazykem a jeho užitím. Člověk se projevuje ve své řeči, v tom, jak mluví. Derrida se dokonce více orientuje na písemnou podobu jeho jazykových projevů. Vytváří „gramatologii“ jako nauku o funkčnosti jazykového vyjádření, o tom, jak se vytváří písemná podoba jazyka v různých dobách, jak tato podoba určuje strukturu myšlení té či oné doby. Proti zvukové podobě jazyka a spolu s tím i vyjádření jeho logičnosti staví princip znakovosti a jejího vyjádření v jazyce. Člověk (a stejně tak i celý společenský život) je určen (do jisté míry) událostmi, které jsou vyjádřeny a postiženy v řeči

jako konkrétním mluveném projevu, v řeči, v níž se snažíme dějiny i konkrétní život pochopit. Derrida v jazyce vidí cestu k pochopení lidského života a dění. Jsme mluvčími, kteří mohou dekonstrukcí jazyka nabýt objektivnějšího poznání.

„Derridu je obtížné shrnout, protože je to nesmysl. Argumentuje, že význam znaku není nikdy odhalen v tom znaku, ale je donekonečna odložen a že znak znamená něco pouze tím, že se odlišuje od něčeho jiného. Pro Derridu neexistuje pojem ‚význam‘ – podle jeho názoru nám význam vždy uniká, a proto je dovoleno všechno“ (Scruton In *Britské listy*, 2004, online).

6 ZÁVĚR

Filozofická antropologie má vystihovat podstatu člověka v metafyzických souvislostech, má nalézt odpovídající definici člověka, která by vysvětlila, proč je člověk výjimečnou bytostí, stojící na jedinečném místě v řádu přírody, které nepřísluší žádnému jinému tvorů. Max Scheler však jde ještě dál, když tvrdí, že všechny prioritní problémy filozofie se dají převést na otázku: *Co je člověk?*, čímž filozofickou antropologii staví do centra filozofického zájmu. Můžeme, samozřejmě poněkud laicky, říci, že nefilozofické – parciální – antropologie zkoumají člověka pouze v dílčích aspektech jeho bytí. Předmětem jejich zkoumání jsou buď prvotně biologické organismy a člověk je poté nazírán pouze z takto vymezené druhové perspektivy (např. zoologie, biologie), nebo je předmětem výzkumu přímo lidský jedinec, ovšem stále pouze v dílčím aspektu své existence (např. psychologie, pedagogika, teologie). Filozofická antropologie zkoumá člověka v celku jeho bytí, jejím předmětem výzkumu je člověk jako celek. Filozofická (či integrální) antropologie je v širokém smyslu věda hledající to, co je všem lidem společné, co lidský druh odlišuje od druhů jiných, co je podstatou naší lidskosti.

Největšímu rozkvětu filozofické antropologie předcházela epocha „dlouhého“ 19. století: rozvoj přírodních věd, historický optimismus, zrod evolučního paradigmatu, darwinismus, významné objevy a posuny v medicíně, vznik no-

vých vědních disciplín: psychologie, sociologie, psychiatrie, toto vše determinovalo klasickou etapu rozvoje filozofické antropologie.

Druhé kolo rozvoje prožívá filozofická antropologie od 50. do poloviny 70. let 20. století. V jejím ohnisku stojí především reflexe a reakce na specifické sociokulturní a historické změny a fáze vývoje, jimiž svět v nedávné minulosti prošel. Téma člověka se však rozměňuje do dílčích disciplín, které již nepracují s jeho holistickým obrazem, ale úzce se specializují na konkrétní filozoficko-sociologické aspekty člověka. Tato fáze antropologického myšlení staví do popředí svého zájmu problematiku lidské svobody a zdroje lidskosti obecně, tedy přirozenost člověka, ale na rozdíl od předchozích esenciálních období ztotožňuje její hledání s problémy identity a seberealizace v podmínkách daného společensko-kulturního řádu. Problém lidské podstaty se změnil na problém identity konkrétního člověka.

Zatím poslední etapou rozvoje filozofického myšlení věnujícího se člověku jsou 80. léta 20. století. V nedávné minulosti a rané současnosti se tematizuje širší pole vztahů mezi jazykovými systémy, systémy znaků a symbolů, které přesahují k celospolečenskému ideologickému vědomí a komunikativnímu jednání jedinců v systému. Obecně lze mluvit o etapě postmoderní filozofie, a tedy i postmoderní filozofické antropologie.⁸¹

Archeologická antropologie

Josef Unger

1 ÚVOD

Archeologická antropologie označuje něco jiného než fyzickou antropologii ve službách archeologie, zaměřenou na popis a analýzu kosterního materiálu nalezeného při archeologických výzkumech, tedy obor, který má již své pevné místo a neoddiskutovatelnou potřebnost v metodách zaměřených na poznání minulosti archeologickými metodami.

Archeologická antropologie se zaměřuje na **rekonstrukci života** konkrétních lidí či malých definovaných skupin v minulosti na základě archeologických pramenů, které mají jiný charakter než prameny písemné a jejich interpretace vyžaduje jiné metody. Vychází z toho, že smyslem archeologického bádání není jen objevení památek, jejich vyzvednutí, deskripce a chronologické zařazení, ale i rekonstrukce života konkrétních lidí v minulosti. Jedním dechem je však třeba dodat, že tato rekonstrukce musí být provedena na základě znalosti a kritické analýzy pramenů. Archeologickou antropologii můžeme chápat jako součást historické antropologie, která pojímá dějiny způsobem vnímání samotných aktérů, tedy konkrétních lidí, ale která se orientuje, především z důvodů kvantity písemných pramenů, na počátek novověku (van Dülmen, 2002).

Konkrétní naplnění tohoto badatelského směru se ukazuje v několika rovinách. Nosné je studium vztahu člověka a artefaktu, protože zatím se běžně studuje artefakt v archeologickém kontextu především z hlediska typologického a chronologického, což je dáno vzděláním většiny archeologů.

Ke studiu **vztahu lidského těla a artefaktu** je však kromě archeologických znalostí zapotřebí i znalost anatomie, v některých případech i anatomie vývojové, čímž dochází k propojení fyzické (biologické) antropologie a archeologie. Zatím se konkrétně studoval vztah prstu a prstenu v době hradištní, vztah chodidla, obuvi a ostruhy v téže době,

vztah meče a ruky ve středověku, vztah velkomoravské sekery a ruky, vztah lidského těla a velkomoravské hradby, vztah lidské ruky a náramku v době římské a stěhování národů, vztah nohavice a opasku ve středověku a vztah lukostřelce k nátepní destičce v kultuře zvoncovitých pohárů.

Výsledky jsou zajímavé, protože ukázaly, že ne všechny prsteny nalézané v hrobech mohli pohřbení nosit (Absolonová, 2001). Podařilo se také určit přibližný věk nositelů ostruh, takže v případě, že se kostra v hrobu s dětskými ostruhami nedochovala, je možné určit přibližné stáří dítěte (Mořkovský, 2001). U mečů se zase podařilo prokázat důvod prodloužení rukojeti od 13. století, i skutečnost, že používání meče se neodrazilo na svalovém reliéfu horní končetiny (Kala, 2003). Je také zřejmé, že takzvané moravské bradavice s ostny, které byly oblíbenou zbraní slovanských bojovníků v 9. století, nemohly sloužit jako sekery vrhací (Slavíková, 2005). Jisté základy byly položeny i v souvislosti se studiem lidského těla a luku (Shbat, 2005).

Studium vztahu lidského těla a hradby zase ukázalo na možnosti rekonstrukce nedochovaných částí velkomoravských hradeb (Unger, 2009, s. 547–553). Dále se podařilo rekonstruovat způsob upínání jednoho typu velkomoravských ostruh k obuvi (Unger, 2010, s. 130–131). Poměrně časté nálezy dvojice kruhových přezek v hrobech mužů z 13. až 14. století byly rekonstruovány jako součásti upínání oddělených nohavic (Unger, 2011, s. 674–679).

Jiným příkladem jsou masivní zlaté náramky, nošené představiteli nejvyšší společenské vrstvy Germánů, které nemohly být jednoduše sundávány z ruky, a byly tedy trvalým odznakem společenského postavení nositelů (Marešová, 2012). Jako další artefakty ke zkoumání se nabízí srpy, břitvy, jehlice (obzvláště ty dlouhé z mladší doby bronzové), ale i jednotlivé stavby, jako kostely apod.

Další oblastí ke zkoumání se jeví rekonstrukce života určitých skupin lidí či konkrétních jedinců na základě archeologických výzkumů. Jako příklad možno uvést soustavně archeologicky prozkoumávaný hrad v Lelekovicích existující ve druhé polovině 14. století. Výsledky byly zpracovány tak, aby na rekonstruované podobě hradu, který během půlstaletí prodělal tři výrazné stavební proměny, byl popsán život jeho obyvatel. Je pravdou, že podstatným způsobem mohlo být využito i písemných pramenů (Unger, 1999).

Za oblast zájmu archeologické antropologie lze považovat také rekonstrukci života konkrétních lidí na základě kosterních pozůstatků a hrobové výbavy. Nemusí se jednat jen o osoby identifikovatelné v písemných pramenech, ale

i o osoby bezejmenné. Za východisko je možno považovat poznatek, že kosterní pozůstatky obsahují informace o konkrétním člověku a artefakty informace o jeho tvůrci a uživateli. V tomto duchu jsou zpracovány osudy lidí pohřbených v době hradištní u Morkůvek či Divák na jižní Moravě. Je samozřejmé, že v obou posledně uvedených oblastech výzkumu je třeba dávat pozor na to, aby nebyla překročena únosná mez vědecky podložené rekonstrukce, a stále zřetelně oddělovat dokumentovanou skutečnost od interpretace.

Do rekonstrukce života na pravěkých sídlištích vyústila celá řada prací, z nichž mnohé jsou publikovány v časopisu *Rekonstrukce a experiment v archeologii*. Archeologická antropologie tedy skutečně není nic úplně nového, ale spíše jen pojmenovává určitý směr bádání.

2 PŘÍKLADY ZPRACOVÁNÍ VZTAHU ČLOVĚKA A ARTEFAKTU Z HLEDISKA ARCHEOLOGICKÉ ANTROPOLOGIE

2.1 Jeden ze způsobů upínání ostruhy k obuvi v 9. století

Školní antropologicko-archeologický výzkum pohřebiště z 9. a 11. století v trati „Padělky za humny“ u Divák (okres Břeclav) probíhá od roku 2000. Dosavadní výsledky svědčí o tom, že se jednalo o pohřebiště, kde své zemřelé ukládali příslušníci venkovské komunity, čemuž odpovídá i charakter nálezů.

Teprve roku 2008 se podařilo objevit první hrob z 9. století vybavený ostruhami (č. hrobu 163). Jednalo se o hrobovou jámu obdélníkového půdorysu o rozměrech 2,70 × 0,90 m, hloubka od povrchu odpovídala 120 cm. V zásypu byly nalezeny zlomky keramiky. Místy se rýsovaly zbytky dřeva. Kostra byla v natažené poloze na zádech s horními končetinami podél těla. Orientace jihozápad–severovýchod (azimut 222°). Na chodidlech byly nalezeny železné ostruhy se zbytky přezek a průvleček, železný nůž se nacházel u pravé stehenní kosti, železná přezka pod pánví a nákončí řemene a přezka u pravé holenní kosti. Nálezy hrob jednoznačně zařazují do střední doby hradištní, s ohledem na ostruhy spíše do první poloviny 9. století.

Vzhledem k tomu, že jedním z témat archeologické antropologie je studium vztahu lidského těla a artefaktu, byl tento nález využit pro experimentální ověření vztahu chodidla, obuvi a ostruhy se zaměřením na rekonstrukci upínání. Na řešení úkolu se, kromě archeologa – Josefa Ungera, antropologa – Tomáše Mořkovského, uměleckého kováře – Patricka Bárty a odborníka na kožedělnou technologii – Václava Gřešáka, podíleli i doktorandi v rámci doktorandského semináře v letním semestru roku 2010 – Zdeněk Tvrď a Lukáš Šín (Unger, 2010, s. 130–131; Mořkovský, 2010, s. 132–134; Gřešák, 2010, s. 134–136; Bárta, 2010, s. 136–137). Podle antropologického zhodnocení

patřila kostra muži vysokému kolem 175 cm, který se dožil 30–40 let – viz obr. 1.

Ostruhy mohly být připevněny k obuvi různým způsobem, někdy za pomoci řemínků připojených k ploténkám, ale někdy i pomoci poutek zachycených na vývalcích či zářezích. V tomto konkrétním případě byl zvolen experiment, který proběhl tak, že kovářskou technikou byla zhotovena kopie ostruhy s příslušenstvím – viz obr. 2.

Na základě důkladného studia obuvi byla zhotovena jedna bota a příslušné řemínky k ostruze – viz obr. 3.

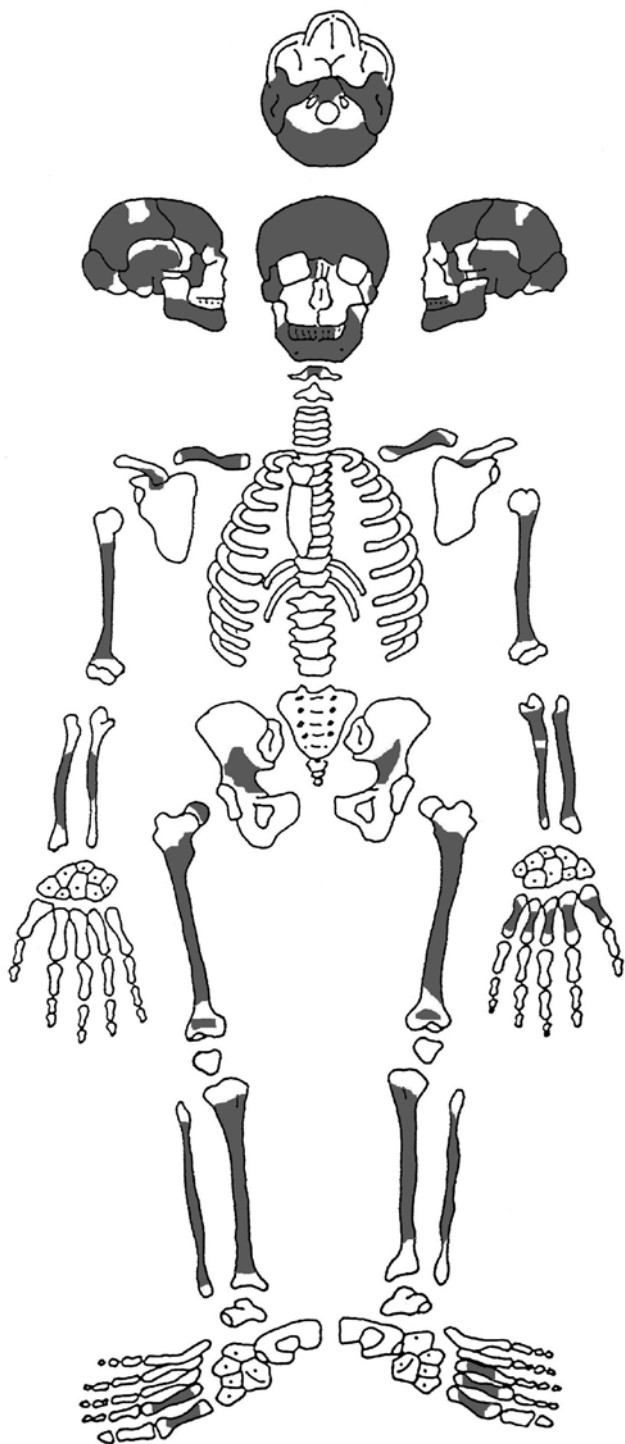
Po spojení řemínků s ploténkami ostruhy byl hledán nejvhodnější způsob připnutí ostruhy přímo k botě. Jako nejvhodnější se ukázal způsob, kdy řemínky vedoucí z plotének se nejdříve překříží na přední straně boty nad nártem, potom se překříží na spodní straně obuvi a nakonec se sepnou na vnější straně boty. Ostruha dobře drží a přezka s průvlečkou na vnější straně nedře při jízdě na koni – viz obr. 4.

Přesto se jedná o způsob, který v dalším vývoji ostruh neměl pokračování a byl nahrazen jednodušším způsobem, kdy z konce ramen ostruhy vycházel jeden řemínek pod botu a druhý řemínek s přezkou na zapnutí nad nártem. Podle uzpůsobení plotének je zřejmé, že v 9. století se oba způsoby vyskytovaly současně.

2.2 Přezky s kruhovým rámečkem jako součást mužského oděvu ve středověku

Při archeologickém výzkumu v Tasově (okres Žďár nad Sázavou) byl stanoven půdorys raně gotického kostela sv. Jiří s obdélníkovou lodí a s obdélníkovým kněžištěm, který překrýval starší rotundu datovatelnou do 20. až 30. let 13. století (Kryl, Unger, 2010, s. 107–114).

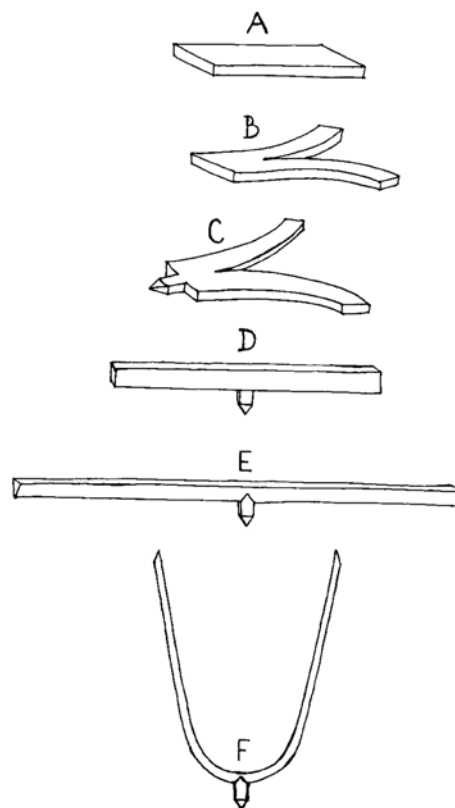
Sondami byly odkryty často vzájemně se porušující a překrývající hroby, které svědčí o pohřbívání jak u rotun-



Obr. 1 – Schematické znázornění dochovaných částí skeletu jedince z hrobu 163

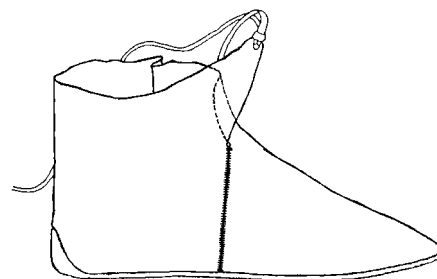
Zdroj: Mořkovský, 2010, obr. 2.

dy, tak u mladšího kostela. V několika hrobech se našly kruhové přezky, přičemž někdy se jednalo o přezky párové, které patřily dospělým mužům a byly situovány velmi pravděpodobně až k mladšímu kostelu existujícímu ve druhé polovině 13. století a ve století čtrnáctém.



Obr. 2 – Postup výroby repliky ostruhy

Zdroj: Bárta, 2010, obr. 1.



Obr. 3 – Schematické znázornění rekonstrukce obuvi

Zdroj: Gřešák, 2010, obr. 2.

Při úvaze o funkci dvojice přezek můžeme vyjít z detailního umístění těchto artefaktů v hrobech. Přestože musíme počítat s posunem přezek v souvislosti s rozpadem lidského těla, je třeba vzít v úvahu, že přezky se nenacházejí v oblasti pánve na ose těla, ale u boku při hlavicích stehenních kostí – viz obr. 5. Nenasvědčuje to tedy funkci opaskové přezky, a proto je třeba hledat jiné vysvětlení.

Součástí středověkého mužského oblečení ve všech vrstvách společnosti byly oddělené nohavice, oblékané přes spodky a připevněné pomocí tkanice či řemínku k opasku – viz obr. 6.



Obr. 4 – Rekonstrukce upnutí ostruhy k obuvi

Zdroj: Unger (z vlastní databáze)



Obr. 5 – Situace přezek v hrobu 129

Zdroj: Unger (z vlastní databáze)

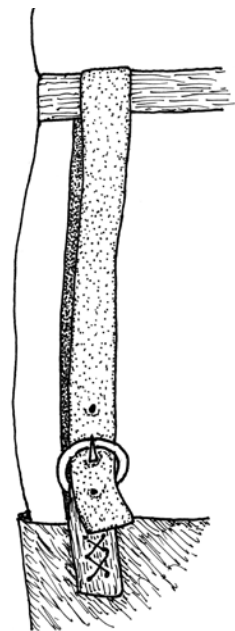
Vše nasvědčuje tomu, že muži, v jejichž hrobech se našlo po obou bocích po jedné přezce s kruhovým rámečkem, byli pohřbeni v nohavicích. Poněkud zarážející je, že v těchto hrobech se nenachází další přezka z koženého opasku, takže se zdá, že nohavice byly připínány koženým řemínkem k textilnímu opasku, který se kolem pasu jen uvazoval. Způsob připínání nohavic k opasku můžeme rekonstruovat tak, že z horního okraje nohavice vycházely dva řemínky, z nichž kratší byl na konci opatřen přezkou s kruhovým rámečkem. Druhý, delší řemínek se podvlékl pod opaskem a sepnul s přezkou na kratším řemínku – viz obr. 7.

Nelze vyloučit ani připínání nohavic delším popruhem vedoucím přes ramena. Nález dvou kruhových přezek po bocích pohřbeného můžeme považovat za dosti spolehlivý indikátor mužského pohlaví tohoto jedince. Zbývá ještě za-



Obr. 6 – Na obrázku z počátku 15. století má muž kožené nohavice s olemovanými otvory na kolenou

Zdroj: Kybalová, 2001, s. 173.



Obr. 7 – Schéma upínání nohavice k opasku řemínky s přezkou

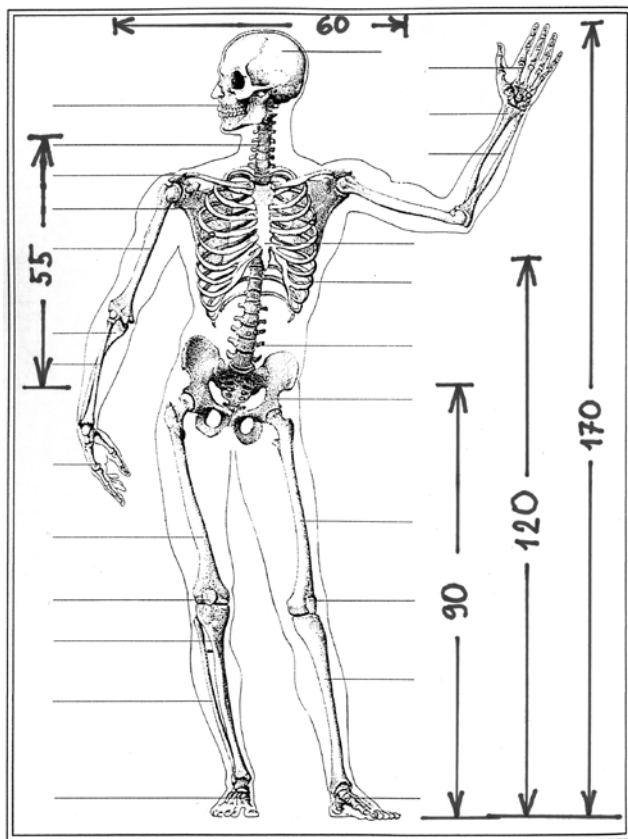
Zdroj: Unger (vlastní kresba)

myslet se nad tím, proč přezky mají kruhový tvar rámečku. Snad to bylo proto, aby kruhový rámeček mohl při pohybu nohy klouzat v řemínku, v němž byl navlečen. Správnost tohoto názoru by se lépe projevila při experimentálním ověření (Unger, 2011).

2.3 Člověk a hradba v 9. století

Archeologický výzkum předvelkomoravských a velkomoravských opevnění datovaných do 9. století má již svoji tradici a věnovala se mu celá řada badatelů. Bez větších problémů je stanovení šířky zkoumaného opevnění a většinou se daří stanovit i způsob konstrukce. Vzhledem k tomu, že hradby vymezující areály hradisek měly především funkci opevnění chránícího lidi uvnitř před těmi, kteří se silou snažili dostat dovnitř, je možné diskutovat o hájitelnosti těchto zařízení.

Problém rekonstrukce předvelkomoravských a velkomoravských hradeb lze řešit i z hlediska vztahu člověka a artefaktu, což je jeden ze směrů archeologické antropologie. Z tohoto pohledu jsou důležité některé míry lidského těla. Především se jedná o výšku postavy dospělého člověka. Hradby by měly být konstruovány tak, aby za nimi našli kryt celé tělo nejen průměrně, ale i nadprůměrně vysokí muži. Další důležitou mírou byla výška po prsa, protože při krytí spodní části těla zůstávají horní končetiny funkční pro obranu. Výška po pás byla důležitá kvůli předklonu, který byl zapotřebí pro kontrolu prostoru před hradbou. Kvůli předklonu, při němž lze vizuálně i hlasově kontrolovat prostor před hradbou, je důležitá délka mezi pasem a bradou

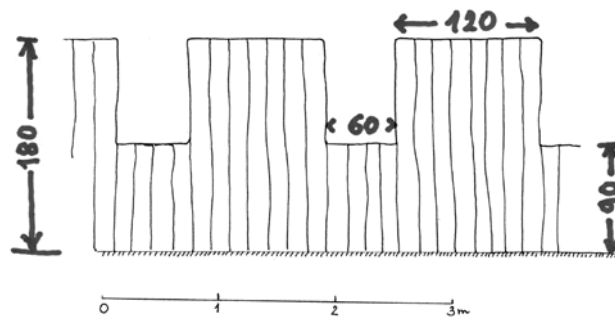


Obr. 8 – Schematické znázornění lidského těla s mírami důležitými z hlediska rekonstrukce hradeb

Zdroj: Unger (vlastní kresba)

– viz obr. 8. Z tohoto rozměru lze odvodit i maximální šířku části hradby, přes kterou bylo třeba se naklánět. Šířka ramen naznačuje minimální akční prostor pro obranu.

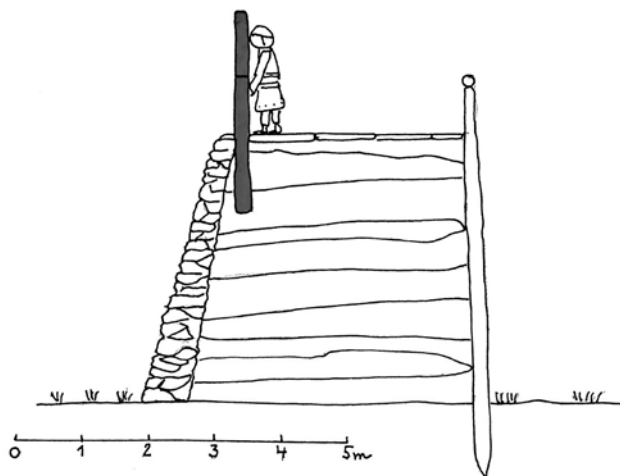
S přihlédnutím k výše uvedeným antropometrickým údajům lze uvažovat o některých fortifikačních prvcích na temeni velkomoravských hradeb – viz obr. 9.



Obr. 9 – Čelní pohled na navrženou kresebnou rekonstrukci palisády na koruně hradby

Zdroj: Unger (vlastní kresba)

Na dřevo-hlinitém tělese širokém 4 až 6 m s čelní kamennou zdí a zadní dřevěnou stěnou by bylo vhodné vybudovat hustou palisádu ze svisle zapuštěných kůlů a tuto hluboko zapustit do tělesa hradby. Čelní kamenná zeď by se měla směrem nahoru zúžit až na 30 cm (1 stopu), což by umožňovalo kontrolu úpatí hradby na vnější straně. Palisádu na temeni hradby by bylo dobré vybudovat v podobě cimbuří se stínkami o výšce 180 cm (6 stop) a délce 120 cm (4 stop) a prolukami o výšce 90 cm (3 stop) a minimální délce 60 cm (2 stop). Výška proluky umožňuje kontrolu prostoru na vnější straně hradby a také střelbu z luku. Za stínkou se mohou ukrýt dva obránci, a to i nadprůměrně vysokí. V případě, že by se považovalo za žádoucí, aby hradbu v proluce byli schopni současně bránit dva muži,



Obr. 10 – Řez navržené rekonstrukce hradby

Zdroj: Unger (vlastní kresba)

pak by bylo třeba proluku rozšířit minimálně na čtyři stopy. Vnější stranu hradby, pokud nebyla chráněna kamennou plentou, by bylo dobré omazat hlínou jako ochranu před zapálením. Koruna tělesa hradby by měla být rovná tak, aby umožňovala bezpečný pohyb většího množství obránců, což se považuje za hlavní účel šířky hradeb, které nebylo možné tehdy běžnými prostředky prolomit. Rovnou korunu tělesa hradby by bylo dobré pokrýt otesanými fošnami, ale možná by byla i kamenná dlažba. Vhodné by bylo i mírné spádování kvůli odtoku vody. Zastřešení celého ochozu by bylo žádoucí, ale neuvažuje se o něm. Po dvaceti krocích by měl být umístěn vstup na hradbu z vnitřní strany

kvůli možnosti rychlého přemístování obránců. Zadní strana hradby by mohla být opatřena zábradlím činicím pohyb na hradbě bezpečnějším – viz obr. 10.

Navržené postupy při rekonstrukci předvelkomoravských i velkomoravských opevnění vycházející ze vztahu hradby a lidského těla jsou myšleny jako příspěvek do diskuse. Nemůžeme však počítat s tím, že by lidé při budování opevnění používali vždy jen ty nevhodnější postupy. Velkou roli zde hrála nejen zkušenost a tradice, ale i časové a fyzické možnosti. Tuto debatu tedy můžeme uzavřít tím, že k poznání podoby těchto opevnění se lze jen blížit (Unger, 2009).

3 ZÁVĚR

Nakonec se dostáváme k tomu, proč rozvíjet bádání tímto směrem. Především proto, že to odpovídá duchu doby, která se zaměřuje na individuum, o čemž svědčí produkce historických biografii. Jde do jisté míry, tak jako u historické antropologie, o reakci na zaměření historiků a archeologů na sociální dějiny, které budou jistě i nadále mít své nezapíratelné místo ve vědeckém diskursu.

Výsledky bádání antropologicky zaměřených archeologů

mohou mít přitažlivost pro širší veřejnost, protože jsou to především výsledky archeologického bádání, zpracované do podoby předložitelné na vysoké odborné úrovni co nejširší veřejnosti, ať již formou textu, kresby či trojrozměrné rekonstrukce, které legitimují oprávněnost této disciplíny. Projevuje se to v zájmu veřejnosti o archeologické „skanzeny“ či „archoeparky“ a také v tom, že od roku 2000 vychází speciálně zaměřený časopis *Živá archeologie*.⁸²

Využití genetiky v antropologii

Kateřina Boberová

1 ÚVOD

Nositelkou genetické informace je **deoxyribonukleová kyselina** (DNA). DNA je makromolekula složená z dlouhého řetězce deoxyribonukleotidů, které jsou vzájemně propojeny fosfodiesterovými vazbami. Každý deoxyribonukleotid obsahuje fosfátovou skupinu, pětiuhlíkatý cukr 2-deoxyribózu a dusíkatou bázi (Snustad, Simmons, 2009). V DNA se vyskytují čtyři různé báze – adenin a guanin (deriváty purinu), a thymin a cytosin (deriváty pyrimidinu). Mezi dusíkatými bázemi protějších vláken dochází k vazebným interakcím. Adenin se vždy páruje s thyminem a guanin s cytosinem. Hovoříme o tzv. zákonu komplementarity.

Lidský genom obsahuje přibližně 20 000 až 25 000 genů, které kódují proteiny. Genetická informace je uložena v buněčném jádře (jaderná DNA) a také v mitochondriích (mitochondriální DNA). Jaderná DNA je uspořádána do 22 párů nepohlavních chromozomů (autozomů) a jednoho páru pohlavních chromozomů (gonozomů). Mitochondriální DNA je tvořena cirkulární molekulou kódující 37 genů. Na rozdíl od jaderné DNA se dědí pouze po mateřské linii a nedochází zde k rekombinaci. Díky těmto vlastnostem je analýza mitochondriální DNA hojně využívána ve fylogenetických a migračních studiích. Obdobně se využívají genetické markery nacházející se v nerekombinující oblasti chromozomu Y, které se dědí pouze po otcovské linii.

Analýza DNA, pocházející z historického kosterního materiálu, je poměrně mladým oborem. Jeho počátky sahají do poloviny 80. let 20. století, kdy došlo k masivnímu rozvoji technologií v oblasti molekulární biologie. V této době se začala rozšiřovat oblast výzkumu DNA i na archeologický materiál. Termín *ancient DNA* („starobylá, historická“ DNA, aDNA) označuje výlučně DNA izolo-

vanou z rostlinných a živočišných pozůstatků (Wayne et al., 1999). Podle jiné definice zahrnuje analýza aDNA výzkum jakéhokoliv biologického materiálu staršího 75 let (Graham, 2007).

Mezi hlavní zdroje aDNA patří kosterní nálezy, zuby a také měkké tkáně a vlasy. Kosterní materiál je vhodným zdrojem aDNA, neboť adsorpce DNA v anorganické složce kosti dochází k její větší stabilitě (Lindahl, 1993). Molekula DNA má velmi silnou afinitu k hydroxyapatitu, který tvoří 70 % minerální složky kosti a chrání tak molekuly DNA před degradací (Kefi, 2011; Miloš et al., 2007). V porovnání s DNA pocházející z měkkých tkání je tedy DNA z kosterních pozůstatků odolnější vůči vlivům okolního prostředí díky fyzické a chemické odolnosti kostní tkáně (Miloš et al., 2007; Ye et al., 2004). DNA uvnitř zubu je před degradací a kontaminací chráněna vrstvou skloviny, nejtvrďší složky lidského těla (Boljunčić, 2007; Gilbert et al., 2006). Analýza aDNA z kosterních pozůstatků je však poměrně obtížná, vzhledem k velkému množství faktorů, které ji mohou ovlivnit. Patří mezi ně např. chemické složení půdy a vlhkost prostředí, pH, přítomnost mikroorganismů, teplota a UV záření. Důležité je také stáří kosterního materiálu a způsob, jak s ním bylo zacházeno po vyzvednutí z půdy (Vanek et al., 2009; Graham, 2007; Herrmann, Hummel, 1994). Rozhodujícím faktorem není čas, ale lokální podmínky a okolnosti pohřbu (Burger et al., 1999; Schultes et al., 1999). Stav zachovalosti aDNA (a tedy i výtěžek extrakce aDNA) se může lišit v různých kostech jednoho jedince, stejně tak jako v různých částech jedné kosti (Pruvost et al., 2007; Rohland, Hofreiter, 2007b; Faerman et al., 1995).

Zájem o aDNA značně vzrostl, když bylo prokázáno, že některé molekuly aDNA se mohou zachovat až dodnes (Pääbo, 1985; Higuchi et al., 1984). Tým čínských vědců

z Hunan Medical School dokázal, že DNA může být zachována i v mumifikovaných tkáních. V roce 1980 jako první provedli extrakci aDNA z žeberní chrupavky mumie z lokality Mawangtui, staré přibližně 2 000 let (Hummel, 2003; Herrmann, Hummel, 1994). První úspěšná amplifikace aDNA ze zvířecích tkání, oznámená kolektivem Russell Higuruchi et al. v roce 1984, byla brzy následována molekulárním klonováním aDNA z egyptských mumii týmem Svantho Pääba v roce 1985 (Marota, Rollo, 2002; Herrmann, Hummel, 1994). Sekvence aDNA získaná z egyptské mumie je však v současnosti považována za kontaminaci (Willerslev, Cooper, 2005). V tomto období byly provedeny také první úspěšné izolace a amplifikace aDNA z lidského historického kosterního materiálu (např. Hagelberg, Clegg, 1991). První determinace pohlaví z kosterních pozůstatků na základě analýzy aDNA se uskutečnila v roce 1991 (Hummel, Herrmann, 1991).

V České republice byla aDNA z lidských kosterních pozůstatků poprvé izolována badateli Ivanem Mazurou a Miluší Dobisíkovou (Mazura, Dobisíková, 1993), a to

při výzkumu tělesných pozůstatků příslušníků hraběcí rodiny Šporků. Určování pohlaví z kosterního materiálu se věnovala např. Markéta Bromová (Bromová, 2003; Bromová et al., 2003), Michaela Vaňharová (Vaňharová, 2011; Vaňharová, 2008; Vaňharová, Drozdová, 2008) a Kateřina Boberová (Boberová, 2012; Boberová et al., 2012).

Zásadním zlomem pro výzkum aDNA se stal objev **polymerázové řetězové reakce (PCR)**. Zavedení techniky PCR vedlo k prudkému nárůstu studia sekvencí aDNA (Mullis, Faloona, 1987; Saiki et al., 1985). Největší překážkou studia aDNA jsou její extrémně nízké výtěžky, stále nebezpečí kontaminace moderní DNA a její extrémní degradace. Většina prvních výzkumů zabývajících se aDNA se proto věnovala mitochondriální DNA, která je přítomna v každé buňce v mnoha kopiích, což zvyšuje pravděpodobnost PCR amplifikace (Mitchell et al., 2005). Studium jaderné aDNA je o mnoho obtížnější, protože zůstává v buňkách zachována s mnohem nižší pravděpodobností a bývá značně poškozená.

2 PROBLEMATIKA PRÁCE S ADNA

2.1 Degradace aDNA

Molekuly aDNA jsou degradované, což omezuje jejich analýzu. Degradace začíná ihned po smrti organismu buněčnou autolýzou a působením mikroorganismů z vnějšího prostředí a projevuje se zlomovitostí a modifikací molekul aDNA. Molekuly aDNA postihují nejčastěji dva typy poškození – hydrolytické a oxidační. Hydrolytické procesy vedou k deaminaci bází a následně k depurinaci a depyrimidinaci (Graham, 2007; Hofreiter et al., 2001), způsobující destabilizaci fosfodiesterové kostry. K depurinaci dochází častěji než k depyrimidinaci, i když tyto procesy jsou závislé na teplotě a pH (O'Rourke et al., 2000). V místě bez báze je vlákno DNA oslabené a v krátké době dochází ke štěpení sacharidové páteře procesem β -eliminace. Oxidační poškození, způsobené volnými radikály, vede k modifikaci bází, ztrátě bází a vzniku mezimolekulových spojení (Keyser-Tracqui, Ludes, 2005; Pääbo et al., 2004; Höss et al., 1996). Velká část reziduí cytosinu a tyminu v historických tkáních je oxidačně modifikována na hydantoiny, které blokují DNA polymerázu, a tím i PCR (Mitchell et al., 2005; Gilbert et al., 2003a; Hofreiter et al., 2001). Právě hydantoiny s největší pravděpodobností způsobují největší poškození DNA (O'Rourke et al., 2000). Oxidace a hydrolyza snižují počet i velikost fragmentů, které mohou být amplifikovány pomocí PCR. Množství aDNA využitelné pro analýzu se pohybuje řádově v pikogramech (Butler, 2005). Velikost fragmentů aDNA bývá nejčastěji v rozmezí 300–400 bp (Kefi, 2011; Keyser-Tracqui, Lu-

des, 2005), další zdroje uvádějí rozmezí mezi 100–500 bp (Pääbo et al., 2004). Pääbo (1989) uvádí výtěžek lidské aDNA v rozmezí 0–200 ng/g tkáně s průměrnou velikostí 100–200 bp. S degradací molekuly aDNA narůstá počet zlomů v templátovém řetězci. Čím více je vzorek aDNA degradován, tím méně molekul aDNA obsahuje neporušené specifické úseky pro navázání primerů, a dochází tedy k selhání PCR reakce (Butler, 2005).

Postmortální rozklad molekuly DNA je dále charakteristický vznikem řetězcových zlomů, *miscoding* mutací a meziřetězcových spojení, které mají za následek výskyt artefaktů při sekvenování a přednostní amplifikaci nepoškozené kontaminantní DNA (Willerslev, Cooper, 2005). V roce 1990 byl poprvé popsán fenomén „*jumping PCR*“, který je způsoben poškozením templátové molekuly DNA (Pääbo et al., 1990). Jejím důsledkem je vznik rekombinantní molekuly (chimerické sekvence) spojením nesouvisejících DNA fragmentů, která po amplifikaci PCR může být přítomna ve značném množství. To může vést k chybnému závěru, že tato chimerická molekula DNA je autentická. Tento problém se dá vyřešit **mnohonásobným sekvenováním** (Graham, 2007).

Produkty amplifikace aDNA se vyznačují přítomností sekvenčních artefaktů, přičemž nejčastěji pozorovaným typem poškození jsou CG→TA tranzice a méně častěji AT→GC (Willerslev, Cooper, 2005; Gilbert et al., 2003a; Gilbert et al., 2003b). Jsou způsobeny deaminací cytosinu a jeho homologu 5-methyl cytosinu na uracil a tymin (Cipollaro et al., 2005). K těmto poškozením

dochází v tzv. „hot spot“ oblastech DNA (O'Rourke, 2007; Mitchell et al., 2005).

2.2 Zachovalost aDNA

Na zachování aDNA mají rozhodující vliv především podmínky prostředí, ve kterém se organické zbytky dochovávají. Nízké teploty a neměnnost životního prostředí (sucho, nepřítomnost kyslíku) zvyšují možnost uchování molekul DNA i po desítky tisíc let (Marota, Rollo, 2002; Lindahl, 1993). Uchování aDNA je také ovlivněno stupněm zachovalosti kosterních pozůstatků. Makroskopicky dobře zachovalé kosti a zuby obsahují aDNA častěji a s větší pravděpodobností než pozůstatky rozrušené a fragmentární (White, Folkens, 2005). Existuje také korelace mezi zachovalostí proteinů v kosti a zachovalostí aDNA, protože degradaci proteinů i DNA ovlivňují stejné podmínky prostředí (Shanks et al., 2005). Přítomnost DNA v kosterním materiálu značně souvisí s krystalinitou hydroxyapatitu. Pravděpodobnost extrakce dostatečného množství aDNA pro úspěšnou amplifikaci klesá se vzrůstající krystalinitou hydroxyapatitu (přesněji s tzv. indexem krystalinity, určeným rentgenovou difrakční analýzou XRD) (Götherström et al., 2002). Naopak pozitivní vztah byl zjištěn mezi zachováním kolagenu v kostní tkáni a aDNA. Hydroxyapatit a kolagen tedy mohou být využity jako ukazatele přítomnosti aDNA v kosterním materiálu. Hustota kostní tkáně (stupeň mineralizace) je jedním z nejdůležitějších faktorů pro zachování kosterního materiálu. Bylo zjištěno, že existuje významný rozdíl v hustotě kostní tkáně u mužů a žen, přičemž u žen vykazuje hustota kostní tkáně nižší hodnoty (Miloš et al., 2007). Hustota kostní tkáně je také odlišná v různých částech kosti a mění se s věkem. Nejvyšší hustota tkáně je v oblasti diafýzy kosti. Z dlouhých kostí vykazuje nejvyšší hustotu kostní tkáně femur, tibia a humerus, naopak nejnižší hustotu má radius, ulna a fibula (Miloš et al., 2007).

Poinar et al. (1996) prokázali, že poměr racemizace kyseliny asparagové v kosterních pozůstatcích koreluje se zachovalostí aDNA. Proces racemizace je ovlivněn environmentálními faktory, podobně jako rychlost degradace DNA. Ve vzorcích, kde poměr D/L enantiomerů kyseliny asparagové přesáhl hodnotu 0,08, se již nenachází žádná amplifikovatelná aDNA. Rychlost racemizace kyseliny asparagové je podobná jako rychlost depurinace DNA a je ovlivněna teplotou, přítomností vody a některými ionty kovů. Poměr racemizace kyseliny asparagové lze tedy využít pro zjištění zachovalosti aDNA ve vzorku a také jako pomocné hledisko při ověřování autentičnosti získané aDNA (Marota, Rollo, 2002). Nelze ho však užít jako jediné kritérium autentičnosti amplifikované aDNA, spíše napomůže při výběru vhodných kostí k analýze (Capelli et al., 2003).

Kromě faktorů prostředí jsou pro zachování aDNA důležité také podmínky, za jakých jsou vzorky skladovány po

vyzvednutí. Vzorky by měly být uchovávány přinejmenším za stejných teplotních podmínek, ve kterých byly nalezeny. Pro delší uskladnění se doporučuje vzorky uchovávat při teplotě $-20\text{ }^{\circ}\text{C}$ (Burger et al., 1999). Dlouhodobé skladování vzorků za podmínek běžných pokojových teplot snižuje množství a kvalitu aDNA v historických vzorcích.

2.3 Kontaminace aDNA

Limitujícím faktorem pro studium aDNA je neustálé riziko kontaminace vzorků (např. molekulami recentní DNA), která může vést k selhání polymerázové řetězové reakce (White, Folkens, 2005; Höss, Pääbo, 1993). Vzorky z historického kosterního materiálu mohou obsahovat nízkomolekulární sloučeniny pocházející z místa pohřbení, které se koizolují spolu s molekulami DNA a potenciálně mohou inhibovat aktivitu DNA polymerázy (Kim et al., 2008; Butler, 2005). Mezi časté inhibitory patří např. huminové kyseliny a fulvokyseliny (Burger et al., 1999), tanin, DNA bakterií a plísní napadajících kost (Hummel, Herrmann, 1994), kolagen typu I (Scholz et al., 1998) a produkty Maillardovy reakce mezi redukcujícími sacharidy a volnými aminokyselinami (Ricaud et al., 2005; Pääbo, 1989). Přítomnost bakteriální DNA v izolátech lidské DNA však pravděpodobně neovlivňuje spolehlivost určování pohlaví na základě amelogeninu (Marota, Rollo, 2002).

Nejzávažnějším a nejčastějším zdrojem kontaminace však bývá recentní lidská DNA. Ke kontaminaci může velice snadno dojít pouhým kontaktem vzorku s nezakrytou pokožkou. Fragmenty lidské DNA jsou téměř všudypřítomné. Tělní tekutiny (krev, sliny) jsou z hlediska kontaminace vysoce rizikové (Kiesslich et al., 2005). Vzhledem k vyšší koncentraci a kvalitě recentní DNA ve srovnání s aDNA je moderní DNA upřednostněna během amplifikace, což vede k falešně pozitivním výsledkům (O'Rourke, 2007; Capelli, Tschentscher, 2005; Kemp, Smith, 2005). Ke kontaminaci lidských kosterních pozůstatků recentní lidskou DNA dochází nejčastěji během manipulace s pozůstatky při archeologických vykopávkách (Sampietro et al., 2006) anebo při následném antropologickém zpracování (Yang, Watt, 2005) či během skladování pozůstatků ve sbírkách (Anderung et al., 2008). Prozatím neexistuje způsob, jak jednoznačně odlišit kontaminující recentní DNA od autentické aDNA (Mitchell et al., 2005; Černý et al., 2003), avšak uvádí se, že průměrná velikost fragmentů kontaminující recentní DNA by měla být větší v porovnání s velikostí fragmentů degradované aDNA (Malmström et al., 2007). Hlavní úsilí tedy směřuje k zabránění kontaminaci vzorků DNA z vnějšího prostředí. Z těchto důvodů je nutné dodržovat přísná **protikontaminační opatření**, aby bylo možné prokázat autentičnost získaných výsledků (Gilbert et al., 2005b). Čerstvě vykopané kosterní pozůstatky jsou vhodnějším zdrojem aDNA než kosti uchovávané v depozitářích, neboť autentická aDNA velice rychle degraduje (Pruvost et al., 2007). Byla prokázána korelace

mezi stupněm zachovalosti kosti a stupněm kontaminace kosti exogenní DNA (Gilbert et al., 2005a). Zachovalejší kosti a zuby jsou navíc odolnější vůči „prelaboratorní“ kontaminaci než kosti méně zachované a porézní (Sampietro et al., 2006). K „prelaboratorní“ kontaminaci může dojít kdykoliv před genetickou analýzou vzorku. Dalším možným zdrojem kontaminace recentní lidskou DNA bývá zakoupený kontaminovaný laboratorní spotřební materiál (zkumavky, špičky apod.) nebo reagentie, je tedy nezbytné používat pouze laboratorní potřeby dodávané sterilní od výrobce anebo je před použitím autoklávat. Abychom zabránili vzájemné

kontaminaci vzorků při práci v laboratoři, je nutné zpracovávat samostatně vždy pouze jeden vzorek a analýzu dalšího vzorku provádět časově odděleně až po dekontaminaci prostředím a pomůcek. Z důvodu ověření autenticity výsledků je vhodné nechat studované vzorky analyzovat v jiné nezávislé laboratoři, a potvrdit tak věrohodnost získaných výsledků (Melchior et al., 2008b; O'Rourke, 2007). Důrazně se také doporučuje analyzovat a identifikovat DNA všech osob, které přišly s vyšetřovanými vzorky do styku a mohly tedy vzorky kontaminovat svou DNA, aby mohl být tento zdroj kontaminace vyloučen (Yang, Watt, 2005).

3 VYUŽITÍ aDNA V ANTROPOLOGII

Výzkumy aDNA jsou v současnosti jedním z hlavních směrů antropologie. Při dodržení všech striktních protikontaminačních opatření a při práci ve sterilním prostředí lze díky analýze aDNA získat množství nových informací. V současné době se **analýza aDNA** používá především pro určení biologického pohlaví u dětských a nedospělých kosterních pozůstatků (Hummel, 2003; Faerman et al., 1995), stejně jako u fragmentárních kosterních nálezů. Na hranici mezi antropologickým a forenzním využitím stojí identifikace jedinců prostřednictvím genetické analýzy tělesných ostatků (na základě STR markerů, viz dále). Analýzu genetických markerů děděných po mateřské (mtDNA) a otcovské (Y chromozom) linii lze aplikovat pro odhad rezidenčních, manželských a dědičných vzorců (Rídl, Sládek, 2004). V antropologii lze využít také aDNA fauny a flóry. Příkladem může být analýza DNA mikroorganismů, které žijí běžně v interakci s lidským tělem. Výzkumy aDNA rostlin a živočichů byly aplikovány na studium potravy, zemědělství a domestikace, loveckých a výrobních praktik apod. (Mitchell et al., 2005; Rídl, Sládek, 2004). Především se však analýza aDNA aplikuje na řešení tradičních antropologických otázek. Kromě určení pohlaví to jsou stanovení příbuznosti, populační a evoluční studie historických populací, diagnóza některých získaných a dědičných onemocnění v paleopatologii apod.

Příbuzenské vztahy je možné stanovit na základě **analýzy STR markerů**. STR (*Single Tandem Repeats*) markery jsou tandemově se opakující sekvence o délce 2–6 nukleotidů, které jsou v populaci vysoce polymorfni. Pokud vyšetříme dostatečný počet STR markerů, získáme nejen tzv. DNA profil specifický pro každého jedince, ale také kombinaci variant STR markerů zděděných od otce a od matky. Nepříbuzní jedinci se pak liší na základě nestejného počtu opakování těchto markerů. I když DNA profil získaný na základě analýzy aDNA pocházející z kosterního materiálu nebývá vždy zcela kompletní, lze na jeho základě určit příbuzenské vztahy (Kiesslich et al., 2005; Kaestle, Horsburgh, 2002). Analýza STR markerů přispěla např. k iden-

tifikaci a potvrzení příbuzenských vztahů u kosterních pozůstatků patřících členům carské rodiny Romanovců (Coble et al., 2009).

Molekulárně-genetické metody lze využít také pro potvrzení či vyvrácení diagnózy některých bakteriálně přenosných onemocnění. Tato onemocnění mohou na kosterním materiálu zanechat podobné projevy, případně mají tak rychlý průběh, že na kostech nezanechají žádné stopy. Infekční choroby je možné odhalit detekcí DNA specifické pro původce onemocnění. Mezi nejčastěji identifikované patogeny patří *Mycobacterium tuberculosis*, původce tuberkulózy (Zink et al., 2005; Zink et al., 2001; Braun et al., 1998), a *Mycobacterium leprae*, původce lepry (Haas et al., 2000). Podařilo se také prokázat přítomnost DNA sekvencí specifických pro bakterii *Yersinia pestis*, původce moru (Harbeck et al., 2013; Wiechnann, Grupe, 2005; Drancourt et al., 1998). Naopak problematická je identifikace DNA sekvencí specifických pro spirochetu *Treponema pallidum* subsp. *pallidum*, původce syfilidy (Montiel et al., 2012; Bouwman, Brown, 2005; Kolman et al., 1999). Z geneticky podmíněných onemocnění byla na základě analýzy aDNA diagnostikována např. cystická fibróza (Bramanti et al., 2003) nebo β -talasemie (Filon et al., 1995). Následující text se bude obsáhleji zabývat problematikou genetického určení pohlaví.

3.1 Determinace pohlaví

Určování pohlaví patří mezi základní antropologické charakteristiky. Evropští antropologové již v roce 1979 formulovali doporučení pro určení pohlaví a věku z kosterních pozůstatků (Ferembach et al., 1979). Bylo vyvinuto mnoho metrických i aspektivních metod na určení pohlaví z kosterního materiálu, přičemž nejspolehlivější jsou metody vyšetřující kosti pánve a lebky (např. Novotný, Iscan, 1991; Novotný, 1986; Schuller-Ellis et al., 1983; Novotný, 1979; Acsádi, Nemeskéri, 1970; Giles, Elliot, 1963). Spolehlivost určení pohlaví u kosterního materiálu je však limitována

mnoha faktory, především závisí na zachovalosti materiálu, na věku a zdravotním stavu daného jedince a na individuální míře exprese pohlavních znaků (Černý et al., 1997). V současné době proto dochází k zavádění nejnovějších metod molekulární biologie do oboru antropologie a jejich využití při studiu kosterního materiálu.

Při určování pohlaví z kosterního materiálu určujeme pohlaví somatické (fenotypové), nikoliv genetické, která se však v některých případech nemusí shodovat. Během dospívání dochází k rozvoji pohlavně diferencujících znaků, a tyto znaky se využívají pro určování pohlaví u dospělých jedinců. Určení pohlaví použitím klasických antropologických metod u dobře zachovaného skeletu páneve dosahuje přesnosti správného určení okolo 95 %, na základě intaktní lebky 85–90 % a pouze 80–90 % na základě vyšetření dlouhých kostí (Graham, 2006). U dětských a nedospělých jedinců, kteří ještě nemají dostatečně rozvinuté sekundární pohlavní znaky, klesá přesnost určení pohlaví až k 50 %. Proto je určení pohlaví pomocí metod analýzy DNA v antropologii tak významné, zejména pro fragmentární pozůstatky nebo pro kosterní pozůstatky dětí a nedospělých jedinců, u kterých nelze využít standardní antropologické metody.

Genetické určení pohlaví člověka je založeno na přítomnosti chromozomů XY u mužských buněk (heterogametické pohlaví) a chromozomů XX u ženských buněk (homogametické pohlaví) (Černý et al., 1997). Analýza aDNA poskytuje možnost určení pohlaví jedinců na základě markerů na chromozomech X a Y. K určení pohlaví z kosterního materiálu se velmi často používá metoda amplifikace úseku sekvence z prvního intronu genu pro amelogenin a také marker SRY. Pro výběr pohlavních markerů je však důležitým hlediskem také délka amplifikovaných produktů, a to z toho důvodu, že amplikony delší než 200 bp se často nedaří amplifikovat z degradované a málo kvalitní aDNA z kosterních pozůstatků (Burger et al., 1999).

3.1.1 Gen pro amelogenin

Amelogenin je gen, který kóduje hlavní protein vyvíjející se zubní skloviny. Vyvíjející se sklovina je z 30 % tvořena proteiny, z toho 90 % připadá na amelogenin. Protein amelogenin obsahuje vysoké koncentrace prolinu, glutaminu, leucinu a histidinu (Sasaki, Shimokawa, 1995). Lidský gen pro amelogenin má dvě kopie, jedna kopie se nachází na chromozomu X (AmelX, Xp22.31-p22.1) a druhá na chromozomu Y (AmelY, Yp11.2) (Hummel, 2003; Sasaki, Shimokawa, 1995). Tento gen byl na pohlavních chromozomech poprvé identifikován kolektivem Eduarda C. Laua et al. (1989), a to současně u člověka a u myši, a poprvé byl izolován a sekvenován badateli Satoshim Sasakim a Hitoyatou Shimokawou (1995). Yutaka Nakahori et al. (1991) popsali sekvence lidského genu pro amelogenin na chromozomech X a Y a proká-

zali jejich 88,9% homologii. Salido et al. (1992) objasnili transkripční aktivitu obou variant genu a popsali sekvenci amelogeninového proteinu.

Na obou pohlavních chromozomech bylo v genu pro amelogenin popsáno celkem pět delecí (Haas-Rochholz, Weiler, 1997). Mutace amelogeninového genu na X chromozomu způsobuje jednu z forem *amelogenesis imperfecta*, genetického onemocnění postihujícího vývoj skloviny (Lagerström-Fermér et al., 1995). Určení pohlaví pomocí amelogeninového testu je využíváno zejména ve forenzním prostředí, při prenatální diagnostice (např. Lattanzi et al., 2005; Haas-Rochholz, Weiler, 1997; Akane et al., 1991) a v poslední době také při analýze historických kosterních pozůstatků (Caramelli et al., 2007; Zink et al., 2005; Cappellini et al., 2004). Gen pro amelogenin vykazuje rozdíly v délce sekvencí na chromozomech X a Y, které lze využít k rozlišení mužského a ženského pohlaví. Bylo publikováno několik variant PCR primerů, např. systém 212/218 bp, 106/112 bp anebo 80/83 bp. Nejběžněji používaný test k určení pohlaví pomocí PCR využívá primery popsané Sullivanem et al. (1993). Metoda byla vyvinuta na počátku 90. let minulého století, kdy byla zjištěna delece 6 bp v prvním intronu genu pro amelogenin na X chromozomu (Mannucci et al., 1994; Sullivan et al., 1993). PCR produkty z obou chromozomů se pak liší svou délkou. DNA fragment amplifikovaný z X chromozomu je dlouhý 106 bp, DNA fragment z Y chromozomu je dlouhý 112 bp (Zoledziewska, Dobosz, 2003; Kaestle, Horsburgh, 2002; Cunha et al., 2000). Z mužské DNA se získají dva produkty (dlouhé 106 a 112 bp), z ženské DNA dva produkty stejné délky 106 bp, které se po elektroforetické separaci projeví jako jeden proužek.

Nevýhodou využití amelogeninu pro určení pohlaví je to, že se jedná o tzv. *single-copy gene*. Je to tedy gen, který se nachází na chromozomu pouze v jedné kopii, a pravděpodobnost úspěšné amplifikace nepoškozeného amelogeninu je tak mnohonásobně menší (Eliášová, Mazura, 2009). Při analýze vzorku aDNA (s nízkým obsahem DNA templátu, navíc DNA je modifikovaná diagenetickými procesy) bývá relativně častým problémem tzv. alelický *drop-out*, kdy dochází k náhodné neamplifikaci jedné ze dvou alel (Jobling, Gill, 2004; Schmidt et al., 2003). Tento jev je velice častý, pokud množství DNA vstupující do PCR reakce je menší než 250 pg (Davoren et al., 2007). Častěji dochází k přednostní amplifikaci kratší alely (Butler, 2005). Pokud se neamplifikuje alela z X chromozomu, je stále možné určit pohlaví správně (pokud se amplifikuje amelogeninový produkt z Y alely). V případě, že se jedná o *drop-out* Y alely, nedokážeme rozlišit mužskou a ženskou DNA a vzorek může být chybně identifikován jako žena (Meyer et al., 2000). Z tohoto důvodu je nutné provádět amplifikace amelogeninového lokusu nejméně třikrát pro potvrzení správnosti výsledku a výsledek ověřit použitím další metody pro určování pohlaví (SRY marker, Y-STR markery).

Bylo zaznamenáno několik případů, kdy byl fenotypově normální muž určen amelogeninovým sex-testem jako žena. Jednou z příčin tohoto jevu je přítomnost delecí genu pro amelogenin na Y chromozomu (Graham, 2006; Lattanzi et al., 2005). Tyto delecce mají různý původ a délku 304–731 kbp nebo 712–1001 kbp (Mitchell et al., 2006a; Mitchell et al., 2006b). Ve většině populací je výskyt těchto delecí extrémně vzácný. Výjimku však tvoří indická populace, u které byl popsán výskyt těchto delecí s frekvencí 1,8–3,6 % (Francés et al., 2007). Kumarasamy Thangaraj et al. (2002) při své studii objevili delecce amelogeninového genu na Y chromozomu u pěti Indů (z celkového počtu 270 zkoumaných jedinců, tj. 1,85 %). Yuet Meng Chang et al. (2003) prokázali delecce amelogeninového genu na Y chromozomu u etnické skupiny Indů (3,6 %) a etnické skupiny Malajců (0,88 %) při testování 338 mužů z Malajsie. Vijendra K. Kashyap et al. (2006) zaznamenali delecce části amelogeninového genu u 10 mužů (z 4 257 hodnocených) pocházejících z různých endogamních populací v Indii. Alicia M. Cadenas et al. (2007) odhalili u pěti fenotypově normálních mužů z Nepálu (ze 77 zkoumaných, tj. 6,49 %) *drop-out* Y alely, způsobené delecí amelogeninového lokusu na Y chromozomu. Fabrício R. Santos et al. (1998) popsali delecce amelogeninu na Y chromozomu u dvou nepřibuzných mužů ze Srí Lanky (celkový počet zkoumaných jedinců byl 350, z toho 24 pocházelo ze Srí Lanky). Také Martin Steinlechner et al. (2002) prokázali nepřítomnost Y-specifického PCR produktu amelogeninu u šesti z 29 432 (0,018 %) rakouských mužů (při studii dat z Rakouské národní databáze DNA). Dvojice autorů Abebe Michael a Paul Brauner (2004) popsala případ selhání amelogeninového testu u jednoho izraelského vojáka (z 96 vyšetřovaných, tj. 1,04 %). Karyotyp tohoto fenotypově normálního muže nevykazoval žádné abnormality. Wanda Lattanzi et al. (2005) zaznamenali případ muže s delecí amelogeninového genu na krátkém raménku Y chromozomu (z 13 000 zkoumaných mužů z Itálie, prevalence 0,008 %).

Dalším zdrojem chybného stanovení pohlaví může být přítomnost mutací v místě hybridizace amelogeninových primerů (Butler, 2005; Shadrach et al., 2004). Pokud se jedná o mutaci na X chromozomu, specifický PCR produkt z X chromozomu se nenaamplifikuje (Shewale et al., 2000). Selhání amplifikace produktu z X chromozomu nepřináší tak vážné důsledky jako v případě Y chromozomu, nicméně v případech zjišťování aneuploidního počtu chromozomů (např. XXY) může vést k chybnému popisu chromozomálních abnormalit (Shadrach et al., 2004). Paul E. Roffey et al. (2000) popsali případ fenotypově normálního muže z Austrálie, u kterého mutace v místě připojení amelogeninových primerů vedla k chybnému určení pohlaví amelogeninovým testem. Výsledek byl navíc potvrzen po-

užitím dvou různých sad primerů, které amplifikují různé oblasti amelogeninového genu. Obdobný případ popsali také Carla Oz et al. (2008) a Katja Drobníč (2006).

I když jsou případy selhání amelogeninového testu relativně velmi málo časté, je nutné pro určení pohlaví použít i jiné markery (SRY, Y-STR) (Kastelic et al., 2009; Drobníč, 2006), a to především při vyšetřování forenzních případů, identifikaci lidských pozůstatků při hromadném neštěstí, při prenatální diagnostice, ale také při analýze aDNA z lidského kosterního materiálu.

3.1.2 Gen SRY

Gen SRY (*Sex-determining Region Y* nebo také TDF – *Testis Determining Factor*) je lokalizován na krátkém raménku Y chromozomu (Yp 11.3) poblíž hranice s pseudoautozomálním regionem. Gen SRY produkuje transkripční faktor regulující vývoj samčích pohlavních znaků (Delbridge, Graves, 1999). Tento faktor je součástí tzv. HMG (*high mobility group*) rodiny proteinů. Andrew H. Sinclair et al. (1990) nový z genů identifikovali při studii 35 kb velké oblasti na lidském chromozomu Y, nezbytné pro vývoj mužského pohlaví. Následně gen označili jako gen SRY. Gen SRY zahrnuje jediný exon kódující protein složený z 204 aminokyselin (McElreavey, Fellous, 1999). Je přítomen u mnoha mužů s karyotypem 46, XX (translokace na krátké raménko X chromozomu) a je deletován nebo mutován u žen s konstitucí 46, XY (Nussbaum et al., 2004).

V roce 1998 Fabrício R. Santos et al. publikovali metodu umožňující přímou identifikaci jedinců mužského pohlaví. Je dána amplifikací 93 bp dlouhého úseku SRY genu. Mužskou DNA identifikujeme přítomností amplifikačního produktu, v případě ženské DNA hledaný produkt není přítomen. Eugénia Cunha et al. (2000) při určování pohlaví dětských kosterních pozůstatků prokázali, že se tento fragment SRY genu snadněji amplifikuje než delší úseky amelogeninového genu, a je tedy vhodný právě pro analýzu vzorků s malým množstvím DNA nebo s degradovanou DNA. SRY marker patří mezi nejkratší využívané markery při určování pohlaví z kosterního materiálu (např. Caramelli et al., 2007; Zink et al., 2005; Cappellini et al., 2004; Zoledziwska, Dobosz, 2003). Na druhou stranu však při použití tohoto markeru nedokážeme rozlišit, zda se při nepřítomnosti PCR produktu jedná o ženskou DNA, nebo zda došlo k selhání PCR amplifikace (např. kvůli přítomnosti inhibitorů nebo protože templátová DNA je příliš fragmentární). Proto je vhodné analýzu doplnit o další markery, např. již zmíněný amelogeninový marker.

SRY gen lze využít také jako marker pro migrační studie lidských populací nebo pro etnickou identifikaci neznámého vzorku ve forenzních případech (Naito et al., 2001).

4 ZÁKLADNÍ POSTUPY A METODY

4.1 Obecná opatření proti kontaminaci v laboratoři

Hlavním problémem při práci s aDNA je stále riziko kontaminace, proto je důležité neustále dodržovat striktní protikontaminační opatření (Willerslev, Cooper, 2005). Jedním ze základních opatření je rozdělení pracoviště do alespoň tří oddělených místností (Capelli et al., 2003; Cooper, Poinar, 2000). V pre-PCR místnosti se vzorky připravují, dekalciují a izoluje se aDNA, v PCR místnosti probíhá amplifikace vybraných úseků aDNA a v post-PCR místnosti se detekují a analyzují produkty amplifikace. Je však praktické mít vyhrazeno ještě další místnost pro sterilní odběry vzorků z kosterního materiálu, neboť při tomto kroku dochází k poměrně velkému znečištění pracovních prostor a pomůcek vznikajícím kostním práškem. Všechny místnosti laboratoře musí být vybaveny UV zářivkami, které prostory čistí a dekontaminují. UV světlo (254 nm) se používá k odstranění exogenních nukleových kyselin na pracovní ploše. V pre-PCR místnosti se aDNA izoluje v laminárním flow-boxu. PCR místnost je vybavena PCR boxem s UV světlem. V laboratořích je používán jednorázový spotřební materiál, který je buď autoklávován, nebo dodáván sterilní od dodavatele (*DNA-free*). Všechny přístroje, pracovní oděvy (laboratorní pláště a overaly), kontejnery, pipety, zkumavky a pracovní plochy jsou dekontaminovány UV světlem nejméně 20 minut (Cone, Fairfax, 1993). Pracovní plochy je nutné pravidelně čistit ethanolem a Savem („household bleach“), které se také používá pro zničení kontaminantní DNA (Vanek et al., 2009; Kim et al., 2008; Melchior et al., 2008b).

V místnostech laboratoře má pracovník oblečen overal s kapucí nebo alespoň laboratorní plášť a ochrannou pokrývku hlavy, dále má masku, ochranné brýle, návleky na boty anebo přezůvky vyčleněné zvlášť pro každou místnost (Melchior et al., 2008b; Davoren et al., 2007; Butler, 2005). Samozřejmostí je častá výměna jednorázových rukavic. Také přístroje (např. centrifugy) a pipety je nutné vyčlenit pro konkrétní místnost a nepřenášet je mezi jednotlivými místnostmi (Capelli et al., 2003; Hummel, Herrmann, 1994). Roztoky, PCR činidla a primery se uchovávají v malých objemech a jsou určeny vždy pro konkrétní soubor aDNA vzorků (Shanks et al., 2005; Sambrook et al., 1989).

K dalším opatřením patří zařazení izolačních kontrol (slepé izolace), které se používají pro monitorování možné kontaminace reagensy používaných při izolaci DNA, komerčních kitů a celého extrakčního procesu (Pääbo et al., 2004). Do každé PCR se řadí negativní kontroly a pozitivní kontroly. Při krocích, ve kterých se pipetuje aDNA, se používají špičky s filtrem zabraňující tzv. *cross*-kontaminaci vzorků (Kim et al., 2008). Pro ověření autentičnosti výsledků je nezbytné provádět veškeré analýzy opakovaně (Gilbert et al., 2005b; Pääbo et al., 2004; Marota, Rollo, 2002).

4.2 Dekontaminační protokol a odběr kosterních vzorků

Při analýze aDNA z historického kosterního materiálu existují tři hlavní potenciální zdroje kontaminace: 1) kontaminace vzorků exogenní recentní DNA z prostředí anebo DNA osob, které kosterní materiál vyzvedávaly, preparovaly nebo zpracovávaly v rámci antropologického výzkumu nebo při přípravách vzorků v laboratoři, případně připravovaly chemikálie používané v laboratoři; 2) *cross*-kontaminace mezi vzorky během jejich přípravy a izolace aDNA, 3) kontaminace vzorku prostřednictvím aDNA amplifikované při předchozí PCR reakci (Malmström et al., 2005; Pruvost, Geigl, 2004). První zdroj kontaminace lze minimalizovat zavedením co nejsterilnějších podmínek při vyzvedávání kosterního materiálu na pohřebišti během archeologických vykopávek a také při jeho následném zpracování, např. použitím ochranných pomůcek, Sava a UV záření (Kemp, Smith, 2005). Další dva zdroje kontaminace lze eliminovat odpovídajícími laboratorními postupy (např. zavedením negativních kontrol) a užitím vhodných laboratorních přístrojů a pomůcek.

María Lourdes Sampietro et al. (2006) prokázali, že recentní DNA kontaminující vzorky velice rychle degraduje. Po více než deseti letech je tato kontaminantní DNA poškozena natolik, že je nerozlišitelná od původních endogenních sekvencí DNA vzorku. Podobné závěry uvádějí také britští badatelé (Colson et al., 1997). Na jednu stranu je toto zjištění znepokojivé, protože nedokážeme odlišit kontaminantní exogenní molekuly DNA od autentické DNA vzorku. Avšak na druhou stranu, degradovaná exogenní DNA již nepředstavuje tak velké riziko kontaminace při amplifikaci PCR. Snižuje se tedy riziko, že během amplifikace bude upřednostněna před degradovanou autentickou DNA. Nekvalitní a degradovaná kontaminantní DNA by tedy po dodržení přísných protikontaminačních protokolů neměla představovat riziko falešně pozitivních výsledků.

Řešením, jak odlišit degradovanou kontaminantní DNA od autentické aDNA studovaných kosterních pozůstatků, by bylo vytvoření genetických profilů DNA všech osob, které přišly se vzorkem do styku od vyzvednutí kosterních pozůstatků až po genetickou analýzu vzorků. Dalším účinným opatřením by bylo zajištění přísných protikontaminačních podmínek již při vykopávání kosterního materiálu na pohřebišti a jeho následné uchování za sterilních podmínek při $-20\text{ }^{\circ}\text{C}$, aby aDNA dále nedegradovala. Kostí a zuby určené pro analýzu aDNA by neměly být umývány, neboť při očišťování a omývání vzorků od půdy může dojít k proniknutí kontaminantů hlouběji do kostní tkáně (Sampietro et al., 2006). Mytím kostí může dojít k rozrušení nejrozpuštěnějších částí DNA. Navíc, při umývání kosterního materiálu vodou z vodovodního kohoutku dochází ke snížení

hodnoty pH. Snížení obsahu solí může být také odpovědné za zvýšení rychlosti degradace DNA (Pruvost et al., 2007).

V současnosti se při archeologických výzkumech začíná preferovat snaha o „sterilní“ vyzvednutí kosterních pozůstatků přímo na archeologické lokalitě (Drozdová et al., 2012; Melchior et al., 2008a; Yang, Watt, 2005). Při takovém vyzvednutí kosterního materiálu se veškerá činnost spojená s vypreparováním kostry a jejím vyzvednutím odehrává za co nejpřísnějších protikontaminačních opatření (v závislosti na okolnostech a možnostech výzkumu). Pracovníci jsou oblečeni do dekontaminovaných overalů s kapucí, mají ochranné brýle, respirátor, igelitové návleky na nohou a kosti odebírají ve sterilních rukavicích – viz obr. 1a, b. Nástroje určené pro preparaci kostry jsou také předem dekontaminovány použitím SAVA, 96% ethylalkoholu a UV záření. Vyzvednuté kosti jsou vloženy do dekontaminované krabice nebo sáčku a skladovány při teplotě -20°C . Ve většině případů však není možné tímto způsobem vyzvednout celou kostru, a proto se sterilním způsobem ode-



Obr. 1a, b – Pokus o sterilní vyzvednutí kosterních pozůstatků v lokalitě Diváky

Zdroj: Drozdová (z vlastní databáze)

bírá jen vybraná kost, případně zuby a dále se již pracuje nesterilně. Nedochozí tak ke zdržení archeologického výzkumu.

Sterilní odběr vzorků je velice přínosný pro následnou genetickou analýzu, neboť chrání před kontaminací recentní DNA a zároveň zabraňuje další degradaci aDNA při nevhodném skladování. Čerstvě vyzvednuté, neumyté a chemicky neošetřené kosti jsou vhodnějším zdrojem pro extrakci a amplifikaci aDNA než kosterní pozůstatky skladované po mnoho let v depozitářích (Pruvost et al., 2007). Starobylá DNA, která se uchovávala po stovky let v kosterních pozůstatcích, může být relativně rychle degradována, pokud jsou kosti přemístěny z podmínek, ve kterých byly původně uloženy. Některé studie navíc ukazují, že právě v čase ihned po vykopání je kosterní materiál nejvíce citlivý ke kontaminaci (Gilbert et al., 2006).

Pokud je pro odběr vzorku kostní tkáně k dispozici dobře zachovalá kostra, pak jako zdroj pro analýzu aDNA přednostně vybíráme dlouhé kosti nebo kosti lebky, ideálně však izolované zuby, které jsou jako zdrojový materiál pro extrakci aDNA nejvhodnější (Hummel, 2003; Faerman et al., 1995). Naopak žebra patří mezi zdroje s nejnižším množstvím DNA (Eliášová et al., 2010; Miloš et al., 2007). Vybíráme kosti, které jsou vizuálně co nejlépe zachovalé, neboť byla prokázána korelace mezi zachovalostí kosti a stupněm její kontaminace cizorodou DNA (Gilbert et al., 2005a). Spongióza obsahuje díky lepšímu krevnímu zásobení více buněk a tedy i vyšší množství DNA než kompaktní kostní tkáň, protože lépe chrání molekuly DNA před vlivem prostředí a kontaminací bakteriemi a plísní (Miloš et al., 2007; Keyser-Tracqui, Ludes, 2005). Pro vyříznutí vhodného vzorku kostní tkáně z dlouhé kosti (přibližně o rozměru 1×2 cm) lze využít např. mikronářadí DREMEL® Stylus™ Lithium-Ion a sterilní diamantový kotouček.

Dekontaminační opatření při odběru vzorku kostní tkáně nebo zubní tkáně v laboratoři většinou zahrnují tři základní kroky: mechanickou dekontaminaci, chemickou dekontaminaci a dekontaminaci pomocí UV záření. Mechanickou dekontaminací se rozumí odstranění 1–2 mm povrchové části kosti (případně zubu), která je z hlediska kontaminace cizorodou DNA nejrizikovější (Kim et al., 2008; Keyser-Tracqui, Ludes, 2005). K mechanické dekontaminaci lze využít např. smirkový papír dekontaminovaný UV zářením nebo dekontaminované mikronářadí s odpovídajícím příslušenstvím (dekontaminovaný brusný pás). Chemická dekontaminace spočívá v ošetření vzorku kosti/zubu činidly, která destruuji molekuly DNA. V našich podmínkách se používá běžně dostupný dezinfekční prostředek Savo, obsahující chlornan sodný (Malmström et al., 2007; Kemp, Smith, 2005; Yang, Watt, 2005). Chlornany jsou významným antibakteriálním činidlem (Hawkins et al., 2003; Hawkins, Davies, 2002) a silným oxidačním činidlem (Whiteman et al., 2002). Vzorek je vhodné dále očistit 96%

ethylalkoholem (Vanek et al., 2009; Davoren et al., 2007). Následovat by mělo vysušení vzorku a dekontaminace UV zářením, přibližně 10 minut z každé strany. UV záření je tvořeno třemi složkami: UVA (320–400 nm), UVB (280–320 nm) a UVC (200–280 nm). UV lampy produkují záření o vlnové délce 254 nm nebo 300 nm. UV záření je známý mutagen, indukující intramolekulární poškození DNA. Při vystavení DNA účinkům UVB a UVC záření je poškození vyvoláno přímou absorpcí dopadajícího záření bázemi DNA (Douki et al., 2003). UV záření vyvolává v DNA vznik cyklobutanových pyrimidinových dimerů a 6–4 fotoproduktů. Přítomnost obou typů dimerů poškozuje a degraduje DNA (Cadet et al., 2005a; Cadet et al., 2005b; Ravanat et al., 2001).

V dalším kroku jsou kostní vzorky rozdrobeny a rozemlety na jemný prášek buď v třecí misce, nebo v oscilačním kulovém mlýnu, při zachování protikontaminačních opatření (použití jednorázových rukavic, pečlivé očištění třecí misky, tlučku a všech částí mlýnu detergentem, Savem a ethylalkoholem a UV zářením po dobu 20 minut). Vzorky by měly být v mlýnu mlety pouze po krátkou dobu (15–30 s), aby se předešlo degradaci tkáně vlivem tepla vzniklého při mletí. Dalším možným řešením je pak využití speciálního chlazeného mlýnu, kde tento problém odpadá.

4.3 Dekalcifikace

Mechanickým rozdrobením a rozemletím kosti na prášek dojde pouze k částečnému rozrušení anorganické složky kosti. Dekalcifikace je chemický postup, který odstraní anorganickou složku z okolí buněk (Kiesslich et al., 2005). Dekalcifikace je nejčastěji prováděna působením 0,5M (pH 8,0) roztoku kyseliny etylendiamintetraoctové (EDTA) buď jako samostatný krok předcházející samotné izolaci DNA (Żołędziewska et al., 2002), nebo jako součást extrakčních protokolů, např. v kombinaci se silikátovou metodou extrakce DNA (Anderung et al., 2008). EDTA je chelační činidlo, které vychytává dvojmocné ionty (Ca^{2+} , Mg^{2+}) a chrání tak DNA před působením nukleáz (Loreille et al., 2007; Butler, 2005).

4.4 Izolace aDNA

Izolace aDNA je zásadním krokem, který ovlivňuje úspěšnost celé analýzy aDNA. Byla vyvinuta celá řada izolačních protokolů. Mezi nejčastěji používané **izolační strategie** patří klasická izolace metodou fenol-chloroform (Hummel, 2003; Sambrook et al., 1989) a metoda izolace pomocí kolonek se silikátovou membránou, na které je založena celá řada dostupných komerčních kitů. Metoda izolace pomocí silikátu byla úspěšně použita v mnoha případech extrakce aDNA nebo moderní degradované DNA (např. Davoren et al., 2007; Rohland, Hofreiter, 2007a). Využívá faktu, že DNA v přítomnosti chaotropních solí adhezuje na silikátový povrch. Ostatní sloučeniny zůstávají v roztoku, a lze je

tedy snadno odstranit. Jako příklad silikátové metody lze uvést izolaci pomocí komerčního kitu QIAamp® DNA Mini Kit (QIAGEN). Součástí této soupravy jsou kolonky se silikátovou membránou, na kterou je molekula DNA specificky navázána. Působením AL a ATL purfu dojde k lyzi buněk a prostřednictvím proteínázy K k odstranění proteinů z lyzátů. Přidáním ethylalkoholu dojde k vysrážení DNA. Díky dvěma účinným promývacím krokům (pufr AW1 a AW2) jsou odstraněny inhibitory PCR (proteiny, dvojmocné kationty). V přítomnosti vody nebo elučního činidla (AE pufr) s nízkým obsahem solí je DNA z této membrány uvolněna. Specifičnost vazby mezi silikátovou membránou a molekulou DNA je výhodná při eliminaci inhibitorů PCR reakce. QIAamp® DNA Mini Kit se úspěšně používá při analýzách aDNA z kosterního materiálu (Melchior et al., 2008a; Melchior et al., 2008b; Alonso, Martín, 2005). Izolovaná DNA se uchovává při $-20\text{ }^{\circ}\text{C}$ nebo při $-80\text{ }^{\circ}\text{C}$ (pro dlouhodobé uchování), aby se zabránilo aktivitě nukleáz (Butler, 2005).

V některých případech je aDNA po izolaci příliš naředěná, a je proto vhodné izolát DNA zakonzentrovat využitím příslušných komerčních souprav (např. centrifugační jednotky Amicon® Ultra, Millipore). Je však důležité si uvědomit, že spolu s aDNA dochází také k zakonzentrování koizolovaných inhibitorů PCR a v tom případě je takovýto krok kontraproduktivní. Naopak výhodné a často i nezbytné bývá přečištění izolátu aDNA před následnými analýzami a odstranění možných přítomných inhibitorů PCR, opět využitím dostupných komerčních souprav.

4.5 Polymerázová řetězová reakce (PCR)

Polymerázová řetězová reakce (PCR) je ideální metodou při studiu vzorků obsahujících malé množství DNA nebo degradovanou DNA (Yang, Watt, 2005). Tato metoda zahrnuje mnohonásobné cyklické střídání tří kroků, při kterých se mění teplota reakční směsi – denaturaci, hybridizaci oligonukleotidových primerů a syntézu polynukleotidů. Reakce probíhá v termocykleru, v němž se teplota mění automaticky podle zvoleného amplifikačního protokolu. PCR slouží k amplifikaci (množení) specifické sekvence DNA (Snustad, Simmons, 2009). Studovaný úsek DNA je vymezen připojením dvou specifických primerů. Při amplifikaci sekvencí aDNA bývá často PCR lehce modifikována, aby se zvýšila její efektivita a přesnost. Citlivost PCR se zvyšuje např. navýšením počtu amplifikačních cyklů, zavedením *hot-start* PCR nebo přidáním bovinního sérového albuminu (BSA) do PCR mixu (Melchior et al., 2008a; Butler, 2005). BSA se nespecificky váže s možnými inhibitory PCR reakce a zlepšuje tak exponenciální růst DNA fragmentů (Kemp et al., 2006). Po proběhnutí PCR je přítomnost hledaného úseku DNA prokázána nejčastěji gelovou elektroforézou.

Kromě standardní PCR jsou pro analýzu aDNA využívány také další varianty a modifikace PCR. Mezi nejčastější

aplikace patří např. metoda kvantitativní *real-time* PCR, umožňující přímou kvantifikaci PCR produktů v průběhu reakce. Při kvantitativní *real-time* PCR je některá ze složek reakce označena fluorescenčním barvivem (např. SYBR® Green) nebo fluorescenční sondou (např. TaqMan™), které v určité fázi reakce emitují záření. Záření je zachyceno fotodektory *real-time* PCR systému. S nárůstem počtu kopií templátu roste i míra zachycené fluorescence. Jedná se o extrémně citlivou metodu (detekce až několika pg DNA v µl). Další výhodou oproti standardní PCR je zkrácení délky průběhu reakce, snížení množství vstupního objemu vzorku aDNA do reakce a monitorování postupu PCR v reálném čase. Po ukončení *real-time* PCR již není nutné detekovat produkty PCR elektroforeticky (Šmarda et al., 2005).

4.6 Gelová elektroforéza

Gelová elektroforéza patří mezi základní metody identifikace, separace a purifikace nukleových kyselin nebo fragmentů DNA. Provádí se nejčastěji v agarózovém nebo polyakrylamidovém gelu, jehož koncentrace se volí podle velikosti fragmentů, které mají být separovány. Principem elektroforetické separace je pohyb nabitých molekul v elektrickém poli. Molekula DNA nese díky fosfátovým skupinám negativní náboj a v elektrickém poli se pohybuje ke kladně nabitým elektrodám. Pohyb elektronegativních molekul v elektrickém poli vede k jejich separaci podle molekulové hmotnosti (Šmarda et al., 2005). Velikost fragmentů DNA se stanovuje srovnáním s hmotnostním standardem (molekula DNA nebo fragment DNA o známé velikosti).

Po proběhnutí gelové elektroforézy jsou výsledky zdokumentovány fotodokumentačním zařízením na UV-transluminátoru. Molekuly DNA se zviditelňují obarvením vhodným barvivem, jako je např. ethidium bromid. Ethidium bromid je fenantridinové barvivo s plochou kruhovou

strukturou, umožňující jeho interkalaci mezi báze nukleových kyselin. Po ozáření UV světlem pak komplex DNA s navázaným barvivem fluoreskuje a produkty PCR lze odečíst z gelu ve formě proužků.

4.7 Sekvenování DNA

Sekvenování (sekvencování) DNA slouží ke stanovení pořadí (sekvence) nukleotidů v molekule DNA. Pro sekvenování se využívají kapilární genetické analyzátoři (DNA sekvenátory). Metody sekvenční analýzy DNA se neustále vyvíjí. Pokrok v technologiích sekvenování nové generace (*next-gen sequencing technologies*) umožnil analýzu řádově většího množství dat a dosažení vyšší citlivosti, než nabízely předchozí metody. Celogenomové sekvenování bylo využito např. pro analýzu DNA *Homo neanderthalensis*. Bylo prokázáno, že průměrně 2,5 % genomu současných lidí z Euroasie pochází z neandertálské DNA (Rizzi et al., 2012). Zkoumána byla také DNA děnisovanů, kteří jsou známi pouze na základě nálezu distálního článku prstu ruky a dvou molárů objevených v Děnisově jeskyni, nacházející se v pohoří Altaj na jihu Sibíře. Bylo prokázáno, že děnisované jsou sesterskou skupinou neandertálců, vyvíjeli se však nezávisle a jejich populační historie se od neandertálců liší. Na rozdíl od neandertálců byl genetický příspěvek děnisovanů nalezen pouze v genomu lidí pocházejících z ostrovů jihovýchodní Asie a Oceánie (Meyer et al., 2012).

Sekvenátory DNA jsou dále využívány pro analýzu fragmentů produktů PCR reakce (STR markerů), tedy k získání DNA profilu. STR markery jsou v sekvenátoru separovány podle elektroforetické mobility. Po zpracování získaných dat lze DNA profily použít např. k posouzení příbuzenských vztahů a identifikaci kosterních pozůstatků významných historických osobností.

5 ZÁVĚR

Metody molekulární biologie a genetiky se neustále rozvíjejí. Nové technologie a poznatky jsou využívány také v antropologii, především pro studium genetické informace zachované v kosterním materiálu. I když ani mole-

kulárně-genetické metody nedokážou zodpovědět veškeré otázky týkající se historických populací, významně přispívají k získání poznatků, které by nám jinak zůstávaly utajeny.

Evoluční antropologie

Václav Vančata

1 ÚVOD

Jednou ze základních otázek moderní antropologie je, jak a proč vznikl moderní člověk, druh *Homo sapiens*. S tím souvisí nejen otázka samotného vzniku *Homo sapiens*, ale také jeho evoluce a diferenciaci na jednotlivé formy a specifické populace, které osídlily jednotlivé kontinenty. Již od 70. let minulého století dominují dvě hypotézy (srov. Vančata, 2012), hypotéza multiregionální a hypotéza „*Out of Africa*“ (hypotéza afrického původu *Homo sapiens*). Jak však prokazují současné paleoantropologické i paleogenetické studie, obě hypotézy problém vzniku a evoluce *Homo sapiens* zjednodušují, zaměřují se především na evoluci člověka v evropském a africkém regionu a diferenciaci neandertálců a anatomicky moderního člověka (srov. Vančata, 2012). I když je diferenciaci obou lidských forem pro pochopení vzniku a evoluce *Homo sapiens* důležitá, otázka vzniku moderních lidských forem je mnohem komplexnější a celý proces nepochybně začíná již ve středním pleistocénu, minimálně před 650 000 lety.

Zatímco zastánci hypotézy afrického původu diskutovali o tom, zda se neandertálci mohli křížit s **anatomicky moderním člověkem** (dále jen AMČ) a jak moc mohli lidé neandertálcům konkurovat po příchodu do Evropy, multiregionalisté hledali nové argumenty pro hypotézu, že člověk byl od počátku rodu *Homo*, možná s výjimkou *Homo habilis*, jediným druhem, druhem *Homo sapiens*. Měli pro to dva hlavní argumenty, a to neustálý tok genů mezi jednotlivými populacemi rodu *Homo* od počátku jeho vzniku

a ekologickou „hypotézu jediného druhu“, která praví, že v jedné nise se může udržet jen jediný druh s podobnými ekologickými nároky (Wolpoff, 1999). Mnohé populačně genetické studie ukazovaly, že rozsáhlejší tok genů není možné vyloučit (srov. Vančata, 2012). Zastánci hypotézy afrického původu však tvrdili, že jak paleoantropologické a paleogeografické, tak i molekulárně biologické studie vylučují, že v evoluci člověka existoval jen jediný lidský druh. Většina paleoantropologů se shoduje na tom, že ani *Homo ergaster*, a ani *Homo erectus*, nemohou být řazeni do druhu *Homo sapiens*, a to z řady důvodů (srov. Vančata, 2012), kterými jsou velikost a stavba mozku i velmi archaické morfologické charakteristiky jejich skeletu. První paleogenetické studie dokonce ukazovaly, že mitochondriální DNA neandertálců je natolik odlišná, že neandertálce musíme řadit do samostatného lidského druhu *Homo neandertalensis*. Situace se ještě dále vyhrtila po nález trpasličího lidského druhu *Homo floresiensis*, o němž multiregionalisté tvrdili, že se nejedná o nový lidský druh, ale o mikrocefalického *Homo sapiens* (srov. Vančata, 2012). Diskuse kolem druhového statusu *Homo floresiensis* ukázala, jak je fylogeneze rodu *Homo* zjednodušována na schémata redukcující proces fylogeneze rodu *Homo* buď na neomezenou hybridizaci v rámci jednoho druhu, nebo na chaotickou speciaci rodu *Homo*, jen málo respektující současné paleontologické a paleobiogeografické poznatky.

2 VZNIK A EVOLUCE *HOMO SAPIENS* – MORFOLOGICKÁ A GENETICKÁ EVOLUCE MODERNÍCH LIDSKÝCH FOREM

V posledních letech byly obě hypotézy stále častěji ověřovány z hlediska výsledků genetických analýz, zejména analýz **mitochondriální DNA**, která se ve fosilních skeletech poměrně dobře zachovává a může nám mnohé říci o fylogenetické diferenciaci zkoumaných populací (srov. Vančata, 2012). Ukázalo se však, že analýzy mt-DNA situaci nijak podstatně nevyřešily. Některé sice ukazovaly, že k dlouhodobé reprodukční izolaci neandertálců a AMČ došlo mezi zhruba 170 000 až 650 000 lety, mnohé však měly nejednoznačnou interpretaci (srov. Vančata, 2012). Proto se začaly vědecké týmy zabývat **jadernou DNA**. První paleogenetické studie se opíraly především o analýzu DNA z kostí neandertálců z období po předposledním glaciálním maximu (tedy mladší 68 000 let) a AMČ. Výsledky však nijak nepotvrdily druhový status *Homo neanderthalensis*, právě naopak ukázaly, že neandertálci a AMČ mají geneticky mnoho společného.

První publikovaná analýza jaderné DNA neandertálců prokázala, že neandertálci a AMČ mají společný gen pro řeč FOXP2 (srov. Vančata, 2012). Podrobnější analýza jaderného genomu neandertálců (srov. Vančata, 2012) ukázala, že zřejmě došlo ke genetickému kontaktu mezi liniemi AMČ a neandertálců, tedy že bylo možné alespoň občasné křížení mezi AMČ a neandertálci. Moderní člověk získal od neandertálců přibližně 1–4 % specificky neandertálských genů. Z charakteristik genomu obou skupin vyplývá, že AMČ a neandertálci jsou si geneticky velmi blízcí a mnohé z „typicky lidských znaků“ vznikly již u předka obou skupin, tedy člověka heidelbergského, např. gen pro řeč FOXP2. Nových substitucí, typických pro moderní formy člověka, je pouze 78. Ze zhruba 60 % zmapovaného genomu neandertálců a porovnatelných částí genomu anatomicky moderního člověka bylo necelých 80 inovací. Téměř 90 % genomu obou porovnávaných skupin je starobyklých a tato genetická informace je společná s neandertálci. Zřejmě jde o geny zděděné po *Homo heidelbergensis*, který byl společným předkem obou skupin. Toto je zásadní a nový poznatek, který velmi významně posouvá naše znalosti o fylogenezi *Homo sapiens*.

U AMČ prokazatelně existuje 1 až 4 % „příměsí“ v neandertálské linii nově vzniklých genů. Ta je však prokazatelná pouze u lidí z Evropy a Asie, nikoliv u původních Afričanů, a objevila se zhruba před 100 000 lety. Případná hybridizace byla tedy lokální a musela proběhnout v relativně časově velmi krátkém úseku. S neandertálci sdílíme zhruba 85 % genomu, který nalézáme u současného člověka. FOXP2 (vývoj jazyka a řeči) v moderní „lidské“ formě vznikl téměř jistě již u archaických forem *Homo sapiens*, minimálně před 300 000 lety. Neandertálci však mají mutaci genu méně „výkonnou“, než jakou představuje archaická forma genu, která se vyskytuje u AMČ a u *Homo heidelbergensis* (Mari-

cic, 2013). Některé ze známých genů byly pozitivně selektovány u AMČ, zatímco u neandertálců jsou ve starobylé formě.

Rozdíly v genech mezi neandertálci a AMČ jsou následující:

- 1) Geny související se zbarvením a funkcí kůže a s termoregulačními schopnostmi včetně pocení a vlastnostmi kůže – ty se mohou lišit v důsledku dlouhodobých selekčních tlaků z hlediska ekologických nároků v životě ve velmi rozdílných ekosystémech mírného pásu Eurasie a tropických oblastí Afriky.
- 2) Geny, které mají souvislost se schopnostmi kognitivními a učení se – ty mohou souviset se životem ve velmi suchých oblastech Afriky a s tendencí k neustálým inovacím materiální kultury u AMČ a rozvojem loveckých strategií u neandertálců (srov. Vančata, 2012).
- 3) Geny související s lidskou reprodukcí, např. gen ovlivňující pohyblivost spermií – to může mít souvislost i se zvýšenou sexuální selekcí u AMČ (srov. Vančata, 2012).
- 4) Geny související s rozdílným metabolismem a ontogenetickým vývojem u neandertálců a u AMČ – jedná se o celou řadu specifických rozdílů, např. o systémovou mutaci související s odloženým nástupem staršího dětství u AMČ. Gen RUNX2 se pak podílel i na soudkovitém tvaru hrudníku neandertálců. Některé genetické rozdíly souvisí s buněčným metabolismem, další např. s činností štítné žlázy, a tedy pravděpodobně i s rozdílným způsobem termoregulace u neandertálců a AMČ (srov. Vančata, 2012).

Komplexní genetická změna vedla k prodloužení období dětství u AMČ, které se projevilo i v posunu prořezávání prvních zubů stálého chrupu z původních 4 let u neandertálců na 6 let u AMČ. Genetické změny na konci risského zalednění (srov. Vančata, 2012) zapříčinily vznik specifických somatických i fyziologických vlastností neandertálců včetně jejich vysoké schopnosti adaptovat se na extrémní podmínky prostředí. Proto je důležité vědět, jakou genetickou výbavu měla další lidská forma, která žila v dalším areálu výskytu starších forem *Homo sapiens*, totiž v Asii.

Významně nám pomáhá analýza DNA archaické formy člověka, která obývala střední Asii (srov. Vančata, 2012, 2013). Nález článku prstu a stoličky z jeskyně Denisova, reprezentujících tzv. „děnísovany“, staré 30 000 až 48 000 let, a jejich genetické analýzy, se ukázaly velmi důležité pro pochopení evoluce člověka a hlavně možných příčin oddělení neandertálců a AMČ. Výsledky analýz mt-DNA ukázaly, že článek prstu mohl náležet lidem, jejichž předci opustili Afriku možná už před jedním milionem let, tedy starobyklou formu člověka předcházející *Homo sapiens*.

První výsledky analýz mt-DNA jsou ale velmi problematické, protože stáří nálezu okolo 40 000 let je menší než nejmladší nálezy *Homo erectus* ve východní Asii a tito lidé pocházejí z biogeografické oblasti odlišné od východní a jihovýchodní Asie. „Děnisované“ spíše reprezentují přežívající populace archaického *Homo sapiens*. To potvrzují další studie mt-DNA, které „datují“ diferenciaci populací *Homo sapiens* do období mezi 750 000 až 250 000 lety.

Následné analýzy jaderné DNA ze zubu tyto úvahy potvrzují (Reich et al., 2011). Podle získaných výsledků „děnisované“ představovali archaickou formu *Homo sapiens*. To ukazuje, že archaické formy *Homo sapiens* mohly dlouhodobě přežívat a koexistovat s moderním člověkem. Děnisované evidentně představují geneticky specifickou, ale lidskou populaci, která migrovala do střední Asie před více než 80 000 lety. Fosilní nálezy pak představují zbytek této populace zdecimované výbuchem supervulkánu Toba před 72 000 lety a následnou dobou ledovou. Prokázána

hybridizace populací „děnisovanů“ s obyvateli Papuy-Nové Guiney a Austrálie proběhla těsně po skončení doby ledové, kdy skupiny AMČ začaly migrovat do Papuy-Nové Guiney a Austrálie a dalších oblastí jihovýchodní Asie a Oceánie.

Genetici zabývající se vznikem lidského Y chromozomu zjistili, že jeho zformování lze očekávat už v období mezi 300 000–400 000 lety (Mendez et al., 2013), což opět potvrzuje, že všechny archaické formy *Homo sapiens* i AMČ mají společného předka, a to nejstarší populace archaického *Homo sapiens* z období 650 000–300 000 let. To se dobře shoduje s výsledky genetických analýz „děnisovanů“, neandertálců i svrchně paleolitických populací AMČ. Pro paleoantropologii je to zásadně důležité, protože jsme schopni určit, jaké genetické charakteristiky měly nejstarší formy archaického *Homo sapiens*. Srovnávací genetické a fyziologické analýzy (srov. Vančata, 2012) nám umožňují také odhadnout, jaké adaptace byly důležité pro vznik archaických forem *Homo sapiens*.

3 EVOLUCE ARCHAICKÝCH FOREM *HOMO SAPIENS*

V období mezi 700 000–620 000 lety (*Oxygen Isotop Stage*⁸³ [OIS] 18–16) došlo k několika významným ochlazením klimatu s následným oteplením mezi 620 000–565 000 lety (OIS 15). Během tohoto období vymírá *Homo erectus* v oblasti Afriky, Evropy i západní Asie, v průběhu teplého období OIS15 se objevují současně v Africe i v Evropě zcela nové formy člověka, které řadíme do nového druhu *Homo heidelbergensis* nebo, podle většiny současných názorů, do archaických forem *Homo sapiens* (srov. Vančata, 2012). Hlavním důvodem ke zpochybnění druhového postavení *Homo heidelbergensis*, ne všemi badateli uznávaného (Bae, 2010, Vančata, 2012), jsou právě paleogenetické studie prokazující, že AMČ a *Homo heidelbergensis* si byli geneticky velmi blízcí.

Archaický *Homo sapiens* byl reprezentován, přinejmenším do počátku risského zalednění, vysokorostlými atleticky stavěnými populacemi, které se živily lovem středních a velkých zvířat. To prokazují jak studie paleontologické a archeologické, tak i stavba těla a charakter zranění. Charakter používaných nástrojů, včetně loveckých zbraní, i archeologický a paleontologický kontext těchto nálezů prokazují jednoznačně změnu potravní strategie těchto lidí z lovecko-sběračské na vysloveně loveckou strategii. Vyráběli technologicky pokročilejší kamenné nástroje ašélského typu, kompozitní nástroje a je prokázána i výroba vysloveně loveckých zbraní, dřevěných oštěpů s hrotem tvrzeným v ohni. Zatímco v Evropě a západní Asii je technologický vývoj pozvolný a vrcholí vznikem mousterského kulturního komplexu, a souvisí s rozvojem loveckých strategií, v Africe byl vývoj mnohem komplikovanější. Rozdíl mezi evropskými a africkými populacemi archaických forem *Homo sapiens* nebyly

ve stavbě těla, ale především v **rozvoji kultury** a pravděpodobně i ve formování genetických charakteristik.

V Africe ve středním paleolitu totiž existoval bouřlivý rozvoj nových technologií (McBrearty, Brooks, 2000). Ačkoliv se zhruba před 300 000 lety v obou oblastech objevuje moderní levalloiská technologie opracování kamene, v Evropě je technologický vývoj poměrně konzervativní. Předpokládá se, že „Evropané“ (přesněji obyvatelé Evropy, západní Asie a severního mediteránu) byli genetickými předky neandertálců a možná i „děnisovanů“, zatímco v případě afrických populací archaického *Homo sapiens* se jednalo o přímé předky AMČ.

Co bylo příčinou vzniku základních lidských vlastností i této předpokládané diferenciaci obou skupin archaického *Homo sapiens*? Formování vlastností nejstarších populací archaického *Homo sapiens* bylo mimo jiné ovlivněno dvěma základními faktory: 1) rozvojem loveckého způsobu života, 2) rozdílnými klimatickými a ekologickými podmínkami v obou těchto částech světa, které se extrémně prohloubily v průběhu předposledního zalednění, tedy zhruba před 300 000 lety.

Předposlední době ledové však předcházela dvě významná období chladu, a to během období OIS 14 před 530 000 lety a zejména v období OIS 12 před 430 000 lety. Obě období pak znamenaly velmi chladné subarktické podnebí v Evropě a západní Asii a velmi suché období v Africe. Můžeme tedy předpokládat, že „Evropané“ se stále více přizpůsobovali strategii lovu středních a velkých zvířat v určitých vhodných teritoriích, zatímco „Afričané“ byli závislí na stále dokonalejším přizpůsobování se přežití v aridních podmínkách a získávání potravy i vody jakýmkoliv

přijatelným způsobem zabezpečujícím přežití malých mobilních populací. Pokud byla přizpůsobení efektivní v nepříznivých podmínkách, o to efektivnější pak byla v podmínkách příznivých. To zaručovalo úspěšnou evoluci obou populací v Africe i Evropě a také postupnou genetickou diverzitu obou populací, která se prohlubovala během nepříznivých podmínek. To bylo i příčinou rozdílných změn stavby skeletu u afrických a evropských zástupců archaických forem *Homo sapiens* i rozdílů v materiální kultuře i v technologiích. U nejstarších forem archaického *Homo sapiens* se nutně objevila řada typicky lidských genů, např. FOXP2 genu (genu pro řeč). Vzhledem ke zvětšení postavy, rozvoji svaloviny i motorických schopností a také zvětšování mozku se při vzniku prvních archaických forem *Homo sapiens* uplatňovaly geny ovlivňující jak růst skeletu (HOX), tak růst mozku (microcephaliny) a příslušné faktory regulační. To se projevilo jak při přestavbě kostry a růstu mozku, tak při rozvoji výroby nástrojů a komunikace. Vliv microcephalinů a FOXP2 genu se ale nejvíce projevilo až v období mladším 300 000 let, u společného předka neandertálců a AMČ. Výsledkem byl vznik dvou regionálně oddělených lidských skupin, neandertálců a AMČ, ve kterých začaly působit rozdílné genetické a regulační mechanismy.

Archaický *Homo sapiens* se objevuje v Africe a Evropě mezi 610 000–600 000 lety. Nejstarší je mandibula z německé lokality Mauer stará 609 000 let (srov. Vančata, 2012). Tato skupina zřejmě zahrnuje jak zástupce původního „druhu *Homo heidelbergensis*“, tak archaické zástupce AMČ, kteří se mohli zformovat ke konci risského zalednění a migrovat mimo Afriku, např. přes pobřeží Arabského poloostrova. Pro archaického *Homo sapiens* je typické výrazné zvětšování mozku. Relativně velký mozek ovlivnil i tvar lebky a profilování skeletu obličeje. Nadočnicové oblouky jsou jasně oddělené, u některých jedinců ještě mohutné, výrazně prominující, v mnoha případech jsou málo výrazné, podobné neandertálcům nebo dokonce starším formám AMČ. Mozek je statisticky významně menší než u součas-

ného člověka – v průměru 1260 cm³. Existují prokazatelné rozdíly mezi zástupci před risským zaledněním (1 208 cm³) a skupinami mladšími než 300 000 let (1 311 cm³). Kostra končetin i pánev jsou tvarem i proporcemi velmi podobné starším formám AMČ. Diafýzy dlouhých kostí jsou poměrně štíhlé a dlouhé, ale epifýzy jsou dosti robustní.

Variabilitu archaického *Homo sapiens* demonstruje naleziště Sima de los Huesos (Atapuerca) datované okolo 550 000 let. Nalézáme zde směs jedinců od typických zástupců archaického *Homo sapiens* přes jedince podobné neandertálcům až po jedince s poměrně moderní morfologií. Byli poměrně vysocí a měli spíše robustní atletickou stavbu těla, což velmi dobře odpovídalo jejich způsobu života, tedy kontaktnímu lovu středních a velkých zvířat. Způsob lovu prokazují i zranění hlavy a horní části trupu. Muži mohli být větší než 180 cm a mohli vážit až 90 kg. Stavba pánve je podobná modernímu člověku, ale porodní kanál je užší a odpovídá mozkovně asi o 20 % menší než u moderních lidských forem – neandertálců a AMČ.

Mladší formy archaického *Homo sapiens* známe z řady afrických i evropských nalezišť z období od 300 000 let do 150 000 let (srov. Vančata, 2012). Mozek se zvětšuje a na lebce mizí velká část archaických znaků. Nadočnicové oblouky jsou menší a méně nápadné, lebka je gracilnější. Mozkovna je poměrně klenutá v čelních partiích. Snížení výšky postavy a další rozvoj mozku byly adaptací na risskou dobu ledovou, která se projevovala velmi chladnými obdobími a zaledněním v Evropě a obdobími extrémního sucha v Africe. V tomto období se objevuje levalloiská technologie, která znamenala významný technologický posun jak v samotné technologii opracování kamene, tak i v efektivitě zpracování materiálu. V Africe se objevují nové technologie, jako je výroba kamenných čepelí, kostěných harpun a háčků na ryby (McBrearty, Brooks, 2000). Výroba dřevěných loveckých oštěpů jen podhaluje technologické možnosti i typy materiálů, které mohly hrát inovativní roli i v Evropě.

4 EVOLUCE MODERNÍCH FOREM *HOMO SAPIENS* – NEANDERTÁLCI A ANATOMICKY MODERNÍ ČLOVĚK

V období mezi 200 000–150 000 lety se objevují v Africe, a posléze také na Blízkém východě a v Evropě, nové moderní lidské formy, které obvykle označujeme jako neandertálce a anatomicky moderní lidi. Definitivně se rozlišují v období mezi 170 000 až 130 000 lety na dva jasně odlišné lidské typy lišící se nejen morfologickými a genetickými znaky, stavbou těla a charakterem ontogeneze a hormonálního systému, ale také ekologicky, a rovněž z toho vyplývajícím způsobem života.

Ve formování obou populací hrály zásadní fylogenetickou roli dva faktory (srov. Vančata, 2012):

- 1) Klimatické a ekologické podmínky ke konci risského zalednění (300 000–140 000) let vyústily v „genetickém efektu hrdla láhve“ v afrických a také evropských populacích archaických forem člověka. V Africe to byla období obrovského sucha a izolace jednotlivých lidských populací archaického *Homo sapiens*, v Evropě pak periodická extrémní období zalednění a nízkých teplot. Nutnost přizpůsobení se těmto extrémním podmínkám vedla ke genetickým změnám u evropských forem archaického *Homo sapiens* a ke vzniku neandertálců. V Evropě převládaly nástroje vyrobené levalloiskou technologií

(mousterien), v Africe koexistovaly ve středním paleolitu různé technologie, velmi často se objevovaly čepelové industrie nebo kostěné nástroje.

- 2) Výbuch supervulkánu Toba před 73 000 lety, který byl zřejmě jedním z důležitých faktorů výrazného globálního ochlazení, známého jako předposlední glaciální maximum (Vančata, 2012). Tato supererupce ovlivnila životní cykly středních a velkých savců a bylo dosaženo mezní hranice pro reprodukci u řady savců. To se projevilo jako „genetický efekt hrdla láhve“ u neandertálců i u AMČ rezultující ve snížení diferenční plodnosti u neandertálců s jejich následným vymřením a k vývoji biosociálních adaptací u AMČ.

AMČ začíná po skončení risského zalednění postupně kolonizovat jižní a východní Asii, Papuu-Novou Guineu a Austrálii, kde se objevuje zhruba před 65 000 lety. Oblastí prvního kontaktu mezi oběma skupinami, který se pravděpodobně uskutečnil v období mezi 150 000 až 100 000 lety, byl Blízký východ. Není jasné, zda k hybridizaci došlo před mutacemi, které zapříčinily vznik neandertálců specializovaných jako masožraví predátoři nebo u jejich bezprostředních předků. U nejstarších forem neandertálců genom neznáme, protože analýza DNA ze 130 000 let starých kostí není možná. Ani důvod, proč pouze Evropané a Asiaté mají lehkou příměs neandertálských genů, není příliš jasný. Pravděpodobně extrémně suché oblasti natolik rozdělily lidské osídlení Afriky, že pouze severní populace mohly přejít do poměrně pohostinné oblasti Blízkého východu a kontaktovat se s jižními populacemi neandertálců (srov. Vančata, 2012).

Otázkou je, jaké genetické a regulační mechanismy byly důležité pro evoluci pokročilých forem rodu *Homo*, neandertálců a AMČ. Pro evoluční změny ve stavbě kostry i některých částech regulačního systému má zásadní význam systém HOX genů, který řídí růst osového skeletu i skeletu končetin a produkci některých steroidních hormonů. Mutace či změna exprese těchto genů hrály roli ve změnách proporcí v průběhu evoluce člověka a jeho předků. Tyto geny jsou důležité i pro řadu dalších funkcí lidského těla. *ACPI*^A* gen, ovlivňující nárůst svalové hmoty a odolnost k chladu, má velký význam i u neandertálců, stejně jako *RUNX2* gen ovlivňující specifické morfologické změny, např. tvar hrudníku (srov. Vančata, 2012). Velký význam pro evoluci moderních lidských forem měly geny ovlivňující růst mozkové kůry a činnost mozku (*ASPM* a *MCPH1* microcephalin a *FOXP2* geny). Zdá se, že tyto geny jsou oběma skupinám společné. Podrobná analýza funkce *FOXP2* genu u neandertálců a AMČ však ukazuje, že archaická forma genu u AMČ a archaického *Homo sapiens* je efektivnější než mutace genu u neandertálců (Maricic et al., 2013).

Genetické změny měly význam také pro změny mnoha regulačních mechanismů v evoluci moderních lidských druhů. Neandertálci měli jiný metabolismus vápníku. Výzkumy protistresových mechanismů zase ukázaly, že hladiny steroidních hormonů ovlivňují určité mechanismy chování. Snížená odolnost ke stresu může při dlouho-

dobém zatížení významně zhoršit zdravotní stav populace i její reprodukční schopnost. U neandertálců byla odolnost ke stresu mimořádná, a to i díky vysoké hladině steroidních hormonů, které ovlivňovaly vznik a obnovování velkého množství svalové tkáně, znaku typického pouze pro neandertálce. Výzkumy prořezávání zubů a ontogenetických změn skloviny hominidů prokazují, že pouze AMČ má relativně dlouhé dětství, zatímco všechny ostatní lidské formy, včetně neandertálců, pohlavně dozrávaly minimálně o dva roky dříve. Nálezy z Číny ukazují, že archaické formy *Homo sapiens* mohly osídlit Asii už před 500 000 lety (Bae, 2010). K nim mohli patřit i výrobci „neandertálských“ nástrojů z území severního a západoasijského Ruska – „děnisované“, kteří představovali „bariéru“ pro šíření nově vzniklé formy moderního člověka – neandertálce.

Neandertálci byli na rozdíl od AMČ nízkorostlí, s extrémně robustní postavou, dlouhým trupem a velmi robustními, nepříliš dlouhými kostmi končetin, velkým obličejovým skeletem, nízkou dlouhou mozkovnou a dalšími znaky na lebce i postkranálnímu skeletu specifickými pouze pro tuto a žádnou jinou lidskou skupinu. Obývali Evropu a západní Asii a podle většiny fosilních dokladů se jednalo o vyslovené predátory, kteří lovili velkou a střední zvěř. Měli vynikající termoregulační mechanismy, které jim umožňovaly přežívat velké, rychle se střídající teplotní změny, tedy extrémně chladné i teplé období, a to bez zvláštních kulturních adaptací. AMČ byli naopak vysocí, mobilní a jejich adaptace byly převážně biosociální a kulturní.

Obě lidské formy žily většinou alopaticky, v místech kontaktu; pak bychom měli předpokládat koexistenci populací, zejména pak v Evropě v období mezi 45 000–25 000 lety. Podrobné analýzy prokazují, že tyto lidské formy byly zcela odlišné ekologicky, behaviorálně i kulturně, avšak jejich kamenná industrie se nemusela podstatně lišit, což platí zejména pro populace starší 40 000 let žijící mimo Afriku.

Nálezy AMČ z Etiopie z lokality Herto jsou staré 160 000 let a představují je dvě dospělé lebky a jedna dětská lebka, řazené do poddruhu *Homo sapiens indaltu*. Lebky mají některé archaické znaky, nemají však žádné znaky typické pro neandertálce. První jednoznační reprezentanti AMČ se objevují v Africe zhruba před 150 000–120 000 lety a posléze v Palestině před 100 000–80 000 lety.

V této době se lidské populace zřejmě dostávají i do jižní a jihovýchodní Asie, ale doklady o existenci populací AMČ z období před 70 000 lety jsou nejasné. Asie byla pravděpodobně kolonizována již před 100 000 lety, ale většina tehdejších populací byla zdecimována výbuchem supervulkánu Toba a následujícím drastickým ochlazením klimatu a extinkcí některých skupin zvířat, která běžně lovili. Výbuch supervulkánu Toba před 73 000 lety (srov. Vančata, 2012) měl katastrofický dopad zejména na savčí faunu středního svrchního pleistocénu. Vypočtený „genetický efekt hrdla láhve“ po výbuchu zahrnoval u tehdy žijících lidí i dalších středních a velkých savců 20–500 generací.

Neandertálci se objevují v jižní Evropě na přelomu středního a svrchního pleistocénu, později poměrně rychle osídlují Blízký východ, Evropu a západní Asii. Jejich areál byl vždy omezen výhradně na tuto oblast, kdy východní hranici tvořil Ural a jižní hranice výskytu procházela v oblasti Peršského zálivu.

Řada pro neandertálce typických znaků se vyskytuje výhradně u této skupiny a neznáme je ani u jejich potenciálních předků, ani u žádné z moderních lidských populací. Mozkovna neandertálců byla nízká a dlouhá se specifickým vyboulením v týlní části. Absolutní velikost mozku byla podobná jako u anatomicky moderního člověka, ale lišil se tvar čelního a týlního laloku. Také relativní velikost mozku neandertálců byla, vzhledem k předpokládané vysoké hmotnosti neandertálců, poněkud menší než u AMČ. Kosti končetin neandertálců byly velmi robustní a krátké. Zvláště robustní pak byly epifyzy dlouhých kostí dolní končetiny. Na kostře trupu a končetin neandertálců nalézáme vysoký počet zhojených poměrně těžkých zranění. Analýza kloubních ploch a způsobu jejich zatěžování prokázala, že neandertálci byli adaptováni na pohyb ve složitém kopcovitém terénu (Trinkaus, Shipman, 1993).

Na počátku evoluce neandertálců došlo k mutacím, které ovlivnily vývoj svalů a tělesných proporcí a odolnosti proti chladu. Působení genů ovlivňujících růst mozkové kůry se zřejmě v počátečních fázích významně nelišilo od AMČ. Neandertálci měli velkou odolnost proti stresu, jak mimo jiné ukazují úspěšná zhojení velkých zranění i četná vykloubení článků prstů. Díky svým genetickým i regulačním zvláštnostem měli také určité specifické fyziologické adaptace. Soudkovitý hrudník, spolu s dlouhým mohutným trupem, a krátké končetiny s krátkým předloktím a bérceem naznačují, že fyziologie dýchání mohla být do jisté míry odlišná od AMČ a jejich metabolismus byl náročnější na energii. Neandertálci nebyli zřejmě fyziologicky dostatečně přizpůsobeni k dlouhým usilovným pochodům tak jako AMČ. Dá se tedy předpokládat, že byli mnohem méně mobilní a více teritoriální než AMČ.

Velmi důležitý byl rozvoj specifické termoregulace u neandertálců. Obrovské množství svalové hmoty a relativně velký povrch těla jim umožňoval velmi efektivní termoregulaci. Díky velké svalové hmotě byli schopni vytvářet velké množství tepla a efektivně odolávat bez zvláštního oblečení teplotám až -20 °C. Zároveň však velký povrch těla s množstvím kapilár na povrchu umožňoval efektivní termoregulaci bez

nutnosti pocení a ztrát vody a solí. Specifický termoregulační mechanismus byl, spolu s velkou dynamikou sekrece steroidních hormonů, velmi vhodný pro adaptaci na relativně rychlé tepelné výkyvy nebo extrémní sezonnost (srov. Vančata, 2012) a zabezpečoval, spolu se specifickými strukturami lebky, že se neandertálci v chladu nepotili, protože pocení ve velkých mrazech by bylo pro ně nebezpečné. Neandertálci museli mít jen málo podkožního tuku, protože podkožní tuk by produkci tepla zeslaboval a způsoboval spouštění potu.

Pro takové adaptace bylo důležité složení potravy neandertálců. Poměr stabilních izotopů uhlíku a dusíku v kolagenech jasně ukazuje, že neandertálci jedli „červené“ netučné maso, zatímco AMČ měl pestrou potravu, ve které byly běžné také ryby a různé typy rostlin (Richards, Trinkaus, 2009). Příjem kvalitního masa, ve spolupráci s příslušnými hormonálními mechanismy, zaručoval vysoký nárůst svalové hmoty, který zabezpečoval, kromě velkých silných svalů nutných k lovu a pohybu v členitém terénu, také specifickou termoregulaci neandertálců. Pro neandertálce byl tedy pravidelný přísun netučného červeného masa životně důležitý. Strava neandertálců musela být jiná v období krutého zalednění a jiná v teplých obdobích. Z toho plyne, že i potravní strategie a způsob lovu se mohly u skupin žijících v různých klimatických podmínkách dosti významně lišit. Neandertálci žili převážně stacionárně na jednom místě, nejčastěji v jeskyních nebo pod skalními převisy, a z těchto stacionárních táborů se vydávali na hvězdicové výpravy. Vzhledem k předpokládaným vysokým hladinám steroidních hormonů, které lze očekávat u predátorů s polokontaktním způsobem lovu a vysokou odolností ke stresu, mohl být riskantní způsob lovu výhodný z hlediska snižování agresivity ve skupině (srov. Vančata, 2012). Všechny vlastnosti neandertálců, jejich extrémně vysoký poměr svalové hmoty vůči ostatním tkáním těla v kombinaci s nízkorostlou a robustní postavou, i genetické a fyziologické charakteristiky, ukazují na to, že neandertálci byli jedinou skutečně biologicky specializovanou formou *Homo sapiens*. Taková ekologická adaptace byla typická pro neandertálce v průběhu glaciálů a v nepříznivých podmínkách. Adaptivní strategie se však měnila podle konkrétních klimatických a ekologických podmínek. V interglaciálech mohli neandertálci lovit častěji, a to i menší kořist, živit se masem z čerstvých mršin větších savců a doplňovat je i vhodnou rostlinnou stravou, ať už měla charakter digestivní nebo obsahovala vhodné minerály a vitaminy (srov. Vančata, 2012).

5 ZÁVĚR

Co říci závěrem k extinkci neandertálců a kolonizaci Evropy AMČ? Neandertálci a AMČ žili vedle sebe spíše výjimečně, obývali jiné ekologické niky. AMČ osídlil Evropu a západní Asii asi až před 45 000 lety, neandertálci v období mezi

30 000 a 25 000 lety definitivně vymírají (srov. Trinkaus, 2005; Vančata, 2012). Podrobné studie nalezišť ale naznačují, že koexistence obou lidských forem mohla být častější a v některých regionech také dlouhodobější (Vančata, 2012).

Předposlední glaciál s velmi nepříznivými klimatickými podmínkami způsobil, že většina prvních neandertálských populací nepřežila a genetické vlastnosti a posléze i fenotyp neandertálců ovlivnil takzvaný „efekt hrdla láhve“. Podobný efekt lze předpokládat i v průběhu předposledního glaciálního maxima, tedy před cca 68 000 lety. Z populačně genetického hlediska se tedy minimálně dvakrát výrazně změnila frekvence alel neandertálců, a to způsobem odpovídajícím změnám v malých, reprodukčně izolovaných populacích. Existují i rozdíly mezi populacemi neandertálců před předposledním glaciálním maximem (před erupcí supervulkánu Toba) a po něm, a to rozdíly nejen biologické, ale také kulturní (srov. Vančata, 2012).

AMČ se objevuje v Evropě oproti dřívějším názorům již před 45 000 lety, což prokazuje, že obě skupiny žily v Evropě současně minimálně 10 000 let. Důvody, proč neandertálci vymřeli, se snaží objasnit tři hypotézy (srov. Vančata, 2012):

- 1) Teorie pomalejší reprodukční rychlosti – předpokládá, že neandertálci měli menší diferenční plodnost, např. způsobenou ekologickými faktory po výbuchu supervulkánu Toba.
- 2) Teorie ekologického vytěsnění – neandertálci si však s AMČ přímo ekologicky nekonkurovali, pravděpodobnější bylo nepřímé vytěsnění spojené s nižší efektivitou lovu neandertálců a následným poklesem reprodukční rychlosti.
- 3) Teorie vícefaktorové – jsou nejpravděpodobnější, protože neandertálci se postupně dostávali do marginálních ekosystémů. V méně příznivém prostředí se mohli pro-

jevit i fyziologické následky, jako je horší tepelná adaptace a snížená odolnost ke stresu a následující zpomalující se reprodukce. Tomu by napovídala i zjevná expanze populací svrchně paleolitických populací AMČ s efektivními prostředky lovu výrazně snižujícími možnost eventuálního zranění a predačního riziku.

Z hlediska evoluce AMČ je nejzajímavější první fáze, aurignacien, která byla donedávna dosti nejasná a plná protikladných hypotéz. Tato etapa zahrnuje evoluci mladopaleolitického člověka v období minimálně od 44 000 do 31 000 let. Nálezů lidských fosilií z tohoto období je poměrně málo a často jsou fragmentární. Na lebce i postkranialním skeletu jsou některé archaické znaky, které nevyklučují lokální hybridizaci neandertálců a AMČ (srov. Wolpoff, 2009; Vančata, 2013).

První zástupci evropského AMČ jsou obvykle podobní pozdějším svrchně paleolitickým populacím a nalézáme je spolu se starobylou čepelovou industrií, aurignacienem. Analýza a datování čepelových industrií a nečepelové industrie ulluzieny potvrzují, že AMČ pronikl do Evropy již před více než 45 000 lety (Higham et al., 2011a). Potvrzují to nálezy z Moravy z jeskyně Mladeč (až 40 000 let), z Francie – z lokalit Aurignac a Abri Pataud (40 000 let, Higham et al., 2011a), z anglické Kent Cavern (43 500 let, Higham et al., 2011b), italské Grotta di Cavallo (43 000–45 000 let, Benazzi et al., 2011), z rumunské jeskyně Pestera cu Oase (42 000–38 000 let, Zilhão et al. 2007) a také z krymské lokality Buran-Kaya. Osídlení Evropy bylo nepochybně starší, než se předpokládalo. Započalo před více než 45 000 lety, a to na velmi rozsáhlém území od Krymu až po Britské ostrovy.

Antropologie náboženství

Dušan Lužný

1 ÚVOD

Téma náboženství patří mezi základní a klíčová témata celých dějin antropologického myšlení a velká část empirických antropologických výzkumů se náboženství přímo (někdy však i zprostředkovaně) dotýkala a dotýká. Je to dáno na jedné straně historií antropologických výzkumů, které se po dlouhou dobu primárně zaměřovaly na výzkum v neevropských společnostech, v nichž náboženství hrálo a stále hraje významnou roli, a na straně druhé také tím, že v řadě společností se dá jen velmi těžko odlišit studium kultury a studium náboženství, resp. náboženství je integrální a často také klíčovou součástí kultury. Skutečnost, že náboženství dnes nepatří k výstavním antropologickým tématům, je zapříčiněna v západním kontextu především reálnou ztrátou významu náboženství v každodenním životě obyvatel západních společností a také změnou zaměření empirických šetření, ze kterých se často vytrácí analýzy kulturní roviny života (jazyka, zvyků, tradic, symbolů apod.) a více se preferují témata sociální (exkluze, inkluze, chudoba apod.).

Základem pro rozvoj antropologického studia náboženství byla snaha o mezikulturní srovnání, resp. mezikulturní komparatistika (vedle jiných faktorů, od zpráv misionářů na jedné straně až k rozvoji evolucionismu na druhé straně spektra) vytvořila vhodné intelektuální prostředí pro snahu o porozumění kulturně „jinému“, což ve velké většině v té době znamenalo snahu o porozumění tomu, proč jiní lidé mají tak odlišné náboženské představy a rituály a zda tato odlišnost není jen povrchová a zdánlivá. Odpovědi na tyto otázky se samy výrazně různily, což bylo v mnohém zapříčiněno odlišnými světonázorovými východisky – někteří věřili, že náboženství je jen jedno a všechna ostatní jsou jen bludy, jiní hledali společné jádro všech náboženství, tedy jakési univerzální náboženství lidstva. Na konci této kapitoly se k těmto otázkám ještě vrátíme a uvidíme, že i dnes (po přibližně dvou stech letech vývoje antropologického myšlení) jsou tyto otázky stále živé.

2 ORIENTALISMUS A MÍSTO NÁBOŽENSTVÍ V DĚJINÁCH ANTHROPOLOGICKÉHO MYŠLENÍ

Krátký úvod do dějin antropologie náboženství začneme autorem, který nebývá běžně za antropologa považován, ale který svým dílem výrazně přispěl k formování základů antropologického studia náboženství, neboť kladl velký důraz na mezikulturní srovnání. Je jím Friedrich Max Müller (1823–1900), velký znalec lingvistiky a zakladatel srovnávací indoevropéistiky, který proslul především svým „odhalením“ společných indoevropských základů velké části kul-

tur Evropy, Středního východu a Indie. Müller na základě srovnání vybraných jazyků (jeho specializací byl sanskrt) těchto oblastí tvrdil, že jazyková příbuznost indických a evropských (nesemitských) jazyků dokládá hlubokou kulturní spřízněnost, což ho vedlo k vyzdvihování staroindických védských sbírek, které považoval minimálně za rovnocenné hebrejské bibli. Formuloval tezi o společné „árijské“ (védské označení pro nově přichodící obyvatelstvo starověké In-

die) kultuře, resp. etniku, jehož příslušníci v rámci stěhování postupně osídlili velkou část Evropy, Íránu a Indie. Hlavním materiálem, se kterým Friedrich Max Müller pracoval, byly písemné texty, především posvátné sbírky, o nichž byl přesvědčen, že uchovávají jádro dané kultury. Také proto se zaměřoval především na psanou podobu mýtů, resp. na „posvátné texty“, které považoval za nejdůležitější a také nejvěrohodnější zdroj informací o podobách náboženství. Na jeho přístup navazoval Georges Dumezil (např. Dumezil, 1997), který byl přesvědčen, že v indoevropských mytologiích odhalil trojčlenný model, který odráží trojčlennou strukturu starověkých indoevropských společenství. **Srovnávací mytologie**, tedy přístup, který analyzuje a srovnává mytologický materiál posvátných textů různých kultur a využívá především filologických postupů, obsahovala ambici aplikovat výsledky svých textologických analýz na společenský život daných kultur.

Friedrich Max Müller ztělesňuje některé přístupy a názory, se kterými se antropologie náboženství a akademické studium náboženství postupně (byť s jistými obtížemi) vyrovnává. Jde především o jednostranné zdůrazňování lingvistických přístupů a představu, podle níž je náboženství to, co je uchováno ve slovech a příbězích, resp. to, co je obsaženo v posvátných textech. Podle tohoto přístupu je „pravá podoba“ daného náboženství obsažena ve starověkých textech (především v mytologiích) a dnešní každodenní náboženský život konkrétních lidí je pokriveným (často úpadkovým) odrazem skutečného, hlubokého a pravého náboženství starověkých „zlatých časů“. Jsou zde patrné minimálně dva zavádějící stereotypy: 1) textualismus, který je výrazem evropského racionalismu a dědictvím křesťanské (výrazně protestantské) tradice, 2) romantický idealismus, hledající moudrost v jiných kulturách, především pak v jejich archaických fázích. Příklad Friedricha Maxe Müllera (a mnoha dalších) může sloužit jako ilustrace nebezpečí nostalgie v antropologickém myšlení. Může však také ilustrovat výrazný prvek v přemýšlení o náboženství v počátcích antropologie, kterým je otázka po původu náboženství a představa lineární evoluce lidstva (včetně vývoje náboženství).

Otázka po **původu náboženství** je ve svých různých variacích a obměnách v dějinách antropologie náboženství velmi častá, a dokonce se zdá být evergreenem. Ve spojení s osvícenskou představou univerzálního rozvoje lidstva však v počátcích (nejen antropologického) studia náboženství představuje vážný teoretický, konceptuální a metodologický problém, neboť získala podobu hodnotícího modelu, který byl založen na představě všeobecného, univerzálního lineárního vývoje – všechna etnika, společenství, kultury apod. prošla, nebo by měla projít, stejnými fázemi vývoje. Tato představa se stala vhodným legitimizačním nástrojem kolonialismu a představy kulturní nadřazenosti Západu, neboť jiné (nezápadní) kultury evidentně nedosáhly takového rozvoje jako Západ a proto je povinností Západu těmto nerozvinutým (nedospělým) etnikům pomoci, resp. je po-

chopitelné tyto kultury využívat ve svůj prospěch. Dnes, v první třetině jednadvacátého století, se mohou tyto představy zdát stoupencům (a stoupenkyním) liberálního multikulturalismu nepochopitelné a nepřijatelné, ale je třeba si uvědomit, že až do druhé poloviny 20. století byly naprosto běžné. Jinak řečeno: nelze dnešními kritérii jednoduše poměřovat badatele druhé poloviny 19. století, protože bychom velmi rychle přišli k závěru, že všichni byli rasisté a šovinisté. Mimochodem, nemůže být dnešní přezíravý pohled některých multikulturalistů a některých genderově korektních badatelek na své názorové protivníky jiným výrazem modelu unilineárního vývoje, resp. rozvoje, a není v jejich pozicích přítomen stejně přezíravý pohled na „rasisty a šovinisty“, jaký měli (a stále mají) skuteční rasisté na příslušnice a příslušníky jiných kultur?

Nicméně je třeba přiznat, že počátky antropologického studia náboženství byly formovány směsicí romantismu a ideologie pokroku, které se propojily do diskursivního rámce, jenž byl později označen jako **orientalismus**. Ten zatím na tomto místě chápeme jako specifický způsob myšlení, názorů a produkce představ o kulturně „jiných“, který přičítá těmto kulturně „jiným“ určité neměnné vlastnosti, jejichž výsledkem je zaostalost (kulturní, sociální, ekonomická, ale také mentální), a který přiřazuje západní kultuře vůči těmto kulturně „jiným“ nadřazené postavení. Tato nadřazenost se může projevat různými způsoby, od romantického obdivu vůči „původním“ kulturám, které však bereme jako nástroj vlastního rozvoje (např. v podobě hledání a objevování jejich „moudrosti“, kterou si můžeme osvojit a následně využít, např. k vlastnímu osobnímu rozvoji), přes „ochranu“ těchto kultur (ve snaze zachovat je jako „skanzen“ a pozůstatek dob minulých) až po jejich násilné „přesvědčování“ a „zkulturnění“. Tyto přístupy nejsou jen výrazem dřívějších dob, ale nacházejí svůj výraz v různých podobách neokolonialismu dnešních dnů.

Nahlédněme nyní krátce do počátků antropologického myšlení o náboženství. Vidíme zde zřetelný odraz osvícenské představy rozvoje, který se projevil v modelu několika (obvykle tří) stadií vývoje. Lewis Henry Morgan (1818–1881) rozlišoval tři fáze vývoje kultury: divoštství – barbarství – civilizaci, August Comte (1798–1857) pak stadia teologické (to se dělí na fáze fetišismu, polyteismu a monoteismu), metafyzické a pozitivní. James George Frazer (1854–1941) viděl vývoj v linii magie – náboženství – věda. Dalším, kdo přijal tuto dobovou podobu evolucionismu, včetně hodnotících předpokladů, do svých úvah o náboženství, byl Edward Burnett Tylor (1832–1917), který vytvořil tzv. **animistickou teorii původu náboženství**. Podle ní lidstvo prošlo třemi stadii sociální evoluce, které jsou úzce spojeny s charakterem náboženství. Na počátku byl animismus, tedy velmi jednoduché náboženské představy, jejichž jádro tvoří přesvědčení, že všechny živé i neživé objekty mohou mít duši (latinsky *anima*). Animismus v této perspektivě představuje základ „primitivních kultur“, tedy jak těch dávno zaniklých

kultur, tak i těch dnešních, málo rozvinutých, které jsou jakými pozůstatky dávných, nerozvinutých kultur primitivů. Primitivní člověk si podle Edwarda B. Tylora vytváří představu duše na základě zřetelných rozdílů mezi mrtvým a živým tělem. Doklad o existenci duše pak nachází v existenci snů (či extatických stavů), v nichž jedinec zažívá existenci duše, která se odděluje od těla (ačkoliv jedinec leží a spí, jeho duše putuje a jedinec toto putování prožívá a může si ho i pamatovat). Animistická fáze rozvoje lidstva odpovídá nerozvinutým a nižším formám kultury, po nichž následuje stadium polyteismu a konečně nejvíce rozvinutá forma náboženství (a kultury), totiž monoteismus. Podobnosti mezi různými kulturami Edward B. Tylor vysvětloval pomocí difuze – jednotlivé prvky či rysy kultury se šíří pomocí předávání. A naopak, současnou existenci méně rozvinutých náboženských představ v rámci již rozvinutých kultur viděl jako výraz pozůstatků z fází méně rozvinutých a tyto animistické, popř. polyteistické představy nahlízel jako přežitky.

Zatímco dílo Edwarda B. Tylora (především *Primitive Culture /Primitivní kultura/* z roku 1871) může být považováno za počátek britské antropologie náboženství, za formující pro rozvoj francouzské antropologie a sociologie náboženství lze jistě chápat dílo Émila Durkheima (1858–1917). Považovat Durkheima za stoupence ideologie pokroku či evolucionistu by bylo zavádějící a příliš zjednodušující (a řada autorů by to jistě oprávněně odmítla), avšak i Émile Durkheim hledal ty nejjednodušší formy náboženství, které by nám umožnily vysvětlit komplexnější, rozvinuté a velmi složité dnešní formy. V díle *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Sociologie religieuse et théorie de la connaissance (Elementární formy náboženského života)* z roku 1912 tvrdí, že tou nejjednodušší formou náboženství je **totemismus**. Podobně jako Edward B. Tylor (a řada dalších) i Émile Durkheim dává do souvislosti určitou formu náboženství se sociálními podmínkami, resp. s podobou sociálních vazeb či typem pospolitosti – pro Durkheima je totemismus nejjednodušší formou náboženství, protože odpovídá nejjednodušší formě společenství, kterou je klan. Základem klanového typu pospolitosti je především rodina (popř. teritorium). Jde o společenství s homogenní populací, která je rozložena na malém území a izolována od jiných společenství; místo jedince v sociálním prostoru je určeno především příbuzenstvím; systém trestního práva se opírá o represivní sankce, které rychle a násilně trestají individuální přestupky, přičemž cílem trestu není napravení škody, ale posílení jednotného mravního vědomí skupiny; věroučný systém vychází z náboženství, je uniformní v celé společnosti a vytváří uniformitu v postojích a v jednání členů společnosti. Podstatou totemismu, a tedy i všech náboženství, je podle Émila Durkheima rozlišování mezi posvátným (sakračním) a světským (profánním). Posvátnou se může stát jakákoliv věc, tedy nejen různé duchovní bytosti, ale také přírodní předměty, popř. slova či jazykové útvary. Základním rozdílem mezi posvátnou a světskou věcí je existence (resp. absence) zákazů, které tyto věci ochraňují a oddělují.

Při studiu klanového totemismu Émile Durkheim zjistil, že jeho základem je úcta k neurčité síle, pro kterou použil melanéské označení *mana*. Jde o sílu, která je odlišná od jakékoliv materiální síly a na kterou poukazují všechny totemové znaky. Klíčové pro porozumění Durkheimova přístupu je následující: 1) totem je vlajka klanu, značka, která jej odlišuje od jiných klanů; 2) totem zahrnuje jak lidi, tak i zvířata či předměty a všechny je spojuje do určitého typu příbuzenství; 3) jednota členů klanu je v jejich myslích odvozena ze skutečnosti, že mají stejné jméno a stejný totemový znak, vychází z jejich přesvědčení o tom, že mají příbuzenský vztah se stejnými kategoriemi věcí a provádějí stejné rituály; 4) jednota vyplývá z jejich účasti na společné a jednotné rituální praxi. Durkheim pak dochází k závěru, podle něhož je posvátné hypostazovaným a idealizovaným klanem, který je pak zobrazován v podobě totemového zvířete nebo rostliny. Transcendentní síla *mana* je ve své podstatě silou společnosti; Bůh nebo posvátné je zosobněnou a zbožštěnou společností, na níž je člověk závislý, již je podřízený a v jejímž rámci se množí jeho individuální síly. Duší náboženství je tedy pro Émila Durkheima idea společnosti, a náboženské síly jsou proto lidskými silami. Člověka transcendující náboženské síly jsou ve své podstatě silami společnosti. Také proto představuje náboženství významný a specifický druh sociálních kolektivních reprezentací (*représentation collectives*), v němž se odrážejí všechny aspekty dané společnosti, a proto lze prostřednictvím studia náboženství poznávat společnost samu. Dalším významným závěrem (popř. východiskem) je tvrzení, že náboženství je silným integračním prvkem společnosti, resp. že hlavní funkcí náboženství je integrovat dané společenství.

Výrazně odlišný přístup ke studiu náboženství (a kultury) představil zakladatel americké antropologie Franz Boas (1858–1942). Především odmítl evolucionismus a jeho univerzalistické nároky. Zdůrazňoval **historický partikularismus** a **kulturní relativismus**, podle něhož je každá kultura výsledkem naprosto ojedinelých environmentálních a historických podmínek, a proto musí být studována výhradně ze svých vlastních hledisek a popisována prostřednictvím svých vlastních termínů. Také proto Boas odmítal rozlišování mezi divošskými či primitivními a civilizovanými společnostmi a oprávněně toto rozlišování kritizoval jako výraz etnocentrismu. Výrazný rozdíl oproti výše zmíněným autorům spočívá také v pojetí antropologického výzkumu – Franz Boas jednoznačně upřednostňoval terénní výzkum a zúčastněné pozorování (spojené s osvojením jazyka skupiny, která je zkoumána). V tomto důrazu jej následovali další významní autoři, jako např. Bronislaw Malinowski (1884–1942) a Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881–1955). Z dalších významných antropologů, kteří svou prací zasáhli do antropologie náboženství, zmíníme alespoň tyto: Ruth Fulton Benedictovou (1887–1948), Margaret Meadovou (1901–1978), Edwarda Evana Evans-Pritcharda (1902–1973), Clauda Lévi-Strausse (1908–2009), Mary Douglasovou (1921–2007) a Clifforda Geertze (1926–2006).

3 PROBLÉM VYMEZENÍ NÁBOŽENSTVÍ

Při letmém nahlédnutí do dosavadní historie antropologie náboženství bychom mohli na první pohled mylně dospět k závěru, že ačkoliv se různí autoři a autorky od sebe liší v různých metodologických přístupech, v zaměření na různé kultury a regiony či v teoretických východiscích nebo závěrech, v jednom se neliší – v tom, že ví, co je náboženství, a že se v tomto svém názoru shodnou. Není nic vzdálenější reality než tento předpoklad. Stejně jako všichni, kdo se pohybují na poli akademického studia náboženství (tedy religionistiky), také antropologové si kladou základní otázku, jak chápat předmět svého zájmu a jak „náboženství“ vymezit. Jde o naprosto zásadní otázku, neboť způsob jejího zodpovězení (tedy samotné vymezení náboženství) v mnohém určuje také způsob, jak náboženství zkoumat. Platí, že při hledání odpovědi na to, „co“ a „jak“ máme zkoumat, je stále přítomná aktivita, která pronásleduje badatele po celou dobu jejich činnosti. Uvedme si tuto problematiku na dvou konkrétních a dnes již klasických příkladech.

Podle Émila Durkheima je náboženství „jednotný systém víry a praktik vztahujících se k posvátným věcem, to jest k věcem odtazítým a zakázaným; systém víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství nazývaném církev“ (Durkheim, 2002, s. 56). V tomto přístupu představuje náboženství entitu, která je složena ze tří částí – věrouky, praktik a společenství. Vidíme tedy, že každé náboženství obsahuje (mělo by obsahovat) nějaký soubor věroučných tvrzení, mezi nimiž patří k nejvýznamnějším kosmologie a kosmogonie, tedy představy o tom, jak vznikl svět a jak je svět uspořádán. Tyto představy pak prakticky vždy obsahují nauku o tom, jak vznikl člověk a jaké je jeho místo ve světě. Vedle toho je součástí každého náboženství určitý soubor praktik, především rituálních. Pro antropologa to znamená, že při terénním výzkumu nehledá jen náboženské narace (mýty, a to jak v psané, tak ústní podobě), ale musí sledovat jednání lidí, např. jak zacházejí s určitými předměty, co dělají se svým tělem (nebo tělem někoho jiného), jaké písně zpívají, jak připravují určité pokrmy apod. Třetí oblast, tedy existence společenství, prakticky znamená, že náboženství je skupinová či kolektivní záležitost a že neexistuje náboženství, které by se omezovalo jen a pouze na jediného člověka. V dnešní, silně individualizované době se toto tvrzení zdá být překonané, avšak uvědomíme-li si, že můžeme zkoumat pouze něco, co je intersubjektivní, tedy něco, co je nějakým způsobem sdíleno či předáváno mezi lidmi, pak vidíme, že náboženství skutečně úzce souvisí s oblastí sociálního života. Náboženství je, jednoduše řečeno, sociální (či kulturní) jev, resp. činnost. Nicméně to, že existuje určité společenství lidí, kteří se shodnou (v určité míře) v pojetí světa a kteří společně vykonávají nějaké rituály, nemusí ještě znamenat, že jde o náboženskou skupinu, náboženskou věrouku a náboženské rituály (např. diváci sportovního

utkání nepředstavují, resp. nemusejí představovat, náboženskou skupinu a jejich chování nemusí být náboženským chováním; podobně publikum hudebního koncertu nebo divadelního představení atd.). Z Durkheimovy definice vyplývá, že tím nejpodstatnějším prvkem náboženství je existence „posvátných věcí“, resp. rozlišování mezi „posvátným“ a „světským“. Posvátným se může stát cokoliv, jakýkoliv materiální předmět (kámen, strom, obrazec, kniha apod.) či zvuk (např. v podobě řeči, melodie apod.). Důležité je, že tyto entity jsou jako posvátné chápány příslušníky daného společenství a že oni se k těmto entitám chovají odlišným způsobem než k entitám podobným či vizuálně či zvukově shodným; jinými slovy: existují pravidla, jak se k těmto předmětům chovat a jak s nimi zacházet, existuje tedy specifický soubor příkazů a zákazů. Např. s jednou tiskovinou si můžeme pomoci při rozdělování ohně, zatímco druhou v žádném případě nemůžeme spálit, rozrhat ji či dokonce položit na zem. Pokud ano, pak jen s určitým rituálním chováním. Podobně je tomu např. s jídlem – zdánlivě stejná jídla (uvařená ze stejných surovin a mající stejnou chuť) se mohou zásadně lišit (jedno může být „normální“ a bez problému jej můžeme sníst, zatímco druhé může být nějak rituálně znečištěno a další jídlo může být naopak posvátné). Antropolog tedy musí velmi bedlivě sledovat, kdo a jak se k daným entitám v určitých situacích chová (různí členové společenství se mohou v různých situacích ke stejným „věcem“ chovat různě), a naslouchat, co lidé o těchto „věcech“ povídají.

Durkheimův přístup má řadu předností (i nevýhod). Tou nejvýznamnější je samotné pojetí „posvátna“, které je pro antropologii náboženství velmi přínosné. „Posvátné“ není totiž pojímáno jako ontologické jsoucno či kvalita, není to realita sama o sobě, ale je vždy sociálně a kulturně vytvářeno. „Posvátné věci“ nejsou posvátné samy o sobě, ale daná kvalita („posvátnost“) je jim lidmi přičítána. Jinými slovy, „posvátné“ je lidský (sociální a kulturní) konstrukt. A díky tomu jej můžeme zkoumat. Zkoumáme tedy, jak je „náboženství“ vytvářeno a udržováno.

Skutečnost, že určité entity materiálního světa (nejrůznější předměty a zvuky), které mají stejnou materiální strukturu či podobu (jsou tedy shodné), se od sebe liší svým významem, který jim lidé přičítají, znamená, že tyto předměty pro určité jedince představují předměty či zvuky „jiného řádu“ – odkazují na něco jiného, než čím po materiální stránce jsou. Stávají se kulturními entitami, které nesou (sociální) význam. Jsou to symboly. Např. nakreslený kruh může být symbolem slunce i jednoty, souladu a harmonie. Svastika může symbolizovat slunce, ale také hrůzy fašismu. Určitá melodie může být pro někoho symbolem boje za svobodu a pro jiné symbolem ztráty svobody atd.

Tímto se dostáváme k druhému příkladu vymezení náboženství. Je jím definice Clifforda Geertze, podle které

je **náboženství systém symbolů**, které v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že formulují pojmy obecného řádu bytí a obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že se tyto nálady a motivace zdají být jedinečně realistické (Geertz, 2000, s. 107). Primárně je tedy pro Geertze (a další autory) náboženství systémem symbolů, přičemž symbolem je jakýkoliv objekt, čin, událost, vlastnost nebo vztah, který „slouží jako nositel pojmu – tento pojem je ‚významem‘ symbolu“ (Geertz, 2000, s. 107). Všechny tyto entity jsou (pokud jsou symboly, resp. tímto se symboly stávají) „hmatatelná vyjádření myšlenek, abstrakce ze zkušenosti zachované ve vnímatelné formě, konkrétní ztělesnění myšlenek, postojů, soudů, tužeb nebo věr“ (Geertz, 2000, s. 107). Náboženství je systémem těchto symbolů, soustavou symbolů, resp. tím, co Geertz označuje jako „kulturní vzorec“, který leží mimo hranice individuálního organismu, v intersubjektivním světě, „do něhož se rodí všichni lidští jedinci, v němž uskutečňují své kariéry a který natrvalo opouštějí, když zemřou“ (Geertz, 2000, s. 108). Tento systém symbolů či kulturní vzorec dodá „plán“ či „šablonu“ pro určité procesy a způsoby chování. Jsou to modely, a jak zdůrazňuje Geertz: „modely pro něco“ a „modely něčeho“. Modely něčeho jsou symbolickým vyjádřením něčeho dříve nesymbolického, jsou to modely „reality“. Modely pro něco jsou návody či programy, kterými se řídí „realita“ (např. chování určitých organismů). K náboženství jako k systémům symbolů můžeme tedy přistupovat jako k něčemu, co nám prostřednictvím symbolů vypovídá o „realitě“ (je modelem něčeho, je „reprezentací“) a současně nám říká, jaká by měla realita být (je modelem pro něco, je návodem). Je však třeba si uvědomit, že oba modely mohou být vzájemně zaměnitelné – to, zda konkrétní jedinec chápe určitou náboženskou představu jako výraz reality (svět je skutečně takový) nebo jako šablonu pro vytváření reality (svět by takový měl být), je otázka jen momentálního osobního zdůrazňování jedné nebo druhé stránky věci.

Mimořádná síla náboženství tedy plyne z toho, že náboženství podává takové pojetí světa (ať již jako model něčeho nebo model pro něco), podle kterého má svět určitý řád, resp. že náboženství hovoří o „nadčasových pravdách“, tedy že „formuluje pojmy obecného řádu bytí“. Tento rys náboženství je v mnoha směrech nesmírně důležitý. Např. sociolog náboženství Peter Berger hovoří o tom, že náboženství poskytuje obraz světa jako *nomos*, který je protikladem chaosu (Berger, 1967), nebo Mark Juergensmayer chápe náboženství jako příklad „ideologie řádu“ (Juergensmayer, 1994; srov. Lužný, 1999, s. 171–182; Lužný, 2005, s. 114–120).

Náboženství je pak schopno v obecných termínech vysvětlit takové mezní problémy, jako jsou utrpení a smrt, a vysvětlovat tak nejen mezní situace v lidském životě, ale také situace spojené s hrozbou ztráty smyslu a kulminace zásadního neporozumění životním situacím – náboženství je schopno všechny momenty života (i momenty ne-

pochoitelné a paradoxní) začleňovat do celku a zdánlivě chaotický svět pojímat jako uspořádanost, tedy řád: „Podivná neprůhlednost určitých empirických událostí, tupá nesmyslnost intenzivní nebo nesnesitelné bolesti a záhadná nevysvětlitelnost velkého zločinu vyvolávají nepříjemné podezření, že svět, a tím také život člověka ve světě, možná nemá žádný opravdový řád – žádnou empirickou pravidelnost, žádnou citovou formu, žádnou mravní soudržnost. A náboženská reakce na toto podezření je ve všech případech stejná: formulování, prostřednictvím symbolů, obrazu takového opravdového řádu světa, který objasňuje nebo dokonce oslavuje vnímané dvojnáčnosti, hádanky a paradoxy lidské zkušenosti“ (Geertz, 2000, s. 125–126).

Náboženství neodstraňuje dvojnáčnosti či utrpení; náboženství je začleňuje do širšího rámce, dává těmto zdánlivě nesmyslným jevům smysl, čímž jedinci (a celému společenství) umožňuje tyto jevy pochopit a udržet tak pocit bezpečí a zbavit se nebezpečí plynoucího z kognitivního zmatku. Geertz si v této souvislosti klade pochopitelnou otázku, která je pro antropologické studium náboženství v mnohém inspirativní a které se snaží řada badatelů vyhnout: Jak je možné, že náboženský člověk přechází od utrápeného vnímání zakoušeného nepořádku k víceméně pevnému přesvědčení o základním řádu? Co přesně v náboženském kontextu znamená „víra“? Způsob Geertzovy odpovědi odráží jeho základní metodologickou perspektivu, která primárně zdůrazňuje význam kultury: „Zdá se mi, že jakýkoliv přístup k tomuto tématu je nejlépe začít upřímným přiznáním, že náboženská víra nespočívá v baconovské indukci z každodenní zkušenosti – potom bychom všichni museli být agnostici [...], ale spíše v apriorním přijetí autority, která tuto skutečnost vytváří“ (Geertz, 2000, s. 127). A je to právě tato autorita, tedy specifická náboženská autorita, která obdařuje náboženské představy – představy univerzálního řádu, modelu něčeho i modelu pro něco atd. – nádechem realističnosti, což vede k vytváření silných a dlouhotrvajících nálad a motivací.

Geertzova definice je od definice Durkheimovy v mnohém odlišná. Émila Durkheima zajímají objektivizované podoby náboženství, které lze studovat jako „věci“, tedy s odstupem a s principiální eliminací jakýchkoliv subjektivistických prvků, zatímco Clifford Geertz hovoří o „náladách“ a „motivacích“, o „nádechu skutečnosti“, o „zdání“ realističnosti a do svých úvah začleňuje psychologickou rovinu náboženství. Durkheimův přístup tedy můžeme vidět jako přístup inklinující k pozitivistickému ideálu vědy, který hledá zákonitosti a snaží se realitu „vysvětlit“, zatímco Geertzův přístup je zřetelně antipozitivistický a je příkladem interpretativního pojetí vědy, které se snaží realitě „porozumět“. Zatímco Émile Durkheim chce do vědeckých úvah začlenit pouze vnější a objektivizované jevy a klíčová je pro něho podoba vnějších struktur, procesů a institucí, Clifford Geertz vychází od jedince, jeho vnímání světa, pocitů a nálad, které je třeba pochopit, a tak rekonstruovat žitý svět konkrétních aktérů. Tento základní

rozpor či spíše antinomie v přístupu k „dělání“ sociálních věd, tedy k řešení otázky, zda se výrazným způsobem ve svých metodologických přístupech sociální a humanitní vědy liší od věd přírodních, se odráží také v rozlišování etické a emické perspektivy, rozlišování, které je pro vymezení sociální a kulturní antropologie důležité (a pro některé autory dokonce naprosto klíčové). Dichotomii „emické“ a „etické“ můžeme vidět jako dva mezní póly plynulé škály, jako póly, které jsou v některých momentech různými typy badatelů či badatelek velmi citlivě (někdy až přecitlivěle) obhajovány.

Durkheimova pozice je zřetelně etická – eliminuje pocity, názory a interpretace jednotlivých aktérů a snaží se vyhnout jakémukoliv subjektivismu, hledá zákonitosti a obecné procesy na základě analýzy objektivizovaných sociálních (v tomto případě náboženských) faktů. Náboženství je tedy (stejně jako každý jiný sociální fakt) vůči jedinci vnější a vytváří na jedince tlak. Na náboženství je nutno nahlížet stejně jako na jiná sociální fakta, tedy stejně jako např. na právo. To je stejně jako náboženství sice výtvorem člověka, ale je neosobní, nezávislé na individuálních pocitech a přáních jednotlivců, a proto je možné jej studovat jako relativně nezávislý systém či strukturu. Proto má etická perspektiva blízko ke strukturalismu a systémovému přístupu a tíhne k vytváření obecných „velkých“ teorií.

Geertzova pozice je naopak emická – počítá s pocity, přesvědčeními, interpretacemi a názory aktérů a snaží se zahrnout subjektivní stránku náboženství, snaží se porozumět lidskému jednání, a tedy odhalit smysl či význam, který lidé do svého chování vkládají (nebo mu přičítají). Náboženství uspokojuje nějaké lidské potřeby a odráží niterné stavy člověka, které ale samozřejmě socializuje a tím vytváří symbolický systém, který je sociálně sdíle-

ný. Emická perspektiva tedy neznamená solipsismus, ale snaží se vnímat náboženství jako sféru interpretací a vytváření, sdílení a předávání významů. Emická perspektiva plně respektuje aktérské narace a je na nich postavena. Náboženství je třeba studovat jako sociální konstrukt, který odráží individuálně psychologické potřeby a vzniká v oblasti mezilidské komunikace; je nutno jej studovat jen prostřednictvím konkrétních aktérů. Proto je etická perspektiva založena na hermeneutice a vyhýbá se přílišnému zobecňování.

Je třeba znovu zdůraznit, že takto postavené metodologické pozice jsou „extrémní“ a jejich hlavní přínos spočívá v možnosti ilustrovat na teoretické úrovni rozdílnosti možných přístupů. Je skutečností, že v praxi se někteří autoři otevřeně hlásí k jedné či druhé perspektivě, kterou pak obhajují, avšak z hlediska strategie konkrétního terénního výzkumu náboženství je toto striktní oddělování zbytečné a omezující. Je zřejmé, že v terénním výzkumu se v převážné míře orientujeme na narace a jednání aktérů, to však v žádném případě neznamená, že se máme vyhýbat jiným zdrojům informací (např. statistikám) a záměrně nevyužívat všechny možné metody a přístupy, které si dané téma výzkumu vyžaduje.

Pokud se výzkumník ocitne v terénu, rozvine se před ním barevný obraz života lidí, o jejichž představách, hodnotách a způsobech chování doposud často neměl ani potuchy. Je pochopitelné, že první oblasti, které si začne všimnout, je chování těchto lidí, neboť chování je nejviditelnější součástí jejich života, a to jak chování, které výzkumníka nijak nepřekvapí, tak chování, které ho může přímo šokovat. Velmi brzy si také výzkumník všimne, že se v tomto chování objevují jisté pravidelnosti a opakující se prvky – začne studovat rituály.

4 NÁBOŽENSKÝ RITUÁL

Vrátíme-li se ještě ke Geertzově přístupu k definování náboženství, uvidíme mimořádný význam, jaký rituály mají v lidském životě. To se samozřejmě týká i náboženských rituálů: „Neboť právě v rituálu – to znamená v posvěceném chování – nějakým způsobem vzniká přesvědčení, že náboženské pojmy jsou pravdivé a náboženská přikázání správná. V nějakém druhu obřadu – ať už je tento obřad sotva víc než pouhé přenesení mýtu, porada se zjevením či ozdobení hrobu – dochází k setkání a vzájemnému upevnění nálad a motivací, vyvolaných v lidech posvátnými symboly, s obecnými pojmy řádu bytí, které pro lidi formulují. Při rituálu působením jednotného souboru symbolických forem splývají svět prožitků a svět představ, stávají se tak jedním a tímž světem“ (Geertz, 2000, s. 131). Nijak nás také nemůže překvapit, že naprostá většina antropologů náboženství rituálům přikládá klíčovou úlohu v náboženském životě

a v procesu udržování společenství. Také proto patří oblast rituálního chování k základním tématům antropologie náboženství.

Při terénním výzkumu náboženství velmi brzy zjistíme, že nejen termín „náboženství“, ale i termín „rituál“ není tak jednoznačný, jak by se na první pohled mohlo zdát. Z perspektivy aktérů (tedy z emické perspektivy) se totiž rituály nemusejí vyskytovat vůbec, nebo aktéři mohou tímto termínem označovat jen některé své aktivity, přičemž jiné (z emické perspektivy také rituální) nemusí za rituály vůbec považovat. Na úvod uvedme dva příklady. Prvním je často se vyskytující aktérské chápání rituálů jako veřejných obřadů. Pro věřící jsou náboženské rituály často jen společné vzývání boha, popř. individuální modlitba. Může se stát, že např. silně ritualizovaná příprava jídla či osobní hygiena nebo společné zpívání písní nemusejí aktéři za rituály

vůbec považovat. Nebo naopak, za rituály považují naprosto všechny aktivity, které dělají, neboť je-li celá jejich mysl upřena k bohu a všechno své konání dělají pro svého boha, pak jakákoliv činnost (i ta, která není nijak formalizovaná, neopakuje se a je ryze osobní) může být chápána jako náboženský rituál.

Navíc v antropologii náboženství musíme rozlišovat mezi (nenáboženským) rituálem a rituálem náboženským. Vymežíme-li např. rituál pracovní jako chování, které je více či méně standardizované a více či méně opakující se, pak v případě náboženských rituálů musíme identifikovat v tomto chování „náboženskou“ rovinu (čímž se dostáváme zase k významu vymezení náboženství). Je ranní nebo večerní tělesná očista rituálem? Pokud ano, je nenáboženským rituálem, nebo rituálem náboženským? Zde navíc musíme zohledňovat rovinu oficiálního chápání této očisty a rovinu soukromou. Stejná činnost (např. omývání těla vodou) může být pro věřícího aktéra „náboženským rituálem“, a to i přesto, že oficiální podoba jeho náboženství o tomto nehovoří, stejně tak však může být nějaké chování, které oficiální podoba náboženství za rituál chápe a předepisuje jej, konkrétním jedincem chápáno jako něco, co s jeho náboženskou vírou nijak nesouvisí. V konkrétním životě jsou fakticky všechny varianty možné.

Při studiu náboženských rituálů můžeme rozlišovat rituály veřejné a soukromé. Soukromé vykonávají jedinci bez přítomnosti jiných osob či v prostředí rodiny. Klasickým příkladem může být individuální modlitba či meditace. Do této kategorie můžeme zahrnout i rituály, které se sice odehrávají v rodinném prostředí, ale je k nim přizván nějaký náboženský profesionál či rituální expert – šaman, kněz, čarodějnice apod. Může jít o vyhnání zlého ducha, zařikání, léčení, posvěcení určité věci či prostředí, poslední pomazání atd. Z jistého pohledu jsou však významnější rituály veřejné, kterých se pasivně či aktivně účastní větší množství lidí. Tyto rituály se konají většinou na specifickém veřejném místě, na kterém se shromáždí příslušníci daného společenství (popř. další návštěvníci) a je zde vykonán často složitější obřad, který provádí nebo řídí rituální expert, tedy osoba, která má ve společenství specifické (často významné) postavení. Tyto obřady můžeme považovat za „kulturní představení“ a můžeme na nich sledovat také jejich politický význam (tedy význam, který souvisí s distribucí moci a autority ve společenství). Klasickým příkladem mohou být bohoslužby, poutě a procesí, oběti, oslavy, ale také různé iniciační obřady. Ty (jak ještě uvidíme) jsou velmi významné jak z hlediska života jedince, tak z hlediska skupiny.

Vedle toho můžeme rozlišovat rituály podle jejich frekvence, tedy podle toho, jak často bývají prováděny. Jsou rituály, které jedinec vykonává každodenně a je pravděpodobné, že většina z nich se odehrává v soukromí (modlitby, meditace, domácí uctívání apod.), nicméně není nijak ojedinělé, že se jedinci každodenně zúčastňují veřejných rituálů (např. bohoslužeb). V životě každého společenství

pak bývají velmi důležité různé kalendářní rituály, resp. svátky, které se pravidelně opakují a vztahují se k nějakému kalendářnímu datu. Hlavní formou svátku bývá veřejný skupinový obřad, který často připomíná nějakou mytickou událost (často událost z působení zakladatele nebo významného představitele daného náboženství jako narození, začátek působení či smrt, nebo událost spojenou s mytickou historií daného společenství). Svátky hrají velkou roli v udržování (či konstruování) kulturní paměti společenství, udržování a tvorbě tradice a v interpretaci současných událostí (zkušenosti z minulosti se aplikují na současnost). Tyto svátky mají často masový charakter a hrají významnou roli v posilování skupinové (a tedy i individuální) identity. Obecně platí, že velký význam rituálů spočívá v jejich schopnosti integrovat společenství, vyvolávat a udržovat určité mentální a psychické nastavení jednotlivců, vytvářet a udržovat individuální a skupinovou identitu, resp. vytvářet a udržovat společenství. To u veřejných rituálů a zejména u svátků platí obzvláště.

Mezi rituály mají specifické místo tzv. **přechodové rituály**. Toto označení zavedl Arnold van Gennep (1873–1957) a slouží k pojmenování těch rituálů, které jsou spojeny s přechodem z jedné fáze života jedince nebo společenství do jiné. Jde převážně o rituály spojené s životním cyklem, resp. s okamžiky, kdy dochází ke změně stavu v životě jednotlivců, ale také celé společnosti. Konkrétními příklady jsou rituály spojené s narozením, přechodem z dětství do dospělosti, s přijetím do společenství (příkladem může být křest nebo vstup do mnišského řádu), se vznikem manželství (svatba) či s úmrtím. Tyto rituály mají podle van Gennepa stejnou základní strukturu, která se skládá ze tří fází (oddělení – přechod – opětovné začlenění), přičemž nejvýznačnější je fáze přechodu (označovaná též jako liminální). V této fázi je jedinec vyčleněn ze společenství a prochází změnou. Na Arnolda van Gennepa navázal Victor Turner (1920–1983), podle kterého v liminální fázi vzniká specifické společenství, které označil jako *communitas*, v němž se vytváří spontánní a bezprostřední příbuzenství a rovnostářské vztahy. Platí-li tedy, že život před liminální fází a po ní je pevně strukturálně uspořádán, přičemž pro stav v liminální fázi je příznačná „anti-struktura“. Turner upozornil na to, že liminální fáze může být jak velmi krátká, tak se může prodlužovat na velmi dlouhou dobu, až se může stát stavem trvalým. To může být příklad mnišských společenství nebo náboženských komunit cílevědomě se stranicích okolní společnosti a běžných společenských struktur. Platí však, že struktura a anti-struktura nemohou existovat jedna bez druhé.

Přechodové rituály mají nesmírný význam, a to nejen z hlediska jedince. Společně se svátky představují nejsilnější pouto jedince a společenství. Jsme-li dnes v české společnosti svědky výrazného poklesu významu náboženských rituálů spojených s narozením či iniciací (např. křest), založením rodiny a s úmrtím, jednoznačně můžeme říci, že dochází k rozvolnění vazby jedince na dané nábo-

ženské společnosti a k oslabení skupinového charakteru náboženského života, což zčásti může indikovat také obecný pokles religiozity (tedy odklon od náboženství). O české společnosti tedy můžeme říci, že v ní dochází ke snižování významu náboženských rituálů (dokladem toho je snižující se účast na veřejných náboženských rituálech), včetně snižování významu náboženských přechodových rituálů (především sňatky a pohřby). Současně však dochází k silné privatizaci náboženství (přechodu náboženského života

do soukromí a ústupu či vytlačení náboženství z veřejného života) a současně k detradicionalizaci (snižování významu náboženských tradic) a k individualizaci (individuální náboženské „kutilství“, tedy mixování prvků různých náboženských tradic a vytváření si vlastní náboženské biografie), což nemusí znamenat zánik náboženství, ale může to být signálem změny forem náboženského života. Na tuto skutečnost poukazují i výzkumy, které se v českých zemích v poslední době uskutečnily.

5 VÝZKUMY NÁBOŽENSKÝCH SPOLEČENSTVÍ V ČESKÉ SPOLEČNOSTI

Z dějin antropologie můžeme získat dojem, že antropologické výzkumy by se měly výhradně odehrávat v jiných, prostorově i kulturně vzdálených oblastech (nejlépe v Tichomoří či Africe, popř. za polárním kruhem). Odklon od romantismu a osvícenské ideologie pokroku a kritika orientalismu na straně jedné, ale i nedostatek finančních zdrojů a přemíra antropologů v cizokrajných zemích (proto i tato nadsázka – správná odpověď na otázku, jak vypadá současná eskymácká rodina, zní: otec, matka, několik dětí a jeden antropolog) na straně druhé vedly k obrácení pozornosti ke studiu blízkého prostředí vlastní kultury. Současná antropologie při hledání odpovědí na své výzkumné otázky nepotřebuje jako součást své výbavy moskytiéru, antimalarika a stabilní střevní problémy. Odpovědi na závažné otázky antropologického výzkumu náboženství nevyžadují nákup letenky a očkování proti tyfu, žluté zimnici či choleře. Podívejme se nyní na několik příkladů z oblasti české antropologie náboženství (je nutné otevřeně přiznat, že většina těchto výzkumů byla prezentována jako výzkumy sociologické či religionistické).

Na první skupinu výzkumů bychom mohli nahlížet jako na výzkumy domácích (monoteistických) náboženských tradic, tedy především výzkum křesťanství a zvláště pak výzkum nejvýznačnějšího náboženského subjektu, tj. římskokatolické církve. Od roku 2009 probíhá výzkum adaptace a etablování neinstitutionalizovaných náboženských společenství, který vede Jan Váně. Předmětem výzkumu jsou náboženské neinstitutionalizované komunity, především s římskokatolickou orientací. Proběhl etnografický výzkum a byly analyzovány příčiny vzniku a proměny těchto komunit a jejich adaptační strategie, včetně reakcí okolí na působení těchto komunit (Váně, 2012). Do prostředí římských katolíků byl také orientován výzkum Barbory Spalové, který realizovala v rámci přípravy své doktorské disertace. Výzkum byl založen na dlouhodobém sociálně antropologickém výzkumu v několika křesťanských společenstvích v severních Čechách. Východiskem výzkumu byl koncept kolektivní paměti a výzkum se zaměřil na fungování paměti Sudet a dosídleného pohraničí ve dvou rozdílných katolických farnostech a v jednom

baptistickém sboru (Spalová, 2013). Radek Tichý provedl terénní šetření v souvislosti s procesem slučování římskokatolických farností. Výzkum proběhl mezi lety 2006 až 2010 a kromě rozhovorů s kněžími, řadovými věřícími a starosty obsahoval analýzu textových zdrojů (od veřejně dostupných až po interní církevní materiály). Hlavní metodologickým nástrojem byla diskursivní analýza. Tento výzkum (podobně jako výzkum Jana Váněho) ukázal na narušenou komunikaci uvnitř církve a bariéry rozvoje církve v českém kontextu. Na problematiku konstrukce druhogeneračních židovských identit se zaměřila ve svém výzkumu Eleonóra Hamarová. Provedla narativní analýzu životních příběhů představitelů druhé generace Židů z České republiky a Maďarska a toto téma spojila s naracemi o holocaustu (Hamar, 2008).

Druhou skupinu tvoří výzkumy zaměřené na importované náboženské tradice nebo na náboženství imigrantů. Příkladem mohou být výzkumy Daniela Topinky, v nichž se propojují dvě závažná témata – migrace a sociální vyloučení. Není tedy divu, že se jeho bádání zaměřuje na studium muslimských přistěhovalců do českých zemí a na reakce, které jsou vyvolány jejich životem v současných českých podmínkách (Topinka, 2010). V prostředí japonských přistěhovalců prováděla výzkum Petra Tlčimuková, která zjišťovala roli původní náboženské tradice a způsoby udržování této tradice při vytváření nové identity Japonců žijících v českých zemích (Tlčimuková, 2013). Častější jsou však výzkumy mezi českými konvertity k netradičním náboženstvím. Krátce jen zmiňme výzkum Jitky Cirklové (2012) v prostředí českých buddhistů, který prováděla v rámci svého doktorského studia, nebo dlouhodobý výzkum Dušana Lužného v prostředí českých oddaných boha Kršny (např. Fujda, Lužný, 2010).

Do třetí skupiny patří výzkumy, které provedli čeští badatelé a badatelky v jiných kulturních kontextech. Těchto výzkumů, u nichž byly výsledky publikovány, není příliš mnoho. Jmenujme alespoň, v mnoha ohledech inspirativní, výzkum japonského náboženského nacionalismu, resp. vztahu náboženství a nacionalismu v současném Japonsku, který provedl Jakub Havlíček (Havlíček, 2009; 2011).

6 NÁVRAT K STARÝM OTÁZKÁM PO PŮVODU – KOGNITIVNÍ A EVOLUCIONISTICKÉ HLEDISKO

Když na začátku 70. let minulého století zveřejnil Clifford Geertz text *Zhuštěný popis: K interpretativní teorii kultury*, znamenalo to v antropologii posílení legitimacy obratu směrem k **interpretativnímu přístupu** a k analýze symbolů. V té době začal v sociálních vědách (především v sociologii a v sociální a kulturní antropologii) převládat konstruktivistický a interpretativní přístup, který se pro některé stal až světonázorem či ideologií. Avšak již v té době se formovala poněkud odlišná perspektiva. Ta nepopírá interpretativní paradigma, nicméně se snaží zaměřit pozornost i na jiné faktory, které ovlivňují náboženský život, než jen a pouze na faktory kulturní. Ideologizace konstruktivismu a interpretativismu a sílí politická korektnost vedly k tomu, že jakmile někdo začlenil biologickou rovinu do vysvětlování sociálního světa a světa kultury, vystavoval se vážnému nebezpečí osočení z rasismu a šovinismu. Přesto můžeme říci, že se do sociálních věd od konce 20. století navrací biologická perspektiva, resp. sílí snahy o propojení různých oblastí sociálních věd (a antropologie).

Podíváme-li se z této perspektivy na antropologii náboženství, můžeme vidět čtyři (srov. Winkelman, Baker, 2010, s. 5–28), resp. pět základních přístupů, které sice mohou být vnímány jako oddělené, ale současně je zřejmě potřeba je integrovat. Tyto přístupy sice na první pohled ukazují svět člověka odlišnými způsoby (svět člověka je v těchto různých perspektivách odlišný), avšak to nemá znamenat, že se tyto perspektivy navzájem vylučují. Spíše jde o různé pohledy na jednu věc (tou je člověk a jeho svět); jde tedy o komplementární perspektivy.

Jednou z nich je **kulturní analýza** (tedy kulturní a sociální antropologie), která studuje symbolickou rovinu sociálního jednání. Snaží se rozkrýt a poznat význam jednání a chování lidí. Zde můžeme studovat kulturu v její materiální podobě (tedy fyzickou manifestaci kultury), v podobě chování či jednání nebo v podobě mentálních obsahů (idejí, představ či citů). Na první pohled je zřejmé, že tyto roviny jsou neoddělitelně propojeny (např. v tom, že představy můžeme poznávat prostřednictvím jednání či materiálních artefaktů).

Další perspektivu představuje **antropologie**, která poskytuje obrovské množství informací o způsobu života člověka v dávno minulých časech a tím umožňuje lépe porozumět dnešním formám sociálního jednání. Archeologická antropologie často koriguje zjednodušené představy o výjimečnosti dnešních lidí a jejich kultury (včetně náboženství) a může ukázat významné podobnosti či odlišnosti v životě dnešních lidí a lidí v období formování člověka (tedy druhu *Homo*).

Obecná lingvistika, a srovnávací lingvistika, je oblast, která výrazným způsobem může napomoci porozumět nejvýznamnějšímu nástroji, kterým lidé vyjadřují své předsta-

vy, ideje a pocity a předávají je jiným. Avšak jazyk není jen nástrojem komunikace, je integrální součástí lidského myšlení, resp. svět je člověkem zakoušen, poznáván a uchopován díky jazyku. Antropologie získává z lingvistiky mnoho inspirací a může jí být ovlivněna přímo zásadním způsobem. Jako příklad uvedme koncept „univerzální gramatiky“, který zavedl Noam Chomsky – viz také kapitola věnovaná lingvistické antropologii – a znovu probudil diskusi o univerzálních strukturách lidského myšlení, což je impuls, který ovlivnil řadu dnešních výzkumů (včetně výzkumů náboženství). Tato perspektiva navazuje na filozofii jazyka a je úzce propojena s filozofií mysli a kognitivními vědami.

Čtvrtou oblastí je **biologická antropologie** (zahrnující též fyzickou antropologii), která má řadu podob, od archeologii se bližícího studia vývoje lidského organismu až k sociobiologii, tj. studiu člověka jako (inteligentního) zvířete. Jednou z nejvýznamnějších oblastí biologické antropologie je studium genů a jejich vztahu ke kultuře, resp. výzkum vzájemné součinnosti genů a kultury na formování člověka jako druhu *Homo*. Biologická antropologie má velmi blízko k evolučním teoriím, resp. k evolucionistickým přístupům v dalších vědách o člověku (především k evoluční psychologii a evoluční antropologii).

Poslední v našem výčtu je **kognitivní perspektiva**, jež má velké ambice, neboť v oblasti studia náboženství proklamuje návrat „k vědě“, tedy postavení akademického studia náboženství na „skutečně“ vědecké základy, což z velké části znamená návrat k ideálu vědy podle modelu přírodních věd (studium náboženství jako *science*). Ponecháme-li stranou velké proklamace, které dnes mohou vzrušit jen nadšené začátečníky, musíme uznat, že kognitivní přístup je pro studium kultury (včetně náboženství) v mnohém provokativní a inspirativní. Znovu otevírá prastarou otázku souvztažnosti (různě podmíněných) způsobů poznání, a tedy i způsobů myšlení, činí tak však obohacen o poznatky, které přinesly nové technologie snímání mozku na straně jedné, a na straně druhé koncepty evoluční a kognitivní psychologie a filozofie mysli.

V současné době jsou v této oblasti nejinspirativnějšími pracemi ty, které propojují perspektivy biologické a kognitivní antropologie. Mezi nejvýraznější autory z této oblasti dnes patří Pascal Boyer, Dan Sperber, Scott Atran, E. Thomas Lawson, Robert N. McCauley, Justin L. Barret, Ilkka Pyysiäinen a Harvey Whitehouse. Pokusme se nyní celou oblast bádání kognitivní antropologie náboženství zjednodušit a vystihnout několik klíčových konceptů a témat.

Kognitivní antropologii náboženství můžeme chápat jako oblast vědeckého bádání, která zkoumá vznik, udržování a předávání náboženských představ. Oproti jiným oblastem sociálních věd zdůrazňuje kognitivní přístup klíčový

význam lidského mozku a lidské mysli, resp. způsob jejich uspořádání a fungování. Jinými slovy, platí-li, že se kognitivní vědy primárně zaměřují na studium toho, jak mozek a mysl ovlivňuje vnímání, myšlení a jednání, pak kognitivní antropologie náboženství se primárně zaměřuje na to, jak uspořádání a fungování lidského mozku a mysli ovlivňuje vznik, udržování a předávání náboženských představ. Kognitivní antropologie náboženství tedy zkoumá, jak uspořádání a fungování lidské mysli, které je společné všem lidem ve všech kulturách (a je tedy biologicky, resp. bio-kulturně determinováno), společně s přírodním a sociálním prostředím formuje a ovlivňuje náboženské myšlení a jednání. Typické je v tomto ohledu např. tázání se po tom, jak může být víra v nadpřirozené bytosti (např. bohy) vysvětlena pomocí kognitivních struktur (srov. Barrett, 2011, s. 230).

Přijetí této perspektivy má minimálně dva zásadní důsledky. Prvním je explicitní návrat ke snaze budovat antropologii (resp. všechny vědy o člověku a kultuře) podle vzoru přírodních věd, včetně usilování o „vysvětlení“. Znamená to odklon (v některých případech snížení významu, v jiných až eliminaci) interpretativních přístupů a sociálního konstruktivismu. Současně však v rámci kognitivních věd o kultuře existují autoři, kteří usilují o propojení principu „vysvětlení“ a „porozumění“ (např. Sperber, 1996, s. 32–55). Je tedy zřejmé, že po počátečním radikalismu se pozice přibližují a hledají se způsoby, jak propojit výhody obou přístupů ve společné (komplementární) perspektivě, kterou bychom mohli nazvat jako „biokulturní perspektiva“ (srov. Lužný, 2012).

Druhým důsledkem s významnými ontologickými konotacemi je zpochybnění a odmítnutí kulturního relativismu, tedy pozice, která v uplynulých desetiletích v kulturní antropologii a interpretativně zaměřených sociálních vědách převládala. Jednoduše řečeno, různorodost kulturních a náboženských představ je výzvou pro nové hledání společných základů a lidských univerzálií: „Pravidla, která řídí lidské chování, jsou relativně jednoduchá – a co je podstatnější – univerzální. Komplexnost lidského chování nevzniká z těchto pravidel, ale ze široké škály demografických, ekologických a sociálních prostředí, ve kterých se jednotliví lidé snaží tato pravidla uplatňovat“ (Barrett, Dunbar, Lycett, 2007, s. 484).

Pro ilustraci uvedme několik hlavních témat, kterými se současná kognitivní antropologie náboženství zabývá a na nichž rozvíjí svoji vlastní metodologickou a konceptuální perspektivu. S kognitivním a evolucionistickým přístupem se vrací např. otázka po původu a podstatě náboženství, a jednou z možných odpovědí je tvrzení, že základem náboženství je vznik tzv. kontraintuitivních představ. Ty jsou založeny na narušení očekávání, která vyplývají z tzv. intuitivní ontologie, tedy zkušenostně získaných poznatků, že se určité entity chovají určitým způsobem (např. že předměty mlčky padají dolů). Každý člověk třídí všechny entity světa do určitých kategorií podle určitých vlastností. Vytváří se intuitivní fyzika, intuitivní psychologie a intuitivní biologie,

přičemž jednotlivé entity z těchto domén jsou spojeny s určitými vlastnostmi (např. že kráva nemluví a nelétá). Promícháním vlastností z jednotlivých domén vznikají kontraintuitivní představy, např. že krávy promlouvají k lidem a létají v povětří podle své vůle a s cílem ovlivnit lidské životy. Bohové a božstva jsou příklady takových kontraintuitivních představ, neboť mají schopnosti, které odporují intuitivní ontologii, např. nemají těla nebo, v případě, že těla mají, mohou procházet jinými předměty (např. zdí) nebo měnit svoji fyzickou podobu (k pojetí kontraintuitivních představ srov. např. Pyysiäinen, 2001, s. 18–22). Ne všechny kontraintuitivní představy se však stávají představami náboženskými (např. pohádkové bytosti, ale i postavy z reklam jako „veselá kráva“). Navíc je třeba, aby se tyto představy staly sociálně sdílenými a byly předávány. K vysvětlení těchto otázek směřuje např. koncept epidemiologie reprezentací Dana Sperbera či koncept modů religiozity Harveyho Whitehouse, který možnost předávání určitých náboženských prvků spojuje s pojetím krátkodobé a dlouhodobé paměti.

Velkým proklamovaným cílem kognitivního studia náboženství (a kultury) je dále integrace dvou často protichůdně chápaných cílů vědy, tedy sjednocení principu „vysvětlení“ a principu „porozumění“. Jde o překlenutí mezery (která někdy získává podobu hluboké propasti) mezi představou, podle níž by měly být i společenské vědy budovány podle vzoru přírodních věd (v tom případě by se měly společenské vědy snažit formulovat obecné zákonitosti, které vysvětlí svět kolem nás), a představou, že svět člověka je natolik specifický, že vyžaduje jiný způsob budování vědy (neboť zkoumá primárně kulturní významy, které lidé přikládají určitým věcem a činnostem, a porozumění těmto významům je pak hlavním cílem společenských věd). Sperberova epidemiologie se např. snaží „vysvětlit“ kulturní reprezentace (tedy ty, které jsou v dané skupině rozšířené) tím, že vysvětlí důvod tohoto rozšíření. Říká, že v procesu předávání (a tedy šíření) se reprezentace (představy) transformují, což se však neděje náhodným způsobem – lépe se předávají obsahy, které vyžadují menší mentální námahu a poskytují větší kognitivní účinky (Sperber, 1996, s. 53).

Na příkladu kognitivního studia náboženství vidíme trvalou snahu promyšlet a na základě nejnovějších vědeckých poznatků a technologického vývoje rozvíjet klíčová témata antropologického zabývání se náboženstvím. V současné době jsme tedy konfrontováni s revitalizací různých evolucionistických koncepcí, což je také dáno novými teoriemi a koncepty fyzické antropologie, archeologie či evoluční psychologie. Nicméně to neznamená, že by tento vývoj znamenal výrazný odklon od interpretativních přístupů. Ilustrativně to dokládá např. skutečnost, že i významný představitel symbolické antropologie a interpretativní perspektivy Clifford Geertz se zabýval otázkami souvislosti vývoje lidského mozku a jeho fungování s otázkami studia kultury. Možná skutečně stojíme před možností a nutností integrace různých perspektiv, a tedy před naplňováním proklamací o integrální antropologii.

7 ZÁVĚR

Téma náboženství bylo od počátků antropologických bádání jejich významnou součástí. Je to dáno tím, že náboženství je po celou dobu existence lidského druhu neodmyslitelnou součástí života člověka a tvoří tedy integrální součást lidské kultury. Na této skutečnosti nic nezmění ani současné zpochybnění významu náboženství, které

je dáno rozvojem moderní, ve svých základech sekulární, společnosti. Antropologie náboženství nám může stále pomoci porozumět (resp. také vysvětlit) religiózní rovinu jednání a myšlení člověka. Musí však postupovat ve spolupráci s dalšími vědními obory a s dalšími částmi antropologie.

Lingvistická antropologie

Lenka Zajícová

1 ÚVOD

Lingvistická antropologie je disciplína, která se zabývá – jak její název napovídá – studiem jazyka a mluvy v kontextu antropologie (srov. Hymes, 1963, s. 59; 1983, s. 1). Jde tedy o interdisciplinární obor, který se zaměřuje na zkoumání jazyka v sociokulturním kontextu, ve vztahu ke kultuře a společnosti. Užívání jazyka chápe jako druh chování a jednání, které s sebou nese kulturní významy, a snaží se porozumět jeho roli ve vytváření kulturních zvyklostí a společenských struktur.

Z řečeného je zřejmé, že se jedná o nesmírně širokou oblast, o kterou se lingvistická antropologie dělí s dalšími lingvistickými disciplínami, jako např. sociolingvistikou, psycholingvistikou či nověji kognitivní lingvistikou. Lingvistickou antropologii od jiných disciplín totiž neodlišuje ani tak její předmět, jako spíše cíl a metoda (srov. Durrant, 1997, s. 3). Jak zdůrazňuje William A. Foley (1997, s. 3), lingvistická antropologie pohlíží na jazyk prizmatem kultury jakožto klíčového antropologického pojmu a za užíváním, nesprávným užíváním či neužíváním jazyka a jeho různých forem se snaží odhalit významy, které mohou přispět k porozumění dané kultuře. Proti tomu např. sociolingvistika chápe jazyk jako jednu ze společenských institucí, skrze které dochází k sociální interakci jednotlivců a skupin, a snaží se ve vztahu k sociálním skupinám odhalit vzorce jazykového chování a rozdíly v něm dává do souvislosti s proměnnými, kterými se sociální skupiny definují (věk, pohlaví, třída, etnicita atd.) (Foley, 1997, s. 3).

V široké škále témat, kterými se lingvistická antropologie zabývá, je možné vysledovat dvě hlavní linie: **kognitivní a behavioristickou** (Vrhel, 1981, s. 106 a 117; druhou linii Vrhel [1996, s. 223] nazývá též funkční). Pro první linii je klíčový výzkum vztahu jazyka a obrazu světa, kam patří

témata jako jazyková relativita, terminologie barev apod., o která se zajímají také psycholingvistika či kognitivní lingvistika. Druhá linie klade důraz na jazyk jako součást kulturního chování a předmětem výzkumu jsou sociokulturní témata jako etnografie komunikace, jazyk a gender, vyjadřování zdvořilosti, jazyková socializace, jazykový kontakt, jazykový management apod. (srov. Foley, 1997, s. 3). Tato témata se do značné míry shodují s oblastí zájmu sociolingvistiky, ale též pragmatiky, diskursní či konverzační analýzy (Nekvapil, 1997, s. 210).

Tematická pestrost je umocněna i tím, že lze nalézt dva různé pohledy na tuto interdisciplinární oblast: lingvistický a antropologický, tj. lze k ní přistupovat jako k lingvistice z antropologické perspektivy, nebo k antropologii z lingvistické perspektivy. Příkladem antropologického pojetí může být definice předmětu studia lingvistické antropologie, kterou nabídla Susan Galová (2006, s. 184), podle níž jejím předmětem není ve skutečnosti jazyk, ale „kultura“ jakožto proces, který je zároveň sémiotický, interakční a jazykový“.

1.1 Terminologické vyjasnění: hledání názvu i obsahu

Dříve než se ustálilo v dnešní době preferované označení „lingvistická antropologie“, které se dle Della H. Hymese (1983, s. 22) poprvé objevuje již u Paula Brocy a Horatia Halea koncem 19. století, byl odborný zájem o tuto interdisciplinární oblast označován i jinými způsoby. Jak uvádí Dell H. Hymes (1983, s. 22), již v polovině 19. století se objevuje označení etnologická filologie, posléze lingvistická etnologie, etnologie a filologie, lingvistika a etnologie, etnologicko-lingvistická škola (Bloomfield, 1925, s. 2) či

etno-lingvistická teorie a etno-lingvistika (Malinowski, 1920, s. 69 a 72), což je pravděpodobně první užití později velmi úspěšné složeniny. Avšak teprve po druhé světové válce došlo k ustálení některých termínů (etnolingvistika, antropologická lingvistika a lingvistická antropologie) spolu s rozšířením povědomí o novém oboru. Etnolingvistika získala na oblibě zejména v Evropě a v neanglofonním prostředí (viz např. Cardona, 1976; Vrhel, 1981). Ve Spojených státech byl tento termín spolu s ústupem obliby tradičního termínu etnologie⁸⁴ a postupnou preferencí kulturní antropologie⁸⁵ užíván stále sporadičtěji (Olmsted, 1950; Garvin a Riesenberg, 1952; Lenneberg, 1953; Hymes, 1964a; Hymes a Bittle, 1967) a postupně převládla označení antropologická lingvistika a lingvistická antropologie. První z termínů byl prosazován zejména Voegelinovými, kteří mj. začali v roce 1959 vydávat dodnes významný časopis *Anthropological Linguistics* (viz též Voegelin, 1961).⁸⁶

V 60. letech minulého století proběhla zejména na stránkách časopisu *American Anthropologist* terminologická diskuse, zahájená Teeterovým (1964) ostrým odmítnutím označení antropologická lingvistika. Dell H. Hymes (1966a) ve své odpovědi, ač stejně jako Karl V. Teeter pléduje pro obecnější termín lingvistická antropologie s důrazem na potřebu chápat – v souladu s americkou tradicí – lingvistiku jako součást antropologie, připouští, že užití antropologické lingvistiky a etnolingvistiky má v jistých významech a kontextech oprávnění (viz též Hymes, 1964a, s. 25). I dnes někteří autoři název antropologická lingvistika důrazně odmítají (u nás např. Salzman, 1997), někdy s odůvodněním, že se jedná o tautologické označení, jelikož „neexistuje lingvistika jiného živočišného druhu“ (Pokorný, 2010, s. 7). Tento argument však směřuje pojmy „lidský“ a „lidskovědní“: nejde o „lidskou“ lingvistiku, ale o lingvistiku, pro jejíž předmět, cíl a metody je klíčový vztah k antropologii jakožto jiné vědní disciplíně.

Přestože se tedy v dnešní době prosadil zastřešující – leč neurčitější, jak poznamenává Vrhel (1996, s. 222) – termín „lingvistická antropologie“, o čemž svědčí např. i název v této oblasti nejvýznamnější učené společnosti, *Society for Linguistic Anthropology* (založené v roce 1983), či dnes nejvýznamnějšího časopisu, *Journal of Linguistic Anthropology*, vycházejícího od roku 1991, zbylé dva konkurenční termíny zcela nezauzily. Ač byly původně mnohými autory používány jako synonyma, dnes získaly v anglosaském pro-

středí speciálnější význam a bývají chápány jako součást obecnějšího pojmu lingvistické antropologie.

Etnolingvistika je dodnes běžné označení mimo anglosaské prostředí,⁸⁷ v něm má pak konotace spíše historické: jednak jako odkaz na humboldtovskou tradici, kde mají myšlenky o vztahu mezi jazykem a národem, které se v tomto termínu odrážejí, své počátky (srov. Miller, 1968), jednak jako odkaz na zakládací etapu této disciplíny ve Spojených státech, reprezentovanou především postavami Franze Boase, Edwarda Sapira a Benjaminu Lee Whorfa (srov. Mathiot, 1979), jednak jako studium jazyků domorodých národů bez písemné tradice – což bylo svého času jedno z navrhovaných vymezení antropologické lingvistiky (viz Hoiyer, 1961, s. 110; srov. Duranti, 1997, s. 3).

Antropologická lingvistika se dodnes objevuje jako konkurenční termín lingvistické antropologie zejména mimo Spojené státy americké,⁸⁸ v nich má potom význam především té části lingvistické antropologie, která se zabývá studiem a popisem dříve nepopsaných jazyků (srov. Klein, 2006). Skutečnost, že antropologický lingvista si primární materiál ke svému výzkumu musí nejprve sám opatřit v terénu přímo od mluvčích daného jazyka, od něj vyžaduje osvojení a užívání metod a technik, které jiní lingvisté ke své práci obvykle nepotřebují.⁸⁹

Přes zmíněné významové vymezení jsou stále autoři, kteří si mezi oběma termíny vybírají spíše v souladu se svým úhlem pohledu: zda se cítí být spíše antropology, kteří se zabývají jazykem jakožto jedním z klíčových lidských projevů, či spíše lingvisty, kteří zkoumají jazyk v antropologickém kontextu. Rozdíly v pojetí mají také souvislost s rozdílnou tradicí: zatímco ve Spojených státech impuls k antropologickému zkoumání jazyků vzešel z lůna antropologie, v Evropě to byli spíše lingvisté, kteří si při výzkumu začali všímat i etnologických aspektů. To také souvisí s rozdílným přístupem antropologie k lingvistice – zatímco na amerických univerzitách je lingvistika legitimní součástí studia antropologie, v Evropě byly antropologie a lingvistika po většinu 20. století chápány jako dvě přísně oddělené disciplíny. Lingvistické antropology zde proto nenajdeme na katedrách antropologie jako ve Spojených státech, ale spíše na katedrách obecné lingvistiky či konkrétních jazyků a kultur, všímá si Duranti (2001, s. 8900). A to i přes vliv Bronislawa Malinowského ve Velké Británii a důraz na používání domorodých jazyků při práci v terénu, který britští antropologové nekladli o nic méně než američtí.⁹⁰

2 VÝVOJ LINGVISTICKÉ ANTROPOLOGIE A JEJÍ HLAVNÍ PŘEDSTAVITELÉ

2.1 Počátky v Evropě

Evropská etnolingvistika vychází především z humboldtovské tradice a z reflexe **vztahu mezi jazykem a národem**, resp. duchem národa. Tento vztah, tedy jazyk jakožto emanace národního ducha, je pro ni určujícím faktorem při konstrukci obrazu světa (Vrhel, 1981, s. 53). A právě problematika **vztahu jazyka a obrazu světa** je pro ni klíčová (Vrhel, 1981, s. 8–9). S tím také souvisí její druhý významný rys: studium „jazyka, jeho místa a role v životě různých etnických komunit“ zde bylo – vedle zkoumání jazyků a jazykových projevů (mytologie, ústní slovesnost) „exotických“ domorodých společenství – od počátku spojeno i se studiem jazykových variací (nářečí) v rámci regionalistických výzkumů (Vrhel, 1996, s. 222). V Evropě tak existuje významná dialektologická tradice, která úzce propojuje lingvistický a etnografický výzkum, což se odráží např. v obsahu jazykových atlasů.

Jak bylo mnohokrát poukázáno, Wilhelm von Humboldt se v „etnolingvistických“ tématech inspiroval či mohl inspirovat v díle svých předchůdců, jako byli např. Etienne Bonnot de Condillac, Johann Georg Hamann či Johann Gottfried von Herder. Pro Condillaca byly mysl a jazyk vzájemně závislé. Johann Georg Hamann byl prvním autorem, který o vlivu jazyka na myšlení psal v němčině (Miller, 1968, s. 14), a Gottfried von Herder se poprvé zabýval otázkou, jak specifčnost jazyka podmiňuje specifčnost národní kultury a jak duch jazyka souvisí se způsobem národního myšlení a národním charakterem (Vrhel, 1981, s. 35–36). Ústřední myšlenkou nejznámějšího Herderova „lingvistického“ textu, *O původu jazyka* (1772; česky In Herder, 2006), je však ještě něco jiného: že jazyk pramení z nejvnitřnější lidské podstaty a vyvíjí se společně s myšlením a jeho nedokonalost svědčí proti božskému původu, který mu byl v dřívějších dobách připisován.

Byl to však až Wilhelm von Humboldt, který poprvé tezi o vzájemném vztahu jazyka a myšlení explicitně formuloval, a to v proslulém úvodu ke studii o jazyce kawi na ostrově Jáva *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (*O různosti stavby lidského jazyka a jejím vlivu na duchovní vývoj lidského rodu*) (Vrhel, 1981, s. 39).

2.2 Počátky ve Spojených státech amerických

Pro americkou etnolingvistiku (resp. lingvistickou antropologii) je určující především holistické pojetí, které antropologii vtiskl Franz Boas (1858–1942), jenž chápal lingvistiku jako jednu ze čtyř základních součástí antropologického výzkumu, spolu s biologickou (dříve fyzickou) antropologií, kulturní (sociokulturní) antropologií

(dříve etnologií) a archeologií (Duranti, 1997, s. 52). Boasovo hluboké přesvědčení o lingvistice jakožto integrální součásti etnologie (a jazyce jakožto integrální součásti kultury) nemělo jen důvody praktické, ale i teoretické: pro Franze Boase je etnologie vědou o duševních jevech, které právě jazyk ukazuje v nejryzejší podobě (Hymes, 1983, s. 26). Navíc, protože jsou jazykové kategorie a pravidla do značné míry nevědomé, a tedy nepodléhají sekundární racionalizaci a reinterpetaci (Boas, 1911, s. 67), mohou být důležitým nástrojem pro poznání kultury. Je to i proto, že jazykové změny jsou pomalejší než změny kulturní, zejména pokud jde o gramatiku. Naopak slovní zásoba, tj. ta část jazyka, která je nejvíce spjata s kulturou, se mění ze všech jazykových plánů nejrychleji. Americká etnolingvistika tedy vyrůstá z praxe, z potřeby antropologů proniknout do kultury zkoumaných etnik i pomocí osvojení si dosud neznámých či málo známých jazyků, což ostatně Franz Boas považoval za zásadní pro jakýkoli antropologický terénní výzkum.⁹¹

2.3 První etapa: Deskriptivní gramatika a historicko-komparativní lingvistika

2.3.1 Franz Boas

Lingvistická antropologie se ve Spojených státech amerických zrodila při studiu dosud nepopsaných a rychle mizejících jazyků severoamerických indiánů (srov. Vrhel, 1976, s. 18), které v poslední třetině 19. století vzbudily vlnu zájmu a jejichž výzkum byl podporován Úřadem pro etnologii (*Bureau of Ethnology*), později zvaným Úřad pro americkou etnologii, založeným v roce 1879 jako součást Smithsonianova institutu. Zakladatel Úřadu, John Wesley Powell, chtěl využít genealogické klasifikace indiánských jazyků ke klasifikaci indiánských etnik a k rekonstrukci historických vztahů mezi nimi. Z lingvistického hlediska se jednalo o vcelku povrchní zájem, jehož cílem bylo identifikovat jazyky a dialekty a jejich hranice a zjistit, zda jsou tyto jazyky geneticky příbuzné, k čemuž měl stačit sběr základního lexika a vytvoření srovnávacích slovníků přesně v duchu tradic etnografických výprav v 19. století.

Přestože byl Franz Boas skeptický ohledně Powellova cíle, protože jako častou příčinu lexikálních shod mezi jazyky viděl spíše akulturaci než genetickou příbuznost, využil on i jeho žáci příležitost k terénnímu výzkumu, jehož výsledkem byl i monumentální čtyřdílný *Handbook of American Indian Languages* (1911–1941). Dalším prostorem k zveřejňování výsledků těchto výzkumů byl i časopis *International Journal of American Linguistics*, který založil v roce 1917 a který je dodnes nejvýznamnějším časo-

pisem zaměřeným na indiánské jazyky. Ve výzkumech se Franz Boas nespokojil s povrchním Powellovým zájmem o lexikum a kladl důraz na důkladný gramatický popis, jehož cílem byla komparativní analýza gramatických kategorií v indiánských jazycích a jejich typologie (Hymes, 1983, s. 36).

Boasův úvod k prvnímu svazku zmíněného díla (Boas, 1911) je souhrnem jeho tezí o jazyce, kultuře a jejich vztazích a bývá pokládán za jakousi zakládací listinu americké lingvistické antropologie (Klein, 2006, s. 296). Jeho myšlenky je třeba chápat v kontextu polemiky s dobovými stereotypy o „primitivních“ národech, „primitivních“ jazycích a o kauzálním vztahu mezi typem jazyka a typem kultury a s tím souvisejícími rasistickými představami. Běžný byl např. názor o hierarchickém vztahu jazykových typů podle jejich předpokládané vhodnosti k zachycení reality či ve vztahu k rozumu. Za vývojově nejvyšší byl považován typ flektivní, vyskytující se u indoevropských jazyků, který byl pokládán za adekvátnější nástroj myšlení a civilizace než typy ostatní (izolační, aglutinační apod.).

Ve zmíněném úvodu proto Franz Boas zdůrazňuje (a dokládá to četnými příklady), že mezi fyzickým typem (rasou), jazykem a zvyky (kulturou) neexistuje korelace, že jazyk nelze jednoznačně přiřazovat k rase nebo kultuře a že kultura i jazyk se předávají a mění (srov. Vrhel, 1981, s. 58). Proti zmíněným představám staví Franz Boas tezi **kulturního relativismu**, tedy že nelze hovořit o primitivních a vyspělých národech a o nižších a vyšších kulturních stadiích, nýbrž že všechny lidské skupiny jsou stejně vyspělé, ale různými způsoby. Tento princip, aplikovaný na jazyky v podobě **jazykového relativismu** (tj. všechny jazyky jsou si rovny, ale nejsou totéž, jsou stejně hodnotné, ale rozdílné, nejsou jazyky méně nebo více dokonalé či vyspělé), měl pro jejich výzkum také metodologické důsledky: Boas zdůrazňoval, že každý jazyk je třeba zkoumat v rámci jeho vlastních kategorií, neaplikovat jen kategorie známé z jiných, nepřibuzných (např. indoevropských) jazyků, jak bylo do té doby běžné.

2.3.2 Edward Sapir

Boasův nejvýznamnější žák, Edward Sapir (1884–1939), byl mnohem optimističtější ohledně možností historické komparativní metody a v daleko větší míře se ve svých výzkumech věnoval – vedle vlastní deskripce indiánských jazyků, jako wishram chinook, takelma, yana, jižní paiute a nootka – genetickým vztahům mezi jazyky a jazykovému vývoji, včetně rekonstrukce protojazyků. V tomto případě šlo o aplikaci metod třibených více než jedno století při výzkumu zejména indoevropských jazyků, ovšem s tím rozdílem, že zatímco tam měli badatelé písemné doklady z různých jazyků v nejrůznějších fázích vývoje, zde bylo třeba si vystačit s právě zachycenou fází. Edward Sapir se konkrétně věnoval především rekonstrukci proto-athabaštiny a vymezení jazykové skupiny na-dene.

Exkurs 1

Důraz na diachronní perspektivu se projevuje i v Sapirově práci *Time Perspective in Aboriginal American Culture: A Study in Method* (Sapir, 1916), kde mj. dokládá, jak lingvistická data mohou sloužit jako nástroj k rekonstrukci dějin jednotlivých etnik a pomoci zodpovědět otázky o jejich pravlasti, migracích, kontaktech s jinými etniky apod., a to především tam, kde jiné zdroje dat (archeologie, písemné záznamy) mlčí.

O lingvistická data se Edward Sapir opírá i ve své polemice s tehdy dominantní představou o délce osídlení amerického kontinentu, která byla odhadována na přibližně 10 000 let. Sapir proti tomu namítá, že vzhledem k rozdílu mezi jednotlivými jazykovými rodinami je třeba buď uvažovat o daleko dřívějším příchodu člověka na americký kontinent, aby mohlo k tak výrazné diferenciaci dojít, anebo skupiny, které do Ameriky přišly, pocházely z několika nepřibuzných jazykových rodin. Tato otázka není dodnes zcela vyřešena (a čistě lingvistickými metodami je i kvůli časové hloubce neřešitelná), nicméně hypotéza o jediném „amerindiánském“ jazykovém kmeni, kam by patřily všechny indiánské jazyky kromě jazyků eskymáckých a jazyků na-dene, je vesměs odmítána jako přinejmenším neprokazatelná (objevuje se již u Edwarda Sapira, důkladně ji rozpracoval Joseph H. Greenberg v roce 1960). Pokud jde o klasifikaci indiánských jazyků, je třeba se spokojit s mnoha desítkami samostatných jazykových rodin a jazykových izolátů, mezi kterými hledat genetické vztahy je již za hranicí současných možností lingvistiky. K některým migracím došlo již tak dávno, že jazykové změny, které se během té doby udály, jsou příliš rozsáhlé na to, aby bylo možno s jistotou určit původní stav.

Edward Sapir ve své studii poukazuje také na fakt, že oddělení v prostoru je nutnou podmínkou divergentního vývoje u jazyků, ale pokud jde o míru divergence, je rozhodující faktor času. Zatímco tedy platí přímá úměra: čím větší vzdálenost časová, tím větší rozdílnost jazykových variet, u vzdálenosti prostorové tato úměra neplatí, jediné sekundárně ve smyslu, že etnikum, které z pravlasti vyšlo dříve, mohlo (ale nemuselo) doputovat dále. Ve snaze určit přesněji vztah mezi časovou osou a jazykovými změnami vypracoval v 50. letech jeden ze Sapirových žáků, Morris Swadesh, proslulou i kontroverzní **glottochronologickou (lexikostatistickou) metodu** pro datování divergence příbuzných jazyků, popř. určení míry příbuznosti mezi jazykovými varietami (Swadesh, 1952; 1955). Metoda je postavená na premise, že existuje určitá základní, na kultuře nezávislá (*non-cultural*) slovní zásoba – Morris Swadesh používal nejprve soupis 200, pak 100 slov –, která je relativně rezistentní vůči nahrazování a kde se toto nahrazování děje v relativně konstantním tempu, a sice 19 % za 1 000 let.

Edward Sapir také pátral po důkazech genetické spřízněnosti mezi jazyky na-dene – které do Ameriky dorazily jako poslední – a jazyky Asie, které by svědčily ve prospěch hypotéz o původu amerického člověka, jednoho z významných témat americké antropologie. Zde navrhl hypotézu o příbuznosti se sinotibetskými jazyky (jazyková rodina sino-dene), která je dnes většinou lingvistů odmítána.

Exkurs 2

Hledání genetické příbuznosti mezi americkými a asijskými jazyky je téma, které americkou lingvistickou antropologií a historickou lingvistiku zajímá stále. V tomto ohledu bylo předloženo několik hypotéz o možných jazykových rodinách, jako např. dene-kavkazská, obsahující vedle n-dene také jazyky sino-tibetské, severokavkazské, jenisejské, baskičtinu a burušaskí (burištinu), která však nebyla nikdy prokázána. V nedávné době formuloval inspirativní hypotézu o příbuznosti jazyků na-dene a jenisejských jazyků v centrální Sibiři (kromě ketštiny se vesměs jedná o vymřelé jazyky) Edward J. Vajda (2010a, 2010b), a zakládá ji mimo jiné na předpokladu, že v následujících případech se jedná o lexikální kognáty mezi ketštinou a navažštinou: *tə's* / *tsé* „kámen“, *ki's* / (*a*)*kee'* „noha“, *sín* / *sání* „starý“, *tíy* / *tí'iish* „had“. Ani tato hypotéza však nebyla jednoznačně přijata a vyvolala bouřlivou diskusi (srov. Campbell, 2011).

Edward Sapir se na rozdíl od Franze Boase nevěnoval všem čtyřem antropologickým disciplínám a archeologii a fyzickou antropologii dokonce považoval za užitečné spíše pro přírodovědná muzea než pro vědeckou práci na univerzitní půdě (Duranti, 2001, s. 8900–8901). Sám pak spíše inklinoval k lingvistice než antropologii (srov. Sapir 1921; 1949). V kontextu lingvistické antropologie jsou pak zásadní jeho názory ohledně vztahu mezi jazykem a myšlením, které se později staly součástí tzv. **Sapir-Whorfovy hypotézy**, o níž budeme hovořit později.

2.3.3 Benjamin Lee Whorf

Třetí z nejvýznamnějších postav konstitutivní etapy americké lingvistické antropologie je Sapirův žák, Benjamin Lee Whorf (1897–1941). Jeho nejproslulejší prací je stať *Vztah běžného myšlení a chování k jazyku* (Whorf, 1941), jejíž ústřední myšlenkou je, že „svět není rozčleněn na věci, stavy a procesy, nýbrž tyto odlišnosti teprve svým jazykem do světa vnášíme“ (Vrhel, 1981, s. 77). Tuto tezi Whorf ilustruje na příkladech z jazyka hopi ve srovnání s evropskými jazyky, pro které zavádí koncept „standardní průměrné evropštiny“ (*Standard Average European*) čili „**standardního evropského jazyka**“ (Pokorný, 2010, s. 37). V tomto srovnání nalézá zásadní rozdíly ve vyjadřování (a chápání) děje, času, čísla atd. Svými tezemi o vztahu jazyka a myšlení, které se staly více známými až po publikaci vybraných spisů po jeho smrti (Whorf, 1956), pak položil základy Sapir-Whorfovy hypotézy.

Franz Boas, Edward Sapir a Benjamin Lee Whorf nejsou samozřejmě jediní důležití představitelé této etapy americké lingvistické antropologie. Např. H. E. Manelis Klein (2006) je považuje pouze za jednu školu a vedle nich staví druhou, kam řadí např. strukturalistu Leonarda Bloomfielda, antropologa Alfreda L. Kroebera či antropologického lingvistu Charlese F. Voegelina, dlouholetého editora Boasova *International Journal of American Linguistics*, který na poli popisu indiánských jazyků vytvořil nepřehlédnutelné dílo.

2.3.4 Jazykový relativismus čili Sapirova-Whorfova hypotéza

Jazykový relativismus (známý též jako Sapirova-Whorfova hypotéza či **teorie jazykové relativity**) je jedním z centrálních pojmů lingvistické antropologie. Vyjadřuje se ke vztahu mezi třemi klíčovými pojmy: jazykem, myšlením a skutečností, a v důsledku ke vztahu mezi jazykem a kulturou. Ve skutečnosti se jedná o dosti obecný termín užívaný pro různé postoje vůči zmíněnému vztahu, a proto by bylo přesnější hovořit o komplexu teorií (srov. Lee, 1996). Ve stručnosti lze říct, že v sobě zahrnuje dvě zásadní, navzájem propojené teze (Lucy, 2001, s. 13486):

- 1) *Jazyky se významným způsobem liší ve svých interpretacích zakoušené skutečnosti – jak tím, co si k reprezentaci vybírají, tak způsobem, jakým reprezentované uspořádávají.*

Tato teze nepoukazuje pouze na zřejmý fakt, že jazyky se mezi sebou liší v těch doménách, které jsou podmíněny různou zkušeností s prostředím a kulturou (známý a diskutovaný příklad rozvinutého názvosloví o sněhu a ledu u Eskymáků). Není nic překvapivého na tom, že je-li zakoušená skutečnost odlišná, bude různá i její jazyková interpretace (konceptualizace, kategorizace, rozsah slovní zásoby atd.). Zmíněná teze poukazuje především na to, že jazyky se mezi sebou významně liší i v těch doménách, které jsou součástí univerzální lidské zkušenosti a kde neexistuje podmíněnost vnějšími reáliemi, jako jsou např. barvy, prostor, příbuzenstvo, kategorie čísla atd. Klíčový rozdíl mezi jazyky však nespočívá ani tak v tom, co vyjádřit mohou, protože vyjadřovací možnosti každého jazyka jsou téměř neomezené, ale spíše v tom, co vyjádřit musí, a to zejména obligatorními gramatickými kategoriemi (Pokorný, 2010, s. 273).

První teze tedy shrnuje skutečnost, že jazyky nejsou ve svém vyjadřování absolutní. „Významný způsob“, kterým se mezi sebou liší, je ovšem také otázkou interpretace. Kognitivní lingvisté pátrající po univerzáliích mohou určitou jazykovou variantnost považovat za insignifikantní, zatímco lingvističtí antropologové mohou stejnou variantnost považovat za zásadní (Pederson, 2007, s. 1012). V extrémní interpretaci by tato teze mohla vést k popření existence jazykových univerzálií vůbec, ale toto pojetí není obecně přijímané. Jak uvádí Galová (2006, s. 183), vědci se obvykle shodují na tom, že existují jak univerzálie lidského poznání, tak jazykově specifické kognitivní jevy, otázkou pak je jejich vztah.

- 2) *Jazykové interpretace mají obecnější vliv na to, jak jednotlivci i jazyková společenství o skutečnosti přemýšlejí.*

Druhá teze odkazuje na další význam relativity, a sice na to, že myšlení a jazyk jsou ve vzájemném vztahu.⁹² Její podstatou je představa, že jazykové vyjádření pojmů má

vliv na **konceptualizaci kognitivních domén**, tj. jazyk, kterým mluvíme, ovlivňuje způsob, jak přemýšlíme o skutečnosti, neboli náš obraz světa (srov. Hill a Mannheim 1992). Jinak řečeno, „jazyk nějakého daného společenství determinuje (organizuje, segmentuje, klasifikuje) jeho kulturu, tj. jde o determinaci s ohledem na uchopení reality a představy, kterou si o světě dané společenství činí“ (Vrhel, 1981, s. 9).

Tato teze má dvě interpretace, „silnou“ a „slabou“. „Silná varianta“, známá jako **jazykový determinismus**, tvrdí, že všechno myšlení je determinováno jazykem, že kognitivní kategorie jsou plně určovány kategoriemi jazykovými. Tato interpretace je všeobecně odmítána. „Slabá varianta“ říká, že kognitivní kategorie mohou být ovlivněny kategoriemi jazykovými, ale pouze do jisté míry, nejsou jimi vymezeny zcela. Tato interpretace je považována za pravdivou.

2.3.4.1 Empirické testování jazykové relativity

Přes bouřlivou diskusi, kterou hypotéza vyvolala, existovalo až donedávna jen velmi málo empirických výzkumů, které by testovaly její platnost, a její příznivci a odpůrci se opírali spíše jen o intuici (srov. Lucy, 1992a). To je dáno obtížností takového testování, které někteří dokonce považují za nemožné. Obtížnost spočívá mj. i v tom, že „odlišnosti v kategorizaci prostorových nebo vjemových rysů mohou mít relativně malé důsledky. To, že někdo o tužce přemýšlí jako o nástroji, nebo jako o dlouhém tenkém objektu, má pravděpodobně malý vliv na to, jak ji používá,“ upozorňuje Eric Pederson (2007, s. 1021).

Obecně definovanou hypotézu vskutku není možné smysluplně empiricky testovat, a proto se současný výzkum soustřeďuje na testování úžeji formulovaných hypotéz, tedy na zkoumání vztahu mezi určitými jazykovými kategoriemi (např. kategorie barev) a přesněji specifikovanými kognitivními operacemi (např. kódování paměti) (Pederson, 2007, s. 1013). Tyto úžeji formulované hypotézy se buď soustřeďují – v duchu klasického pojetí hypotézy – na rozdílnosti ve struktuře jazyků, tedy na rozdíly v gramatických kategoriích, anebo na určité domény univerzální zkušenosti, kde zkoumají, jak si z ní různé jazyky vybírají, jak ji kódují a organizují (Lucy, 1992a).

Příkladem prvního typu je např. výzkum vztahu mezi rozdílným vyjadřováním mluvnického čísla v americké angličtině a yucatánské mayštině a vnímáním předmětů u mluvčích angličtiny a mayštiny, který zjistil preferenci vnímání počtu a tvaru u prvních oproti látkovému složení u druhých (Lucy, 1992b; srov. Vrhel, 1996, s. 221; Lucy, 1997). Dalším příkladem by mohl být např. Bloomův (1981) – dlužno říci kontroverzní – výzkum rozdílu ve schopnosti hypotetického uvažování u čínskojazyčných a anglojazyčných mluvčích, jehož rozdíly byly zdůvodněny rozdílným vyjadřováním podmínky v obou jazycích. Příkladem druhého typu by byl výzkum domény barev

nebo prostoru a prostorových vztahů, o kterém pojednáme později.

Pokud empirický výzkum vliv jazyka na myšlení (paměť, chování) ve zkoumané oblasti potvrdí, hovoří se o tzv. **whorfovském efektu**.

2.3.4.2 Několik upřesnění na závěr

Přestože bylo mnohokrát poukázáno na to, jak nepřesný název „Sapirova-Whorfova hypotéza“ je, pro svou rozšířenost je stále používán. S trochou nadsázky však lze říct, že tato hypotéza není ani Sapirova, ani Whorfova, ani hypotéza. Zde je několik námitek:

- 1) Jak již bylo řečeno výše, zájem o rozmanitost jazykových struktur a o to, jaký může mít dopad na myšlení, lze v Evropě systematicky sledovat přinejmenším už od osvícenství (Condillac, Hamann, Herder), přičemž nejvýznamnější je v tomto ohledu Humboldtovo dílo. Otázka, jak gramatické kategorie ovlivňují myšlení a vnímání reality, se však objevuje již v koloniálních dobách při kontaktu s exotickými jazyky (Gal, 2006, s. 183), tedy rozhodně se nejedná o nějakou originální myšlenku Sapira a Whorfa.
- 2) Jak upozorňuje Victor Golla (2001, s. 13485), spojení „Sapirova-Whorfova“ navozuje představu, že Sapir a Whorf na hypotéze intelektuálně spolupracovali, což není pravda. Benjamin Lee Whorf byl sice Sapirův žák a byl jím v mnohém ovlivněn, ale to, co se hypotézou rozumí především, vychází z Whorfových spisů, které byly publikovány až po Sapirově smrti. Sapir sám měl na vztah jazyka a kultury daleko sofistikovanější názor, než jaký vyplývá ze zjednodušeného pojetí hypotézy. Podle Alessandra Durantiho byl Edward Sapir zaujat především zkoumáním moci, kterou mají slova nad jednotlivci a společnostmi a která pramení z nevyhnutelného faktu, že „každý člověk může sdělovat svou jedinečnou zkušenost pouze za použití veřejného kódu, nad kterým má malou kontrolu. Jazyková pravidla jsou obvykle nevědomá a pro jednotlivé mluvčí je obtížné, aby vstoupili do logiky systému a podle přání ho měnili“ (Duranti, 2001, s. 8901).
- 3) Whorfovi bývá někdy připisována silná varianta, tj. jazykový determinismus. To je hrubé zkreslení jeho díla, neboť jeho názorem bylo, že mezi jazykem, myšlením a chováním existuje vzájemný vztah, ne však, že jedno determinuje druhé. Ve Whorfově pojetí šlo především o vliv gramatických struktur, v pozdějších pojetích jde spíše o struktury významu.
- 4) Podle Susan Galové (2006, s. 183) jazyková relativita není ve skutečnosti hypotéza, která má být testována, ale axiom. Gramatické kategorie, které jsou nutné a relativně nepřístupné vědomí mluvčích, jsou ideálním místem pro reprodukci kulturních a sociálních kategorií, protože vymezují skutečnost, která je mluvčími považována za danou.

2.3.5 Bronisław Malinowski

Hovoříme-li o první etapě lingvisticko-antropologických studií, je třeba vedle klíčových postav americké lingvistické antropologie zmínit přinejmenším jednoho evropského zástupce, a sice Bronislawa Malinowského, britského antropologa polského původu. Jeho nejvýznamnější výzkum se odehrál v letech 1915–1918 na Trobriandských (dnes Kiriwinských) ostrovech, korálovém souostroví u Papuy-Nové Guiney, jehož výsledky publikoval v klasické trilogii *Argonauti západního Pacifiku* (1922), *Sexuální život divochů* (1929) a *Korálové zahrady a jejich kouzlo* (1935).

Jeho přístup k terénnímu výzkumu, který zdůrazňuje účast na životě sledované komunity a osvojení jejího jazyka, což má antropologovi umožnit obsáhnout celou společnost a nahlížet na svět jejíma očima, z něj dělá průkopníka metody **zúčastněného pozorování**. Svým důrazem na to, že mluva je chování, je Malinowski také jedním z průkopníků **behavioristické etnolingvistiky**. Hlavní funkcí jazyka není podle Malinowského „vyjadřovat myšlenky nebo reprodukovat mentální procesy, ale hrát aktivní pragmatickou úlohu v lidském chování“ (Malinowski, 1935, sv. 2, s. 7; překl. Vrhel, 1981, s. 118), tedy ustanovovat mezi lidmi osobní vazby, což nejpřesvědčivěji formuloval ve své eseji z roku 1923.

2.4 Druhá etapa: Etnografie komunikace

Po druhé světové válce dochází v lingvistické antropologii k posunu i rozšíření jejích zájmů a stejně jako další moderní lingvistické disciplíny se v 60. letech 20. století nově konstituuje. V těchto nových zájmech se pak často překrývá s jinými pomezími disciplínami, např. sociolingvistikou.⁹³

Asi nejvýznamnější posun je posílení **behavioristické linie**, která chápe užívání jazyka jako druh chování (tzv. **jazykové chování**), tedy jako sociální aktivitu. V tomto ohledu jsou klíčové postavy Johna J. Gumperze s jeho koncepcí **jazykových a mluvních společenství** (*language a speech communities*) (Gumperz, 1962; 1968/2009)⁹⁴ a Della H. Hymese s jeho výzkumem mluvení (*speaking*) jakožto kulturního chování. Jejich spolupráce dala lingvistické antropologii nový směr, pro který se vžil název etnografie komunikace (*ethnography of communication*) (Hymes, 1964b), popř. *etnografie řeči* (*ethnography of speaking*) (Hymes, 1962; 1971; srov. Vrhel, 1981, s. 8), spočívající ve zkoumání znalosti a užívání jazyků etnografickými metodami. V tomto období se základní jednotkou výzkumu stává **komunikativní**, resp. **mluvní událost** (*communicative*, resp. *speech event*)⁹⁵ a její konstituenty (mluvčí, adresát, téma), společenské funkce a mezikulturní srovnání a typologie (Gal, 2006, s. 176).⁹⁶ Proti Chomského pojmu **jazykové kompetence** jakožto znalosti jazykového systému a schopnosti vyjadřovat se gramaticky správně staví Dell H. Hymes tzv. **komunikativní kompetenci** (Hymes, Pride a Holmes, 1970), tedy patřičnost a efektivnost jazykové kompetence

v daném kontextu, čímž dochází k její relativizaci. Stejně tak Chomského **jazykovou performanci** nechápe jen jako realizaci jazykové znalosti a schopnosti individua, ale jako „sociální akci, která vychází z interakce s ostatními mluvčími“ (Duranti, 2001, s. 8902).

Dell H. Hymes (1966b) také zajímavým způsobem přispěl k diskusi o jazykové relativitě, když hovořil o tom, že relativní nejsou jen jazykové struktury, ale také samotné užívání jazyka. Srovnáním užívání jazyka v různých komunitách došel k závěru, že hodnota, status a funkce jazyka jsou v každé společnosti jiné (srov. Vrhel, 1981, s. 100). Jazyková společenství se např. liší v žánrech, které rozeznávají, a interpretace, které mluvčí z výpovědí vyvozují, vždy závisěji na sociokulturním kontextu. Jedná se tedy o jazykovou relativitu „na druhou“ neboli **relativizaci relativity**.

Zmíněný obrat měl i své metodologické důsledky: již nešlo jen o to zdokumentovat určitý jazyk, ale i o to, jak ho mluvčí užívají během svých každodenních aktivit, a tak při sběru dat již nestačilo jen zúčastněné pozorování, ale začaly se využívat např. audiovizuální nahrávky či komplexně anotované transkripcce.

Exkurs 3

Zajímavé poznatky přinesl výzkum vztahu mezi mluvením a mlčením, který se též ukázal jako kulturně podmíněný. Keith H. Basso (1972) u Apačů ze Cibecue pozoroval, že v některých situacích – dvojice na začátku námluv, při setkání s cizincem, ve společnosti pozůstalých, během léčebného rituálu, při urážce, při návratu někoho, kdo byl dlouho pryč, apod. – dávají mluvčí přednost mlčení. Keith H. Basso to vysvětluje tím, že se jedná o situace s jistou mírou neznámého a nepředvídatelného. Co je nepředvídatelné, je potenciálně nebezpečné, a mlčení je proto adekvátnější chování než mluvení. Deborah Tannenová (1984) si všímá rozdílných percepce, které různé užití mluvení a mlčení může vyvolávat: Athabaskové považují za nevhodné mluvit s cizincem, takže běloši jim připadají směšně užvanění, zatímco oni sami bývají pokládáni za mrzoutské hlupáky neschopné komunikace (viz též Hlavsová, 1991, s. 260, pozn. 9).

2.5 Třetí etapa: Kognitivní linie

Jestliže 60. léta 20. století znamenala posílení behavioristické linie výzkumu, od 80. let se opět posiluje linie kognitivní, a to i zásluhou komunikace s etablovanou kognitivní lingvistikou, vytyčenou do značné míry dílem George Lakoffa (Lakoff a Johnson, 1980; Lakoff, 1987).⁹⁷ To však neznamená, že by nedošlo k tematickému rozvoji i v linii behavioristické. I tam se objevují zajímavé výzkumy, ve kterých se lingvističtí antropologové ujímají některých dříve rozpracovaných témat (např. z oblasti sociolingvistiky) a přinášejí nové poznatky díky antropologickému pohledu a srovnávání naprosto rozdílných jazykových komunit.

2.5.1 Výzkumy v behavioristické linii

Jako příklad je možno uvést výzkum **jazykové socializace** (skrže jazyk i do jazyka), který provedly Elinor Ochsová a Bambi B. Schieffelinová (1984). Navázaly v něm na výzkumy osvojování jazyka, které se zabývaly mj. různými komunikačními strategiemi, které mají děti usnadnit osvojení mateřského jazyka (např. zjednodušování). Tento speciální jazykový styl určený pro socializaci dětí, zvaný „dětština“ (*baby talk*), byl některými lingvisty a psycholingvisty považován za univerzální jev. Elinor Ochsová a Bambi B. Schieffelinová však svými výzkumy v komunitách v Papui-Nové Guineji a na Samoe ukázaly, že existují společenství, kde je tento jev neznámý, a že úzce souvisí s kulturně specifickými očekáváními, která se kladou na role dětí a dospělých ve společnosti. Přízpůsobování či nepřizpůsobování se v řeči odpovídá i ostatním formám přízpůsobování či nepřizpůsobování se dětem v dané kultuře (srov. Duranti, 1997, s. 199; 2001, s. 8903).

Jiné zajímavé poznatky přinesl antropologický pohled na téma vyjadřování **zdvořilosti**, tedy principu, který „udává normy sociálně přijatelného (slušného) a konvenčního kontaktu“ a jehož podstatou je „obecná snaha vyhnout se při běžné komunikaci konfliktu a zachovat si pozitivní tvář“ (Čermák, 2004, s. 93). Opět se jedná o téma uchopené dříve jinými lingvistickými disciplínami, např. interakční sociolingvistikou a pragmatikou, které bylo prohloubeno díky srovnání s jazykovým chováním v kulturně velmi odlišných společenstvích.

Exkurs 4

Základní a nevlivnější teoretickou práci o zdvořilosti napsali Penelope Brownová a Stephen Levinson (1978, 2. vyd. 1987), kteří zdvořilost chápou jako soubor strategií užívaných na zmírnění „tvář ohrožujících úkonů“. Při sociální interakci je tedy cílem **zachování tváře**, která může být buď **pozitivní**, tj. pozitivní obraz člověka ve společnosti (zdání vstřícnosti i vlastní důstojnosti), nebo **negativní**, tj. míra autonomie a svobody. Jazyk v této teorii hraje klíčovou roli ve zprostředkování „mocenských“ rozdílů mezi mluvčími.

Srovnání jazyků opět ukazuje velmi rozmanité systémy vyjadřování zdvořilosti, jak pokud jde o stupně, tak pokud jde o konkrétní podobu vyjadřování. Evropské jazyky se obvykle spokojují s dvojjednou formální a neformální oslovením, v češtině známou jako tykání – vykání, i když i mezi evropskými jazyky jsou rozdíly jak v konkrétní podobě gramatických a lexikálních prostředků, kterými se tento rozdíl vyjadřuje (obvykle spojeno s podobou zájmen a příslušných slovesných koncovek),⁹⁸ tak i pokud jde o jejich užití (např. daleko častější užívání formálních tvarů v češtině či němčině než např. ve španělštině). V některých mimoevropských jazycích, jako např. v japonštině, však existuje daleko rozvinutější systém včetně souboru tzv. honorifik, tj. standardizovaných způsobů a prostředků (lexikálních i gramatických), kterými se zdvořilost vyjadřuje.

2.5.2 Výzkumy v kognitivní linii

Jak již bylo řečeno, v 80. letech 20. století se znovu posiluje zájem o kognitivní linii, tedy výzkum vztahu jazyka a obrazu světa, tj. interpretace skutečnosti, která je v jazyce implicitní. Tento zájem se projevuje např. i již zmíněným novým pohledem na jazykovou relativitu a jejím empirickým testováním (Lucy, 1992a; 1992b; 1997; Gumperz a Levinson, 1996; Niemeier a Dirven, 2000).

Klíčovým pojmem je zde **kognice**, akt poznání, tedy souhrn operací a pochodů od percepce (vnímání) po **konceptualizaci**, tj. formování pojmů (Vrhel, 1981, s. 106). Výsledky konceptualizace (pojmy a jejich označení) byly vždy středem zájmu lingvistické antropologie, protože to, jak a co daná kultura pojmenovává, je známkou významu, které pro ni tyto skutečnosti mají. Dalším klíčovým pojmem je zde **kategorizace**, tedy zjednodušeně řečeno to, jak daná kultura názvy seskupuje do větších skupin. Ta část lingvistické antropologie, která se zabývá odhalováním nativních kategorií a formulací pravidel pro vytváření těchto kategorií, bývá někdy nazývána etnografickou sémantikou a využívá modelů gramatické analýzy. Odhalení a užívání sémantických kategorií je však výrazně obtížnější než odhalení kategorií fonologických či morfologických (srov. Klein, 2006, s. 301). Dnes je tato problematika oblastí zájmu spíše kognitivní lingvistiky, např. v podobě kognitivní sémantiky Anny Wierzbické (např. 1991; 1992; 1997; 1999), která kombinuje univerzalistický přístup – pojmy jsou vrozené – s přístupem relativistickým – běžné jazyky mají různé sémantické systémy, které reprezentují kulturně specifické konfigurace univerzálních sémantických primitiv.

Dalším zajímavým příspěvkem z 80. let minulého století je dílo psycholingvisty Dana I. Slobina v oblasti slabé jazykové relativity, který svou hypotézu nazval „**thinking for speaking**“ (Slobin, 1987; 1996). Slobinovu hypotézu bychom mohli shrnout takto: Jazykové prostředky výrazně ovlivňují to, jak mluvčí události popisují, a tedy mluvčí do jisté míry v možnostech popisu omezují. Jazyky se mezi sebou liší především tím, „co mohou vyjádřit nepříznakově, jednodušeji a efektivněji“ (Pokorný, 2010, s. 273). Slobin zkoumá vliv jazyka na myšlení zejména na rozdílech při popisu pohybových událostí mezi tzv. satelitně a slovesně rámcujícími jazyky, jak je popsal Leonard Talmy (1985): v první skupině slovesa vyjadřují většinou způsob pohybu (*jit* × *jet*) a dráha je vyjádřena tzv. satelity, většinou morfémy, které modifikují slovesa, jako např. české předpony, anglické částice, případně jiné prvky. Do této skupiny patří např. slovanské nebo germánské jazyky. Ve druhé skupině slovesa vyjadřují obvykle dráhu pohybu a způsob je vyjádřen jinými prvky, např. příslovci, neurčitými slovesnými tvary apod. To je případ např. románských a semitských jazyků, japonštiny či turečtiny. Při popisu událostí uživatelského prvního typu jazyků kladou důraz na vyjádření způsobu pohybu, u druhého typu převažuje spíše popis jednotlivých stavů (Pokorný, 2010, s. 272–273).

3. PŘÍKLADY VÝZKUMNÝCH TÉMAT LINGVISTICKÉ ANTROPOLOGIE

3.1 Konceptualizace barev

Skutečnost, že na jednu stranu existuje univerzální barevné spektrum a na druhou stranu jsou mezi jazyky obrovské rozdíly v tom, jaké barvy a jak pojmenovávají, zaujala vědce již dávno. Autorem prvního srovnávacího výzkumu terminologie barev byl pravděpodobně Hugo Magnus (1880), po kterém přišel bezpočet příspěvků lingvistických antropologů, psycholingvistů, psychologů, neurologů i kognitivních lingvistů. Tyto výzkumy řeší následující otázky: Je pojmenování barev relativní, nebo univerzální, tj. existují pro toto názvosloví nějaká univerzální pravidla nebo restriktce? Pokud ano, jsou dána fyziologií, nebo poznávacím procesem? Determinuje soubor základních termínů pro barvy to, jak uživatel jazyka barvy vnímá, jak barevné spektrum dělí, obrazně řečeno – jak vidí duhu? Tedy: platí Sapir-Whorfova hypotéza? (srov. Payne, 2006).

První výzkumy s cílem empiricky testovat Sapir-Whorfovu hypotézu prováděli sociální psycholog a psycholingvista Roger W. Brown, psycholog, neurolog a lingvista Eric H. Lenneberg a antropolog John M. Roberts v 50. letech 20. století (Brown a Lenneberg, 1954; Lenneberg a Roberts, 1956). Jejich výzkum u uživatelů angličtiny a u etnika Zuñi v Novém Mexiku došel k závěru, že některé barvy jsou lexikálně kódovatelnější než jiné (index kódovatelnosti vyjadřoval míru, v jaké se mluvčí shodovali při pojmenování určité barvy) a že právě tyto barvy mluvčí lépe rozeznávají.

Tento výzkum se však nezabýval možnou fyziologickou podmíněností, které se věnovali až Brent Berlin a Paul Kay (1969). Ti na základě srovnání terminologie v 98 jazycích (u 20 jazyků byl proveden výzkum přímo s bilingvními mluvčími, u zbylých se vycházelo z dostupných slovníků) předložili dvě hypotézy: 1) termíny pro barvy v různých jazycích jsou založeny na omezeném množství základních kategorií, podmíněných fyziologicky; 2) jazyky pojmenovávají nové barvy v částečně pevném pořadí chápaném jako vývojová řada. V kódování domény barev tedy podle Brenta Berlína a Paula Kaye existují univerzální principy. Konkrétně se jedenáct zkoumaných barev v jazycích kategorizuje v následujícím pořadí (viz schéma níže): nejprve se objevuje opozice mezi tmavou (resp. černou) a světlou (resp. bílou), pak se objevuje červená, ve třetí a čtvrté fázi žlutá a zelená (nebo v opačném pořadí), v páté fázi modrá, v šesté hnědá, přičemž oranžová, růžová, fialová a šedá přicházejí jako poslední:

1. *tmavá (černá) × světlá (bílá)*,
2. *červená*,
- 3.–4. *žlutá* nebo *zelená*,
5. *modrá*,
6. *hnědá*,
7. *oranžová, růžová, fialová, šedá*.

V první revizi této teorie Paul Kay a Chad K. McDaniel (1978) rozdělili kategorie barev do tří typů: 1) šest základních kategorií (černá, bílá, červená, žlutá, zelená, modrá); 2) kompozitní kategorie slučující jednotlivé základní barvy (do schématu jich bylo zařazeno větší množství); 3) kategorie odvozené od základních barev (např. oranžová jako směs červené a žluté). Bylo zjištěno, že kategorie šedé nemá pevné místo a může se objevit kdykoli, spíše však v pozdějších fázích. Vývoj barevných kategorií je zde chápán jako postupné dělení barevného prostoru (viz níže). První fáze, tedy systém se dvěma barvami, byla upřesněna: nejedná se zde ani tak o kontrast mezi „tmavou“ a „světlou“, jako spíše mezi „tmavěstudenou“ (kompozitní kategorie, zahrnující černou a studené barvy) a „světleteplou“ (zahrnující bílou a teplé barvy).⁹⁹ V další fázi se ze světleteplé vyděluje bílá,¹⁰⁰ ve třetí a čtvrté fázi se z tmavěstudené vyděluje černá¹⁰¹ a poté se teplá barva dělí na žlutou a červenou¹⁰² (nebo v opačném pořadí),¹⁰³ v páté fázi se „studená“ barva dělí na modrou a zelenou, v šesté se objevuje kategorie hnědé, přičemž kategorie oranžové, růžové a fialové přicházejí jako poslední:

1. *tmavěstudená × světleteplá*,
2. *tmavěstudená × bílá × teplá*,
- 3.–4. *černá × studená × bílá × teplá* nebo *tmavěstudená × bílá × žlutá × červená*,
5. *černá × modrá × zelená × bílá × žlutá × červená*,
6. *hnědá*,
7. *oranžová, růžová, fialová*.

Nejnovější model, založený na dlouhodobém výzkumném projektu *World Color Survey* (1976–2010), pak potvrzuje zásadní Berlinovu a Kayovu hypotézu, že jazyky ve vývoji pojmenování barev postupují podle univerzálního vzorce (Kay et al., 1997; 2010). Oproti předešlému modelu se upřesňuje pořadí ve třetí a čtvrté fázi (nejprve vydělení kategorie černé z tmavěstudených barev, pak červené z teplých barev) a do modelu se nezahrnují kategorie hnědé, fialové, oranžové, růžové a šedé, které se obvykle objevují později a jejichž pořadí již není pravidelné. Tak se dostáváme k systému základních šesti barev:¹⁰⁴

1. *tmavěstudená × světleteplá*,
2. *tmavěstudená × bílá × teplá*,
3. *černá × studená × bílá × teplá*,
4. *černá × studená × bílá × žlutá × červená*,
5. *černá × modrá × zelená × bílá × žlutá × červená*.

Je však třeba říct, že existují i výjimky, např. jazyky, které mají kompozitní kategorii žlutá/zelená nebo černá/modrá (Kay et al., 1997, s. 30 a 41).

Univerzální tendence lze také sledovat v oblasti fokálních barev, tedy nejtypičtějších zástupců dané kategorie, jak ukázaly výzkumy Eleanor Roschové (1972a; 1972b).

U kompozitních kategorií se nejedná o průměr, např. u kategorie modrá/zelená to není odstín tyrkysové, ale většinou zelená, a např. u kategorie *mola* „světleteplá“ v jazyce dani je fokálním odstínem červená.

Výsledky Berlinova a Kayova výzkumu vyvrátily v té době převládající relativistický názor, že jazyky dělí barevné spektrum značně arbitrárně – který se mimochodem objevil již u Leonarda Bloomfielda (1933, s. 140) – a že pojmenování barev určují místní kulturní faktory. Často byl výzkum přijat jako důkaz proti platnosti hypotézy jazykové relativity vůbec, ale jak upozorňuje John A. Lucy (1997, s. 299–300), ve skutečnosti se jedná pouze o důkaz toho, že počet možností není v jazycích nekonečný a že jazyková rozmanitost má své meze. Některé pozdější výzkumy však univerzálnost terminologie základních barev zpochybnilly (Roberson, Davies a Davidoff, 2000; Levinson, 2000). Výzkumy zaměřené na otázku, do jaké míry terminologie barev ovlivňuje individuální percepci, ukázaly, že různé terminologické systémy opravdu mohou ovlivňovat kategorizaci barev i to, jak si mluvčí barvy pamatují. Výzkumy v oblasti barev tak přinášejí přesvědčivé důkazy o vlivu jazyka na myšlení, a tedy ve prospěch platnosti Sapir-Whorfovy hypotézy (viz Kay a Kempton, 1984; Lucy, 1992a; 1992b; Hardin a Maffi, 1997; Roberson, Davidoff a Braisby, 1999; Özgen a Davies, 2002). Příspěvek ke studiu barev z pohledu kognitivní sémantiky pak představují práce Anny Wierzbické (např. 1990).

3.2 Konceptualizace příbuzenských vztahů

Názvosloví pro příbuzenské vztahy je patrně tou „neantropologičtější“ oblastí zájmu lingvistické antropologie, jelikož antropologické studium příbuzenských systémů jde pochopitelně ruku v ruce se studiem příbuzenské terminologie a její poznání často pomáhá lépe porozumět uspořádání dané společnosti (Evans, 2001).¹⁰⁵ Obvykle lze nalézt styčné body mezi seskupením příbuzenské terminologie a přípustným či povinným chováním vůči jednotlivým skupinám. Např. jihoindické drávidské jazyky rozlišují mezi křížovými a paralelními bratrance a sestřenicemi. Zatímco s křížovými je manželství povoleno, u paralelních je zakázáno z důvodu incestuálního tabu. Proti tomu severoindické jazyky klasifikují všechny bratrance a sestřenice spolu se sourozenci a manželství je zakázáno mezi oběma typy příbuzných (Carter, 1973).

Za první vědecké zkoumání příbuzenské terminologie bývá považována práce Lewise H. Morgana (1870). Jazyky rozdělil na dva základní typy: **deskriptivní**, kde primární termíny (např. *otec*, *matka*, *syn*) jednoznačně určují vztah, a **klasifikační**, kde tyto termíny vyjadřují několik vztahů najednou (např. *otec/strýc*, *matka/teta*). Do první skupiny by patřily např. indoevropské jazyky, i když i u nich lze nalézt výjimky: např. v češtině termín *strýc* může znamenat jak „bratra matky“, tak „bratra otce“, tak „manžela tety“. Do druhé skupiny pak patří např.

většina indiánských jazyků. Toto dělení upřesnil Boasův žák, antropolog Alfred L. Kroeber (1909), s odkazem, že v každém jazyce existují termíny obojího typu. Pro popis příbuzenských vztahů navrhl osm parametrů, které se v jednotlivých jazycích uplatňují různou měrou (Kroeber, 1909, s. 78–79):

- 1) **Generace** – tento parametr se uplatňuje, pokud existují termíny, které vyjadřují rozdíly mezi generacemi (např. *otec – dědeček*, *syn – vnuk*, *strýc – bratranec*).
- 2) **Linearita × kolateralita** – existují termíny, které rozlišují mezi lineárním a kolaterálním vztahem (např. *otec – strýc* „otecův bratr“, *bratr – bratranec*). Opačný případ je, když existuje společný termín pro tyto dva vztahy, jako je tomu např. v mnoha indiánských jazycích v případě otce a otcova bratra.
- 3) **Relativní věk** – existují odlišné termíny podle věku v rámci jedné generace, např. pro staršího a mladšího bratra. V češtině se toto kritérium neuplatňuje, objevuje se však opět v mnoha indiánských jazycích.
- 4) **Pohlaví příbuzného** – v češtině je obvykle specifikováno (*otec – matka*, *syn – dcera*, *vnuk – vnučka*, *bratr – sestra*), ale existují i názvy, které pohlaví nevyjadřují (*rodič*, *potomek*, *vnouče*, *sourozenec*). Srov. např. anglické *cousin* „bratranec – sestřenice“ a proti tomu neexistenci společného termínu pro tyto dva vztahy v češtině.
- 5) **Pohlaví mluvčího** – žena a muž používají různé termíny pro vyjádření stejného typu vztahu, např. v guaraní muž pro označení syna použije slovo *ta'ýra*, zatímco žena *memby*. Toto kritérium se v češtině neuplatňuje, ani ve většině evropských jazyků.
- 6) **Pohlaví toho, kdo zakládá příbuzenský vztah** – existují různé termíny, pokud je příbuzný z otcovy nebo matčiny strany apod. V současné češtině se toto kritérium neuplatňuje, ale existuje např. archaické, popř. nářeční rozlišení *ujec* (strýc z matčiny strany) × *strýc* (původně pouze strýc z otcovy strany).
- 7) **Pokrevnost × afinita** – toto kritérium se v češtině obvykle uplatňuje (*otec – tchán*, *matka – tchyně*, *syn – zeť*), i když za některých okolností se může neutralizovat (viz např. dříve běžné oslovení tchyně *mamínko*); v části české terminologie se tento rozdíl stírá (*strýc* a *teta* označují jak sourozence otce nebo matky, tedy pokrevní příbuzné, tak jejich chotě, tedy příbuzné afinní).
- 8) **Životní situace toho, kdo zakládá příbuzenský vztah** – existují termíny, které nějak zohledňují smrt, odchod, rozvod osoby zakládající příbuzenský vztah. V češtině najdeme např. *vdovec*, *vdova*, *sírotek*, některé jazyky mají zvláštní terminologii pro více afinních příbuzenských vztahů po smrti či odchodu chotě (např. pro bývalého tchána či bývalou tchyni) nebo pro strýce a tetu (a jejich příbuzné), kteří se starají o synovce či neteře, kteří osiřeli.

Žádný jazyk neuplatňuje všechny kategorie na celý systém příbuzenského názvosloví, lze však vysledovat určité tendence, a tak je možno jazyky seskupit do několika typů.

Obvykle se hovoří o čtyřech a jejich rozdíly je možno ilustrovat na terminologii pro tři typy mužských příbuzných (otec, otcův bratr, matčin bratr):

- 1) **súdánský typ** – všechny tři typy jsou terminologicky odlišné;
- 2) **eskymácký typ** – termín pro otce je odlišný od termínu pro otcova bratra a matčina bratra (tento typ se vyskytuje také v indoevropských jazycích včetně češtiny);
- 3) **irokézský typ** – termín pro otce a otcova bratra je stejný, pro matčina bratra odlišný;
- 4) **havajský typ** – pro všechny tři existuje společný termín;
- 5) **hypotetický typ**, který by měl společný termín pro otce a matčina bratra, ale odlišný pro otcova bratra nebyl doložen.

Exkurs 5

Příkladem vztahu mezi jazykem a společností může být vývoj příbuzenského názvosloví v jihoamerickém jazyce guaraní. Guaraní je jedním z nejdůležitějších indiánských jazyků Ameriky, jak co do počtu mluvčích – asi 6 milionů, žijících především v Paraguai, Argentíně a Brazílii –, tak co do společenského významu: v Paraguai je dosud většinovým jazykem, zatímco španělsky „jen“ 70 % (většina obyvatelstva je tak bilingvní). Od ostatních indiánských jazyků se odlišuje jednou významnou skutečností: uživatelé guaraní nejsou indiáni, ale většinová paraguayská společnost, tedy převážně mesticové.

V roce 1992 se guaraní stalo vedle španělštiny úředním jazykem a bylo zavedeno do všech stupňů škol, což samozřejmě vzneslo větší nároky na ustálení jazykové normy a kodifikaci spisovného jazyka. Toto úsilí je do jisté míry i reakcí na to, že význam španělštiny s postupující modernizací a urbanizací země stále roste a její vliv na guaraní je stále větší, proto má tato snaha většinou výrazně puristický charakter a snaží se guaraní „očistit“ od většiny výpůjček a vrátit se k původnímu stavu. Jednou z oblastí lexika, kde se snaží obnovit původní názvosloví, jsou právě příbuzenské vztahy.

Následující tabulka (tab. 1) zachycuje tradiční názvosloví, které oproti systému ve španělštině (a v dalších indoevropských jazycích) uplatňuje navíc dva parametry: pohlaví mluvčího (u většiny výrazů) a relativní věk (u sourozenců stejného pohlaví).

Kromě výrazů označujících pokrevní příbuzné předcházejících generací (rodiče a prarodiče) existují pro všechny ostatní vztahy názvy, které jsou určeny pohlavím mluvčího. Toto mužské a ženské lexikum je navíc odlišným způsobem strukturováno. Zatímco žena pro označení svého dítěte použije jediný výraz, *memby*, který může znamenat jak dceru, tak syna, tedy něco jako „potomek“, muž použije dva různé výrazy, *ta'ýra* pro syna a *tajýra* pro dceru, nemá však k dispozici žádný společný termín. A naopak, potřebuje-li žena z nějakého důvodu vyjádřit i pohlaví dítěte, musí to udělat pomocí sousloví *memby kuña* „potomek žena“, *memby kuimba'e* „potomek muž“.

Tab. 1 – Tradiční názvosloví pro příbuzenské vztahy v guaraní

	Mluvčí – muž	Mluvčí – žena
otec	<i>Túoa</i>	
matka	<i>Sy</i>	
syn	<i>ta'ýra</i>	<i>Memby</i>
dcera	<i>tajýra</i>	
starší bratr	<i>tyke'ýra</i>	<i>kyvy</i>
mladší bratr	<i>tyo'ýra</i>	
starší sestra	<i>teindýra</i>	<i>tykéra</i>
mladší sestra		<i>kypy'y</i>
švagr	<i>toaja</i>	<i>Toaja</i>
švagrová		<i>uke'i</i>
manžel	<i>Ména</i>	
manželka	<i>Tembireko</i>	
vnuk	<i>temimeno</i>	<i>Temiariro</i>
vnučka		
dědeček	<i>Tamti</i>	
babička	<i>Jarýi</i>	

Zdroj: Zajícová, 2008, s. 224

Komplexní systém pak existuje pro označení sourozenců. Mluvčí obojího pohlaví mají po jednom výrazu pro označení sourozence pohlaví opačného, tedy muž pro své sestry použije *teindýra*, žena pro své bratry *kyvy*. U sourozenců stejného pohlaví však oba mluvčí rozlišují, zda se jedná o staršího nebo mladšího bratra či sestru: muž má pro staršího bratra výraz *tyke'ýra*, pro mladšího bratra *tyo'ýra*, zatímco žena pro starší sestru použije *tykéra* a pro mladší sestru *kypy'y*. Muž tak nemá k dispozici výraz, kterým by mohl označit všechny bratry, a žena všechny sestry. To svědčí o odlišném chápání vztahu vůči staršímu a mladšímu sourozenci stejného pohlaví.

Nesouměrný systém existuje v případě označení švagra či švagrové. Tady existuje částečně společný výraz pro mluvčí obojího pohlaví, *toaja*, ale zatímco muž tímto označuje švagra i švagrovou, žena jen švagra a pro švagrovou má zvláštní výraz, *uke'i*.

Tab. 2 ukazuje velmi úsporný systém ve španělštině, kterou je současné guaraní ovlivněno. Španělština neuplatňuje kategorii pohlaví mluvčího ani relativní věk a úspornost systému je dána také tím, že ve většině případů rozdíl pohlaví příbuzného není vyjádřen na úrovni lexému, ale pomocí rodové koncovky (např. *herman-o* „bratr“, *herman-a* „sestra“). Španělština si tak vystačí s osmi lexémy pro vyjádření stejného množství příbuzenských vztahů, pro které čeština potřebuje patnáct a guaraní devatenáct lexikálních jednotek.

Tab. 2 – Španělská příbuzenská terminologie

otec	<i>padre</i>
matka	<i>madre</i>
syn	<i>hijo</i>
dcera	<i>hija</i>
bratr	<i>hermano</i>
sestra	<i>hermana</i>
švagr	<i>cuñado</i>
švagrová	<i>cuñada</i>
manžel	<i>esposo</i>
manželka	<i>esposa</i>
vnuk	<i>nieto</i>
vnučka	<i>nieta</i>
dědeček	<i>abuelo</i>
babička	<i>abuela</i>

Zdroj: Zajícová, 2008, s. 225

Během terénního výzkumu jsme testovali znalost a užívání tradičního názvosloví (podrobnosti k metodě, k vzorku a k detailním výsledkům viz Zajícová, 2008), které je jako součást normy spisovného guaraní vyučováno na školách. Nicméně již to, že ne všechny učebnice a slovníky používané při výuce guaraní se ve všech výrazech shodují, naznačuje, že minimálně ohledně části tohoto lexika panuje mezi mluvčími nejistota, stejně jako mezi těmi, kdo normu tvoří.

Výsledky výzkumu shrnuje tab. 3, která zachycuje systém, jež většina mluvčích reálně užívá. Na jednu stranu lze

Tab. 3 – Restrukturalizace lexika v současném hovorovém guaraní

	Mluvčí – muž	Mluvčí – žena
otec	<i>Túva</i>	
matka	<i>Sy</i>	
syn	<i>ta'ýra</i>	<i>memby</i>
dcera	<i>tajýra</i>	
bratr	<i>Hermano</i>	
sestra	<i>Hermana</i>	
švagr	<i>Tovaja</i>	
švagrová		
manžel	<i>Ména</i>	
manželka	<i>Tembireko</i>	
vnuk	<i>Nieto</i>	
vnučka	<i>Nieta</i>	
dědeček	<i>Abuelo</i>	
babička	<i>Abuela</i>	

Zdroj: Zajícová, 2008, s. 230

vidět, že si mluvčí uchovávají pouze osm původních výrazů a zbytek nahradili přejímkami ze španělštiny, na druhou stranu došlo k zjednodušení celého systému. Parametr relativního věku u sourozenců se již vůbec neuplatňuje a šest rozdílných výrazů v guaraní bylo nahrazeno španělským *hermano, hermana*. Rozdílné výrazy podle pohlaví mluvčího se uchovaly jen pro označení syna a dcery, resp. potomka.

Ztráta tradičních lexikálních kategorií odráží proměnu společnosti, která se velmi liší od té původní, indiánské. Původní konceptualizace vztahů mezi sourozenci, která je pojímala jako odlišné typy vztahů v závislosti na pohlaví a věku sourozence, zcela zmizela. Tato tradiční konceptualizace se uchovala pouze v případě vztahu mezi matkou a dítětem (obojího pohlaví), který je chápán jako něco zcela odlišného od vztahu mezi otcem a synem, případně dcerou.

3.3 Konceptualizace prostoru

Prostor je ideální oblastí pro komparativní lingvisticko-antropologický výzkum, protože patří mezi univerzální lidské zkušenosti. Všichni žijeme v trojrozměrném prostoru, přesto lze v jazycích nalézt pozoruhodné množství jeho konceptualizací (srov. Pederson et al., 1998; Levinson, 2003; Levinson a Wilkins, 2006).

Vedle různorodosti vyjadřování prostorových vztahů je prostor také zdrojem důležitých a kulturně rozmanitých metafor pro vyjadřování společenských vztahů a postavení nebo vztahů časových. Např. budoucnost indoevropské jazyky chápou jako něco vpředu, čínština jako něco dole a andské kultury jako něco vzadu, protože na rozdíl od minulosti, kterou známe a máme před očima, tedy vpředu, je budoucnost něco neznámého, co nevidíme, tedy vzadu.

K určování prostorových vztahů a směrů mezi třemi základními prvky, kterými jsou **figurativní objekt** – referent, **vztažný objekt** – telatům, a **deiktické centrum** – hledisko pozorovatele (Pokorný, 2010, s. 250), jazyky využívají tzv. **prostorové referenční rámce**. Rozlišují se tři typy: intrinziční (objektivní), relativní (deiktický) a absolutní (environmentální) (Pokorný, 2010, s. 253–260).

Intrinziční referenční rámec se vyskytuje nejčastěji, i když se jeho užívání obvykle kombinuje s dalším typem. Základem pro vyjádření prostorového vztahu jsou osy vztažného objektu (vpředu/vzadu, vpravo/vlevo), ne hledisko pozorovatele, jedná se tedy o binární soustavu, která bere v potaz pouze referent a relatum. Např. ve větě „Pavel stojí před domem“ je pro určení Pavlova místa rozhodující, která strana domu se považuje za přední, a ne, kde stojí pozorovatel. Existují ovšem vztažné objekty, které tyto osy jasně stanoveny nemají, a v takových případech se obvykle využívá jiný typ referenčního rámce (např. strom – nicméně i zde existují výjimky, např. v nilosaharském jazyce *chamus* je přední strana stromu *ta*, kde je nejvíc větví nebo kde jsou nejdelší, srov. Pokorný, 2010, s. 253). Zdrojem termínů pro vyjadřování prostorových vztahů je obvykle lidské tělo: *čelo*, *tvář* „před“, *záda* „za“, *hlava* „nahore“, *nohy*

„dole“, v některých jazycích (např. v mixtécťtině) i tělo zvířecí, tedy *hlava* „před“, *hřbet* „nad“, *břicho* „pod“.

V **relativním referenčním rámci** dochází k přenosu os pozorovatele na vztažný objekt. Podle toho, jakým způsobem se tyto osy přenášejí, se rozlišují tři subtypy: reflexní, rotační a translační. Nejběžnější je typ **reflexní**, ve kterém jsou osy zrcadlově převráceny: vpředu/vzadu otočeny, vpravo/vlevo zůstávají. Tento typ existuje i v češtině. Řekneme-li „Pavel je vlevo od stromu“, znamená to, že z pohledu pozorovatele je strom po pravé a Pavel po levé ruce pozorovatele. V **rotačním** typu dochází k posunu všech os o 180°. Z vztažného objektu se jakoby stává postava otočená směrem k pozorovateli a ten prostorové vztahy vyjadřuje podle jejich os. V tomto rámci věta „Pavel je vlevo od stromu“ má „opačný“ význam, tedy Pavel je po „levé ruce“ stromu, tedy po pravé ruce pozorovatele. Tento systém byl zaznamenán např. u jednoho dialektu tamilštiny (Levinson, 2003, s. 86). U posledního, **translačního** typu jsou osy přeneseny beze změny, tedy zůstává jak osa vpravo/vlevo (stejně jako v reflexním typu), tak osa vpředu/vzadu. Ze vztažného objektu se jakoby stává postava otočená zády k pozorovateli a ten prostorové vztahy vyjadřuje podle jejich os. Věta „Pavel je před stromem“ tedy neznamená, že Pavel se nachází mezi pozorovatelem a stromem – jak by tomu bylo podle reflexního i rotačního rámce –, ale naopak „za ním“, protože přední strana stromu je ta po směru pohledu pozorovatele, tedy strana odvrácená, kterou pozorovatel nevidí. Tento typ se objevuje např. v čadské hausštině či v polynéských jazycích.

Asi největší pozornost budí **absolutní referenční rámec**, který stojí mimo většinové egocentrické vnímání, protože používá osy vycházející z prostředí a nezávislé na objektu a hledisku pozorovatele. Konkrétní podoba tohoto rámce je rozmanitá, protože různé jazyky vycházejí z různých orientačních bodů v krajině, popř. jiných koordinát (světové strany atd.). Většinou jazyky k orientaci využívají dráhu slunce, směr říčního toku, sklon terénu a směr k pobřeží (Pokorný, 2010, s. 254). Jazyky využívající říční tok (např. papuánské, australské, inuitské, indiánské) rozlišují obvykle směry po proudu, proti proudu, k řece, od řeky, přes řeku; jazyky s ostrovním systémem, orientující se podle pobřeží (austronéské, papuánské), pak směry do vnitrozemí/ke břehu, k pobřeží/na moře, kolem pobřeží (doprava/doleva); světové strany jazyky obvykle určují podle dráhy slunce, tedy základní je osa východ/západ, přičemž osa sever/jih někdy chybí (např. australské jazyky).

Exkurs 6

Různé konceptualizace prostoru byly také využity při zkoumání platnosti Sapir-Whorfovy hypotézy, a to především na základě srovnání vlivu relativního a absolutního referenčního rámce na kognitivní nejazykové schopnosti (např. paměť). Příkladem může být Levinsonův výzkum (2003, s. 154–168), který na základě srovnání uživatelů nizozemštiny a tzeltalské mayštiny testoval hypotézu, zda paměť a inference mluvčích řídí stejný rámec jako jejich jazyk. V nizozemštině existuje stejně jako v češtině intrinziční a relativní reflexní rámec a také tzeltalská mayština využívá pro vyjadřování vztahů u dotýkajících se předmětů intrinziční rámec, nicméně u předmětů oddělených a vzdálených používá rámec absolutní.

V rámci intrinzičního rámce se v tzeltalské mayštině vyjadřují prostorové vztahy pomocí asi dvacitky lexémů, označujících části těla, např. „Chlapec sedí za domem“ je doslova „v zádech domu“, „konvice stojí v rohu stolu“ se vyjádří jako „v uchu stolu“ (Levinson, 2003, s. 147). Absolutní rámec využívá k orientaci sklon terénu a rozlišuje tři směry: *ajk'ol* „nahoru po svahu“, *alan* „dolů po svahu“ a jejich „napříc“. Tyto směry nechápe pouze vertikálně, ale promítá je i do roviny, kde přibližně odpovídají světovým stranám: *ajk'ol* odpovídá přibližně jižnímu směru, *alan* severnímu a směr jejich východnímu nebo západnímu (mezi těmito dvěma směry se nerozlišuje). Je zajímavé, že mluvčí se absolutním rámcem řídí i mimo vlastní prostředí, že mají tedy jakýsi vnitřní kompas. Stephen C. Levinson např. u jednoho mluvčího, který se nacházel v hotelovém pokoji v cizím městě, zaznamenal tento dotaz: „Horká voda je v kohoutku nahoře po svahu?“ (Levinson, 2003, s. 151).

Rozdíl mezi třemi směry v tzeltalštině a čtyřmi v nizozemštině (vpředu/vzadu, vpravo/vlevo) vedl Levinsona k experimentům pátrajícím po whorfovských efektech. Mluvčí měli po otočení o 180° na stole umístit předměty tak, jak si zapamatovali jejich postavení z předešlého stolu. Pokusy dospěly k dvěma výsledkům: uplatnění příslušného referenčního rámce se projevilo v tom, že mluvčí nizozemštiny pozici předmětů systematicky otáčeli o 180°, jak je podle svého relativního rámce vztahovali k sobě jakožto pozorovateli, zatímco mluvčí tzeltalštiny respektovali absolutní směr. Druhým výsledkem bylo, že zatímco nizozemští mluvčí se mezi sebou shodovali v ose pravá–levá téměř v 95 %, u tzeltalských mluvčích tato shoda dosahovala pouze 75 %. To bylo způsobeno neutralizací těchto dvou směrů v tzeltalštině, která se v jiném experimentu projevovovala např. i tím, že zrcadlově obrácené obrázky byly považovány za totožné (Levinson, 2003, s. 4–5).

4 MÍSTO ZÁVĚRU: LINGVISTICKÁ ANTROPOLOGIE V ČESKÝCH ZEMÍCH

Lingvistická antropologie není v českých zemích často pěstovanou disciplínou, a tak bibliografie není příliš rozsáhlá. V češtině dnes máme k dispozici tři základní příručky, a sice průkopnickou práci Františka Vrhela *Základy etnolingvistiky* (1981), která vedle mnoha nesporných kvalit s sebou nese jistou dobovou zátěž; dále překlad úspěšné americké učebnice Zdeňka Salzmanna *Jazyk, kultura a společnost: Úvod do lingvistické antropologie* (1997, orig. 1993; v angličtině zatím poslední, 5. vyd., je z roku 2012), která se vyznačuje velmi širokým tematickým záběrem i přístupným stylem, charakteristickým pro anglosaské učebnice; nejnovějším příspěvkem je pak obsáhlá publikace Jana Pokorného *Lingvistická antropologie: Jazyk, kultura a mysl* (2010), která předpokládá lingvisticky poučeného čtenáře. V poslední publikaci je – jak již název napovídá – posílena kognitivní linie, což odpovídá současným akcentům, a díky četným příkladům z mnoha jazyků také nabízí pro lingvistickou antropologii typický komparativní přístup. Prostor lingvistickým tématům je pak věnován i v obecnějších kulturně antropologických příručkách, zejména u Iva T. Budila (2003).

Vedle toho se k obecným otázkám lingvistické antropologie ve svých statích v odborných časopisech sporadicky vyjadřují i specialisté na konkrétní jazyky a kultury, jako

např. afrikanista Petr Zima (1978) či koreanista a vietnamista Ivo Vasiljev (1988), případně odborníci na některá z témat lingvistické antropologie, která mezitím dosáhla samostatnosti, jako např. etnografie komunikace (Hlavsová, 1991; Neustupný 1995, zabývající se v této oblasti zejména problematikou jazykové zdvořilosti – Neustupný, 1978; Neustupný a Nekvapil, 2005 – a japonským jazykovým chováním – Neustupný, 1982; 1987).¹⁰⁶ Pokud jde o kognitivní linii a téma jazyka a obrazu světa, vznikla v poslední době řada zajímavých prací, a to i v souvislosti s příchodem kognitivní lingvistiky, mezi jejíž nejvýznamnější představitelky v českých zemích dnes patří Irena Vaňková a Iva Nebeská (Vrhel, 1996; Vaňková, 2001; 2007; Vaňková et al., 2005).

V českých překladech bohužel nejsou dostupná ani díla klasiků lingvistické antropologie jako Franze Boase, Edwarda Sapira či Benjamina Lee Whorfa atd., ani práce pozdějších autorů – čestnou výjimkou je zde překlad jedné Hymesovy studie (1970b). Teprve v posledních letech byly přeloženy některé práce z pohledu lingvistické antropologie sice pomezí, ne však o to méně zajímavé, jako např. díla kognitivního lingvisty George Lakoffa (2006, orig. 1987), popř. George Lakoffa a Marka Johnsona (2002, orig. 1980) či Waltera J. Onga (2006, orig. 1982).

Psychologická antropologie

Martin Soukup

1 ÚVOD

Psychologická antropologie se vyprofilovala jako podobor sociální a kulturní antropologie a její představitelé se systematicky zabývají studiem sociálních a kulturních vlivů na lidské chování a prožívání. Současně se věnují zkoumání psychických základů společnosti a kultury (Ingham, 1996, s. 1). V obecné rovině lze vymezit předmět zájmu psychologické antropologie jako výzkum zaměřený na zjišťování vzájemného ovlivňování a podmiňování lidské psychiky a sociokulturního systému. Zkoumání rozmanitých vztahů mezi kulturou, společností a individuální psychikou se v současnosti věnuje řada podoborů a existují četné mezioborové přístupy. Setkáváme se zde nejen s roztržitostí v pojetí těchto podoborů, ale i s nejednotností v jejich označení. V odborné literatuře se lze setkat zejména s názvy **psychologická antropologie**, **interkulturní psychologie** (*cross-cultural psychology*), **kulturní psychologie** (*cultural psychology*) a **psychologie kultury** (*psychology of culture*). Samostatný obor představuje rovněž **domorodá psychologie** (*indigenous psychology*). Předměty zájmu se v uvedených subdisciplínách a oborech v určitých ohledech liší a nelze je volně zaměňovat.

Označení psychologická antropologie zavedl na začátku 70. let 20. století americký antropolog **Francis Lang Kwang Hsu** (1909–1999) a nahradil jím překonaný název

„osobnost a kultura“ (Hsu, 1972). Ohniskem zájmu interkulturní psychologie se stalo zkoumání psychologických a kognitivních procesů v mezikulturním srovnání. Interkulturní psychologie tudíž dále uplatňuje a rozvíjí komparativní metodu ve vědách o člověku a kultuře. Psychologie kultury se zabývá studiem významu a vlivu kultury na chování a prožívání člověka. V obecné rovině lze říci, že psychologie kultury se dobírá ke kulturně specifickým závěrům, zatímco interkulturní psychologie se zaměřuje na zjišťování mezikulturně validních psychických charakteristik jedinců. Domorodá psychologie je vedena snahou zkoumat a popsat psychické jevy a procesy objevující se u příslušníků určité etnické skupiny, a to v kontextu jejich specifického prostředí, historie a kultury, přičemž se klade důraz na nativní koncepte a pojmy.

Psychologická antropologie se zpravidla užívá jako označení široké palety přístupů k řešení tematických oblastí spojených s lidskou psychikou, chováním a prožíváním. K zavedeným tématům rozvíjeným v psychologické antropologii se řadí socializace a enkulturace, etnosémantika, etnopsychiatrie, psychoanalytické a kognitivní přístupy. Vzhledem k omezenému rozsahu textu je výklad psychologické antropologie zúžen na vybrané tematické okruhy, reprezentanty a práce.

2 POČÁTKY A PRŮKOPNÍCI PSYCHOLOGICKÉ ANTROPOLOGIE

Snahy o studium psychických rozdílů mezi národy projevovali někteří badatelé již v 17. století, jak dokládá například dílo **Giambattista Vica** (1668–1744), jenž se v práci

Principi di scienza nuova (*Základy nové vědy*, 1725) pokusil vysvětlit podstatu odlišností mezi národy na základě mentality (Vico, 1991). Počátky psychologické antropologie

nicméně musíme klást do druhé poloviny 19. století, kdy odborníci vyvinuli první snahy o zkoumání vzájemných vztahů a vlivů mezi kulturou, společností a psychikou jednotlivců. K průkopníkům psychologické antropologie patřil zejména **Wilhelm Maximilian Wundt** (1832–1920), jenž se pokusil podat syntetický výklad psychologie národů (*Völkerpsychologie*), která společně s experimentální psychologií tvořila psychologii jako celek. Wilhelm Wundt své názory souhrnně představil v dílech *Völkerpsychologie (Psychologie národů, 1900–1920)* a *Elemente der Völkerpsychologie (Základy psychologie národů, 1912)*.

Experimentální psychologie se věnuje zkoumání účinků vnějších podmínek na psychické procesy. Působení jedince na svět a zasahování do něj, jež je výsledkem vnitřních psychických procesů, nelze zkoumat prostředky experimentální psychologie, jelikož nedokážeme kontrolovat psychické procesy jako takové. Dále si Wundt jasně uvědomoval, že na individuální psychický vývoj působí rovněž kultura, nikoli jen fyzické prostředí. Při konstituování psychologie národů Wundt vycházel z přesvědčení, že nelze studovat psychologické zákony kognice jednotlivců izolovaně od sociálních jevů. Nezamýšlel však věnovat se idiosynkratickým sociálním a kulturním jevům a faktům jako takovým, což je předmětem antropologie nebo také např. historie, ale jejich determinovanosti psychologickými zákonitostmi a současně jejich vlivem na individuální psychiku.

Rovněž **Gustav Le Bon** (1841–1931) podnítil rozvoj podoboru, když připravil spis *Les Lois Psychologiques de l'Évolution des Peuples (Psychologické zákony evoluce národů, 1894)*, v němž se snažil doložit existenci národního charakteru, který vyrůstá z přirozenosti každého národa, jež je nezměnitelná výchovou a institucemi. S využitím poznatků načerpaných studiem etnografické literatury a na základě postulátů darwinismu, jehož myšlenky si kontroverzně přizpůsobil, odmítl existenci psychické jednoty lidstva, a jeho dílo tím jako celek vyznívá rasisticky (srov. Le Bon, 1898).

První pokusy o ustanovení psychologické antropologie probíhaly zhruba ve stejné době na obou stranách Atlantiku. Zakladatel americké kulturní antropologie **Franz Boas** (1858–1942) se dlouhodobě zabýval otázkami „mysli primitivního člověka“. Boas vystudoval v Německu matematiku a fyziku a specializoval se dále na geografii. Na začátku 80. let 19. století se dostal pod vliv Adolfa Bastiana (1826–1905) a Rudolfa Virchowa (1821–1902), kteří jej vedli k odmítnutí darwinismu. Zapůsobilo na něj rovněž novokantovství, které jej zcela odvrátilo od materialismu a vedlo jej v souladu s Kantovou filozofií a marburskou novokantovskou školou ke studiu hodnot a světa jako lidského konstruktů. Od konce 80. let 19. století, kdy přesídlil do Spojených států amerických, usiloval o poznání záhady **domorodé mysli** (*native mind*), kterou chápal jako hlavní předmět etnologie, jímž se mělo stát studium „lidského mentálního života“ a „základních psychických postojů kulturních skupin“ (Freeman, 1999, s. 23). Těto otázky zasvě-

til rozsáhlou práci *The Mind of Primitive Man (Mysl primitivního člověka, 1911)*, v níž se zabýval dvěma klíčovými otázkami: Čím se člověk liší od zvířete a čím se „primitivní člověk“ odlišuje od člověka „civilizovaného“? Vyslovil názor, že člověka od jiných zvířat odlišuje osvojování a užívání artikulovaného jazyka, schopnost uvažování a nástrojové chování (Boas, 1922, s. 96–97). Boas vystoupil s názorem, že příslušníci různých lidských skupin vykazují různé reakce na podněty za stejných podmínek. Rozdíl mezi „primitivním“ a „civilizovaným“ člověkem shledal zvláště v míře volní kontroly a schopnosti rozpoznávat logické souvislosti (Boas, 1922, s. 98–99). Boas nicméně předpokládal psychickou a mentální jednotu lidstva a rozdíl zaznamenané mezi „primitivním“ a „civilizovaným“ člověkem přisoudil kulturním podmínkám, neboť zastával názor, že psychické a mentální procesy co do podstaty neodlišují jednu lidskou skupinu od druhé.

Názor, že existuje druhový rozdíl mezi myšlením „primitivního“ a „civilizovaného“ člověka, rozvíjel, alespoň zpočátku, francouzský etnolog **Lucien Lévy-Bruhl** (1857–1939). Na základě dostupných etnografických dat se snažil doložit, že primitivní myšlení je prelogické, což naznačuje evolucionistické postuláty, jež Lucien Lévy-Bruhl zastával (Lévy-Bruhl, 1999). V tomto ohledu následoval myšlenky představitelů klasického evolucionismu, jako byli Edward Burnett Tylor (1832–1917) či James George Frazer (1854–1941).

Významný impuls pro rozvoj psychologické antropologie znamenala britská expedice do Torresova průlivu, kterou v roce 1898 vedl britský zoolog a antropolog-samouk **Alfred Cort Haddon** (1855–1940). Později zhodnotil výsledky expedice, které průběžně s kolegy publikoval bezmála čtyři desítky let, jako příspěvek k „etnické experimentální psychologii“ (Haddon, 1910, s. 86). Vedle lingvisty a specialistů na fyzickou antropologii se výpravy zúčastnili rovněž odborníci na psychologii. Zejména William Halse Rivers Rivers, jenž se věnoval experimentální psychologii. V návaznosti na své zkušenosti nabyté studiem u Emila Kraepelina se v Torresově průlivu zabýval psychologickými experimenty a testováním. Na ostrově Mer podrobil svým experimentům přibližně 150 jedinců. Zkoumal citlivost na světlo, vidění barevného spektra, vnímání tónů, odhady výšky a časových intervalů a rozpoznávání chutí a vůní. Srovnatelně postupoval rovněž na dalších ostrovech Torresova průlivu, ale v mnohem menším rozsahu. Podle Riversa badatelé nedokázali zkoumat subjektivní prožívání probandů, protože se jim nedařilo od domorodců získat žádné introspektivní popisy. Rivers uvedl dvě hlavní obecná zjištění: 1) mezi domorodci existuje vysoká míra psychické a mentální rozmanitosti a 2) domorodci vykazují nízkou míru ovlivnitelnosti cizími názory. Rivers rovněž uplatnil testy zjišťující náchylnost k mentální a tělesné únavě, a to po vzoru experimentů, které uskutečňoval pod vedením Emila Kraepelina (1856–1926) v Německu (Rivers, 1899, s. 219–221).

Počátky psychologické antropologie se odvíjely od postulátů dobového odborného smýšlení, jež oscilovalo mezi evolucionismem a difuzionismem. Evolucionisté vycházeli z premisy „psychické jednoty lidstva“ (viz Morgan, 1954), nicméně v duchu stadiálního výkladu vývoje lidstva předpokládali kognitivní a psychickou evoluci. Tak například **James George Frazer** předpokládal kognitivní vývoj, jehož výrazem se staly světonázory vyjádřené postupně magií, náboženstvím a vědou (Frazer, 1994). Protože mimoevropské domorodé kultury mnozí antropologové na přelomu 19. a 20. století chápali jako „fosilie“ diskretních stadií vývoje, které předcházely dosažení vrcholné příčky evoluce kultury, spatřovali analogii mezi psychikou a mentalitou domorodců a dětí. Napomohly tomu jak psychoanalytické výklady průběhu ontogeneze, tak názory **Jeana Piageta** (1896–1980), který rozvinul myšlenky Jamese Marka Baldwina (1861–1934) (Baldwin, 1895). Piaget dospěl k závěru, že dítě nelze považovat za zmenšenou verzi do-

spělého jedince, neboť lidé v průběhu ontogeneze procházejí vývojem kvalitativně odlišnými stadii (Piaget, Inhelder, 2010). Při aplikaci tehdy značně populárního biogenetického zákona formulovaného německým darwinistou Ernstem Haeckelem (1834–1919) mnozí antropologové a psychologové stavěli na předpokladu analogie mezi psychikou a mentalitou „primitivů“ a dětí (viz Haeckel, 1866, s. 7). **Rekapitulační teorie** předpokládala, že stejně jako prochází kultura univerzálními stadii vývoje, postupuje jimi rovněž lidská mysl. Při využití biogenetického zákona, který říká, že v ontogenezi dochází k rychlé rekapitulaci fylogeneze, se tudíž věřilo, že lidská mentalita absolvuje od narození do dospělosti stadia, jimiž se až dosud vyvíjela kultura, jejímž je nositelem. Tyto názory vyvrátili až následující generace antropologů (viz např. Fortune, 1927; Hallowell, 1955), kteří zcela odmítli axiomy evolucionismu a obrátili pozornost ke kultuře jako determinantě lidského chování a prožívání.

3 ŠKOLA „OSOBNOST A KULTURA“ A JEJÍ VLIV NA ANTROPOLOGICKÉ MYŠLENÍ

Rozhodujícím způsobem zapůsobili na další rozvoj psychologické antropologie představitelé americké kulturní antropologie, kteří se začali ve 20. letech věnovat výzkumu vzájemných vztahů a vlivů mezi osobností a kulturou. Významnou úlohu při konstituování směru, kterému se dostalo označení škola „osobnost a kultura“, sehráli žáci Franze Boase, předně **Margaret Meadová** (1901–1978), **Ruth Fulton Benedictová** (1887–1948), **Alfred Louis Kroeber** (1876–1960), **Edward Sapir** (1884–1939) a **John Whiting** (1908–1999). Meadová nicméně vyjádřila jistou nespokojenost s názvem, jehož se jejich směru dostalo, neboť se domnívala, že spojka „a“ dává dohromady dva zcela odlišné předměty zájmu. Sama navrhovala užívat označení „jedinec v kultuře“ (*individual in culture*), protože to pokládala za přiléhavější označení svého objektu zkoumání (srov. Sullivan, 2005). Nicméně je nutné poznamenat, že označení „osobnost a kultura“ vystihuje premisu „izomorfie jedince a kultury“, z níž příslušníci školy vycházeli ve svých výzkumech a bádáních. Implicitně totiž předpokládali, že osobnost se vyvíjí pod diktátem kultury tak, že do sebe absorbuje vzorce dané kultury, jež v sobě nakonec věrně odráží a stává se kulturou v malém.

Z postulátu analogie osobnosti a kultury vycházela rovněž metodologie výzkumů, neboť představitelé školy měli za to, že kulturu lze studovat prostřednictvím i jen několika málo příslušníků určité kultury. Palčivým problémem se pro Boasovy žáky rázené do školy „osobnost a kultura“ stala existence deviantů, tedy těch jedinců, kteří vykazují rysy osobnosti odporující étosu kultury. Pokud by totiž vliv kultury skutečně bezvýhradně vedl k formování unifikovaných

osobností, jak postuláty školy předpokládaly, neměli by se devianti v lidských společnostech vůbec vyskytovat. Jedno z možných řešení nabídla Meadová v práci *Sex and Temperament: In Three Primitive Societies (Pohlaví a temperament ve třech primitivních společnostech, 1935)*. Zaujala zde stanovisko, že lidé se rodí s určitým vrozeným temperamentem, přičemž pokud tento temperament neladí s étosem kultury, v níž jedinec vyrůstá, stává se z takového jedince deviant v dané kultuře. Jinými slovy, pokud se např. člověk narodí mezi Arapeši s temperamentem, jenž odpovídá dospělé osobnosti ideálního Mundugumora, stane se z něj mezi Arapeši deviantní jedinec (srov. Meadová, 2010, orig. 1935).

Na základě věhlasných výzkumů, které podporovaly Boasem prosazovanou doktrínu kulturního determinismu, se právě Meadová stala přední reprezentantkou školy „osobnost a kultura“. Zvláště z prvního výzkumu uskutečněného na souostroví Samoa přinesla data, která dokládala, že chování a prožívání adolescentů determinuje kultura, nikoli fyziologické změny, jimiž organismus prochází v průběhu tělesného dospívání (Mead, 1928). Později Meadovou podrobil kritice Derek Freeman, jenž celkem přesvědčivě doložil, že Meadová díky apriornímu předpokladu kulturní determinace na souostroví Samoa přehlédla celou řadu skutečností, které svědčily v neprospěch jejího závěru o poklidném dospívání samojských dívek a o jejich promiskuitním chování (Freeman, 1983, 1999). Enormní vliv získala rovněž Benedictová, která na rozdíl od Meadové disponovala jen omezenými etnografickými daty, neboť realizovala jen kratší terénní

výzkumy u vybraných kmenů severoamerických indiánů (srov. Soukup, 2013).

Škola se rozvíjela v několika hlavních směrech. Předně se její představitelé zajímali o průběh formování osobnosti procesy socializace a enkulturace. Zvláštní pozornost věnovali studiu výchovných stylů. Na zkoumání formování osobnosti se soustředila především Meadová, jež na základě svých četných výzkumů v Oceánii (Samoa, Manus, Nová Guinea), Indonésii a Americe, v celkem osmi kulturách, dospěla ke zjištění, že vývoj osobnosti nelze pokládat co do průběhu za univerzální, nýbrž že jej do značné míry diktují kulturní podmínky (srov. zejména Mead, 1928, 1953; Meadová, 2010).

Výzkumná orientace na zkoumání kultury vyústila ve zformování **konfiguracionismu**, který se někdy vyčleňuje jako samostatné antropologické paradigma. Významně jej rozvíjeli zejména již zmínění antropologové Kroeber (1944) a Benedictová (1999, 2013). Ústřední kategorii zde tvořil pojem **kulturní vzorec** (*cultural pattern*), kterým se rozuměl souhrn uspořádaných kulturních rysů, který vtiskuje celku kultury a jejím jednotlivým částem svébytný charakter a předurčuje myšlení a chování jejich nositelů. Jejimi slovy: „Kultura je stejně jako jednotlivec víceméně konzistentním souborem myšlenek a činů. V každé kultuře vznikají pro ni charakteristické cíle, které společnosti jiného typu nemusí nutně sdílet. Lidé každé kultury jednájí v souladu s těmito cíli, takže způsob jejich života se postupně stále více vyhraňuje a různorodé prvky jejich chování nabývají úměrně k naléhavosti jednotlivých motivací stále sladnějších podob“ (Benedictová, 1999, s. 48). Benedictová svou představu rozvinula v řadě studií a knih, v nichž uplatnila koncepci kulturního vzorce na výklad několika kultur. Nejznámějšími se staly její interpretace kultur indiánských kmenů Zuni a Kwakiutl a obyvatel ostrova Dobu (Benedictová, 1999). Neméně známou se stala její práce věnovaná japonské kultuře (Benedictová, 2013, orig. 1946). Teorii kulturní konfigurace rozvíjel rovněž výše uvedený Alfred Louis Kroeber. Již svou disertační práci zasvětil studiu stylu dekorativního symbolismu Arapahů (Kroeber, 1901). V programovém článku *The Superorganic* (*Superorganismus*, 1917) navázal na myšlenku Herberta Spencera (1820–1903) a rozvinul tezi, že kultura představuje nadbiologický jev, který se řídí vlastními zákonitostmi. Považoval ji za předmět studia antropologie a tvrdil, že kulturu nelze studovat prostředky psychologie. Tuto myšlenku později dále programově rozpracoval **Leslie Alvin White** (1900–1975), jež prosazoval kulturologii jako obor, který se má věnovat studiu kultury (White, Dillingham, 1973). Kroeber v uvedené studii obhajoval své názory tvrzením, že kultura má silný formativní vliv na chování svých nositelů. Projevuje se to v dějinách tím, že osobnosti se stávají významnými díky okolnostem, neboť se objeví ve správný čas na správném místě (Kroeber, 1917). Své monumentální dílo *Configurations of Culture Growth* (*Konfigurace kulturního*

růstu, 1944) zasvětil rozboru vývojových proměn civilizací s cílem zjistit, zda převládá v historii nějaký trend. Dospěl k závěru, že každá civilizace vykazuje vlastní trajektorii růstu, a nelze určit jeden univerzální vývojový trend, který by byl vlastní každé civilizaci (Kroeber, 1944).

Osobitým způsobem ovlivnil psychologickou antropologii **Edward Sapir**, jež se dlouhodobě zabýval otázkami „psychologie kultury“ a na toto téma vedl kurzy na University of Chicago a Yale University (LeVine, 2007, s. 252). Ze zápisů studentů vznikla dlouho po Sapirově smrti kniha *Psychology of Culture* (*Psychologie kultury*, 1993), jež shrnuje Sapirovy názory na antropologické studium osobnosti a kultury (Sapir, 2002). Na rozdíl od některých dalších Boasových žáků nezatracoval význam studia psychiky jednotlivců a neodděloval je od kultury, jak to programově učinil Kroeber (1917). Na jeho studii *The Superorganic* (*Superorganismus*, 1917) reagoval kriticky, když vyslovil názor, že antropologie se nevyznačuje zvláštním předmětem výzkumu, ale hlediskem, s nímž přistupuje k realitě. Odmítl totiž Kroeberův předpoklad, že kultura či civilizace reálně existují jako entity, ale pokládal je za abstrakci, konstrukci badatele, který si vytváří svůj partikulární předmět zájmu (Sapir, 1917).

Jeho názory na psychologii kultury ovlivnily zejména myšlenky a názory Carla Gustava Junga (1875–1961), Kurta Koffky (1886–1941) a Harryho Stacka Sullivana (1892–1949). Na rozdíl od dominantních antropologických názorů své doby Sapir kladl důraz na individuální jednání a zkušenosti. Výzkumník musí důsledně analyticky rozlišovat mezi kulturní a individuální úrovní, tedy mezi vzorci kultury a individuálním jednáním. Jinými slovy odmítal představu rigidního přizpůsobení jedinců diktátu kultury. Namísto toho kladl důraz na *human agency*, kdy předpokládal, že lidé systematicky reflektují svou situaci a jednájí tak, že volí alternativy jednání, o nichž předpokládají, že jsou přiměřené situaci a cíli (Sapir, 2002). Svými názory se odklonil od převládajících názorů na podstatu vztahu mezi jedincem a kulturou. Přes slibné počátky se nerozvinula ani spolupráce s Meadovou, která nejvíce z Boasových žáků inklinovala k psychologické antropologii. Sapir a Meadová se názorově a osobně rozešli v polovině 20. let 20. století a jejich vzájemná spolupráce se nadále nerozvíjela. Rozkol mezi nimi vzešel ze Sapirových osobních pohnutek. Sapir totiž přesvědčoval Boase, že vyslat Meadovou na Samou znamená značné riziko, protože se nachází v „latentním neurotickém stavu“, a domníval se, že není dost silná, aby přežila výzkum v tropech. Archivní materiály a autobiografie dokládají osobní rozměr Sapirovy snahy zabránit Meadové v odjezdu. Podle všeho spolu totiž měli poměr. Sapir toužil zabránit Meadové v odjezdu do Pacifiku z osobních důvodů, vyzval ji, aby se rozvedla, a nabídl jí sňatek, chtěl z ní učinit nevlastní matku svých dětí a mít s ní další děti (Freeman, 1999, s. 58–59; Lutkehaus, 2008, s. 44; Mead, 1972, s. 129–130).

Ve 40. a 50. letech 20. století se do ohniska zájmu představitelů školy „osobnosti a kultury“ dostalo studium **národního charakteru**. Mezi nejvýznamnější představitele tohoto proudu se řadili Margaret Meadová, Ruth Benedictová, Rhoda Bubendey Métrauxová (1914–2003) či Geoffrey Gorer. V průběhu druhé světové války se téma národního charakteru dostalo do popředí zájmu, když antropologové zkoumali prostorově nedosažitelné kultury metodou studia kultury na dálku (Métraux, Mead, 2000). Gregory Bateson koncepci národního charakteru podrobil kritice, protože považoval za zjednodušující pokládat kulturu za časově a prostorově homogenní entitu (srov. Bateson, 1942). Nicméně tento proud antropologického bádání dal vzniknout mnoha klasickým dílům. Ruth Benedictová publikovala *Thai Culture and Behavior (Thajská kultura a chování, 1943, tiskem 1952)* a zvláště *The Chrysanthemum and the Sword (Chryzantéma a meč, 2013, orig. 1946)*. Rhoda Métrauxová zase připravila monografii *Themes in French Culture (Témata francouzské kultury, 1954)*.

Ukázkou tohoto přístupu je dílo britského sociálního antropologa **Geoffreyho Gorera** (1905–1985), jimž se zasloužil o prohloubení sepětí mezi psychologii a antropologií. Obecně se předpokládá, že přivádění dětského těla dospělými k poslušnosti působí nejen na psychiku dítěte, ale rovněž předznamenává psychiku dospělých. Geoffrey Gorer vyslovil hypotézu, že svébytný způsob zavinování nemluvnat, tradičně užívaný v ruské kultuře, předurčuje určité rysy osobnosti dospělých. Zatímco ruské intelektuální, politické a úřednické elity tradiční styly péče odmítly ve prospěch západních stylů péče o nejmladší děti, podle Gorera se v rurálních oblastech dlouho udržoval tradiční způ-

sob péče o děti. Ruské matky v rurálních regionech zabalovaly nemluvnata do zavinovačky tak, aby vytvořily pevné balíčky, v nichž se dítě nemohlo pohnout. Jako důvod uváděly, že by si jinak děti mohly ublížit. Považovaly je totiž za nemotorné, domnívaly se, že by mohly spadnout a něco si zlomit nebo si i jinak ublížit. Děti strávily průměrně prvních devět měsíců svého života v zavinovačkách, v nichž měly omezené možnosti pohybu. Nemohly prozkoumávat svět ústy a rukama. Na frustraci mohly reagovat pouze pláčem nebo kousáním. Později rodiče na dětech tvrdě vyžadovali poslušnost a tělesně je trestali. Podle Gorera se raná zkušenost podepsala na ruském národním charakteru. Rusové mají podle této „zavinovačkové hypotézy“ sklony k iracionálním výbuchům vzteku a bezmocným vzpourám, podřizují se autoritě a trpí pocity poníženosti. Mezi rodiči a dětmi vznikají spíše labilní vztahy násilné povahy. Dospělí holdují alkoholu a pořádají bujaré večírky, které Gorer považoval za znovuoživení šťastných, krátkých svobodných okamžiků, kdy matka děti uvolnila ze zavinovačky, aby je umyla a přebalila (Gorer, 1949; Gorer, Rickman, 1950). V odborném tisku se objevilo mnoho námitek proti tomuto výzkumu a jeho výsledkům. Meadová se postavila na stranu Gorera (Mead, 1954), sama již dříve připravila knihu o ruském postoji k autoritám (Mead, 1951). Za obhajobu Gorera si vysloužila posměšnou nálepkou stoupenkyně „plenologie“ (Lutkehaus, 2008). Bez ohledu na závěry Gorera, které Meadová obhajovala, je evidentní, že úplné zamezení pohybu kojencům je pro ně frustrující a může se podepsat na jejich psychice. Je však nadsazené hovořit o přímém vlivu tohoto zvyku na ruský národní charakter, lze totiž zpochybnit již samotnou relevanci koncepce národního charakteru.

4 NÁVAZNOSTI A KRITICKÉ VÝHRADY KE ŠKOLE „OSOBNOST A KULTURA“

Vedle uvedených Boasových žáků zapůsobili bohatě na rozvoj psychologické antropologie **Alfred Irving Hallowell** (1892–1974) a jeho žáci. Stejně jako mnoho jeho vrstevníků rovněž Hallowella ovlivnily ideje Boasova pojetí antropologie jako vědy o člověku. Disertační práci zasvětil komparativní analýze kulturního komplexu medvěda v široce pojatém kulturním areálu severu, kam zahrnoval Evropu, Asii a Ameriku. Zajímal se především o soustavu představ a rituálů spjatých s tímto zvířetem a sledoval jejich rozmanitost v prostoru (Hallowell, 1926). Jeho disertační práce dokládá, že na začátku své profesní dráhy navazoval na historický partikularismus rozvíjený Boasovou školou (srov. Darnell, 1977). Záhy svůj výzkumný zájem zúžil na studium Odžibvejů, u nichž získal bohatý soubor etnografických dat, jež interpretoval v desítkách otištěných studií. Těžiště jeho zájmu se nacházelo v tematických oblastech řešených představiteli školy „osobnost a kultura“.

Hallowell během výzkumů opakovaně uplatňoval Rorschachův test a Tematický apercepční test a zásadním způsobem přispěl k rozvoji užívání projektivních testů v antropologii a podnítil mnohé antropology k nasazení těchto technik při výzkumech v dalších kulturách (Wallace, 1980). S využitím získaných dat došel k závěru, že u Odžibvejů se očekávalo udržování osobní statečnosti bez ohledu na utrpení, které to může přinést. Odžibvej musel vzdorovat veřejnému vyjadřování emocí vůči druhým a čelit tendenci korigovat jejich chování. Vyvinula se u něj zvláštní citlivost na jakékoli emoce projevované jeho okolím. V důsledku akulturačních procesů se Odžibvejové dostali do situace, kdy nedokázali tradičními prostředky naplňovat hospodářské a sociální funkce, jako tomu bylo v minulosti. Zvláště se to týkalo mužů, kteří dříve lovem zajišťovali přísun potravy, ale své lovecké schopnosti a kompetence nemohli uplatnit v nových podmínkách. Osobnost Odžibvejů se proto zaklá-

dá na obranných mechanismech proti úzkosti, které čelí tím, že se chovají jako izolovaní jedinci s tuhou sebekázní, kteří jednají pokud možno samostatně, nevyjadřují emoce a příliš se neprojevují ani slovně (Hallowell, 1955, s. 363).

Hallowellovi žáci ovlivnili další vývoj psychologické antropologie. Zasloužili se o to zejména **Melford Elliot Spiro** (nar. 1920) a **Anthony Francis Clarke Wallace** (nar. 1923), kteří se postavili proti hlavnímu proudu americké kulturní antropologie reprezentované těmi žáky Franze Bause, kteří rozvíjeli školu „osobnost a kultura“. Spiro společně se svým učitelem Hallowellem tvrdili, že jelikož je člověk jeden druh organismu (*Homo sapiens*), musíme předpokládat existenci sady sdílených psychických vlastností, které předcházejí kultuře. Spiro vycházel především z teoretického rámce psychoanalýzy a opíral se o bohaté zkušenosti, jež nabyl v průběhu terénních výzkumů na ostrově Ifaluk, v Izraeli, Thajsku a Barmě. Na začátku 50. let 20. století otevřeně vystoupil proti postulátům školy „osobnost a kultura“. Tehdy vyjádřil přesvědčení, že „osobnost a kultura“ je falešná dichotomie, která je výrazem evropské myšlenkové tradice (Spiro, 1951). Zřejmě nevlivnější se stala jeho práce *Children of the Kibbutz (Děti Kibucu, 1958)*, která podkopala doktrínu kulturního determinismu. Zjistil totiž, že v kibucech selhala snaha vychovávat potomky tak, aby vznikla unisexová společnost. Ženy a dívky sice vyjadřovaly souhlas se zavedením rovnosti pohlaví ve společnosti kibucu, ale bouřily se proti odstranění konvenčního uspořádání rodiny, rodinného života a výchovy (Spiro, 1958). V polovině 80. let 20. století revidoval závěry, k nimž na konci 20. let 20. století dospěl Bronisław Malinowski (viz dále), když testoval s pomocí etnografických dat z Trobriandových ostrovů psychoanalýzu (viz níže, srov. Spiro, 1993).

Rovněž kanadsko-americký antropolog Anthony F. C. Wallace podrobil kritice premisy představitelů školy „osobnost a kultura“. Na základě výsledků terénního výzkumu provedeného mezi Irokézy v rezervaci Tuscarora zjistil, že empirická data nedokládají existenci „modální osobnostní struktury“, tedy osobnosti typické pro podstatnou část příslušníků kultury. Zjistil, že ji vykazuje jen 37 % Tuscarorů (Wallace, 1952). Představitel školy „osobnost a kultura“

předpokládali, že uplatňování jednotného výchovného stylu v procesech socializace a enkulturace povede ke vzniku uniformního psychického profilu, který se bude reprodukovat napříč generacemi. Na základě etnografických a psychologických dat Wallace došel ke zjištění značné rozmanitosti uvnitř kultury. Intrakulturní variabilitu vykazují příslušníci kultury co do znalostí, chování či životních zkušeností, osobností jako takových. Wallace proto odmítl reifikovat kulturu a vztah mezi kulturou a osobností jako analogii makrokosmu a mikrokosmu.

Kulturu nelze pokládat za nic jiného než za „uspořádání rozmanitosti“ (*organization of diversity*). K dosažení uspořádanosti kultury a systémové interakce mezi lidmi postačuje podle Wallace omezené množství pravidel a osvojení si minimálních znalostí. Kultura je výsledkem sebeorganizačního chování lidí na principu „neviditelné ruky trhu“. Lidé se nemusejí vzájemně znát, vytvářejí dočasné či trvalé „administrativní struktury“ (*administrative structures*), čemuž napomáhá zavedená soustava statusů a rolí (srov. Wallace, 1961, 2009). Lidé se dokážou zorientovat v sociálním a kulturním prostředí, tím že si budují *mazeway* („cesta bludištěm“). *Mazeway* Wallace definoval jako „mentální obraz společnosti a její kultury, stejně jako vlastního těla a jeho zákonitostí chování, vytvořený za účelem jednat způsoby, které redukuje stres na všech úrovních systému“ (Wallace, 2003, s. 12). Jinými slovy, *mazeway* představuje kognitivní mapu, kterou si jedinec vytváří na základě osvojených hodnot, preferencí a představ světa v nejširším smyslu slova. Jedná se o personalizovanou perspektivu na světónázor kultury, jejímž je dotýčným příslušníkem. Znázorňuje tedy jistý *gestalt* představy společnosti, kultury a sebe sama, který jedinci umožňuje orientaci ve světě a každodenní interakce s ním. V případě kulturních změn musí dojít k přizpůsobení *mazeway* tak, aby se dostala do souladu s novým stavem kultury. Wallacem empirickými daty podloženému tvrzení o existenci intrakulturní rozmanitosti, včetně jeho průkopnické koncepce *mazeway*, která předznamenala kognitivní antropologii, se dostalo značné kritiky. Zkrátka, „antropologie inklinovala k oslavování rozmanitosti kultur, nikoliv rozmanitosti jednotlivců v rámci kultur“ (Wallace, 2009, s. 253).

5 ENKULTURACE A VÝCHOVNÉ STYLY

Enkulturační se rozumí sociální proces, jímž si jedinec osvojuje kulturu, zejména kulturně specifické vzorce pro chování, cítění a myšlení. Stejně jako v případě socializace, také enkulturace probíhá celoživotně. Zejména během dětství jedinci podstupují intenzivní enkulturační, kdy je dospělí výchovnými praktikami vedou k osvojení a interiorizaci společensky přijatelných norem. Antropologové na základě četných antropologických výzkumů potvrdili značnou rozmanitost výchovných praktik, jichž se za tím účelem užívá.

Jeden z nejrozsáhlejších komparativně koncipovaných výzkumů v psychologické antropologii výzkumu dětství inicioval americký kulturní antropolog **John Wesley Mayhew Whiting** (1908–1999). Vystudoval antropologii na Yale University, kde se stal studentem **George Petera Murdocka** (1897–1985), jenž se v antropologii zasloužil o rozvoj komparativního přístupu. V letech 1936–1937 Whiting uskutečnil terénní výzkum u novoguinejské etnické skupiny Kwoma, jež obývá oblast Sepiku. Během sedmiměsí-

ního terénního výzkumu, který probíhal převážně v pidgin angličtině (*tok pisin*), se zaměřil na studium procesů socializace a enkulturace. Poznatky o kultuře etnické skupiny Kwoma dal do souvislosti s výchovnými praktikami a procesy osvojování společenských norem a kultury.

Při výkladu uvedených procesů se opřel o teorii učení, kterou v návaznosti na behaviorismus vypracovali John Dollard (1900–1980) a Neal Elgar Miller (1909–2002) (Dollard, Miller, 1941). V intencích jejich teorie položil důraz na způsoby transmise kultury u Kwomů v procesech, při nichž lidé uspokojují své potřeby (*drive*) odezvou (*response*) na signál (*cue*), čímž dochází k dosažení odměny a následkem toho k vytváření a zpevnění návyku. Whiting např. uvádí, že se chlapci učí nevstupovat do domu *tambaran*, když tam probíhají ceremonie. Podnětem je úzkost, protože ostatní chlapce varují, že by mohl zemřít, odezvou je vyhýbání se domu *tambaran*, signálem jsou zvuky linoucí se z *tambran* a pohled na dospělé muže, kteří se dekorují pro účast na rituálu. Odměnou se mu stává únik z úzkosti (viz Whiting, 1941, kapitola VII). V roce 1937 se zapojil do Murdockova projektu *Cross-Cultural Survey*, z něž se po druhé světové válce vyvinula známá databáze HRAF. Po skončení války s ním spolupracoval rovněž na jeho projektu v Mikronésii, kde působili na základě zadání úřadu amerického námořnictva (Kiste, Marshall, 1999; Whiting, 1994). Ve výzkumech se prolnul Murdockův důraz na mezikulturální komparaci s Whitingovým zájmem o studium procesů socializace a enkulturace. K tomu jej přivedly kurzy vedené **Johnem Dollardem** a **Edwardem Sapirem**, kteří realizovali vlastní semináře zaměřené na „osobnost a kulturu“ (Whiting, 1994). Edward Sapir sice nikdy neuskutečnil vlastní výzkum orientovaný na dětství, ale ve svých kurzech na Yale University a University of Chicago vedl studenty, aby se zaměřovali na výzkum dětí jako subjektů zkušeností, nikoli objektů výchovných stylů (Sapir, 1993; LeVine 2007).

V roce 1954 Whiting ve spolupráci s **Williamem Lambertem** a **Irvinem Childem** (1915–2000) zahájil rozsáhlý komparativní projekt výzkumu šesti prostorově značně vzdálených kultur. Během tří let se uskutečnila zkoumání v Mexiku, na Filipínách u etnické skupiny Ilongot, v Japonsku na Okinawě, v Keni u Gusijů a ve *West Actonu* v Massachusetts. Za hlavní výstup projektu lze označit monografii *Children of Six Cultures (Děti šesti kultur, 1975)*, již připravil Whiting společně se svou manželkou **Beatrice Whitin-**

govou (1914–2003). V ní rozpracovali již dříve navržený model procesu socializace. Zastávají názor, že pro porozumění tomuto procesu se musí vzít v úvahu nejen jednotlivé domény kultury, ale musí se nezbytně nutně pracovat s ekologickými a historickými poznatky. Navržený model pracuje s několika složkami. Prostředí (klíma, fauna, flóra, terén) společně s historií kultury (výsledky exogenní a endogenní kulturní změny) působí na **systemy pro zachování** (*maintanance systems*), kam patří subsistenční strategie, výrobní prostředky, dělba práce, sociální struktura, sídelní vzorce, systémy obrany, právní řád a sociální kontrola. Výsledkem spolupůsobení těchto subsystémů kultury je **prostředí dětského učení se** (*child's learning environment*). Jimi navržený model počítá s tím, že kulturně ustanovené výchovné praktiky usměrňují dětské potřeby, sklony a schopnosti (Whiting, Whiting, 1975, 1980).

Jako ukázka antropologického studia výchovy může posloužit dílo *Being Palauan (Být Palauanem, 1960)* od renomovaného amerického antropologa **Homera Garneta Barnetta** (1906–1985), jenž v letech 1947–1948 uskutečnil terénní výzkum ve vesnici Babeldaob na ostrovech Palau (Kiste, Marshall, 1999). Palauané se podle Barnetta cítí méněcenní a nikdy nerevoltovali proti nadvládě kolonizátorů (postupně Japonců, Němců a Američanů). Zvláštním rysem výchovy u Palauanů je „náhlý zlom“, kdy matka náhle a nečekaně ponechává dítě, aby zrál k soběstačnosti a nerozvíjelo citové vazby k druhým. Dítě dostává množství lekcí, jež jej nakonec přivedou k pochopení, že navazování a pěstování citových vazeb nevede k ničemu dobrému. První takovou lekci dostane dítě přibližně ve věku pěti let, kdy jej matka bez jakéhokoliv vysvětlení začne odmítat nosit, krmit, mazlit se a hrát si s ním. Neobejde se to přirozeně bez emočního otřesu dítěte a jeho snahy vzdorovat. „Děti musí vyrůstat bez svých rodičů a ne lpět na nich. Dříve nebo později se dítě musí naučit neočekávat starostlivost, shovívavost a hřejivou náklonnost dřívějších let a musí přijmout skutečnost, že bude žít v emočním vakuu“ (Barnett, 1960, s. 5–6). Barnett v citované práci neproblematizoval emoční stránku socializačního procesu na Palau, jen konstatoval, že Palauané se v procesu „emočního odstavení“ učí žít v emočním vakuu, ale kulturním základem emocí se nezabýval. Teprve v 80. letech 20. století začali antropologové věnovat systematickou pozornost emocím jako specifickým kulturním konstrukcím.

6 EMOCE A ETNOPSYCHÓZY

Studium emocí se začalo do ohniska zájmu antropologů dostávat zejména v 80. letech 20. století. **Catherine Lutzová** a **Geoffrey White** se domnívají, že obrat k emocím způsobila příliš silná kognitivní orientace v americkém antropologickém myšlení, která oboru dominovala v 70. letech.

Rozvíjí se jako samostatná oblast výzkumu, které se dostalo označení **antropologie emocí**. Dle těchto autorů se studium emocí člení do sady dichotomicky uspořádaných přístupů. Konkrétně uvádějí materialismus – idealismus, pozitivismus – interpretivismus, univerzalizmus – relativismus,

jedinec – kultura a konečně romantismus – racionalismus (Lutz, White, 1986). Materialismus vychází z předpokladu, že emoce musíme pokládat za biologický stav organismu, který se projevuje pozorovatelnými tělesnými změnami (mikrovýrazy apod.). Oproti tomu emoce lze chápat jako nadbiologické jevy. V takovém přístupu se pojímají jako hodnotící soudy, úzce souvisí se společenskými normami a jejich ideačním základem.

Pozitivistický přístup k emocím předpokládá, že emoce stojí v základu lidského chování, představují jeho motivace a příčiny. Oproti tomu interpretativní přístup se zakládá na tvrzení, že emoce představují kulturní konstrukty, jež zahrnují základní kulturní významy. Stoupenci univerzalizmu předpokládají, že emoce nejsou kulturně specifické, a nelze je pokládat za kulturně variabilní, jak tvrdí představitelé relativismu, ale všude na světě stejně. Dichotomie jedinec – kultura stojí na předpokladu, že emoce spadají do sféry jednotlivce, jenž vyjadřuje pocity, které jsou sice kulturně konceptualizované, ale emoce jako takové patří do sféry soukromé, nikoli kulturní. Romantismus chápe emoce jako projev humánnosti, zatímco racionalismus emoce odmítá jako iracionální a animální projevy (Lutz, White, 1986, s. 406–409).

Antropologické studium emocí lze sledovat do 19. století, kdy se jejich zkoumáním zabýval **Charles Darwin** (1809–1882). V díle *The Expression of the Emotions in Man and Animals (Výraz emocí u člověka a zvířat, 1872)* představil výsledky svého bádání v oblasti výrazu emocí, k čemuž jej inspirovala zjištění dosažená skotským umělcem **Charlesem Bellem** (1774–1842), jenž se touto problematikou zabýval již na začátku 19. století. Darwin si předsevzal zkoumat, zda a jak se projevují duševní stavy v posuňcích a výrazech v obličeji. Za zdroj dat označil především pozorování dětí a choromyslných. Využil také potenciálu empirického šetření. Vybraným respondentům předkládal fotografie zaznamenaného výrazu emoce a chtěl po nich, aby uvedli, o jakou emoci se jedná. Čtvrtým zdrojem dat se stala proslavená umělecká díla. Zaměřil se rovněž na zkoumání výrazu emocí u různých druhů zvířat. Darwin došel k zjištění, že „všechny hlavní výrazy projevované člověkem jsou tytéž na celém světě. Tento fakt je zajímavý, ježto poskytuje nový důkaz ve prospěch názoru, že různé rasy pocházejí z jediného rodového kmene, který byl jistě téměř úplně lidský ve stavbě těla a do značné míry v duševním založení před obdobím, nežli se rasy od sebe oddělily“ (Darwin, 1964, s. 268). Darwin nicméně vyjádřil lítost nad nedostatkem informací o výrazu emocí v různých kulturách. Přinesly je až výsledky terénních výzkumů provedených v průběhu 20. století.

Na Darwinovy výzkumy a myšlenky navázal rakouský etolog **Irenäus Eibl-Eibesfeldt** (nar. 1928), jenž se zajímal o výrazy emocí v mezikulturní perspektivě. Při svých výzkumech používal skrytou kameru, což mu umožnilo natočit unikátní záběry mateřského chování, chování dospívající mládeže a celou řadu výrazů emocí od smíchu po

agresi. Během své kariéry prováděl výzkum domorodých kmenů jihozápadní Afriky, jihoamerických indiánů a také kmene Eipo z Nové Guineje. Mimiku považuje za jediný univerzální jazyk člověka. Rozborem obrazového materiálu došel k zjištění, že mnohé výrazy emocí lze v rámci mezikulturního srovnání považovat za univerzální. Závěr se týká například vyjadřování radosti, smutku, odporu a jiných emocí (Eibl-Eibesfeldt, 1989). Zjistil rovněž existenci tzv. „pozdravu na dálku“. Provází jej krátké zvednutí hlavy a pokývnutí s následným úsměvem. Podle Eibl-Eibesfeldta se kultury liší jen mírou ochoty takové signály vysílat (Eibl-Eibesfeldt, 2005). Tyto výzkumy navazují na pojetí emocí jako biologického stavu organismu, jehož prožitku se připisuje kulturně specifický význam. Některé stavy organismu se pokládají za univerzální, pramení v evoluční minulosti a tvoří pevnou součást lidské přirozenosti. Jejich výrazy a významy jsou proto univerzální. Jedná se o základní emoce strachu, smutku, hněvu, znechucení, překvapení či radosti.

Z blíže neurčeného důvodu se kulturní antropologové hojně věnovali zkoumání emocí především v nativních kulturách Oceánie. Značný zájem vyvolala práce amerického psychologa **Paula Ekmana** (nar. 1934), jenž v díle *Face of Man (Lidská tvář, 1980)* shrnul výsledky pozoruhodného výzkumu u etnické skupiny Fore žijící v novoguinejské Vysočině. K myšlence zabývat se lidmi ve Východní Vysočině jej přivedl Daniel Carleton Gajdusek (1923–2008), jenž se tam zabýval hledáním příčin šíření smrtelné nemoci *kuru*. Gajdusek natočil dlouhé hodiny filmového materiálu, který Paul Ekman se svými spolupracovníky analyzoval a zjistil, že výrazy emocí na tvářích Foreů mu nejsou cizí. Rozhodl se sám vypravit do novoguinejských hor, aby zde provedl systematický výzkum výrazů emocí. Nechával dobrovolníky určovat výrazy emocí z předložených fotografií, na nichž subjekty vyjadřovaly určité emoce. Část snímků pocházela rovněž z výše uvedených filmových materiálů pořízených Danielem Carletonem Gajduskem. Nechával dobrovolníky vyprávět příběh, který by mohl předcházet výrazu emoce, jaký Foreové viděli na předloženém obrázku. Získaná data podle Ekmana dokládají univerzalitu výrazu emocí. Podpořil tím tezi, kterou již dříve formuloval Darwin a ověřoval také Eibl-Eibesfeldt (srov. Ekman, 1980; Ekman, Friesen, 2003).

Dnes již klasickou prací věnovanou emocím připravila americká kulturní antropoložka **Catherine Lutzová**, jež v 80. letech 20. století vydala uznávané dílo *Unnatural Emotions (Nepřirozené emoce, 1988)*. V 70. letech uskutečnila rozsáhlý terénní výzkum na ostrově Ifaluk (Karolíny), kde se mimo jiné orientovala na studium žen v matrilineárně uspořádané společnosti. V uvedené knize provedla dekonstrukci západního pojetí emocí jako nekontrolovatelných, nebezpečných, iracionálních, tělesných či bytostně femininních. S využitím poznatků z ostrova Ifaluk dospěla k podloženému závěru, že emoce bychom měli chápat jako kulturní konstrukty. V západním pojetí emocí

spatřuje „kulturně konstruovanou ‚přirozenost‘ emocí“, jež jsou chápány jako projevy individuálních bytostí (Lutz 1988, s. 69). Svě závěry dokládá na poznacích z Ifaluku, kde se individualita nepokládá za základ společenského a kulturního života. Catherine Lutzová se při výzkumu zaměřila na sémantickou analýzu pojmů, které se vztahují k emocím. Získala nejen bezmála 60 pojmů a jejich definic, ale zdrojem dat se staly také výsledky Tematického apercepčního testu. Ohniskem zájmu se pro Catherine Lutzovou stal výklad tří ifaluckých emocionálních koncepcí: *fago*, *song* a *rus*, na nichž demonstruje kolektivistickou povahu ifalucké společnosti a nízký význam individuality v ní. Tak například pojem *fago* Catherine Lutzová překládá jako „soucit/lásku/smutek“ a pokládá jej za výraz nejistoty a křehkosti života na ostrově, v němž se odráží nutná potřeba sdílení a vzájemné závislosti. *Fago* vyjadřuje nezbytnost soucitu/lásky/smutku, jež vytváří např. specifický vzájemný vztah mezi nemocným, jenž vyžaduje péči, a zdravým, který mu ji poskytuje. Srovnatelně to platí o umírajících a pozůstalých či trpících a pomáhajících. *Fago* pro ně vyjadřuje křehkost života, o něž nelze pečovat a udržovat jej individuálně. Jinými slovy, Catherine Lutzová dokládá, že emoce nelze na Ifaluku pokládat za individuální záležitost, ale za vztahem a vzájemným sdílením utvářený jev (Lutz, 1988). Emoce jsou tudíž podle Catherine Lutzové kulturně (z)konstruované. Stejně tak bychom se však měli podle Richarda Shwedera dívat také na další psychické jevy a procesy. Zastává totiž názor, že nejen emoce, ale také třeba pojetí *Self*, morální usuzování či „duše“ představují specifické kulturní konstrukty variující od jedné kultury k druhé (Shweder, 1991).

Specifickým příspěvkem ke zkoumání emocí se stala práce Arnolda Leonarda Epsteina (1924–1999), kterou věnoval zkušenosti a koncepci zahanbení ve vybraných kulturách Melanésie. Komparativně koncipovaná studie se věnuje zahanbení zejména u Tolajů (ostrov Matupit), Busamů (Nová Guinea) a Kalaunů (Goodenoughův ostrov) (Epstein, 1984). Podle Epsteina je třeba se při výzkumu emocí vyvarovat etnocentrického přístupu. Klíčem k vhodnému přístupu je začít od nativních pojmů pro označování emocí (emická perspektiva) a jejich důkladného rozboru s ohledem na kontext jejich užívání. Domnívá se totiž, že užívání anglického pojmu *shame* pro popis chování a výkladu pojetí této emoce v určité kultuře zkresluje skutečnost. Srovnávacím přístupem došel k zjištění, že základní formy výrazu zahanbení lze pokládat za univerzální, avšak v jednotlivých kulturách došlo k odlišnému zacházení s touto emoci a jejímu zvládnání. Vyvolávají ji kulturně specifické faktory. Podle tohoto antropologa zahanbení pracuje ve společnosti zejména jako nástroj sociální kontroly. V malých aliterárních společnostech má sankce za jednání v rozporu se zavedenými normami bezprostřední dopad na sebevědomí jedince. V úzkých interpersonálních vazbách, jaké jsou nastoleny v malých komunitách, přináší sankce rychlý a účinný efekt díky prožitku zostuzení, které

může souviset například se ztrátou sociální prestiže (Epstein, 1984).

Karl Heider se v 90. letech 20. století zaměřil na zkoumání emocí v Indonésii. Výsledkem jeho úsilí se stala práce *Landscapes of Emotions (Krajiny emocí, 1991)*, v níž se zaměřil na komparativní zkoumání konstrukce emocí ve třech různých kulturách. Jádrem práce tvoří analýza a interpretace kognitivních a lingvistických dat o matrilineární muslimské kultuře Minangkabau, jejíž příslušníci žijí na Západní Sumatře. Srovnávací materiál získal jednak na centrální Jávě, jednak ve Spojených státech amerických. Předmětem komparace se staly pojmy pro emoce, které identifikoval ve třech jazycích: javánštině, minangkabau a indonéštině. Každou skupinu pojal jako kognitivní mapu vztahů mezi jednotlivými pojmy. Sestavil je s pomocí 50 informátorů. Smyslem tvorby kognitivních map bylo detekovat vzájemné vztahy mezi pojmy pro emoce a jejich blízkost. Sestavil síť pojmů pro vybrané oblasti emocí a získal trsy úzce svázaných výrazů. Tak například oblast „smutek“ zahrnuje skupinu pojmů „svízelný“, „smutný“, „sklíčený“ či „muka“. Karl Heider zjistil, že nejvyšší hustotu vzájemných vztahů mezi výrazy pro emoce i jejich blízkost vykazuje indonéština, menší pak minangkabauský jazyk a javánština. Karl Heider tím v kultuře Minangkabau rozlišil dvě kultury emocí, a to na základě dvou jazyků užívaných mluvčími k vyjádření emocionálního stavu. Jestliže příslušníci kultury Minangkabau hovořili vlastním jazykem, byli méně emočně expresivní, než když používali indonéštinu (Heider, 1991). Tento typ výzkumů, podobně jako výzkum Catherine Lutzové, vychází z teoretických východisek kognitivní antropologie.

Do předmětu zájmu psychologické antropologie spadá rovněž problematika **etnopsychózy**, jež lze vymezit jako takové mentální a emoční projevy a zkušenosti, které jsou z hlediska příslušníků určité společnosti a kultury chápány jako neobvyklé a pro ostatní rušivé a zneklidňující (Lavenda, Schultz, 2003, s. 57). Z tohoto hlediska lze například interpretovat *anorexia nervosa*. Z mimoevropských příkladů lze uvést **psychózu windigo**. V subarktických kanadských oblastech u kmenů Odžibva a Krí se traduje pověst o duchu Windigo, který napadá lidi. Lidé posedlí kanibalským duchem Windigo popisovali, že prožívali nezkrotnou touhu zabít a pojídat členy vlastního kmene. Lidé, kteří prý jednou ochutnali lidské maso, neměli již zájem o jinou potravu, jejich srdce se stalo kusem ledu a na své druhy se dívali jako na lovnou zvěř. Zabíjeli a pojídali členy vlastního kmene do doby, než je někdo zabil. Americká kulturní antropoložka **Ruth Landesová** (1908–1991) popsala dvě fáze rozvoje psychózy takto: „Na počátku je stažení do melancholie, [...] ležel netečně a říkal, že hloubá nad možnostmi kanibalismu a obává se, že chce jíst lidi. Jeho rodina mu připadá jako štavnatí bobři k nakousnutí. Vůbec nejí ani nespí a zdá se netečný vůči všemu. Další fází je zběsilost, která následuje buď bezprostředně, nebo jen krátce po mírnější fázi“ (Landes, 1938, s. 25–26).

V různých kulturách světa byl zaznamenán ritualizovaný kanibalismus, ale v případě psychózy windigo se jedná o kanibalismus, který není pod sociální kontrolou. Kultura těchto severovýchodních kmenů dokonce kanibalismus přísně zapovídá. Proto výskyt napadení duchem Windigo vyvolává v členech kmene hrůzu. Byly skutečně zaznamenány případy, kdy došlo k zabíjení lidí, kteří byli považováni za napadené duchem Windigo. Jaké jsou příčiny psychózy windigo? Jeden z možných výkladů se spojuje s podmínkami prostředí. Kmeny Odživa a Krí žijí v nehostinných lokalitách, kde často zůstávají ve svých zimních tábořištích izolováni sněhem a ledem. V takové situaci jim často hrozí smrt hladem. V této souvislosti není bez zajímavosti, že oběti útoku

ducha Windigo se nejčastěji stávali staří lidé. Objevily se i hypotézy, že legenda o duchu Windigo je jen forma „sociální politiky“ v době nouze. Zdá se, že klíčovým faktorem je nedostatek potravy. Jedna křížská legenda vypráví o ženě, která snědla své děti i manžela, ale nakonec byla vyléčena pitím rozpuštěného medvědího tuku. Po jeho požití zvrátila kusy ledu a navrátila se do běžného duševního stavu. Jak tvrdí Anthony F. C. Wallace (1961), nedostatek potravy může vyvolat různé chování v různých kulturách, a to v závislosti na konkrétních kulturních vzorcích. Nelze vůbec hovořit o univerzálním duševním zdraví, protože každá kultura buduje vlastní psychologické koncepty a vede vlastní hranice mezi duševním zdravím a nemocí.

7 PSYCHOANALÝZA A ANTROPOLOGIE

Antropologii přirozeně ovlivnila **psychoanalýza**, kterou na sklonku 19. století vytvořil a na začátku následujícího století se svými následovníky rozpracoval rakouský lékař **Sigmund Freud** (1856–1939). Sám zasvětil antropologickým tématům hned několik prací. K těm nejvýznamnějším se řadí *Totem und Tabu* (*Totem a tabu*, 1913). V díle rozvinul svou spekulaci o původu tabu incestu, které dle Sigmunda Freuda úzce souvisí se vznikem totemismu. Podobně jako řada jeho současníků považoval totemismus za nejstarší náboženství lidstva. Sigmund Freud vyšel z teze, že prvotní lidé žili v hordách, kterým svrchovanou mocí vládl patriarcha, jenž si nárokoval výsadní sexuální práva na ženy v hordě. Synové toužící po ženách ve skupině se spojili a otce zavraždili a následně snědli, aby do nich vstoupila jeho moc a síla. Časem se dostavily výčitky svědomí, že zabili a rituálně snědli svého otce. Chování odčinili tím, že ustanovili otce v podobě nějakého zvířete totemem, od něhož nadále odvozovali svůj původ, vztahovala se na něj rozmanitá tabu, zejména se nesmělo ono zvíře zabíjet a nepatřilo do jídelníčku. Muži se zároveň vzdali sexuálního práva na ženy ze své hordy a zavedli pravidlo exogamie, protože jedině cestou zákazu endogamních sňatků lze dosáhnout celistvosti a stability hordy. Sigmund Freud tudíž odvozoval totemismus od pocitu viny z prvotního zločinu otcovraždy.

Freudem smyšlená událost představuje práh ustavující kulturu (Freud, 1991). Příběh o původu totemismu a zákazu incestu úzce souvisí s **oidipským komplexem** (též Oidipův komplex), jenž vzniká během falického stadia ontogeneze. Dle Freuda chlapec pociťuje incestní touhy k matce a cítí nepřátelství k otci, zárlí na něj a zároveň prožívá strach z kastrace (kastrovní úzkost). Konflikt se nakonec vyřeší ztotožněním chlapce s otcem a vytěsněním incestních přání vůči matce. Další antropologické názory Sigmund Freud představil v dílech *Die Zukunft einer Illusion* (*Budoucnost jedné iluze*, 1927) a *Das Unbehagen in der*

Kultur (*Nespokojenost v kultuře*, 1930). Hájil přesvědčení, že lidé během ontogeneze zakoušejí konflikty, které prožívalo lidstvo v minulosti. Jinak řečeno, jedná se o aplikaci **biogenetického zákona**, když každý jedinec během ontogeneze rekapituluje traumata lidstva. Kultura představuje opozici principu slasti, protože v důsledku uspokojování principu slasti všemi by nastal chaos a napětí. Jedním z obranných mechanismů ega před hrozícími konflikty a chaosem v důsledku bezuzdného uspokojování principu slasti je proces sublimace. Jedná se o převedení energie libida do kulturně ceněných aktivit, jako je například věda či umění (srov. Freud, 1990).

Jednu z prvních antropologických reakcí na psychoanalýzu předložil již citovaný **William Halse Rivers**, jenž své názory na problematiku prezentoval v několika dílech. Pozornost zaslouží zejména práce *Instinct and the Unconscious* (*Instinkt a nevědomí*, 1920) a *Conflict and Dream* (*Konflikt a sen*, 1923). V první shrnul poznatky a zkušenosti získané při uplatnění psychoterapeutických postupů při řešení problémů důstojníků, kteří prošli otřesením ve válečných střetech první světové války. Rozhodně tehdy nenásledoval Freuda ortodoxně, když se snažil pomoci lidem vyrovnat se s „granátovým šokem“ (*shell shock*), jež prožívali mnozí vojáci v zákopech první světové války. Projevoval se například nespavostí nebo nočními můrami, v nichž viděli zmrzačená těla svých přátel z jednotky. V díle *Konflikt a sen* vystoupil s otevřenou kritikou Freudova *Výkladu snů* (Freud, 1994). Na rozdíl od něj se nedomníval, že všechny sny splňují přání. Odmítl rovněž Freudovu tezi, že s pomocí snové symboliky může analytik odhalit nevědomé sexuální touhy jedince. Rivers považoval sny za prostředky, které umožňují řešení obtíží, nejistot a rozporů, jež prožívá jedinec v průběhu bdělého stavu. Nicméně přitakává rozlišení zjevného a latentního obsahu snů, jak jej Freud prosazoval (Rivers, 1923). Zhruba ve stejné době se proti Riversovi i Freudovi vymezil **Reo**

Fortune, jenž se nicméně cítil blíže Freudově pozici. Oproti němu se však domníval, že cenzura působí také během spánku, ale spánkové obsahy se mohou dostat do bdělého vědomí (Fortune, 1927).

Američtí kulturní antropologové obrátili pozornost k psychoanalýze zejména ve 30. letech 20. století. O přijetí psychoanalýzy v antropologii se zasloužili zejména původem maďarský psychoanalytik **Géza Róheim** (1891–1953) a americký psychoanalytik a antropolog **Abram Kardiner** (1891–1981), který studoval přímo u Freuda. Kardiner vedl v Psychoanalytickém institutu v New Yorku v roce 1936 mezioborový seminář, jenž se v následujícím roce přesunul na Columbia University. Seminářů se účastnili tehdejší přední američtí antropologové – zapojili se i Ruth Fulton Benedictová, Ruth Leah Bunzelová (1898–1990), Cora Alice Du Boisová, Ralph Linton (1893–1953), Clyde Kluckhohn (1905–1960) či Edward Sapir. Cílem se stalo vypracovat teoretický rámec výzkumu utváření osobnosti formativním vlivem kultury (Erickson, Murphy, 1999, s. 88–90; Harris, 2001, s. 435–436).

Kardiner zamýšlel zásadním způsobem přehodnotit psychoanalýzu, kterou pokládal za produkt rakouského kulturního milieu a výraz Freudových životních zkušeností. Ze svých úvah zcela vypustil základní koncepce psychoanalýzy, zejména oidipický komplex a schéma ontogentického vývoje sexuality. Výsledky seminářů se pro Kardinera staly východiskem při přípravě knihy *The Individual and his Society (Jedinec a jeho společnost, 1939)*. Kardiner zastával názor, že všichni příslušníci určité společnosti v průběhu vývoje nabývají **základní osobnostní struktury** (*basic personality structure*), a to díky přizpůsobování **primárním kulturním institucím**.

Primární instituce jsou základní způsoby organizace rodinného a ekonomického života. Ovlivňují např. péči o děti a jejich výchovu a působí na utváření a podobu **sekundárních kulturních institucí**. Ty představují zavedené náboženské a rituální praktiky, které členům společnosti umožňují vyrovnat se s problémy vyvěrajícími z primárních institucí a zvládat okolní svět. Kardiner pokládal sekundární kulturní instituce za projekci základní osobnostní struktury, která při mezikulturním srovnání vykazuje variabilitu. Užítí konceptu základní osobnostní struktury Kardiner se svými kolegy později rozpracoval v díle *The Psychological Frontiers of Society (Psychické hranice společnosti, 1945)*. Formování ega v konkrétním sociokulturním systému se odehrává pod diktátem raných dětských zkušeností. Sociokulturní regulativy představují bariéry přímého uspokojování potřeb jednotlivců. Vzniklé reakce na frustrace se pak odrážejí v nevědomí a nevědomé podněty dále dávají rázbu ideovým vzorcům sociokulturního systému. Se svými spolupracovníky vypracoval seznam „klíčových situací, které ovlivňují formování osobnosti“ (Kardiner, 1987, s. 150), mezi něž např. patří mateřská péče, raná výchova, sexuální výchova, institucionalizace sourozeneckých vztahů, puberta, manželství, sociální organizace apod. Někteří antropo-

logové považují Kardinerův model za příliš rigidní, a proto již Du Boisová (viz níže) zavedla pojem **modální osobnost** (*modal personality*), který označuje běžně se ve společnosti vyskytující typ osobnosti, jež odpovídá středním hodnotám na křivce normálního rozložení. Nic to však nemění na tom, že koncept základní osobnostní struktury hluboce ovlivnil psychologickou antropologii a pozitivně se odrazil ve studiích národního charakteru, kde ovlivnil zejména Gregory Batesona a Margaret Meadovou.

Psychoanalytickou antropologii v první polovině 20. století rozvíjel již zmíněný **Géza Róheim**, jehož ovlivnil Sigmund Freud a rovněž britská psychoanalytička rakouského původu **Melanie Reizes Kleinová** (1882–1960). Róheim vypracoval **ontogenetickou teorii kultury**, která říká, že kulturní variabilita je důsledkem typických traumat, která členové různých kultur zakoušeli v dětství. Tato traumata se zrcadlí v dospělých osobnostech a jsou zachycena v institucích. V roce 1928 Róheim zahájil tříletou cestu, během níž uskutečnil tři terénní výzkumy u různých kmenů. Pomocí terénních výzkumů chtěl ověřit Malinowského závěry, že oidipický komplex nabývá různých podob, a to v závislosti na sociálním uspořádání společnosti (viz níže). Výsledky jednoho z výzkumů popsal v díle *The Eternal Ones of the Dream (Věční ze snu, 1945)*, kde prezentoval závěry studia Arandů (*Arerrnte*) ve střední Austrálii. Arandové se živili lovem a sběrem. Jejich tradiční náboženství bylo animistické. Podle představ všech Australců existovala „doba snů“, kdy byli nadpřirozené bytosti i předkové lidí v úzkém sepětí. Společnost Arandů se skládala z totemových fratrií s patrilineárním systémem descendance. Každá příbuzenská skupina byla descendencí svázána s některou mytickou bytostí z doby snů. Vědomosti o době snů jsou předávány v iniciačních rituálech a zaznamenávány na oválných kamenných nebo dřevěných deskách, které se nazývají *čirunga*. Róheim během svého terénního výzkumu u Arandů získal více než sto záznamů snů od různých příslušníků kmene. Sny podrobil analýze a zjistil, že se úzce vážou k mytologii kmene. Na základě výsledků tvrdil, že aktivity předků v „době snění“ ovlivňují ontogenetický proces příslušníků kmene. Podle Róheima k psychickému zrání příslušníků kmene slouží nejen zkušenosti mezilidských vztahů, ale také totemické představy a sny Arandů. Totemismus představuje instituci ustanovenou jako obrana proti separační úzkosti. Její mytický základ považoval za reprezentaci „putování člověka od kolébky do hrobu“. Vyjadřuje lidské úsilí překonat problém vyrůstání a stárnutí za pomoci iluze věčné budoucnosti. „Lidstvo – věčné dítě, *splendide mendax*, se pozdvihá nad skutečnost. Člověk může zahynout, ale Cesta, *tao*, od Života k Smrti, život, který byl v jeho předcích a bude v jeho potomcích, přetrvá navždy. Cesta je Eros, síla, která zpomaluje rozklad. [...] Čirunga, která symbolizuje mužské i ženské pohlavní orgány, je prvotní scénou a kombinuje rodičovský koncept, otce a matku, separaci a shledání, trauma a reakci na trauma, konzervativní a progresivní aspekty libida, představuje zároveň cestu

i cíl“ (Róheim, 1945, s. 249–250). Jinými slovy, obraz světa Arandů je utkáán z pevných svazků mezi jedinci, předky a totemovým zvířetem. Vlastní Róheimovy výsledky podporovaly Freudovu psychoanalýzu, a nikoli Malinowského argumenty proti psychoanalytickému univerzalizmu (viz níže). Ale jak Róheim konstatoval, nikdo na to nebral zřetel. Nadále byla psychoanalýza z antropologického hlediska hodnocena především prizmatem Malinowského díla (srov. Róheim, 1962).

Aplikaci psychoanalytických koncepcí při antropologickém výzkumu ilustruje dílo *The People of Alor (Lidé Aloru, 1944)*, jehož autorka **Cora Du Boisová** (1903–1991) se rovněž účastnila výše uvedených mezioborových seminářů organizovaných Abramem Kardinerem. V díle shrnula výsledky terénního výzkumu, jež uskutečnila v Indonésii u společnosti na ostrově Alor, kde si předsevzala empiricky ověřit teoretické výsledky, k nimž se svými kolegy dospěla během seminářů. Pobývala 18 měsíců v alorské vesnici Atimelang a kombinovala tradiční antropologické techniky výzkumu s metodologickými nástroji psychologie. Používala zejména projektivní testy – Rorschachův test, Porteusův test inteligence a test slovní asociace. Du Boisová věnovala detailní pozornost procesu socializace, zejména zkušenostem v raném věku, dále charakteru vztahů mezi muži a ženami a studiu náboženských představ. Vedle toho získala osm detailních biografii a bohatou sadu dětských kreseb. Po svém návratu předala získaná data k slepé analýze. Na výsledném textu díla se kromě Du Boisové podíleli také Abram Kardiner a Emil Oberholzer (1883–1958). Všichni zúčastnění nezávisle na sobě dospěli ke shodnému závěru: základní osobnost Alořanů vykazuje rysy bážlivosti a nedůvěřivosti k druhým a představuje reakci na traumatické zážitky z dětství, zvláště odloučení od matky. Ta kvůli pracovním povinnostem pečovala o děti zpravidla jen před odchodem na pole a opět po návratu. Během dne matky přenechávaly péči o děti otci, starším sourozencům nebo jiným příbuzným žijícím ve vesnici, kteří si starost o dítě různě předávali. Nevytvářel se tak obraz pečující a podporující matky. Interpersonální vztahy mezi Alořany jsou na základě těchto zkušeností naplněny nedůvěrou a strachem. Traumatizující rané dětské zážitky, navíc spojené s nepravdivým stravováním, zásadně determinovaly základní osobnostní strukturu příslušníků alorské společnosti (Du Bois, 1944).

Někteří antropologové naopak psychoanalytickou antropologii odmítali. Nejvýznamnějšími oponenty psychoanalýzy v antropologii se stali již zmínění **Alfred Louis Kroeber** (1876–1960) a **Bronisław Kasper Malinowski** (1884–1942). Alfred Louis Kroeber v eseji *Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis (Totem a tabu: etnologická psychoanalýza, 1920)* označil Freudovy antropologické názory obsažené v díle *Totem a tabu* za spekulace založené na domněnkách autorů, z jejichž myšlenek Freud v díle vycházel (Herbert Spencer, James Frazer, William Robertson Smith a další). Podle Kroebera nelze najít oporu pro názor, že pr-

vovní lidské tlupy žily organizovány podobně jako gorily, že tabu incestu a pravidlo exogamie jsou nejstaršími zákony lidstva, či že synové zavraždili otce (Kroeber, 1920). V roce 1939 se Kroeber k *Totemu a tabu* vrátil se zmírněnou kritikou v eseji *Totem and Taboo in Retrospect (Totem a tabu ve zpětném pohledu)*. Sice v něm zopakoval řadu svých předchozích výhrad, ale připustil, že psychoanalýza některými svými koncepty může přispět antropologii (např. výkladem snů). Na druhé straně však popíral, že by další psychoanalytické koncepty, jako například superego či kastrační komplex, mohly podnítit další rozvoj antropologie (Kroeber, 1939). Kroeberova kritika vycházela z jeho teoretických názorů na povahu kultury. Zastával totiž přesvědčení, že kulturu musíme pokládat za fenomén nezávislý na jedincích a jejich psychice (viz výše).

Klasik britské antropologie Malinowski věnoval psychoanalýze pozornost v díle *Sex and Repression in Savage Society (Sex a represe v divošské společnosti, 1927)*. V knize se pokusil ověřit, zda můžeme oidipický komplex považovat za univerzální. Na základě svých poznatků z výzkumu uskutečněného na Trobriandových ostrovech dospěl k závěru, že oidipický komplex, tak jak jej popsal Freud, nelze pokládat za univerzální. Společnost, kterou v Melanésii Malinowski zkoumal, je matrilineární, a proto se uspořádání vztahů v rodině zásadně odlišuje od evropského modelu. Malinowski argumentuje, že ve věku, kdy evropští chlapci čelí incestním touhám směrem k matce, trobriandské chlapce pohlcují nikým neomezované sexuální hry s vrstevníky, což zcela přirozeně odvádí jejich tužby jiným směrem. Za podstatnější považuje, že na Trobriandových ostrovech plní nejdůležitější mužskou úlohu strýc z matčiny strany (*kada*). Role strýce z matčiny strany v trobriandské společnosti není totožná s úlohou otce v evropské společnosti. *Kada* především získává vliv na chlapce později a nebydlí s rodinou své sestry. Nicméně působí na výchovu dětí své sestry, zvláště na chlapce. Vztah k otci se zakládá spíše na vzájemné lásce a dobré vůli, neboť otec náleží k jiné rodové linii než jeho syn. Díky této konstelaci proto „na Trobriandových ostrovech nedochází mezi otcem a synem k žádnému napětí a dětská touha po matce je uspokojována přirozeným a spontánním způsobem, dokud sama neodezní. Rozpolcený postoj plný úcty i nelibosti mladík pocítuje k bratrovi své matky, zatímco potlačené krvesmilné pokušení může poznamenat pouze vztah k jeho sestře. Uplatníme-li na obě společnosti stručný, i když poněkud zjednodušující vzorec, můžeme říci, že v oidipickém komplexu existuje potlačená touha zavraždit otce a oženit se s matkou, zatímco v matrilineární společnosti na Trobriandových ostrovech nacházíme přání oženit se se sestrou a zavraždit strýce z matčiny strany“ (Malinowski, 2007, s. 71).

Malinowského názory přehodnotil **Melford Elliot Spiro** (nar. 1920), jenž výsledky přezkoumání problému představil v díle *Oedipus in the Trobriands (Oidipus na Trobriandech, 1982)*. Na základě rozboru Malinowského prací a dostupných údajů o trobriandské kultuře dospěl k závěru,

že i tam se vyskytuje oidipický komplex, a to „neobvykle silný“ (Spiro, 1993, s. 144). Ostatně k srovnatelnému závěru dospěl již dříve Harry Arthur Powell (1919–2005), jenž se po Bronisławu Malinowském jako první antropolog vypravil na výzkum na Trobriandovy ostrovy. Rovněž dospěl ke zjištění, že ani Trobriandovy ostrovy se neliší od jiných míst na světě, protože také tam se vyskytuje oidipický komplex (srov. Powell, 1957). Spiro upozornil na to, že Malinowski nevěnoval pozornost rozboru dat o chlapcích ve věku zhruba čtyř let, kdy čelí oidipickému komplexu, ale soustředil se na strýce z matčiny strany, jenž však významněji působí na chlapce až v adolescenci. Spiro upnul pozornost, mimo jiné, na: 1) vysvětlení nativní představy o početí, 2) zjištění, proč chlapec touží po sestře. Trobriandané byli přesvědčeni o tom, že pohlavní styk nevede k početí, ale duch *baloma* se navrácí z říše zesnulých (*tuma*), aby vstoupil do těla ženy a mohl se opět narodit jako dítě. Spiro interpretuje nativní koncepci početí jako vytěsnění otce a nenávisť vůči strýci nepokládá rovněž za nic jiného, než za obranný mecha-

smus ega, kdy dochází k přenosu z otce na strýce. Rovněž incestní touhu po sestře chápe jako vytěsnění, tentokrát dochází k přenosu z matky na sestru. Jinými slovy, triangl Oidipova komplexu nabývá na Trobriandových ostrovech jen zdánlivě jiného obsazení, protože se jedná o výsledek potlačení a přenosu (srov. Spiro, 1993).

Psychoanalýza našla odezvu v mnoha dalších antropologických výzkumech a badatelských projektech. Za všechny antropology, kteří přijali ve svých dílech psychoanalytické hledisko, můžeme jmenovat Roberta Francise Murphyho (1924–1990), Johna Whitinga, Roberta LeVina (nar. 1931), George Devereuxa (1908–1985) a mnohé další (srov. např. Weiner, 1999). Za zmínku stojí rovněž dílo Vincenza Crapanzana (nar. 1939) *Tuhami* (Tuhami, 1980), v němž podal obraz marockého dělníka, jenž se oženil s démonkou s velbloudíma nohama jménem Aiša Kandiša. Do Crapanzanových rozborů a interpretací zřetelně vstupuje, vedle mnoha dalších, Jacques Lacan i Sigmund Freud (Crapanzano, 1980).

8 ZÁVĚR

Současná psychologická antropologie se orientuje na širokou paletu témat spjatých s otázkami lidského chování a prožívání v mezikulturní perspektivě. Hlavní napětí lze spatřovat ve snaze postihnout a rozlišit kulturně specifické psychické jevy a procesy od těch univerzálních. Jednu z posledních snah systematicky a synteticky zprostředkovat aktuální výsledky dosažené badateli a výzkumníky pracujícími v psychologické antropologii reprezentuje dílo *A Companion to Psychological Anthropology* (Průvodce psychologickou antropologií, 2005). Autorský tým přehledo-

vým způsobem nabídl výklad stěžejních témat řešených v tomto široce chápaném tradičním podoboru antropologie. Z díla je evidentní, že psychologická antropologie nejenže se nadále navrácí k tradičním tématům, jakými jsou například učení, sny, emoce či kognice, ale obrací se i k novým oblastem zájmu, jejichž řešení si naléhavě vyžaduje proměňující se svět. Ve výsledcích výzkumů se objevují tematické okruhy tělesnosti, disability, korporátního a politického násilí, autismu či třeba drogové závislosti (viz Casey, Edgerton, 2005).

Klinická antropologie

Martina Cichá, Radoslav Goldmann

1 ÚVOD

Klinická antropologie představuje široký vědní obor, úzce související s lékařstvím, který řadíme do aplikované antropologie. Máme na mysli nové přírodovědné, především biologické poznatky, týkající se stavby, vývoje a funkcí lidského těla. Ty se v posledních desítkách let vyvinuly v soubor široce koncipovaných, náročných vědeckých disciplín zasahujících prakticky do všech medicínských oborů a samozřejmě také do antropologie. Přirozeně, že nové poznatky poznamenávají lékařství nejen dnes, ale že tomu tak bylo ve všech fázích vývoje lidské společnosti, podle dosaženého stupně poznání, od dob šamanského léčitelství až po dnešní, na vědecké bázi stojící medicínu důkazů (tzv. *evidence based medicine*).

Ve starověku mělo lékařství v podstatě rituální ráz a obvykle bylo součástí a náplní práce šamanů a kněží, což platí především pro nejstarší známé kultury v Mezopotámii a v Egyptě. Již ve 3. tisíciletí př. n. l. byly známy účinky výtažků z některých rostlin, solí a louhů, jak vyplývá z některých rozlušťených klínových nápisů. Vzhledem k archeologickým nálezům lebek s nepochybnými známkami po trepanacích soudíme, že anatomické znalosti tehdejších léčitelů a šamanů musely být značné. To potvrzují také nálezy mumií, dokumentující schopnost léčitelů zdařile balzamovat mrtvolky. Tito léčitelé měli už tehdy značný společenský vliv. Tak např. lékař jménem Imhotep (někdy kolem roku 2700–2800 př. n. l.) patřil k nejznámějším osobnostem egyptské Staré říše jako vysoký úředník a vlastně i spoluvládce faraona Džosera. Dokladem toho je také Imhotepova pyramida, nedaleko Memfisu, tehdejšího hlavního města egyptské říše.

Významnou osobností starověkého lékařství v Řecku je bezpochyby Hippokrates (460–377 př. n. l.), jehož spisy byly po staletí opisovány, překládány a později i tištěny, takže vliv jeho učení přetrval od starověku až do dnešních dnů. To nejen proto, že definoval základní stavovské a etické normy lékařského povolání, tradující se jako „Hippokratova přísaha“, ale také z toho důvodu, že z jeho učení byly odvozeny základní lidské charakterové typy, podle toho, která „šťáva“ u daného jedince převládá. Dominuje-li krev (*sanguis*), má jít o temperamentního sangvinika, v případě žluči (*cholos*) o vznětlivého cholera, v případě hleňu (*flegma*) o netečného flegmatika, v případě černé žluči (*melas*)¹⁰⁷ o zádumčivého melancholika. Také přímý vztah mezi těmito tělesnými „šťávami“ a základními přírodními elementy lze považovat za výsledek působení Hippokratovy školy (srov. Lesný, 1998, s. 5–6; Fialová, Kouba, Špaček et al., 2008, s. 10–11).

Mohli bychom pokračovat ve výčtu mnoha dalších pozoruhodných lékařských osobností středověku a novověku, které svými objevy napomáhaly k tomu, aby se lékařství postupně vymaňovalo z (z dnešního pohledu) šamanských metod a šarlatánských postupů,¹⁰⁸ a postupně se prosazoval vědecký, přírodovědný přístup v základních otázkách zdraví a nemoci. Tato kapitola však nemá pojednávat o historických osobnostech a objevech (tento záměr, alespoň zčásti, naplňuje kapitola *Lidské tělo, zdraví a nemoc v kontextu integrální antropologie*), ale o tom, jak k rozvoji současné medicíny přispěla, resp. stále přispívá antropologie.

2 BIOLOGICKO-MEDICÍNSKÁ VÝCHODISKA KLINICKÉ ANTROPOLOGIE

Výzkumy a poznatky původně fyzické (dnes spíše biologické) antropologie se týkají především základních biologických znaků, které pak využívají i mnohé lékařské obory. Jejich úplný a přesný výčet a podrobné pojednání o každém z nich by daleko překročily záměry a možnosti této publikace. Totéž lze říci o poznatcích a výzkumech sociokulturní antropologie, využívaných v medicíně.

Z mnoha antropologických metod je v medicíně využívána hlavně **antropometrie** (somatometrie), zvláště v dětském a dorostovém lékařství, pro posuzování růstu a vývoje dětí, z hlediska somatického i psychického, v období prenatálním i postnatálním, a to z pohledu jak fyziologie, tak patologie (srov. Lebl, Krásničanová, 2002, s. 1–18; Lebl, 2002, s. 19–26).

Anatomie, jako nauka o stavbě lidského těla nebo těl živočichů obecně, se využívá v antropologii ve smyslu anatomie srovnávací. **Antropologická anatomie** (srovnávací anatomie) zkoumá stavbu těl jedinců, jejich růst a vývoj a statisticky zpracovává rozdílnosti zkoumaných jedinců v daném populačním vzorku. K antropologické anatomii patří také anatomie lidských druhů, jak těch vyhynulých, tak i současných. **Srovnávací anatomie** je tedy zaměřena na morfologické srovnávání různých živočišných druhů a z jejich rozdílů a podobností soudí na jejich příbuznost. Pro úplnost se zmiňme i o **funkční anatomii**, která se zabývá tělem z hlediska jeho funkcí. Dimon (2009, s. 16) v této souvislosti uvádí příklad, který má antropologický podtext – např. když zkoumáme, jak se lidské dolní končetiny v porovnání s končetinami čtyřnohých zvířat přizpůsobily bipedii.

2.1 Růst a vývoj jedince

Nejprve je třeba si uvědomit významový rozdíl mezi růstem a vývojem, neboť tyto pojmy bývají často zaměňovány. **Růst** z obecného, biologického hlediska představuje syntézu, tvorbu nových, biochemických jednotek. Růst jedince tedy bezprostředně a úzce s vývojem souvisí, ale není to totéž.¹⁰⁹

Růstem rozumíme změny, ve smyslu nárůstu, tělesných rozměrů, buď celého těla, nebo jeho jednotlivých částí. Růst je životní projev podmíněný nárůstem hmotnosti, objemu tkání i celého organismu. Základní charakteristikou růstu je tedy **kvantitativní přibývání živé hmoty**, způsobené:

- množováním buněk (např. u krvinek);
- zvětšováním buněk (např. v případě svalů);
- nárůstem množství extracelulární hmoty (např. lipidů, krevní plazmy a vody). Tkáň a orgány se totiž neskládají pouze z buněk, ale také z mimobuněčných prostor vyplněných extracelulární tekutinou, případně s obsahem makromolekulárních polysacharidů a proteinů (glukozaminoglykanů, proteoglykanů), vláknitých proteinů

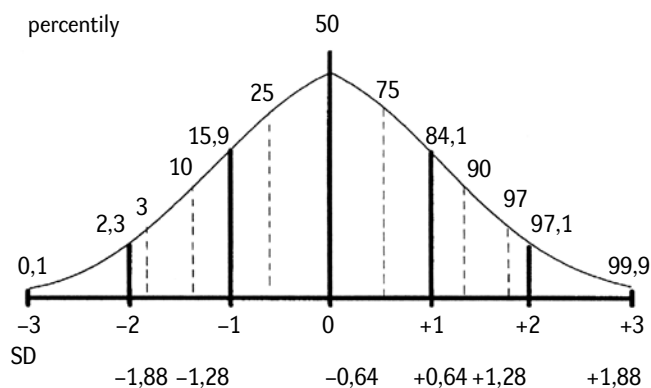
tvůřících kolagen, elastinu a podobných látek. Jsou produkovány činností fibroblastů, chondroblastů a osteoblastů.

Vývoj člověka je soubor kvalitativních změn tkání a orgánových struktur probíhající v určitém časovém úseku, podmíněný zráním a diferenciací buněk. Rozlišujeme **vývoj somatický** a **vývoj psychický**, který zahrnuje vývoj motorických, kognitivních, řečových a sociálních schopností. Stanovovat jakési hranice – milníky – při vývoji je velmi ošidné, protože velký časový (věkový) rozptyl záleží na tom, kdy se u daného jedince ta či ona vlastnost nebo schopnost projeví. Právě pro tuto **variabilitu** se při posuzování růstu a vývoje používají různé statistické metody směřující k posouzení nejen aritmetického průměru, ale i tzv. standardní odchylky, vyjadřující rozptyl hodnot kolem průměru. Výsledky měření těchto biologických ukazatelů jsou v populaci rozloženy ve formě Gaussovy křivky.

Růst jedince je tedy podmíněn téměř výhradně množním (dělením) buněk, tj. jde o **aktivní růst**. Ten je geneticky regulován a naprogramován, což znamená, že informacemi uloženými v DNA je určen počet dělení, jimiž má projít ta či ona buňka. Samozřejmě, že růst je podmíněn nejen geneticky, ale také faktory sociálně-kulturními, především pak kvantitou a kvalitou výživy.

Vedle aktivního růstu existuje i **pasivní růst** buněk, který se uskutečňuje především přijímáním vody a některých látek z extracelulárního prostředí přes buněčnou membránu do buněk. Např. lidský zárodek do 6. týdne vývoje tímto způsobem znásobí hmotnost asi 500 000krát, přičemž obsahuje asi 98 % vody.

Růstem dítěte rozumíme probíhající tělesné změny ve vztahu k příslušnému věku. Růst jedince se dá vyjádřit také graficky, tzv. **růstovou křivkou**, která vyjadřuje vztah tělesné výšky a času (věku). Viz obr. 1.



Obr. 1 – Vztah mezi skóre směrodatné odchylky a percentily

Zdroj: Mihál, 1998, s. 95 (cit. podle *Evaluation of Growth Charts*, Kabi Pharmacia)

Johan P. E. Karlberg (1989), švédský auxolog, rozeznává tři základní období růstu, která se částečně překrývají:

- 1) infantilní růstové období (I – *infancy*) – od druhé poloviny nitroděložního života do 2. roku věku;
- 2) dětské růstové období (C – *childhood*) – od 2. roku do puberty;
- 3) pubertální růstové období (P – *puberty*).

Tyto tři komponenty jsou v souladu s endokrinní regulací růstu a vývoje, přičemž platí, že komponenta „C“ je závislá především na růstovém hormonu a komponenta „P“ odráží doplňkový vliv pohlavních hormonů. Řízení komponenty „I“ je dosud prozkoumáno relativně nejméně (srov. Krásničanová, Zemková, 1991, s. 525; Riegerová, Přidalová, Ulbrichová, 2006, s. 88–89; Centrum preventivního lékařství 3. lékařské fakulty UK, 2013, online). Viz také obr. 2.

Jednou z často používaných diagnóz v pediatrické praxi je tzv. **růstová diagnóza**, kterou v rámci preventivních prohlídek od narození do 18 let stanovují praktičtí lékaři pro děti a dorost. **Rychlost růstu** je různá v různých obdobích lidského věku. Stejně tak platí, že všechny části těla nerostou v různých obdobích stejně rychle. Důsledkem toho jsou charakteristické **změny tělesných proporcí** v různých fázích ontogeneze (hlavy, břicha a končetin u dětí, pubescen-tů i dospělých). Z výše uvedeného vyplývá, že růstem orga-

nismu rozumíme nejen narůst, ale také diferenciaci tkání, orgánů a jedinců, tedy především změny morfologické, tj. změny tělesných tvarů.

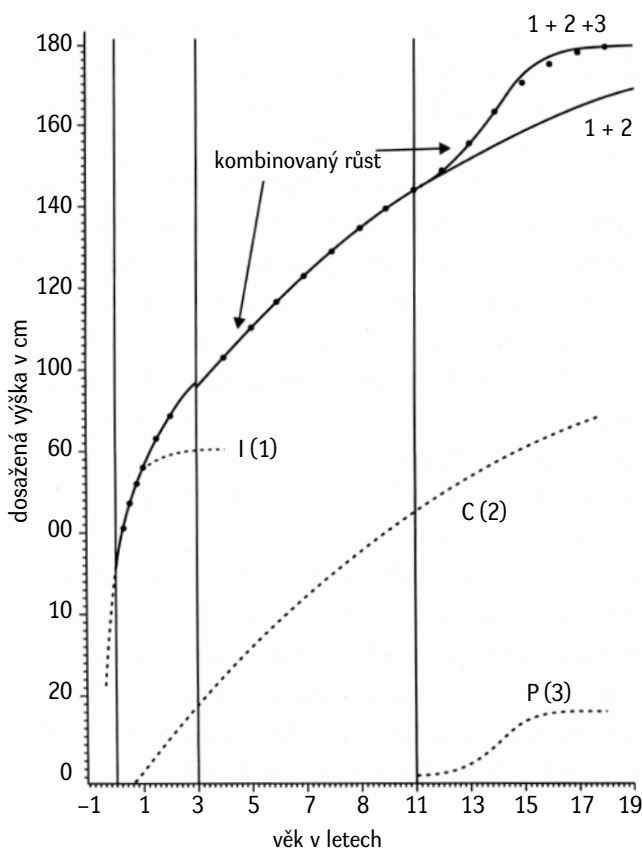
Průměrná rychlost růstu je v dětství cca 5 cm/rok. Během dospívání se ale několikrát opakují období **urychleného růstu** (růstová akcelerace, růstový výšvih nebo také růstový spurt), přibližně ve dvouletých cyklech (předškolní spurt cca ve 4 letech, *mid-growth* spurt cca v 6 letech, pozdní dětský spurt cca v 8 letech a pubertální spurt cca v 10 letech).

Termín „**akcelerace růstu**“ se používá nejen pro uvedené růstové výšvihy, ale hlavně se jím označuje obecný, celosvětový jev, že děti a mládež jsou dnes ve všech věkových skupinách vyšší a těžší než v dobách minulých. To je dáno pravděpodobně zlepšením hygienických a sociálních poměrů, zejména pak výživy, jak z hlediska kvantitativního, tak kvalitativního. V této souvislosti je často v antropologii používán termín „**sekulární trend**“, čímž je označována skutečnost, že dnešní obyvatelstvo, i dospělá populace, dosahuje v průměru větší tělesné výšky než generace minulé. Růst každého jedince je regulován a ovlivňován nejen **genetickým naprogramováním**, ale i uvedenými **hormony**: hormony předního laloku podvěsku mozkového (STH – somatotropním hormonem nebo také hormonem GH – *growth* hormonem) a hypotalamickým GHRH (*growth* *hormon* *releasing* hormonem); hormony štítné žlázy (T3 – trijodtyroninem, T4 – tyroxinem nebo také tetrajodtyroninem, a TSH – tyreotropním hormonem); inzulinem; a hormony pohlavními (u dívek/žen hormony vaječnicků – estrogenery a progesteronem, u chlapců/mužů hormony varlat – androgeny).

Období infantilního růstu ovlivňují významně také **tkáňové působky**, hlavně IGF I, II a III (*insulin-like growth factor*), produkované játry a periferními tkáněmi pod vlivem STH.

Změny produkce uvedených hormonů, ať už ve smyslu nadprodukce či nedostatečné produkce, pak mohou vést ke změnám postavy nebo až k patologickým stavům (jako jsou gigantismus, akromegalie, nanismus aj.). Vedle zmíněných dědičných a endokrinních faktorů ovlivňuje prenatální i postnatální růst také zevní prostředí (výživa matky i dítěte aj.), některé chronické choroby a vady, nejčastěji vrozené. Růst a vývoj se sice týká všech orgánů lidského těla, nicméně nejmarkantněji je postřehnutelný na pohybové soustavě, tj. na kostech a svalech.

K hodnocení růstu a vývoje lidského jedince se používá, vedle měření různých tělesných rozměrů a celkového růstu jedince (tělesné výšky, hmotnosti a některých dalších rozměrů), také hodnocení **kostního věku**, který určuje stupeň vývoje kostí na základě rentgenového hodnocení osifikačních center (jader), obvykle na levém zápěstí a ruce. Na základě stanovení kostního věku jedince jsme schopni určit biologický věk s přesností 3–6 měsíců. Hana Krásničanová (2009, online) dále doplňuje, že pro zcela exaktní stanovení kostního věku, který je dosud nejpresnějším známým



Obr. 2 – Model růstu podle Karlberga

Zdroj: Riegerová, Přidalová, Ulbrichová, 2006, s. 88

ukazatelem biologického věku jedince s neukončeným růstem, se dnes **RTG ruky** hodnotí **metodou TW3¹¹⁰** (Tanner, Whitehouse, 2001) či **metodou GP** (Greulich-Pyle, 1957) – založenou na porovnávání rentgenogramů ruky a distální části předloktí s fotografickými standardy GP atlasu (*Atlas matching*).

Obdobně se využívá také možnost stanovení **zubního věku**, podle začátku a stupně prořezávání jednotlivých druhů zubů. Je to metoda značně nepřesná, orientační, nepoužitelná v těch obdobích, kdy se žádné zuby neprořezávají. Její přednost však spočívá v jednoduchosti a v tom, že hodnocení je možné pouhým pohledem.

Až na sporadické výjimky obecně platí, že dočasný chrup se prořezává směrem od předních zubů k zadním. První se prořezávají řezáky (*dentis incisivi*), poté špičáky (*dentis canini*), poté třenové zuby (*dentis praemolares*) a nakonec stoličky (*dentis molares*). U trvalého chrupu se nejprve prořezávají první stoličky nebo řezáky, po určitém období klidu pak špičáky a třenové zuby, spolu s druhými stoličkami (srov. Malinowski, Božilow, 1997; Hilson, 2005; Riegerová, Přidalová, Ulbrichová, 2006). Teprve mnohem později se prořezávají třetí stoličky, avšak nikoli všechny a u všech jedinců.

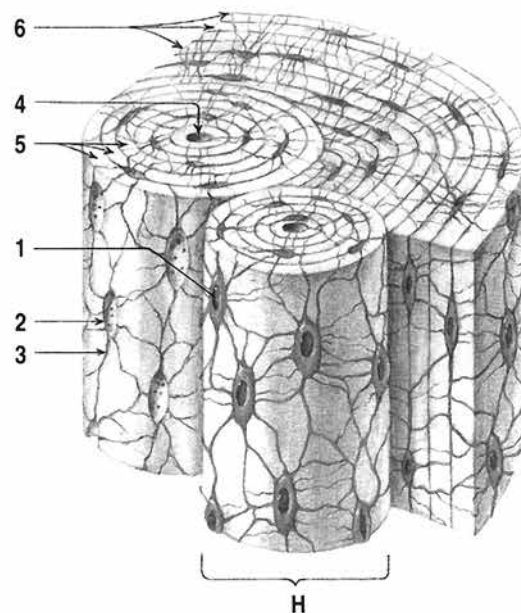
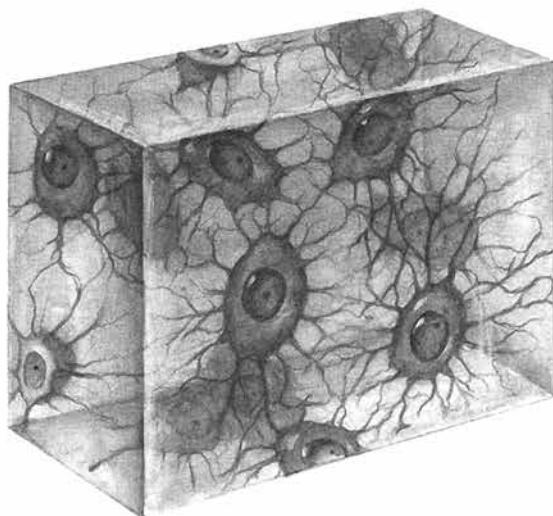
Podle toho, zda se jako první prořezává první řezák (I1), nebo první stolička (M1), hovoříme o **I-typu** nebo **M-typu erupce zubního chrupu**, přičemž jako evolučně progresivnější se považuje I-typ. U jednoho jedince lze vypořovovat rozdíly v prořezávání zubů mezi maxillou a mandibulou, stejně tak levou a pravou stranou čelisti. Ve většině přípa-

dů však rozdíly mezi pravou a levou polovinou čelisti nedosahují signifikantních statistických hodnot (srov. Harris, 1998; Willerhausen, Lottler, Schulze, 2001; Orhan et al., 2007; Shaweesh, 2012; Riegerová, Přidalová, Ulbrichová, 2006).

Byl to Jindřich Matiegka, kdo pojem „zubní věk“ zavedl a spolu s Ludmilou Lukášovou vytvořil první přehledy zubního věku pro naši populaci (In Fetter et al., 1967), později Škaloud (1977), jenž je modifikoval a převedl do přehledné tabulky.

Za zmínku stojí také exaktní posouzení zubního věku podle Jaroslava Komínka a Evy Rozkovcové (1978), prostřednictvím posouzení RTG snímku a statistického vyhodnocení reprezentativního vzorku naší populace ve věku 0–15 let. Jurišicová a Tydlačka (1983) pak vytvořili přehled tzv. dentálních stupňů, jenž se stal východiskem pro stanovení tzv. indexu zralosti, v tomto případě bez RTG metody, na základě prostého pohledu (srov. Riegerová, Přidalová, Ulbrichová, 2006, s. 121–122).

Osifikace začíná sice už prenatálně, ale hlavním dílem probíhá až v období postnatálním. Člověk si z fylogenetického vývoje zachoval dvojí způsob tvorby kostní tkáně. Je to **osifikace desmogenní** a **osifikace chondrogenní**. V podstatě jde o přetváření vazivového nebo chrupavčitého modelu kostí na samotnou kost. Děje se tak z několika **osifikačních jader** v každé jednotlivé kosti lidského těla, tj. celkem ve více než 200 kostech (srov. Trojan, 1996; Dian, 2006; Merkunová, Orel, 2008; Brandi, 2009), ať už jde o kost kompaktní nebo houbovitou (spongiózní).



Obr. 3 – Kostní tkáň fibrilární a lamelární – schematické modely

H – Haversův systém lamel, osteon; 1 – osteofyt; 2 – lakuna; 3 – kanálek; 4 – Haversův kanálek osteonu; 5 – koncentrické lamely osteonu; 6 – povrchové (plášťové) lamely kosti

Zdroj: Čihák, 2001, s. 22

Osifikace embryonálního vaziva nebo chrupavky je enzymaticky ovládaný, fyzikálně-chemický proces ukládání minerálního fosforečnanu vápenatého, v komplexní vazbě s méně významnými vápenatými sloučeninami, na kolagenní vlákna mezibuněčné hmoty. Rozlišujeme osifikaci primární a sekundární. **Primární osifikace** znamená přeměnu vazivového nebo chrupavčitého základu na fibrilární kost, zatímco **sekundární osifikace** znamená přeměnu fibrilární kosti na kost lamelární, s formováním příslušné kosti do jejího definitivního tvaru. Viz obr. 3.

Na osifikaci se podílí hlavně dva druhy buněk – osteoblasty a osteoklasty. **Osteoblasty** produkují vláknitou základní mezibuněčnou hmotu, tj. kolagenní vlákna a amorfni mezibuněčnou hmotu (proteoglykany). Osteoblasty vytváří kostní trámečky a lamely, a když se kost mineralizuje, obklopí se mezibuněčnou hmotou, a ukládají se v ní, přeměněny v osteocyty. **Osteocyty** jsou uloženy v lakunách. **Osteoklasty** produkují enzymy odbourávající fibrilární kost tvořenou při primární osifikaci, čímž se uvolňuje místo pro lamelární kost, vytvořenou sekundární osifikací.

Podobným způsobem dochází také k remodelaci kostí při některých patologických procesech, např. při hojení zlomenin. Protože kost je tvořena mineralizovanou pojivovou tkání, osteocyty jsou uzavřeny v prostoru lakun a nemohou se tak neomezeně dělit. Proto kost roste především **apozici**,

tj. příkládáním novotvořené tkáně k tkáni starší. Tvarová remodelace kosti probíhá současně s tímto procesem.

Kost roste do délky z růstových (epifyzárních) chrupavek umístěných na rozhraní mezi epifýzou a diafýzou dlouhých kostí. Do šířky roste kost apozicí buněk z hlubokých vrstev periostu. Růst krátkých kostí probíhá enchondrálně, tedy z jednoho osifikačního jádra. Faktory, které rozhodují o růstu a tvaru kosti, jsou jednak genetické, jednak mechanické a nutriční.

S osifikací souvisí i hodnocení zdravotního stavu novorozenců, u nichž se posuzuje **obvod hlavy**, který činí v průměru 34 cm. Míru obvodu menší než 31 cm označujeme jako mikrocefalii, obvod hlavy větší než 36 cm jako makrocefalii. Velká fontanela je u novorozence otevřená (uzavírá se až v 10.–18. měsíci), malá fontanela je otevřená jen výjimečně, uzavírá se pak ve 2.–4. měsíci. Švy lebečních kostí nejsou srostlé. Předčasný srůst lebečních kostí může vést k mikrocefalii. Viz obr. 4.

U zdravých dětí je možné odhadovat definitivní výšku dospělého jedince také podle **predikčních výpočtů** na základě výšky rodičů (s přihlédnutím k pohlaví predikovaného jedince), nebo tabulek (např. podle Bayley – Pinneau, 1952), které berou v úvahu aktuální výšku a stupeň kostního zrání. Např.:

- (výška otce + výška matky) – 13 / : 2 = předpokládaná výška dospělé dívky;
- (výška otce + výška matky) + 13 / : 2 = předpokládaná výška dospělého chlapce.

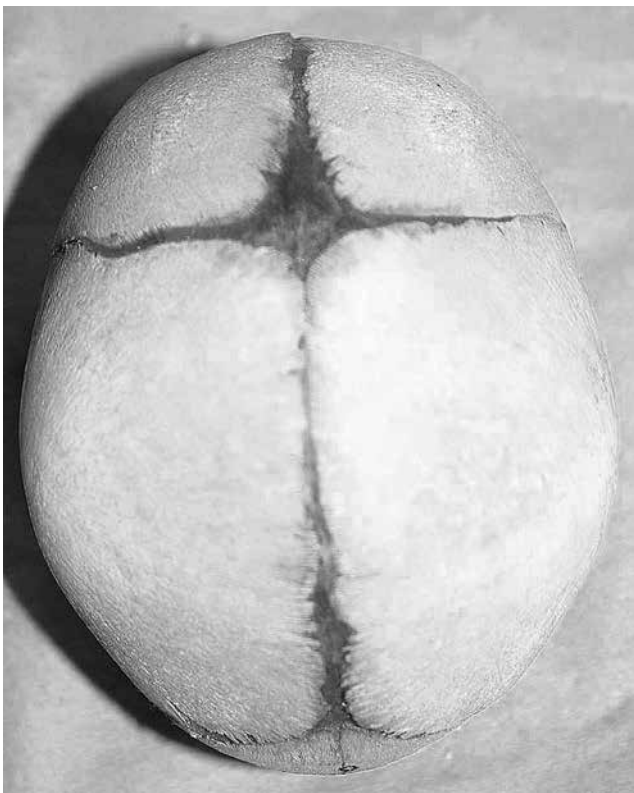
Podle Tannera (1975; srov. Callaghan, Stephenson, 1995, s. 77) se u tříletého dítěte dá predikovat výška v dospělosti, a to podle následujícího vzorce:

- výška (cm) v dospělosti (muži) = 1,27 × výška ve věku 3 let + 54,9 cm;
- výška (cm) v dospělosti (ženy) = 1,29 × výška ve věku 3 let + 42,3 cm.

Genetické dispozice, dané výškou rodičů, způsobují zajímavý jev. Děti velkých rodičů, které se narodily malé, rostou v prvních dvou letech rychleji (*catch-up* růst), zatímco děti malých rodičů, narodili-li se velké, rostou pomaleji (*lag-down* růst).

Ontogeneze začíná splynutím ženské a mužské gamety a trvá až do dospělosti. U člověka trvá vývoj nejdéle ze všech živočišných druhů. Promítá se především do **funkčních tělesných** (např. pohybových) a **duševních změn** (psychiky), přičemž zahrnuje i **vývoj psychomotorický**. Většina vývojových změn má charakter progresivní, tj. směřuje k diferencovanější struktuře s dokonalejší funkcí. Jen některé, resp. ojedinělé vývojové změny mohou mít regresivní charakter, směřující k atrofii a snížení funkční zdatnosti (jako je tomu např. u thymu).

Vývojem člověka tedy rozumíme především vyzrávání a diferenciaci funkcí. Např. u lidského zárodka vývojem rozumíme přeměnu původních, pluripotentních zárodečných buněk v buňky ledvinné, jaterní, kožní, svalové, kostní atd., což také označujeme termínem **histogeneze** nebo **organo-**



Obr. 4 – Pohled shora na lebku novorozence – velkou a malou fontanelu (*fonticulus major et minor*)

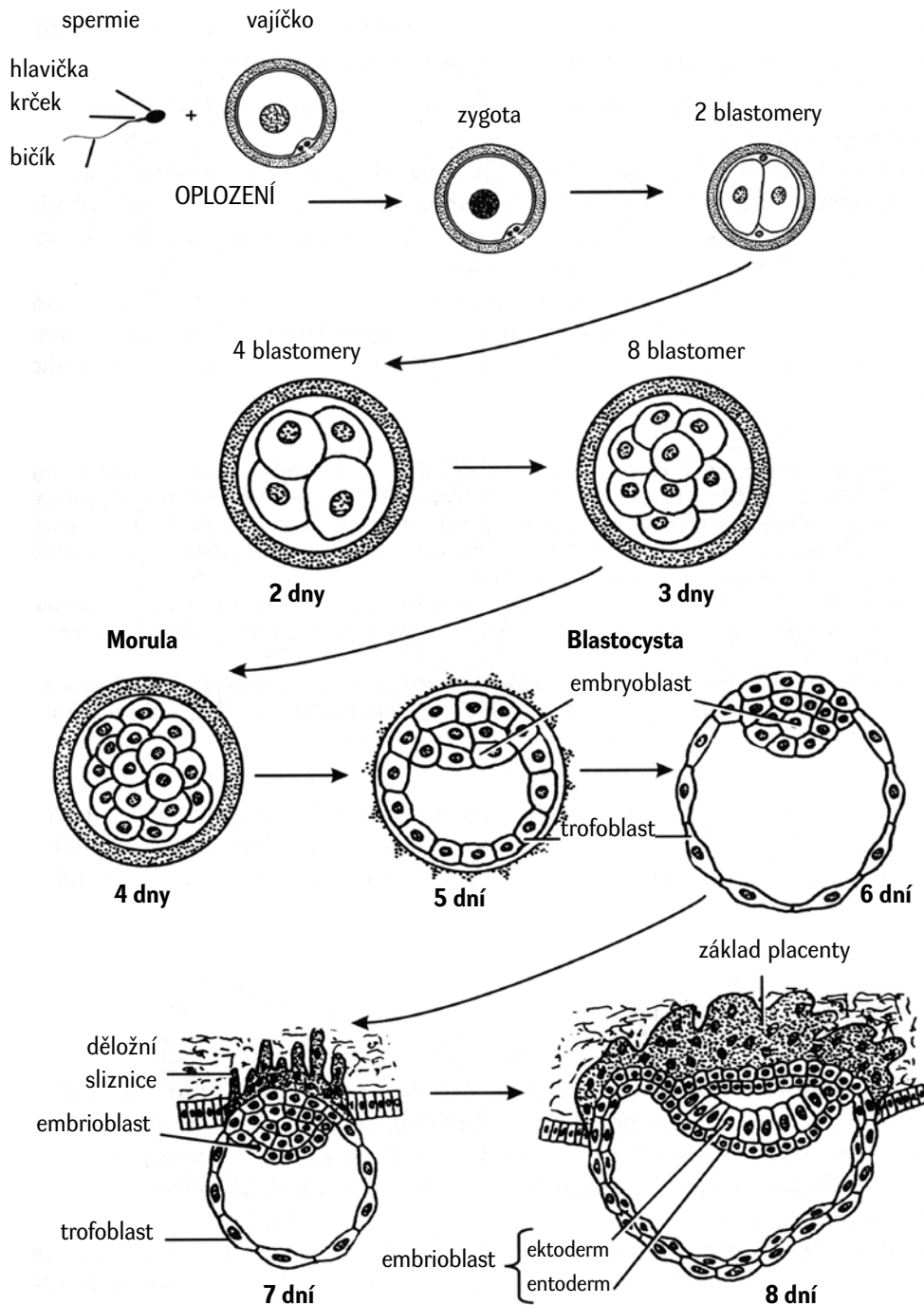
Zdroj: Anatomický ústav 1. lékařské fakulty UK v Praze, 2003, online (anat.lf1.cuni.cz/muzeum/prez/p06.ppt)

geneze. Růst a vývoj se týká všech tkání a orgánů lidského těla. U člověka se vztahuje především k období prenatalnímu a k období dětství, puberty a adolescence, i když vývoj sám trvá až do smrti jedince.

2.1.1 Růst a vývoj v prenatalním období

Prenatální vývoj začíná **koncepcí**, k níž dochází nejčastěji v distální části vejcovodu, proniknutím jediné spermie do

vajíčka. Proti proniknutí více (dalších) spermií je vajíčko chráněno řadou složitých mechanismů. V důsledku **meiózy** při spermiogenezi a oogenezi jsou gamety nositeli haploidního počtu, tj. 23 chromozomů. Spojením dvou gamet vzniká **zygota**, s plným počtem, tj. 46 chromozomy. Vytvořením zygoty se aktivuje vývojový program DNA, odstartuje se první **mitóza** a začne období tzv. **rýhování**. Zygota se postupně dělí na 2 buňky (asi během 30 hodin), 4 buňky, 8 buněk atd., až vznikne útvar o 16 až 32 buňkách, tzv.



Obr. 5 – Časné embryonální období člověka (od oplození do 8. dne vývoje)

Zdroj: Šmarda, 2004, s. 225

morula (přibližně 4. den po oplození). Svým tvarem tento útvar připomíná plod maliny nebo moruše (odtud má také své označení). Při těchto prvních děleních se velikost plodového vejce prakticky nemění, což znamená, že nově vznikající buňky jsou stále menší. Během tohoto období jsou buňky vyživovány z vlastního žloutku a vznikající útvar je posouván vejcovodem směrem k děloze. Viz obr. 5.

Dalším vývojem se morula mění, buňky se dále dělí a v morule se vytváří dutina – **blastocysta**. V této fázi vývoje se dělicí buňky rozliší na dvě různé vrstvy. Povrchnější vrstva se označuje jako trofoblast, z něhož se později vyvine jeden z plodových obalů (chorion) a placenta, kdežto uvnitř umístěné buňky, k trofoblastu přisedlé, jako hrouda nakupeň, se označují jako embryoblast, označovaný také jako zárodečný uzel. Trofoblastová vrstva v dalším vývoji přebere vyživovací roli a bude energeticky zajišťovat látkovou výměnu vyvíjejícího se zárodka. Z embryoblastu se vyvine vlastní zárodek a část zárodečných obalů. Ve 2. týdnu vývoje se buňky embryoblastu diferencují tak, že se vytvoří jednak uzel ektodermální, jednak uzel entodermální (žloutkový).

V dalším vývoji se právě tato dvojvrstva ektodermálního a entodermálního epitelu (ektodermu a entodermu) stává prvním základem vlastního embrya. V tomto stadiu vývoje označujeme vyvíjející se zárodek a jeho obaly termínem „**plodové vejce**“. Přibližně sedmý den po oplození doputuje plodové vejce vejcovodem do dělohy a zanoří se do kypré děložní sliznice, nacházející se v sekreční fázi cyklu. Děložní sliznice má v této fázi tloušťku asi 1 cm a plodové vejce se do ní zanořuje tím pólem, kde je umístěn embryoblast. Buňky trofoblastu produkují proteolytické enzymy, které jsou schopny „rozpuštit“ epitelové buňky děložní sliznice a vytvořit tak „důlek“, do kterého se vejce zanoří. Obvykle je to na přední nebo zadní stěně dělohy. Tato slizniční jamka se nakonec nad plodovým vejcem uzavře a sroste. Jde o tzv. **nidaci**. Vejce se tedy nevyvíjí v děložní dutině, jak se mylně, resp. nepřesně traduje, ale ve sliznici, ve stěně dělohy. Následně, ve 3. týdnu, se vyvíjí *chorda dorsalis* (hřbetní struna), uložená mezi ektodermem a entodermem, a vzniká třetí zárodečný list – mezoderm. Další diferenciací se z ektodermu vytváří základ nervového systému – **neuroektoderm**. Tak se během prvních čtyř týdnů vytvoří tři zárodeční listy: ektoderm, entoderm a mezoderm, aby se z nich ve 4. až 5. týdnu těhotenství začaly vytvářet základy všech tkání a orgánů (již zmíněná histogeneze a organogeneze). Současně s vývojem tkání a orgánů probíhá i proměna tvaru zárodka, takže na konci 8. týdne už nabývá definitivně lidské podoby, když v časnějších stadiích vývoje mělo různý, fylogeneticky podmíněný vzhled, např. prvoka, pulce, kopinatce, ptáka apod.

Organogeneze probíhá tak, že tři zárodečné listy se dělením dalších buněk začnou natahovat, zplošťovat, zahýbat, skládat, kroutit, prohýbat, zaškrcovat, přetáčet, buňky nebo celé skupiny buněk se začnou odštěpovat, přemísťovat, migrovat, přichytávat a odlučovat, aby z tohoto „řízeného chaosu“, který nazýváme **embryogenezi**, nakonec vznikl zralý plod. Tento „chaos“ ovšem není náhodný, ale přesně řízený

informacemi z DNA. Jeho součástí je i tzv. **apoptóza**, tedy fyziologický, programovaný zánik určitých buněk. Původ jednotlivých orgánů je ve vztahu k zárodečným listům různý.

Z **ektodermu** vznikne pokožka, epitel nosní a ústní dutiny, zubní sklovina, oční čočka, sklivec, svaly duhovky, oční sítnice, přední a zadní lalok podvěsku mozkového, nervová soustava, dřeň nadledvin, statoakustické ústrojí, potní a mléčné žlázy. Z **mezodermu** vznikne kosterní a svalová soustava, ledviny, pohlavní žlázy, kůra nadledvin, výstelka dutiny pobřišnicové, pohrudniční a osrdečnickové, mezenchym – a z něj veškerá pojivová tkáň, zubovina, krevní a mízní cévy, též hladká svalovina. Výjimkou jsou vlastní buňky pohlavních žláz, které jsou původu ektodermálního, a odtud aktivně „cestují“ do mezodermových základů pohlavních žláz. Z **entodermu** vzniká epitel zažívacího traktu a přídatných trávicích žláz, epitel dýchacího ústrojí, štítná žláza, brzlík, epitel močového měchýře a močové trubice.

První dva měsíce po oplození se nový jedinec nazývá **embryem**, od třetího měsíce se označuje jako **fetus**. Na konci druhého měsíce je embryo opatřeno několika obaly. Na povrchu je vrstva choriová, další vrstvou je amnion.

V amniové dutině je tekutina – **plodová voda**. V ní plave zárodek (dlouhý asi 4–5 cm, hmotnosti asi 15 g, ale již mající patrnou hlavu, oči a končetiny), který je spojen se stěnou plodového vejce **pupečním provazcem**. Ten spojuje plod s **placentou**, která se začíná vyvíjet začátkem 3. týdne. Placenta v dalším období vytvoří s plodem tzv. fetoplacentární jednotku. Klky placenty pronikají do děložní stěny a přivádí plodu pupečnickovou krví živiny (kyslík, glukózu, aminokyseliny, minerály, protilátky apod.) a odvádí zplodiny látkové přeměny plodu (oxid uhličitý aj.), aniž by se míšila krev plodu a matky.

Již u čtyřtýdenního embrya tepe srdce (i když lékař je prostřednictvím ultrazvuku rozeznává zpravidla kolem 7.–9. týdne). V tomto období již jsou vytvořena střeva, játra, slinivka břišní, plíce a základy končetin. Zárodek je 4–5 mm dlouhý. Kolem 8. týdne se formuje jeho obličej, krk, záda a končetiny. Jsou patrné první pohyby embrya. Jeho délka je kolem 25–30 mm. Na konci 3. měsíce jsou u plodu dobře patrné i prsty končetin. Ve 4. měsíci začíná osifikace kostí. Od 5. měsíce je už zevně dobře slyšitelný srdeční tep plodu. Na konci 6. měsíce matka zpravidla již vnímá jeho pohyby. Na konci těhotenství, tedy ve 40. týdnu, plod váží asi 3–4 kg a měří asi 50 cm.

Během celého vývoje dochází k postupnému zpomalování růstu, což je rovněž zakódováno v DNA.

Všechno tento, ve zkratce popsáný, vývoj je přesně naprogramován, zakódován a načasován v genetickém materiálu plodu, v jeho DNA. Jsou známy výpočty týkající se růstové retardace, z nichž vyplývá, že kdyby lidský zárodek rostl stále stejně rychle jako během prvního týdne těhotenství, byl by ve třetím měsíci velký jako jeho matka a jako novorozenec by dosáhl hmotnosti dvou miliard centů. Kdyby vývoj pokračoval po porodu stejně rychle jako v děloze, pak by dítě ve 2,5 letech dosáhlo asi velikosti zeměkoule.

Prenatální vývoj je podmíněn čtyřmi základními morfo-genetickými ději:

- **proliferaci**, tj. množením počtu buněk;
- **distribuci**, tj. rozmístováním buněk vzniklých proliferací;
- **interakci**, tj. vzájemným působením rozmístovaných buněk, což vyvolává metabolické a tvarové přeměny buněk – tzv. **diferenciace**, ve smyslu tvarovém i funkčním;
- **redukcí**, tj. zánikem buněk.

2.1.2 Růst a vývoj v postnatálním období

Postnatální vývoj člověka je ve srovnání s jinými živočichy podstatně pomalejší, jeho dětství je podstatně delší.

Postnatální vývoj (do období dospělosti) dělíme na období:

- **Novorozenecké** (od narození do 28. dne věku) – biologicky je toto období ukončeno zhojením pupečnickové jizvy. Novorozenecké období je charakterizováno relativně velkou hlavou a trupem a malými končetinami. Růst je rychlý, zmnožuje se svalová hmota.
- **Kojenecké** (od 29. dne do konce 1. roku) – biologicky je ukončeno prořezáním prvního zubu. Růst je rovněž rychlý, délka se během roku zvětší asi o 20–25 cm, hmotnost asi třikrát.
- **Batolecí** (od 2. roku do konce 3. roku) – růst se oproti předchozím obdobím významně zpomaluje, zdokonaluje se motorický a neuropsychický vývoj. V tomto věku se dokončuje první dentice, jsou vytvořena osifikační jádra kostí, dítě se napodobováním chování dospělých začíná začleňovat do společnosti (proces socializace).

– **Předškolní** (od 4. roku do konce 5. roku) – trup dítěte se relativně zkracuje, končetiny prodlužují, dochází tedy ke změně tělesných proporcí – tzv. **první strukturální proměně postavy**. Po jejím dokončení je dítě schopné dosáhnout si přes temeno hlavy na ušní boltec opačné strany (tzv. filipínská míra). Ta se používá jako kritérium pro posuzování zralosti dítěte pro školní docházku.

– **Školní** (od 6. roku do konce 15. roku), včetně prepuber-ty a puberty – toto období se někdy dělí na mladší školní věk (tzv. druhé dětství – obvykle končí prořezáním druhé stálé stoličky) a starší školní věk (pubertu), který je charakterizován **druhou proměnou postavy a rozvojem sekundárních pohlavních znaků**.

– **Dorostenecké** (od 16. roku do konce 18. roku), označované také jako **adolescence**.

Každé toto období je charakterizováno určitým dosaženým stupněm vývoje. Uvedli jsme, že vývoj jedince je dán a určován geneticky, informacemi uloženými v DNA. V kterékoli fázi vývoje však může být ovlivněn také zevními činiteli. Růst je ve všech fázích vývoje odlišný u obou pohlaví.

Podle Johana Karlberga (1989) se růstová křivka dělí do tří částečně se překrývajících období: období **infantilního růstu**, kdy je regulátorem růstu IGF-I, nikoliv STH; **období dětského růstu**, které je závislé na produkci STH; a **období pubertálního růstu**, které je závislé na produkci pohlavních hormonů (srov. Riegerová, Přidalová, Ulbrichová, 2006, s. 88–89). Viz tab. 1.

Tab. 1 – Rozdělení lidského věku

Období	Používaná konvenční hranice	Biologické vymezení
PRVNÍ DĚTSTVÍ (Infans I)	končí v 7 letech	po prořezávání M1
novorozenec	28 dní	od přestřižení pupečnického provazce do zahojení pupeční jizvy
kojenec	12 měsíců	jen několik měsíců, do prořezání prvního zubu, asi 6 měsíců
Batole	od 1 roku do 3 let	růst mléčného chrupu, motorický vývoj, ovládnutí chůze
předškolní věk	od 4 do 6–7 let	změna postavy, první vytáhlost
DRUHÉ DĚTSTVÍ (Infans II)	končí ve 14–15 letech	do prořezání M2
mladší školní věk	od 6–7 do 11 let	růst trvalého chrupu, první známky sekundárních pohlavních znaků
starší školní věk	od 11–15 let	dospívání – puberta (menarche, poluce), druhá změna postavy
DOSPĚLOST dorostenecký věk (Juvenis)	od 15–18 let	od dosažení pohlavní dospělosti adolescence (mladistvá dospělost)
plná dospělost (Adultus)	do 30 let	zakládání rodiny, vrchol tělesné výkonnosti
zralost (Maturus I)	do 45 let	psychické zrání, počátek regrese morfologických znaků
střední věk (Maturus II)	do 60 let	vrchol psychické výkonnosti, pokles tělesné výkonnosti
stárnutí (Presenilis)	do 75 let	involuční změny, biologické „předpolí“ stáří
stáří (Senilis)	do 90 let	stařecké změny fyzické i psychické
kmetský věk	nad 90 let	

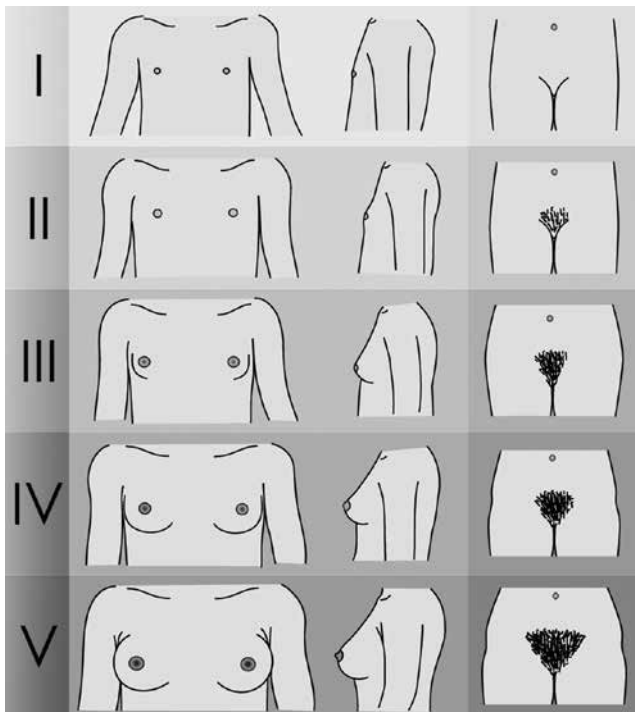
2.1.3 Řízení a posuzování růstu a vývoje

Růst je řízen celou řadou hormonálních působků, především již zmíněným růstovým hormonem předního laloku hypofýzy (STH – somatotropní hormon, GH – *growth hormone*), IGF-I (*insulin-like growth faktor* I, II, III) a v pubertě pak i pohlavními hormony. Produkce růstového hormonu je regulována látkovými faktory produkovanými v hypotalamu, tj. GHRH (*growth hormone-releasing hormone*), který produkci růstového hormonu stimuluje, a GHIH (*growth hormone-inhibiting hormone*), který produkci růstového hormonu v hypofýze inhibuje.

V pubertě dochází k růstové akceleraci. V tomto období přibude přibližně 20 % z celkové výšky dospělého jedince. Kromě toho dochází k vývoji sekundárních pohlavních znaků (vývoji pubického ochlupení, vývoji genitálu a u dívek i růstu prsou). K posuzování těchto pohlavních znaků a k jejich hodnocení se používá tzv. Tannerova stupnice. Ta používá bodovou škálu od 1 do 5, kde stupeň 1 znamená pohlavní znaky dětské, stupeň 5 pohlavní znaky dospělého (Marshall, Tanner, 1969; Marshall, Tanner, 1970). Viz obr. 6.

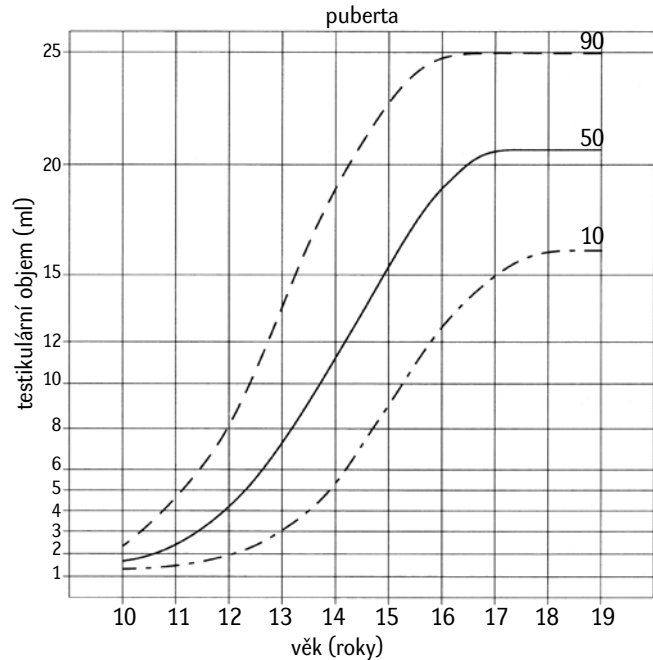
K hodnocení velikosti varlat (*testes*) u dospívajících chlapců se používá tzv. orchidometr (podle Pradera). Varlata se posuzují pohmatem, porovnáním s příslušným modelem. Viz obr. 7.

Stupeň růstu a vývoje dosažený vyšetřovaným jedincem v určitém čase jsme schopni určit jen aproximativně. Antropologických měření se využívá především při po-



Obr. 6 – Ilustrace Tannerovy stupnice pro ženy

Zdroj: Komorniczak, online (http://cs.wikipedia.org/wiki/Tannerova_stupnice#mediaviewer/File:Tanner_scale-female.svg)



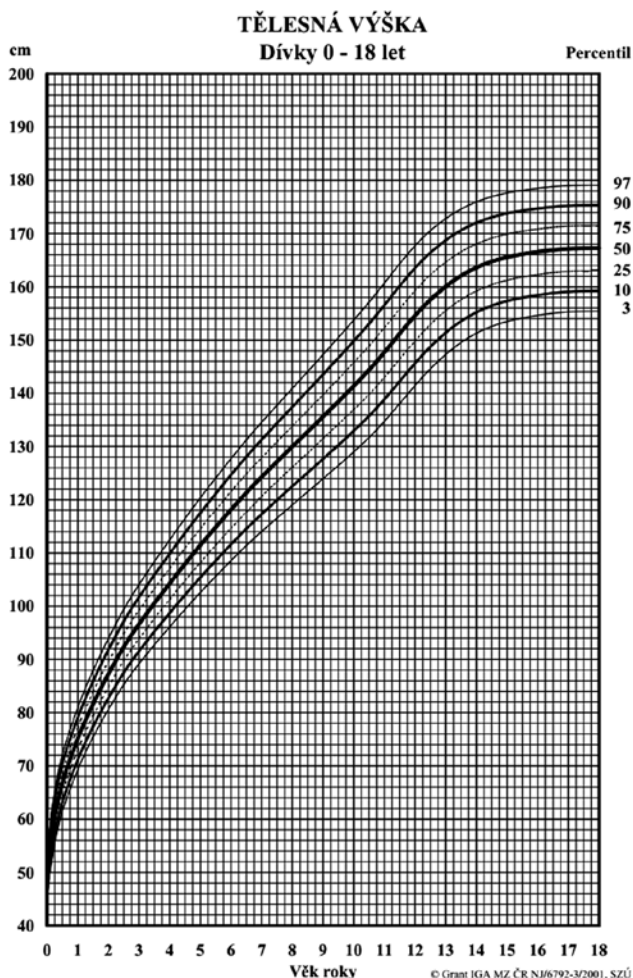
Obr. 7 – Orchidometr podle Pradera

Čísla vyjadřují objem *testes* v milimetrech. Tmavé objemy jsou prepubertální, světlé jsou peri- a postpubertální velikosti.
Zdroj: Hrodek, Vavřínek et al., 2002, s. 15

suzování vývoje a růstu zdravých dětí. Jde vlastně o porovnávání jedinců se statistickými průměry, podle nichž usuzujeme, zda jde u některého jedince o poruchu vývoje a růstu takového stupně, která vyžaduje medicínský zřetel. Může jít o změny ve smyslu plus (nadměrný růst), ale i minus (zpomalený růst). Poznání těchto poruch je možné jedině porovnáním s parametry předem zvolenými a naměřenými, tj. porovnáním naměřených hodnot vyšetřovaného jedince s vrstevníky, tedy se statistickou normou, získanou změřením statisticky významného počtu jedinců stejného věku.

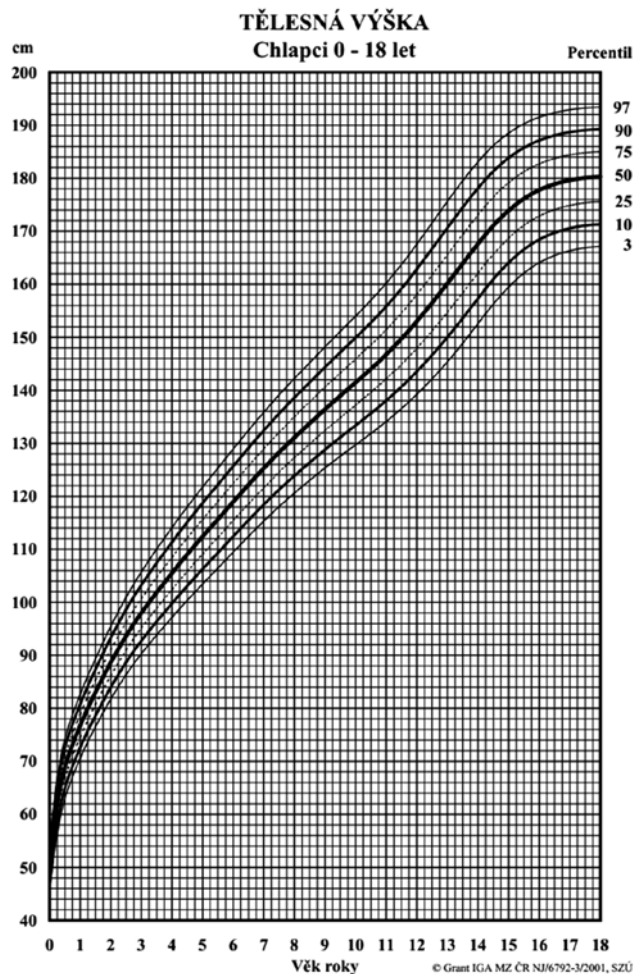
Normální hodnoty jsou pravidelně publikovány v tabulkách a nomogramech jako tzv. **percentilové (růstové) grafy** Státním zdravotním ústavem. Jsou dlouhodobě sledovány, resp. v našich zemích mají více než stoletou tradici (od roku 1895). Každých 10 let jsou aktualizovány na základě celostátního antropologického měření populačních vzorků. V praxi se používají růstové grafy pro výšku, růstovou rychlost, hmotnost, BMI (*body mass index*),¹¹¹ obvod hlavy, pasu aj. Růstové grafy znázorňují percentilové hodnoty základních tělesných rozměrů dětí, zvláště pro chlapce a dívky.

Především se sleduje tělesná výška (délka) jedinců. U dětí do 2 let věku ji měříme vleže, obvykle v tzv. **korýtku (bodymetrem)**. Když je dítě schopno stát, pak ji měříme ve stoje, obvykle pevným měřidlem – tzv. **stadiometrem**. Výška v průběhu dne kolísá, mezi ranním a večerním měřením může rozdíl činit až 10–20 mm. Pro exaktní měření je proto třeba měřit jedince vždy ve stejnou denní dobu.



Graf 1 – Percentilový graf tělesné výšky – dívky (0–18 let)

Zdroj: Státní zdravotní ústav, 2008, online
Event. Hrodek, Vavřínek et al., 2002, s. 8



Graf 2 – Percentilový graf tělesné výšky – chlapci (0–18 let)

Zdroj: Státní zdravotní ústav, 2008, online
Event. Hrodek, Vavřínek et al., 2002, s. 9

Běžně grafy vymezují **pásmo tzv. širší normy** mezi 3. až 97. percentilem referenčních údajů. Mezi těmito hodnotami se nalézá 94 % všech zjištěných hodnot pro daný věk a pohlaví. Tento rozptyl tedy zahrnuje jedince od velmi malé do velmi vysoké postavy. Mimo toto pásmo zůstávají jen 3 % vysoce nadprůměrných a 3 % vysoce podprůměrných jedinců.

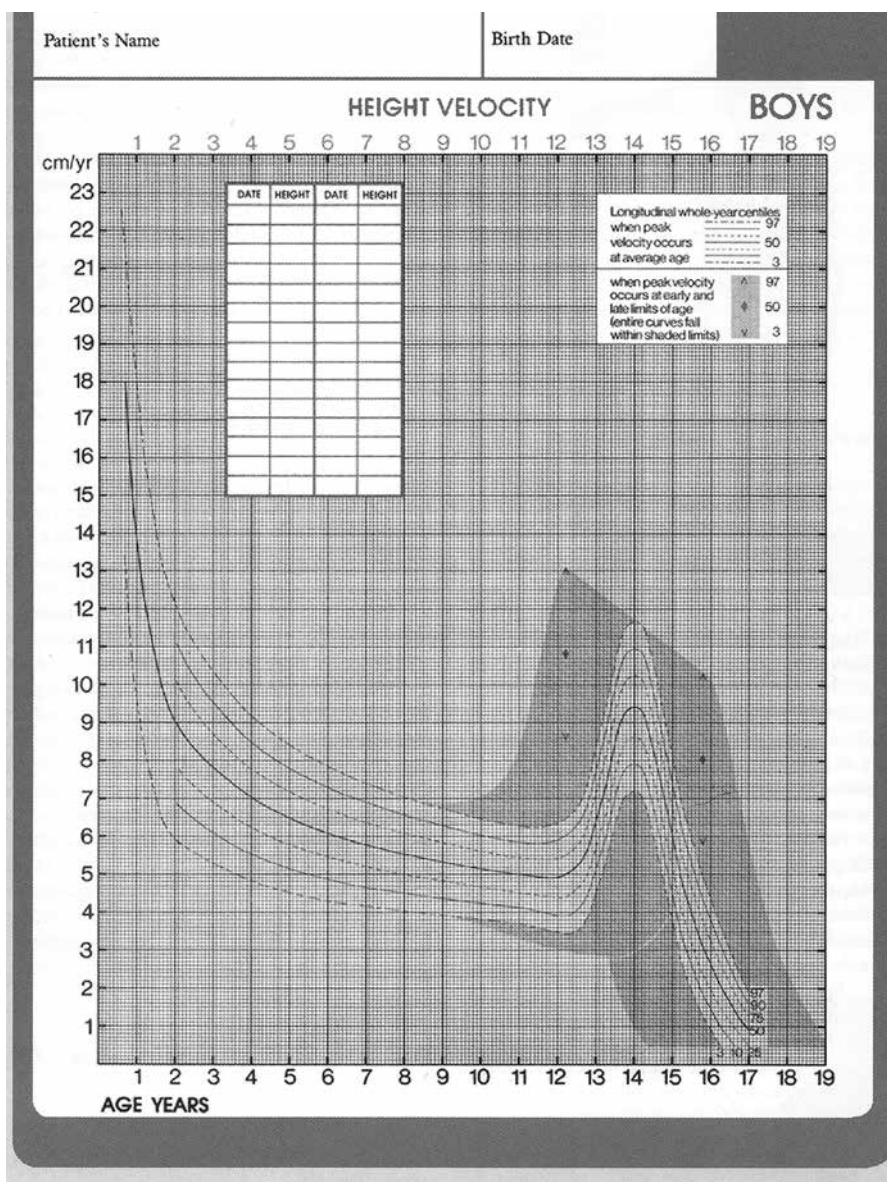
Plochu mezi 25.–75. percentilem nazýváme pásmem středních hodnot. Toto pásmo zachycuje 50 % všech dětí. Naměřenou hodnotu u vyšetřovaného jedince porovnáme s grafem a posoudíme, jak se hodnota liší (nebo neliší) od vlastního průměru, který představuje 50. percentil. U podezření na poruchu růstu je potřeba u dítěte provádět měření opakovaně, protože tempo růstu se mění a je různé u každého jedince. Teprve opakované měření může potvrdit, nebo naopak vyvrátit, poruchu růstu. Viz graf 1 a 2.

Vedle tělesné délky/výšky dětí je významným a prakticky důležitým ukazatelem poruch růstu také **růstová rychlost** v cm/rok. Vypočítává se z opakovaného měření

v odstupu půl roku tak, že rozdíl mezi dvěma měřeními vydělíme počtem měsíců, které mezi nimi uplynuly, a výslednou hodnotu vynásobíme 12. Výsledné číslo udává růstovou rychlost za jeden rok. Rychlost růstu je různá v různém věku dítěte a je rozdílná u obou pohlaví. Pro její posuzování slouží percentilové grafy růstové rychlosti. Viz graf 3 a 4.

2.1.4 Poruchy růstu a vývoje

Vrozené vývojové vady se mohou vyskytovat izolovaně nebo vícečetně, mohou být při narození nebo dokonce prenatálně zjevné, ale i skryté, podmíněné geneticky nebo vlivy zevního prostředí. Vrozené vady jsou asi v 10 % příčinou úmrtí novorozenců. Výskyt vrozených vad je kolem 3 %. Mohou to být vady velmi rozmanité, podle toho, který orgán a které funkce vada postihne, a také podle závažnosti, od vad, které postiženého jedince ani tělesně, ani duševně a společensky nepoznamenají, až po vady s životem



Graf 4 – Percentilový graf růstové rychlosti chlapců (podle Tannera, Whitehouse, 1976)

Zdroj: Hrodek, Vavřinec et al., 2002, s. 11

ženým obětím tragédie bylo sice proplaceno adekvátní odškodnění, nicméně jejich život byl tragicky celoživotně poznamenán.¹¹³

Poruchu růstu ve smyslu plus nazýváme **nadměrným růstem**. V percentilovém grafu je nadměrný růst charakterizován výškou nad 97. percentil pro daný věk nebo růstovou rychlostí nad 75. percentil pro daný věk. Poruchu růstu ve smyslu minus nazýváme **růstovou retardací**. Tyto poruchy jsou charakterizovány výškou dítěte pod 3. percentil pro daný věk nebo růstovou rychlostí pod 25. percentil pro daný věk.

V časných obdobích poporodního vývoje dítěte ovšem poruchy růstu posuzujeme především podle přírůstků hmotnosti. Z tohoto pohledu poruchu růstu definujeme:

přetrvává-li hmotnost trvale pod 3. percentilem pro daný věk; jestliže je hmotnost menší než 80 % ideální hmotnosti pro výšku a věk; při náhlém úbytku hmotnosti pod 3. percentil; při snížení růstové rychlosti, zjištěné na základě opakovaného měření.

Hmotnost je citlivým a významným ukazatelem poruch růstu, navíc je současně ukazatelem stavu výživy dítěte. Nález zpomalení předpokládané **rychlosti růstu** je již známkou pokročilé poruchy výživy. Také zpomalený růst **obvodu hlavy** patří k závažným, ale již pozdním známkám poruch růstu.

Při neprospívání dítěte může termín „porucha růstu“ znamenat jednak symptomatickou poruchu (u dětí postižených různými orgánovými chorobami, které zhoršují

nutriční příjem, absorpci, metabolismus apod.), pak jde o **organickou poruchu růstu**. Může však jít také o syndrom svědčící pro poruchu růstu dítěte zanedbávaného, se stimulační deprivací. V takovém případě jde o **neorganickou poruchu růstu**.

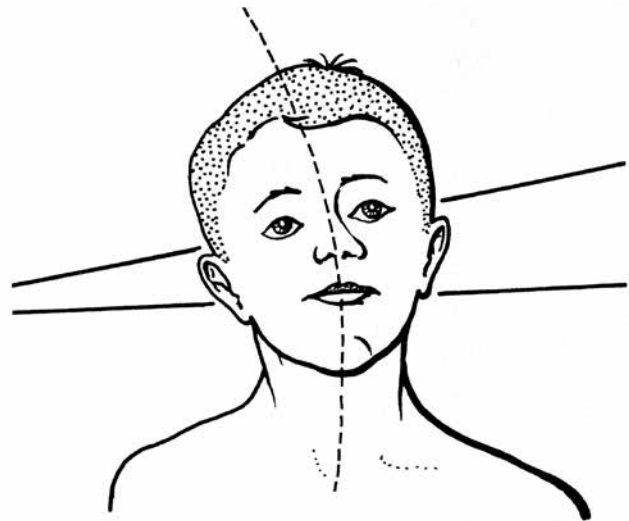
V případě růstové retardace může jít o:

- dítě malé, ale zdravé;
- poruchu endokrinní ve smyslu:
 - a) nedostatku růstového hormonu (STH a IGF-I),
 - b) necitlivosti tkání na účinek růstového hormonu,
 - c) nedostatku hormonů štítné žlázy – hypothyreóza kongenitální nebo získaná,
 - d) nadbytku hormonů kůry nadledvin – glukokortikoidů – typické cushingoidní rysy (obezita, měsíčkovitý obličej, hirsutismus, strie na břiše, osteoporóza, diabetes),
 - e) předčasně puberty, kdy vlivem předčasné produkce pohlavních hormonů dojde k předčasnému uzávěru růstových štěrbin;
- poruchu metabolickou (parathormonu, kalcitoninu, vitamínu D);
- dítě se systémovým onemocněním (jako jsou celiakie, idiopatická juvenilní artritida);
- dítě s poruchou růstu kostí – sem patří hlavně osteochondrodysplazie, při níž je postižen vývoj chrupavek a kostí, což vede k růstovým dysproporcím končetin;
- chromozomální aberace, typické malým vzrůstem a poruchou gonozomů – tzv. gonadální dysgeneze (Turnerův syndrom), postižení mají typické příznaky: malý vzrůst, krátký krk, nízko položenou hranici vlasů, valgozitu loktů a k tomu často i vrozenou vadu srdeční nebo urogenitální;
- těžké poruchy výživy (malnutrice) a jiné chronické vyčerpávající nemoci dětí nebo některé vrozené vady, např. srdeční.

Kromě výše uvedených příčin mohou být poruchy růstu a vývoje podmíněny také **vrozenými, event. přímo genetickými vadami** – ortopedickými, uropoetického systému, srdečními, gastrointestinálními, neurologickými, metabolickými a smyslovými.¹¹⁴ Popis těchto jednotlivých postižení vysoce překračuje rámeček a potřeby této publikace, nicméně některé vady postihující pohybový aparát jsou pro klinickou antropologii významnější, a proto jsou v dalším textu uvedeny.

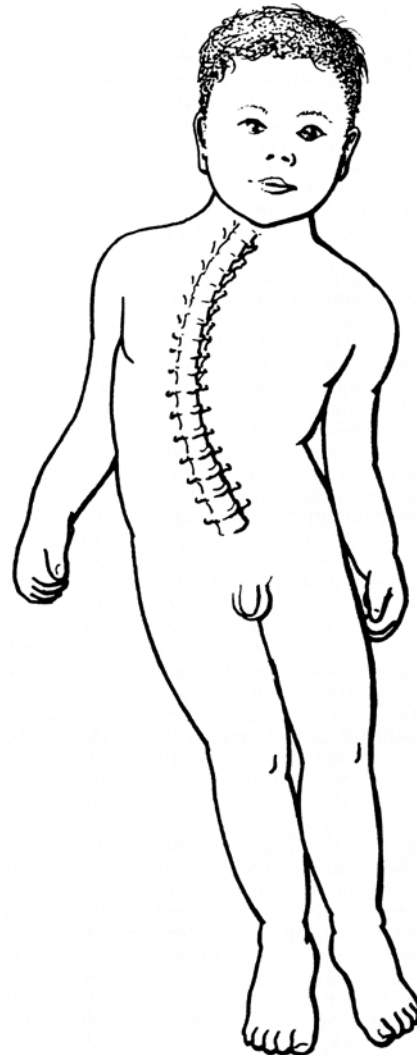
Některé **ortopedické vady** mohou vést k různým tělesným deformitám nebo i k retardaci růstu. Především jde o vady páteře, kyčelních kloubů a končetin, a to **vrozené i získané**.

Ortopedické vrozené vady jsou dány chybným zárodečným vývojem. Při postižení horních končetin může jít o chybění konečných nebo vymezených částí končetin. Pokud se týká páteře, je to především *torticollis congenita* nebo kongenitální skolióza páteře. Tyto vady by měly být objeveny již na novorozeneckém oddělení. V časném kojeneckém období mohou být přehlédnuty i při odborném vy-



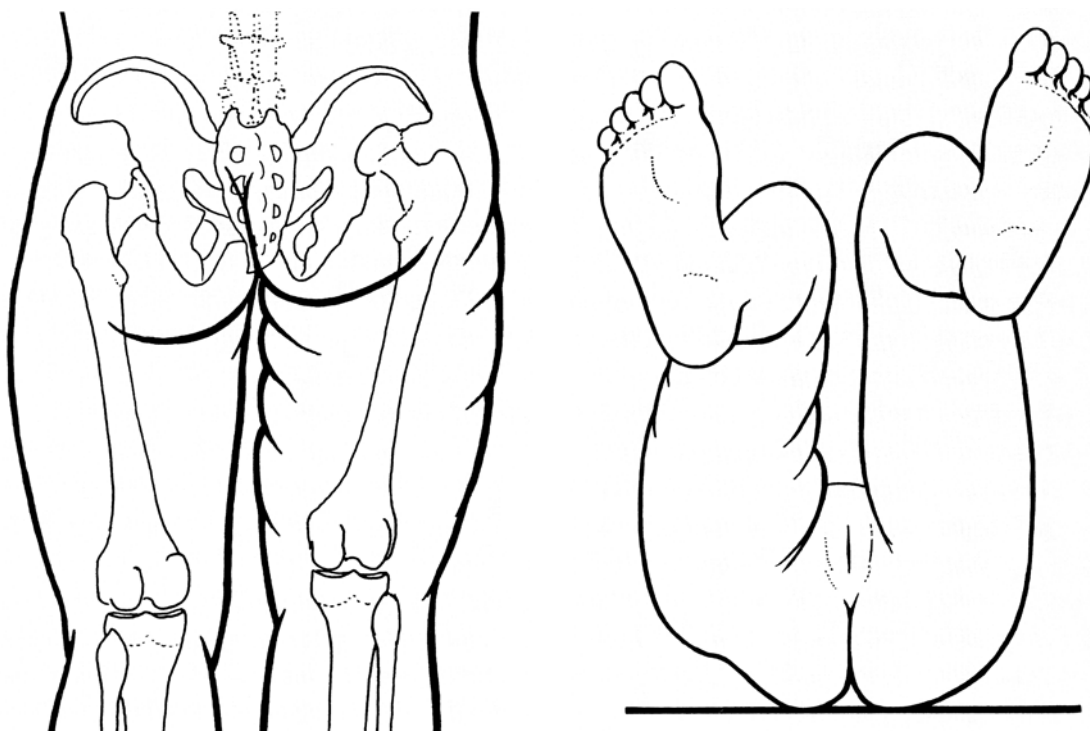
Obr. 8 – Torticollis congenita

Zdroj: Hrodek, Vavřínek et al., 2002, s. 450



Obr. 9 – Kongenitální skolióza páteře

Zdroj: Hrodek, Vavřínek et al., 2002, s. 450



Obr. 10 – Vrozené vykloubení kyčle (vpravo)

Zdroj: Hrodek, Vavřínek et al., 2002, s. 452

šetření v nemocnici nebo ambulanci, nemluvě o výši rizika přehlédnutí nenápadné nebo skryté vady při domácích porodech, které jsou stále diskutovány. Viz obr. 8 a 9.

K **vrozeným vývojovým vadám horních končetin** patří např. podélná desaxace ruky (*manus vara*), poruchy separace prstů (*syndaktylie*), zdvojení prstů aj. O závažných vadách vývoje horních končetin (typu *amelie*) bylo pojednáno výše v souvislosti s užíváním léků v graviditě.

Dolní končetiny jsou však postiženy **vrozenými vadami** častěji – postihují především **kyčelní kloub**. Hlavním problémem vrozeného vykloubení kyčelního kloubu je včasný záchyt tak, aby se dítě co nejdříve dostalo do rukou odborníka – ortopeda. Jelikož existují určité známky, podle nichž je možné vyslovit podezření na tuto vadu, neměly by poučným rodičům nebo příbuzným tyto známky uniknout. Jsou to asymetrie genitofemorálních rýh, asymetrie gluteofemorálních rýh, omezení abdukce v postižené kyčli, zkrácení a omezení spontánní pohyblivosti postižené končetiny. Dnes patří ke standardním, odborným vyšetřovacím postupům také preventivní ultrazvukové a rentgenové vyšetření kyčlí batolat, které je schopno tuto vadu suverénně detekovat. Viz obr. 10.

Je nezbytné zmínit se též o **deformitách nohou**. Máme na mysli zejména plochou nohu (*pes planus*). **Vrozená plochá noha** je vzácná deformita, která může být někdy způsobena srůstem kostí nohy nebo valgozitou nohy. Toto postižení vede k nerovnoměrnému zatížení nohy, které je soustředěno na její vnitřní hranu. Vada je téměř vždy

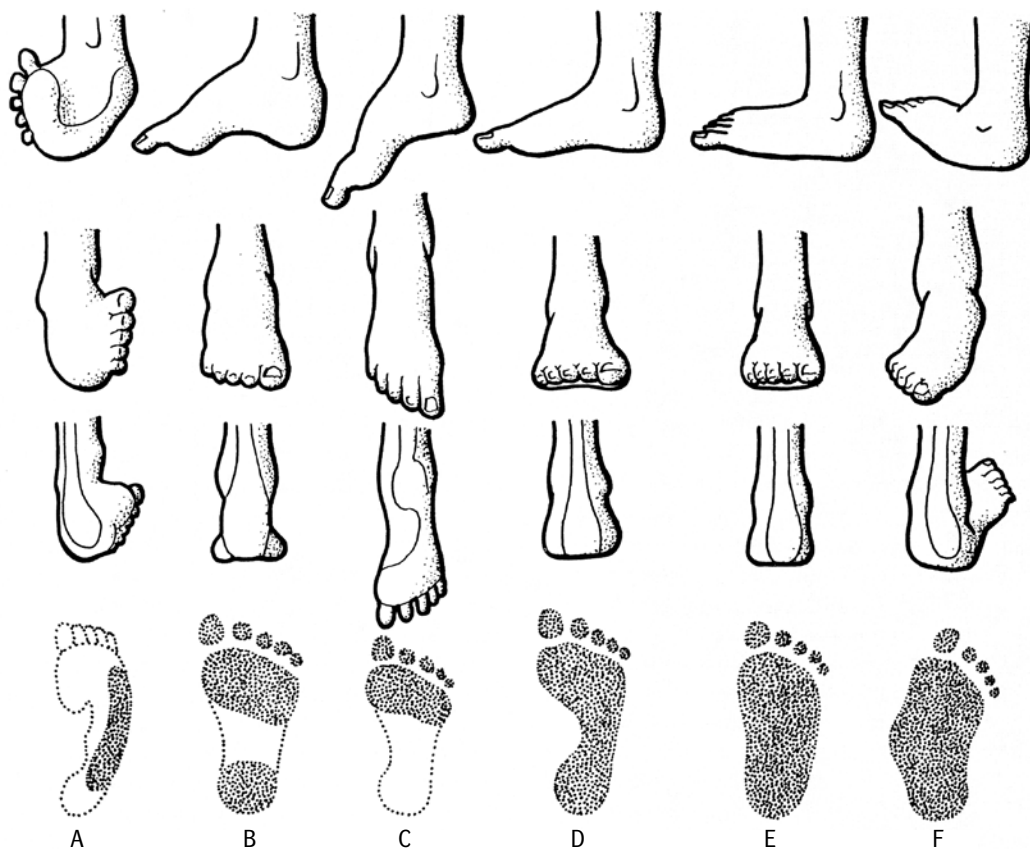
oboustranná. Častější je **získaná plochá noha**, funkčně se projevující až později, způsobená volností vazivového aparátu a ochablostí svalstva nohy a valgozitou kolenních kloubů.

Nejlehčí stupeň plochých nohou se projevuje jen při zatížení, kdy se snižuje podélná i příčná klenba. Při zvednutí nohy se obnoví její normální klenutí. U druhého stupně zůstává oploštění trvale, i při odlehčení. U třetího stupně je tato deformita již fixovaná, normální klenbu nelze vymodelovat ani násilím, protože je již provázána artritickými změnami kloubů.

Svislá noha (*pes equinus* nebo také „koňská noha“) se jen málokdy vyskytuje v „čisté“ formě, častěji se kombinuje s varozitou a tvoří tzv. **nohu kososvislou** (*pes equinovarus*). Je to převážně vrozená vada. Vyskytuje se v četnosti asi 1 : 1000 normálních dětí. Je to vada oboustranná. Chůze je nejistá, přítomny jsou bolesti nohou, jejich otlaky. Přikládají se korekční sádrové, tzv. redresní obvazy. Většinou je úspěšné léčení možné jen operačním způsobem již v dětském věku, rozhodně před pubertou a před dokončením růstu nohou. Viz obr. 11.

Z dalších vad musíme zmínit **nohu hákovitou** (*pes calcaneus*) a **nohu vyklenutou (vysokou)** nebo také **lukovitou** (*pes excavatus*). Tyto vady jsou převážně vrozené. Viz obr. 12 a 13.

Získané ortopedické vady se týkají také **páteře** a jsou méně časté. Obvykle se projevují až v pozdějších obdobích, kdy je páteř více zatěžována. Tyto vady je nutné odlišit od



Obr. 11 – Vady nohou

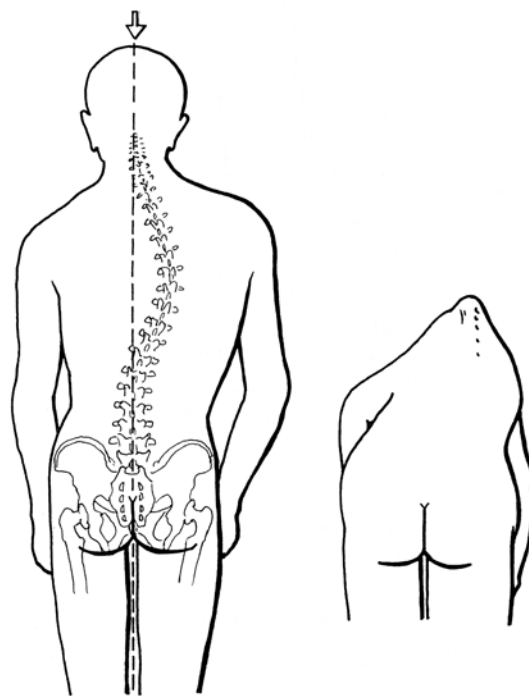
A – *pes equinovarus*; B – *pes excavatus*; C – *pes equinus*; D – *normální tvar nohy*; E – *pes planus*; F – *pes planovalgus*

Zdroj: Hrodek, Vavřínek et al., 2002, s. 453



Obr. 12 – *Pes excavatus*

Zdroj: Engelhardt *Lexikon Orthopädie und Unfallchirurgie*, 2013, online (<http://www.lexikon-orthopaedie.com/pdx.pl?dv=0&id=01079>)



Obr. 13 – Idiopatická skolióza

Zdroj: Hrodek, Vavřínek et al., 2002, s. 455

vadného držení páteře, protože způsob léčby je odlišný. Zde máme na mysli zejména idiopatickou skoliózu – viz obr. 14, případně další skoliózy.

K nejčastějším vrozeným anomáliím patří **vrozené srdeční vady**, z nichž některé mohou také významně ovlivňovat růst a vývoj dítěte. Jsou to především vady projevující se srdečním selháváním anebo hypoxemií (cyanózou). Jejich typickým znakem je to, že cyanóza se stupňuje při křiku dítěte, zatímco cyanóza z poruchy respirační nebo z poruchy CNS se při křiku zmírňuje. Zaostávání růstu se vyskytuje především u těch vad, kde krevní oběh není schopen zajistit buňkám a tkáním přísun adekvátního množství kyslíku a živin. Patří sem transpozice velkých tepen, Fallotova tetralogie, ale i hemodynamicky významné defekty komorového nebo síňového septa aj.

Porucha růstu a vývoje dítěte je častá také u sdružených vad, např. u Downova syndromu, kde jde obvykle o defekt atrioventrikulárního septa. Vzhledem k pokroku v dětské kardiologii v posledních desetiletích je dnes možné řadu vrozených srdečních vad už v útlém věku úspěšně léčit a poruchám růstu v této souvislosti předcházet.

Z hlediska včasného poznání jsou klinicky významné také **vrozené vady uropoetického systému**. Vzácná je ageneze obou ledvin. Ageneze jedné z ledvin je častější a její poznání je obtížné, protože solitární ledvina hypertrofuje a zcela ve funkci nahradí chybějící druhou ledvinu, takže se tato vrozená vada zpravidla pozná teprve v dospělosti, až dojde k nějakému onemocnění ledvin nebo vývodných cest močových, nebo náhodně.

K častějším vrozeným vadám patří hypoplazie ledvin, tj. zmenšení jedné nebo obou ledvin, často spojené s **vezikoureterálním refluxem**. Jde o insuficienci ventilového uzávěru mezi močovým měchýřem a močovodem, který za normálních okolností při močení brání zpětnému pronikání moči z močového měchýře do močovodu, v těžkých případech až do pánvičky ledvinné. To vede ke zvýšení hydrodynamického tlaku v horních cestách močových, k dilataci dutého systému ledviny a k atrofii ledvinového parenchymu a možnému průniku bakteriální infekce do ledvinového intersticia, což může mít za následek chronický zánět ledviny.

Časté jsou také vrozené dystopie ledvin, tj. atypická lokalizace jedné nebo obou ledvin, které obvykle nositele této vady neohrožují a jen výjimečně činí potíže vyžadující léčebný – chirurgický – zákrok s přemístěním dystopického orgánu. Poměrně častý je výskyt zdvojené ledviny (*ren duplex*) nebo tvarové změny ve smyslu podkovovité ledviny (*ren arcuatus*), která vzniká spojením obvykle dolních pólů ledvin. Je častější u jedinců mužského pohlaví a také u dětí postižených Turnerovým syndromem.¹¹⁵ Významnou vrozenou vadou ledvin je polycystická choroba ledvin, která může být dvojího druhu: jednak autozomálně recesivní,¹¹⁶ projevující se už u malých dětí v prvním roce života, jednak autozomálně dominantní,¹¹⁷ projevující se až v dospělém věku.

2.1.5 Obezita a metabolický syndrom

Vedle růstu a vývoje a jejich poruch je dalším významným tématem klinické antropologie **posuzování tělesné hmotnosti populace**, a to zvláště v posledních desetiletích, kdy se ve všech vyspělých státech světa mluví o „epidemii“ nebo dokonce „pandemii“ obezity a jejich závažných komplikacích. Statistické údaje Světové zdravotnické organizace vykazovaly v roce 2005 více než 1,6 miliardy osob s nadváhou, z toho více než 400 milionů lidí obézních. V České republice je podle údajů z roku 2008 obézních asi 23 % mužů a 22 % žen. V dětské populaci je to 7 % chlapců a 6 % dívek (Pelikánová, Bartoš, 2010, s. 306). V Evropě má nadváhu cca polovina dospělých a každé páté dítě. Třetina z nich již trpí obezitou.

Za **ideální (normální) hmotnost** jedince můžeme považovat takovou hmotnost dospělého jedince v kg, která odpovídá výšce jedince nad 100 cm po odečtení 10 % (Trojan, 1996, s. 236). **Normální procento tuku** v organismu dospělého jedince činí u mužů do 30 let s normální hmotností 9–15 %, nad 50 let 12–19 %, u žen do 30 let s normální hmotností 14–21 %, nad 50 let 16–25 % (Riegerová, Přidalová, Ulbrichová, 2006, s. 51).

Obezitu definujeme jako nadměrné zmožení tuku v organismu. Obvykle je to důsledek nerovnováhy mezi příjmem a výdejem energie, podmíněný genetickými a zevními faktory. Výdej energie je dán potřebou zajišťující bazální metabolismus organismu, zpracovávání potravy, termoregulaci a fyzickou aktivitu. Genetická determinace je významná, protože určuje nejen hodnotu bazálního metabolismu a termoregulace, ale také ovlivňuje postoje jedince k tělesné aktivitě a k jídlu. Jak uvádějí Vojtěch Hainer, Marie Kunešová a Běla Bendlová (2002, online): „V současnosti bylo odhaleno na 250 genů, které jsou vázány na fenotypické charakteristiky obezity nebo souvisejí s jejím rozvojem. Genotyp významně ovlivňuje nejen náchylnost k rozvoji obezity vlivem obezigenního (toxického) prostředí charakterizovaného pozitivní energetickou bilancí, ale i schopnost redukovat tělesný tuk v odpověď na redukční režim.“¹¹⁸ Ze zevních faktorů má největší význam energetická bilance daná příjmem potravy a fyzickou aktivitou.

Obezita je v podstatě choroba, charakterizovaná zmožením tukové tkáně v těle nad 20 % celkové hmotnosti u mužů a nad 25 % celkové hmotnosti u žen. Z toho je zřejmé, že o stanovení obezity u daného jedince rozhoduje nejen celková tělesná hmotnost, ale i kvalitativní složení tělesných tkání.

Podíl tělesného tuku závisí na věku a pohlaví. Do jisté míry souvisí i s etnickou a kulturní příslušností. Fyziologicky je zastoupení tělesného tuku u žen o něco větší než u mužů. Ženský organismus totiž potřebuje vyšší energetické zásoby, vzhledem k plnění energeticky náročných biologických úloh, které představuje těhotenství a kojení. Protože není známá žádná běžně použitelná spolehlivá metodika stanovení procentuálního zastoupení tělesného tuku

v organismu, posuzujeme obezitu a její stupeň nepřímo, pomocí různých indexů a tabulek, o nichž se ještě zmíníme.

Tuková tkáň patří k tkáním vazivovým a plní funkci termoregulační, funkci tepelně izolační a funkci mechanickou (podpůrnou). Je rovněž zásobárnou energie. Má také funkci endokrinní (tvorba estrogenů z prekursorů těchto hormonů). Produkuje též hormon **leptin**, jehož prostřednictvím je centrální nervový systém informován o stavu periferních zásob energie, což má pak vliv na energetickou bilanci organismu a na regulaci příjmu stravy.

Tukové buňky syntetizují lipidy ze sacharidů a ukládají je ve své cytoplazmě. Rozlišujeme hnědou a bílou tukovou tkáň. **Bílá tuková tkáň** je lehce nažloutlé barvy. Je složena z tukových buněk obsahujících jedinou velkou kapénku tuku. Tyto buňky jsou uspořádány do lalůčků obklopených vazivem. Tuková tkáň tvoří podkožní tukový polštář v dutině břišní, v závěsech pobříšnice a retroperitoneálním prostoru, v dlaních, na ploskách a v očnici. Tato tkáň je metabolicky velmi aktivní, s trvalou intenzivní látkovou výměnou.¹¹⁹ **Hnědá tuková tkáň** je tmavší až červenohnědá, s menšími buňkami, které však obsahují více drobných tukových kapének. Je bohatě prokrvená a inervovaná. Vyskytuje se v hlubších partiích krku, v mezihrudí a mezi lopatkami, hlavně u novorozenců.

1 gram tuku představuje zdroj energie 39,3 kJ (9,4 kcal). Rozložením tuku z potravy vzniká glycerol a volné mastné kyseliny. Podle druhu konzumovaného tuku to mohou být jednak mastné kyseliny nasycené a jednak nenasycené – s jednou dvojnou vazbou nebo s více dvojnými vazbami (tzv. polyenové).

Pro kvantitativní stanovení stupně obezity se používá řada metod: vážení, měření obvodu pasu, výpočet poměru obvodu pasu a boků (WHR), výpočet BMI, měření kožních řas, bioimpedance, ultrasonografie, computerová tomografie (CT), denzitometrie, měření beztukové tělesné hmotnosti (tukuprostá hmota, aktivní tělesná hmota) aj. Pro posuzování obezity je významný také správný odhad **tělesného složení**, což je pojem, který zavedl významný antropolog Jindřich Matiegka již v roce 1921.

Beztukovou tělesnou hmotu tvoří především kostra, svalstvo a ostatní orgány. Podíl svalstva na celkové hmotnosti činí u dětí 25–30 %, u dospělých 40 %. Svalové hmoty nejvíce přibývá během puberty, s výraznou sexuální diferencí, ve prospěch mužského pohlaví. Není pochyby o tom, že tělo kulturisty s nadváhou, která je dána především tzv. tukuprostou (aktivní tělesnou) hmotou, jež tvoří z 60 % svaly, z 25 % pojivo a z 15 % ostatní orgány, nemůžeme označit jako obezitu, i když ideální hmotnost významně převyšuje (Riegerová, Přidalová, Ulbrichová, 2006, s. 60).

Podíl tělesného tuku a netukové tělesné hmoty můžeme poměrně spolehlivě zhodnotit měřením **kožních řas**, přestože metoda sama o sobě je dosti nepřesná. Spolehlivost tohoto měření je totiž vysoce závislá na správném způsobu měření a zkušenosti vyšetřujícího. Měření kožních řas se provádí speciálním přístrojem, tzv. **kaliperem**, na různých

lokalitách těla, nejčastěji nad trojhlavým svalem pažním (*musculus triceps brachii*), který je vyšetřování nejpočetněji přístupný. Kožní řasy se mohou měřit také na břicho, nad čtyřhlavým svalem stehenním, na dlaňové ploše předloktí a jinde.

Jako měřítko pro stanovení obezity používáme v klinické praxi nejčastěji obvod pasu a BMI. **Obvod pasu** je velmi spolehlivým ukazatelem kvalitativního rozdělení obezity, tj. umožňuje odlišení **obezity gynoidní** („hruškovité“), prognosticky příznivé z hlediska rozvoje možných chorobných komplikací, a **obezity androidní** („jablkové“), která je prognosticky daleko závažnější. Obvod pasu v antropometrické praxi doporučujeme měřit podle Vojtěcha Fettera ve výši pupku. V medicíně se zpravidla měří obvod břicha, a to v jeho nejširším místě. Obvod pasu/břicha z hlediska zdravotního rizika posuzujeme takto: u mužů je riziko nad 94 cm a vysoké riziko nad 102 cm; u žen pak musíme počítat s rizikem nad 80 cm a vysokým rizikem nad 88 cm.

V letech 2004–2005 jsme vyšetřili soubor 302 adolescentů převážně ve věku 15–19 let. Podle obvodu pasu byla zjištěna obezita u 5,1% probandů mužského pohlaví a u 12,7% probandů ženského pohlaví. Podle BMI jsme ve stejném souboru stanovili obezitu u 13,7% dívek a u 9,2%¹²⁰ chlapců (srov. Goldmann, Cichá, 2005a; 2005b; 2006).

Obezita má úzký vztah k některým dalším chorobným stavům, především k inzulínorezistenci, hyperinzulinismu, diabetu mellitus 2. typu, hypertenzi, ateroskleróze, snížené hladině HDL cholesterolu, zvýšené hladině LDL cholesterolu, zvýšené hladině lipoproteinů VLDL, zvýšené hladině triglyceridů, zvýšené hladině celkového cholesterolu, zvýšené hladině kyseliny močové apod. Současný pozitivní výskyt některého z těchto patologických nálezu je považován za závažný, vysoce rizikový a prognosticky nepříznivý stav.

Sdružení obezity s některými dalšími z vyjmenovaných poruch se označuje termínem „**metabolický syndrom**“. Poprvé byl popsán Geraldem Reavenem v roce 1988. Tento syndrom není považován za samostatné onemocnění, ale za sdružení několika poruch, jejichž současný výskyt u nositele umocňuje riziko výskytu aterosklerózy tepen a kardiovaskulárních chorob. Od původní Reavenovy verze byla definice metabolického syndromu několikrát přepracována, takže dnes platí tato verze – abdominální obezita jako základní podmínka + alespoň dva z těchto čtyř dalších ukazatelů: 1) triglyceridy v séru nad 1,7 mmol/l; 2) hypertenze – krevní tlak nad 130/85; 3) glykemie nalačno nad 5,6 mmol/l nebo OGTT po 2 hod. v rozmezí 7,8–11 mmol/l; 4) HDL cholesterol pod 1,3 mmol/l u žen a pod 1 mmol/l u mužů (srov. Alberti et al., 2009).

Přes intenzivní výzkum obezity a metabolického syndromu není dodnes přesně známa etiologie této poruchy zdraví. Je však známa a dobře popsána řada faktorů, které se na jejím vzniku podílejí. Nazýváme je rizikovými faktory. Ty se

dělí na **rizikové faktory neovlivnitelné**: genetické, pohlaví (vyšší zátěž u mužů) a věk (muži nad 55, ženy nad 65 let), a **rizikové faktory ovlivnitelné**: zvýšený krevní tlak, zvýšené hladiny tuků v plazmě, porucha glukózoregulační, kouření, zvýšení hladiny homocysteinu v krvi, zvýšená hladina kyseliny močové v krvi a nedostatek tělesné aktivity.

Dnes také obecně platí, že záchyt trvalé (opakovaně potvrzené) pozitivita kterékoliv z těchto složek znamená, že dříve nebo později velmi pravděpodobně dojde k rozvoji metabolického syndromu v plné šíři. Nejčastěji již v mladém věku zachytíme zvýšení hladiny triglyceridů v séru (Svačina, 2010, s. 120).

V již citované studii (srov. Goldmann, Cichá, 2005a; 2005b; 2006) jsme v souboru 302 zdravých probandů našli zvýšenou hladinu triglyceridů u 15 jedinců – tj. 5,7 %, z toho byli 3 chlapci (2,9 %) a 12 dívek (7,5 %), což se může jevit jako banální, nicméně musíme vzít v úvahu, že v tomto případě se jednalo o adolescentní populaci.

V uvedené práci jsme zjišťovali také korelace mezi zkoumanými znaky a jejich vzájemné závislosti a došli jsme k závěrům, že jako statisticky významné se ve zkoumaném souboru ukázaly tyto souvislosti (jsou uvedeny v pořadí podle četnosti): 1) celkový cholesterol – LDL-cholesterol; 2) HDL-cholesterol – HDL-cholesterol; 3) obvod pasu – kyselina močová; 4) triglyceridy – celkový cholesterol; 5) BMI – kyselina močová; 6) tělesná hmotnost – kyselina močová.

Obezita, a s ní související metabolický syndrom, je podmíněna geneticky, ale také faktory vnějšími, především přejídáním, omezením pohybové aktivity a jiné fyzické námahy, vzděláním a také faktory psychologickými a etnickými. K příčinám obezity bezpochyby patří poruchy příjmu potravy. O jejich genetické podmíněnosti jsme se již částečně zmínili. Jde o **nadměrný příjem potravy** – většina obézních špatně odhaduje svůj energetický příjem, protože podceňuje nejen velikost porcí jídla a jeho složení, ale i četnost jídel. Podhodnocují nebo nedoceňují např. energetický obsah „uždibovaných“ maličkostí mezi hlavními jídly a v noci, také energetický obsah nápojů, včetně alkoholických; dále **nevhodné stravovací návyky** – tj. nepravdivost jídel, spěch při jídle, jídlo jednou nebo dvakrát během dne, ale ve velkých porcích, aj.; a **nevhodné složení stravy** – tj. upřednostňování určitých živin (tuků, cukrů, bílkovin, alkoholu), opomíjení vlákniny, ovoce a zeleniny v běžné stravě.

Obezita představuje složitý zdravotní a celospolečenský problém, na jehož řešení intenzivně pracují vědecké týmy genetiků, biochemiků a lékařů mnoha oborů a specializací. Také jiné, nemedicínské biologické disciplíny se o tento palčivý celospolečenský problém zajímají a snaží se přispět k jeho vysvětlení. Tak např. antropology byly vytyčeny některé zajímavé hypotézy, zkoumající problém obezity a metabolického syndromu z hlediska fylogeneze a přírodního výběru. Je zřejmé, že nejen ve vývojové etapě lovců a sběračů, ale i později, když vznikalo zemědělství, žili lidé v trvalém střídání cyklů hladu a dostatku potravy. Tato situace

platila v menší nebo větší míře až do novověku. V některých zemích, s nízkou životní úrovní, platí dokonce i dnes.

Organismus některých jedinců měl geneticky danou schopnost v období dostatku rychle a efektivně ukládat energii ze vstřebaných živin do zásobních forem energie, což bylo zásadní pro přežití v následném období nedostatku. Předpokládá se, že to byli jedinci disponující tzv. „úsporným genotypem“ (nebo také „lačným genotypem“). Byli schopni tzv. rychlým inzulinovým spouštěčem promptně odpovědět na zvýšenou hladinu krevního cukru po jídle (postprandiální hyperglykemie). Zvýšená hladina inzulinu (hyperinzulinemie) napomáhala u těchto jedinců k rychlému a bohatému uložení energie v zásobárnách, z nichž pak energii zase čerpali v horších (hladových) časech. Tento „úsporný genotyp“ byl v těchto dobách a v těchto životních podmínkách výhodou pro přežití a také pro množení. Potomci těchto jedinců (nositelé jejich genofondu) tvoří značnou část dnešní populace. Změna životního stylu, dostatek potravy a zlepšení životní úrovně v moderní době způsobily, že tato schopnost se stala nadbytečnou. Z výhody se stala nevýhoda.

Dnes, kdy žijeme (alespoň ve vyspělých státech) v dostatku jídla, často i v jeho přebytku, jsou v nevýhodě ti jedinci, kteří jsou schopni ve své látkové přeměně tuto „úspornou“ cestu uplatnit. Inklinují totiž k hyperinzulinismu, inzulinové rezistenci, vzniku obezity, diabetes mellitus 2. typu a k rozvoji metabolického syndromu. Moderní doba, s všeobecným zlepšením sociálních poměrů, dává k dispozici hojnost potravy a ubírá lidem stále víc fyzické aktivity. Protože však toto období „blahobytu“ trvá jen relativně krátkou dobu, pro event. vývojovou adaptaci, projevuje se tato pozitivní společenská změna v populaci negativně, zvýšeným výskytem popsanych poruch látkové přeměny.

Tato hypotéza (dosud ani vyvrácená, ani potvrzená) nachází oporu v antropologickém a medicínském výzkumu takových „přírodních společenství“, která prošla rychlou změnou „od nedostatku k hojnosti“, kde byl nalezen extrémně vysoký výskyt obezity a cukrovky. Jde např. o indiány kmene Pima, původně sídlící v Mexiku. U těch, kteří přesídlili do USA, kde jsou životní podmínky výrazně lepší, je prokazatelně vyšší výskyt obezity a diabetes mellitus ve srovnání s těmi, kteří setrvali v původních oblastech v Mexiku. Podobně je tomu i u některých domorodých kmenů v Austrálii a na Nové Guineji (srov. Svačina, 2003) – viz obr. 15.

Pro vznik obezity a jejich komplikací je rozhodující řada faktorů, z nichž prakticky nejvýznamnější ovlivnitelnou složkou je životní styl, ve smyslu nadměrného energetického příjmu potravou, tj. přejídání, a nedostatku tělesné (pohybové) aktivity. Obojí hraje v obezitě a její prognóze významnou roli.

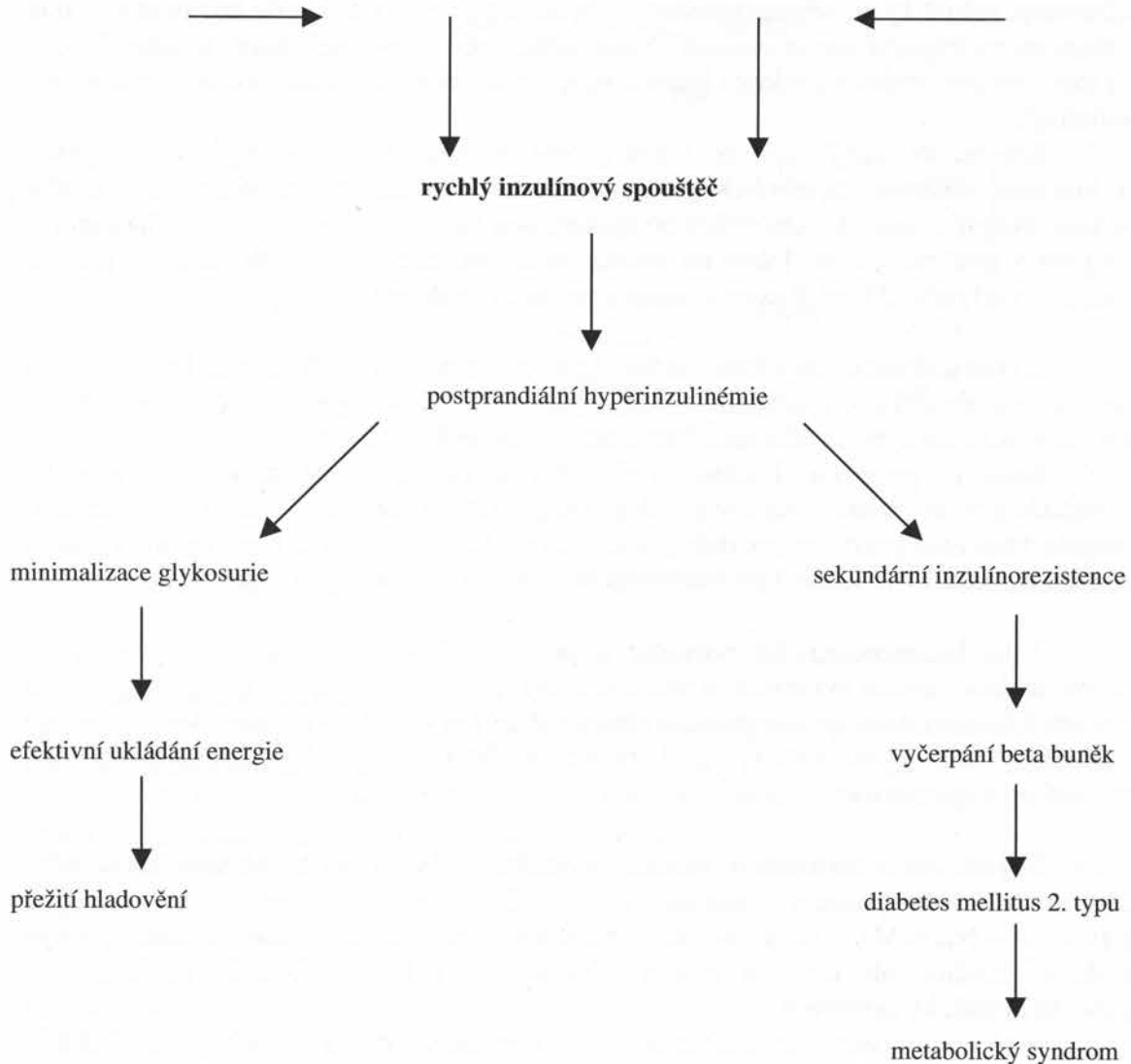
Některé výzkumy dospělé populace dokonce prokázaly, že z hlediska rozvoje metabolického syndromu je výhodnější být „*fit – fat*“ než „*unfit – unfit*“ (podrobněji In

Dříve:

malý a cyklický příjem energie
velká fyzická aktivita
kratší délka života

Dnes:

vysoký příjem energie
malá fyzická aktivita
vyšší délka života



Obr. 14 – Syndrom inzulínové rezistence

Zdroj: Goldmann, Cichá, 2005, s. 11 (původně Svačina, Owen, 2003, s. 24; upraveno)

Svačina, Owen, 2003, s. 21). V následující tabulce (tab. 2) je uvedena energetická náročnost některých fyzických aktivit (sportovních činností). Je třeba si uvědomit, že uvedené spotřeby energie jsou uvedeny na hodinu trvající sportovní aktivitu prováděnou bez přestávek.

Z tabulky můžeme snadno odvodit, že většina těch, kteří by takovou tělesnou aktivitu z léčebných důvodů potřebovali, jí bez soustavného tréninku v praxi není schopni dosáhnout. Hlavním důvodem je na jedné straně jejich

Tab. 2 – Energetická náročnost sportovní aktivity

asi 1800 kJ/hod	asi 2 400kJ/hod	asi 3 000kJ/hod
rychlá chůze	běh – jogging 8 km/hod	aerobik
6,5 km/hod	tenis	běh na lyžích
cyklistika 16 km/hod		
plavání 25 m/min		

Zdroj: Perušičová, 2006, s. 30

tělesná nezdatnost, na druhé straně velká časová náročnost doporučovaných pohybových aktivit. A to mluvíme o jedincích, kteří nejsou limitováni v doporučené pohybové aktivitě nějakou další přidruženou chorobou (např. artrózou apod.).

Proto základem léčby obezity zůstává především redukční dieta, i když v kombinaci s jinými léčebnými postupy (fyzická aktivita, medikamentózní léčba, bariatrické ope-

rační zákroky na žaludku apod.). Cílem léčby není dosažení ideální hmotnosti, nýbrž její redukce na individuálně stanovenou hodnotu. Každé snížení hmotnosti totiž snižuje rizika komplikací. Léčbu obvykle rozdělujeme do dvou fází. V první se snažíme o redukci tělesné hmotnosti a v druhé usilujeme o změnu stravovacích návyků tak, aby se snížená hmotnost udržovala a nedocházelo k tzv. jo-jo efektu, tj. recidivám období přibývání a ubývání hmotnosti.

3 ZÁVĚR

Antropologické, zejména antropometrické, a genetické poznatky se využívají nejen v pediatrii, ale i v dalších, základních i specializovaných lékařských oborech, např. fyziologii, histologii, embryologii, kardiologii, pneumologii, urologii, očním lékařství, ORL, gynekologii a porodnictví, ortopedii, neurologii, psychiatrii, sexuologii, soudním lékařství atd. Samozřejmě že je využíván i vztah opačný, tzn. že poznatky medicínské jsou využívány v antropologii.

I když je zřejmé, že vývoj a růst se z hlediska antropologie týká především základních tělesných znaků (tedy tělesné výšky a hmotnosti), není pochyb o tom, že ve všech zmíněných odvětvích medicíny lze najít pádné důkazy o vzájemné souvislosti mezi vývojem tělesným a duševním. To lze doložit např. na dětech s Downovým syndromem, pro které jsou charakteristické somatické změny vždy provázeny poruchou psychického vývoje a dalšími, četnými patologickými stavy.

Je mnoho tělesných znaků charakterizujících růst, které můžeme měřit a porovnávat, např. tělesnou výšku, hmotnost, obvod a objem hlavy, obvod břicha, objem plic, vitální kapacitu plic, BMI aj. K posuzování těchto, pro praxi

významných, somatických charakteristik používá antropologie standardizované somatometrické (antropometrické) celosvětově srovnatelné metody (podrobněji In Riegerová, Přidalová, Ulbrichová, 2006). Jejich praktické používání vychází z měření vzdáleností přesně stanovených bodů na kostře jedince, promítnutých na povrch těla, z měření tělesné výšky, z vážení a z různých indexů vypočítaných z naměřených hodnot, ale i z hodnocení fyziologických parametrů (v případě vitální kapacity plic) apod.

Vzhledem k velké variabilitě somatotypů se klinická antropologie nemůže vyhnout také používání statistických metod. Kromě těchto klasických metod využívá i dalších, moderních metod, podobně jako medicína, jako jsou radiografie (RTG), sonografie (UZV), computerová tomografie (CT), magnetická rezonance (MR) a další. Zkoumání a posuzování výše uvedených znaků a metod tedy využívá antropologie, stejně jako mnohé jiné biologicky orientované disciplíny, např. k hodnocení růstu a funkční zdatnosti. O této problematice se, ve vzájemných souvislostech, zmíníme ještě v následující kapitole, věnované antropologii pohybu a sportu.

Antropologie pohybu a sportu

Renáta Vařeková, Ivan Vařeka

1 ÚVOD

Sport je významným objektem zkoumání nejen fyzické antropologie, ale i kulturní a sociální antropologie a také antropologie archeologické. Prvotní asociace vyvolané termínem „sportovní antropologie“ se zcela přirozeně vztahují k tělesné typologii a tělesnému složení u různých sportů či k predikci tělesné výšky u dětí. Při hlubším zamyšlení si ale uvědomíme, že sport v současném globalizovaném světě představuje také významný kulturně-historický, sociálně-politický a ekonomický fenomén, čehož nejlepším příkladem je vrcholná sportovní událost – olympijské hry. Právě historie a současnost olympijských her, těch antických i novodobých, dokonale demonstruje jednotlivé prvky „nefyzické“ antropologie – olympiáda jako „celosvětový svátek“, rituál zahajovacího a závěrečného ceremoniálu, starověká symbolika olympijského ohně, dodnes zapalovaného v ruinách Olympie. Novověká symbolika olympijských kruhů představujících propojení pěti kontinentů a jejich národů a současně výnosné obchodní logo, politické souvislosti ve smyslu mezinárodní prezentace pořádajícího státu/národa a mezinárodní soupeření či soupeření politických systémů/

bloků, včetně bojkotů her, kontroverzní komercializace a profesionalizace a s tím související mimořádné medializace, problematika účasti a postavení žen či speciální soutěže pro lidi s handicapem („paralympiáda“) atd. Sport samozřejmě nejsou pouze olympijské hry, takže se v této souvislosti dostáváme i k problematice tělesného a duševního vývoje dětí a dospívajících či naopak k problematice stárnutí v moderní či tradiční společnosti, chápání sportu jako zdroje vlastní zábavy, životního stylu či prostředku obživy nebo i k problematice vztahu sportu a kriminálního chování či jeho prevence. Sport také není výsadou průmyslově rozvinutých či rozvíjejících se zemí. S projevy sportu je možné se setkat i v poměrně primitivních společnostech. Imponujícím příkladem je rituál „naghol“, tedy „přírodní bungee jumping“, původních obyvatel Vanuatu. Vyjmenování všech těchto jevů a vztahů by mohlo pokračovat, nicméně vnímavý čtenář ostatních kapitol této publikace je zajisté nalezne sám. Následující text bude věnován především fyzické antropologii a její aplikaci ve sportu a péči o zdraví člověka.

2 FYZICKÁ ANTROPOLOGIE VE SPORTU

Fyzická antropologie je ve vztahu ke sportu především aplikovanou vědou. Hlavním cílem výzkumu v této oblasti je definovat, a pokud možno také predikovat, fyzické charakteristiky sportovce, které mu umožní dosáhnout nejlepšího výsledku v dané disciplíně. Jiným zájmem je sledování vlivu konkrétní sportovní činnosti na organismus. V tomto se sportovní antropologie překrývá s jinými

obory, především sportovním tréninkem, fyziologií zátěže, biomechanikou a některými obory medicíny, částečně i s psychologii.

V následujícím textu zmíníme některé charakteristiky, které mají význam především pro obecnou populaci – při predikci rizika vážných „civilizačních“ chorob. Činíme tak s vědomím, že touto problematikou se zabývá i kapitola

věnovaná klinické antropologii. Zároveň je nutné podotknout, že v této knize není možné popsat celou metodiku fyzické antropologie. Zájemce proto odkazujeme na přehlednou publikaci Riegerové, Přidalové a Ulbrichové (2006), ze které jsme také z velké části čerpali. Ze stejných důvodů v tomto textu zcela pomíjíme podrobný popis metodiky standardizovaného antropologického měření přesně definovaných parametrů a opět odkazujeme na výše uvedenou publikaci, kde je popsána vyčerpávajícím způsobem. Dále zmíníme pouze některé významné parametry a z nich vypočtené charakteristiky, které mají význam jak pro sportovce, tak pro obecnou populaci.

2.1 Antropometrické charakteristiky zdravotního rizika

2.1.1 Body Mass Index

Body Mass Index (BMI) je v současnosti neznámější a nejrozšířenější metoda určení „odpovídající hmotnosti“ a rizika civilizačních chorob. Výhodou této metody, ze které pramení její oblíbenost, je její jednoduchost a jasná pravidla hodnocení. Nicméně právě tyto přednosti jsou současně nevýhodou, protože lehce dochází k omylům v interpretaci, zvláště u některých kategorií probandů (např. siloví sportovci), u jiných je používání BMI sporné či vyložené nevhodné (děti). Vzorec pro **výpočet BMI** = m/v^2 , kde m je tělesná hmotnost (v kg) a v je tělesná výška (v m). Výsledný index je hodnocen pomocí tab. 1.

Tab. 1 – Kategorie BMI dle WHO

Klasifikace	BMI (kg/m ²)	
	Základní dělení	Přesnější dělení
Podváha	< 18,50	< 18,50
Těžká podváha	< 16,00	< 16,00
Střední podváha	16,00–16,99	16,00–16,99
Mírná podváha	17,00–17,99	17,00–17,99
Norma	18,50–24,99	18,50–22,99
		23,00–24,99
Nadváha	≥ 25,00	≥ 25,00
Pre-obezita	25,00–29,99	25,00–27,49
		27,50–29,99
Obezita	≥ 30,00	≥ 30,00
Obezita I. stupeň	30,00–34,99	30,00–32,49
		32,50–34,99
Obezita II. stupeň	35,00–39,99	35,00–37,49
		37,50–39,99
Obezita III. stupeň	≥ 40,00	≥ 40,00

Zdroj: WHO, 1995; WHO, 2000; WHO, 2004
(http://apps.who.int/bmi/index.jsp?introPage=intro_3.html)

Omezená výpovědní hodnota BMI je daná především tím, že zohledňuje pouze dva parametry, takže např. v rozmezí „nadváhy“ či „lehké obezity“ se mohou nacházet osoby s normálním či dokonce nízkým množstvím tuku a naopak s vysokým podílem svalové anebo kostní hmoty. Dále je při hodnocení BMI nutné brát v úvahu změny, ke kterým dochází v průběhu života. V prvním roce BMI stoupá, s vrcholem kolem 9. měsíce, pak se pozvolna snižuje, s minimem kolem 6 let věku. Později opět stoupá, až do dospělosti, s průměrným přírůstkem 1 bod za dekádu. Současně platí, že pokud je minima BMI dosaženo v dětství později, BMI je v dospělosti nižší. Sledování BMI v dětství má význam pouze pro tuto predikci BMI v dospělosti, vlastní kategorizace je velmi nespolehlivá, stejně jako u výkonnostních sportovců. Ostatně ani v obecné populaci nelze význam BMI přeceňovat, pokud nepřesáhne hranici nadváhy, která je ve středním a vyšším věku považována za lékařského hlediska spíše za optimum. Proto bývá stanovení BMI obvykle doplňováno o stanovení obvodu pasu či poměru pasu a boků.

2.1.2 Obvod pasu

Obvod pasu je parametr používaný především ke stanovení predikce zdravotních rizik u osob s BMI v kategorii „normální“ a „nadváha“. Do určité míry informuje o ukládání tuku v oblasti pasu, tedy o možné přítomnosti **abdominálního typu obezity** (typ *jablko*), který je považován za více rizikový než **typ gynoidní** (typ *hruška*).

Obvod pasu je měřen jako **nejmenší obvod mezi 10. žebrem a hřebenem kosti kyčelní** s přesností na 0,5 cm. Je důležité jej nezaměňovat s obvodem břicha měřeným přes pupek! Hodnocení obvodu pasu ve vztahu k riziku kardiovaskulárních (srdečně-cévních) a metabolických (s látkovou přeměnou souvisejících) komplikací obezity vychází z klasifikace IOTF – viz tab. 2 a 3.

Tab. 2 – Kategorie zdravotních rizik dle obvodu pasu

	Obvod pasu	
	Zvýšené riziko	Vysoké riziko
Muži	> 94 cm	> 102 cm
Ženy	> 80 cm	> 88 cm

Zdroj: <http://www.iaso.org/iotf/obesity/>

Větší obvod pasu může znamenat **zvýšené riziko i u osob s „normální“ tělesnou hmotností, resp. BMI**. Thang S. Han et al. (1995) uvádějí, že muži s obvodem pasu 94–101 cm a ženy s obvodem pasu 80–87 cm mají 1,5 až 2krát větší pravděpodobnost výskytu kardiovaskulárních rizikových faktorů než muži a ženy s menším obvodem pasu. Obvod pasu nad 102 cm (u mužů) a 88 cm (u žen) znamená 2,5–4,5 krát vyšší riziko výskytu kardiovaskulárních rizikových faktorů a u pacientů s BMI 25–34,9 je spojen se

Tab. 3 – Hodnocení obvodu pasu ve vztahu k riziku kardiovaskulárních a metabolických komplikací obezity

Klasifikace tělesné hmotnosti	BMI	Klasifikace obezity	Riziko vzniku nemocí (relativní – vzhledem k normální tělesné hmotnosti a obvodu pasu)	
			obvod pasu	
			muži ≤ 102 cm ženy ≤ 88 cm	muži > 102 cm ženy > 88 cm
Podváha	< 18,5			
Norma	18,5–24,9			
Nadváha	25,0–29,9		zvýšené	vysoké
Obezita	30,0–34,9	I	vysoké	velmi vysoké
	35,0–39,9	II	velmi vysoké	velmi vysoké
Extrémní obezita	≥ 40	III	extrémně vysoké	extrémně vysoké

Zdroj: <http://www.iaso.org/iotf/obesity/>

zvýšeným rizikem diabetes mellitus 2. typu, dyslipidemie, hypertenze a kardiovaskulárních nemocí.

Podle Janne Bigaard et al. (2003) je obvod pasu silným **indikátorem rizika mortality** (úmrtnosti) **u mužů i u žen**. Dina Hamza Al Asfoor et al. (1999) uvádějí, že nejen index tělesné hmotnosti (BMI), ale i obvod pasu a WHR (viz níže) jako nezávislé rizikové faktory vzniku diabetu 2. typu, přičemž obvod pasu byl z daných indexů nejsilnější ukazatel rizika tohoto onemocnění.

Velmi zajímavé poznatky publikovali Thang S. Han et al. (1997a). Podle nich množství celkového a abdominálního (břišního) tuku u žen a abdominálního tuku u mužů není ovlivněno tělesnou výškou. V další studii Thang S. Han et al. (1998) ukázali, že u mužů patřících do skupiny nad 30 let s velkou spotřebou alkoholu, fyzicky neaktivních, s nižším vzděláním nebo nezaměstnaných, se obvod pasu nad 102 cm vyskytoval častěji než v referenční skupině (muži ve věku 20–29 let, nekuřáci, příležitostní konzumenti alkoholu, fyzicky aktivní, s vyšším odborným či vysokoškolským vzděláním, zaměstnaní). Obdobně ženy ve skupině nad 30 let, s velkou spotřebou alkoholu nebo abstinenty, fyzicky neaktivní, s nižším vzděláním, nezaměstnané, v domácnosti, či ženy, které porodily tři a více živých dětí, měly častěji obvod pasu nad 88 cm než ženy kontrolní skupiny (ve věku 20–29 let, příležitostně konzumující alkohol, fyzicky aktivní, s vyšším odborným či vysokoškolským vzděláním, zaměstnané). Nicméně celkové množství abdominálního tuku stanovené na základě obvodu pasu je do značné míry ovlivněno věkem (Han et al., 1997b). Rozdíly v rozložení tuku jsou závislé také na etnické příslušnosti, což mění prediktivní hodnotu obvodu pasu jako ukazatele abdominálního tuku. I přesto je ale u některých populací, např. u osob asijského původu, obvod pasu lepší indikátor relativního rizika vzniku onemocnění než BMI. Také u mužů nekuřáků doporučili Tommy Leonardus Visscher et al. (2001) obvod pasu jako vhodnější ukazatel nadváhy než BMI. John Reid et al. (1990) prokázali těsnou korela-

ci obvodu pasu s celkovým a podkožním tělesným tukem. Nedostatkem tohoto parametru je už na první pohled fakt, že norma nezohledňuje tělesnou výšku, takže Margaret Ashwellová et al. (1996) ve své studii došli k závěru, že poměr obvodu pasu k tělesné výšce je lepší prediktor množství abdominálního tuku než obvod pasu samotný, a doporučili zavedení tohoto indexu do zdravotnické praxe. Naproti tomu Thang S. Han et al. (1996) ve své studii konstatují, že výška nemá podstatný vliv na obvod pasu, a upřednostňují měření samotného obvodu pasu před poměrem obvod pasu/tělesná výška.

2.1.3 Poměr pas/boky

Poměr pas/boky (*Waist Hip Ratio*, WHR), neboli **index centrální obezity**, je další z trojice parametrů predikce rizikových faktorů. Patří mezi nejpoužívanější způsoby stanovení charakteru rozložení tělesného tuku, což je opět dáno jednoduchostí jeho měření a jasně stanovenými normami. Oproti prostému měření pasu zohledňuje fakt významu rozložení tuku v těle pro riziko výskytu diabetu 2. typu a kardiovaskulárních chorob. To je vyšší při abdominální (centrální, androidní) formě obezity, kdy se zásobní tuky vytvářejí v oblasti břicha, než u formy gynoidní (periferní), která je typická ukládáním tuků v oblasti hýždí a stehen. Centrální rozložení tuku je spojeno s nežádoucími účinky na zdraví charakterizovanými hyperinzulinémií, dislipidemií, glukózovou intolerancí, zvýšenou hladinou triglyceridů a hypertenzí, které zvyšují riziko nemocí, jako jsou diabetes mellitus 2. typu či kardiovaskulární nemoci, a také riziko mortality (Björntorp, 1997; Grinker et al., 2000; Guagnano et al., 2001; Han et al., 1995; 1996; Nordhamn et al., 2000). Viscerální tuková tkáň pozitivně koreluje s inzulinovou citlivostí nezávisle na celkové obezitě (Karter et al., 1996) a na příslušnosti k afroamerickému původu, hispánskému či nehispanškému se světlu pletí (Garaulet et al., 2000).

Tab. 4 – Kategorie WHR

Kategorie obezity	WHR	
	Muži	Ženy
Spíše periferní	≤ 0,84	≤ 0,74
Vyrovnaná	0,85–0,89	0,75–0,79
Spíše centrální	0,90–0,94	0,80–0,84
Centrální (riziková)	0,95 ≥	0,85 ≥

Zdroj: Lean et al., 1995, s. 158

Tab. 5 – Kategorie WHR dle Guagnano et Nordhamn

Kategorie	WHR			
	Spíše periferní	Vyrovnaná	Spíše centrální	Centrální riziko
Ženy	< 0,75	0,75–0,80	0,80–0,85	> 0,85
Muži	< 0,85	0,85–0,90	0,90–0,95	> 0,95

Zdroj: Guagnano et al., 2001, s. 1360; Nordhamn et al., 2000, s. 625

Tab. 6 – Hodnocení podílu tuku v organismu v závislosti na pohlaví (v %)

	Množství tuku v organismu (v %)	
	Muži	Ženy
Zdravotní minimum	< 5	8–12
Podprůměr	6–14	9–22
Průměr	15	23
Nadprůměr	16–24	24–31
Obezita	25 <	32 <

Zdroj: Lohman, 1992, s. 375

Tab. 7 – Množství tuku v organismu u normální populace v závislosti na věku a pohlaví (v %)

	Množství tuku v organismu u normální populace (v %)		
	< 30 let	30–50 let	50 let <
Muži	9–15	11–17	12–19
Ženy	14–21	15–23	16–25

(upraveno dle *Bodycomposition*)

Zdroj: www.sport-fitness-advisor.com

Měření obvodu pasu bylo popsáno výše. Obvod boků je největší obvod přes hýždě, měřeno s přesností na 0,5 cm. Výpočet probíhá podle vzorce $WHR = \text{obvod pasu} / \text{obvod boků}$. Za indikátor rizikové androidní obezity jsou považovány hodnoty WHR nad 0,95 u mužů a 0,85 u žen. V odborné literatuře se mezní hodnoty WHR pohybují v rozmezí 0,9–1,0 u mužů a 0,8–0,9 u žen. Michael E. J. Lean et al. (1995) doporučuje, na základě výsledků různých prospektivních studií, používat v praxi hodnoty 0,95 pro muže a 0,8 pro ženy. Nad tyto hodnoty je zdravotní riziko vzniku

Tab. 8 – Hodnocení množství tuku v závislosti na věku a pohlaví (v %) dle Heywarda a Wagnera

Množství tuku u mužů a žen v závislosti na věku (v %)					
		6–17 let	18–34 let	35–55 let	55 let <
Muži	zdravotní minimum	< 5	< 8	< 10	< 10
	podprůměr	5–10	8	10	10
	průměr	11–25	13	18	16
	nadprůměr	26–31	22	25	23
	obezita	31 <	22 <	25 <	23 <
Ženy	zdravotní minimum	< 12	< 20	< 25	< 25
	podprůměr	12–25	20	25	25
	průměr	16–30	28	32	30
	nadprůměr	31–36	35	38	35
	obezita	36 <	35 <	38 <	35 <

Zdroj: Heyward, Wagner, 2004, s. 87

Tab. 9 – Hodnocení množství tuku v závislosti na věku a pohlaví (v %) dle Gallaghera

Množství tuku u mužů a žen v závislosti na věku (v %)				
		20–39 let	40–59 let	60–79 let
Muži	podváha	8	11	13
	norma	19	22	25
	nadváha	25	27	30
Ženy	podváha	21	23	24
	norma	33	35	36
	nadváha	39	40	42

Zdroj: Gallagher, 2000, s. 694

některých onemocnění zřetelně vyšší – viz tab. 4. Podle jiných autorů je hodnota indexu 1 pro obě pohlaví považována za rizikovou vzhledem k možným nežádoucím zdravotním důsledkům, jako jsou např. kardiovaskulární nemoci (Guagnano et al., 2001; Nordhamn et al., 2000) – viz tab. 5.

2.2 Stanovení podílu tělesného tuku

Stanovení zdravotních rizik na základě tří jednoduchých hodnot (BMI, obvod pasu, WHR) je v praxi obvykle doplněno o stanovení podílu tělesného tuku (v procentech) – viz tab. 6 a 7. V posledních letech je široce dostupná řada jednoduchých přístrojů založených na měření odporu, resp. impedance tělesných tkání – viz tab. 8 a 9. I nadále jsou ale používány i výpočty na základě parametrů klasické antropometrie. Různým metodám odpovídají i různé normy, které nelze mezi metodami zaměňovat. Obecně platí, že u žen jsou v dané věkové kategorii přípustné či dokonce žádoucí vyšší hodnoty než u mužů. Z hlediska sportu je logické oče-

Tab. 10 – Množství tělesného tuku u sportovců (v %)

Množství tělesného tuku u sportovců (v %)					
Sport	Muži	Ženy	Sport	Muži	Ženy
Baseball	12–16	12–19	Veslování	6–14	12–18
Basketbal	6–12	20–28	Atl. vrhači	16–20	20–28
Body building	5–8	10–15	Běh na lyžích	7–12	16–22
Cyklistika	8–14	15–20	Sprint	8–10	12–20
Hokej	9–12	12–18	Tenis	12–16	16–24
Am. fotbal (útoč.)	15–19	–	Triatlon	5–12	10–15
Gymnastika	5–12	10–16	Volejbal	11–14	16–25
Atletika skoky	7–12	10–18	Vzpírání	9–16	
Lední hokej	8–15	12–18	Veslování	6–14	12–19

Zdroj: <http://www.brianmac.co.uk/fatcent.htm>

kávat vyšší hodnoty u zápasníků sumo než u vytrvalostních běžců – viz tab. 10. U obecné populace je nutné zdůraznit, že příliš nízký procentuální podíl tuku je nežádoucí. To platí především pro ženy snažící se otěhotnět nebo pro seniory. Klasické antropometrické stanovení procenta tuku výpočtem z tloušťky kožních řas zjištěných kaliperací představuje metoda Pařízkové z deseti kožních řas (Riegerová, Přidalová, Ulbrichová, 2006) nebo metoda Jany Vignerové a Pavla Bláhy (2001) ze součtu pouhých dvou kožních řas.

2.3 Komplexní metody stanovení tělesného složení

Klasické antropometrické metody stanovení tělesného složení jsou založené na ručním měření standardizovaných parametrů (viz výše). V současné době jsou široce dostupné a hojně využívány přístrojové metody.

2.3.1 Klasické antropometrické metody odhadu tělesného složení

Klasické antropometrické metody jsou založeny na výpočtu podílu tělesných komponent z ručně měřených antropometrických parametrů. Jde tedy o metody náročné na čas i na zručnost a zkušenost odborníka provádějícího vlastní měření.

Tab. 11 – Normy tělesného složení (v %) dle Matiegky

Normy tělesného složení (v %)		
	Muži	Ženy
Kosterní složka (O)	21,0–16,5	19,7–14,2
Svalová složka (S)	40,0–48,0	35,2–43,0
Tuková složka (T)	11,5–16,0	15,9–28,7
Zbytek (R)		

Zdroj: Matiegka, 1921, s. 223

Jako první se pokusil o kvantitativní stanovení podílu tělesných komponent Jindřich Matiegka (1921), který z hodnot tělesné výšky a hmotnosti, kožních řas, obvodů vybraných segmentů a jejich šířek vypočítal podíl čtyř složek, tedy tuku, svalů, kostí a „zbytku“ (v kg, resp. %) – viz tab. 11.

Jeho metodu později modifikovali jiní autoři, např. Drinkwater a Ross. Další autoři zavedli vlastní originální postupy. V současné době jsou tyto metody spíše na ústupu, jsou nahrazovány přístrojovým měřením.

2.3.2 Bioimpedanční metoda určení tělesného složení

Bioimpedanční metoda je založena na faktu rozdílného odporu, resp. impedance různých tkání lidského těla při průchodu elektrického proudu, přičemž svaly mají vzhledem k většímu obsahu vody menší odpor než tuk. K dispozici jsou levnější bipolární přístroje pro široké použití laickou veřejností i přesnější tetrapolární přístroje umožňující zohlednit rozložení svalové anebo tukové tkáně v těle. Výrobci sofistikovanějších přístrojů deklarují, že jejich přístroje jsou schopny stanovit podíl čtyř základních složek – vody, tuku, bílkovin a minerálů, přičemž také dokážou odlišit intracelulární vodu od extracelulární a kostní minerály od mimokostních.

2.4 Stanovení somatotypu (somatotypologie)

Historie „typizace“ osob dle morfologie (či temperamentu) sahá v našem kulturním okruhu až do dob antického Řecka. Současná somatotypologie se datuje od **Kretschmerovy metody** z roku 1921, která je hojně používaná dodnes. Rozznává tři typy: 1) **astenický typ** s nedostatečně vyvinutým svalstvem, malou šířkou těla, dlouhými končetinami a celkovou štíhlostí, 2) **typ pyknický** s velkým obvodem hrudníku a břicha, silnou tukovou vrstvou, krátkým krkem

a klenutým břichem; tento typ má sklon minimálně k nadváze a 3) **typ atletický** s nejlepšími motorickými předpoklady, širokými rameny a silně vyvinutou kostrou a svalstvem.

Sheldonova typologie z roku 1940 není založena na vyhraněných typech lidí, ale na komponentách, což umožňuje větší variabilitu výsledné charakteristiky konkrétního jedince. Tři komponenty (ektomorfní, mezomorfní a endomorfní) William Sheldon nazval podle tří zárodečných listů (ektoderm, mezoderm, entoderm). Ektomorfní komponenta se vztahuje k relativní délce těla (z ektodermu vzniká kůže a nervová soustava), mezomorfní komponenta vyjadřuje rozvoj svalové hmoty (z mezodermu vzniká kostra a kosterní svalstvo) a endomorfní má vztah k množství tělesného tuku (z endodermu vzniká trávicí trubice).

Zastoupení každé komponenty lze vyjádřit na stupnici od 1 do 7. Hodnoty 1–2,5 značí nízký rozvoj složky, hodnoty 3–5 jsou střední, hodnoty 5,5–7 vysoké, hodnoty větší než 7,5 velmi vysoké. Výsledkem hodnocení je somatotyp. Tento pojem je vyjádřený třemi čísly, přičemž první číslo označuje endomorfní, druhé mezomorfní a třetí ektomorfní komponentu. Toto trojčíslí projektoval do tzv. **Sheldonova sférického trojúhelníku**, na jehož vrcholech jsou zaneseny krajní typy, uprostřed jsou typy vyvážené a uvnitř pak typy střední. Tři vyhraněné typy lze přitom charakterizovat následovně:

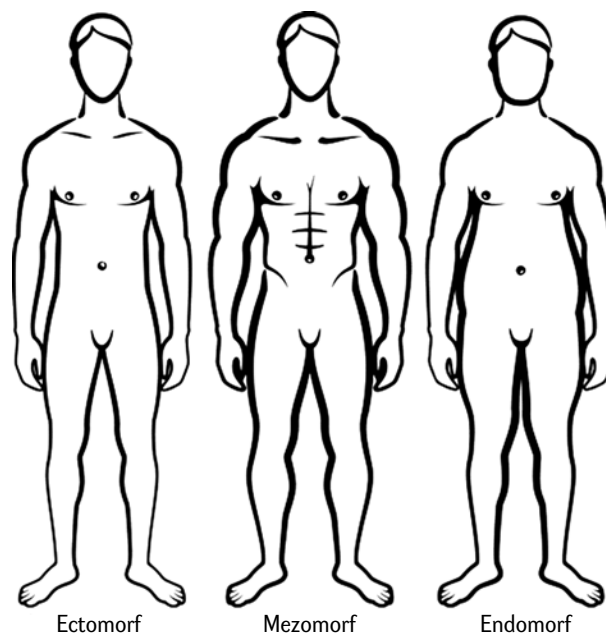
1) Endomorf, u kterého převažují zakulacené tvary a na pohmat měkké svalstvo s přemírou tuku. Svalový reliéf chybí, kůže je měkká, krk krátký, obrysy ramen zaoblené, hlava velká, tvář široká, trup je relativně krátký, celkově rozložitý, tvar těla oblý, břicho vystupuje před hrudníkem, obvod pasu je větší než obvod hrudníku, končetiny a prsty krátké, slabé, poměrně malé ruce a nohy, horní končetiny vynikají nad dolními. Jde o tučný typ s velkým počtem tukových buněk, má malý tělesný povrch a nízký energetický výdej, dobrý potenciál k nabírání svalstva, ale obtížně se zbavuje tuku. Má předpoklady pro vzpírání, zápas a některé vodní sporty. Malá aktivita vede k riziku obezity a srdečním onemocněním (zejména u endo-mezomorfů středního věku s endomorfií od 4,0, u mladých mužů od 6,0), důležitý je tudíž důraz na aerobní aktivitu. Viz obr. 1.

2) Mezomorf, svalnatý typ se silnou kostrou, širokými rameny a úzkými boky, s převládajícím masivním svalstvem a kostrou. Typická je hranatost těla a ostrý svalový reliéf (druhá komponenta čili mezomorfie se vztahuje k relativnímu svalově kosternímu rozvoji ve vztahu k tělesné výšce). Velikost hlavy kolísá, trup je těžký, svalnatý, obvod hrudníku daleko převyšuje obvod břicha, hrudník s rameny je široký, klíční kosti jsou nápadné, trup obvykle vzpřímený, hrudník je nápadný, pánev mohutná (William Sheldon uvádí, že úzká pánev, často zjištěná u svalově vyvinutých sportovců, prozrazuje vedle mezomorfní komponenty i vyšší přítomnost třetí komponenty – ektomorfní), břišní stěna bývá pevná, nevystupuje, držení těla bývá dobré, bederní lordóza je ně-

kdy mírně zvětšena, paže a dolní končetiny jsou relativně stejně dlouhé, svalnaté, masivní, délka je různá, paže jsou silné, stejně jako i předloktí, zápěstí, ruka. Délka trupu a délka končetin ale nejsou konstantními znaky. M. trapezius a deltoideus jsou mohutné a jasně se rýsují. Mezomorf má středně rychlý energetický výdej, na silový trénink reaguje rychlým přírůstkem svalové hmoty. Vhodnými sporty jsou kulturistika, sprinty, gymnastika. Viz obr. 1.

3) Ektomorf je štíhlý a hubený typ. Postava má lineární kontury (třetí komponenta čili ektomorfie se vztahuje k relativní délce částí těla), převažují znaky křehkosti, slabé kosti, velmi slabé svalstvo, obličejová část hlavy je relativně malá ve srovnání s mozkovou částí, krk bývá dlouhý, vadné držení hlavy a krku časté. Ramena jsou skleslá, kulatá ramena jsou držena vpřed, časté jsou křídlovitě odstávající lopatky, trup je relativně krátký, hrudník relativně dlouhý ve srovnání s břichem, je plochý a úzký, břicho bývá ploché. Bederní lordóza na rozdíl od mezomorfa je nepatrná a vysoko umístěná, hrudní kyfóza je větší, končetiny relativně dlouhé, postava není vždy vysoká. Typická jsou velmi slabá stehna a slabé paže, dlouhé prsty a ruce, prsty křehké a dlouhé, kůže bývá slabá a suchá. Ektomorf má velký povrch těla, rychlý energetický výdej, málo tukových buněk. Špatně nabírá svalovou hmotu. Vyžaduje méně náročný trénink, delší pauzy mezi sériemi, vysoký příjem bílkovin a dostatek odpočinku. Vhodné jsou vytrvalostní sporty, skok vysoký, basketbal. Viz obr. 1.

Sheldonovu typologii převzaly americké antropoložky Barbara Honeyman Heathová a Lindsay Carterová (1966, 1967) a po částečné úpravě z ní vytvořily dodnes



Obr. 1 – Endomorf, mezomorf a ektomorf

Zdroj: <http://www.sandowmag.cz/trenink/>

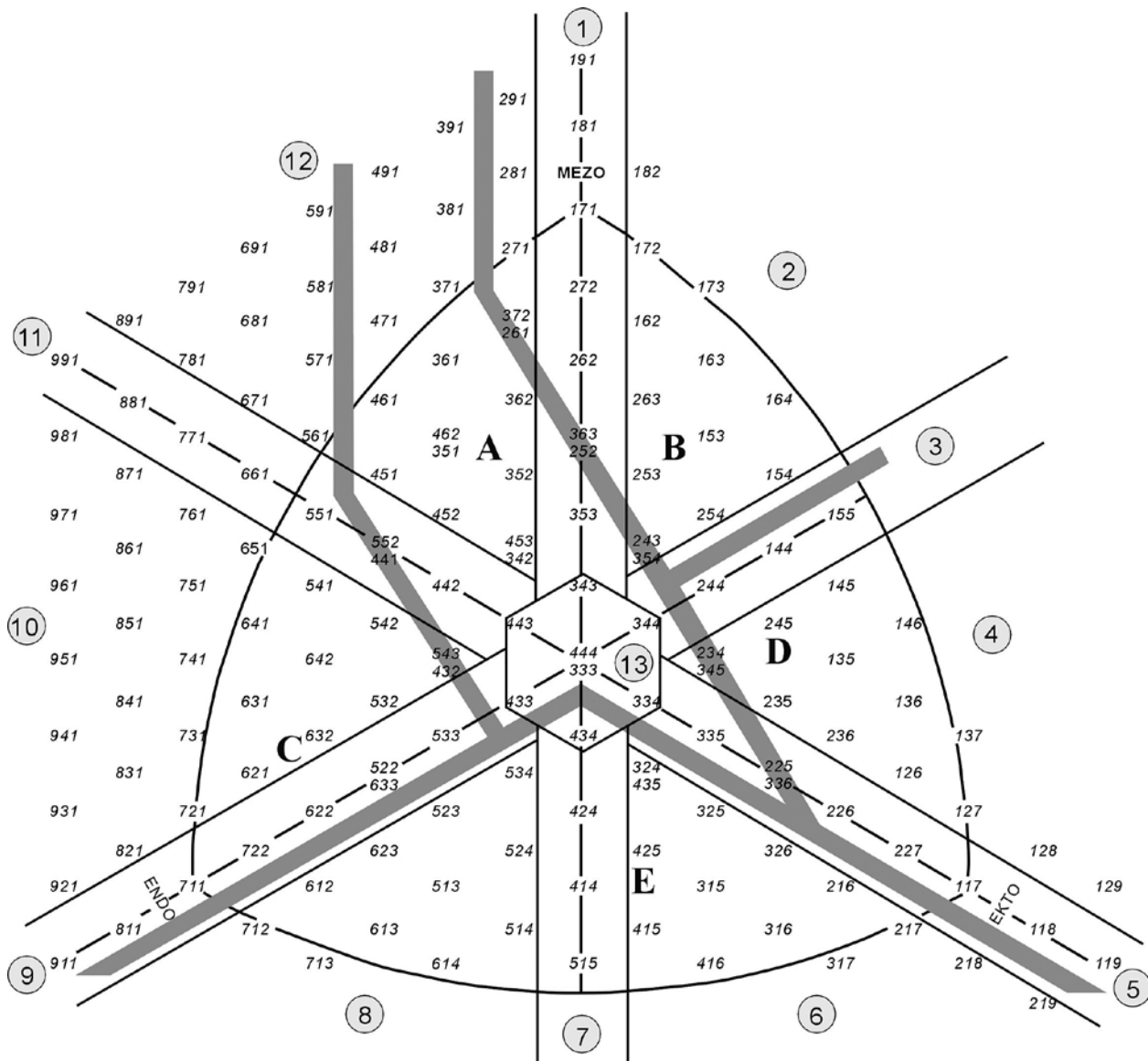
nejpoužívanější typologii lidského těla. Pro stanovení podílu komponent sestavily vzorce založené na měřených parametrech (tělesná výška, hmotnost, obvod kontrahované paže, obvod lýtku, šířka epikondylu humeru, šířka epikondylu femuru, kožní řasa nad tricepsem, kožní řasa pod lopatkou, kožní řasa nad trnem kyčelním, kožní řasa na lýtku) a rozšířily sedmistupňovou škálu na devět i více stupňů (především v endo-mezomorfní a mezo-endorfní kategorii), což umožňuje postižení extrémních somatotypů silových sportovců nebo obézních osob (podrobněji viz publikace Riegerové, Přidalové a Ulbrichové, 2006).

Somatotypy špičkových sportovců se pohybují v rozpětí mezi nevýraznou mezo-ektomorfií až endo-mezomorfií. U každého sportu můžeme vypočítat koncentraci somatotypů v určité oblasti somatografu. Tam, kde rozhoduje

lepší relativní síla (poměr mezi silou a vahou), resp. nižší tělesná hmotnost, dominují štíhlí, svalnatí ekto-mezomorfi. Platí přitom, že u individuálních sportů bývá určitý somatotyp velmi důležitým předpokladem. U kolektivních sportů bývá rozptýl větší, což vyplývá z rozdílů mezi herními pozicemi a podstatnější rolí psychomotorických kvalit. Velký elipsoidní rozptýl mezi ektomorfií a endomorfií je zřejmý ve sportech, kde není kriticky důležitá nízká hladina tuku, nebo jsou sporty rozděleny do váhových kategorií.

2.5 Predikce motorické výkonnosti a predikce tělesné výšky

Výkonnostní a vrcholový sport je velmi náročný na čas a „investované“ prostředky. S intenzivním sportem začínají děti



Obr. 2 – Rozdělení somatografu Heath-Carter na oblasti podle výkonnosti pro děti do puberty dle Štěpničky a Chytráčekové
 Zdroj: Riegerová, Přidalová, Ulbrichová, 2006, s. 77

již ve školním věku s perspektivou dlouholeté sportovní kariéry a s ní související zátěže. Trenéři a rodiče tak často stojí před otázkou, jaké má dítě pro daný sport fyzické předpoklady. Z toho vyplývá snaha predikovat další morfologický vývoj a také vývoj motorických schopností. Těchto postupů je celá řada. Z oblasti sportovní antropologie se jedná především o různé metody predikce dospělé tělesné výšky (Bayleová, 1952, 1954; Malina, 1970; Walker, 1974; Šrámková et al., 1978; Tanner, 1975; Tanner et al., 1983, 2001). Predikce motorické výkonnosti vychází z prací Jiřího Štepničky et al. (1977) a Jitky Chytráčkové (1990) o vztahu motorických testů a konstituce. Bylo stanoveno 5 oblastí somatografu – viz obr. 2, představujících pět kategorií morfofenotypu (A–E) s různými předpoklady pro určité sportovní činnosti (Riegerová, Přidalová, Ulbrichová, 2006). Důležitým faktorem je také vývojová stabilita motorické výkonnosti, přičemž podle Josefa Švancary et al. (1971) jsou jedinci s průměrnou motorickou výkonností více citliví na vlivy prostředí, resp. učení než jedinci z obou okrajů spektra.

2.6 Držení těla a svalové dysbalance

Hodnocení držení těla a svalových dysbalancí je oblastí, ve které antropologie využívá metody rehabilitační medicíny. Přehled metod hodnocení stoje poskytuje např. práce Ivana Vařky a Renáty Vařkové (1995). Vyšetřování svalových dysbalancí se u nás provádí podle Vladimíra Jandy (1982), ve světě také podle Florence Paterson Kendalla et al. (1993). Současně je vyšetřován rozsah pohybů v kloubech. U sportovců se jedná především o celkovou či izolovanou hypermobilitu. Poruchy držení těla i výrazné svalové dysbalance jsou mezi sportovci pro laika až překvapivě časté, a to již v dětském věku.

Příkladem svalové dysbalance u vrcholových sportovců je typická hypermobilita při testu předklonu v kontrastu s převažujícím zkrácením svalů lýtka u 62 extraligových volejbalistek (20,7 let, SD 2,03). Pro tyto vrcholové sportovkyně je také typické asymetrické držení těla s vyšší levým ramenem a hřebenem levé kosti kyčelní (Vařková et al., 2011).

2.6.1 Problém normálnosti

Společným problémem všech biologických věd, ke kterým fyzická antropologie patří, je problém normálnosti (Vácha, 1983). Pro praxi z toho vyplývá, že při hodnocení konkrétního nálezu je nutné zohlednit přinejmenším tři hlavní faktory, kterými jsou pohlaví, věk a tělesná konstituce.

Z vyšetření 192 chlapců a 183 dívek ve věku 7–14 let (Vařková, Vařka, 2005, 2006) vyplývá, že při použití stejného způsobu hodnocení mají chlapci výraznější sklon ke svalovému zkrácení než dívky, u kterých je naopak častější svalové oslabení. Také věk má vliv na výskyt svalových dysbalancí – u chlapců s věkem přibývá zkrácení a ubývá oslabení, u dívek se tuto tendenci nepodařilo prokázat.

Nepodařilo se prokázat ani vztah jednotlivých komponent somatotypu ke svalovému zkrácení či oslabení, byly ale prokázány rozdílné výsledky u jednotlivých kategorií somatotypů dle motorické výkonnosti (viz výše). U chlapců byl největší počet svalových zkrácení v kategorii C s nejhorší motorickou výkonností a naopak nejmenší výskyt v kategorii B s nejlepšími motorickými předpoklady. Dívky a chlapci v kategoriích C a D měli také nejhorší držení těla.

2.7 Další antropologické charakteristiky

Mimo výše uvedené antropologické charakteristiky vypočítané z naměřených parametrů lze ve sportovní i obecné fyzické antropologii využít další charakteristiky založené na **typologii jednotlivých částí těla**. Patří k nim i typologie nohy, která představuje při vzpřímené lokomoci jediný přímý kontakt s podložkou, a hraje proto významnou roli nejen při lokomoci, ale i při udržení posturální stability.

Typologii nohy byla zpracována celá řada, nejnámější je samozřejmě dělení na plochou, normální a vysokou nohu. U nás je dosud poměrně málo známá typologie dle Roota, která je založena na hodnocení postavení zánoží vzhledem k bérce a předonoží vzhledem k zánoží (Vařka, Vařková, 2003, 2005, 2009). Vždy jsou možná tři postavení – varózní, neutrální a valgózní, což tvoří celkem 9 kombinací. Varózní či valgózní postavení předonoží může být navíc kompenzované nebo nekompenzované, resp. flexibilní či rigidní – viz tab. 12. Výsledných typů je tedy více, přičemž lze vysledovat rozdíly ve výšce nožní klenby mezi nimi. Kompenzované, resp. flexibilní typy mají výrazně nižší klenbu než typy nekompenzované, resp. rigidní (Vařka, Vařková, 2008a). Mezi muži a ženami je výrazný rozdíl v zastoupení jednotlivých typů a podtypů

Tab. 12 – Funkční typy a podtypy nohy dle Roota

Typ	Podtyp	Zkratka
Varózní zánoží RFvar	kompenzované	RFvarC
	částečně kompenzované	RFvarP
	nekompenzované	RFvarN
Varózní předonoží FFvar	kompenzované	FFvarC
	částečně kompenzované	FFvarP
	nekompenzované	FFvarN
Valgózní předonoží FFvalg	flexibilní	FFvalgF
	semiflexibilní	FFvalgS
	rigidní	FFvalgR
Normální		N

Zdroj: Vařka, Vařková, 2003, s. 94

(Vařeka, Vařeková, 2008b). U mužů převažuje varózní zánoží, především kompenzované, u žen je nejčastější flexibilní valgózní předonoží – viz tab. 13 a 14. Zastoupení jednotlivých (sub)typů nohy je také výrazně nerovnoměrné u sportovců. Tab. 15 ukazuje výskyt jednotlivých subtypů u 62 extraligových volejbalistek (Vařeka, Vařeková, 2009). Nejčastější je „typicky mužský“ typ kompenzovaného varózního zánoží. Některé typy zcela chybí, přičemž se lze domnívat, že se jedná právě o ty, které nejsou pro tento sport vhodné, např. z důvodu náchylnosti k častým distorzím hlezna.

Tab. 13 – Zastoupení jednotlivých typů a subtypů nohy u žen a mužů

Subtyp	Ženy			Muži		
	N	P	pořadí	n	P	pořadí
RFvarC	21	14,9 %	2.	23	26,4 %	1.
RFvarP	15	10,6 %	5.	11	12,6 %	3.
RFvarN	10	7,1 %	8.	6	6,9 %	8.
FFvarC	16	11,3 %	4.	7	8,0 %	4.
FFvarP	2	1,4 %	10.	2	2,3 %	10.
FFvarN	4	2,8 %	9.	6	6,9 %	7.
FFvalgF	26	18,4 %	1.	6	6,9 %	5.–6.
FFvalgS	12	8,5 %	7.	3	3,4 %	9.
FFvalgR	14	9,9 %	6.	6	6,9 %	5.–6.
Neutral	21	14,9 %	3.	17	19,5 %	2.
Sum	141	100 %		87	100 %	

Zdroj: Vařeka, Vařeková, 2008b, s. 1212

Tab. 14 – Výskyt funkčních typů nohy u žen a mužů

Typ	Ženy		Muži		p
	n	P	n	P	
RFvar	46	32,60 %	40	46,00 %	0,035
FFvar	22	15,60 %	15	17,20 %	0,78
FFvalg	52	36,90 %	15	17,20 %	0,002
Neutrální	21	14,90 %	17	19,50 %	0,337
Celkem	141	100 %	87	100 %	

Zdroj: Vařeka a Vařeková, 2009, s. 99

Tab. 15 – Výskyt jednotlivých subtypů nohy u volejbalistek a průměrný počet distorzi hlezna

	n	P	M
RFvarC	35	56,5 %	2,4
FFvalgF	17	27,4 %	2
FFvarC	5	8,1 %	0,8
FFvalgR	3	4,8 %	0,7
NF	2	3,2 %	0,5

Zdroj: Vařeka et al., 2009, s. 167

Vysvětlíky: n – počet osob s daným typem nohy; P – procento osob s anamnézou distorze hlezna; M – průměrný počet případů distroze na osobu s daným typem nohy; RFvarC – *rearfoot* (zánoží) varus kompenzovaný; FFvarC – *forefoot* (předonoží) varus kompenzovaný; FFvalgF – *forefoot* (předonoží) valgus flexibilní; FFvalgR – *forefoot* (předonoží) valgus rigidní; NF – neutrální typ nohy

3 ZÁVĚR

Fyzická antropologie nachází ve sportu široké uplatnění pro své obecné i speciální metody. Obecné metody se uplatňují např. v predikci sportovců pro jednotlivé typy sportů dle somatotypu a zdravotních rizik, speciální metody pak při stanovení svalových dysbalancí nebo výskytu různých

funkčních typů nohy ve vztahu k pohlaví či distorzím hlezna. Při hodnocení výsledků vyšetření je nutné mít vždy na paměti zásadní problém stanovení normy, která je závislá na pohlaví, věku a somatotypu, a zohlednit tyto přirozené rozdíly ve svých závěrech.

Antropologie sexuality

Jaroslav Zvěřina

1 ÚVOD

Na **lidskou sexualitu** můžeme nahlížet z celé řady perspektiv. Dva tyto pohledy jsou ovšem zásadní. Tím prvním je studium biologických základů sexuality, které směřuje k hledání a definování lidské sexuální přirozenosti. Tím druhým přístupem je ryzí sociální a kulturní konstruktivismus, který sexualitu studuje v jejích historických proměnách. Zřejmě nejvýznamnějším paradigmatem studia lidské sexuality je dialektika vrozeného a získaného. Přitom je třeba zdůraznit, že „vrozené“ neznamená jen ty vlastnosti, které jsou v bezprostřední příčinné souvislosti s konkrétním genomem. Je třeba sem zahrnout i další biologicky podmíněné vlastnosti organismu, které vznikají „nenaucenými“ cestami, tedy např. mechanismy epigenetické, jakož i zvláštní biologicky podmíněné mechanismy učení v kritických fázích ontogeneze. „Získané“ vlastnosti jsou často spojovány s absolutní dominancí naučených vlastností, tedy s představou, že subjekt je jakási „*tabula rasa*“, u které vše souvisí především s prostředím a s jeho vlivy. V praxi je samozřejmě hrubě nesprávné tento dualismus vykládat dogmaticky. Některé základní vlastnosti sexuální motivace subjektu jsou nepochybně dány biologickou přirozeností, vlastní každému jedinci našeho druhu. Jejich modifikace prostředím je někdy možná dosti podstatně, jindy je prakticky nemožná. Proto bychom při studiu lidské sexuality měli stát na pozici holistické psychosomatiky. Všechny dílčí poznatky, ať jsou povahy sociální, kulturní, psychologické, psychopatologické, behaviorálně endokrinní či genetické, je třeba chápat jako dílčí stavební kameny složité a dynamické skládky lidského sexuálního chování.

Není pochyb o tom, že sexualita byla, je a bude chápána rozdílně v jednotlivých historických kulturních formacích. Vždy je zde přítomen základní sexuální prvek, kterým je pohlavní dimorfismus, rozdělení lidí na muže a ženy, ať již

tento dimorfismus chápeme jako biologicky daný, psychologický či sociálně-kulturní. V dnešní „postmoderní“ době je velmi nesnadné nalézt vyvážený a dostatečně komplexní přístup ke složitému fenoménu lidské sexuality. Vždy se snažíme o respekt k celostní biopsychosociální povaze lidské existence. Z biologického pohledu není pochyb o tom, že lidská sexualita je výsledkem dlouhého a složitého evolučního procesu. Moderní věda poskytuje celou řadu zajímavých dat o genetických, hormonálních a neurohormonálních základech sexuality. Psychologické mechanismy jsou studovány jak klasickým „freudovským“ přístupem, který je v podstatě introspektivní, tak moderními psychofyziologickými metodami. Sociální a kulturní přístupy vycházejí zejména z historických studií a z aktuálních sociologických a politologických diskursů. Není snadné tyto rozdílné přístupy sladit a popsat srozumitelně a dostatečně komplexně. Sexualita je v každém případě fenoménem sociálním, protože člověk je druhem společenským. Jeho sexualita musí být nějak regulována, což platí od pradávna. Každá kulturní epocha ovšem diskutuje o tom, co se rozumí „dobrou“ a co „špatnou“ regulací.

V obecném chápání sexuality se uplatňuje zejména koncepce „sexuálního pudu“, tedy představa, že sex je podobnou potřebou jako příjem potravy nebo pití, že se aktivuje vnitřním nedostatkem a vyznačuje se puzením k uspokojení. Jakmile je uspokojení dosaženo, vnitřní přetlak se „vybije“ a je nastolena dočasná homeostáza. Realita lidské sexuality je však mnohem komplikovanější, než ji popisuje zmíněná představa. Pokud není uspokojován hlad, jedinec schází, až zahyne. Podobně je tomu s žízní. Naproti tomu sexuální deprivace a odříkání nemusí znamenat poškození zdraví subjektu. Většina sexuálních aktivit, spojených s párováním a s intimními styky, přináší pro subjekt

neopomenutelná rizika (pohlavní choroby, nežádoucí otěhotnění, problémy s partnerskými vztahy). Přesto můžeme o sexuální chování říci, že je spolehlivým zdrojem pozitivních a příjemných emočních zisků, stejně tak ovšem emoci povýtce negativních.

Sexuální chování je souhrnné označení pro všechny aktivity, které nějak souvisejí s pohlavním vzrušením, nebo pohlavní vzrušení samy vyvolávají, také samozřejmě pro řadu aktivit, které s pohlavním vzrušením souvisejí málo či vůbec, např. složité mechanismy péče o potomstvo. Tyto aktivity mohou být individuální, párové, skupinové, ale také třeba davové. Sexuální chování má samozřejmě základní biologické poslání, kterým je reprodukce druhu. **Reprodukční chování** zahrnuje aspekty chování, které jsou

zaměřeny na reprodukci nebo s ní tak či onak souvisejí. Vztah mezi sexuálním a reprodukčním chováním není zcela symetrický. Rozmnožování je za běžných okolností nemožné bez kopulace. Naproti tomu řada aspektů reprodukčního chování nemusí se sexuální motivací nijak souviset. Většina sexuálního chování nemá v praxi lidí přímé vazby k reprodukci, a naopak.

Podle jednoho z klasiků vědecké sexuologie, Johna Bancrofta (nar. 1936), lze v současné odborné diskusi rozpoznat dva základní přístupy k sexuální motivaci člověka. Tím prvním je teorie „sexuální strategie“, která vychází z evoluční biologie a psychologie. Tím druhým pak je teorie „sexuálního skriptu“, vycházející ze sociálně konstruktivistické sociologie (Bancroft, 2009).

2 DICHOTOMIE LIDSKÉ SEXUALITY. MUŽ A ŽENA JAKO ZÁKLADNÍ SUBJEKTY SEXU. MUŽSKÁ A ŽENSKÁ SEXUÁLNÍ ROLE

Člověk je živočichem pohlavně se rozmnožujícím. Za tímto účelem se dělí na dvě základní pohlaví: mužské a ženské. Přesto, že se to dnes zdá být myšlenkou politicky téměř nekorektní, je třeba hned úvodem říci, že muž a žena jsou bytosti substanciálně rozdílné prakticky ve všech biologických vlastnostech, tedy nejen v těch, které se týkají sexuálního chování. Módní „genderový“ diskurs, pěstovaný zejména radikálními feministkami a jejich apologety, se snaží do nekonečna tvrdit, že rozdíly mezi pohlavími prakticky neexistují. Pokud pak nějaké nalezneme, pak jde jen a jen o výsledek mužské dominance a šovinistického machismu.

Úvodem si dovoluujeme zvláště zdůraznit, že uznávání zásadních rozdílů mezi pohlavími v žádném případě neznamená hledání inferiority jednoho z pohlaví a superiority druhého. Nikterak také není v rozporu s humanistickou myšlenkou právní, kulturní a politické rovnosti pohlaví. Z pohledu evolučně psychologického a sociobiologického jsou rozdíly mezi pohlavími nikoliv inkompatibilními protiklady, nýbrž fenoménem, který usnadňuje osvojení příslušné sexuální role a také tvorbu páru. Rozdíly zvyšují vzájemnou sexuální atraktivitu obou pohlaví při vytváření páru, a také usnadňují následné reprodukční chování (srov. Symons, 1979; Wilson, 1993). Ontogeneze



Ob. 1 – Schéma ontogeneze lidské sexuality

Zdroj: Zvěřina (z vlastní databáze, upraveno podle Masterse a Johnson, 1966, a Agma, 2007)

jedince mužského anebo ženského pohlaví je znázorněna na obr. 1.

Za normálních okolností je o **mužské či ženské sexuální identitě** rozhodnuto již před narozením. Není sporu o tom, že základy dospělé sexuální motivace subjektu jsou podstatným způsobem určeny v prenatálním vývoji. Nejenže se příslušným způsobem rozhoduje o mužském či ženském somatotypu. Centrální nervový systém a jeho funkce se ve druhém trimestru gravidity organizuje mužsky nebo žensky. V této souvislosti jsou dnes nejvíce prostudovány zejména organizační účinky testosteronu na mozek zárodku (srov. Baron-Cohen, Lutchmaya, Knickmeyer, 2004). Zdá se, že v této kritické prenatální době se také formují psychické radikály sexuální motivace a sexuální orientace. Rozhodujícím fenoménem při určování pohlaví novorozence je prostá skutečnost, přítomnost či nepřítomnost penisu. Pokud není novorozené dítě vybaveno ničím, co by připomínalo penis, je určeno pohlaví ženské. Pokud penis nebo něco, co jej připomíná, nalezneme, určíme pohlaví mužské. Toto poněkud primitivní „sexování“ funguje vysoce spolehlivě zejména proto, že incidence opravdových tzv. intersexů je mezi novorozenci dětmi nepatrná.

Po narození následuje prepubertální dětské období, které sice není provázeno velikými hormonálními změnami, nicméně v průběhu dětství se formují základní pocity příslušnosti k tomu či onomu pohlaví (sexuální identifikace), k sexuální orientaci a k odpovídající sexuální roli. O předpokladech k dospělému sexuálnímu chování se zřejmě rozhoduje zejména v prvních třech letech života. V tomto kritickém období si dítě osvojuje intimní komunikaci s matkou, případně s dalšími blízkými osobami. Zdá se, že absence těchto intimních zkušeností v uvedeném kritickém období výrazně poškozuje zejména chlapce. Tak, jak to ostatně odpovídá vysoké samčí vulnerabilitě vůči deprivaci mateřské péče. Velmi názorně tuto skutečnost prokázaly poněkud kontroverzní výzkumy Harryho Fredericka Harlowa (1905–1981) na opicích (Harlow, 1971). V období před pubertou jsou u dětí přítomny elementární sexuální funkce, spojené s tumescencí zevního genitálu. U chlapců tedy erekce a u dívek poševní lubrikace a tumescence poševníku. Příslušnou stimulací je možné u dětí vyvolat též rudimentární orgasmus. Tato skutečnost je biologickým základem dětské masturbace, která někdy rodiče poněkud vyleká. Dětské sexuální reakce samozřejmě zpravidla postrádají skutečné erotické emoce, pokud ovšem nejsou výsledkem nějaké traumatizace v rámci pohlavního zneužívání.

Sexuální motivace je iniciována kognitivními procesy, které zpracovávají specifické podněty vnitřní (představy, sny, paměťové stopy) i zevní (podněty, vnímané všemi smysly). Kognitivní procesy se vztahem k sexuálnímu chování zpracovávají podněty pozitivní, neutrální i negativní. Psychický dopad těchto procesů nemusí vždy být dichotomický ve smyslu „bud/anebo“, ale zahrnuje celou škálu různých variací. Jako **centrální motivační stav** chápeme ty vnitřní

procesy, které rozhodují o konečném účinku podnětu, nebo kognitivního obsahu. Centrální motivační stav tvoří základ, který aktivuje specifické formy chování. Rozhoduje o tom, jak kognitivní obsahy, vnitřní i zevní podněty individuum hodnotí a jak na ně reaguje. Sexuální motivace je psychosomatickými souvislostmi spojena s tělesnými pochody. Děje se tak zejména skrze **sexuální emoce** (vzrušení, orgasmus, erotická fascinace) a jejich periferní tělesné doprovody. Těmi jsou jak vazomotorické procesy (erekce, poševní lubrikace), tak změny v ostatních systémech organismu (dech, tep, pot, stahy kosterních i hladkých svalů, sekrece pohlavních žláz a žláz přídatných). **Sexuální zájem** (touha, apetence) je termín, který často používáme v klinice i v laické komunikaci, abychom popsali angažovanost subjektu ve vztahu k sexuálnímu podnětům, objektům a aktivitám. Jde o pojem, který má zastřehit či nahradit termín „centrální motivační stav“. Tento pojem je obtížné dokonale oddělit od **sexuální vzrušivosti** (snadnost, se kterou lze u subjektu vyvolat sexuální vzrušení). Sexuální vzrušení je zřejmě základní sexuální emoci. Má jako každá jiná emoce svou centrální a periferní složku. Další sexuální emoce, tedy **orgasmus, satisfakce a erotická fascinace** („romantická zamilovanost“), mají samozřejmě rovněž obě zmíněné složky. Zajímavý aspekt studia lidské sexuální motivace vnesl do sexuologie jeden z jejích klasiků, Albert Moll (1862–1939), když doporučil rozlišovat dvě základní motivační komponenty sexuality, a sice „**detumescenci**“, ve smyslu uspokojení, vybití sexuální tenze, a „**kontrektaci**“, tj. puzení k objektu, interakce s ním, „párování“ (srov. Moll, 1897). Zmíněnou dvojí podobu sexuální motivace vždy zdůrazňoval také zakladatel české sexuologické školy Josef Hynie (1900–1989).

V lidské sexuální motivaci (centrální motivační stav) běžně rozlišujeme tyto čtyři základní komponenty: sexuální identifikace (sexuální role), sexuální orientace (erotická preference), sexuální emoce (sexuální vzrušení, orgasmus, satisfakce, zamilovanost) a sexuální chování (proceptivita, receptivita, aktivita, dominance – submisivita).

2.1 Sexuální identifikace (identita)

Pocit příslušnosti k mužskému nebo ženskému pohlaví je bezesporu základním stavebním kamenem lidské sexuální motivace. Tento pocit v naprosté většině případů bezkonfliktně odpovídá genetickým a fetálně-gonadálním determinantám. Sexuální identifikace se tedy formuje vlivem biologických mechanismů, nejde o naučenou vlastnost. Její základ je zprostředkováván zejména organizačním vlivem sexuálních steroidů na centrální nervovou soustavu v kritických fázích nitroděložního vývoje. Toto kritické období probíhá v druhém trimestru prenatálního vývoje. Výsledkem je výrazná predispozice subjektu k mužské nebo ženské sexuální identifikaci. Definitivní formování probíhá pak po porodu součinností biologické predispozice s vlivy prostředí. Projevem sexuální identifikace je schopnost

jedince zaujmout odpovídající sociální roli, zejména pak touhu po příslušnosti k této sexuální roli.

O výrazném vlivu prenatalního vývoje mozku na sexuální chování v dospívání a dospělosti svědčí několik dobře známých klinických pozorování. Při neschopnosti tkání reagovat na vliv testosteronu, což je vrozená porucha, vyvíjí se zárodek, geneticky vybavený mužským genotypem (46XY), co do tělesné stavby typicky žensky. Organismus takového subjektu má při narození mužské gonády, mužskou hladinu testosteronu, avšak typicky ženský fenotyp. Tyto ženy s „testikulární feminizací“ nikdy nezapochybují o své ženské identitě. Nic na tom nemění skutečnost, že v dospělosti mohou jejich varlata tvořit i mužské zárodečné buňky.

Modelovým případem významu prenatalní organizace mozku pro sexuální identifikaci subjektu je případ, který kdysi popsal John Money (1921–2006). Když po narození byl kojenci při obřízce nešťastně odstraněn celý penis, rozhodli se lékaři, ovládaní doktrínou výchovou získávané sexuální identifikace, vychovávat chlapce jako dívku. Hoch o své ženské identitě příliš nepochyboval do puberty, pak se však stále více cítil jednoznačně v mužské roli a jeho pohlaví muselo být změněno (srov. Money, 1972).

Izolovanou poruchou sexuální identifikace v čisté podobě je transsexualita. Jedinec touto deviací postižený je identifikován s opačným pohlavím a silně puzen k opačné sexuální roli. Takový stav zcela jistě nelze přikládat výchovným či kulturním vlivům. Jde o čistou poruchu organizace příslušných mozkových struktur.

Postmoderní debatu o vhodnosti jiných než základních dvou pohlaví nepovažujeme za prakticky významnou. Většina jedinců s poruchami ve vztahu k sexuální identitě (moderní termín pro tyto stavy je „generová dysforie“) přece touží být příslušníkem některého ze dvou pohlaví.

2.2 Sexuální orientace

Z principu dvoupohlavní diferenciací vyplývá základní dimorfnost sexuální orientace. Erotické signály ze strany příslušníků opačného pohlaví mají zpravidla nejvyšší erotikou hodnotu. Tato zvláštní účinnost sekundárních pohlavních znaků opačného pohlaví je dobře zjištělná i psychofyzilogickým vyšetřením sexuálních reakcí u mužů i žen. Zajímavé je, že podle četných experimentů je heterosexuální vyhraněnost podstatně výraznější u mužů, nežli tomu je u žen (srov. Gray, 2013).

K sexuální normě rovněž patří nízký zájem až averze ve vztahu k dětským objektům. Schopnost mládčích rysů objektů tlumit sexuální aktivitu a agresivitu dospělých jedinců je dobře známa též u subhumánních živočichů.

Pravidelně se u lidí vyskytuje několik procent homosexuálně orientovaných jedinců, a to mezi muži i mezi ženami. Malá, asi dvouprocentní homosexuální minorita je chápána jako součást širší sexuální normy. K formování vyhraněné homosexuality zcela jistě nestačí specifické výchovné

a vývojové postnatální vlivy. Základem je zde zřejmě specifické naprogramování příslušných sexuálních center v kritických fázích prenatalního vývoje. Centrum pro sexuální identifikaci a orientaci nebude totožné, protože odchylky obou zmíněných kvalit se mohou vyskytovat do značné míry na sobě nezávisle.

Pro většinou sexuální orientaci tedy platí, že je vztažena k pohlavně zralému jedinci opačného pohlaví. Tato reprodukčně účelná většinová sexuální orientace musí být fixována instinktivními mechanismy. Zcela jistě nejde o naučenou a kulturními vlivy určenou vlastnost. Příroda si v tak významné oblasti nemohla dovolit nechat ve hře jen vlivy kulturní a sociální, protože ty jsou v mnoha ohledech málo spolehlivé.

Nejčastějšími poruchami sexuální orientace jsou pedofilie a fetišismus. K fetišistickým erotickým fixacím mají někdy hodně blízko některé formy sadismu a masochismu (tzv. fetišistický sadomasochismus).

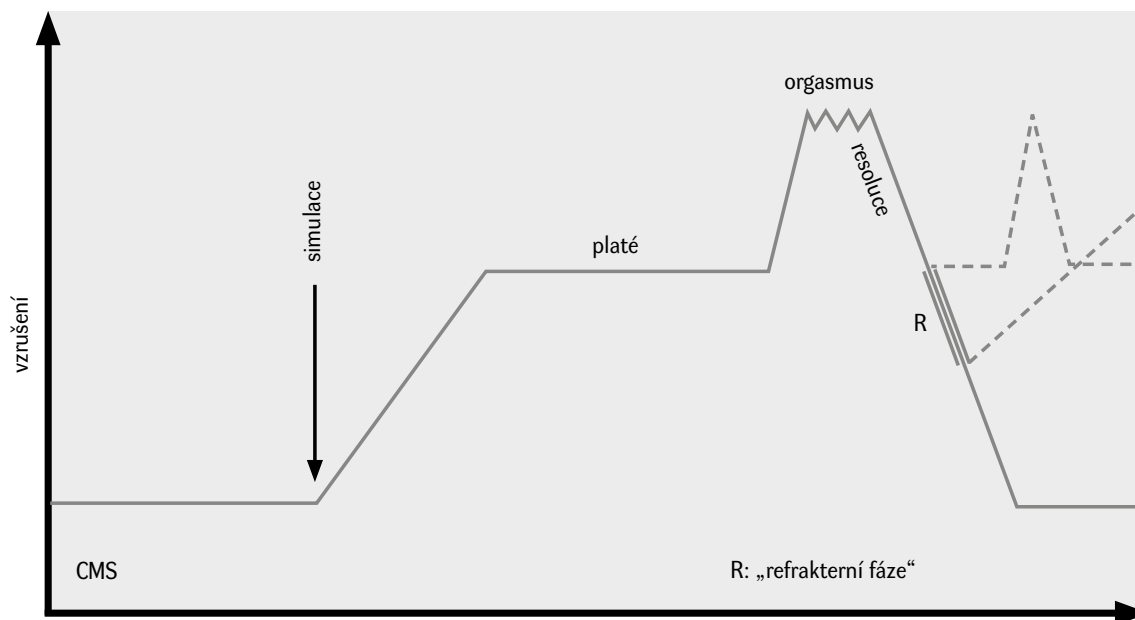
2.3 Sexuální emoce

Významnou součástí sexuální motivace lidí jsou sexuální emoce, tedy sexuální vzrušení, pocitové vyvrcholení (orgasmus) a erotická fascinace objektem (romantická zamilovanost).

Sexuální vzrušení je elementární sexuální emoce, která má typickou prožitkovou kvalitu a periferní projevy. Specifickým doprovodem sexuálního vzrušení je především vazodilatace genitálu (tumescence). Projeví se erekcí u mužů a zvlhnutím poševní sliznice (lubrikací) u žen. K centrálním mediátorům sexuálního vzrušení patří zejména dopamin a noradrenalin. Tlumivé mechanismy jsou GABA-ergní a serotoninergní.

Vliv sexuálních steroidů na pohlavní vzrušivost není základní, ale jen modelující. Snižují práh pro účinek erotických podnětů, rozšiřují reflexní zóny pro periferní vzruchy a zvyšují sexuální aktivitu. Sexuální vzrušivost vyjadřuje míru snadnosti, s jakou je u subjektu působením erotických podnětů dosahováno pohlavního vzrušení. Výsadní postavení mají u lidí podněty zrakové, ale ani ostatní smysly nepřicházejí zkrátka. Prožívání párových sexuálních aktivit je zabezpečováno zejména podněty hmatovými, které jsou rozhodující pro prožitek tělesné intimity.

Pocitové vyvrcholení (orgasmus) je konzumní fází sexuální motivace v koitálním aktu. Může být ovšem dosaženo stejně snadno masturbací nebo nekoitální stimulací erotogenních zón. Prožitková i periferní komponenta orgasmu může být různě intenzivní. V prožitkové složce jde o škálu pocitů od naprostého jednoduchého uspokojení po extatické stavy se zúženým vědomím. V periferní oblasti jde o různé intenzivní klonické stahy, především svalstva pánevního dna. U mužů je zpravidla při orgasmu vypuzováno v ejakulačním ději semeno. U některých žen lze občas pozorovat orgastické expulze z uretry nebo z vaginy (srov. Lloyd, 2005).



CMS: centrální motivační stav (apetence, chuť do sexu)

Graf 1 – Sexuální cyklus

Zdroj: Agmo, 2007, s. 60 (cit. podle Masterse a Johnson, 1966)

Zdá se, že lidé jsou schopni dvou druhů orgasmu. První z nich je prožitkově méně intenzivní. Není sledován typickou refrakterní fází a může tedy k němu docházet sukcesivně vícekrát za sebou. Pracovně jej nazýváme „malý orgasmus“. Častější je u žen, ale může se vyskytovat též u mužů, kdy při něm někdy nedochází ani k ejakulaci. Druhý typ orgasmu je sledován refrakterní fází a rezolucí a je prožitkově intenzivnější. Nazýváme jej „velkým orgasmem“. Tato forma orgasmu je spojena s vyšší úrovní sexuální satisfakce (srov. Zvěřina, 2004).

Orgasmus ženy je zranitelnější emocí než orgasmus muže. V populaci je nejméně 8 % žen, které nikdy orgasmu nedosahují a nejméně třetina žen má s dosahováním orgasmu větší nebo menší problémy. Nejde o patologii, ale o evolučně pochopitelnou realitu. Orgasmus ženy (na rozdíl od muže) nemá totiž prakticky žádnou reprodukční úlohu. Proto zřejmě nebyl vývojově tak pevně fixován a je méně samozřejmý než stejná emoce u mužů (srov. Komisaruk, Beyer-Flores, Whipple, 2006; Lloyd, 2005).

Sexuální uspokojení (satisfakce) je stav uvolnění a uspokojení, který následuje po dosažení orgasmu. Zpravidla je provázen refrakterností k sexuálnímu dráždění. Na vzniku tohoto stavu se pravděpodobně výrazně podílí endogenní opioidy (endorfiny) a kanabinoidy, uvolňované v průběhu sexuálního vzrušení a orgasmu. Mají jak centrální, tak periferní účinky, které nejsou dosud beze zbytku prostudovány.

Američtí sexuologové William H. Masters (1915–2001) a Virginia E. Johnsonová (1925–2013) zavedli do odbor-

né literatury pojem „sexuální cyklus“, který zahrnuje čtyři fáze: vzestup sexuálního vzrušení, „plató“ (trvání sexuálního vzrušení), orgasmus a satisfakci (srov. Masters, Johnson, 1966, 1970). Tyto fáze jsou znázorněny v grafu 1.

Důležité je mít na paměti, že motivační základnu tohoto jednoduchého cyklu tvoří již zmíněný centrální motivační stav, jehož podstatnou komponentou jsou již také zmíněné sexuální emoce.

Zamilovanost je emoce, která je specificky humánním vyjádřením schopnosti erotické fascinace sexuálním objektem. Podobné stavy známe i z chování subhumánních živočichů. Emoce zamilovanosti není naučená. Dostavuje se zákonitě při dosažení určité zralosti centrálního nervového systému. Je známo, že zamilovanosti nejsou zpravidla schopny děti s předčasnou pubertou přesto, že jejich tělesný sexuální vývoj je urychlen a odpovídá vyššímu věku. Naproti tomu zákonitě se v pubertě dostavuje emoce zamilovanosti též u hormonálně deficitních hypogonadismů. Je tedy zřejmé, že zamilovanost nemá přímý vztah k pohlavním hormonům. Vyskytuje se v ontogenezi zákonitě na jistém stupni zralosti mozku. Neschopnost erotické fascinace se občas vyskytuje. Jde o závažný osobnostní defekt, který vidáme u anetických psychopatů, a také u některých extrémně narcistických jedinců.

Romantická zamilovanost je vyšší emoční nadstavbou nad prostou erotickou fascinací konkrétním objektem. Udržuje se nikoliv jen přirozenými biologickými mechanismy, ale zejména mechanismy psychosociálními a kulturními (srov. Esch, Stafano, 2005).

2.3.1 Základní modely lidské sexuality

Nejprve se budeme zabývat teorií **sociobiologickou, evoluční**. Sociobiologické a evoluční základy těchto teorií položil již Richard Dawkins (nar. 1941) ve svém geniálním bestselleru *Sobecký gen* (1976). Tyto teorie pracují s předpokladem geneticky a biologicky založených základů, které jsou určující pro sexuální chování daného individua.

Jde o teorie odvozené od „sexuální strategie“ (Buss, Schmitt, 1993), založené na evoluční psychologii. Základními pojmy těchto teorií jsou „zájem“, „uspokojení“ a „adaptace“. Sexuální strategie se popisují jako krátkodobé a dlouhodobé. Mezi krátkodobé strategie patří vztah k sexuálním partnerům, detekce dostupnosti partnera, detekce atraktivity (tělesné znaky spojené se zdravím a fertilitou) a omezení času a nákladů na minimum. Dlouhodobé strategie zahrnují předpoklady partnera k rodičovství a reprodukci, hodnocení sociální pozice (dominance), majetku, ochoty dělit se o hodnoty apod. Sociobiologické teorie sexuální strategie odvozují rozdíly mezi muži a ženami od evolučních tlaků na odpovídající strategii. Rozdíly v sexuální strategii žen a mužů jsou znázorněny na obr. 2.

Ke klasikům evoluční psychologie a sociobiologie, tedy disciplín se zásadním významem pro toto pojetí sexuality, patří Edward Osborne Wilson (nar. 1929). Jeho publikace *On Human Nature* z roku 1978 vyšla u nás česky až v 90. letech minulého století (Wilson, 1993). Zajímavou koncepci evolučního pojetí vývoje lidské sexuality představil také Donald Symons (nar. 1942). Jeho analýza ukazuje složitost evolučního pojetí sexuální motivace (srov. Symons, 1979). Není zřejmě sporu o tom, že sexuální motivace mužů a žen se odlišuje, podobně jako jejich jiné vlastnosti. Tyto difference nejsou plodem výchovných a kulturních vlivů. Jde o nenaučené biologické vlastnosti, specifické pro každé pohlaví, formované tak, aby se obě pohlaví specificky doplňovala v každé kulturní formaci. V závěrech svého přehledu Donald Symons kupříkladu píše: „Není sporu o tom, že pleistocénní hominidé vychovávali své syny a dcery odlišně. Nicméně tato rozdílná výchova zcela jistě nebyla jediným faktorem, který vedl

k rozdílu v jejich dospělém sexuálním chování“ (Symons, 1979, s. 44).

Důležitý příspěvek ke studiu sexuální motivace z biologického hlediska přináší také etologie. Asi nejpopulárnějším autorem z tohoto oboru je Desmond Morris (nar. 1928). Jeho bestsellery, zejména pak *Naked Ape* (1967), *Naked Woman* (2004) a *Naked Man* (2008), popularizují etologické poznatky formou přístupnou i laickému čtenáři.

U nás se k evolučním koncepcím lidské sexuality přihlásila zejména skupina kolem zesnulého Kurta Freunda (1914–1996). Především Josef Madlafousek (nar. 1922) a Aleš Kolářský (nar. 1932) pokračovali ve studiu poruch párovacích mechanismů, Freundových *courtship disorders*, a rozvinuli je do svébytné koncepce sexuálních deviací (srov. Freund, Scher, Hucker, 1983; Kolářský, 2008).

Pokud jde o **přístupy, které vycházejí z teorie učení**, jde o přístupy kulturně konstruktivistické, které předpokládají, že determinujícími faktory lidského sexuálního chování jsou mechanismy učení. Tyto koncepce pokládají za dominantní zdroj sexuální motivace subjektu vlastnosti získané výchovou a učením. Buď zcela ignorují, nebo velmi podceňují vlivy genetické a sociobiologické.

V souvislosti s těmito koncepcemi hovoříme o **teorii „sexuálního skriptu“**. John Gagnon (nar. 1931) předpokládá existenci základních naučených mechanismů, které lidské sexuální chování dirigují. Jako sexuální „skript“ chápe tato teorie jednotku dostatečně velikou, aby dokázala spojit symbolické a neverbální elementy do organizované a časově vázané sekvence řízení, skrze kterou subjekt jednak nahlíží své budoucí chování, jednak hodnotí kvalitu stávajícího řízení (srov. Gagnon, 1990). Přestože toto pojetí vyhlíží téměř psychobiologicky, jde o teorii, která předpokládá determinaci oněch „skriptů“ skrze sociální, kulturní nebo interpersonální faktory. Podobný význam mají v těchto kulturně psychologických koncepcích také představy o kulturně podmíněných „genderových stereotypech“ a souvisejících sociálních rolích.

2.4 Sexuální chování

Lidské sexuální chování má **párový charakter**. Jako u ostatních párujících se živočichů jde v první fázi především o výběr vhodného partnera a navázání partnerské erotické interakce na pretaktilní úrovni. V této fázi se sladují emoční stavy. V různé dlouhé komunikaci, která přechází do taktilních fází, se ustavuje párový vztah. Jednou ustavený sexuální pár má určitou soudržnost. Jeví zřejmou tendenci k restrikci sexuálního chování ve směru k ostatním členům skupiny. Tato uzavřenost a soudržnost páru má nepochybně evoluční smysl. Nezralá a nesamostatná lidská mláďata vyžadují k řádnému vývoji nejen dostatek bezpečí a potravy, ale také plnohodnotný intimní kontakt s oběma rodiči. Bez tohoto emočně nabitého kontaktu je správný vývoj dětí ohrožen deprivací.

Rozdíly v sexuální strategii žen a mužů

	Ž	M
Produkce gamet	500	miliony
Počet dětí	16	tisíce
Sexuální selektivita	vysoká	nízká
Sexuální promiskuita	nižší	vyšší
Sexuální agresivita	nízká	vysoká

Obr. 2 – Rozdíly v sexuální strategii žen a mužů

Zdroj: Zvěřina (z vlastní databáze, upraveno podle Masterse a Johnson, 1966, a Agma, 2007)

Věrnost a monogamie nejsou fenoménem determinovaným jen kulturně a sociálně. Logicky vyplývají již ze základních biologických motivačních vlastností lidské sexuality. V dobře fungujícím páru je sexualita prožívána nejpřirozeněji a nejintenzivněji. Neexistuje ovšem, bohužel, žádný biologický mechanismus, který by lidem zaručoval doživotní monogamii, některými kulturními normami požadovanou. Specifickým kulturním fenoménem je **konzumní přístup k sexualitě**. Neosobní sex a sex s povrchně známými lidmi se tak stává vyhledávaným zbožím. Může být získáván koupí, jako u prostitučního chování, ale též podvodem nebo násilím, jako při sexuální delikvenci.

Významnou složkou lidské sexuality je **autoerotika**. Člověk je zpravidla schopen sexuálně se vzrušit příslušnými fantaziemi. Tyto představy vlastně nahrazují praktické sexuální chování. V autoerotické oblasti dospívají lidé k pohlavnímu vzrušení a k uspokojení (orgasmu) často tím, že se sami dráždí na pohlavních orgánech. Obecně vyšší masturbační aktivitu vykazují muži. Masturbace se často vyskytuje již u malých dětí před pubertou. Moderní sexuologie kategoricky odmítá spekulace o škodlivém vlivu masturbace na duševní nebo tělesné zdraví. Naopak, schopnost uvolnit sexuální tenzi onanováním patří k samozřejmé výbavě normálního člověka.

Také lidé, kteří nepraktikují žádný sex, jsou vystaveni sexuálním prožitkům, a to v podobě **erotických snů**. Muži i ženy vykazují v průběhu spánku zcela pravidelně výrazné vazomotorické změny genitálu, typické pro pohlavní vzrušení. U mužů můžeme prokázat erekce, u žen zvlhčení pochvy. U jinak sexuálně neuspokojených mužů dochází ve spánku též k výronům semene ve formě „nočních polucí“. Tyto automatické sexuální pochody jsou provázány erotickými sny. V těch se někdy objevují obsahy, jejichž podoba může subjekt překvapit. Zejména když se v nich vyskytují sexuálně deviantní prvky. Je třeba říci, že ojediněle sexuálně deviantní sny samozřejmě ještě nezakládají suspekci nějaké parafilní erotické preference.

V sexuálním chování mužů a žen jsou zřetelné rozdíly. Někteří odborníci je vysvětlují pouze vlivy sociálně-kulturními nebo ekonomickými. Dimorfnost sexuálního chování má však svůj základ v biologických faktorech. Organizační základ dichotomie obou pohlaví byl již zmíněn.

Z hlediska evoluční účelnosti platí, že rozdíly nepochybně začínají již odlišným rodičovským vkladem obou pohlaví. Pohlaví s vyšším rodičovským vkladem je v sexuálním výběru selektivnější a více se věnuje péči o potomstvo. U lidí je to samozřejmě žena, která do reprodukce vkládá nesrovnatelně více biopsychosociálního kapitálu než její partner. Žena vyprodukuje za celý svůj život pouhých několik stovek zralých vajíček a může za normálních okolností porodit něco málo více než deset dětí. Naproti tomu muž produkuje denně desítky milionů spermií a dosáhne-li kopulace s větším počtem partnerek, může být jeho potomstvo velice početné. Zatímco žena svou praktickou repro-

dukční výkonnost příliš nezvýší větším počtem sexuálních partnerů, muž vyšším počtem partnerek může počet svých potomků zvýšit i velmi výrazně. Z toho pak logicky plyne biologická dispozice mužů k vyšší sexuální promiskuitě a k většímu zájmu o neosobní kopulaci. Žena je naproti tomu selektivnější a její sexuální chování více závisí na kvalitách partnera a celého vztahu.

Shrňme-li základní charakteristiky normální lidské sexuální motivace, docházíme k následujícím pěti vlastnostem: 1) pevná sexuální identifikace (spojená s dobře osvojenou sexuální rolí); 2) erotická preference objektu opačného pohlaví (součástí širší normy je homosexuální minorita); 3) sexuální zralost apetovaného objektu; 4) kooperace, souhlas partnera, nepřítomnost partnerem neakceptované agrese; a 5) vytvoření páru, vzájemnost.

2.4.1 Sexuální chování v dětství a dospívání

Dětství před pubertou chápeme často jako úplně asexuální životní období. Přesto však již malé děti mají formovány základní vlastnosti mozku v tom smyslu, který odpovídá jejich pohlaví. Pevná sexuální identifikace se utváří již v době, kdy dítě začíná mluvit. K příslušné sexuální roli děti projevují niternou náklonnost, kterou je velice obtížné výchovným působením podstatně ovlivnit. Tak chlapci tíhnou k bojovým hrám a ke kompetitivním sportovním činnostem. Dívky naopak mají sklony vyhledávat hry pečovatelské a sporty méně kompetitivní.

Chlapci i dívky se v dětství sblíží především s příslušníky svého pohlaví (dětská „homofilie“). Nápadná přichylnost ke společnosti vrstevníků opačného pohlaví může být jedním ze signálů menšinové sexuální orientace nebo identifikace. Několik procent chlapců i dívek se chová nápadně heterotopicky. Takové dívky označujeme za tomboyské, chlapce pak jako zženštilé (*sissy boys*). Zdaleka ne všechny takto nápadné děti pak v dospělosti mají nějaké skutečné problémy se svou sexuální identifikací a orientací, avšak u více než poloviny tomu tak je.

Děti před pubertou jsou schopny základních sexuálních emocí, tedy jak sexuálního vzrušení, tak orgasmu. Také proto některé děti poměrně často onanují. Proti dětské onanii není třeba nijak bojovat. Zpravidla odezní spontánně, není-li nepřiměřenými tresty negativně posilována.

Častou aktivitou dětí jsou sexuální hry. Spočívají ve zvědavé exploraci intimních tělesných partií ostatních dětí, v nápodobě sexuálního chování dospělých, někdy překvapivě pokročilé. Jen zcela ojediněle dochází při sexuálních hrách dětí před pubertou k pohlavním stykům. Nekoitální manipulace na genitálu jsou mnohem častější, stejně jako nápodoby koitu bez sexuálního spojení.

I dítě před pubertou může být erotizováno působením zvenčí. Nejzřetelněji lze takové projevy pozorovat u obětí sexuálního zneužívání. Erotizovanosti dítěte v nefyziologicky časně životní etapě zde dosahuje pachatel tělesnými manipulacemi a příslušnou verbální legendou.

Puberta je obdobím dramatických vývojových změn, při kterých se z dítěte vyvíjí jedinec s vyjádřenými druhotnými pohlavními znaky, somatosexuálně zralý. Základním kritériem sexuální zralosti je schopnost produkovat zralou gametu. U dívek dochází k prvním menstruačním krvácením zpravidla mezi 10.–15. rokem. U chlapců bývá uváděn věk při prvním výronu semene kolem 13.–15. roku. Některé práce však uvádějí zralé spermie v moči již u chlapců mladších.

Stupeň somatosexuální zralosti hodnotíme především podle rozvoje druhotných pohlavních znaků, u dívek podle vývoje prsů, tělesných proporcí, ochlupení genitálu a axil. U chlapců lze snadno hodnotit velikost varlat, která jsou před pubertou velikosti hrachu a v pubertě rychle zvětšují svůj objem až na dospělý minimální průměr v dlouhé ose 30 mm. U hochů proběhne rozvoj typického ochlupení a hlasová mutace, když pod vlivem androgenů se hlas natrvalo přesune z vysoké (dětské) do hlubší (mužné) polohy.

Puberta přináší u chlapců vysokou úroveň erotizace a vysokou sexuální aktivitu. Již první výrony semene jsou provázeny vysokým sexuálním vzrušením a silnými prožitky pocitového vyvrcholení. Erotizace dívek není zdaleka tak rychlá a intenzivní. Poměrně značná část děvčat v pubertě a v dospívání vůbec pocitové vyvrcholení nezná. Tyto mladé ženy jsou sice tělesně vysoce atraktivní, jejich sexuální aktivita se však teprve rozvíjí. Je více závislá na partnerských sexuálních zkušenostech, než je tomu u chlapců, a zvyšuje se s věkem.

Puberta a dospívání jsou životním obdobím, v němž se podstatně formují schopnosti mladých lidí pro dospělé sexuální chování. Je to období, kdy si mladý člověk nejnázne osvojí eticky defektní konzumní vztah k sexualitě. Etické defekty, získané v tomto období, je pak obtížné v dospělosti zásadně měnit. Z hlediska sociosexuální adaptace je tedy období puberty základní kritickou etapou pro další rozvoj sexuality.

3 ZÁVĚR

Při studiu lidské sexuální přirozenosti zřejmě nemůžeme pominout skutečnost, že sexualita lidí je výsledkem dlouhého evolučního procesu. Prvky vrozené (nenaucené) a získané je třeba chápat jako součást složité motivační struktury.

Nelze podcenit žádný z těchto prvků. V lidské sexuální přirozenosti se s osudovou naléhavostí uplatňují zejména výsledky prenatální organizace centrální nervové soustavy a vlastnosti osvojené v časných fázích ontogeneze.

Antropologie mateřství

Ludmila Reslerová, Pavla Kudlová

1 ÚVOD

Rozmnožování (reprodukce) je jednou z nejdůležitějších funkcí živočichů, protože na něm závisí přežívání druhu. U člověka probíhá pohlavně. Zárodečný (embryonální) vývoj nového jedince začíná oplozením, tj. splynutím ženské a mužské gamety (vajíčka se spermií), a trvá první dva měsíce. Druhé období – plodové (fetální), začíná od třetího měsíce a trvá do desátého lunárního měsíce, tj. do konce těhotenství, a následně vyústí v porod (proces, kterým se z plodu stává samostatný jedinec).

Změny organismu těhotné ženy mohou přinášet různé potíže pro matku i pro plod. Navzdory tomuto tvrzení je třeba zdůraznit, že **těhotenství** není nemoc, že jde o zcela fyziologický proces v životě ženy.

Těhotenství je spojeno se změnami téměř všech orgánových systémů. Fyziologické, biochemické a anatomické změny, které nastávají v organismu těhotné (gravidní) ženy, odrážejí jak adaptaci na nároky vyvíjejícího se plodu, tak adaptační změny zabraňující poškození organismu v průběhu těhotenství, porodu nebo šestinedělí. Tyto změny jsou obvykle reverzibilní a vracejí se opět na původní úroveň před těhotenstvím za několik měsíců po porodu nebo po ukončení laktace.

Na délce těhotenství závisí zpravidla vývoj plodu, jeho zralost nebo nezralost. Člověk má mezi primáty nejdéle dobu těhotenství, která u ženy trvá průměrně 10 lunárních měsíců po 28 dnech, to je 280 dní. Těhotenství začíná splynutím mužské a ženské pohlavní buňky a je ukončeno porodem plodu. Období těhotenství se dělí na oplození, implan-taci a nidaci a vývoj plodového vejce. Přejdem z intrauterinního života do mimomateřského prostředí v době porodu se z plodu stává novorozenec (Roztočil et al., 2008, s. 39).

Nelze přesně určit, proč některý plod může zrát v matčině těle rychleji a jiný pomaleji. Velmi mnoho záleží na dě-

dičných vlastnostech, ale uplatňují se i jiné, vnitřní či zevní příčiny, jako jsou hormonální vlivy, stáří matky, parita těhotné ženy, mateřské děložní prostředí, funkčnost placenty a dostupnost živin pro matku i plod, nebo výskyt diabetes mellitus v průběhu gravidity, tělesná konstituce těhotné ženy a její výživa, způsob života, pracovní, sociální, ekonomické, hygienické, psychické či geografické faktory.

Průběh mateřství (*maternity* – pohled biologický, genetický, medicínský, psychologický a sociologický vztahující se k matce – viz Hartl, Hartlová, 2000, s. 304) je u lidí modifikován v důsledku vzpřímené polohy těla a bipední lokomoce, přestavby pánve, existence velkých jednočetných plodů a uzávěrovým mechanismem jednodukomorové dělohy.

Významnou roli hraje i vztah mezi porodní hmotností plodu a délkou těhotenství. Mezi metody používané ke stanovení předpokládané hmotnosti plodu patří zhodnocení rizikových faktorů, klinické vyšetření, biometrie plodu za užití ultrazvuku, antropometrie a odhad velikosti plodu samotnou těhotnou ženou.

Zásadním kritériem plánování strategie vedení porodu je porovnání predikčních hodnot jednotlivých technik směřujících k odhalení velkého plodu v průběhu těhotenství a určení klinických rizik spojených s fetální makrosomií. V centru pozornosti jsou spolu s přesností různých metod detekujících hmotnost plodu $\geq 4\ 000$ g také relativní a absolutní rizika porodnických komplikací spojených s fetální hypertrofií. **Průběh porodu**, jeho komplikace a dramatické zvraty, kdy je ohrožena rodička i plod, úzce souvisí s porodem plodu, jehož porodní hmotnost dosahuje hodnoty $\geq 4\ 000$ g.

Mateřská rizika spojená s makrosomií plodu zahrnují abnormální průběh porodního děje, zvýšené riziko ukončení porodu císařským řezem, porodní poranění hráze III. a IV. stupně, poporodní krvácení a také chorioamnionitidu,

kteřá vzniká při protrahovaném porodu. Puerperální infekce a horečka jsou častým průvodcem neplánovaných císařských řezů při neúspěšně vedených vaginálních porodech.

Mezi závažné **fetální komplikace** patří traumatický porod, např. z důvodu dystokie ramének či parézy plexus brachialis, fraktura klíční kosti a snížené skóre v páté minutě dle Apgar skóre. Předporodní stanovení diagnózy makrosomního plodu zůstává stále nepřesné, definitivní diagnózu lze stanovit až určením porodní hmotnosti novorozence po porodu.

Cílem této kapitoly je zachycení problematiky rizikových faktorů podílejících se na vzniku plodové makrosomie,

popis diagnostických metod zaměřených na zjištění předpokládané hmotnosti plodu v předporodním období a doporučených strategických postupů při plánování ukončení těhotenství porodem.

Tyto diagnostické metody vycházejí z antropologie člověka označované jako fyzická antropologie, u níž později zobecněl název biologická antropologie – biologie člověka. Z biologické antropologie vychází obor antropologie mateřství, která studuje problémy spojené s **olidštěním reprodukční funkce**, a tím i rozdílností člověka od jiných živočišných druhů.

2 MAKROSOMIE PLODU

2.1 Definice makrosomie plodu

Podle American College of Obstetricians and Gynecologists (ACOG) můžeme považovat za nejčastěji užívanou definici pro **makrosomii plodu** odhadovanou hmotnost plodu vyšší než 4 000 g, protože výskyt některých komplikací jak u novorozenců, tak u jejich matek při této hmotnosti výrazně stoupá. Riziko komplikací narůstá při porodní hmotnosti převyšující 4 500 g. Boulet navrhuje třístupňový systém hodnocení plodové hypertrofie:

1. stupeň: hmotnost plodu 4 000–4 499 g;
2. stupeň: hmotnost plodu 4 500–4 999 g;
3. stupeň: hmotnost plodu 5 000 a více g (Salihu, 2011, s. 1092).

Mezi další charakteristiky velkého až obrovského plodu patří nadměrně silné a pevné lebeční kosti, tvrdá hlava, úzké lebeční švy a zúžené fontanely. U bílé populace se frekvence výskytu těchto dětí pohybuje mezi 8 až 12 %, velký novorozenec proto není vzácností. Obrovský novorozenec se rodí vzácně, a to v poměru 1 : 25 000 porozených dětí. V České republice dochází ke kontinuálnímu mírnému nárůstu porodů makrosomních novorozenců. V současnosti je jich mezi 13 až 14 % (Roztočil, 2008, s. 357).

2.2 Etiologie vzniku makrosomie plodu

Velký plod těžší než 4 000 g je označován jako plod makrosomický či hypertrofický, je-li hmotnost plodu vyšší než 5 000 g, jde o plod obrovský. Na etiologii nadměrného růstu plodu se nejčastěji podílí habitus rodičů (velké a těžší ženy rodí též velké děti), obezita matky, nekompensovaný diabetes mellitus a vzácně i některé genetické syndromy provázené makrosomií.

2.2.1 Vrozená makrosomie plodu

Vrozená makrosomie plodu (symetrická) je výsledkem působení genetických vlivů a normálního prostředí dělohy, které stimuluje růst (Berle et al., 2003, s. 131). Plod může

být velký, ovšem nemusí mít žádné významné abnormality, jediným problémem je pak vyhnout se traumatu při porodu.

Navzdory **nepřítomnosti rizikových faktorů** se s makrosomií plodu často setkáváme i v průběhu fyziologických těhotenství, což je hlavním důvodem toho, proč určení rizikových faktorů nemůže přesně specifikovat ženy, jejichž plody budou za porodu hypertrofické. Mezi determinanty normálního růstu plodu patří genetické faktory, hormony plodu a děložní prostředí – ve smyslu funkčnosti placenty.

2.2.2 Metabolická makrosomie

Metabolická makrosomie plodu (asymetrická) je častým jevem u žen s dekompenzovaným diabetes mellitus. Tento typ makrosomie je charakterizován zvětšením vnitřních orgánů. Plod by měl být považován za patologický celek s doprovodnými následky spojenými s mateřskou a perinatální morbiditou a mortalitou. Determinanty makrosomického růstu plodu představují jednak faktory ze strany matky, jednak faktory ze strany plodu.

Mezi **faktory ze strany matky** patří děložní prostředí (placenta), fetální placentární oběh, mateřský placentární oběh, endokrinní funkce placenty, genetika, prostředí, socioekonomický status, tělesná konstituce, věk a parita těhotné ženy, její výživa, tělesná hmotnost, hmotnostní přírůstek během těhotenství, gestační věk a gestační diabetes mellitus.

Placenta je místem výměny plynů a výživných látek mezi matkou a plodem. Je složena ze dvou komponent: fetální části placenty, která se vyvíjí z choria (chorion frondosum), a mateřské části placenty, která je odvozena od endometria (decidua basalis).

Fetální část placenty je připojena k části mateřské prostřednictvím cytotrofoblastického pláště. Úponové klky choria jsou pevně připojeny k decidua basalis. Endometriální arterie a žíly volně pronikají mezerami v cytotrofoblastickém plášti a otevírají se do intervillózních prostorů.

Placenta, pupečník a zárodečné blány plodu zajišťují ochranu, výživu, dýchání, vyměšování a produkci hormonů.

A nyní se zaměříme na **fetální placentární oběh**. Okysličená krev opouští fetus a přichází umbilikálními cévami k placentě. V místě úponu pupečníku se arterie dělí v množství paprscitě uspořádaných choriových arterií, které se před vstupem do choriových klků volně rozvětvují v choriové plotně, kde vytvářejí arterio-kapilárně-venózní systém, který přivádí krev plodu do bezprostřední blízkosti krve matky (Malinský, Lichnovský, 2006, s. 96). Okysličená fetální krev odtéká do tenkostěnných žil doprovázejících choriové arterie až k místu úponu pupečníku, kde se slévají v umbilikální věnu. Tato velká céva vede okysličenou krev zpět do plodu (Moore, Persaud, 2002, s. 224–226).

Odlíšné je fungování **mateřského placentárního oběhu**. Krev v intervilózních prostorech se na krátký čas ocitá mimo oběhový systém matky. Do těchto prostor se dostává prostřednictvím spirálních endometriálních arterií, které se vyprazdňují do intervilózních prostorů otvory v cytotrofoblastickém plášti. Vstříkovaná krev tryská proti choriové plotně. Krev se rozptýluje a pomalu proudí kolem rozvětvených klků a umožňuje tak výměnu metabolických a plyných produktů s krví fetu. Krev se posléze vrací endometriálními žilami do oběhu matky (Moore, Persaud, 2002, s. 226).

Mateřská část placenty je rozbrázděna hlubokými rýhami, které oddělují jednotlivé kotyledony, které jsou tvořeny choriovými klky. Počet kotyledonů je 15 až 20, přičemž každý tvoří samostatnou oběhovou jednotku. Od 20. týdne dochází k projevům stárnutí placenty, které jsou vyjádřeny degenerativními změnami s projevy dilatace cévního systému v klcích a zpomalení průtoku mateřské krve. Dochází k ukládání fibrinu v intervilózních prostorech, kde se zastavuje oběh, a vznikají placentární infarkty.

Endokrinní funkce placenty je velmi rozsáhlá. Placenta je schopna vytvářet gonadoliberiny, proteohormony a různé steroidní hormony. Úloha těchto hormonů spočívá nejen v udržování těhotenství, ale i v indukci potřebných genitálních a extragenitálních těhotenských změn. Na syntéze hormonů se podílí i endokrinní systém plodu dodáváním fetálních prekurzorů (Breckwoldt, 2003, s. 226).

Podle mechanismů, které nejsou dostatečně definovány, existuje **geneticky podmíněný vliv** buněčného růstu a diferenciace. Rozsah velikosti plodu při narození je značný. Normální hmotnost lidského plodu je ve 40. týdnu gravidity udávána v rozsahu od 2 820 do 3 900 g (Al-Inany et al., 2001, s. 116–119). Velký plod se často rodí velkým rodičům. Vliv hmotnosti a výšky otce a matky se na nitroděložním vývoji plodu podílí stejnou mírou a navzájem se posilují. Velký novorozenec se proto může narodit i malé matce, pokud má biologický otec nadměrně velkou postavu. Genetická informace od rodičů je hlavní příčinou vzniku velkého plodu (Roztočil, 2008, s. 255).

V této souvislosti nelze opomenout ani **prostředí**, tj. nadmořskou výšku a klimatické pásmo. Nejrozšířeně-

ší světovou klasifikaci klimatu vypracoval Köppen v roce 1900, a to na základě rozdělení ročního průběhu teplot a srážek ve vztahu k vegetaci. Köppenova klasifikace rozlišuje 5 klimatických pásem (A, B, C, D, E), 12 základních typů a další podtypy, které jsou určeny izotermami nejteplejšího a nejchladnějšího měsíce a poměrem průměrné roční teploty a srážkových úhrnů se zřetelem na jejich rozdělení během roku.

Životní prostředí se významnou měrou podílí na vývoji makrosomických novorozenců. V oblastech se silným znečištěním životního prostředí se tito novorozenci rodí méně často, proto se ve velkých městských aglomeracích a průmyslových zónách rodí méně velkých dětí než na venkově. Svoji roli hraje také nadmořská výška. Častější výskyt velkých novorozenců je v nižších polohách, porody menších dětí ve vyšších nadmořských výškách souvisejí nejen s nižší koncentrací kyslíku, ale také často se špatnými ekonomickými podmínkami a těžkou prací (Roztočil, 2008, s. 257).

Významný je též **socioekonomický status**. Z celé řady sociologických studií je zřejmé, že socioekonomické rozdíly v české společnosti se v posledních letech výrazně zvětšovaly, ale relativní rozdíly v příjmu mezi sociálními skupinami jsou v České republice ještě stále menší než v západoevropských zemích. Nárůst sociálních rozdílů v porodní hmotnosti je nejspíše důsledkem měnících se socioekonomických podmínek rodin a matek. Zvýšená průměrná porodní hmotnost plodu je od roku 1994 pozorována pouze u žen s vyšším vzděláním (Syravátka, Šípek, 2001, s. 167–173).

Po listopadu 1989 se Česká republika začala přibližovat západoevropskému stylu života, a to zejména snižováním porodnosti a také modelem rodiny s jedním dítětem. Značně také vzrostl podíl dětí narozených mimo manželství. Je však možné, že rozhodnutí mít děti u žen ve stanovených kategoriích rodinného stavu bylo závislé na jejich konkrétní sociální situaci, zdrojích sociální podpory a podobně. Děti svobodných matek byly při porodu vždy podstatně lehčí. V poslední době se ve všech evropských zemích a USA zvyšuje počet víceméně trvalých soužití muže a ženy bez uskučeného sňatku. Jejich děti je většinou nesnadné v demografických statistikách oddělit od dětí svobodných matek. Podle cílených výzkumů se zdá, že porodní hmotnost jejich dětí je vyšší než u matek osamělých, ale nižší než u matek vdaných (Syravátka, Šípek, 2001, s. 167–173).

Od 90. let minulého století tedy roste počet živě narozených dětí mimo manželství (v roce 2010 dosáhl dokonce 40 %) a zároveň klesá počet narozených dětí v manželství. Tuto situaci lze odůvodnit změnou životního stylu, měnící se strukturou rodinného uspořádání a pohledem na reprodukci. Dříve měl pár nejdříve svatbu a pak až děti, dnes se od takového způsobu života upouští. Také s vývojem moderní antikoncepce je většina dětí plánovaných.

Dalším faktorem ve vztahu k makrosomii plodu ze strany matky je **tělesná konstituce**. Určení morfologických typů tělesné stavby a typologií komplexů určitých vlastností člověka byla věnována značná pozornost, a to jak

z teoretického hlediska, tak z hlediska praktického využití v nejrůznějších oblastech. Existuje celá řada somatotypologických metod, které jsou založeny na somatoskopickém základě, další vycházejí z metrických znaků a dělí se podle způsobu zpracování získaných údajů.

Tři krajní typy lidí rozlišoval již Hippokrates, a to:

- **typ pyknický (cyklotomní)** – s nízkou otlou postavou a krátkými končetinami. Tělní dutiny jsou velmi vyvinuté se sklonem k ukládání tuků. Jedinec tohoto typu byl popisován jako dobrosrdečný, společenský, družný, otevřený a sebevědomý.
- **typ leptosomní (schizotomní)** – s hubenou, úzkou postavou, čelní tváří více vyvinutou a dlouhými kostnatými končetinami. Ten typ byl hodnocen jako dráždivý, nervózní, chladný, vážný, bez humoru, důsledný.
- **typ atletický – viskózní** – s dobře vyvinutou kostrou a silným svalstvem. Jedinec reprezentující tento typ měl být vyrovnaný, s klidnými pohyby, nemluvný, spolehlivý, věrný.

Z velkého výběru typologických metod je třeba jmenovat ještě Kretschmerovu a Sheldonovu metodu určování somatických typů, o níž se podrobně zmiňujeme v kapitole věnované antropologii sportu.

Vladimír Blažek (1982) shromáždil údaje o 178 pražských matkách, kdy jediným limitem pro výběr probandek byl dokončený 36. týden gravidity. Výpisem z porodopisů a těhotenských průkazů bylo zjištěno 78 charakteristik průběhu těhotenství a porodu a byly stanoveny kategorie ženské postavy.

Na základě vnějších pánevních rozměrů byly stanoveny tři kategorie pánve:

- **Ženy kategorie A** jsou ve všech šířkových i hloubkových pánevních rozměrech nejmenší a dosahují také nižších hodnot pro tělesnou výšku a další somatometrické znaky;
- **Ženy kategorie B** mají nejvyšší hodnotu přímého průměru pánevního východu a hloubky pánve. V ostatních rozměrech se neliší od žen kategorie C;
- **Ženy kategorie C** mají nejvyšší modifikovanou délku kosti křížové. Tato skupina dosahuje nejvyšší tělesné výšky a většiny délkových rozměrů.

Z rozdílů mezi kategoriemi postavy a pánve žen vyplývá, že existuje vztah mezi celkovou stavbou a morfologií pánevní oblasti a průběhem gravidity a porodu (Blažek, 1982, s. 124–139).

Věk těhotné ženy je nejvýznamnější faktor ovlivňující ženskou plodnost. Vyšší věk snižuje pravděpodobnost spontánního oplodnění. Po 35. roku věku se vyhlídka na otěhotnění u ženy značně snižuje. Biologicky nejhodnější roky k prvnímu těhotenství a porodu jsou 20–25 let. S věkem matky také stoupá riziko genetických vad u dětí. Těhotenstvím jsou však ohroženy i samotné matky. Přesto se věk matky při narození dítěte v České republice, ale i v jiných, zejména vyspělých zemích, stále zvyšuje. Český statistický úřad uvádí, že zatímco na začátku 90. let minulého

století se průměrný věk matky pohyboval kolem 24,5 roku, v roce 2006 to bylo již téměř 29 let. Průměrný věk matky při narození prvního dítěte je 26,5 roku, což je o 4,5 roku více než před 15 lety. Podíl prvních dětí narozených matkám mezi 30 a 35 lety se zvýšil z 2,5 % na téměř 19 % a zvýšení je patrné i u matek 35letých a starších. V dnešní době, kdy fyzická dospělost přichází dříve než v minulosti, zatímco o vyzrálosti psychické a sociální lze hovořit až mnohem později, je tedy velmi obtížné stanovit optimální věk pro počátek mateřství. Je těžké přiklonit se bez výhrad k jednomu či druhému. U mladých matek je tělo již fyzicky na těhotenství sice připraveno, ale psychicky tomu tak není. Také zde hrají roli finanční problémy, nedostatečné životní zkušenosti anebo neplánovanost těhotenství. Mladší matky jsou ale (až na výjimky) navzdory předsudkům dobrými rodiči. V příliš mladém věku může hrozit riziko předčasného porodu.

Těhotenství žen v pokročilém reprodukčním věku je naopak častěji komplikované vysokým krevním tlakem, poruchou glukózové tolerance (tzv. gestačním diabetes) a těhotenskou gestózou (kombinace vysokého krevního tlaku a ztrát bílkovin močí). Ve vyšším věku jsou porodní cesty „tužší“, svalstvo je méně pružné a děložní hrdlo se neotevírá tak lehce. To vše vede k častějšímu ukončení těhotenství císařským řezem. Děti starších matek jsou více ohrožené rizikem vrozených vývojových vad (Downův syndrom, rozštěp páteře, rozštěp horního patra nebo rtu, autismus, schizofrenie, poruchy srdce a jiných orgánů atd.). Dnešní medicína však již umí včas odhalit skoro všechna závažná, zejména genetická poškození plodu (tzv. triple testy, včasný kombinovaný ultrazvukový screening, který je spolehlivější, amniocentéza, tedy odběr plodové vody, která s největší jistotou potvrdí, zda dítě bude zdravé). Po stránce psychické starší matky bývají úzkostlivější, dítě tak mohou nadměrně ochraňovat až omezovat.

Dalším z faktorů ze strany matky je **parita těhotné ženy**. Existuje přímá úměra mezi počtem předchozích těhotenství ženy a hmotností plodu. To platí pouze pro zdravou ženu s dobrým socioekonomickým zázemím. Tam, kde počet dětí životní standard rodiny snižuje, tato přímá úměra neplatí (Roztočil, 2005, s. 30).

Nevzpomenout nelze ani **výživu těhotné ženy**, která se rovněž může podílet na vzniku makrosomie plodu. V období těhotenství je zvýšená potřeba energetického nutričního příjmu vyvolána zvýšeným bazálním metabolismem, přírůstkem zásobního tělesného tuku a ostatních tkání a je nutná i k zajištění výživy vyvíjejícího se plodu.

Hodnocením výživy těhotných žen se v retrospektivní studii zabýval Miloslav Hronek (2004). Do této studie bylo v letech 1996 až 2002 zahrnuto 694 náhodně vybraných žen v druhém trimestru gravidity. Z výsledků šetření vyplývá, že strava těhotných je zatížena vyšším příjmem lipidů na úkor sacharidů. Nutriční příjem energie činil 9 192 kJ (tj. 83 % doporučené denní dávky), denní příjem bílkovin byl o 14 % nižší než doporučená denní dávka. Byly

prokázány i další deficitní nutriční příjmy: vápník (68 % doporučené denní dávky), vitamin B₂ (85 % doporučené denní dávky), vitamin PP (74 % doporučené denní dávky), vitamin C (63 % doporučené denní dávky) (Hronek, 2004, s. 74–76).

Pro gravidní ženu je vhodné jíst častěji a konzumovat stravu v menších dávkách 5krát až 6krát za den. Stravu je vhodné rozdělit tak, aby intervaly mezi jednotlivými jídly nepřesahovaly 3 hodiny. Základní zásadou výživy těhotných žen je orientace na čerstvé ovoce a zeleninu, celozrnné produkty, lehce stravitelná masa a mléčné výrobky s nízkým obsahem tuku. Energetická potřeba se v těhotenství zvýší asi o 15 %, tedy na 8 790 až 9 500 kJ.

Nyní se zaměříme na **obezitu těhotné ženy**, která může být rovněž dávana do souvislosti s makrosomií plodu. Obezita u žen reprodukčního věku je spojena se značným množstvím mateřských a novorozeneckých komplikací. O rizicích možného výskytu těchto komplikací by měly být ženy informovány pokud možno ještě před otěhotněním. Správný předtěhotenský management, prekoncepční poradenství a vytvoření plánu redukce tělesné hmotnosti je základním předpokladem pro prevenci těchto závažných těhotenských komplikací. Řešení nadváhy a obezity v těhotenství je zásahem pozdním a prostředky jsou značně limitované.

V těhotenství fyziologicky stoupá hmotnost ženy průměrně o 12,5 kg, z toho na vzestup objemu tukové tkáně matky připadá 3 až 6 kg. K akumulaci tuku u těhotné ženy dochází především v průběhu prvních dvou trimestrů gravidity. Tento tuk představuje energetickou zásobárnu pro dítě v období kojení. Mnohdy se na váhovém vzestupu v těhotenství může podílet i to, že žena přestane v tomto období kouřit. Stockholmská studie hmotnostních změn během těhotenství prokázala, že ženy, které přestaly kouřit na začátku těhotenství, přibraly v jeho průběhu o 17 % více na hmotnosti než nekuřačky (Hainer, 2004, s. 128).

Obezita vede od inzulinoresistence k vyjádření dalších složek metabolického syndromu až k nejzávažnější komplikaci – k poruše glykoregulace, která zcela jistě probíhá na genetickém základě (Ouzilleau et al., 2003, s. 403–409).

Co se týče **hmotnostního přírůstku v těhotenství**, doporučení Evropské unie odhadují žádoucí hmotnostní přírůstek na základě hodnoty *body mass indexu* (BMI) před začátkem těhotenství. Jako ideální přírůstek hmotnosti v těhotenství jsou uváděny následující hodnoty:

- pro ženy s BMI 18,5 až 19,9 před těhotenstvím je doporučován přírůstek hmotnosti 12,5 až 18 kg,
- pro ženy s BMI 20,0 až 25,9 před těhotenstvím je doporučován přírůstek hmotnosti 11,4 až 16,0 kg,
- pro ženy s BMI větším než 25,9 před těhotenstvím je doporučován přírůstek hmotnosti 7,0 až 11,5 kg (Hronek, 2004, s. 126).

Význam má také potermínové (prodloužené) těhotenství, jež je definováno jako těhotenství, které dosáhlo nebo překročilo 42 ukončených týdnů (294 dnů) od prvního dne

poslední menstruace nebo 14 dnů od nejvhodnějšího porodnického odhadu termínu porodu.

Rutinní provádění ultrazvukového vyšetření za účelem určení délky těhotenství může snížit riziko falešně pozitivní diagnózy, a tím i celkové množství potermínových gravidit ze 7 až 10 % na 1 až 3 %.

Poprvé popsal syndrom postmaturity plodu Stewart H. Clifford (1954) a zahrnul do něj úbytek podkožní tkáně, odlupování kůže, nepřítomnost mázku a zbarvení kůže plodu mekoniem. Tyto změny připisoval stárnutí a dysfunkci placenty (Clifford, 1954, s. 1–13).

Svou roli ve vztahu k makrosomnímu plodu má i **gestační diabetes mellitus** (GDM). Definice GDM existuje hned několik. Podle Metzgera (1998), o kterého se opírá Americká diabetologická asociace v článku „Gestational Diabetes Mellitus“ v časopise *Diabetes Care* (2002, 25, 1, s. 94), je GDM definován jako „jakýkoli stupeň glukózové intolerance s nástupem nebo prvním uznáním během těhotenství“. V gynekologii a porodnictví se nejčastěji uvádí tato citace GDM: „Intolerance uhlohydrátů různého stupně, která je poprvé zjištěna v průběhu těhotenství“ (Roztočil, 2005, s. 30).

GDM má společné rysy s diabetes mellitus 2. typu. Produkce inzulínu β -buňkami Langerhansových ostrůvků není snížena, naopak bývá přítomna hyperinzulinémie a výrazná inzulínová rezistence. Inzulínová rezistence se ve druhé polovině gravidity zvyšuje a maxima dosahuje mezi 24. a 30. týdnem gravidity, kdy také bývá GDM diagnostikován. Inzulínová rezistence souvisí se sekrecí placentárních hormonů působících proti inzulínu, z nichž nejvýznamnější úlohu má lidský placentární laktogen a dále kortizol. Estrogeny mají mírnější antiinzulární účinek, bez negativního působení je progesteron. V případě přítomnosti genetické predispozice pro diabetes mellitus 2. typu s vrozenou inzulínovou rezistencí může snadno dojít ve druhé polovině gravidity k manifestaci metabolické poruchy a k následné diagnostice gestačního diabetu (Andělová, 2008, s. 71–73).

Celosvětově má na výskyt GDM u těhotných žen velký vliv vyspělost země. V České republice je prevalence gestačního diabetu okolo 2 až 3 % (Roztočil, 2003, s. 3).

I ze studie provedené na Porodnicko-gynekologické klinice Fakultní nemocnice Olomouc (FNOL) je jasné patrné, že zvýšením počtu porodů a také vlivem zlepšení péče a screeningem GDM u všech gravidních žen nejčastěji ve 24. až 28. týdnu gravidity se zvyšuje i počet záchyťů gestačních diabetiček (ČDS, 2005). Tento fakt zaznamenává studie FNOL z let 2002 až 2008. Uvádí, že v roce 2002 rodilo ve FNOL celkem 1 668 žen, z toho 23 mělo GDM. V roce 2008 bylo z 2 093 rodících žen zachyceno 78 gestačních diabetiček. Ze studie také vyplývá, že v roce 2002 měla každá čtvrtá žena dítě s porodní hmotností > 4 000 g, v roce 2008 takto velké děti porodila každá šestá žena. Avšak počet odvedených porodů „*sectio caesarea*“ se snížil na polovinu, čímž můžeme vidět zlepšení perinatální péče o ženy s GDM (Procházková, Kantor, 2009, s. 47–49).

Diagnóza gestačního diabetu se provádí u vysoce rizikových žen (při přítomnosti aspoň dvou z rizikových faktorů) co nejdříve v prvním trimestru gravidity, u ostatních pak mezi 24. až 28. týdnem těhotenství vyšetřením glykemie nalačno a následně standardního *orálního glukózového tolerančního testu* (oGTT) po zátěži 75 g glukózy, pokud samotná glykemie nalačno v žilní plazmě není vyšší než 7,0 mmol/l (ČDS, 2005).

Uznávané rizikové faktory, které ovlivňují vznik GDM, jako vyšší věk matky, obezita a rodinná anamnéza s výskytem diabetu, jsou celosvětově platné.

Z mnoha studií prováděných v posledních letech po celém světě jasně vyplývá, že nadváha, obezita a těžká obezita významně ovlivňují vznik GDM u žen. Bylo provedeno 20 studií, z toho 8 v USA a zbytek v Kanadě, Itálii, Francii, Austrálii, Spojených arabských emirátech, Izraeli, Finsku a Velké Británii. Z těchto šetření je zřejmé, že oproti ženám s normální tělesnou hmotností před otěhotněním mají ženy s nadváhou větší riziko GDM o 2,14 %, ženy obézní o 3,56 % a ženy těžce obézní o 8,56 %.

Zásadní problém gestačního diabetu souvisí s jeho často asymptomatickým průběhem, proto je nutné aktivní pátrání po jeho manifestaci v podobě screeningů. V současné době nejsou vyšetřovací metody GDM celosvětově jednotné, avšak je dáno doporučení postupů v podobě standardů. Dalším problémem u včasného odhalení GDM je ochota žen spolupracovat. Velké procento těhotných velmi špatně snáší lačnění a pak i samotnou konzumaci glukózy perorálně.

Zbývá zmínit se ještě o **preeklampsii**, neboť i ta může souviset s vývojem makrosomního plodu. Preeklampsie je definována jako těhotenstvím podmíněná hypertenze s proteinurií a případně edémy po 20. týdnu gravidity. Navzdory usilovné snaze vědců není patogeneze onemocnění stále jasná. Mezi uvažované patogenní mechanismy patří genetický imprinting, imunitní maladaptace, oxidační stres, placentární ischemie a defektní placentární metabolismus volných mastných kyselin a lipidů.

Za hlavní patologickou příčinu procesu je považováno kompletní nebo částečné selhání druhé vlny trofoblastické invaze mezi 16. až 20. týdnem gravidity. Výsledkem tohoto procesu je to, že v preeklamptické placentě spirálními arteriím zůstává silná muskulární vrstva, takže ve druhé polovině těhotenství nejsou schopné dostatečné dilatace, a nepokrývají proto zvýšené energetické nároky plodu a placenty. To vede k placentární dysfunkci, která způsobuje uvolňování endogenních placentárních toxinů poškozujících stěnu cévního endotelu.

Symptomy patologického stavu preeklampsie jsou shrnuty v tab. 1.

V předchozím textu jsme uvedli faktory ze strany matky, které se mohou více či méně podílet na vývoji makrosomního plodu. Nyní se zaměříme na faktory ze strany plodu. Mezi ně patří pohlaví plodu, některé choroby plodu, syndromy apod.

Tab. 1 – Diagnostická kritéria závažnosti klinických příznaků preeklampsie

Symptomy preeklampsie	Lehká forma	Těžká forma
TK – systola	140–160	> 160
TK – diastola	90–100	> 110
Proteinurie	300 mg až 5 g/24 hodin	> 5 g/24 hodin
Edémy	dolní končetiny	dolní končetiny, horní končetiny, obličej, anasarca
Přírůstek hmotnosti	600–1 000 g	> 1 000 g
Cefalea	ne	ano
Poruchy vizu	ne	ano
Epigastrická bolest	ne	ano
Nauzea, zvracení	ne	ano
Oligurie	ne	< 400 ml/24 hodin
Edém plic	ne	ano
Cyanóza	ne	ano

Zdroj: Hájek, 2004, s. 115

Co se **pohlaví plodu** týče, přibližně 2 % odchylek porodní hmotnosti u plodů mužského a ženského pohlaví odpovídají pohlavním chromozómům. Porodní hmotnost donošeného dítěte mužského pohlaví je průměrně o 150 až 200 gramů větší než ženského. Tento rozdíl je způsoben působením testikulárních hormonů plodu a antigenní neshodou mezi mužským plodem a jeho matkou. Placenty mužských plodů mají také o 2 % vyšší hmotnost (Pitkin et al., 2000, s. 146). Chlapci bývají také v průměru o 1 cm delší než dívky.

Makrosomie plodu může být spojena s **výskytem tumorů** – hemangiomů, Wilmsovým tumorem, adrenokortikálním karcinomem nebo jaterním tumorem. Wilmsův tumor se vyskytuje u 6,5 % dětí s Beckwithovým-Wiedemannovým syndromem. Je také zodpovědný za zvýšenou koncentraci alfa-fetoproteinu. Pravidelné ultrazvukové prohlídky a kontroly koncentrace alfa-fetoproteinu jsou doporučeny v půlročních intervalech v prvních šesti letech života, aby se brzy odhalil vývoj tumoru.

Z dalších patologických stavů to jsou nesidioblastóza, Sotosův syndrom, Weaverův syndrom, Beckwithův-Wiedemannův syndrom, Simpsonův-Golabiho-Behmelův syndrom a vrozená hyperinzulinémie.

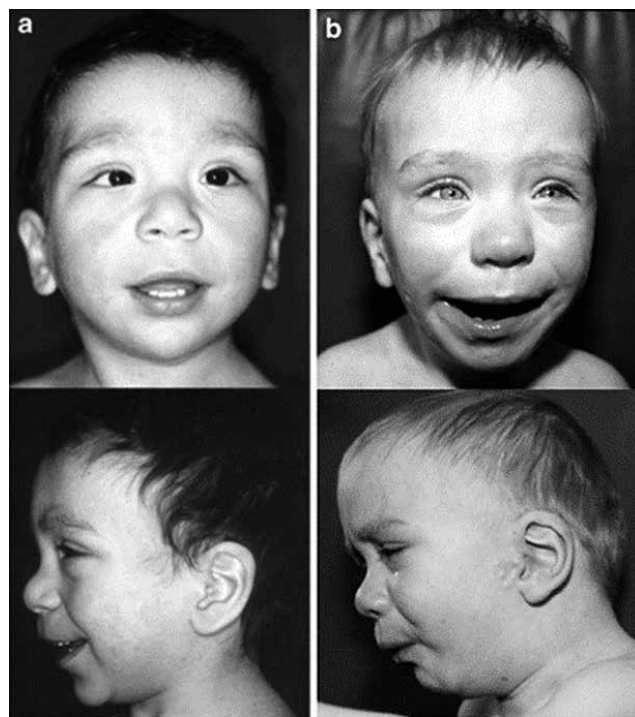
Nesidioblastóza (perzistující hyperinzulinemická hypoglykemie v dětství – PHHI) je charakterizována hyperplazií ostrůvků pankreatických buněk. Příčina vzniku nesidioblastózy je nejasná, ale zdá se, že se jedná o autozomálně recesivní poruchu vývoje slinivky. Byly popsány mutace jednoho z draslíkových kanálů. Mutace kanálu způsobuje, že beta-buňky neodpovídají adekvátně na glykemii a trvale vylučují inzulin. Tyto děti mají trvalou hyperinzuliné-

mii a hypoglykemií. Jsou fenotypově podobné dětem matek s diabetes mellitus, s makrosomií zejména v tukových a svalových tkáních.

Sotosův syndrom (cerebrální gigantismus) je vzácné vrozené onemocnění, charakterizované nadměrným fyzickým růstem během prvních 2 až 3 let života. Sotosův syndrom je charakterizovaný výraznými změnami v obličeji, výšce a obvodu hlavy > 97. percentil, zrychleným stárnutím kostí a opožděním ve vývoji. Porucha může být doprovázena autismem, lehkou mentální retardací, opožděním motorického, kognitivního a sociálního vývoje, hypotonií (nízkým svalovým tonem), a postižením řeči. Děti s tímto syndromem bývají při narození velké. Také později jsou často vyšší, těžší a mají větší hlavy (makrocefalie), než je obvyklé pro jejich věk. Známky poruchy, které odlišují jedince, tedy zahrnují disproporčně velkou a dlouhou hlavu s prominujícím čelem, velké ruce a nohy, hypertelorismus (abnormálně velkou vzdálenost mezi očima), oči sešikmené dolů a prognantii se zúženou přední čelistí. Může se u nich vyskytovat nemotornost, neohrabaná chůze, vzácně agresivita nebo podrážděnost. Ačkoli se Sotosův syndrom vyskytuje spíše sporadicky, byly také hlášeny familiární případy. Sotosův syndrom způsobují mutace v genu NSD1. Gen NSD1 „poskytuje pokyny“ pro výrobu proteinu, který se podílí na normálním růstu a vývoji, avšak funkce tohoto proteinu není známa. Sotosův syndrom není život ohrožujícím onemocněním a pacienti mohou mít normální délku života. Počáteční abnormality obvykle vymizí, tempo růstu se po několika prvních letech života stane normálním. Vývojové zpoždění se ve školním věku může zlepšit, ale koordinační problémy mohou přetrvávat v dospělosti i přesto, že nebyly rozpoznány žádné endokrinní abnormality, testy hladiny glukózy se ukázaly u 14 % novorozenců jako abnormální (Sogaard et al., 2005, s. 8).

Weaverův syndrom (*Weaver-Williams syndrom*) je vzácná genetická porucha spojená s rychlým růstem (jak výškou, tak occipito-frontálním obvodem hlavy /OFC/ nad 97. percentil) začínajícím v prenatálním období, charakteristickým vzhledem obličeje a některých kosterních prvků. Mohou se objevit záchvaty vyvolané hyperglykemií a gigantismus mozku. Tento syndrom byl poprvé popsán Davidem Weaverem v roce 1974. Může být spojen s genem NSD1, přesto genetický základ tohoto většinou sporadického syndromu nebyl zcela objasněn, ačkoli Douglas et al. (2003) a Rio et al. (2003) objevili mutace genu NSD1 u skupiny pacientů s diagnózou Weaverova syndromu. Mutace genu NSD1 u dalších pacientů s Weaverovým syndromem nebyly zjištěny.

Vzhled obličeje u pacientů s příznaky podobnými Weaverově syndromu: hrubá tvář, široké čelo, široký nosní most, epikantus (kožní řasa při vnitřním očním koutku), dlouhé a výrazné filtrum (žlábek od nosní přepážky k okraji horního rtu) a retrognatie (posun dolní čelisti nazad oproti čelisti horní), velké uši a krátký krk (Spiegel et al., 2005, s. 885). Znaky typické pro Weaverův syndrom znázorňuje obr. 1.



Obr. 1 – Weaverův syndrom

Zdroj: Spiegel et al., 2005, s. 887

Beckwithův-Wiedemannův syndrom (BWS, EMG syndrom – *exomphalos*, *makroglosie*, *gigantismus*) se vyskytuje z neznámých příčin. Je spojen s dysregulací imprintingu některé ze dvou skupin imprintovaných genů. Jde o syndrom spojený s nadměrným růstem a zvýšeným rizikem nádorů. Výskyt není vázán na „rasu“, ani pohlaví. Od doby, kdy Beckwith a Wiedemann poprvé oznámili tuto klinickou entitu, bylo v literatuře uvedeno přibližně 200 dalších případů. U 12 % novorozenců s tímto syndromem bývá charakteristická makrosomie, makroglosie, lineární rýhy na vnějších ušních boltcích a omfalokéla. Relativně dost často se vyskytuje předčasná zralost a polyhydramnion. Porodní hmotnost a délka činí v průměru 4 000 g a 52 cm. Novorozenecká hypoglykemie se vyskytuje u 30 až 50 % dětí s BWS, další abnormality představují Wilmsův tumor (u 5 až 7 % dětí s BWS), hepatoblastom, vzácněji neuroblastom, rhabdomyosarkom a adrenokortikální karcinom (Poole et al., 2012, s. 242).

Simpsonův-Golabiho-Behmelův syndrom (SGBS) je X-vázaný syndrom gigantismu charakterizovaný prenatálním a postnatálním růstem, odlišným „hrubým“ zjevem obličeje, dysplastickými změnami některých tkání a někdy slabým mentálním poškozením. Hlavními znaky tohoto syndromu jsou zvětšené orgány, především nefromegalie a makroglosie. Velmi časté jsou anomálie žeber a páteře, často se vyskytují neonatální hypoglykemie, polycytemie a dýchací potíže.

Postižení jedinci mají obvykle pre- a postnatální nadměrný růst, který vede k hrubému („buldočímu“) obličeji

s vystouplou čelistí a jazykem, rozšířeným nosním můstkem a špičkou nosu směřující vzhůru. Často jsou docela vysocí. Jejich inteligence je obvykle normální, ačkoliv u nich dochází k výskytu mentální retardace. Často mají abnormality končetin, jako jsou široké, krátké ruce a nohy, občas s polydaktylií (vrozenou vadou, jež má za následek větší počet prstů na noze či ruce, než je běžné). Jiné abnormality mohou zahrnovat pectus excavatum (vpáčený hrudník), defekt komorového septa (nebo jiné vrozené srdeční vady), Meckelův divertikl (nejčastější vrozená anomálie tenkého střeva), střevní malrotace (porucha rotace střeva nebo jeho upevnění na zadní břišní stěnu, predisponující k vzniku valvulu) a vrozenou brániční kýlu. U lidí s tímto syndromem se může vyskytovat zvýšené riziko nádorů, např. neuroblastom nebo Wilmsův nádor. SGBS je podobný jinému syndromu nadměrného růstu, tzv. Beckwithovu-Wiedemannovu syndromu.

Zbývá zmínit se o **vrozené hyperinzulinémii**. Vrozená hyperinzulinémie je charakterizována zvýšeným vylučováním inzulínu. Jedná se o nejznámější případ vracející se hypoglykemie u novorozenců, která může vést až k nevratnému poškození mozku. Je často odolná vůči medikamentózní léčbě, nezbytnou prevencí vracející se hypoglykemie je často pankreatektomie. Novorozenci s hyperinzulinémií mohou mít buď fokální, nebo generalizované abnormality beta-buněk slinivky. Fokální abnormality jsou zjevné jako žláznaté ostrůvky buněk hyperplazie (fokální hyperinzulinémie). Tato porucha je spojená se ztrátou mateřské alely z chromozomu 11p15, což vede k nevyrovnané expresi genů spojených s řízením růstu buněk. Novorozenci s generalizovanou hyperinzulinémií, kteří nereagují na léky ani dietní léčbu, vyžadují téměř úplné odstranění slinivky. Riziko výskytu diabetes mellitus v pozdějším věku je u těchto dětí velmi vysoké (Pitkin, Scott, Divon et al., 2000, s. 57–63).

Z českých autorů se Miroslav Větr (2005) v retrospektivní kohortové studii, která probíhala v pětiletém období od 1. 1. 2000 do 31. 12. 2004 na Porodnicko-gynekologické klinice Lékařské fakulty a Fakultní nemocnice v Olomouci, zabýval analýzou a vyhodnocením možných rizikových faktorů na prevalenci dětí s hmotností $\geq 4\,000$ g. Součástí tohoto výzkumu je rovněž zhodnocení možných důsledků nejvyšší porodní hmotnosti na průběh porodu a stav novorozence. Studie zkoumá mateřské a neonatální údaje 7 156 jednočetných těhotenství ve dvou hmotnostních kategoriích (2 500 až 3 999 g a $\geq 4\,000$ g). Prevalence dětí s porodní hmotností $\geq 4\,000$ g za sledované období byla v uvedeném souboru 774 (10,8 %). Přehled zjištěných údajů je uveden v tab. 2.

Ve vztahu obou hmotnostních skupin k průběhu porodu byl významně častější aktivní postup u porodů s nejvyšší porodní hmotností ve srovnání s nižší hmotnostní skupinou: indukce porodu (20,2 % proti 16,6 %), císařský řez (20,3 % proti 15,1 %). Nevýznamné byly rozdíly v prodloužení I. a II. doby porodní a ve frekvenci vaginálních operací.

Tab. 2 – Rizikové faktory a incidence makrosomie plodu

Rizikové faktory makrosomie plodu	Incidence (v %)
Diabetes mellitus	12,6
Gestační věk > 40 týdnů	18,2
Váhový přírůstek ≥ 13 kg	14,3
Nadváha těhotné ženy (BMI 25,1–30 kg/m ²)	16,6
Obezita těhotné ženy (BMI > 30 kg/m ²)	18,1
Multiparita	13,4
Mužské pohlaví plodu	13,4

Zdroj: Větr, 2005, s. 352

Hodnocení novorozence v obou hmotnostních třídách neprokázalo významné rozdíly zdravotního stavu živě narozených dětí (Větr, 2005, s. 351–353).

2.3 Předporodní stanovení diagnózy

Význam předporodní diagnostiky spočívá ve včasné vymezení strategie vedení porodu klinickým hodnocením, sonografickou biometrií, antropometrickým měřením a odhadem předporodní hmotnosti plodu těhotnou ženou.

2.3.1 Klinické hodnocení k určení předporodní hmotnosti plodu

Mezi základní vyšetřovací metody hodnotící růst plodu patří palpační abdominální vyšetření. Jednoduše proveditelné posouzení dorůstajícího plodu umožňují Leopoldovy (Pawlikovy) hmaty. Rozlišujeme čtyři tyto hmaty, přičemž je běžně označujeme římskými číslicemi:

- I. Leopoldův (Pawlikův) hmat:** určuje výši děložního fundu a tím i stáří těhotenství a velikost plodu. Obě ruce jsou volně položené na děložním fundu a určují, jak vysoko děložní fundus sahá. Orientačními body jsou pupek a dolní okraj mečovitého výběžku.
- II. Leopoldův (Pawlikův) hmat:** zjišťuje lokalizaci hřbetu a malých částí plodu a jejich vztah k děložním hranám. Obě ruce jsou uloženy na děložních hranách, prohmatávají děložní stěnu a části plodu uložené pod ní.
- III. Leopoldův (Pawlikův) hmat:** určuje krční rýhu a tím i naléhající část, postavení plodu a stupeň vstupu hlavičky do porodních cest. Ruka se nad symfýzou přiloží na stěnu břišní, přitlačí se proti ní a sblížením palce a ostatních prstů se obejmou dolní segment děložní spoly s jeho obsahem.
- IV. Leopoldův (Pawlikův) hmat:** určuje vztah naléhající části plodu k pánvi. Ruce jsou položeny po stranách dělohy na dolní segment, konce prstů směřují do pánevního vchodu.

Mezi faktory ovlivňující přesnost stanovení velikosti plodu patří habitus těhotné ženy, uložení plodu v dělo-

ze, množství plodové vody a zkušenost vyšetřujícího. Je-li vyšetřující dostatečně zkušený, může být palpační odhad stejně přesný jako měření předpokládané hmotnosti plodu pomocí ultrazvuku.

2.3.2 Ultrazukové měření k určení předporodní hmotnosti plodu

Ultrazukové vyšetření předpokládané porodní hmotnosti plodu může přinést přesnější výsledky měření ve srovnání s klinickým vyšetřením, ale také nedokáže přesně určit skutečnou předporodní hmotnost plodu. Je známo více než třicet různých rovnic používaných při ultrazukovém hodnocení hmotnosti plodu. Výsledky, které jsou získány z těchto výpočtů, jsou srovnatelné.

Přesností odhadu velikosti plodu ultrazukovým vyšetřením před porodem se zabývali Avi Ben-Haroush et al. (2001). Autoři hodnotili přesnost sonografického odhadu hmotnosti plodu v období 1 až 3 dny před porodem v souboru těhotných, které byly přijaty k indukci porodu. K měření použili dva parametry: obvod břicha plodu (AC) a délku stehenní kosti plodu (FL). Obvod hlavičky plodu (BPD) vynesli záměrně, aby se vyhnuli chybě způsobené naléháním hlavičky nebo jejím vstupem do pánve matky. V předpovědi porodní hmotnosti $\geq 4\,000$ g byla prokázána nízká senzitivita (47,0 %) a pozitivní prediktivní hodnota (46,0 %). Podle autorů studie je izolované měření obvodu břicha plodu lepším předpovědním parametrem stanovení plodové makrosomie ve srovnání s kombinovaným měřením vycházejícím z hodnot obvodu hlavičky (BPD), obvodu břicha (AC) a délky stehenní kosti (FL) (Calda, 2007, s. 61).

2.3.3 Antropometrické měření k určení předporodní hmotnosti plodu

Antropometrické měření k určení předporodní hmotnosti plodu zahrnuje měření zevních rozměrů pánve a měření vzdálenosti spona stydká – fundus děložní. Princip **měření zevních rozměrů pánve** spočívá v určení vzdálenosti mezi hmatnými kostěnými výběžky pánevních kostí. Provádí se pomocí pelvimetru, přičemž určujeme následující míry:

- *distancia bispinalis*: vzdálenost mezi dvěma předními trny kostí pánevních (vzdálenost mezi pravým a levým iliospinale);
- *distancia bicristalis*: vzdálenost mezi nejvzdálenějšími částmi hřebene kostí pánevních (mezi pravým a levým iliocristale);
- *distancia bitrochanterica*: vzdálenost mezi pravým a levým chocholíkem kosti stehenní (mezi pravým a levým bodem trochanterion);
- *conjugata externa* – vzdálenost mezi vrcholem trnového výběžku 5. bederního obratle (lumbale) a středem horního okraje spony stydké.

Principem měření vzdálenosti „spona–fundus“ je určení vzdálenosti od horního okraje stydké spony (symphision) ke

středu horního okraje děložního fundu. Provádí se tak, že těhotná žena leží v poloze na zádech s pokrčenými dolními končetinami. Močový měchýř musí být vyprázdněn. Pásovou (krejčovskou) mírou se měří vzdálenost od horní hrany stydké spony ke středu horního okraje děložního fundu. Vzdálenost „spona–fundus“ je podmíněna mírou velikosti dělohy, z které posuzujeme hmotnost plodu. Izolované měření této vzdálenosti poskytuje v predikci plodové makrosomie horší výsledky.

2.3.4 Odhad hmotnosti plodu těhotnou ženou

Ženy se ptáme, zda v současném těhotenství pocítuje plod jako menší či větší ve srovnání s předchozí graviditou či graviditami a jakou porodní hmotnost plodu předpokládá. Metoda je tedy založená na subjektivním vnímání plodu matkou. Přesnost této metody je srovnatelná s klinickým i sonografickým odhadem hmotnosti plodu, a to zejména u žen, které již porodily makrosomní plod v minulém těhotenství.

Ve výzkumném šetření (Větr, 2008), které proběhlo ve Fakultní nemocnici Olomouc, byl zjišťován vliv faktorů, jež přispívají k vzniku makrosomie plodu. Součástí šetření bylo i určení chyby při odhadu hmotnosti plodu. Srovnání velikosti této chyby při užití metod sloužících k detekci velikosti plodu a navržení nejvhodnějšího postupu při vedení porodu hypertrofického plodu. Výzkum probíhal od 1. 1. 2007 do 31. 12. 2007. Soubor tvořilo 186 probandek, které porodily za sledované období novorozence s porodní hmotností $\geq 4\,000$ g.

2.3.5 Srovnávací analýza jednotlivých metod detekce hmotnosti plodu

Těhotné a kojící ženy by se neměly za žádných okolností účastnit neklinického výzkumu, ledaže by tento výzkum byl spojen se zcela minimálním rizikem pro plod nebo kojence a byl zaměřen na získání nových poznatků o těhotenství nebo laktaci. Těhotné nebo kojící ženy by se neměly běžně účastnit jakýchkoli klinických zkoušek s výjimkou výzkumů sloužících k ochraně nebo podpoře zdraví těhotných a kojících žen, plodů a kojenců a pro které by ženy, které nejsou těhotné nebo nekojí, nebyly vhodnými účastníky.

Ve výzkumném šetření (Reslerová, 2008) byla věnována pozornost prevalenci rizikových faktorů, které přispívají k vzniku makrosomie plodu. Součástí šetření bylo i určení chyby při odhadu hmotnosti plodu, srovnání velikosti této chyby při užití metod sloužících k detekci velikosti plodu a navržení nejvhodnějšího postupu při vedení porodu hypertrofického plodu. Šetření probíhalo dotazníkovou metodou, antropometrickým měřením a rozborem ambulantních karet, těhotenských průkazů a porodopisů probandek.

Jednotlivé metody odhadu hmotnosti plodu a velikost chyby v odhadu hmotnosti plodu jsou uvedeny v tab. 3 a 4.

Tab. 3 – Metody odhadu hmotnosti plodu

Zdroj: Reslerová, 2008, s. 123

N	Metody odhadu hmotnosti plodu	
124	Odhad pomocí ultrazvuku (v g)	
	Minimum	3 350,0
	Maximum	4 992,0
	Medián	4 089,0
	Průměr	4 101,8
	Směrodatná odchylka	338,6
125	Odhad samotnou ženou (v g)	
	Minimum	3 500,0
	Maximum	4 800,0
	Medián	4 000,0
	Průměr	3 999,0
	Směrodatná odchylka	260,7
132	Klinický odhad (v g)	
	Minimum	3 600,0
	Maximum	4 600,0
	Medián	4 000,0
	Průměr	4 060,6
	Směrodatná odchylka	252,5

Tab. 4 – Velikost chyby v odhadu hmotnosti plodu

Zdroj: Reslerová, 2008 s. 124

N	Metoda odhadu hmotnosti plodu		Chyba v odhadu (v g)
124	Odhad pomocí ultrazvuku		
		Minimum	- 832
		Maximum	710
		Medián	161,0
		Průměr	115,8
		Směrodatná odchylka	317,3
125	Odhad samotnou ženou		
		Minimum	- 580
		Maximum	780
		Medián	260,0
		Průměr	212,4
		Směrodatná odchylka	232,3

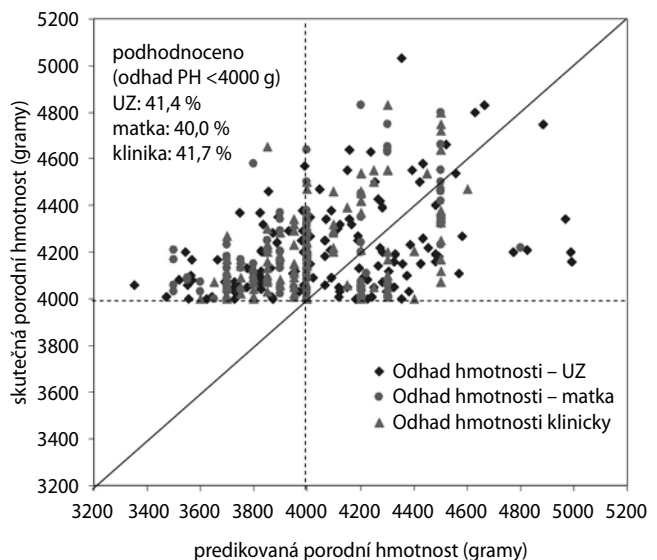
N	Metoda odhadu hmotnosti plodu		Chyba v odhadu (v g)
132	Klinický odhad		
		Minimum	- 430
		Maximum	800
		Medián	210,0
		Průměr	145,9
		Směrodatná odchylka	240,4

Pro srovnání velikosti chyb v odhadu hmotnosti plodu byl použit párový *t*-test, výsledky jsou shrnuty v tab. 5 a na grafu 1.

Tab. 5 – Jednovýběrový *t*-test

	Testovaná hodnota = 0					
	t	Stupně volnosti	Oboustranná signifikance	Rozdíl průměrů	95% interval spolehlivosti pro rozdíl průměrů	
					dolní mez	horní mez
Chyba UZ odhadu	4,065	123	0,0001	115,8	59,4	172,2
Chyba odhadu – matka	10,225	124	< 0,0001	212,4	171,3	253,6
Chyba odhadu – klinicky	6,975	131	< 0,0001	145,9	104,6	187,3

Zdroj: Reslerová, s. 133

**Graf 1 – Párový *t*-test**

Zdroj: Reslerová, 2008, s. 126

Párový *t*-test prokázal signifikantně větší chybu odhadu matky ve srovnání s UZ odhadem, resp. odhadem klinickým. Chyba odhadu UZ a odhadu klinického se statisticky významně neliší. U všech tří metod odhadu došlo ve 40,0–41,7 % případů k podhodnocení, tj. byla odhadnuta porodní hmotnost pod 4 000 gramů.

2.4 Strategie vedení porodu hypertofického plodu

V období mezi 37. až 42. týdnem těhotenství plod přibírá průměrně $12,7 \pm 2,8$ g za den, což představuje hmotnostní přírůstek 445 ± 98 gramů. Pokud matka souhlasí s indukci porodu, pak je vhodné indukovat vaginální porod dříve a nečekat na spontánní zahájení porodní činnosti a tím i vyšší porodní hmotnost plodu. Otázkou předčasné indukce porodu za účelem snížení intrapartálních rizik pro matku a dítě se zabývá celá řada studií, přičemž v některých z nich je prokázán vyšší počet porodů zakončených císařským řezem. Jiní autoři zvýšený počet císařských řezů po indukci porodu popírají.

2.4.1 Spontánní vaginální porod

Úspěšný spontánní vaginální porod závisí na těchto hlavních faktorech: porodních silách, porodních cestách, velikosti plodu a mechanismu porodu. Spontánní vaginální porod je možný při hmotnosti hypertofického plodu mezi 4 000 až 4 499 g, někteří autoři při odhadu hmotnosti plodu $\geq 4 500$ g doporučují císařský řez. Toto řešení je doporučováno u žen s gestačním diabetes mellitus, kde se dá u plodu předpokládat odlišné rozložení tuku než u dětí nediatetických matek, které se nejčastěji projevuje větším biakromiálním průměrem.

2.4.2 Operační vaginální porod

S rostoucí hmotností plodu stoupá riziko operačního ukončení vaginálního porodu (OVP). Operační vaginální porod pochází z doby, kdy četnost mateřské a fetální mortality a morbidity byla poměrně vysoká. Často se stávalo, že úmrtí plodu bylo úmyslně vyvoláno ve snaze zachránit těhotnou ženu s prodlouženým a nepostupujícím porodem v anamnéze. Postupem času a se zavedením nových nástrojů se operační vaginální porod ukázal jako prostředek umožňující jak minimalizaci rizik pro matku, tak úspěšný porod živého dítěte.

V červnu 2000 navrhla American College of Obstetricians and Gynecologists (ACOG) ve svém *Bulletinu pro praxi* několik indikací k OVP, žádná indikace nebyla ale uznána jako absolutní.

Jestliže je hlavička vstoupá a fixovaná v pánvi a branka zašlá, doporučuje ACOG operační ukončení vaginálního porodu v případě prodloužené druhé doby porodní:

- u nulipar: při vaginálním nálezu bez progresu po dobu tří hodin s regionální anestézií nebo dvou hodin bez regionální anestezie,
- u multipar: při vaginálním nálezu bez progresu po dobu dvou hodin s regionální anestézií nebo jedné hodiny bez regionální anestezie,
- při podezření na bezprostřední nebo potenciální ohrožení plodu,
- jako možnost zkrácení druhé doby porodní ve prospěch matky.

Volba nástroje je dána úrovní praxe v použití jednotlivých kleští a vakuumextraktorů. Faktory, které mohou ovlivňovat tuto volbu, zahrnují dostupnost nástroje, stupeň anestezie u matky a obavy plynoucí z rizik spojených s konkrétním nástrojem.

Zvýšené riziko představuje makrosomní plod. V jedné studii zahrnující téměř 3 000 novorozenců vážících přes 4 000 g bylo riziko perzistujícího poranění více než 2,5krát vyšší u kleštvých porodů ve srovnání se spontánními porody. Relativní riziko kleští versus císařského řezu bylo 4,2 %. Celková četnost perzistujících poranění byla ovšem nízká (0,3 %). Tato studie také srovnávala rizika těchto makrosomních novorozenců s 16 711 novorozenci s porodní hmotností 3 000 až 3 999 g. U makrosomických dětí byla větší pravděpodobnost perzistentního poranění ve věku šesti měsíců ve srovnání s dětmi s normální porodní hmotností. Toto zvýšené riziko zůstalo vysoké i u podskupin dětí porozených pomocí kleští, stejně jako porozených spontánně, ale nevyskytovalo se u dětí porozených císařským řezem (Gardella et al., 2001, s. 896–902).

V květnu 1998 bylo vydáno veřejné doporučení týkající se použití vakuových nástrojů k ukončení vaginálního porodu. Toto doporučení uvádělo riziko vážných nebo fatálních komplikací souvisejících s použitím těchto nástrojů a naznačilo, že tato rizika mohou být všeobecně nepřijatelná.

2.4.3 Císařský řez

Císařský řez (sectio caesarea) je definován jako porodnická operace, při níž je plod extrahován z dělohy cestou břišní (Roztočil, 2008, s. 336). Indikace k ukončení porodu císařským řezem jsou následující:

- nepoměr mezi rozměry plodu a pánve při výskytu pánevních deformit nebo při porodu velkého plodu,
- včestné nádory vyrůstající z vnitřních rodidel,
- zhoubné nádory cervixu, rekta a močového měchýře,
- pooperační stavy (po korporální sekci nebo dvakrát provedeném supracervikálním císařském řezu),
- porodnické krvácení,
- nepravidelné polohy, držení a naléhání plodu,
- prolaps pupečnicku,
- choroby matky (preeklampsie, polytraumata, ileus, apendicitida apod.),

- nepostupující porod pro nekoordinovanou děložní činnost,
- stavy ohrožující život a zdraví plodu,
- prolongovaná gravidita po dvou neúspěšných pokusech o indukci porodu,
- vícečetná gravidita,
- indikace se zřetelem na anamnézu (jizva na děloze po přecházejícím císařském řezu, dlouhodobě léčená sterilita, císařský řez na umírající a mrtvé těhotné ženě) (Roztočil, 2008, s. 335).

Některé ženy jsou osloveny výhodami císařského řezu „na přání“ s možností plánování a načasování nejvýhodnějšího data porodu. Císařský řez na přání dosud nebyl z hlediska mateřské mortality samostatně analyzován.

Za předpokladu, že z 100 000 císařských řezů provedených za rok znovu otěhotní třetina žen, je možné očekávat 740 případů placenta praevia, 348 případů placenta accreta, 26 mateřských úmrtí spojených s komplikacemi placenta accreta, 313 opakovaných krevních transfuzí pro velké krevní ztráty, 97 případů infekce a 17 případů peroperačního poranění močového traktu. Dále je třeba zvážit možnost nepříznivých účinků anestezie, prodloužené doby hospitalizace, poškození vnitřních orgánů, srůstů, vyššího výskytu tromboembolických komplikací, fetálních poranění a respiračních komplikací u novorozenců.

3 ZÁVĚR

Často již při první návštěvě v prenatalní poradně vidáme těhotné ženy s rozvinutými mateřskými komplikacemi nebo dokonce malformacemi plodu, ke kterým by nemuselo dojít, pokud by žena měla řádnou preventivní péči – radu či léčebný výkon – včas, nejlépe ještě před otěhotněním. Již před koncepcí můžeme zjistit přítomnost zdravotně vysoce rizikového prostředí nebo škodlivých návyků. První návštěva prenatalní poradny proběhne někdy až v 8. gestačním týdnu nebo později, tedy příliš pozdě pro zahájení primární prevence. Pokud by u všech žen byla součástí prenatalní péče i prekoncepční návštěva, mohl by být průběh většiny těhotenství usnadněn.

Přitom systém prekoncepční péče není novou myšlenkou. Tato péče byla předmětem diskuse již v 60. letech minulého století a v roce 1989 vyšlo v závěrečné zprávě ze zasedání US Public Health Service Expert Panel na téma *Pojem prenatalní péče* doporučení, že první vyšetření týkající se prenatalní péče by mělo být provedeno během prekoncepční návštěvy.

Prekoncepční péče by měla zahrnovat souhrnné a systematické odhalení možných rizikových faktorů ovlivňujících průběh těhotenství a porodu a jejím stěžejním úkolem by měla být snaha o redukcii těchto nepříznivých vlivů, popřípadě iniciace potřebných intervencí.

Mezi nejlepší predikční ukazatele budoucího rizikového těhotenství patří anamnestické údaje o průběhu předchozích gravidit. Léčba problémů, jako jsou obezita, diabetes mellitus, hypertenze a autoimunitní choroby, mohou snížit riziko nepříznivých stavů spojených s těhotenstvím. Optimální léčba a kompenzace chronických chorob matky před koncepcí může zvýšit pravděpodobnost fyziologického vývoje těhotenství a porodu zdravého novorozence.

Většina rizikových faktorů spojených s plodovou hypertrofií je neovlivnitelná. Jedná se o socioekonomický stav

těhotné ženy, úroveň bydlení, životní prostředí, věk rodičů, jejich tělesnou konstituci, počet předchozích porodů matky, pohlaví dítěte a další. Ovlivnitelné jsou pouze tři faktory: nadměrný váhový přírůstek, dekompenzovaný diabetes mellitus a potermínová gravidita.

Při rozhodování o způsobu vedení porodu makrosomických plodů bereme v úvahu čtyři hlavní faktory:

- 1) klinicky odpovídající rozměry pánve matky,
- 2) hmotnost plodů z předchozí gravidity nebo gravidit, kterými bylo možné průchodnost kostěného porodního kanálu prověřit,
- 3) jakékoliv porodnické komplikace spojené s porodem jak ze strany matky, tak i plodu, které by se mohly neadekvátním vedením porodu zhoršit,
- 4) předchozí císařský řez v anamnéze, zvláště byl-li indikován z důvodu nadměrné hmotnosti plodu, kefalopelvickeho nepoměru, deflekčního naléhání hlavičky plodu nebo nepostupujícího porodu.

Spontánní vaginální porod, zvláště je-li spojen s episiotomií, nebo operativní vaginální porod mohou vést k poškození paravaginálních struktur, ruptuře análního sfinkteru a poškození pudendálních nervů a následně mohou způsobit inkontinenci nebo pokles orgánů malé pánve.

Existují samozřejmě případy, kdy je provedení episiotomie jedinou správnou volbou. Často tomu tak je u vaginálního operativního porodu, kdy vstupující hlavička nedostatečně rozvolňuje tkáň hráze. Její provedení je prospěšné rovněž při provádění manévrů řešících dystokii ramének plodu.

U 1 až 2 % porodů dochází k závažným stavům vyžadujícím ukončení porodu císařským řezem nebo jiné neodkladné řešení. Ke stavům, které vyžadují neodkladný zákrok, patří eklampsie, hypertenzní krize, diabetická ketoacidóza a astmatický záchvat. Z porodnického hlediska můžeme k těmto stavům přiřadit stavy, které vyžadují rychlý chi-

rurgický zákrok. K těmto stavům patří akutní tíseň plodu, krvácení rodičky před porodem nebo v průběhu porodu, prolaps pupečníku, dystokie ramének nebo ruptura dělohy. Rychlost řešení těchto naléhavých stavů je měřítkem efektivnosti práce porodnického oddělení a určuje také, do jaké míry může pediatrický tým dosáhnout optimálních novorozeneckých výsledků.

Vedení porodu by mělo být racionální, vzhledem k rodičce i plodu ohleduplné. Rozhodnutím o provedení jakéhokoliv operačního postupu je nutné zvážit jeho výhody a rizika. V uvedené kapitole jsme v souvislosti s mateřstvím uvedly ty skutečnosti, jež mají přímý vztah k biologické antropologii, která je v posledním století v úzkém vztahu s genetikou člověka a molekulární biologii.

Antropologie umírání a smrti

Andrea Preissová Krejčí, Josef Unger, Zlatica Dorková

1 ÚVOD

Problematikou umírání a smrti se můžeme zabývat z různých uhlů pohledu, ať již filozofického, medicínského, sociologického, psychologického, demografického, antropologického či archeologického. Cílem této kapitoly je postihnout téma, které se dotýká každého z nás, v širším pojetí seznámit čtenáře s problematikou smrti a umírání v euro-americké kultuře, též sebevražedným chováním a kompenzací obého v naší společnosti. V textu autoři reflektují historický pohled na umírání a smrt a uvádějí tři příklady interpretace pohřebního ritu z hlediska archeologické antropologie: „Muž s výbavou bojovníka na pohřebišti z 9. století v Morkůvkách“, „Děti na pohřebišti z 9. století v Divákách“ a „Žena pohřbená ve skrčené poloze na pohřebišti v Divákách“. Text přináší také nejnovější empirické údaje a kritický pohled na umírání a smrt v České republice v 21. století. Smrtí se nezabýváme pouze z historicko-sociologického hlediska, ale přibližujeme i sociálně-psychologické konotace umírání a smrti. Na smrt pohlížíme též jako na zásadní problém pro pozůstalé.

Otázku „Co je to smrt?“ si někdy položí každý člověk, alespoň pro sebe sama. Pokusili jsme se na ni sami pro sebe někdy odpovědět? Jakou představu máme se smrtí spojenou? Co nám myšlenka na smrt připomene? Smrt je nezvratnou jistotou našich životů.

Jaké představy se v naší kultuře o smrti sdílejí? Jaké praktiky se v naší kultuře používají v každodenních situacích za účelem vyrovnání se s fenoménem smrti? Na tyto a podobné otázky spojené se smrtí jako předmětem výzkumu se v euro-americké kultuře pokoušela odpovědět řada společenskovedních autorů. Většina z nich se shodla na tom, že smrt je vytěšňována z veřejného prostoru společnosti (srov. Hytych, 2008, s. 20; Elias, 1998, s. 24; Hillman, 1997, s. 7, aj.). V současnosti mluvíme o **smrti „ochoče-**

né“, ne však ve smyslu neškodné, domestikované, jak ji nazval Philippe Ariès ve středověku, ale „ochočené“, ve smyslu spoutané, kontrolované smrti.

V České republice není tematika smrti společností sdílena. Proto setkání s hrůzou smrti může být startem na cestě k víře nebo individuálnímu formování nábožensky vztažených významů. Ačkoliv je naše společnost směřována k hédonistickému až konzumnímu způsobu života a snaží se vytlačit skutečnost neustále přítomné smrti mimo své vědomí, na pomíjivosti individuálních životů i společenských procesů to nic nezmění. Strach ze smrti je v občanské komunikaci vytěšňován. Skutečnost smrti je pasivně přijímána. Neexistují společností formulované dovednosti, jak se má jedinec se smrtí vyrovnat, jak ji transcendovat. Pasivitu jedince nahrazují kompenzační aktivity vedoucí až k vyhýbání se či zastírání skutečnosti smrti (srov. Hytych, 2008, s. 165). Je pro nás skutečně těžké o umírání a smrti mluvit? Jak uvádí agentura Stem/Mark (2011), z celkového počtu 1 095 respondentů je pro dvě pětiny osob těžké o smrti a umírání hovořit. To, jakým způsobem se člověk vyrovnává se smrtí, závisí na tzv. společensko-interpretacích vzorců smrti. Philippe Ariès (In Virt, 2000, s. 14) popsal změnu vztahu člověka ke smrti na základě čtyř elementárních hledisek:

- vědomí člověka o sobě samém,
- obrany před nepřátelskými mocnostmi přírody,
- víry v posmrtný život, resp. ztráty této víry,
- otázky souvislosti mezi zlem a smrtí.

Paul Ludwig Landsberg tvrdí: „Co pro nás lidi znamená smrt? – to je nevyčerpatelná otázka!“ (Landsberg, 1990, s. 120). 21. století proto s sebou přináší různé diskuse k tomuto tématu. Diskutují lékaři, psychologové, filozofové, sociologové, antropologové, archeologové, religionisté

a další. Smrt je diskutována. Antropologie jako věda o člověku se snaží diskutovat o smrti pluralitně, tj. v různých historických, náboženských a kulturních kontextech zkoumá výklady smrti a interpretuje je.

Co je smrt z biologického hlediska? Velmi dlouhou dobu byla zástava dechu a srdeční činnosti chápána jako známka jisté smrti. Ovšem v průběhu 20. století došlo, spolu s nepřehlédnutelnými pokroky v medicíně, k posunu také v této oblasti. Díky srdeční masáži a umělému dýchání bylo možné přivést člověka bez srdečního rytmu a bez dechu opět k životu. Bylo tedy nutné pojetí smrti přehodnotit. Novou směrnicí při prohlášení exitu (úmrtí) se v nemocnicích stala tzv. mozková smrt. Smrt mozku vyjadřuje nezvratné vymizení, zánik všech mozkových funkcí (včetně funkcí mozkového kmene) bez ohledu na přetrvávající činnost kardiovaskulárního aparátu či jiných orgánů a je prokázána podle přesně definovaných diagnostických kritérií. Ale ani tady nelze bez jakýchkoli pochybností jasně říci, kdy je mozek zcela nefunkční, protože se často stává, že můžeme konstatovat „smrt“ jen některých jeho částí.

Ještě větší problémy nastanou, když opustíme euro-americký prostor moderní medicíny a porozhlédneme se v jiných kulturách. Najednou zjišťujeme, že **biologická smrt** (zánik tělesných funkcí) se nemusí nutně krýt se **sociální smrtí** (ve smyslu zániku sociálních vazeb) (srov. Petrů, online, 2008).

Thomas Macho uvádí příklad mrtvol babiček Torajů na ostrově Celebes, které často dlouhá léta po smrti zůstávají v obývacím pokoji své rodiny.

„[Mrtvola] je zabalena do obrovského množství savé tkaniny, jež do sebe pojme hnilobné látky. Odpudivý zápach zmizí poměrně rychle. Někteří moderní Torajové používají triku – formalinu, který proces rozkladu zpomalí, zatímco rodina obstará nutné peníze a svolá nepřítomné příbuzné, aby bylo možné přejít k další fázi, pohřbu. Každý den se na tento vratký zámotek pokládá tác s jídlem a pitím. „Neřeknete dobrý den?“, „Ráda vás poznávám, babičko!“ Najít vhodná gesta by bylo obtížné: Stisk ruky by byl nemožný a poplácat zámotek by působilo toporně důvěrně. „Ano, tak je to dobře.“ „Jak dlouho už je mrtvá?“ Podíval se na mě zděšeně. „Něco takového bychom neřekli. Spí nebo bolí ji hlava. Zemře teprve, až opustí dům. Spí už tři roky“ (Macho, 2003, s. 74).

S údivem zjišťujeme, že definice smrti není vůbec tak jednoduchá, jak by se na první pohled mohlo zdát. Naopak. Definovat smrt je velice obtížné. Dokonce i lékaři, předsta-

vitelé exaktní vědy, kteří se smrtí přicházejí do styku každodenně, potřebují k jejímu stanovení složité přístroje na měření činnosti mozku, a přesto jsou při konstatování smrti často konfrontováni s nejistotou.

Antropologie charakterizuje smrt jako zánik, konec života tvorů, zvláště člověka. Tradičně je smrt chápána jako rozchod životního principu (duše) s tělem (Dohnalová, Malina, 2006, s. 585). Důležitým momentem antropologie smrti je tedy samotný okamžik smrti, z pohledu umírajícího i doprovázejícího. Cílem antropologie smrti je holistický přístup k fenoménu smrti jak z hlediska historicko-sociologicko-etnologického, tak z hledisek psychologických, filozofických a náboženských. Kromě toho se antropologie zabývá vzorci chování k zemřelému tělu, podobou smutečních slavností či místem posledního odpočinku. V počátcích je vznik nového oboru, který nazval Jan Assmann „**kulturologická thanatologie**“. Ta studuje teoretické základy a srovnávací perspektivy způsobů, kterými se jednotlivé kultury vyrovnávají se smrtí.

Samotný okamžik smrti je jen velmi malým zlomkem širokých úvah. I smrt má totiž svůj začátek (proces umírání), vyvrcholení (pro naše účely bychom tento bod mohli nazvat smrtí samotnou, biologickou smrtí), a nesmíme zapomenout ani na posmrtný život, častý námět religiozity v kultuře.

V knize *Zkušenost smrti*, ve stejnojmenné kapitole, Paul Ludwig Landsberg upozorňuje na následující spirituálně-filozofické problémy (Landsberg, 1990, s. 120–166):

- Smrt člověka, kterého milujeme takovou láskou, jako sami sebe, a kterého poznáváme jako osobitého a nenahraditelného, nám může říci cosi rozhodujícího a dovoluje nám překročit oblast biologické zkušenosti se smrtí.
- Individualizace smrti – smrt bližního – to je nekonečně víc než smrt druhého obecně.
- „Byla-li smrt v každé chvíli přítomná v nepřítomnosti, je nyní mrtvý, u jehož lůžka nyní stojíme, nepřítomen v přítomnosti.“
- Zkušenost smrti bližního je pokaždé jedinečná.
- Smrt je ve smrti bližního dána jako dění, jež se podílí na jedinečnosti osoby a děje se s ní a v ní. Každá smrt je tak jedinečná jako způsob přítomnosti každé osoby. To nebrání tomu, aby se tu otevřel pohled na nutnost smrti.
- Zkušenost vojáků z války: „Smrt – to je idea civilistů!“ – myšlenka lidské smrti nalézá svůj nejvlastnější smysl ve smrti blízkého.

2 UMÍRÁNÍ

Život má jistou strukturu, jeví se nám jako celek včetně onoho umělého předjímání pravděpodobného konce. Ten leží v každé sebemenší životní fázi, v naší zkušenosti

strukturu. Idea smrti a naší smrtelnosti, bez ohledu na naše znalosti a zkušenosti, patří k základním kamenům našeho – lidského – vědomí vůbec. Scheler říká: „Člověk by stejně

nějakým způsobem věděl, že ho čeká smrt, i kdyby byl jedinou živou bytostí na světě“ (Scheler, 1971, s. 138; Macho, 2003, s. 73). Můžeme také říct, že každým dnem (od zplazení) se blížíme ke smrti. Jde o tzv. období „*pre finem*“. V užším slova smyslu je to období, kdy nevyčleřitelně nemocný člověk v relativně krátkém čase žije pod znamením blížící se a zároveň se realizující smrti. Období „*in finem*“ představuje umírání v užším slova smyslu, tedy fázi lidského života, která bezprostředně hraničí s fyzickou smrtí. Období „*post finem*“ začíná po smrti člověka a nese s sebou péči o zemřelého a pozůstalé.

„Smrt je mi nablízku“ (Landsberg, 1990, s. 123). Zrcadlí se v našich tvářích. Každý z nás zakoušíme své **stárnutí**. Lidská zkušenost s nutností smrti překračuje vědecké poznatky již v pocitu neodvratnosti stárnutí. V okamžicích zakoušení stárnutí, nemoci, spánku můžeme na jejich konci vždy nalézt přítomnou ideu smrti (Scheler, 1971, s. 139). Přímý prožitek tohoto okamžiku nás dovádí k představě, že máme minulost, že máme budoucnost, budoucnost, která se nám vyjevuje v okamžiku prožitku, kdy v každém jedinečném momentu našeho života prožíváme a vidíme něco prchat a něco přicházet. Dítě má přítomnost širokou a jasnou, plochu pro představu co možná nejpestřejšího budoucího bytí. Má touhy... přání... fantazie...

„Avšak každým kouskem života, který je prožit a jako prožitý dán ve svém bezprostředním následném působení, zužuje se citelně toto pole působnosti života, který ještě máme prožít“ (Scheler, 1971, s. 144). „Smrt tedy není pouhá empirická součást naší zkušenosti, nýbrž k podstatě zkušenosti každého života, i našeho vlastního patří, že směřuje ke smrti.“ Tam, kde není tento přirozený prožitek smrti, kde je smrt naším strachem popřena, kde nežijeme „tváří v tvář“ smrti v každodenních situacích, tam dochází k vytlačení problému – faktu smrti – z našich životů a smrt nás pak překvapí a šokuje. I naše vlastní smrt – „hledíme na ni s vyřeštěnými očima“ – „jako bychom narazili na zeď“. Potlačená smrt k nám přichází jako katastrofa, jako živelná pohroma. „Takovou smrtí se už neumírá čestně a vědomě. A nikdo už necítí a neví, že by měl zemřít svou smrtí“ (Scheler, 1971, s. 150–160).

„Status zemřelého je paradoxní“ (Macho, 2003, s. 77). Zemřelý ztělesňuje přítomnost nepřítomného – živé tělo se ve smrti stává mrtvolou. „Avšak mrtvola už není možným místem přítomnosti osoby“ (Landsberg, 1990, s. 129). Náhle se společenství bližních s mrtvým zdá být rozbito, jak uvádí Paul Ludwig Landsberg, „tímto společenstvím jsem byl do jisté míry já sám, a v téže míře proniká smrt do nitra mé vlastní existence a právě tím se bezprostředně zakouší“ (Landsberg, 1990, s. 131).

V minulosti se lidé s reflexí vlastní smrtelnosti vyrovnávali mnohem lépe nežli dnes. Ačkoli jim v odlehčení mytického prokletí – propadnutí člověka smrti – pomáhaly náboženské tradice a víra v posmrtný život, dokázali trauma ze smrti bližního i pocitu vlastní smrtelnosti zdárně kompenzovat např. v péči a starostlivosti o umírající nebo zin-

tenzivněním své spirituality. Ve středověké a raně novověké křesťanské Evropě bylo zcela obvyklé, že smrt byla pevně spjata s náboženskými rituály, a umírání bylo veřejnou záležitostí.

Rituály umírání a smrti patří mezi přechodové rituály a jsou ovlivněny náboženskou představou, že smrtí jedince bytí nekončí, ale pokračuje v nějaké podobě dál. Bylo proto nutné, aby umírající byl v hodině smrti usmířen s Bohem i s lidmi. K rituálům umírání patřilo usmíření a vzájemné prominutí rozmanitých vědomých i nevědomých ublížení, předání majetku pozůstalým, poslední pořízení, vyslovení posledních přání, osvobození se od těžkých hříchů a tajemství, aby mohla duše odcházet na druhý svět očištěná. K obvyklému rituálu spjatému s posledními věcmi člověka patřilo poslední pomazání, požehnání (umírající žehnal rodině), loučení a závěť. Poslední pořízení vykonával umírající až těsně před smrtí, v poslední hodině, až měl tzv. duši na jazyku. Mohlo být ústní nebo písemné a řídilo se obyčejovým právem. Kromě toho vyslovoval poslední přání, které bylo pro pozůstalé závazné, protože mělo charakter bytostného poselství. Jeho nesplnění bylo sankcionováno jako hřích. Poslední slova, podle Alexandry Navrátilové (2004, s. 186), byla nadána zvláštní, posvátnou mocí, potvrzující jednotu morálního, sociálního, kulturního a právního řádu, který strukturoval lidové povědomí. Bývalo zvykem, že si umírající sám vybíral způsob pohřbení a snažil se zabezpečit své pozůstalé, především děti.

Příbuzní a známí se snažili zajistit umírajícímu klidný a pokud možno snadný odchod z tohoto světa. Dlouhá agonie byla považována za důsledek prokletí nebo těžkého hřichu. Příbuzní se snažili dlouhému umírání zamezit aplikací různých bylin (odvarem z levandule, okuřováním durmanem). Lidové pověry pro tuto fázi života nabízely také různé osvědčené prostředky. Obvykle se v blízkosti umírajícího rozvazovaly všechny uzly, které představovaly spojení duše se životem. Někde se umírajícímu kladl na hlavu černý šátek, aby uviděl smrt dříve a skončil tiše (černá barva symbolizovala temnotu a zkázu, zahalení hlavy mělo napomoci tomu, aby se umírající odpoutal od pozemského světa). Pod hlavu se umírajícímu dávala kytice koření či ovesná sláma, protože se jim přisuzovala nadpřirozená moc.

Umírající se ke smrti připravoval jak po stránce materiální, tak především po stránce duchovní. Jsou zaznamenány různé předtuchy smrti. Častým signálem, který věstil smrt, bylo zjevení blízkého mrtvého tomu, kdo měl umřít, přičemž forma úkazu byla různá. Přímým signálem smrti bylo zhasnutí svíce, buchnutí oken nebo dveří, spadnutí nebo prasknutí nějakého předmětu či stěny, nevysvětlitelné zvuky ve stodole, zlomení „nohy“ na stoličce či stole, nebo zastavení hodin. U lidí také panovala představa, že zvíře je schopné předvídat blížící se okamžik smrti. Znamením bylo, když pes silně zavyl, kůň svěsil hlavu, krtek ryl směrem ven z domu, cvrček se objevil uvnitř domu apod. (Dorková, 2008, s. 80).

Když pak nadešla „poslední hodinka“ umírajícího, kolem jeho lůžka se sešla rodina, přátelé a sousedé. V lidové tradici měla poslední slova umírajícího zcela zvláštní význam. Poslední přání bylo třeba bez výhrad splnit. Bylo obvyklé, aby si člověk určil způsob pohřbení ještě před smrtí. Často i na smrtelné posteli lidé mysleli na to, aby jejich pohřeb příliš finančně nezatížil rodinu, starali se o to, aby jejich blízcí nezůstali po jejich odchodu sami, nebo aby nebylo ubližováno osiřelým dětem (Navrátilová, 2004, s. 185–190). Úmrtí (dokud nebylo zavedeno úřední ohledání mrtvol, tj. do roku 1775) se zjišťovalo pomocí zrcátka, pířka nebo vosku, který se nakapal na prsa zemřelého. V minulosti často docházelo k tomu, že se zdánlivě mrtvý člověk probral v rakvi. Proto lidé dávali zemřelým do ruky zvoneček, kterým by si mohl přivolat pomoc, nebo se do rakve zaváděla kovová trubice, která ústila nad hroben a měla vzbuzenému umožnit dýchání. Tyto činnosti měly v dřívější době racionální základ (Dorková, 2008, s. 80). Bezprostředně po úmrtí se zemřelému zatlačovaly oči. Byl to významný akt, který symbolizoval úmrtí v blízkosti jiných lidí (když člověku neměl kdo zatlačit oči, znamenalo to opuštěnost, které se každý obával). Oči se považovaly za důležité médium s velkou silou a schopností. Pokud byly oči zemřelého otevřené, mohly s sebou vzít někoho z rodiny, pokud měl zemřelý otevřená ústa, mohl někoho „zhltnout“. V současnosti se tyto úkony (zatlačení očí, podvázání brady) také vykonávají, a to především z estetického hlediska, neboť na zemřelého s otevřenými očima a ústy je nepřijemný pohled (Dorková, 2008, s. 80).

Podíváme-li se na dnešní model umírání, nalezneme diametrální rozdíly. Moderní model umírání se vyznačuje tzv. **institucionalizací**. Znamená to, že lidé se rodí v nemocnicích, a také v nemocnicích, léčebnách pro dlouhodobě nemocné či podobných institucích umírají. Ale to, že umírání bylo dříve pojímáno s mnohem větší samozřejmostí, neznamená, že umírání bylo snadnější, nebo že by se s ním nepojil strach a bolest stejně neodmyslitelně jako se s ním pojí dnes. Je však iluze domnívat se, že smrt v „náručí“ profesionálů je „lepší“ než smrt v náručí milované osoby. Naopak se potvrzuje, že institucionalizace je spojena s **dehumanizací umírání** a smrti, tedy doslova s odlidštěním či odosobněním této nejobtížnější fáze lidského života (Dorková, 2008, s. 80).

3 „ŽIVÍ MRTVÍ“

Smrt v dějinách i dnes děsí. Prostřednictvím mýtů, které pomáhaly lidem v minulosti s kompenzací strachu ze smrti, si nyní přiblížíme strach z ohrožení z říše mrtvých očima obyvatel středověké Evropy. Středověk v sobě nesl příběhy hříchu, zločinů, i „šilenství“, avšak lidové pověry a jejich učené transformace vztahující se k „navrátil-

Vraťme se ale ještě do historie. V průběhu 14. století byla většina Evropy zasažena morovou epidemií. Lidé propadali strachu ze všudypřítomné smrti. Na obrazech z této doby nalezneme bujaré „tance smrti“. Ano, smrt tehdy „tančila“ skutečně všude a jako bez rozumu. Smrt, jak ji líčí Philippe Ariès, nebyla zdaleka tak klidnou záležitostí. Středověk byl životu mnohem nebezpečnější, spory byly vášnivější, neúroda znamenala hladomor. Lidé neumírali sami, protože málokdo žil sám. Každý člen společnosti, i děti, důvěrně znal pohled na mrtvého člověka. Nebyl důvod o smrti nemluvit a vyhýbat se jí, protože byla běžnou součástí života. Ovšem dnes je tomu zcela jinak. Mrtví jsou takřka „sterilně odklizeni“ z dosahu a z pohledu živých. O smrti a umírání se raději nemluví (srov. Elias, 1998, s. 16–23). Tento stav současného přístupu k smrti a umírání přesvědčivě popisuje Max Scheler: „Teprve potlačena smrt, teprve tato zneviditelněná ‚Přítomná‘, rozleptaná strachem až k ‚neexistenci‘ – teprve ta se stává oním nesmyslným násilím a brutalitou, jako které se jeví novému typu člověka, když je s ní konfrontován. Přepadá ho jen jako katastrofa. Takovou smrtí se už neumírá čestně a vědomě. A nikdo už necítí a neví, že by měl zemřít svou smrtí. Tento nový typ je sice ‚individualistou‘, avšak to, v čem je zároveň zcela pohroužen, jeho sociální Já, tzn. jeho ‚obraz‘ pro druhé, a čím v tomto obraze je, tím se zdá být také sám sobě. A proto pro něj umírá vždy jen ten druhý a on sám také jen jednou jako ‚ten druhý‘ pro ty druhé. Neví, že umírá i pro sebe. Starý typ vkládal – tak jako se předkreslená figura vyšívá pestrým hedvábím – své jednotlivé životní obsahy, své činy a díla do struktury totality svého života, kterou měl neustále před očima. Žil – tváří v tvář smrti. Smrt byla pro jeho život formující, soudící mocností; něčím, co dodávalo životu členění a princip výstavby. Tento nový typ naproti tomu žije – doslova – ‚do bílého dne‘, až jednou k velkému údivu žádný nový bílý den nepřijde. ‚Počítá‘ se smrtí jako s nebezpečím požáru nebo povodně, jako by se ho týkala právě tak málo jako oheň nebo voda; tzn. počítá stále víc a více jen se svou kapitálovou hodnotou nebo nehodnotou“ (Scheler, 1971, s. 160–161).

Existují dva prapůvodní jevy: život a smrt. Život patří k prapůvodnímu jevu, smrt naopak. Popření „přirozené smrti“ má za důsledek popření této základní prožitkové struktury světa.

cům ze záhrobí“ – revenantům – tvoří zcela jedinečnou kapitolu.

Svou pozornost soustředíme především na příběhy, v nichž se mrtví vracejí na svět a většinou žádají živé, aby přispěli, v souladu s učením o očistci, k jejich spáse. Zajímavé je, že pozůstali, k nimž se revenanti vracejí, většinou

netrpí ztrátou svých blízkých, naopak, jejich návrat je děsí. Pokusí-li se odčinit umrlcovy hříchy, pak hlavně z toho důvodu, aby postavy duchů vytěsnili ze své paměti. Touha po posmrtném klidu je tedy vůlí obou stran.

Pokud bychom se podívali blíže na středověkou kulturu, zjistili bychom, že víra v obživlé mrtvé (revenanty) se s ní pojí naprosto neodmyslitelně. **Revenanti** byli mrtví, kteří se vraceli (*re-venire* = znovu se vracet) do světa živých. V průběhu staletí se měnila představa o jejich fyzické podobě (nehmotní – duchové, hmotní – obživlí mrtví – zetlelí (kostlivci)/nezetlelí či převtělení do jiné podoby) a měnily se i důvody, které mohly vést zemřelého k návratu do světa živých. Tak např. to byly osoby, které žily hříšným životem (podvodníci, lakomci aj.) nebo které ze života odešly nezvyklou cestou (sebevrazi, zavraždění, popravení, utonulí, ženy zemřelé při porodu aj.) či nenašly pokoje, protože měly na světě cosi vykonat (odměnit něčí laskavost, postarat se o potomky či naopak pomstít se).

Nejčastější podobu revenantů vystihují asi lidové představy, které je popisují jednoduše jako „umrlce“, v různém stadiu rozkladu. Dále mohli mít podobu příznaků, pouhých stínů. Revenanti na sebe brali podobu, jakou měli za života, nebo se zjevovali v podobě, jakou měli, když zemřeli. Často byla tato „strašidla“ posly důležitých zpráv, ať už dobrých nebo špatných (srov. Lecouteux, 1997, s. 65–71).

Někdy přitom nešlo o opravdové zjevení, nýbrž jen o pocit čehosi neviditelného a velmi blízkého. V několika málo případech – jen v mystické literatuře – je popisována vize v bdělém stavu, která se uskutečňuje v extatickém vytržení. V příbězích o revenantech jsou po celý středověk nejčastěji zachycovány snové výjevy (Schmitt, 2002, s. 44).

Představy o strašidlech, a také chování strašidel, se měnily podle jednotlivých národů. Skandinávští revenanti se zjevovali u místa svého posledního odpočinku, zabíjeli

lidi, škodili dobytku, byli nositeli strachu a smrti. Jedinou ochranou bylo důsledné zničení mrtvolky takového revenanta (srov. Lecouteux, 1997, s. 77–83; Maiello 2014, s. 71–82).

Důvody pro návrat ze světa zemřelých do světa živých mohly být různé. Velmi často byl motiv zjevení se revenantů velice jasný, protože sami zemřelí požádali příjemce zjevení o pomoc. Ta mohla mít formu modlitby, almužny chudým apod., protože tyto úkony, prováděné s úmyslem ulevit zemřelému od očištcových muk, přispívaly k brzkému postupu z očištky do ráje (srov. Gurevič, 1996).

Vadilo jim např., že nestihli vykonat slíbený zbožný skutek (např. postavit kříž). Revenanti se mohli také zjevovat z toho důvodu, že nesouhlasili s místem svého posledního odpočinku, tzn. že jejich tělo nespočívalo ve vysvěcené půdě, nebo že nebyly dostatečně vykonány zádušní obřady. Zjevovat se mohli také z docela prostého důvodu – měli v úmyslu škodit (Navrátilová, 2004, s. 293–295).

Zemřelí a jejich hroby upoutávali pozornost i z důvodu nevysvětlitelných jevů. Pozornost budily zvuky, které se z hrobů ozývaly. Dnes si tyto jevy vysvětlujeme jako třaskání plynu vznikajícího při rozkladu těl, v dávných dobách to však byly takřka nevysvětlitelné úkazy. Hrob papeže Silvestra II. (pontifikát v letech 999–1003) údajně třaskal vždy, když měl zemřít papež (Ariès, 2000, s. 220).

V naší kultuře je běžné chápat smrt jako definitivní konec lidské existence. V období středověku tomu tak ale nebylo. Mrtvý se mohl vrátit, požádat o odsouzení mše, nebo se zjevit pozůstalým, aby je napomenul z nějakého jiného důvodu. Revenanti mohli mít různou podobu a zjevovat se na různých místech. Příkladem nad jiné přesvědčivým je svědectví Giovanniho Morelliho, který popisuje ve své rodné kronice sen o návratu svého mrtvého syna, jenž mu přináší odpuštění.

4 SEBEVRAŽEDNÉ CHOVÁNÍ A SEBEVRAŽEDNOST

„Existuje pouze jeden opravdu závažný filozofický problém: to je sebevražda. Rozhodnout se, zda život stojí nebo nestojí za to, abychom ho žili, znamená zodpovědět základní filozofickou otázku“ (Camus, 2006, s. 11).

Rozbor tématu „sebevražednosti“ v soudobé české společnosti si dosud nenašel svého autora syntetické, resp. integrální studie. Dílčím krokem v této práci je jistě průlomová studie: *Sebevražedné chování* (u dětí a dospívajících) od Jiřího Koutka a Jany Kocourkové (2003), která má však omezený rozsah svého zájmu.

Kulturně antropologický přístup je přístupem multidisciplinárním a integrálním, ze své podstaty slučuje např. sociologii s antropologií či filozofií. Snad není příhodnější téma, které by svým rozsahem překračovalo hranice oborů více, než právě problematika sebevražedného chování. Me-

zioborový přístup vyžaduje již samo vymezení pojmu sebevraždy a jeho společenskou reflexi.

Český statistický úřad (ČSÚ) nám nabízí definici v tomto smyslu: Sebevražda (dále jen suicidium) je úmysl jedince ukončit svůj život a cílevědomě zaměřené jednání vedoucí ke smrti. Jinými slovy, sebevražda je vědomé a úmyslné ukončení vlastního života. Upozorňujeme, že spojení „spáchat sebevraždu“ se začalo používat teprve v 19. století. Dřívější památky, pokud takový jev popisují, volí přímá slova jako „padl na meč“ či „oběsil se“.

Sebevražda je považována za nejsložitější, nejobtížnější, nejsmutnější proti-biologický akt, zahrnující problém psychologický, medicínský, sociální, etický a filozofický, čili obecně antropologický. Tento společenský jev – sebevražedné chování – se vymyká pochopení a celostnímu

náhledu dílčích exaktních, přírodních, stejně tak společenských věd.

V aktu sebevraždy přesahuje aktér hranice dílčích vědních disciplín, a proto také je sebevraždě chování, jako jev společenský, stejně tak akt sebevraždy, jako autonomní jednání individua, stále na okraji vědeckého i společenského zájmu. Je stále z velké části nezmapován, neodhalen, nesouc tajemství, se znaky magie, strachu i celospolečenského tabu, ba dokonce je v historickém kontextu stále spojován se ztrátou ctnosti sebevraha i jeho rodiny.

V minulosti se celá řada myslitelů – filozofů, etiků, sociologů – snažila problematiku sebevražd zmapovat. S větším či menším úspěchem se jim to dařilo, nicméně až na výjimečné studie (Landsberg, 1990), byly tyto dílčí pokusy vymazány ze soudobého diskursu zmařením jejich historických příčin nebo účinků (Masaryk, 1998; Durkheim, 1897). Staly se postupně pouze příspěvky v historii vědy.

Dnes již sebevrahy nepovažujeme za ty, kteří doplatili na slabou integritu jejich společenské skupiny (Durkheim), za krvavé oběti civilizace nebo soudobé morální bídy, za oběti „kulturního boje“ mezi rozumem a vírou (Masaryk). Ani za ty, u nichž touha po smyslu nebyla ukojena, a tak následkem existenciální frustrace a ztráty smyslu života v krajním případě volili smrt (Frankl). Nepovažujeme je ani za ty, kteří se sebevraždy chopili jako nejzazší svobodné možnosti své volby (Camus).

Ba dokonce již neplatí ani vymezení sebevražděného chování jako lidského antropina – antropologické konstanty: „Člověk je jediné stvoření, které odmítá být tím, čím je,“ tvrdil Albert Camus, a nebyl sám, kdo donedávna vymezoval člověka jako bytost, která jako jediná dokáže říci svému životu „Ne!“. O tom, zda se u sebe-zabití zvířít jedná o úmyslné činy, či spíše o náhodu, nebo zda za ním stojí jiné vnější příčiny, se vedou četné laické diskuse i disputace (Camus, 2007, s. 21).

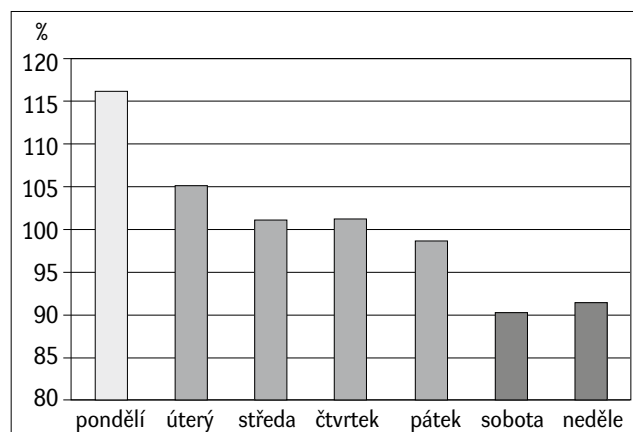
Na světě každý rok spáchá sebevraždu asi jeden milion lidí. Důvody mohou být různé a nejsou statisticky zpracovatelné. Víme však, že sebevraždy ovlivňují vnitřní faktory (biologická podmíněnost, individuální struktura osobnosti, duševní onemocnění, zneužívání návykových látek, anamnéza somatického onemocnění) a vnější faktory (sociální prostředí, sociální situace, společnost, politické a náboženské faktory). Ale mnohem důležitější než znát důvody, které mohou vést k sebevraždě, je snad umět rozpoznat jedince ohrožené sebevraždou a vědět alespoň o několika preventivních opatřeních (WHO, 2010). Obojím se zabývá Světová zdravotnická organizace (World Health Organization – WHO) a Mezinárodní asociace pro prevenci sebevražd (International Association for Suicide Prevention – IASP). Sebevraždy jsou evidovány v rámci Mezinárodní statistické klasifikace nemocí, úrazů a příčin smrti (MKN), která je revidována v přibližně desetiletých intervalech. V současné době, dle desáté revize (MKN-10), jsou sebevraždám vyhrazeny kódy X60-X84.

Počet sebevražd monitoruje Český statistický úřad (ČSÚ) již od roku 1876. Díky tomu můžeme srovnávat vývoj sebevražd v průběhu více než 130 let. Důležitý pro práci s poskytovanými daty je fakt, že jsou zpracována jen ta úmrtí, která byla jednoznačně kvalifikována jako sebevražda. Pokud chybí jasné důkazy, je úmrtí klasifikováno jako úmrtí nezjištěného úmyslu. Také mezi některými dalšími úmrtími se budou zcela jistě vyskytovat nepoznané sebevraždy. Konečné údaje o sebevraždách jsou tedy podhodnoceny.

Pro zajímavost uvádíme následující údaje:

- Počet zemřelých při dopravních nehodách je dlouhodobě menší než počet sebevražd.
- Úmrtí sebevraždou je u mužů mnohem častější než u žen.
- Jako jeden z nejrizikovějších dní v roce se uvádí 1. leden. Obdobím s nejnižším počtem sebevražd je prosinec, zejména Vánoce.
- Nejvíce sebevražd je u osob se základním a středním odborným vzděláním bez maturity.
- Dnem v týdnu s největším počtem sebevražd je pondělí. Sobota a neděle jsou v tomto smyslu výrazně podprůměrné – viz graf 1.

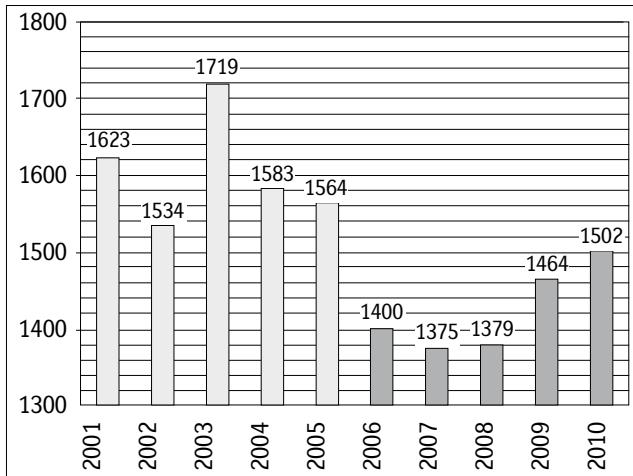
Průměrný počet sebevražd za jeden rok v desetiletém období od roku 1996 v České republice je 1 600. Podíváme-li se zpět po časové ose, zjistíme, že dosavadní historické minimum bylo v roce 1917, kdy bylo uzavřeno 1 393 případů úmrtí jako sebevražda. Bohužel, věrohodnost tohoto údaje není možné zcela ověřit. Pak by bylo možné uvést rok 2002 jako v pořadí druhý s nejnižším počtem sebevražd – 1 534. Nejvyšším počtem sebevražd – 4 007 – vybočuje ze statistiky rok 1934. Po druhé světové válce je patrný dlouhodobý nárůst, který kulminuje v letech 1966–1970. Od této chvíle vykazují statistiky dlouhodobý pokles počtu sebevražd – viz graf 2.



Graf 1 – Výskyt sebevražd v průběhu týdne (průměrný denní počet = 100 %)

Zdroj: Český statistický úřad, 2012

(http://www.czso.cz/csu/redakce.nsf/i/sebevrazdy_zaj)



Graf 2 – Počet sebevražd od roku 2001 do roku 2010

Zdroj: Český statistický úřad, 2012
([http://www.czso.cz/csu/2011edicniplan.nsf/t/ED0035231C/\\$File/401211k3.pdf](http://www.czso.cz/csu/2011edicniplan.nsf/t/ED0035231C/$File/401211k3.pdf))

Ačkoli se počet zemřelých sebevraždou v několika posledních dekádách snižuje, tvoří stále čtvrtinu z celkového počtu zemřelých na vnější příčiny a převažuje ročně o několik set osoby zemřelé při dopravních nehodách. V posledních desetiletích registrujeme vzestup sebevraždnosti mladistvých. U populace adolescentů a mladých do 35 let se sebevraždnost řadí mezi první tři nejčastější příčiny úmrtí. Sebevraždnost však vzrůstá se zvyšujícím se věkem. Naopak klesá se vzrůstajícím vzděláním. Sebevraždností jsou nejvíce ohroženy regiony s nejnižší životní úrovní. V období celospolečenského ohrožení, např. světovým válečným konfliktem, sebevraždnost klesala. Naopak

stoupala v letech tzv. „normalizace“ a v období „velké hospodářské krize“ (roku 1934 dosáhla ve 20. století absolutního vrcholu) – viz graf 3. Dlouhodobě převažuje sebevraždnost mužů nad sebevraždností žen, u kterých však převažuje počet nedokonaných sebevraždných pokusů.

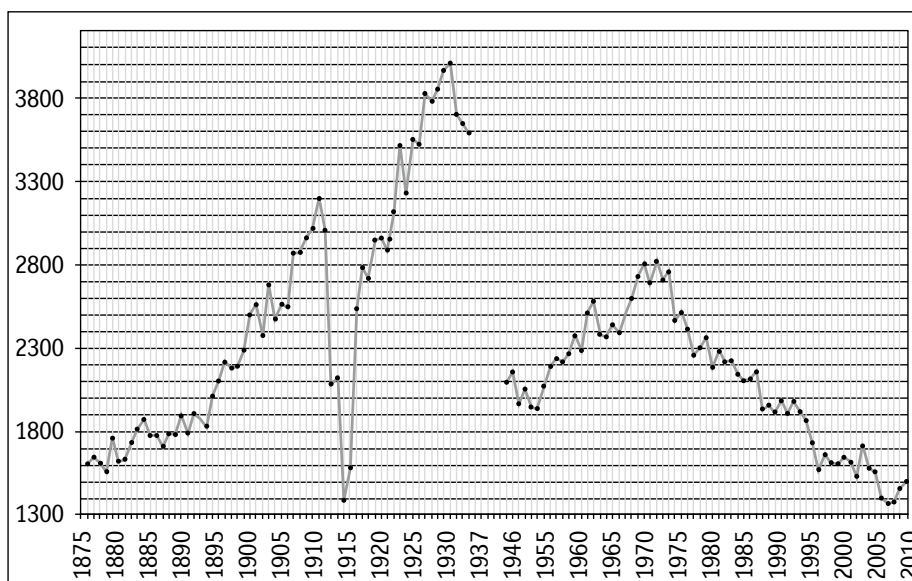
Co nám tato čísla předkládaná v pětiletých cyklech Českým statistickým úřadem říkají? Všechny dosavadní studie věnující se „sebevraždnosti dnes“ se na směrné hodnoty předkládané veřejnosti ČSÚ odvolávají. Neexistuje, pokud je nám známo, seriózní studie, na ČSÚ nezávislá, která by nám umožňovala srovnání, ba ani která by vedla za kvantifikační modely ČSÚ. Nicméně ČSÚ nám poskytuje data, která vyvolávají více otázek než odpovědí. A na principiální fakta související se strukturou sebevraždného chování se vůbec nevztahuje.

Z výše popsaných následků sebevraždného jednání můžeme zpětně dedukovat následující rizikové faktory sebevražd (tj. model odvozených příčin sebevraždného jednání, podle obecných dat ČSÚ):

- věk (stáří, mladická nerozváženost),
- zdravotní stav (psychický, fyzický),
- vzdělání,
- životní úroveň (ekonomická situace),
- politicko-společenská situace,
- pohlaví.

Výše jsme vzpomněli několik myslitelů, kteří se problematikou suicidiálního jednání zabývali. Za nejdůležitějšího z nich, v této kapitole, budeme považovat Landsberga a jeho dílo *Zkušenost smrti*.

Zajímavý je fakt, že v průběhu 20. století sebevraždnost velmi kolísala, a v grafech, které ji popisují, lze pozorovat návaznost na historické události.



Graf 3 – Zemřelí sebevraždou na území dnešní České republiky

Zdroj: Český statistický úřad, 2012
([http://www.czso.cz/csu/2011edicniplan.nsf/t/ED0035231C/\\$File/401211k3.pdf](http://www.czso.cz/csu/2011edicniplan.nsf/t/ED0035231C/$File/401211k3.pdf))

Statistika se někdy zdá být prací s neosobními čísly, ale v případě sebevraždnosti nám dokáže poskytnout zajímavé údaje. Pokud se nad výše zmíněnými údaji zamyslíme, brzy zjistíme, že počet sebevražd koresponduje s takovými událostmi, jako je hospodářská krize ve 30. letech minulého století, obsazení Československa vojsky Varšavské smlouvy apod. Dokonce i přirozený rytmus roku, období svátků, má vliv na počet sebevražd (ČSÚ, 2006).

Pokud nahlédneme do historie, sebevrazi patřili mezi tzv. „nebezpečné mrtvé“. Sebevraždy byly v minulosti interpretovány následujícími způsoby (Zbiejczuková, 2005, s. 32):

- Sebevražda se považuje za normální čin v případě těžké nemoci, zmrzačení, a za dobrý prostředek záchrany duše. S takovými mrtvými se zachází stejně jako s ostatními mrtvými.
- Sebevražda je chvályhodná a je na onom světě odměněna – např. sebevražda bojovníka nebo vdovy, která chce být pochována spolu s mrtvým manželem.
- Sebevrah musí bloudit mezi světem živých a mrtvých.
- Sebevražda je na onom světě potrestána.

4.1 Sebevražda v pojetí Émila Durkheima

Podle Émila Durkheima existuje přímá souvislost mezi sebevražděným chováním a stupněm integrity společnosti. Individuum potřebuje společnost, a naopak, společnost potřebuje individuum. Když člověk ztrácí pocit potřeby a integrity společnosti, v níž je začleněn, je nízká, podíl sebevražd těch, kdo nejsou plně integrováni, vzrůstá.

„Le lien qui les attache à leur cause commune les rattache à la vie et, d'ailleurs, le but élevé sur lequel ils ont les yeux fixés les empêche de sentir aussi vivement les contrariétés privées“ (Durkheim, 1897, s. 70). To v překladu znamená: „Pouto, které je (myšleno sebevrahy) poutá k společné věci, je poutá k životu, mimo to jim jejich vytyčený cíl také nedovoluje cítit tak silně osobní nepříjemnosti. „Or l'individu, à lui seul, n'est pas une fin suffisante pour son activité“ (Durkheim, 1897, s. 70), tedy: „Jedinec není sám pro sebe (své jednání) dostatečným cílem.“

Durkheim rozlišuje podněty k sebevraždě na mimospolečenské (podněty ze strany jedince) a společenské. Přitom mimospolečenské příčiny sebevražděného chování nepovažuje za příliš relevantní. Mezi **mimospolečenské příčiny** sebevražd Émile Durkheim (1897) řadí:

- šílenství,
- alkoholismus,
- rasovou příslušnost,
- dědičnost,
- kosmické faktory (roční období, klima, geografické podmínky),
- imitaci.

Společenskými (bazálními) příčinami sebevražd jsou dle Durkheima (1897):

- náboženství a víra,
- věda a pokrok,

- manželství, rodina,
- politické a národní krize,
- vojenská služba,
- vzdělání,
- morálka.

Émile Durkheim tedy chápal sebevraždu především jako sociální jev a snažil se odhalit jeho příčiny. Stanovil **čtyři hlavní druhy sebevražd**, které se ve společnosti vyskytují:

- egoistická sebevražda,
- altruistická sebevražda,
- anomická sebevražda (slovo anomie pochází z řeckého *anomia*, můžeme jej přeložit jako nezákonnost, protizákonnost, nebo v našem kontextu nejlépe jako bezzákonnost),
- fatalistická sebevražda.

Pod pojem sebevraždy Émile Durkheim zahrnuje i takové jednání, které vede ke smrti, i když člověk nezemře „vlastní rukou“. Tento typ sebevraždy bychom mohli vidět u hrdinů, kteří obětují svůj život za celek.

Egoistická sebevražda pramení z toho, že lidé postrádají ve svém životě smysl (zde by s Émilem Durkheimem jistě souhlasil i Viktor Frankl). Takový jedinec má spíše slabé sociální vazby a není dostatečně socializován. Pokud se pouto, které do této chvíle vázalo člověka k životu, uvolní, je to proto, že se uvolnilo pouto, které ho také vázalo ke společnosti. V tomto případě už není důležité, jaká životní událost sebevraždu vyvolá. Důvod leží v mnohem větší hloubce.

Altruistická sebevražda vychází z pocitu, že smysl života jedince leží mimo vlastní život, uvnitř společnosti. Důvodem k egoistické sebevraždě byla přílišná individuace, proto zde bude důvodem pravý opak: nedostatečná individuace. Jedinec se natolik ztotožní se skupinou, že je za ni ochoten obětovat vlastní život. Podle Durkheima se tento druh sebevraždy objevuje nejčastěji ve vojenském prostředí, které klade velký důraz na kolektivní cítění.

V dobách radikálních změn společenského řádu, jako je hospodářská krize, nebo naopak období velkého hospodářského rozkvětu, je možné pozorovat nárůst tzv. anomických sebevražd. Jsou indikátorem rozkladu individuálních i kolektivních hodnot, ke kterému dojde, pokud se ve velkém počtu objevují situace, pro jejichž řešení neexistují žádné normy. To může u jedince vyvolat dočasnou ztrátu orientace a následnou frustraci z neexistence pravidel pro vlastní život. Lidé v těchto dobách zároveň ztrácejí realistický pohled na skutečnost, jejich ambice a očekávání nejsou naplněny, a sebevražda se tak může zdát jediným možným východiskem (Keller, 2004, s. 170).

Fatalistická sebevražda je protikladem k sebevraždě anomické. Nadměrné oslabení systému norem společnosti má za následek anomické sebevraždy. Příčinou fatalistických sebevražd je přehnaná společenská regulace. K tomuto typu sebevraždy inklinují lidé, jejichž touhy společnost ignoruje. Émile Durkheim na tomto místě uvádí jako příklad otroky, kteří si brali život proto, že nemohli aspirovat na

uspokojivé podmínky pro život, ani na slušné zacházení ze strany společnosti (Keller, 2004, s. 170).

Viděli jsme, že Émile Durkheim chápe sebevraždu především jako reakci jedince na společnost. Ale nemusí to být pravidlem. Důvody pro sebevraždu mohou být nejen společenské, ale též mimospolečenské (ty ovšem pro Durkheima nejsou v zásadě relevantní).

5 SMRT A ZTRÁTA CTI

V minulosti bylo suicidální jednání dokonané i nedokonané spojeno velmi úzce s nectností. Sebevraždy přežijí i po smrti byli vyřazeni ze společnosti. Jejich čin poskvrnil celou rodinu, rod, cech, společenství, obec atd. Sebevrah byl za svůj čin trestán i posmrtně, byl kriminalizován, zneuctěn, stal se bezectným a zpravidla ztráta cti ulpěla i na jeho rodině. Až v 19. století bylo sebevražedné jednání dekriminováno.

Příkladně o **bezectnosti sebevraha** v raném novověku hovoří Richard van Dülmen v díle *Bezectní lidé* (2003), pro české prostředí je zase příznačná monografie *Narození a smrt v české lidové kultuře* (2004) od Alexandry Navrátilové.

Nakolik dnes sebevražedný čin považujeme za nectnostné jednání? Nakolik tento čin ulpí jako skvrna na pozůstalých po oběti?

Společně s Naděždou Špatenkovou (Kubíčková, 2002) můžeme konstatovat, že sebevražda je předně těžké břímě pro pozůstalé. Sebevražda stále představuje sociálně neakceptovatelný způsob smrti a pozůstalí po sebevrahovi trpí pocity studu a hanby, pocity viny, strachu či hněvu. Jejich negativní stigmatizace je jistým způsobem sociálně diskriminuje. Sebevražda je stále záležitostí, „o které se nemluví“, čímž je interakce pozůstalých se společností omezena na minimum. Dalším závažným problémem je „mlžení“ a „zkreslení“ nastalé situace, maskování úmrtí či konstrukce rodinného mýtu, což má za následek odklad přijetí „truchlení“ pozůstalými, a tedy i odklad vyrovnání se s nastalou situací.

Církev, v tomto případě hovoříme konkrétně o nejpočetnější církvi v ČR, tedy církvi katolické, toto břímě pozůstalým nepomáhá nést, alespoň ne oficiálně. Katolická církev trestala sebevrahy odepřením církevního pohřbu, protože sebevraždu chápala jako rouhání se Bohu. Tato zásada platila až do roku 1906. Ke změně došlo v roce 1917, kdy církev připustila, že člověk za svůj čin nemusí odpovídat, ale tento čin musel být doložen lékařským potvrzením. Až II. vatikánský koncil v roce 1965 uvedl, že sebevraždu nechápe jako rouhačství, ale jako signál zoufalství, ke kterému má být církev milosrdná. Od té doby se může sebevrahovi vypravovat církevní pohřeb jako každému jinému mrtvému (Dorková, 2008, s. 100–101).

Můžeme tedy pozorovat čtyři hlavní suicidogenní proudy: egoistický, altruistický, anomický a fatalistický. Z hlediska sociologie jsou pro Émila Durkheima nejdůležitější sebevraždy anomické, protože upozorňují na radikální proměny společnosti.

Způsoby zacházení se sebevrahy se lišily podle zemí. Tak např. ve Švýcarsku oběšence rozsekali a hodili psům, v Anglii se vláčela mrtvola po ulici, ve Francii se sebevrah věšel za nohy na šibenici apod. (Dorková, 2008, s. 100–101).

„Místem pohřbu sebevrahů či zemřelých při neštěstí, vraždě nebo větší násilné události bývaly již od dávných dob rozcestí, křižovatky cest, ale i hranice území či pole. Tato tradice přetrvávala ještě v době, kdy už platilo nařízení Josefa II. pohřbívat sebevrahy na hřbitovech. Pokud ho bylo uposlechnuto, měli sebevrazi v rámci hřbitova vyhrazeno místo, nejčastěji při hřbitovní zdi, stejně jako ho měly vyhrazeno i nepokřtěné děti. Odlehlost míst, kde byli sebevrazi pohřbíváni, vyplývá i ze snahy zamezit jejich návratu. Na mrtvých tělech je někdy možné nalézt také různé protivampyrické zásahy, které spočívají např. v netradičním uložení mrtvého (na břicho, se svázanýma rukama a nohama), ve vytvoření zábran proti návratu zemřelého, ve formě balvanů na těle či porušením fyzické celistvosti těla amputací hlavy a jejím umístěním mezi nohy nebo probitím těla kulem. Podobným způsobem byla pohřbívána i těla popravených osob. [...] Dokud byla sebevražda pojmána jako závažný delikt a na těle sebevraha byly posmrtně uplatňovány tresty, nebyli sebevrazi pohřbíváni rituálně. Jejich těla byla v závislosti na sociálním původu, způsobu sebevraždy a pohnutkách, které k ní vedly, zahrabána nebo spálena u šibenice, případně pohřbena za hřbitovem či na volném prostranství. Jestliže se dotyčný zabil oběšením, mohla být na jeho krku ponechána oprátka a tělo zahrabáno tak, že nad zemí zůstala tři stopy dlouhá část provazu (tzv. oslovský pohřeb). Pokud se po řádném pohřbu zemřelého prokázalo, že šlo o sebevraha, byly jeho ostatky vyzvednuty a zahrabány u šibenice. V případě odsouzcenců byla běžná představa o magickém působení provazu, na kterém byl oběšen, částí jeho oděvu či přímo těla. K získání těchto předmětů, které měly přinášet především bohatství a štěstí, byly podnikány tajné noční výpravy na popraviště, což samo o sobě bylo přísně stíháno a mnohdy kvalifikováno jako čarodějnictví. Existovala i představa, že prst z ruky oběšeného má podobně jako žilky a prsty nekřtěnat či nenarozených dětí moc uchránit zloděje před prozrazením, pokud si z nich vyrobenou svíčkou svítili při krádežích a vloupání. Víra v čarovnou moc provazu oběšence se objevovala v některých oblastech Čech

ještě ve 20. letech 20. století. [...] Tito lidé byli i po smrti vyčleněni z řádné společnosti, v té nejviditelnější rovině pohřbením mimo křesťanské společenství.

Život dal člověku jen Bůh a jen ten může člověka ze života odvolat. Sebevražda tak byla těžkým zločinem, kterým se člověk zbavoval možnosti spásy. Odsuzující vztah k sebevrahům se vyskytoval s regionálními odlišnostmi do 19., či dokonce 20. století. Pokud by byl takový člověk pohřben do posvěcené půdy, došlo by k porušení ochrany ostatních mrtvých a k znesvěcení tohoto prostoru. Zároveň by byla narušena ochrana živých před mrtvými, kterou zajišťovalo posvěcení půdy hřbitova“ (Sokol, 2008, s. 22–23).

Převážně od doby pozdního středověku byli mimo hřbitov pochovávaní sebevrazi a popravení zločinci. Měli spočinout přímo na místě popravistiště, bez křesťanského pohřbu a piety. Je zajímavé, že tato praxe se masově objevovala v období od zhruba 16. století, tj. v době, kdy privilegium hrdelního práva, původně rezervovaného pouze panovnické moci a potom drženého jen několika málo královskými městy, se rozšířilo na mnohá další města a městečka, u kterých vznikaly šibenice a stínadla. Bylo to rovněž období, ve kterém historická antropologie zaznamenala nárůst kriminality. Zároveň se rozsudek nepočestného pohřbu, nebo odepření pohřbu, stal součástí raně novověkého trestního práva (van Dülmen, 2003, s. 75).

Jakmile v průběhu středověku a s nástupem raného novověku začala do oblasti infámie a pohřebního ritu pronikat i světská autorita, bylo žádoucí, aby se potrestaní zločinci stali výstrahou pro ostatní, a tak se např. oběšenci nechávali viset dlouhou dobu na šibenici a poté byli bez obřadu pohřbeni nebo spíše zahrabáni přímo na místě popravistiště. Svědčí o tom i archeologické doklady z období konce středověku a raného novověku. Mnohé kostrové pozůstatky byly objeveny při výzkumech popravistišť, na místech bývalých stínadel či šibenic v Německu, Dánsku, Švýcarsku nebo nedávno také v polské Lubani či v Čechách, v Bečově nad Teplou a ve Vodňanech (srov. Sokol, 2003; Mašková, Michálek, 2006). Odsouzenci zde byli pohřbeni nebo jen zahrabáni v různých nepietních polohách na boku, břiše, často ještě se svázanými rukama. Výzkumy odkryly i hromadné jámy s naházenými kostmi, nebo jen jednotlivé kosti rozprostřené po popravistišti, tedy pozůstatky odsouzců, jejichž těla byla ponechána svému osudu až k úplnému rozkladu.

Popravistiště byla považována za místa hanby a trest nepočestného pohřbu na popravistišti byl často udělován také sebevrahům. Proto se v případě nálezů hrobů s kostrami, které jsou zachovány v anatomické poloze, bez známek dekapitace a dokonce jsou u nich nalezeny předměty osobní výbavy (např. nůž), uvažuje o tom, že se jednalo o pohřby sebevrahů. Takové nálezy jsou známy např. z polské Lubaně, švýcarského Emmenbrücke nebo z Vodňan v jižních Čechách (Mašková, Michálek, 2006, s. 804).

Těla sebevrahů byla odklízena tím nejpotupnějším způsobem. Byla katem, jeho pacholkem nebo pohodným vy-

vlečena k mrchovišti či pod šibenici, kde byly ostatky ponechány svému osudu, nebo zde byl nebožtík zahrabán. Teprve na přelomu 16. a 17. století začaly být zkoumány motivy vedoucí k sebevraždě. Motiv činu pak rozhodoval o tom, jak bude nebožtík pochován. První krok vyšetřování obvykle spočíval v ohledání ostatků lékařem. Pokud byla zjištěna příčina smrti a zároveň bylo vyloučeno cizí zavinění, následovalo vyšetřování motivů sebevraždy, které určovaly způsob pohřbu. Po skončení vyšetřování byl zvolen jeden ze tří následujících způsobů. Nejprve to mohl být tzv. „oslí pohřeb“, nepočestné pochování na nepočestném místě. Dále se rozlišoval ještě „tichý“ a „bezectný“ pohřeb (van Dülmen, 2003, s. 75–78).

Oslovský pohřeb byl určen pro sebevrahy, kteří se oběsili. Na krku zemřelého byla ponechána oprátka, přičemž tělo bylo zahrabáno tak, že nad zemí zůstala tři stopy dlouhá část provazu (Sokol, 2003, s. 757). Pokud bylo shledáno, že se jedná o sebevraždu ze „slabomyslnosti“, nebo že podnětem byl nával šílenství či horečnatá choroba, následovala obvykle tichá forma pohřbu. Mrtvý směl být pochován na hřbitově, ale pohřeb se musel obejít bez obřadů a přítomnosti kněze. Důležitá však byla také pověst, jaké se těšil mrtvý za života. Pokud byl jeho život shledán nepočestným, nepomohly mu ani polehčující okolnosti smrti, a následoval bezectný pohřeb. To znamenalo, že mrtvola byla zahrabána obzvláště infámními osobami (katem, pohodným apod.), často v „neslušnou dobu“ a navíc na „nepočestném místě“ (van Dülmen, 2003, s. 78–81).

Stejně jako odsouzenci byli i sebevrazi pochovávaní většinou bez rakve, v pytlí nebo v šatech, které měli právě na sobě. K místu posledního odpočinku byli sebevrazi nesení na žebříku či na kůlech nebo vezení na trakaři. Nikdo nechtěl vézt sebevraha na voze, protože se věřilo, že dobytek do roka uhynie nebo onemocní. Mrtvola sebevraha nebyla nesena přes vesnici, ale humny. Dokonce i ras nebo kat, jimž byl takový úkol svěřen, pokládali tuto službu, i přes své nectné řemeslo, za hanbu a trest.

Věřilo se, že sebevrah bude působit v místě svého posledního odpočinku neštěstí a neúrodu. Z toho důvodu, pokud se podařilo sebevraždu utajit, snažili se sousedé pohřbit tělo sebevraha mimo své území. Sousední obce si ale na svou ochranu zřizovaly hlídky, které měly takovému činu zabránit. Obvykle však byla mrtvola zakopána na rozhraní obecních katastrů, v místě křižovatek (Navrátilová, 2004, s. 310–315).

Pokud se jednalo o popravené, ani ti nebývali obvykle pohřbeni do posvěcené půdy. Těla odsouzených byla ponechána na šibenici až do jejich rozpadu. Jejich pozůstatky byly zahrabány v mělkých jamách v blízkém okolí šibenice (Sokol, 2008, s. 24). V zásadě ale bylo možné, aby popravený spočinul na hřbitově. Církev hlásala, že Bůh neodsuzuje za stejný hřích dvakrát. Popravený si svůj trest už odpykal, takže jeho ostatky mohly spočinout i v posvěcené půdě (Ariès, 2000, s. 64).

Hřbitov však nebyl pouhým místem odpočinku mrtvých. Bylo to také místo přísného řádu, proto se ještě vraťme k důležité otázce, kdo směl být na hřbitově věřících pohřben a komu bylo toto právo odepřeno. Z prostoru křesťanského hřbitova byli po celý středověk a raný novověk vyloučeni lidé exkomunikovaní, nepokřtění, židé, později protestanti, stejně tak děti, které zemřely dříve, než byly pokřtěny (archeologické doklady pohřbívání nekřtěňátek pochází např. ze Slovenska), a samozřejmě sebevrazi.

Z hlediska historické antropologie a archeologie je infamie spojená s náboženskými představami a kulturními stereotypy odrážejícími se v nakládání s ostatky lidí, kteří si zaslouží pohanu jasně prokazatelným fenoménem spojeným s křesťanskou představou univerza středověkého a raně novověkého člověka.

Další otázka, která se v této souvislosti nabízí, je, zda lze v soudobé společnosti najít stopy pohany ve vztahu k sebevrahům a jejich pozůstalým. Soudobá pohřebiště stále prokazují jistou tendenci k vytyčení posvátné a naopak profánní půdy. Stále nalezneme hřbitovy neviňátek, hroby sebevrahů u zdi nebo oddělení hřbitovů podle vyznání mrtvých.

Otázka má však hlubší rozměr. Nenese s sebou tabuizace sebevražedného chování založeného na desinterpretaci faktů, mytizaci problémů se sebevraždou spojených, morálních předsudcích společnosti aj., absenci účinné pomoci pozůstalým i přeživším sebevrahům, tedy neprohlubuje jejich zlobu vůči sebevrahovi? Odrazem této zloby by mohla být také stigmatizace hrobů sebevrahů – nikoliv způsobená místem či formou pohřbu, ale opuštěním a zapomenutím. Avšak obojí je pouze dočasné.

V dobách nedávno minulých, prokazatelně ještě v 19. století, byl sebevrah jednoznačně chápán jako bezectný, proto bylo jeho tělo vyčleněno i ze společenství „počestných mrtvých“, z posvěcené půdy hřbitova. Sebevražda byla těžkým zločinem, byl to smrtelný hřích, vražda. Místo posledního odpočinku bylo často při rozcestí nebo u šibenice. Navíc byl tento skutek chápán jako odmítnutí víry ve vzkříšení, což byl závažný prohřešek vůči křesťanské nauce. Proto sebevrahy stíhaly po smrti ty nejpřísnější tresty. Navzdory všeobecně rozšířenému křesťanství byla těla sebevrahů často poznamenána protivampyrickými zásahy a celkově se k nim vázaly pohanské vampyrické představy.

6 POHŘBÍVÁNÍ OČIMA ARCHEOLOGIE

Pohřební ritus byl také vždy v popředí zájmu archeologů a antropologů vzhledem k tomu, že nálezy lidských pozůstatků a ostatků tvoří velkou část archeologické a antropologické pramenné základny. Problémem je, co lze z těchto nálezů vyčíst a jak je interpretovat. V 70. letech 20. století byla formulována hypotéza o možnosti rekonstrukce sociální struktury společnosti na základě hrobových nálezů – se závěrem, že čím složitější je organizace společnosti, tím složitější je i pohřební ritus. V duchu této teorie bylo také konstatováno, že čím vyšší je společenské postavení zemřelého, tím více energie vloží pozůstalí do pohřebního ritu. Ne všechny aktivity související s pohřebním ritem však zanechají po sobě v archeologických situacích stopy. Rovněž tak odlišný pohřební ritus na jednom pohřebišti může být odrazem chronologickým, nikoli sociálním. Postprocesuální archeologie vychází z předpokladu, že materiální kultura není přímým odrazem lidské činnosti, protože mezi lidmi a artefakty vstupují myšlenky, víra a různé symbolické významy. Při interpretaci archeologicky zkoumaných hrobů má význam zaměřit se na stáří a pohlaví zemřelého, jeho sociální pozici a původ, příčiny smrti a místo, kde zemřel. Smysl má věnovat pozornost i otázkám módnosti. Ukazuje se tedy, že přímočará interpretace archeologických situací ve smyslu „hrob-zrcadlo života“ může být zavádějící, protože dnešní chápání života i smrti silně ovlivňuje naše představy o pohřebním ritu v minulosti. Na druhé straně však jsou hroby neocenitelným a často i jediným pramenem poznání minulosti. Při zachování kritického přístupu

lze ze způsobu pohřbívání vyčíst informace jak o sociálním rozvrstvení společnosti, tak i informace o etnicitě. Předpokladem interpretace archeologicky zkoumaných situací je však důkladná dokumentace, na niž by měl spolupracovat anatom. Je dobré si uvědomit, že archeologické doklady týkající se pohřebního ritu v první řadě mohou informovat o idejích a představách společnosti, ale kosterní pozůstatky mohou poskytnout poznatky o konkrétním životě pohřebního.

K rituálu smrti patří vše, co se děje od okamžiku smrti až po konečné uložení pozůstatků zemřelého na vyhlédnutém, případně i připraveném místě a péče o toto místo. Patří k tomu zpravidla uložení, umytí, oblečení, smutek pozůstalých, tanec, hudba, zpěv, gestikulace, mimika, zvláštní oděv, vystavení zemřelého, přenesení na připravené místo, uložení na hranici, zapálení hranice, pohřbení spálených pozůstatků nebo nespáleného těla, péče o pohřebiště a rituální (někdy se opakující) hostina.

Při **pohřebním obřadu** hrají roli tři faktory. Jednak to jsou náboženské představy provázající průběh pohřbu, dále představy o tom, kde se zemřelý po smrti nachází (zde jsou zahrnuty ohledy na zemřelého a jeho přání), a konečně i místo zemřelého v rodině nebo společnosti, protože pohřeb je často demonstrací bohatství a společenského postavení pozůstalých, případně jen projevem konkurence mezi osobami, rodinami, rody nebo družinami v době, kdy bojovaly o postavení v hierarchii společnosti. Zvláště pohanské náboženské představy jsou jen s obtížemi

rekonstruovatelné na základě zpráv autorů, kteří je chápali jen částečně a nadto prizmatem vlastní kultury. Pohřební rituál nemusel tedy vždy prezentovat skutečnost, ale mohl odrážet ideál nebo i očekávání. **Pohřební zvyky** jsou tedy jakýmsi filtrem, bez jehož znalosti není výsledek (v tomto případě pohřeb) zcela interpretovatelný. Neměli bychom též zapomínat na psychologický faktor umožňující pozůstalým vyrovnat se se ztrátou blízké osoby.

Pohřební ritus je v této práci vztahován především k živému člověku, tedy nejen ve smyslu zkoumání lidských ostatků, ale především skeletu. Jde o to pokusit se poznat (pokud to prameny dovolí) vztah člověka k smrti a k bytí po smrti. Srovnávací kulturně-antropologický výzkum ukázal, že ve všech dobách a kulturách panuje ambivalentní vztah ke smrti: na jedné straně snaha o spojení se zemřelými, na druhé straně strach a obrana před nimi. Dále jde o to poznat, co pohřeb znamenal pro pozůstalé, co jim chtěli vyjádřit nebo demonstrovat, tedy jaký byl jeho symbolický význam potvrzující společenský status nejen zemřelého, ale především sociální vrstvy, k níž patřil. Projevil se i v dobách „vymknutých z kloubů“, kdy deklasované živly vybíjely nenávist právě na hrobech příslušníků vyšších společenských vrstev. Došlo k tomu jak při vzplanutí husitské revoluce, kdy byly vypleněny královské hroby na Zbraslavi, tak roku 1611 při vpádu Pasovských, kdy pražská lůza vyvlekla z hrobky mrtvolu Ferdinanda z Donína, kterou okradla – spolu s prsteny byly odřezány i prsty.

Podobně (i když zaštitěna úřední mocí) se projevila ničivá síla lůzy při likvidaci královského pohřebiště v Saint-Denis u Paříže za Velké francouzské revoluce v říjnu 1793. Upevnění státní moci po restauraci se zase demonstrovalo obnovením jejich symbolů, k nimž patřila i dynastická pohřebiště. Stalo se tak po nástupu krále Ludvíka XVIII., který roku 1816 v Saint-Denis obnovil královské hroby. Při zkoumání pohřebního ritu jde tedy v konečném horizontu nikoli jen o poznání ostatků a trosků výbavy hrobů, ale zejména o poznání života lidí. Zároveň je však třeba dodat, že abychom alespoň částečně poznali z pohřebního ritu život, je třeba ostatky i trosky výbavy důkladně znát, protože jen tak mohou být interpretace postaveny na pevně pramenné základně.

Při archeologickém výzkumu hrobu lze zkoumat typ hrobu a způsob jeho budování, polohu pohřebiště či hřbitova, zbytky skeletu, výbavu a jiné objekty v hrobu. Velmi důležité je věnovat pozornost procesům souvisejícím s tlením těla i rozpadem artefaktů při „archeologizaci“ hrobového inventáře. Při interpretaci se řeší způsob pohřbívání v dané společnosti, antropologická charakteristika (věk, vnější podoba, pohlaví, nemoci), demografie společnosti, hospodářství a charakter společnosti. Základními formami pohřebního ritu jsou ritus **kostrový** (což je termín nepřesný, neboť ve většině případů se jednalo o pohřeb těla) a **ritus zárový** (kremace).

Pozůstatky člověka mohou být uloženy vcelku i částečně, a to do země, do vody, do vzduchu, do močálu, také do těl

živých zvířat nebo lidí. Do země mohou být uloženy prostě, v komoře, rakvi, sarkofágu, hrobce nebo v popelnici (urně). Mohou být uloženy pod úrovní terénu, na povrchu nebo v mohylovém násypu. Známé je i vícestupňové pohřbívání spojené s přemísťováním. Lidské pozůstatky mohou být také deponovány na různých místech bez pohřebního rituálu.

Hrob můžeme chápat jako zhmotnění rituálu čitelné archeologickými metodami, přičemž problémem je interpretace. Musíme si uvědomit, že cesta zemřelého do světa mrtvých je **přechodovým rituálem** a z tohoto hlediska je možno některé milodary chápat jako výbavu na cestu, a ne jako výbavu pro pobyt na onom světě. Vedle přechodových rituálů hrají v pohřebním ritu svoji roli i rituály odlučovací, k nimž patří např. omývání těla, vynesení a přenášení nebožtíka, zničení některých předmětů nebo i usmrcení zvířat, případně i lidí. Odlučovací rituály se projevují v hrobové jámě, rakvi, mohyle i v ohrazení hrobového okrsku. Vedle toho s pohřebním ritem souvisí rituál upravující vztah k záhrobnímu a rituál reciprocity.

Předměty nacházející se v hrobech (inventář) lze rozdělit na dokladové (součásti oděvu, ozdoby těla) a **milodary**. Mezi milodary patří nádoby, někdy obsahující potraviny, zvířecí kosti, ale i některé nářadí, jako srpy, a také zbraně. Ve skutečnosti však všechny pozůstatky po lidské činnosti, včetně konstrukce hrobu a výbavy, jsou dokladem záměrné aktivity pozůstalých a z tohoto hlediska jsou posuzovány. **Hrobový inventář** lze rozdělit i na předměty, které byly v držení zemřelého (oděv a předměty určující jeho společenský status), předměty obětované a přidávané zemřelému pozůstalými a předměty kultovního charakteru (mince, lampičky, nádoby, magické symboly). Hrobová výbava tvoří uzavřený nálezový celek, který v záměrném výběru odráží část reality. Z hlediska chronologického určení hrobových nálezů je důležité sledovat celkový způsob úpravy hrobu, chronologicky citlivé součásti hrobové výbavy a sídelně-historický kontext a na pomoc vzít pozorování vzájemného vztahu hrobů a dostupné přírodovědné expertizy (Unger, 2006).

Archeologický výzkum a vůbec zacházení s lidskými pozůstatky a ostatky je vázáno **etickým kodexem** Mezinárodní rady muzeí (ICOM – International Council of Museums). Tento dokument uvádí: „Pokud muzeum vlastní nebo shromažďuje sbírky obsahující lidské pozůstatky nebo posvátné předměty, musí být tyto bezpečně uloženy a pečlivě ošetřovány jako archivní sbírky ve vědeckých institucích a musí být kdykoliv přístupné badatelům a kvalifikovaným pedagogům, ale nesmí být předmětem morbidní zvědavosti. Zkoumání takových předmětů, jakož i jejich uložení, případně vystavení a péče o ně, se musí dít takovým způsobem, aby to bylo přijatelné nejen pro odborné pracovníky, ale i pro lidi různých vyznání a zvláště členy společenství nebo etnických či náboženských skupin, kterých se daná tematika týká. I když je často nutné použít lidské ostatky a jiný delikátní materiál ve výkladových výstavách, musí se

tak dít s taktem a úctou k lidské důstojnosti ve všech jejích podobách“ (Sáček, 1998, s. 4). Zacházení s lidskými pozůstatky je upraveno i Zákonem č. 256/2001 Sb., kde v § 4, odstavec 1, písmeno h) je zakázáno „zacházet s lidskými pozůstatky nebo lidskými ostatky způsobem dotýkajícím se důstojnosti zemřelého nebo mravního citění pozůstalých a veřejnosti“. Za přestupek lze pak uložit pokutu až do výše 50 000 Kč (Zákon č. 256/2001 Sb., § 26, odst. 2).

6.1 Muž z hrobu číslo 2 na pohřebišti z 9. století u Morkůvek

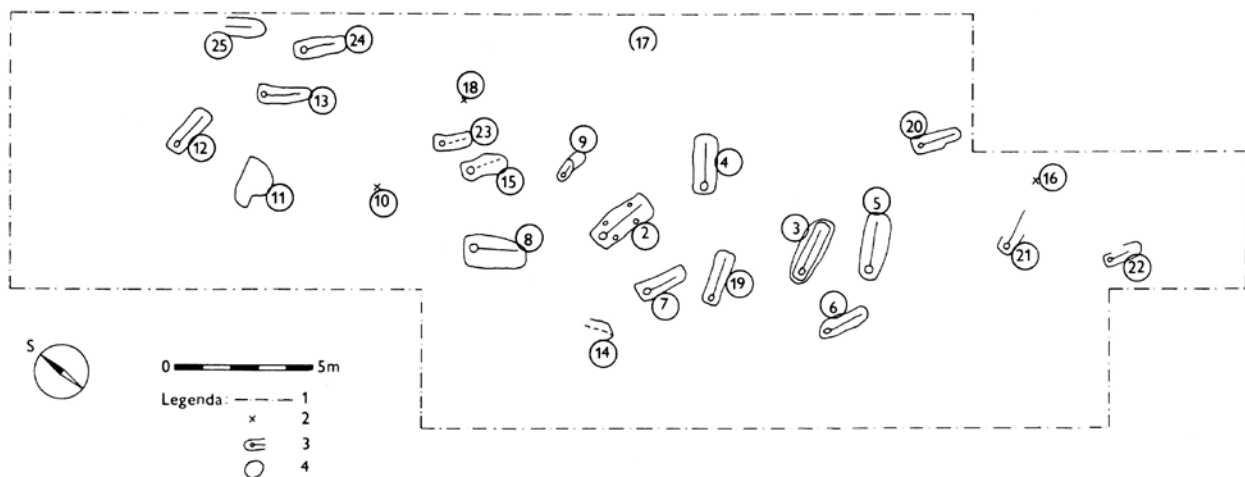
Roku 1984 bylo v souvislosti s hospodářsko-technickou úpravou půdy na ostrožně zvané „Hotařský kopec“, jihozápadně od Morkůvek nedaleko od Klobouk u Brna, prozkoumáno 25 hrobů z pohřebiště datovatelného do 9. století – viz obr. 1.

Celá objevená situace byla odborně zpracována a vědecky vyhodnocena (Měřinský, Unger, 1990; Hanáková, Stloukal, 1990, s. 402–406). V centru pohřebiště se nacházel hrob označený číslem 2 – viz obr. 2 a obr. 3.

V poměrně velké hrobové jámě byly znatelné stopy po kůlech, které původně držely dřevěnou konstrukci, takže zemřelý spočíval v duté komoře. U částečně dochované kostry, ležící na zádech s rukama podél těla, se našlo kopí, meč, sekera, hliněný hrnek, nůž, ostruhy s příslušným kováním pro upnutí, břitva a také ocílka na rozdělávání ohně. Posudek kosterních pozůstatků určil, že se jedná o staršího muže se silně abradovaným chrupem a velkými cystami v horní čelisti. Podle nalezeného inventáře lze tento hrob datovat do prvních poloviny 9. století, ale v těchto místech se stále pohřbívalo až do počátku století následujícího. Podle propočtů mohla v těchto místech pohřbívat komunita

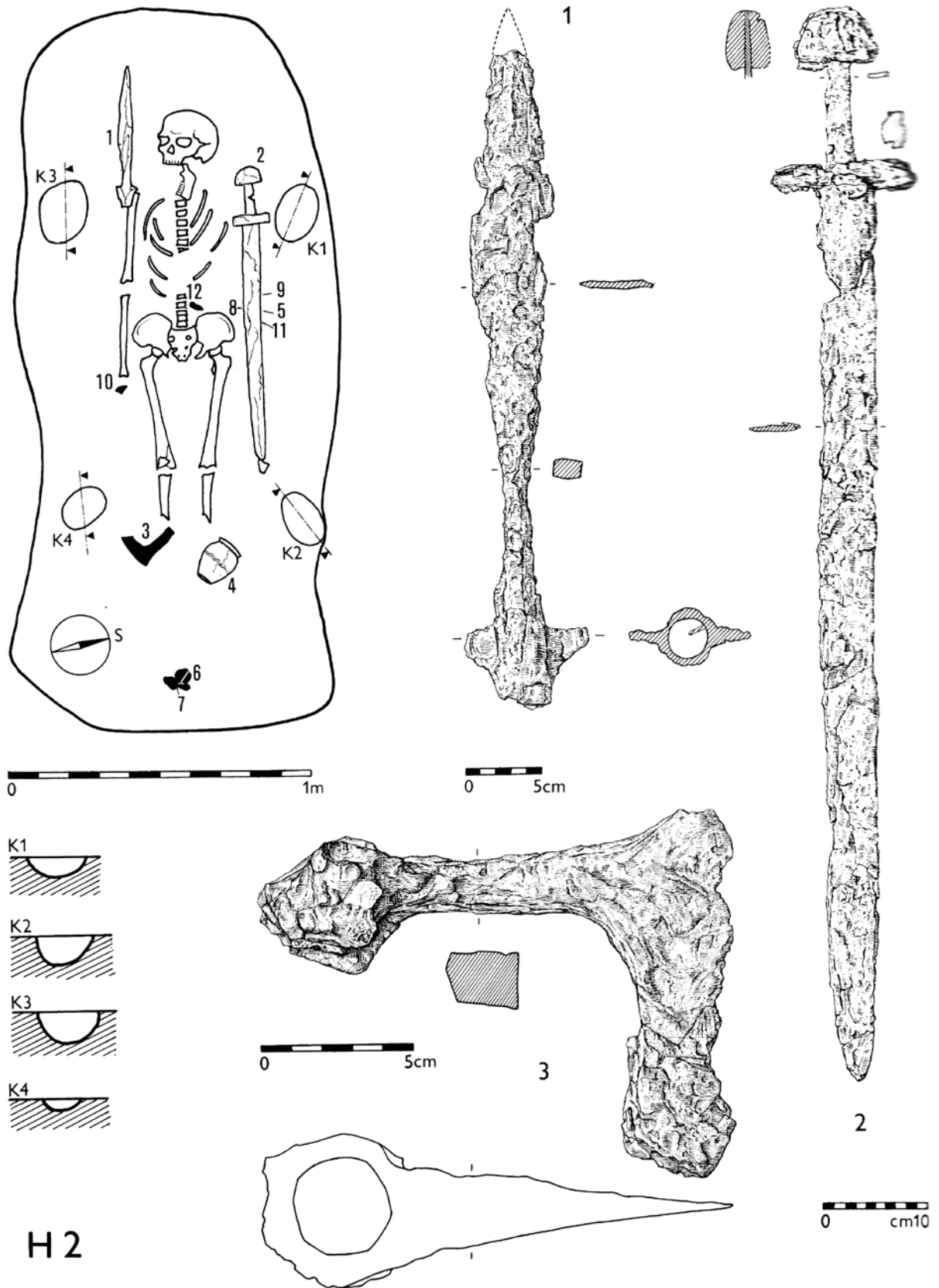
čítající asi 10 lidí. Potud hovoří suchá fakta. Zkusme se však na ně podívat z hlediska toho konkrétního jedince, pohřbeného v hrobu č. 2. Kdo byl, co o něm víme?

Není pochyby o tom, že byl člověkem, který měl v tehdejší společnosti významné postavení. Byl bojovníkem a do hrobu jej uložili i se zbraněmi, kterými dobře vládl. Je dokonce pravděpodobné, že se jednalo o muže pověřeného správou určitého území (Kouřil, 2005, s. 67–99). Ten meč nebyl vůbec běžnou zbraní, protože z 9. století jej známe jen z několika desítek hrobů, a to především ve velkomoravských centrech, jako byla hradiska u Mikulčic, na Pohansku u Břeclavi a Starého Města u Uherského Hradiště. Běžnější zbraní byla tehdy sekera, kterou také dobře ovládal a do hrobu ji dali hned k pravé ruce zemřelého. Také dvoumetrové kopí bylo zbraní, kterou bylo možno udržet protivníka dále od těla. Jestliže sekera a kopí mohly sloužit i k lovu, pak účel meče byl jednoznačně bojový. Víme také, že muž z hrobu č. 2 byl bojovníkem uvyklým jízdě a koně ovládal ostruhami připnutými k botám. K osobní výbavě patřil i zavírací nůž – břitva sloužící k úpravě vlasů a vousů, univerzální nůž a ocílka, kterou úderem na silicitové či radiolaritové úštěpy bylo možno rozdělat oheň. Na počátku 9. století šlo o člověka, který se svou rodinou, a patrně i ještě několika závislými osobami, obdělával půdu na rovině kolem Harasky, pásł dobytek a lovil v okolních lesích. Ve své rodině byl pánem, ale kolem Harasky sídlilo několik podobných rodin, s kterými se znal a s jejichž otci řešil drobné spory i pořádal oslavy. Věděl však, že několik hodin jízdy na východ je sídlo vládce, kterého je nutno respektovat. Jemu byl povinován vojenskou službou. Stávalo se, a bylo to dosti často, že proti proudu Harasky přijel posel nařizující rychlou mobilizaci. Snad oznámil, zda se jedná o obranu před nepřátelským vpádem, či o soustředění k vpádu do nepřá-



Obr. 1 – Morkůvky – plán pohřebiště z 9. století

Zdroj: Měřinský, Unger, 1990, s. 361



Obr. 2 – Morkůvky – hrob číslo 2 s částí inventáře
 Zdroj: Měřinský, Unger, 1990, s. 364



Obr. 3 – Morkůvky – část inventáře hrobu číslo 2

Zdroj: Měřínský, Unger, 1990, s. 365

telského území. Bylo třeba vydat doma příslušné příkazy týkající se hospodaření i okolností za předpokladu, že by se nevrátil, přichystat zbraně, nějaké jídlo na cestu a vzít s sebou některého staršího syna nebo někoho z čeledi. Snad bylo možno počkat na sousedy z horního toku Harasky (od Boleradic nebo Divák) a pak již jet co nejrychleji podél říčky dolů. Třicetkilometrová cesta mohla trvat 5 až 6 hodin a cestou se přidávaly další skupiny podobně vypravených mužů, takže když se blížily k mikulčickému hradisku, byl jich již pěkně velký několikasethlavý houfec. Jak vidno, v naléhavém případě bylo možno provést mobilizaci do 12 hodin, jinak do 24 hodin, ale jak to tak bývá, někdy se

scházelo vojsko i několik dní. Snahou knížete bylo jistě co nejdříve vytáhnout, protože houfci mladých, impulzivních bojovníků, ale i starších zkušenějších válečníků bylo třeba co nejrychleji dostat do akce proti nepříteli. Potom se již táhlo buď za kořistí, nebo se bránilo nepříteli. Pálilo se, tekla krev, rabovalo, vítězilo i prohrávalo. Pokud někdo padl, zůstal většinou na bojišti. V případě, že byl čas, tak byl pohřben, jinak se o jeho pozůstatky postarali ptáci a zvěř. Muž z hrobu č. 2 však měl štěstí, vrátil se domů s kořistí, nebo alespoň živý. Mohl zestárnout, bolely jej zuby a postupně již do boje jezdili jeho synové. Patrně věděl něco i o novém náboženství, které uctívalo Krista, ale nevíme, zda byl

pokřtěn nebo ne. Přesto jeho rodina pohřbívala své zemřelé již jiným způsobem než jejich předkové, kteří zemřelé spalovali na hranici a jejich spálené kosti ukládali do nádob – „popelnic“. Pohřbívali tak, jak to bylo zvykem na západě u Franků – nespálená těla. Tento muž již zažil dobu, kdy na hradisku u Mikulčic, kam se poměrně často dostal, již začali stavět první kostely. Až nakonec, to mu již bylo na svoji dobu úctyhodných padesát nebo o něco více či méně let, zemřel. Pro rodinu to byla velká rána, ženy plakaly a nařikaly, a kolem mrtvolky slavnostně oblečené a položené v jizbě, i se zbraněmi a vším, co měl rád, se celou noc vzpomínalo, zpívalo a popíjela medovina. Ráno jej vynesli synové za účasti sousedů na kopeček a uložili do připravené jámy, jejíž stěny byly vyloženy dřevem. Do hrobu dali to, co měl při sobě, a navíc i nádobku obsahující nějakou tekutinu. Z trámů sestavili strop pohřební komory a hrob vyznačili ještě mohyloou. Postupně přecházel do vzpomínek svých potomků, kteří i po smrti jej obklopovali ve svých hrobech. Život kolem hrobu však plynul dál, až tak asi za 50 až 70 let museli potomci tohoto muže opustit svá sídla, protože celá mocenská struktura opřená o knížecí moc Mojžírovců se rozpadla.

6.2 Děti na pohřebišti z 9. století až počátku 10. století v Divákách

Jestliže smyslem antropologicky pojaté archeologie je rekonstruovat život konkrétních jedinců v minulosti, můžeme se pokusit nahlédnout také do života lidí, které dnes známe jen pod evidenčními čísly nálezových zpráv z archeologických výzkumů. Není to cesta lehká a její úspěch závisí nejen na tom, do jaké míry se dochovaly kosterní pozůstatky a další inventář, ale i na hloubce našich znalostí o prostředí, v němž tito jedince žili. Pokusme se tedy nahlédnout do krátkého života tří dětí, které před více než jedenácti staletími oživovaly svým křikem a hrami jedno nepřilíš významné sídliště na jižní Moravě.

Nejdříve tedy objasníme, co skutečně známe z archeologicky zkoumané situace. Na nevýrazné ostrožně jižně od dnešní obce Diváky, nedaleko od Klobouk u Brna či Hustopečí, se zkoumá pohřebiště lidí, kteří zde žili v tzv. střední a mladší době hradištní, to je v 9. až 11. století. Na pohřebišti se přišlo náhodou, když při hlubší orbě v trati „Padělky za humny“ byly rozorávány kostrové hroby. Na základě upozornění dlouholetého spolupracovníka moravských archeologů Jaroslava Němečka, který z rozrušených hrobů zachránil stříbrný denár a záušnice, bylo zřejmé, že se jedná o mladohradištní pohřebiště.

Z mnoha důvodů, mezi nimiž nechyběla ani dostupnost z Brna a možnost výzkumného zázemí, byla lokalita roku 2000 zvolena jako místo školního výzkumu, na němž studenti antropologie brněnské Masarykovy univerzity získávají praxi v odkrývání a dokumentaci hrobových nálezů z pravěku a časné doby dějinné. Výzkum přinesl celou řadu zajímavých zjištění. Především mělo místo svůj kultovní význam již v pravěku. Dokládají to nálezy datovatelné do

období kultury s moravskou malovanou keramikou, zvoncovitých pohárů a také hroby z doby bronzové. Kromě očekaných mladohradištních hrobů se však našly i hroby datovatelné do 9. století, tj. do doby velkomoravské – viz obr. 4. Vzhledem k hlubšímu zahloubení nebyly tyto hroby porušeny orbou. Mezi jinými zaujmou pozornost hroby malých dětí ve věku do čtyř let.

V hrobu č. 14 se vedle zbytků lebky s částečně prořezanými zuby, svědčícími pro 18měsíční stáří zemřelého dítěte, našla nádobka situovaná původně u nohou dítěte – viz obr. 5.

Podobně i hrob označený číslem 44 obsahoval nejen 10 mléčných zubů dítěte, které zemřelo ve věku dvou až čtyř let, ale i nádobku – viz obr. 6.

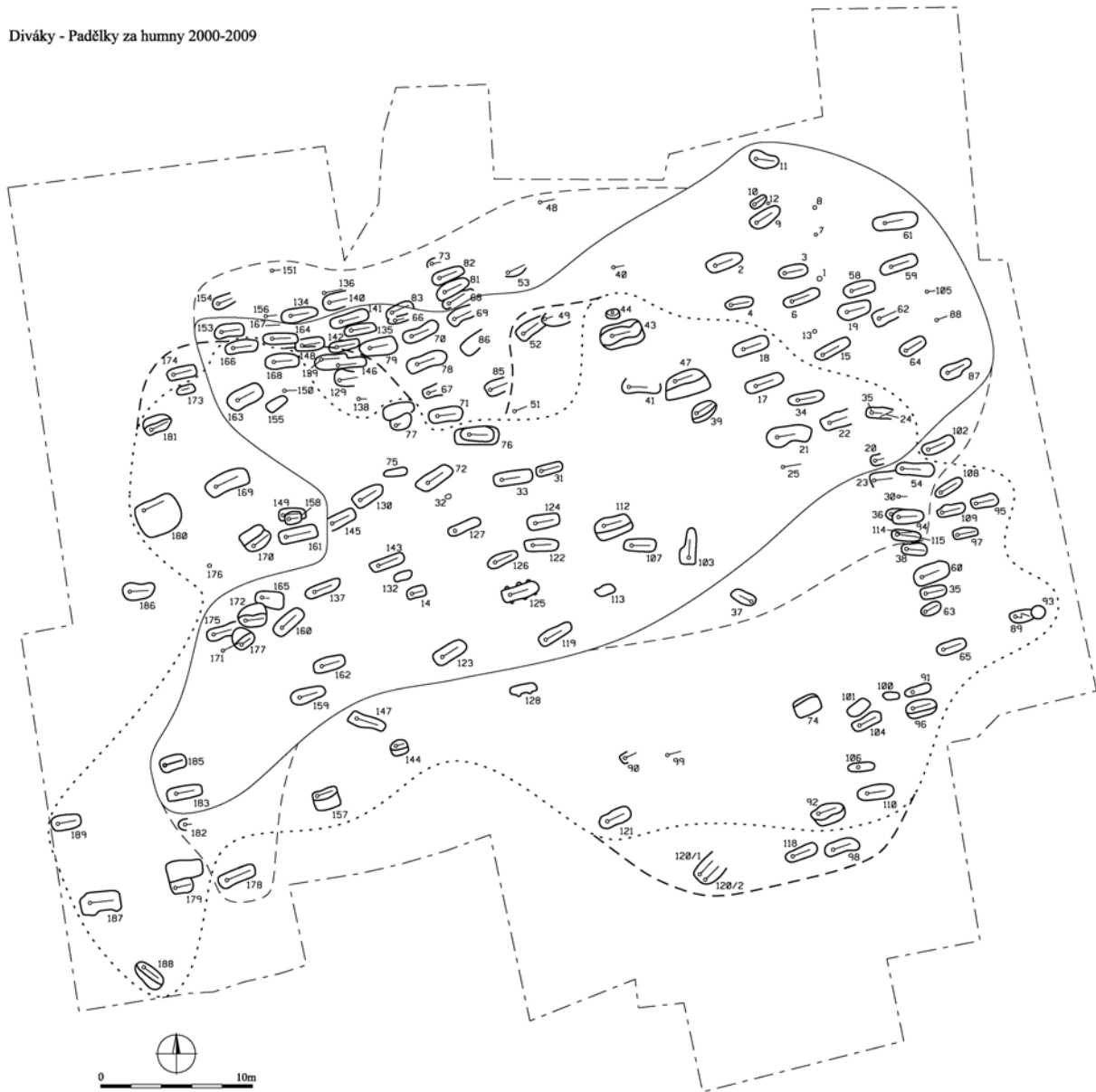
Stejně tak i v hrobu č. 63 se kromě nepatrných zlomků kostí a zubů dvou- až tříletého dítěte našla nádoba, v tomto případě situovaná u nohou pohřbeného – viz obr. 7.

Není toho mnoho, ale nasvědčuje to skutečnosti, že děti v tomto věku byly již jistým způsobem zařazeny do tehdejší společnosti a byl jim vystrojen pohřeb. A co děti mladší? Jejich kostry z tohoto pohřebišti neznáme, ale máme určité indicie, že i novorozenci zde byli pohřbíváni. Tak v hrobu č. 144 sice kostra dítěte nebyla nalezena, ale podle rozměrů hrobové jámy a rozmístění náušnic se mohlo jednat o hrob dítěte maximálně dlouhého 60 cm. V západní části hrobové jámy, v místě hlavy, se našlo 27 skleněných korálků a dvě bronzové náušnice. Ve východní části hrobové jámy ležely tři nádoby. U dna neúplné nádoby se našla vrstva uhlíků svědčící o tom, že nádoba byla použita k vykuřování hrobu – viz obr. 8.

Hroby novorozenců tedy na pohřebišti byly, ale vzhledem k malé hloubce a špatnému dochování koster se jen špatně dochovávají. Zdaleka ne všechny zemřelé děti skončily na pohřebišti. Svědčí o tom nálezy dětských kosterních pozůstatků mezi sídlištními odpadky. Příklady známe ze zhruba stejných, nebo o něco mladších situací na kopci Rubín u Podbořan, Staré Boleslavi či Olomouce (Bláha, 2001, s. 41–75; Boháčová, 2003; Kyselý, 2000, s. 155–200).

Děti z Divák, s jejichž osudem jsme se blíže seznámili, přežily tedy nástrahy nejtělejšího dětství, což nebylo vůbec samozřejmé. Vždyť ještě koncem 19. století, tj. o tisíc let později, velmi dobrý znalec diváckých dětí, pan učitel Mrštík ve své knize *Rok na vsi. Kronika moravské dědiny* píše o tamních dětech: „Ročně ke třiceti se jich v Habrůvce (rozuměj Divákách, pozn. autorů) narodí, a přes polovici jich zpět do klínu země povolá Pán.“ Jeden podstatný rozdíl zde přece jen byl. Jestliže v 19. století zemřelo dítě, bylo pohřbeno, a to většinou přímo na hřbitově se vším, co k církevnímu pohřbu patří. Pokud se jeho křest nestačil realizovat, bylo pohřbeno někde u hřbitovní zdi, ale mezi odpadky se jeho tělíčko mohlo dostat jen v případě kriminálního činu. Pod tuto proměnu se podepsalo křesťanství, považující člověka za lidskou bytost od samotného početí, byť se vstupem nesmrtelné duše do plodu se počítalo až o několik týdnů později.

Diváky - Padělky za humny 2000-2009



Obr. 4 – Diváky. Pohřebiště ze střední a mladší doby hradištní

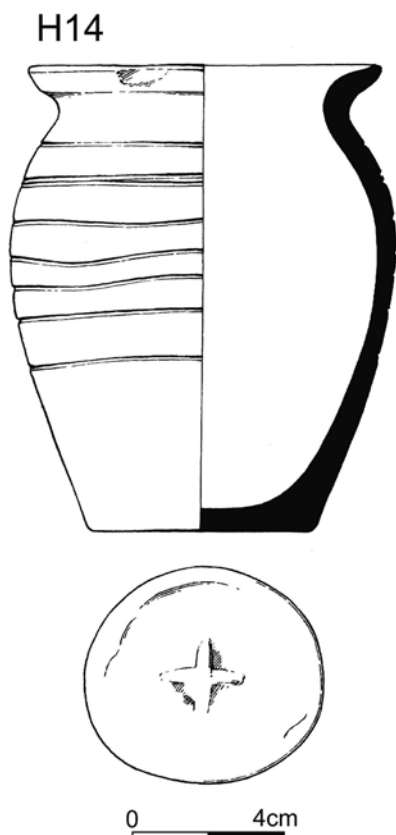
Vysvětlivka: Čerchovaně jsou vymezeny hranice zkoumané plochy, tečkovaně středohradištní pohřebiště, plnou čarou mladohradištní pohřebiště, čárkovaně možné přesahy střed- i mladohradištního pohřebiště.

Zdroj: Unger (z vlastní databáze)

Již na hřbitovech kolem velkomoravských kostelů, např. kolem dvouapsidové rotundy na mikulčických „Valech“, se našlo několik koster novorozenců i dětí do půl roku a 35 % pohřbených nebylo starších šesti let (Profantová, 2003, s. 7–209). Vliv křesťanství na sociální status dítěte je zde zřejmý. Dětem, o něž nám v tomto příspěvku nejvíce jde, se tedy podařilo přežít nebezpečné měsíce a někdy i roky počátku života. Začaly mluvit, chodit a osvojovat si kulturu, tj. způsob života na zemědělském sídlišti jižní Moravy, především hrou a pozorováním. Batolily se po hliněných podlahách příbytků, tlačily se na pece v rohu místností, chodily bosé v košíkách, takže podle oblečení nebylo poznat, kdo

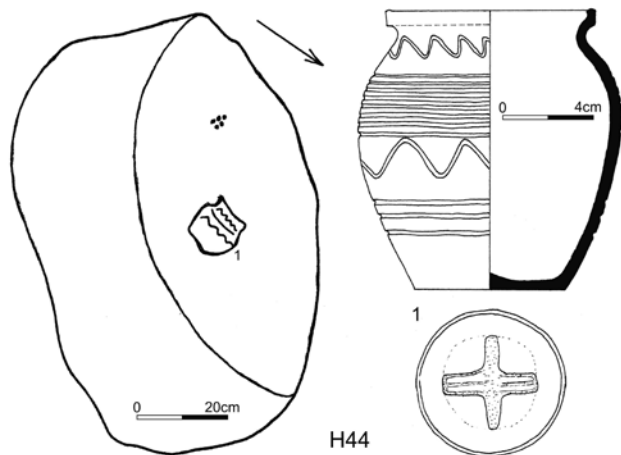
je chlapec a kdo děvče. Dnes samozřejmě nevíme, jestli tyto děti žily současně, nebo v rámci 9. století přišly na tento svět postupně, ale jedno měly společné – smrt. V době, kdy je již rodina a společnost začaly postupně vnímat, přišel konec a rozplynuly se všechny naděje do budoucna. Žádné z nich již nebude pokračovatelem rodu.

Nevíme co bylo příčinou jejich smrti, zda úraz, infekce nebo i nedostatek potravy, ale každopádně jejich smrt byla vnímána jako něco nepatřičného, buď z hlediska příčiny, nebo věku. Dokládají to nádoby, které se našly v jejich hrobech. O jejich významu můžeme jen uvažovat. Nádoby v hrobech byly spojeny s předkřesťanskými náboženskými



Obr. 5 – Diváky. Hrob číslo 14

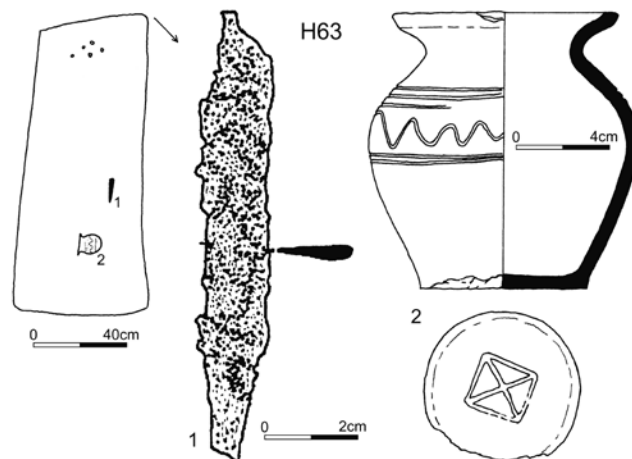
Zdroj: Unger (z vlastní databáze)



Obr. 6 – Diváky. Hrob číslo 44

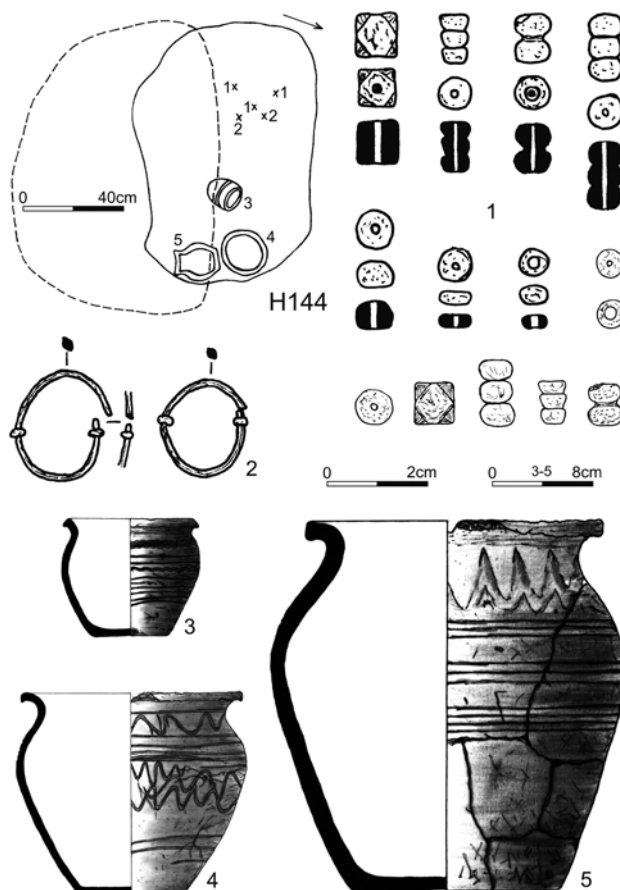
Zdroj: Unger (z vlastní databáze)

představami, protože s upevňováním křesťanství z hrobového inventáře začaly mizet. Kultovní význam těchto nádob je podtržen i značkami na dně, z nichž dvě mají podobu kříže a jedna podobu „psaníčka“. Naproti tomu v současných velkomoravských mocenských centrech na kostelních hřbitovech se nádoby najdou jen velmi vzácně. Proč se tedy tyto



Obr. 7 – Diváky. Hrob číslo 63

Zdroj: Unger (z vlastní databáze)



Obr. 8 – Diváky. Hrob číslo 144

Zdroj: Unger (z vlastní databáze)

hrnky dávaly do hrobu a co vlastně obsahovaly? Zpravidla se uvažuje o tom, že v hrncích byla nějaká tekutina, případně i potrava. Vedle toho však byly zjištěny i stopy po vykuřování dýmem ze dřeva a pryskyřice. Obojí je doloženo na

pohřebišti v Uherském Hradišti – Sadech na Horních Kotvicích (Marešová, 1983). Nádoby tedy v souvislosti s odlučovacími rituály měly zajistit bezproblémový přechod dítěte do jiné dimenze. Uložením mrtvolky dítěte do hrobu na rodovém pohřebišti nad sídlištěm a provedením patřičných rituálních úkonů tedy krátká cesta některých dětí končila. Byly tedy spíše pasivními než aktivními tvůrci dění na venkovském zemědělském sídlišti, ale přece jen zde zanechaly stopu, která ani po jedenácti staletích nezmizela.

6.3 Žena pohřbená ve skrčené poloze na pohřebišti z 9. až počátku 10. století v Divákách

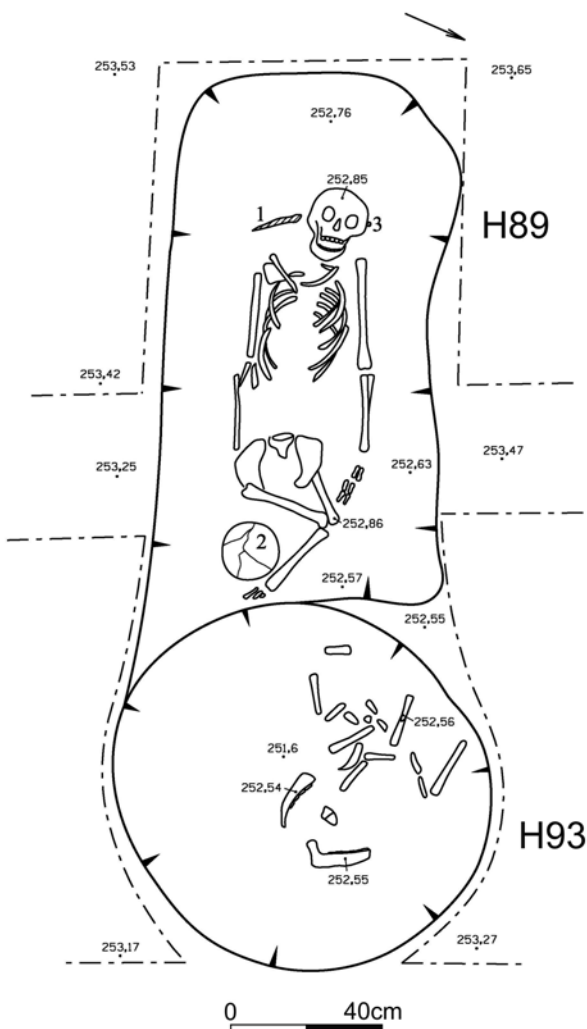
Hroby z 9. až počátku 10. století na tomto pohřebišti jsou orientovány většinou ve směru jihozápad–severovýchod, s tím, že zemřelí do nich byli ukládáni v natažené poloze na zádech s hlavou k jihovýchodu. Většina zemřelých byla pohřbená v rakvích nebo dřevěných komorách a v některých

případech i ve výklencích, zahluobených do delší strany hrobové jámy. Hroby mužů byly někdy vybaveny noži, ostrohami, sekerou či kopím, hroby žen náušnicemi, gombíky, korálky a dalšími drobnostmi. Mnoho hrobů obsahovalo nádoby.

Z celkem pravidelného pohřebního ritu se vymyká hrob č. 89 na jihovýchodním okraji pohřebiště s hrobovou jámou obdélníkového půdorysu, v jejíž východní části se nachází kotlovitá jáma. Kostra ležela v poloze na zádech, dolní končetiny skrčeny ve vertikální poloze tak, že respektovaly hranici objektu č. 93. Levá i pravá horní končetina ležely podél těla. Vpravo u lebky ležel železný nůž a u pánve část dna nádoby. U západního okraje hrobové jámy se našlo ztrouchnivělé dřevo. Při zpracování kosterního materiálu byla v lebce nalezena bronzová náušnice – viz obr. 9.

Kosterní pozůstatky podle morfologie lebky patřily ženě zemřelé, podle stupně obrusu zubů, ve věku 24–30 let. Na kostře nebyly žádné patologické změny, jen na levé straně dolní čelisti byl zubní kaz, kterým byly zničeny dva zuby. Elizaveta Veselovská se na základě dobře dochované lebky pokusila rekonstruovat podobu zemřelé ženy – viz obr. 10.

K hrobu č. 89 se na východní straně přimyká jáma č. 93 kruhového půdorysu o průměru 105 cm a kotlovitého tvaru



Obr. 9 – Diváky. Hrob číslo 89 a jáma číslo 93

Zdroj: Unger (z vlastní databáze)



Obr. 10 – Diváky. Kresebná rekonstrukce podoby ženy z hrobu číslo 89 podle Elizavety Veselovské

Zdroj: Unger (z vlastní databáze)

o objemu 470 cm³. Zahluvovala se oproti dnu hrobu 90 cm a byla zasypana výrazně černou humusovitou hlínou. V horní části záspy se našla v neanatomické poloze téměř úplná kostra ovce nebo kozy staré 1,5 až 2 roky. Inventář (keramika, náušnice) datují hrob do střední doby hradištní (9. století až počátek 10. století) a do téže doby patří i jáma s kostrou zvířete, která je součástí hrobu. Pohřeb je výjimečný jednak polohou na okraji pohřebiště, jednak skrčenou polohou dolních končetin a návazností na jámu s kostrou zvířete.

Hroby vykazující v pohřebním ritu určité anomálie bývají často, nebo spíše někdy, situovány právě na okraj pohřebiště. Skupina hrobů s prvky anomálií v pohřebním ritu, interpretovaných jako protivampyrická opatření, byla objevena za hranicí pohřebiště „Na Valách“ ve Starém Městě a v dalších lokalitách (Galuška, 2004, s. 81–90; Krumphanzlová, 1961, s. 544–549; Staňa, 2006, s. 34; Klanica, 2006, s. 57–187). Zdá se tedy, že na okraji pohřebiště bývali někdy pohřbíváni jedinci s neobvyklým uložením těla.

Silně skrčená poloha těla pohřbeného se běžně považuje za anomálii svědčící o zvláštním postavení člověka ve společnosti. Pokrčením dolních končetin se sledovalo znefunkčnění v aktivním pohybu, které mohlo být umocněno svázáním. Předpokládá se, že se mohlo jednat o čaroděje a kouzelníky, před jejichž návratem se komunita musela chránit (Hanuliak, 2004, s. 104–111). Na pohřebišti v Rajhradě bylo objeveno deset hrobů se silně skrčenými kostřami, z nichž dva vykazovaly znaky po svázání dolních končetin. Všechny byly bez inventáře a sedm z nich se nacházelo na okraji pohřebiště (Staňa, 2006).

Ve středohradištních hrobech se nezdálo, že by se nacházely kosti kurů, vepřů, koz, ovcí, krav, koní a psů, přičemž nejčastější byly kosti z kurů, kterým se asi přičítal hlubší význam. Kostí v záspech hrobových jam se považují za pozůstatky pohřební hostiny (Dostál, 1966, s. 28). Jáma o metrovém průměru a hloubce 90 cm, která byla objevena v hrobu č. 90 na pohřebišti v Divákách, je výjimkou, stejně jako téměř úplný skelet ovce nebo kozy, uložený v neanatomické poloze na povrchu této jámy.

Na základě popisu objevené situace se můžeme pokusit o interpretaci některých prvků pohřebního rituálu. Nejdříve byla do hloubky asi 60 cm od dnešního povrchu, který je zřejmě o několik desítek cm níže než povrch původní, snížený erozí a obděláváním, hloubena hrobová jáma v podstatě standardních rozměrů o délce kolem 180 cm a šířce 70 cm. V západní části poněkud rozšířeného okraje hrobové jámy byla do dna v hloubce 90 cm vyhloubena kotlovitá jáma s horním průměrem 105 cm, která původní hrob prodloužila. Jáma byla vyplněna materiálem se značným obsahem organických látek, které se projevují sytě černou barvou. Pokud byla jáma zaplněna až po okraj, tak ani po zetlení obsahu neklesl povrch o více než 10 cm. Z toho lze usuzovat na konzistentní charakter záspy. Bez analýz, které nejsou a ani nebudou

k dispozici, můžeme jen uvažovat o nějakých vikuálních, např. o obilí nebo luštěninách. Zde je možno uvést, že právě luštěniny jsou tradičně spojovány s rituály souvisejícími se smrtí (Schmitt, 2002, s. 142). Asi půlmetrákové množství těchto potravin by na jedné straně při odhadu výnosnosti 10 až 20 q obilí z hektaru (Beranová, 1980, s. 302; Beranová, 2000, s. 97) nebylo zanedbatelným množstvím, ale na druhé straně by nepřesahovalo možnosti zemědělské komunity 9. století. Na povrch zasypané jámy byly uloženy zbytky ovce či kozy, která byla zřejmě zkonsumována během pohřební hostiny. Teprve potom bylo do zmenšené hrobové jámy, dlouhé jen 140 cm, uloženo tělo zemřelé ženy s dolními končetinami skrčenými v kolenu. Zda končetiny byly svázány, nelze rozhodnout. Vedle bronzové náušnice, která mohla souviset také s úpravou účesu, byly do hrobu přiloženy ještě další předměty. Nůž, položený vedle lebky, patří k běžnému inventáři středohradištních pohřebišť a také spodní část nádoby u dolních končetin se vyskytuje na současných pohřebištích. Vzhledem k tomu, že někdy šlo vedle celých nádob o další keramiku a v některých případech jsou tyto zlomky spojeny s nálezy uhlíků, mohou souviset s vykuřováním hrobů a v některých případech se v této souvislosti hovoří dokonce o vykuřovadlech (Marešová, 1983, s. 49). O dalším železném zlomku nevíme nic určitého. Části dřeva, nalezené u západního okraje hrobové jámy, navozují další problém interpretace. Je velmi nepravděpodobné, že by se v tomto případě jednalo o pohřeb v primárně dutém prostoru – rakvi nebo hrobové komoře, takže po uložení těla i milodarů byl divácký hrob zřejmě zasypan. Dřevo může být pozůstatkem po kůlu označujícím polohu tohoto významného hrobu, ale v hrobech se jejich stopy nacházejí jen zcela výjimečně (Hanuliak, 2004, s. 68).

Mnoho analogií k hrobu ženy na pohřebišti v Divákách najdeme na pohřebišti u Velkých Bílovic (Měřínský, 1984, s. 39–64; Měřínský, 1985). Na severním okraji tohoto pohřebiště se po skrytce povrchové vrstvy rýsoval obdélníkový půdorys o rozměrech 160 × 65 až 45 cm, vypadající jako hrobová jáma orientovaná ve směru jihozápad–severovýchod. V jihozápadní části byla vyhloubena jáma, nebo spíše šachta, v podstatě oválného půdorysu, která se směrem ke dnu, ležícímu v hloubce asi 3 m, rozšiřovala. V hloubce 210 cm, na povrchu černé humusovité vrstvy, se našla kostra lidského jedince neurčeného pohlaví ve skrčené poloze, zemřelého ve věku 16 až 18 let, který měl defekt v podobě srostlice předních řezáků s nadpočetnými zuby. Hlouběji, stále ještě v černé humusovité vrstvě, se našlo 79 kostí ovce domácí. Ještě hlouběji nad kotlovitým dnem byl šedý hlinitopískový zásep přerušovaný dvěma černými humusovitými ččkami. Vzhledem k tomu, že nebyl pozorován stratigrafický vztah mezi obdélníkovou jámou pod povrchem a šachtou, lze situaci interpretovat tak, že podobně jako v Divákách byla část hrobu využita k vyhloubení jámy, lépe řečeno šachty, která však ve Velkých Bílovicích dosáhla mnohem větší hloubky. Snad šlo o dosažení hladiny spodní

vody. Po částečném zasypaní jámy se do asi 50 cm mocné černé humusovité vrstvy dostaly kosti ovce konzumované při pohřebních obřadech a na povrch této vrstvy bylo uloženo, nebo vhozeno, tělo zemřelého mladého jedince. Výše pak byla jáma zasypana hnědou humusovitou hlínou s mezivrstvami žlutého písku.

Přes rozdíl jsou podobnosti s pohřbem ženy v Divákách zřejmé. V obou případech se jednalo o nepříliš staré jedince, do jisté míry vydělené ze společnosti, při jejichž pohřbu na okraji pohřebiště byla vyhloubena jáma a byla konzumována ovce nebo koza. Rozdíl je nejen v hloubce jámy, ale také v uložení těla, které v Divákách má rysy určité pi-

ety, kdežto ve Velkých Bílovicích bylo jen vhozeno do jámy bez jakýchkoliv doprovodných předmětů. Na kostře ženy pohřbené v Divákách sice nebyly zjištěny anomálie, které by byly příčinou jejího zvláštního postavení ve společnosti, ale patrně to byly nějaké fyzické či duševní vlastnosti, které ji zařadily mezi nebezpečné zemřelé, při jejichž pohřbu je třeba uplatnit zvláštní opatření. Přestože vypovidací možnosti archeologicky odkryté situace poskytují jen omezené možnosti interpretace, mnohé naznačují a umožňují určitý vhled do duchovního života lidí v minulosti. Je pravděpodobné, že další nálezy ještě upřesní naše znalosti v tomto směru.

7 SMRT, KTERÁ DĚSÍ

Konstatovali jsme, že smrt můžeme chápat jako čistý fakt, stejně jako narození, neboť se nám děje zvnějšku a proměňuje nás ve vnějšek. Tento stoický postoj však nevysvětluje poměr moderního člověka k smrti samotné, ten je možno shrnout jediným slovem: strach. Možná právě proto, jak tvrdí Landsberg, že je pro nás téma smrti nevyčerpatelnou otázkou, možná proto, že nám nastoluje krajní mez, možná proto, že nevěříme v nesmrtnost, v nás smrt vyvolává děs a hrůzu.

Podle teorie významného britského antropologa Bronislawa Malinowského, je smrt nejdůležitější pramen náboženství. Pojďme se tedy ve stručnosti podívat na víru a rituály, které doprovázející umírání a smrt lidí pocházejících z jiného kulturního a náboženského prostředí (Dorková, 2008, s. 52–77).

Pro křesťana je umírání jen krátké přechodné stadium, znamenající biologické dožití těla, v žádném případě však zánik duše a ducha. Křesťané věří, že drží-li se Ježíšova učení, dostanou se po smrti do nebe. Bible dokonce vyzývá k boji proti strachu z umírání. „Bůh neudělal smrt a nelibuje si, když hynou živí,“ praví Bible. Smrt odporuje plánům Boha Stvořitele a je „posledním nepřítelem“, který má být přemožen. Smrt je následkem odvrácení člověka od Boha – dárce života. Křesťanská naděje v život věčný nespočívá v nějaké metafyzické teorii o posmrtném životě (i když teologické tradice znají bezpočet takových teorií), ale spoléhá na Kristovo slovo: „Já jsem vzkříšení a život. Kdo ve mne věří, neumře navěky.“

Přístup ke smrti a smutku v judaismu je určován pohledem na Boha jako stvořitele univerza. Judaismus říká, že duše je nesmrtelná, tj. židé věří, že zemřelý bude vzkříšen s příchodem Mesiáše, proto s ním zacházejí s úctou. Oproti křesťanům se však domnívají, že půjde o první Mesiášův příchod. Tradice judaismu učí, že nemocný člověk nemá být v nemoci a ve smrti sám. O nemocného a umírajícího se mají starat příbuzní nebo tradičně pohřební bratrstvo, které se nazývá „Chevra kadiša“ neboli Svaté bratrstvo těch,

kteří konají „gemilut chasadim“ (skutky milosrdenství). Velmi důležitým úkolem pohřebního bratrstva je vyslechnout doznání hříchů umírajícího, který jako svá poslední slova pronáší vyznání víry „Šema Jisra'el“.

Islám chápe smrt jako odloučení duše od těla. Smrt však není nic negativního, zlého a není důsledkem hříchu, tak jak je tomu např. v křesťanství. Smrt stvořil Bůh, aby člověka zkoušel. Smrt je chápána jako „vstup do ochranné péče Boží“. Islámská víra říká, že život a smrt, zdraví a nemoc jsou vůle Boží. Muslimové se domnívají, že dobrý muslim, který denně zachovává rituály, přijde k Alláhovi. Umírající musí vyznat své hříchy a žádat o odpuštění v přítomnosti rodiny. Umírá-li muslimský pacient, jeho rodinní příslušníci se o něj velmi intenzivně starají, ve dne i v noci.

Pro **hinduistu** je smrt přestupní stanicí, jelikož věří v existenci jemnomotné substance – „dživa“, která putuje ze života do života, až se nakonec rozplyne. Podle nauky o reinkarnaci se lidská duše po smrti znovu narodí do jiného těla, a to podle činů daného člověka. Mluvíme o tzv. karmovém zákonu. Člověk si svými činy vytváří buď dobrou, nebo špatnou karmu. Negativní karma není důsledkem neposlušnosti vůči Bohu, ale porušením vesmírných zákonů dharmy. V příštím životě čeká člověka škála možností, od vtělení do obyvatel podsvětí, zvířat či lidí až po nebeské božské bytosti. Pro hinduisty je velmi důležité a přirozené, že jsou se svým blízkým ve chvílích umírání i v okamžiku smrti. Pro každého hinduistu je žádoucí, aby zemřel v těsném spojení s Matkou Gangou. Ona je živoucím spojením světa lidí se světem bohů. Není-li Ganga v blízkosti, umírající bývá aspoň vynesena z místnosti na čerstvý vzduch pod posvátnou bazalku tulsí.

Buddhisté věří, že život je cyklus a že se mrtví rodí znovu na odlišných „úrovňích“ života podle toho, jak prožili svůj život. Domnívají se, že je možno dosáhnout nirvány, tj. rozplynutí, stavu blaženosti, klidu, zapomenutí. Představy a rituály spojené se smrtí shrnuje kultovní Tibetická kniha mrtvých, která je formulována jako poučení zemřelému.

Zasvěcuje člověka do různých fází posmrtného mezistavu („bardo“) s cílem umožnit vysvobození ze „sansáry“. Buddhisté mají velmi úzký vztah k umírání a ke smrti. Umírání a smrt je podle učení buddhismu dlouhodobý proces, při kterém energie („duše“) opouští tělo. Zemřelý je podle buddhistického pojetí „tzv. mrtvý“. Znamená to, že tělo se oddělilo od vědomí, které zůstává, a buď spěje k vysvobození, nebo prochází bardem k novému zrození. Toto vědomí disponuje nadpřirozeným vnímáním všeho kolem, takže takový člověk slyší všechno, co se mu říká. Umírajícího a zemřelého doprovází nejvyšší tibetský duchovní mistr – lama. Jeho úkolem je předčítat umírajícímu texty z Tibetské knihy mrtvých, s cílem vyprostit duchovní podstatu ze závislosti na těle a zdolat obtížné období přechodu do nového zrození (tzv. bardo).

Podle **Číňanů** patří člověk a kosmos k sobě. Jejich obraz světa zahrnuje tři roviny: dole říši mrtvých, nad ní zemi jako místo pobývání živých a konečně nebe, místo předků a bohů. Po smrti vystoupí tři „vyšší“ duše („chun“) na nebesa. Sedm „nižších“ duší („pcho“) sestoupí dolů do země. Předkové, zvláště královští, bývají situováni nahoru – jako polobohové v blízkosti četných přírodních bohů (Küng, 2006, s. 105). Úcta k předkům stojí od pradávna v centru čínské zbožnosti.

Svědkové Jehovovi chápou duši jako integrální součást živého (případě zvířecího) těla, nikoli složku oddělitelnou od těla a nositelku individuální identity. Svědkové Jehovovi věří v posmrtnou existenci, která však nenastává bezprostředně po smrti, ale po různě dlouhém časovém období neexistence člověka. V tomto období je člověk, tedy jeho podoba a identita, jako by byl „uložen v Boží paměti“, aby mohl být znovu vzkříšen k životu na zemi. Ti, kteří dodržují Bibli, budou znovu vzkříšeni, ti, kteří se nechťejí podřídit Božímu řádu, budou zničeni. Věří tedy v naplnění původního Božího plánu, věčného života. Naopak nevěří v determinaci individua. Dění podle jejich přesvědčení podléhá buď náhodě, nebo je následkem přímého vlastního zavinění (Nešporová, 2005, s. 52).

Oddaní Kršna vnímají smrt především jako nejdůležitější okamžik života a konec těla. Věří, že smrtí existence nekončí, protože duše těla je nezničitelná a věčná. Vyznávají tedy názor, že duše, která se nachází v našem hmotném světě, se bude tak dlouho převtělovat, dokud nedovede svůj život k dokonalosti v podobě znovunavázání láskyplného vztahu s Bohem. Pokud člověk myslí na Kršnu, tak dosáhne konečného cíle, tj. odchodu do duchovního světa, který je plný poznání a blaženosti, odejde domů ke Kršnovi. Pokud nežije v souladu s pravidly, tak se narodí v jiném těle, které však nemusí být nutně lidské, ale třeba zvířecí či ještě nižší. Představy oddaných Kršny jsou v otázkách života a smrti velmi komplexní a přesné. Jsou založeny především na sakrálních textech Bhagavadgíty a Šrímad Bhá-gavatamu, resp. na jejich Prabhupádových komentářích. Pro členy Haré Kršna je okamžik umírání důležitější než samotný pohřeb. U umírajícího se vykonávají purifikační

obřady, které mu pomáhají dosáhnout co nejpříznivější pozice v další existenci. V průběhu obřadů se zpívají mantry. Jako očištné prostředky se používají některé rostliny a látky, např. tulasí či čaranamrita. Členové hnutí věří, že duše připoutaná k tělu se může i po smrti k němu vracet a škodit tak živým lidem. Z toho důvodu se vykonávají různé očištné obřady, ale ještě více se preferuje pohřeb žehem s následným rozptylem popela do posvátné řeky, nejlépe do Gangy. Během pohřebního obřadu se zpívá Haré Kršna. Součástí obřadu bývá pohřební hostina, na které se podává prasadám – jídlo obětované Kršnovi. Rituály, včetně pohřebních rituálů, nemají pro členy tohoto hnutí příliš velkou duchovní hodnotu. Jejich význam spočívá především v udržování společenských kontaktů.

Bahájismus věří v nesmrtnost duše a v život po smrti. Vzhledem k tomu, že duše je nesmrtná a věčná, pokračuje ve svém vývoji i po tom, co se oddělí do lidského těla. Duše tedy existuje v dalších světech Božích a je si vědoma svých skutků na zemi. Za duše mrtvých se lze modlit, a tím napomoci jejich rozvoji. Bahájcí nevěří v nebe či peklo jako konkrétní místa, kam duše odchází po smrti. Tyto pojmy vyjadřují pouze duchovní postavení těchto duší po smrti, nebo vyjadřují to, že duše je blízko k Bohu. Peklo označuje skutečnost, že duše je Bohu vzdálená. Jak již bylo řečeno, pro Bahájce nejsou rituály důležité, proto i rozloučení se zemřelým probíhá velmi jednoduše. V bahájismu kremace není přípustná. V rámci pohřbu probíhá dlouhá modlitba u otevřeného hrobu, kterou pronášejí věřící. Zajímavostí také je, že uložení do země se v zásadě nekoná dále než hodinu cesty od místa úmrtí. Toto pravidlo platí i tehdy, když dotyčný zemře mimo svou vlast.

I přes výše uvedené názory na smrt včetně víry v posmrtný život u jednotlivých náboženství, spolků i hnutí si klade me několik otázek. Proč upadá víra v nesmrtnost? Víra ve vzkříšení? „Moderní člověk západního typu“ nedá mnoho na posmrtný život právě proto, že principiálně popírá jádro a podstatu smrti. Smrt jsme vytěsnili z naší kultury. Smrt jsme zavřeli do nemocnic a sanatorií. Smrt jsme vyhnali z domů a bytů. Smrt je tu jen pro slabé, staré a nemocné. Smrt není součástí našich životů! Zakazujeme smrti navštěvovat naše domovy. Smrt nás děsí! Proč? Jsme si přece jisti nutností své smrti. „Neboť nikdo neví o smrti ani to, zdali snad není pro člověka ze všeho největší dobro, a lidé se jí bojí, jako by dobře věděli, že to je největší zlo. A přece, jak by nebylo právě tohle hanebná nevědomost, domnívat se, že víme, co nevíme?“ (Platon, 1994, s. 57).

Možnou odpovědí je, že nás děsí více smrt našich blízkých a strach z osamění než fakt, že směřujeme ke smrti stejně neodvolatelně jako oni. Zvládnout smrt blízkého člověka není nijak lehké. Smrt osoby blízké je vždy extrémním zásahem do života pozůstalých. V okamžiku se jim promění celý život. Průlomovou iniciativou ve verbalizaci truchlení a smrti v České republice je iniciativa poraden pro pozůstalé. Mezi přední představitelky teorie truchlení a supervize poradenství pro pozůstalé patří

česká psycholožka a socioložka Špatenková. Podle ní je základním východiskem péče o pozůstalé, která má zmírnit následky úmrtí osoby blízké v jejich budoucím životě, fakt, že pro pozůstalé může být mnohem přijatelnější hovořit o bolestivých a zraňujících záležitostech s „cizím člověkem“ – poradcem – než s příbuzným, druhým pozůstalým, případně lékařem.

Proč ani u odborných profesí, jako jsou lékaři, všeobecné sestry, zdravotně sociální pracovníci, psychologové, nenalézají pozůstalí pochopení? Špatenková odpovídá: „Jedním z důvodů je citlivost problematiky umírání a smrti. Smrt děsí. Připomíná všem jejich bezmocnost, neschopnost čelit smrti a bojovat s ní, ale také vlastní konečnost. Kromě toho je každé setkání s někým, koho zasáhla smrt blízkého člověka, bolestivou konfrontací s možností, že by se to mohlo stát také nám... Dalším důvodem může být i nedostatečná zkušenost s tím, jak pracovat s truchlením a truchlícími lidmi“ (Špatenková, 2008, s. 12).

Zde opět narážíme na stěžejní téma současnosti. Smrt je tabuizována. Ani odborní pracovníci, vysoce specializovaní lékaři nebo psychologové, nemusí vždy její příchod umět zpracovat a poskytnout pozůstalým nebo umírajícím přiměřenou, vysoce empatickou péči, případně doprovázení. Truchlení má důležitá opodstatnění a člověk by s nimi měl dále pracovat. Obvykle se mluví o **čtyřech úlohách truchlení**:

- 1) přijetí ztráty jako reality;
- 2) přijetí zármutku;
- 3) adaptování se na svět, ve kterém zesnulý chybí;
- 4) citové odpoutání se od zesnulého a investování citů do jiného vztahu.

Je velmi těžké stanovit, kdy celý proces truchlení končí. Uvádí se, že normální proces truchlení zakončený nalezením nové identity (zjednodušeně můžeme tuto identitu popsat jako „moje já, nyní už bez zesnulého“) trvá asi jeden rok. Ozývají se ale hlasy, že proces zármutku nekončí vlastně nikdy (Cesta domů, 2010). V tomto procesu si někdy pozůstalí mohou připadat osamělí. Pokud jim jejich okolí není schopno pomoci, vyslechnout je a jednoduše „doprovázet“, může se stát období truchlení pro pozůstalé velmi náročným. V takových případech je dobré vyhledat poradnu pro pozůstalé, která se zabývá odbornou pomocí.

Poradenství pro pozůstalé se zabývá péčí o ty, kteří ztratili blízkého člověka a potřebují se na novou situaci adaptovat. Poradenství pro pozůstalé je adekvátním způsobem pomoci v případě nekomplikovaného, „normálního“ způsobu truchlení. Na pomoc při komplikovaných formách zármutku se zaměřuje tzv. terapie pozůstalých. Terapie je indikována v případě, kdy u pozůstalých je patrná závislost na zemřelém, přetrvávají pocity viny, úzkosti, hněvu nebo vzteku. Terapie je vhodná také v tom případě, když pozů-

talí nepocítují žádné pocity, nebo pokud zármutek vyvolá a oživí dřívější nezpracovanou ztrátu.

Poradenství může mít podobu doprovázení (pomáhá klientovi přijmout a zvládnout subjektivní prožívání objektivně nezměnitelné situace – ztráty blízkého člověka), vzdělávání (pozůstalý vyhledá pomoc, protože chce získat informace, vysvětlení, chce si něco ověřit apod.), konzultační činnosti (odborná porada jinému odborníkovi, který pečuje o téhož klienta), poradenství (vede klienta k hlubšímu náhledu na situaci, kterou právě prochází). Poradce pomáhá klientovi najít nejlepší způsoby řešení problému, nabízí určité rady, návody, inspirace atd. Klient má možnost si sám vybrat z více řešení, poradce zde není ten, kdo rozhoduje (Špatenková, 2008, s. 13–14).

V České republice nemá poradenství pro pozůstalé žádnou tradici, na rozdíl od zahraničí, kde je tato služba plně etablovaná a legitimně poskytovaná. Již v roce 2008 upozorňovala Zlatica Dorková (2008, s. 208) ve své disertační práci na to, že chybí vzdělávání v oblasti komunikace s pozůstalými, a to nejen u pracovníků pohřebních služeb. Od té doby se situace postupně mění, a to díky pracovní skupině pro tvorbu standardů v poradenství pro pozůstalé, která působí při Ministerstvu pro místní rozvoj ČR od roku 2009. Díky jejich iniciativě funguje od roku 2012 státem uznávaný hodnotící standard Poradce pro pozůstalé, jehož cílem je ověřovat odbornou i osobnostní kompetenci osob, které chtějí poradenství pro pozůstalé realizovat, a to prostřednictvím tzv. autorizovaných osob. Kdo je vlastně poradce pro pozůstalé v českých podmínkách? Je to kvalifikovaný pracovník, který samostatně a systematicky pod dohledem supervizora doprovází klienty prostřednictvím poradenského vztahu vytvořeného v průběhu umírání jim blízké osoby při přípravě pohřebních obřadů a při jejich práci se smutkem. Typová karta „Poradce pro pozůstalé/ Poradce v poradenství“ pro pozůstalé vymezuje pracovní činnosti následovně (Špatenková, 2013, s. 33):

- samostatné provádění soustavné psychosociální podpory a podle potřeby akutní krizové intervence,
- vytváření dlouhodobých pietně uměřených vztahů klienta k zemřelému,
- vedení poradenského rozhovoru a specializovaných výcvikových programů usnadňujících práci se vzpomínkami a ventilaci emocí,
- analytická a metodická činnost v individuálním a skupinovém poradenství pro pozůstalé,
- identifikování „komplikované“ reakce na ztrátu blízké osoby,
- doporučování dostupné svépomoci (jak mohou pozůstalí účinně pomoci sami sobě),
- evidování klíčových dat o průběhu a výsledcích poradenského procesu.

8 STÁŘÍ A SMRT Z POHLEDU ANTROPOLOGIE A PŘÍBUZNÝCH OBORŮ

V antropologii by mělo jít předně o to, chápat život jako jedinečnou příležitost, osobní, nezaměnitelné poslání. **Lékařská etika** se zabývá kontrastem materiálních hodnot i problematikou umírání a smrti ve společnosti vědeckotechnického pokroku. Klade si mimo jiné tyto otázky: Co je smrt? Co o ní víme? Víme-li, že musíme zemřít, jaký k ní máme vztah? Je eutanazie etický problém?

Lékař jako veřejná osoba s možností morálního hodnocení ze strany kolegů, pacientů a veřejnosti se ve své činnosti řídí etickým, povinnostním kodexem, počínaje požadavky Hippokratovými. Z tohoto hlediska je etický kodex práv pacientů novinkou a řeší věky tolerovanou asymetrii vzájemného vztahu mezi lékařem a pacientem. V souvislosti s přechodem od paternalistického vztahu lékař–pacient ke vzájemnému partnerství nabývají na významu zásady lékařské etiky. Co bylo dříve lékařské péči přirozené, je dnes nutno jistit lékařským kodexem (srov. Haškovcová, 2002, s. 95–101).

Smrt opanovala ústavní zařízení, hospice, léčebny pro dlouhodobě nemocné, nemocnice. Výše jsme přiblížili důvody, proč dnešní západní civilizace vytěsnila smrt na okraj společnosti, zneviditelnala ji všednímu životu. V závěru se k tomuto tématu opět vrátíme. A přesto ve filozofii 20. století se téma smrti, umírání a sebevraždy objevuje jako stále živý námět. Snad žádné století nebylo tak kruté a nepobralo tolik obětí. Možná právě proto inspirovalo nesččetně jak literárních, tak filozofických autorů k imanentnímu zájmu o dané téma. Zdá se to až absurdní. Žijeme v době, kdy se většina příslušníků západní civilizace se smrtelností člověka setká jen nahodile, kdy pohlédneme do tváře mrtvého stěží častěji než jednou či dvakrát za život, a přitom jsme dětmi těch, kteří se stali či museli stát masovými vrahmi v nejkrvavějších válkách lidstva. Vytěsnila jsme smrt z obyčejných životů jako bychom se tím snažili pojistit si nárok na nesmrtelnost, a přesto literatura, umění, filozofie si permanentní přítomnost smrtelného ohrožení každého z nás uvědomuje více než dříve.

Často dnes můžeme slyšet, že naše kultura je kulturou smrti, správně řečeno **masmediální kulturou smrti**. Člověk se dennodenně setkává se smrtí v televizi, v kině nebo při hraní počítačových her. Klademe si tedy otázku, proč se člověk bojí smrti, když o ní každý den slyší? Odpověď je jednoduchá – smrt se téměř vždy týká jiných lidí. Televizní či filmová prezentace smrti zobrazuje individuální smrt individuálních aktérů za individuálních podmínek v takové podobě, že lze spoléhat na náhodnost smrti, na smůlu, na možnost obejít ji. Lidé ve filmech umírají proto, že byli zabiti, a byli zabiti proto, že byli v nesprávnou dobu na nesprávném místě, nebo proto, že byli „zlými“ postavami v ději, nebo podlehlí nemoci, anebo nemoci málo vzdorovali. Tímto se snižuje práh citlivosti k faktu, že smrt se týká všech a že i dnes, v moderní společnosti, s moderním lékař-

stvím, může přijít zcela nečekaně (Přidalová, 1998, s. 352). U diváků je umocněn pocit, že smrt se týká, jak již bylo řečeno, těch druhých, kteří si nedali pozor anebo prostě měli smůlu.

Mnohé sociální instituce či příspěvkové organizace se v současnosti přímo zasluhují o obnovení zájmu o poslední dny člověka a detabuizaci problematiky umírání a smrti myslí „smrtelně vážně“. Vrací se tak k odkazu mnoha filozofů, kteří v konečnosti lidského údělu viděli životu vlastní smysl.

Mezi ně patří i Heidegger, který ve smrti vidí oprávněně poslední horizont lidského bytí. Podle Heideggera, jestliže usilujeme o porozumění svému bytí a bytí obecně, musíme si nejprve uvědomit, co je „bytí“. Musíme začít analýzou lidského bytí samého. Lidské bytí se projevuje v dění. Je určeno **časovostí** (bytí a čas). K lidskému bytí a bytí vůbec patří časová určenost. Čas je dimenzí, v níž se pohybuje náš život, naše bytí. Sám čas je časem lidského bytí, je určen našimi prožitky, tím, jak se mění náš pobyt na tomto světě. Čas tak není nějakou fyzikální veličinou, je subjektivní, skládá se z prožitků toho kterého subjektu. Minulost, přítomnost a budoucnost v něm tvoří jednotu. Lidské bytí je vždy bytím směřujícím k budoucímu, minulost i přítomnost jsou čímsi, co nás neustále opouští, míjí, co nám chybí.

Lidské bytí je tedy určeno svou časovostí. Člověk je vržen do světa, do prostoru a času, který je mu určen. V okamžiku vrženosti se stává aktivním, usiluje o zachování své existence, pečuje o své bytí-tu. Základním určením lidského bytí je starost. Starost vede k obstarávání svého bytí-tu potřebnými věcmi, vedoucími k přežití – pečujeme o své bytí-tu. Přitom celé lidské bytí směřuje k jedinému, to je smrt. Smrt je stále přítomna v lidské existenci. Je jejím stálým ohrožením. Člověk se musí naučit žít s vědomím své konečnosti, časové omezenosti svého bytí.

„Smrtelní jsou lidé. Nazývají se smrtelní, protože mohou zemřít. Zemřít znamená: být schopen smrti jakožto smrti. Jen člověk umírá. Zvíře hyne. Nemá smrt jakožto smrt ani před sebou, ani za sebou. Smrt je schrána, v níž je Nic, totiž to, co v žádném ohledu vůbec není něčím pouze jsoucím, co však nicméně bytuje, dokonce jako tajemství bytí sama. Smrt jakožto schrána tohoto Nic ukrývá v sobě bytování bytí. Smrt jakožto schrána tohoto Nic je skryše bytí. Smrtelné nazýváme smrtelnými – ne proto, že jejich pozemský život končí, nýbrž proto, že jsou schopni smrti jakožto smrti. Smrtelní jsou, kdož jsou, jakožto smrtelní, totiž bytující ve skryši bytí. Jsou bytující vztahem k bytí jakožto bytí. Metafyzika si naproti tomu představuje člověka jako animal, jako živočicha. I tehdy, když animalitou vládne ratio, zůstává bytí člověka určeno z hlediska života a prožívání. Živočichové nadaní rozumem se musí smrtelnými teprve stát“ (Heidegger, 1993, s. 29).

Autentické bytí-tu prožíváme jen tehdy, když se vyrovnáme se skutečností smrti a nezapomínáme na ni. Díky odkrytosti vlastního bytí-tu můžeme porozumět bytí jako takovému – porozumět celku světa. Tento proces porozumění je propojen s pochopením a prožitkem světa, vztahu k druhým lidem. Poznání bytí – světa – nezávisí na vědeckém poznání, popisu, pravd o tomto světě, ani na popisu tohoto světa pomocí vědeckých zákonů, ale na přiblížení se světu tolik, že se ztotožníme s vlastním bytím – vstoupíme do něj!

Martin Heidegger tvrdí: „Teprve lidé jako smrtelní budou obývat svět jako svět. Jen z jemného víru světa vzejde

jednou věc“ (Heidegger, 1993, s. 35) – myšleno tento svět ve své neskrytosti – osvětlený – viditelný – poznatelný. Abychom odhalili neskrytost bytí, musíme hledat to, v čem se ona neskrytost může projevit, jak do ní vstoupit, jak neskrytě vstoupit – jak plně odhalit – do svého bytí – své bytí. Úkolem člověka je tak, jednoduše řečeno, pokusit se porozumět sám sobě, porozumět tomu, jak a proč je ve světě, co je zdrojem jeho existence, co je to vlastně bytí a lidské bytí, aby mohl autenticky žít, sebevědomě žít.

9 ZÁVĚŘ

Závěrem se zabýváme utrpením člověka, pojímáme jej jako příspěvek filozofie k jejímu zmírnění. Utrpení můžeme charakterizovat jako psychosomatický dyskomfort plný bolesti, chronicity a disharmonie organismu. Ovšem je v silách filozofie přispět ke zmírnění utrpení člověka? Jiří Jankovský, autor *Etiky pro pomáhající profese*, je přesvědčen, že ano. Tvrdí, že ze smyslu života vyplývá i smysl lidského utrpení. „Současnost preferuje jednoznačně zdraví, mládí, úspěch a výkon. Kvalita života se odvíjí právě od těchto hodnot, a proto také jakékoliv odkazy na význam utrpení, bolesti a nemoci pro osobní růst každého jednotlivého člověka jsou považovány téměř za nepatřičné“ (Jankovský, 2003, s. 126).

Smysl života je však pro filozofii nepatřičné téma, třebaže se k němu čas od času filozofové vrací, např. Ivo Odehnal ve své filozofické antropologii uvádí: „Z hlediska lidství (humanity) může být smysl života spatřován v sebezdokonalování, potlačování konzumního způsobu života, v rozvíjení tvůrčího přístupu k životu a vyhnutí se extrémům krajního individualismu, tedy negování všeho společenského“ (Odehnal, 2002, s. 165). Marian Mráz (2000, s. 117) v knize *Problém utrpení a jeho řešení v medicínské etice* uvádí, že skutečnost aktuální přítomnosti utrpení a bolesti se stává pro člověka výzvou k transcendenci. Utrpením se člověk stává bohatším a zralějším, protože může dat utrpení etickou hodnotu a najít jeho metafyzický význam.

Ovšem jak a kde hledat v konkrétní situaci péče o umírajícího a procesu umírání sílu k rozvíjení tvůrčího přístupu k životu? Jak zajistit, aby došlo k naplnění mnohdy posledních hodin? Také zde nacházíme možnost pomoci, kterou se může stát (Jankovský, 2003, s. 150–153):

- „Pastorační péče jako duchovní péče, neomezující se pouze na praktikující věřící a poskytovaná jenom duchovními.
- Pastorační péče jako projev holistického pojetí lidské bytosti.

- Pastorační péče jako doprovázení nemocných a umírajících, jako zmírňování jejich utrpení. Je velmi často prováděna laiky“.

Pastorační péče podobně jako poradenství pro pozůstalé má zázemí v hospicové péči o dlouhodobě nemocné či nemocné v tzv. terminálním stádiu nemoci.

S detabuizací umírání a smrti souvisí mezi odbornou i poučenou veřejností stále živá otázka, zda upřednostnit ve starosti o nemocného/umírajícího rodinu nebo odbornou nemocniční péči. K tomuto tématu se vyjadřuje obšírně např. Helena Haškovcová v knize *Thanatologie* (2007, s. 27–31), ve které popisuje domácí a institucionální model umírání. Oběma modelům péče o umírajícího totiž něco chybí, při domácí péči je to stále dosažitelná profesionální odborná péče a při nemocniční péči zase láska, která může být přítomna pouze v kruhu nejužší rodiny (srov. Haškovcová, 2007, s. 27–31). Jak se projevuje institucionalizace a medicinalizace v běžné realitě? Můžeme to shrnout do několika bodů:

- využíváním návštěvní doby místo nabídky individuálních kontaktů s umírajícím,
- popíráním skutečného stavu umírajícího,
- přesvědčováním lékaře, aby zkusil provést rizikový výkon,
- realizací lékařské péče tam, kde by více pomohlo pohlázení,
- zakazováním projevů utrpení,
- hledáním viníka dané situace,
- obranou před útočnými projevy umírajícího,
- odsunem těžce nemocného do léčebny pro dlouhodobě nemocné, i když to není z lékařského hlediska potřebné.

Ať tak či onak, péče o umírajícího a později o zemřelého prochází také v dnešní moderní době jistým rituálem. Podobu tohoto rituálu se může lišit rodiny od rodiny, nemocnice od nemocnice. Závisí na náboženských zvyklostech (např. přítomnost kněze), víře rodiny či zemřelého (např. udělení

svátosti smíření), blízkosti příbuzného (např. přítomnost u lůžka) nebo naopak zpravení o smrti s časovým odstupem (např. při střídání směn v nemocnici), zacházení s mrtvým (např. odvoz zemřelého z nemocničního pokoje). Ač si dané skutečnosti stěží uvědomujeme, jsou ritualizované a daný rituál je vykonáván podobně nevědomě jako otevírání okna v pokoji zemřelého za časů našich babiček. Pro rituál je pří-

značné, že se naplňuje, aniž by se jeho aktéři ptali „proč?“. Rituály nám poskytují komunikaci na všech úrovních. Umožňují nám zažít něco neopakovatelného, něco, co nám umožňuje nalézt sebe sama. Rituály vytvářejí výrazné emoce a pocity, např. radosti, bázně, úcty, strachu, žalu, smutku apod. Rituály pro nás mají velký význam, obohacují nám život, dávají nám řád a smysl života (Dorková, 2008, s. 18).

Antropologie práva

Martina Cichá, Leopold Pospíšil

1 ÚVOD

Lze předpokládat, že většina čtenářů zajímajících se o antropologii, ať integrální nebo právní,¹²¹ nemá právnické vzdělání, proto považujeme za vhodné úvodem uvést několik základních informací vztahujících se k pojmu „právo ve společnosti“ a k příbuzným pojmům, které s právem souvisí. Z tohoto hlediska právo úzce souvisí s politikou a se státoprávním uspořádáním. Různé typy právní a politické organizace společnosti se liší způsobem, jakým je uspořádán sociální řád a jakým způsobem jsou řešeny společenské problémy. Václav Soukup (2011, s. 366–369) v této souvislosti rozlišuje situační vůdcovství, svazkové organizace, strukturu „velkého muže“, náčelnictví a stát.¹²²

Je nepochybné, že ve všech uvedených společenských útvarech byly v minulosti, stejně jako jsou dnes, sociálně-kulturní vztahy regulovány nějakými právními normami.¹²³ Právo je tedy jedna z normativních soustav ve společnosti a v sociálních vztazích, podobně jako morálka. Tvoří soubor platných norem, tj. pravidel chování a jednání (příkazů a zákazů), daných nebo uznaných státem. Normami se primárně řídí vztahy mezi lidmi, tedy i lidské soužití. Tyto normy (zákony) jsou různými sankcemi vynutitelné (na rozdíl od norem morálních). Právo ovlivňuje lidské chování a jednání jednak psychologicky, tj. informacemi o zákazech a příkazech, ve společnosti účinnými, a jednak stanovenými sankcemi. V prvním případě jde o působení preventivní (ve smyslu požadavku „chovej se tak, jak platná právní norma požaduje“, což samozřejmě neznamená, že se jí vždy skutečně řídíme¹²⁴), v druhém případě jde o působení následné, ve smyslu postihu, tedy sankcí za poruše-

ní právních norem. Taková sankce může být civilní, správní nebo trestní.

Souhrn státem uznaných, platných norem tvoří **právní řád** určitého státu. Všeobecné povědomí a znalosti práva ve společnosti pak tvoří tzv. **právní vědomí**.¹²⁵ Nedá se samozřejmě předpokládat, že by nějaký jednotlivec mohl zcela ovládat právní řád, a to ani v případě osoby s právnickým vzděláním. Přesto se, až na výjimky, většina lidí v souladu s právem chová. Jedná tak nikoli proto, že by právní předpisy ovládala, nýbrž proto, že respektuje obecně uznávanou společenskou smlouvu, podle níž se dobrovolně vzdává části svých práv a podřizuje se obecně uznávaným zvykům a právním normám. Současně můžeme souhlasit s tvrzením Jana Sokola (online, 2014), že „právo nemůže uspokojivě fungovat, pokud nepřevládá obecné přesvědčení, že tento systém je správný a spravedlivý“, a že „jakkoli přesné vymezení spravedlnosti není patrně možné“.¹²⁶

Soudobé **právní vědy** zkoumají právo z různých hledisek, a to zajímá nejen právníky, ale i filozofy, etiky, sociology, politology, politiky a další, např. také pracovníky veřejné správy, sociální pracovníky apod. Právo je rovněž předmětem odborného zájmu antropologů a etnologů. Ve vztahu k záměru naší knihy jde primárně o současné pojetí právní antropologie. Smysl však má zabývat se právní antropologií i v historickém kontextu. V této souvislosti si klademe následující otázky: *Do jaké míry a jakým způsobem se právní antropologie proměnila od svých historických počátků až do současnosti? Co determinovalo vznik současné právní antropologie a jaká je její aktuální koncepce? Jak na právo nazírat empiricky?*

2 OD HISTORIE K SOUČASNOSTI PRÁVNÍ ANTROPOLOGIE

Právní věda je historicky velmi stará. Nejstarším psaným právním textem je v kameni vytesaný mezopotámský *Chamurapiho zákoník* asi z roku 1700 př. n. l., kde už jsou uvedeny i některé trestní sazby. Např. právní zásada „oko za oko“ je zde pojata kastovnícky. Jde-li o tělesnou újmu, mezi plnoprávními občany platí vztah „oko za oko“, při ublížení nevolníkovi však zákoník určuje pouhý peněžní trest jedné miny stříbra (srov. Krejčí, 2011, s. 11). Tento kodex je založen na principu vendety, což je dnes charakteristické pro islámské zvykové právo, ale evropské kontinentální právo, vycházející z práva římského, tento princip odmítá. Nutno však zdůraznit, že tradice podobné vendetě se vyskytovaly v mnoha kulturách.

Ve starověkém Řecku došly věhlasu *zákony Drakonovy* (nar. kolem roku 650 př. n. l.), tj. obyčejové zákony ze 7. století př. n. l. Drakon je sepsal a zveřejnil na athénské agoře, a dal tak základ athénské ústavě. Dodejme, že popularity doznaly díky své krutosti. Známá je také *Solonova ústava* (Solon: 638–555 př. n. l.). Jde o první athénskou ústavu, uvedenou ve verších na mramorových deskách, z nichž se dochovalo asi 250 veršů. Významný byl také představitel athénské demokracie Perikles (500–429 př. n. l.), který se zasloužil o značné posílení demokratických prvků v athénské ústavě. V této souvislosti nesmíme opomenout také zmínky o právu ve spisech Platonových (427–347 př. n. l.) – v *Ústavě* a v *Zákonech*, stejně tak Aristotelových (384–322 př. n. l.) – v *Etice Nikomachově* a v *Politice*.

V římské obci pak vznikl právní systém – **římské právo**, který se rozšířil do celé Římské říše. Tak dal Řím vznik občanské společnosti, v níž se občané dělili nikoliv podle rodů, nýbrž podle majetku. V písemné podobě je římské právo doloženo již v roce 449 př. n. l. jako Zákon dvanácti desek, který platil až do roku 530 n. l., kdy byl za vlády Justiniána I. kodifikován. Římské právo se také stalo základem právního systému Byzantské říše. Navíc tento právní systém přešel kolem roku 1100 do římského církevního (kanonického) práva, které se pak stalo výchozím pro panovnícká práva většiny evropských středověkých států. Římské právo také stanovilo **hlavní právní principy** obecné povahy, které mají trvalou platnost a platí ve všech právních státech až do dnešní doby:

- co není zakázáno, je povoleno;
- tvrdý zákon, ale zákon, stejně tak i špatný zákon je zákon;
- platí presumpce nevinny;
- retroaktivita práva, resp. právní normy je nepřípustná;
- při pochybnosti se rozhoduje ve prospěch obžalovaného (*in dubio pro reo*);
- rozdělení práva na právo soukromé a veřejné, hmotné a procesní;
- rozdělení práva na věcné a závazkové;
- dispozitivní charakter soukromoprávní normy (význam smlouvy aj.);

– princip rodičovství – matka jistá, otec nejistý.

Pro středověké právní myšlení v Evropě měla značný, ne-li rozhodující význam také katolická církev a její myslitelé, zejména dílo sv. Augustina a sv. Tomáše Akvinského. Kolem roku 1100 právní vědy, i právní praxi, významně ovlivnily italské univerzity, především boloňská a padovská. Dalšího rozmachu doznaly právní vědy v 16. století pracemi holandského právníka Hugo Grotia (1583–1645), zakladatele **moderní teorie přirozeného práva**. Každý člověk jako lidská bytost má nezadatelná základní lidská práva, která mu jsou dána z podstaty jeho člověčenství. Tato práva jsou věčná, nezměnitelná a nezávisí na vůli zákonodárce nebo existenci právní normy. Právo může existovat, i když neexistuje právní norma, a právo na ni nemusí být vázáno. Jde o opak tzv. právního pozitivismu, o němž se zmíníme dále.

Významný rozmach právní vědy a její institucionální organizace nastal na přelomu 18. a 19. století, především vlivem osvícenského hnutí a Velké francouzské revoluce, kdy začal boj o lidská a občanská práva.

V následujících desetiletích se právní věda vyvíjela velmi rozmanitě, především pod vlivem filozofické školy Kantovy (1724–1804) a jeho následovníků, kteří zkoumali podmínky a předpoklady lidského poznání, s nosnou úvahou o tom, co je a co býti má.

Toto učení dominovalo po celé 19. století, na jehož konci se začal prosazovat filozofický pozitivismus a s ním také právní pozitivismus. Jeho zakladatelem je anglický právník John Austin (1790–1859), jenž zdůrazňuje význam státem vydaných a garantovaných právních norem. Přednost tzv. **iuspozitivismu** vidí v právních jistotách a předvídatelnosti soudních rozhodnutí. Určitou nevýhodou tohoto pojetí práva je, že neumí, v obecně formulovaných právních normách, zachytit všechny myslitelné situace, které se v životě mohou stát, takže takové iuspozitivistické rozhodnutí soudce může být neadekvátní dané situaci. Vychází z víry v platný psaný zákon, který je povýšen nade vše. Tento je nutno vždy a za každých podmínek bezmezně respektovat. Daný model však skýtá značná nebezpečí zejména v tom, že zákon může být poplatný politickému režimu, viz např. norimberské zákony, zbavující Židy základních lidských práv, které právě proto můžeme označit za zákony zločinné. Opakem tohoto směru je **iusnaturalismus**, směr vycházející z přirozeného práva. Tento směr zase v sobě skrývá riziko možného přílišného subjektivismu v rozhodování soudce.¹²⁷

V moderní době začala právní vědu významně ovlivňovat sociologie, především učení francouzského sociologa Émila Durkheima (1858–1917). Vlivem této významné osobnosti vznikla, a v Evropě se rozšířila, **právní sociologie**, jejímž skutečným zakladatelem je Eugen Ehrlich (1862–1922), rakouský právník, s názorem, že těžiště

právní vědy není ani v zákonodárství, ani v judikatuře, ale ve společnosti samotné (srov. Knapp, 1995, s. 1–11).

V praxi rozlišujeme **právo objektivní**, dané souborem daných norem – zákonů, a **právo subjektivní**, tj. právo nějakého subjektu (fyzické nebo právnické osoby) na něco, co je dáno normou – zákonem. V zásadě existují čtyři **atributy práva** (srov. Pospíšil, 1997, s. 36–57). První je právní autorita, tj. osoba, která je schopná právo prosadit. Každé právní rozhodnutí musí být spornými stranami přijato buď dobrovolně, anebo z donucení. V právních státech je touto právní autoritou osoba soudce, v preliterárních, kmenových společnostech např. osoba náčelníka. Další je úmysl univerzální použitelnosti, kdy právní autorita vydává právní rozhodnutí s vědomím, že toto rozhodnutí bude v budoucnosti použito v podobných případech. Potom je to závazek (obligace), kdy je právní vztah přijat a uznán oběma spornými stranami, jednak té, která byla poškozena protiprávním jednáním, jednak té, která má škodu napravit. Jen takový oboustranný vztah lze označit jako právní. Dále to jsou sankce, explicitně v rozsudku vyjadřující názor soudce, jakým způsobem musí být urovnán vztah mezi spornými stranami. Sankce mohou mít různé podoby. Mohou to být fyzické tresty, sociální tresty (vězení, peněžní tresty), psychologické tresty (domluva, pokárání, vyloučení ze společnosti) apod.

Prvním teoretickým přístupem ke vzniku a poznání práva je **přístup přirozenoprávní**, který rozlišuje právo dané, vytvořené lidmi (zákonodárstvím), a právo přirozené, tedy nepsané právo, na daném právu nezávislé. Přirozené právo platí před státem vyhlášeným pozitivním právem a je mu nadřazeno. Platí nezávisle na vůli zákonodárce, přičemž jeho zdrojem je přirozenost člověka a společnosti nebo autorita Boha či přírodní zákony. Je ovšem řada autorů, právníků i právních antropologů, kteří tvrdí, že žádná přirozená, nezadatelná a necizitelná práva neexistují. Zatímco **přístup pozitivistický** uznává jen práva daná právními normami, z hlediska sociologického a antropologického k právu přistupujeme nejen jako k normativnímu systému, ale také jako ke společenskému a kulturnímu jevu. Psychologický přístup chápe právo také jako psychický fenomén.

Z tohoto hlediska je možné v historickém vývoji vypátrat mnohé **pokusy o definici práva**. Shrňme je do šesti kategorií (srov. Pospíšil, 1997, s. 36–57). První kategorií je teorie, že právo vzniká výhradně v komplexních společnostech, ba dokonce jen ve společnostech tzv. civilizovaných, jako důsledek kulturní evoluce, zatímco v kmenových společnostech (lovců a sběračů) bylo chování a jednání vnučováno náčelníkem a radou starších, na podkladě obecně známých zvyků a obyčejů, tak, jak o tom píše ve svých *Proměnách* Ovidius, jako o věku zlatém, kde život probíhal dobře, bez práva, bez zákazů a nařízení, a kde všichni jednali s vědomím, co je dobré a co zlé.¹²⁸ Další kategorií je definice práva pomocí rigorózních kritérií právní tradice. Stoupenci tohoto pojetí dospěli k závěru, že primitivní, kmenové společnosti ani žádné právo nemají. Tato úzka

definice práva totiž není aplikovatelná na kmenové společnosti, ale ani na starověké civilizace (mezopotámskou, čínskou, řeckou a římskou). Třetí koncept stojí na negaci předchozích definic a právo se snaží obsáhnout především ve smyslu přirozeného práva. Další možný přístup spočívá v odmítání jakékoliv definice práva proto, že její exaktní definice je prakticky nemožná. Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1952) vyslovil názor, že pro definici práva je podstatná sankce, vykonávaná politicky organizovanou společností. Poslední kategorie definuje právo coby souhrn různých atributů (srov. Pospíšil, 1997, s. 36–57).

Z hlediska práva je třeba rozlišovat různé starověké, převážně otrokářské státy, státy feudální a konečně moderní státy, kde jsou sociální vztahy ve společnosti regulovány právním systémem formovaným v kodifikovaných zákonech. Česká republika představuje svrchovaný, jednotný, demokratický, právní stát, přičemž základními znaky demokracie jsou: účast jedinců (občanů) na životě státu, rozdělení státní moci (na zákonodárnou, výkonnou a soudní moc), dodržování lidských práv a svobod, svobodné volby, povinnost každého (fyzických i právnických osob) dodržovat právo a nezávislé soudy.

V České republice je základním zákonem **Ústava**, která upravuje nejdůležitější právní vztahy ve státě, ve smyslu uspořádání státu a rozdělení státní moci. Nedílnou součástí ústavního pořádku České republiky je **Listina základních práv a svobod**, která je druhým hlavním pramenem práva v naší zemi. Vymezuje práva člověka a občana, tj. lidská práva, a základní svobody, práva národnostních menšin, hospodářská, sociální a kulturní práva a práva na soudní a jinou právní ochranu. Tato Listina upravuje např. také práva na ochranu života, na osobní svobodu, soukromí, zákaz nucených prací, lidskou důstojnost, vlastnictví a nedotknutelnost obydlí, svobodu pohybu a pobytu, svobodu názoru, náboženství a víry, zdraví, vzdělání, podílení se na veřejných věcech.

Idea lidských práv se pod vlivem hrůz druhé světové války postupně prosadila do právního pořádku téměř všech států, které se zavázaly dbát o práva všech lidí, bez ohledu na původ, etnicitu, barvu pleti, pohlaví, jazyk, náboženství, národnost a politické smýšlení. Ovšem ne ve všech státech jsou tyto úmluvy a dohody dodržovány. Zpráva *Amnesty International* (online, 2013) ještě v roce 2012 uvádí porušování lidských práv v 159 zemích a lokalitách, včetně mučení, nezákonného zabíjení, nuceného vystěhování, zmizení a násilí vůči ženám.¹²⁹

Tato problematika významně souvisí s Všeobecnou deklarací lidských práv, přijatou Valným shromážděním OSN v roce 1948. Jejimi pilíři jsou **lidská důstojnost, svoboda, rovnost a bratrství**. Deklarace nemá závazný charakter, má povahu pouze doporučení. Tato deklarace a řada dalších mezinárodních úmluv a deklarací, např. Evropská úmluva o lidských právech (Řím, 1950) aj., vyústila v Listinu základních práv a svobod, zakomponovanou do naší Ústavy (Krejčí, 2011, s. 163–166).¹³⁰

Antropologie práva posuzuje vztah člověka k právu a k právnímu řádu, který ovládá danou společnost, a tedy i každého jedince, jenž se narodí, žije a umírá ve společnosti právními normami řízené. Tato práva dělají z člověka občana, jehož povinností je daná práva respektovat a dodržovat. To platí vlastně již od Velké francouzské revoluce a vzniku pařížské *Deklarace práv člověka a občana* (1789–1795), v duchu hesla „*Liberté, égalité, fraternité*“. Samozřejmě, že **novodobé dokumenty týkající se lidských práv** vycházejí nejen z myšlenek Velké francouzské revoluce, ale také z řady dalších historických spisů a dokumentů,¹³¹ na které upozorňujeme, mimo jiné, také pro někdy evidentní střet univerzálních lidských práv s právy lokálními, náboženskými, zvykovými atd. O této skutečnosti se v dalším textu ještě zmíníme.

Člověk je pojem přirozenoprávní, zatímco **občan** je pojem státoprávní. Postavení člověka v právní společnosti je určováno dvěma základními kategoriemi – **svoboda a rovnost**. To jsou ovšem kategorie nejen právní, ale i filozofické a sociologické. Každý z těchto oborů vnímá tyto kategorie poněkud odlišně, my se však zaměříme především na svobodu a rovnost z hlediska práva. Podle Viktora Knappa (1995, s. 14) se lidé „ve skutečnosti nerodí ani svobodní, ani rovni. Do vztahu svobody a rovnosti jsou uváděni“. Toto tvrzení má nepochybně hluboký filozofický rozměr, z hlediska právního s ním však zřejmě budeme polemizovat. Např. podle našeho občanského zákoníku je člověk „právní osobností“ od narození do smrti, tzn., že od narození má mít práva a povinnosti, přičemž osobnostní práva jsou práva přirozenoprávní.

Pojem „svoboda“ chápeme obecně, jako možnost chovat se podle své vůle. V článku *2 Listiny základních práv a svobod* se praví, že nikdo nesmí být nucen činit, co mu zákon neukládá. Svobodně se tedy chová ten, kdo není k svému jednání nebo chování donucen. Jelikož všichni lidé si jsou ve své svobodě rovni, svoboda každého z nás je omezena svobodou všech ostatních. Z toho vyplývá, že nikdo nesmí jednat tak, aby omezoval svobodu toho druhého. Svoboda je tedy nerozlučně spojena s rovností.

Z hlediska právní a sociální antropologie je důležité si uvědomit, že projevem svobody ve společnosti je zásada, rovněž vyjádřená v *Listině základních práv a svobod* (čl. 2, odst. 3), totiž že: „každý může činit to, co není zákonem zakázáno a nemůže být nucen činit to, co zákon neukládá.“ Rovnocenná a platná je tedy i formulace „dovolené je vše, co není zákonem zakázáno“ (srov. Knapp, 1995, s. 17–19).

Právní antropologie jako vědní disciplína je oblast integrální antropologie zabývající se otázkami původu, vzniku a podoby práva, jeho změnami v čase a jeho působením v různých společnostech a různých společenských institucích. Je sotva možné najít ostrou hranici mezi právní antropologií a některými jinými dílčími oblastmi antropologie, jako je např. sociokulturní, politická a hospodářská antropologie. Radu spojnic pak nacházíme i ve vztahu s dalšími

humanitními a společenskými vědami, jako jsou sociologie, psychologie či ekonomie, ale i filozofie. To, že integrální antropologie studuje člověka a lidské kultury jako celek, generuje výjimečnou šíři zájmů této disciplíny, a to také vede k překrývání s jinými humanitními vědami a vědeckými disciplínami. Tato nezvyklá šíře antropologie vede nutně k tomu, že se antropologie postupně specializuje. To platí i ve vztahu k právní antropologii.

Jestliže právo chápeme jako normativní dimenzi společenských vztahů a organizací, pak je zřejmé, že právní hodnoty a pravidla musí být součástí kulturních představ, vyúsťujících v organizaci a legitimizaci sociálních, hospodářských a politických institucí a vztahů v nich a také mezi nimi.

Právní antropologie se v počátcích své existence zabývala především **zkoumáním práva „primitivních“ společností**, převážně v Americe, Asii a Africe. Tento zájem a přístup přetrvává i dnes, ale jelikož se tyto „primitivní“ společnosti pozvolna, ale jistě stávají součástí „rodiny“ vyspělých států, je dnes zaměření právní antropologie poněkud modifikované. Přeneslo se také ke zkoumání těch právních norem, jejichž začlenění dovedlo původně „primitivní“ společnosti až do dnešních státních útvarů. Zkoumáme, jak se změnila práva, jak se proměnily normy a pravidla, ovládající a současně ovlivňující jejich dnešní život, společenské postavení atd. To se týká i práv náboženských, zvláště významných v souvislosti s moderními migračními tendencemi.

V posledních desetiletích pak v tomto smyslu hrají velkou roli obecně uznaná mezinárodní práva, o nichž jsme se již krátce zmínili, zejména konvence o lidských právech OSN. Tyto změny dnes vnímáme jako z historického vývoje vyplývající právní konstelaci, často označovanou jako **právní pluralismus**. Přes všechny tyto změny zůstává ve středu zájmu právní antropologie **studium a výzkum tradičních zvykových práv**.

Vedle těchto témat je pozornost právní antropologie zaměřena také na zkoumání vzájemných vztahů mezi různými odlišnými právními systémy, na otázky ústavy, veřejné správy a soudnictví. S tím souvisí také oblast práva zaměřená na přírodní zdroje, vodu, suroviny, nemluvě o vztazích rodinných, majetkových, dědických. Všechny tyto problémy zkoumá právní antropologie ve vztahu k minulosti i přítomnosti, od výzkumu práv v „primitivních“ společnostech až k právním problémům společností současných. V dnešním, globalizovaném světě, s podstatně urychlenými komunikačními možnostmi, dochází navíc také k prolínání nejrůznějších právních systémů, k čemuž inklinují spíše ty systémy, které vycházejí z významných sociálních, hospodářských a politických rozporů. Vzhledem k popsáním vývojovým změnám můžeme konstatovat, že právní antropologie neustrnula u dějin práva „primitivních“ společností, ale přešla do fáze evolucionistické, v podstatě pod vlivem postupného prosazování Darwinovy teorie.¹³²

3 VZNIK MODERNÍ PRÁVNÍ ANTROPOLOGIE

Vznik moderní právní antropologie je spojován převážně s rokem 1861, kdy byly publikovány dvě zásadní práce, které tento start ovlivnily. Byla to práce Johanna Jakoba Bachofena (1815–1887) o matriarchátu *Das Mutterrecht* (1861) a studie sira Henryho Jamese Sumnera Maineho (1822–1888) *Ancient Law* (1861).¹³³ Ve druhé polovině 19. století se ve většině vědeckých disciplín, tedy také v právní antropologii, především pod vlivem Darwinova učení, začaly hledat vývojové zákonitosti. Intenzivně se hledaly determinanty vývoje, vývojové linie od časných forem společenských vztahů, založených na genealogických vazbách, až k vzniku společností založených na moderních právních vztazích.

V prvních desetiletích 20. století nastala v právní antropologii velká změna, zejména pod vlivem Bronislava Malinowského (1884–1942) v anglicky mluvících zemích a Richarda Thurwalda (1869–1954) v německy mluvících zemích. Díky jejich názorům došlo k postupnému prosazení méně dogmatických funkcionalistických tendencí. Právní antropologii Malinowski a Thurwald pojali tak, že se začali více zabývat otázkami hospodářskými, principy reciprocity ve společnosti, vztahem výkonu a odměny. Ukázali, že tyto hospodářské vazby také ovlivňují společnost a její právní život.¹³⁴ Stali se tak vlastně průkopníky **hospodářské antropologie**. Těto tematice se věnujeme v samostatné kapitole.

Pozoruhodná je také holandská zvyková právní věda, tzv. **adatní právo**. *Adat* je arabský výraz znamenající zvyk nebo obyčej, používaný v islámských zemích Indonésie, v bývalých holandských koloniích. Holandský koloniální úředník a právník Cornelis van Vollenhoven (1874–1933) zahájil začátkem 20. století systematický výzkum nepsaných zvykových práv a zákonů na územích spravovaných nizozemskými koloniálními úřady. Uspořádal a systematicky zpracoval bohatý materiál lokálních práv a vyhlášek. Analytická úroveň jeho prací byla vysoká a byla po mnoha letech doceněna angloamerickou právní antropologií.

V 50. a 60. letech 20. století došlo k dalším změnám v právní antropologii, když začal být prosazován směr zkoumání vycházející z empirie, ze zkušeností získaných v souvislosti s právními spory. Právní antropologie se orientovala jednak na právní procesy analyzující začlenění soudních instancí do hospodářských a sociálních strategií sporných stran, jejich funkci při udržování sociálního pořádku, a také pravidla zaměřená na urovnávání sporů coby hlavní pramen práva. V tomto smyslu odkazujeme na práce o Papuáncích kmene Kapauku (Pospíšil 1958 a, b; 1963 a další), též práce Paula Bohannana (1920–2007) o nigerijském etniku Tiv (1957)¹³⁵ a také Maxe Gluckmana (1911–1975) o národu Barotse (Loziů) v Rhodesii (dnešním Zimbabwe) a Zambii (1955).¹³⁶ Tito autoři ukázali, jakými myšlenkovými pochody a kterými kognitivními kategoriemi sporné strany a soudci konstruovali příčiny, fakta

a důkazy v soudních sporech. Zabývali se povahou sociálních vztahů mezi stranami sporu a jejich významem pro chování soudců při rozhodování. Čím složitější a vrstevnatější tyto vztahy byly, tím více byli soudci nakloněni sporné strany smířovat.

V posledních desetiletích se právní antropologie pod vlivem významně akcentovaných migračních tendencí stále více zabývá nadnárodními dimenzemi právního pluralismu. Řada mezinárodních konvencí k ochraně práv domorodých obyvatel a k ochraně životního prostředí, řada projektů rozvojové pomoci apod. nachází svoje uplatnění i v rozvojových oblastech. Tyto právní normy tak pozvolna nacházejí uplatnění i v kulturně-politických podmínkách rozvojových zemí Afriky a Asie.

V této situaci byla tradiční domorodá práva často chápána spíše jako produkt vlivů koloniální správy než jako produkt původních domorodých „prekoloniálních“ kmenů. Podrobné analýzy však ukázaly, že právní praxe domorodců tyto importované normy „obcházela“, takže mnohde došlo dokonce k „zdvojení“ zvykových práv tak, že jinak byla interpretována v soudních rozhodnutích a jinak aplikována v terénu, na úrovni domorodé vesnice.

Po rozpadu koloniálního systému měly vznikající státy zájem zavést v těchto postkoloniálních státech moderní právní systémy. Tradiční zvyková domorodá práva byla pokládána za překážku a brzdu na této cestě. Šlo o zrušení mnohoženství, prodeje a kupování nevěst, pozemkových práv apod., neboť to vše bránilo hospodářskému a sociálnímu rozvoji. Postupně se však došlo k překvapivému poznatku, totiž, že taková právní politika nevede k zlepšení, ale naopak, že se zhoršují hospodářské a sociální podmínky, především těch nejchudších domorodců. Výzkumy se zjistilo, že tradiční domorodá práva jsou schopna dobře se přizpůsobit peněžnímu hospodářství, začlenit se do „moderního“ státu a že mohou, alespoň do jisté míry, zabránit významnému zhoršení životní a sociální úrovně venkovanů v „nových“ postkoloniálních právních poměrech.

Právní antropologie se zasazuje o práva různých skupin domorodých obyvatel, ale tyto snahy jsou, bohužel, zastíněny rozvojovou politikou nacionální, multilaterální anebo multikulturní. Je to zřejmě důsledek zjednodušeného chápání státní a mezinárodní politiky a z nich se odvíjejících hospodářských a sociálních důsledků.

Jak uvádí americký aktivista za lidská práva Davis Lloyd (1928–2007), právo je bezpochyby základním principem lidské společnosti, bez něj žádná skutečná společnost vlastně neexistuje (Lloyd, 1966; srov. Pospíšil, 2003). Toto poznání je bezpochyby příčinou toho, že v posledních desetiletích zájem o právní antropologii stoupá, na univerzitách evropských i mimoevropských. Dokonce vznikají integrované studijní programy pro antropology (etnology) a právníky. Takto zaměřené vědecké výzkumy a obory poskytují

důležité a zajímavé možnosti uplatnění. Otázky související s právní antropologií jsou zvláště významné ve státech „třetího světa“, v rozvojové politice, kde byla dříve pozornost upřena na reformy politického a právního systému (ústavu, decentralizaci, byrokracii, lidská práva). Hledala se kompromisní řešení alternativního urovnávání sporů a převzetí tradičních procesních forem.

Do toho všeho nyní zasahují imigrační problémy v průmyslově vyspělých zemích. Vznikající multikulturní společnosti pak řeší palčivé otázky související s tím, kdy se obyvatelé pocházející z jiných kultur dostanou do konfliktu s právním systémem, s policií, event. se soudy hostitelských zemí. Vzniká tak problém, do jaké míry mohou právní měřítká většinového etnika umožnit řešení rodinných práv-

ních problémů nebo trestně právního jednání imigrantů. Tím máme na mysli nejen otázky různých pokrývek hlavy, specifického oblékání, obřízky, iniciace, košerování apod. Zde ani tak nejde o „právo“ ve vlastním slova smyslu, ale o jeho jednotlivé elementy. Ty totiž pronikají právně-soudní oblasti, kterou tím poznamenávají, ale i oblastí veřejné správy, sociální práce, vnitřní a zahraniční politiky. To vše neobyčejně zvyšuje nároky na znalosti a vzdělání úředníků, sociálních pracovníků, policistů, právníků, soudců, soudních znalců atd. V tomto smyslu tedy můžeme právní antropologii vnímat jako antropologii aplikovanou, aplikovanou do každodenní praxe výše uvedených profesionálů, a z tohoto pohledu tedy disciplínu významnou pro celý veřejný i soukromý prostor.

4 EMPIRICKÝ POHLED NA PRÁVO¹³⁷

Coby hlavní součást každé lidské kultury právo chápaly mnohé významné osobnosti 19. století: Adolf Bastian (1826–1905), Lewis Henry Morgan (1818–1881), sir Henry James Sumner Maine (viz výše), Johann Jakob Bachofen (rovněž viz výše) a John Ferguson McLennan (1827–1881), které samy měly vzdělání v právních vědách. Od těch dob je právu jeho univerzalita a vedoucí role upírána četnými, úzce zaměřenými evolučními teoretiky a marxisty, přičemž jejich teorie a vlivy se silně projevují i v antropologii. Nicméně tento důležitý kulturní aspekt byl v mnoha etnografických studiích úplně opomíjen. Avšak myšlenka, že právo je třeba chápat jako produkt evoluce, a z toho důvodu že nemůže být považováno za základní princip lidské společnosti, jakož i etnocentrická myšlenka, že právo musí být definováno na základě strnulých, tradičních kritérií západní civilizace, dostávajících koncept práva až na úroveň neuniverzality, respektive nenormativity, vede k poznání, že antropologický výzkum nemůže objevit nic, co by se už dříve nevědělo. To pro nás znamenalo výzvu rozpracovat koncept práva tak, aby mohl být použit jako objektivní instrument zvláště pro interkulturní analýzy, které empiricky zkoumají různé právní systémy.

Počáteční bádání Leopolda Pospíšila v knihovnách o 50 různých lidských společnostech se ukázalo jako nespokojivé. Tak vznikl záměr prozkoumat různé kultury na různém stupni vývoje, a dospět tak na empirickém základě k platným právním teoriím. Cílovými skupinami výzkumů se stali Eskymáci Nunamiot na Aljašce (lovci a sběrači), Papuánci Kapauku na Nové Guinei (kmenová společnost), Indiáni Hopi v Arizoně (náčelnická společnost) a zemědělci v Tyrolsku – Oberberg (civilizovaná společnost).

V reakci na čistě teoretické a etnocentrické přístupy se Sejjengo Joshua Luyimbazi Zake (1962) posunul do oblasti jiného extrému, v němž koncept národa, který vědecky zkoumal, učinil výchozím bodem své analýzy práva. Poku-

sil se všeobecné právo pochopit v rámci duševních vztahů ve zkoumaných skupinách, aniž by je vztahoval k analytickým koncepcím. Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881–1955) viděl, vedle politicky organizované společnosti, zase jako kritérium všeobecně použitelného právního konceptu výhradně fyzické tresty (Radcliffe-Brown, 1952). Karl Nickerson Llewellyn (1893–1962) a E. Adamson Hoebel (1906–1993) si byli vědomi nedostatečnosti tohoto konceptu a pro definici práva prosazovali tato čtyři podstatná kritéria:

- 1) možnost jedince prosadit se v určitém hierarchickém uspořádání;
- 2) suverénní moc (síla), dovolující prosazení práva ve sporných případech;
- 3) systém, dovolující uplatnění práva v organizaci problémových skupin;
- 4) oficiální instituce, zaručující nutnou veřejnou kontrolu (Llewellyn, Hoebel, 1961).¹³⁸

I když tato čtyři kritéria jako použitelná pro definici práva nevidíme, souhlasíme s tím, že právo musí být definováno nikoli jedním, ale více atributy.

Avram I. Pershits (1977) zastával názor, že ve společnostech, které se primitivně nazývaly marxistickými, byly právo a morálka sloučeny do tzv. „mononormy“. Tento názor by pak zřejmě vylučoval mnohé výzkumy práva u kmenových společností a ponechal stranou také skutečnost, že z toho důvodu etnologové (nevzdělaní v právních vědách), považující otázku práva ve zkoumaných společnostech za neodkladnou, zjistili, že je možné rozlišení mezi „očekávaným chováním“ (morálkou) a „předepsaným chováním“ (právem).

Nakonec pak anglicky mluvící badatelé, vzdělaní v právních vědách, byli konfrontováni s problémem, že anglický právní koncept nerozlišuje, oproti jiným jazykům, které známe, mezi pojmy „*ius*“ (právo) a „*lex*“ (zákon, pravidlo,

statut). Nerespektování tohoto problému u Johna Comaroffa (nar. 1945) a Simona Robertse (1941–2014) zřejmě vedlo k tomu, že opustili pozici, že právní teorie je orientována na pravidla a zvyky, ačkoliv mnohé Pospíšilovy knihy legalismus kritizují a uznávají, že tyto texty právo, jako princip v právním rozhodování, de facto obsahují (Comaroff, Roberts, 1986).

Nyní se zaměříme na **formy práva**. Když totiž zkoumáme právo v kmenových společnostech, nikoliv v západních civilizacích, musíme rozhodnout především o formách práva, jinými slovy zaměřit se na to, kde v množství etnografického materiálu najdeme to, co se týká práva. Mnozí antropologové, kteří nemají vzdělání v právních vědách, podleli zálibě v trestním právu a začali se jím významněji zabývat, přičemž nevěnovali pozornost hlavnímu podílu každého právního systému, např. civilnímu právu nebo soudnímu právu (ve smyslu anglo-amerického právního systému), který se primárně nevěnuje násilným trestným činům. Toto zaujetí násilím vedlo některé antropology k tomu, že nahlíželi na rozepře (boj) jako na druh primitivního práva nebo časnou formu práva v kmenových společnostech, aniž by vzali na vědomí, že tento „boj“ je ve skutečnosti dán nepřítomností práva (srov. Spencer, 1959, s. 161; Malinowski, 1964). Zatímco dobré vztahy ve skupině vždy souvisí s právem, rozepře (spory) vedou k násilným konfliktům v podskupinách (srov. Pospíšil, 1968).

Llewellyn a Hoebel určili tři hlavní součásti ve vztahu ke zkoumání práva. Jde o explicitní, abstraktní pravidla jako formu práva, principy vycházející ze skutečného jednání lidí a principy odvozené právními autoritami (srov. Llewellyn, Hoebel, 1961, s. 20). Nyní chceme tyto tři možnosti podrobněji probrat. Nejprve se soustředíme na **abstraktní pravidla jako formu práva**.

Přestože Evropa je tradičním měřítkem abstraktních pravidel (která jsou v civilizovaných společnostech kodifikována a v kmenových společnostech mudrci připomínána), ve skutečnosti jde jen o jednu formu právního systému, neboť stará Evropa byla zahrnuta do řeckého a římského práva, které vytvořilo *precedens*. Zdůraznění nutnosti pravidel (zákonů – *leges*) přišlo z Mezopotámie a ovlivnilo nejdříve Řecko a později – helenizací – i římskou civilizaci a její zákonodárství. To nakonec vedlo k formování tzv. legalismu. Legalismus vidí pravidla sama jako formu práva (srov. Pospíšil, 1971, s. 20–23). Toto zvláštní potvrzení pravidel, coby jediného zdroje práva, našlo svůj extrémní výraz v latinském rčení „*Fiat iustitia, pereat mundus*“, tj. „Ať koná právo, ať zhyne svět“ nebo také „Ať zhyne svět, jen když se naplní právo“.¹³⁹

Každé morální nebo sociální uvažování, které je „mimo právo“, protože je není možné explicitně vyjádřit v pravidlech (zákonech), by nemělo ovlivnit rozhodování soudce a mělo by být považováno za irelevantní. Vnímat právo jako výtvar abstraktních pravidel, jinými slovy vzájemně spojit pojmy *ius* a *lex*, je v interkulturní perspektivě neprávoplatné z následujících důvodů.

V první řadě mimo západní civilizace se sotva potkáme s legalismem a s jeho krátkodobě (v horizontu cca 200 let) zpětně působícím vlivem na jiné národy. Dvě výjimky najdeme v Ch'in dynastii ve staré Číně (zvláště mezi lety 221–206 př. n. l.) a také u Aztéků (srov. Offner, 1983). Zdá se, že legalismus se v těchto kulturách vyvinul jako odpověď na dobytí národů s heterogenní kulturou, jako pokus o začlenění a rozptýlení v panující říši. Při každé kodifikaci pravidel se také vyskytnou „mrtvé zákony“ (*leges*, pravidla), jejichž dodržování se neprosadí a které, protože nekontrolují žádné sociální vztahy, nemohou být považovány za zákony. Dále je zřejmé, že dodržování pravidel obvykle nebude prosazováno v té formě, v jaké se objevuje v zákonících. Jedná se tedy spíše o to, jak legalističtí soudci interpretují text zákona (*letter of law*). Se zřetelem na sociální kontrolu je proto důležitá interpretace textu zákona, a ne jeho objektivní význam. Dalším důvodem je pak to, že sociální podmínky se neustále mění, takže strnulá pravidla zákoníků se stávají obsolentními. Platí také, že většina lidí ve skutečnosti přesný statut zákonů vůbec nezná, takže právní rozhodování v civilizovaných společnostech jsou vystavena vlivům médií a místních klevet. Legalističtí zákonodárci nabízejí vágní, široce pojímané koncepty, jako např. „k danému času“, „vynaložit přiměřenou péči“, „hrubá nedbalost v jízdě“, které jsou chápány jako rigidní pravidla a soudcům umožňují vytvářet vlastní výklady zákonů. A v neposlední řadě zde existuje také problém jazykový. Zatímco řeč a slovník zákonů zůstává desítky, ba dokonce stovky let stejný, význam slov a vět se významně mění.

Principy vycházející ze skutkového jednání jsou některými učenci chápány jako další možné právní normy. V tomto smyslu nevěšlo živoucí právo Eugena Ehrlicha ani ze zákoníků, ani z oficiálně uznaných filozofů (srov. Ehrlich, 1936, s. 502). Podobně Bronisław Malinowski viděl, jako jeden z aspektů kmenového života, spojení závazných povinností, které lidé dodržují na základě reciprocity, a ne proto, že by šlo o opatření nezávislých institucí (srov. Malinowski, 1959, s. 58–59). Protože základním předpokladem práva je vykonávat sociální společenskou kontrolu, lze behavioristické chápání práva kritizovat z následujících důvodů.

Skutečné jednání lidí je proměnlivé. Které chování je tedy relevantní? Snad nějaký abstraktní průměr? To nevědí ani lidé sami, a stejný postup směřuje právo (*jural law*) s vědecko-sociologickým zevšeobecněním. Všichni lidé také nemají stejný společenský vliv. Či jednání má potom konstituovat právo? Z toho vychází závěr, že jednání ve smyslu skutkové směny nepředstavuje žádný ideál, který by zasluhoval následování. Platí také, že kdyby právo bylo zaměněno se správným jednáním, pak by právní koncepty byly zbytečné. Právo se odlišuje od skutkového jednání lidí zvláště, když je nařízeno autoritou. To, že většina Papuánců Kapauku kraje, když k tomu má příležitost, by dalo zákonu vzniklému podle tohoto jednání groteskní ráz a mnoho roz-

sudků a trestů by nemohlo být bráno v úvahu, protože by bylo překryto krádežemi jejich náčelníků.

A nyní přejdeme k **principům vycházejícím z právních rozhodnutí**. Rozloučení s evropským legalismem musíme přičíst americkému právnímu realismu a jeho hlavním představitelům Oliveru Wendellovi Holmesovi (1897, s. 461) a Karlu Llewelynovi (1930; 1940, s. 1355). Ti právo viděli jako součást činnosti hledající kulturní pořádek, a nikoliv jako složeninu abstraktních – často zkamenělých – pravidel. Spolupráce právníka Llewelyna a antropologa E. Adamsona Hoebela je dovedla roku 1941 k publikování klasické právní antropologie *The Cheyenne Way*, kde případ od případu demonstrovali hodnotu rozsudků podle rozhodování cheyennských náčelníků, z nichž autoři mohli odvodit bohatství logicky důsledných právních principů, které svojí brilancí a důsledností mohly být srovnávány s římským právem.

Právní realismus (*legal realism*) ovlivnil mnohé autory, jako např. Juliuse Ernsta Lipse (1947), Johana Fredericka Hollemana (1952), Rödera Berndta (1962), Paula Philipa Howella (1954), Watsona Smitha a Johna Miltona Robertse (1954), Lauru Naderovou a Duanea Marlowa Metzgera (1963), Philipa H. Gullivera (1963) a Maxe Gluckmana (1967), abychom některé z nich jmenovali. Pospíšil sám se k nim mohl připojit, neboť – jak to formulovali Llewelyn a Hoebel (1961) – analýza právních rozhodnutí je nejjistější a nejvýznamnější cesta, kterou může právo, jako nejvážnější forma sociální kontroly, odkrýt. Zkoumání takových právních rozhodnutí je přesné, kulturně srovnatelné a univerzální. Principy použité v právním rozhodování vykonávají silnou sociální kontrolu. Nepřipouštějí žádné bojácné neurčitosti nebo dvojznačnosti různých interpretací a právu poskytují prostor pro jeho proměny. Právní rozhodování popisuje skutečné postoje a jednání právních autorit a současně představuje ideální precedens, neboť zahrnuje oba aspekty práva: ideální a behavioristický.

Pospíšilovy interkulturní výzkumy ozřejmily **základní atributy práva**. Dospěly k závěru, že právní rozhodování je charakterizováno čtyřmi hlavními atributy, jejichž současný výskyt definuje sociální fenomény jako právo. Jedná se o autoritu, o úmysl univerzální aplikace, o nátlak/nutnost/povinnost (obligace) a také o sankce.

Každá společnost nebo podskupina jejích obyvatel, má-li být v sociologickém smyslu fungující skupinou, musí být vedena lidmi. Autorita v tomto smyslu existuje také tehdy, když nějaká obsáhlá jazyková skupina není politicky nebo právně jednotná. Takové vedení vynáší rozhodnutí akceptované soupeřícími stranami, nebo musí být nátlakem prosazeno. Žádná fungující sociální skupina nemůže tolerovat nekonečné rozmišky a střety, neboť jinak by se rozpadla. V tomto smyslu můžeme autoritu definovat jako specifické individuum nebo skupinu individuí, jejichž rozhodnutí – zatím ještě neformální (návrhy, projednávání, vyjednávání) – jsou většinou skupiny respektována, jimi se

řídí a následují je. Toto kritérium odlišuje právo od mravů, zvyků a obyčejů.

Autority, zvláště v kmenových společnostech, nejenže vynášejí právní rozhodnutí (rozsudky), ale také vydávají nezávazné morální soudy, nebo činí rozhodnutí politická či jednoduše poskytují svoje mínění a svoje preference. Proto je třeba rozlišit právní posuzování autorit zejména od politických rozhodování. Musí být konkretizovány intence autorit, aby princip, který je v jejich rozhodnutí obsažen, mohl být v budoucnosti použit u všech identických nebo podobných případů.

Záměr univerzálního použití může přijmout různé formy (podoby), jako např. odkaz na určité pravidlo (statut nebo zákon – *lex*), na precedentní případ, na „etablovaný zvyk“ či obyčej nebo mrav, na přetrvávající pořádek, nebo může být vyjádřen formou, která rozhodnutí přijímá. Může být dokonce vyjádřen určitou gramatickou formou použité řeči. U Kapauků plní takovou funkci přesvědčivé repetitivní časování sloves. Rozhodnutí jsou vybavena ideovou komponentou, která je odlišná od politických rozhodování *ad hoc* (např. vyhlášení války nebo míru, daňová rozhodování, obsazování míst v úřadech atd.). Právní rozhodování je proto ideální, že není vázáno nejen na sporné strany, ale ani na jiné členy společnosti nebo její podskupiny. Autorita působí sama o sobě.

Obligace představuje třetí atribut práva. Výraz pochází z latiny a z římského práva, kde je obligace definována jako *iuris vinculum*, jako právní vazba mezi dvěma stranami. Je to ta část rozhodování, která definuje právo přicházející na jedné straně a povinnost přicházející na straně druhé. Stanoví vztahy, které mezi oběma soupeřícími stranami předpokládáně existují, stanoví, jak byl zákon porušen nebo jak problém vznikl. Představuje faktický základ rozsudku. Obligace nepředstavuje nutně to, co se vlastně stalo, jaká situace v minulosti byla, ale to, co při vyslechnutí případu soud nebo náčelník určí, z čehož vyplývá, že obligace je nový fenomén. Identita nebo diskrepance mezi obligací a tím, co se skutečně událo, představuje problém soudního řízení. Problém je také v tom, jak by měla být řešena otázka obligace, jež jako by byla vytvořena nelegálně. Obligace jako taková vytyčuje vztahy mezi dvěma stranami, reprezentovanými žijícími osobami. To znamená, že když jedna strana není zastoupena (např. jde o nadpřirozenou bytost nebo o Boha), pak nejde o právní situaci v pravém slova smyslu. Porušení náboženského tabu, jehož potrestání je ponecháno nadpřirozené moci, také není žádným právním rozhodnutím. Součástí náboženského zákona se stane teprve tehdy, když nadpřirozená moc bude reprezentována šamanem, knězem nebo jiným zástupcem obžaloby a společnost roli obžalovaného převezme, čímž se problém vyřeší. Tomu odpovídá rozlišení právního atributu náboženského práva od čistě náboženských tabu.

Čtvrtý atribut práva – **sankce** – bývá často různými autory uváděn jako jediné kritérium práva. Ve skutečnosti jdou tito autoři tak daleko, že sankce, zvláště ty fyzické,

srovnávají s právem (Hoebel, 1940, s. 47; 1954, s. 25, 201). Sankce sama o sobě přirozeně ještě nestačí identifikovat fenomény jako právní fenomény. Někteří autoři se dívají na právo ve všeobecnosti jako na výraz násilí (trestní právo), přičemž široké a obsáhlé těleso civilního práva neberou v úvahu. Například Robert F. Spencer (1959, s. 97–125) psal o právu v kmenových společnostech a popsal různá lovecká pravidla a jejich porušování. Řešení takových přeštoků bylo pokládáno za právní řešení. Ve své knize o lovcích Eskymáků Karibu uvádí dvanáct případů, kde v osmi případech šlo o usmrcení a ve dvou případech o znásilnění. Nepřiměřené zdůrazňování násilí vedlo tohoto autora k tomu, aby pohlížel i na spory jako na součást právního systému Eskymáků (Spencer, 1959, s. 161).

Jiné než tělesné sankce jsou sankce ekonomického charakteru (pokuty, náhrady škody, vrácení majetku), sankce psychologického charakteru (zesměšnění, výtky, důtky, formální odsouzení – klatba) nebo sankce sociopolitického charakteru (vyloučení ze společnosti, společenská degradace, odnětí titulů a privilegií). V mnoha společnostech jsou důležitější a účinnější než tresty tělesné povahy. Pospíšilovy výzkumy u lovců Karibu – Nunamiut Eskymáků – odhalily 35 právních případů, z nichž 25 představovaly delikty hospodářské a slovní. Pouze deset případů mělo něco společného s násilím (srov. Pospíšil, 1957, 1964, s. 395–396). Jiní autoři, jimž se sankce jakéhokoliv druhu nelíbily, tvrdili, že právo může ve společnosti fungovat bez sankcí jakéhokoliv druhu (srov. McCallum, 1964; Barkun, 1968). Tyto antisankční postoje, v tom smyslu, že tělesné sankce jsou nemorální, že nejsou v souladu s demokratickou společností a jejími institucemi, a mimoto také nemohou být účinné, jsou velmi ovlivněny módou. Aby byly sankce účinné, musí být přiměřeně rozumné, bezprostřední, systematické, s jistotou předvídatelné a přirozeně oprávněné.

Atribut sankce odděluje rozhodování právní od rozhodování morálního, jinak řečeno – mluvou etnologů, na právo nespecializovaných – odděluje předepsané chování (právo) od požadovaného chování (morálky). Důsledně vzato, sankce mohou být definovány také jako záporná míra něčeho, např. odepřená mzda nebo záliba, kterou lze použít, když právo není porušeno. Sankce lze vymezit také jako pozitivní akt, přinášející bolestnou zkušenost, ať už na úrovni fyzické, psychické nebo ekonomické.

Nyní se zaměříme na **mnohotvárnost právních systémů**. V západních civilizacích bylo právo tradičně ve vlastnictví společnosti jako celku, obvykle státu. Etnologové souhlasící s vlivem této tradice rozuměli pod pojmem „kmen“ jazykovou skupinu, z čehož rezultovalo, že popisovali jednoduché, obecně platné právo, což se v žádném případě nevztahovalo k systému podskupin zkoumané společnosti (srov. Barton, 1919, 1949; Hogbin, 1961; Lips, 1947 a další). Když společnost (nebo kmen) neměla univerzální politickou organizaci, bylo nasnadě vysvětlení, že se v takových kmenech (skupinách) žádné právo nevyskytuje (srov. Radcliffe-Brown, 1952, s. 216–217; Howel, 1954, s. 275;

van den Steenhoven, 1962, s. 112). Někdy šel tento trend tak daleko, že připisoval stejný právní systém i několika různým kmenům, skupinám (srov. Spencer, 1959; Berndt, 1962). Poznatek, že právo je integrální součástí struktury společnosti, přišel kupodivu nikoli od antropologů, ale od právníků a sociologů (srov. von Gierke, 1868; Ehrlich, 1936, s. 24; Weber, 1967, s. 17–18). Llewelyn a Hoebel (1961, s. 28, 53) nakonec zaměřili pozornost na to, co nazvali „bezpečnými věcmi pod právem“ (*sub-law stuff*) a „haraburdím vedle práva“ (*by-law stuff*) a označili je jako podskupiny práva, přičemž tomuto fenoménu stále ještě nedali zasloužený titul „právo“.

V dřívějších Pospíšilových výzkumech (srov. Pospíšil, 1952; 1958a; 1958b) byl zastáván názor, že každá taková podskupina, v praxi vlastně každá fungující sociální skupina, má svoje mocenské vztahy a své vedoucí členy, což ji definuje. Je tedy vybavena autoritami, které vynášejí rozhodnutí. Tato rozhodnutí představují všechny dříve pojednané atributy, které tvoří právo. Součet systémů, jež se ztotožňují se skupinami stejného typu a opravňují ke spoluúčasti na členství v ní, byl nazván právní rovínou (rodina, klan, oblast, stát, různá sociální a pracovní sdružení atd.). To, zda jednotlivec může být členem různých podskupin, je podmíněno právními systémy, které se někdy mohou lišit tak, že si až odporují.

V Kamutalu, centrální vysočině západní Nové Guineje, bylo cílem prokázat existenci různých právních systémů u relativně malého, 650 členů čítajícího společenství Ijaaj-Pigomské konfederace, tvořené Papuánci kmene Kapauku. Zatímco podkmen Ijaajů sňatky v rámci klanu zakazoval, sami jeho náčelníci sňatky se sestrami v klanu uzavírali – a pouze sourozenci byli jako sňatkoví partneři vyloučení – a dovolovali v klanu sňatky jen mezi příbuznými druhého řádu a vzdálenějšími příbuznými. Na druhé straně podkmeny Pigomů a Dou, v téže politické konfederaci, trestaly všechny sňatky uvnitř klanu. Pigomové sňatek uvnitř klanu sankcionovali důtkou a vyobcováním, zatímco kmen Dou provinilce popravoval. Tato úžasná právní rozmanitost, pokud jde o pravidla incestu, existovala v relativně malé kmenové politické unii. Samozřejmě že bez uznání mnohotvárnosti právního systému by se situace jevila jako zcela nesrozumitelná. Taková právní mnohotvárnost precizně zrcadlila strukturální vzory a podskupinové komponenty společnosti. Z těchto důvodů odpadla možnost výstavby jakýchkoli teoretických „univerzálních modelů“, jak se o to pokoušeli Sally Falk Mooreová (srov. 1978), Michael Garfield Smith (srov. 1974), John Griffith (srov. 1986) a Mark Ryan Goodale (srov. 1998). Vzhledem k tomu, že různé společnosti mají různé typy vztahů a vzorů v konstituovaných podskupinách, vyskytuje se tak mnoho různých vzorů právních systémů s nimi svázaných.

Pod pojmem „**právní dynamika**“ rozumíme dva koncepty sociálně-vědního významu. Rozdělují zákony na ty, které odpovídají mravům, zvykům a obyčejům, a ty, které můžeme nazvat „autoritářskými“. Už ve 14. století právní

komentátoři – studenti římského práva v Itálii – stanovili zvykové právo podle dvou kritérií, totiž: *longa consuetudo* („dlouhý zvyk“, dlouhá praxe) a *opinio necessitatis* (přesvědčení o nezbytnosti práva). Zatímco kritérium „dlouhého zvyku“ je nepřesné (neboť jak dlouho je dlouho?), druhé kritérium je významné a činí tento koncept použitelným.

Podle našeho mínění jsou **koncepty zvykového práva a práva autoritativního** kvalitativně rozdílné, což poznamenává stupeň jejich uplatnění. Uplatnění má dva aspekty: aspekt psychologický a sociologický.

Aspekt psychologický je ten, kterým jedinec pomalu akceptuje právní předpis jako závazný, oprávněný a nezbytný. Aspekt sociologický pak představuje ten, kterým se jedinec počítá za člena společnosti, jež se k tomuto právu přiklání, resp. se s ním ztotožňuje. Tomu odpovídající je ve zvykovém právu – jak by se řeklo jazykem sociologa – to, že právo se s množstvím členů sociální skupiny prohlubuje, zatímco autoritativní právo je právo, se kterým se nemusí souhlasit, které je lidem vnuceno a které musí být prosazováno.

Konformita se zvykovým právem je hlavně záležitostí hlubokého přesvědčení o nezbytnosti a oprávněnosti práva, zatímco autoritářské právo se prosazuje tlakem zvenčí, hrozbami a tresty. U tohoto typu práva je poslušnost docílena jen zvenčí přicházejícími popudy nebo násilím, od pokut až po těžké tresty. Zatímco někdo, kdo porušil zvykové právo, se stydí nebo cítí provinilý, ten, kdo porušil autoritativní právo, žádné pocity tohoto druhu nemá. Má nanejvýše strach z toho, že může být odhalen.

Oba tyto typy práva a zákonů se vyskytují jak v civilizovaných, tak v kmenových společnostech. Tradovaná skutečnost, že výskyt autoritativního práva v kmenových společnostech není znám, musí být připsána jen omylu antropologů, nikoli tomu, že by autoritativní právo v kmenových společnostech neexistovalo. Ze 132 právních případů, které Pospíšil v letech 1954–1955 popsal u Kapavku-Papuánců, šlo ve 114 případech o zvykové právo, přičemž většina lidí ve správnost a nezbytnost zvyků věřila. V 18 případech šlo o autoritativní právní principy.

Zákony tedy mohou vznikat dvěma rozdílnými způsoby. Budto může být zvyk povýšen na zvykové právo, když nějaká autorita jeho princip učiní základem právního rozhodnutí, nebo autorita vynese rozsudek, který nevychází ze žádného precedentu, event. vyhláší nové pravidlo. I když většina lidí s tím nebyla srozuměna nebo se jevila jako lhostejná, prosadila autorita nové právo proti jejich vůli. Z perspektivy otázky ztotožnění se s právem se právo chová přirozeně tak, že každý právní princip se mění v závislosti na stupni jeho přijetí (ztotožnění se s ním). Když byl zákon nejdříve autoritativním právním typem, mohli jej lidé časem akceptovat jako správný a nutný, čímž pak nabyl charakter práva zvykového. Opačný směr tohoto procesu je rovněž možný, když velmi kladně přijatý zákon charakteru zvykového práva pomalu ztrácí stoupence a vyvíjí se směrem k autoritativní kategorii. Dokonce je možné, že auto-

rita sama rozhodne, že zákon je zastaralý, a rozhodnutím nebo novým pravidlem jej zruší, takže ztratí svůj vliv na rozhodnutí autority.¹⁴⁰

Autoritativní právo může existovat jen tehdy, je-li systematicky prosazováno, přičemž roli hraje myšlenka, že čas bude příznivě působit na jeho přijetí. Metoda, jak dosáhnout násilného ztotožnění se, ve smyslu autoritativního práva, která byla moderními politickými diktaturami vyvinuta, se označuje jako „vymývání mozků“ (*brainwashing*). Její hlavní charakteristika byla přesně vyjádřena nacistickým ministrem propagandy Josefem Goebelsem: „Tisíckrát opakovaná lež se stává pravdou.“ Jinými slovy řečeno, když je člověk nebo celý národ izolován od zevních vlivů a nový zákon nebo nějaká idea – i když falešná a odpuzivá – je stále imputována do vědomí jednotlivce, skupiny nebo celého národa, podlomí se dříve nebo později jeho/její duševní obranné síly, takže právní opatření jsou nakonec akceptována jako správná a žádoucí.

Po sjednání míru s Kamutaly v západní Nové Guineji nizozemskými koloniálními správními orgány v roce 1956 donutili vzdělání úředníci obyvatele k tomu, aby převzali jejich, tj. holandský, právní systém, včetně hlavních sankcí bílých – vězeňských trestů. Tyto zákony, a zvláště vězeňské tresty, byly zavedeny tak autoritativně, že obyvatelé revoltovali. Nicméně přesto byl západní právní systém prosazen, včetně vězeňských trestů. To vedlo ke konsekvencím, s nimiž nizozemské správní úřady nepočítaly. Vzniklé nepokoje musely být popsány v souvislosti s vězeňskými tresty, neboť byly v konfliktu se základními hodnotami kultury Kapauků.

Z toho vycházejíce, zůstává určitá analogie mezi takovým autoritativně zavedeným právem a některými etnografickými metodami. Takto to také chápou June Starrová a Jane Colierová (1989, s. 120): „Moore, Nader, Boissevain a Grotenberg zacházejí s asymetriemi a rozdíly v přístupu ke zdrojům jako s faktory, kterým etnografové rozuměli, ale ve svých analýzách tyto informační zdroje využívali bez zřetele na kulturní úroveň svých informátorů.“ Jinými slovy, předpokládalo se, že znalosti o pojetí obyvatel a porozumění jejich jazyku nejsou nezbytné pro adekvátní etnologickou analýzu.

Tím, že jako příklad používáme právní systém Kapauku Papuánců v centrálních výšinách západní Nové Guineje, s jejich averzí a s odporem proti institutu vězení, chceme ukázat, že opravdové porozumění, nejprve jejich práv, později i indonéskému právu, by vůbec nebylo možné bez zvládnutí jejich jazyka a bez znalostí reality jejich kultury. Mnohé aspekty jejich sociálního života, které by jinak byly pro správnou analýzu pokládány za bezvýznamné, hrály ústřední roli v tom, jak budou vytvářeny a vytyčovány základy systému formální, právní kontroly.

Papuánci Kapauku nahlízejí na vězení *wanee owa* („dům temna“) jako na nelidskou instituci, kde vězně umučí k smrti. „To nejhorší, co se může Papuáncovi přihodit, je být dán do vězení bílého muže v Enaroli. Nepřejeme ani svým nepřátelům, aby se tam dostali, a nenávidíme policii

pro tuto praxi,“ stěžoval si jeden muž z okolí jezera Tigi během Pospíšilova prvního studijního pobytu v regionu Kamutal, který byl pod kontrolou nizozemských správních orgánů. A pokračoval: „Životní substance tím trpí a člověk umírá. My jsme vždycky usmrcovali jen velmi zlé lidi, a nyní jsme vsazováni do vězení, i když jen krademe nebo když jsme poraženi v boji. Jestliže je někdo zasažen šípem, umírá rychle, ale ve vězení musí trpět dlouho, než přijde smrt. Vězení je to nejhorší. Lidé by tak neměli jednat. Je

to nemorální.“ Tato víra sama o sobě působila natolik destruktivně, že správní úředníci museli vězeňské tresty redukovat na minimum, aby neohrožovali životy vězňů. Věznění Kapaukové měli často už po šesti měsících závažné zdravotní problémy. Svoboda pohybu a svoboda zamýšleného jednání ve staré kultuře Kapauků, tak jak se projevila při Pospíšilových studijních pobytech, byla považována za základní životní nutnost.

5 ZÁVĚR

Z výše uvedeného textu vystupuje v barevné plasticitě význam práva v životě každé lidské společnosti, v jakékoliv kultuře, v kterékoliv historické etapě, viděný a kriticky vnímaný očima antropologů. Postřehy a závěry, které zde uvádíme, jsou významné zejména proto, že jsou ověřeny terénními výzkumy (srov. Pospíšil 1958 a, b; 1963 a další).

Otázky vztahů práva a člověka, právní vědy, právní praxe a právního vědomí v moderní době zákonitě směřují k otázkám lidských práv, zdaleka nejen v rovině mezinárodní a politické. Z pohledu právní antropologie je v tomto směru podstatná otázka, zda jsou lidská práva univerzálního rázu nebo se v různých kulturních oblastech od sebe liší. Na tuto složitou, dějinami se táhnoucí otázku nelze snadnou odpověď. Snažili jsme se proto alespoň naznačit základy, z nichž tato idea vzešla a přetvrdila se až do dnešní podoby. O některých jsme se zmínili již v úvodní části této kapitoly.

Na počátku to zřejmě byly myšlenky řeckých filozofů a římských stoiků o lidské rovnosti a také některé starověké zákoníky, dále pak rané středověké dokumenty, např. anglická *Magna charta libertatum* z roku 1215. Významné postavení v problematice lidských práv měla v roce 1550 císařem Karlem V. svolaná konference učenců o tom, zda domorodci v Americe mají duši či nikoliv, kde se střetly na jedné straně názory konzervativní, obhajující kruté zacházení s domorodci, reprezentované Juanem Gimesem de Sepueldou, na druhé straně zastánci domorodců, které reprezentoval biskup Bartolomé de Las Casas (srov. Krejčí, 2011, s. 14–15).

V dalších staletích v této oblasti sehrály podstatnou roli myšlenky osvícenství a jejich myslitelů. Nejstarším státním dokumentem, který se dotkl problematiky lidských práv, je *Deklarace nezávislosti USA* z roku 1776, v níž 13 amerických kolonií vyhlásilo nezávislost. Zde je zakotvena zná-

má věta Thomase Jeffersona (1743–1826): „Pokládáme za samozřejmé pravdy, že všichni lidé jsou stvořeni rovni, že jsou nadáni Stvořitelem určitými nezczitelnými právy, k nimž patří život, svoboda a úsilí o štěstí“ (Jefferson, Dumbauld, 1955, s. 2; srov. Krejčí, 2011, s. 19).

Dalším milníkem byla *Deklarace práv člověka a občana* z roku 1789, zmíněná v úvodní části této kapitoly, která byla později, roku 1791, včleněna do francouzské ústavy. Tyto dokumenty ovšem vycházejí z konceptu přirozeného práva a rozlišují mezi právy člověka a právy občana v tom smyslu, že práva člověka jsou dána přirozeným právem, zatímco občanská práva jsou dána souborem zákonů státu. V 19. století tyto zásady poněkud váhavě pronikaly i do jiných států, až tato otázka akcelerovala ve 20. století, po první světové válce, např. přijetím *Úmluvy o otroctví* v roce 1926, *Úmluvy o nucené nebo povinné práci* a mnoha dalších mezinárodních úmluv na půdě Společnosti národů, později OSN, až došlo k vytvoření Rady OSN pro lidská práva (2006). Dnes, v době globalizace, představuje *Všeobecná deklarace lidských práv* základ pro všechny tzv. mezinárodní listiny lidských práv, tj. soubor dokumentů rozšířený ještě o *Mezinárodní pakt o občanských a politických právech* a *Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech* z roku 1966.

Všechny tyto moderní dokumenty mezinárodního práva berou v úvahu otázky hrůz druhé světové války a dalších konfliktů moderní doby, válečných zločinů, genocid, rasové nenávisti, terorismu, potlačování národnostních a jiných menšin. Přestože v těchto otázkách jde o problémy spíše politické, právní, ekonomické a sociální než ryze antropologické, považovali jsme za správné se i o nich alespoň ve zkratce zmínit, upozornit na ně, neboť jde o žhavá témata dotýkající se každého z nás, jako jedince i jako člena společnosti a kultury.

Politická antropologie

Giuseppe Maiello

1 ÚVOD

Je velmi obtížné studovat jakoukoli kulturu nebo lidskou společnost a při tom se nedotknout politických otázek, jelikož moc narůstá již v momentě, kdy spolu dva jedinci spolupracují a komunikují. To je stejně jisté jako skutečnost, že první antropologové neupoutali pozornost vědců zabývajících se politikou, ani neprosadili své objevy mezi sofistikovanými filozofy. Politická antropologie tedy zůstávala pouze elegantním intelektuálním cvičením pro pár teoretiků.

S koncem druhé světové války objevuje sociální a kulturní antropologie „Západ“, a tím přestává být pouhým studiem populace podléhající koloniální nadvládě nebo

studiem kultur a civilizací, které předcházely evropské kolonizátory kontinentu Severní a Střední Ameriky. Studium politiky začalo rozvíjet svou dominantní roli a začalo být uznávané v postkoloniální antropologii.¹⁴¹ Kromě toho antropology samotné vlády velmi často angažovaly jako své poradce, působící v různých oblastech tehdejšího politického dění západních liberálních společností: v rámci rozvojového plánování, humanitární pomoci, mezinárodní spolupráce, při řešení praktických problémů souvisejících s multikulturalismem, s chudobou, v souvislosti s velkými politickými reformami v 80. letech 20. století atd.

2 VZNIK A VÝVOJ POLITICKÉ ANTROPOLOGIE DO 70. LET 20. STOLETÍ

2.1 Od evolucionismu k funkcionalismu

V roce 1861 britský právník Henry Sumner Maine (1822–1888) předpokládal, že původní struktura lidské společnosti byla patrilinéární, patriarchální a uspořádaná dle sakrálních předpisů.¹⁴² Tím byl položen základ budoucího bádání, ve kterém byla politika těsně spjata s příbuzenskými a náboženskými systémy. Na tuto metodologii navázal americký antropolog Lewis Henry Morgan (1818–1881), který, podle principu evoluce, definoval základní způsoby obživy, na kterých byla založena lidská ekonomika: od divoštství přes barbarství k civilizaci (Morgan, 1877).¹⁴³

Ale byl to spíše Morgan než Maine, kdo se domníval, že všechny společnosti se vyvíjejí lineárním způsobem. Navíc Maine zdůraznil, že existovalo období, ve kterém politická organizace nebyla založena na příbuzenských vztazích,

ale na principu teritoriality. A právě otázkou teritoriality se zabýval Robert Harry Lowie (1883–1957). Lowie tvrdil, že **princip teritoriality** byl univerzálně rozšířen a reprezentoval jistou spojku mezi předstátními a státními politickými formami. Vývoj těchto forem, dle Lowieho, měl časem vést ke konsolidaci centrální moci a k dosažení maximální sociální integrace, především v kontextu demografického růstu a zdokonalení technologií (Lowie, 1927).

Diachronický přístup ke studiu společenských organizací se však součástí funkcionalistické metodiky nestal. Toto lze zřetelně zaznamenat u Alfreda Radcliffe-Browna (1881–1955), jenž ovlivnil téměř všechny britské antropology v období 40. až 60. let 20. století, včetně těch, kteří se zabývali přímo politickou antropologií. Společenské organizace jsou, podle Radcliffe-Browna, považovány za vzájemně závislé struktury, které jsou tvořeny vnitřními

funkcemi (mezi kterými je politika), které sloužily k vytvoření a zveřejnění typologií společenského uspořádání. Dílo Radcliffe-Browna a jeho nástupců je rozsáhlé. Nikdo z nich se však seriózně nezabýval společenskými změnami, konflikty, nerovnostmi a vykořisťováním, takže jejich práce nemohla být přijata v politické antropologii kladně. Jejich detailní etnografické výzkumy byly ve skutečnosti užitečné především pro britské koloniální autority, které toužily po hlubším pochopení mentality podmaněných kmenů, ale s jediným cílem, lépe je vykořisťovat.

Moderní politická antropologie se zrodila v tomto metodologickém rámci. Za její počátek se považuje publikace sborníku *African Political Systems* z roku 1940 (srov. Lewellen, 1983).

V tomto sborníku, redigovaném Meyerem Fortesem (1906–1983) a Edwardem Evanem Evans-Pritchardem (1902–1973), se silně zpochybňuje rovnice „politika = stát“, která byla po více než sto let v centru zájmu politické filozofie. Z analýz prezentovaných Fortesem a Evans-Pritchardem vyplývalo, že mnoho afrických společností, přestože nemělo vlastní státní centralizované instituce, mělo svůj svébytný politický diskurs a svoji organizaci mocenských vztahů. Podle těchto dvou amerických antropologů hlavní metodickou chybou politických filozofů bylo, že chtěli rekonstruovat politické formy prvobytné společnosti prostřednictvím studia ještě existujících preindustriálních společností, s přesvědčením, že si zachovaly čerstvé stopy prehistorických společností. Proti filozofickému přístupu, zásadně diachronickému, Fortes a Evans-Pritchard postavili **srovnávací analýzu existujících politických forem**, aby interpretovali různé uniformity a vazby s ostatními charakteristikami společenských organizací (Fortes, 1940, s. 4). Zůstali však závislí na klasifikační metodologii svého učitele Radcliffe-Browna. Tato metodologie vycházela z taxonomie politických systémů a předpokládala, a priori, že tyto systémy budou automaticky fungovat, protože jsou založeny na principu rovnováhy. Zdá se však, že rovnováha může vzniknout i následkem konfliktu (s koloniální nadvládou), což je situace, která nebyla Radcliffe-Brownem vzata v úvahu (Sacchi, 1997, s. 75).

2.2 Kritika funkcionalismu

Funkcionalismus se v antropologii v 60. letech 20. století definitivně dostal do krize. Na poli politické antropologie působili Max Gluckman (1911–1975) a Edmund Ronald Leach (1910–1989), kteří se soustředili na studium dynamiky politického života. Gluckman byl zakladatelem katedry sociální antropologie na University of Manchester v roce 1947, nazývané také manchesterskou školou, která klade důraz na strategickou funkci jednotlivců, na rozhodovací procesy, na strategie manipulace ze strany jednotlivců i skupin, na **sociální a politický konflikt**. Také pro Gluckmana, stejně jako pro všechny jeho předchůdce, slouží konflikt k nastolení rovnováhy nebo k lep-

ším formám uspořádání, ale antropolog musí analyzovat především **sociální síť** (*networks*). Síť je chápána jako soubor bodů spolupráce mezi jednotlivcem a všemi osobami, které jednotlivec navštěvuje a zná, navíc se tato síť stává analytickým nástrojem, který umožňuje i graficky sledovat změny ve vztahu moci v přátelských nebo příbuzenských vztazích napříč časem. Jednotlivec se projevuje jako manipulátor, který je pro svůj osobní zájem schopen dát do pohybu známé a přátele, aby dosáhl svého stanoveného cíle. Síť je příkladem, jak společenské a politické uspořádání může být zpochybněno, posíleno nebo jednoduše vynecháno, a to díky individuálním procesům výběru (Gluckman, 1965).¹⁴⁴

Dalším kritikem funkcionalistické metodologie byl Leach, který se sice nezajímal o obecný rozsah, ale zaměřil se na **studium specifických komunit** (srov. např. Jingpo z Barmy, Srilančané z Pul Eliya atd.). Leach otevřel cestu k interpretaci společenského uspořádání, která vychází z mentální predispozice jednotlivců, a tím se stal jediným britským antropologem, jenž seriózně přijal a rozvíjel mytologickou analýzu Clauda Lévi-Strausse (Kuper, 1973, s. 198). Podle Georgese Balandiera (nar. 1920) to byl právě Leach, kdo zavedl dynamickou perspektivu do sociální antropologie a z politické antropologie odstraňoval abstraktismy taxonomií politických systémů. Soustředil se na studium politického života lidských komunit, na způsob, jak ony samy prožívaly tento politický život (Balandier, 1990, s. 551).

2.3 Kulturní ekologie a americký neoevolucionismus

Od poloviny 50. let minulého století se ve Spojených státech amerických prosazují nové metodologické postoje odlišné od britských, které doposud byly, alespoň pro politickou antropologii, dominantní. Julian Steward (1902–1972) např. zastával názor, že uvnitř socio-kulturních systémů najdeme centrální oblasti, které podléhají změnám a vyvíjejí se na základě jejich interakce s prostředím, ve kterém se nacházejí (Steward, 1955). Ve stejné neevolucionistické linii pokračuje také Leslie Alvin White (1900–1975), který hledal, především uvnitř evoluční posloupnosti, vývoj forem soukromého vlastnictví, specializaci výroby, sociální stratifikaci, politickou centralizaci a specializaci duchovenstva (White, 1959).

Není náhodou, že se tento metodologický přístup zrodil právě ve Spojených státech amerických, protože zde se antropologické povědomí nevyvíjelo z koloniální zkušenosti jako v Evropě. Naopak, „severoamerická kultura“ znamená především pokus o integraci různorodých populací, od těch původních k těm, které začaly migrovat (a migrují) z jihu na sever kontinentu. Není proto náhoda, že severoamerická antropologie do sebe integrovala další tři disciplíny: **lingvistiku, psychologii a archeologii**. A rychle pochopila, že **interdisciplinarita** je klíčem k pochopení myšlení původ-

ních severoamerických, středoamerických a jihoamerických národů.

Škola „**kulturního materialismu**“ se zasloužila o položení základů užšího vztahu mezi severoamerickými a západoevropskými (zvláště francouzskými a anglickými) vědeckými tradicemi. Vazby s historickým materialismem evropského původu (marxismem) byly od začátku jasné, a to od okamžiku, kdy studium politiky a ideologií, podle představitelů této školy, odpovídalo studiu Marxova třetího stupně společenských systémů, tzv. studiu nadstavby (srov. Harris, 1968).

Toto spojení americké tradice a evropského marxismu vedlo zvláště ve Spojených státech amerických ke dvěma důležitým implikacím vývoje politické antropologie. První bylo překonání nehybnosti strukturalisticko-funkcionalistického přístupu prostřednictvím transformačních modelů. Základní tezí této implikace bylo, že každý společenský systém se přeměňuje procesem adaptace, a tudíž jeho studium spočívá ve sledování této přeměny (a ne jeho synchronických příznačných rysů), s využitím archeologických a lingvistických dat a samozřejmě i terénního výzkumu.

Druhou implikací, úzce související s metodologickým přístupem Marvina Harrise (1927–2001), bylo spojit politické rysy jedné skupiny s její ekonomickou a demografickou evolucí. To znamená vnímat strukturální politické faktory jako sérii proměn, jakými jsou typologie potomstva, síla vazeb příbuzenských vztahů, jejich terminologie atd.

2.4 Procesuální přístup a teorie akce

Po velkém vlivu neoevolucionismu i politická antropologie zažila svou vlastní, pozvolnou evoluci. Antropologické studium moci se soustředilo na různé způsoby, jak v odlišných kulturách vzniká to, co je nazýváno **politickou arénou**, tedy abstraktní prostor obsazený všemi prvky determinujícími politickou konfrontaci (organizace, jednotlivci, hodnoty, významy a prostředky). Tyto prvky jsou pak ovládané politickými představiteli. Vnímání politiky jako zápasističtější neboli arény zbavuje samotnou politiku statické představy, která charakterizovala dřívější antropologickou analýzu na téma moci. Antropologie dnes upřednostňuje výzkum dynamických aspektů politických sporů. Zakládajíc si na těchto úvahách, antropologie přijala to, co bylo nazýváno **procesuálním přístupem**, tj. přístupem, který vnímá politiku v jejích proměnách. Dále, pokud uvážíme, že je těžké izolovat jednotlivá politická specifika a přeměnit je v nadčasové, oproštěné od charakteristik základních společenských organizací (jako jsou rodina, rod nebo kmen), dojdeme k teoretickému rozlišení mezi skupinou a politickým polem. Toto pole je definováno jako **prostor politické aktivity jednotlivců i skupin**. Ty vytvářejí spojenectví, pohybují se v něm a generují konflikty. Vzniká stálé napětí, ve kterém se prolíná soupeření a politický výběr. Politické pole je kromě toho rozděleno do menších částí, které jsou specifickými oblastmi politické intervence, sloužící k realizaci zvlášt-

ních cílů, kde jsou pravidla mezi účastníky sdílena rovným způsobem (srov. Bailey, 1969). V souladu s procesuálním přístupem má antropolog úplnou volnost v přiřazování jednotlivců a skupin (nebo frakcí) k jednotlivým arénám či dokonce i k politickým táborům. Takže cílem procesuálního přístupu bylo pochopit, jak změny celé společnosti vyvolávají změny v nejnižších patrech politických táborů a arén, kde nejčastějšími pojmy jsou: moc, násilí, legitimita a konsenzus.¹⁴⁵

Jiný přístup, který zdůrazňoval nutnost vrátit teoretickou analýzu k aspektům, které byly do té doby opomíjeny, se nazývá **teorie akce**. Je to termín, který byl kdysi oblíbený Maxem Weberem (1864–1920). Na jednotlivce je nazíráno jako na toho, kdo maximalizuje politickou moc prostřednictvím řady výběrů, více či méně racionálních, které mají za cíl mít kontrolu nad ostatními nebo jen udržet legitimitu své společenské funkce (srov. Torsello, 2009, s. 18–19).

Na teorii akce navazuje Victor Witter Turner (1920–1983) se svým **konceptem sociálního dramatu**, ke kterému došel při studiu konfliktu mezi starci afrického kmene Ndembu a mladým adeptem na náčelníka kmene jménem Sandambu (Turner, 1967). Z dalších Turnerových teorií připomeňme tu o možnosti **řešení konfliktů prostřednictvím rituálů a symbolických gest**, které mohou snížit napětí a přemístit oblast politické intervence do symbolické sféry. Takto se může předejít narušení veřejného pořádku a hierarchických vztahů ve společnosti, neboť cílem skupiny je řešit konflikty i za cenu, že se sociální drama musí uzavřít ostrakizací, tedy odstraněním subjektu, který se pokusil chopit moci.

S teorií akce byl spjat i přístup Fredericka Baileyho (nar. 1924). Bailey hovoří o „**politické hře**“, v níž se předpokládá, že každá kultura vyvíjí svá vlastní pravidla hry pro účel politické manipulace jednotlivců. **Pravidla** jsou podle něj dvojího typu: **normativní a pragmatická**. První slouží jako nástroj v kognitivním slova smyslu, referující o tom, co by mělo být uskutečněno a jak by se to mělo uskutečnit. Avšak kognitivní pravidla mají mnoho mezer, které jsou vyplněny pravidly pragmatickými, která neposuzují, zda je akt správný nebo ne, ale stanoví, zda zákon je či není efektivní. Pragmatická pravidla samozřejmě často kolidují s normativními pravidly a umožňují tak cestu k podvodu. Na rozdíl od obyčejné hry je politická hra boj, ve kterém jsou povolena i **pragmatická pravidla**. Badatel se tak musí zabývat především kvalitou lídrů a pravidly, která jsou zavedena, aby **politické akce** vyhodnotil jako **legitimní či nelegitimní** (Bailey, 1969).

2.5 Teorie závislosti a teorie systémů

Opakem teorie akce jsou teorie závislosti a teorie systémů. Tyto spíše teoretické antropologické přístupy by měly být vnímány jako klíč k interpretaci některých světových problémů, jako jsou chudoba, nerozvinuté ekonomiky a nadvláda západního světa. Ve skutečnosti se jedná o obnovu

důležitých otázek oblíbených především marxistickými učenými, protože např. teoretici závislosti na ně odpovídají v tom smyslu, že zaostalost pochází přímo z vývoje, čili z bohatství zemí ekonomicky a technologicky vyspělých (srov. Stavrianos, 1981).

Další učenec ovlivněný marxismem, Immanuel Maurice Wallerstein (nar. 1930), nabízí sofistikovanější teorii, než je teorie závislosti – **teorii systémů**. V této teorii zaměřuje pozornost na detailní **studium toku kapitálu a politické moci**

na světové úrovni (srov. Wallerstein, 1989). To, co Wallerstein původně nazýval světovým systémem, bylo přijato mnoha antropology. O tomto světovém systému se zmiňuje v prvním ze tří svazků nazvaném *The Modern World-System* (1974). Vlivem této práce mnoho antropologů obrátilo svou pozornost na studium všech sfér globální interakce mezi bohatými a chudými zeměmi. Tito antropologové se také zabývali situacemi, ve kterých docházelo k reakcím chudých zemí proti vykořisťování bohatými zeměmi.

3 MOC A ANALÝZA MOCI

3.1 Přínos Michela Foucaulta do politické antropologie

Teorie systémů však má své limity, které jsou dány tím, že se nezaměřuje na jednotlivé regiony světa, ale zůstává pouze na úrovni velké teoretické konstrukce, která se nedá ověřit na konkrétních případech. Naproti tomu příliš podrobné terénní výzkumy na značně specifickém poli jsou také kritizovány, protože nejsou schopny podat antropologovi obecný přehled o globálních změnách, tak jak jej nabízí teorie systémů. Např. Eric Robert Wolf (1923–1999) ve svém nejslavnějším díle *Europe and the People Without History* (1982) zdůrazňuje, že i ty antropologické směry, které nejvíce generalizují, jako difuzionismus a neoevolucionismus, nevzaly dostatečně v úvahu otázku původu vykořisťování a problém celosvětové nerovnosti (ten Wolf připisuje evropské koloniální nadvládě). Čistě marxistickým historickým přístupem Wolf dokázal, že i ty nejvíce izolované a vzdálené společnosti jsou závislé na systému globálních vlivů, kde západní kapitalistický systém představuje vykořisťovatele.

Z toho, co bylo doposud řečeno, zcela jasně vyplývá, že primární oblastí politické antropologie je **studium moci**. Jedná se o široké spektrum bádání, v němž výchozím předpokladem je skutečnost, že mezilidské vztahy jsou charakterizovány rozdíly ve společenském postavení. A to tak, že jednotlivec nebo skupina, kteří se nacházejí v nadřazené pozici, musí ovládat a řídit životy druhých. Může se zdát, že moc má univerzální hodnotu, a co se týče procesu udělování a nabývání moci, antropolog nedělá rozdíly mezi archaickou a současnou společností. Pro antropologický přístup ke studiu moci je navíc charakteristické, že nechce moc formulovat z pohledu eurocentrického, tak jako politologie nebo politická filozofie, ale naopak se snaží stavět západní a východní modely na stejnou úroveň.

Kromě výše zmíněného Wolfa se problematikou moci dále zabýval Richard Newbold Adams (nar. 1924), který ji považoval za vztah mezi jednotlivci, jenž existuje nezávisle na osobách samotných (Adams, 1975). Nejvíce byla politická antropologie ovlivněna francouzským filozofem

Michelem Foucaultem (1926–1984), jehož analýza moci byla rozvíjena v mnoha studiích, např. *L'Archéologie du savoir* (1969), *L'Ordre du discours* (1970), *Moi, Pierre Rivière* (1973), *Surveiller et punir* (1975), *La volonté de savoir* (1976). Dle Foucaultova pojetí se mocí nelze zabývat jako něčím, co v sobě soustředí pouze násilí. Dle jeho slov moc „proniká do těl, tvoří, vyvolává radost, formuje znalosti a utváří diskursy; je třeba ji vnímat jako produktivní síť, která prochází skrze společenskou tělesnost, mnohem více než jako negativní instanci, která má potlačující funkci“ (Foucault, 1977, s. 13). Každá společnost je bez mocenských vztahů pouhou abstrakcí (Foucault, 1982, s. 791) a všechny naše možné volby jsou nutně ovlivněny volbami druhých: samotný pojem **společnost** je úzce spjat s mocí.

Zpočátku Foucaultovu analýzu moci přijali pouze severoameričtí antropologové, neboť po porážce Vietnamu neustále zpochybňovali vědeckou platnost své disciplíny a otevřeli se diskursům, které nebyly součástí genetického kódu severoamerické antropologie. Klasická hermeneutika evropského formátu se tak ve Spojených státech amerických stává Geertzovou interpretativní antropologií. Ta, společně s antropologií elit George Marcuse (nar. 1946), vytvořila úrodnou půdu pro průnik myšlenek Foucaultova pojetí moci do americké sociální antropologie (srov. Geertz, 1973; Marcus, Fischer, 1986; Clifford, Marcus, 1986). Odtud se pak šířila do dalších odvětví politické antropologie a rozvíjela se v celém akademickém západním světě. Antropolog tak v 80. letech 20. století ztrácí svůj neutrální postoj, jež teoretizovali Franz Boas (1858–1942) a Bronisław Malinowski (1884–1942). Na jedné straně začíná považovat sám sebe za toho, kdo má moc nad svými respondenty, s nimiž udržuje vztah, který je více či méně nejednoznačný. A na straně druhé se „vrací domů“, aby se zmocnil i západního terénu, který byl až doposud doménou filozofů, sociologů a nakonec i politologů.¹⁴⁶

Ve zkratce lze říci, že Foucault byl hlavním iniciátorem, který definitivně vymanil moderní politickou antropologii z funkcionalistického přístupu, jenž se zabýval moderním státem a srovnával jej s dalšími formami politické moci existujícími před ním. Pro Foucaulta je stát pouze jednou

z institucí moci, a vědecká analýza by se proto měla znovu zaměřit na jednotlivce, a nikoliv na moc jakožto abstraktní mechanismus. Díky takovému přístupu může antropolog studovat mechanismy, jak se moc uplatňuje a zároveň legitimizuje. Na rozdíl od Foucaulta, který se jako filozof soustředil pouze na západní svět, antropolog si může vybrat, zdali se bude zabývat západním světem, tj. jeho „domovem“, nebo světem druhých. Moderní politická antropologie se už nezabývá pouhými společenskými strukturami, jimiž se po mnohá desetiletí vyznačovala, ale otevírá se také jiným studijním oblastem (např. globalizaci, migraci, násilí, válce, chudobě, občanské společnosti, korporacím a nadnárodním orgánům, nacionalismu a mnohým dalším sektorům a subsektorům studia). Splňuje tak očekávání, o kterém se vedla diskuse již v polovině 80. let 20. století během série seminářů a konferencí, které se konaly pod vedením George Marcuse a Jamese Clifforda v prestižní *School of American Research* v Santa Fe (srov. Clifford, Marcus, 1986).

3.2 Antropologie korupce: důležité odvětví politické antropologie

Novým studijním oborem, který se přímo vztahuje k problematice moci, je antropologie korupce. Součástí antropologie korupce jsou dva elementy: klientelismus a vlastní korupce. Předtím, než začneme hovořit přímo o korupci, je důležité naznačit, jak se tato teorie staví ke konceptu klientelismu.

To, co dělá tento koncept zajímavým, je jeho **metodologický paradox**, který je východiskem analýzy **teorie korupce**. Praktiky klientelismu mají univerzální charakter. Slovo **klientelismus** pochází z latinského *clientes* (slovo „klient“ je dnes v českém jazyce extrémně nadužíváno a znamená jenom zákazník, jak odpovídá původnímu významu, ale také např. pacient v soukromých a dokonce i státních nemocnicích).

Mimo antický svět máme důkazy o klientelismu také ve středoamerických civilizacích, v Číně, Japonsku a také samozřejmě v naší dnešní západní společnosti. Ačkoliv by bylo možné pro definici klientelismu nalézt společného jmenovatele, na empirické úrovni je obtížné nepoukázat na zcela zřejmé sociokulturní lokální rozdíly, které rozlišují praktiky klientelismu. Obecně lze říci, že pokud hovoříme o klientelismu, chceme poukázat na partikulární a osobní svazky, které nám napomáhají získat zvýhodněný přístup k majetku, zdrojům a službám. Ernest Gellner (1925–1995) nabídl univerzálnost tohoto teoretického přístupu, jenž s odkazem na klientelismus mluví o patronátu (*patronage*) jako o univerzální praxi, která je zároveň formou moci, i když ne vždy je moc formou patronátu (Gellner, 1977). **Politický klientelismus** je dle Reného Lemarchanda (nar. 1932) „personalizovaným, citovým a recipročním vztahem mezi aktéry s cílem kontrolovat zdroje, které jsou spravovány nestejnorodě a které zahrnují transakce

výhod včetně politických vztahů“ (Lemarchand, Legg, 1972, s. 151–152). A právě na základě této úvahy Gellner označuje klientelismus za systém, za styl a za morální klima. Vskutku se jedná o způsob, étos, který se aplikuje na jednotlivce, kteří jsou součástí stejné společnosti a sdílejí stejné zvyky a způsoby, jak vnímat svět. Preference přímých vazeb se váže i na kulturu a na socio-ekonomické potřeby.

Podle tohoto předpokladu je zapotřebí vrátit se k výchozímu bodu, a sice k souvislosti, která pokládá klientelismus za asymetrický mezi jedním, dvěma nebo více jednotlivci či skupinou jednotlivců. I když mluvíme o „emocionálním“ vztahu, vztah patron–klient je vždy poměrem moci a nadřazenosti.¹⁴⁷ Tyto dvě součásti vstupují do mechanismu výměny tak, že se vždy jedná o vztah založený na určité závislosti.¹⁴⁸ Patron disponuje v klientelistických vztazích privilegovaným přístupem k majetku, který může a chce přidělit těm, kteří k němu přístup nemají. Klient může ovlivnit chování patrona tehdy, když se mu přestane podrobovat. Ovšem taková situace, kdy by mohl klient ovlivnit patrona, je v oblastech, kde je silná přítomnost mafie, téměř nemožná.

Díky rozlišení přístupů *emic–etic* přišla antropologie na to, že systém klientelismu může být dokonce i prospěšný, a to jak jednotlivcům, tak celému společenství. Sydel Silvermanová původ moderního klientelismu rekonstruovala díky emickému výkladu. Dle této americké odbornice, proslavené jejím terénním výzkumem v oblasti střední Itálie, se klientelistický systém změnil na přelomu 19. a 20. století. Pro názornost si Silvermanová vymyslela fiktivní komunitu nazvanou Colleverde. Dříve měl klientelismus společensko-veřejnou funkci a jeho výhody byly zaznamenatelné v celé této komunitě, která díky němu dosáhla obstojného finančního zlepšení, získala nové ulice a dokonce i jedno divadlo. Od roku 1900 se klientelismus přesunul do soukromé sféry, přestal být pouhou ideologií a stal se politickou strategií několika rodin, které takovýto systém praktikovaly, aby získaly další výhody (Silverman, 1975).

Je dostatečně jasné, že pro klientelismus je nejrůdnější půdou ekonomický nedostatek. Známé jsou terénní výzkumy amerických badatelů v jihoitalském prostředí (srov. Banfield, 1958) a také další studie prvořadých politologů, např. Roberta Putnama (1993) a Francise Fukuyamy (1995). Dle amerického racionálně-ekonomického pojetí klientelismus vznikl díky zvýšené důvěře v rodinné vztahy a nedůvěře v horizontální nepříbuzenské vztahy. Ať už podle Banfielda nebo podle Putnama, v situaci nedostatku nerovnoměrné rozdělování ze strany těch, kteří jsou v privilegované pozici, přispívá k rozvíjení klientelismu, a proto, de facto, jen patroni mají možnost zlepšit ekonomickou situaci klientů.

Pro vývoj systému klientelismu jsou nezbytné specifické společenské podmínky, které Shmuel Noah Eisenstadt a Luis Roninger (1977) rozdělují do čtyř typologií. První je nedostatek vnitřní soudržnosti odvozený z **hospodářského nedostatku**. To rozšiřuje sociální propast natolik, že klienti mají z takto zavedeného systému, kterému vládne silná

vrstva vyvolených, jen mizivou šanci se osvobodit. Druhá je **fragmentace příbuzenských skupin klientů**, zatímco rodové linie mocných skupin mají charakter striktně patrilineární, tak aby nedošlo k fragmentaci řízení ekonomických zdrojů. Velmi důležitá je také třetí typologie týkající se **náboženské symboliky**: svatí v ní na transcendentální úrovni představují prostředníka mezi člověkem a Bohem, stejně tak jako patron je prostředníkem mezi člověkem a pozemskými výhodami (srov. Boissevain, 1977).¹⁴⁹ Čtvrtá typologie předpokládá, že v regionech s těžebním průmyslem a s extenzivním hospodářstvím je **obchod převážně orientován na zahraničí**, a tak dochází k nízké úrovni cirkulace zboží, převážně luxusního. Kdo v takovém systému vlastní pozemkový majetek, získává veškerou moc. Co se týče států, v případě, že by ve vnitrozemí existovaly územní enklávy vnější moci podložené klientelistickými vazbami, byly by tyto „nuceny“ se dohodnout s lokálními představiteli nestátní moci. To proto, aby se obnovila moc států a aby hlasy voličů byly nasměrovány na vládní strany stejně tak, jako další ekonomické zdroje dříve odkloněné od kontroly centrálního státu (Eisenstadt, Roninger, 1977, s. 209–210).¹⁵⁰

Z politologického a sociologického hlediska klientelismus v určitých geografických oblastech, jako jsou země ve Středomoří, v Latinské Americe a v Africe, bývá považován za reziduální opoziční postoj vůči snahám občanské společnosti získat větší vliv v moderním světě. Avšak, alespoň pro Johna Duncana Powella (1970), to neznamená, že by klientelismus byl absolutním opakem demokracie, protože podle něj se v každém případě jedná o systém, který zapojuje nižší vrstvy obyvatelstva z okrajových areálů světa do systému politického rozhodování. Moderní společnosti však kladou důraz na občanství, neboli na abstraktní entitu, jež by neměla dát prostor soukromé sféře, a tudíž vztahům klientelistického typu.

Exponenciální nárůst korupce, který se odvíjí paralelně s nárůstem globalizace, posílil klientelismus, který expandoval ze svých tradičních oblastí do nejrůznějších částí světa tak, že je někdy dokonce považován za komplementární prvek demokracie (srov. Landé, 1983). Nerovnosti vyskytující se stále více v globálním světě, masivní pohyb kapitálu a populace, který neřeší problémy nejchudších zemí, a paradoxně velké zasahování státu a nadnárodních organizací do soukromí jedinců, to jsou elementy, které spíše výskyt klientelismu podporují (Günes-Ayata, 1994).¹⁵¹

Podrobná studie klientelismu a jeho rozmachu mimo autochtonní prostory otevřela cestu k novým a komplexnějším vyhlídkám vztahujícím se k teoretickému chápání **korupce**. Definice tohoto jevu je méně jednotná také z toho důvodu, že korupce má obrovské množství variant, které se vyvíjely v rámci odlišných prostorových a časových domén. Davide Torsello (2009, s. 169) korupci označuje za „typ podvodu a za nezákonný způsob, jak získat materiální nebo finanční výhody (peníze, pracovní povýšení, prestiž, ale také nemovitosti, pozemky, auta, luxusní zájezdy a další formy materiálního bohatství) mimo daňovou kontrolu“.

Korupce, bez ohledu na získaný druh výhody, se vkládá mezi veřejnou a soukromou sféru a bez multidisciplinárního přístupu jí nelze porozumět.

Z interpretativního hlediska lze říci, že existují tři základní paradigmatata, která nám umožňují tento jev vysvětlit. První se opírá o tvrzení, že veškerá individuální jednání jsou racionální, a tudíž korupce je jedním ze způsobů, jak **dosáhnout vlastního zájmu** jednotlivce. Korupce je tedy rozšířenější v těch oblastech, kde to zákony dovolují, kde monopoly kontrolují ekonomický kapitál a kde chybí mezinárodní soupeření o přístup k výhodám (Kaufmann, Siegelbaum, 1996). Druhé paradigma ještě více zvýrazňuje roli, kterou při šíření korupce sehrávají určité **moderní instituce**, jako např. Evropská unie. Ta je vnímána jako politický *network*, jenž má moc nad státy a oblastní správou. Z tohoto přístupu je zřejmé, že čím více stát kontroluje hospodářství, tím větší je výskyt korupce (srov. Mauro, 1997). Třetí paradigma může být definováno jako **paradigma kulturní**. V úvahu bere kulturní dispozice států ke korupci. V takovém případě bývá korupce spojována s projekty financovanými Evropskou unií, které jsou spravovány jednotlivými státy (Rose-Ackerman, 2001).

Ještě více než studium klientelismu je obtížnější provést terénní výzkum korupce, a tak se odborníci omezují především na analýzu kvantitativních údajů. Kromě toho byly objeveny nedostatky ve všech třech výše uvedených typech přístupů. První nebere v úvahu některé ideologie, jako např. tu, jež se sama považuje za ideologii liberální v zemích střední a východní Evropy. Zde totiž byl na začátku 90. let 20. století soukromý zájem mnohými považován za ekvivalent zájmu veřejného, protože bylo nutné během krátké doby vybudovat privilegovanou třídu, která se měla stát hlavním motorem ekonomiky státu.¹⁵² Druhé paradigma, nazvané „institucionální“, bylo též kritizováno, protože nebralo v úvahu, že může existovat i korupce v nadnárodním konkurenčním prostředí (Shleifer-Vishny, 1998). Předpoklad třetího přístupu také může být mylný, když nepočítá s tím, že globalizace dovoluje šířit rozdílné kultury do všech koutů světa.

A nakonec vyvstává základní problém antropologie korupce: jak navázat vztah s respondenty, kteří jsou navíc v případech korupce i jejími samotnými aktéry, ale především do jaké míry může být antropologovi dovoleno mlčet o tom, co při svém terénním výzkumu odhalí.¹⁵³ Antropolog však může podávat jasnější analýzu související s **metajazykem korupce**, který se odlišuje od ekonomické, politické a sociální funkce korupce. I studium rétoriky a metajazyka korupce může být pro pochopení tohoto jevu stejně přínosné a dává možnost antropologovi vzájemně spolupracovat s respondenty, aniž by musel nahlásit korupčníky.

Korupce je dnes rozšířená po celém světě, včetně vyspělých zemí.¹⁵⁴ Její studium nabízí antropologii možnost jak se vyhnout totalizujícím a etnocentrickým přístupům, ostatně jak je jejím posláním. Dává jí možnost stát se vědou schopnou vnímat lokální nuance a charakterizovat nejen

institute, ale především subjekty zapojené do korupčních praktik.

Pokud jde o údaje, které poskytla *Transparency international*, pod zkratkou CPI, tj. **Index vnímání korupce**, jedná se o kvantitativní důkaz toho, že u korupce stagnace neexistuje. Např. Singapur byl v roce 2010 na prvním místě, tzn., že zde byla korupce téměř nulová, a nyní se nachází na místě pátém. Ještě více patrné je kolísání Finska, které v roce 2010 bylo na čtvrtém místě, v roce 2011 na druhém, o rok později na prvním a v roce 2013 znovu sestoupilo na třetí místo. To, že se Singapur umístil na prvních pěti místech CPI, a to, že Chile a Uruguay se nachází mezi 25 státy s nejmenší korupcí, zpochybňuje význam sociokulturních faktorů nebo kulturních tradic v určitých geografických oblastech. Je to důkazem toho, že jakási „vrozená kulturní tradice“, která by vedla ke korupci, neexistuje. Kromě toho metodika, kterou zvolilo *Transparency international*, tj. vytvoření indexu podle států, nesděljuje mnoho o vnitřních nuancích, jako jsou např. rozdíly mezi městem a venkovem, severem a jihem, kterými se antropolog naopak může zabývat.

Antropologická metodologie zpochybnila základní paradigmaty, která byla vypracována v 90. letech 20. století. Dieter Haller a Cris Shore (2005) upozornili na to, že ekonomický tradiční přístup, který se věnuje korupci jako „sociálnímu onemocnění“, není absolutně dostačující. Korupce není často pouze tolerována, nýbrž ve skutečnosti má i podporu státu, protože díky korupci a klientelismu jsou mocenské vztahy stabilnější. Dle těchto antropologů strohá analýza ekonomických dat vytváří vztah koloniálního typu, kde existuje „my“ (vyspělé země) a „oni“ (země s odlišnou kulturou a více otevřeně korupci). Antropolog neuznává takovýto způsob rozlišování a všimá si, že korupce se ujímá tam, kde je velké množství financí a kde jsou zákony, jež berou korupci na lehkou váhu. Avšak pravdou zůstává, že transnárodní finanční toky jsou těžko vystopovatelné. Pro-

to je korupce na úrovni ekonomických systémů jednotlivých států méně zaznamenatelná.

Stejně jako klientelismus, v mnohých případech ani korupce nevyvolává odpor, ale je dokonce považována za správnou věc. V každém případě je mnohými uznávána jako jeden ze způsobů jak „rozjet obchod“, který povede k ekonomické výhodě. Korupce tak už není všemi vnímána pouze negativně, i když „zdravá“ část společnosti na ni stále poukazuje (Zinn, 1994). Pokud antropolog dokáže pochopit jazyk korupce těch, kteří jsou její součástí, všimne si, že i v rámci korupce se veřejný a soukromý zájem míchají a že i ty části společnosti, které by z ní jinak byly vyloučeny, se stávají její aktivní součástí.

Možná i z těchto důvodů nejsou zákony západních zemí dostatečně razantní vůči korupci, i když velká část občanské společnosti by si větší razanci přála. Ve skutečnosti chybí komplexní právní analýzy, které by popsaly všechny formy chování korupčníků tak, aby tito mohli být potrestáni. Dnes je v České republice zaměstnancům státní správy zakázáno přijímat jakýkoliv dar, ať už se jedná o obálku či „krabici vína“,¹⁵⁵ ale i tradiční bonboniéru či kávu. Chybí však jasná pravidla, jak postupovat např. v případech výběrových řízení, kde se komise řídí takovými kritérii, která jsou transparentnosti velmi vzdálená (a proto není náhoda, že se Česká republika nachází v Indexu vnímání korupce tam, kde se nachází).

Jak již bylo uvedeno, pokud by byl v boji proti korupci zdůrazněn etický prvek, byl by ohrožen samotný politický systém, vzhledem k tomu, že korupce se vyskytuje napříč všemi politickými stranami. Tato okolnost, v době nestability v ekonomice i v mezinárodních vztazích, by mohla být vnímána jako element schopný nabourat celý systém. A tak když je tu a tam nějaký politik z důvodu korupce odsouzen, celá záležitost se relativizuje na úroveň selhání jedince, který se tak stává obětním beránkem, jenž platí za všechny.

4 ANTROPOLOGIE INSTITUCÍ A JINÉ ANTROPOLOGIE JAKO ANALÝZA KRIZE POLITICKÝCH INSTITUCÍ V ÉRE GLOBALIZACE

Termín antropologie institucí byl vytvořen francouzským etnologem Marcem Abélèsem (nar. 1950) v roce 1995. Tento typ rozvětvení politické antropologie neklade důraz na formy uplatnění moci, ale na **sítě, vyjednávání a rozhodovací procesy**, které se spojují uvnitř tradičních i nových politických prostor (Abélès, 1995). V současnosti jsme svědky omezení role a legitimity zastupitelských institucí, zvláště státu a všech mezičlánků, které plní funkci prostředníka mezi státem a občanskou společností. To z důvodu globalizace, která narušila nejen ekonomické a kulturní hranice, ale také hranice politické. To má negativní vliv především na ekonomicky nejslabší vrstvu obyvatelstva. Avšak záro-

veň to také usnadňuje činnost privátních a translokálních korporací, jako jsou např. velké nadnárodní společnosti.

Politické antropologii se podařilo vystihnout **změny způsobené globalizací**, když využila příležitosti realizovat detailní etnografii „nových míst politiky“ neboli nových nestátních center rozhodování, počínaje Wall Street a konče mezinárodními NGO (srov. Abélès, 2006, s. 11). Každopádně se jedná o nová centra moci, která jsou ve srovnání se státy méně výrazná a méně formální. Takže důraz antropologie institucí je kladen spíše na horizontální studium politiky neboli na nadnárodní síť globální governance než na vertikální studium politiky, kde existuje hierarchie moci.

Zřetelný neomarxistický otisk mají, mimo jiné, i další přístupy studia současné politické antropologie, jako např. probíhající sociální a kulturní proměny viděné z pohledu tzv. globálních subjektů. Politická antropologie tedy přecházela do nového milénia od pesimismu *Smutných tropů* k postmodernímu optimismu, který v globalizaci vidí příležitost k vyjádření nových subjektivit, schopných vytvořit zvláštní typ globalizace „zespodu“, který Zygmunt Bauman (nar. 1925) definuje jako **glokalizaci** (srov. Bauman, 1988, s. 37). Optimismus plyne z faktu, že lidské bytosti nejsou viděny jako jednoduché, bezbranné subjekty neschopné čelit neustálému rozmachu kapitalistické moci, ale jako její součást, a tak ji mohou samy dle libosti částečně měnit. Současná politická antropologie se tedy ostře vymezuje proti výroku o konci dějin, tak silně prosazovanému

v posledním desetiletí 20. století (srov. Fukuyama, 1992).¹⁵⁶ A nejen to. Stejný koncept současnosti zcela vyvrátil Marc Augé (nar. 1935), který kromě toho, že ji považuje za nezbytnou existenciální podmínku mající původ ve zkušenosti kulturní plurality ve společnostech na sobě vzájemně závislých, tvrdí, že západní svět má hluboce provinční svědomí (Augé, 1994).

Augé, kromě toho, že se de facto vrací k Lévi-Straussovi, tvrdí něco podobného jako Anthony Giddens (1990), a sice, že na rozdíl od moderní kultury by se premoderní společnost měla hodnotit z pohledu lokálního života jako místo, které nabízí domácí prostředí, uvnitř kterého jsou sociální sítě vybudovány na příbuzenských vztazích a napomáhají pocitu důvěry a stability, který je možný díky **proximitě**.¹⁵⁷

5 MARX PO MARXOVI

Jestliže Karl Marx (1818–1883) jako inspirátor politických stran v roce 1989 rázem skončil, nelze totéž říci o Karlu Marxovi jako o inspirátorovi politicko-antropologické myšlenky, obzvláště poté, co byl očištěn od velké dávky materialismu a determinismu. Tato fáze filozofického marxismu, která se dnes nazývá **marxistickou politickou antropologií**, začíná počátkem 50. let 20. století Louismem Althusserem (1918–1990), frankfurtskou školou a hlavně rozšířením *Ekonomicko-filozofických rukopisů z roku 1844* a *Grundrisse* Karla Marxe. Marx je tedy znovu interpretován „humanističtější“ způsobem a díky tomu je oceněn především částí environmentálního hnutí. To také ve filozofii z Trevíru nachází důkaz, že se člověk odpoutal od přírody následkem působení sociálních faktorů (v marxistické terminologii následkem rozvoje kapitalistické společnosti).

Marx kromě toho chtěl, abychom věřili (v některých poznámkách v Morganově *Ancient Society*), že nadvláda člověka nad přírodou není definitivní, ale vždy může být předmětem diskuse (srov. Krader 1972, s. 33). Tímto se i těm antropologům, kteří se tradičně považovali za „pokrokové“ nebo alespoň „neutrální“, otevírala cesta ke změně přístupu k modernitě, jakožto k sebevražedné volbě lidstva. Stejný postoj zastával již Lévi-Strauss, který se svým způsobem také odkazoval na marxismus.¹⁵⁸

Pokud opustíme pesimismus a idealizaci druhého, tj. to, co nacházíme u pozdějšího Lévi-Strausse, pak by politická antropologie mohla sloužit jako inspirace pro autentický způsob života ve společnosti. To je perspektiva navržená Davidem Graeberem ve *Fragments of an Anarchist Anthropology* (2004) a přijatá v různých sektorech západního světa, mezi kterými nacházíme např. hnutí *Occupy Wall Street* nebo *15-M*.

Akademický svět naopak v posledních letech znovu objevil Antonia Gramsciho (1891–1937) a učinil z něj jedno-

ho z nejvíce citovaných autorů 20. století, přinejmenším co se týká politické antropologie. Současní Gramsciho interpreti ho však příliš mnoho citovali a nepříliš pozorně četli. Prostě se zachovali tak, jak by to sám Gramsci ve své době kritizoval, když odkazoval na jistý hermeneutický „nadvýklad“. Gramsci totiž poukazyval na to, že mnozí intelektuálové kultivují mýty, místo aby se konfrontovali s lidskými problémy, tj. nechají „pro lásku k tezi říci textům více, než texty reálně říkají“ (Gramsci, 1975, s. 838).

Dokonce se zrodil teoretický přístup, alespoň v mezinárodních vztazích a v politické ekonomii, zvaný **neogramscianismus**. Gramsci se tedy pro mnohé jeho interprety stal prvním teoretikem **občanské společnosti moderního typu**, prvním z tzv. postmarxistů, neboli prvním teoretikem marxistického hnutí, který kladl zvláštní důraz na nadstavbu neboli na ideologii, na erudovanou filozofii, na intelektuální četbu, na dominantní i podřízené náboženství. Neogramscianismus vznikl na York University v Torontu počátkem 80. let 20. století a kromě severoamerických škol má svoje centra na Vrije Universiteit v Amsterdamu a v Center for Global Political Economy na University of Sussex.

Nebudeme ani první, ani poslední, kdo připomenou, že udělat z přesvědčeného komunisty, jakým byl Gramsci, prvního teoretika **global civic society**, je opravdu dosti přehnané. Gramsci ve skutečnosti používá koncepty přejaté z vojenské terminologie, jako jsou „zákopová válka“ a „pohyblivá válka“. V Rusku v roce 1917 bylo podle Gramsciho třeba uplatnit pohyblivou válku, ale naopak ve fašistické Itálii, která měla velmi rafinovaný systém masové propagandy, by bývala byla zapotřebí zákopová válka, resp. především válka na poli kulturním. Také ve fašistické Itálii bylo cílem převzetí moci a kulturní přeměna měla být zdrojem k zajištění stability nové komunistické vlády, jejíž nainstalování bude úkolem mas vedených komunistickou stranou. Gramsciho

slovník tedy byl „desémantizován“ a v potaz nebyla brána skutečnost, že on sám, díky své filologické výchově, by povrchní četbu svých spisů netoleroval.

Současná marxistická antropologie inspirovaná Gramscim naopak zanechala své ovoce, které více odpovídá idejím tohoto italského komunistického myslitele, především v historické antropologii, která se v rámci postkoloniálních studií zabývala subalterními třídami, a v severoamerické politické antropologii. Ta se vždy zajímala o kulturní a lingvistickou dimenzi politické nadvlády. Takto vznikala, zvláště od roku 1989, nový směr antropologických zájmů, paralelní k tradičnímu studiu odlišnosti (my/oni, identita, kultura), zajímající se o **subalternitu**, nebo o **způsoby, jakými současná společnost produkuje sociální rozdíly, a jak jednotlivé kultury reagují na éru globalizace a uniformity**. V tom samém západním světě se už hovoří o „provincializaci“ Evropy (Chakrabarty, 2000), a dokonce byl obnoven diskurs, který v 60. a 70. letech 20. století nastartovali francouzští myslitelé. Podobný diskurs pokračoval v britském prostředí zrodem *cultural studies*, které také bezesporu patří k politické antropologii, neboť kombinují právě politiku a kulturu podle gramsciovského modelu (domnělého, nereálného, nicméně dostatečně populárního v akademických centrech).¹⁵⁹

6 ZÁVĚR

Fakt, že se blíží debakl té části politické filozofie, která měla největší vliv na politickou antropologii, byl již jistou dobou znám. **Optimistický poststrukturalismus** jednoho z nejvlivnějších postmarxistických filozofů, Antonia Negriho (nar. 1933), měl vliv na antropology, jako např. na Jonathana Friedmana (2004), Artura Escobara (2008) a Marca Abélése (2006), nebo na feministické geografky Julii Gibsonovou a Katherine Grahamovou, publikující pod pseudonymem JK. Gibson-Graham (2006, 2013), které svérázným způsobem teoretizovaly zničení kapitalismu „zatímco pracuješ doma ve tvém volném čase“ (JK. Gibson-Graham, 1993).¹⁶⁰

Díky extremistickému optimismu těchto názorů se v politické antropologii v posledních letech znovu objevila touha po etnografickém výzkumu, touha po přesném popisu zkušeností těch, kteří jsou kolem nás, neboli nových mnohočetných subjektů, které se tvoří v současné společnosti. Jedná se o **návrat ke studiu občanské společnosti**, ale spíše než z hlediska para-gramsciovského, v havlovském smyslu, jak je navrženo v díle Ernesta Gellnera (1994).

Poststrukturalistický postoj v politické antropologii je rovněž překonán následnicí Jacquese Derridy, Gayatri Chakravorty Spivakovou (nar. 1942), známou především svou esejí *Can the Subaltern Speak?* (Spivak, 1988) a konceptem **strategického esencialismu** (Spivak, 1993). Spivaková,

Polemika ohledně nevhodného používání čehokoli, co se týká Gramscioho, byla díky Stuartu Hallovi (1932–2014), zakladateli *cultural studies* v Birminghamu, odložena na neurčito. Podařilo se mu pozvednout subalterní západní třídy, jinak často intelektuály považované za „zhlouplé“ hromadnými sdělovacími prostředky. Bez uchýlení se k extrémně „těšitelské“ pozici (srov. Eco, 1977), jako např. té Stevena Johnsona (2005), Hall připomíná, že tváří v tvář bombardující propagandě televizních novin a ostatních masových sdělovacích prostředků řízených státem nebo soukromým kapitálem se stejně tak v západních společnostech formují kontrakultury, které, přestože nejsou schopny rozvrátit vládnoucí systém, nabízejí alternativní způsob života i spotřeby (srov. Hall, 1997).

Po nepokojích v Anglii v srpnu 2011 i Hall ztratil svůj postmarxistický optimismus. Důvodem bylo zjištění, že hlavním impulsem nepokojů nebyly sociální rozdíly, ale pouze touha po konzumu (srov. Williams, 2012). Podobně se vyjádřil také Zygmunt Bauman, který nazval mladé anglické vzbouřence „zkaženými a diskvalifikovanými konzumenty“ (Bauman, 2011), zatímco Slavoj Žižek (nar. 1949) přisoudil vinu intelektuálům, kteří nebyli schopni organicky reprezentovat podřízené třídy a pomoci jim v podpoře proti bezpráví, jehož jsou cílem (Žižek, 2011).

přestože si byla dobře vědoma silných kritik, které se z antropologických pozic léta snášely na pojem esencialismus, tvrdí, že pokud je třeba v některých případech dosáhnout jistých cílů, můžeme se odvolat na esencializaci svého já, neboli vrátit se k identitě skupiny, pohlaví, etnika atd. Dle Spivakové mohou subalterní subjekty najít ostrovy svobody před mocí a vládnoucími třídami, i když jsou zcela destrukturalizované, rozdělené a bez politického vědomí.¹⁶¹

Kritika poststrukturalistických interpretací, které z triálních událostí dělají události odbojové, pouze proto, že byly učiněny subalterními třídami, byla formulována Marshalllem Davidem Sahlínsem (nar. 1930), který varuje před hyperinflací významů v antropologii. Ne všechno, co produkují subalterní třídy, odráží princip „odboje vůči moci“ a ke zjištění nelze dojít dedukcí, ale induktivní metodou, neboli detailní etnografickou analýzou (Sahlins, 2002).

Lze tvrdit, že znovuetablování etnografie a zájmu o lokální svět zažehlo atavistickou polemiku mezi mikro- a makro-, zvláště na poli politické antropologie, vzhledem k tomu, že právě ona vytvořila nejvyšší formy generalizace, ale nikdy nepřestala zkoumat člověka a specifické komunity (srov. Bauman, 1998; Geertz, 1999). Jestli si ovšem antropologové někdy stěžovali na malé politické uvědomění jimi studovaných subjektů, neměli by podléhat iluzi, že výběr té či oné skupiny ke studiu není politickou volbou. Je

jen iluzí domnívat se, že antropolog (i ten, který není specializován na aplikovanou antropologii) aktivně nezanechává žádné stopy na jím zkoumané skupině.

Přece jen je možná jistá dávka optimismu o budoucnosti politické antropologie. Již vícekrát se tato disciplína ocitla na pokraji vyhynutí anebo se sama silně zdiskreditovala (např. v období koloniálního imperialismu, rasové politiky

nebo během procesu plánování rozvoje „chudých“ oblastí planety). Díky politické antropologii, která byla schopna otevřít dialog jak s filozofií, tak s politikou, je nyní svět méně etnocentrický, a jsme tak svědky trvalých a kvalifikovaných snah o nabídku poznatků a interpretací založených na solidní vědecké tradici.

Teologická antropologie

Andrea Preissová Krejčí, Miroslav Gejdoš

1 ÚVOD

„Teologie je také antropologií; každá systematická teologie (dogmatika) obsahuje rovněž učení o člověku. Tím však ještě nevzniká teologická antropologie“ (Horyna, 1999, s. 35). Vymezení antropologie by nebylo úplné, kdybychom se nezmínili o teologické antropologii, která si všímá vztahu člověka a Boha. Je vlastně určitým doplněním antropologie filozofické a klíčem k dokonalému poznání sebe sama. Filozofie a teologie jsou základem **křesťanské metafyziky**, v níž zaujímá centrální postavení právě antropologie.

„Zatímco se řeční filozofové pokoušeli nacházet Boha v makrokosmu – v přírodě a přírodních živlech, křesťanští myslitelé jej od počátku hledali v mikrokosmu – tedy v člověku jakožto Božím obraze. Dle významného katolického teologa Tomáše Špidlíka (1996, s. 344) je člověk ‚osoba, která v sobě zahrnuje vesmír‘. Tento autor dále uvádí, že antropologii v plném slova smyslu lze nazvat kristologickou („Bůh vzal na sebe v Kristu podobu člověka“) a zároveň pneumatologickou („Kristus nám sesílá svého Duha“). Člověk je z hlediska svého vzniku duchovně-tělesný

(„Bůh vdechl Adamovi po stvoření dech života“). Aby bylo dosaženo harmonického rozvoje osobnosti, je nutno dbát ve správné míře o obě stránky člověka, tedy jak o duši, tak i o tělo“ (Kratoška, J., *Habilitační přednáška*, 1994).

Teologickou antropologii můžeme chápat v širším významu jako souhrn křesťansko-teologické výpovědi o člověku. V užším pojetí se jedná o speciální disciplínu systematické teologie. Jako subdisciplínu teologie, nikoli antropologie, ji vymezuje také Jaroslav Malina v *Antropologickém slovníku*. Podle něj se teologická antropologie „zabývá člověkem z hlediska pohledu křesťanské teologie, zvláště bytím člověka a jeho určením před Bohem“ (Malina, 2009). Teologická antropologie v sobě zahrnuje také **reflexi stvoření člověka i otázky po existenci života po tomto životě**. Mezi základní témata, jimiž se zabývá, patří otázky smrti a nesmrtnosti, problematika lidské osobnosti, stvoření, dějin spásy a individualizace člověka prostřednictvím morálky a víry.

2 ZDROJE TEOLOGICKÉ ANTROPOLOGIE

Z výše uvedeného plyne, že teologická antropologie je frekventovaně chápána jako součást systematické teologie. Ovšem podle Břetislava Horyny (1999, s. 35) snahy o podání určité teologické výpovědi o člověku zpravidla překryly výroky o Bohu a stvoření.

Podle téhož autora je samostatnost této disciplíny přímo vázána na vznik filozofické antropologie ve 20. století. Její vývoj dále ovlivnila moderní filozofie náboženství, pře-

devším její fenomenologií ovlivněná část. Mezi její přední představitele patřil Rudolf Otto (1869–1937), který výrazně ovlivnil také práci Maxe Schelera (1874–1928). Značný vliv měl na teologickou antropologii také Martin Heidegger (1889–1976), který zase ovlivnil práci Paula Tillicha (1886–1965). Díky jeho důrazu na lidské bytí se rozvinula filozofie náboženství, která je vystavena jako ontologie, tedy nauka o bytí, v němž se zjevuje Slovo Boží –

LOGOS. Jeho antropologie je tak pokusem teologicky odpovédět na otázku po bytí člověka. Břetislav Horyna vidí vrchol předválečné teologické antropologie v díle **Emila Brunnera** (1889–1966). Brunner pracuje s termínem „napojení“ či „navázání“, a sice ve smyslu kontaktu člověka s Bohem navzdory hříchu. „Napojení“ či „navázání“ užívá Emil Brunner ve dvojím významu: jednak k „vyjádření problematiky Zjevení a stvoření člověka k obrazu Božímu“, jednak po vzoru Maxe Schelera a Martina Heideggera „v rozpornosti mezi otevřeností poměru člověka k Bohu a pocitem vázanosti k Bohu“ (Horyna, 1999, s. 39). Toto rozlišení mělo podle Břetislava Horyny pro teologickou antropologii „téměř pionýrský význam“, neboť v budoucnu se teologie skrze antropologii napojovala na výsledky moderních přírodních i sociálních věd. Vyjasnění vztahu mezi teologií a filozofickou antropologií, respektive po 2. světové

válce obecně vztahu teologie k profánním naukám o člověku, dalo vzniknout situaci, v níž „diskuse mezi filozofickou a teologickou antropologií přešla do současnosti“ (Horyna, 1999, s. 40).

Teologové mají za to, že biblická antropologie formuje přímo či nepřímo křesťanské myšlení. Proto je jejím základním východiskem, určujícím pochopení člověka, biblický obraz dvou zpráv o stvoření: 1) člověk je stvořen, aby žil pro Boha a pro druhé, 2) pochopit stvoření však lze pouze v Ježíši Kristu. Člověk je stvořen k Božímu obrazu: „Bůh stvořil člověka ke svému obrazu, k obrazu Božímu stvořil jej: jako muže a ženu stvořil je“ (Gn. 1, 27; srov. Bible, 2009, s. 2). V takto pojímaném stvoření a ve vykoupení je zdroj lidské důstojnosti. Jen tak člověk nachází svou opravdovou velikost, důstojnost, hodnotu své lidskosti i zdůvodnění lidských práv.

3 ANTROPOLOGIZUJÍCÍ PŘÍSTUP V UČENÍ JANA PAVLA II. A BENEDIKTA XVI.

Příkladem teologicko-antropologizujícího myšlení současnosti mohou být konsekvence učení svatých otců z přelomu století. Odkaz papeže **Jana Pavla II.** (1920–2005), zabývajícího se obrazem a vnímáním člověka, jeho identifikací, zdůrazňováním základní morální kategorie dobra, byl zároveň určujícím motivem jeho poslání během celého pontifikátu. Už během své inaugurace v roce 1978 řekl: „Nebojte se. Otevřete dokořán dveře Kristu. Otevřete jeho spásonosné moci hranice států, hospodářských a politických systémů, oblasti kultury, civilizace a rozvoje. Nemějte strach! Kristus ví, co je v člověku. On jediný to ví. Člověk dnes často neví, co nosí v sobě, v hlubinách své mysli a svého srdce. Naplňuje ho pochybnost, která se mění v zoufalství. Proto vás žádáme, s pokorou a důvěrou prosíme, umožněte Kristu mluvit k lidem. On jediný má slova Života, ano, věčného života“ (srov. Jan Pavel II., 1978).

Myšlenky Jana Pavla II. jsou aktuální také dnes. Obrací se k modernímu člověku, který je vnitřně nejistý, tápe v životě, pochybuje o sobě samém. Potřebuje Krista i církev, ale těžko otevírá své vnitřní dveře. Pokud chce pochopit sebe, své touhy, svou životní cestu, musí najít Krista, musí mu otevřít své srdce. Člověk je tajemná bytost, tajemství člověka je v Kristu, který se narodil na tento svět a vydal sám sebe smrti, aby ani jeden z nás nezahynul. V idejích Jana Pavla II. se odráží porozumění člověku z teologického hlediska, zdůrazňující lidskou důstojnost, která je smyslem evangelizace. Hlavním a přirozeným povoláním každého člověka je láska. Jelikož člověk je vtělenou duší, která se projevuje v jeho těle, avšak také je tělem, které je proniknuto nesmrtným duchem, je ve své celistvosti povolán k lásce. Tak i lidská tělesnost má účast na duchovní lásce.

Jan Pavel II. apeluje na uvědomění si prvenství mravních hodnot, podtrhuje důležitost výchovy k mravnosti

a odpovědnosti, apeluje na naše svědomí, které umožňuje člověku posuzovat a rozlišovat vhodné způsoby, jak plně uskutečnit svůj život. Ten naplňujeme jen ve službě lásce, projevující se v péči o naše blízké. Našimi bližními, za něž jsme odpovědní, jsou však dle Pisma svatého všichni lidé.

Zvláštní pozornost si zasluhují chudí, osamocení a potřební. „Cokoli jste udělali pro nejmenšího z těchto mých bratrů, to jste udělali pro mě“ (Mt. 25, 40; srov. Bible, 2009, s. 1288). Pán Ježíš nás vyzývá, abychom pomáhali hladovému, žíznivému, nemocnému, uvězněnému, cizinci, ale i nenarozenému dítěti, trpícímu i umírajícímu starému člověku, prostě každému, kdo naši pomoc potřebuje. Služba lásky zahrnuje všechno a všechny, nepřipouští žádnou jednostrannost či diskriminaci. Vždyť lidský život je posvátný.

Na základě dílčích aspektů z antropologických myšlenek Jana Pavla II., které jsme zde prezentovali, můžeme učinit závěr, že v centru jeho pozornosti, a sice během celého pontifikátu, byl člověk – jako jedinečná osobnost, člověk tělesný i duchovní, člověk v dějinách spásy, jehož individualizace se prezentuje prostřednictvím morálky a víry.

Také **Benedikt XVI.** (nar. 1927) prezentoval nesčetněkrát názory, které mají pro teologii antropologický dosah, a k antropologii se přichyloval již během své pedagogické praxe před pontifikátem (zastávaným od roku 2005) a ve svém předcházejícím odborném díle. Na tomto místě výběrově vzpomeneme encykliku *Spe salvi* (*O křesťanské naději*): „Duší výchovy může být pouze věrohodná naděje“ (Benedikt XVI., 2008b). Naděje dnešního člověka je ohrožena z mnoha stran. Riskujeme, že, ztratíme-li po vzoru pohanů naději, ztratíme Boha, respektive ztratíme-li víru v Boha, ztratíme naději. Benedikt XVI. odhaluje kořeny krize výchovy v krizi důvěry v život sám. Papež říká, že naděje,

s níž se obracíme k Bohu, není nikdy nadějí pouze pro nás, je vždy nadějí i pro jiné, neizoluje nás, ale dělá nás solidárními v konání dobra, vybízí nás navzájem vychovávat sebe i druhé k pravdě a lásce. „Pravými souhvězdími našeho života jsou lidé, kteří dokázali správně žít, jsou nám světlí, zářícími nadějí“ (Benedikt XVI., 2008a, s. 59).

Také pro Benedikta XVI. byla v centru teologické antropologie kategorie lásky. V ní a jen v ní spatřuje význam antropologie pro současnost. V lásce Boha k lidem, z níž vyrůstá láska lidí k Bohu a k bližním. Na svého předchůdce Jana Pavla II. navázal v pedagogické činnosti, v ní zdůrazňuje kromě hodnoty lásky i potřebu pravdy a naděje nad všechny ostatní. Vyzdvihuje roli rodiny ve výchově a v prvotním pedagogickém působení na dítě. V souladu s Božími plány je rodina nenahraditelnou institucí a církev se nemůže vzdát ohlašování a posilování jejich základních hodnot.

Právě ve starosti o rodinu vidí naši budoucnost. V současné legislativě mnoha států a znění zákonů o rodičovské péči se rodina nejeví jako prostor důvěry, v němž jsou si lidé navzájem darováni, ve smyslu, že jeden od druhého život přijímají a jeden druhému si ho dávají. Bez toho se rodina stává prostorem zásadní nedůvěry, ve kterém se nachází pouze jednotlivá individua, a ta je mnohdy zapotřebí před sebou navzájem chránit. Vynucování poslušnosti dětí je dnes viděno jako vztah utlačovatelů k utlačovaným. Samozřejmě, návrhy zákonů, které tento pohled podporují, odrážejí po způsobu zrcadla samotnou naši společnost. Převládají v ní rozbitá a nefunkční manželství, zničené rodiny, odsunutě nebo odložené děti, mnohým, zejména generaci prarodičů, se nevěnuje žádná pozornost atd. To, co je v naší společnosti „nemocné“, vyzdvihuje se na úroveň normy a stává se zcela „nevyčísitelným“. Škodlivé látky, kterým se naše nitro přizpůsobuje, se dle Benedikta XVI. stávají „otravou“ i pro naše duše.

Své názory Benedikt XVI. aplikoval do pedagogického procesu. Postoj pedagoga k sobě samému v konečném důsledku formuje i postoj žáka k sobě samému. Benedikt XVI. připomíná slova Kristova: „Miluj bližního svého jako sebe sama“ (Mt. 22, 39; srov. Bible, 2009, s. 1283). Nespokojenost se sebou je nejhlubším důvodem nespokojenosti s druhými. Egoismus je něco jiného než sebezpřijetí, skutečná láska k sobě je podmínkou naší otevřenosti pro lásku k bližnímu. Rozhodujícím úkolem ve výchově, ale i v seberozvoji, hraje smysl pro odpovědnost. Odpovědnost pedagoga, ale také syna, dcery, žáka, mladého člověka, pracujícího atd. Kdo je věřícím, zodpovídá se prvně Bohu, prvněmu, kdo ho miloval, pak až sobě, svému svědomí, druhým. Pedagog přenáší svůj smysl pro takto myšlenou zodpovědnost, jako vlnou na děti, žáky, studenty, pak pracující, členy církve, občany, národ. Uvolněná morálka se zakládá na chybném chápání lidské svobody. Katechismus žádá, aby bylo vyžadováno po lidech, kterým je svěřena odpovědnost za výchovu v církvi, aby vychovávali a vzdělávali způsobem, jenž respektuje pravdu, hodnoty srdce, morální i duchovní důstojnost člověka. Svědomí dětí je třeba posilovat už od prvních let života. Je třeba vést je k poznávání a zachovávání vnitřního zákona. Rozumná výchova učí ctnostem, osvobozuje od strachu, sobectví a pýchy, osvobozuje od sebeobviňování, které pochází z lidské slabosti a chyb. Právě výchova posilující respekt ke svědomí – mravnosti a křesťanským ctnostem – osvobozuje a přináší klid do srdce. Dnešní doba potřebuje pedagogy, kteří jsou nositeli křesťanských hodnot, a vraťte se tak k podstatě lidskosti směřující k věčnosti v jednotě s Kristem.

Myšlenky a životní cesty Jana Pavla II. a Benedikta XVI. jsou natolik bohaté a pro teologickou antropologii inspirativní, že je nelze představit ani v obrysech na několika stránkách. Z tohoto důvodu doporučujeme čtenáři se s nimi blíže seznámit svou vlastní cestou.

4 MEZI FILOZOFIÍ A TEOLOGIÍ: ČESKÁ TEOLOGICKÁ ANTROPOLOGIE

Horyna (1999, s. 41) tvrdí, že současná teologická antropologie je v mnohém podobná postmoderní filozofii ve zpochybnování moderny. „Není již výhradně modernistická, protože se přestala přizpůsobovat mezitím nedůvěryhodným sociokulturním hodnotám globalizující se euro-americké civilizace. Ve svém vědomí změny však dosud nijak nepokročila,“ což jí brání v tom, aby se nově vymezila. Není schopna přizpůsobit sekularizovaný svět náboženským hodnotám jinak, než na verbální rovině. V důsledku toho zůstala současná teologická antropologie stát na „hraně mezi modernou a postmodernou“, žijící ve svém vlastním čase, bez možnosti komunikace se soudobou – postmoderní – filozofií. Na druhou stranu je to pro teologickou antropologii, slovy Horyny, také životadárný impuls. „Ten se

projevuje jak rozvíjením prvků postmodernismu v teologii (diskursivní myšlení, respekt před náboženským pluralismem, vědomí diferentnosti náboženské situace lidstva, deideologizace teologických postojů apod.), tak i restaurací filozoficky a antropologicky konzervativních integralistických stanovisek“ (Horyna, 1999, s. 41).

Právě na **rozcestí mezi filozofickým a teologickým výkladem světa**, tedy i postavení člověka v něm, stojí práce dvou koncepčně provázaných představitelů teologické antropologie z českého prostředí (podrobněji in Preissová Krejčí, 2011).

V první polovině 20. století patřil mezi teology obracející svou pozornost k filozoficko-teologické antropologii na prvním místě **Metoděj Habáň** (1899–1984). Habáň byl český

katolický filozof a teolog, dominikán, představitel novotomismu. Zabýval se také etikou, pedagogikou a antropologií, k níž napsal příručku *Filosofická antropologie* (1981). Habáň byl však spíše vůdčí charismatickou osobností a pedagogem než filozofem, potažmo antropologem či psychologem. Habáňovy filozoficko-teologické úvahy vypovídají o dimenzích lidského bytí, jak jej povětšinou současná antropologie, speciálně ta česká, nereflktuje. Jeho dílo *Filosofická antropologie* zcela jednoznačně, až programově, vychází z tomisticko-aristotelské tradice, jejíž hájení a diferenciaci od názorově odlišných programů tvoří nosnou kostru celé knihy, proto by ji lépe vystihoval právě název „Teologická antropologie“. V duchu druhého navrhovaného titulu bychom mohli navázat slovní hříčkou (*KATA OIAOU – OIAOS – TO OIAON*), neboť za aktuální z Habáňova odkazu považujeme důraz na nalézanou, prosvětlenou integritu člověka, která je však pro současnou antropologii stěží zachytitelná. Habáň usiloval o hledání všeobecné, celostní totality jak lidského jedince, tak druhu, nikoli jeho podstatného určení. V současnosti tento problém doléhá na meze dílčích antropologických disciplín a dává vzniknout nově pojímané integrální antropologii. „V antropologii jde o totalitu a celek“ (Habáň, 1981, s. 106). Tato Habáňova slova by mohla být přímo mottem českých antropologů zvažujících integritu člověka.

Mluvit o Metoději Habáňovi jako o předchůdci integrální antropologie Karla Máchy či Josefa Wolfa je možná příliš odvážné, ale sám Habáň na integritu člověka ve svém díle několikrát vysloveně upozorňuje. Tvrdí např.: „Lidská přirozenost je dobře vybavena možností rozvinout lidskou osobnost jako syntézu přirozené stavby, bytí a činnosti, jednoty, přiměřenosti, svobody a inteligence, mravnosti a tvořivosti“ (Habáň, 1981, s. 131).

Můžeme namítnout, že celá tomisticko-aristotelská tradice stojí na jednotě duše a těla, tedy moderně řečeno, na psychosomatické jednotě, ale v době, do níž spadá autorovo působení i první kroky integrální antropologie, tedy v reálném socialismu. Šlo o myšlenku opět si nelehce razící cestu mezi empirií a vědeckým světovým názorem.

Habáňova *Filosofická antropologie* není učebnicí uvádějící do filozofické antropologie, nejsou to vysokoškolská skripta, ani soupis přednášek, třebaže se text na mnoha místech přibližuje stylu kázání či mravně poučných úvah. Nebyla zamýšlena ani jako historicko-filozofický úvod do dějin vývoje disciplíny, jejíž název hlásá v titulu, jako např. o desetiletí starší dílo autorova kolegy, Dominika Pecky, taktéž vydané v Římě (v roce 1970), nesoucí název *Člověk* a posléze rozšířeně do třech obsáhlých dílů pojednávajících o historii filozofické antropologie z křesťansko-katolického pohledu (Pecka, 1970). Metoděj Habáň předkládá místo vědeckého spisu živoucí popis člověka-křesťana, svým způsobem je jeho dílo originálním komentářem k Aristotelovi i k Tomáši Akvinskému, specifickým úvodem do soudobé tomistické filozofie, filozofického diskursu, který v povědomí mladé generace humanitně orientovaných antropologů upadá do temného propadliště dějin.

„Člověk je nepatrný bod ve vesmíru, má však lidskou duši, která nic neváží a nedá se měřit, ale obsahuje a objímá všechno a je větší než celý svět“ (Habáň, 1981, s. 7). Touto, z Habáňe snad nejcitovanější, větou začíná kniha, která na necelých 160 stranách čtenáři zpřístupňuje odkaz životního díla populárního českého dominikána. Ano, populárního, tedy veřejně známého, uznávaného a respektovaného, a to nikoliv pro jeho dílo, ale pro autorův pravdivý a upřímně prožitý život, život, jemuž nebyla upřena, habáňovsky řečeno, jeho „geniální stránka“.

Podle Metoděje Habáňe je člověk tajemnou bytostí, která se nedá vyjádřit upřednostněním dílčí části z jedinečného celku lidské osobnosti, ať by jí byla část fyziologická či psychická. Osobnost člověka je určena „lidskou přirozeností“, pro niž jsme v soudobém antropologickém diskursu uvykli užívat termín **antropologická konstanta**. Habáň podstatu lidské bytosti hrubě vymezuje několikerým způsobem. Ve více než 25 případech uvádí dílčí esenciální lidské atributy, což mírně zamlžuje základní vymezení člověka (a značně připomíná Aristotelův styl: *anthropos zoon politikon, zoon logon echon* atd., tzn. člověk je tvor společenský, člověk je tvor rozumějící, mající *logos* – slovo, řeč).

Lidskou podstatou, bytností, přirozeností či antropologickou konstantou je dle dominikána Metoděje Habáňe princip veškerého vnitřního pohybu a aktivity člověka, a tím je lidský duch. Ten je příčinou nejniternějšího vědomí, které nám určuje životní orientaci, v něm uchopujeme smysl života a vztahů, jež prožíváme. Duch je bytostním určením člověka, je nositelem našeho intelektu, jehož cílem je poznat pravdu a smysl života. Lidskou formou je duše, dává nám bytí, v němž se realizuje naše přirozenost a člověk dosahuje úplnosti.

Metoděj Habáň pro tuto esenciální stránku lidské bytosti užívá hned několik, dle našeho názoru zaměnitelných, výrazů: intelekt, duše či duch. Podstatné je, že všechny odpovídají formativnímu principu, který dává člověku jeho lidskost. Tento je první příčinou, prvním motivem všeho lidského jednání, vede nás k cíli, kterým je dle Habáňe duchovní aktivita, jež nás vede k poznání pravdy a dobra, k lásce. Tíhnutí člověka k duchovnímu dobru je základní motivací lidského intelektu. „Dobro je cílem života“ (Habáň, 1981, s. 43), vyjadřuje svou myšlenku Metoděj Habáň, a ihned dodává, že smyslem poznání pravdy, základní životní orientací, laicky řečeno, smyslem životní cesty je poznání Boha.

Metoděj Habáň jistě dobře znal a četl Maxe Schelera, proto v návaznosti na něj tvrdí: „Člověk je otevřen stále novým zkušenostem se skutečností světa, ale i otevřen nad všechny zkušenosti, nad obraz, který si utvořil ze zkušeností tohoto světa, nad všechny kulturní formy, v nichž se soustředilo porozumění světu“ (Habáň, 1981, s. 71). Součástí naší přirozenosti je otevírat se vztahu k transcendentnu, v tomto případě otevírat se Bohu. Náš život se vyznačuje, řečeno s Habáňem, „tíhnutím“ k Bohu, „tíhnutím“ naší duše k absolutní pravdě, k absolutnímu dobru, k poslednímu cíli.

V křesťanské etice je mravnost a morálka člověka založena na přirozené touze člověka po nejvyšší spravedlnosti a svatosti. Tuto neukojitelnou lidskou touhu vystihuje Metoděj Habáň velmi jasně: „Pojem mravnosti je totéž, co pojem lidskosti: být mravný je totéž, co být rozumný. Tyto dvě skutečnosti se nedají oddělit, je v nich základní jednotka lidskosti“ (Habáň, 1981, s. 76). Uvědomme si přitom, že lidskost je dána intelektem, duší, duchem – ekvivalenty pro lidskou přirozenost. Jestliže je tedy mravný totéž co rozumný, čili mající intelekt, pak je mravnost součástí naší bytnosti.

Z předešlého pro antropologii přímo vyplývá vyzývavý závěr: religiozita je pro člověka zcela přirozená. „Věřit je člověku přirozené,“ vystihuje myšlenku Metoděj Habáň (1981, s. 154). A svůj úsudek snad ani nemusel dokládat těžce zpochybnitelným tvrzením, že v historicky doložitelných epochách bylo lidstvo vždy spojeno s nějakou formou náboženství.

Habáňovy teologicko-filozofické úvahy nad kapitolami s antropologickou tematikou vrcholily v opětovně nalezené jistotě, totiž že služba Bohu a úcta k němu patří k nejpřirozenější stránce lidské bytnosti. Jestliže tomu tak je, pak je jistou specifickou antropologií i samo křesťanství, antropologii, která je dle Habáně „určována teologicky a kristologicky“. Antropologie by měla pojednávat o člověku v jeho celistvosti, ba přímo vycházet z lidské jednoty, jedinečnosti, „protože celý člověk žije na tomto světě a má k němu vztahy“ (Habáň, 1981, s. 26), a vztahem nejjzákladnějším je lidský vztah k Boží trojici.

Z těchto důvodů Metoděj Habáň volá po zařazení „křesťanské antropologie“ mezi antropologické disciplíny. Obdobně právě dnes volají lidé jako Karel Mácha či Josef Wolf po zařazení duchovní – religiozní – složky lidské bytnosti mezi výzkumné záměry integrální antropologie. Pod Habáňovu (1981, s. 10) myšlenku: „První úkol antropologie je ukázat člověku pravý ráz přirozenosti a cíl, který dá uklidnění a náplň života“ by se dnes jistě podepsal nejméně jeden humanitně zaměřený antropolog. To byl také důvod našeho rozsáhlého zamyšlení nad odkazem olomouckého dominikána Metoděje Habáně.

Protože si myslíme, že religiozita či lidské tíhnutí k transcendenci jsou přirozenou součástí života, nelze problému náboženství a náboženskosti z integrální vědy o člověku vypustit. Hledání smyslu života, jeho cíle a naplnění je tak neodmyslitelnou částí člověka, že ji integrální věda o člověku, antropologie, musí vzít vážně. Habáňova antropologie je jednou z možností, jak se tohoto úkolu chopit, ale spíše než návodem může pro současné i budoucí antropology být historickým pramenem, inspirací, ukazatelem směru, který mohou minout, až vkročí na správnou cestu.

Habáňovým současníkem byl komunistickým režimem stíhaný kněz, teolog, filozof a filozofický antropolog zabývající se etikou a dějinami antropologického myšlení **Dominik Pecka** (1895 – 1981). Za první a druhé republiky působil v duchovní správě a jako učitel na gymnáziích krátce

vyučoval sociologii při kněžském semináři v Brně (1949–1950), poté byl stíhán a vězněn až do roku 1960. Mezi jeho zásadní filozoficko-antropologické práce patří třísvazková monografie *Člověk: Filozofická antropologie*, která musela být vydána v Římě v průběhu let 1970–1973 a která dodnes tvoří poutavý základ křesťansko-tomistického pohledu na „postavení člověka v kosmu“.

„Člověk je živá otázka. Bytost problematická par excellence. A nikdy nebude možno mu dát konečnou odpověď, která by vylučovala jakýkoli další neklid [...]. Člověk je mysterium“ (Pecka, 1970, s. 401).

Dominik Pecka chápe člověka jako tvora s extrémním sebeuvědoměním, které však nelze odvozovat pouze z biologické, psychologické nebo sociologické stránky jeho života. Zvláštnost či odlišnost člověka od ostatních živých forem charakterizuje následovně: „Ve své podstatě je člověk trhlinou v přirozeném světě.“ A pokračuje následovně: „Člověk je bytost paradoxní, složitá a nesourodá. Je to bytost přírodní i nadpřirozená, hmotná i duchovní, rodu mužského i ženského, bytost rozumová i instinktivní, svobodná i spoutaná, individuální i sociální, smrtelná i nesmrtelná [...]. Člověk je jediný tvor, který se zabývá sebou, sebe vychovává, sebe překonává a sebe zdokonaluje. Jediný tvor, který je a dovede být nespokojen sám se sebou. A také jediný tvor, který se pokouší uniknout před sebou samým. Uniknout i do bludných představ“ (Pecka, 1970, s. 401). Podle Dominika Pecky se žádná nauka, která se chce vydávat za vědu o člověku, tedy ani antropologie, nemůže a nesmí otázkám spojeným se smrtelností, svobodou, odpovědností atd. vyhýbat (srov. Pecka, 1970, s. 220; této problematice se více věnujeme v kapitole *Filozofická antropologie*).

Otec Dominik Pecka zemřel na Moravci (okr. Žďár nad Sázavou) dlouho před zpřístupněním jeho díla široké veřejnosti, pro niž v posledních letech života tvořil převážně beletristické práce. Z nich jmenujme alespoň paměti *Z deníku marnosti* nebo *Starý profesor vzpomíná*, obě knihy vydané až po jeho smrti a po pádu režimu, který Peckovi vzal tolik let svobody.

Významným inspirátorem českého tomismu a katolické pedagogické teorie, tudíž i teologické antropologie, byl také neopomenutelný **František kardinál Tomášek** (1899–1992). V díle *Pedagogika* (Tomášek, 1947, s. 20–22) předkládá František kardinál Tomášek některé zásady, kterými má pedagog-vychovatel působit na své žáky. Klade však důraz nejen na zásady pedagogické, ale upozorňuje i na význam poznatků z věd, jak sám uvádí, pomocných, a to filozofických, teologických, sociologických, psychologických a biologických.

Zdůrazňuje, že pedagogika se má zabývat výchovou celého člověka jako bytnosti psychofyzické. Upozorňuje také na závažnost dobrého zdravotního stavu žáka i učitele. Z tohoto úhlu pohledu je Tomášek jistě dodnes inspirátorem pedagogické antropologie, výchovy ke zdraví i antropologie obecně.

5 ZÁVĚR

Teologická antropologie představuje jednu ze subdisciplín systematické teologie, není však možné nezahrnout ji do celku integrální antropologie. Do centra své pozornosti teologická antropologie staví člověka jako *imago Dei*, jako osobu, u níž je nezbytné rozvíjet nejen stránku tělesnou, ale i duchovní. Teologická antropologie se vyvíjela v úzkém vztahu k antropologii filozofické, když za své přijala otázky po smyslu lidské existence, týkající se např. smrti, stvoření či spásy. Hodnoty, lidské ctnosti, mravnost a morálka jsou další témata, která teologická antropologie neopomíjí. Na příkladu vybraných myšlenek Jana Pavla II. a Benedikta XVI. jsme prezentovali pojetí člověka

v současné křesťanské nauce. V českém prostředí je teologická antropologie reprezentována zejména Metodějem Habáněm, jenž lidskou podstatu spatřoval v lidském duchu, coby principu veškerého vnitřního pohybu a aktivity člověka. Habáň usiloval o pochopení člověka v jeho celku, čímž se přiblížil konceptům Karla Máchy aj., kteří rozvinuli a pečují o integrální přístup k člověku. Habáňovým současníkem byl totalitním režimem stíhaný kněz a filozof Dominik Pecka, jehož v exilu vydaná třísvazková monografie *Člověk* slouží dodnes jako základní vhled do křesťansko-tomistického přístupu k „postavení člověka v kosmu“.

Antropologie průmyslu a obchodu

Martin Soukup, Michaela Konopíková

1 ÚVOD

Antropologie průmyslu a obchodu se jako samostatný podobor začala formovat ke konci 30. let 20. století. Lze ji vymezit jako systematické studium podmínek a organizace produkce, marketingu a spotřeby zboží a služeb v nejširším smyslu. Jedná se tedy o antropologickou oblast, jejíž předmět zájmu se částečně překrývá s **ekonomickou antropologií**, s níž sdílí zájem o zkoumání sociálních a kulturních podmínek produkce a cirkulace komodit v určitém ekonomickém systému. Významná představitelka podoboru **Marietta L. Babaová** uvádí (2006), že pojmy průmysl a obchod se v antropologii mohou vztahovat 1) ke studiu procesů produkce zboží a služeb, jak se organizují a realizují v určitém podniku; 2) ke zkoumání vzniku nových produktů a souvisejících služeb a podpůrných systémů; 3) ke spotřebnímu chování. Termín „antropologie obchodu“ se objevil v 80. letech minulého století v souvislosti s tím, jak antropologové nacházeli uplatnění mimo akademické prostředí při výzkumech spotřebního chování a marketingu.

V předchozích obdobích se pro označení oblasti výzkumu zaměřené na obchod využívaly termíny „antropologie průmyslu“, „antropologie práce“ nebo v širokém smyslu „aplikovaná antropologie“.

Antropologie průmyslu a obchodu má k aplikované antropologii blízko, její představitelé totiž neřídka provádějí **aplikované výzkumy**. Antropologie průmyslu a obchodu se zabývá širokým spektrem jevů a procesů, které souvisejí s produkcí zboží a služeb. Spadají sem např. výzkumy organizace práce, kulturních specifik marketingu, antropologie práce, organizačního chování či třeba problematika interkulturní komunikace v souvislosti s rozvojem nadnárodních firem. Nicméně z hlediska současné sociální a kulturní antropologie se nejedná o trendovou oblast výzkumu a odborného zájmu, o čemž svědčí absence tematických hesel v klíčových oborových encyklopediích a slovnících (srov. např. Barnard, Spencer, 2010).

2 POČÁTKY ANTROPOLOGIE PRŮMYSLU

Není nijak překvapivé, že počátky antropologie průmyslu a obchodu jsou spojeny především s problematikou průmyslové výroby. Helen B. Schwartzmanová klade vznik antropologie průmyslu do 30. a 40. let 20. století, kdy se američtí kulturní antropologové začali zajímat o uplatnění technik terénního výzkumu v organizacích a podnicích (Schwartzman, 1993, s. 1). Jinými slovy, začali se věnovat nejen výzkumu aliterárních společností, ale obrátili pozornost i ke společnostem Západu jako relevantnímu předmě-

tu antropologického výzkumu. Laura Naderová (nar. 1930) si nicméně povšimla, že i v případech, kdy si antropolog zvolí za předmět výzkumu vlastní zemi, dominantně se orientuje na studium subalterních společností (Nader, 1972, s. 289).

Většina autorů přehledových studií se shoduje (srov. Baba, 2006; Burawoy, 1979; Holzberg, Giovannini, 1981) v tom, že za zakladatele antropologie průmyslu jako relativně samostatného podoboru musíme pokládat **George Eltona Mayo** (1880–1949), jenž proslul svý-

mi rozsáhlými výzkumy organizačního chování. Výsledky svých zjištění Mayo shrnul v několika knihách, které se dnes řadí ke klasickým dílům antropologie průmyslu. Konkrétně se jedná o spisy *The Human Problems of an Industrial Civilization (Lidské problémy průmyslové civilizace, 1933)* a *Social Problems of an Industrial Civilization (Sociální problémy průmyslové civilizace, 1945)*.

Mayo zprvu provedl sérii šetření mezi pracovníky v textilním průmyslu, která se stala předpokladem jeho studií zaměřených na vztah mezi zvyšováním produktivity práce a utvářením neformálních skupin v pracovních týmech. Mayo mimo jiné inspirovala britská funkcionalistická antropologie a britské pojetí terénního výzkumu, které prosazoval zejména Bronisław Malinowski (1884–1942). Jeho principy se pokusil uplatnit během dlouhodobého výzkumu mezi zaměstnanci elektrárenského podniku *Western Electric*, jenž se specializoval na komunikační technologie (srov. Mayo, 1933, s. 154, 179). Mayo se svými spolupracovníky během několika let realizoval více než 10 000 rozhovorů se zaměstnanci a prováděl rozmanité experimenty, aby odhalil příčiny poklesu produktivity práce. Samotné sledování proměnlivých pracovních podmínek nepřineslo kýžené odhalení příčin vzrůstu a poklesu výkonnosti pracovníků. Mayoův tým proto přistoupil k experimentování. Na samoorganizačním principu nechal dvě dělnice vybrat si čtyři spolupracovnice a zvolit si vlastní organizaci práce. Vzniklému pracovnímu týmu udělil značnou autonomii a odpovědnost za výsledky. Následně reguloval pracovní podmínky, např. měnil stupeň osvětlení a vytápění, ale také třeba střídání práce a odpočinku. Kupodivu zjistil, že při posíleném osvětlení produktivita vzrostla, ale při jeho zeslabení neklesla zpět na původní úroveň. K vzestupu produktivity práce však

docházelo rovněž v kontrolní skupině. Mayo dospěl ke zjištění, že produktivita práce je výsledkem nikoli čistě sebestředného zájmu aktéra, ale podílí se na něm zejména příslušnost k pracovnímu kolektivu a míra sounáležitosti s ním.

Závěry, k nimž Mayo dospěl, podkopávaly tehdejší názory o sebestředném zájmu dělníků a motivaci výdělkem, jak to předpokládalo vědecké řízení rozvinuté **Frederickem Winslowem Taylorem** (1851–1915). Taylor předpokládal, že dělníci nedokážou porozumět nejen celkovému smyslu produkce, ale ani dílčím úkolům, na nichž pracují. Základem jeho metody vědeckého řízení se stalo odborné školení jednotlivých zaměstnanců, které mělo zabránit informálnímu osvojování pracovních postupů, dále přesné vymezení pracovních postupů, kontrolní činnost prováděná manažery, promyšlená dělba práce mezi manažery a dělníky a konečně také vázání mzdy na produktivitu práce (Taylor, 1925). Mayo se svými spolupracovníky zjistil, že do produktivity práce rozhodujícím způsobem zasahují sociální vztahy v dílnách, pro něž neměly tehdejší společenské vědy vyvinuté a ověřené explanační nástroje. Přišel s názorem, že příčiny lze spatřovat v rozrušení sociálních vazeb ve skupinách, k nimž dochází při racionálním organizování práce v dílnách. Rozpad sociálních vazeb ústí v rozklad schopnosti efektivně spolupracovat s druhými a přispívá ke vzniku anonymního prostředí. Proto v dílnách dochází k přirozenému vzniku neformálních skupin a pravidel spolupráce (srov. Mayo, 1933, 1945). Řešením nepříznivé situace měla být podpora rozvoje mechanické solidarity, která byla charakteristická pro preindustriální společnost (srov. Durkheim, 2004). Tím se mělo dosáhnout efektu, kdy bude zaměstnanec ochoten podílet se na plnění společných výrobních cílů.

3 NÁVAZNOSTI NA HAWTORNSKÝ PROJEKT

Helen B. Schwartzmanová (1993) zastává názor, že projekt vedený Georgem Eltonem Mayoem rozhodujícím způsobem podnítil rozvoj antropologie, jejímž předmětem se staly podniky a organizační chování. Zformovala se tím „Škola lidských vztahů“ (*Human Relations School*), která se orientovala na studium organizačního chování a interakcí ve skupinách. K těm, kteří školu reprezentovali a dále rozvíjeli její postuláty, se mimo jiné řadili Conrad Maynard Arensberg (1910–1997), Eliot Dismore Chapple (1910–2003), Burleigh Bradford Gardner (1902–1985), Robert H. Guest (1916–2005), Solon Toothaker Kimball (1909–1982), Frederick Richardson (1909–1988), William Lloyd Warner (1898–1970) či William Foote Whyte (1914–2000). Mnozí z těchto antropologů a sociologů připravili a realizovali studie komunit, které se dnes považují za klasické ukázky takto zaměřených výzkumů. Arensberg ve spolupráci

s Warnerem a Kimballem uskutečnil tříletý výzkum irské komunity v *Clare County* (Arensberg, 1937). Whyte si získal uznání za své výzkumy bostonských pouličních gangů (Whyte, 1993). Za pozornost stojí rovněž jeho výzkum španělské Mondragonské družstevní korporace, který uskutečnil ve spolupráci se svou manželkou Kathleen Whyteovou. Svá zjištění prezentovali v práci *Making Mandragon (Vznik Mandragonu, 1988)*, v níž vylíčili vznik, rozvoj a fungování významného španělského zaměstnavatele (Whyte, Whyte, 1991). Není jistě překvapením, že právě z tohoto okruhu odborníků vzešlo úsilí institucionalizovat aplikovanou antropologii. Zasloužili se o to Chapple, Arensberg a Richardson, kteří v roce 1941 iniciovali vznik *Society for Applied Anthropology* (Společnost pro aplikovanou antropologii). Chapple stanul v roce 1941 v jejím čele, kde jej následně vystřídal Arensberg. Richardson se stal prezidentem spo-

lečnosti v letech 1951–1952. Význam společnosti pro aplikovanou antropologii podtrhují jména mnohých předních antropologů, kteří v různých dobách její existence stanuli v jejím vedení.

Bezpochyby nejvýznamnější přínos představovaly výzkumy, jež vedl všestranný Warner, jemuž se dostalo uznání za jeho studia amerických městských komunit. Nabyt však rovněž zkušeností při výzkumech nativního obyvatelstva Austrálie, které prováděl v letech 1927–1929 (srov. Warner, 1937). Se svým týmem Warner prováděl v první polovině 30. let terénní výzkumy v Newburyportu. Výsledky podal v pětisvazkové knižní sérii označované *Yankee City*, v níž popsali rozmanité fasety života městských komunit v Newburyportu. Stěžejní je analýza příčin a průběhu rozsáhlé stávky, která propukla v roce 1933 v továrně na výrobu bot. William Lloyd Warner (1898–1970) s Josiahem O. Lowem se zabývali nejen podmínkami v samotných dílnách, ale vzali v úvahu i širší společenskoekonomické faktory a rovněž historii městské komunity, která se nejdříve orientovala na práci na moři a později na textilní výrobu. Nakonec se zde prosadil obuvnický průmysl, v němž se však zavedla taková dělba a mechanizace práce, jež nevyžadovala od zaměstnanců specializované dovednosti. Jednou z hlavních příčin vzniku stávky se stala ekonomická krize 30. let minulého století, v jejímž důsledku došlo k snížení mezd a nedostatku zakázek. Stimulovat prodej se obchodníci pokoušeli nejen tím, že žádali stále nové modely obuvi, což pro pracovní sílu v továrnách obnášelo vynakládat více práce za stejnou odměnu. Zároveň si začali diktovat podmínky. Kromě toho se zde projevila skutečnost, že výrobu fakticky kontrolovali finančníci ve velkoměstech, a navíc se zde promítla konkurence mechanizované pásové výroby, jejíž produkce sytila obuvnický trh. Neefektivnějším řešením se jevil přesun výroby do lokality s levnější pracovní silou. Místní komunity a pracovníci, kteří byli na továrně závislí, na tyto desintegrační procesy reagovali měsíční stávkou. Nikdy dříve se zde nepodařilo uskutečnit úspěšnou stávku, tentokrát se však do ní zapojili nejen zaměstnanci, ale

pohltila doslova celou komunitu, a odbory získaly na síle a podpoře, kterými nikdy dříve nedisponovaly. Oba autoři dokázali dát do souvislosti širší socioekonomické procesy s poznatky o sociální struktuře urbánní komunity a její minulosti (srov. Warner, Low, 1947).

V souvislosti s ekonomickou krizí a následně druhou světovou válkou ztratily antropologické a sociologické výzkumy průmyslu na významu. Během světové krize chyběly ve firmách a grantových agenturách volné prostředky na krytí nákladů spojených s realizací výzkumů. Během druhé světové války se naopak výzkumné úsilí upnulo na jiný typ aplikovaných výzkumů, jakými jsou např. Batesonovy rozborů nacistických propagandistických filmů (Bateson, 1980) či výzkumy kultury na dálku, jaké prováděla Ruth Benedictová (2013). Existují ovšem i další důvody, proč došlo k útlumu antropologie průmyslu. Helen B. Schwartzmanová identifikovala hned tři příčiny (Schwartzman, 1993, s. 24): 1) Nízký kredit připisovaný antropologickým výzkumům prováděným v domovském prostředí. Nepsaným antropologickým zákonem se totiž stalo uskutečňování terénních výzkumů v jiné než vlastní zemi. Později toto veskrze nesprávné očekávání vystihl Roy Rappaport, když s ironií konstatoval, že kdo neměl malárii či alespoň omrzliny, nebyl ve skutečnosti v terénu (Rappaport, 1995). 2) Užití antropologie pro praktické účely dlouhodobě provázelo nízké uznání, navíc se do diskuse nad působením antropologů v mimoakademickém prostředí silně promítaly etické otázky. Precendentem se stal názor Franze Boase, jenž vyjádřil své stanovisko jednoznačně. Odsoudil čtyři antropology, kteří během první světové války pracovali jako špióni ve Střední Americe ve prospěch Spojených států amerických. Boas je nadále odmítl považovat za vědce, protože „prostituovali vědu, když ji užili jako krytí pro své špiónské aktivity“ (Boas, 1919, s. 1). 3) Protože se antropologie dominantně zabývala studiem subalterních jedinců a skupin, nenašla v té době pro studium „business sféry“ širokou podporu v oboru.

4 POVÁLEČNÝ VÝVOJ ANTROPOLOGIE PRŮMYSLU A OBCHODU

Výzkumy spadající do antropologie průmyslu se ve 40. a 50. letech 20. století zaměřovaly na zkoumání problematiky stávek, absence zaměstnanců na pracovišti, fluktuace pracovníků či třeba hledání příčin špatné spolupráce mezi managementem a zaměstnanci. Výzkumy zohledňovaly různé aspekty sociální struktury a kladly důraz na studium vzájemných vztahů. Mnoho výstupů v podobě studií poukazovalo na význam malé pracovní skupiny a otevřelo nové oblasti pro budoucí směřování výzkumu (srov. Baba, 2006). Přes zřetelný příklon k aplikované antropologii, který lze u výzkumů realizovaných v prostředí firem a vý-

robních společností považovat za přirozený, neztráceli badatelé ze zřetele aspiraci uchopit problematiku vztahů širěji a přispět tak k obecnému poznání zákonitostí lidského chování. K dosažení tohoto cíle se vytvářely nové technické nástroje, jakým se stal např. Chapplův interakční chronograf (*Interaction Chronograph*), jenž zaznamenával interakce mezi jednotlivci. Podrobné záznamy měly umožnit předpovídat s vysokým stupněm pravděpodobnosti, jak bude daný jedinec reagovat v různých situacích, a následně provést změny ve vzorcích interakce, které by snížily riziko hrozícího konfliktu (Chapple, 1949).

Po druhé světové válce se začala antropologie průmyslu nakrátko opět rozvíjet, o čemž svědčí např. publikace *Social Anthropology and Industry (Sociální antropologie a průmysl, 1957)* připravená Felixem Keesingem (1935–1993), Bernardem Siegelem (1917–2003) a Blodwenem Hammondem. Kniha nicméně nevyvolala žádnou výraznou odezvu. Je to signálem skutečnosti, že antropologie průmyslu již nedosahovala předválečné síly a pozice v oborovém diskursu. Sociální antropologie se od svých počátků primárně orientovala na studium vzdálených kultur, a obrat směrem do nitra vlastní kultury představoval radikální změnu směru, který pro mnohé antropology toužící po studiu „exotického druhého“ nepředstavoval příliš atraktivní alternativu. Jako důvod tohoto utlumeného zájmu lze tedy uvést nedostatek antropologů, kteří by svůj odborný zájem zaměřili tímto směrem. Antropologové, kteří tématu zůstali věrni, pak mnohdy končili coby podnikoví konzultanti. S nabytým *know-how* v oblasti obchodu začali sami podnikat nebo se uchýlili jako pedagogové na obchodních školách. Ať už byly příčiny jejich odchodu z akademického antropologického prostředí jakékoliv, na univerzitách chyběly osobnosti, které by vychovaly další generaci antropologů průmyslu (Baba, 2006).

Rozšiřující se spektrum zájmu široce chápané antropologie průmyslu a obchodu podle našeho názoru představuje průkopnický výzkum provedený po druhé světové válce americkou kulturní antropoložkou **Hortense Powdermakerovou** (1900–1970). Předmětem zkoumání učinila hollywoodská filmová studia, která pojala jako svébytný sociokulturní systém s vlastními normami a idejemi. Od července 1946 do srpna následujícího roku pravidelně navštěvovala hollywoodská studia, kde se věnovala zkoumání otázek sociální a kulturní dimenze organizace a chodu přípravy a výroby filmových snímků. Výsledky představila v uznávané práci *Hollywood, the Dream Factory (Hollywood, továrna na sny, 1951)*, v níž filmová studia popsala jako totalitní instituci, v níž se mísí magické myšlení s moderními technologiemi. Studia vykreslila je jako středověké panství, které má svou tyranskou i servilní tvář a slouží jedinému účelu, „udělat z nikláku dolar“ (Powdermaker, 1951, s. 25). Powdermakerová promyšleným způsobem navazovala kontakty s herci, režiséry, producenty a dalšími pracovníky filmového průmyslu a vedla s nimi hloubkové rozhovory. Její výzkum odhalil drsné praktiky hollywoodského zábavního průmyslu. Průkopnická práce stimulovala tento směr antropologického zkoumání. Z nedávné doby zaslouží pozornost např. dílo *Producing Bollywood (Výroba Bollywoodu, 2012)* od Tejaswini Gantiové, která se zaměřila na indická filmová studia Bollywood, produkující filmy v hindštině. Gantiová se v díle snaží postihnout politické a ekonomické procesy, které vedly k rozvoji jmenovaných studií zábavního průmyslu jako uznávaného nadnárodního filmového producenta, jenž se začíná jako značka řadit vedle proslaveného Hollywoodu (Ganti, 2012).

Marietta L. Baba (2006) považuje za hlavní trendy vývoje industriální antropologie v 60. až 80. letech 20. století následující výzkumné a teoretické směry:

- 1) Marxistickou kritiku průmyslu, která dávala zaznít hlasům poukazujícím na negativní dopady industrializace v rozvojových zemích. Mezi ně lze počítat rozšíření nemocí, vzrůstající chudobu části populace a rozklad původních sociálních vazeb. S rostoucím vlivem odborových organizací byla rovněž zjevná distinkce mezi táborem zaměstnanců a managementu, která reflektovala dichotomický portrét společnosti načrtnutý v marxistických textech. Antropologie průmyslu se zaměřila na analýzu způsobu, jakým manažeři uplatňovali moc ke zvýšení produktivity práce zaměstnanců podniku a zároveň ke snížení mzdových nákladů, jehož dosahovali stále se zvyšujícím pronikáním technologických inovací a zmenšováním kontroly, kterou pracovníci disponovali. Antropologové sledující marxistickou linii rovněž zaznamenávali způsob, jakým se dělníci vůči těmto nepříznivým podmínkám bránili, a také věnovali pozornost genderovým aspektům práce v průmyslovém odvětví.
- 2) Další skupina vědců soustředila svůj zájem nikoliv na dělníky s nízkou či žádnou kvalifikací, ale na zaměstnance, kteří disponovali speciálními schopnostmi a dovednostmi, jež jim napomohly k dosažení významnější pozice v rámci jejich pracovního zařazení. Antropologové Herbert Applebaum nebo Frederick Gamst popsali **pracovní kulturu** stavebních dělníků a drážních pracovníků. Tyto deskriptivní studie různých odvětví posloužily jako odrazový můstek pro pozdější studium korporátní kultury.
- 3) Třetí skupinu reprezentuje výzkum industrializačních procesů odehrávajících se v oblastech mimo západní civilizaci. Na podporu terénních výzkumů v rozvojových zemích vznikaly agentury (v USA např. *National Science Foundation*), které poskytovaly finanční příspěvky antropologům aspirujícím na výzkum v nově se industrializujících státech. Poznatky z výzkumů provedených v zemích, jež procházely procesem industrializace, vedly ke kritice v té době dominantní **konvergenční teorie**. Začíná se projevovat značná diverzifikace témat, které antropology a sociology přivedly ke zkoumání nemocnic, úřadů, škol a dalších organizací. Tyto výzkumy mnohdy našly inspiraci ve Weberově sociologickém pojetí byrokracie, které dále rozvíjeli při specializovaných výzkumech organizací a organizačního chování (srov. např. Smith, 1982). Za všechny autory, kteří usilovali výzkumně postihnout problematiku organizačního chování, můžeme uvést např. analýzy totálních institucí provedené **Ervingem Goffmanem** (1922–1982), jenž svá zjištění představil v uznávané práci *Asylums (Azyly, 1961)*, která vznikla na základě výzkumu provedeného v 50. letech 20. století. V knize předložil sociologickou analýzu života v uzavřených institucích, jakými jsou kasárna, věznice či nemocnice. Předně se zabýval rozborem mechanismů kontroly a disciplinace provádě-

né personálem nad těmi, kdo v instituci relativně dlouhodobě musejí žít, a podrobil zkoumání režimy života v takových institucích. Goffman si povšiml, že se lidem dlouhodobě žijícím v totálních institucích zpravidla snižuje objem volného času na minimum a odnímá se jim vše individuální, to, co je spojuje se světem a životem mimo totální instituci. Projevuje se to např. povinností nosit jednotné oblečení (uniformu). Namísto života, jemuž přivykli, se jim nabídne přísně regulovaný život za zdmi instituce (Goffman, 1968). Pronikavé analýzy společenských podmínek disciplinace a moci od Michela Foucaulta jsou další ukázkou tohoto směru zkoumání, tentokrát však posunuté více k ideální rovině (srov. např. Foucault, 2000, 2010).

V 60. letech 20. století se důraz přesunul na studium práce. V této souvislosti se hovoří o antropologii práce, jež našla svůj výraz ve zkoumání organizace práce a pracovišť. Konceptuální rámec zde tvořil znovuoživený marxismus, který dominoval společenskovědnímu diskursu právě od 60. let 20. století. Není proto překvapivé, že se antropologové zaměřili na studium odcizení, konfliktů či vykořisťování, kontroly či rutinizace práce. Některé výzkumy však šly nad rámec marxistického přístupu, jak dokládají např. terénní výzkumy provedené Jamesem P. Spradleyem (1933–1982) a Brendou J. Mannovou, týkající se práce

servírky v baru, a Steinova analýza pracovního vztahu lékařů a zdravotních sester a interakcí mezi nimi při řešení případů. Leonard I. Stein vylíčil decentní souhru zdravotnického personálu, kdy zdravotní sestra taktickým způsobem uděluje rady lékaři, jak postupovat, zatímco ten je vyhodnocuje a vydává rozhodnutí, která se však zpravidla řídí radami zdravotních sester. Ty mají díky každodennímu úzkému kontaktu s pacienty podrobnější znalosti o jejich aktuálním stavu (srov. Stein, 1983). Spradley a Mannová v díle *Cocktail Waitress: Woman's Work in a Man's World (Servírka koktejlů: Práce žen v mužském světě, 1975)* popsali asymetrické prohození mužských a ženských pracovních povinností. Mannová se pro účely výzkumu nechala zaměstnat jako servírka v jednom baru, a mohla tedy uplatnit techniku zúčastněného pozorování. Autoři došli k zjištění, že zatímco v rodinách běžně docházelo k tomu, že muži a ženy vykonávali úkoly, které se tradičně připisovaly opačnému pohlaví, v baru k tomu docházelo asymetricky. Zatímco ženy musely mnohdy zabezpečit mužské povinnosti, muži striktně odmítali ujmout se ženských pracovních povinností. Spradley a Mannová zjistili, že pravidla pro prohození pracovních povinností „jsou asymetrická, fungující takovým způsobem, aby dostaly ženy do nevýhody ve hře sociálních interakcí“ (Spradley, Mann, 1975, s. 40).

5 RECENTNÍ VÝVOJ A VÝZKUMNÉ PROJEKTY V ANTROPOLOGII PRŮMYSLU A OBCHODU

V realitě postfordistického světa s nástupem globalizace došlo k transformaci tržního prostředí. Objevily se nové trhy v Asii, východní Evropě a v rozvojových zemích, které představovaly slibné lokality pro nabídku zboží a služeb. Spolu se vzrůstající kupní silou obyvatel těchto území se zájem antropologů zabývajících se tímto odvětvím postupně přesunul od studia výrobců k analýze konzumního chování. Právě spotřebitelé začali být považováni za klíčové komponenty hospodářského systému. Laura Naderová ve své provokativní studii *Up the anthropologist (1972)* formulovala myšlenky, jimiž předznamenala následující vývoj kritické antropologie 80. let 20. století. V ní, mimo jiné, podrobila kritice antropologickou tendenci téměř výhradně zkoumat svět subalterních. Položila hojně citovanou otázku: „A co kdyby se antropologové při novém objevování antropologie při studiu zaměřili spíše na kolonizátory než na kolonizované, kulturu moci než na kulturu bezmoci, kulturu blahobytu spíše než na kulturu chudoby?“ (Nader, 1972, s. 289).

Podstatná část antropologických výzkumů se dlouhodobě zaměřovala na mocensky znevýhodněné populace a skupiny a nechávala stranou široké pole výše mocensky postavených. Stanley Barrett (nar. 1943) v 80. letech minulého

století reflektoval situaci podobně, když konstatoval, že obraz oboru nadále určují výzkumy zaměřené na malé, neprůmyslové a velmi často venkovské populace (Barrett, 1988, s. 6). V tom lze spatřovat oprávněnou kritiku, že tehdejší antropologie dostatečně nereagovala na proměny světa, jehož součástí jsou také třeba věda, byrokracie či společenské třídy, jejichž zkoumání zůstávala v antropologii dlouho podhodnocená. Dlužno dodat, že v současné době patří *Science and Technology Studies* k rozvinutým tematickým oblastem antropologie (srov. Rabinow, Marcus, Faubion, Rees, 2008).

Konceptuální nástroje antropologie se ukázaly být vhodnými pro výzkum obchodních strategií a praktik. Tyto výzkumy měly široce interdisciplinární charakter, v němž se uplatňovaly antropologické metody v kombinaci s metodami ostatních společenskovědních disciplín. Lze zaznamenat tři specifické oblasti, v nichž se představitelé antropologie průmyslu a obchodu věnují aplikovaným výzkumům: 1) studium organizačního chování a managementu, 2) etnograficky zaměřené případové studie o službách a komoditách a 3) průzkum spotřebitelského chování a marketingu. V následujícím textu budeme bez nároku na úplnost každý ze směrů ilustrovat vybranými příklady.

5.1 Studium organizačního chování a managementu: studium dimenzí národních kultur

Ve 20. století postupně sílil význam a postavení nadnárodních firem, jejichž řízení a pracovní týmy tvoří příslušníci různých kultur, které vykazují např. jiné vzorce pracovního chování, odlišují se režimem práce a odpočinku či třeba postojem k autoritám. Tuto problematiku si předsevzal zkoumat holandský sociální psycholog Geert Hofstede (nar. 1928), jenž se v 70. letech zajímal o mezikulturní zkoumání hodnot. Navázal na dílo amerického sociologa Axela Inkelese a psychologa Daniela Levinsona, kteří již v polovině 50. let na základě rozsáhlé rešerše sociologické, antropologické a psychologické literatury přišli se zjištěním, že lze rozlišit tři dimenze hodnot, které ovlivňují procesy interakce a spolupráce ve společnostech, mezi skupinami uvnitř těchto společností a rovněž mezi jedinci ve skupině. Stanovili tři základní dimenze: 1) vztah k autoritě; 2) sebepojetí ve smyslu a) vztahu jedince ke společnosti a b) individuální koncepce maskulinity a feminity; 3) způsoby řešení konfliktů, zvládnání agrese a vyjadřování emocí (Inkeles, Levinson, 1954). V jejich díle lze spatřovat jasnou návaznost na studium národního charakteru, jemuž se věnovali američtí kulturní antropologové ve 30. až 50. letech 20. století. Spadají sem pro příklad výsledky, které předložila Ruth Benedictová (2013) či Margaret Meadová (1951).

Hofstedeho východiska zkoumání hodnot jsou výrazně inspirována antropologickou teorií kultury, která pracuje s rozlišením její materiální, normativní a hodnotové složky. Hofstede je toho názoru, že zatímco svět artefaktů podléhá poměrně rychle změnám, normy mají oproti nim větší stabilitu v čase. Nejpomaleji se podle Hofstedeho proměňují hodnoty, které jako takové spadají do ideační sféry kultury. Na základě rozsáhlých výzkumů prováděných zprvu mezi zaměstnanci firmy IBM došel k vymezení čtyř základních dimenzí národních kultur: vzdálenost moci, kolektivismus versus individualismus, feminita versus maskulinita a vyhýbání se nejistotě. Na začátku 80. let přidal pátou dimenzi – dlouhodobá versus krátkodobá orientace (srov. Hofstede, 2007). Ve třetím vydání knihy *Cultures and Organizations (Kultury a organizace, 2010)*, která vznikla v autorské spolupráci s Gertem Janem Hofstedem a Michaelem Minkovem, přibyla ještě šestá dimenze, nazvaná benevolence versus kontrola, která se zaměřuje na míru individuální spokojenosti (Hofstede, Hofstede, Minkov, 2010).

Výsledky Hofstedeho rozsáhlých výzkumů našly široké uplatnění v managementu a marketingu, ale byly také opakovaně přezkoumávány a přehodnocovány (srov. např. Nakata, 2009). Hofstede přirozeně nepatří k jediným autorům, kteří se pokusili využít antropologických koncepcí pro analýzu interkulturních rozdílů, jejich výsledky lze přímo uplatnit v obchodním světě. Nemalé pozornosti se dostalo rovněž koncepci Richarda Lewise, jenž

vypracoval trojdimenzionální model s kulturami reaktivními, multiaktivními a lineárně-aktivními (srov. Lewis, 2005, 2007).

5.2 Etnograficky zaměřené případové studie o službách a komoditách: aplikovaná antropologie hi-tech

Od zrodu antropologie průmyslu ve 20. letech 20. století se ukazovaly široké možnosti užití výzkumných technik pro praktické účely. Potenciál aplikované antropologie se ukazuje rovněž v odvětví *hi-tech*, kde odborníci nacházejí uplatnění v pozicích, jejichž cílem je systematicky vyhledávat příležitosti pro vývoj nových služeb a produktů. Rostoucí trh a význam informačních technologií vyvolal poptávku po odbornících, kteří budou schopni přinést praktické poznatky o návycích a požadavcích lidí při užívání technických prostředků. Krátký produktový cyklus sice neumožňuje provádět rozsáhlé dlouhodobé výzkumy, jak se stalo v antropologii pravidlem, nicméně nebrání uplatnění antropologických výzkumných technik pro potřeby vývoje nových produktů a služeb. Tak např. v roce 1996 proběhla studie užívání pagerů ve venkovských oblastech Číny. Byl zjištěn požadavek obousměrného užívání pagerů, což substituovalo nedostatek telefonních přístrojů v rurálních oblastech Číny (Hafner, 2007). Antropologové pracující pro společnosti vyvíjející technologie nerealizují aplikované výzkumy uvnitř korporací, ale vydávají se k zákazníkům, do jejich domovů a prostředí, kde technologie každodenně užívají. Smyslem tohoto přístupu je studovat návyky lidí v jejich přirozeném prostředí. Např. Anne McClardová s Kenem Andersonem si povšimli změny chování, která nastane u lidí, kteří získají pevné připojení k síti internet. Zjistili, že kdykoli lidé prošli kolem počítače, dávali pokyn odeslat/přijmout poštu (viz Hafner, 2007). V autorské spolupráci se rovněž zaměřili na chování lidí na Facebooku a otázky individuální identity formované na sociální síti (McClard, Anderson, 2008). Někteří antropologové se naopak zaměřují na výzkum pracovníků v oblasti hi-tech. Carrie Lane Chetová provedla v letech 2001–2004 v Dallasu výzkum mezi nezaměstnanými odborníky na hi-tech. Zjišťovala jejich postoje k vzrůstajícímu trendu zahraničního outsourcingu. Podstatná část zájemců o zaměstnání spatřovala v outsourcingu nevyhnutelný vedlejší efekt globalizačních procesů, v nichž se musí jedinec stát rovněž globálně konkurenceschopný (Chet, 2004).

5.3 Průzkum spotřebitelského chování a marketingu: reklama v mezikulturní perspektivě

Antropologii reklamy lze považovat za jednu z oblastí zájmu široce chápané antropologie průmyslu a obchodu. Antropologové Gary Ferraro a Susan Andreová spatřují, mimo

jiné, široké možnosti, které neakademickým antropologům nabízejí společnosti působící v oblasti reklamy. Reklama skýtá zejména příležitost pro uplatnění lingvistických antropologů, kteří se mohou stát užitečnými v oblasti interkulturní reklamy a marketingu (Ferraro, Andrea 2009). Právě pro lingvistické a kulturní antropology může reklama poskytnout širokou datovou základnu. Reklamy nesou kulturně specifické významy, jejichž analýza může přispět ke zkoumání kultury jako celku. Nicméně postavení antropologie reklamy jako samostatného výzkumného oboru nelze považovat za jednoznačné. Existuje však obor výzkumu reklamy v mezikulturním kontextu, v němž nacházejí významné uplatnění právě antropologové. Tato badatelská oblast je významně na vzestupu od 80. let 20. století (Samie, Jeong, 1994).

Od dob, kdy si na začátku 60. let minulého století povzdechl **Charles Winick** (nar. 1926) nad malým přínosem antropologie pro marketing (Winick, 1961), se hodně

změnilo, protože antropologové působí např. v reklamních agenturách. Nicméně zájem o reklamu jako předmět antropologického výzkumu není soustavný. Jinak je tomu v kulturních studiích, kde se textuální a ideologické analýzy reklamy staly zavedeným výzkumným postupem. V kulturních studiích se tedy badatelé neorientují pouze na analýzu strategií a postupů propagace zboží, ale interpretují je jako svébytný svět, v němž se spolu se zbožím prodává v „jednom balíčku“ také určitý pohled na svět. V reklamě jde o snahu zapojit produkt jako znak do systému významů, a to těch, které spadají do škály pozitivních hodnot (Barker, 2006, s. 171). Reklamy např. konotují zboží s rodinou, zdravím, přáteli, úspěchem, panenskou přírodou apod. Snaží se navodit dojem, že zboží přichází z nejlepšího ze všech světů, jak to popsal italský fotograf **Oliviero Toscani** (nar. 1942) v originální práci *La Pub est une charogne qui nous sourit* (*Reklama je navoněná zdechlina*, 1995), v níž parodoval svět reklamy (Toscani, 1996).

6 ZÁVĚR

Antropologie průmyslu a obchodu se začala úspěšně rozvíjet zejména ve Spojených státech amerických ve 30. letech 20. století. Její zakladatelé našli inspiraci v teoretických postulátech britské sociální antropologie. Od svého zrodu měl tento antropologický směr silnou tendenci k realizaci aplikovaných výzkumů. Je proto pochopitelné, že právě představitelé tohoto podoboru rozhodujícím způsobem přispěli ke vzniku a rozvoji aplikované antropologie. Potenciál antropologie průmyslu a obchodu utlumila jak světová ekonomická krize 30. let, tak následná druhá světová válka, kdy se antropologové zaměřovali na jiné tematické oblasti (výzkumy kultury na dálku aj.). Po válce se již, z řady důvodů, nepodařilo úspěšně navázat na předválečný vývoj. Místo výzkumu v oblasti průmyslu se antropologové začali přiklá-

nět k novým oblastem. V 60. až 80. letech 20. století došlo k útlumu výzkumů zaměřených na průmysl, do popředí zájmu se dostaly nové tematické oblasti, zvláště výzkumy institucí, organizačního chování či práce. Dochází k značné diverzifikaci témat a přístupů, tendenci k rozrůžňování lze pozorovat i v recentních výzkumech.

Celkově lze konstatovat, že antropologie průmyslu a obchodu se vyznačuje silným příklonem k aplikované antropologii. Na straně jedné se tím ukazuje síla antropologie přispět k řešení aktuálních praktických problémů, na straně druhé ovšem trpí tím, že obor dlouhodobě dává přednost provádění výzkumů v nezápadních společnostech či v subkulturách, kontrakulturách nebo subalterních komunitách na Západě.

Antropologie a kriminalistika

Jan Aufart, Veronika Gazdová

1 ÚVOD

Antropologie v širším pojetí může zahrnovat všechny disciplíny zabývající se vlastnostmi člověka, přičemž kriminalistiku zajímají především ty vlastnosti, které umožňují identifikaci konkrétního člověka. Následující řádky budou popisovat oblasti kriminalistiky, které takové vlastnosti využívají. Tato odvětví však nelze z pohledu obecně platné terminologie považovat za antropologické disciplíny. Každému je nepochybně jasné, že soudní znalec, daktyloskop či písmoznalec nemůže být považován za antropologa ani z pohledu laika. V obecně zažitém (a určitě správném) kontextu je forenzní antropologie fyzická, resp. biologická antropologie aplikovaná v kriminalistice. V nejužším slova smyslu kriminalistické praxe představuje **forenzní antropologie** zkoumání osteologická, antropologická (v užším slova smyslu) a trichologická a portrétní komparace, které jsou někdy řazeny jako součást kriminalistické biologie.

Pojmem „forenzní“ jsou dnes označovány disciplíny nebo činnosti vykonávané v souvislosti s objasňováním a vyšetřováním trestných činů. Za český překlad můžeme považovat slovo „soudní“, některé prameny používají nepřesný překlad „detektivní“, ale ani slovo „kriminální“ či „kriminalistická“ není zcela přesné svým významem. Samotné slovo „forenzní“ má zřejmě původ v latinském slově *forum* (dvůr, náměstí, veřejný prostor, soud) a může být také chápáno jako „veřejný“, ve smyslu veřejného projednávání deliktů. Zásada veřejnosti je jednou ze zásad trestního řízení.

Označení „forenzní vědy“ přísluší vědám, resp. speciálním podmožinám vědních oborů poskytujících své

služby orgánům činným v trestním řízení (soudům, státnímu zastupitelství, Policii České republiky) pro potřeby objasňování a vyšetřování trestných činů. Forenzními disciplínami jsou např. soudní antropologie, soudní lékařství, soudní psychiatrie či soudní chemie. Postupně sbližování těchto, původně marginálních, částí jednotlivých věd s kriminalistikou vedlo později k názoru, že forenzní disciplíny jsou součástí kriminalistiky. Toto zařazení se setkalo s logickým odporem představitelů dotčených disciplín, neboť správně argumentovali, že užší spojení je s původní vědou nežli s kriminalistikou. Opačným extrémem uvažování byla snaha začlenit kriminalistiku mezi forenzní vědy, což je evidentně v rozporu s genezí kriminalistiky jako vědního oboru.

Slovo „**kriminalistika**“ je odvozeno od latinského slova *crimen* (obvinění, žaloba, zločin, pohroma, rána osudu). Základními pojmy v kriminalistice pak jsou „kriminální“, „objasňování“, „vyšetřování“ a „stopa“. **Kriminalita** je souhrn spáchaných trestných činů v dané komunitě, společnosti nebo na určitém teritoriu za určitý časový úsek. **Objasňování** chápeme jako zjišťování podstatných faktů souvisejících s kriminalisticky relevantní událostí. **Vyšetřování** je definováno jako postup stanovený trestním řádem, jako zpracování poznatků získaných objasňováním, provádění procesních úkonů, opatřování důkazů. **Stopa** je jakákoli změna (odraz jevu) vzniklá v příčinné souvislosti s kriminalisticky relevantní událostí, existující nejméně od svého vzniku do zjištění, která je vyhodnotitelná existujícími kriminalistickými metodami a prostředky.

2 KRIMINALISTIKA

Pojednání o využití antropologie v kriminalistické praxi nelze začít jinak než exkurzí do samotné kriminalistiky, její historie, poslání a předmětu. Můžeme říci, že kriminalistika je věda o technice, taktice, metodách a prostředcích objasňování trestných činů a jiných nežádoucích událostí, nicméně oficiální definice tohoto vědního oboru neexistuje. U řady autorů kriminalistických publikací se s definováním pojmu kriminalistika ani nesetkáme. Zatímco stručné definice neposkytují dostatečnou představu o oboru, ty podrobnější vedou ke ztrátě přehlednosti. Jen pro ilustraci uvádíme tři z mnoha „definic“. První je Hans Grossova z roku 1898: „Kriminalistika je nauka o reálních trestního práva“ (In Musil, Konrád, Suchánek, 2004, s. 3). V jiné se uvádí, že: „Kriminalistika je věda o odborných způsobech a metodách v zajišťování, shromažďování a zkoumání důkazů všeho druhu, jichž je používáno k odhalování trestných činů namířených proti státnímu zřízení a proti státem ustanovenému právnímu řádu, jakož i k vypátrání, zjištění totožnosti a usvědčení pachatelů trestných činů“ (Němec, 1954, s. 24). Milan Vichlenda pak tvrdí, že: „Kriminalistika je samostatný vědní obor sloužící ochraně občanů a státu před trestnými činy tím, že objasňuje zákonitosti vzniku, vyhledávání, zajišťování, zkoumání a využívání stop a jiných kriminalisticky relevantních skutečností, a tím, že vypracovává, podle potřeb trestního zákona a trestního řádu, metody, postupy, prostředky a operace v zájmu úspěšného odhalování, vyšetřování a předcházení trestné činnosti“ (Vichlenda, 2011, online).

Samotná **kriminalistika jako vědecká disciplína** je velmi mladým oborem, jehož vznik je datován od konce 19. století, avšak historie zločinu a boje proti němu je stejně stará jako lidstvo.

Za předchůdce dnešních kriminalistů můžeme považovat třeba královské úředníky „vyšetřující“ vloupání do hrobek faraonů. Fiktivní postava soudce Ti v detektivních románech holandského autora Roberta van Gulika je založena na skutečné historické osobnosti Ti Žen-tie žijícího přibližně v letech 630–700 n. l., okresního soudce a později státníka za dynastie Tchang, který je některými autory považován za prvního historicky doloženého kriminalistu. Nepochybně najdeme více či méně doložené počiny „kriminalistů“, a to v celé řadě děl, ať už v seriózních odborných publikacích či beletrii, neboť se jedná o téma čtenářsky i novinářsky mimořádně vděčné. Tato skutečnost však ve velkém množství případů bohužel vede ke zkreslování, vytváření mýtů a neseriózních hypotéz.

Jak již bylo uvedeno, zločinnost a boj s ní jsou stejně staré jako lidstvo samo. Vývoj si logicky vyžádal vznik organizace a pravidel života lidské společnosti, jejichž vyústěním byl vznik státu a vznik práva. Současně se stanovením pravidel chování lidí ve společnosti byla stanovena také pravidla

určující, jak bude naloženo s osobami, které tato pravidla poruší a dopustí se zločinu.

Starověk ani středověk neznal moderní kriminalistiku a usvědčování podezřelých se omezovalo zpravidla na výslechy svědků a obviněných. Stejně jako a často jediným důkazem bylo doznání obviněného. Metody užívané k získání takového důkazu byly většinou velmi drastické. Jednalo se zejména o používání různých mučících nástrojů k vynucení doznání (torturu) či různých zkoušek, tzv. „božích soudů“ (ordálů).

Typickým příkladem užití tortury v českých zemích jsou nechvalně známé „čarodějnické procesy“, vedené v polovině 17. století na severu Moravy (Bobligem z Edelstadtu), podle známé knihy *Kladivo na čarodějnice* sepsané dominikány Heinrichem Krameriem a Jakobem Sprengerem v roce 1486.

V 18. a 19. století došlo k zásadním reformám trestního práva, které byly iniciovány dílem *O zločinech a trestech* (*Dei delitti e delle pene*) z roku 1764 italského aristokrata, filozofa a politika Cesare Bonesana, marchese di Beccaria (1738–1794). Zásadní změnou v oblasti dokazování trestné činnosti byl zejména zákaz tortury a jiných forem nátlaku na obviněné (v českých zemích roku 1776). Tato humánní změna však vedla k nárůstu zločinnosti a vynutila si vznik orgánů policie a justice, schopných účinného boje se zločinem. Bývalý zločinec Eugène-François Vidocq (1775–1857) založil v roce 1810 francouzskou Sûreté, britský ministr vnitra Robert Peel (1788–1850) o devatenáct let později v roce 1829 anglický Scotland Yard. Ve skutečnosti byl učiněn pokus o vznik organizovaného boje proti zločinu již v roce 1750, kdy anglický dramatik Henry Fielding (1707–1754) ustavil skupinu mužů placených za boj proti zločinu, známých podle místa vzniku jako „Bow Street Runners“. Protože činnost této skupiny byla značně omezená a neměla potřebnou podporu, došlo záhy k jejímu zániku.

Za zakladatele **moderní vědecké kriminalistiky** je pokládán Hans Gross (1847–1914), trestní soudce, univerzitní profesor v Praze a Grazu, kde také založil první katedru kriminalistiky. Jeho základním dílem je *Příručka pro vyšetřující soudce* (*Handbuch für Untersuchungsrichter*). Toto dílo uvádí na svět slovo „kriminalistika“ a mimo jiné obsahuje také pojem „kriminální antropologie“.

Kriminalistika není vědou právní, neboť nezkoumá právní vztahy ani regulaci společenských vztahů právem. Kriminalistika je některými řazena mezi technické či přírodní vědy, což je ovšem řazení nesprávné. Kriminalistika sice poznatky těchto věd využívá, některé jejich metody dokonce přizpůsobuje svým potřebám, nicméně určitě se nezabývá předměty těchto věd. Dnes je kriminalistika samostatným, silně interdisciplinárním vědním oborem se specifickým předmětem zkoumání. Je vědou společenskou. Se

začleněním kriminalistiky pod právní disciplíny se setkáme v ruském pojetí, zatímco přiřazování k přírodním vědám je praktikováno spíše v západních zemích, kde se kriminalistika omezuje v podstatě na kriminalistickou techniku. Občas se objeví také názor, že kriminalistika je součástí kriminologie, což je důsledek velmi úzkého vztahu těchto dvou vědních oborů, ale ve skutečnosti se jedná o dvě zcela odlišné disciplíny. Za dobu své krátké existence si kriminalistika získala pevné místo mezi vědeckými disciplínami a její metody byly využívány i jinými vědními obory, především historickými disciplínami.

Kriminalistika postavila do čela boje s kriminalitou věcné důkazy získané zkoumáním relevantních stop uznávanými vědeckými metodami, a potlačila tak význam doznání

obviněného, čímž významně přispěla k humanizaci trestního řízení. Význam kriminalistiky však spočívá také v tom, že poskytuje účinné poznatky a nástroje nejen orgánům činným v trestním řízení, ale také obviněnému a jeho obhájci, čímž chrání občany před neoprávněným postihem. Kriminalistika je samostatnou vědou, jejímž předmětem zkoumání jsou zákonitosti vzniku a zániku kriminalistických stop, jiných soudních důkazů a kriminalisticky relevantních informací, stejně tak zákonitosti nalézání, shromažďování, dokumentace a zkoumání stop a jiných soudních důkazů a kriminalisticky relevantních informací v zájmu rychlého, úplného a objektivního odhalování, vyšetřování a prevence trestných činů.

3 VYUŽITÍ ANTROPOLOGIE V KRIMINALISTICKÉ PRAXI

Cílem kriminalistické činnosti v praxi je nalezení odpovědí na 7 základních kriminalistických otázek: kdo?, co?, kde?, kdy?, jak?, čím? a proč?. K dosažení tohoto cíle využívá, kromě sebe samotné, řadu forenzních disciplín, včetně antropologie. Bystrý čtenář jistě postřehl, že základním kriminalistickým pojmem je „stopa“. **Stopa** je jakákoli změna (odraz objektu) vzniklá v souvislosti s kriminalisticky relevantní událostí a existující nejméně od svého vzniku do zjištění. Je zjistitelná a vyhodnotitelná existujícími kriminalistickými metodami a prostředky.

Podstatou stopy je teorie odrazu, která říká, že každý projev vyvolá v reálném prostředí nějakou změnu (odraz). Takové změny na místě trestného činu nebo jiné kriminalisticky relevantní události pak kriminalistika využívá při objasňování a vyšetřování a označuje je pojmem stopa.

V průběhu jakéhokoli děje si jednotlivé objekty vzájemně předávají informace, které ukazují na jejich vlastnosti a mnohdy svědčí i o mechanismu přenosu. Stopy jako důsledek vzájemného předávání informací vznikají zákonitě a v obecném pojetí bez vědomí a vůle člověka, což umožňuje trestný čin objasnit, vyšetřit a usvědčit pachatele.

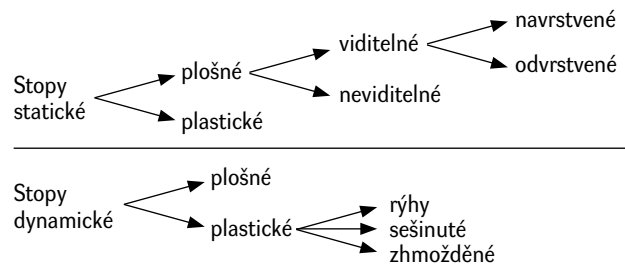
3.1 Stopa

Stopa může vzniknout v **nemateriální oblasti**, tedy ve vědomí člověka, jako odraz nějakého děje či jevu, osoby apod., přičemž nositel stopy musí být schopen jev vnímat, pamatovat si jej a umět jej interpretovat. Takové stopy označujeme jako stopy paměťové nebo také stopy kriminalisticko-taktické.

Stopy vznikající v **materiální oblasti** označujeme jako stopy kriminalisticko-technické. Tyto stopy dále rozdělujeme podle informace, kterou poskytují o jejich zůstaviteli, na stopy zobrazující vnější strukturu (stopy daktyloskopické, trasologické), pak hovoříme o stopách podobnosti, a stopy

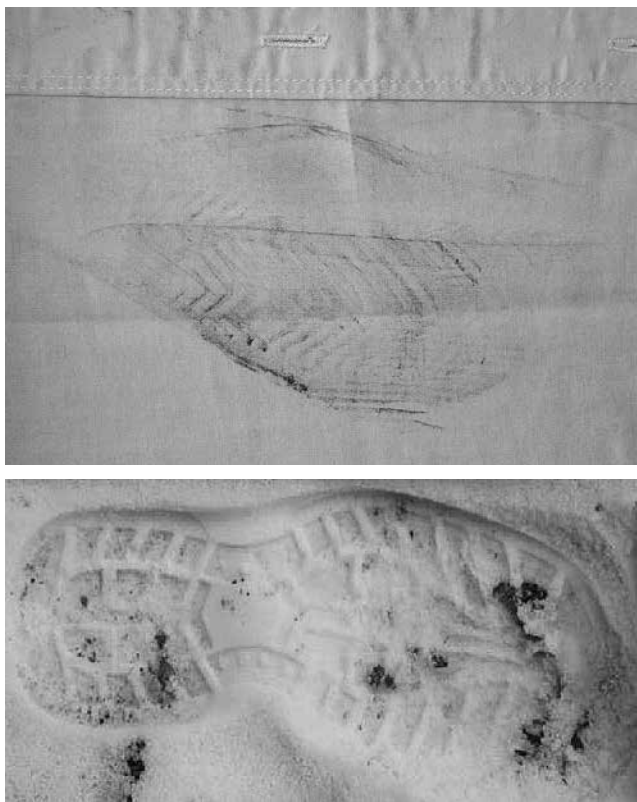
zobrazující vnitřní strukturu (biologické, chemické), v tomto případě hovoříme o stopách rovnosti. Existují i stopy zobrazující funkční a dynamické vlastnosti zůstavitele (stopy chůze, stopy písemného projevu) a stopy nesoucí sdruženou informaci, tedy kombinace některých z předchozích (např. otisk prstu v krvi, stopy chůze zanechané podešví znečištěnou chemickým barvivem apod.).

Dalším kritériem **dělení materiálních stop** je jejich forma, jak naznačuje následující schéma (1) a ukazují níže uvedené obrázky – viz obr. 1, 2 a 3.



Uvedené dělení má pro praktickou činnost na místě činu spíše marginální význam. Zde se uplatňuje praktičtější rozdělování podle oborů zkoumání na stopy biologické, daktyloskopické, trasologické atd.

Každá kriminalistická stopa je nositelem informace, která má význam pro objasnění události, se kterou souvisí. Význam této informace je dán jednak taktickou hodnotou stopy, jednak její technickou hodnotou. Kriminalisticko-taktická hodnota poskytne informace o činnosti osob podílejících se na jejich vzniku, o jejich fyzických, případně psychických schopnostech. Hodnota kriminalisticko-technická rozhoduje o možnosti využití stopy k identifikaci a jejím stupni. Poslední hodnotou je hodnota procesní, znamenající možnost užití stopy a výsledků jejího vyhodnocení při soudním líčení, tedy hodnota vyjadřující validitu stopy.



Obr. 1 a 2 – Stopa statická plošná navrstvená a statická plastická

Zdroj: Odbor kriminalistické techniky a expertiz (dále jen OKTE) Policie České republiky (dále jen PČR), Krajské ředitelství policie (dále jen KŘP) Moravskoslezského kraje



Obr. 3 – Stopa dynamická plastická sešinutá a zmožděná

Zdroj: OKTE PČR, KŘP Moravskoslezského kraje

Technická (identifikační) hodnota určuje způsobilost stopy ke stupni identifikace jejího původce (zůstavitele), tedy osoby, zvířete nebo předmětu, který stopu na místě zanechal. Identifikační hodnota stopy je určena počtem a kvalitou identifikačních znaků (markantů).

Markanty obsažené ve stopě jsou odrazem markantů jejího zůstavitele a mohou to být (bez ohledu na objekt) znaky z výroby, znaky opotřebení, znaky poškození či zna-

ky úprav. Podle počtu a kvality markantů může být identifikace individuální (završená), určující konkrétní jedinečný objekt zanechávající stopu. Pokud není dost markantů nebo jejich kvalita je nízká, může být identifikace na úrovni skupinové (identifikace nezavršená), tedy zařadí zůstavitele do nějaké skupiny (např. podle druhu nástroje). Obecně platí, že stopy zobrazující vnější strukturu objektu mohou nést markanty vedoucí k individuální identifikaci, na rozdíl od stop zobrazujících vnitřní strukturu. Výjimku tvoří biologické stopy nesoucí dostatečné množství DNA.

Základním prvkem každého **procesu identifikace** je komparace, jejíž způsob je dán typem a charakterem stopy a srovnávacího materiálu. Srovnávacím materiálem se rozumí stopa vytvořená uměle objektem podezřelým nebo prověřovaným. U stop zobrazujících vnější strukturu jsou porovnávány markanty reálné stopy s markanty stopy uměle vytvořené podezřelým objektem. Stopy zobrazující vnitřní strukturu jsou analyzovány instrumentálními metodami. Komparovány jsou výstupy (zpravidla nějaký typ spektra).

Komparace může být provedena položením stop vedle sebe a následným označováním shodných markantů (tzv. bodováním), což je nejčastější u stop daktyloskopických a trasologických. Komparované stopy lze přiložit k sobě navazujícími markanty (mechanoskopie, balistika). Další možností je pak překrytí, za předpokladu, že se srovnávané stopy nacházejí na transparentním nosiči. Viz obr. 4. Vyhodnocení a následná komparace materiálních stop je zpravidla prováděna znalci v daném oboru.

Kriminalistická identifikace je obecně založena na třech základních principech:

- 1) Každý materiální objekt oddělený od svého okolí relativně neměnnými prostorovými hranicemi je jedinečný (individuální) a neopakovatelný – princip individuality.
- 2) Každý materiální objekt vykazuje setrvačnost hmoty a energie, což zajišťuje objektu relativní stálost – princip stálosti.
- 3) Každý materiální objekt má svůj vnější projev – princip odrazu.

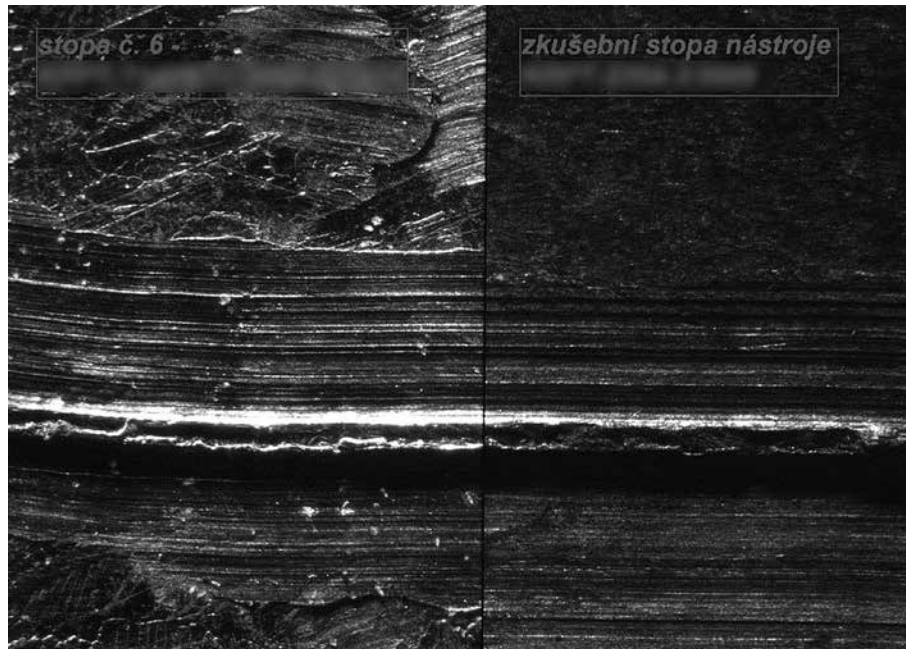
Jinak řečeno, znaky (markanty) odrážené ve stopě jsou specifické pro daný konkrétní objekt.

Zvláštní kapitolu tvoří identifikace prováděná podle stop paměťových. Principem takovéto identifikace je v podstatě také komparace, avšak jde o komparaci reálného obrazu s obrazem uchovaným v paměti osoby, přičemž téměř vždy jde, z pohledu kriminalistiky, o laické porovnání.

Kriminalistická identifikace je jednou z mnoha kriminalistických metod a jako každá metoda kriminalistické praxe musí splňovat čtyři základní atributy. Především musí být ve shodě s platnými právními normami. Musí mít reálný vědecký základ. Musí být uznávána a též ověřena kriminalistickou praxí.

Pro potřeby kriminalistiky se v současné praxi využívají pro **individuální identifikaci osob**:

- obrazce papilárních linií prstů, dlaní, chodidel – daktyloskopie, cheiroskopie, podoskopie;



Obr. 4 – Komparace mechanoskopické stopy (vlevo) a stopy srovnávací (uměle vytvořeného otisku) metodou přiložení (vpravo)

Zdroj: OKTE PČR, KŘP Moravskoslezského kraje

- otisky částí těla (nohy, ucha, rtů, zubů aj.) – trasologie;
- ručně psaný písemný projev – písmonolectví;
- profil DNA – genetika (biologie);
- vzhled (biometrie obličeje, lebky) – antropologie, portrétní identifikace;
- hlasový projev – fonoskopie;
- pach (metoda pachové identifikace MPI) – odorologie.

Kromě uvedených odvětví jsou známy **další metody umožňující určení identity lidského jedince** (v závislosti na hodnocení tvaru a rozměrů ruky, oční sítnice, oční duhovky a dynamických projevů při různých činnostech), které se uplatňují v komerční oblasti (např. systémy evidující docházku, bezpečnostní systémy pro vstup do objektu apod.). V praktické kriminalistice nejsou využívány a ani blízká budoucnost zřejmě jejich praktické využití pro kriminalistiku nepřinese. Vzhledem k tomu, že se tato kapitola věnuje forenzně využitelné antropologii, nebudeme rozebírat metody vyvíjené a stále více užívané pro identifikaci komerční, tedy identifikaci prováděnou s cílem verifikovat identitu osoby, ať už pro pouhou evidenci docházky nebo z bezpečnostních důvodů, jejichž využití v kriminalistice patří spíše do oblasti teorie.

Kriminalistická identifikace osob může být rozdělena do dvou kategorií. První představuje identifikaci osoby jako zůstavitele kriminalistické stopy na místě činu, druhá pak verifikaci osoby, tedy ověření totožnosti.

První kategorie využívá identifikačních znaků (markantů) zjištěných na zajištěných kriminalistických stopách ke komparaci s uměle vytvořenými stopami, buď ze sbírek, pokud takové existují, nebo se stopami uměle vytvořenými

mi „ad hoc“, případně materiály spontánně vzniklými bez souvislosti s danou událostí. Tato identifikace má zásadní význam při zjišťování a usvědčování pachatelů trestných činů. Pro úplnost je nutno uvést ještě vzájemnou identifikaci stop, jejímž cílem je určení, zda dvě různé stopy zajištěné na různých místech mohou pocházet od stejného objektu (osoby nebo nástroje, resp. pro účely této statě výhradně osoby).

Stopy používané k identifikaci, tedy stopy nesoucí odraz markantů zjišťovaného objektu, označujeme jako materiál ztotožňující. Materiál, resp. objekt ztotožňovaný (hledaný) je pak nositelem markantů, které jsou ve stopě zobrazeny.

Druhou kategorií je verifikace, tedy ověření totožnosti, což je případ, kdy máme k dispozici objekt, který je nositelem markantů, a zjišťujeme jejich shodnost (např. v případě, kdy se osoba vydává za jinou osobou, ztráta paměti apod.), a to např. podle fotografie v dokladu totožnosti či podle otisků prstů vedených ve sbírce, nebo podle spontánně vytvořených srovnávacích materiálů (např. dopisy přátelům, podpisy na různých žádostech, biologické, resp. genetické stopy na kartáčku na zuby aj.).

3.2 Bertillonáž

Stejně jako je starý zločin, je stará i snaha o identifikaci konkrétního člověka. Principy identifikace používané v kriminalistice nejsou až tak nové, jak by se mohlo zdát.

Prakticky prvním, kdo zavedl systematickou identifikaci podle biometrických údajů v novodobé kriminalistice, byl

Louis Alphonse Bertillon (1853–1914), úředník francouzské policie.

Samotná myšlenka využití některých tělesných rozměrů pro identifikaci je však mnohem starší. První zmínky o měření částí těla pro účely identifikace se datují kolem 2100 př. n. l. Bertillon zaznamenával 11 biometrických (antropometrických) údajů – výšku postavy, výšku trupu, rozpětí paží, délku hlavy, šířku hlavy, výšku pravého ucha, šířku pravého ucha, délku levého prostředníčku, levého malíčku, předloktí levé ruky a délku levého chodidla, které následně zavedl do kartotéky.

Přes původní odpor a nedůvěru nadřizených se Bertillonovi v únoru 1883 podařilo identifikovat recidivujícího zločince, což otevřelo cestu k zavedení prvního registru zločinců a následně vedlo k založení identifikačního oddělení (1888), v jehož čele stál právě Bertillon.

Metoda, kterou její autor nazval **antropometrií**, byla doplněna speciálním fotografováním zločinců a do dějin kriminalistiky vstoupila pod názvem **bertillonáž**. Přes dosahované úspěchy měla tato metoda značné nevýhody. Samotné měření bylo zatíženo chybami generovanými úředníky provádějícími příslušná měření a pomůckami pro měření užívanými a navíc je nebylo možné použít pro osoby mladší 21 let, neboť se předpokládalo, že do tohoto věku se měřené veličiny mění. Vlastní úkon pak byl zdoluhavý a nezřídká komplikovaný aktivním odporem měřených osob. Tato skutečnost vedla k jejímu poměrně brzkému vytlačení z výsluní kriminalistické identifikace a byla postupně na celém světě nahrazena novou, přesnější, jednodušší a spolehlivější metodou – daktyloskopií.



Obr. 5 – „Stará“ židle používaná při pořizování trojdílné fotografie

Zdroj: OKTE PČR, KŘP Moravskoslezského kraje



Obr. 6 – „Nová“ židle používaná při pořizování trojdílné fotografie

Zdroj: OKTE PČR, KŘP Moravskoslezského kraje

Po bertillonáži zůstala do dnešních dnů mírně modifikovaná metoda fotografování pachatelů, tzv. **trojdílná fotografie**, pořizovaná na židli ve třech pozicích – viz obr. 5 a 6.

Sám Bertillon se do konce svého života nesmířil s nástupem daktyloskopie a uznával pouze svoji identifikační metodu. Jeho nesporný přínos byl zejména v zavedení první systematické evidence pachatelů pro verifikaci jejich totožnosti. Tento systém pochopitelně neumožňoval identifikovat pachatele podle stop zanechaných na místě činu, přesto jeho práce byla a vlastně je dodnes velmi významná.

Pro úplnost je třeba dodat, že kromě uvedeného zavedl Bertillon také fotografování na místě činu a základní činnosti související s ohledáním místa činu. Rozhodně byl prvním, kdo využil vědy k verifikaci osoby a založil první pracoviště kriminalistické techniky.

3.3 Daktyloskopie

Uvedli jsme, že bertillonáž byla poměrně brzy nahrazena daktyloskopií. **Daktyloskopie** se věnuje zkoumání obrazců papilárních linií na posledních člancích prstů, dlaní a chodidel. Je stále nejspolehlivější, nejrychlejší, nejjednodušší a ekonomicky nejméně náročnou metodou užívanou k identifikaci člověka. Tato skutečnost ji stále udržuje na první pozici mezi kriminalisticko-technickými disciplínami, a nadále jí proto patří označení „královna kriminalistiky“. Právě díky relativní jednoduchosti a ekonomické nenáročnosti můžeme směle tvrdit, že metoda, která by daktyloskopií zcela vytlačila, není v dohledu.

Stejně jako antropometrie, tak i daktyloskopie je metodou, jejíž užívání se objevuje v dávné minulosti lidstva. Je všeobecně známo, že obrazce papilárních linií prstů byly využívány již tisíce let př. n. l., o čemž svědčí řada archeologických nálezů. Prvním, kdo se začal systematicky zabývat obrazci papilárních linií, byl český vědec Jan Evangelista Purkyně (1787–1869). Jeho zájmem ovšem nebyla kriminalistika, resp. určování identity, ale možnost využití obrazců v diagnostické medicíně. Tato cesta se ukázala jako lichá, nicméně Purkyněho práce položila základy současné kriminalistické daktyloskopie, popsáním a rozlišením tehdy devíti základních daktyloskopických vzorů.

K rozvoji daktyloskopie v novodobé historii významně přispěl anglický koloniální úředník v bengálském Hoogly William James Herschel (1833–1917), který využíval otisk prstu k identifikaci indických vojáků a dělníků pro vyplácení mezd, aby nedošlo k opakované výplatě.

Anglický přírodovědec Francis Galton (1822–1911) vyloučil na základě počtu pravděpodobností možnost, že by na naší planetě současně existovali dva lidé, jejichž obrazce papilárních linií by se shodovaly.

Za autora myšlenky využití jedinečných obrazců papilárních linií pro identifikaci v kriminalistice je považován skotský lékař Henry Faulds (1843–1930, jenž pracoval v tokijské nemocnici.

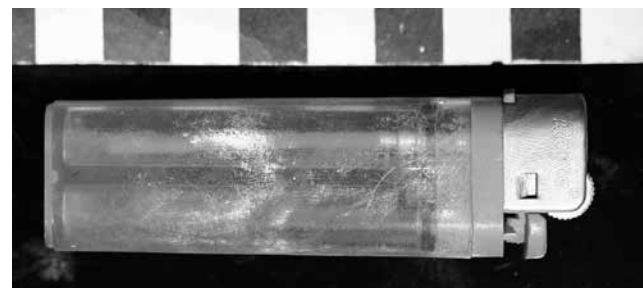
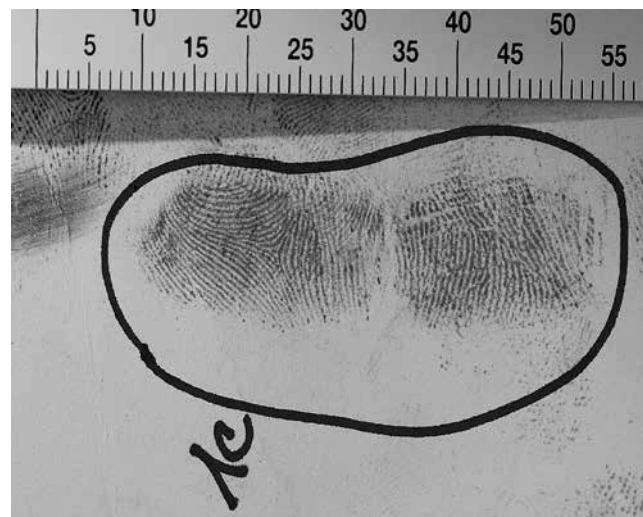
Samotný název „daktyloskopie“ je zřejmě odvozen od řeckého slova *daktylos* (*δακτυλος* = prst), které současně představuje délkovou jednotku (1,9 cm). Jeho autorství je přisuzováno argentinskému policejnímu úředníkovi, vedoucímu identifikačního oddělení v La Platě, Juanu Vucetichovi (1838–1925), který také poprvé (1892) použil otisk prstu k usvědčení pachatele. Argentina tak byla první zemí, která zavedla daktyloskopii v policejní praxi a odstoupila od antropometrie (1896). V roce 1901 zvítězila daktyloskopie v Anglii a české země, resp. země Rakouska-Uherska zavedly tuto novou metodu v roce 1908.

Daktyloskopie je dnes nejstarší identifikační metodou využívanou v kriminalistické praxi. Kromě tří výše uvedených principů (individuálnost, stálost, odraz) jsou papilární linie neodstranitelné, pokud není odejmuta zárodečná vrstva kůže. Na rozdíl od ostatních identifikačních metod má daktyloskopie definovány základní **identifikační markanty** a současně je také stanoven minimální počet markantů pro vyslovení kategorické identifikace. Počty markantů jsou v různých zemích a různých dobách stanoveny různě, pohybují se od 7 (Rusko) až do 17 (Itálie). Některé země počet markantů nestanoví a rozhodnutí záleží na posouzení znalce. Česká republika má stanoveno minimálně 10 markantů pro individuální identifikaci konkrétního jedince. Kromě člověka mají **charakteristické obrazy papilárních linií** také primáti.

Obrazec papilárních linií, obsahující již uvedené markanty, je charakteristický pro každého jedince, včetně jednovaječných dvojčat, a po dobu života se nemění.

Daktyloskopické stopy vznikají kontaktem kůže v místě, kde jsou papilární linie (hmatové lišty) s předmětem, přičemž obrazec na předmětu je tvořen potně tukovou substancí. Složení substance je dáno jednak okolnostmi, za kterých stopa vznikla, jednak vlastnostmi konkrétní osoby (mastnější ruce, silnější pocení). Daktyloskopické stopy zpravidla patří mezi stopy latentní a k jejich zviditelnění je nutno použít různých metod a prostředků, v závislosti na charakteru nosiče stopy, případně i podmínek, za kterých stopa existuje.

Nejčastěji užívaný způsob zviditelnění je založen na skutečnosti, že vlastní stopa je vytvořena odparkem potně tukové substance, mající adhezni vlastnosti, tedy schopnost zachytit jemný prášek, který obrazec papilárních linií vykreslí ulpěním na odparku. Nejznámějším prostředkem je argentorát (práškový hliník), ale existuje celá řada prášků (magnetický, železný, bronzový aj.) pro různé barvy a typy povrchů. Do „práškových“ metod začínají pronikat nanotechnologie, které umožňují výrazně lepší vykreslení zviditelněných obrazců. Stejný princip využívají také metody zviditelnění daktyloskopických stop pomocí kyanoakrylátových par, sazí z hořícího kafru, jódových par a dalších látek. Vyvolání daktyloskopických stop chemickými metodami je založeno na reakci látek obsažených v odparku tvořícím stopy s vhodnou chemikálií. Nejpoužívanější je metoda vyvolání daktyloskopických stop pomocí ninhydrinu na papí-



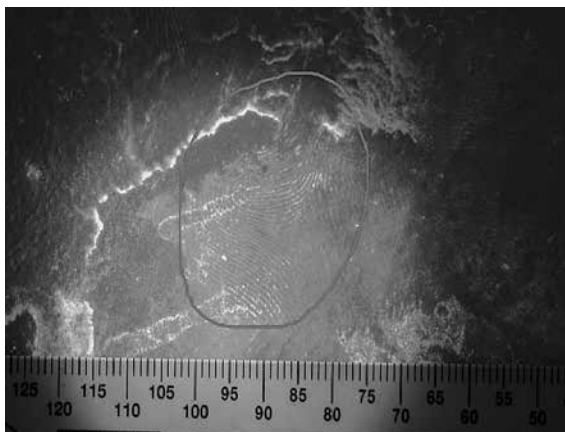
Obr. 7, 8 a 9 – Vyvolání daktyloskopických stop argentorátem, ninhydrinem a kyanoakrylátem

Zdroj: OKTE PČR, KŘP Moravskoslezského kraje

ře, ale lze užít i jiné chemikálie, jako např. dusičnan stříbrný. Viz obr. 7, 8, 9, 10 a 11.

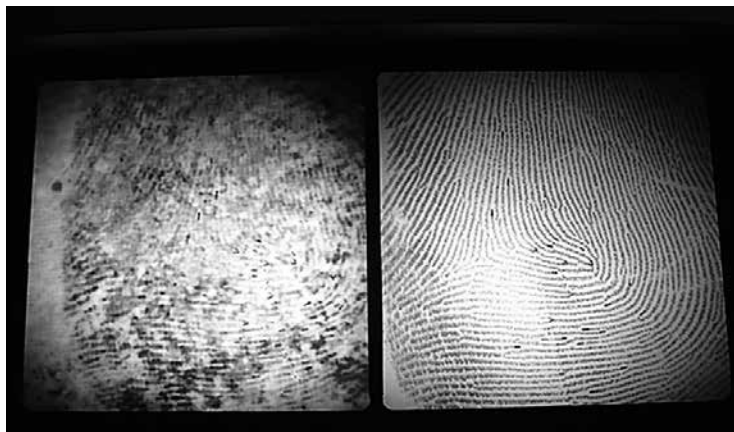
Daktyloskopie je v kriminalistické praxi nejfrekventovanějším odvětvím. Je využívána pro:

- identifikaci osob (pachatelů, podezřelých, tzv. „domácích osob“) podle daktyloskopických stop zanechaných na místě;



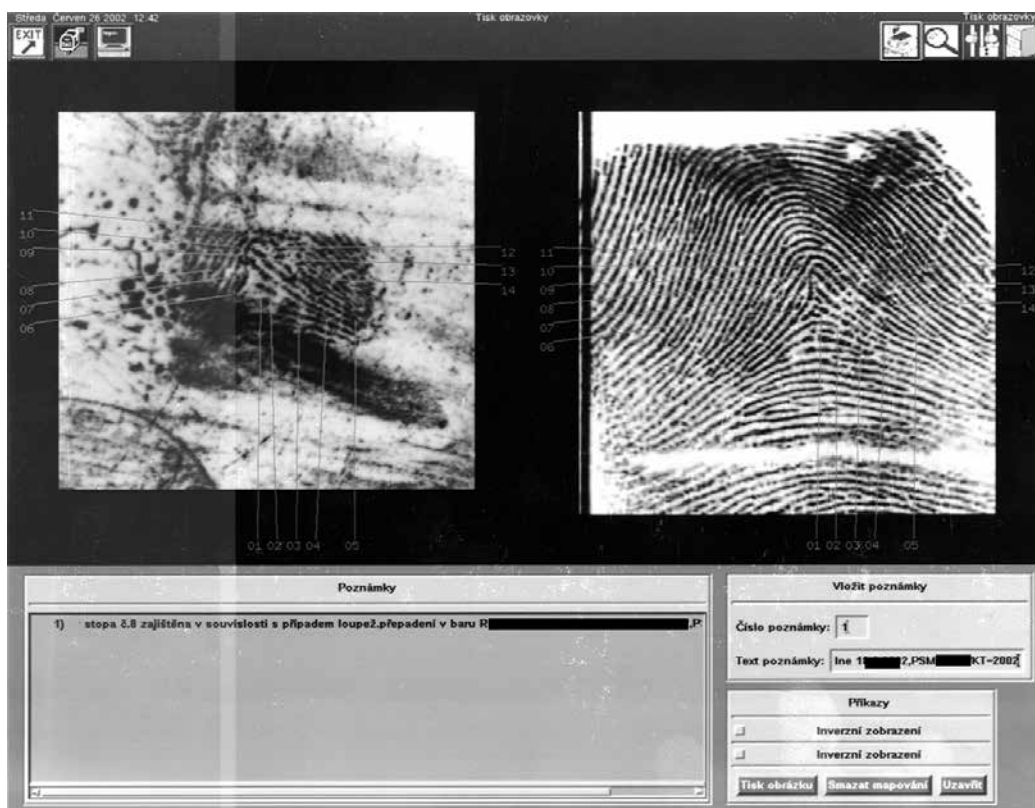
Obr. 10 – Vyvolání daktyloskopických stop fluorescenčním práškem

Zdroj: OKTE PČR, KŘP Moravskoslezského kraje



Obr. 11 – Vyhodnocení daktyloskopických stop bodováním

Zdroj: OKTE PČR, KŘP Moravskoslezského kraje



Obr. 12 – Výstup systému AFIS

Zdroj: OKTE PČR, KŘP Moravskoslezského kraje

- vzájemnou identifikaci stop z různých trestných činů (sériová trestná činnost);
- identifikaci mrtvol neznámé totožnosti, pokud obrazce papilárních linií na jejich prstech a dlaních jsou způsobitelné k získání technicky kvalitních otisků;
- identifikaci osob, které nechťejí nebo nemohou prokázat svoji totožnost (např. běženců, migrujících osob, osob

s duševní poruchou, osob v bezvědomí, při snahách o úmyslné zmýlení orgánů činných v trestním řízení).

Systematické třídění daktyloskopických sbírek podle typu obrazce papilárních linií se stalo minulostí díky moderním technologiím. Dnes jsou daktyloskopické sbírky vedeny v různých více či méně sofistikovaných počítačových systémech. Policie České republiky zavedla v roce 1994 sys-

tém AFIS (Automated Fingerprint Identification System), který v roce 2011 nahradila jeho dokonalejší verzí AFIS-BIS – viz obr. 12. Přestože jde o systém výrazně usnadňující vyhledávání shodných stop a otisků, jeho dokonalost prezentovaná v detektivních seriálech typu Policie Las Vegas a jemu podobných je pouhou fikcí. Přes významný pokrok výpočetní techniky zatím není na světě systém, který by spolehlivě nahradil lidské oko a mozek.

Kromě rychlosti, nenáročnosti, nízkých nákladů a vysoké efektivity zajištění a zpracování umožňují daktyloskopické stopy a otisky relativně snadné vedení jejich sbírek, a tím tedy možnost porovnání stop z míst události se stopami a otisky vedenými ve sbírkách. To pro praktickou kriminalistiku znamená, že daktyloskopie je stále na prvním místě mezi metodami využívanými kriminalistikou, přičemž ani současný bouřlivý rozvoj technologií všeho druhu nenaznačuje, že by v dohledné době měla v tomto smyslu nastat změna.

3.4 Sérologie, antropologie, entomologie, botanika a genetika ve prospěch kriminalistiky

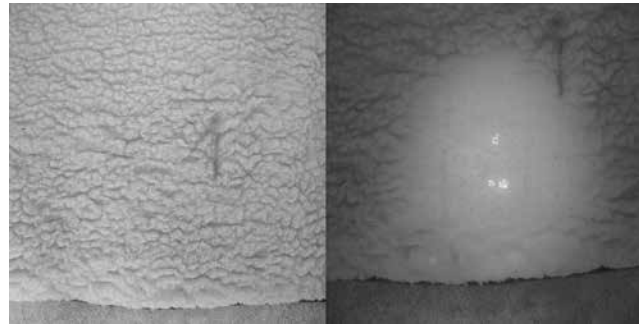
Biologie je dalším významným a hojně využívaným odvětvím ve forenzní oblasti, které lze v onom širokém pojetí zahrnout pod pojem antropologie. Tažení biologie v boji proti zločinu oficiálně začalo v prvním roce dvacátého století, kdy německý imunolog Paul Uhlenhuth (1870–1957) představil u soudu metodu odlišení lidské krve od krve zvířecí, což byl do té doby limitující faktor pro využití biologických stop.

Biologické stopy mají, na rozdíl od jiných druhů stop, zejména daktyloskopických, vysokou druhovou variabilitu (krev, sliny, pot, slzy, ejakulát, vlasy, chlupy, kosti atd.). Vzhledem k širokému spektru biologického materiálu se ve znalecké praxi biologie rozděluje na kriminalistickou – sérologii, antropologii, entomologii, botaniku a genetiku.

Sérologické metody jsou v kriminalisticko-technické praxi využívány zejména ke stanovení krevní skupinové vlastnosti, určení původu a druhu biologického materiálu (např. detekce lidské bílkoviny, druhu sekretu). **Antropologie (v kriminalistickém slova smyslu)** zkoumá kosterní nálezy a jejich možné využití k identifikaci. **Entomologie** se zabývá hmyzem, kriminalistická entomologie pak zejména hmyzem nekrofilním (např. určení doby úmrtí podle jeho vývojového stadia). **Botanika** zkoumá rostliny (druh, vývojový stupeň růstu aj.). Nejmladší specializací v kriminalistice je **genetika**, přesněji analýza DNA (Velká Británie 1986, ČR 1990).

3.4.1 Analýza DNA

Určení původu stopy (lidský, zvířecí) má stále stěžejní postavení, nicméně další přiblížení, resp. zúžení okruhu zůstavitelů (např. krevní skupinová vlastnost) postupně ztrácí



Obr. 13 – Zviditelnění ejakulátu pomocí světla o vlnové délce 455 nm

Zdroj: OKTE PČR, KŘP Moravskoslezského kraje

na významu díky možnosti identifikovat konkrétního jedince cestou stanovení profilu DNA. Tato skupina biologických stop patří na rozdíl od daktyloskopie mezi stopy využívané nejkratší dobu. Dnes analýza profilu DNA postupně vytlačuje klasické sérologické metody, a to i přes svoji časovou, technologickou a v neposlední řadě ekonomickou náročnost. Hlavním důvodem je především možnost individuální identifikace jedince, což sérologie neumožňuje. Dalším důvodem je pak existence sbírky stop a srovnávacích profilů a nakonec, nikoliv významem, možnost získání profilu z minimálního množství biologického materiálu.

Biologické stopy jsou velmi často latentní a je nutné jejich zviditelnění. Vzhledem k tomu, že biologické stopy odrážejí vnitřní strukturu objektu, prostředky užívané k jejich zviditelnění nesmějí narušit možnosti znaleckého zkoumání, což poněkud omezuje škálu prostředků běžně užívaných pro zviditelnění. Viz obr. 13.

Analýza DNA je z dlouhodobého pohledu novou metodou užívanou v kriminalistice, a proto bude rozvedena poněkud širěji než ostatní notoricky známe biologické metody.

Jedná se o metodu, jejíž kořeny sahají do poloviny 80. let minulého století. Je jednou z mnoha aplikací převratného **objevu struktury DNA** pány Watsonem a Crickem v roce 1953. Samotná možnost využití analýzy DNA pro identifikaci osob byla prvně popsána v roce 1985 anglickým genetikem Alecem Jeffreysem, který tento převratný objev učinil vlastně náhodou. Zpočátku se zabýval zcela jinou oblastí molekulární genetiky, a to studiem genu pro myoglobin (svalovou bílkovinu) u tuleňů. Tento gen obsahuje dlouhou repetitivní sekvenci, kterou se Jeffreys rozhodl vyhledat pomocí speciální sondy také v lidské DNA. Rozštěpil tedy DNA izolovanou z krve svého laboranta pomocí specifických štěpicích enzymů a vzniklé fragmenty rozdělil elektroforézou na gelu. Poté nechal hybridizovat sondu, aby identifikoval fragment, ve kterém se nachází hledaná repetitivní sekvence. K jeho údivu se objevilo hned několik fragmentů různé délky, které pozitivně reagovaly se sondou. Následně opakoval pokus jak se svou vlastní DNA, tak s DNA několika dalších lidí, a vždy se sondou reagoval jiný počet frag-

mentů o různých délkách, tedy hybridizační vzor nebyl nikdy stejný. Svůj objev nazval „genetic fingerprinting“.

První využití této metody v kriminalistice přišlo velmi záhy, kdy se na Jeffreysa obrátil vyšetřovatel ve dvou případech znásilnění a vraždy dvou mladých dívek v Anglii. V obou případech byly zjištěny stopy spermatu a pomocí metody analýzy DNA se podařilo prokázat, že jednoznačně patří jednomu muži. Následně se k činu přiznal jistý mladík a Jeffreys byl požádán, aby svou metodou jeho vinu prokázal. Největším překvapením bylo, když se díky této metodě naopak ukázalo, že daný mladík není v žádném případě zůstavitelem spermatu nalezeného na obou místech činu. Tento poznatek přiměl vyšetřovatele k na svou dobu velmi odvážnému kroku, a to k celoplošnému testování mužů ve věku 16–34 let žijících v okolí. Jednalo se o vyšetření více než 4 000 vzorků, než byl nalezen skutečný vrah. Tento případ si připsal hned dvě prvenství, a to jednak v identifikaci osoby pomocí analýzy DNA a jednak jako první případ hromadného testování.

Dalším významným milníkem ve forenzní DNA analýze se stal **objev polymerázové řetězové reakce (PCR)** v roce 1986 Karym Mullisem, který za něj obdržel Nobelovu cenu za chemii. Tato metoda nám umožňuje analyzovat i velmi malé množství biologického materiálu na základě **analýzy STR (Short Tandem Repeats = krátké tandemové opakování)**, což původní metoda neumožňovala.

V čem je vlastně metoda analýzy DNA tolik přínosná pro kriminalistiku? Především v tom, že umožňuje s velkou pravděpodobností určit původce z nejrůznějších biologických materiálů. Samozřejmě je pravdou, že již dříve existovaly a v dnešní době se stále ještě používají (i když jsou na velkém ústupu) sérologické metody zkoumání, o kterých bylo pojednáno výše. Především se jedná o stanovení krevní skupiny, přičemž toto stanovení nám umožňuje pouze určit skupinovou příslušnost, případně možnost původce biologického materiálu s jistotou vyloučit.

Forenzní či kriminalistická genetika se zaměřuje jak na přímou identifikaci osob (hledání shody mezi stopami z míst trestných činů a srovnávacími vzorky osob), tak na určování příbuzenských vztahů (především při identifikaci mrtvol). Zde je nutné zmínit, že žádné jiné analýzy, jako např. testování predispozic k různým onemocněním, nejsou v rámci forenzní genetiky prováděny. Důvodů je hned několik, ať již se jedná o důvody etického charakteru nebo jiné. Především je nutné si uvědomit, že takovéto informace vyšetřovateli nic nenapoví, nehledě na jejich časovou a finanční náročnost. Na druhou stranu je vhodné podotknout, že do popředí zájmu se dostávají možnosti využití genetických informací o fyzických vlastnostech osob (např. barva vlasů, pleti, očí apod.). Pomocí těchto informací bylo možné sestavit přesnější profil pachatele a v některých případech zúžit skupinu prověřovaných osob. Dle neoficiálních informací jsou takovéto metody vyvíjeny a testovány velkými celosvětovými forenzními laboratořemi (např.

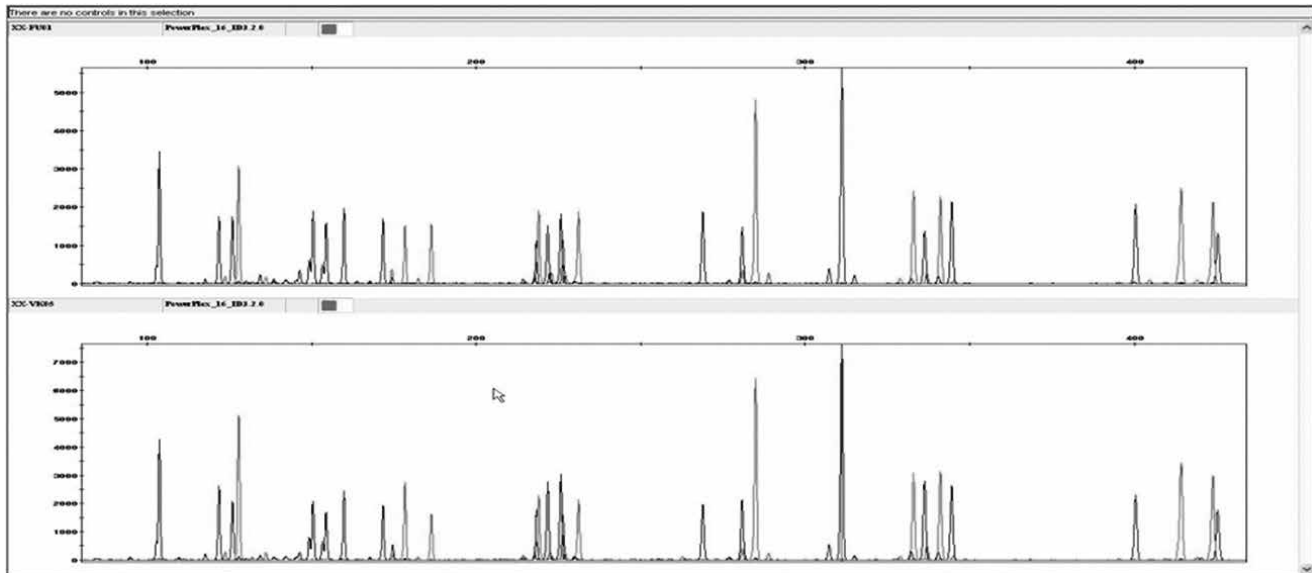
FBI). Případné používání těchto metod celosvětově bude jistě vystaveno velkému tlaku společnosti s ohledem na etickou stránku věci.

Specifikem forenzní genetické analýzy je široká škála biologických materiálů, se kterými se pracuje (krev, sperma, měkké tkáně, kosti, vlasy, zuby, kožní a jiné epitelie, chlupy, sliny apod.), přičemž je nutné podotknout, že DNA se nachází ve všech buňkách lidského těla s výjimkou červených krvinek (nemají jádro, nemohou tedy mít jadernou DNA). Zvláštními případy jsou moč a sliny, které ve své čisté formě DNA neobsahují, obsahují však částičky odumřelých epitelů, ze kterých již lze DNA izolovat. Mezi další specifika forenzní genetické analýzy patří i pomyslné „stáří“ biologických materiálů, které jsou předloženy ke zkoumání. Může se jednat o materiál „čerstvý“, stejně tak jako materiál v pokročilém stadiu rozkladu. Nejcennější znalosti forenzních laboratořů tedy spočívají v tom, jak tyto materiály zpracovávat tak, aby byla získána analyzovatelná DNA v dostatečném množství a kvalitě, a také v tom, jak tyto informace následně správně interpretovat.

Velmi zjednodušeně lze říci, že DNA všech lidských jedinců je v celých 95 % její délky shodná. Pouze zbylých 5 % je tvořeno variabilními místy, která lze sledovat a stanovit jejich přesná uspořádání, charakteristická pro daného jedince. Základní rozdíl mezi lékařskou a forenzní či kriminalistickou genetikou je v tom, že **lékařská genetika** zaměřuje svou pozornost především na variabilitu kódujících oblastí, jejichž důsledkem jsou nejrůznější choroby a také predispozice k nim. **Forenzní genetika** se naopak zaměřuje téměř výhradně na oblasti nekódující, tedy ty, které nejsou přepisovány do struktury bílkovin. To znamená, že pro identifikační účely se vybírají takové lokusy, tedy úseky DNA, které nemají žádnou podstatnou souvislost s projevy člověka (např. výskytem onemocnění, intelektuální úrovní apod.).

Výsledkem analýzy DNA pro identifikační účely je profil DNA. **Profil DNA** lze chápat jako záznam konkrétních forem vybraných variabilních míst v genomu určitého jedince. Lokusy, které jsou vybírány do standardních genetických testovacích sestav, podléhají několika kritériím. Takovéto lokusy musí být dostatečně stabilní, tedy nesmí podléhat mutačním změnám, ať již při tvorbě pohlavních buněk nebo při vývoji různých tkání jedince. Dalším důležitým kritériem je široká alelická variabilita v populaci, čímž se rozumí existence co nejvíce různých variant daného lokusu v populaci, přičemž je nutné, aby se jednotlivé alely v populaci vyskytovaly v relativně stejném zastoupení. Dříve než dojde k sestavení standardní genetické testovací sestavy, je nutné všechny vybrané lokusy podrobit populační studii, ve které se pracuje se vzorkem čítajícím 100–200 náhodně vybraných nepříbuzných jedinců.

Pro účely vzájemného porovnávání profilů DNA mezi jednotlivými laboratořemi, resp. státy je nutné dosáhnout všeobecné shody ve výběru zkoumaných lokusů. Počátkem 90. let minulého století britská polostátní organizace FSS



Obr. 14 – Genetický profil osoby mužského pohlaví

Zdroj: OKTE PČR, KŘP Moravskoslezského kraje

(The Forensic Science Service) vytvořila první identifikační **forezní kit**. Jedná se vlastně o sadu chemikálií umožňující analyzovat vybranou skupinu lokusů. V dnešní době je na komerčním trhu k dispozici několik kitů pro analýzu STR lokusů, které již jsou produkovány především velkými společnostmi. Počet lokusů, které jsou testovány, se neustále zvyšuje a v dnešní době je ustálen na hodnotě 16 plus 1 (k určení pohlaví).

V poslední době je sousloví „**genetický profil**“ velmi často zmiňováno médii. Ale co to vlastně je, jakou má vypovídací hodnotu? Čím je vlastně genetický profil tak výjimečný? Vypovídací hodnota genetického profilu je závislá jak na počtu stanovovaných lokusů, tak na jejich vnitřní variabilitě. Obecně lze říci, že čím více lokusů, s čím větší variabilitou jednotlivých alel, tím jedinečnější profil můžeme získat, tedy tím menší je pravděpodobnost, že by na světě byli dva jedinci se stejným uspořádáním v daných lokusech. Odborně se této pravděpodobnosti říká **pravděpodobnost náhodné shody**, přičemž od určité hladiny považujeme tuto pravděpodobnost za velmi malou (stanovená hranice je $1 : 10^{10}$). Pak hovoříme o tzv. „**individuální identifikaci osoby**“. Samozřejmě i v této oblasti se setkáme s výjimkami, pro které výše uvedené neplatí. Jsou jimi jednovaječná dvojčata, u kterých se ve většině případů stanoví shodný genetický profil. Pokud bychom přece jen chtěli je mezi sebou rozlišit, bylo by třeba analyzovat další a další lokusy a přitom tajně doufat, že na nějaký rozdíl narazíme.

Na následujícím obrázku – viz obr. 14 – je ukázka genetického profilu jedné osoby mužského pohlaví, ale ne všechny profily DNA stanovené z biologických materiálů předložených k identifikaci jsou takto jednoduché. Takovýto typ profilu DNA označujeme za „**jednoduchý úplný profil DNA polymorfismů**“, což znamená, že se podařilo

stanovit alely ve všech analyzovaných lokusech a že profil DNA odpovídá pouze jedné osobě. Profily takového charakteru jsou velmi snadno interpretovatelné a lze je porovnávat s dalšími profily DNA. Velmi často, možná spíše častěji, se v kriminalistické praxi setkáváme s profily DNA, které označujeme jako neúplné či smíšené. S „**neúplným profilem DNA**“ se setkáváme při analýze minoritního množství biologického materiálu nebo materiálu biologicky degradovaného. Pravděpodobnost náhodné shody takového profilu DNA se srovnávacím profilem se zvyšuje s počtem neúspěšně analyzovaných lokusů. Pokud se dostane pod hranici individuální identifikace, může takovýto neúplný profil pouze napomáhat ve vylučovacím procesu. Za „**smíšený profil DNA**“ považujeme profil DNA, který se podařilo stanovit z biologického materiálu, na kterém se podílelo dvě a více osob. V genetickém profilu stanoveném z takového materiálu se v několika lokusech objeví více než dvě alely. Co se interpretovatelnosti takového profilu DNA týče, je to nejsložitější proces a je závislý na mnoha dalších aspektech.

Jak je patrné z obrázku níže – viz obr. 15, profily DNA jsou převáděny na alfanumerické kódy, které lze následně uchovávat a srovnávat v databázových systémech. První zmínky o databázích profilů DNA pocházejí z druhé poloviny devadesátých let 20. století. Zpočátku se jednalo spíše o databáze národní, které se velmi lišily podle toho, které profily DNA byly do databází zapisovány.

Nejpřísnější kritéria zvolila od počátku Velká Británie, která měla snahu do databáze ukládat profily DNA všech osob, které se dopustily jakékoliv trestné činnosti. Lze říci, že v dnešní době se v celé Evropské unii přebírá tato filozofie, poněvadž se tento systém ukázal jako nejefektivnější a s jeho pomocí bylo odhaleno velké množství pachatelů

POLYMORFISMUS	PROFIL OSOBY
amelo	X / Y
vWA	13/16
D8S1179	10/14
TPOX	8/11
FGA	22/24
D3S1358	16/18
TH01	6/9,3
D21S11	28/31
D18S51	16/20
Penta E	10/13
D5S818	10/12
D13S317	11/11
D7S820	10/10
D16S539	10/13
CSF1PO	9/12
Penta D	10/12

Obr. 15 – Genetický profil jedné osoby mužského pohlaví, převedený na alfanumerické kódy

Zdroj: OKTE PČR, KŘP Moravskoslezského kraje

trestných činů. V roce 1998 byl v USA zapojen do provozu systém CODIS (Combined DNA Index System), který se stal standardem pro správu a porovnávání profilů DNA. V České republice se tento systém používá od roku 2002. Slouží k uchování, kategorizaci či vzájemnému porovnávání profilů DNA a dále je využíván k zjišťování shodných či blízkých profilů a následně ke statistickým výpočtům populačních charakteristik.

V České republice je databázový systém tvořen dvěma oddělenými databázemi. Jednak je to samotný systém CODIS, ve kterém jsou uložena alfanumerická vyjádření profilů DNA, jednak systém INFO DNA, ve kterém jsou vedeny záznamy o jednotlivých případech. Poněvadž oba systémy obsahují velmi citlivá data, jsou vybaveny mnohastupňovým systémem kontroly. Nejsou navzájem propojeny a přístup k nim je umožněn pouze kvalifikovaným a proškoleným osobám. V systému CODIS, jak již bylo uvedeno, jsou profily DNA uloženy ve své alfanumerické podobě pod jedinečnými kódy – tzv. „identifikátory“, pod kterými v databázi vystupují. V databázi jsou uvedeny další pomocné údaje, jako např. datum odběru vzorku, typ tkáně, identifikace laboratoře, identifikace pracovníků, kteří se na zpracování vzorku podíleli. V žádném případě neobsahují žádné osobní údaje, jako jsou jméno, datum narození, případně rodné číslo. Tyto údaje jsou vedeny ve výše zmíněné druhé, oddělené databázi.

Existence databáze DNA v České republice není ukotvena zákonem, tak jako je to v jiných zemích. Opírá se o jiné právní normy. V dnešní době je národní databáze DNA

naplňována profily DNA osob obviněných, odsouzených, osob ve výkonu trestu, dále profily DNA ze stop z dosud neobjasněných míst trestných činů a z dosud neidentifikovaných mrtvol. K dnešnímu dni je v této databázi uloženo cca 110 000 profilů DNA a díky nim bylo odhaleno několik neočekávaných shod, které pomohly objasnit několik velmi závažných násilných i jiných trestných činů.

3.4.2 Další antropologické identifikační metody

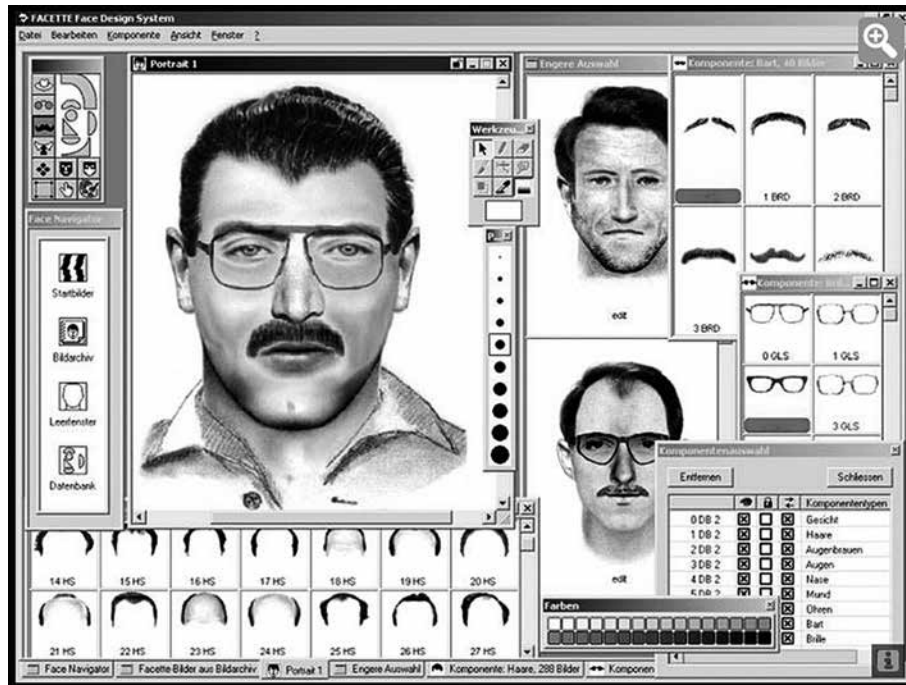
Další identifikační metodou využívající vnější markanty jedince je **osteologické zkoumání**, tedy identifikace jedince, resp. jeho kostry či její části. Metoda spočívá v porovnání informací získaných vyhodnocením nálezu (dat „post mortem“) s informacemi známými v době života (dat „ante mortem“), což jsou údaje o případných úrazech, vrozených vývojových vadách, případně různých anomáliích.

Nutno brát v úvahu fakt, že tyto odlišnosti nelze považovat za individuální, a identifikace, resp. její hodnota je závislá na množství zjištěných markantů a jejich případné četnosti v populaci. To je jedním z důvodů, proč osteologie nastupuje v případech, kdy nelze užít jiné metody, jakými jsou daktyloskopie, stanovení a porovnání profilu DNA či rekognice (ve smyslu znovupoznání dříve vnímaného objektu poznávající osobou). Dalším důvodem je pak značná náročnost přípravy vzorků (stop) ke zkoumání. Vrcholem osteologického zkoumání je **metoda superprojekce**, což je v podstatě promítnutí obrazu nalezené lebky do vhodné portrétní fotografie předpokládané oběti (nebo jiného vhodného obrazu hlavy oběti získaného „ante mortem“).

Superprojekce je metodou známou od druhé poloviny 19. století a její princip se nezměnil, dramaticky se však změnila používané metody. Dnes užívaná metoda plně digitalizované superprojekce byla vyvinuta Kriminologickým ústavem Praha a spočívá ve vytvoření virtuálního obrazu lebky pomocí laserového scanneru a jeho promítnutí do adekvátně zpracovaného obrazu předpokládané oběti, a to pomocí speciálního softwaru. Je to jedna z metod vyvinutých výhradně pro potřeby kriminalistiky (jiná oblast lidské činnosti takovou metodu nepotřebuje).

Před deseti lety (2002) byl Kriminologickým ústavem Praha ukončen projekt zaměřený na zavedení nové antropologické identifikační metody. Jedná se **metodu faciální rekonstrukce**, spočívající v modelování obličeje na základě nalezené lebky, která vychází z ověřených vztahů mezi pevnou částí (kosterním základem lebky) a měkkými tkáněmi. Přes značnou sofistikovanost jde stále o metodu do určité míry pouze přibližující skutečnou podobu, tedy nikoliv o metodu jednoznačně člověka identifikující. Pro úplnost je třeba zmínit „*Gerasimovu metodu*“, což je vlastně plastické modelování měkkých částí na odlitek nalezené lebky, avšak praktické užití této metody je zanedbatelné.

Nelze opomenout ani **metodu fotokomparace**, což představuje identifikaci osoby na základě porovnání foto-



Obr. 16 – Portrét zločince (foto) v systému Facette

Zdroj: Fürbach, M. Program Facette

(http://technet.idnes.cz/nakreslete-zlocince-a-poslete-ho-za-mrize-f14/tec_technika.aspx?c=A080505_151953_tec_technika_kuz)

grafie v dokladu totožnosti, záznamů různých kamer, např. v bankách, směnárnách apod.

Uvedené antropologické identifikační metody prováděné znalci jsou doplněny laickými identifikačními metodami – **portrétní identifikace**. Jedná se o metody identifikující osobu podle vzhledu, avšak obraz je sestavován na základě výpovědi svědka nebo svědků (každého samostatně). V dávnějších dobách byly využívány služby zručných kreslířů. Později bylo využíváno transparentních fólií s vyobraze-



Obr. 17 – Rekognice

Zdroj: OKTE PČR, KŘP Moravskoslezského kraje

ním různých typů částí obličeje, které byly skládány na sebe podle „výběru“ svědka, a tím byl vytvořen obraz hledané osoby. Dnešní vyspělá technika poskytuje možnosti sestavení portréту pomocí obrazů jednotlivých částí obličeje uložených v databázi příslušného softwaru.

Bez ohledu na použitou metodu vždy platí, že výsledný obraz, resp. jeho vypovídací hodnota je závislá na mentálních schopnostech osoby, která popis poskytuje (svědek, poškozený) a schopnostech osoby obraz sestavující. Výsledek tedy odpovídá jakémusi „součtu“ vlastností dvou osob, podílejících se na vytvoření portrétu.

V rámci Policie ČR je využíván český produkt – systém PORIDOS (PORtrétní IDentifikace OSob), v zahraničí pak většinou systém FACETTE – viz obr. 16.

Všechny metody, zejména pak laické, využívající komparaci obrazů vytvořených na základě nalezených stop nebo obrazů vytvořených podle výpovědi svědků jsou vždy zatíženy větší či menší chybou, se kterou je třeba počítat při hodnocení takto vzniklých důkazů.

Kromě sestavení portrétu podle výpovědi osoby nějakým způsobem zúčastněné je využívána také již zmíněná **metoda rekognice** („znovupoznání“), tedy označení konkrétní osoby na základě přímého pozorování objektu zařazeného mezi jedince s obdobným vzhledem. Tento konkrétní příklad – viz obr. 17 – je spíše názornou ukázkou chybného provedení rekognice. Výška vybraných figurantů je výrazně odlišná.

Doplňkem uvedených metod je pak **popis osoby** vytvořený odborníkem podle užívaných standardů (zpravidla kriminalistickým technikem), nebo laikem (svědkem či poškozeným), který však má vždy jen orientační hodnotu.

Všechny právě zmíněné metody, které mohou být použity při pokusu o identifikaci pachatele (obecně pak žijící osoby), vycházejí z vyhodnocení markantů většinou snadno měnitelných, což musí být vedeno v patrnosti při jejich praktickém využití. Snadno lze např. změnit barvu vlasů, účes, plnovous, barvu očí a některé další atributy.

3.5 Trasologie

Trasologie je oborem kriminalistické techniky zabývající se především zkoumáním stop podešví obuvi, stop nekolejových vozidel, textilií – viz obr. 18 – a některých dalších



Obr. 18 – Otisk textilie (fotografie)

Zdroj: OKTE PČR, KŘP Moravskoslezského kraje



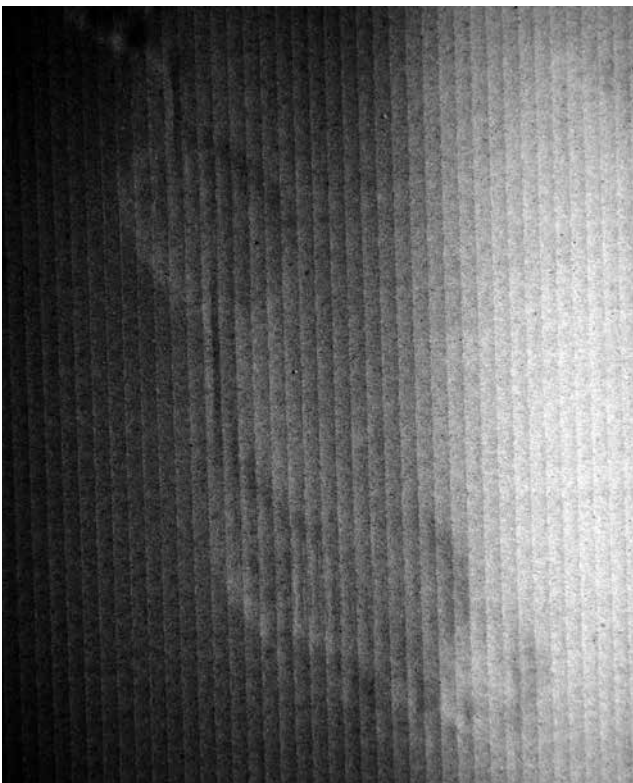
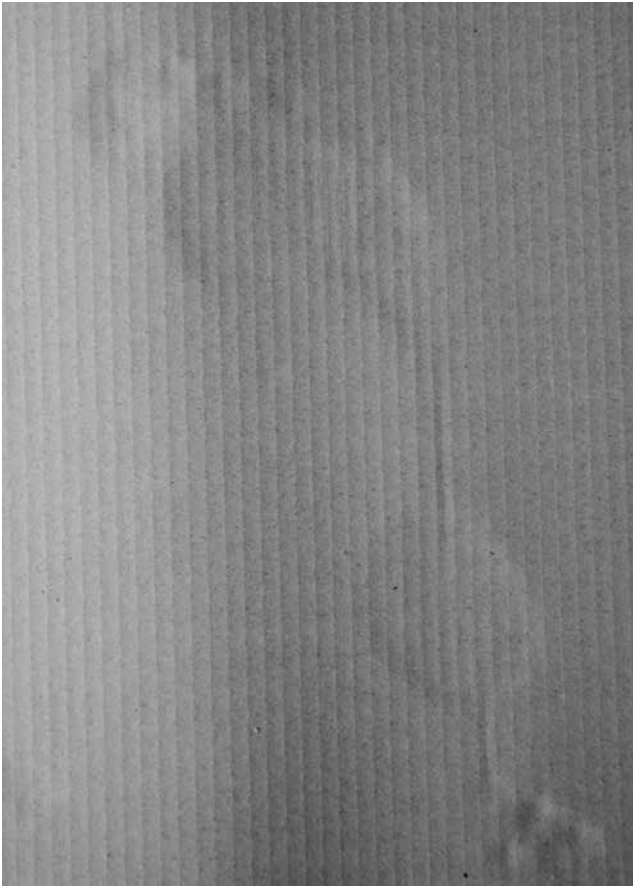
Obr. 19 – Otisk ucha zviditelněný argentorem a sejmutý na daktyloskopickou fólii

Zdroj: OKTE PČR, KŘP Moravskoslezského kraje



Obr. 20, 21, 22 a 23 – Stopy bipedální lokomoce

Zdroj: OKTE PČR, KŘP Moravskoslezského kraje



Obr. 24 a 25 – Otisk nohy/plantogram

Zdroj: OKTE PČR, KŘP Moravskoslezského kraje

stop, pokud tyto nejsou předmětem zkoumání mecha- noskopického či balistického. Výrazně nižší procento tra- sologických zkoumání se pak věnuje identifikaci osob podle stop nalezených na místech činů. Jedná se o stopy zane- chané některou částí lidského těla, např. stopa bosé nohy, pokud nenese obrazec papilárních linií (pak je předmětem daktyloskopie), otisk ucha – viz obr. 19, zubů, rtů apod.

Obdobným pojmem je „traseologie“, patřící do archeo- logie (studuje stopy na prehistorických nástrojích), která původně z trasologických a mecha noskopických principů vyšla, avšak dnes je od obou těchto kriminalistických oborů vzdálena.

Nižší podíl zkoumání takovýchto stop je samozřejmě dán nižší četností jejich výskytu, nicméně to nijak nesnižuje jejich význam pro kriminalistiku.

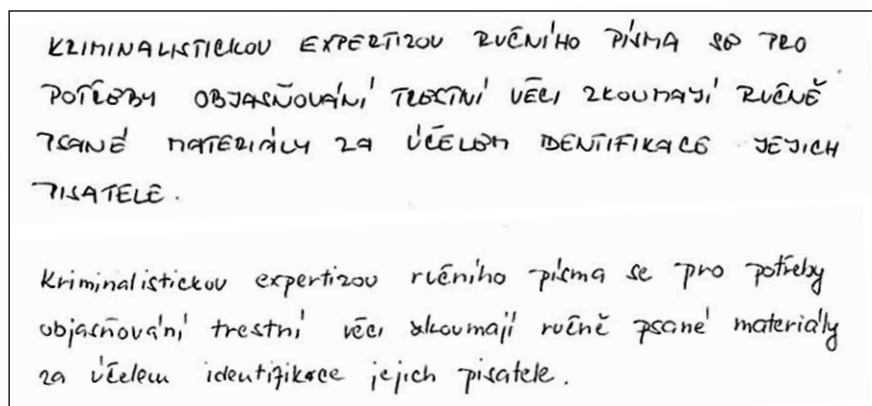
Kromě výše uvedených statických stop dokáže trasologie poskytovat významné informace v oblasti zkoumání stop dynamických, které jsou klasickým příkladem stop odrá- žejících funkční a dynamické vlastnosti člověka, a to vlast- nosti vysoce stabilizované, tedy prakticky charakterizující zůstavitele stopy. Kromě otisků uší, rtů, zubů, případně ně- kterých dalších částí lidského těla použitelných k identifi- kaci konkrétní osoby, umí trasologie určit somatické vlastnos- ti osoby. Ze statických stop lze s poměrně velkou přesností určit tělesnou výšku a za určitých podmínek i hmotnost pachatele. Při práci na místě činu se lze setkat se stopami bipedální lokomoce, jejichž vyhodnocení na jedné straně vyžaduje dostatečnou erudici hodnotitele, na straně druhé přináší informace napomáhající k zjištění a usvědčení pa- chatele. Viz obr. 20, 21, 22 a 23.

Vyhodnocení stop pohybu pachatele na místě představu- je stanovení jeho somatických vlastností na základě měření délky kroku, délky dvojkroku, vzájemné polohy stop, úhlů svíraných s osou pohybu a dalších hodnot, přičemž svoji roli sehrává podklad nesoucí stopu.

Při vyhodnocování dynamických trasologických stop na- bývá stále většího významu biomechanika, která umožňuje vědecky podložené získávání informací z geometrických, kinetických a dynamických znaků pro identifikaci člověka. Výsledky posledních výzkumů naznačují, že některé tyto informace lze získat i z jediného otisku bosého chodidla (plantogramu). Některé informace je možno vyčíst i z ně- kterých otisků obuté nohy. Viz obr. 24 a 25.

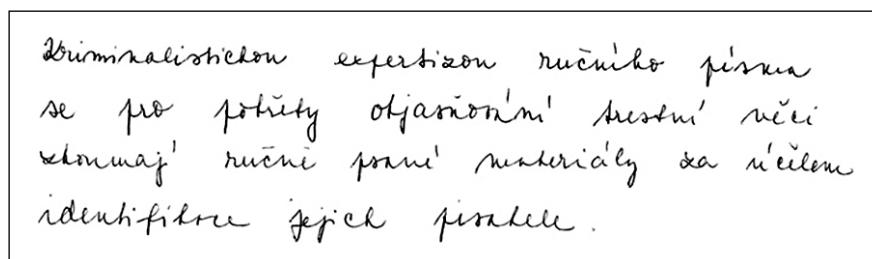
3.6 Písmoznalectví

Písmoznalectví je jedním z oborů kriminalistické techni- ky, který dokáže identifikovat konkrétní osobu na základě zkoumání ručního písma. Úvodem je třeba uvést, že pís- moznalectví je ryze technickou disciplínou a ani vzdále- ně nemá naprosto nic společného s grafologií, která svým předmětem zkoumání spadá spíše do oblasti psychologie. Grafologie obecně není kriminalistikou využívána, ani uznávána. Tuto skutečnost je žádoucí zdůraznit, neboť se jedná o velmi rozšířený omyl, mnohdy bohužel i mezi od-



Obr. 26 a 27 – Hůlkové písmo a písmo perličkové

Zdroj: OKTE PČR, KŘP Moravskoslezského kraje



Obr. 28 – Kurzivní písmo

Zdroj: OKTE PČR, KŘP Moravskoslezského kraje

bornou veřejností. Rovněž tak zkoumání ručního písma nijak nesouvisí s jazykovou analýzou psaného textu.

Jazyková analýza je kriminalistikou využívána, avšak samostatně nevede nikdy k individuální identifikaci konkrétního jedince. Zabývá se identifikací autora textu, nikoliv jeho pisatele (text může být autorem diktován pisateli). Obecně lze říci, že zkoumání ručního písma se zabývá jednotlivými znaky, jejich spojováním, dynamikou psaní a dalšími, ryze technickými parametry, takže ve skutečnosti zkoumající znalec ani nemusí vládnout jazykem, v němž je text napsán. Porovnávání písma, stejně jako otisků prstů či biometrických dat, se řadí mezi metody známé již ve starověku. Metodika zkoumání ručního písma je zřejmě nejnáročnější disciplínou kriminalistické techniky z hlediska požadavků na erudici hodnotitele (znalce).

Identifikace osoby podle ručního písma je prováděna ve značné míře na základě zkoumání podpisů, méně často pak na základě zkoumání souvislých textů. Stopy patřící tomuto oboru jsou stopami odrážejícími funkční a dynamické vlastnosti, přičemž jejich zkoumání má značná specifika ovlivňující jak samotné zkoumání, tak odbornou interpretaci výsledků. Obecně jsou stopy odrážející funkční a dynamické vlastnosti zůstavitele vždy ovlivňovány objektivními i subjektivními podmínkami, což u ručně psaného projevu platí mnohonásobně více.

Na rozdíl od výše diskutovaných kriminalisticko-technických oborů zkoumání, které mohou identifikovat konkrétní osoby (daktyloskopie, analýza DNA), vykazuje tento druh zkoumaných objektů značnou variabilitu. Většina lidí přiznává, že se nedokáže podepsat několikrát po sobě absolutně stejně.

Zkoumání jsou podrobovány všechny druhy psaného projevu. Podstatou zkoumání je hodnocení grafiky dynamiky jednotlivých znaků a jejich spojení. Jinými slovy, znalec zkoumající ruční písmo s cílem identifikovat pisatele v podstatě nemusí znát jazyk, ve kterém je text napsán. Na druhé straně potřebuje takové množství srovnávacího materiálu, které postihne pokud možno co největší variabilitu psaného projevu konkrétního jedince. Viz obr. 26, 27 a 28.

Pro zkoumání je determinující druh, resp. typ písma, které pisatel použil k napsání textu, stejně jako použitý typ podpisu má určující vliv na výsledek zkoumání, tedy na stupeň identifikace. Nevýhodou tohoto oboru zkoumání je možnost změny charakteru hodnocených znaků, ke které může dojít v průběhu raného vývoje pisatele, tedy v období získávání návyku a dovedností psaní. Viz obr. 29, 30 a 31.

Názory na věk, kdy je ukončen vývoj a lze hovořit o individualizaci písemného projevu, se různí. Zpravidla je uváděn věk mezi desátým a patnáctým rokem života, lze však najít i odlišné názory v obou směrech. Pro znalce v oboru ručního písma to v praxi znamená, že musejí brát v úvahu



Obr. 29, 30 a 31 – Textový podpis, nacvičený podpis a parafa

Zdroj: OKTE PČR, KŘP Moravskoslezského kraje

možnosti změn v písemném projevu, které mohou mít různou genezi, jako např. postupující choroba, úraz apod.

3.7 Fonoskopie (audioexpertiza)

Fonoskopie je obor kriminalistické techniky zkoumající všechny druhy zvuku, s cílem určit jednoznačně jeho původce, tedy jedná se o určení původce lidského hlasu. Poznávání jedince podle hlasu jistě bylo používáno odpradávná, nicméně seriózní zkoumání této problematiky se objevuje na počátku druhé poloviny minulého století, i když jeho první náznaky jsou již před jeho polovinou. Individualizace lidského hlasu může být prováděna na základě akustiky nebo pomocí instrumentálních metod, případně kombinací obou. Základním problémem je zajištění srovnávacího materiálu. Pro potřeby analýzy je optimální pořízení srovnávacího materiálu ze stejného záznamového zařízení, z jakého byl získán sporný materiál, tedy kriminalistická stopa, což je velmi často problematické. Identifikace podle hlasu je prakticky nejméně vyžadované forenzní zkoumání, a proto v rámci Policie ČR existuje jediné pracoviště zabývající se touto problematikou – Kriminalistický ústav Praha.

Zpravidla se jedná o případy vyhrožování umístěním nástražného výbušného systému, prakticky při výhružce směřované na některou z linek tísňového volání, kde jsou hovory automaticky nahrávány. Na jiných linkách jsou hovory zaznamenávány pouze výjimečně.

3.8 Odorologie

Odorologie (metoda pachové identifikace – MPI) je využívána od poslední třetiny minulého století a je diametrálně odlišná od výše popisovaných metod. Jedná se, stejně jako u předchozích metod, o metodu identifikace konkrétního člověka. Rozdíl je v tom, že pro vyhodnocení nelze v současné době využít žádnou známou instrumentální metodu



Obr. 32 – Zajištění pachové stopy a její uložení do přepravního kontejneru

Zdroj: OKTE PČR, KŘP Moravskoslezského kraje

ani schopnosti lidí. Identifikace jedince metodou vyhodnocování a porovnávání pachů je realizována prostřednictvím psů (zpravidla fen). Tato skutečnost má negativní dopad na procesní hodnotu pachovým stop. Stejně jako všechny kriminalisticko-technické metody, i tato se stále vyvíjí a existují snahy o její objektivizaci pomocí instrumentálních metod, avšak prozatímni výsledky zatím nejsou využitelné v praxi. Specifika MPI se odrážejí již při samotném zajišťování stop, jejich fixaci, dopravě a samotném vyhodnocení. Viz obr. 32.

3.9 Fyziodetekce

Fyziodetekce může být v kontextu této publikace zmíněna jako jedna z kriminalistických metod využívajících lidských vlastností. Jedná se o využívání měřitelných fyziologických reakcí a jejich následného vyhodnocení. Všeobecně je metoda, resp. zařízení zaznamenávající měřitelné fyziologické reakce známo pod označením „detektor lži“. Metoda vyžaduje značné zkušenosti aktérů na straně vyšetřujících



Obr. 33

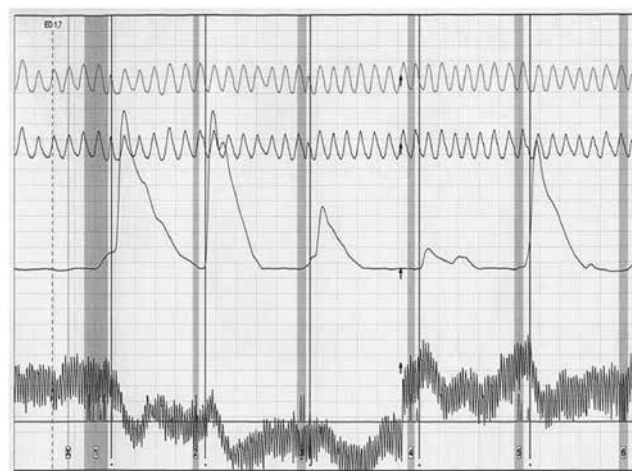
Obr. 34



Obr. 33 a 34 – Zařízení k fyziodetekci a měření fyziodetektořem

Zdroj: <http://www.policie.cz/clanek/detektor-lzi-30-let-slouzi-ceske-policii.aspx>

orgánů, mimořádně pečlivou přípravu sérií otázek a velké zkušenosti a praxi při hodnocení výsledků. Zařízení zaznamenává tepovou frekvenci, krevní tlak, dechovou frekvenci a vodivost kůže – viz obr. 33, 34 a 35. Zpravidla je pak



Obr. 35 – Záznam z fyziodetektoru

Zdroj: <http://www.policie.cz/clanek/detektor-lzi-30-let-slouzi-ceske-policii.aspx>

metoda doplněna o záznam a následné hodnocení hlasového projevu. Jako ostatně u téměř všech uváděných metod, i zde lze najít analogii v dávnověku (Čína – zkouška rýží, Afrika – čichové zkoušky apod.).

4 ZÁVĚR

Ostatní metody identifikace, jak již bylo řečeno v úvodu této kapitoly, nejsou v praktické kriminalistice využívány. Jedná se o identifikační postupy využívající celou řadu vlastností člověka, ať už v oblasti vlastností somatických či behaviorálních, které nejsou pro kriminalistiku efektivní, z ekonomických či jiných důvodů. To ovšem neznamená, že je kriminalistika neuznává a nemůže je ve výjimečných případech využít.

V předešlém textu jsme se pokusili stručně, spíše orientačně, informovat o některých metodách, které více či méně souvisí s antropologií a jsou standardně využívány pro potřeby kriminalistiky, s cílem identifikovat a usvědčit pachatele nezákonného jednání. Informace obsažené v této kapitole rozhodně nepovažujeme za vyčerpávající.

Antropologie města

Zdeněk Uherek

1 ÚVOD

Antropologie města, resp. urbánní antropologie je subdisciplínou sociální a kulturní antropologie. Doposud se zabývala především městskou sociabilitou, charakteristickými rysy městského člověka, městskou každodenností, interakčními schémata v městském prostoru, městskými migracemi, specifickými městskými institucemi, zvyk-

lostmi, rituály, symboly, svátky a slavnostmi, městskými mýty, městskou stratifikací, prostorovou organizací městského života a otázkou, podle čeho se člověk ve městě orientuje, městskou rodinou, městskou chudobou, urbanizací, vztahem mezi urbanizací a globalizací a dalšími jevy.

2 SOUVISEJÍCÍ DISCIPLÍNY A RANÉ INSPIRACE ANTROPOLOGIE MĚSTA

Antropologie města se rozvíjela v úzké koexistenci zejména se sociologií, sociální geografii, urbanismem, demografií a kulturní historií. Nejranější inspirační zdroje má antropologie města společně zejména se sociologií města. Čerpá především z prací **Ferdinanda Tönniese** (1855–1936) a jeho konceptu diference mezi komunitou a společností formalizovaných vazeb (Tönnies, 1871), **Georga Simmela** (1858–1918) a jeho konceptu města jako specifického prostoru, v němž se koncentrují skupiny odlišných zájmů a na jehož vývoj mají výrazný vliv migrující jedinci a imigrační skupiny (Simmel, 1903, 1908),¹⁶² a dále ze sociologie **Maxe Webera** (1864–1920), jehož studie *Město* (orig. 1921) hovoří o prostoru, který se svou sociabilitou vymyká okolnímu prostředí, vytváří specifické intelektuální klima, jež se v různých typech měst a historických obdobích mění a ovlivňuje prosperitu celé společnosti.¹⁶³

Představy německých sociologů o městě byly dále rozvíjeny zejména v pracích pro urbánní antropologii vysoce inspirativní **chicagské sociologické školy**, která ve svém sociálně ekologickém studiu městského prostředí (*human ecology*) definovala město, slovy jednoho z ústředních

představitelů školy **Roberta Ezry Parka** (1864–1944), jako „stav mysli“, tedy, dnešní terminologií, jako mentální konstrukt, soubor zvyků a tradic, uspořádaného chování a myšlení (Park, 1924, s. 1), jenž se vytváří v prostředí velké koncentrace lidí a určitého typu sociálních institucí. Jak z dobových prací vyplývá, toto prostředí produkuje specifického městského člověka, který si svoji městskou sociabilitu ponechává, i když město opustí. Působením měšťanů městská kultura přesahuje hranice města a šíří se do neměstského prostoru.

V dílech chicagské sociologické školy je město nejen specifickou nikou plodící charakteristický životní styl, ale je též dynamicky se rozvíjejícím organismem, který je logicky vnitřně strukturován, a například v díle **Ernesta Burgesse** (1886–1966) se v mnohém chová jako živý organismus. Je charakteristický velkým množstvím lidí na malém prostoru, který má své centrum a pravidla, jak se utváří. Městský organismus lze na základě konceptualizace chicagské školy **zónovat**, členit na segmenty, předpokládat chování obyvatel v jednotlivých městských zónách a predikovat logiku změn ve vnitřní stratifikaci (Burgess, 1924).

Chicagská škola se pokoušela vlastnosti měšťanů a jejich kultury popsat. Představy o městském člověku shrnuje text *Urbanism as a Way of Life* Louise Wirtha (1897–1952), v němž městský člověk vystupuje jako osobnost individualistická, schopná samostatného úsudku a rozhodování, nezatížená předsudky, specializovaná, sekularizovaná, s množstvím nezávazných povrchních interakcí, nekomplexní, vynalézavá, částečně závislá na druhých a trpící pocitem samoty (Wirth, 1938).

Chicagská škola otevřela, vedle zkoumání profilu městského člověka, celou řadu dalších témat. Zejména prostřednictvím díla Williama Isaaca Thomase (1863–1947) též otázku adaptace na městské americké prostředí ze strany migračních skupin (Thomas, Znaniecki, 1918–1920), téma městských nomádů, chudiny, gangů a dalších městských sociálních útvarů, téma marginality apod. (Ander-

son, 1923; Whyte, 1943; Park, 1950). Inspirovala i vytváření antropologických modelů transformace z jednoduchých na komplexní společnosti, kde určuje hodnoty a normy městská kultura, a sice prostřednictvím díla Roberta Redfielda (1953, 1955) a několika dalších autorů.

Chicagská škola odvozovala svoji představu městské sociability z dat získaných zejména ve velkých amerických městech na východním pobřeží. Poněkud jiný obraz a témata přináší *Middletown* Roberta (1892–1970) a Heleny Lyndových (1896–1982), kteří se snaží vystihnout, čím současní Američané žijí, jaké jsou jejich hodnoty a normy, jaká je jejich každodennost. Jejich práce přináší další metodologické podněty, například jak strukturovat každodennost, jak o ní psát, jakou formou uvažovat o změnách a variabilitě každodenního života apod. (Lynd, Lynd, 1929).

3 MANCHESTERSKÁ ŠKOLA

Německá sociologie města inspirovala nejen americké sociology a antropology, ale též britské antropologické školy. S řadou témat, jaká řešili chicagští sociologové, se setkali též britští antropologové nejprve ve městech tehdejší Severní Rhodesie a Jihoafrické unie, Indie a dalších koloniálních držav. Následně městská témata studovali též v britských městech. Na problematiku výzkumu města se soustředila zejména sociálně antropologická **manchesterská škola**, do níž jsou zpravidla zahrnovány nejen práce antropologů z University of Manchester a jejich žáků, kde byla katedra sociální antropologie založena v roce 1949, ale též práce vzniklé na poli afrického Rhodéz-Livingstonova institutu, kde klíčové osobnosti manchesterské katedry před jejím založením působili.

Manchesterským antropologům primárně nešlo o výzkum města, ale zejména o výzkum adaptace místního obyvatelstva v urbanizovaném prostředí, o migrační problematiku, změny v subsistenčních aktivitách, schopnost místních obyvatel pracovat v nově zakládaných průmyslových podnicích a v těžebním průmyslu, o otázky řešení konfliktů a mocenských vztahů. Vynikající práce na poli zdejšího Rhodes-Livingstonova institutu a později též University of Manchester k tomuto tématu vytvořili zejména **Godfrey Willson** (1941, 1942), **Max Gluckman** (1940, 1955) a **Clyde Mitchell** (1956, 1974).

Willsonovy práce jsou zaměřeny především na působení afrického města na rodinnou ekonomiku na domorodém venkově a na adaptaci neurbanizovaného člověka ve městě. Zatímco chicagští sociologové zkoumali adaptaci obyvatel z jižní a východní Evropy, která nebyla USA hodnotově a nábožensky zcela diametrálně vzdálená, manchesterští antropologové se setkávali se skupinami, které neznaly monetární hospodaření a neměly mnohdy povědomí o tom,

jak v Evropě funguje stát, nebo co je průmyslová výroba. Britští antropologové byli mnohdy překvapeni, jak rychle se místní obyvatelé přizpůsobovali městským poměrům, na druhé straně je problémy domorodých obyvatel motivovaly, aby hledali nástroje, jak předcházet konfliktům mezi místními skupinami i nedomyšlenostem při hospodaření s vlastními prostředky. Právě Godfrey Wilson (1908–1944) položil základy k porozumění tomu, jak městská ekonomika v Africe mění a často negativně působí na místní hospodaření (Willson, 1941, 1942).

Max Gluckman (1911–1975) především přispěl k pochopení toho, jaké konflikty ve zdejších domorodých společnostech vznikají, jaké právní vědomí místní obyvatelé mají a jak ho aplikují. Viz také kapitola věnovaná antropologii práva a politické antropologii. Gluckman pomohl i k porozumění, jaké významy místní obyvatelé vkládají do spolupráce s koloniální mocností a jak tato spolupráce fakticky funguje (Gluckman, 1955, 1965). Gluckmanovy poznatky z výzkumů ho vedly ke kritice britské koloniální politiky. V kritickém duchu se nese jeho slavná případová studie *Analýza sociální situace v moderním Zululandu*, která do sociální antropologie uvádí situační analýzu (Gluckman, 1940).

Nemenší význam pro urbánní antropologii má též Clyde Mitchell (1918–1995), který zejména ve studii *The Kalela Dance* podchytil principy přeměny příbuzenské a kmenové příslušnosti v urbánní, symbolickou etnicitu (Mitchell, 1956). Clyde Mitchell se vracel k otázce dynamiky sociálních vztahů a etnických sítí v městském prostředí v řadě dalších textů a je dodnes inspirativní sledovat jeho pokusy tyto vztahy exaktně podchytit, jak je tomu např. v jeho textu *Perception of Ethnicity and Ethnic Behaviour: An Empirical Exploration* (Mitchell, 1974).

Aplikace urbánně antropologické metodologie v evropském prostředí se začala uskutečňovat zejména po druhé světové válce v Anglii. Antropologové si zde kladli otázky často podobné těm v exotických terénech, např. jaká je městská rodina, jaké vztahy v ní panují, a pokud se nuklearizuje, jaké úlohy a za jakých podmínek jednotliví členové rodiny přebírají. Tuto antropologickou otázku si pokládala

např. **Elizabeth Bottová** (nar. 1924) při výzkumu rodin v Londýně (Bott, 1957). Otázku, jak se utvářejí vztahy v menších uzavřených kolektivech, si naopak položil například **Tom Lupton** při studiu anglických dělnických pracovních skupin (Lupton, 1963). Dělnická kultura se začala studovat po celé západní Evropě zejména od 50. let 20. století.

4 ČESKÉ VÝZKUMY MĚSTA DO KONCE 80. LET 20. STOLETÍ

Také v českých podmínkách, kde obor zdomácněl pod názvem etnografie, resp. etnologie, a označení antropologie se až do konce 80. let používalo častěji pro přírodovědné studium člověka, se město stalo frekventovanějším předmětem zájmu v 50. letech 20. století. Do té doby bylo město doménou především sociologie, z jejíž meziválečné produkce jsou dodnes ceněny zejména práce **Inocence Arnošta Bláhy** (1879–1960), v popředí s jeho sociologickou studií *Město* (Bláha, 1914). Vedle sociologických prací dále vznikala již v 19. a v první polovině 20. století též kulturně historická díla, která se dotýkala každodennosti, svátků, obyčejů, rituálů a souvisejících témat. Řadou významných prací věnovaných studiu městské kultury přispěli již na konci 19. a v první polovině 20. století zejména **Čeněk Zíbrt** (1864–1932) a **Zikmund Winter** (1846–1912). Ocenění hodné jsou například Zíbrtovy příspěvky k dějinám odívání (Zíbrt, 1891–1893), k cechovním obyčejům a zvyklostem, vhledy do života městských bratrstev (Zíbrt, 1908, 1910), dějiny tance (Zíbrt, 1895), kulinářství (Zíbrt, 1912) a další témata. Podobně by bylo možné hovořit o Winterově vkladu k dějinám odívání (Winter, 1893–1894), dějinám veřejného života (Winter, 1890–1892), života na vysokých školách (Winter, 1899) nebo o jeho kulturně historických exkurzích do soukromého života v měšťanských rodinách (Winter, 1895), s důrazem na raný novověk. Kulturně historické tematiky ve městě se dotýkaly i další osobnosti, například **Václav Vojtíšek** (1883–1974).

Ve srovnání s kulturně historickým výzkumem se etnologická obec po druhé světové válce více soustředila na dělníky než řemeslníky. Etnologové vyškolení na studium venkovské společnosti, kde mapovali kroje, lidovou architekturu, výroční obyčeje, svátky, slavnosti, rituály

a folklorní projevy obyvatelstva, začali podobná témata hledat i v dělnických populacích. Zpočátku jim nejlépe vyhovovala hornická kultura s hornickými kapelami, parádami, uniformami, s vyprávěním o důlních skřítcích a s hornickými písněmi. Již v 50. letech 20. století se k hornické kultuře uskutečnil rozsáhlý výzkum na Kladensku pod vedením **Olgy Skalníkové** (Skalníková, 1959) a následně v rosicko-oslavanském uhelném regionu, kde působili především **Karel Fojtík** a **Oldřich Sirovátka** (Fojtík, Sirovátka, 1961). Postupně se témata výzkumu rozšiřovala i na další dělnické profesní skupiny. Vedle sond do dalších průmyslových regionů (rozsáhlé sběry se uskutečnily též na Ostravsku, Plzeňsku a v dalších regionech) má významné místo mezi monografiemi z městského prostředí titul *Stará dělnická Praha*, který reprezentuje etnologickou práci v městském prostředí zejména v 70. a na počátku 80. let 20. století. Práce v historické perspektivě mapuje pražské dělnické čtvrti, industrializaci hlavního města, dělnické bydlení, spolkový život a vedle dalších témat se soustřeďuje i na dělnickou rodinu a každodennost (Robek et al., 1981). Vedle **Antonína Robka** se v tomto období městské problematice primárně věnovala též **Mirjam Moravcová** s významnými pracemi zejména z oblasti oděvní kultury.

Zejména v 70. a 80. letech 20. století se především na Moravě též intenzivně studovalo prostředí malého města. K tématu kultury a každodennosti malého města bylo uspořádáno několik konferencí, jejichž příspěvky byly publikovány pod redakcí **Václava Frolece** (Frolec, Šepláková, 1986; Frolec, 1987, 1990). V polovině 80. let 20. století se začali moravští etnologové systematicky věnovat též studiu prostředí Brna.

5 INSTITUCIONALIZACE URBÁNNÍ ANTROPOLOGIE A JEJÍ VÝVOJ VE DRUHÉ POLOVINĚ 20. STOLETÍ

Relativně významným předělem pro městské badatelské aktivity v Evropě byla 70. léta 20. století. Urbánně antropologické postupy již měly řadu aplikací. Sociologická a an-

tropologická konceptualizace městského člověka a jeho chování se stala významným podnětem například pro **Ervinga Goffmana** (1922–1982), jeho symbolický interakci-

onismus a teorii totálních institucí. Jeho výzkumy sebezpřetace člověka v městském prostředí se staly významnými metodologickými stimuly pro celou řadu dalších badatelů (Goffman, 1956, 1961, 1963, 1971).

V 70. letech 20. století se urbánní antropologie institucionalizuje. Jednotlivé školy urbánní antropologie si vytvářejí narace o svém vzniku a rozvoji. Jak píše Ulf Hannerz, první kniha nesoucí název *Urbánní antropologie* se objevila v roce 1968 a v roce 1972 byl založen časopis *Urban Anthropology* (Hannerz, 1980, s. 2). Na konci 70. let začínaly vznikat též první sumarizující texty a učebnice dějin oboru, které vytvářejí narace, jak, z jakého důvodu a na jakých místech různé urbánní antropologie vznikaly, kdo jsou její předchůdci a nejvýznamnější osobnosti.

Důvody této institucionalizace lze spatřovat v celé řadě jevů. Prvním z nejvýznamnějších je migrace mimoevropských skupin obyvatelstva do Evropy, jež umožnila studium těchto skupin v řadě evropských měst, s tím rozdílem, že v 70. letech minulého století toto studium probíhalo v jiné situaci, než v jaké pracovala například chicagská škola, v situaci silného mezinárodního napětí adjustovaného ekonomickou krizí. Chicagští antropologové studovali „etnický cyklus“ (Dubovický, 1996) směřující z tranzitní zóny do rezidenčních čtvrtí – cyklus vzestupu „marginálních lidí“ (Park, 1950). Antropologové 70. a 80. let studovali nejednoznačné procesy a zájem o imigranty rostl tím více, do jaké míry se stávali součástí společnosti nikoli mírou participace, ale mírou neřešených problémů, které získávaly celospolečenský rozměr.

Dalším z těchto jevů je dekolonizace zemí třetího světa, která je v 70. letech 20. století již téměř završena. Obyvatelé třetího světa přestávají být domorodci, stávají se občany. Jejich města vytváří důležité obchodní křižovatky nových států a začínají se svými funkcemi podobat evropským metropolím. Obyvatelstvo domorodých vesnic se stává měšťany. Městská kultura je tak stále více předmětem antropologického studia v celosvětovém měřítku.

V 70. letech 20. století již začíná být v USA jasné, že popis procesů adaptace do nového cílového prostoru prostřednictvím konceptu „disorganizace“ a „reorganizace“, jak je ve své době novátorsky popisoval William Isaac Thomas (1863–1947), je pouze jednou z mnoha variant. Je zde řada procesů, které nesměřují k americkému individualismu, jak ukazovala Thomasova koncepce (Thomas, Znaniecki, 1918–1920). V městském prostředí vznikají velmi specifické, uzavřené sociální útvary, které se vymykají jednotnému vzorci a jejichž imanentní pravidla chování nejsou slučitelná s představou „*melting potu*“.¹⁶⁴ Navíc revivalistická hnutí v USA, zvýrazňování vlastních specifík u jednotlivých skupin, business s vlastní etnicitou a touha po odlišnosti vytvořily pro antropology a etnology v městském prostředí výraznou niku.

Badatelský vývoj ve druhé polovině 20. století otevřel mnohem více prostoru kulturnímu relativismu a nedůvěře velkým naracím než předchozí období. Město se novou

optikou zostřeného vnímání pro jednotlivosti a specifčnost začalo stávat hůře uchopitelné pro univerzální teorie, a tudíž i hůře čitelné a srozumitelné, ať už se jednalo o evropská nebo mimoevropská sídla. Studium rozmanitosti fragmentarizované každodennosti vyžaduje použití etnografických metod, a tudíž antropologa přitahuje jako předmět studia.

Společenská poptávka po antropologii města byla zejména v 70. až 90. letech 20. století výrazná, což je mimo jiné patrné i z vlivu antropologů, kteří se touto problematikou zabývali. Vedle Roberta Redfielda, který bezprostředně spojoval chicagskou sociologii a antropologii, jmenujme dále **Lloyda Warnera**, **Gérarda Althaba** (1932–2004), ústřední osobnost této subdisciplíny ve Francii, **Marca Augého**, **Ulfa Hannerze**, nejvýraznější postavu urbánní antropologie v severní Evropě, a **Hermannu Bausingera**, kterého považuje za zakladatelskou osobnost této subdisciplíny zejména německy hovořící část světa. Následně se o urbánní problematiku opírají osobnosti, jakými jsou **Setha M. Lowová**, **Saskia Sassenová**, **Sandra Wallmanová** a další.

Jak naznačovala **Michèle de la Pradelle** ve svých *Několika poznámkách k urbánní antropologii*, urbánní bádání v městském prostředí může mít charakter patrimonální a v tom případě můžeme hledat jeho návaznost na etnografické a kulturně historické studium zvyků, tradic a folklorních jevů v rurálních společnostech (Pradelle, 1996, s. 189–190), nebo se může více soustřeďovat na současné jevy, a v tom případě, podobně jako Ulf Hannerz (1980) nebo Setha Lowová (Low, 2005), především zdůrazníme její blízkost se sociologií. Pokud uvažujeme o tom, jakou roli má město v jednotlivých výzkumech, lze ho, jak píše Ulf Hannerz, studovat buďto jako prostředí pro městskou sociabilitu, která se stává ústředním tématem studia, nebo jako předmět studia (Hannerz, 1980, s. 306). Podobně popisoval diference ke studiu v městském prostoru **Rolf Lindner**, který město pro urbánní výzkum viděl buďto jako *locus* (prostředí), nebo jako *focus* (ústřední bod, ohnisko). (Lindner, 1993, s. 42) Ještě podrobnější členění používala Michèle de la Pradelle, která hovořila jednak o etnologii města a urbánní společnosti jako takové, kdy zkoumáme města jako systémy, jednak o etnologii určitého města, kolektivní urbánní identitě jednoho města a jeho specifčnosti a pak také o etnologii ve městě, kdy je město prostředím pro výzkum malých skupin v každodenních interakcích (Pradelle, 1996, s. 190–191). Jak ukazuje Pradelle, Hannerz se zaměřoval především na systémový, tedy první přístup. Naopak Althabovy výzkumy v Bukurešti by spíše spadaly do druhé kategorie studia specifické tváře konkrétního města. Třetí přístup je podle Pradelle zastoupen nejméně často. Jak ale říká: „Nelze skutečně hovořit o urbánní antropologii, ale o aplikaci obecnějšího východiska na urbánní situace, které spočívá v pochopení způsobu fungování mikrosociálního prostoru a v uchopení logiky, podle které se chovají aktéři“ (Pradelle, 1996, s. 193). Přestože by se podle tohoto

vymezení mohlo zdát, že Pradelle do antropologie ve městě zahrnuje jakýkoli výzkum v městském prostředí, není tomu tak. Upozorňuje, že i v tomto případě by se město nemělo

stát pouhou dekorací, ale urbánní kontext by měl být při studiu organizace sociálních vztahů brán v úvahu (Pradelle, 1996, s. 193).

6 ETNOLOGIE A ANTROPOLOGIE MĚSTA V ČESKÝCH ZEMÍCH OD 90. LET 20. STOLETÍ DO SOUČASNOSTI

V 80. a 90. letech 20. století dosáhla urbánní antropologie vrcholu popularity. Velká pozornost jí byla věnována i v tehdejší Československu a následně v České republice. Zatímco v českém prostředí 80. let stále převládala orientace na dělnické populace, na Moravě a na Slovensku byla orientace koncipována širěji. Rozsáhlé etnografické výzkumy se začaly uskutečňovat zejména v Brně a v Bratislavě. V Brně se pozornost soustředila nejprve na moravské obyvatelstvo, jehož početnost se začala v Brně zvyšovat v době industrializace, v Bratislavě v Ústavu etnologie SAV byly již v 80. letech podmínky pro studium města v jeho multikulturní rozmanitosti. Na počátku 90. let se tak vytvořilo zázemí pro rozsáhlejší středoevropskou komparaci a porovnávání podob multikulturního soužití, které bylo pro středoevropská města typické. Vedle drobnějších sborníkových prací, které však dobře odrážejí zajímavý středoevropský dialog především českých, moravských, slovenských, polských, maďarských a rakouských vědců (Luther, 1992; Pospíšilová, Altman, 1992; Beňušková, Salner, 1995; Pospíšilová, 1996; Salner, Beňušková, 1999), byly k tématu vytvořeny dvě kolektivní monografie: *Taká bola Bratislava* pod vedením Petera Salnera (Salner et al., 1991) a *Město pod Špilberkem* pod vedením Oldřicha Sirovátky (Sirovátka et al., 1993). Monografie reprezentovaly především vývojovou dimenzi městské sociability 19. a počátku 20. století s důrazem na každodennost. Ve všech případech byl kladen důraz na interetnické soužití, které se objevovalo i v pražských příspěvcích k danému tématu.

Pražský tým Etnologického ústavu AV ČR, který na komparativním výzkumu velkých středoevropských měst participoval, sledoval některá další související témata (Uherek, 1993; Müller, Uherek, 1996; Uherek, 1998; Uherek, Bazac-Billaud, 2000), do kterých byl integrován i Ústav etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Zatímco brněnský kolektiv se v urbánních studiích zaměřoval především na tematiku každodennosti a česko-německého soužití, bratislavský výzkumný tým pracoval s obdobným tematickým zadáním, pouze s širším národnostním spektrem (maďarsko-německo-slovensko-židovská problematika) a později též s přesahy k současnosti (Salner, 1998), pražské středisko v AV ČR bylo více ovlivněné studiem jednotlivých etnických skupin (např. Romů) a mezinárodními projekty, jako byl například projekt *Slova města* v 90. letech 20. století,¹⁶⁵ nebo *Sustainable Development in the Diverse World*, případně projekt *Relocated Borders*, kde se důraz

kladl zejména na současnou migrační a integrační problematiku.¹⁶⁶

Počátek 21. století znamenal pro městskou tematiku spíše umenšení pozornosti. Urbánní antropologie přestala být módou, stala se jednou z mnoha subdisciplín antropologie a úzce se propojila s tématy globalizace, fragmentarizace životních stylů, interkulturního soužití, migrací apod. Současně se od 90. let 20. století stala standardním vyučovacím předmětem a zvládnutí základních prací této subdisciplíny začalo být povinným penzem oborových specialistů. Výzkum v městském prostředí je samozřejmě součástí antropologické a etnologické práce a o jeho významu se v současné době již nediskutuje. Vedle kontinuální produkce partnerských institucí, o nichž jsme se zmiňovali s platností již pro 90. léta 20. století (nedávno například Ferencová, Nosková, 2009), v českém a slovenském prostoru dokonce přibýlo na tomto poli několik významných spolupracujících institucí. V první řadě je to Fakulta humanitních studií UK v Praze, kde zejména Blanka Soukupová převzala iniciativu ve středoevropském historicko-etnologickém dialogu zahájeném z české strany Etnologickým ústavem AV ČR. Příkladem je kolektivní monografie editovaná Blankou Soukupovou, Hedvikou Novotnou, Zuzanou Jurkovou a Andrzejem Stawarzem s názvem *Evropské město: identita, symbol, mýtus* (Soukupová et al., 2010). Téma tolerance a intolerance z první poloviny 90. let¹⁶⁷ je zde pozměněno a hovoří se zde o národních a mezikulturních mýtech a společenské paměti. Ze strany Fakulty humanitních studií UK v Praze je možné zaznamenat řadu dalších příspěvků, jako *Úvod do urbánní antropologie* (Soukupová et al., 2012) nebo práce *Cesty urbánní antropologie* (Soukupová et al., 2013).

Dalším pracovištěm, které se zejména v posledním desetiletí etablovalo na poli antropologie města, je Institut sociálních a kulturních studií Fakulty humanitních věd UMB v Banské Bystrici. V roce 2003 zde vznikla učebnice *Urbánna antropológia: východiska a perspektívy* (Bitušiková, 2003) a řada monografií s urbánní problematikou na vysoké profesionální úrovni. Spíše historické zaměření předchozích dvou pracovišť doplňují výzkumy plzeňské antropologie soustředěné zejména na sociálně problémové skupiny a zejména práce Fakulty sociálních studií MU v Brně, kde se vytváří silné centrum sociologie města, které má výrazné antropologizující přesahy, stejně jako některé práce, které k tomuto tématu vznikají na poli sociální geografie, či na Filozofické fakultě UP v Pardubicích. Dílčí práce vzniká-

jí i na dalších pracovištích, například na Univerzitě Hradec Králové (Papoušková, 1998).

V celosvětové antropologické produkci vedle prací blízkých historické antropologii¹⁶⁸ vzniká řada antropologických publikací na téma urbánního symbolismu, migrací, specifických skupin v městském prostoru apod. Význam-

nou úlohu v organizaci práce v oblasti urbánní antropologie, mimo jiné, hraje Komise urbánní antropologie IUAES vydávající časopis *Urbanities* a samostatnou řadu k urbánní antropologii v nakladatelství *Palgrave* (a podobných příkladů by bylo možné jmenovat více).

7 ZÁVĚR

Urbánní antropologie přinesla a dosud přináší antropologické a etnologické obci řadu podnětů. Prostřednictvím studia města se do antropologie dostaly úvahy o diferencii mezi jednoduchými a komplexními společnostmi, začala se studovat sociální změna, antropologie objevila téma sociální transformace. Zejména v Evropě je s urbánní antropologií těsně spjata teorie etnicity. Sociologové a antropologové města též prohlubují znalost teorie migrace a marginality, která je s ní spojená. Antropologové města uvedli do antropologie a etnologie řadu dalších analytických nástrojů, jako situační analýzu s případovou studií, které adaptovala manchesterská škola, stejně jako síťovou analýzu

a nástroje k měření sociální a především etnické distance. Urbánní antropologové rozvinuli řadu institucionálních teorií, z nichž do společenských věd pronikl zejména koncept totálních institucí Ervinga Goffmana. Prostřednictvím výzkumu města byly prohloubeny poznatky o sociálních interakcích a zejména v městském prostředí se aplikovaly teorie mentálních map a teorie „nemíst“. Na poli urbánní antropologie vznikly nástroje, které se později uplatnily při studiu globalizačních procesů, a byla zde aplikována i teorie světového systému a další analytické nástroje, které se využívají i v dalších subdisciplínách sociální a kulturní antropologie a etnologie.

Vizuální antropologie

Tomáš Petráň

1 ÚVOD

Vizuální antropologie se zabývá studiem viditelných projevů lidského bytí z perspektivy antropologického zájmu o lidskou existenci. Takto obecné vymezení oboru zahrnuje na straně jedné studium lidských interakcí skrze jejich viditelné a smysly vnímané projevy, na druhé straně i samotné vytváření vizuálních produktů (trojrozměrné objekty, dekorace, sochy, malby, ilustrace, fotografie, filmy, audiovizuální výtvořky), které tvoří součást konkrétní kultury. Pro potřeby tohoto textu budeme i přes aktuální zpochybňování termínu „kultura“ některými teoretiky antropologie (srov. Horáková, 2013) užívat tento pojem v širším smyslu či obecně vnímaném a zažitém významu. Viditelné projevy lidské kultury pak zahrnují materiální kulturu, předměty

denní potřeby (tvary a zdobení nástrojů, oblékání, design), tvary a barvy budov, uspořádání prostoru i člověkem utvářené krajiny, viditelné projevy nehmotné kultury (tanec, viditelné behaviorální projevy, mimika a gesta), symbolické vizuální systémy a zobrazovací způsoby a techniky, včetně modalit šíření jejich výsledků. Předmětem zájmu je pak viditelná kultura každodennosti v perspektivě lidského jednání i tzv. vysoká kultura, zkoumaná nikoli prizmatem uměnovědných disciplín, ale vnímaná jako institucionální forma jednání, zakládající možnost získávání statusů, formující a demonstrující identity a umožňující sociálním akterům přisvojování různých rolí.

2 ZOBRAZENÍ TĚLA, ZOBRAZENÍ SPOLEČNOSTI

Vizuální antropologie je tradičně připisována oblasti sociální a kulturní antropologie, ač se některé její zásadní metody rodily z výzkumu obecně antropologického či cíleného na fyzickou antropologii. Fotografie jako metoda zachycení, dokumentace a deskripce byla důležitou součástí aparátu pozitivistických vědců v době evolucionistického paradigmatu. Pozůstatkem antropometrie jsou fotografie lidské hlavy z čelního pohledu a z profilu, používané dodnes v kriminalistice a nakonec i identifikační fotografie na osobních dokladech (k nimž se dnes připojují, zcela v duchu **Foucaultovy koncepce všudypřítomného dohledu a pohledu**, i snímky oka a otisky prstů, údaje o fyziognomii jedince, viditelných individuálních znacích, zachycené v digitální podobě kódu, např. v moderním cestovním pasu). Výzkumy

v oblasti fyzické antropologie ve druhé polovině 19. století využívaly moderních zobrazovacích technik – především fotografie, posléze chronofotografie a filmu. Důležité je, že zobrazení se neomezuje na dokumentaci výzkumu, ale stává se specifickým nástrojem – metodou vědecké práce.

Možnost zachycení jediného izolovaného statického okamžiku, vytrženého z kontinuálního plynulého pohybu, obohacuje běžné vnímání o nový rozměr. Jedním z významných objevitelů, který svým výzkumem v oblasti zachycení pohybu fotografickou cestou předznamenal vznik filmu, byl vynálezce chronofotografie, francouzský lékař a fyziolog **Étienne-Jules Marey** (1830–1904). Marey, jehož výzkumy zahrnují širokou oblast, od nepřímého měření krevního tlaku přes fyziologii oběhového systému,

studium pohybu zvířat i lidí, sestrojil létajícího modelu hmyzu v roce 1869 až po studium elektrického výboje úhoře, výzkum cholery či výzkumy v oblasti letectví v době samotného jeho zrodu, sestrojil počátkem 80. let 19. století (podle některých pramenů v roce 1882) chronofotografickou pušku, zařízení, které bylo schopné zaznamenat jednotlivé fáze pohybu, rozložit časoprostorové kontinuum pohybujícího se objektu do jednotlivých statických fotografií.¹⁶⁹ Dvanáct snímků za sekundu bylo zaznamenáno na jediném obraze (skleněné desce, posléze celuloidu). Viz obr. 1, 2 a 3.

Později Marey experimentoval i s vysokorychlostní kinematografií¹⁷⁰ a se snímací frekvencí 60 snímků za sekundu.¹⁷¹

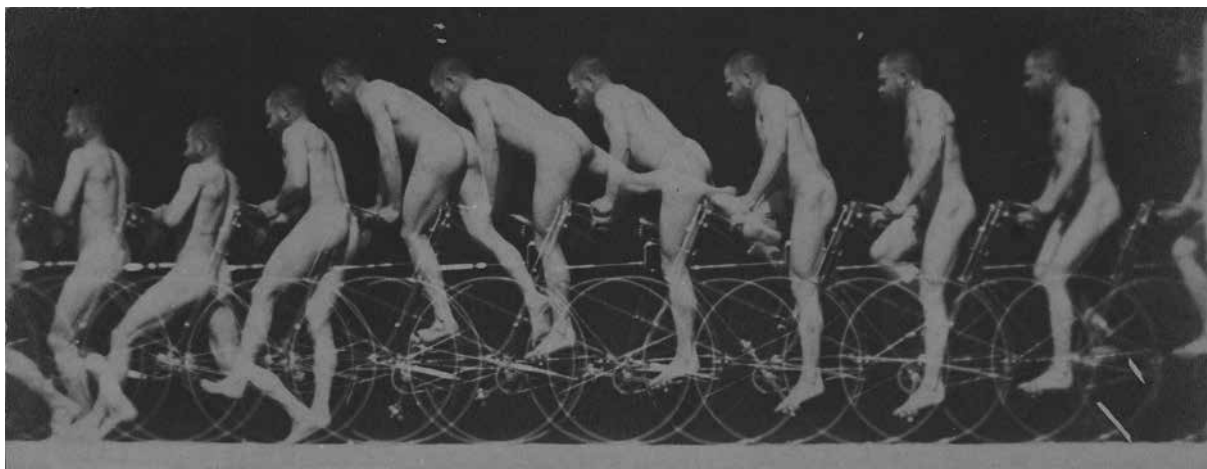
Mareyovy výzkumy v oblasti chronofotografie a studia pohybu inspirovaly nejen vědce a techniky, ale i umělce, fascinované možností rozložit pohyb do jednotlivých fází. V důsledku tento lékař, vynálezce a badatel svými objevy umožnil vznik mnohých, dnes běžných zařízení a technik a inspiroval i vznik některých významných směrů moderního výtvarného umění. Mareyův asistent **Félix-Louis Régnault** (1863–1938), člen Pařížské antropologické společnosti, cíleně využíval chronofotografie k záznamu a studiu lidského chování – způsobu chůze, mimiky. Do chronofotografického ateliéru na zahradě Fyziologického ústavu na pařížském předměstí Auteuil (Station Physiologique de Paris),¹⁷² zval v souladu s dobovým rasovým paradigmatem příslušníky různých afrických etnik a snímal je při chůzi, v běhu a při nošení břemen, což byla jeho stěžejní témata výzkumu tělesných projevů „rasy“. Zaznamenával lidské pohyby při různých běžných činnostech i v terénu, nafotil sérii šplhání po stromech a různé práce. Známy je např. jeho chronofotografický záznam senegalské ženy z kmene Uolof (*Wolof, Ouolov*) při výrobě keramiky, nasnímaný na pařížské etnografické výstavě západní Afriky (*Exposition ethnographique de l'Afrique Occidentale*) v roce 1895, tedy v roce představení kinematografu bratří Lumierů. Tento zá-

znam bývá považován za první počín v prehistorii etnografického filmu.

S fyzickou antropologií a dobovým paradigmatem evoluční antropologie jako pozitivistické přírodní vědy souvisejí i další druhy zobrazení, které sloužily vědě a byly běžnou součástí muzejních sbírek – trojrozměrné odlitky tváří, rukou či posmrtné masky (skvělým příkladem je Hrdličkovo muzeum člověka na Přírodovědecké fakultě UK v Praze, kde v duchu dobového paradigmatu můžeme obdivovat „typ selský“ z určité oblasti Německa hned vedle „typu židovského“ nebo posmrtné masky státníků Tomáše G. Masaryka, Jana Masaryka a Edvarda Beneše v těsném sousedství koster jedinců s různými anomáliemi, evokujících dobovou oblibu cirkusových „obludáří“, *freak show*).

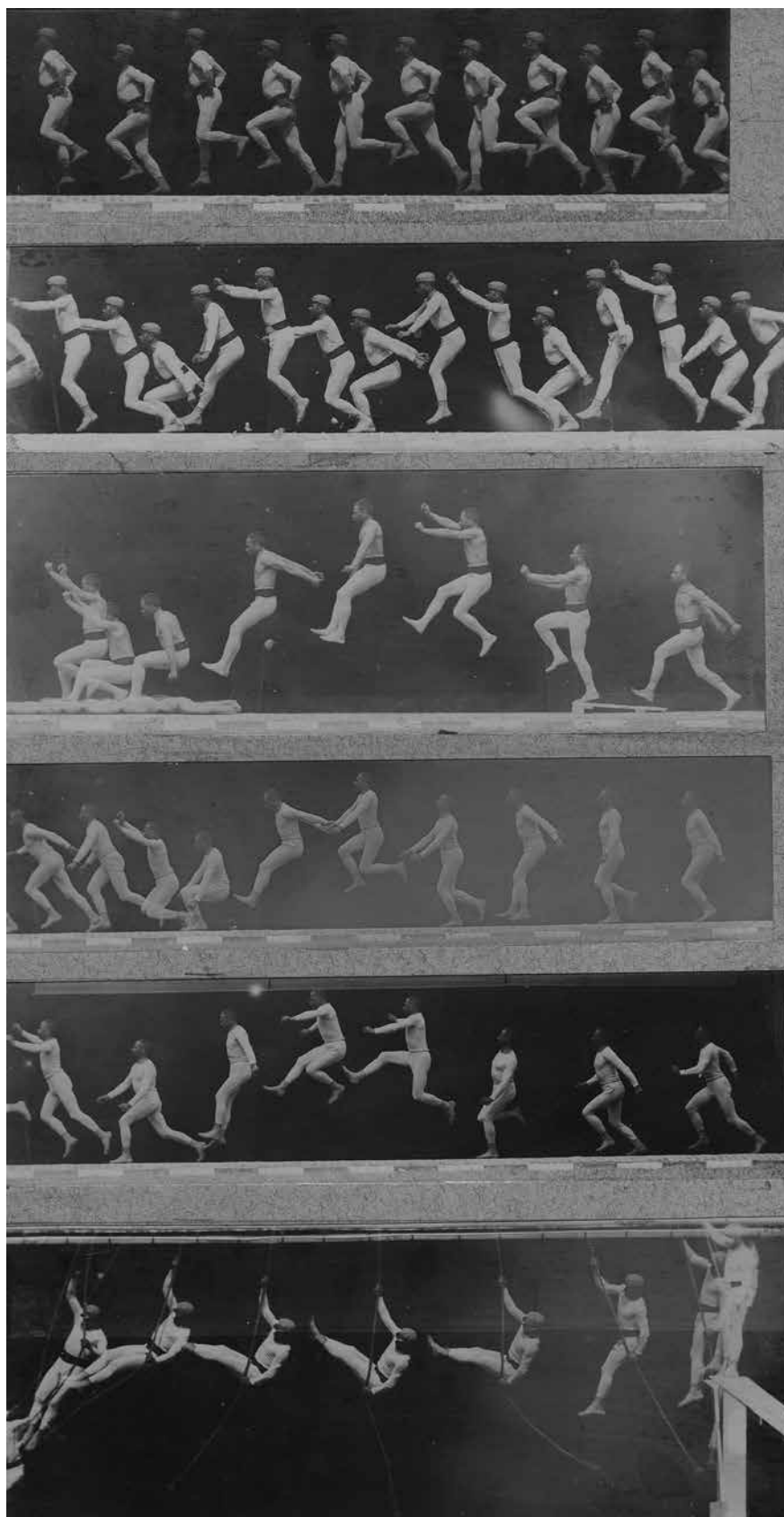
Zobrazovací metody, jako způsob dokumentace i samotného provádění výzkumu, zůstaly součástí obecně antropologických disciplín a jsou nadále rozvíjeny, ale pojem vizuální antropologie je přiřazován souboru metodologických a teoretických přístupů, které se samostatně rozvíjely v oblasti kulturní a sociální antropologie. Dnes se obor vizuální antropologie obrací, mimo jiné, i ke svým vlastním kořenům, které tkví hluboko v 19. století – ke zkoumání smyslu a funkcí muzejních expozic a k problematice muzejních sbírek, „zcizených“ identit a objektů (např. problematika navrácení předmětů i kosterních pozůstatků z muzejních sbírek zástupcům původních etnik), a k roli veřejných institucí, jakými jsou právě muzea, při konstruování kolektivních identit.

Těžištěm metodologického a paradigmatického souboru, označovaného jako vizuální antropologie, nicméně zůstává zobrazování lidských činností, jednání a chování a analýza člověkem utvářených obrazů, mediálních sdělení, uměleckých děl. Obor tedy zůstává ukotven v sociální a kulturní antropologii a jeho rozpětí osciluje mezi dokumentací a uměleckým dílem, což značně problematizuje nejen jeho teoretické uchopení, ale i samotné praktikování.



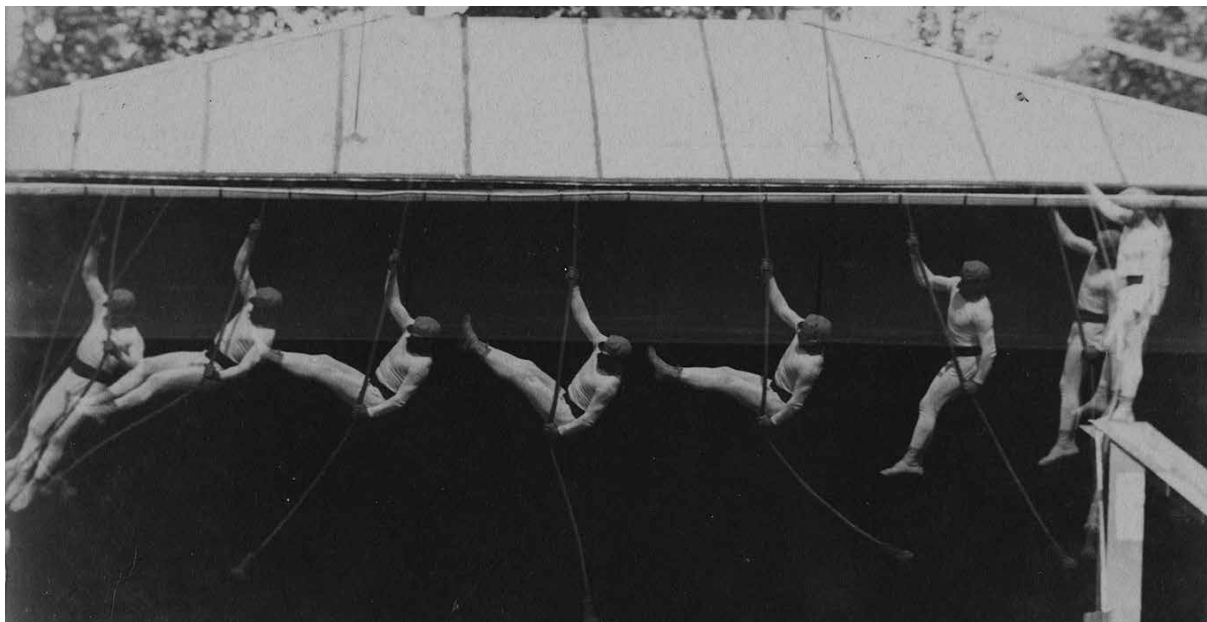
Obr. 1 – Obrazový záznam – člověk, sesedání z velocipedu (Marey, chronofotografie na pevnou desku)

Zdroj: Sběrky Národního technického muzea v Praze



Obr. 2 – Obrazový záznam – člověk, různé skoky (Marey, chronofotografie na pevnou desku)

Zdroj: Sbírký Národního technického muzea v Praze



Obr. 3 – Obrazový záznam – člověk, skok na laně (Marey, chronofotografie na pevnou desku)

Zdroj: Sbírký Národního technického muzea v Praze
 Obrazový záznam – Marey, chronofoto. na pevnou desku – člověk. Skok na laně.

3 VIDITELNÉ PROJEVY TVOŘIVÉ LIDSKÉ ČINNOSTI

Vizuální antropologie byla dlouhou dobu stereotypně vnímána jako dokumentační a zobrazovací činnost, vytváření pokud možno věrného a objektivního (při všech výhradách k samotné možnosti objektivnosti v antropologickém poznání a u vědomí irelevance objektivnosti v uměleckém ztvárnění světa) záznamu toho, co se odehrává před očima pozorovatele. V tomto pojetí se zásadním způsobem stírá hranice mezi dokumentací, ilustrací a tím, co nazýváme vizuální antropologie. Reprezentace sloužící k dokumentačním či ilustračním účelům ještě není sama o sobě metodou vizuální antropologie, tou se stává až zařazením do metodologického kontextu. Proto je nutné připustit, že vizuální antropologie nespočívá jen ve snaze pořídít materiální záznam události nebo analyzovat obrazy zaznamenané na materiálním nosiči.

Základem vizuální antropologie je **kognitivní smyslový proces**, který vychází např. z běžné metody pozorování a následné schopnosti promýšlení vyjevujících se situací, tedy i nevysloveného. Předmětem studia je otisk uvědomělého (intencionálního) lidského jednání ve viditelném světě, ať už se jedná o činnost, rituál, zobrazení, produkt materiální kultury nebo umělecké dílo. Studium se neomezuje na objekt samotný, ale rozšiřuje se i na společenský a kulturní kontext jeho užití a proměny či posuny významu, ke kterým dochází rekontextualizací v jiném prostoru a čase. Jako metoda zahrnuje vizuální antropologie promýšlení

situací a procesů z antropologické perspektivy skrze široké spektrum tradičních zobrazovacích technik dokumentačních i uměleckých, od kresby, náčrtu, ilustrace, fotografie, filmu a videa až po metody ukotvené v uměleckých formách či společenských institucích, mezi které patří umělecké instalace, performance, festivaly, akce ve veřejném prostoru či sběratelská a muzejní činnost, kdy objekty a formy materiální kultury i projevy nehmotné kultury (rituály, tance, performance, mimetické projevy), tedy přímé projevy lidského jednání, jsou přeneseny do jiného kontextu.

Vizuální záznamy a materiální kultura spolu bezprostředně souvisí: metodologicky jde v obou případech o trvalé záznamy vytvářené konkrétní zobrazovací technikou vědomě členy určité kultury. Materiální kultura je přímým výsledkem intencionálního aktu a film nebo zvukový záznam je svázán s tím, co je zaznamenáno prostřednictvím indexové znakové vazby (srov. Banks, Morphy, 1997, s. 16).

Vizuální záznam (náčrt, fotografie, film, analogový i digitální videozáznam) je spojen s **materiálním nosičem** a ten se vepisuje i do vnímání dané kultury, stává se jejím znakem jako kterýkoli jiný předmět materiální kultury. Samotné zobrazení, jeho obsah je tak neoddělitelně spojen a vnímán spolu s materialitou nosiče. Danou dobu a kulturu pro nás reprezentují rytiny ilustrující vědecké publikace 19. století, struktura a barevná degradace fotografických papírů, materialita filmového pásu se sledem rozfázova-

ných fotografií a s perforačními otvory na okrajích (a se zelenými přepravkami s distribučními kotouči filmových páسů na nádraží), videokazety jako materializace oběhu obrazů a kulturních produktů od nedostupných filmů po pornografii (například v 80. letech 20. století se v Československu stala domácí distribuce dovezených západních videokazet významným fenoménem). Nakonec i digitální věk ukládá své obrazy postupně na různé nosiče („cédéčka“, „flešky“ a stále dokonalejší karty) a šíří je ve virtuálním prostoru in-

ternetu. Objekty materiální kultury i vizuální záznamy pak existují i mimo časoprostorový, tedy i sociální a kulturní kontext svého vzniku a mohou být kdykoli znovu analyzovány. V tom se zakládaly motivace sběratelů, tvůrců muzejních sbírek i filmově dokumentační strategie Margaret Meadové (1901–1978) či iniciátorů ambiciózního projektu *Encyclopaedia Cinematographica*. Projekt Institutu pro vědecký film v Göttingenu je představen v dalším textu.

4 SMYSLY A MYŠLENÍ

Vizuální antropologie jde však nad rámec uchovávání a dokumentace pro potřeby další a případně poučenější analýzy sebraných a zaznamenaných dat kdykoli v budoucnosti. Zakládá možnost odlišně (nově – ve srovnání s tradičním vědeckým paradigmatem spočívajícím v psaném textu) strukturovaného promýšlení světa, situací, vztahů. David MacDougall v tomto kontextu zavádí pojem „**sociální estetika**“, který „má jen málo co do činění s pojmy krásy nebo umění, ale souvisí s mnohem širší oblastí kulturně podmíněné **smyslové – senzorické – zkušenosti**“.¹⁷³ Takto chápané smyslové a zrakové poznávání je jednou ze základních etnografických metod přímého pozorování, které mnohdy předchází další metody získávání informací z rozhovorů či textů.

Ovšem i text má svou grafickou podobu a adjustaci, která spadá do oblasti studia vizuální kultury, tedy i antropologie. Promluva, tedy realizace řeči, jazyková performance (rozhovor, vystoupení řečníka) zaznamenaná a zapsaná formou textu je významnou redukcí původního aktu, a to i z hlediska obsahu. Na rozdíl od přepisu promluvy se z audiovizuálního záznamu dozvídáme mnohem více informací, které upravují a pozměňují smysl promluvy. Ve světě např. strukturální analýzy může audiovizuální záznam vypovídat i nad rámec samotného sdělení, obsaženého v symbolickém znakovém zápisu, a přímé pozorování informátora či pamětníka v průběhu rozhovoru taktéž většinou přispívá k upozornění na zamlčený, potlačený, afektivní či jinak zajímavý kontext, který se neobjeví v samotné významové rovině, např. zvukového záznamu, a ještě méně v textu písemného přepisu rozhovoru. Vizuální vyjevení se (ve fenomenologickém smyslu) objektu je pro většinu normálně vnímajících a vidoucích lidí většinou tím prvním impulsem pro další operace zakoušení a rozumění světu. Tento prvotní impuls je nutné podrobit kritickému zkoumání, a právě to je jednou z ustavujících metod vizuální antropologie.

Do metodologie vstupuje celý aparát nástrojů od tradičních analytických metod společenských věd až po instrumentaci technické povahy: **přítomnost fotoaparátu či kamery** ovlivňuje jednání aktérů, což nemusí být vnímáno

jako nedostatek objektivit. Nutně přítomný a nepopiratelný akt natáčení lze zakomponovat do samotné struktury či designu výzkumu. Samostatnou problematikou je audiovizuální text jako výsledek výzkumu, způsob prezentace a forma vědeckého výstupu. V tradičním pojetí je z hlediska vědecké autority na prvním místě psaný vědecký text, a fotografie či film mu jsou podřízeny jako pouhé dokumentační techniky. Jiná média, umělecké formy či nová média pak byly eliminovány jako vědecky irelevantní. Nevyhnutelnou změnu paradigmatu charakterizuje např. publikace *DIGITAL HUMANITIES* (Burdick, Drucker, Lunenfeld et al., 2012), v níž autoři reflektují metody a žánry vědecké práce, rodící se z grafických rozhraní a možností digitálního publikování.

V neposlední řadě je nutné zmínit experimentální podstatu samotného lidského zkoumání, poznávání a osahávání světa. Vizuální antropologie je pak jakýmsi „okukováním“ nejen toho, co lze vidět či jen letmo zahlédnout (tedy realizací zíracího pudu, skopofilie, která je základem voyeurismu a spolu s narcismem pak zakládají samu možnost existence většiny tradičních zobrazovacích umění i praktik), ale i experimentováním s možnostmi našeho vidění, cestou k nahlédnutí neviditelného, tedy cestou k poznání. Dogma vědecké objektivit či dokonce „pravdy“ se zakládalo v myšlence dokonalé shody objektu a jeho zobrazení. V době, kdy je možné zobrazit („vizualizovat“) zcela realisticky i to, co je lidskému oku neviditelné, zhmotnit objekty reálně neexistující či vizualizovat to, co je pouze hypoteticky předpokládáno, se proměňuje vnímání obrazu a jeho funkcí. Fetišistická honba za reprezentací, chápanou jako shoda zobrazení se zobrazovaným objektem, tuto odvěkou možnost obrazu vytěšňovala.

Obraz se emancipuje a z nástroje reprezentace se stává uznávaným hybatelem emocí a nositelem myšlenek, tedy reprezentací neviditelného, vnitřního světa. Je ale zároveň zpochybněna jeho autorita „pravdivého“ zobrazení, která byla spojována především s fotografií a s filmem. Zmíněné zobrazovací techniky byly vnímány jako „dokonalé“ v době okouzlení technickými vynálezy. Mezi skutečností a jejím obrazem už nestál člověk, oči a ruka malíře, ale mecha-

nický aparát a chemická reakce. Ideál se zhroutil ve chvíli, kdy bylo nutné připustit, že člověk stojí **za aparátem**, že je zodpovědný za zobrazení, jakkoli opticky věrné. Zobrazení je totiž omezené v prostoru a v čase. Je tu okamžik snímku či časový výsek filmového záběru, výřez – rám obrazu, vymezující pohled a redukce trojrozměrného světa na plochu zobrazení. Opět je tu nedokonalý člověk v roli tvůrce, který rozhoduje, kam a kdy namíří dokonalý zobrazovací stroj, co z univerza vytrhne a spojí s jinými útržky, co rekontextualizuje, tedy zmanipuluje do své individuální lidské vize. S vědomím této možnosti (a nutnosti) manipulace se staví antropologie především k filmu záhy rezervovaně, přestože jedna z přelomových expedic, mezioborově pojatá Cambridgeská výprava do Torresovy úžiny, vedená Alfredem Cortem Haddonem (1855–1940), využila možnosti filmové dokumentace necelé tři roky po představení vynálezu. Fotografie a film (a po nich elektronický obraz, televize, video), obraz, pořízený těmito reprodukcími technologiemi, se zmitají ve dvojitě vnímání divákem: to, co vidím, je pravda, protože se to skutečně událo před kamerou, a to,

co vidím, je text, individuální vize tvůrce, složená z reálných situací, vytržených z kontextu. Dialektika zobrazení divákem cloumá mezi bezmeznou vírou ve viděné (čehož využívá propaganda nebo reklama, tedy ideologicky zaměřený obraz), tedy ztotožnění reprezentace s realitou, a s rezervovaným přístupem diváka, sledujícího hru, nápodobu (*mimésis*), ale nikoli skutečnost.¹⁷⁴

Uznáme-li ale výše zmíněnou schopnost obrazu zobrazit i to, co je běžně smyslům neviditelné, a zároveň mu přiznáme možnost formulovat myšlenky jiným způsobem než běžně užívaným pojmovým aparátem, pak se zdá být problém vyřešen. Zobrazení není přímým zobrazením světa, mechanickou kopií reality. Je reprezentací toho, jak svět zakouší, vnímá a vidí tvůrce obrazu, je zobrazením, conceptualizací představy. Ve výsledku ukazuje z fenomenologického pohledu podstatný **svět „pro mne“**, protože svět „o sobě“, vyprázdněný od aktérů – činných lidských bytostí – je pro život i antropologii irelevantní. Zobrazení se nabízí jako pole ke konfrontaci způsobů a možností nahlížení na svět.

5 POHLED

Zkoumání samotného způsobu dívání se (srov. Berger, 1972), objevování mechanismů, jakými nenápadně šálíme náš zrak, vede k odhalování způsobů ovlivňování našeho myšlení a chování. Následně je možné identifikovat strategie a sociální aktéry, kteří za tímto jednáním stojí. U vědomí těchto metod, při jejich reflektovaném užívání v rolích tvůrců obrazů i v rolích jejich konzumentů či lépe uživatelů teprve můžeme plně prožívat své uvědomělé bytí s možností svobodné volby. Na druhé straně je nutné brát v úvahu intencionalitu pohledu. Samotné dívání se je nástrojem vidění, podmíněným nejen biologicky, ale především kulturně. Proto současná vizuální teorie operuje pojmem **„podmíněný pohled“** (*gaze*) (srov. Sturken, Cartwright, 2009, s. 101 a dále).

Metodologický a terminologický aparát současné vizuální teorie vychází do značné míry z filmové teorie a speciálně pak z psychoanalýzy a Lacanovy „situace zrcadla“.¹⁷⁵ Podmíněný pohled zahrnuje i pohled zvenčí, obsahuje konfrontaci pohledů, a je tedy sociálně determinován. Ke konfrontaci dochází v procesu dívání se, kdy subjekt sám sebe situuje do obrazu. K tomu může dojít tehdy, když přestane vnímat obraz jako objekt, předmět zájmu a začneme jej vnímat jako pole, v jehož rámci se setkáváme: „Nejde ani tak o vytváření vztahu mezi divákem a obrazem, ale o situování diváka do pole, kde (v souvislosti s utvářením pohledu) vzniká význam, k čemuž patří vnímání sebe samého jako jedince náležejícího do tohoto světa významů“ (Sturken, Cartwright, 2009, s. 111). Vidět tedy znamená conceptualizovat výsledky dívání se jako uvědomělé vztahové

sociální činnosti. Pohled je pak selektivním a předurčeným kognitivním procesem i ontologickým důkazem bytí, a podmíněný pohled je důkazem bytí sociálního.

Karteziánský důkaz pochybujícího, tedy jsooucího *cogito*, lze aplikovat na rozštěpené Ego vidící a viděné: *video ergo video, ergo sum*.¹⁷⁶ Postihujeme tak reciprocitu pohledu, která je jeho podstatou: **obraz** není zpřítomněním či přiblížením něčeho nebo někoho, ale **reprezentací pohledu**. Ukazuje nám, jak někdo (malíř, fotograf, filmař) viděl určitý objekt, člověka, situaci. Tak nám obraz dává nahlédnout do bytí druhých, ukazuje nám jejich způsob vizuálního promyšlení světa, to, co nazýváme **imaginací**: „čím je dílo nápaditější (*imaginative*), tím hlouběji nám umožňuje sdílet umělcovu zkušenost s viditelným“ (Berger, 1972, s. 10). Imaginaci jsme si navykli spojovat s uměleckou vizí, tedy tvůrčím přetvářením světa. Tvůrčí interpretace viděného, která vede i k abstrakci, je ale přítomná ve všech viditelných projevech lidského jednání od dekorativních motivů po sofistikovanou umělecká díla a imaginace, obrazotvornost, schopnost představovat si nespátřené či absentující, je i jedním z podstatných předpokladů vědecké práce, především v teoretické rovině.

„Teorie vizuální antropologie se točí kolem předpokladů vizuální kultury, tedy možnosti strukturování viditelného světa a způsobů, jak jsou vizuální fenomény vtěleny do kulturních procesů a jak ovlivňují směřování sociokulturních systémů. S tímto vědomím musí vizuální antropologie zahrnovat stejně tak antropologii umění, materiální kultury i rituálních forem. **Vizuální porozumění** zahrnuje to, co

vidíme i jak to interpretujeme, a je důležitou součástí způsobu naší lidské existence ve světě, proto klíčové odůvodnění disciplíny vizuální antropologie musí být ukotveno

v tomto pojetí: jde o studium vlastností vizuálních systémů; toho, jak jsou věci viděny a jak je rozuměno tomu, co je viděno“ (Banks, Morphy, 1997, s. 21).

6 OBRAT K VIZUALITĚ

Disciplína vizuální antropologie je stále předmětem debat zúčastněných odborníků, kteří nahlíží na antropologický potenciál viditelného a zobrazitelného z nejrůznějších perspektiv. O tom, že obor postrádá jednotnou koncepci, svědčí i snahy o jeho definici, viz např.: „Záběr vizuální antropologie v nejširším smyslu zahrnuje různé způsoby etnografického filmování, užití filmu a fotografie jako metodologických nástrojů a výzkum v oblasti vizuální kultury (Banks, Morphy, 1999; Pink, 2005), stejně tak jako různé formy aplikované vizuální antropologie a metodologické inovace (Pink, 2005, 2006, 2007)“ (Lunaček, 2014, s. 35). Disciplína je tak v posledních dvou dekadách „znovu promyšlena“ (srov. název práce Banks, Morphy, 1997), její cíle jsou v postupném procesu analyzovány a nově definovány podle aktuální potřeby jednotlivých zaměření výzkumu či způsobů aplikace (Pink, 2007; Shneider, Wright, 2010). Zajímavá svědectví o celé škále problémů, které vizuální antropologie zahrnuje, nabízí soubor statí **Davidu MacDougalla**, tvůrce významných etnografických filmů a zároveň badatele, promýšlejícího smysl disciplíny v knize *The corporeal image. Film, ethnography and the senses* (MacDougall, 2006). Jednotlivé statí na straně jedné představují širokou škálu metod a jejich užití od etnografického filmu přes práci s videozáznamy až po analýzu historických pohlednic a archivní dohledávání jejich kontextu a tvůrců. Na druhé straně z práce jasně číší MacDougallovo hledání zastřešujícího principu pro fragmentarizovaný obor a touha po vyčlenění metodologických nástrojů a postupů, které by nebyly poplatné tradičním zavedeným stereotypům a které by jasně ospravedlnily existenci vizuální antropologie jako kognitivní disciplíny, pracující primárně **s obrazem a skrze obraz**. Tato snaha souvisí i s aktuálními trendy na počátku nového tisíciletí, které jsou ve společenských vědách označovány jako „vizuální obrat“ (*pictorial turn, visual turn*).

Jedním z mezníků a samotným připuštěním možnosti, že myšlení možná není zprostředkováno, konceptualizováno a strukturováno jazykem, tedy zpochybněním Sapir-Whorfovy hypotézy, bylo dílo **Johna Bergera** *Ways of seeing* (Berger, 1972), navazující na myšlenky **Waltera Benjamina** (*Umělecké dílo ve věku své technické reprodukovatelnosti*, 1936). Smyslové zkušenosti je tu příznána plná váha při kognitivním procesu. Rozdíl mezi „viděním“ a „díváním se“, intencionální rozměr pohledu a podmíněnost pohledu i samotného zobrazení, byly před vydáním publikace osobně Bergerem popularizovány počátkem 70. let

20. století ve stejnojmenné čtyřdílné televizní sérii BBC. Obrat k vizualitě v tomto případě reflektuje dosud nikdy nevidaný průnik různých forem zobrazení do všech sfér každodenního života.

Obrazy jsou všudypřítomné i tam, kde donedávna dominovala abstrakce (Berger, 1972).¹⁷⁷ **Obrat k vizualitě** bezesporu souvisí s nástupem generací, jejichž dětství a dospívání již dominovaly pohyblivé obrazy filmů, hudebních klipů, počítačových her a internetu, nikoli tradiční četba knížek, tak typická pro generace dospívající do konce tisíciletí. Instantnost a všudypřítomnost i snadná či automatická dostupnost nejrůznějších druhů obrazů z nich činí předmět denní spotřeby, samozřejmost.

Obrazy se tedy zmnožují a logicky spolu s tím ztrácejí na závažnosti. Jejich sociální hodnota klesá úměrně jejich stoupající kvantitě, a to bez ohledu na kvalitu konkrétních obrazů (kterou konzument – divák, zahlcený obrazy na každém kroku a při každém otevření počítačového rozhraní, většinou ani nerozlišuje). Tato kvantifikace se projevuje např. při běžném hodnocení amatérských fotografií a videozáznamů i při výběru přístrojů k jejich pořizování: většina lidí se v této souvislosti nebaví o kvalitách fotografie či o videozáznamu nebo o optických kvalitách přístroje, ale o počtu pixelů, megapixelů, o rozlišení, případně kompresních poměrech, tedy o technických údajích, které nakonec nejsou ani tím rozhodujícím faktorem pro zobrazovací schopnosti přístroje.

Od 20. let 20. století pronikaly pohyblivé obrazy, jako stále důležitější kulturní texty, do života společnosti. Zprvu byly dostupné jen městským divákům v rozvinutých průmyslových zemích (elektrifikace byla nezbytnou podmínkou provozu kina) a pro euro-americké západní publikum byly též utvářeny. Od toho se odvíjely narativní struktury, zobrazovací i námětové postupy a stereotypy, vycházející z tradice západní kultury a z koloniálních paradigmat. Zároveň se ale filmu zmocnili i avantgardní tvůrci, sociální reformátoři, propagandisté.

Film je začleněn do souboru kulturních textů, zahrnujících produkci masové populární kultury, uměleckou produkci různě vnímané hodnoty i výstupy náročných intelektuálních operací promýšlení světa. Relativní globální srozumitelnost filmové řeči, spolu s ekonomickou dostupností filmového představení, film rychle etablovaly jako důležitý konstitutivní prvek společenského života 20. století. V druhé polovině tohoto století filmu vyvstává konkurence v podobě **televize**, která opět mění status diváků (je ještě

dostupnější než film). Film postupně nabývá statusu kulturního textu jiné kvality než televizní vysílání, které proniká do domácností a stává se předmětem denní spotřeby. V poválečném kontextu se též rozšiřuje možnost přístupu k zobrazovacím nástrojům (filmové a televizní technice), a i v zemích, kde dosud dominovali koloniální tvůrci, vznikají a rozvíjejí se národní kinematografie. Film se tak stává dostupný i dosud marginalizovaným skupinám. Důsledkem je filmová produkce, která odráží nejrůznější formy identit a zpochybnění dosud dominantních narativních koncepcí, zobrazovacích postupů i percepčních principů.

Tyto trendy se plně projevují v 70. letech 20. století, spolu s možností šíření televizního signálu v lokálních distribučních sítích, nakonec pak v první dekádě 21. století, díky zdokonalování datových přenosů, které umožnilo sdílení velkých objemů dat, tedy i obrazů a audiovize na internetu. V tomto dvojím pohybu, v dialektice demokra-

tizace média (stále širší dostupnost nástrojů i produktů) a v jeho narůstajícím společenském významu, tkví aktuální paradox „moci obrazu“ i jeho devalvace v nadbytku a zmnožení perspektiv. Obrazy jsou využívány k ovlivňování sociálních vztahů, k vnucování vzorců chování, lidé se jimi nechávají manipulovat a zároveň přestávají věřit autoritě předkládaného pohledu, protože jim jsou dostupné i nesčíslné jiné pohledy. Na příkladu filmu, televizního obrazu a audiovize je zde analyzována obecná situace vizuální kultury, médií, muzeí i umění. Úloha, jakou hrají na počátku nového tisíciletí samotné obrazy a celý komplex vztahů mezi jejich uživateli a producenty, tedy role sociálních aktérů, jakými jsou média, instituce filmového průmyslu, zábavního průmyslu, populární kultura, muzea, festivaly, si vynucuje pozornost sociálních vědců, kteří v obrazech nehledají jen objekt k analýze, ale zároveň samotný nástroj zkoumání.

7 TEORETICKÁ REFLEXE OBORU

Užívání vizuálních metod a postupů v antropologii je spojeno zprvu s dokumentací a s etnografickým popisem, a vědecké zobrazení je v druhé polovině 19. století, v době emancipace antropologie jako vědy, běžnou součástí vědeckého díla (v případě fyzické antropologie, archeologie či etnografie dokonce jeho nezbytnou součástí). Pravděpodobně narůstající popularita filmu a jeho konotace lidové zábavy vedla k určité rezervovanosti odborné vědecké obce k tomuto médiu, přestože už v roce 1898 měla slavná Cort Haddonova Cambridgeská expedice do Torresovy úžiny ve své výbavě filmovou kameru (necelé tři roky po prvním představení kinematografu bratří Lumierů) a fonograf pro záznam zvuku na voskové válečky. Příznačné je, že **Robert Joseph Flaherty** (1884–1951) dosáhl svými filmy, hlavně prvním z nich – *Nanook of the North* (*Nanuk, člověk primitivní*, 1922), mezinárodního úspěchu u filmových diváků, ač jeho velikou ambicí bylo zaujmout akademickou obec a prosadit film jako výukovou metodu.

Franz Boas (1858–1942), ač sám na své poslední expedici ke Kwakiutlům použil k dokumentaci filmovou kameru a podnítl zájem o tuto dokumentační techniku u **Margaret Meadové** a **Gregory Batesona**, Flahertyho snahy prosadit film v akademické praxi ignoroval (Franze Boase kontaktovala Frances Flahertyová, která na filmové aktivity svého manžela pomáhala shánět finance). Na institucionální půdě se **etnografický film** zabydluje nejprve při UNESCO, z iniciativy tehdejších předních filmujících etnografů (Jean Rouch, Luc de Heusch, André Leroi-Gourhan), v roce 1952 ustavením International Committee on Ethnographic and Sociological Film (Mezinárodní výbor pro etnografický a sociologický film) a na této obecné mezinárodní základně je o rok později zřízen francouzský Co-

mité du Film ethnographique¹⁷⁸ při Musée de l'Homme¹⁷⁹ v Paříži. Technologický vývoj lehkých přenosných 16mm kamer a synchronního zvukového záznamu na přenosné páskové magnetofony, tedy zlevnění a relativní zjednodušení filmové produkce, větší mobilita a redukce počtu členů filmového štábu a zároveň úspěchy některých etnografických filmů na mezinárodních filmových festivalech vedly k značnému rozšíření tohoto nástroje mezi nastupující generací antropologů v 60. letech 20. století. Důsledkem bylo ustavení oboru na univerzitní půdě (srov. Petrůň, 2011, s. 209–211).

V roce 1974 vychází objemný sborník *Principles of Visual Anthropology*, editovaný Paulem Hockingssem. Navazuje na příspěvky přednesené o rok dříve v Chicagu na IXth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences a autory jednotlivých statí jsou prakticky všichni tehdejší významní akademici, kteří se oboru věnovali. Později tento ustavující text kritizoval již zmíněný **David MacDougall**, jeden z tehdejších přispěvatelů: kniha se sice stala úhelným kamenem disciplíny, ale neustavila ve skutečnosti žádné principy, anoncované v názvu, jen představila širokou škálu zájmů a úhlů pohledu. MacDougall otevřeně pochybuje o tom, že zde soustředění autoři vůbec kdy četli navzájem své články nebo o sobě předtím vůbec kdy slyšeli: „Nejen že zde nelze vysledovat žádné společné ‚principy‘, články se navíc rozpadají do dvou různých skupin: jedni vidí film jako metodu získávání a uchovávání dat pro výzkum a druzí, jako **Jean Rouch** (1917–2004), ho vnímají jako způsob utváření nového druhu antropologického poznání“ (MacDougall, 2006, s. 240). I z MacDougallovy kritiky je zřejmé, že takto masivní společné reflektující vystoupení iniciovalo promýšlení oborových úkolů a specifík

a kniha se dočkala rozšířené reedice v roce 1995 a posléze dalších vydání.

V roce 1976 vydává **Karl G. Heider** monografii *Ethnographic Film*, v níž se snaží definovat oborové principy. Ve Francii se svébytnou cestou vydává **Claudine de France** a v roce 1982 publikuje obsáhlou monografii *Cinéma et Anthropologie*. **Peter Loizos** shrnul roku 1993 historii oboru v knize *Innovations in ethnographic film (From innocence to self-consciousness 1955–1985)*. V roce 1997 vydávají **Marcus Banks** a **Howard Morphy** sborník vzniklý rozšířením příspěvků z konference konané v roce 1993 v Oxfordu, nazvaný *Rethinking Visual Anthropology*. V tomto druhém stěžejním souborném díle jsou vedle sebe opět texty významných reprezentantů oboru a významným posunem je, že většina příspěvků již není zaměřena jen na film, ale pozornost je rovnoměrně rozložena i na fotografii, televizi, počítačová rozhraní, materiální kulturu, umělecká díla, zdobení těla či podoby zahrad, i na pohled samotný.

Lucien Taylor a **Ilisa Barbashová** vytvářejí první oborovou učebnici či praktickou příručku pro etnografické filmaře *Cross-Cultural Filmmaking* v roce 1997. MacDougall představuje svou koncepci oboru v obsáhlém díle *Transcultural Cinema* z roku 1998. Historií i teoretickou reflexí oboru se v roce 2000 zabývá ve Francii Marc-Henri Piault v knize *Anthropologie et Cinéma; Passage à l'image, passage par l'image* (Paris, Nathan, 2000), ve stejném roce publikuje Jay Ruby svou „antropologii vizuální komunikace“ *Picturing Culture; Explorations of Film and Anthropology*. Metodologické otázky analyzuje Sarah Pinková v roce 2001 v knize *Doing Visual Ethnography*. Množí se sborníky věnované výrazným osobnostem, texty z vědeckých konferencí, vznikají oborové festivaly (mezi přední patří Margaret

Mead Film Festival v New Yorku a Cinéma du Réel v Paříži).

Přestože ze stručného výčtu základních textů je patrné, že film na sebe strhává značnou část pozornosti, ani fotografie nezůstává stranou teoretické reflexe: už v roce 1967 publikuje **John Collier** knihu *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*, v revidovaném vydání z roku 1986 spolu s **Malcolmem Collierem**, a bývá tak označován za autora, který poprvé použil termín „vizuální antropologie“. Collier byl zároveň průkopníkem **aplikované antropologie** a v tomto oboru se vizuální metody výzkumu i intervence uplatnily a uplatňují ve velké míře především v období od přelomu tisíciletí.

V teoretické rovině se tématu v souvislosti s experimentálním filmem věnovala **Catherine Russellová** v knize *Experimental Ethnography; The Work of Film in the Age of Video* (1999), problematice aplikované antropologie je věnován sborník editovaný Sarah Pinkovou *Visual Interventions; Applied Visual Anthropology* (2007). Další texty reflektující teoretické přístupy k vizuální antropologii jsou výsledkem bádání v oblasti muzejnictví, umění, médií. Z dosavadní české literatury zde zmíníme překladový sborník stěžejních textů, redigovaný Davidem Čeňkem a Terezou Porybnou, *Vizuální antropologie – kultura žitá a viděná* (2010) či monografii autora tohoto textu, uvedenou v bibliografii. Odpovídající teoretická reflexe svědčí o neustálém promyšlení směřování oboru vizuální antropologie a vymezení jeho úkolů ve snaze rozpoznávat funkce a významy různých typů obrazů ve společnosti. Ukazuje hledání možností reflektovaného zobrazování společenských jevů, událostí, situací. Pomáhá nalézat cesty k utváření poznání skrze obrazy.

8 METODY, FORMY A KONCEPCE VIZUÁLNÍ ANTROPOLOGIE

V tomto stručném textu nelze přehledně analyzovat posuny a proměny paradigmatu a teoretického uchopení vizuální antropologie, ani podat výčet zásadních etap formování oboru, stěžejních prací, textů i filmů a pro obor určujících autorů, proto se soustředíme na nástin některých zajímavých momentů, témat, metod a způsobů promyšlení světa skrze zobrazovací techniky i prostřednictvím samotného obrazu.

8.1 Výzkum obrazu jako společenského fenoménu a kulturního textu

S produkcí a oběhem nejrůznějších typů obrazů ve společnosti souvisí i **role institucí**, které se na vzniku a oběhu obrazů podílejí. Proto vizuální antropologie rozšiřuje oblast svého zájmu nad rámec zkoumání samotného kulturního textu (filmu, fotografie, obrazu, sochy, urbanistického cel-

ku atd.) a zaměřuje se na strategie a motivace související se vznikem a oběhem obrazů, na významy, které obrazy přinášejí, a na funkce, které ve společnosti plní. Vzhledem k evidentní dominantní úloze filmu jako sociálně-kulturního činitele v industriálních společnostech před polovinou 20. století je pak pochopitelné, že v průběhu druhé světové války se instituce válečné mašinerie USA obrátily na kulturní antropology se zadáním lépe proniknout do psychologie nepřítele skrze analýzu jeho filmů.

V lednu 1943 publikuje **Gregory Bateson** předběžnou zprávu o výzkumu, který prováděl ve filmovém archivu (Film Library) významné muzejní instituce MOMA (Museum of Modern Arts) v New Yorku, nazvanou *Cultural and Thematic Analysis of Fictional Films*, v jejímž úvodu píše: „Cílem výzkumu je vyvodit poznatky o psychologických implikacích nacismu na základě studia nacistických propagandistických filmů. To spočívá ve využití antropologických

metod analýzy při zkoumání nejrůznějších německých kulturních materiálů. [...] **Antropologická analýza** se vždy skládá ze dvou částí. Za prvé jde o rozpoznání stěžejních témat a za druhé jde o ověření, že tato témata jsou skutečně charakteristická pro kulturu, kterou chceme studovat. V tomto výzkumu byla témata příkladně uvedena ve filmech a verifikace proběhla technikou rozhovorů“ s německými emigranty v USA a sociálními vědci zabývajícími se německou problematikou (Bateson, 1943, online).

Obdobný výzkum metodami „distanční antropologie“, antropologie na dálku, zaměřený na poznání japonské kultury na základě dostupných kulturních materiálů (literárních textů, novin, výtvarného umění, textů) prováděla ve stejné době **Ruth Fulton Benedictová** (1887–1948). Výsledkem potom byla (vedle doporučení vedoucích ke strategickým a politickým rozhodnutím, například zachovat v poraženém Japonsku instituci císařství) známá publikace *Chryzantéma a meč* z roku 1946. **Siegfried Kracauer** (1889–1966), německý sociolog a kulturní teoretik, volně napojený na Frankfurtskou školu sociální kritiky, využil ve svém díle *Od Caligariho k Hitlerovi (From Caligari to Hitler: A Psychological History of the German Film)* z roku 1947 psychoanalytického pohledu na dějiny německé kinematografie k identifikaci kolektivních nevědomých principů, jejichž otisk v běžných filmových dílech umožňuje pochopit ideje, touhy a traumata, jejichž důsledkem bylo umožnění nástupu Hitlera k moci.

Už mimo válečný kontext analyzuje vizuální obrazové materiály (a pokládá základy ze strukturalismu se rodící sémiologie) **Roland Barthes** ve své sbírce esejů *Mythologies* (1957). Na základě analýzy běžného cestovatelského dokumentárního filmu identifikuje exotismus koloniálního paradigmatu, v jiném eseji rozebírá originální design i materiálové zpracování nejnovějšího automobilu *Citroën DS* (upozorňuje nejen na význam vizuálních znaků, ale vykládá například význam zkratky v typovém označení, písmena „dé“ „es“ lze číst ve francouzštině jako slovo /*la/ déesse* – bohyně). Různé koncepty vedoucí k hlubšímu chápání vizuality a jejich sociálních rolí a ke konstituování oboru vizuálních studií jsou shrnuty např. v publikaci **Marity Sturkenové** a **Lisy Cartwrightové** *Studia vizuální kultury* (Sturken, Cartwright, 2009). Autorky podávají přehled různých funkcí oběhu obrazů ve společnosti a poukazují na základní vědecké koncepce, reflektující a analyzující tuto problematiku. Interdisciplinární přístup ukazuje, jak úzce spolu souvisí soudobé přístupy k vizuální kultuře v perspektivě kulturních studií, prolínajících se s polem sociální a kulturní antropologie. Vizuální antropologie tak nalézá nové podněty v oblasti výzkumu rolí institucí, jakými jsou filmový průmysl, zábavní průmysl a populární kultura, mediální zpravodajství, prolínající se s lidovou zábavou a s populární kulturou pod signifikantním označením „*infotainment*“ (v případě tohoto termínu ohavnost označujícího dokonale symbolizuje a postihuje označované).

Všechny tyto masově šířené a sdílené obrazy ovlivňují lidské chování, předkládají jeho vzorce a neustále redefinují společenské a kulturní normy. Zároveň dávají vzniknout novým událostem – filmové a hudební festivaly přitahují davy poutníků, kteří jimi rytmitizují cyklický čas roku, v globálním měřítku pak televizní seriály šíří dominantní typ narativity, „*reality show*“ globálně opakují stejnou hru v lokálním obsazení. Zpravodajští reportéři si osvojují jeden dominantní typ chování v terénu i ve studiu a s ním mnohdy i způsob mluvy, často zcela protichůdný přirozeným projevům daného jazyka (přednes českých televizních reportérů je obdivuhodnou encyklopedií prohrěšků proti mluvené češtině, už v první třídě bývají žákům při výuce čtení vštěpovány zásady jako důraz na předložku či klesání hlasem na konci věty). Hudební průmysl pak šíří ve videoklipech (v mnoha asijských zemích dnes téměř neexistuje populární skladba či píseň bez obrazového zpracování) pohybové a taneční stereotypy a módu v oblékání, v účesech a líčení.

Globální přebírání předkládaných vzorů a jejich užití v lokálním kontextu v sobě nese množství mnohdy protichůdných významů, jejichž studium může vést k zajímavým výsledkům v interpretaci konkrétní dané kultury. Jako příklad lze uvést videoklipy čínské produkce na přelomu tisíciletí: směs archetypálních znaků, typických pro komunistickou ideologii budovatelského kolektivismu a nacionalistické vojenské doktríny obrany vlasti, spolu s podbízivou lacinou romantikou kýče a líbivých populárních melodií. Díky nesmírné oblibě karaoke byly tyto videoklipy procítěně interpretovány v restauracích, na tržištích a v zábavních podnikcích po celé Číně. O deset let později se jiný typ dominantního narativu šíří ve formě videoklipů na obrazovkách přehrávačů v taxicích na Blízkém východě: neodmyslitelnou rekvizitou je červené ferrari, stádo velbloudů je kulisou pro zpěváka, který se rozvaluje v lehátku u bazénu s palmami, obklopený pohupujícími se mladými dívkami v orientálních kostýmech.¹⁸⁰ Je tedy zjevné, že materiál ke studiu se značně rozrostl od roku 1926, kdy francouzský sociolog a antropolog **Marcel Mauss** (1872–1950) během své hospitalizace v New Yorku zjistil, že způsob chůze a držení těla jeho mladých ošetřovatelek je mu povědomý, protože tyto pohyby zná z kina, a po návratu domů identifikoval stejné projevy tělesného chování u mladých Pařížanek: „Móda amerického způsobu chůze sem dorazila díky filmu“ (srov. Petrůň, 2011, s. 38). A je potřebné tento materiál zkoumat, protože v něm jsou zakódovány strategie moci, dominantní diskursy, v bourdieuvském smyslu pak proměny kompetencí a určujících znaků kulturního a sociálního kapitálu.

Analýza materiálních produktů, výsledků tvůrčí lidské činnosti, vizuálních výtvorů, objektů, obrazů, filmů je jednou ze základních metod vizuální antropologie. Využívá metodologického aparátu antropologie i souvisejících oborů, a jde tak o široce pojatou disciplínu, která nevyžaduje zvláštní technické vybavení a je realizovatelná v běžných podmínkách vědeckého a akademického provozu řádně

připravenými odborníky. Dále budou zmíněny specifickéji zacílené oblasti vizuální antropologie. Ty již ke svému praktikování vyžadují finanční prostředky i technické kompetence: pořízení a zpracování fotografií, zvládnutí práce s obrazem a zvukem ve filmu a audiovizu, tvorbu designu a programování instalací v oboru nových médií či muzejních výstav a expozic. Zcela utilitární funkce zobrazení (kresby, fotografie, filmového nebo audiovizuálního záznamu) pro vědecké účely slouží k dokumentaci, k evidenci a k uchování dat. Aby tato data byla způsobilá k dalšímu zpracování a posloužila jako relevantní zdroj vědeckého zkoumání, musí konkrétní způsob dokumentace dodržet dané metody, techniky a postupy, jimiž se ovšem v tomto textu nebudeme zabývat. Pokusíme se zaměřit na obrazy, které běžně obíhají ve společnosti i mimo úzce vymezenou vědeckou komunitu a hrají důležitou roli sociálních aktérů v rozmanitých souvislostech, a to v několika náhodně vybraných modelových situacích.

8.2 Statický obraz, socha, kresba, fotografie

Statické vyobrazení je založeno na vytržení určitého okamžiku z běžně vnímaného časoprostorového kontinua. Samotný tento akt pak činí ze zobrazeného okamžiku jedinečnou událost a spoluutváří „auru“ uměleckého díla: „Umění se tedy dnes jeví jako sociální instituce, která je ovšem nesmírně historicky proměnlivá a jejíž funkcí je tedy dodávat jistým materiálním produktům (zejména velkému množství obrazů) auratický statut uměleckého díla“ (Aumont, 2005, s. 309). Za umělecké dílo jsou nakonec považovány i předměty denní potřeby, vytržené ze svého každodenního kontextu, jak dokázal už **Marcel Duchamp** (1887–1968) svými *ready made* objekty, především vystavením záchodové mušle pod názvem Fontána na výstavě moderního umění v Paříži roku 1917.

V evropské tradici přináší především renesance zájem o zobrazování světské tematiky, spolu s odvratem od ryze náboženských témat. V souvislosti s tehdejší rozšířením známého světa o nové kontinenty roste zájem o exotického „jiného“, o shromažďování sbírkových předmětů – původně předmětů denní potřeby nově poznávaných etnik i o zobrazení jejich příslušníků. Předvádění importovaných domorodců se stalo výsadou královských dvorů, méně privilegovaní aristokraté byli odkázáni na zobrazení těchto exotických obyvatel nových světů. Pro zdůraznění jinakosti jsou postavy zobrazovány v určitých pozicích, korespondujících s osvícenským ideálem romantického nespoutaného a neposkrvněného divocha, reprezentujícího původní přírodní harmonii. Tento stereotyp se dále reprodukuje i v sochařství (srov. sochy „divochů“ – poražených Maurů, podírající průčelí Morzinského paláce, zvaného též U Mouřeninů, v Nerudově ulici č. 5 v Praze), v rytinách, v ilustracích, později v barevných obrázcích na skle, určených k promítání prostřednictvím laterny magiky (předchůdce diapozitivu), a nakonec i ve fotografiích.

Dosavadní **zobrazovací techniky** byly do určující míry závislé na vůli zhotovitele a na umělcově invenci a imaginaci. Fotografie vnáší do zobrazení převratný prvek realistické věrnosti výsledného zobrazení původní snímané předlohy. Snaha o realističnost, přiblížení podobě reálně existující věci či bytosti, je typickým znakem evropského umění už od antiky. Tato evropská posedlost ikonickým zobrazením (známá ovšem i např. ve středověké čínské malbě) se vymyká jiným zobrazovacím konvencím, které inklinují například k zobrazování prostřednictvím znaků spíše symbolické či indexové povahy (vycházíme z klasické de saussureovské a peirceovské typologie znaku: ikona, symbol, index). Pro západní myšlení bylo až do konce 19. století typické ztožňování realistického zobrazení s vrcholným uměleckým projevem, zatímco jiným způsobům zobrazení bylo vymezeno místo „primitivního umění“. Přes svou prvoplánovou realističnost podléhala fotografie zobrazovacím stereotypům a konvencím, v nichž byl vychován fotograf. Většinou se jednalo o typického představitele západní kultury, v případě „exotických“ fotografií tedy o reprezentanta koloniálních vládů.

Fotoaparát v ruce bílého muže (doslova, ženy se přístroje zmocňovaly zcela výjimečně) reprezentuje zároveň mocenský nástroj: jen bílý představitel euro-americké západní kultury je vybaven fotografickým aparátem, a tedy jen on má možnost pořizovat snímky a žádat ostatní, aby zaujímali pozice podle jeho představ a byli „zvěčněni“. Tento termín je výstižný, protože určitý okamžik je vyrván plynutí času, je izolován od kontextu svého vzniku a je znovu předkládán kdykoli a kdekoli budoucím divákům. Tím se stává zmíněným auratickým obrazem, důležitým a výjimečným: z každodenní situace se stává jedinečnou událost. Toho dokonale využívá například **sociální fotografie** – běžné snímky každodenních činností či nečinností v určitém prostředí, izolované od svého původního místa i času a znovu předložené v prostoru galerie, výstavní síně nebo muzea či otištěné v časopise nabývají obecných významů a reprezentují již nikoli konkrétní moment v životě jedince, ale zobecněnou sociální situaci.

Snímaný jedinec je navíc dokonale anonymní (nemůže mluvit, tedy se individualizovat, představit se, na rozdíl od filmu, kde jsou právě pro autentifikaci postavy mnohdy mluvčí před kamerou vyzýváni k tomu, aby se představili) a stává se znakem, reprezentuje celou skupinu. Na rozdíl od slova, které je symbolickým zobecněním množiny jedinečných reprezentantů vymezené kategorie (např. „běloch“), stává se konkrétní vyfotografovaný člověk obecným znakem. To je patrné na **koloniálních pohlednicích**, kdy popis k obrázku pózujícího Afričana uvádí např. „Typ Bakamba – Francouzské Kongo“ (konkrétní pohlednice, autor Jean Audema, kolem roku 1905; otištěno In MacDougall, 2006, s. 184). Příkladem institucionálního využití této vlastnosti fotografie bylo např. angažování profesionálních fotografů vládními agenturami (Resettlement Administration, Farm Security Administration) v USA v době hospodářské krize

v polovině 30. let 20. století (program byl v letech 1935 až 1940 vládou financován v rámci Rooseveltova plánu na restrukturalizaci amerického hospodářství New Deal, do dějin fotografie vstoupily z tohoto souboru především snímky fotografky Dorothy Langeové). Fotografové byli vysláni na dělnická předměstí průmyslových měst, aby zachytili život nezaměstnaných, nebo do oblasti Velkých Plání amerického Středozápadu, sužovaných zároveň hospodářskou krizí a ekologickou katastrofou, aby nafotili život rodin farmářů opouštějících svá hospodářství proměněná v poušť, kočujících, tábořících a marně hledajících práci.

Dialektika fotografie spočívá v tom, že zobrazený jedinečný a konkrétní objekt se stává zobecněným pojmem, samotný fakt zachycení objektu mu ale dodává výjimečný status – stálo za to jej zachytit. Zcela obyčejné věci nabývají na důležitosti, na tom je založena například **reklamní fotografie**, ale nejen ona. Spolu s rozšiřováním běžně dostupného technického vybavení se vytrácí ona mocenská nerovnováha mezi tím, kdo fotografuje, a tím, kdo je fotografován. Fotografování samo ztrácí status výjimečného aktu a lidé se snaží zachytit a uchovat soukromé vzpomínky v podobě rodinných fotografií, fotografií z cest, zachycení běžných okamžiků každodenního života. V době masového rozšíření možnosti pořizovat fotografické snímky (zařízení k tomuto účelu jsou součástí běžných mobilních telefonů a skrývají se nad obrazovkou našich osobních počítačů) a okamžitě je ukazovat prostřednictvím internetu komukoli a kdekoli se naskytá několik nových témat a oblastí, na které může antropologie zaměřit svou pozornost. Předpokládáme, že při uvědoměném jednání má každý snímek určitý důvod. Z fotografovaného objektu usuzujeme na jeho význam, který má pro zhotovitele snímku – byl uznán za důležitý, hodný zájmu, vhodný k zachycení a uchování ve fotografické paměti i sdílení s ostatními. V elektronickém digitálním světě soukromých obrazů vržených do veřejného kyberprostoru se tedy otevírá nové pole výzkumu funkcí a významů, které hrají obrazy ve společnosti.

8.3 Film

Velkým problémem oboru vizuální antropologie je časté redukování celého spektra metod a směrů na oblast dokumentárního etnografického filmu, které mnohdy vedlo až ke ztotožnění celého oboru právě s **filmovým dokumentem**. Za možnou příčinu můžeme označit fakt, že film se stal jedním z kulturně dominantních fenoménů 20. století. I když v jeho druhé polovině začíná převládat televize, filmy byly a jsou nadále natáčeny a televize jim pak slouží jako distribuční kanál. Tento způsob distribuce ale zase zpětně ovlivňuje filmovou tvorbu, která reaguje na potřeby zaujmout co nejširší množství pasivních diváků. Zatímco **promítání filmu** v kině vyžaduje aktivní účast diváka (je třeba fyzické aktivity, obléci se a vyrazit do veřejného prostoru) a stává se i společenskou událostí (proměny instituce kina a kinosálu jsou zajímavým tématem vizuální antropologie),

televize se „vlamuje“ do soukromého prostoru svých diváků a její vnímání je tedy odpovídajícím způsobem odlišné: vnímání filmu v kině představuje určitým způsobem událost vytržení z každodennosti, zatímco televize spoluutváří každodennost ve formě kulisy, a film sledovaný v televizi se tak stává něčím zcela běžným, a tedy méně důležitým. Přizpůsobování produktu očekávání předpokládaného indifferenčního diváka vede i k výraznému zjednodušení etnograficky zaměřených televizních pořadů, k reprodukování stereotypů a v důsledku ke zploštění etnografického filmu.

Na druhé straně je nutné zdůraznit, že právě **etnografický film** několikrát významně vstoupil do dějin kinematografie a ovlivnil filmovou řeč i technologii. Flahertyho *Nanook of the North* (*Nanuk, člověk primitivní*, 1922) bezesporu otevřel cestu do narativní kinematografie nehercům. Příznačné pak je přirovnání **Roberta Flahertyho** k Jeanu Jacquesovi Rousseauovi v knize *Dějiny filmu* Georgese Sadoula. Flaherty přispěl, stejně jako Rousseau, k upevnění stereotypu „romantického divocha“, bojujícího s přírodou, v němž je ukotvena tradiční dichotomie příroda versus kultura. **Jean Rouch** byl přímým inspirátorem technologické revoluce *cinéma-vérité* (natáčení lehkými 16mm kamerami se synchronním zvukem je jedním z významných znaků, charakteristických pro přelom ve filmové tvorbě na počátku 60. let 20. století). Rouch zároveň významnou měrou inicioval vznik afrických národních kinematografií v bývalých francouzských koloniích v rovníkové Africe. Techniky a způsoby natáčení, způsob reprezentace jinakosti v práci s lidmi před kamerou a další impulsy, které vzešly z etnografického filmování, byly důležitými inspiračními zdroji pro mnohé významné proudy a směry v dějinách filmu. Proto nelze odkazovat filmové reprezentační metody vizuální antropologie pouze do oblasti filmu dokumentárního (diskutabilnost kategorií „dokumentárního filmu“ a v binární opozici stojící „fikce“ či „hraného filmu“ ponechme stranou). Tvůrci jako **Ermanno Olmi** (nar. 1931) dokazují (např. ve festivalově oceněném filmu *L'albero degli zoccoli*, *Strom na dřeváky*, Itálie, 1978), že etnografické metody rekonstrukce či „záchranné etnografie“ nelze přiřadit jen jedné žánrové oblasti.

Zmíněná „záchranná etnografie“, tedy dokumentace aktuálně mizejících praktik, řemesel, způsobů života, byla smyslem vizuální antropologie, jak ji v pozdějším období vnímala **Margaret Meadová**: zdokumentovat a uchovat v co nejkompexnější podobě projevy lidského chování, aby mohly být v budoucnu znovu zkoumány a studovány za pomoci dokonalejšího kognitivního aparátu. Současné metody ještě nejsou na dostatečné úrovni, a až jí dosáhnou, studovaný jev už nebude reálně existovat. Obdobné motivace stály u zrodu ambiciózního projektu *Encyclopaedia Cinematographica*. Projekt byl zahájen v roce 1952 na půdě Institutu pro vědecký film (Institut für den Wissenschaftlichen Film) v Göttingenu a spočíval v dlouhodobé filmové dokumentaci technologických postupů, rituálů, tanců a dalších viditelných aktivit z celého světa na přísně

vědecké bázi. „Smyslem tohoto podniku bylo shromáždit co nejvíce co možná nejpřesnějších dat, vyloučit chyby vzniklé běžným vizuálním pozorováním a zpřístupnit tato data pro srovnávací studium“ (Petráň, 2011, s. 138). Pro tento účel byla vypracována podrobná metodika, kterou se kameramani a vědci pořizující filmový záznam museli řídit a která určovala i způsob kontextualizace filmové dokumentace, strukturu doprovodného dokumentačního textu, rozsah a charakter terénního výzkumu předcházejícího natáčení, způsob výběru reprezentativního vzorku. Po více než dvě desetiletí let vznikaly tyto deskriptivní faktografické etnografické vizuální databáze, než si nástup nové generace vědců prosadil v göttingenském institutu změnu metod, směřující k rozvolněnější filmové struktuře, bližší běžné etnografické filmové tvorbě.

Ve výčtu tvůrců etnografických filmů, kteří významným způsobem proměnili způsoby užití filmu v antropologii a uvažování o filmu jako o nástroji poznání a přispěli k paradigmatickým posunům, patří stěžejní místo již zmíněnému Flahertymu, který neměl antropologické vzdělání, a přesto se jej většina veličin oboru dovolává. Seminář, který po jeho smrti organizovala jeho manželka Frances Flahertyová v USA, svedl dohromady množství vynikajících etnografů a filmařů z celého světa a stal se inspirací i příležitostí k navázání spolupráce pro množství významných projektů. Rouch tu například objevil nastupující generaci frankofonních kanadských filmařů a do Evropy přivedl vynikajícího kameramana Michela Braulta. Rouchova tvorba osciluje mezi pólem fascinace událostí, jeho uchvácený kameraman – pozorovatel – se pohybuje v magickém rozpoložení filmového transu (*ciné-transe*) a stává se jedním z účastníků děje, a polohou filmaře – iniciátora dění, který vymezí základní situaci a pak již nezúčastněně pozoruje postavy improvizující v rámci jím vytyčené hry. Rouch se ve svých inovativních metodách naprosto vzdaluje ideálům pozitivistické etnografie a využívá filmu jako nástroje iniciujícího lidské jednání.

Film se stává záminkou k vytváření situací, důvodem setkávání a jednání. **Robert Gardner** byl dalším z filmařů, který nepodřizuje strukturu filmu objektivnímu etnografickému popisu a rozvíjí potenciál filmu vlastních výrazových prostředků, operujících v podstatné míře emocemi, což se setkává s odmítavým postojem mnoha soudobých antropologů, zakořeněných v tradičním pozitivistickém paradigmatu. **David MacDougall** posunul etnografickou filmovou zkušenost **pozorování** (*observational cinema*) do roviny společné zkušenosti, sdílené filmaři a filmujícími, a definoval tak princip filmu coby **účastenství** (*participatory cinema*). MacDougall se vzdává symbolické moci, když dává kameru, tedy nástroj, skrze nějž se moc (zachycení obrazu, zpodobení – uzmutí podoby) realizuje, do rukou protagonistům filmu a vydává se všanc objektivu, který na něj zamířili ti, které měl on sám dosud v hledáčku své kamery. Namísto pozorování jinakosti se „jiný“ stává partnerem při natáčení, spoluautorem.

Zcela jinou možnost, založenou též na principu autorství v rukou „druhého“, nabídli ve svém experimentu *Through Navajo Eyes* (1972) **Sol Worth** a **John Adair**. Navazské indiány, při jejichž výběru bylo zásadním kritériem to, že účastníci experimentu během svého života v podstatě nepřišli do styku s audiovizuálním způsobem zobrazování ani jako diváci, zaškolili v obsluze 16mm filmových kamer a nechali je točit; poté analyzovali natočený materiál a snažili se identifikovat modus vizuálního vyjadřování lidí s nulovou filmovou diváckou zkušeností. Film se tak stává nástrojem k **poznání kognitivního aparátu „druhého“**.

Zásadním problémem etnografického filmu zůstávají rozdílné motivace, strategie a cíle vědců a filmařů. Vzhledem k tomu, že film je většinou záležitostí spolupráce několika specializovaných profesí a jeho zvládnutí vyžaduje technické kompetence i určitou teoretickou průpravu, nestává se často, aby antropolog byl zároveň vynikajícím filmařem, který by se navíc obešel bez spolupráce s dalšími členy filmového štábu. Zde leží úskalí etnografického filmování, neboť vědci a filmaři musí být schopni pochopit důvody vedoucí k odlišným přístupům k tématu a musí umět vyjednat způsob natáčení i podobu výsledného díla. Zatímco **vědci** usilují o poznání a předávání poznánoho, **filmaři** se snaží dobrat nového a neotřelého zobrazení založeného na tvůrčí individualitě. Cílem filmařů není vědecký popis a kritická analýza, ale umělecké dílo ukotvené v novém a odlišném nahlížení na realitu. Ústředním bodem umění je jeho tvůrce a demonstrace jedinečné tvůrčí invence, zatímco vědec se snaží potlačit a překonat kulturní a sociální zátěž, danou původem, výchovou či vzděláním, ve snaze dobrat se obecných konceptů, na kterých se jeho individuální předurčení projeví co možná nejméně (byť je toto paradigma dekonstruováno v postmoderní teorii). Zatímco umělec vědomě demonstruje v díle své nespoutané „Ego“, vlastní „Já“ vědce je v soudech a názorech korigováno autoritou vědeckých přístupů a paradigmat. K tomu přistupuje celý komplex rozdílných strategií.

Partnerství antropologa a snímaných aktérů je založeno na dlouhodobé důvěře a respektu a zodpovědnosti antropologa vůči partnerům výzkumu. Zcela jiný je přístup filmaře, pro kterého jde o protagonisty filmu, herce, s nimiž se už pravděpodobně nikdy nesetká a kteří jsou pro něj reprezentanty myšlenek filmu, souborem znakových situací, filmovými postavami. Pro antropologa jde o postavy reálné. Získávání informací na základě pozorování, tedy dlouhodobého pobytu v terénu, je zcela v rozporu s požadavkem efektivity filmařské praxe, což souvisí s odlišnými ekonomickými mechanismy vědy a filmové produkce. Pronájem drahé filmové techniky a nezbytná přítomnost specialistů si vynucují zkrácení natáčení na dobu nezbytně nutnou, což ovlivňuje, spolu s dalšími faktory, chování snímaných lidí a z každodenního života vytváří mimořádnou událost – akt natáčení. Snahou antropologa je naopak co nejméně svou přítomností zatěžovat a ovlivňovat běh věcí. Celá řada dalších faktorů proměňuje běžnou situaci antropologického

výzkumu, založenou na interakci badatele a jeho partnerů, ve specifickou hru s více aktéry. Výsledný film je potom zobrazením chování a jednání oněch aktérů v rámci této specifické situace, nikoli objektivní filmovou kopií reality. A právě v tom tkví specifický **přínos filmu** jako jednoho z nástrojů vizuální antropologie – divák je zprostředkovaně přítomen aktu natáčení, sleduje interakce v průběhu jejich utváření, spolupodílí se na produkci myšlenek a je účasten na emocích, které zažívali aktéři, ať už v průběhu natáčení nebo ve střihně či při dokončování filmu. Film pak funguje v roli specifického výstupu antropologického výzkumu jako jiný typ strukturovaného textu, operující nikoli pojmovou symbolizací a abstrakcí psaného textu, ale konkrétními obrazy, zvuky, projevy mluvy, gesty, mimikou, nonverbálními projevy a emocemi, kdy nejsme odkázáni jen na zprostředkování toho, co se říká, ale přímo sledujeme i to, jak se to říká, a dostáváme tak do rukou argumenty k vlastnímu soudu a poznání.

8.4 Televize

V druhé polovině 20. století se televize stává významným distribučním kanálem pro filmovou produkci, tedy i pro filmy dokumentární, které zabírají velkou část vysílacího času. Je nutné si ovšem uvědomit specifika televizního média. Nejde jen o **diametrálně odlišný způsob sledování**: zatímco v kině je člověk, pevně usazený v potměném sále, spolu s dalšími diváky, soustředěný na dění na plátně, televize se stala součástí domácího mobiliáře a dnes proniká z obývacího pokoje do kuchyně a dětských pokojů, do barů a veřejných prostor, kde není prvotní aktivitou přítomných sledovat televizní program. Dalším aspektem je **historické určení funkcí televize**, které nerozvíjí funkce filmu, ale spíše rozhlasu. Základním principem televize od jejího počátku, od technického experimentu s dálkovým přenosem obrazu k prvním pokusům o praktické využití ve 20. a 30. letech 20. století, je **přímý přenos**, tedy možnost být zprostředkovaně přítomen události, která se aktuálně odehrává někde jinde. Tato vlastnost televize zároveň působí jako verifikace sledovaného: to, co vidíme v televizi, se skutečně právě děje. Na tom staví nejen přenosy politických vystoupení, státních aktů, významných událostí, sportovní či divadelní přenosy, přenosy koncertů, ale i populární zábava ve formě nejrůznějších „*reality show*“. Tento princip je velmi závadějící, protože televizní diváci jej automaticky vztahují na jakékoli televizní programy a pořady: co je ukazováno v televizi, to se skutečně děje, resp. se stalo.

Na fenomén televizní autority jsou navázány různé mocenské strategie (politikové se snaží ovládnout média a televizi, pokud jim není přímo podřízena) a ideologické manipulace, z nichž nejprimitivnějším, a tedy nejviditelnějším příkladem je **reklama**. V počátcích televizního vysílání bylo ovšem toto koncipováno po vzoru rozhlasu jako veřejná služba a zaměření televize tak mělo, vedle zpravodajské funkce, akcentovánu **funkci osvětovou**. Proto v televizních

staničních vznikalo množství naučných pořadů, opět po vzoru rozhlasu. Mezi nimi samozřejmě i **dokumentární filmy a pořady s etnografickou tematikou**. Etnografický film se tak dostává do dalšího dilematu: neřeší už jen problém, jak zůstat vědecky relevantním výstupem i uměleckým dílem, ale navíc otázku, jak být srozumitelný co nejširšímu okruhu diváků. Do filmu proniká postava vědce, autority, která zaručuje pravdivost předkládaných informací a působí v roli popularizátora. Vývoj televizních žánrů spojených s etnografií a dokumentární filmovou oblastí vizuální antropologie přibližuje detailněji autor tohoto textu ve své citované monografii (Petraň, 2011).

Timothy Asch se ve spolupráci s **Napoleonem Chagnonem** snažil dostat nárokům vědeckého imperativu i ve filmové podobě vizuální antropologie: doprovázel filmové záznamy vysvětlujícími titulky, příbuzenskými diagramy (ve známém příkladu ze série natočené u Janomamů *The ax fight*, 1975). Přitom si uvědomoval nestrvitelnost takto strukturovaného produktu pro běžné diváky a pokoušel se nalézt kompromis, který by byl akceptovatelný pro televizní distribuci. O tom, že standardy televizních pracovníků se značně liší od estetiky hodnotných etnografických filmů, se přesvědčili i **David a Judith MacDougallovi**, když dodali do vysílání intelektuálně zaměřeného kanálu *La Sept* (předchůdce francouzsko-německé stanice *Arte*) svůj oceňovaný film z trilogie *Turkana Conversations – The Wedding Camels* (1974): „Zavolali nám ze studia, které mělo připravit francouzskou verzi filmu, a byli naprosto zděšení: ten film není sestříhaný! Dodali jste nám jen denní práce! Chybí komentář! Po všech stránkách považoval technik obdržený materiál za nevysílatelný“ (Colleyn, 1992, s. 32). Asch se pokusil, u vědomí tohoto úskalí, reflektovat jakýsi návod, kterak zpřístupnit běžným divákům antropologicky zaměřenou tematiku, a bezděky tak upozornil na zjednodušující stereotypy a „triky“ televizních řemeslníků: „Zaměřením na akce několika lidí, provozujících aktivitu, které jsou objektem antropologického výzkumu, a tím, že kamera bez přerušení snímá po dlouhou dobu, je výsledný materiál předurčený k výzkumným účelům. Když přidáme několik záběrů místa z dálky a několik prostřihů, k tomu nasnímáme pár rolí filmu podle připraveného scénáře, pořízený materiál může stejně dobře posloužit jako denní práce pro střih výukového filmu i filmu pro televizi“ (Weinberger, 1994, s. 14).

Popsaný princip považujeme ovšem z hlediska filmové tvorby i vizuální antropologie za kontraproduktivní: „Aschův šokující návod na instantní film dokonale ilustruje přístup, který sice umožnil etnografům-filmařům na čas proniknout do televizní distribuce, ovšem za cenu ztráty kredibility oboru. Podobný přístup plně vyhovoval zautomatizované výrobě televizních společností, chrlících minuty a hodiny vysílacího času s minimálními náklady: vědci i etnografičtí filmaři nabízel s vidinou popularizace své práce filmy, které byli mnohdy ochotni mrzačit, uzpůsobovat požadavkům televizních dramaturgů, a ustupovali stereotypům televizní produkce“ (Petraň, 2011, s. 143).

Etnografický film se celkem pravidelně objevoval na televizních obrazovkách a zařadil se mezi oblíbené televizní žánry. Mezi ambiciózní projekty patřila britská *Granada TV*, která se jako součást koncernu držícího monopol na televizní reklamu nemusela ohlížet na statistiky sledovanosti. Režisérům poskytovala dlouhodobě financované stáže, během kterých spolupracovali s antropology. Motivací byla snaha čelit základnímu rozporu mezi přístupy televizních tvůrců a vědců, který formuloval antropolog **Chris Curling**: „Tento typ filmové produkce vyžaduje hodně času, zatímco v televizi musí být vždycky všechno hotovo do zítřka. Někam přijedete a ve chvíli, kdy se teprve seznamujete s prostředím, takže nejste skutečně připraveni, už musíte začít točit. Je to velmi frustrující“ (In Ginsburg, 1992, s. 83).

V USA se vážně míněné **pořady s antropologickou tematikou** dostávaly na televizní obrazovky od roku 1953 (CBS¹⁸¹: *Adventures*, ve spolupráci s American Museum of Natural History). Televizní společnosti totiž podléhaly státní legislativní kontrole a musely u Federální komise pro komunikace (Federal Communication Commission) obnovovat každé tři roky licenci, vázanou na naplňování specifických veřejných potřeb a služeb vzhledem k charakteru stanice. Navíc byl v roce 1967 vyčleněn zvláštní rozpočet pro edukativně zaměřené televizní vysílání. Komerční televizní stanice vyčlenily část rozpočtu na dokumentární tvorbu a etnografové, urbánní antropologové a archeologové se zabydlovali na obrazovkách po boku televizních seriálů a televizních kazatelů. Ambiciózním projektem byla série vědeckých filmů *Nova*¹⁸² (PBS¹⁸³, 1974) nebo pořad *Odyssey* (The Corporation for Public Broadcasting, Polaroid, National Endowment for the Humanities, 1980–1982), v jehož rámci byly uváděny i nezávislé etnografické filmy (např. Marshallův *N!ai, the Story of a !Kung Woman*).

Postoj televizních programových pracovníků, resp. majitelů televizních stanic vystihuje úryvek z rozhovoru v *New York Times* z roku 1985: „Kdyby někdo rozhodl, že dokumenty z televize zcela zmizí, nadělalo by to spoustu rámu během následujících čtyřadvaceti hodin a pak už nic“ (Ginsburg, 1992, s. 80). V roce 1983 deregulační politika prezidenta Ronalda Reagana změnila pravidla vydávání licencí televizním stanicím a místo dokumentárních filmů zaujaly **komerční televizní produkty**. Nutno ovšem dodat, že ve stejné době dochází k uvolňování přenosových kapacit a vznikají specializované kanály, v nichž dostává příležitost i žánr etnografického filmu.

Televizní médium mnohde tvořilo a stále tvoří součást rozsáhlých mediálních koncernů. Vznikají tak audiovizuální extenze některých obrázkových časopisů. **Robert Drew** zakládá v 50. letech 20. století svou skupinu *Drew Associates*, sdružující významné filmaře (Richard Leacock, bratři Mayslessové) a produkující filmové dokumenty, které znamenaly dějiny kinematografie při mediálním koncernu *Time – Life*. *National Geographic* vytváří televizní dokumenty dodnes. Tato produkce, jejímž smyslem je uspokojit

očekávání diváka, se nutně ocitá v pasti reprodukováných stereotypů a společenských a kulturních klíšé.

Projekty, které překračují očekávaný způsob zobrazení, mohou narazit nejen na významné odmítnutí diváků, ale i na odpor institucionální, jak se to stalo v případě projektu antropologa **Asena Balikciho** *Netsilik Eskimo Film Series* (1965). Balikci se inspiroval metodou Roberta Flahertyho a za aktivní účasti protagonistů zrekonstruoval život Inuitů tak, jak probíhal před rozšířením střelných zbraní, které se projevilo jako spouštěcí mechanismus akulturačního procesu a rozpadu tradičních sociálních vazeb. Jeho série byla financována institucemi National Film Board of Canada a Education Development Center a byla primárně zamýšlena jako výuková pomůcka programu výuky sociálních věd na amerických školách MACOS (*Man, a course of study*): „Záměrem programu MACOS a s ním spojených materiálů bylo přiblížit žákům pátého stupně v Americe antropologický pohled na člověka, jeho hlavní atributy a jeho místo v přírodě a společnosti. Implicitně vycházel kurz z relativistické filozofie, který obsahoval lehkou kritiku etnocentrismu. Krátce po zavedení výuky kurzu MACOS v několika tisících škol následovala tvrdá kritika, formulovaná ‚dotčenými rodiči‘ a směřovaná převážně proti základním filozofickým předpokladům kurzu“ (Balikci, 2003, s. 190). Radikální odpor vyvrcholil interpelací poslance Conlana v Kongresu USA dne 11. května 1976, který prohlásil: „Přehánění médií bylo vždy zmírňováno černobílým obrazem a mluveným průvodním komentářem, které oddělovaly diváka od aktuální přítomnosti a nabízely úhel pohledu. Nové filmy jsou v živých barvách a bez komentáře. Je v nich jen každodenní násilí a smrt“ (Balikci, 2003, s. 190). Balikci spatřuje částečné zdůvodnění vlny odporu extrémně pozitivními stereotypy vnímání Eskymáků v americké populární ideologii. Balikciho projekt byl motivován primárně edukativně. Protesty veřejnosti v souvislosti s uváděním filmů v rámci výukového programu byly vykompenzovány diváckým úspěchem televizních pořadů, které z původní série vyrobily televizní společnosti“ (Petráň, 2011, s. 147–149). Balikci komentuje úspěch televizních verzí původního projektu, určeného školákům, jako neočekávaný a zdůrazňuje původní edukativní záměr celého podniku (srov. Balikci, 2003, s. 190).

Nový rozměr v užití televize přinesl **rozvoj lokálních kabelových sítí** v 70. a 80. letech 20. století a posléze uvolnění frekvencí, které umožnilo vznik většího množství televizních stanic. Televize, původně médium s celostátní působností, zaměřené na všechny obyvatele, získává funkci lokálního a komunitního média, oslovujícího určitý okruh diváků. Velké zkušenosti s lokálními kabelovými televizemi učinily geograficky izolované místní komunity v Kanadě. Televizní vysílání se tu dostalo do rukou obyvatel, kteří rozhodovali o obsahu vysílání a vybírali a vytvářeli programy. Postupně se podařilo zapojovat místní občany, kteří sami přispívali k televiznímu programu dle svých schopností a možností. Průvodci pořadů se tak stali sousedé a program

kopíroval běžnou televizní produkci na lokální, personifikované úrovni.¹⁸⁴ Na těchto principech je postavena i koncepce tzv. „domorodých médií“ (*indigenous media*), která hraje důležitou roli v místním životě a stávají se prostředkem formování znovuobjevovaných či vznikajících identit. Rozšířené technické možnosti šíření televizního signálu a s nimi spojený vznik dalších kanálů umožňují i vznik **specializovaných stanic**.

V Makedonii v roce 2008 paralelně vysílaly dva romské kanály a tento stav platí ještě v roce 2014. Provozovatelé takových stanic jsou většinou zároveň moderátory, kameramany i techniky. Informace důležité pro romskou komunitu se tu střídají s komerčními filmy, odbavovanými v pochybné technické kvalitě z běžných videokazet a DVD disků, samozřejmě bez ohledu na autorská práva. V Rumunsku v květnu 2010 přepínal autor této práce televizní kanály v hotelovém pokoji v centru Bukurešti a hned čtyři stanice byly zaměřeny na lidovou kulturu a tradici, dvě dokonce nesly v názvu i přídomek „etno“. Struktura programu kombinovala studiová vystoupení folklorních souborů a zpěváků, videoklipy a hudební produkce zcela v duchu oblíbeného televizního dechovkového pořadu Československé televize z dob normalizace, nazvaného *Sejdeme se na Vlachovce*. Skupina diváků v důchodovém věku naslouchající hudební produkci, eventuálně tančící v hospodském sále či v sále kulturního domu, zpívající nažehlení Valaši na horských hřebenech, moderátorka v muzeálně aseptické komůrce skanzenu, studio s vyšňořenou kapelou a s dojatě pokyvujícím publikem. [...] Balíkcí komentuje tuto folklorizující tendenci taktó: „Viděl jsem několik filmů z východoevropských zemí o skupinách, které tančí a zpívají, a jsou natočeny buďto *in situ*, nebo na pódiu. Choreografie i hudba byly bezpochyby tradiční. Jenže ve snaze udělat věci krásné byly vybrány pouze ty nejhezčí dívky, tradiční kroje byly nadstandardně zdobné a samozřejmě perfektně čisté. Když se vystoupení odehrávalo ve vesnici, domy byly uklizené. Taneční parket byl jako zahrada a přihlízející staříci byli dojatí a spokojení. [...] Tím, že se scénář, pokud se ho tvůrci strnule drží, obsesivně soustředí na tradiční (rekonstruované), vytěšňuje veškerou spontaneitu ze samotného pole akce a vytváří efekt muzeální sterility“ (Balíkcí, 2003, s. 182–183).

Strategie a konkrétní **praktiky etnorevitalizačních snah a tendencí**, jejichž smyslem je exprese jedinečné identity vymezující se vůči globálnímu zplošťujícímu kulturnímu tlaku, zahrnují do svého repertoáru i tak celosvětově médium, jakým je televize. Přejímání mediálních forem a žánrů dává vzniknout bizarnímu kulturnímu mixu, pastiš původních, tradovaných, imaginárních, vymyšlených i přejatých prvků formuje i deformuje vědomí tradice v kontinuálním procesu. Zmíněné role a funkce televize v poslední době beze zbytku přebírá **internet**. Snadnost zhotovení audiovizuálních produktů a jednoduchost jejich umístění na web spolu se vznikem virtuálních komunit ukazují nové mechanismy formování identity i způsoby sociálního pobý-

vání. Televize ukázala cestu novým médiím, která ji teď tlačují do marginální úlohy.

8.5 Tvůrčí experiment, umění a antropologie

V předešlé podkapitole jsme narazili na dvojí status etnografického filmu, tedy uměleckého díla a vědecké práce (vědecké metody, coby způsobu zkoumání, i vědeckého výstupu, tedy formulace poznatků). Stejně tak lze ale na veškerá vizuální umělecká díla, tedy na produkty tvůrčího procesu, ale i na samotný tento tvůrčí proces a umělecké formy jednání a performance nahlížet jako na **způsob zkoušení a poznávání světa**, tedy na prakticky provozovaný kognitivní proces, který úzce souvisí s antropologickým poznáním. Jakékoli umění, které se vyjadřuje k lidskému pobývání ve světě, nevyhnutelně naráží na spoustu témat, která jsou předmětem vědeckého studia antropologických disciplín. Je tedy zákonité, že se zájmy antropologů i umělců protínají. V úvodu jsme zmínili analýzu uměleckých děl spolu s dalšími produkty materiální i nemateriální vizuální kultury, jako jeden z předmětů zkoumání. V tuto chvíli nám jde i o opačnou cestu – **umění poučené vědeckými poznatky a oboustranně obohacující tvůrčí setkávání vědy a umění**, z něhož se rodí metodologicky i epistemologicky přínosné podněty.

V průběhu 20. století těžili z tohoto setkávání především tvůrci avantgardních a modernistických směrů v umění, umělci orientující se na společenskou akci, sociální reflexi a kritiku. Surrealisté v poezii i ve výtvarném umění, **Joris Ivens, Chris Marker, Frederick Wiseman** či **Raymond Depardon** v dokumentární kinematografii, **Maya Deren** v experimentálním filmu (zároveň jsou všichni jmenovaní filmaři uváděni v literatuře v souvislosti s vizuální antropologií), nespočet směrů a škol sociální fotografie v moderních velkoměstech a rozvinutých průmyslových centrech (Alfred Stieglitz, Paul Strand a newyorský Camera Club, Worker's Film and Photo League), performance a akční umění 60. let 20. století jsou jen notoricky známými příklady umělců inspirovaných vědeckými metodami, překračujících hranice tradiční estetiky a odkazujících se k sociální analýze, zkoumání postavení a chování člověka v konkrétním sociálním kontextu. Přístup vědců byl oproti tomu opatrný a nedůvěřivý. Kánon vědecké práce v oblasti společenských věd (*humanities*) se snažil přiblížit „objektivním“ metodám exaktních přírodněvědných oborů (*sciences*) a stavěl na empirických základech a tradici pozitivistické klasifikace a deskripce. Přístup etnografů, sociologů a antropologů byl navíc ve vleku jejich instrumentace – na pozorování, zaklínající se objektivitou, navazoval stejně objektivní popis a analýza, ukotvené v jazyce: tradiční metody vědecké práce totiž ústí v text, a samotná práce je tudíž jazykem a psaným textem strukturována stejně jako příslušné způsoby myšlení. Možnost změny kognitivního vědeckého aparátu a jeho otevření vizualitě a dalším smyslovým vjemům, novým způsobům argumentace, nezatíže-

ným lingvisticky strukturovaným způsobem myšlení, plně otevřel až sborník **Jamese Clifforda** a **George E. Marcuse** „*Writing Culture*“ (Clifford, Marcus, 1986) a následná diskuse v 80. letech 20. století, ústící v určitý „epistemologický obrat“ minimálně v antropologii. Subjektu vědce je plně přiznána tvůrčí autorita, vědecký text je vnímán analogicky k tvůrčímu procesu s paralelou v uměleckém textu, dosud platný kánon „objektivního“ vědeckého popisu (a poznání) ustupuje **interpretativnímu, reflexivnímu a kritickému psaní i čtení** (procesu poznávání).

Tento obrat zároveň otevřel cestu k tomu, aby se i v akademickém prostředí společenských věd dostalo satisfakce umělcům a umění: dochází k rozpoznání potenciálu uměleckého experimentu, performance, reflexivního uměleckého díla, akčního umění a tvůrčí umělecké společenské intervence v rovině praktického fungování a utváření společenských vztahů i v rovině jejich reflexe a interpretace. Třídenní konference konaná v roce 2003 v galerii Tate Modern, nazvaná *Fieldworks: Dialogues between Art and Anthropology*, a následný sborník textů, které z příspěvků pronesených na této konferenci zčásti vycházejí (Schneider, Wright, 2010), se staly průlomem v tradičním vnímání **role umění a umělců v antropologickém výzkumu**.

Umělci a jejich tvorba byli dosud výlučně „objektem“ zájmu. Samotná umělecká díla a produkty tradiční umělecké a řemeslné výroby, artefakty spojené s náboženskými praktikami a tvůrčí postupy byly chápány jako intaktní matérie, které antropologická deskripce a výklad teprve dodá epistemologickou hodnotu. Kognitivní funkce samotného procesu umělecké tvorby, obdobná tradičním metodám vědecké práce, nebyla v umění dlouho rozpoznána. Teprve zmíněné výzkumy a vědecké práce, které se vyvinuly na počátku nového tisíciletí (nikoli náhodou je příspěvatelem, resp. editorem obou výše zmíněných sborníků právě neustálý inspirátor nového promyšlení vědecké práce George Marcus, vedoucí Centra experimentální etnografie na University of California v Irvine), upozorňují na společné metody a postupy práce antropologů a angažovaných umělců.

Dlouhodobý pobyt v terénu, zúčastněné pozorování a aktivní participace na událostech a společenských procesech v rámci zkoumané, resp. zobrazované či jinak ztvářované komunity jsou v obou případech autorskou subjektivní interpretací jedinečné zakoušené zkušenosti, která je interakcí mezi komunitou a výzkumníkem, resp. umělcem i hybatelem procesu oboustranné proměny. Vědecká práce i umělecké dílo jsou pak dvěma různými výstupy tohoto procesu. Z kognitivního hlediska, vzhledem ke své vypovídací hodnotě, a jako výsledek, záznam a interpretace zažité a zakoušené zkušenosti, jsou tyto výstupy stejně důležité. **Umělecká zkušenost a zkušenost vědecká** se tak dostávají do určité rovnováhy: „každá věda je založena na pozorování a pozorování je založeno na účasti, [...] na úzkém propojení procesu percepce a akce mezi pozorovatelem a aspekty světa, které jsou předmětem jeho pozornosti. Má-li být věda koherentní praktikou poznání, musí být vystavěna

na základech otevřenosti spíše než uzavírání, účasti spíše než odstupu. [...] Poznání, vědění musí být spjata s bytím, epistemologie s ontologií, myšlení se životem“ (Ingold, 2006, s. 9–20, In Schneider, Wright, 2010, s. 7).

Další otázkou pak zůstává percepce obou zmíněných typů výstupů: zatímco vědecká práce zůstává známá téměř výlučně vymezené a relativně úzké skupině akademiků, badatelů a studentů, umělecké dílo je prezentováno široké veřejnosti prostřednictvím nejrůznějších institucí a médií a dostává se tak nejen k širšímu, ale i k mnohem pestrobarvenějšímu okruhu recipientů. Pro antropologii jako obor je tedy symbióza s uměním výhodná z hlediska širší prezentace. Nabízí cestu, kterák zpřístupňovat antropologické myšlení a bádání v oblastech, kde se pole zájmu obou disciplín, vědy a umění, překrývají a jejich metody prolínají. Vzájemná metodologická inspirace je pak dalším přínosem souznění vědy a umění.

Pro současné angažované umělce se vědecké metody stávají vzorem k **tvůrčímu uchopení tématu**, ke způsobu pobývání s ním i k formálnímu strukturování samotného výsledku tvorby. Mnohá umělecká díla dnes využívají technologie a postupy vyvinuté pro vědecké účely. Další se přímo odvolávají na principy vědecké dokumentace či deskripce tím, že aplikují principy vědecké práce na tvůrčí činnost v oblasti umění. Antropologie jako věda se zase metodologicky inspiruje v oblasti experimentálních přístupů moderními uměleckými formami, jako jsou performance, akční umění, komunitní hudební, divadelní či *site specific* projekty. Výzkumník vstupuje do děje, stává se zúčastněným aktérem a mnohdy iniciuje a moderuje vzniklé situace, interakce, sociální procesy. V této souvislosti srovnává Marcus etnografický terénní výzkum se **scénografií** a mluví o proměně tradičního trópu terénního výzkumu, ustaveného Bronislawem Malinowským, jako o období divadelní či filmové mizanscény (In Schneider, Wright, 2010, s. 83–94).

Cílem experimentu ve vědě je vytvořit specifické podmínky (srov. koncept laboratorního prostředí) pro experimentální ověření teoretické hypotézy. Jde tedy o aktivní roli, nikoli jen o pasivní pozorování. Kdysi preferovaná, avšak nedosažitelná pozice objektivního skrytého pozorovatele je opuštěna v zájmu zaujetí pozic zúčastněného subjektu, který se svou přítomností stává ve větší či menší míře iniciátorem či aktérem změny. Tato změna je nevyhnutelná, protože pouhá přítomnost pozorovatele, badatele, vědce mění situaci. Do hry vstupuje další postava a pozorování je především zkoumáním změny vyvolané přítomností „jiného“, cizorodého prvku (který se samozřejmě může stát integrální součástí původní skupiny či komunity, jak to s nadsázkou reflektuje známá antropologická anekdota ze severoamerického prostředí o členech každé rodiny Navahů, kterou tvoří, kromě nukleární rodiny, ještě širší příbuzenský okruh sestávající z babiček, dědeček, strýčků, tetiček a nejméně jednoho antropologa). Příchod badatele i umělce tedy mění situační vztahy v daném terénu, komunitě, společenství.

Rozehrává se nová hra a utvářejí se nová pravidla dominance, nové strategie chování a jednání, které vycházejí ze zvyků, norem chování a sdílených kulturních prvků i individuálních charakteristik, které si aktéři do vzájemné interakce přinášejí ze svých původních sociálních struktur. Může se tedy stát, že v případě (skutečného či domnělého) dominantního postavení nově příchozího výzkumníka, resp. umělce (ale i turistů, úředníka atd.) změni společenství své chování tak, aby v jejich představách odpovídalo očekávání hosta.¹⁸⁵ Interakce se stává **performancí**.

V případě antropologického experimentu či výzkumu, vedeného pomocí obdobných experimentálních metod, je prvotní, aby tato situace byla všemi zúčastněnými reflektována a procesy vzájemné interakce byly vnímány nikoli jako statické a samy o sobě pre-existující struktury, ale jako výsledek dynamické změny, vyvolané specificky vytvořenými podmínkami. Stejně jako výsledek experimentu v laboratorních podmínkách nekopíruje procesy přirozeně se odehrávající v přírodě, ale pomáhá jim porozumět, konceptualizovat je, vyslovovat hypotézy a provádět komparace a analýzy, tak i akce iniciovaná, organizovaná či vyprovokovaná antropologem či umělcem v rámci vědeckého výzkumu či umělecké performance pomáhá zakoušet a nahlížet na společenské struktury, vztahy, vazby, způsoby chování a jednání určité konkrétní skupiny. Z toho vycházejí **specifické metody aplikované antropologie**: využití uměleckých forem při práci s partnery výzkumu, medializace určitých témat, podpora lokálních televizních stanic (*indigenous media*, srov. Wilson, Stewart, 2008), performance a festivaly a v neposlední řadě i vznik a rozvoj různých typů zařízení, která bývají tradičně vnímána v kategorii muzejnictví a která pomáhají ustavit uvědomělou identitu a ukotvují ji za pomoci různých uměleckých prostředků.

8.6 Muzeum: utváření identity

Institucí, která zaujímá zvláštní místo v oboru vizuální antropologie, je **muzeum**, ať už **tradiční nebo nově vznikající** (srov. např. Bouquet, 2012; Watson, 2007). Muzeum staví na tradici sběratelství přírodnin, uměleckých děl, zajímavých či exotických předmětů, kuriozit, dokladů vědeckého poznání. Jednou z jeho funkcí bylo uchovávat mizející hodnoty či ojedinělé objekty hodné zvláštního zájmu. Důležitou výpovědí je samotné **složení sbírek**, akviziční politika, tedy co je v určité konkrétní době sbíráno. Další podstatnou signifikantní výpovědí je **způsob prezentace sbírkových předmětů** a jejich rekontextualizace v rámci expozice, tedy jak jsou předměty předváděny.

Muzeum je tradičně vnímáno jako prestižní kulturní zařízení, a tudíž i vystavené předměty jsou vnímány jako kulturně hodnotné, vzácné, cenné. Předměty denní potřeby, objekty materiální kultury jsou zbaveny svého původního významu v každodenním životě a stávají se reprezentací konkrétní kultury, způsobu života, dochází k jejich **ideologizaci**. V rámci expozice se vedle sebe ocitají i předměty,

kteří spolu ve svých původních významech či způsobech užití mnohdy nijak nesouvisí. Návštěvník si však skládá celkový obraz o představené kultuře právě na základě vystavených exponátů a je ovlivňován způsobem jejich předvedení.

Je příznačné, že množství velkých a renomovaných muzejních institucí má ve svém názvu adjektivum „**národní**“. Vznikala v 18. a 19. století v době ustavování národních států a sloužila nacionalistickému paradigmatu národní identity, jejíž součástí jsou historie, etnografie, umění i vědy. S myšlenkou reprezentovat identitu, tentokrát lokální, pak vznikají **muzea městská**, opět jako prestižní instituce. Jen architektonické ztvárnění muzejních budov svědčí o symbolickém významu, který konkrétní komunita muzeu přikládala: vedle budovy Národního muzea, dominující pražskému Václavskému náměstí, stojí za zmínku např. muzejní budova v Liberci (1897–1898), velkoryse koncipovaná jako jedna z největších v českých zemích, propojující tvarosloví sakrální a palácové architektury, aby tak reprezentovala bohatství textilního a sklářského industriálního centra i posvátnou úctu k vystaveným předmětům. Původně se jednalo o první uměleckoprůmyslové muzeum u nás. V New Yorku se muzea stala součástí urbanistického plánu, když *Metropolitan Museum* a *American Museum of Natural History* leží na protilehlých okrajích *Central Parku*. V Paříži symbolizuje veřejné *Musée du Louvre* občanskou společnost, avšak „okupuje“ původně privátní prostory královského paláce. Muzea v procesu utváření identity nejsou pasivními pokladnicemi uchováujícími kulturní hodnoty, ale aktivními hybateli, **aktéry společenského dění**. K tomu přispívá i západní systém výchovy a vzdělávání, kdy rodiče či prarodiče, i učitelé, tradičně vodí děti do muzea a připisují tomuto aktu zvláštní kulturní význam. K potvrzení výjimečného statusu, symbolizujícího mimořádný potenciál symbolického a kulturního kapitálu, přispívají aukce uměleckých a sbírkových předmětů, kterých se účastní vedle soukromých sběratelů i muzejní instituce: obrovské částky, za které se sběratelské artefakty prodávají, justifikují jejich význam vyčísitelným ekonomickým kapitálem. **Instituce muzea** prochází kontinuálně proměnami souvisejícími s posunem paradigmatu. Původní západní muzejní expozice přírodní historie z 19. století jasně demonstrovaly evolucionistickou teorii, hierarchii civilizačních stupňů, primitivismus „přírodních národů“ a zároveň v duchu ideálů humanismu a osvícenství odkazovaly k antice a k starověkému Egyptu. Romantické a nacionalistické tendence v Evropě se promítly do **etnografických folkloristických sbírek**. Proměny muzejních expozic i institucionální akviziční politika kopírují společenskou situaci, dobovou ideologii i vědecká paradigmatu a soustřeďují tak pod jednou střechou esenci konkrétních kulturních hodnot. S těmito proměnami souvisí i problematika „zcizených“ sbírkových předmětů v původně koloniálních muzeích či ve vlastnictví institucí (např. v USA), na něž si činí nárok určitá skupina, která vztahuje k danému předmětu svou **identitu**.¹⁸⁶

9 ZÁVĚR

Vizuální antropologii pojmáme jako **noetiku**.¹⁸⁷ Ve vizuální antropologii se odvíjí kognitivní proces skrze metody, které jsou informovány (i formovány) znaky ikonické povahy a zároveň metodami, které samy formují ikonickou podobu znaků. V důsledku se tedy jedná zároveň o **reprezentaci i transfiguraci světa**, založenou na vědeckých metodách antropologie: zobrazení světa není intuitivní, ale poučené vědeckým poznáním a zároveň je svět vědecky analyzován skrze obraz i teoreticky vysvětlován, konceptualizován prostřednictvím obrazu. Takový přístup předpokládá přiznat obrazu status autonomního epistemologického systému, překročit vymezení obrazu jako pouhé dokumentační a zobrazovací techniky, tedy vykročit **od vizualizace k vizualitě**. Eventualita „Myšlení obrazem“¹⁸⁸ teprve zakládá možnost vizuální antropologie, coby nástroje k porozumění světu a prostředku pro výklad světa, nikoli skrze pojmy, ale zapojením širšího smyslového kognitivního

aparátu. Připustit tuto možnost je obtížné především pro dědictví klasické vzdělanosti i pro zátěž západních dějin umění. Obraz se jen obtížně vymaňuje ze stereotypů, které jeho potenciál redukuje na zobrazení, tedy kopii reality, nápodobu světa založenou na mimetických principech nebo na narativní struktuře či sdělení. Dále je nutné připustit relativitu Sapir-Whorfovy hypotézy a uznat, že myšlení nemusí nutně procházet pouze jazykem, promýšlet smyslové vnímání v návaznosti na gnoseologii. **Studium různých vizuálních systémů** může přispět k zpochybnění dominance jazykové struktury v procesu poznávání a myšlení a zároveň dopomoci obrazu k tomu, aby se skutečně emancipoval: rozvinul vyjadřovací prostředky a možnosti, které jsou mu vlastní, a neulpíval na přejatých strukturách a postupech, vnucených tradicí západní kultury a umění. Smyslem tohoto podniku, tedy i cílem vizuální antropologie, je obohatit **spektrum modů myšlení**.

Antropologie umění

Barbora Půtová

1 ÚVOD

Antropologie umění představuje tematickou oblast antropologie, která se zabývá výzkumem obsahu, struktury, formy, funkce a symbolického významu fenoménu umění a konkrétních uměleckých artefaktů v mezikulturní perspektivě. Antropologie umění klade důraz na studium uměleckých prvků a komplexů v rámci konkrétní historické nebo lokální kultury, v níž by artefakty měly „být posuzovány jako vyjádření původních představ umělců ve světle jejich kulturního dědictví“ (Coote, Shelton, 1992, s. 2). Antropologie umění usiluje o objektivní popis, klasifikaci, interpretaci a zhodnocení uměleckých artefaktů v nezápadních kulturách z emické perspektivy, která respektuje nativní úhel pohledu samotných aktérů zkoumané kultury (Boas, 1955; Pike, 1967; Hatcher, 1999; Layton, 1981). Vychází přitom z předpokladu, že umělecké artefakty a činnosti je třeba analyzovat holisticky a komparativně jak v kontextu fungování konkrétního kulturního systému, tak v kontextu životních situací a událostí příslušníků studované společnosti. Každý umělecký objekt nebo s ním svázané aktivity plní specifickou roli v profánním i sakrálním životě jednotlivců, např. v průběhu rituálů a obřadů. Antropologie umění rozšiřuje koncept a teorii umění o analýzu objektů z jiných kultur v jejich vlastních termínech a kulturně-historických souvislostech. Z toho vyplývá, že „umění je třeba zkoumat v kontextu mnohem širší společenské oblasti, které se říká ‚kultura‘“ (Harrington, 2004, s. 2). Výzkum antropologie umění jako nedílné součásti sociokulturních systémů posouvá ohnisko studia uměleckých předmětů z analyzování uměleckých forem a obsahů nebo dokonce představ, co umění je anebo není, k živé zkušenosti individuů (Harrington, 2004, s. 3). V antropologickém pojetí nejsou umělecká činnost a výtvarné artefakty redukovány na estetickou dimenzi věcí a jevů, ale jedná se o aktivitu začle-

něnou do uměleckého světa i souboru sociální vztahů (Fraser, 1962; Becker, 1982). Antropologie umění umožňuje analyzovat a interpretovat umění jako součást kognitivního a symbolického systému studované kultury a odpovědět na otázku, jak lidé konceptualizují každodenní život a utvářejí svět jako kulturní konstrukci.

Tradičním předmětem antropologie kultury jsou umělecké aktivity a artefakty, označované jako primitivní, kmenové, tradiční, nativní, domorodé nebo lidové (Haselberg, 1961, s. 343). Antropologie umění do kategorie uměleckých artefaktů zahrnuje skulptury, plastiky, malby, rytiny, textilie, košíkářství, keramiku, šperky, ozdoby, zbraně nebo i úpravy a zdobení lidského těla. Objektem výzkumů ale mohou být také kinetické a akustické umělecké aktivity označované jako tanec, hudba, zpěv nebo divadlo.



Obr. 1 – Rytiny koně a kozorožců na lokalitě Penascosa, portugalské naleziště Foz Côa, gravettien-solutrén

Zdroj: Barbora Půtová (z vlastní databáze)

Z paleoantropologické perspektivy lze za předmět antropologie umění považovat i mladopaleolitické umění lovců-sběračských společností a skalní umění a artefakty, jež lze zařadit do kategorie protoumění¹⁸⁹ – viz obr. 1 (Layton, 1992).

Symbolické významy jsou zakódované v objektech, stejně jako v užitých materiálech a technikách. Např. indiáni kmene Navaho vytvářejí malby v písku jako součást rituálu, na jehož konci je výsledné dílo zničeno (Sandner, 1991). Proces tvorby uměleckého díla je v některých kulturách dokonce mnohem důležitější nežli finální produkt. V mnoha jazycích mimoevropských kultur pojmy pro označení umění a umělce neexistují, jako např. u indiánského kmene Tewa nebo v balijské společnosti (Munson, 2011). Balijsci postrádají výraz pro umění, neboť je považováno za integrální součást každodenního života (Hood, 1971). Ostatně v období evropského středověku byly artefakty, které dnes s odstupem času označujeme za umělecké předměty, považovány za produkt řemeslné, a nikoliv umělecké tvorby. Koncept umění, který se zrodil až v době renesance a humanismu, „je tak úzce svázaný s rozšířenými představami o vzniku a vzestupu západní civilizace“ (Ingold, 2001, s. 19).

Do kategorie uměleckých předmětů lze zahrnout 1) artefakty lidské tvořivosti, 2) vytvořené za užití a uplatnění mimořádných schopností, 3) vytvořené v některém z veřejných médií, 4) určené k tomu, aby působily na smysly, a 5) zhlédnuté za účelem sdílení stylistických konvencí s dalšími díly (Anderson, 2000, s. 8). Tyto umělecké objekty lze analyzovat z tří komplementárních úhlů pohledu: 1) z hlediska obsahu, struktury a funkce, kterou tyto předměty plní v průběhu náboženských i světských rituálů, nebo jako součást širšího spektra sociálních činností. To předpokládá porozumění normativní a ideové hodnotě daného artefaktu jako příspěvku k fungování konkrétního sociokulturního systému (obsahová, strukturální a funkcionální analýza); 2) z hlediska významů a symbolů, které v sobě mají umělecké objekty zakódované nebo je uměleckými prostředky reprezentují (sémiotická a ikonografická perspektiva); 3) z hlediska estetického působení kulturních prvků a komplexů v konkrétním kulturním a historickém kontextu (kulturně-historická a uměnovědná perspektiva).

Na umělecké artefakty je možné pohlížet jako na součást širší sociální interakce a významnou složku komunikačního procesu. Artefakt je objektem a polem komunikace (komunikuje se s ním) i médiem (komunikuje se jeho prostřednictvím). Umělecké dílo z tohoto hlediska představuje specifické komunikační médium, sdělení, jež vyjadřuje symbolické hodnoty a sociální vztahy. Vztah příjemce, který participuje na přijetí a osvojení si uměleckého díla, je možné označit jako vyjevování, proces, v němž se neviditelné ukazuje jako viditelné (Merleau-Ponty, 2004). Umělecké artefakty jsou aktivní symboly – aktéři širších společenských a historických procesů, ve kterých se podílejí na



Obr. 2 – Tanečníci během obřadu Ovia na území dnešní Nigérie, kolem 1955

Zdroj: Joseph Nevadomsky (z vlastní databáze)

konstrukci sociální reality. Umělecká díla z tohoto hlediska nejsou pasivními produkty lidské umělecké tvorby, nýbrž i producenty, kteří se účastní na procesech kulturní změny (Greenblatt, 2004). Při studiu uměleckých objektů, jeví a procesů je nezbytné zohlednit nezapsané kódování a kulturní praktiky, které vznikají orálně a performativně. Některé umělecké artefakty totiž byly přístupné pouze v rámci ritualizované performativní akce – viz obr. 2.

Umělecké dílo jako svébytné hraniční médium se tak stalo místem symbolické, fyzické, rituální nebo emocionální participace na konkrétní činnosti a události. Hranice mezi účastníkem a dílem přitom byly často flexibilní, neostře a prostupné. Umělecké dílo vytržené z konkrétního historického a kulturního kontextu se ale stává „odkouzlené“ a obtížněji se s ním vstupuje do emocionálního kontaktu. Mimo performanci totiž posvátnost v díle nesídlí (Camille, 1993).

Charakteristickým rysem uměleckých artefaktů, které pocházejí z mimoevropských kultur, je skutečnost, že byly často zhotoveny anonymním a neznámým umělcem. Tito nativní umělci byli často považováni za služebníky lokální tradice, kteří tvořili svá díla podle domorodou kulturou předepsaných pravidel a tradičních výtvarných postupů. V současné době je prostřednictvím antropologie umění stále více odkrýváno dynamismus výtvarné tradice a specifická kreativita konkrétních nativních umělců. Jejich osobní pocity jsou však považovány za společný majetek, neboť je zřejmé, že „umění je pojivo, které drží komunitu pohromadě“ (Darriulat, 1973, s. 45). Výtvarné artefakty v tradiční domorodé společnosti nebyly vnímány jako umění, a to ani z hlediska jejich tvůrců (Mitchell, 2005). V západoevropském umění se postupně prosadil fenomén mistra a kult jeho génia, který byl zárukou kategorie vysokého umění (Bártlová, 2012). Poté dochází k tomu, že artefakty „jsou beznadějně vágní, chápeme-li je izolovaně, bez vztahu ke konkrétním souvislostem, v nichž vystupují“ (Petříček, 2009, s. 188).

Antropologie umění se od doby svého vzniku potýká se dvěma základními epistemologickými problémy. Prvním z nich je antropologicky relevantní definice fenoménu umění, druhým vymezení specifik antropologického přístupu k umění v mezikulturní perspektivě. To, na čem se antropologové umění shodnou, je, že konkrétní umělecká díla a činnosti musí být studovány a interpretovány ve vztahu k lokální tradici a zasazeny do širšího sociokulturního kontextu. Antropologové by se rádi vyvarovali negativním důsledkům skutečnosti, že „tváří v tvář neznámému využívali Evropané své tradiční intelektuální a organizační struktury, přizpůsobované v průběhu staletí, kdy docházelo ke zprostředkovaným kontaktům s jinými kulturami“ (Greenblatt, 2004, s. 71). Analýza objektu odkrývá porozumění kontextu a poskytuje relevantní informace o objektu. Znalec a odborník v antropologii umění by měl být schopen pohybovat se mezi dvěma světy – vlastní kulturou a cizí kulturou, v jejímž kontextu usiluje o pochopení nativních uměleckých děl a ideových předpokladů, které vedly k jejich vzniku (Adam, 1949). Pro porozumění významu díla je důležité, „aby bylo zasazeno do nejširšího možného kontextu“ (Morphy, Perkins, 2006, s. 17). Vzhledem k tomu, že mimoevropské exotické domorodé kultury se odlišovaly od západní společnosti, nelze „posuzovat vnímání v kulturách minu-

losti naším ‚správným‘ standardem vidění“ (James, 1996, s. 14). Tradiční západoevropské chápání a interpretování fenoménu umění je navíc podpořeno vědeckými teoriemi. „Teorie převádějí zážitky z umění na poznání – jelikož se řídí určitými kritérii – nabízí příležitost pro zvýšení osobního uvědomění, vytříbení vjemových schopností a zprostředkování nevyvratitelného vědění“ (Iser, 2009, s. 22).

Při antropologickém výzkumu cizích kultur je třeba nastolit rovnost mezi pozorovatelem a pozorovaným. Rozdíl mezi námi a domorodci spočívá ve způsobu, jak je zobrazujeme a popisujeme. Jedná se o asymetrický vztah, v němž „zkoumaný např. hovoří o historii své vesnice nebo své skupiny se skutečným zájmem, o němž se domnívá, že je sdílený, zatímco badatel zde hledá pouze potvrzení jiné informace nebo nějakého ukazatele“ (Fabian, 1983, s. 52). Důležité je ale nejen nastolení rovnocenného vztahu mezi antropologem a domorodci, ale také nastolení mezioborového dialogu mezi antropologií a dalšími vědními disciplínami, které se zabývají studiem lidské kreativity a umění, např. archeologie, etnologie, muzeologie a dějin umění. Standardní součástí antropologického terénního výzkumu umění by i nadále ale měl zůstat 1) sběr empirických dat, 2) jejich popis, 3) klasifikace, 4) analýza a 5) interpretace.

2 ZROZENÍ ANTROPOLOGIE UMĚNÍ

V raných fázích antropologického výzkumu umění exotických mimoevropských kultur měli vědci tendenci studovat a konceptualizovat domorodé umění v pojmech západní uměnovědy, evropocentrických standardů a estetických hodnot. Ve druhé polovině 19. století antropologové a etnologové, kteří učinili součástí svých evolucionisticky koncipovaných výzkumů takzvané primitivní společnosti, považovali jejich nativní umění za součást vývojových proměn kultury, směřující od divoštství přes barbarství k civilizaci. Od vystoupení britských antropologů Augusta Pitta Riverse, Edwarda Tylora a Jamese Frazera bylo porozumění a vnímání umění nebo uměleckých objektů definováno na základě jejich podobnosti nebo odlišnosti s uměleckými formami západního umění. „Umění a materiální kultura byly nedílnou součástí antropologie 19. století. Jako samostatný vědecký obor se antropologie rozvíjela ruku v ruce společně s kabinety kuriozity, archeologií a rozšiřováním evropských horizontů po osvícenství“ (Morphy, Perkins, 2006, s. 11). Před rokem 1900 byly nezápadní objekty klasifikovány jako „primitivní umění“ nebo „etnografické exempláře“. Před vzestupem sociální a kulturní antropologie, spojeným s americkým antropologem Franzem Boasem a britským sociálním antropologem Bronisławem Malinowskim, byly tyto objekty označovány a klasifikovány jako starožitnosti, kuriozity nebo orientálie. Exotické

domorodé umělecké artefakty, které se nacházely v evropských muzeích, etnologických sbírkách i aukčních domech inspirovaly na začátku 20. století západní umělce. Setkání západních umělců a intelektuálů s mimoevropskými domorodými artefakty zapříčinilo změny v porozumění „toho, co umění je a co s námi dělá; jak nás oslovuje, jak nás ovlivňuje a co od něj očekáváme“ (Schneider, Wright, 2006, s. 33).

Je třeba poznamenat, že „vznik antropologie a rozvoj modernismu v umění spolu souvisí, přestože antropologové zanedbávali studium umění jak ve své vlastní společnosti, tak i v mimoevropských společnostech, na které byl jejich výzkum primárně zaměřen“ (Morphy, Perkins, 2006, s. 11). Distinkce mezi estetickým a antropologickým hlediskem byla však postupně posilněna. V uměleckohistorických muzeích a galeriích se nezápadní objekty vystavovaly pro jejich formální a estetické kvality, zatímco v etnologických muzeích byly prezentovány v kontextu materiální kultury a každodenního života (Clifford, 1985). Pohled a přístup k exotickým domorodým uměleckým artefaktům se v průběhu 20. století postupně proměňoval. Za důležitou je možné označit především skutečnost, že od 70. let 20. století nativní umění nabídlo „vhled do systémů reprezentace, estetiky těla, procesů vytvářejících hodnoty, do společenské paměti, vymezení prostoru a tak dále“ (Morphy, Perkins, 2006, s. 10).

3 EXOTICKÉ DOMORODÉ UMĚNÍ V KONTEXTU ZÁPADNÍHO UMĚNÍ

V západní společnosti lze umění klasifikovat jako *umění záměrné* a *umění přivlastněné*. *Umění záměrné* bylo intencionálně vytvářeno v určitém historickém období s cílem vytvořit estetické umělecké dílo. Již ve fázi vzniku tak programově vznikala díla, která dnes označujeme jako renesanční, barokní nebo klasicistní umění. Oproti tomu *umění přivlastněné* reprezentují objekty, které byly označeny za umění až po jejich umístění do muzea, výstavní síně nebo galerie (Malraux, 1967; Errington, 1994). Západní instituce, které se zabývaly prezentací umění preliterárních společností, zpočátku příliš nevěnovaly pozornost kontextuálním vztahům, původně existujícím mezi vystaveným exotickým předmětem a kulturou, která jej vytvořila. Často ignorovaly účel, smysl i ideový význam nezápádních domorodých uměleckých artefaktů. Tak docházelo k tomu, že vystavená díla umístěná ve vymezeném muzejním prostoru ztratila svou původní funkci a hodnotu, kterou jim přikládali jejich původní uživatelé. Tyto umělecké objekty přitom často vznikaly z náboženských důvodů a strukturně souvisely s dalšími artefakty, obyčejí, rituály a mýty. Navíc v „jejich původním kontextu byly do předmětů vkládány pocity údivu a strachu, nikoli estetického povznesení“ (McEvilley, 1984, s. 59). Objekty tedy nevznikaly z estetického důvodu, proto „vlastnosti předmětu nejsou samy o sobě estetickými vlastnostmi. [...] Estetickými vlastnostmi se stávají až skrze své začlenění do systémů hodnot a významů, které je integrují do kulturních procesů. [...] Tato valorizace přeměňuje abstraktní nebo až téměř fyzickou vlastnost v estetickou, které však nelze považovat za neměnné napříč kulturními hranicemi“ (Morphy 1994, s. 673). Navzdory tomu „způsoby, jakými nahlížíme na umělecká díla a přemýšlíme o nich, jsou kulturně tak extrémně svázané, že se tím snadno nechají nachytat i estetici, kteří zapomínají zohlednit naše vlastní kulturně-historické hranice“ (Alsop, 1986, s. 29).

Autonomní postoj k exotickému mimoevropskému umění se zrodil v prostředí moderních umělců, pro něž byl kontext exotické plastiky irelevantní. Španělský malíř Pablo Picasso užíval idiom *negerská plastika*, ignoroval asociace a nahlížel na ně jako na systémy forem sdílených idejí o lidské figuře, např. ve smyslu divokosti (Archer, Melville, 1949, s. 22). Tvorbě původních obyvatel Ameriky, Oceánie, Afriky a Asie se postupně přisuzovalo, že jsou karikaturní, groteskní nebo ornamentální. „Moderní umělci nakonec kritizované vlastnosti primitivních děl glorifikovali a využili je jako zbraň proti akademickým konvencím, na jejichž základě byly definovány“ (Winter, 2013, s. 9). Teoretickou analýzu vlivu, znaků a spojníků primitivního umění a moderního umění provedl vedle českého malíře Josefa Čapka zejména americký historik umění Robert Goldwater. „Umělecký zájem ve 20. století o tvorbu primitivních národů nebyl ani neočekávaný, ani náhlý, jak se obecně před-

pokládalo. Jeho počátky ve skutečnosti sahají hluboko do 19. století“ (Goldwater, 1986, s. 3). Vztah mezi evropskými a primitivními umělci zdůraznil také antropolog Leonhard Adam, který se pokusil odhalit souvislosti mezi pravěkým a primitivním uměním a dětskou kresbou. „Dnešní umělec však, i když zachytí původní naivitu, nikdy nevytvoří skutečně primitivní dílo [...] Imitování čiré primitivnosti primitivního umění je jako zamítnutí všech moderních statků a výdobytků, jako kdybychom se vraceli zpět do jeskyň a začali se znovu oblékat do kožešin. Není to jen proti logice, nýbrž zcela v rozporu s naší vlastní přirozeností“ (Adam, 1949, s. 230) – viz obr. 3.

Hledání podobnosti ve výtvarné tvorbě dětí, umění přírodních národů a výtvarnou tvorbou duševně nemocných lidí je dáno i tím, že myslí archaicky, metaforicky a propojují přírodní a psychickou realitu (Pondělíček, 2002). Objekt z jiné kultury je proto klasifikován jako umění někým jiným, reprezentantem západní kultury. „Naše fixace na pseudorealismus v sobě skýtala skrytý úsudek svázaný kulturou, v němž se hodnoty naší společnosti založené na specifických způsobech vnímání rozšířily na univerzálie a začaly se vztahovat na umění v obecné rovině“ (Herskovits, 1959, s. 55).

První zájem Západu o exotické umění byl stimulován záměnou a spojením fyziologického řádu, mezi mužským a ženským světem nebo symboly dominance a symboly submise (Leach, 1973, s. 234). Umělecké objekty se posuzují v kritériích krása a ošklivost (Leach, 1973, s. 224). První antropologické studie hodnotily umělecký objekt v tomto rámci. „Umění přírodních národů se vzhledem k evropské představě krásy zdálo být jakýmsi ošklivě buněčnatým a beztvarym stadiem člověčenství ještě nedosti vyvinutého, čímsi jako nestvůrnost embrya proti dokonalé výtečnosti rozkvetlého těla apollinského“ (Čapek, 1957, s. 71). Umě-



Obr. 3 – Malby koňských a lvích těl v Sálu Hillaire, francouzská jeskyně Chauvet, aurignacien

Zdroj: Jean Clottes (z vlastní databáze)

ní, které dokládalo krásu, bylo nositelem pravdy (Collingwood, 1925, s. 96–97). Podobně „z krásy se můžeme těšit, pouze pokud stojíme tváří v tvář uměleckému dílu, jež buď náleží k naší vlastní kultuře, nebo alespoň letmo souvisí s našimi ideály o umělecké kráse“ (Adam, 1949, s. 30). Antropolog Harold Schneider se tak zaměřil na interpretaci estetické krásy kmene Pokot, již lze rozdělit do dvou sku-

pin: 1) to, co je krásné, pěkné, příjemné k sledování nebo neobvyklé (*pachigh*), 2) to, co je dobré, funkční a utilitární (*karam*). Dobytek představuje *karam*, zatímco zbarvení a skvrny jejich kůže je *pachigh* (Schneider, 1956, s. 104). „Promyšlené porozumění estetické hodnotě je patrně spíše nikdy nekončícím dialogem“ (Redfield, 1959, s. 30–31).

4 ANTROPOLOGICKÝ VÝZKUM DOMORODÉHO UMĚNÍ DO POLOVINY 20. STOLETÍ

První práce o antropologii umění začaly pozvolna vznikat ve 2. polovině 19. století. Britský antropolog Augustus Hamilton sepsal studie o umělecké dovednosti Maorů (1886), nebo jiný britský antropolog Alfred Cort Haddon publikoval práce o umění Nové Guineje (1894) a evoluci umění (1895). Haddonovy studie se vztahovaly k uměleckému stylu, jeho distribuci a diferenciaci. „Tím, že jsem seskupil všechny předměty, kterými disponujeme a o nichž víme, že pocházejí z jedné oblasti, došel jsem ke zjištění, že technika zdobení a styl provedení ornamentů jsou charakteristické. Brzy se projevilo, že britská Nová Guinea byla pravděpodobně rozdělena do několika uměleckých oblastí; díky tomu tak bylo možné přiřadit předměty v muzeích k přesně vymezeným lokalitám, u nichž nebylo do té doby místo původu známo“ (Haddon, 1894, s. 11). Umělecký výraz však Alfred Cort Haddon (1894, s. 11) považoval za „výsledek předcházejícího vizuálního vlivu“. Německý etnolog Ernst Grosse, který patří k průkopníkům antropologie umění, upozornil na to, že primitivní umění je možné považovat za sociální jev, jenž má sociální funkci. „Budeme považovat primitivní umění za sociální fenomén a sociální funkci“ (Grosse, 1894, s. iv). U preliterárních společností je navíc umění třeba vnímat na pozadí konkrétních způsobů jejich existence. Současně upozornil na to, že estetické „puzení“ je sdílené všemi lidmi (Grosse, 1894). V průběhu první světové války a v meziválečném období byl antropologický zájem o primitivní umění limitovaný. Mnoho domorodých masek a soch se ale již v té době nacházelo v ateliérech umělců a sběratelů, jimiž byli např. francouzský sběratel Paul Guillaume nebo rakouský sběratel Eduard von der Heydt – viz obr. 4.

Za průkopnickou práci věnovanou antropologii umění je možné označit knihu *Primitivní umění* (*Primitive Art*, 1927) amerického antropologa Franze Boase. Boas zde zdůraznil historický vývoj a dynamické kulturní podmínky, v nichž vznikaly různé umělecké styly v čase a prostoru. Pozornost věnoval také procesům a principům, které souvisí se vznikem uměleckého díla. „Zpracování, jakého se dostává objektu, vychází ze dvou principů, o nichž jsem přesvědčený, že by měly být hlavním vodítkem všech bádání zaměřených na projevy života u primitivních lidí: prvním je základní



Obr. 4 – Maska kmene Fang z Gabonu. Původně sbírka Paula Guillaumea

Zdroj: LaGamma, 2007, s. 197

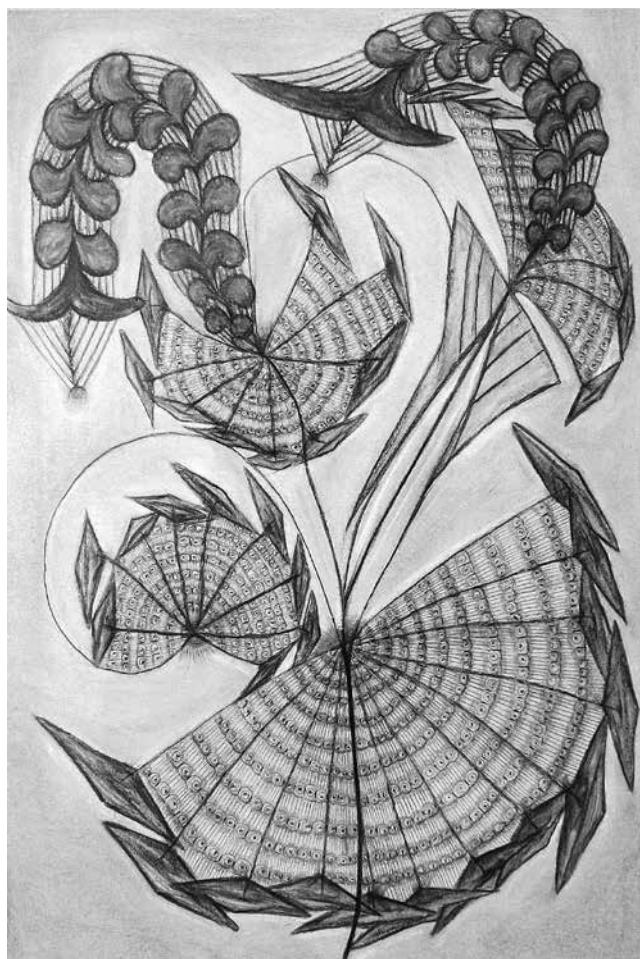
totožnost duševních procesů u všech současných ras a kmenů a u všech kulturních forem; druhý princip chápe všechny kulturní jevy jako výsledek historických událostí. [...] Kam až sahají mé osobní zkušenosti a kam až se cítím být kompetentní k posuzování etnografických údajů na základě svých zkušeností, mohu prohlásit, že duševní procesy lidí jsou všude stejné, nehledě na to, o jakou rasu či kulturu se jedná a nehledě na to, nakolik absurdní mohou být jejich zvyky a obyčeje“ (Boas, 1955, s. 1). Franz Boas ve své knize také vymezil umělecké formální principy, jako jsou 1) symetrie, 2) rytmus a 3) zdůraznění formy, které předpokládají společnou touhu po estetickém vyjádření, norem a metod. Podle Franze Boase (1955, s. 349) umění vychází ze dvou zdrojů, „z řemeslného provedení a vyjádření emocí a myšlenek“.

Na Boasovu koncepci formálních principů navázal americký antropolog Melville Herskovits. Ten ve svých úvahách a výzkumech věnovaných antropologii umění kladl důraz

na hledání estetického původu nebo krásy, jako univerzálie v lidské zkušenosti. Franz Boas i Melville Herskovits upozorňovali na vliv formy, struktury, barev, rytmu a symetrie. Melville Herskovits začal prosazovat hypotézu, podle níž klasifikace vycházející z umělé dichotomie ryziho a užitého umění nelze aplikovat na nezápadní formy a projevy umělecké činnosti. „Když (při analýze umění) rozlišujeme mezi „ryzí“ formou a „užitým“ uměním, analogicky také omezujeme naše estetické vnímání. Lze s jistotou uvést, že neexistují žádné preliterární společnosti, kde by převládlo rozlišování tohoto druhu. Umění je nedílnou součástí života“ (Herskovits, 1965, s. 234). Melville Herskovits se zabýval srovnáním realismu a konvencionalismu. Extrémní konvencionalismus se nachází v lokálním umění, kde je dílo pouze výjimečně zhotoveno k dosažení realistického zobrazení. „Realismus lze nejvýstižněji definovat jako pokus uchopit realitu v umění. [...] K tomuto pokusu však vždy, jak již dobře víme, dochází za použití kulturních definic“ (Herskovits, 1948, s. 382).

Problematikou vědeckého studia umění preliterárních společností se zabýval také německý etnolog Julius Lips, který vyžadoval, aby na mimoevropské umění bylo nahlíženo pouze v konkrétním kulturním kontextu (Lips, 1937). „Tak se ohrazoval proti ‚primitivnímu umění‘ na pozadí rasismu jako chybnému devalvování nebo jeho srovnání s dětskou kresbou, případně uměním duševně nemocných“ (Krings, 2001, s. 228) – viz obr. 5.

Kontextuální přístup ke studiu umění prosazoval také francouzský etnolog a antropolog Marcel Mauss. Ten se věnoval problematice studia mimoevropského umění v rámci úvah o tom, jak je konkrétní umělecký objekt přijat a integrován do klasifikačního systému konkrétní kultury. Marcel Mauss, který se chtěl vyhnout výzkumné předpojatosti o charakteru studovaného objektu, byl přesvědčen, že bychom se měli vystríhat apriorní identifikaci objektu. Důležitější je odhalit a popsat, jak je konkrétní objekt konceptualizován příslušníky studované kultury. Z tohoto hlediska hlavní výzkumný nástroj představuje porozumění názvu zkoumaného objektu a jeho významu a pozici v širším systému. „Výchozí bod je zdobení těla. [...] Pak přichází zdobení předmětů každodenního života, buď přenosné, nebo nepřenosné: a závěrem máme čisté zdobené, anebo ideální umění: sochařství, architektura, malba nebo rytina“ (Allen, 2008, s. 76). Ve druhé polovině 20. století nastává rozkvět antropologických studií věnovaných umění, které je zkoumáno z celé řady úhlů pohledu, např. jako médium komunikace, faktor v organizaci a přenosu znalostí (van der Grijp, 2009). Nosné výzkumy umění byly realizovány zejména z perspektivy symbolické antropologie, která na umělecké předměty, jevy a procesy pohlíží jako na systémy znaků a symbolů, nabývajících smyslu a významu v průběhu sociální interakce.



Obr. 5 – Kvašová malba, kolem 1970, představitelka českého art brut Anna Zemánková (1908–1986)

Zdroj: Terezie Zemánková (z vlastní databáze)

5 VÝVOJOVÉ PROMĚNY ANTROPOLOGIE UMĚNÍ VE DRUHÉ POLOVINĚ 20. STOLETÍ

K vlivným paradigmatům, která byla při studiu umění v antropologii v průběhu 20. století uplatněna, patřil funkcionalismus a strukturální funkcionalismus. Představitelé těchto výzkumných směrů se zaměřovali na lokální užití objektu, jeho příspěvek k udržení existující sociální struktury a plnění sociálních funkcí (Anderson, 1979). Funkcionalisté předpokládali, že kulturní prvky a komplexy včetně uměleckých předmětů existují ve vzájemných vztazích a plní užitečné funkce ve vztahu ke kulturnímu systému jako integrovanému celku.

Funkcionalisticky orientovaný britský sociální antropolog Raymond Firth byl přesvědčený o tom, že úkolem antropologie umění je zkoumat 1) význam a roli uměleckých předmětů a činností ve společnosti a 2) základní kulturní hodnoty, jež jsou v těchto uměleckých objektech obsaženy a vyjádřeny. „Z antropologického hlediska ovšem i to nejjednodušší pojmenování předmětu, jako je maska nebo antropomorfní postava či pohřební píseň, ukazuje na povědomí o společenské, rituální a ekonomické síti, v níž byl daný předmět vytvořen“ (Firth, 1992, s. 15). Raymond Firth si byl vědom toho, že umělecké artefakty domorodých společností, které jsou ozdobeny uměleckými vzory, jsou často předměty každodenního užití. „Primitivní umění je vysoce společenské“ (Firth, 1951, s. 71). Domorodý umělec je začleněn do svého „prostředí, znalý jeho hodnot“ a je „posedlý být v souladu s nimi a přijatý svojí skupinou“ (Firth, 1951, s. 172). Podle Firtha (1951) sociální role umění spočívá ve výrobě a užití výtvarných objektů jako nedílné součásti domorodé kultury. Umělecké předměty a s nimi svázané činnosti jsou nositeli nativních hodnot, jejichž prostřednictvím jsou také vyjádřeny formální charakteristiky objektů (Layton, 1992). V těchto intencích na sociální kontext poukazovala také rakouská historička umění Herta Haselbergová, podle níž podstata umění spočívá v jeho sociálním účelu. Umění je tak rituální, užitkové, komerční, výchovné, vyjadřuje sociální prestiž a slouží jako prostředek kontroly. Herta Haselbergová zdůraznila vzájemný vztah mezi hospodářstvím a uměním, sociální strukturou a uměním, ideologií a uměním (Haselberg, 1961, s. 355).

Ve druhé polovině 20. století sehrála významnou roli při studiu mimoevropského domorodého umění strukturální antropologie. Strukturálisté přesunuli akcent své analýzy kulturních prvků z výzkumu jejich funkcí na studium jejich vzájemných vztahů. Pod vlivem zakladatele strukturální antropologie, francouzského antropologa Claude Lévi-Strausse, strukturální antropologové studovali umělecké objekty jako součást sociální struktury a specifickou formu komunikace. Podle Claude Lévi-Strausse (1966) jednotlivé umělecké objekty nabývají na významu a smyslu až ve vzájemných vztazích, v jejichž rámci se stávají nosi-

teli komplexní kulturní zprávy. Claude Lévi-Strauss přispěl k pochopení rozdílu mezi myšlenkovými operacemi, které používají příslušníci preliterárních společností (tzv. „divokým myšlením“), a modely myšlení typickými pro moderní společnosti. „Co odlišuje takzvané ‚primitivní‘ mody myšlení od ‚moderních‘ vědeckých modů myšlení není typ mentálních operací, jak předpokládáme, nebo metody pozorování, které jsou používány, ale stupeň, v němž jsou přístupy vnímatelné reality“ (Lévi-Strauss, 1966, s. 60). Claude Lévi-Strauss (1966, s. 63) považoval domorodé umění za důležité, neboť „zachovává svědectví [...] těchto archaických modů chování“. Proces umělecké tvorby je založen na „navazování dialogů buďto s modelem, nebo s hmotou, anebo s uživatelem. [...] Každé této eventualitě odpovídá zhruba určitý typ umění, který lze snadno identifikovat: první odpovídají výtvarná umění západní civilizace; druhé umění takzvané primitivní civilizace nebo umění raných vývojových fází; třetí odpovídají umění užitá“ (Lévi-Strauss, 1971, s. 51). Claude Lévi-Strauss však neuvažuje schematicky. „U každého druhu umění jsou přítomny všechny tyto tři aspekty, a od ostatních druhů se odlišuje pouze jejich vzájemným poměrem“ (Lévi-Strauss, 1971, s. 51). Claude Lévi-Strauss se zasloužil o strukturální analýzu a komparaci masek indiánů amerického Severozápadu. Ve své knize *Cesta masek (La Voie des masques, 1975)* aplikoval při studiu konkrétních artefaktů základní tezi strukturalismu, podle níž kódem, který umožní dešifrovat významy zkoumaného objektu, je opozice (binární kontrast). Strukturální analýzu lze ale provést pouze za předpokladu, že zjistíme vše „o estetických vlastnostech, výrobní technice, užití, kterému je tento typ masek určen, o výsledcích, jež se od něho očekávají, o vzhledu a podmínkách užití“ (Lévi-Strauss, 1996, s. 43). V případě masek jsou vypovídající i „mýty, které mají za cíl vysvětlovat jejich pověstný a nadpřirozený původ a určovat jejich úlohu v obřadu, ekonomice a společnosti“ (Lévi-Strauss, 1996, s. 42–43).

Od 60. let 20. století nabývá na významu při studiu nativního umění zejména symbolická antropologie, která zkoumá konkrétní kultury jako systémy symbolů a významů. Nejvýznamnější reprezentant tohoto směru, americký antropolog Clifford Geertz, upozornil na skutečnost, že estetický rámec primitivních společností není stejný jako estetický rámec západního umění. Umělecké artefakty, jež označujeme jako primitivní umění, přitom nejsou nahodilými objekty. Jedná se o znakové systémy, fungující v souladu s normami a pravidly kultury, která je zrodila. Nativní umělecké artefakty a činnosti by proto měly být studovány „zevnitř“ lokálních znalostí kulturního systému, z něhož vychází (Geertz, 1983, 97). Estetickým formám a uměleckému vyjádření lze porozumět pouze z domorodé

perspektivy v kontextu konkrétní kultury. Umění je totiž součástí lokálního systému znalostí, jehož prostřednictvím si skupiny definují sociální vztahy, normy a hodnoty. Spojení mezi uměním a kolektivním životem Clifford Geertz umísťuje ve svých analýzách na sémiotickou úroveň. „Matissovy barevné črty a jorubské uspořádání linií se neliší, s letmostí zachycují zobrazené, oslavují společenskou strukturu či předávají užitečné nauky. Zhmotňují způsob prožívání; přinášejí specifickou letoru do světa předmětů, kde si ji mohou muži (sic) prohlížet“ (Geertz, 1983, s. 99). Umělecké formy jsou součástí specifické společnosti a svěbytného kulturního systému, jehož prostřednictvím vyjadřují kolektivní ideje a symbolické významy, které lidé připisují svým činnostem. Estetické se pak stává sémiotické (Geertz, 1993, s. 118). Antropologie umění by tak mohla být vymezena jako „nauka, která může určit významy věci pro život, který je obklopuje“ (Geertz, 1983, s. 120).

O nové vymezení umění a antropologie umění se zasloužil britský antropolog Alfred Gell, který se odklonil od přístupů, jež při výzkumu akcentovaly estetickou dimenzi umění nebo vizuální komunikaci. Alfred Gell považoval umění za systém činností, jejichž cílem je změnit svět. Pod pojem umění zahrnuje široké spektrum artefaktů včetně člověka. V umění nezdůrazňuje reprezentaci, symbolizaci nebo zakódování symbolického významu (Gell, 1998, s. 6–7). „Přístup zaměřený na ‚činnost‘ je inherentně spíše antropologický než alternativně sémiotický, jelikož se spíše než interpretací objektů vnímaných, jako by byly textem, zabývá praktickou zprostředkovatelskou úlohou uměleckých předmětů v sociálních procesech“ (Gell, 1998, s. 6). Na umělecké artefakty jsou navázány společenské vztahy a aktivity, které jsou v artefaktech obsaženy. Umění zůstává zapleteno do nejednoznačných kulturních vztahů, v nichž „umělecká díla jsou [...] výsledkem sociálních podnětů, které odrážejí specifickou, společností vštípenou citlivost“ (Gell, 1998, s. 220). Interakce mezi uměleckými díly a jejich diváky je to, co je dělá podobné živým bytostem – jsou provedeny tak, jako by se nejednalo o neživou hmotu, ale o živou osobu. Umělecká díla představují manifestace kultury. Alfred Gell se snaží objasnit, „proč se lidé chovají tak, jak se chovají“ (Gell, 1998, s. 11). Manifestace stylu v konkrétních dílech je popisována tím, kdo disponuje odstupem a je schopen vnímat dílo v kontextu kultury (Gell, 1998, s. 153–159).

Podle Alfreda Gella (1998) by se antropologie umění měla zaměřit na sociální kontext vzniku umění, jeho cirkulaci a vnímání lidmi, nejenom na zhodnocení uměleckých děl. Alfred Gell je přesvědčen, že antropologie umění nesmí být výlučná a exkluzivní, ale má zahrnovat výzkum širokého spektra různých kulturních a sociálních faktorů. Podle jeho názoru je umění situováno v síti vztahů a jako systém činností se podílí na proměnách světa. „Umění vnímám jako systém činností konaných s cílem změnit svět, spíše než systém, který v sobě má nést zašifrované symbolické poselství o takových změnách“ (Gell, 1998, s. 6). Alfred

Gell odmítá redukovat podstatu umění na jeho estetickou dimenzi a popírá, že umělecká díla jsou zamýšlena a přijímána jako pouhé objekty estetického uznání. Estetické hledisko je totiž specifickým historickým produktem náboženské krize osvícenství a vzestupu západní vědy, jež přinesly oddělení krásy a svatosti (Gell, 1998, s. 66, 97). Alfred Gell nezohledňuje umělecké předměty v rámci jejich formální či estetické hodnoty nebo ocenění uvnitř kultury, která je vyprodukovaná. Nepovažuje je ani za znaky, vizuální kódy určené k dešifraci nebo formu symbolické komunikace. Domorodé umění je klasifikováno jako nezápadní a vztahují se k němu jiné taxonomické systémy než ty, které nacházíme v klasickém západním umění. Estetické vlastnosti mohou být hodnoceny kvůli záměrnému účinku uměleckých objektů v jejich kontextu užití. Alfred Gell odmítá představu umění jako vizuálního kódu, neboť „nic kromě jazyka samotného, nemá ‚význam‘ v zamýšleném smyslu“ (Gell, 1998, s. 6). Estetické hodnoty varíují od kultury ke kultuře a jsou vždy zakotveny v sociálním rámci. Antropologie umění by měla být zaměřena na to, jak jsou estetické principy mobilizovány v průběhu sociální interakce. To ilustrují výtvarné formy artefaktů papuánského kmene Abelamů, neboť „zručný umělec, který uspokojuje své estetické citění tvorbou krásy, je odměňován nikoli za krásu samotnou, ale protože krása [...] je ostatními vnímána jako mocná síla“ (Forge, 1967, s. 82–83) – viz obr. 6.



Obr. 6 – Mužská maska kmene Abelam. Papua-Nová Guinea. 2. polovina 20. století

Zdroj: The Trustees of the British Museum, London. Inv. č. Oc1964,02.2

Gellova koncepce „umělecké kauzality“ zahrnuje index, prototyp, umělce a příjemce (Gell, 1998, s. 9, 29). „Indexy jsou zjevně uměleckými díly tam, kde byly vytvořeny s technickou zdatností a představitivostí vyššího řádu, která využívá vnitřní mechanismy vizuální kognice společně s jemným psychologickým porozuměním“ (Gell, 1998, s. 68). Alfred Gell užívá index proto, aby se vyhnul estetickým kritériím, která vymezují označení uměleckého díla. Index (fyzický nebo materiální objekt) je také spatřován jako mediátor mezi řadou sociálních vztahů mezi příjemcem a umělcem. Index je objekt, z něhož je odvozen kauzální závěr, nebo závěr o záměru nebo schopnosti jiné osoby. Index vyvolává závěry a kognitivní interpretace. Objekt přenáší uměleckou činnost, příjemce, význam a reprezentace objektu (prototyp). Objekt je přenášen činností prototypu. Indexy mohou stát v různých vztazích s jejich prototypy, umělci i příjemci. Prototypy jsou objekty, osoby nebo pojmy, jež indexy

reprezentují nebo symbolizují. Mohou dosahovat podoby živé (realistický portrét) nebo více abstraktní a schematické (atribut boha nebo světce). Umělci jsou ti, kteří jsou považováni za bezprostřední autory a tvůrce původu, vlastností a charakteristik indexu. Příjemci jsou ti, kteří prožívají a jsou zasaženi indexy (Gell, 1998, s. 27). Antropologie umění vypovídá o jednotlivcích v blízkosti objektů, které zahrnují spleť indexů, umělců, příjemců a prototypů – viz tab. 1.

Alfred Gell se zaměřuje na činitele a síť sociálních vztahů vybudovanou na základě činnosti. „Věcem lze přisuzovat jednání, aniž by tím vznikalo cosi, co by nějak obzvlášť připomínalo tvorbu a cirkulaci ‚umění‘“ (Gell, 1998, s. 23). Umělecké objekty mohou být rozpoznány intuitivně, neboť „většina uměleckých předmětů [...] jsou slavná díla, u nichž nejsme na pochybách, že se jedná o ‚umění‘, jako je např. Mona Lisa“ (Gell, 1998, s. 7). Umělecké objekty mají

Tab. 1 – Gellova koncepce

		Činnost			
		Umělec	Index	Prototyp	Příjemce
Podmínky umožnění	Umělec	Umělec jako zdroj tvůrčí činnosti. Umělec jako svědek tvůrčího procesu.	Materiál inherentně určuje umělci formu, kterou přijímá.	Prototyp ovládá umělcovu činnost. Vzhled prototypu je imitován umělcem. Realistické umění.	Příjemce je příčinou umělcova konání (jako patron).
	Index	Materiál tvarovaný umělcovou činností a záměrem.	Index jako příčina sebe sama: „svépomocně vytvořený“. Index jako vyrobená věc.	Prototyp určuje formu převzatou indexem.	Příjemce je příčinou vzniku formy převzaté indexem.
	Prototyp	Vzhled prototypu určený umělcem. Imaginativní umění.	Obraz nebo činnost prototypu určený prostřednictvím indexu, zaměření síly převládá nad prototypem.	Prototyp jako příčina indexu. Prototyp ovlivněný indexem.	Příjemce má moc nad prototypem. Volt čarodějnicví.
	Příjemce	Příjemcova odezva určovaná umělcovou zručností, důvtipem, magickou silou apod. Uchvácený příjemce.	Index zdrojem síly nad příjemcem. Příjemce jako divák podřízený indexu.	Prototyp má moc nad příjemcem. Obraz prototypu používán k ovládní činností nebo příjemce. Modlářství.	Příjemce jako patron. Příjemce jako divák.

tři charakteristické vlastnosti: 1) Jsou obvykle zhotoveny tak, že jsou viditelné (Gell, 1998, s. 24). 2) Umělecké objekty jsou indexy sociální činnosti. Např. kouř není umění, protože se jedná o přirozený index ohně. Pokud by byl oheň uměle zapálen, stává se uměleckým indexem (Gell, 1998, s. 15). 3) Umělecké objekty jsou rozpoznatelné i podle složitosti a podmanivosti, neboť diváka „fascinují, budí v něm zájem, uchvacují ho a zároveň mu působí radost“ (Gell, 1998, s. 23). „Tam, kde jsou velmi rozeznatelné umělecké práce, jsou vytvořeny s řemeslnou znalostí a představitvostí vysokého řádu, v němž využívají skutečné mechanismy vizuálního poznání se subtilním psychologickým proniknutím“ (Gell, 1998, s. 68).

Americká antropoložka a umělkyně Evelyn Payne Hatcherová (1999) se pokusila vytvořit holistický výzkumný model využívající zmnóženou perspektivu transkulturních studií, psychologie, dějin umění a jiných oborů. Evelyn Payne Hatcherová je přesvědčena o tom, že prostředkem k hlubšímu porozumění podstaty kultury je interdisciplinární přístup. Pouze jedna výzkumná perspektiva nemůže vysvětlit různé podoby a manifestace umění. Existuje totiž velké množství kulturních variací a podob uměleckých jevů. Proto také definice umění a vymezení jeho funkcí je obrazně srovnatelné s paletou šedi, nikoli černé a bílé. „Velká část ‚západního‘ diskursu je formulována v pojmech binární opozice, jako by vše spadalo do kategorií buď/anebo. Současné používání manichejské dichotomie s ohledem na umění versus věda se zdá být až neuvěřitelně naivní a etnocentrické“ (Hatcher, 1999, s. xx). Nejlépe můžeme zkoumat třídu uměleckých jevů prostřednictvím kategorií „kde“, „jak“, „kdo“, „proč“, „co“, „kdy“ a „odkud“. Důležité je deskriptivně studovat umění na lokální úrovni a poté se pokusit porozumět významu a důležitosti „vzorců a systémů, které v minulosti přinesly náhled“ (Hatcher, 1999, s. xxi). Evelyn Payne Hatcherová je přívržencem výzkumných přístupů rozvíjených v rámci teorie pole. Prvním krokem je porozumět lokální kultuře a jejímu umění ve vztahu ke konkrétnímu ekosystému. Proto je důležité věnovat pozornost geografii a prostředí, v němž bylo umění vytvořeno. Užití symbolů odhaluje význam a vliv některých přírodních prvků a elementů, jako jsou mraky a déšť v uměleckých pracích v umění amerického Jihozápadu. Užití materiály odhalí úroveň technologické adaptace na životní prostředí, stejně jako obchodní vztahy, které fungují mezi jednotlivými komunitami. Dovednost a zručnost je také důležitá, ale od té doby, co začalo být i řemeslo považováno za další typ umění, je často výzkumníky opomíjena. Významnou dimenzi výzkumu umění představují také psychologické komponenty, např. osobnost tvůrce uměleckého díla nebo motivy, proč je vytvářeno. Studium umění tak může odhalit širší souvislosti, vyjadřující existenci, strukturu a fungování „kognitivních a symbolických systémů“ (Hatcher, 1999, s. 85).

Umění podle Hatcherové (1999) odhaluje, jak lidé přemýšlí o světě a o svém postavení ve společnosti. Umělci

mohou zachycovat jak deviantní, tak typické vzorce chování a modely osobnosti. Prostřednictvím svých děl mohou vyjadřovat touhy, které rezonují s aspiracemi ostatních členů společnosti, nebo objektivovat témata spjatá s potlačovanými přáními, s kolektivním nevědomím. Západní společnost tradičně oceňuje umění pro jeho estetickou hodnotu. Při studiu mimoevropských kultur se ale často předmětem výzkumu staly umělecké artefakty vytržené z původní sítě významů a funkcí, jež plnily v domorodé lokální kultuře. V současné době si ale antropologové umění uvědomují, že nativní umění představuje aspekt kultury, úzce svázaný se způsobem života příslušníků dané kultury. Antropolog musí být ochotný studovat a porozumět uměleckým dílům jako součásti kulturního procesu, sociální interakce nebo aktivních událostí. Proto je důležité porozumět užití objektu (hmotná forma, např. mísa užívaná k podávání jídla), jeho funkci (psychologická, sociální nebo náboženská) a reprezentativním, ikonografickým a interpretativním významům (Hatcher, 1999, s. 12–13). Redukovat předmět antropologických výzkumů kultury na umělecké artefakty je omezující, neboť jednotlivá díla vytržená ze širších historických a kulturních souvislostí můžeme analyzovat jen povrchně a subjektivně. Hatcherová z tohoto důvodu prosazuje při studiu nativního umění holistický, interdisciplinární a kontextuální přístup. „Pokud studujeme umění v kontextu, nacházíme mnoho vztahů, které existují mezi uměleckými formami a všemi, téměř všemi, dalšími aspekty lidského života [...] nebo stylem umění v konkrétní společnosti“ (Hatcher, 1999, s. 2).

Originální přístup k antropologii umění zaujala americká antropoložka Sally Priceová, která upozornila na sepětí etnocentrismu a dekontextualizace, jež je aktem povýšenosti, popírající uměleckou kreativitu a estetickou senzitivitu. Podle jejího názoru přístup západních vědců k primitivnímu umění negativně poznamenal etnocentrismus a předsudky. Podle Sally Priceové (1993) bylo určeno, že domorodé umění „je vytvářeno anonymními umělci, kteří vyjadřují společné zájmy instinktivními procesy ze spodní části mozku. Nejedná se o nic jiného než o zkratkovitý krok k potvrzení toho, že je pro ně charakteristická absence historické změny“ (Price, 1993, s. 52). Jednotlivé individuality jsou odsunuty do vytvořeného obrazu. Anonymita a ahistoričnost určují podobu primitivního umění, které ustalo v čase a prostoru. Absence historické změny uvolňuje primitivní umění od zajištění časovosti, trendů a nestability sociálních formací. Primitivní umění vyjadřuje věčnou skutečnost o světě a o člověku.

Antropologové zabývající se studiem umění si stále více uvědomují, že je užitečné zpracovat typologii různých tříd uměleckých předmětů. O klasifikaci umění v evoluční vývojové perspektivě se pokusil např. americký antropolog Richard Parmentier, který rozdělil vnímání uměleckého objektu v závislosti na konkrétní společnosti a kultuře: 1) *Konfuzní kultury* (primitivní nebo archaické) užívají

symboly bez vědomí základního dělení mezi označujícím a označovaným, označující je propleten s označovaným; lidské a mimolidské oblasti se podílejí navzájem. Prototypem uměleckého produktu je fetiš. 2) *Kultury motivace* (antická a středověká kultura) jsou světem jako realizací božského světa a oblasti. Označující jsou motivováni označovanými; přírodní a lidské světy jsou řízeny nadpozemskými silami. Prototypem uměleckého produktu je idol. 3) *Kultury konvence* (moderní kultura) užívají konvenční zna-

ky a jsou si vědomy jejich arbitrární přirozenosti; moderní člověk předpokládá pozitivní prolínání neobyčejného světa a oblasti člověkem vytvořených znaků. Prototypem uměleckého produktu je reprezentativní malba. 4) *Kultury estetiky* (postmodernismus) dosáhly toho, že označující jsou vyprázdněné; dochází k multiplikaci autonomních kódových struktur oddělených od zakotvené reality. Prototypem uměleckého produktu jsou koláže, instalace a happeningy (Parmentier, 1997, s. 63–89).

6 ZÁVĚR

A na závěr něco o budoucnosti antropologie umění. Tradiční antropologické studie se zabývaly výzkumem mimoevropského nativního umění. Exotické umění bylo považováno za fixované konvencemi a charakteristické nezaměnitelným stylem. Moderní antropologické studie ale odhalily, že údajné tradiční kmenové umění je často produktem raných kontaktů domorodých kultur se západními vlivy. Lze potvrdit, že „největší vliv na změnu v exotickém umění měla bezpochyby západní průmyslová společnost. V 19. století a na začátku 20. století ztratilo např. oceánské umění mnoho ze své dynamické kvality: jeho formy se staly plošnými, jeho vzory se ochudily a jeho inspirace se vytratila. Napodobeniny na komerční úrovni se vyskytovaly často a docházelo k rozvoji turistického umění, suvenýrového umění a letištního umění“ (Firth, 1992, s. 35). Turismus vedl postupně ke komodizaci ve způsobu života domorodých komunit. Proniknutí turismu do ekonomických vztahů utvářelo a regulovalo kritéria obchodní výměny (Greenwood, 1977; Appadurai, 1986). Lokální kultura „doznává změn a často je ničena tím, že je s ní zacházeno jako s turistickou atrakcí. Stává se bezvýznamnou pro lidi, kteří v ní kdysi věřili“ (Greenwood, 1977, s. 131). Lokální zvyky, rituály a umění slouží jako turistické služby a komodity, které jsou vykonávány nebo vyráběny pro turistickou spotřebu. Komodizace destruuje autentické lokální produkty a lidské vztahy, nahrazené inscenovanou autenticitou. Komodizace je proces, jímž se věci a aktivity stávají hodnotné v rámci jejich směnné hodnoty v kontextu obchodu, čímž se proměňují ve zboží a služby (Appadurai, 1986). Kulturní produkty ztratily svůj původní lokální význam. Jsou prezentovány turistům jako stále více velkolepé a dráždivé atrakce, vytvářející falešný pocit domorodé autenticity (MacCannell, 1973; Timothy, Boyd, 2002). „Turisté jsou hnáni touhou po autentických zážitcích a mohou snadno uvěřit, že postupují správným směrem, často je ale velice obtížné s jistotou rozpoznat, zda je zážitek opravdu autentický“ (MacCannell, 1973, s. 597). Autenticita je moderní hodnota. Turisté při hledání autenticity proto hledají kulturní prvky, které lze označit za původní, primitivní, přirozené a nedotčené západní civilizací.

Autenticitu nativního objektu rozdělujeme na 1) objektivní autenticitu, 2) konstruktivní autenticitu, 3) existenciální autenticitu a 4) suvenýrovou autenticitu. Původ *objektivní autenticity* pochází z muzeí a odborných definic. Kulturní produkty, jako jsou umělecké předměty nebo rituály, dosahují autentické hodnoty tím, že byly vytvořeny domorodými tvůrci za použití lokálních materiálů (Wang, 1999). *Konstruktivní autenticita* představuje sociálně konstruovanou interpretaci pravosti objektů. Autentické zážitky vycházejí z konstruované reality zvyků a moci, nikoli z inherentní skutečnosti. Význam a interpretace záleží na kontextu a individuích (Cohen, 1988). *Existenciální autenticita* odkazuje k individuálnímu pocitu způsobenému v procesu turistické aktivity. „V liminální zkušenosti lidé prožívají sebe mnohem více autenticky a sebe vyjadřují více než v každodenním životě, nikoli kvůli tomu, že vyhledané cestovní objekty jsou autentické, ale jednoduše proto, že jsou zapojené do neběžných aktivit, uvolněných od každodenního omezení“ (Wang, 1999, s. 351). *Objektivní, konstruktivní a existenciální autenticita* vzájemně koexistují. *Existenciální autenticita* je více zodpovědná za turistický zážitek. *Objektivní autenticita*, více než *konstruktivní autenticita*, slouží k vysvětlení cestovních objektů, zatímco *konstruktivní autenticita*, více než *existenciální autenticita*, ospravedlňuje cestovní nasazení (Wang, 1999). *Suvenýrová autenticita* zahrnuje nákup suvenýrů a kategorie suvenýrů. Nákup suvenýrů je populární aktivitou turistů. Suvenýry slouží jako vzpomínka a reziduum neobyčejného zážitku, momentu nebo události, které turisty na jejich cestách za exotikou potkaly. Turista se vzdaluje světskému a běžnému životu. Jedná se o doklad pomíjivosti a přechodné zkušenosti (Gordon, 1986). Kategorie suvenýrů zahrnuje: 1) piktorální zobrazení (pohlednice, fotografie, obrazové knihy a obrazy); 2) přírodniny (kameny, mušle, rostliny, šišky, zuby nebo lebky zvířat apod.); 3) symbolické zkratky (repliky, miniatury); 4) znaky (kulturní ikony na trikách, hrníčkách, tužkách); 5) lokální produkty (jídlo, alkohol, oblečení nebo řemeslné práce) (Gordon, 1986). Autenticita se odlišuje na základě stupňů, které zahrnují vysokou, střední a nízkou autenticitu. V případě vysoké autenticity

kurátoři, antropologové a etnologové užívají přísné standardy k odlišení autenticity od falešného objektu. Kritériem autenticity se pak stává to, zda byl „objekt vytvořený z tradičních důvodů a tradičním umělcem, přizpůsobený tradiční formě“ (Cornet, 1975, s. 52). Střední autenticitou se vyznačují lokální produkty, které jsou zhotovené ve velkém množství, v souladu s požadavky cestovního ruchu a očekáváním turistů. Tyto artefakty jsou úmyslně vyzdobené za účelem navození původnosti objektu (Cohen, 1988). Nízkou autenticitu pocítují návštěvníci zábavních parků, jako je Disneyland, nebo letovisek, kde je primárním cílem zábava (Cohen, 1979).

Intenzivně je odlišována hranice mezi uměleckými objekty, které vznikly a jsou užívány uvnitř domorodé kultury, a objekty vytvořené pro vnější a dominantní svět. Současné nativní umělecké objekty jsou proto kategorizovány jako turistické umění, letištní umění nebo suvenýrové umění (Elkins, 2013). Letištní umění vzniklo jako sekundární produkt turistického ruchu reagujícího na touhu klientů

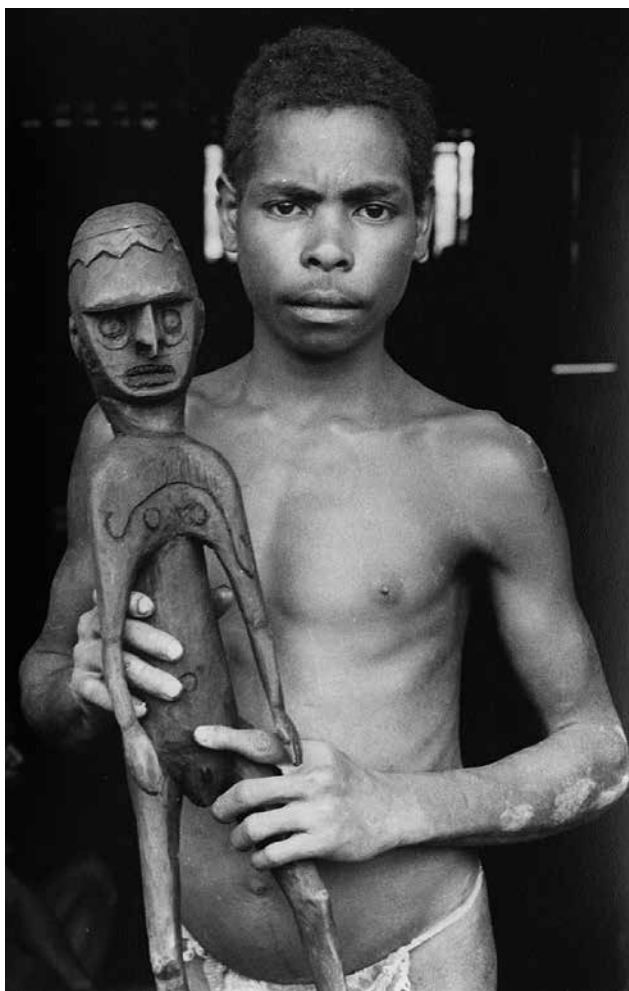
cestovních kanceláří odvést si ze země pobytu materiální repliku typického místního artefaktu. Tato díla jsou vyrobená výhradně za účelem turistického prodeje (Pollig, Schlichtenmayer, Baur-Burkard, 1987). Letištní umění, určené pro potěšení západních zákazníků, je plytké, neboť obvykle zrcadlí pokleslý vkus a nivelizaci autentických hodnot. Redukce symbolického obsahu souvisí se snahou přizpůsobit se požadavkům konzumenta.

Existuje několik kategorií umění a typů suvenýrové produkce: 1) komerční umění, 2) suvenýrové umění (suvenýry), 3) reintegrované umění a 4) asimilované umění. *Komerční umění* reprezentuje pseudotradiční artefakty, programově „vytvořené s cílem prodat, které se však drží kulturně ustavené estetiky a formálních norem“ (Graburn, 1976, s. 5–6). Tyto artefakty jsou užívány v domorodé společnosti a eventuálně zhotovené pro trh cestovního ruchu a prodej. Komerční artefakt zachovává tradiční formy a vzory, estetické a formální kvality, které jsou doplněné o další tradiční vzory – viz obr. 7.



Obr. 7 – Umělecká produkce současných kovolitců v ulici Igun v Benin City (Nigérie), kteří navazují na kontinuitu tradičního umění království Benin

Zdroj: Joseph Nevadomsky (z vlastní databáze)



Obr. 8 – Asmatký chlapec držící vyřezanou ženskou skulpturu. Vesnice Otsjanep, Západní Papua. 2. polovina 20. století

Zdroj: The Trustees of the British Museum, London. Inv. č. Oc,B142.28

Suvenýrové umění vzniká, „když motiv zisku nebo ekonomická soutěž chudoby potlačí estetické normy a uspokojení spotřebitele se stane důležitější než umělcovo potěšení“ (Graburn, 1976, s. 6). Tyto objekty jsou zhotoveny uvnitř kapitalistického systému a jsou dostupné ve městech, na lodích nebo letištích. Prodej a zisk je zde jediným záměrem, proto dochází k redukci symbolického obsahu a přizpůsobení se obchodním požadavkům. Potěšení zákazníka se stává přednější nežli potřeby a zájmy tvůrce. *Suvenýrové umění* je označované také jako turistické umění, letištní umění nebo „etno-kýč“. *Reintegrované umění* zahrnuje nové formy umění nebo syntézu vytvořenou integrací témat, materiálů a technik dominantní kultury v kombinaci s původní domorodou kulturní tradicí. Artefakt zahrnuje nové formy, nepůvodní materiály a nové výrobní postupy. *Asimilované umění* je vytvořeno umělci, kteří přijali zavedené formy dominantní kultury. Jeho tvůrci jsou „formálně nebo neformálně vyučení přednášejícími umělci nebo dokonce na uměleckých školách“ (Graburn, 1976, s. 5).

Antropologie umění zaznamenala posun z místa, které bylo dříve považováno za „minoritní zájem“, směrem k „centrální roli v disciplíně“ (Morphy, Perkins, 2006, s. 1). Umění bylo v antropologických studiích marginalizováno v důsledku „vymanění se od umění jako studijního předmětu odrážejícího postoje antropologů k materiální kultu-

ře“ (Morphy, Perkins, 2006, s. 1). Tendence antropologie umění posunout se více do ohniska výzkumného zájmu antropologické disciplíny může být připsána skutečnosti, že kategorie umění souvisí se dvěma významy slova kultura – „kultura jako způsob života nebo soubor myšlenek a vědomostí a kultura jako metafyzická esence společnosti, která inkorporuje normy, jimiž jsou posuzovány ty nejlepší produkty společnosti“ (Morphy, Perkins, 2006, s. 1). Umění „představuje zdroj existenciálních společenských znalostí a vědomostí, které mají svoji vlastní hodnotu, a nelze uvést, že by jim znalosti a vědomosti společenských věd byly nadřazené“ (Harrington 2004, s. 3). Jako důležitá součást kulturního systému umění zprostředkovává a zahrnuje znalosti o mnoha složkách v životě.

Antropologové zabývající se studiem umění v mezikulturní perspektivě potřebovali rozpracovat nové přístupy a metody umožňující adekvátní práci s vizuálním materiálem. K hledání nových paradigmat přispělo v průběhu 20. století studium umění v kontextu kulturních systémů. Spojení mezi uměním a antropologií je stanoveno představou vidění/vnímání/pozorování. Umění nebylo spatřováno jako autonomní estetická oblast, ale jako součást kognitivních a symbolických systémů tvořících jádro studované kultury. I nadále ale antropologové řeší problém, jak objektivně definovat umění a stanovit, co je typické pro antropologický



Obr. 9 – Replika nástěnných maleb z jeskyně Altamira na klenbě stropu Egon Schiele Art Centra v Českém Krumlově, Áčka (Alessandra Svatek a Artur Magrot), 2011

Zdroj: Hana Jirmusová Lazarowitz (z vlastní databáze)

přístup ke studiu uměleckých objektů a procesů. Z toho vyplývá, že antropologická definice umění bude vždy ovlivněna osobností antropologa a jeho výzkumnými zájmy (Morphy, Perkins, 2006, s. 11). Mnoho antropologických interpretací vyžaduje lingvistickou kompetenci. Antropologové by měli konzultovat a dokonce pracovat s domorodými umělci (Layton, 1981, s. 93–133). Etnolog Adrian A. Gerbrands (1967) pracoval s Asmaty, antropolog Warren L. d'Ázevedo (1973) s liberijskými dřevorezbaři a antropolog Anthony Forge (1966, 1967, 1973) s malíři z kmene Abelam – viz obr. 8.

To odhaluje individuální styl ve vztahu k tradiční tvorbě a normám, pozici umělce jako konformera, arbitra nebo rebela vzhledem k hlavní estetice a sociálním hodnotám komunity. Obecně je ale možné konstatovat, že se současná antropologie umění zaměřuje na tři ústřední témata: 1) studium umění třetího světa nebo exotických kultur, kde studium odhaluje kulturní významy uměleckých objektů; 2) studium muzejních výstav a politiky, které se pokouší vytvořit most mezi marginalizovanými, nezápadními a západními kulturami; 3) studium současného světového umění – viz obr. 9.

Výraznou roli v bádání antropologie umění sehrávala symposia, konference a výstavy, např. výstava *40,000 Years*

of Modern Art v *Institute of Contemporary Arts* v letech 1948–1949, symposium *The Artist in Tribal Society* v roce 1957 v londýnském Royal Anthropological Institute nebo konference *Fieldworks: Dialogues between Art and Anthropology* roku 2003 v Tate Modern. Podobný význam zastávaly i sborníky a antologie, k nimž patří *Art and Aesthetics in Primitive Societies* (Jopling, 1971), *Primitive Art and Society* (Forge, 1973), *The Anthropology of Art* (Layton, 1981, 1991), *Anthropology, Art, and Aesthetics* (Coote, Shelton, 1994), *Contemporary Art and Anthropology* (Schneider, Wright, 2006) nebo *The Anthropology of Art: A Reader* (Morphy, Perkins 2009). Nárůst monografií nebo jednotlivých studií zdůrazňuje, že antropologie umění se stává čím dál tím více aktuální, a zároveň o to více odhaluje, že „v minulosti bylo provádění antropologických studií o umění navýsost okrajovou činností. To se však již změnilo. V současném kulturním životě se umění stává jednou z hlavních oblastí kulturní produkce, ve které dochází k transformaci rozdílnosti do diskursu a kde se stává smysluplným pro jednání i myšlení“ (Marcus, Myers, 1995, s. 35). Naopak lze předpokládat, že „budoucnost antropologie umění se musí především začít znovu zabývat metodami a problémy, které vedly dřívější generaci antropologů k tomu, že studium umění zamítli“ (Morphy, Perkins, 2006, s. 11).

Ekologická antropologie

Václav Soukup

1 ÚVOD

Učenci již od starověku věnovali pozornost studiu rostlin a zvířat v jejich přirozeném životním prostředí. Problematiku vztahu živých organismů a přírody učinili předmětem svých výzkumů antičtí lékaři a filozofové (např. Hippokrates, Aristoteles, Poseidónios) i průkopníci moderní přírodovědy (Antoni van Leeuwenhoek, Richard Bradley, Alexander von Humboldt, Carl von Linné, Jean Baptiste Lamarck, Charles Darwin aj). O některých z nich se zmiňujeme v kapitole věnované lidskému tělu, zdraví a nemoci v kontextu integrální antropologie.

Pojem „ekologie“ jako označení vědecké disciplíny uvedl do odborné terminologie, ale až v roce 1866, německý přírodovědec, lékař a biolog Ernst Heinrich Haeckel (1834–1919) v díle *Všeobecná morfologie organismů* (Haeckel, 1866). Zde ekologii vymezil jako vědu „o vztazích organismů k okolnímu světu organickému i neorganickému, přičemž v prvním případě jde o vztahy mezi organismy, v druhém případě o vztahy mezi organickými a fyzikálními a chemickými vlastnostmi stanoviště“ (Klein, Becko, 1996, s. 16). Pokud budeme vycházet z etymologie pojmu „ekologie“ (z řeckého „οἶκος“ – dům, obydlí, „λογία“ – studium, věda), lze ekologii definovat také jako „nauku, která se zabývá studiem přirozených a příznivých podmínek k životu“ (Ortová, 2008, s. 12). Na vymezení předmětu ekologických výzkumů měla velký vliv evoluční biologie, která výzkum interakcí živých organismů s vnějším prostředím programově studovala prostřednictvím kategorií adaptace a evoluce. Ve 20. století se ekologie stala uznávanou součástí přírodovědných výzkumů biosféry jako věda studující vzájemné interakce mezi organismy a jejich prostředím (srov. Odum, 1975; Kormondy, 1996; Krebs 1998; Molles, 1999; Storch, Mihulka, 2000; Townsend, Begon, Harper, 2008; Smith, Smith, 2012). Popisem, klasifikací, analýzou

a explanací obecných přírodních zákonitostí, které jsou spjaty s interakcí živých systémů s přírodním prostředím, se zabývá **obecná ekologie**. Tematicky a problémově úžeji zaměřeným ekologickým výzkumům, studujícím různé aspekty vztahu mikroflóry, rostlin a živočichů k jejich konkrétnímu životnímu prostředí, se věnuje **speciální ekologie**. Praktické využití ekologických teorií a poznatků v praxi je předmětem vědeckého zájmu **aplikované ekologie**, která se angažuje zejména v oblasti ochrany životního prostředí a optimalizace vztahu člověka k přírodě.

Ekologie zahrnuje řadu subdisciplín, které studují různé dimenze a typy vztahů mezi živými systémy a prostředím na úrovni jednotlivých organismů, dále populací určitého druhu, též společenstev druhů obývajících určitou oblast a konečně i komplexních ekosystémů tvořících biosféru planety. Morfologickými a fyziologickými adaptacemi jednotlivých organismů v kontextu jejich adaptací na biotické a abiotické faktory přírodního prostředí se zabývá **ekologie organismů** (*organismal ecology*). Ukázkou ekologických výzkumů realizovaných na úrovni ekologie organismů může být např. výzkum toho, jak si potápějící se velryby vybírají místa, kde nacházejí potravu. Studium vzájemných vztahů a interakcí příslušníků určitých populací s jejich životním prostředím se zabývá **ekologie populací** (*population ecology*). Populace představují skupiny geneticky vzájemně příbuzných jedinců, kteří jsou příslušníky stejného druhu žijícími v konkrétní geografické oblasti.

Předmětem výzkumů ekologie populací jsou zejména faktory ovlivňující populační hustotu a růst. Příkladem ekologických výzkumů realizovaných na úrovni ekologie populací může být studium faktorů, které ovlivňují diverzitu druhů stromů, jež tvoří určitý les. Ekologickým výzkumem mezidruhové interakce, ovlivňující strukturu

a organizaci všech organismů obývajících určitou oblast, se zabývá **ekologie společenstev** (*community ecology*). Pojmem společenstvo (*community*) ekologové označují skupení populací různých druhů žijících v určitém teritoriu v takové vzdálenosti, že dochází k jejich vzájemnému ovlivňování. Existuje nesmírné množství různých společenstev, která lze třídit na společenstva vodní (sladkovodní, mořské) a suchozemské (lesní, stepní, pouštní). V ohnisku výzkumů ekologie společenstev stojí např. studium takových interakčních vztahů, jako je predace (vztah šelem a lovených zvířat), kompetice (soutěž) nebo vliv chrobobů na existenci a fungování společenstva. Výzkumem toku energií a chemických látek mezi různými biotickými a abiotickými faktory v ekosystému se zabývá **ekologie ekosystémů** (*ecosystem ecology*). Ukázkou ekologických výzkumů realizovaných na úrovni ekologie ekosystémů může být např. výzkum toho, jaké procesy přispívají k recyklaci životně důležitých chemických prvků v ekosystému savan. Výzkum souborů ekosystémů z hlediska jejich rozložení v různých zeměpisných oblastech je předmětem

výzkumů **ekologie krajiny** (*landscape ecology*). Ekologický výzkum na úrovni krajiny se zabývá zejména analýzou způsobů, jak na sebe vzájemně působí populace, společenstva a ekosystémy. Zvláštní pozornost je věnována interdisciplinárně koncipovanému výzkumu vzniku, vývoje, chování a prostorové organizace přírodních územních jednotek (Míchal, 1992). Předmětem výzkumů je také studium vzájemných interakcí různých ekosystémů, jako jsou např. potok, jezero, vzrostlý les a holoseče (Campbell, Reece, 2006).

Novou dimenzi a metodologický potenciál ekologickým výzkumům v posledních desetiletích vtiskla molekulární populační genetika, zejména využití molekulární analýzy a genetických technologií ke studiu živých systémů. Jako relativně nová tematická oblast ekologie se zrodila **molekulární ekologie**, která usiluje o studium genů v ekologickém a evolučním kontextu (Rieseberg, 2012). Molekulární ekologie výrazně přispěla ke vzniku nového ekologického paradigmatu a podnítila výzkumy v oblasti biogeografie a fylogeografie.

2 EKOSYSTÉM, EKOLOGICKÁ NIKA, HABITAT A POTRAVINOVÉ ŘETĚZCE

Pojem „ekosystém“ (*ecosystem*) jako první uvedl do přírodních věd v roce 1935 britský botanik a ekolog Arthur George Tansley (1871–1955). Podle jeho dnes již klasické definice jde o „soubor organismů a faktorů jejich prostředí v jednotě jakékoli hierarchické úrovně“ (Míchal, 1992, s. 37). V současné době ekosystém představuje ústřední kategorii ekologických výzkumů a základní gnoseologický model, jehož prostřednictvím ekologové studují procesy a interakce vzájemně propojených rostlinných a živočišných druhů v kontextu přírodního prostředí (srov. Tansley, 1935; Odum, 1953; Golley, 1993; Moran, 2009; Bailey, 2009; Sutton, Anderson, 2010). Ekosystém jako základní předmět ekologických výzkumů, lze definovat jako „soubor biotických (živých) a abiotických (neživých) faktorů ve vzájemné dynamické interakci, ve kterých různými druhy potravních řetězců protéká energie“ (Klein, Bencko, 1996, s. 28). Ekosystém z tohoto hlediska zahrnuje společenství organismů (biocenózu) obývajících konkrétní geografickou abiotickou územní jednotku (ekotop). Každý ekosystém má své vstupy, jimiž proudí energie, živiny, chemické a fyzikální zdroje, a své výstupy, jimiž jsou odpadní látky. Ekosystém představuje dynamický, homeostatický komplex, který je strukturálně a funkčně provázaný s dalšími sousedními ekosystémy. Ekosystémy stejných kategorií spojené do vyšších systémově nadřazených jednotek jsou označovány jako biomy. Např. les jako biotický ekosystém zahrnuje ekosystémy borů, bučin a dalších stromových ekosystémů. V různých geografických oblastech světa existují různé typy terestrických biotických ekosystémů, jako jsou tundra, tajga, deštné

lesy, lesy mírných pásem, pouště, stepi, savany aj. Za typy akvatických biotických ekosystémů lze označit oceány, moře a sladkovodní vodstva.

Souhrn všech planetárních ekosystémů tvoří globální ekosystém Země, který je základem **biosféry**. Tato biotická „pokožka planety“ zahrnuje všechny živé organismy existující v rámci atmosféry, pedosféry a hydrosféry. V biosféře jsou všechny procesy a interakce mezi biotickými a abiotickými systémy komplexně propojeny. Atmosféra zajišťuje koloběh a čištění vody a dodává oxid uhličitý pro fotosyntézu rostlin a kyslík nezbytný pro existenci flóry a fauny. Zelené rostliny v průběhu fotosyntézy získávají ze slunečního záření energii, již využívají společně s vodou, plyny a minerály k výrobě potravy nutné pro jejich přežití. Jako odpadní produkt fotosyntézy rostliny uvolňují kyslík nezbytný k dýchání. Těla rostlin jsou zdrojem potravy býložravců, kteří jsou kořistí masožravců. Specifické místo v potravním řetězci zauímají všežravci, jež konzumují jak rostlinnou, tak masitou potravu. Mrtvé rostliny i živočišné se rozkládají a vracejí tak živiny zpět do půdy. Živiny se do půdy vracejí také prostřednictvím zvířecích výkalů. Rostliny a zvířata přeměňují potravu na energii taktéž prostřednictvím dýchání, jehož odpadním produktem je oxid uhličitý, který rostliny opět upotřebí při fotosyntéze. Tím, že rostliny odpařují vodu, pomáhají stabilizovat podnebí planety. Vzájemné sepětí rostlin, živočichů a abiotických složek životního prostředí se v průběhu biologické evoluce stávalo stále komplexnější. Propojení biologických, fyzikálních a chemických součástí ekosystémů si lze představit

jako nesmírně složitý systém potrubí, v němž neustále kolují živiny, energie a odpadní látky.

Rostliny, stejně jako živočichové, jsou součástí **trofické (potravní) pyramidy**, která zahrnuje všechny potravní řetězce v ekosystému a vytváří hierarchii organismů, konzumujících jiné organismy. Např. lidé požívají žraloky, kteří požívají tuňáky, jež se živí makrelami požívajícími chobotnice. Ty konzumují střevle, jejichž jídelniček tvoří zooplankton, který se živí fytoplanktonem, jež k svému přežití využívá sluneční energii. Strukturu trofické pyramidy tvoří primární producenti (zelené rostliny a některé bakterie), primární konzumenti (býložravci), sekundární konzumenti (masožravci a všežravci) a dekompozitoři (bakterie, plísňe a houby). Primárními producenty jsou autotrofní (sebezásobující) organismy, které si jsou schopny samy vytvářet organické látky z látek anorganických. Jedná se zejména o zelené rostliny, jež v průběhu fotosyntézy přímo transformují sluneční energii, živiny a vodu na biomasu. Býložravci, masožravci a všežravci jsou heterotrofní živočichové, kteří nejsou schopni využívat solární energii přímo ze Slunce, jako to dokážou autotrofové, a proto energii a látky nezbytné k tvorbě tkání získávají konzumací rostlin a masa. Důležitou roli v potravním řetězci hrají také dekompozitoři (techničtí heterotrofové), označovaní někdy jako rozkladači. Jedná se o malé organismy, jejichž význam spočívá v tom, že rozkládají mrtvou organickou hmotu na původní minerální látky a umožňují recyklaci živin pro producenty (Sutton, Anderson, 2010).

Zcela specifické místo v potravní pyramidě zaujímají příslušníci lidského rodu. V raných fázích lidské evoluce se lidé nacházeli asi uprostřed potravního řetězce. Po několik milionů let byli odkázáni na sběr rostlin, hmyzu a příležitostný lov malých zvířat. Pravěcí lidé zpočátku postrádali účinné zbraně a byli často obětí větších šelem. Tato situace se začala postupně měnit před 400 000 lety, kdy archaičtí *Homo sapiens* začali příležitostně lovit také velkou zvěř. K radikální změně v postavení člověka v přírodě ale došlo až v posledních 100 000 letech, kdy se anatomicky

moderní lidé prostřednictvím stále dokonalejších kulturních technologií propracovali na vrchol potravního řetězce. Příliš rychlý vzestup lidstva na špičku potravní pyramidy ale vyvolal řadu pohrom od ničivých vyhlazovacích válek až k závažnému poškození životního prostředí (Harari, 2013).

Forma, způsob existence a geografické rozšíření živočišných a rostlinných druhů v biosféře je produktem evoluce. Příslušníci každého druhu v průběhu své existence uplatnili svůj adaptační potenciál v konkrétní **ekologické nise** – životním prostředí, v němž dokázali z dostupných zdrojů uspokojovat své potřeby, čelit konkurenci společenství jiných druhů a zvyšovat tak svoji šanci na přežití. Niku je možné definovat jako souhrn toho, čím se daný druh živí, jak se rozmnožuje a jak existuje (Sutton, Anderson, 2010). Geografická oblast, kterou druhy obývají a v níž se pohybují, se nazývá **habitat**. Nika a habitat existují ve vzájemném vztahu a jsou na sobě navzájem závislé. Typ habitatu ovlivňuje vlastnosti niky. Každý ekosystém obsahuje velké množství různých nik. Oproti habitatu je nika specifická a může být obývaná pouze jen jedním druhem v jedné geografické oblasti. Pokud by každý druh zaujímal samostatnou niku, riziko soupeření s jinými druhy by se snížilo na minimum. V reálných ekosystémech se ale různé ekologické niky mohou překrývat, což mezi příslušníky různých druhů může vyvolat boj o zdroje. Se změnami ekosystému některé niky zanikají a jiné zase vznikají. Např. nika vysoko žijících druhů, které se živí listím, nemůže existovat v mladém lese. Neposkytuje jim totiž adekvátní typ habitatu nezbytného pro přežití. Jak les roste do stále větší výšky, začíná se vytvářet nový habitat a následně vzniká i nová nika. To umožní druhům, které obývají vysoké koruny stromů, do nové niky migrovat. Může se ale také stát, že nika zůstane neobsazena. Na pronikání druhů do niky mohou mít svůj podíl i nové adaptační schopnosti organismů vyvolané náhodnými mutacemi. Ty umožní příslušníkům druhu, který vykazuje novou potravní strategii, využívat nové zdroje a obsazovat niku, jež dříve nebyla využívána.

3 EKOLOGICKÉ ZDROJE A FAKTORY ROZŠÍŘENÍ ORGANISMŮ V BIOSFÉŘE

Všechny druhy rostlin a živočichů jsou limitovány dostupností přírodních zdrojů. **Ekologický zdroj** je možné definovat jako „něco, co organismus využívá k svému přežití“ (Sutton, Anderson, 2010, s. 47). Jinými slovy, jestliže existuje nějaký materiál, který není žádným organismem využíván, není možné jej označit jako zdroj. Některé zdroje nezbytné k přežití jsou univerzální, jiné jsou naopak využívány v závislosti na konkrétní adaptační strategii různých druhů. Přírodní zdroje lze rozdělit na zdroje obnovitelné a neobnovitelné. **Obnovitelné zdroje**, jako např. sluneční záření, voda nebo dřevo, se v relativně krátkém čase samy

obnovují. Oproti tomu **neobnovitelné zdroje**, jako jsou např. fosilní paliva, minerály nebo kovy, se vyskytují v omezené kvantitě a mohou se obnovit pouze ve velmi dlouhém časovém období. Významným zdrojem umožňujícím existenci živých organismů jsou živiny. Na rozdíl od sluneční energie jsou půdní živiny vzácné suroviny, protože biosféra zasahuje pouze dva až tři metry pod povrch Země. Za tuto hranici nemohou půdní mikroorganismy ani kořeny rostlin proniknout, což činí z živin tzv. konečné zdroje. Důležitou součástí reprodukce živých systémů je proto neustálý **koloběh živin**. V živých systémech živiny, energie a informace

kolují skrze potravinové řetězce a nakonec jsou do prostředí navraceny jako mrtvá, postupně se rozkládající biomasa. Takto v kruhu recyklované živiny mohou být opakovaně použity jako zdroje, které organismy užívají k svému přežití. Základním zdrojem životodárné energie, umožňující existenci biosféry, je sluneční záření. Existuje jen omezené množství přírodních systémů, jež nevyužívají sluneční energii, např. některé ekosystémy poháněné teplými mořskými proudy. Slunce dodává 99,99 % energie, která je nezbytná pro život na naší planetě. Zbývajících 0,01 % pochází z tepla zemského jádra. Drtivou většinu sluneční energie, pronikající k povrchu Země, pohltnou oceány, a tak pro fotosyntézu zelených rostlin zůstává využitelných asi jen 5 % sluneční energie.

Významným tematickým okruhem ekologických výzkumů jsou faktory ovlivňující **geografické rozšíření organismů** v rámci biosféry. Na existenci rozmanitosti biogeografických oblastí planety a rozšíření flóry a fauny mají kromě biologické evoluce a speciace vliv zejména takové činitele, jako jsou migrace druhů, chování organismů a jejich výběr biotopů. Významnou roli v procesu diverzifikace druhů hrají také abiotické faktory, jako jsou složení hornin a půdy, klima a sluneční svit. Různá kombinace a interakce biotických a abiotických činitelů má svůj podíl na skutečnosti, že většina druhů má omezené zeměpisné rozšíření a pouze malé množství druhů je rozšířeno po celé planetě. Důležitou kategorií umožňující studium početního rozšíření příslušníků různých druhů v konkrétním ekosystému je pojem „**kapacita udržitelnosti**“ (srov. Brush, 1975; Dewar, 1984). Tímto pojmem ekologové označují „maximální množství jedinců druhů, které mohou spolu žít v daném ekosystému a konkrétním časovém období“ (Sutton, Anderson, 2010, s. 48). Např. prostřednictvím ekologické analýzy množství kyslíku obsaženého ve vodě, hustoty živočichů sloužících jako potrava predátorům, teploty vody a dalších biotických a abiotických faktorů lze zjistit, jakou kapacitu udržitelnosti má konkrétní jezero. Pokud se ovšem tyto faktory a s nimi spjaté přírodní podmínky změní, kapacita udržitelnosti se změní také. Kapacita udržitelnosti konkrétního regionu je velká tak, jak to dovolí zdroje. Toto pravidlo je známo jako Leibigovo pravidlo minima. Výstižně je ale

někdy také označováno za „pravidlo karavany“, podle něhož rychlost celého seskupení vždy udává její nejpomalejší člen. Limitujícím faktorem kapacity udržitelnosti může být cokoliv – zdroje potravy, voda, geografické teritorium, klima atd. Kapacita udržitelnosti se mění v průběhu roku i dlouhodobě. Některé rostlinné a živočišné druhy procházejí pravidelnými obdobími populačního růstu a úpadku. Např. hlodavci vykazují populační růst v období dostatku potravních zdrojů. Pokud však jsou tyto zdroje pouze krátkodobé a populace je příliš velká, začne počet jedinců daného druhu klesat na hranici nové kapacity udržitelnosti. Tyto cyklické výkyvy mohou být v závislosti na kapacitě udržitelnosti velmi časté (Sutton, Anderson, 2010).

Obecně je možné konstatovat, že předmětem současné přírodovědecky koncipované ekologie je výzkum adaptace individuálních organismů (ekologie organismů), výzkum populací stejného druhu žijících v určité geografické oblasti (populační ekologie), výzkum společenstev různých druhů obývajících určitou oblast (ekologie společenstev) a výzkum ekosystémů (ekologie ekosystémů). Z tohoto hlediska ekologie zahrnuje nesmírně široké kontinuum výzkumu živé přírody sahající od studií adaptivního potenciálu konkrétních organismů až po analýzu dynamiky biosféry. Ústředním axiomem ekologických výzkumů je teze, podle níž **organismy představují otevřené systémy**, které jsou v neustálé interakci se svým okolním prostředím. Tento přístup se promítl do většiny definic ekologie, která je dnes obecně chápána jako věda o interakcích a systémových vztazích mezi živými organismy a jejich prostředím i živými systémy navzájem.

Ze širokého spektra živých organismů, které ekologie studuje, se ale zásadním způsobem vyčleňuje jako předmět ekologického výzkumu rod *Homo*. Lidé představují zcela specifický živočišný druh, neboť se jedná o biosociální bytosti, jejichž interakci s prostředím zásadním způsobem ovlivňují mechanismy kultury. Unikátní postavení lidského druhu v přírodě vedlo ke vzniku vědní disciplíny, která programově zkoumá adaptační potenciál a proměnlivost člověka ve vztahu k životnímu prostředí. Významnou ekologickou disciplínou se tak v průběhu 20. století stala ekologie člověka.

4 PŘEDMĚT A SYSTEMATIKA EKOLOGIE ČLOVĚKA

Ekologie člověka (*human ecology*) představuje komplexní integrální disciplínu, jež se zabývá interdisciplinárním výzkumem biologické a kulturní variability příslušníků lidského rodu v ekologickém kontextu s důrazem na studium biologické a kulturní adaptace jednotlivců i populací na životní prostředí (srov. Young, 1989; Pratt, Young, Jacobs, 1990; Kormondy, Brown, 1998; Moran, 2008; Sutton, Anderson, 2010). **Předmětem ekologie člověka**

jsou vztahy a interakce mezi lidmi a jejich biologickým, geografickým, sociálním a kulturním prostředím. Ekologicky koncipované studium evoluce rodu *Homo* a způsobů adaptace lidských populací na přírodní prostředí zahrnuje dvě kvalitativně odlišné dimenze. První dimenzi reprezentuje výzkum biologických adaptací, druhou dimenzi reprezentuje výzkum kulturních adaptací. Z tohoto hlediska ekologie člověka zahrnuje dvě základní subdisciplíny,

kteří studují různé typy vztahu člověka k prostředí. Jedná se biologickou ekologii člověka, zkoumající biologické aspekty vztahu člověka k životnímu prostředí, a kulturní ekologii, jež se zabývá výzkumem kulturních technologií, jejichž prostřednictvím se lidé adaptují ve vztahu k přírodě.

4.1 Biologická adaptace člověka

Výzkumu biologických adaptačních strategií a mechanismů, které příslušníci lidského rodu využívají ve vztahu k životnímu prostředí, se věnuje **biologická ekologie člověka** (*human biological ecology*). Lidé se stejně jako jiní živočišné biologicky adaptují na změny okolního životního prostředí. Adaptaci je možné vymezit jako „schopnost organismu přežít v daných podmínkách, být funkční a reproduktivní“ (Beneš, 1979, s. 159). **Biologickou adaptaci**, a s ní spjaté tělesné reakce lidského organismu, je možné rozdělit na dva základní typy: adaptaci fyziologickou a adaptaci anatomickou.

Fyziologické adaptace jsou relativně krátkodobé tělesné změny, které vznikají jako odpověď na změny okolí. Existence adaptivních fyziologických mechanismů je v lidském organismu dána geneticky, ale okolní podmínky určují, zdali jsou používány. Např. přítomnost potních žláz v kůži je genetická, ale tyto žlázy neprodukují pot, dokud se tělo neohřeje. Mezi typické stresory vyžadující fyziologickou adaptaci patří sluneční svit, nadmořská výška, zima, horko, podvýživa a nemoc (Kormondy, Brown, 1998, s. 162–226). Fyziologické adaptivní reakce lidského organismu na působení stresorů lze rozdělit na adaptace primární a adaptace sekundární. Primární fyziologické adaptace, někdy označované jako aklimatizace, jsou okamžité a mohou probíhat několik minut nebo dní. Primární adaptivní odpovědi organismu mohou zahrnovat změny v metabolismu, v respiraci, v krevním tlaku a v srdečním tepu či v pocení a řadu dalších tělesných reakcí. Sekundární fyziologické adaptace mají dlouhodobější charakter, neboť mohou trvat měsíce či roky. Tento typ adaptivních odpovědí organismu může zahrnovat změny rychlosti metabolismu, proměny vaskulárního systému, nárůst nebo úbytek svalové a tělesné hmoty, pokles schopnosti efektivně pracovat nebo se biologicky reprodukovat (Sutton, Anderson, 2010, s. 59–63). Jako příklad fungování primární a sekundární adaptace lze uvést adaptivní reakce, k nimž dochází u lidí, kteří se přestěhovali z nízké do vysoké nadmořské výšky. Lidský organismus zde musí čelit kyslíkové deprivaci (*hypoxii*), která je způsobena nižším atmosférickým tlakem. V tomto prostředí je součástí primární fyziologické adaptace stoupající respirace, rozšíření žil, zvýšený krevní tlak a srdeční tep. Tato bezprostřední adaptivní reakce dostačuje do chvíle, kdy je uvedena do chodu dlouhodobější sekundární fyziologická adaptace, vedoucí k vzrůstu produkce červených krvinek, k vzestupu počtu mitochondrií a k rozpinání vaskulárního systému.

V evoluci lidského rodu sehrály důležitou roli **anatomické adaptace**, které, na rozdíl od fyziologických adaptací, odrážejí změny lidského organismu, jež přechází na následující generace. Jedná se o dlouhodobé genetické změny genotypu (i fenotypu) probíhající pod vlivem selektivních tlaků životního prostředí. Např. ve společnostech, jejichž příslušníci se usadili v horském prostředí s vysokou nadmořskou výškou a žili zde dostatečně dlouho, byli zřejmě reprodukčně úspěšnější lidé s vyšší plicní kapacitou. Růst plicní kapacity a s ním spjaté zvětšení hrudní dutiny vedly k tomu, že se u lidí adaptovaných na vysoké nadmořské výšky tyto anatomické struktury prosadily jako významná součást fenotypu. K anatomické adaptaci docházelo také pod vlivem různých typů klimatu. Např. domorodí obyvatelé tropů jsou celkově štíhlejší a lehčí nežli obyvatelé chladných severovýchodních zemí, jejichž trup je kratší a končetiny větší a delší (Beneš, 1979). Přestože různé populace lidského rodu vykazují v geografickém prostoru řadu morfologických a anatomických rozdílů, jako celek je druh *Homo sapiens* biologicky velmi uniformní. To, co činí z lidského druhu unikátní fenomén, je skutečnost, že součástí adaptační strategie lidského rodu se vedle adaptace biologické stala adaptace kulturní (Cohen, 1974). Tak jako jsou základními atributy hmoty čas a prostor, základním atributem člověka je jeho biokulturní podstata. Fakt, že příslušníci lidského rodu v průběhu antropogeneze rozšířili biologickou evoluci o evoluci kulturní, vyžaduje, aby výzkumy vztahu člověka a přírody věnovaly pozornost kultuře, která představuje jinou třídu adaptačních prostředků, než jakou jsou prostředky adaptace biologické. Prostřednictvím kultury totiž lidé v průběhu evoluce změnili své postavení v potravním řetězci. Začali přetvářet přírodu i svoji biologickou přirozenost.

4.2 Kulturní adaptace člověka jako evoluční strategie lidstva

Základním atributem existence všech biologických forem života je princip adaptivní činnosti. Obecně je možné tuto činnost vymezit jako informačně zaměřenou aktivitu a interakci živých systémů s vnějším prostředím, směřující k přežití a úspěšné reprodukci daného organismu. Lidská činnost je ovšem stimulována, programována, koordinována a realizována prostřednictvím – v živočišné říši zcela unikátního mechanismu – kultury. **Kulturu** je možné z ekologického hlediska vymezit jako systém nadbiologicky vytvořených prostředků a mechanismů, jejichž prostřednictvím se příslušníci lidského rodu adaptují na vnější prostředí. Třídu kulturních jevů z tohoto hlediska tvoří **artefakty** (produkty cílevědomé lidské práce), **sociokulturní regulativy** (normativní vzorce chování) a **ideje** (kognitivní a symbolické systémy). Kultura se liší od biologických forem adaptace svým negenetickým základem. Podstatu kultury je možné spatřovat v překonání čistě biologického typu organizace činnosti, konkrétně ve schopnosti člověka přetvářet svět prostřednictvím artefaktů vyráběných

standardizovanou technologií na základě předem stanovených ideových schémat a naučených vzorců chování (Soukup, 2011).

Kultura představuje **univerzální technologii lidstva** a distinkční čáru, která odděluje příslušníky lidského rodu od ostatních živočichů. U vyšších primátů se sice také vyskytují projevy nástrojového chování, avšak tento adaptivní potenciál nedosahuje takového stupně jako u člověka. Lidská schopnost kumulativně předávat artefakty, kulturní technologie a poznatky v čase zajišťuje kontinuitu kultury a umožňuje nepřetržitý růst lidské kultury. Z tohoto hlediska kultura funguje jako negenetická kolektivní paměť lidstva, která vystupuje v podobě kulturního dědictví. Kultura jako **superorganická sféra**, tvořená artefakty, naučenými vzorci chování a ideovými systémy, představuje kvalitativně nový typ reality, který podléhá jiným zákonům nežli svět anorganické a organické přírody. V této souvislosti je ale nezbytné zdůraznit, že slovo „superorganický“ neoznačuje realitu, která by byla neorganická nebo na organických vlívech nezávislá. Tento pojem vyjadřuje pouze skutečnost, že kulturní jevy jsou organizovány na jiném principu než jevy organické a anorganické. Vlastnosti, jež jsou specificky vlastní jevům kulturní roviny, nemohou být uspokojivě vysvětleny prostřednictvím principů, které platí pro rovinu kvalitativně nižší. Zákonitosti nižší roviny tvoří pouze rámec, v němž jevy roviny vyšší fungují. Proto kultura představuje skutečnost jiného řádu – autonomní oblast, již lze pochopit pouze studiem jí vlastních principů a zákonů (Kroeber, 1952, s. 120–121).

Kultura jako **nadbioologický nástroj adaptace** lidského rodu k přírodnímu prostředí se zrodila ve východní Africe již před 2,6 až 2,5 miliony let. Svědčí o tom archeologické nálezy primitivně opracovaných kamenných industrií známých jako oldovanská kultura. Jedná se o jednoduché sekáčové nástroje (valouny s odraženou pracovní hranou), které jsou důkazem toho, že raní zástupci rodu *Homo* byli schopni vyrábět primitivní artefakty. Růst mentálních schopností a manuální zručnosti příslušníků lidského rodu je evidentní na tvarových a funkčních proměnách kamenných nástrojů, které se v průběhu paleolitu neustále zdokonalovaly, od jednoduchých sekáčů přes multifunkční pěstní klíny až k sofistikované mladopaleolitické čepelové industrii. Za kvalitativní skok v evoluci lidstva lze označit vznik anatomicky moderního člověka, který se objevil před 200 000 až 160 000 lety v subsaharské části východní Afriky. Před 70 000 lety pronikli anatomicky moderní lidé z východní Afriky na Arabský poloostrov, odkud se v několika migračních vlnách rozšířili do celého světa.

Svůj podíl na úspěšné expanzi anatomicky moderních lidí měla „**kognitivní revoluce**“, která se před 70 000 až 30 000 lety odehrála v „mysli“ *Homo sapiens* a vedla ke vzniku adaptivních strategií spjatých s novým způsobem myšlení, s efektivní lidskou komunikací a se schopností tvořivé symbolizace. V současné době není jasné, co bylo příčinou náhlého vzrůstu mentálního potenciálu *Homo*

sapiens. Kognitivní revoluci mohla způsobit náhodná genetická mutace stejně jako akcelerace evoluce kultury, která hrála v životě anatomicky moderního člověka stále významnější roli. Ať již ale byly příčiny kognitivní revoluce jakékoliv, její přínos pro další evoluci lidstva byl zcela zásadní. V průběhu kognitivní evoluce lidé v plném rozsahu využili potenciál lidské řeči k vzájemné výměně velkého množství informací o společenských vztazích i o světě, který je obklopoval. Integračním činitelem stále větších a komplexnějších sociálních skupin se stala lidská schopnost vytvářet smyšlené sociální konstrukty, jako jsou mýty, náboženské představy a další abstraktní skutečnosti. Tato „sdílená představivost“ podporovala spolupráci velkého počtu lidí a zvyšovala „schopnost adaptabilních náhlých změn v kolektivním chování“ (Harari, 2013, s. 51). Archeologické nálezy pocházející z období mladého paleolitu naznačují, že před 40 000 až 11 000 lety již *Homo sapiens* dosáhl mentálního potenciálu, který je srovnatelný se současným člověkem (Leakey, 1996; Wolpoff, 1999; Tattersall, Schwartz, 2001; Klein, 2009; Svoboda, 2011; Soukup, 2011; Vančata, 2012; Harari, 2013). O umělecké invenci a výtvarné kreativité pravěkých lovců svědčí např. mladopaleolitické jeskynní malby, které lze interpretovat jako specifické sémiotické systémy. Je zřejmé, že kultura v tomto období již nesloužila pouze k uspokojování utilitárních potřeb, ale souvisela také s duchovním životem společnosti, zejména s náboženskými představami, pohřbíváním, loveckou magií, rituály, výchovou, hrou a zábavou. Skutečnost, že významným výtvarným tématem velkého množství pravěkých artefaktů (maleb, kreseb, rytin, plastik a soch) byla prehistorická fauna, svědčí o tom, že již v pravěku lidé prostřednictvím znaků a symbolů zahájili nadčasový dialog na téma „člověk versus příroda“ (srov. Clottes, 2008; Clottes, Půtová, Soukup, 2011; Svoboda, 2011; Barnard, 2012).

Hybnou silou stále se zrychlujícího vývoje kultury se v průběhu dějin lidstva stala inovace, kterou lze označit za zdroj **endogenní kulturní změny**. Velký vliv na proměny kultury v prostoru měly také procesy migrace a difuze, které lze označit za významné mechanismy vedoucí k **exogenní kulturní změně**. V průběhu kulturní evoluce výrazně ovlivňoval vztah člověka k přírodě výrobní způsob, jehož prostřednictvím lidé získávali z ekosystému suroviny, potraviny a energii nezbytnou k přežití. Kvalitativní změnu ve způsobu adaptace k životnímu prostředí znamenala neolitická revoluce, vznik prvních měst a přechod lidských společností k zemědělství a k pastevectví, který umožnil užít na určitém území mnohem více obyvatelstva. Rozvoj zemědělství a pastevectví ve svých důsledcích zásadním způsobem začal měnit ekosystémy naší planety. Původně člověkem relativně neovlivňovaná příroda se stávala stále více součástí kulturních systémů. Již v neolitu tak byla započata transformace flóry a fauny do podoby kultury. V průběhu následující kulturní evoluce se spektrum lidských adaptivních prostředků a mechanismů neustále rozšiřovalo.

Charakteristickým rysem vývoje kultury v období starověku, středověku a novověku byl neustálý nárůst schopnosti člověka získat kontrolu nad zdroji surovin a energie. Zcela novou dimenzi vtiskl fungování tradičních ekonomických systémů kapitalistický výrobní způsob. V kapitalismu již nebyla základním prostředkem výroby půda, ale zboží průmyslová velkovýroba, spjatá s vědeckým a technickým pokrokem. Bohužel v industriálních společnostech se stále více sofistikované kulturní systémy a moderní technologie, které měly primárně sloužit lidem, začínají obracet proti člověku i proti přírodě. Narůstající závislost lidí na surovinových a energetických zdrojích navíc vedla k prohlubující se ekologické krizi a růstu globálních problémů lidstva.

Na sklonku 20. století již bylo evidentní, že příroda svůj boj s kulturou prohrává a není schopná vlastními adaptivními mechanismy obnovit přirozenou rovnováhu mezi devastujícími důsledky existence lidského rodu a přirozeným fungováním přírodních ekosystémů. Unikátní „experiment přírody“ jménem „kultura“, který umožnil příslušníkům rodu *Homo* adaptovat se na vnější prostředí kulturními technologiemi, vedl ve svých důsledcích k destrukci všech základních složek životního prostředí. Z tohoto hlediska je ekologický výzkum kultury, jako systému prostředků a mechanismů, které lidstvo lokálně i globálně využívá jako nástroj adaptace člověka na vnější prostředí, nesmírně aktuální vědeckou výzvou.

5 IDEOVÉ ZDROJE KULTURNÍ EKOLOGIE

Ideové zdroje moderní ekologie člověka a kultury je možné vidět v celé řadě různých vědních oborů, které se pokoušely studovat lidské komunity jako nedílnou součást životního prostředí. Významnou roli z tohoto hlediska sehrála, vedle antropologie, zejména evoluční biologie, geografie a sociologie. Lamarckovou a Darwinovou teorii biologické evoluce se při řešení vztahu „člověk versus příroda“ inspiroval např. britský sociolog a filozof Herbert Spencer (1820–1903), který věnoval pozornost tomu, jak se lidstvo proměňuje pod vlivem anorganických a organických faktorů přírodního prostředí. Podle Herberta Spencera má životní prostředí a lokální habitat nejen rozhodující vliv na modifikaci a vývoj lidských komunit, ale má také svůj podíl na úspěchu evolučně mladších a agresivnějších společností, které v konkurenčním boji vítězí nad staršími společnostmi. Výrazně ekologický rozměr měly ve druhé polovině 19. století také výzkumy představitelů **antropogeografie** a **geografické školy** (Karl Ritter, Fridrich Ratzel, Henry Thomas Buckle, Frédéric P. G. Le Play, Edmond Dédolins, Paul Marie Vidal de la Blache), kteří svými výzkumy vlivu přírodního prostředí na lidské společnosti položili základy doktríny klasického **environmentálního determinismu**. Reprezentanti této školy se snažili prokázat, že ekologické podmínky a geografické faktory zásadním způsobem ovlivňují nebo přímo determinují 1) hustotu a rozšíření obyvatelstva, 2) výrobní způsob, 3) materiální technologie, ekonomické cykly a způsob obživy, 4) fungování komunikačních prostředků a průběh sociální interakce, 5) charakter ošacení a typ lidských sídel, 6) společenské systémy a instituce, 7) formy rodiny a příbuzenských systémů, 8) způsob života a 9) duchovní život společnosti a symbolické systémy.

Geografická škola byla pro svůj redukcionismus a jednostranný environmentální determinismus podrobena oprávněné kritice. Její důraz na řešení vztahu člověka, přírody a kultury z ekologické perspektivy ale inspiroval a stimuloval četné antropologické, archeologické a sociologické

výzkumy a teorie. Řešení vztahu lidských populací a přírodního prostředí bylo např. velkým tématem archeologů, kteří se pokoušeli odhalit příčinu zrodu prvních vyspělých zemědělských civilizací. Dnes již klasickou ukázkou environmentálního řešení tohoto problému je „**hydraulická hypotéza**“. Její autor, americký historik a sinolog německého původu Karl August Wittfogel (1896–1988), předpokládal, že zrození prvních starověkých civilizací na území Egypta, Mezopotámie, Indie, Číny, Mexika a Peru souviselo se schopností lidí čelit nepříznivým přírodním podmínkám v okolí velkých řek budováním závlahových systémů. To ve svých důsledcích vedlo ke zvýšení zemědělské produkce, vzniku státních útvarů, růstu centralizace a byrokracie, sociální nerovnosti a vykořisťování porobené části obyvatelstva (Wittfogel, 1957).

Se snahou využít ekologickou perspektivu při výzkumu lidské společnosti se můžeme setkat také v sociologii. Sociologie inspirované ekologií zajímalo např. studium moderních městských aglomerací jako ekologického komplexu, v němž dochází k průniku čtyř základních ekologických proměnných – lidské populace, sociální organizace, přírodního prostředí a kulturní technologie. Z tohoto hlediska lze za ideový zdroj moderní sociální ekologie označit **chicagskou sociologickou školu**, jejíž představitelé Robert Ezra Park (1864–1944), Ernest Watson Burgess (1886–1966), Beverly Duncanová (1929–1988) a Otis Dudley Duncan (1921–2004) již od 20. let 20. století využívali ekologické modely při empirických výzkumech procesů probíhajících v městských komunitách (srov. Burgess, Park, 1921; Park, 1936). Ekologická inspirace se promítla do studia měst jako specifických superorganických ekosystémů, vyžadujících k zajištění funkční rovnováhy a k zachování své vnitřní struktury neustálý přísun energie a surovin. Městský prostor byl studován jako „ekosystém“ rozdělený do různých „nik“ působením takových faktorů, jako jsou kompetice, segregace, invaze nebo úspěch.

Jedním z nejvýznamnějších ekologicky orientovaných reprezentantů chicagské sociologické školy byl Roderick D. McKenzie (1885–1940), který označil za předmět studia ekologie člověka výzkum vzorců prostorové struktury obyvatelstva a institucí v kontextu selektivních, distributivních a adaptivních sil prostředí. Zvláštní pozornost přitom kladl na analýzu ekologické organizace (prostorovou strukturu obyvatelstva), ekologické dominance (funkční aspekty prostorových vztahů) a ekologické postupnosti (proměny prostorových vztahů, společenství a institucí v čase). V ohnisku výzkumů sociologicky koncipované ekologie člověka se tak ocitlo studium vztahu fyzikálně prostorového prostředí, lidských institucí a vzorců jednání lidí (McKenzie, 1926). Charakteristickým rysem ekologických výzkumů představitelů chicagské školy byla 1) interdisciplinarita, 2) využívání pojmů a metod přírodních věd, 3) hledání analogií a rozdílů mezi fungováním přírodních ekosystémů a městských komunit, 4) chápání kultury jako nástroje adaptace lidských populací (biocenóza) k vnějšímu prostředí (ekotop) a 5) empirický výzkum sociálně prostorové struktury měst.

V americké kulturní antropologii v první polovině 20. století anticipovali ekologický přístup ke studiu kultury žáci zakladatele moderní americké antropologie Franze Boase (1858–1942), kteří se snažili studovat nativní kultury Ameriky jako součást širšího ekosystému. Významné jsou z tohoto hlediska zejména terénní výzkumy kulturních oblastí nativní Ameriky, jež realizovali v prvních desetiletích 20. století američtí kulturní antropologové Clark David Wissler (1870–1947) a Alfred Louis Kroeber (1876–1960). Tito reprezentanti **americké difuzionistické antropologie** (historického partikularismu) považovali jednotlivé kultury za komplexy geograficky limitovaných a mechanicky spjatých kulturních prvků. Při studiu vztahu kulturních prvků a geografického prostoru přitom vycházeli z difuzionistického předpokladu, že pohyb jednotlivých kulturních prvků závisí na jejich časoprostorové situaci a pohybu ostatních prvků zkoumaného kulturního komplexu.

Difuzionistický model kultury našel své vyjádření v koncepci **kulturní oblasti** (*cultural area*), kterou Wissler předložil v pracích *Americký indián* (1917), *Člověk a kultura* (1923) a *Vztah člověka k přírodě v domorodé Americe* (1926). Teorie kulturní oblasti nepředstavuje nic jiného, nežli zavedení klasifikačního principu, podle kterého byly tříděny kulturní rysy (prvky) ve vztahu k určitému geografickému území. Při zpracování nesmírného množství empirických dat, získaných z výzkumů indiánských kultur, dospěl Wissler k závěru, že určité kulturní prvky a kulturní komplexy jsou typické pro určité geografické oblasti Ameriky. Kultura indiánských kmenů, které danou oblast obývají, pak přes větší nebo menší rozdíly vykazuje shodné kulturní rysy. Podle Wisslerova schématu je každá kulturní oblast tvořena kulturním centrem, jež je charakteristické největší koncentrací nejtypičtějších kulturních prvků, a kulturním okrajem, kde se tyto elementy postupně ztrácejí a prolínají s kulturou sousedních kulturních oblastí. Mezi

dvěma kulturními centry je tak možné identifikovat společenství s přechodnými kulturami. Wisslerova první **mapa kulturních oblastí Ameriky** zahrnuje deset kulturních areálů v Severní Americe, čtyři v Jižní Americe a jeden v Karibské oblasti. Jako klasifikační kritérium umožňující vymezit hranice jednotlivých kulturních oblastí použil způsob obživy, protože je podle jeho názoru úzce spjat s přírodními podmínkami a vtiskuje specifický charakter všem ostatním složkám daného kulturního komplexu. Provedeme-li redukci Wisslerova prvního náčrtu na osm základních „potravinových oblastí“, vypadá jeho model kulturních oblastí Ameriky následovně: 1) Oblast karibu zahrnující území amerického kontinentu na sever od hranic Kanady. Zdrojem obživy místních loveckých kultur byl lov karibů, losů a jelenů. Tuto oblast je uvnitř možné dále rozdělit na dvě menší části, vlastní oblast karibu a oblast Eskymáků; 2) Oblast bizonů rozkládající se na prériích (Velkých plání) Spojených států; 3) Oblast lososů na severozápadním pobřeží Ameriky od zátoky San Francisco až po Beringovu úžinu; 4) Oblast divokých plodin sahající na jih od oblasti lososů k severnímu Mexiku; 5) Oblast kukuřice pokrývající východní a jižní území severní Ameriky; 6) Oblast intenzivního zemědělství zahrnující Mexiko a Peru; 7) Oblast manioku rozkládající se v amazonském regionu; 8) Oblast guanako sahající od Kolumbie k jižnímu cípu Jižní Ameriky (patagonská oblast). Wissler si byl přirozeně vědom, že toto vymezení kulturních oblastí domorodé Ameriky neplatí absolutně. Uvnitř takto stanovených regionů mohou totiž některé kmeny záviset i na jiném zdroji obživy, než je pro danou oblast typické. Např. v západní části oblasti bizonů hrál rozhodující roli při získávání potravy lov jelenů. Podobně na východě Jižní Ameriky, v oblasti manioku, nepreferovaly všechny zdejší kmeny pěstování právě této plodiny. Aby mohl Wissler prokázat vnitřní koherenci typu kultury indiánů žijících v rámci jedné kulturní oblasti a jejich odlišnost od typu kultury kmenů obývajících jiné kulturní regiony, začal Wissler sestavovat rozsáhlé katalogy jejich kulturních prvků a komplexů. Vedle antropologických dat přitom využíval poznatky lingvistické antropologie, fyzické antropologie a archeologie.

Na Wisslerovy výzkumy věnované vztahu kulturních oblastí a přírodního prostředí navázal americký antropolog Alfred L. Kroeber v knize *Kulturní a přírodní oblasti domorodé Severní Ameriky* (1939). Kroebera ovlivnil zejména Wisslerův názor, že prostředí kulturu netvoří, ale stabilizuje. V průběhu svých terénních výzkumů kalifornských indiánů Kroeber dospěl k názoru, že jednotlivé kultury musí být adaptovány na přírodní prostředí, a proto jím jsou do značné míry limitovány. Když se ale kulturám podaří přizpůsobit danému ekosystému, mění se poměrně pomalu. Ve chvíli, kdy se prostřednictvím kulturní difuze rozšíří do odlišného typu prostředí, ale dochází k jejich změně (Kroeber, 1939). Kroeber se distancoval od striktního environmentálního determinismu, neboť byl přesvědčen, že příroda poskytuje člověku možnosti volby různých adaptačních strategií. Jeho

pohled na přírodu jako na limitující faktor kultury nalezl své vyjádření ve směru a metodologickém přístupu, který označujeme jako **geografický posibilismus** (potencialismus). Podle jeho názoru má přírodní prostředí na kulturu konkrétní společnosti značný vliv, ale bezprostřední příčinnou kulturních změn jsou procesy exogenní kulturní změny, zejména difuze kulturních prvků a komplexů v geografickém prostoru. Ke Kroeberově distanci od radikálního environmentálního determinismu přispělo i jeho přesvědčení, že kultura představuje superorganickou vrstvu reality, která se vyvíjí podle svých vlastních zákonů relativně nezávisle na vlivu anorganické a organické přírody (Kroeber, 1952). Kroeber, inspirovan teorií kulturních areálů, kterou rozpracoval americký etnolog Otis Tufton Mason (1838–1908), rozdělil kulturní oblasti Severní Ameriky na arktické pobřeží, seve-

rozápadní pobřeží, jihozápad, centrální oblast, východ a západ, Mexiko a střední Ameriku. Každou z těchto oblastí dále dělí na subkultury, které jsou charakteristické specifickým geografickým prostředím, způsobem získávání potravy, sociální organizací a symbolickou kulturou. V každé ze šesti základních kulturních oblastí identifikoval alespoň jednu vrcholnou kulturu – ohnisko s největší kulturní intenzitou, v níž tradiční činnosti dosáhly nejvýraznějšího vyjádření a nejvyšší systematizace. Teorie kulturních oblastí byla úzce spjata s difuzionistickým paradigmatem a kulturním particularismem usilujícím o studium šíření kulturních prvků v prostoru. Přesto svým důrazem na studium kultury jako součásti ekosystému ovlivnila zakladatele moderní **americké kulturní ekologie** – amerického antropologa Juliana Haynese Stewarda.

6 KLASICKÁ KULTURNÍ EKOLOGIE

Julian Haynes Steward (1902–1972) je považován za jednoho z nejvlivnějších antropologů 20. století. Na formování jeho celoživotního zájmu o výzkum kultury a kulturní změny v kontextu přírodního prostředí měli svůj podíl jak antropologové (Alfred L. Kroeber, Robert H. Lowie, Edward Gifford, Daryll Forde), tak průkopník kulturní geografie působící na University of California v Berkeley – americký geograf Carl Ortwin Sauer (1889–1975), který vytvořil velmi vlivnou teorii o vzniku prvních zemědělských společností. Podle Sauera první zemědělci nezačali kultivovat půdu v důsledku nedostatku potravy, ale jednalo se o kulturní inovaci a adaptaci společností, které žily v relativním blahobytu. V opozici k radikálnímu environmentálnímu determinismu, který generalizoval vliv přírody na lidské společnosti a jejich kulturní evoluci, Sauer viděl přechod od sběračství a lovectví k zemědělství jako důsledek kulturní adaptace a schopnosti lidí využít znalosti přírodního prostředí k systematické kultivaci rostlin a domestikaci zvířat. Za zdroj Stewardovy materialistické a ekologické orientace lze označit také empirické zkušenosti a poznatky, které získal v průběhu svých archeologických výzkumů kultur amerického Jihozápadu (anasazijská a pueblanská kultura) a terénních antropologických výzkumů indiánů kmene **Šošonů**, jež realizoval v letech 1934 až 1935. Polopouštní a nehostinné území kalifornské Velké pánve (Great Basin and Plateau), které Šošoní obývali, je velice omezené na zdroje rostlinné a živočišné potravy. Jejich materiální technologie byla velmi primitivní, a proto byl život těchto indiánů „zasvěcen téměř výhradně neochabujícímu požadavku hledání potravy“ (Steward, 1939, s. 529). Výzkum sběračsko-lovecké kultury Šošonů, kteří byli vystaveni velice tvrdým imperativům vnějšího prostředí, odhalil úzké sepětí mezi 1) využitelností přírodních zdrojů, 2) dosaženou technologií, 3) sociální strukturou, 4) organizací práce

a 5) společnou kooperací. Díky tomuto výzkumu si Steward uvědomil význam studia kultury jako adaptivního systému. Komplexně analyzoval roli šošonských sociálních organizací při získávání surovin a zdrojů z konkrétního ekosystému, což mu umožnilo vymezit konkrétní typy teritoriálních sociálních jednotek (patrilinéární tlupy, matrilinéární tlupy, smíšené tlupy), které v průběhu subsistence využívají různé adaptační strategie (kolektivní lov drobných zvířat, intenzivní sběr divokých plodin nebo společný lov velkých zvířat). Ekologickou dimenzi svého výzkumu Šošonů Steward výstižně shrnul ve své práci *Domorodé sociopolitické skupiny na Velké pánvi* (1938) následujícími slovy: „Typy sociopolitických skupin v oblasti Velké pánve byly určeny vymezeným rozsahem ekologie člověka. Dešťové srážky, půda, topografie a klima určily množství a distribuci rostlinných a živočišných druhů, které jsou nezbytné jako zdroje potravy. Prostředky lovu, sběru a dopravy, které jsou v této oblasti známé, umožnily získání pouze určitého množství těchto zdrojů potravy, a následně tak omezily celkovou hustotu populace. Subsistenční zvyky osvojené v každé oblasti ovlivnily rozsah, povahu a stálost celkové populace“ (Steward, 1938, s. 256–257).

Pro Stewardovy empirické výzkumy i teoretické práce byl vždy charakteristický jeho zájem o výzkum kulturních změn jako procesu adaptace a snaha exaktně postihnout zákonitosti vývoje kultury, včetně kauzality – příčinné souvislosti a zákonitosti a pravidelnosti existující ve struktuře, funkcích a procesech různých kultur. Na rozdíl od Franze Boase a první generace jeho žáků, kteří při zpracování empirických dat preferovali deskripci a klasifikaci kulturních prvků a komplexů nad jejich teoretickým zobecněním, Steward v průběhu svého života neustále budoval širší teoretický a metodologický rámec umožňující explanaci kulturních jevů a procesů v ekologické a evoluční perspektivě.

Využíval přitom dvě roviny výzkumu: 1) etnografickou deskripci, která je založena na intenzivním sběru empirických dat v terénu, a 2) etnologickou analýzu, jejímž úkolem je komparace omezeného množství kultur za účelem zobecnění a explanace. Jeho vědecký přístup k výzkumu vztahu přírody a kultury tak flexibilně osciloval mezi **environmentálním determinismem**, který předpokládá, že přírodní prostředí primárně ovlivňuje kulturu, a **environmentálním posibilismem**, jenž předpokládá, že lokální lidské společnosti mají ve vztahu k přírodě prostor pro volbu alternativních adaptivních strategií a flexibilní reakce. Steward si byl pravděpodobně vědom redukcionismu a jednostrannosti obou environmentálních teorií a připouštěl, že mezi přírodou a kulturou existuje oboustranný vztah – prostředí má vliv na kulturu a kultura na prostředí.

Podle Stewarda „hlavním obsahem pojmu ekologie je adaptace na prostředí“ (Steward, 1955, s. 30). Na rozdíl od ostatních živočichů, kteří dosahují adaptace pomocí svých fyzických vlastností, se ale lidé adaptují k vnějšímu prostředí prostřednictvím kultury. „Člověk vstupuje na ekologickou scénu [...] nejenom jako další organismus, který je v určitém vztahu k jiným organismům z hlediska svých tělesných charakteristik, ale přináší s sebou superorganický faktor kultury“ (Steward, 1955, s. 31). Podle Stewarda je kulturní adaptace rozhodující hybnou silou vývojových proměn lidských společností. Steward přitom zdůrazňuje, že přírodní prostředí nevystupuje pouze jako limitující faktor, ale má také kreativní vliv na kulturu. Podle jeho názoru vykonává přírodní prostředí na kulturní systémy selektivní tlak především tím, že z nich vyřazuje ty kulturní prvky a komplexy, které jsou nejméně adaptivní.

Ústředním **předmětem výzkumů kulturní ekologie** je podle Stewarda studium uspořádání vztahu kultury a přírodního prostředí. Výzkum interakce kultury a přírody přitom musí vzít v úvahu dvě kvalitativně odlišné třídy jevů. První tvoří charakteristické složky **přírodního prostředí** (flóra, fauna, klima, vodstvo, surovinové zdroje aj.), druhou představují **kulturní technologie** (výrobní způsob, technika, ekonomická organizace aj.), jejichž prostřednictvím daná společnost využívá přírodní prostředí k uspokojování biokulturních potřeb svých členů. Vzájemné dialektické sepětí, zpětná vazba (*feedback*) a reciproční kauzalita (*reciprocal causality*) těchto dvou činitelů spolu s dosaženou úrovní technologického pokroku tvoří rámec ekologických podmínek, které stimulují, limitují a determinují kulturní specifikum dané společnosti, její institucionální základnu, formy ekonomické specializace, typ sociální struktury i ideologii. Přestože Steward považoval přírodní prostředí za významný příčinný faktor vzniku, vývoje a fungování kulturních institucí, byl si vědom toho, že ne všechny charakteristické rysy kultury lze vysvětlit prostřednictvím **ekologické adaptace**. Proto při studiu kulturních systémů rozlišoval primární kulturní rysy, které tvoří „kulturní jádro“ (*cultural core*), a sekundární kulturní rysy.

Kulturní jádro představuje konstelaci vzájemně úzce spjatých a velmi adaptivních kulturních prvků, které v dané kultuře nejvýrazněji přispívají k zajištění substitučních aktivit, k fungování ekonomické organizace a s nimi spjatých sociálních, politických a náboženských vzorců chování. Relativně integrované a stabilní kulturní jádro je obklopeno sekundárními kulturními rysy, které nejsou na jádro bezprostředně vázány a vykazují značnou variabilitu. **Sekundární rysy**, které jsou produktem kulturně-historických faktorů, jako jsou difuze nebo náhodná inovace, nejsou nástrojem přímé kulturní adaptace. Podle Stewarda zdrojem vývojových proměn kulturních systémů jsou především změny v oblasti kulturního jádra způsobené rozvojem výrobního způsobu a materiálních technologií (Steward, 1955, s. 37). Steward označil svůj přístup za **kulturní ekologii** a navrhl její **základní metodologické postupy** (Steward, 1955, s. 40–42). Jedná se o tři výzkumné kroky, které sice po sobě následují, ale jsou navzájem strukturálně spjaté: 1) analýzu vztahů mezi kulturními technologiemi zkoumané kultury a jejím přírodním prostředím (výzkum technologií v kontextu přírodních zdrojů a faktorů, jako jsou klima, půda, vodstvo, flóra, fauna aj.); 2) analýzu vzorců chování souvisejících s využíváním technologií (výzkum společenské organizace práce a činností zajišťujících obživu, využívání konkrétních přírodních zdrojů a ekonomický zisk); 3) analýzu vlivu vzorců chování souvisejících s exploatací přírodního prostředí na ostatní aspekty kultury (výzkum demografické struktury, příbuzenských vztahů, vlastnických a uživatelských práv, sídelních struktur aj.). Podle Stewarda je možné tento metodologický přístup uplatnit jak při výzkumu jednoduchých loveckých a sběračských tlup, tak při studiu komplexních společností.

6.1 Dvě podoby evoluce aneb multilineární versus unilineární

V roce 1955 vydal Julian Haynes Steward vlivnou knihu *Teorie kulturní změny: metodologie multilineární evoluce*, v níž vymezil kulturní ekologii jako „metodu identifikující způsoby, jimiž je adaptací na prostředí vyvolávána kulturní změna“ (Steward, 1955, s. 5). Steward v této práci polemizuje s univerzální (unilineární) koncepcí vývoje lidstva jako celku, neboť je přesvědčen, že tento přístup více či méně ignoruje specifika jednotlivých kultur. Žádá proto, aby kulturní evoluce byla studována v menším měřítku a s přihlédnutím k větší rozmanitosti a variabilitě konkrétních kultur, než tomu bylo např. v pracích klasického evolucionismu. Steward připouští, že se jednotlivé kultury vyvíjejí společnými cestami, ale pravidelná, přímá následnost vývoje se společnými zákonitostmi pro všechny společnosti se podle jeho názoru vyskytuje jen u některých kultur nebo jejich jednotlivých forem. Tento předpoklad vedl Stewarda k formulaci teorie „**multilineární evoluce**“ (Steward, 1955, s. 5) Podle Stewarda je nutné pohlížet na světové dějiny jako na vývojové transformace řady kultur-

ních systémů, jejichž evoluce probíhá paralelně po mnoha vývojových liniích. Každému kulturnímu systému je přízná na zákonitost a posloupnost vývoje, který probíhá formou kvalitativních přeměn. Steward programově vypracovává specifické paralely mezi formou, funkcí a časovou posloupností konkrétních kulturních systémů. Navrhuje rozpracování systému metod spíše empirického než deduktivního charakteru, který by umožnil provést historický výzkum podobností a specifických rysů paralelně se vyvíjejících kultur v čase a prostoru.

Za základ empirické klasifikace jednotlivých kultur považuje Steward stanovení „**kulturního typu**“. Strukturu modelu kulturního typu tvoří podle jeho názoru všechny komponenty dané kultury, nýbrž pouze některé funkčně spjaté kulturní prvky a komplexy. Ty mohou být společné dvěma, několika nebo celé řadě kultur, avšak nikdy všem kulturám. Steward připouští možnost vzniku nekonečného množství kulturních typů, stejně jako jejich ekologickou a sociokulturní podmíněnost. Svoji koncepci kulturního typu sám aplikoval na srovnání vývoje starověkých kultur na území Mezopotámie, Egypta, Číny, Peru a Mexika, ve kterých nezávisle na procesech migrace a difuze vznikly analogické kulturní prvky a komplexy. Podle Stewarda se ve všech těchto oblastech, pod vlivem podobných ekologických podmínek a aplikací podobných technologií, vyvinul stejný typ kultury, založený na závlahovém zemědělství. Budování závlahového systému vyžadovalo vysokou koncentraci pracovní síly, centralizované řízení a dokonale fungující organizaci práce. Po vybudování umělých kanálů bylo nezbytné zajistit jejich nepřetržité fungování a pravidelné opravy. Tohoto úkolu se zpočátku ujali kněží chrámů, kteří představovali ideologické jádro starověkých městských států. V průběhu dalšího vývoje městské státy vojensky expandovaly, rozšířily svá území a proměnily se v říše řízené světskými panovníky. První starověké státy, centralizované řízení, despotická nadvláda a vykořisťování člověka tak vznikly společně se závlahovým zemědělstvím, které umožnilo kultivovat vyprahlou půdu, organizovat kolektivní práci, kumulovat zemědělské přebytky a zvýšit populační růst. Podle Stewarda skutečnost, že kulturní evoluce probíhala ve starověkých „hydraulických civilizacích“ podobným způsobem, nesouvisí s kulturními kontakty nebo s celosvětově platnou univerzální podobou evolučních stadií, ale je dána analogickým typem interakcí společností využívajících závlahová zařízení k adaptaci na přírodní prostředí.

Stewardova teorie multilineární evoluce, která klade důraz na empirické studium fungování různých kultur v přirozeném ekosystému, se zrodila v opozici k **unilineárnímu evolucionismu** amerického antropologa Leslieho Alvina Whita (1900–1975). Východiskem Whitoва výzkumu kulturní evoluce je jeho osobitý výklad organizace **kulturního systému**: „Kulturní systém můžeme chápat jako komplex tří horizontálních vrstev – dole technologické, nad ní sociální a na vrcholu filozofické (ideologické). Tyto

pozice vyjadřují jejich role v kulturním procesu“ (White, 1949, s. 366). Technologický subsystém, který je základní a primární, je tvořen technologickými nástroji a prostředky, jimiž člověk zajišťuje svoji existenci ve vztahu k přírodě. Sociální subsystém zahrnuje sféru ekonomických, politických, etických, vojenských, pracovních a příbuzenských vztahů a s nimi spjaté vzorce individuálního a kolektivního chování. Filozofický subsystém integruje lidskou zkušenost vyjádřenou prostřednictvím takových symbolických forem, jakými jsou náboženství a mytologie, pohádky a pověsti, věda a znalosti, literatura, názory apod. (White, 1949, s. 364–366) Podle Whita hraje rozhodující úlohu v rámci systému kultury technologický subsystém. Ten determinuje formu i obsah ostatních komponent systému. Ideologický a sociální subsystém sice zpětně ovlivňuje technologii, ta je však určující, neboť „ovlivňovat je jedna věc a determinovat druhá“ (White, 1949, s. 366). S vývojovými změnami v oblasti technologického subsystému tak dochází i k proměnám v oblasti subsystému sociálního a ideologického. **Technologický pokrok** jako základní hybnou sílu kulturního vývoje definuje White v pojmech termodynamiky a spojuje jej se schopností člověka stále více a efektivněji energii využívat a kontrolovat. Z tohoto hlediska je podle Whita možné rozlišit pět vývojových stupňů lidské společnosti: 1) období předzemědělské (energie je omezena na fyzické síly člověka); období 2) pastevectví a 3) zemědělství (energetické zdroje se rozšířily domestikací zvířat a kultivací rostlin); 4) období průmyslové revoluce (energie je získávána z přirozených přírodních zdrojů, jako jsou uhlí, ropa, olej nebo zemní plyn); 5) období jaderné energie získané štěpením atomů. Podle Whita se kultura rozvíjí, když se zvětšuje množství energie, které je zpracováno na hlavu za rok, nebo když se zlepší efektivita technologických prostředků přeměňujících energii v práci (White, 1943).

White, podobně jako představitel klasického evolucionismu druhé poloviny 19. století, považoval evoluci za unilineární progresivní proces, ve kterém lze sledovat evoluční pokrok jako stále rostoucí proces společenské integrace směřující od prvotních tlup k pasteveckým a zemědělským společnostem a konečně až ke vzniku státních útvarů. Oproti tomu Steward, jehož primárně zajímalo fungování různých kultur v přirozeném ekosystému, považoval kulturní evoluci za proces multilineární.

Rozpor mezi zastánci unilineární a multilineární evoluce se pokusili překonat američtí antropologové Marshall David Sahlins (nar. 1930) a Elman Rogers Service (1915–1996) na stránkách jimi editorovaného sborníku *Evoluce a kultura* (1960). Zde předložili koncepcie „**specifické evoluce**“ a „**všeobecné evoluce**“, které, podle jejich názoru, představují dva různé možné výzkumné přístupy k fenoménu evoluce. Výzkum specifické evoluce je zaměřen na studium rozmanitostí kulturní adaptace na různá prostředí s důrazem na variabilitu, divergenci a konvergenci forem. Oproti tomu výzkum všeobecné evoluce představuje mnohem obecnější perspektivu. Všeobecná evoluce

je totiž „cestou od menší transformace energie k větší, od nižších úrovní integrace k vyšším a od nízké adaptability k všeobjímající“ (Sahlins, Service, 1960, s. 38). Při výzkumu specifické evoluce není třeba hledat pokrok nebo hovořit o evolučních stupních, ale je žádoucí zkoumat konkrétní způsoby sociální diferenciacce a lokální kulturní adaptace. Oproti tomu při výzkumu všeobecné evoluce není cílem popis detailů a variant, nýbrž popis univerzálního směru pokroku v kontrole energie a v úrovních kulturní integrace a komplexnosti. Koncepce všeobecné a specifické evoluce představuje kompromisní hledisko, které umožňuje pohlížet na unilineární a multilineární evoluci jako na dva vzájemně komplementární výzkumné úhly pohledu, umožňující studovat dvě různé „hladiny“ průběhu kulturní evoluce.

6.2 Expanze klasické kulturní ekologie

Leslie Alvin White a Julian Haynes Steward svým zájmem o diachronní studium kultury jako adaptačního systému, který se proměňuje v čase a prostoru zásadním způsobem, přispěli v 60. a 70. letech 20. století ke konstituování **neoevolucionismu** a **kulturní ekologie** jako nových směrů a vědeckých paradigmat. Ovlivnili nejen sociální a kulturní antropologii, ale také procesualní antropologickou archeologii. Při konstituování ekologicky orientované **americké nové archeologie** sehrál zásadní roli žák Whita, zakladatel americké nové archeologie, archeolog a antropolog Lewis Roberts Binford (1931–1911), který byl, stejně jako představitelé školy kulturní ekologie, přesvědčen, že kulturní změnu a kulturní vývoj je možné studovat jako adaptační proces. Proto požadoval komplexní výzkum lidského chování i jeho produktů – artefaktů, jako neoddelitelných složek sociokulturních a ekologických systémů. Tímto požadavkem přispěl k tomu, že archeologové začali věnovat systematickou pozornost studiu způsobů a mechanismů, jimiž lidé využívají a ovlivňují své životní prostředí, a důsledkům, které jejich činnost v přírodě zanechává. Vedle artefaktů se tak důležitým archeologickým pramenem staly „**ekofakty**“ – objekty přírodního původu nezáměrně ovlivněné lidskou činností. Součástí archeologických výzkumů proto byly ve stále větší míře rozborů půdy, chemického složení vody, mikrofauny a mikroflóry. Pozornost byla současně věnována determinujícímu vlivu podnebí a vodstva, geografickému zvrásnění zemského povrchu apod. Podle Binforda je nezbytné studovat archeologické nálezy v kontextu celého ekosystému, jehož je člověk pouze jednou složkou. Ekologické dimenzi archeologických výzkumů věnovala zvýšenou pozornost také další reprezentantka nové archeologie – americká archeoložka Betty Jane Meggersová (1921–2012), která ve svých výzkumech programově věnovala pozornost vlivu životního prostředí na vznik a fungování starověkých zemědělských kultur (Meggers, 2010).

Neoevolucionistický předpoklad, že kultury představují adaptivní systémy, které je nezbytné studovat jako součást ekosystému, v průběhu 60. a 70. let 20. století rozpracovali

další představitelé školy kulturní ekologie: Morton Herbert Fried (1923–1986), Roy A. Rappaport (1926–1997), Andrew P. Vayda (nar. 1931), Napoleon Chagnon (nar. 1938), Richard B. Lee (nar. 1937) a Irvén DeVore (nar. 1934). Jednotící ideovou osnovou, která tyto antropology v té době spojovala, byl předpoklad, že ekologické, ekonomické, technologické a demografické faktory představují rozhodující determinanty fungování a vývoje sociokulturních systémů. Nejobecnější **východiska kulturní ekologie** lze shrnout do čtyř premis. První je teze, že kultura je považována za nadbiologický adaptační systém, jehož prostřednictvím člověk jako člen společnosti realizuje svůj vztah k ekologickému prostředí. V tomto smyslu kultura zahrnuje naučené vzory chování, artefakty, technologii, ekonomické a politické organizace, náboženství apod. Další je premisa, že kulturní změna je především adaptační proces. Přestože člověk dosahuje této adaptace především prostřednictvím kultury, je tento proces řízen obdobnými pravidly přirozeného výběru, jaká platí pro adaptaci biologickou. Třetí se týká neadaptivnějších složek kultury, které představují technologie, ekonomika a ty prvky sociální organizace, které jsou přímo spojeny s výrobou. Poslední z uvedených tezí se týká výzkumu. Ten musí být prováděn komplexně, v rámci celého sociokulturního systému. Protože adaptační procesy probíhají také ve sféře idejí, je třeba věnovat zvláštní pozornost i složkám nemateriální kultury, a to především těm, které jsou přímo spojeny s vnějším prostředím zkoumaného sociokulturního systému (Casson, 1981, s. 42–43).

V dílech představitelů kulturní ekologie nastala snaha přejít na kvalitativně novou systémovou rovinu výzkumu. Ta by na základě vědecké explanace procesů strukturální změny a sociokulturního vývoje umožnila překonat deskriptivní charakter výzkumů kulturních systémů. Stoupenec kulturní ekologie odmítl předpoklad strukturálně funkcionalistické antropologie o totožnosti rovnovážného stavu systému s některou konkrétní sociální strukturou. Koncepce rovnovážného stavu se však nevzdávají, ale definují jej prostřednictvím pojmů „vstup“ a „výstup“. Podle jejich názoru sociokulturní systém při interakci s měnícím se prostředím modifikuje a proměňuje svoji strukturu pouze tehdy, odpovídá-li jeho „výstup“ požadavkům prostředí. Sociokulturní systém může pozitivními a negativními zpětnými vazbami reagovat na vliv prostředí a zpětně je ovlivňovat. Kulturní ekologové tedy vycházejí z předpokladu, že přímo v sociokulturním systému je zabudován mechanismus, který umožňuje adaptivně reagovat na změny a měnit strukturu systému. Jednotlivé kultury jsou proto chápány jako adaptivní systémy, jež se mění směrem k ekvilibriu s ekosystémy. Jestliže je rovnováha narušena okolními ekologickými, demografickými, technologickými nebo jinými faktory, proběhnou odpovídající změny v systému.

Kulturní ekologie našla své využití zejména ve výzkumech jednoduchých lokálních sběračsko-loveckých nebo pasteveckých společností, v nichž vztah k přírodnímu prostředí vystupuje nejvýrazněji a nejbezprostředněji. Těmto

terénním výzkumům byl přikládán stále větší význam a jejich výsledky byly podrobovány verifikaci ve stále nových kontextech s cílem objevit zákonitosti kulturní adaptace a kulturní evoluce. Vznikla tak celá řada empirických výzkumů konkrétních lokálních společností, jež byly vyhodnoceny z mezikulturní a evoluční perspektivy.

Za dnes již klasické jsou považovány terénní výzkumy etnické skupiny **Kungů**¹⁹⁰ (*Dobe Ju/ Hoansi*), které realizovali na pokraji pouště Kalahari v oblasti Dobe v severozápadní Botsvaně kanadský kulturní antropolog Richard B. Lee (nar. 1937) a americký antropolog a evoluční biolog Irvén DeVore (nar. 1934). Jednalo se o dlouhodobý výzkumný projekt, který byl zahájen v roce 1963 a jehož cílem bylo studovat adaptační strategie a tradiční způsob života domorodých afrických sběračů a lovců (Lee, DeVore, 1974). V době výzkumu Kungové patřili k rovnostářským společnostem s vyváženou dělbou práce mezi příslušníky obou pohlaví, ekonomickými vztahy založenými na principu reciprocity a flexibilní organizací bez teritoriálních práv a pevné vazby k určitému prostředí. Nástroje, předměty denní potřeby, oblečení i obydlí, jimiž disponovali, byly z technologického hlediska velmi jednoduché. Kungové vlastnili jen minimální osobní majetek. Charakteristickým rysem fungování jejich sociálního systému byla vysoká mobilita jedinců uvnitř komunit, zatímco větší skupiny se tvořily jen sezonně. Ekosystém, který Kungové obývají, je nehostinná, polosuchá savana s roztroušenými stromy, ostrůvky trávy a řídkce se vyskytujícími jezírky. Kungové přesto dokážou z těchto omezených zdrojů získat bohatou a snadno dosažitelnou potravu s náležitou rovnováhou bílkovin, vlákniny, vitaminů a minerálů. Asi 70 % jejich stravy tvoří rostlinná potrava (ořechy mongongo, vodní melouny, plody baobabu, boby tsin, jedlé kořinky a bobule, sušené ovoce), 30 % maso (kudu, dikobrazi, zajáci, želvy, žirafy, antilopy). Přestože pracovní doba věnovaná sběru a lovu činí necelé 3 hodiny denně, kalorický příjem v průběhu jednoho dne dosahuje sezonně kolem 2 350 kalorií a 96 gramů proteinů (srov. Lee, 1968, s. 30–48).

Když Lee v roce 1968 studoval výživu a stravovací návyky Kungů, zjistil, že jejich příjem kalorií a bílkovin v průměru přesahuje hodnoty doporučené OSN. Strava a klidné životní tempo mají svůj podíl na tom, že Kungové netrpí vysokým krevním tlakem, aterosklerózou, křečovými žilami nebo žaludečními vředy. Z tohoto hlediska jsou skutečně výstižná slova amerického antropologa Marshalla Davida Sahlinse (nar. 1930), který tyto kultury charakterizoval jako původní „blahobytnou společnost“, v níž jsou omezené potřeby uspokojovány s minimem úsilí (Sahlins, 1972). Kungové by mohli získávat mnohem více kalorií a bílkovin, aniž by poškodili své životní prostředí. Ale oni to prostě nedělají, protože nemají žádný důvod, aby více pracovali. Podle Sahlinse vedou ke vzniku blahobytu dvě cesty. První z cest si vybrala západní společnost. Je založená na nadvýrobě a předpokladu, že lidé budou chtít konzumovat stále více. Druhou cestu k blahobytu, která je typická pro přírod-

ní národy, představuje „touha po málu“ – skromné potřeby jsou hojně uspokojovány dostupnými přírodními zdroji.

6.3 Kulturní materialismus

Představitelé kulturní ekologie se snažili popsat a vysvětlit konkrétní adaptační prostředky a mechanismy a odhalit strukturální, funkcionální a vývojové zákonitosti energetických a technologických způsobů, jimiž jednotlivé společnosti využívají přírodní zdroje svého prostředí. I když se představitelé kulturní ekologie programově distancují od jednostranně technologického výkladu kultury, je tato orientace v jejich konkrétních výzkumech často obsažena. Tento přístup je evidentní např. v koncepci **kulturního materialismu**, který se zrodil na sklonku 60. let 20. století v americké kulturní antropologii (Harris, 1968, 1979, 1999). Kulturní materialismus nejvýrazněji reprezentuje dílo jeho zakladatele, amerického antropologa Marvinna Harrise (1927–2001), který své teoretické názory na strategii studia kultury shrnul v pracích *Vzestup antropologické teorie* (1968), *Kulturní materialismus* (1979) a *Teorie kultury v postmoderní době* (1999).

Harris vymezuje kulturní materialismus jako procesuální a globální výzkumnou strategii, která se při vysvětlování divergentní, konvergentní a paralelní evoluce kulturních systémů opírá o analýzu materiálních faktorů. Mezi zdroje Harrisova kulturního materialismu patří, vedle Darwinovy koncepce biologické evoluce, i Marxův historický materialismus, který je v Harrisově interpretaci zbaven dialektiky a teorie revoluce. V souladu s teoretickými východisky neoevolucionismu (Leslie Alvin White) a kulturní ekologie (Julian Haynes Steward), na které kulturní materialismus bezprostředně navazuje, považuje Harris jednotlivé kultury za adaptační systémy, jejichž strukturu, funkci a vývoj lze vysvětlit na základě jejich vztahu k okolnímu prostředí.

Podle Harrise ve všech společnostech lidé pracují, aby získali kalorie, proteiny a další látky nezbytné pro výživu lidského těla, snaží se získat a prakticky využívat zdroje energie, nalézat sexuální uspokojení a uspokojovat potřebu lásky a pozitivních emocí jako základu pocitu bezpečí. Harris spojuje společenský pokrok se zvýšením počtu lidí, hustoty obyvatelstva a výroby energie na hlavu. Je si přitom ale vědom toho, že ne všechny kulturní inovace plní v průběhu evoluce pozitivní funkci. Připouští existenci maladaptivních a dysfunkčních kulturních prvků, které mají negativní dopad na všechny složky populace. Na druhé straně nepředpokládá, že by se sociokulturní systémy skládaly převážně z maladaptivních kulturních elementů a komplexů.

Harrisova koncepce kulturního materialismu vychází z předpokladu, že výrobní způsob, a způsob demografické reprodukce života společnosti („infrastruktura“) determinuje organizaci rodiny, příbuzenských systémů, ekonomiky a politické organizace („strukturu“), které pak ovlivňují vědu, umění, literaturu, hudbu, tanec, rituály, hry a další

symbolické systémy („superstrukturu“). Tento princip „**kauzální priority infrastruktury**“ podle Harrise vyžaduje, aby při studiu kultury byla pozornost věnována stimuluji, limitující a determinující roli materiálních podmínek pro fungování sociokulturních systémů. Podle Harrise „podobné technologie aplikované v podobných prostředích inklinují k vytváření podobného uspořádání výroby a distribuce a ty opět vedou k vytváření podobných sociálních skupení, která ospravedlňují a koordinují svoji činnost prostřednictvím podobných systémů hodnot a víry. Přeloženo do výzkumné strategie – princip technicko-environmentálního a technicko-ekonomického determinismu přičítá prioritě studiu materiálních podmínek sociokulturního života, stejně jako princip přirozeného výběru připisuje prioritě studiu rozdílného reprodukčního úspěchu“ (Harris, 1968, s. 4). Tento fakt implikuje požadavek primárního **výzkumu demografických, technologických, ekonomických a environmentálních faktorů** jako hybných sil dějin. Tak např. podle Harrise populační tlak vyžaduje intenzifikaci výroby, což nakonec vede k vyčerpání prostředí. Obnovený populační tlak si ovšem vynutí nový výrobní systém. Podle Harrise tedy hlavní síla v „sociokulturní selekci“ vychází z infrastruktury. Dva další subsystemy kultury – struktura (organizační sektor) a superstruktura (symbolický sektor), které doplňují konfiguraci sociokulturního systému, působí spíše jako stimuly sociální a kulturní změny. Vzájemné sepectí infrastruktury a struktury je možné demonstrovat na ekonomice, která prostupuje oběma subsystemy. Na úrovni infrastruktury ekonomika vystupuje jako převládající výrobní způsob (lovectví, sběračství, zemědělství, průmyslová výroba), na úrovni struktury označuje způsob organizace ekonomických aktivit – sociální kontext výroby (organizace institucí, typ vlastnictví, formy směny aj.). Např. průmyslové faktory patří do infrastruktury, zatímco organizace výroby v továrně je součástí struktury.

V souladu s principem kauzální priority infrastruktury Harris tvrdí, že kulturní inovace, které se objeví v infrastruktuře, mají větší šanci na přetrvání, pokud zvyšují účinnost procesů produkce a reprodukce a zajišťují tak uspokojování lidských biopsychologických potřeb. Inovace, které jsou adaptivní a zvyšují efektivnost produkce a reprodukce, budou pravděpodobně vybrány a zachovány i v případě jejich nesouladu se strukturou a superstrukturou. Podle Harrise vzniklý nesoulad nebo protiklad mezi adaptivními infrastrukturními inovacemi a stávajícími rysy struktury a superstruktury povede ke změně obou těchto subsystemů. Oproti tomu inovace ve strukturálním a symbolickém sektoru budou vyřazeny, pokud nejsou v souladu s infrastrukturou, a snižují efektivnost produkce a reprodukce.

Výzkumnou strategii kulturního materialismu Harris originálním způsobem uplatnil např. ve své interpreta-

ci zákazu požívání vepřového masa v židovské a islámské kultuře. Podle jeho názoru toto potravinové tabu vzniklo v důsledku proměny ekosystému Středního východu v době starověku, kdy zde úbytek lesů a zdrojů přírodních pícnin postupně učinily chov vepřů ekonomicky nerentabilní. Proslulá je také Harrisova teorie, podle níž fenomén posvátné indické krávy není výrazem absurdity hinduistického náboženství, ale naopak jde o vysoce racionální a ekonomicky adaptivní kulturní regulativ. Podle Harrise totiž hlavní funkcí krav v indickém ekonomickém systému není produkce masa a mléka, ale reprodukce býků, kteří zde jsou hlavním dopravním a tažným prostředkem nezbytným pro úspěšné obdělávání zemědělské půdy. Učinit z krávy běžnou součástí indického jídelníčku by tedy znamenalo přijít o zdroj tažné síly. Indické krávy navíc přispívají k chodu místních domácností tím, že ročně vyprodukují 700 milionů tun mrvy, jež průběžně slouží indickým hospodyním jako palivo při přípravě tradiční stravy. Kulturní materialismus neortodoxně Harris uplatnil také při hledání příčin lidských obětí a kanibalismu u předkolumbovských Aztéků. Ve svém vysvětlení navázal na amerického antropologa Michaela Harnera (nar. 1929). Ten ve snaze objasnit tyto krvavé praktiky poukázal na roli demografické exploze a nedostatek živočišných proteinů (masa a mléka) v ekosystému centrálního Mexika. (Harner, 1977) Také Harris viděl příčiny masových lidských obětí a kanibalismu u Aztéků především ve faktu, že v předkolumbovském Mexiku nebylo dostatečné množství velkých domácích zvířat, která by uspokojila narůstající potřebu masa pro stále se rozrůstající aztéckou populaci. Proto zde údajně většina lidských obětí skončila v hrncích na vaření, spolu s rajčaty a chilli papričkami.

Harrisova snaha vysvětlit nejrůznější kulturní jevy prostřednictvím materiálních faktorů vyvolala oprávněnou kritiku, která poukazuje na redukcionistický přístup k sociokulturní realitě, k neadekvátní interpretaci Marxových myšlenek a sklony k vulgárnímu materialismu (Friedman, 1974). To však nijak nesnížilo Harrisův vliv na představitele ekologické antropologie i na širokou veřejnost. Ideje kulturního materialismu ve svých výzkumech využili např. Robert Leonard Carneiro, Mark Nathan Cohen, Barbara Voorhies, R. Brian Ferguson, Martin F. Murphy a Maxine L. Margolis. Harrisovi lze nesporně vytknout jeho jednostranný důraz na roli infrastruktury jako základní determinanty fungování kulturních systémů. Přesto jeho kulturní materialismus představuje jednu z nejinspirativnějších, pozitivisticky orientovaných verzí ekologické antropologie. Navíc umožňuje kritické zamyšlení nad adaptivními strategiemi a technologiemi, které lidstvo v průběhu kulturní evoluce vytvořilo jako nástroj ovládnutí přírody člověkem.

7 ZROZENÍ „NOVÉ EKOLOGICKÉ ANTROPOLOGIE“

Na vývoj kulturní ekologie není možné pohlížet jako na kontinuální kumulativní proces postupného doplňování a rozšiřování stávajících poznatků. Vývoj ekologického myšlení v sobě vždy zahrnoval období kritických reakcí na předcházející teoretická a metodologická východiska (Orlove, 1980). Podle jeho názoru první vlnu ekologicky orientované antropologie, která byla spjata s přístupy, které rozpracoval Julian Haynes Steward, vystřídala druhá vývojová fáze, již lze označit za **neofunkcionalistickou školu**. Neofunkcionalisté studovali kulturu z hlediska funkčních adaptací, které konkrétní lokální společnosti umožňují úspěšně explotovat přírodní prostředí, při zachování ekologické „kapacity udržitelnosti“ daného regionu. Při studiu interakcí populací s vnějším prostředím přitom preferovali gnoseologický model, který je založen na synchronních interpretacích kultury jako homeostatického a funkčního systému. Také neofunkcionalistické přístupy ale byly podrobeny kritice, která vyústila ve snahu konstituovat novou, diachronně orientovanou výzkumnou perspektivu, označovanou jako **procesuální ekologická antropologie**. Podle Orlova se jedná o disciplínu, která zkoumá vzájemné vztahy mezi 1) populační dynamikou, 2) sociální organizací, 3) kulturou a 4) prostředím, které lidé obývají (Orlove, 1980). Představitelé procesuální ekologické antropologie kritizovali omezený dosah výzkumů tradičních, lokálně uzavřených, jednoduchých společností limitovaných svým ekosystémem. Ve snaze rozšířit spektrum výzkumů a prohloubit relevanci kulturní ekologie se programově zaměřili na diachronní typ analýzy s cílem postihnout změny, jež jsou výsledkem dlouhodobých vývojových procesů a historických změn, které souvisí s proměnami životního prostředí v čase. V ohnisku výzkumu se tak ocitly 1) vztahy mezi fungováním ekonomických systémů, sociálních organizací a demografickými proměnnými, 2) způsoby zabydlování konkrétních území, 3) adaptivní reakce konkrétních populací na negativní vlivy prostředí a „environmentální stres“ a 4) proměny adaptivních strategií ve vztahu k ekologické nise v krátkodobé i dlouhodobé časové perspektivě. Významným předmětem výzkumu se staly procesuální změny a mechanismy, jež lze v rámci adaptačních strategií dlouhodobě studovat na úrovni individuálních i skupinových aktivit.

Gnoseologickým nástrojem umožňujícím zkoumat schopnosti lidských skupin i jednotlivců adaptovat se na konkrétní přírodní i kulturní podmínky byly metody rozpracované v rámci teorie her. Využívány byly také metody etnovědy a etnosémantiky, které umožňují konstrukci kognitivních modelů a folktaxonomií (domorodých klasifikačních soustav), odrážejících vztah příslušníků studované kultury k jejich přírodnímu prostředí. Podle představitelů procesuální ekologické antropologie dlouhodobě získávané poznatky a zkušenosti jsou v průběhu opakovaných

činností utříděny do určitých alternativ a poté začleněny do kulturního dědictví, kde se stávají součástí preferovaných adaptivních strategií. Vztah lidských populací k prostředí ale není možné redukovat na exploataci přírodních zdrojů, ekonomické činnosti a s nimi spjaté kulturní technologie. Způsob jednání lidí v kontextu ekosystému a volba jejich adaptačních strategií jsou totiž spjaty s fungováním kultury jako komplexního celku. Do vztahů člověka k přírodě tak vstupují hodnotové preference, soutěživost, mezilidské konflikty, míra sociální kooperace, populační dynamika, dlouhodobě získávané zkušenosti, sdílené symbolické systémy, osvědčené tradiční postupy i nově stanovené cíle, jichž chtějí příslušníci dané kultury v budoucnosti dosáhnout.

Aspirace procesuálně orientovaných kulturních ekologů, zejména jejich snahu zkoumat dlouhodobé globální ekologické změny, anticipoval v knize *Ekologický přechod: Kulturní antropologie a lidská adaptace* (1976) americký sociolog a antropolog John William Bennett (1915–2005). Bennett se dlouhodobě zabýval studiem ekologických a ekonomických problémů v souvislosti s vývojem zemědělství. Svými terénními výzkumy i vědeckými pracemi výrazně přispěl k rozvoji teoretické i aplikované antropologie. Podle Bennetta by součástí nového ekologického paradigmatu mělo být odstraňování rigidních hranic mezi přírodními a společenskými vědami a jejich společná orientace na výzkum komplexní sítě zpětných vazeb, jež existují mezi kulturou a přírodou. Jeho velkou zásluhou je, že označil za velice důležitou oblast vědeckého výzkumu současnou **ekologickou krizi** (Bennett, 1976, 1993).

Průkopníkem procesuálně orientované ekologické antropologie je také americký antropolog Robert McCorkle Netting (1934–1995), který podobně jako Bennett kladl důraz na studium adaptačních strategií z hlediska dlouhodobých vývojových trendů. Své teoretické názory na předmět a metody ekologické antropologie shrnul v knize *Kulturní ekologie* (1986). Ve svých empirických výzkumech využíval interdisciplinární přístup integrující poznatky antropologie, geografie a historické demografie. Zvláštní pozornost věnoval analýze vzájemných souvislostí mezi stabilitou kulturního dědictví, volbou vhodných adaptačních strategií a vývojovou dynamikou globálních změn včetně problematiky ekologicky udržitelného rozvoje (Netting, 1986). Rodící se novou kulturní ekologii ovlivnil jak svými empirickými terénními výzkumy současných zemědělských komunit, tak komparativními studii vývojových proměn zemědělství v různých částech světa. Již v době svých prvních terénních výzkumů v Nigérii, kde od počátku 60. let minulého století studoval příslušníky místní etnické skupiny **Kofyar**, si uvědomoval, jak velkou roli v ekologicky orientovaných antropologických výzkumech hraje analýza vztahu mezi populační dynamikou, ekologickou změnou

a formou a funkcí lokální venkovské struktury. V průběhu 70. let realizoval několik terénních výzkumů v alpské vesnické komunitě Törbel v kantonu Valais na jihu Švýcarska, kde zkoumal procesy ekologické změny a kontinuity. Publikované výsledky těchto výzkumů výrazně ovlivnily práce dalších vědců zabývajících se ekologickým výzkumem vztahu člověka, kultury a přírody (Netting, 1981).

Významným přínosem Nettingových prací byla jeho snaha neredukovat adaptaci člověka na vnější prostředí na fungování materiální báze kultury a dopad technologií na přírodu. Do adaptivního potenciálu podle jeho názoru patří i mnoho projevů lidského chování a myšlení, které jsou spjaty se symbolickými systémy a duchovní sférou společnosti. S tímto postojem se setkáváme také u amerického kulturního ekologa Roye Rappaporta (1926–1997), jenž věnoval symbolické dimenzi adaptačních aktivit zvýšenou pozornost v průběhu svého terénního výzkumu tsembagských **Maringů** na Nové Guineji (Rappaport, 1968). Východiskem Rappaportovy interpretace tsembagské kultury je jeho analýza vztahu mezi chovem prasat, jejich rituálním obětováním v průběhu hostiny kaiko a následnými válkami. Rappaport byl přesvědčen, že tyto cyklicky se opakující aktivity (chov prasat – kaiko – válka) plní řadu adaptivních funkcí, které si jejich účastníci neuvědomují: 1) pomáhají uchovávat rovnováhu ekosystému, 2) redistribují přírodní zdroje vzhledem k populaci, 3) optimalizují distribuci živočišných proteinů, 4) podporují obchod a 5) posilují reciproční vztahy mezi příslušníky různých skupin Maringů. Podle Rappaporta jak materiální technologie, tak rituály, víra a kosmologie představují efektivní adaptační systém, který Maringům pomáhá optimálně využívat přírodní i lidské zdroje. Poznatky, které Rappaport získal v průběhu svého terénního výzkumu a publikoval v knize *Prasata pro předky* (1968), výstižně shrnul z perspektivy kulturního materialismu Marvin Harris. Vepřové je výborným zdrojem živočišných bílkovin pro jinak téměř vegetariánské Maringy. Teplota a vlhkost přírodního prostředí je ideální pro chov prasat, která poskytují dostatečné množství bílkovin v obdobích největšího stresu. Existuje přímý vztah mezi velikostí stáda vepřů a vírou domorodců ve válečný úspěch. Maringové jsou totiž přesvědčeni, že čím více prasat obětují a konzumují, tím lépe uspokojí své předky, kteří jim pak pomůžou v boji. Podle Harrise i způsob vedení válek mezi Maringy představuje adaptivní mechanismus, který pomáhá místním populacím zachovat ekologickou rovnováhu ve vztahu k přírodnímu prostředí. Poražení se bojí vrátit na území, ze kterého byli vyhnáni, a vítězové nové teritorium nemohou hned obsadit, neboť se obávají neznámých duchů předků svých nepřátel. Z ekologického hlediska se tak zabraňuje vyčerpání pralesa, který se neustálým vypalováním přesušuje. Zhruba dvanáctileté cyklické intervaly mezi jednotlivými kaiko a následnou válkou odpovídají době, kterou půda potřebuje odpočívat, aby mohla být znovu efektivně využita k pěstování sladkých brambor (Harris, 1974).

Vztahem mezi symbolickou dimenzí kultury a přírodním prostředím se Rappaport zabýval také v souvislosti s ekologickou krizí a ničením životního prostředí západní civilizací. Podle jeho názoru postoje a jednání lidí ve vztahu k přírodě výrazně ovlivňuje „osvojený kognitivní model“, který představuje charakteristiku „toho, co lidé vědí o prostředí, v němž žijí, a jaké o něm mají představy“ (Rappaport, 1979, s. 97). Problém vztahu člověka a přírody souvisí s tím, že lidé vidí přírodu skrze prizma svých přesvědčení, znalostí a cílů, a nikoliv na základě skutečné struktury přírody. Bohužel západní kognitivní modely a s nimi spjaté referenční hodnoty jsou v rozporu s udržováním a s ochranou přírodního prostředí. Slovy Rappaporta: „Ekonomické podmínky jsou nesouměřitelné s ekologickými a stav ‚rozvinutého světa‘ přesvědčivě ukazuje, že regulace ekosystémů v souladu s ekonomickými referenčními hodnotami pravděpodobně skončí zničením životního prostředí“ (Rappaport, 1979, s. 100).

Rappaport, podobně jako Netting a Bennett, přispěl k budování základů **nové ekologické antropologie**, která se od 90. let 20. století diferencovala do směrů označovaných jako 1) symbolická ekologie, 2) politická ekologie a 3) historická ekologie (Biersack, 1999). **Symbolická ekologie**, inspirovaná přístupy rozvíjenými v rámci kognitivní antropologie a etnovědy, věnuje pozornost tomu, jak příslušníci zkoumané kultury konstruují z domorodé perspektivy své „vědění o přírodě“, která je obklopuje. Tento přístup, kladoucí důraz na studium nativní místní znalosti (*local knowledge*), se snaží prokázat existenci paralelních a současně pluralitních nativních konstruktů přírody. Oproti tomu **historická ekologie**, kritizující relevanci tradičního pojmu ekosystém, akcentuje jako předmět svých výzkumů fenomén krajiny (*landscape*), kterou zkoumá jako „věčně se proměňující přírodní manifestaci historického procesu“ (Halbich, 2012, s. 46). Jedná se o směr, který se snaží holisticky uchopit dialektické interakce mezi člověkem a přírodou, včetně dopadu lidské činnosti na historicky se neustále proměňující krajinu. Třetím směrem, který se zformoval v rámci nové ekologické antropologie, je **politická ekologie**. Její vznik a dynamický rozvoj lze chápat jako reakci vědců na proměny lokálních společností a jejich životního prostředí pod vlivem celosvětové globalizace a ekonomické integrace. V ohnisku výzkumů politické ekologie stojí jak problematika vztahů mezi lokálním a globálním světem v podmínkách (post)koloniální situace, tak obava z negativních důsledků ničení životního prostředí.

Charakteristickým rysem **epistemologie nové ekologické antropologie** je snaha překonat tradiční dichotomii „**příroda versus kultura**“. S lehkou nadsázkou lze hovořit o zrození „monistické“ ekologické antropologie, která usiluje o studium člověka jako bytosti spjaté jak s kulturou, tak s přírodou. Tento přístup předpokládá, že „příroda a kultura nejsou vzájemně oddělené ‚badatelské entity‘, ale musí být chápány jako spoluvytvářející (*co-created*)“ (Halbich, 2012, s. 50). Nové ekologické myšlení také klade stále větší

důraz na výzkum časoprostorových procesů změn v krajině a na analýzu prostředí v kontextu sociálních, politických, ekonomických, demografických a ekologických procesů, které jsou mezi sebou vzájemně provázány.

Za podstatné a velice aktuální zjištění, které souvisí se studiem vztahu člověka a přírody z globální perspektivy

dlouhodobých změn, je možné označit také skutečnost, že „ekologická dynamika je nepředvídatelná“ (Scoones, 1999; Halbach, 2012, s. 51). Ekologické změny, které lidé prostředky kultury vyvolali v hydrosféře, pedosféře a atmosféře, negativně ovlivnily stav biosféry celé planety.

8 ZÁVĚR

Ekologické problémy spjaté se vznikem kultury existovaly mnohem dříve, nežli se lidé začali vážně zabývat jejich vědeckou reflexí. Archeologické nálezy naznačují, že již v období mladého paleolitu měly migrující tlupy anatomicky moderního člověka podíl na vyhubení řady živočišných druhů. Ve starověku způsobily destruktivní zásahy lidí do přírodních ekosystémů půdní eroze a rozsáhlé odlesňování. Schopnost lidstva zvyšovat kontrolu nad stále novými zdroji surovin a energie vedla v období středověku a novověku ke stále rozsáhlejší modifikaci přírodního prostředí a jeho transformaci do podoby kulturní krajiny. Negativní důsledky lidské touhy „ovládnout přírodu“ výrazně akcelerovala průmyslová revoluce, rozvoj industrializace a urbanizace. Moderní technologie, které lidé ve vztahu k přírodě užívali, na jedné straně vedly k civilizačnímu pokroku, na straně druhé vyvolaly mnoho ekologických problémů souvisejících s narůstajícím poškozením přirozených ekosystémů. Ve 20. století již nikdo nepochyboval o tom, že příčinu ekologické krize je nezbytné hledat ve způsobu adaptace člověka na vnější prostředí. V ohnisku výzkumu se tak ocitly kulturní technologie, jejichž prostřednictvím příslušníci lidského rodu přetvářejí přírodu. V průběhu lidských dějin existovaly jak velice stabilní společnosti, které používaly technologie, jež nevratně neměnily jejich životní prostředí, tak společnosti, jejichž technologie přírodu výrazně ovlivňovaly nebo ji dokonce destruovaly. Kulturní technologie ale neexistují izolovaně, neboť jsou nedílnou součástí širšího kulturního systému, který zahrnuje materiální, normativní a ideový subsystém dané společnosti. Snaha vědců popsat, pochopit

a vysvětlit adaptační strategie a technologie v kontextu kultury, jejímž prostřednictvím lidské populace realizují svůj vztah ke konkrétním ekosystémům, vyústila ve 20. století v etablování kulturní ekologie, ekologie člověka a antropologické ekologie. Tyto disciplíny, které výrazně přispívají k pochopení vztahu člověka, přírody a kultury, mají ve své aplikované podobě velký význam pro ochranu životního prostředí a trvale udržitelný rozvoj lidské společnosti.

Podle harvardského sociobiologa Edwarda Osborna Wilsona (nar. 1929) v současné době lidé ohrožují svět vyvoláním biologické katastrofy, která nemá v dějinách obdoby. Je totiž možné napravit většinu ekologických škod s výjimkou jediné – zničení živočišného nebo rostlinného druhu. Rozmanitost přírody je součástí našeho evolučního dědictví stejně jako umělecká díla a historické památky. Člověk sice není tvůrcem biologické rozmanitosti, ale biologická rozmanitost je podstatnou součástí našeho světa. „Neměli bychom připustit, aby s naším vědomím vyhynul jakýkoliv druh nebo odrůda. Od pouhých záchranných akcí musíme přejít k obnově přírodních prostředí, abychom zvětšili divoké populace a zastavili ztrátu biologického bohatství“ (Wilson, 1995, s. 362). K tomu, aby bylo možné tento cíl splnit, ale nestačí pouze eliminovat negativní vliv kulturních technologií na životní prostředí, ale je nezbytné změnit stávající vzorce chování a myšlení spjaté se životním stylem průmyslové spotřební společnosti. A právě zde může ekologická antropologie přispět nejen k budování nového vědeckého diskursu, ale i k utváření více „symetrického“ vztahu člověka k přírodě.

Historická antropologie

Andrea Preissová Krejčí, Jana Máčalová

1 ÚVOD

Historickou antropologii antropologové vnímají v odlišných významech. Jedni jako směr v „sociokulturní antropologii usilující o interpretaci dějin cizích kultur z perspektivy příslušníků studované kultury“ (Malina, 2009), další – fyzičtí antropologové – ji zaměňují za paleoantropologii, tedy za vědu zkoumající lidské ostatky (kosterní pozůstatky) z různých historických období, a konečně jiní pod ní rozumí subdisciplínu historie, která do svého zorného úhlu staví každodennost lidského života v různých dějinných obdobích. Právě tohoto třetího vymezení vycházejícího z historicko-antropologického výzkumu majícího základy v evropské historiografii 20. století, především v pracích zástupců třetí generace francouzské historické školy *Annales* (např. Georges Duby, 1997, 2002, 2007, 2008; Philippe Ariès, 2000; Emmanuel Le Roy Ladurie, 2001, 2005; Francois Furet, 1994, 2004, 2007; Jacques Le Goff, 1998, 2003, 2005, 2007, 2012), představitelů italské „mikrohistorie“ – nejvýznamnějšími jsou Carlo Ginzburg (2000, 2002, 2003) a Giovanni Levi (Augé, 1999, s. 17), a také v pracích německých historiografů věnujících se ranému novověku, které popularizoval především časopis *Historische Anthropologie: Kultur – Gesellschaft – Alltag*, založený roku 1993 Richardem van Dülmenem (např. 1999, 2001, 2002, 2003, 2006 1999) a Alfem Lüdtkem, se budeme držet.

Avšak ani vymezení historické antropologie coby odvětví historie není jednoznačné. Dodnes je určována spíše tematicky než např. metodologicky (srov. např. Petrussek et al., 1996, s. 93). Právě tematické vymezení (tzv. soubor témat, *Themenbereich*), nikoli např. definování hlavní, primární oblasti zájmu, umožňovalo identifikaci nového akademického oboru od jeho počátků (srov. Šima, 2007, s. 45). Historická antropologie, potažmo předmět jejího výzkumu, se počala etablovat v 70. letech minulého století jako kritická

reakce na tradiční přístupy k historii, tedy zejména na tzv. velké či událostní dějiny, v nichž absentovalo individuální hledisko. Je zřejmé, že specifika ve formování nového historiografického přístupu v jednotlivých zemích byla z velké části dána antropologickou tradicí, která v dané zemi převažovala, a na níž tedy mohla historiografie „stavět“.

Zatímco v anglosaském a francouzském vědeckém diskursu nová historiografie volně navazovala na silnou tradici kulturní antropologie, v německých zemích tomu tak nebylo. Neznamená to však, že by zde v rámci antropologického přístupu nebylo na co navazovat. Od počátku 20. století se zde totiž etablovala antropologie filozofická, za jejíž hlavní představitele jsou považováni Max Scheler (1874–1928), Arnold Gehlen (1904–1976) a Helmuth Plessner (1892–1985), navazující na osvícenskou filozofii Immanuela Kanta (1724–1804).¹⁹¹ Filozofický směr tážající se po povaze člověka musela německá historicko-antropologická historiografie vzít v potaz; také proto se i její cíle zpočátku koncentrovaly na hledání antropologické konstanty, základních struktur ve společnosti, jednoduše řečeno *Da-sein*¹⁹² a jeho projevy ve světě (Šima, 2007, s. 41).

V následujících desetiletích se pod vlivem francouzské a italské historiografie v německé historické antropologii stále více prosazoval mikrohistorický směr bádání. Návrat k člověku zasáhl většinu dějepisců. Historicko-antropologický přístup uplatňovaný v německé historiografii umožnil jednak kritickou reflexi vůči sociálním dějinám, které se prosadily zejména ve 40.–60. letech 20. století a které ke studiu dějin využívaly kvantitativních metod sběru i analýzy dat a pod vlivem velkých teorií (modernizace, racionalizace apod.) „přenášely moderní sociokulturní členění společnosti do starších dob bez ohledu na někdejší prožitky lidí studované doby“ (Nešpor, Horský, 2004,

s. 61), jednak obranu vůči přílišnému důrazu historiků na dějiny mentalit, tedy důrazu na domnělou homogenitu kultury a obecné nediferentní myšlenkové struktury, které determinují jednání jednotlivců (Nešpor, Horský, 2004, s. 61).

V českém akademickém prostředí se historická antropologie začala prosazovat až po roce 1989, kdy navázala právě na vývojově nejbližší německou tradici historické antropologie představovanou především jazykově dostupným Richardem van Dülmenem (1937–2004). Zdeněk R. Nešpor (nar. 1976) nicméně rozlišuje ještě druhý proud, který vychází ze staršího pojetí historické antropologie prezentovaného Edwardem P. Thompsonem (1924–1993) či Marshalllem Sahlinsem (nar. 1930) a k němuž se hlásí spíše zastupci české etnografie, zatímco první proud je bližší historikům, konkrétně např. Janu Horskému (nar. 1963) (srov. Nešpor, 2005, s. 98). Ten ve *Velkém sociologickém slovníku*

definuje historickou antropologii jako nové zaměření sociálních a kulturních dějin, které spočívá v odklonění od vnějších projevů k subjektivním životním světům (*Lebenswelt*), tedy k tomu, jak své dějiny chápou sami aktéři těchto dějin (Petrušek et al. 1996, s. 93). Toto vymezení tak spojuje historickou antropologii s primárním významem, jež jí přiřkl *Antropologický slovník*, jak jsme uvedli výše.

Ze současných českých historiků se k historicko-antropologickému proudu hlásí předně Daniela Tinková (2004, 2010, 2011, 2013), Václav Bůžek (2007) a Pavel Král (2004), Milena Lenderová (1999, 2002, 2006, 2010) a další. Tématům historické antropologie je věnována v nakladatelství Argo ediční řada *Každodenní život* a také *Historické myšlení*, kde publikuje celá řada dalších autorů interdisciplinárního zaměření (např. Komendová, 2011; Hrubá, 2011; Valtrová, 2011; Matlas, 2011; Randák, 2008, Himl, 2007).

2 TÉMATA HISTORICKÉ ANTROPOLOGIE

Pokusme se nyní – v návaznosti na úvodní text kapitoly – zodpovědět otázku, čím se historická antropologie zabývá. Prvním charakteristickým znakem historické antropologie je její zaměření na určité historické období. Primárně se historičtí antropologové zajímají, i vzhledem k možnostem a validitě pramenných materiálů, především o dějiny středověku a raného novověku, spíše než o dějiny 19. a 20. století (Lenderová, Jiránek, Macková, 2010, s. 398–399), které naopak představovaly charakteristickou oblast zkoumání hospodářských a sociálních dějin, jež vycházely z představy univerzality velkých procesů, nezpochybnitelnosti neustálého směřování k pokroku či objektivitě poznání skutečnosti (Kubeš, 2007–2012, s. 7).

Druhým atributem, který umožňuje klasifikovat určitou práci jako historicko-antropologickou, je její **tematické zaměření**. Historická antropologie se konstitovala, vycházejíc z celé řady zdrojů, ať již se jednalo o dějiny lidové kultury, dějiny každodennosti, dějiny mentalit, historickou demografii, mikrohistorii či o dějiny žen apod., což naznačuje množství variant, snad až neohraničenost, předmětu zájmu, resp. výzkumu.

Na základě rozsáhlého systematického studia např. Karel Šima vyhrazuje historickou antropologii za základní následující tematické okruhy: rodina, tělo a sexualita, smrt a umírání, protest a násilí, role pohlaví, čarodějnictví, životní cykly (dětství, stáří), zbožnost a média (Šima, 2007, s. 47–48).

Již zmíněný Richard van Dülmen ve své „příručce“ *Historická antropologie: Vývoj, problémy, úkoly* z roku 2000 považuje historickou antropologii za disciplínu, jejímž cílem je zabývat se tzv. „malými“ či „obyčejnými“ lidmi v dějinách, zkoumat na základě rozboru pramenného materiálu

příčiny i důsledky jejich každodenního jednání. Historický antropolog má poukazovat na momenty, v nichž události makrohistorického charakteru ovlivňují životy jedinců nacházejících se na různých pozicích společenské hierarchie, tedy mikrohistorii (Šotola, Krejčí, 2004, s. 82).

Témata, jimiž se dosud historie zabývala, obohacuje historická antropologie o nové tematické oblasti a ve snaze o překročení hranic historiografie nabízí interdisciplinární přístup k předmětu svého zájmu – člověku v soukolí geopolitických událostí. Mezi dnes již tradiční témata historické antropologie, jež vyjmenovává také van Dülmen, patří magie a čarodějnictví, protest a násilí, tělo a sexualita, náboženství a zbožnost, domácnost a rodina, individualita a individualizace, písemná kultura a média, „vlastní“ a „cizí“ či gender a dějiny žen, resp. rodu (srov. van Dülmen, 2002). Z uvedených základních kategorií – tematických okruhů – plyne, že předmětem zkoumání je člověk jako účastník každodenní reality, byť minulé, proto jsou před „velkými“ politickými dějinami preferována témata spojená s lidovou kulturou, jako jsou čarodějnictví, svátky a slavnosti.

Historičtí antropologové jsou orientováni „internacionálně a mezioborově, otevření přístupům užívaným v etnologii a dějinách každodennosti“ (Lenderová, Jiránek, Macková, 2010, s. 399). K problematice prezentované sociální historiografií má historická antropologie blízko, avšak již v počátcích svého utváření se od ní distancovala, když ve shodě s postmoderní kritikou odmítla její nárok na objektivní poznání historie, resp. vysvětlení lidské existence v dějinách (van Dülmen, 2002, s. 16). Kvantitativní způsob sběru a analýzy dat, jež do určité míry neumožňoval odhalit individualitu, nahradili historičtí antropologové kvalitativními metodami a do centra svého zájmu postavili konkrétní

jedince, jejich jednání, jejich duchovní i emocionální svět (Ginzburg, 2003, s. 19).

Historický antropolog se orientuje na „mnohostrannou kulturně-sociální podmíněnost jednotlivce v proměnách času, na zvláštnost a svébytnost lidského jednání, což vylučuje jednotný a uzavřený obraz člověka“ (Lenderová, Jiránek, Macková, 2010, s. 399). Již nepíše „objektivní dějiny“, neobjevuje neměnnou historickou pravdu a nerekonstruuje skutečnost, ale historii znovu svou interpretací utváří, „konstruuje ji tím, že vytváří její – pro sebe a v určité míře i pro své čtenáře – pochopitelný obraz“ (Nešpor, Horský, 2004, s. 63).

Ruku v ruce se zaměřením na „nová témata“ jde i proměna pramenného materiálu, jemuž historici věnují pozornost, stále více např. **dokumentům osobní povahy**. A nejenom to, jde o celkovou proměnu přístupu k textu, k dávno prostudovaným dokumentům, v návaznosti na antropologický směr reprezentovaný zejména Cliffordem Geertzem (1926–2006), tj. na symbolickou, resp. interpretativní antropologii. Hovoříme o návratu k vyprávění, jehož využívala především mikrohistorie (Nodl, 2004, s. 240). „Antropologické postupy umožňují podívat se jinak na historické události, jinak využít prameny, ptát se na věci, které na první pohled vypadají jako banality“ (Lenderová, Jiránek, Macková, 2010, s. 413). Díky tomu bylo možné zkoumat dávno popsané historické události z jiného úhlu pohledu a přicházet k novým závěrům, jak dokládá nejedna práce Carla Ginzburga (nar. 1939), jenž dokázal nové informace vytáhnout z inkvizičních protokolů považovaných již za dostatečně probádané.

Metoda založená na příběhu, označovaná též jako **narrativní analýza**, „nám dokáže podat informace o duševním světě lidí, kteří příběh zaznamenali, aniž by si uvědomovali, že se v něm něco takového nachází“ (Preissová Krejčí, 2013, s. 118–119). Nezáleží přitom na tom, zda se jedná o příběh pravdivý či smyšlený, i z něj je možné zjistit osudy lidí v podobných situacích (Franzosi, 1998, s. 547). Vždy se totiž svým způsobem jedná o příběh nějak interpretovaný, a tak k němu musíme také přistupovat.

S tím samozřejmě souvisí otázka validity zjištěného.¹⁹³ Historik, stejně jako antropolog, není a nebude schopen „dosáhnout úplné objektivity ani udržovat odstup od zkoumaného výseku společnosti“ (Raková, 2005, s. 7). A přesto, „ustavuje-li se např. historická antropologie prostřednictvím kritiky sociálně historickému požadavku pro zkoumání „neosobních“, socioekonomických struktur, které vylučují individuální a proměnlivé v dějinách, neznamená to, že by se vzdala nároku na vysvětlení jakékoli historické kontinuity“ (Šima, 2007, s. 45). Historická antropologie pracuje s pluralitou interpretací a vysvětlení konkrétních historických jevů a procesů, ale i lidských životů v kontextu celé společnosti. Zaměřením na projevy kulturního života nevylučuje ze svého zorného pole projevy života politického. „Pohlíží na člověka jako na proměnlivou bytost, která se vztahuje k určitým situacím a skutečnostem, jež nebývají zpravidla dány předem, odlišně. Z takto vymezeného okruhu problémů pramení intenzivní zájem o osobní dokumenty a výpovědi, které umožňují rekonstruovat proces subjektivního osvojování objektivních skutečností“ (Lenderová, Jiránek, Macková, 2010, s. 399).

Jakési motto představuje van Dülmenova teze z úvodu stejnojmenné knihy: „Historická antropologie staví konkrétního člověka s jeho jednáním, myšlením, pocity a utrpením do středu historické analýzy. Na rozdíl od filozofické antropologie, která se ptá po obecně platných rysech lidství v dějinách, se historická antropologie zaměřuje na zvláštnost a svébytnost lidského jednání“ (van Dülmen, 2002, s. 11). Historická antropologie metodicky vyzdvihuje potřebu zachycení historických osob s jejich individualitou, a tematizuje možnost uchopení sociálních skupin na základě kontextualizace jejich postavení v sociálním poli. Z dnešního pohledu se historický výzkum bez spolupráce se sociologickými teoriemi již nemůže obejít (srov. Šotola, Krejčí, 2004, s. 85). Podívejme se nyní na současnou podobu vztahu historie a antropologie a na změny, jichž došel od počátku etablování obou oborů jako samostatných věd.

3 VZTAH ANTROPOLOGIE A HISTORIE

„Antropologové a historici stále více spolupracují při zařazování historických událostí do jejich sociálního a kulturního kontextu“ (Kottak, 1991, s. 17), soudí americký antropolog Conrad Phillip Kottak (nar. 1942) o současném vztahu mezi těmito vědami. U zrodu obou disciplín byla tato spolupráce přirozená. Antropologie, která se etablovala jako samostatný obor na akademické půdě v průběhu druhé poloviny 19. století, se standardně opírala o historickou perspektivu ve vědách o člověku díky převládajícímu konceptu sociálního evolucionismu (srov. Budil, 2001, s. 14).

Ve vědeckých kruzích platilo za samozřejmé, že každý prostor, jenž je zkoumán antropology, má své dějiny, prošel určitým vývojem, je tedy prostorem historickým, a stejně tak čas, jako základní hledisko historiků, je vždy nějak vztažen k určitému prostoru, a je tedy svým způsobem antropologický (Augé, 1999, s. 11). Jak uvádí francouzský antropolog Marc Augé (nar. 1935), antropologie vždy reflektovala svůj vztah k ostatním vědám i proměny předmětů svých výzkumů. V tomto ohledu tedy byla „vždy historická, tj. byla si vědoma, že pozoruje svět,

jehož vývoj ji samu odsuzuje k pohybu“ (Augé, 1999, s. 45).

Od začátku 20. století se nicméně začaly v antropologii stále více prosazovat synchronní metody. Představitelé dvou hlavních antropologických směrů té doby – konfiguracionismu a funkcionalismu – postupně „relativizují gnoseologický dosah diachronních přístupů. Výmluvné je prohlášení funkcionalisty Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna, podle něhož historie ve skutečnosti nevysvětluje vůbec nic. S výjimkou dvou výraznějších osobností, Edwarda Evans-Pritcharda ve Velké Británii a Alfreda Louise Kroebera ve Spojených státech, ovládly antropologii před druhou světovou válkou ahistorické směry“ (Budil, 2001, s. 14). Antropologie se plně orientovala na výzkum přítomnosti vzdálených společností (Augé, 1999, s. 10), jimž připsala „nedějinnost“, která měla být signifikantním znakem autentičnosti jejich kultury. Hovoříme o konceptu tzv. **permanentní etnografické přítomnosti** (srov. Budil, 2001, s. 14; Nešpor, Horský, 2004, s. 65–66). Oproti tomu historie se zaměřuje na výzkum minulosti společností blízkých. Augé z tohoto rozdílu mezi antropologií a historií vyvozuje důsledky, jež mají vliv na jejich pojetí předmětu zkoumání, a sice že „antropolog má své svědky před očima, což není případ historika, a historik ví, co se událo později, což zase neví antropolog“ (Augé, 1999, s. 10).

Teprve od 60. let 20. století dochází k opětovnému sblížení obou oborů. Francouzský antropolog Alban Bensa (nar. 1948) upozorňuje na to, že nutnost obratu antropologie k historii ohlásil již v roce 1961 britský antropolog

Edward Evan Evans-Pritchard (1902–1973) (Bensa, 2000, s. 3) výrokem, že historie musí volit mezi antropologií a nebytím (Budil, 2001, s. 13). O pádu bariér mezi antropologií a historií hovořil také americký antropolog Marshall Sahlins, příčiny čehož spatřoval v rozvoji tzv. symbolické antropologie (Budil, 2001, s. 18). Historie založená na přísně empirických metodách v duchu „rankovského paradigmatu“ se počala proměňovat ve vědu interpretativní, spočívající v hledání významu dějin.

„Předmět historie se přesunul od sociálních struktur a procesů ke kultuře chápané široce jako každodenní život“ (Iggers, 2002, s. 22). **Interpretativní obrat** totiž způsobil proměnu ve vnímání kultury, zásadní přitom bylo pojetí kultury Clifforda Geertze, který jí dodal nejen historický rozměr (kultura jako historicky přenášený vzorec významů), ale také dostatečnou šíři. V souladu s kritikou postmodernismu byla uznána pluralita kultur – každá sociální vrstva, skupina či subskupina má svou vlastní, do značné míry svébytnou, kulturu (Kubeš, 2007–2012, s. 17). Slovy Marca Augého (1999, s. 16): „Čistě událostní historie (diplomatická nebo vojenská), kde by námět historického vyprávění tvořila následnost dat a událostí, už opravdu není aktuální. Vidíme, že moderní historici mají stejné starosti jako antropologové. Říci, že historie se situuje do konkrétního prostoru, v němž se uplatňují všechny formy vztahů mezi jedněmi a druhými, znamená ve skutečnosti vnucovat si sociologický nebo antropologický požadavek (smysl je pro antropologa vždy společenským smyslem, jsou to ustanovené a symbolizované významy vztahu k jinému člověku).“

4 VZNIK HISTORICKÉ ŠKOLY ANNALES

Za zásadní se ve vývoji historiografie považuje vznik a rozvoj francouzské historické školy *Annales*, která se utvořila kolem stejnojmenného časopisu vzniklého již na konci 20. století. Jeho zakladatelé, Marc Bloch (1886–1944) a Lucien Febvre (1878–1956), se programově vymezili vůči tradiční historiografii zaměřené na „velké“ (politické, vojenské a diplomatické) dějiny. Naopak upřeli svou pozornost na témata, která dosud nebyla v historii problematizována. Historie se měla stát mezioborovou disciplínou, jež se vedle tzv. událostních dějin zaměří také na **dějiny kulturní** (Lenderová, Jiránek, Macková, 2010, s. 396).

Interdisciplinární charakter historie vedl k přijetí metodických postupů sociologického výzkumu. V 60. letech 20. století se tak ustanovila nová subdisciplína historie – **historická demografie**, jež plně využívala kvantitativních analýz za současného zaměření se na dějiny mentalit. „Okouzlení“ kvantifikací ve společenských vědách vycházelo z obecné snahy o „zvědečtění“ historie. Za mentalitu pak byly označovány obecné, univerzální, myšlenkové struktury, jež, přestože nevědomě, ovlivňovaly chování člověka určité

společnosti (Nešpor, Horský, 2004, s. 64). Fernand Braudel (1902–1985) hovoří o tzv. dlouhém trvání, *longue durée*, ve smyslu relativní stálosti v čase, např. přežívání raně novověké venkovské mentality až do 20. století (Iggers, 2002, s. 57). Tento koncept však nelze zaměňovat se snahou popírat vliv subjektivních faktorů, představ, postojů, vkusu apod. Braudel sám ve svých dílech věnoval pozornost způsobům bydlení, odívání či stravování, které považoval za součást hmotné kultury (Iggers, 2002, s. 59).

Příznačné pro všechny čtyři generace školy *Annales* byla syntéza hospodářských a sociálních dějin s dějinami mentalit, avšak je zřejmé, že pojetí dějin nebylo u jednotlivých představitelů *Annales* neměnné. Ve vývoji dějepisné praxe školy *Annales* se „odrazily proměny historického myšlení 20. století, které dostaly v dílech historiků *Annales* svůj vlastní specifický obsah“ (Iggers, 2002, s. 57).

Pro **dějiny mentalit**, které se staly specifickou doménou zejména pro třetí generaci *Annales*, je charakteristické, že se zaměřuje na kolektivní, nikoli subjektivní, postoje. Současně si všímá nejen toho, CO lidé myslí, ale také JAK

myslí (v jakých strukturách uvažují, jak se v jejich myšlení odrážejí symboly a významy). Vychází z přesvědčení, že „mentální projevy vycházejí rovněž z hierarchie hodnot dané společnosti či sociální skupiny, přičemž žebříček hodnot zahrnuje jak postoje k záležitostem ‚vznešeným‘ (čest, vlast, národ, hrdinství...), tak postoje k věcem naprosto ‚nevznešeným‘, jako jsou jídlo, bydlení, hygiena, sexualita atd.“ (Lenderová, Jiránek, Macková, 2010, s. 405).

V roce 1975 francouzský historik Jacques Le Goff (nar. 1924) pojmenoval seminář, jež vedl, „historická antropologie“, čímž podpořil tendence k vzájemné spolupráci

obou disciplín. Historici *Annales* třetí generace reagovali na analýzy společnosti prováděné antropology a přibližováním se k nim opouštěli postupně makrosociologický model (Augé, 1999, s. 17). V interdisciplinárním přístupu historiků *Annales* můžeme rozlišit několik tendencí. Nevznikaly totiž pouze práce zabývající se antropologií sociální (např. rodina, příbuzenství) nebo kulturní (např. náboženství, folklor), ale také z oblasti ekonomické antropologie (např. obchodování, konzumace), a dokonce práce zaměřené na antropologii biologickou (např. tělo, stravování) (srov. Lenderová, Jiránek, Macková, 2010, s. 399).

5 MIKROHISTORIE

Mikrohistorický směr se zformoval v průběhu 70. let minulého století převážně ze zástupců italské historiografie, v reakci na strukturalistické dějiny mentalit, jež představují určitou vyšší míru zobecnění na úkor jedinečnosti. V tematickém zaměření mikrohistorie na dějiny mentalit víceméně navazuje, avšak důraz je kladen na mnohem menší pozorovací jednotky (jako jsou rodina či vesnice), čímž tento historiografický proud ještě více přiblížil historii k metodám kulturní antropologie.

Důraz na „analýzu přesně vymezených skutečností prováděnou pod lupou“ (Bensa, 2000, s. 5) se dle Carla Ginzburga, jednoho z hlavních představitelů italské školy mikrohistorie, stává základním úkolem tohoto historiografického směru. K tomu má posloužit kvalitativní analýza, jež dává prostor podrobnému zkoumání jednotlivostí, které při kvantitativním studiu minulosti byly naopak odsouzeny k zániku (Ginzburg, 2003, s. 17).

Zaměření na individuální příběhy a smysl pro detail začalo být upřednostňováno před statistickými daty a nediferentním zkoumáním myšlení celých společností. Uvnitř nich je naopak nutné vidět existenci kulturní nerovnosti, kulturní heterogenity, v nejširším možném pojetí kultury, nejen jako záležitosti elit, ale každého člověka. V tomto bodě se historici programově k idejím kulturní antropologie přímo přihlásili: „teprve užitím pojmu ‚primitivní kultura‘ se totiž dospělo k přiznání kultury vrstvám, které kdysi bývaly přezíravě označovány jako ‚lůza civilizovaných národů‘“ (Ginzburg, 2003, s. 11).

Podle Marca Augého (1999, s. 17) zůstává rozdíl mezi antropologií a historií již pouze v povaze svědectví (terénní výzkumy vs. studium pramenů v archivech) a reprezentativnosti (riziko neexistence dostatečného množství pramenitého materiálu). Historici jsou převážně odkázáni na písemné prameny, jejichž autoři bývají spjatí spíše s kulturou dominantní než lidovou. „To znamená, že myšlenky, víry a naděje rolníků a řemeslníků minulosti k nám téměř výlučně dospívají (pokud vůbec) zkresleny různými filtry a prostředníky“ (Ginzburg, 2003, s. 12). Přitom oproti an-

tropologům nemají historici žádnou možnost ověřit si své hypotézy v terénu. Avšak i tento rozdíl je v současné době umenšován tím, že se historici (kulturní historici či historičtí antropologové) ve stále větší míře zaměřují také na dějiny 19., resp. 20. století, jež umožňuje rozšířit výzkumný materiál o orální svědectví (Augé, 1999, s. 17).

Využívání etnologických, resp. kulturně-antropologických přístupů usiluje na poli historiografie prosadit také francouzský historik řazený k třetí generaci *Annales*, Jacques Le Goff, jehož společně s dalším významným francouzským historikem, Francoisem Furetem, považuje Carlo Ginzburg za hlavní inspirativní teoretiky mikrohistorie (Nodl, 2004, s. 238–239). Ginzburg si je však současně dobře vědom toho, že zkoumané jednotlivosti nelze vydělit z kontextu, zkoumaného jedince nelze oddělit „od skupiny, k níž patří, k níž ho pojí určité vazby, či dokonce určitá síť vazeb, jež vede ke konkrétnímu sociálnímu jednání, které je výsledkem mnoha individuálních sociálních strategií“ (Nodl, 2004, s. 240).

Zaměření se na detaily v celku historikům nově umožnilo kladení otázek po porozumění jevům, událostem či procesům, tomu, „jakým způsobem jedinci a jejich společenství interpretovali určité ideje, náboženská přesvědčení, texty a další symboly, které jim dobová společnost ‚nabízela‘“ (Nešpor, Horský, 2004, s. 70). Toto porozumění však nemá být ztotožňováno s „vcítěním se“ do myšlenkového světa jedince či skupiny, které by ve výsledku znamenalo pouze to, že by historik do „cizí kultury“ vnášel hlediska ze své kultury (v kulturní antropologii je tento jev označován za etnocentrismus, či tzv. etický přístup) (srov. Nodl, 2004, s. 246).

Charakteristickým rysem mikrohistorických děl se stala subjektivní interpretace, a přesto měla tato co nejvíce vycházet ze snahy interpretovat dějiny za využití emického přístupu, tzv. zevnitř (*Geschichte von innen*), v pojmech a významech dané kultury. Tento přístup pak převzala také německá historiografie. Přitom si nelze nevsimnout, „jak blízko stáli historičtí antropologové této skupiny tradici

německé rozumějící sociologie, především Maxu Weberovi“ (Nešpor, Horský, 2004, s. 70).

Vliv kulturní antropologie na vývoj západní historiografie do podoby mikrohistorie a na metody užívané v historickém bádání hrál nepochybně zásadní roli v narušení statiky dějin mentalit (Nodl, 2004, s. 252). Ani mikrohistorie, podobně jako historická antropologie, však nebyla chápána v jednotném smyslu. K devaluaci tohoto proudu přispělo nejedno prosté povrchní přenesení makrohistorických

metod do menšího prostoru (srov. Nešpor, Horský, 2004, s. 71–72).

Na mikrohistorický směr vzniklý v Itálii brzy navázali němečtí historici, nicméně mikrohistorie jako taková se „nikdy nestala kánony sevřeným metodologickým přístupem [...], což jí i v příštích desetiletích dává možnost objevovat nové podoby a podílet se na rozvoji nových badatelských experimentů a vybočení z historiografické normality“ (Nodl, 2004, s. 252).

6 NĚMECKÁ HISTORIOGRAFIE

Německý filozof Erich Rothacker (1888–1965), ovlivněn Martinem Heideggerem (1889–1976) v pojmání historického faktu, za nějž považoval to, čemu se dostává smyslu/významu v rámci lidské činnosti, již brzy po druhé světové válce nahlíží na humanitní vědy jako na poznávající prostřednictvím porozumění smyslové/významové souvislosti, kterou do skutečnosti „vloží“ jiní lidé (Nešpor, Horský, 2004, s. 70). Právě v jeho díle tak můžeme najít základy obratu k mikrohistorii v německé historiografii.

Vedle Francie se diskuse o novém pojetí dějin rozvíjela právě v bývalé Německé spolkové republice, ostatně do němčiny byla díla z *nouvelle histoire* průběžně překládána. Němečtí historici se snažili proti této francouzské škole však také určitým způsobem vymezit, proto hledali od poloviny 90. let minulého století vztah mezi hospodářskými a sociálními dějinami a věnovali se novým oblastem bádání, které by etablovaly vlastní vědecké tradice. Vycházeli z klasické etnografie, která je do jisté míry kompatibilní s francouzskou etnologií či americkou antropologií. Postupně, především zahrnutím rituálního jednání do empiricko-historických výzkumů vyspělých společností, zproblematizovali etnocentrismus dějin. Kriticky přehodnotili zkoumání „vlastní“ a „cizí“ kultury, tedy, v návaznosti na Clifforda Geertze, tzv. emické a etické perspektivy. Přičemž obrátili svou pozornost k „malým“ dějinným kategoriím světa „malých lidí“ a prosazovali ideu o významném podílu „obyčejného“ člověka na utváření jeho osobního života, přičemž „studium tradičních světů zkušeností, které přestaly být považovány pouze za temnou předehru osvícené moderny, vedlo k mylnému zpochybnění přesvědčení o úloze společenských elit jako o hybné síle dějin“ (Lenderová, Jiránek, Macková, 2010, s. 396–398).

Tradice historické antropologie v Německu se utvářela pod vlivem vědeckých diskusí o současné podobě tzv. sociálních dějin (srov. Lenderová, Jiránek, Macková, 2010, s. 398), avšak nelze opomenout ani vliv anglosaských kulturních dějin či dějin lidové kultury a postupné metodologické sblížení antropologické a historické vědní disciplíny.

Významný podíl na podobě německé historické antropologie měla, jak jsme uvedli výše, mikrohistorie. Velmi dobře se tohoto přístupu chopil Richard van Dülmen, jenž historické bádání postavil na popisu jedinečných, neopakovatelných situací a na nastolování otázek, k jejichž zodpovídání využíval spíše sociologicko-antropologických metod než metod historie tzv. velkých dějin.

Specializace z něj učinila jednoho ze zakladatelů přístupu k historickému zkoumání z antropologického hlediska. K jeho podpoře založil a redigoval časopis *Historische Anthropologie* (jak jsme popsali v úvodu této kapitoly) a sepsal řadu (dnes i v češtině ve velké míře dostupných) knih, např. *Kultura a každodenní život v raném novověku* (1999), *Divadlo hrůzy* (2001) nebo *Bezectní lidé. O katech, děvkách a mlynářích* (2003), či oborově nosnou publikaci *Historická antropologie. Vývoj, problémy, úkoly*. Richard van Dülmen zdůrazňuje potřebu nového pohledu na historickou vědu, doplnění historických poznatků zaměřením se na sociálně-kulturní pozici „bezejmenných“ lidí, a předkládá celou řadu příkladů z oblasti výzkumů, které možnosti historické antropologie již naplnily či naplňují.

Podle van Dülmena (2002, s. 81) by měla nová mezioborová disciplína – historická antropologie – usilovat o integraci mikrohistorie „do velkých, univerzálních dějin“, tedy do makrohistorie (Šotola, Krejčí, 2004, s. 83). Nově se etablující směr historiografie – historická antropologie – se postupně odpoutal od tradičního německého sociálního dějepisce, když svou pozornost – tematicky i metodologicky – zaměřil na jedince jednajícího pod tlakem různých kulturních či sociálních vlivů. V důsledku toho kriticky přistupuje také ke kvantitativnímu charakteru dějin mentalit, v nichž se ztrácí to, co je individuální (vytrácí se schopnost spatřovat v lidském jedinci bytost dějinnou, mající svůj specifický vývoj), a současně, ve slepé snaze po objektivizaci, zaniká mnohost interpretací a přístupů k danému příběhu. Tyto však „mohou být ve své komplexnosti odhaleny pouze v kontextu celé společnosti“ (Lenderová, Jiránek, Macková, 2010, s. 399).

Vedle tematického zaměření historické antropologie spočívajícího na zájmu o historické osudy „obyčejných“,

„malých“ lidí, lidovou či cizí kulturu (hovoříme o tzv. **historii zdola**, *Geschichte von unten*) je důraz kladen také na metodologický přístup k těmto historickým událostem, jevům či procesům, když je upřednostněn tzv. emický přístup, tedy interpretace očima účastníků této události (tuto charakteristiku označujeme jako tzv. **historii zevnitř**, *Geschichte von innen*).¹⁹⁴

Inspirativním zdrojem formování německé historické antropologie se staly také práce dalších autorů, resp. jejich „široké“ pojetí kultury. Z těch, jejichž díla jsou dostupná českým čtenářům, uveďme alespoň britského historika Petera Burkeho (nar. 1937) či ruského historika a kulturologa Arona Gureviče (1924–2006) či výše jmenovaného italské-

ho mikrohistorika Carla Ginzburga. Kultura z jejich pohledu nepředstavuje „nějakou zvláštní sféru vyčleněnou z materiálních, ekonomických a sociálních zájmů, nýbrž [...] tvořivou sílu, jež formuje život jako takový. Podle nich zahrnuje životní způsoby, vzorce vnímání a formy dorozumívání různých skupin, stavů či pohlaví“ (Kubeš, 2007–2012, s. 17). Historikům, kteří přijali toto pojetí kultury za své, bylo umožněno překonat omezující hranice tradiční historiografie, otevřel se jim ryze nový svět, lépe řečeno nové světy, které nahlíželi již jejich předchůdci, které však jsou tito schopni „čist“ novým způsobem, z jiného úhlu pohledu, bez nároku na nalezení jediné univerzální či objektivní historické pravdy.

7 ZÁVĚR

Kulturní dějiny, mikrohistorie, historická antropologie patří podle Martina Nodla (nar. 1968) k „nejskloňovanějším pojmům historiografického diskursu 70. a 80. let“ 20. století, a to navzdory tomu, že v historiografii nenalezneme žádný jednotný koncept ani jednoho z nich, jak jsme popsali výše (srov. Nodl, 2004, s. 238). Kritické kulturně-antropologického přístupu k dějinám se orientují především na revizi pestrosti metod práce historiků i témat, které svou orientací na každodennost v minulosti mohou v důsledku vést k „banalizaci dějin, soustředění se na opakovatelnou a hromadnou zkušenost, na šedivý průměr“ (Lenderová, Macková, Bezecný, Jiránek, 2005, s. 410–411). Tato atomizace historické vědy do pojednání o mikrokosmu života lidí v různých historicko-geografických prostředích, způsobů obživy, sociálních vrstev apod. se v důsledku může stát pro historii jako vědu degradující a vést až k relativizaci hodnot.

Ovšem výše popsany problém není neznámý. Někteří badatelé transformaci historie do nových směrů kulturní historie, kterou označuje např. Peter Burke za revoluční, vítají, neboť krizi hodnot odkrývají spíše v „alarmujícím poklesu historického vědomí [...] v celém postindustriálním světě“. Upozorňují na výchovu a vzdělávání mládeže, již je minulost víceméně lhostejná, není se čemu divit, když se v dějepise dozvídají, dle těchto kritiků, pouze o „peripetiích politických sporů mezi staročechy a mladočechy, proměnách koalic a pohybu front“ (Lenderová, Macková, Bezecný, Jiránek, 2005, s. 411–412). Zaměření na každodenní život by však, dle nich, mohlo přimět žáky a žákyně (případně čtenáře) porozumět problémům mezilidské komunikace, zamyslet se nad významem lidskosti a tolerance (vůči náboženství, etnicitě, politickým názorům apod.). „Antropologické postupy umožňují podívat se jinak na historické události, jinak využít prameny, ptát se na věci, které na první pohled vypadají jako banality“ (Lenderová, Macková, Bezecný, Jiránek, 2005, s. 413–414). Nicméně výše popsaná argumentace do jisté míry

podceňuje roli a schopnosti učitele a pedagogickou praxi, hodnotová orientace mládeže (dle více autorů) vypovídá naopak o oceňování kvantifikace poznatků žáky, je zaměřena na výkon (srov. např. Preissová Krejčí, Cichá, Gulová, 2012; Preissová Krejčí, Čadová, 2006; Macek, 2003; Sak 2000; Horák, 1997).

Velké dějiny vedoucí k pochopení historických procesů a vývoje civilizací, tedy dějiny událostí, vedoucí např. k porozumění vzniku totalitních systémů apod., jsou pro mladou generaci neztřídkou mnohem přitažlivější než mikrohistorie (např. regionu či řemesel apod.). Koncept výuky malých dějin je pro dospívající mládež často trápením a přistupuje k ní ještě s menším zaujetím než k standardní výuce politických dějin. A přesto má koncept historické antropologie svůj význam. Obrat k malým dějinám se vyvíjí analogicky k relativismu postmoderní historiografie, bojuje s partikulárním holismem a snaží se epistemologicky a metodicky zpevnit své základy. Historici vytvářejí zajisté konstrukty, ale jak uvádí Georg G. Iggers (nar. 1926), konstrukty vzniklé „na základě dialogu mezi historikem a minulostí, který neprobíhá ve vzduchoprázdnu, nýbrž v rámci společenství badatelů sdílejících jednotná měřítká hodnověrnosti“ (Iggers, 2002, s. 135).

Zdeněk R. Nešpor v této souvislosti poukazuje na fakt, že „mikrohistorické studie jsou zajímavé především jako komplementární doplněk ve vztahu k doposud studovaným (makro)strukturám a (makro)procesům“ (Nešpor, 2005, s. 94). K tomuto stanovisku se přiklání také Richard van Dülmen, když popisuje práci historického antropologa jako zkoumajícího „detaily v celku“ nikoli „detaily celku“, jen tak se totiž vyhne holismu, který by historickou antropologii navrátil do jejich počátků. Jinak řečeno, „mikro- a makrohistorické perspektivy se beztak musí navzájem sblížovat, protože mikrodějiny bez makrohistorického pohledu ztrácejí na poznávací schopnosti, a opačně, makrohistorie se vzdaluje realitě a zužuje spektrum relevantních

poznatků, nevezme-li na vědomí výsledky mikrodějinného bádání“ (van Dülmen, 2002, s. 82).

Naše vymezení historické antropologie jako historické subdisciplíny, která však vychází z metod výzkumu kulturní a sociální antropologie a antropologicky orientovaných témat, si dovolíme uzavřít zamyšlením Petera Burkeho: „Dostali jsme se zpět k základnímu problému jednoty a rozmanitosti, a to nejen v kulturní historii, ale kultuře samotné, je nezbytné vyhnout se dvěma přílišným zjednodušením; pohledu na kulturu jako na něco homogenního, který je slepý k rozdílům a konfliktům, a pohledu na kulturu jako na něco bytostně fragmentovaného, který neumí vzít v úvahu způsoby, jimiž my všichni vytváříme vlastní individuální a skupinové směsi, synkretismy nebo syntézy, interakce subkultur vede někdy k jednotě očividných protikladů. Na okamžik zavřete oči a zaposlouchejte se do řeči Jihoafričanů. Není snadné určit, zda hovořící člověk je černoch nebo běloch. Je záhodno se ptát, zda černá a bílá kultura v Jižní Africe sdílí navzdory kontrastům a konfliktům v důsledku staletím interakce také jiné společné rysy. Pro člověka zven-

čí, ať už je historik nebo antropolog, bude znít odpověď na tuto otázku ‚jistě ano‘. Podobnosti, jak se zdá, převažují nad rozdíly. Pro člověka uvnitř však rozdíly pravděpodobně převažují nad podobnostmi. Toto konstatování o rozcházejících se perspektivách pravděpodobně platí i pro mnoho jiných kultur, které jsou ve styku. Z toho plyne, že kulturní historie zaměřená na tato setkání, by se neměla psát jen z jednoho úhlu pohledu, slovy Michaila Bachtina, taková historie musí být ‚polyfonická‘. Jinak řečeno, musí v sobě obsahovat celou škálu jazyků a názorů, včetně jazyků a názorů vítězů i poražených, mužů i žen, lidí pocházejících zvenčí i zevnitř, dobových současníků i historiků“ (Burke, 2006, s. 218).

Historická antropologie programově se hlásí k sociálně/kulturně antropologickým metodám a tématům – emické perspektivě, zhuštěnému popisu, genderové problematice, sociální exkluzi aj. – je v tomto ohledu právě tím podoborem, který historii rozezvučí, byť *punctus contra punctum*, v polyfonní melodii. Otázkou současné historiografie je, zda bez fugy (hlavniho/jednoho tématu) může nastat harmonie.

Pedagogická antropologie

Andrea Preissová Krejčí, Martina Cichá

1 ÚVOD

Ke koncepci pedagogické antropologie je možno přistupovat v zásadě prostřednictvím dvou vzájemně se doplňujících přístupů. První z nich můžeme označit jako filozofický, myšlenkový, druhý pak jako přístup pragmaticky orientovaný, ve smyslu aplikace antropologie do konkrétního pedagogického prostředí. Oba tyto přístupy principiálně vycházejí z integrálně koncipované antropologie. Jinak tomu být ani nemůže, jak budeme níže demonstrovat.

Podle Jaroslava Maliny (2009, online) je pedagogická antropologie speciální vědou o člověku, subdisciplínou antropologie určenou pedagogům, učitelům a studentům pedagogických fakult. Jde o obor, který aplikuje poznatky z antropologie do výchovy ve smyslu „záměrné soustavné a organizované činnosti formující osobnost člověka“. Aplikace antropologických poznatků do výchovy a vzdělávání umožňuje antropologii pojmout nejen jako deskriptivní vědu o člověku, tedy o lidských vlastnostech, schopnostech, lidské různorodosti v teoretické rovině, ale také v pedago-

gické praxi, tedy jako vědu pomáhající, ba dokonce sloužící člověku v každodenních situacích.

Pedagogická antropologie aplikuje poznatky o člověku, integrujíc koncepty jednak filosoficko-antropologické, jednak biologicko-hygienické přípravy pedagogů, učitelů, vychovatelů či studentů do pedagogické praxe. Proto umožňuje porozumět jak principům růstu a vývoje v ontogenezi, včetně morfologických či fyziologických zvláštností školního a adolescentního věku dítěte, též nejběžnějších poruch, odchylek a nemocí, tak integrálnímu přístupu ke zdravotně hygienickým aspektům růstu, vývoje a přirozeného zdravotního rozvoje dětí školního věku včetně programů podpory zdraví i edukačních programů zohledňujících inkluzi ve společnosti, tedy antropologickou problematiku rovnocennosti a rovnoprávnosti lidí, etnických či kulturních minorit, včetně multikulturní výchovy. Touto problematikou se budeme podrobněji zabývat v podkapitole věnované možnostem a limitům antropologie na pedagogických fakultách.

2 PROLEGOMENA PEDAGOGICKÉ ANTROPOLOGIE¹⁹⁵

Budeme-li definovat antropologii jako vědu o člověku v celé jeho variabilitě a smyslu jeho života, pak jde o vědu nejen deskriptivní, ale i vědu, která člověku pomáhá a která ho obohacuje. Chceme-li porozumět nejen sobě, ale i druhým, neobejdeme se bez **celostního přístupu k člověku**, a o něm může vypovídat právě antropologie. Dnes je člověk předmětem zájmu nejen přírodních, ale i společenských věd, přičemž řešením otázek týkajících se lidstva se zabývá řada vědních oborů.

Máme-li definovat antropologii, musíme se ptát: „Co je člověk?“. Snad nejlépe specifčnost člověka vystihne jeho bipolarita vyjádřená pojmem *animal rationale*. Jde o jednotu tělesného a duševního bytí, o spojení animality s transcendentality, živočišnosti s přesázností. V tomto pojetí člověka jsou obsaženy všechny jeho dimenze: somatická, psychická, sociální, kulturní i spirituální. Více o problematice kognitivního přístupu k člověku z integrujícího hlediska, a jeho dimenzích, popisujeme v kapitole *Filozofická an-*

tropologie. Antropologii a pedagogiku spojuje stejný objekt zájmu – člověk, jeho poznání, rozvoj a zachování. **Člověk**, chápán jako „nedostatková bytost“ (např. Arnoldem Gehlenem), může „nedostatky“ své výbavy úspěšně nahradit např. komunikací: sdělováním, předáváním zkušeností, tedy právě výchovou a vzděláváním.

Vzdělávání již Max Scheler pojímá v několika dimenzích – jako sebevzdělávání. Pak jde o celoživotní proces. Tedy při celostním přístupu k člověku působí od početí až do smrti. Pro tento celoživotní proces učení a proměňování se v čase a prostoru se zažil termín antropagogika, která se týká člověka vůbec, ve všech jeho dimenzích, od somatické přes psychickou, sociální a kulturní, až k dimenzi spirituální, rovněž ve všech obdobích jeho života s akcentem na jejich zvláštnosti a jejich specifikace.

Antropagogika představuje proces celoživotního vzdělávání a zároveň jeho reflexe do vzdělávání druhých (např. dětí). To znamená, že vyvádí lidskou bytost z nevědomosti k poznání, z necitlivosti k prožívání sebe sama, svých bližních, přírody i světa, z nudy a nečinnosti k smysluplnému jednání, a tak poskytuje perspektivu kvality života a blaha člověka. Naděžda Pelcová (2001) proto vymezuje člověka jako bytost vzdělávající a vzdělanou (*Homo educans et Homo educandus*).

Současný problém člověka moderní společnosti vidíme v tom, že podoba i potřeby reálného života se dnes mění v daleko rychlejší tempu, než se nám líbí, než jsme byli zvyklí, i než jsme velmi často ochotni si vůbec připustit. A právě ve schopnosti reagovat pružně, kreativně a rychle na změněnou situaci spočívá stěžejní význam učitelské profese i část pedagogického mistrovství. Škola jako instituce a školství jako systém kulturně vyspělé společnosti má pomoci nedospělým, nezralým jedincům překlenout značně rizikovou mezeru mezi dětstvím a dospělostí. Vzdělání dospělých se proto stává stále více společenskou nutností s ohledem na potřebu uplatnění, seberealizaci i na kompenzaci prodloužení lidského života. A to navzdory tomu, že mnozí upozorňují na proměnu dnešní společnosti z tzv. společnosti práce na tzv. společnost volného času, čímž upozorňují na zkracující se pracovní dobu či lidskou potřebu seberealizace mimo pracovní činnost.

Pedagogická antropologie by měla pomoci připravit učitele tak, aby byl profesionálem se širokým odborným i hlubokým lidským zázemím daným cílevědomou přípravou na vysoké škole, který svou profesionalitu celoživotně uplatňuje a zdokonaluje.

Učitel připravovaný pro Evropu budoucnosti bude pracovat s podstatně jiným žactvem. Nejde zde o velikost tříd, ani o problematiku střetávání mladé a starší generace, ale o partnerský vztah, který je třeba soustavně se znalostí věci vytvářet. Etnicky homogenní kolektivy žáků jsou dnes ve většině evropských států již minulostí. Heterogenost třídních kolektivů či vzdělávajících se skupin obyvatel je realitou, ba co více, etnické či kulturní minority nezřídka mohou ve vzdělávaném kolektivu převládat.

Multikulturní přístup k problematice výchovy a vzdělávání se pak ukazuje jako naprosto nezbytný. Vědomí souvaznosti, znalosti jiných, též národních mateřských jazyků, jsou pak nezbytnými nástroji komunikace, porozumění a výměny hodnot. Předpokladem realizace Evropy bez hranic, Evropy mnoha spolupracujících kultur, je také překonání etnocentrismu, respektování odlišného kulturního vývoje či pochopení jiné hodnotové orientace. Pedagogická antropologie by měla jednoznačně přispět k vybavení kandidátů učitelství potřebnými vědomostmi v daleko širším rozsahu než dosud.

V současné době již existuje podrobně propracovaný systém biologicko-hygienických poznatků a dovedností, které má budoucí učitel „vstřebat“ a zvládnout. Jde však především o to, vzbudit u studentů zájem o biologicko-zdravotnické problémy, aby zaujali pozitivní postoje k jejich řešení, včetně rodinné či sexuální výchovy či zájmu o vlastní zdravý životní styl. Jen tak budou dobře připraveni na své pedagogické povolání, jen tak budou zasvěceně a odpovědně pečovat o své zdraví, jen tak mohou podporovat zdraví jim svěřených dětí a dospívajících. Podpora zdraví, chápána jako úcta k daru života, by měla být nedílnou součástí pedagogické přípravy kadetů učitelství a významným úkolem nejen pro zdravotníky, ale také pro rodiče a pedagogy, tedy i pro neodbornou veřejnost. Pedagogická antropologie by propagací a podporou řešení výše popsáných problémů mohla k naplnění tohoto úkolu do značné míry přispět.

3 HISTORICKÁ DIMENZE PEDAGOGICKÉ ANTROPOLOGIE

Stěžejní můžeme v pedagogice pominout ústřední postavu evropské, ne-li světové, pedagogiky: Jana Amose Komenského (Tretera, 2002, s. 328–334). Markéta Klosová (2010, s. 24–25) o významu Komenského pro nezasvěcené čtenáře soudí toto: „závoj dobových pojmů, myšlenek a sporů 17. století přece vůbec neznamená, že by nám Komenského program reformy vědy a školské vzdělanosti neměl co

řící. Vždyť studium má podle Komenského vést k tomu, aby se člověk vzdělával ve všech vědních oborech, nakolik je to nutné pro to, aby porozuměl sám sobě i světu kolem sebe, aby však byl dokonale připraven pro obor, jemuž se hodlá profesionálně věnovat. [...] Všeobecné nebo spíše ucelené vzdělání má podle Komenského hluboký smysl,“ neboť zprostředkovává vědomí celistvosti světa. Příliš raná

specializace odvádějící od všeobecného vzdělání je škodlivá. Vědění ve smyslu pansofie má být stručné, ale ne torzovité, prostě má sloužit lidem v praktickém životě. „Lze snad tvrdit, že naše školství a výchova vždy naplňují tyto postulate?“ (Klosová, 2010, s. 24–25).

Jan Amos Komenský (1592–1670), rodák z jihovýchodní Moravy, patřil k vůdčím osobnostem evropského myšlení 17. století, byl jedním z největších reformátorů výchovy a školství. Teprve on vtiskl pedagogice vědecké ambice a zahájil její etablování mezi ostatní humanitní disciplíny. Jan Amos Komenský byl českým teologem, filozofem, spisovatelem, posledním biskupem Jednoty bratrské a současně již ve své době světově uznávaným pedagogem.

Pohledem současných žurnalistů bychom o jeho všestrannosti a věhlasu mohli prohlásit, že patřil mezi poslední polyhistory v Evropě, a stejně tak bychom jeho činnost spojenou s Jednotou bratrskou a českým exilem mohli označit za neutuchající politický aktivismus. Svým způsobem se vymykal a dodnes vymyká jakémukoli zařazení či deskripci.

Jeho nejvýznamnější dílo *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, čili *Obecná porada o nápravě věcí lidských* (1992, dále jen *Obecná porada*), které bylo objeveno a veřejnosti zpřístupněno až ve 20. století, čerpalo nejen z tradice české reformace, ale předně z vlivu druhé scholastiky, paracelsismu, renesančního novoplatonismu a přírodní filozofie, ačkoliv Jan Amos Komenský moderní koperníkovskou přírodovědu nikdy zcela nepochopil, a pravděpodobně proto i nepřijal. Ostatně Jan Amos Komenský je mnohými kriticky hodnocen jako muž zpátečnických názorů, který více než jiní stavěl na tradici a idejích minulosti. Přesto je pro svou všenápravnou ústřední kritiku a strukturalizaci světa, kdy staví člověka skrze jeho svobodnou vůli, schopnost činu a podíl na nekonečnosti na vrchol vzestupné pyramidy přírody (neboť co mají bytosti andělské, co nemá člověk?) (Komenský, 2006, s. 19), dozajista géniem inspirujícím osvícenskou vědu a moderní pedagogiku. *Obecná porada* svým rozsahem připomíná scholastické summy, ačkoli je to dílo spíše reformní a pansofické nežli encyklopedické – je tedy stejně tak dílem sumarizujícím jako kritickým. O Komenském se tvrdí, že není ani scholastik, ani racionalista. Je mužem na pomezí renesance, humanismu a osvícenství. Svou emocionalitou, rozhledem a kritičností je však mužem baroka.

Pro mnohé pedagogy to byl právě Jan Amos Komenský, kdo vytvořil systém didaktiky (Kalhous, Obst, 2002, s. 19–20). Již v prvních letech exilu vydal *Didaktiku českou* (1970), v níž se snažil vyložit „umění vyučování mládeže“, aby se učila všemu snadno a rychle, jakoby hrou.

Jan Amos Komenský byl již současníky respektován, a sice právě pro své pedagogické a didaktické spisy, které naopak autor sám hodnotil jako vedlejší či podřídné při cestě k naplnění svého duchovního poslání, neboť byl předně duchovním Jednoty bratrské a až poté učitelem, humanistou, literátem apod. Právě otázky výchovy a vzdělá-

vání, jak si dnes všímá např. Martin Steiner (2007), s jeho duchovním posláním souzněly, neboť slovy Komenského: „Nejpřednější stráž lidského pokolení v kolíbce jest. Protože na začátku záleží všecko, k dobrému i zlému: Kam jak co jíti začne, tam tak jde: Za hlavou tělo, za ojem vůz. A nejsnáze jest začítí na počátku, jinde těžko“ (Komenský, 2007, s. 18).

Jan Amos Komenský pokračoval ve výkladu svých vyučovacích metod také v dalších dílech: *Dvěře jazyků odevřené* (2003), *Velká didaktika* (2003) nebo *Pansofia* (v rámci *Obecné porady*, 1992, s. 223–558). Komenského *Svět v obrazech/Orbis pictus* (1958) je dodnes považován za průkopnický didaktický prostředek, protože kombinuje text s obrazovým materiálem, a autorovi přinesl celosvětové uznání. Podle Jana Průchy (2002, s. 270) bychom na Komenského měli být právem hrdí, neboť byl jedním ze zakladatelů teorie a tvorby moderních školních učebnic. Podobně *Informatorium školy mateřské*, které vzniklo roku 1632, můžeme považovat nejen za jeden z prvních kroků Komenského směrem k pansofické koncepci všeobecného vzdělání člověka, ale také za pravděpodobně první systematické pojednání o předškolním vzdělávání dětí vůbec.

Jan Amos Komenský byl ovlivněn encyklopedismem, což jej vedlo k přesvědčení, že pochopení univerza lze zpřístupnit všem. Vše, co člověk o světě potřebuje vědět, co lze uchopit lidským duchem, všechny poznatky (tj. *pansofie* – vševěda), lze předat postupně žákovi (tj. *pampaedie* – vše-výchova). Tak se zrodila zásada Komenského filozoficky založeného výchovného univerzalizmu: *omnes, omnia, omnino* – všichni (mají být učeni), všemu, všemi možnými prostředky. „Od učení moudrosti a od vzdělávání ducha nemá být nikdo zdržován, neřkuli vzdalován. [...] Moudrost je potřebná všem,“ tvrdil Jan Amos Komenský (2006, s. 69) již v 17. století. Stačí se jen pozorně dívat, naslouchat a učit se, a sice z Božích knih, čili přírody, knihy Písma a knihy svědomí.

Učitel národů se před svými posluchači a čtenáři neprojevoval jen jako radikální reformátor, ale také, jak je u hlasatele nových přístupů a metod ve výchově i poznávání obvyklé, jako radikální odpůrce předsudečného chování. Na mnoha místech ve svém díle, ať mysticky či dramaticky nebo střídavě akademicky, vyzývá k odložení brýlí „předem vytvořených názorů“, k tomu, abychom „přišli se svobodnou myslí a s čistými očima prohlížet toto malé divadlo veškerenstva“, tedy abychom o věcech neusuzovali podle toho, co už jsme slyšeli, ale podle věcí samých tak, jak se nabízí, abychom si je prohlédli a „osahali“. Podle Komenského je „nutné se mít na pozoru, aby někdo nebyl překážkou sám sobě, bude-li věnovat pozornost spíš vlastním názorům než pravdě věcí“. Dobrý učitel by tak měl být schopen žákům nenabízet dohady o věcech, nýbrž věci samy, „aby je viděli, v myslí ohledali, podmanili si je a ovládli je“ (Komenský, 2010, s. 104–105). Jan Amos Komenský tak vědomě navazuje na počátky anglického empirismu, předně mu známé dílo Francise Bacona, a pod tlakem pozdně renesančního myšlení kombinuje platonickou spiritualitu se strážlivým úsudkem „přírodovědce“. Již v *Předehře pansofie* se Jan Amos Komenský pokusil

vytvořit návrh reformy výchovy a vzdělávání. Usoudil, že nejlepší cestou k poznání je využití lidských smyslů, rozumu a samozřejmě božského zjevení. Výuka, založená na scholastických metodách, podložena aristotelskou logikou, jej neuspokojovala. Avšak ani metoda založená na empirickém zkoumání a induktivním zobecnění pozorovaného, jak ji prosazoval anglický empirismus, pro něj nebyla jednoznačnou cestou. Přiklíněl se k novoplatonskému řešení, chtěje lidskou mysl z početných věcí vyabstrahovat ideje, jako obecné pojmy, s nimiž by se při poznávání věcí, tedy výuce, mohlo dále pracovat. „Metafyzika jako obecná nauka o jsoucnu, měla podřazeným vědním oborům poskytovat jakési vodítko, podle něž by postupovaly a řídily se jím“ (Klosová, 2010, s. 11). Svým dílem se radil k velké části evropských humanistů, kteří se v 17. století snažili definitivně vymýtit aristotelismus (pozůstatky scholastických metod) ze škol a vzdělávání mládeže.

Jan Amos Komenský, jako novoplatonský triadik,¹⁹⁶ zavádí i do edukace tzv. mystickou trojčinu: vědění všech lidí bez ohledu na věk, pohlaví a původ, o všem, tedy o univerzu tak, jak nám jej může zprostředkovat moderní věda, všestrannými prostředky, tedy vzdělání má být zaměřeno nejen teoreticky, ale i věcně a k užítku. Za zásadní, a pro antropologii stěžejní, záměr Komenského pansofie je třeba považovat její zaměření na celé lidské pokolení, tedy i pohanů a hříšníky.

„Řekl jsem, že je třeba ukázat, jak zahájit výchovu lidského pokolení, aby mohli být šlechtění nejen všichni ve všem, nýbrž zušlechtění všestranně,“ popisuje Jan Amos Komenský (2006, s. 77) své požadavky kladené na moderní vyučování, které na první pohled zřejmě působí nerealisticky, trpíce počínající barokní pompézností. Právě tuto pompéznost později velmi příkře kritizuje René Descartes v dopisech přátelům, neboť je přesvědčen, že Komenského pansofistické plány jsou neuskutečnitelné, leda prostřednictvím panovníka, tedy reformou shora. (Jak prozíravě!)

Jan Amos Komenský upozorňuje na více místech, a sice právě v duchu novoplatonské tradice a s ohledem na odkaz svého duchovního učitele Mikuláše Kusánského, „že pravá pansofie je pravá cesta k svaté nevědomosti: ta jediná nás může poučit, do jaké míry je všechno naše vědění jen pouhým stínem, pokud se porovná se září věčného vědění, jaké je v Bohu“ (Komenský, 2010, s. 101). Tato vyvážená skromnost přibližuje učitele Komenského učitelu Platonovu, Sokratovi.

Také tolerance k názorům druhých byla ústřední myšlenkou Komenského. Jan Amos Komenský nabádá, abychom své poznání naplňovali ze všech možných zdrojů. Porovnáme-li totiž různá mínění, snáze se nalezne pravda, měli bychom naslouchat i názorům pohanů a lidem „jinak pomýleným“, nikoli „vinou předpojatého názoru nebo podezření“ chovat k názorům druhých takové předsudky, že je budeme odmítat slyšet (Komenský, 2010, s. 73). Neboť „více svící, více světla“ (Komenský, 2010, s. 69). Jan Amos Komenský byl přesvědčen, že všeobecným vzděláním

se lidé zušlechtí natolik, že se osvobodí od sporů a zmizí mezi nimi důvody nenávisi. „Má-li se toto jeviště světa zcela změnit, je nutné, aby se od nehlubších základů změnilo všechno lidské vzdělávání“ (Komenský, 2006, s. 78). V *Pansofii* Jan Amos Komenský přechází vždy od teorie k činorodé reformě, k návrhu nápravy světa i člověka.

Pansofie (vševěda) zprostředkovaná skrze *pampaedii* (vševýchovu) je podle Komenského cestou k všenápravě (*panorthosii*), k všeobecné a všeobšáhle nápravě věcí, tedy vyvedení lidstva z labyrintu světa k poznání harmonie univerza (*panharmonie*), která je základem vytváření a poznávání všech věcí.

„Světlo myslí se rozlévá po všech věcech,“ píše Jan Amos Komenský v *Cestě světla* (1961), kde univerzalistickou myšlenku všeobecné nápravy „vyjadřuje velmi sugestivně v pojmosloví světelné metafyziky a mystiky“ (Tretera, 2002, s. 334). Jan Amos Komenský se tak svým konceptem „všeosvícenství“, univerzálního jazyka, osvěty atd. stal inspirátorem osvícenství 18. století, mimo jiné i svou obhajobou lidské svobody a tolerance. Svoboda je pro Komenského vůbec nejpřirozenějším lidským atributem.

Josef Polišenský, jeden z nejvýznamnějších českých historiků 20. století, nazval Komenského „mužem labyrintů a naděje“. Jan Amos Komenský svou cestu labyrinty, tedy váhání, pochybování, snění i nepravé víry, dokázal po celý život víceméně úspěšně překonávat v konfliktních i tristních situacích neutuchající pracovní činností. Zahálka podle něj vedla ke zlému, byla hříchem, a to již od předškolního věku. Překonávání labyrintů jej vedlo od práce pro Jednotu bratrskou k práci pro Čechy v exilu a posléze k práci na sjednocení reformovaného světa, k utopickému obrazu celé lidské společnosti. Jan Amos Komenský již žil v pluralitním světě novověké Evropy. „V jeho díle jsou stopy vlivu různých kultur, od aristotelské scholastiky a novoplatonismu, přes protestantský humanismus a manýrismus, až k baroku. Není to jenom díky skutečnosti, že se dožil na svou dobu neobyčejně dlouhého věku a že žil nejméně ve třech od sebe odlišných oblastech Evropy: od domácího prostředí česko-moravského, přes oblast polského a sedmihradského východně-střední Evropy, až po prostředí nizozemské. Není to dáno ani neobyčejným rozsahem jeho činnosti. [...] On sám stavěl do popředí své snažení teologické, pedagogické a politické.¹⁹⁷ Ale je třeba mít na mysli, že politika byla u něho nerozlučně spojena s teologií a že jejím vyjádřením byla pedagogika, nebo jak psal, didaktika“ (Polišenský, 1996, s. 162). Právě ta jej utvzovala v naději vkládané do budoucnosti lidstva. V rychle se měnícím světě 17. století, poznamenávaném válečnými konflikty a lidskými tragédiemi, které osudově pronásledovaly i Komenského, je jeho neutuchající snaha o překonání rostoucí nejistoty a udržení naděje promítaná do potřeby „napravit věci lidské“ obdivuhodná. Spolu s Josefem Polišenským věříme, že dílo Komenského přinese inspiraci i 21. století, neboť dnes více než v jiném věku zakoušíme kontinuální proměnu lidské zkušenosti se světem i světa s člověkem.

4 VZNIK MODERNÍ PEDAGOGICKÉ ANTROPOLOGIE

Počátky pedagogické antropologie klademe do období přelomu 19. a 20. století, přičemž, stejně jako v případě dříve vzniklé antropologie filozofické, se její tradice zrodila v německém prostředí. Pedagogika byla výrazně ovlivněna filozofickými směry a přístupy (včetně filozofické antropologie) a jejich představiteli, kteří přímo, nebo přes své žáky, měli vliv na zformování moderního pedagogického myšlení. Mezi nejvýraznější osobnosti stojící u proměny pedagogiky v moderní vědu o výchově a vzdělání patří **Wilhelm Dilthey** (1833–1911), **Max Scheler** (1874–1928) a **Martin Buber** (1878–1965).

Své pojetí edukačního procesu každý z autorů odvozoval z určitého vymezení podstaty člověka. Wilhelm Dilthey vytvořil koncept člověka jako dějinné bytosti (*Homo historicus*) a ve výchově položil důraz na empatii. Max Scheler člověka pojímá především jako jsoucno milující (*ens amans*) a výchovu zakládá na sympatii. Martin Buber hovoří o člověku jako osobě, jejíž výchova se uskutečňuje skrze setkávání „Já“ a „Ty“.

4.1 Pedagogická antropologie Wilhelma Diltheye

Wilhelm Dilthey patří mezi hlavní představitele filozofie života, jejíž je spoluzakladatelem. Svým důrazem na **porozumění, namísto usilování o vysvětlení**, pak ovlivnil také další filozofické směry – zejména hermeneutiku založenou na principu předrozumění,¹⁹⁸ ale i psychologii a právě pedagogiku. Wilhelm Dilthey označil člověka za bytost rozumějící a chápající.

Podle něj je člověk dále nejen tím, kdo dějiny zkoumá, nýbrž také tím, kdo je utváří. Tvrdí, že smysl a význam vzniká teprve skrze člověka a jeho dějiny, neboť člověk je dějinnou bytostí (*das geschichtliche Wesen*), je naplněn pamětí celého lidského rodu, která v něm ve zkratce existuje, a může jí být naplněn, protože právě on sám ze sebe ji může vytvářet. Díky tomu jsme schopni dějinám také porozumět (Dilthey, 1992, s. 291; 277; 151). „Dějinnost tak znamená především vyloučení nezúčastněného pohledu vnějšího pozorovatele, vždy už znamená vymezení vlastního postoje“ (Pelcová, 2000, s. 83). Uvědomění si předrozumění jako výchozího prvku našeho poznávání učinilo z předsudečného chování legitimní předpoklad k nápravě a změně hodnot a postojů.

Za základ našeho poznávání považuje Wilhelm Dilthey **prožitek** (*Erlebnis*), vnitřní, psychický proces bezprostředně zachycující představy a pocity konkrétního jedince. Skrze prožitek poznává člověk sám sebe, je schopen sebeporozumění a sebereflexe a současně je s to „porozumět ostatním lidem, dokáže se ‚přesadit‘ do jiného člověka“ (Pelcová, 2000, s. 86).

Wilhelm Dilthey při formulování svých myšlenek vycházel z přesvědčení, že objektivně poznávat můžeme nejen

vědy přírodní, ale také duchovní. K tomu má sloužit právě **metoda rozumění** (*Verstehen*) druhým, jakkoli subjektivní a iracionální, která nám skrze **znovuprožívání** (*Nacherleben*) umožňuje **vcítění** (*Einfühlung*) do prožitků ostatních dějinných bytostí (Horyna, 1998, s. 76).

Wilhelm Dilthey usiloval o vytvoření univerzálně platné pedagogické vědy zahrnující obecný cíl výchovy, metody vyučování apod. (Pelcová, 2000, s. 101), což se odrazilo zejména v jeho spisech *Die Geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens* (1924, tj. *Duchovní svět: Uvedení do filozofie života*) – konkrétně pojednání *Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft* (tj. *O možnosti všeobecně platné pedagogické vědy*) – a *Pädagogik: Geschichte und Grundlinien des Systems* (1934, tj. *Pedagogika: Dějiny a základní linie systému*).

Výchovu Wilhelm Dilthey (1924, s. 62) nepovažoval za účel sám o sobě, ale za prostředek sloužící k rozvoji duševního života. Důraz kladl na osobní životní zkušenost, která jediná nám umožňuje poznat, čím je člověk, nebo čím by mohl být. Neboť veškeré obecné poznání, formulace i pojmy jsou historicky podmíněny, je nutné všechny obecné poznatky vždy znovu prověřovat a kriticky hodnotit, s ohledem na danou situaci. Ke každé situaci, ale také ke každému člověku, je nutné přistupovat s ohledem na jeho jedinečnost. Neboť, jak tvrdí Wilhelm Dilthey, existuje pouze jediný bod, ve kterém je možné dále rozvíjet plodnou pedagogickou myšlenku, která je známa již od Cicerona, a sice zohlednění individuality ve vzdělávání (Dilthey, 1934, s. 87).

Pedagog musí být schopen rozpoznat individuální vlastnosti žáků, s touto skutečností pracovat, a tím iniciovat jejich samostatnou činnost (Dilthey, 1934, s. 198), přičemž Wilhelm Dilthey akcentuje vztah, který pedagog k svým žákům zaujímá. Pedagogika jako věda může podle něj začít jen spolu s deskripcí tohoto vztahu (Dilthey, 1934, s. 190). Dobrý učitel, obdařený tzv. pedagogickou genialitou, je schopen formovat výchovu jako „vztah plný napětí, společně sdílených zájmů, respektu, úcty, oddanosti“, ale také prostoupený „žádostí, touhou vyniknout i žárlivostí“ (Pelcová, 2000, s. 106). V pedagogickém géniovi, jehož Wilhelm Dilthey přirovnává ke géniovi básnickému nebo náboženskému, převažují city a představitost nad rozumem. Hlavní vlastností učitele je pak tzv. **pedagogický eros** – hluboká náklonnost. Skrze tento pojem Wilhelm Dilthey znovuožívuje některé z vlastností Sokrata, a sice téměř magickou sílu, již si Sokrates k sobě připoutal tehdejší mládež (Dilthey, 1934, s. 201). Génius je však, stejně jako v jiných oblastech lidské činnosti, také ve výchově vzácný.

Výchova, coby plánovitá činnost, skrze niž dospělí usilují o vytvoření duchovního života dospívajících (Dilthey, 1924, s. 69), má být v Diltheyově pojetí založena na empatii, tedy na schopnosti spoluprožívat a rozumět myšlen-

kám, pocitům a jednání žáka, či obecně druhého člověka, a s ohledem na cíl výchovy také poznat duševní život druhého (srov. Kutnohorská, Cichá, Goldmann, 2011, s. 31). „Empatický učitel je ten, který nepodřizuje všechno dění ve škole pouze výuce, neomezuje své nároky k žákům pouze na kázeň a pořádek, netoleruje jen konvenční chování“ (Pelcová, 2000, s. 111).

Svým pojetím výchovy – s důrazem na všestranný rozvoj žáka a požadavkem na pedagoga schopného empatie – Wilhelm Dilthey předběhl svou dobu, v níž byla akcentována racionalita. Wilhelm Dilthey (1934, s. 201) byl totiž přesvědčen, že porozumění druhému člověku jsme schopni pouze skrze lásku, že člověka můžeme pochopit pouze tím, že s ním budeme cítit a prožívat jeho emoce v sobě.

4.2 Pedagogická antropologie Maxe Schelera

Přestože bývá Max Scheler pokládán především za zakladatele filozofické antropologie, svými myšlenkami ovlivnil také vývoj pedagogické antropologie. Základem Schelerova pojetí výchovy je **vymezení člověka jako jsoucna milujícího** (*ens amans*), tedy bytosti milující, jímž je dříve než jsoucnem poznávajícím (*ens cogitans*) či chtějícím (*ens volens*) (srov. Scheler, 1971, s. 49). Filozofickým odkazem Maxe Schelera se podrobněji zabýváme v kapitole Filozofická antropologie.

Max Scheler v protikladu k moderní askezi s nihilistickým pozadím dospěl k názoru, že rozumové poznání není základem praktického konání, ale naopak, že „základem všeho vědění a poznání je akt ‚lásky‘, která otvírá bytost vůči světu a zároveň jí otvírá univerzum nevyčerpateľných, přebohatých hodnot“ (Patočka, 1968, s. 7). Zcela odmítá pojetí vzdělání založené na principu „vědět jen proto, abychom věděli“ (Scheler, 1947, s. 27) a podobně jako Wilhelm Dilthey tvrdí, že vzdělání je určeno vztahem učitele a žáka. Vzdělání je kategorií bytí, nikoli znalostí a zkušeností (Scheler, 1947, s. 5). V takto pojatém vzdělání má být důraz kladen na užitečnost vzdělání, které má být uplatnitelné v praxi, naučit žáky takovým schopnostem, znalostem a dovednostem, které jim umožní výkon určitého povolání a přijetí společenských rolí, rozvoj vlastní osobnosti po stránce tělesné i duševní i dalších možností pracovního či životního uplatnění, a v neposlední řadě jim poskytnou základní morální a hodnotové normy (srov. Pelcová, 2000, s. 125).

Avšak Max Scheler se s tímto pojetím vzdělání nespokojil. Jakákoli redukce, a tedy i redukce vzdělávání na utilitární požadavky podle něj znamená, že se vědomě něčeho zříkáme, v tomto případě „bohatství lidských zájmů, mnohosti lidských pohledů, prožitků a významů“ (Pelcová, 2000, s. 125). Vydat se jednou nebo druhou cestou nás nutně omezuje. Max Scheler proto přichází s třetím – sjednocujícím – konceptem vzdělání, které pojímá jako „tvorbu a sebetvorbu“ (srov. Pelcová, 2000, s. 126). Důraz pak klade na tzv. **emocionální intencionalitu, a akty z ní vycházející**

považuje dokonce v naší zkušenosti a v procesu poznávání za primární. Jen díky ní je možné pochopit a porozumět světu jako nositeli hodnot, nám samým i těm druhým. Bez ní bychom nebyli „s to proniknout do duchovního univerza, jehož součástí jsme jakožto lidé, do univerza podílení se na duchovní tvorbě a jejího sdílení, univerza účasti na vnitřním světě a hodnotových univerzech jiných bytostí a posléze na věčném a absolutním“ (Patočka, 1968, s. 11).

V tomto pojetí vzdělávání se objevuje již Komenským akcentovaný požadavek všestranného rozvoje. Vzdělání utváří lidské bytí, z něj se určuje podstata lidskosti. „Svět vzdělání je korelátém smyslu celkovosti“ v mikrokosmu člověka (Pelcová, 2000, s. 127). Z uvedeného plyne, že vzdělání není ani souhrnem teoretických znalostí, ani praktických dovedností. Vzdělání nám umožňuje rozumět a ovládnout to, co dává životu smysl. Je tím, co bychom mohli nazvat transcendentální sebereflexí – sebekoncentrací.

Výchova je v Schelerově pojetí **založena na sympatii**, tj. náklonnosti, vztahu, který nevychází ani z přibuzenství, ani ze sexuální přitažlivosti. Oproti Diltheyově empatii a vypjatosti vztahů v pedagogickém erotu představuje sympatie vztah klidnější, vyrovnanější, není „smýkána“ žárlivostí a nenávisť na jedné straně, ani oddaností na straně druhé. Nesoustředí se na jednoho člověka, nevyžaduje naprosté odevzdání se, nezakládá další nároky.

Sympatie umožňuje rozumět gestům, mimice i pohledům, tedy neverbálním tělesným projevům, v nichž se odráží psychické rozpoložení a postoj jedince, napříč všemi jazyky. Max Scheler hovoří o tzv. univerzální gramatice. Nicméně univerzální metoda, jak vztah sympatie navodit, ani jak ji rozlišit, u druhých neexistuje. Přesto bez ní bychom si rozuměli jen málo či vůbec ne.

4.3 Pedagogická antropologie Martina Bubera

Martin Buber svým dílem *Já a Ty* položil základy nového filozofického směru – **filozofie dialogu**. Ideově se, kromě jiných autorů, hlásí jak k Diltheyovi, tak k Schelerovi. Martin Buber pojímá člověka jako osobu. Podle něj pak každé Já existuje pouze ve vztahu, a to buď k Ono, nebo k Ty. Zatímco vztah Já–Ono činí z Já pouhou věc mezi věcmi, vztah k Ty činí z Já osobnost, neboť vyžaduje účast, vzájemnost a odpovědnost.

Martin Buber dále hovoří o vztahu k věčnému Ty, tedy k Bohu. Také v tomto vztahu platí rovnocenná vzájemnost. Komunikaci s Bohem tak musíme chápat jako **vzájemný dialog**. Podobně jako vztah mezi Já a věčným Ty (tedy člověkem a Bohem) je každý vztah mezi Já a Ty, který potlačuje nároky na vládu Onoho (jímž je lhostejnost), založen na principu dialogu. Vládu Onoho – tedy negace, lhostejnosti, objektivizace vztahů a bytostí – je třeba potlačit také ve vzdělávacím procesu a politice (*Filozofický slovník*, 1998, s. 61–62; Blecha, 2004, s. 204–208).

Dialog, verbální i nonverbální komunikace, se stává bytostným určením člověka a podle Martina Bubera (1997,

s. 154) představuje cestu k porozumění lidské osobě. Je třeba, abychom pochopili, že člověk je bytost, v jejíž dialogice – v oboustranně přítomném „bytí ve dvou“ – se vždy uskutečňuje a poznává setkání jednoho s druhým. Martin Buber tak dialog chápe jako místo setkání s druhými, časoprostorové stanoviště, místo, chvíli, kde se Já naplňuje bytím, projevuje se jako svébytné a odlišné od jiného. V dialogu se vyjevuje lidská osoba a individualita – lidskost a její originalita.

V dialogu, tedy skrze slovo,¹⁹⁹ zaznívá to podstatné. Dialog je místem našeho života. Je místem setkávání s druhými, konkrétními a jedinečnými osobami, které nám v rozhovoru předávají cosi konkrétního a osobitého – důvěrné vzkazy a výzvy, na něž je třeba osobně odpovědět s pokorou a otevřeností vůči bližním. Toto setkávání je skutečným životem (Buber, 2005, s. 44). Na základě toho lze každodenní život prožít nebo chápat jako řetězec setkávání, jako nikdy nekončící rozhovor.

Pojetí člověka jako osoby uskutečňující se v dialogu se stává výchozím výchovným momentem v Buberově filozofii: identifikace a vyburcování osoby v člověku (individuality), osoby, tedy toho, kdo vede dialog, v každém z nás. Vždyť člověk je bytostí, v níž Bůh miluje sebe sama (Buber, 1997, s. 35). Moment výchovy či vychovávání je podle Martina Bubera událostí, v níž se stane cosi významného a přítomným se dá zakusit smysluplnost dění, když se v jednom okamžiku promítne věčnost v dočasném nebo když se zpřítomní smysl dění, v tomto případě smysl výchovy. Za smysl výchovy Martin Buber považuje to, že se z individua zrodí osoba, tedy Já nebo Ty, nikoli lhostejné, cizí a osamělé Ono.

Předpoklad, že každý vztah Já a Ty je svým charakterem jedinečný, výlučný, je nutné respektovat také ve výchovně-vzdělávacím procesu. Já se setkává s Ty, jakožto jedinečným protějškem (Buber, 2005, s. 108). Od vztahu učitel–žák, v němž se žák stává pouhým předmětem péče, je třeba se podle Martina Bubera distancovat. Neboť ve shodě s výše uvedeným pak totiž platí, že předmětem péče není Ty, ale On nebo Ona. Stejně tak ve vztahu učitel–kolektiv je třeba mít na paměti, že bezejmenný dav bez tváře, i kdy-

bychom jím byli pohlceni, není My, nýbrž „Ono se“ (Buber, 1997, s. 105).

Podobně jako Max Scheler odmítá Martin Buber pojetí jak výchovy zaměřené na znalosti, tak výchovy akcentující rozvoj vrozených tvůrčích schopností dítěte. Pro Bubera není symbolem výchovy ani „trychtýř“, kterým se do hlavy vychovávaného „nalévají“ znalosti, a na čistou a neposkvřenou tabuli jeho vědomí se zapisují obecně uznávané normy, hodnoty a pravidla, jako je tomu v tradičním autoritativním systému výchovy a vzdělávání. A není to ani „pumpa“, symbol experimentálních pedagogik, které vidí smysl výchovy v rozvoji vrozených tvůrčích schopností dítěte. Neboť edukační proces založený pouze na pudu tvořivosti bude, dle Bubera, připravovat jen nové, bolestnější osamocení lidí, bude jen dalším rozvinutím světa lhostejné manipulace, světa, kde převládá vztah Já–Ono (Preissová Krejčí, 2012, s. 142).

Martin Buber spatřuje smysl výchovy ve vymezení osobní odpovědnosti za nám přidělený okruh života. Přitom je třeba neopomíjet vliv světa – tedy přírody a společnosti – na výchovu. „Příroda a společnost vychovává člověka: člověk pozvedá své síly, nechává je pojmout návrhy světa a proniknout je. Co nazýváme výchovou, vědomou a chtěnou, znamená výběr působícího světa člověkem, znamená propůjčit výběru světa, soustředěnému a předloženému ve vychovateli, rozhodující účinnou moc. [...] Tak se svět teprve ve vychovateli stává pravým subjektem působení“ (Buber in Pelcová, 2000, s. 135). Edukační proces bychom tak mohli pojmout jako dialog Já vychovatele (edukátora), Ty vychovávaného (edukanta) a světa.

Jinými slovy lze vztah Já–Ty popsat jako nastalou současnost jednoho pro druhého. Tento vztah představuje ten nejvladnější dialog, ať už se děje slovy nebo mlčením. „Otázka, co je člověk, nemůže být zodpovězena uvažováním o pobytu nebo ‚bytí sebou‘ jako takovém, nýbrž pouze uvažováním o bytostné sounáležitosti lidské osoby se vším bytím a jejím vztahu ke všemu bytí“ (Buber, 1997, s. 114). Výchova je pak událostí, rozhodnutím všech zúčastněných, Já i Ty, zda milujeme svět tak, abychom za něj byli schopni převzít odpovědnost (srov. Preissová Krejčí, 2011).

5 VÝCHOVNÁ FILOZOFIE RICHARDA RORTYHO

„Výchova“ a „vychovávání“ hrají důležitou roli také ve filozofii Richarda Rortyho.²⁰⁰ Závěrečná kapitola Rortyho díla *Filozofie a zrcadlo přírody* se jmenuje příznačně *Filozofie bez zrcadel* a ukazuje možnosti moderní pedagogické práce z pohledu filozofické praxe. Snahu vychovávat sebe samé či jiné váže Richard Rorty na hermeneutickou činnost a postmoderní multikulturní a etnický diverzní realitu. Stejně dobře ale může výchova spočívat v „poetické“ činnosti, pod kterou Richard Rorty rozumí konstruování nových

cílů, nových slov a nových disciplín, pokus reinterpretovat známé prostředí pomocí neznámého, originálního popisu v souvislosti s našimi novými objevy. Hrdiny současnosti jsou pro Richarda Rortyho právě vypravěči: žurnalista, dramatik apod., kteří svými příběhy rozšiřují solidaritu mezi dílčími jednotkami diverzní společnosti a přispívají tak k vytvoření pragmaticky orientované multiverzní společnosti budoucnosti. Jejich role je životně důležitá také v moderní pedagogice, a to nejen v procesu celoživotního vzdělávání.

Richard Rorty ruší vazbu mezi zkušeností a objektivním poznáním. Učitel – filozof vychovatel (kultivující filozof),²⁰¹ jenž odpovídá filozofově představě tolerantního a měkkého liberála s ironickým přístupem k realitě i k sobě samému, si musí být vědom soudobého rozbití subjekt-objektového myšlení prosazovaného racionalismem.

Každý vyučující by si tuto proměnu v přístupu k poznání, kterou zlegalizovala soudobá filozofie vědy a o níž tolik hovoří postmodernisté, měl vzít k srdci. Poznání, a tedy ani popisy reality, nelze rozdělit na „racionální“ a „iracionální“. Také ve vzdělání nelze jednoznačně rozhodnout, zda dát přednost kognitivní složce před výchovnou. Jelikož formování hodnot a postojů žáků souvisí s formováním solidární a liberální společnosti budoucnosti, Richard Rorty upřednostňuje výchovný aspekt edukačního procesu před kognitivním. Tím, že odmítá etablování tzv. „normálního vědeckého diskursu“ a považuje hledání objektivitu jen za jednu z možností, již je třeba zohlednit, když hledáme společný základ pro vzájemné porovnávání, porozumění, soužití apod., a to jak v edukačním procesu, tak na poli vědy, přiklání se k ztotožnění role filozofa s rolí vychovatele.

Cílem výchovy a vzdělávání by nemělo být objevování pravdy o věcech, ale pokračování v diskusi o problémech, které díky vzdělání odhalujeme (Rorty, 2000, s. 318). Smysl výchovy vidí Richard Rorty (2000, s. 316) v protestu proti chápání soudobého diskursu jako „normálního“, rozumějme privilegovaného, jednou provždy pravdivého, který by vedl ke stagnaci kultury a v konečné fázi k „dehumanizaci člověka“. Ve výchovné filozofii by mělo jít o jediné – o sociální funkci, kterou Dewey nazval „lámáním pancíře konvencí“ (Rorty, 2000, s. 318), o bránění tomu, aby člověk sám sebe klamal představou, že poznává sebe nebo cokoli jiného jinak než jako popsání jistým způsobem.

„Normální vědecký diskurs je možné vždy chápat dvojitě – jako úspěšné hledání objektivní pravdy, anebo jako jeden z mnoha diskursů, jako jeden z mnoha projektů, jichž se zúčastňujeme“ (Rorty, 2000, s. 321). To, že nejsme schopni redukovat různé slovníky, jimiž popisujeme svět, na jeden základní, ovšem nijak nevylučuje ani nezpochybnuje jejich poznávací hodnotu.

Richard Rorty je přesvědčen, že v západní civilizační tradici bylo tímto „normálním vědeckým diskursem“ paradigmatické pojetí „objektivního poznání“, tedy získávání zdůvodněných pravdivých přesvědčení, která jsou ve své podstatě tak přesvědčivá, že je už není třeba dále zdůvodňovat, čili reprezentace skutečnosti v naší mysli. Postmoderní kulturní tradice mnohé z těchto přesvědčení označila za předsudky a jejich vyznavače za nositele předsudečného chování. Jak jsme již uvedli v podkapitole věnované etnologii, pro západní civilizační tradici (tedy euro-americký okruh) bylo po generaci příznačné, že rozčleňovala lidstvo na „občany“ a „barbary“, přičemž „barbary“ ještě dlouhou dobu po etapě kolonialismu zůstávali ti, kteří nedisponovali či disponovat odmítali moderním vzděláním, které by jim – „divochům“ – umožnilo stát se „civilizovanými lidmi“.

Bylo těžké připustit, že z tohoto pohledu, vždy vzdělání muselo začínat „kulturní asimilací“ – jak bez ostychu tvrdí Richard Rorty (2000, s. 307), neboť „výchova vždy používá materiál, který poskytuje současná kultura“.

Na periferii dějin moderní filozofie byli vždy filozofové, jak tvrdí náš autor, kteří neformovali tradici, ale spojovala je představa, že podstatou člověka není poznávání podstat. Jako příklad Richard Rorty uvádí Wolfganga Goetha, Sorena Kierkegaarda, George Santayana, Williama Jamese, Johna Deweye, Ludwiga Wittgensteina a Martina Heideggera. Byli často obviňováni z relativismu či cynismu, pochybovali o pokroku nebo o existenci disciplíny, která by jasně vysvětlila povahu lidského poznání. Měli za to, že i kdybychom měli zdůvodněné pravdivé přesvědčení o všem, co chceme poznat, možná by to bylo vždy jen podřízení se dobovým normám. Souhlasili s názory historiků, kteří se přidržovali vědomí, že to, co je v tomto století „pověrou“, bylo v století minulém triumfem rozumu. A taktéž s relativisty, že nejnovější slovník, určený nejnovějšími vědeckými poznatky, nevyjadřuje žádné privilegované reprezentace podstat, nýbrž je jen jedním z nekonečného množství slovníků, jimiž je možné popisovat svět.

Filozofy hlavního proudu nazývá Richard Rorty „systematickými filozofy“ a filozofy na periferii filozofy „vychovatelé“. Filozofové „na periferii“ spadají v jedno s pragmatiky a mají skeptický postoj především vůči soudobým diskursům, společenským normám a obecným očekáváním, a tedy vůči „univerzální souměřitelnosti“ paradigmatické obecně.²⁰²

Dobrý učitel – filozof vychovatel – je ten, kdo tíhne k moudrosti, neboť jeho charakteristiku zakončuje slovy: „Moudrost můžeme chápat tak, že láska k ní není láskou k rozumovému argumentu, a že když jí chceme dosáhnout, nemusíme najít správný slovník na reprezentování podstaty věcí – můžeme ji tedy chápat jako praktickou moudrost, jako předpoklad naší potencionální účasti na diskusi. Výchovnou filozofii můžeme chápat jako lásku k moudrosti, jako úsilí zabránit tomu, aby diskuse zdegenerovala na zkoumání, na výzkumný program. Filozofové-vychovatelé nikdy nemohou zabránit filozofii v jejím dalším vývoji, ale mohou přispět k tomu, že se nedá na bezpečnou cestu vědy“ (Rorty, 2000, s. 313).

Richard Rorty ve svém díle *Filozofie a zrcadlo přírody* přivádí čtenáře k pochopení problémů, jimiž se zabývá současná věda, jako výsledků nahodilého historického vývoje. Nahodilost má svou nezastupitelnou roli jak v politice, tak ve fyzice, ale také v etice. Vždyť právě z nahodilého postavení každého z nás v současné diverzní společnosti plyne jeho nestabilita. Připuštěním nahodilosti do našich životů připouštíme také možnost proměny našich hodnot, postojů či chování, životních cílů či způsobů jejich naplňování, a tedy se stáváme více solidární, naklonění k soucitu s těmi, které považujeme za jiné, za příslušníky jiných kultur, tradic, životního způsobu. Vpuštění nahodilosti do našich životů zvyšuje naše empatické schopnosti k utrpení druhých, a s tímto poznatkem by měli umět učitelé pracovat.

6 HOMO EDUCANS A HOMO EDUCANDUS

Výše jsme popsali názory pedagogů a filozofů, kteří nás svým postojem programově oslovili, na úlohu člověka ve výchovně-vzdělávacím procesu. Od počátků moderní pedagogiky po její postmoderní inspirátory šlo pedagogice o kritiku a nápravu lidské společnosti, např. u Richarda Rortyho, který vyžaduje od své filozofie iniciovat nový druh myšlení, na nějž by se dosavadní věda dala univerzálně převést, myšlení, které bude vedeno vychovateli – edukátory – s cílem vychovat budoucí pokolení tak, aby z něj mohla vzniknout solidární společnost liberálních ironiků. Tento cíl není od věci srovnat s cílem otce pedagogiky Jana Amose Komenského, kterému nešlo o nic míň než o všenápravu společnosti pomocí všeobecné edukace, jež by co největší částí populace zprostředkovala pansofii.²⁰³

Zaměřme nyní svou pozornost, po vzoru soudobé filozofie a pedagogiky, k subjektům edukačního procesu: edukátorovi a edukantovi. Držice se výkladu Naděždy Pelcové jsme nuceni souhlasit s jejím rozvrhem sebepopisu člověka, **antropologické konstanty jako *Homo educans* a *Homo educandus***, člověka vychovávajícího a vychovávaného.

Pojetí člověka jako *Homo educans* a *Homo educandus* není jen hledaným antropinem, není další hledanou antropologickou konstantou, která uzavře vymezení lidské podstaty redukcí člověčenství na dílčí aspekt jeho existence, není tedy dalším redukcionistickým východiskem, neboť výchova je to nejpodstatnější, co člověka charakterizuje jako člověka, ale, fenomenologicky řečeno, je lidskou invariantou. Člověku lze totiž rozumět jen na základě výchovy a skrze výchovu a vzdělání, „člověku lze rozumět jen jako bytosti vychovávající a vychovávané“ (Pelcová, 2001, s. 146).

Richard Rorty nám zprostředkoval představu, že zdravá filozofická pozice je pozice kritická, pozice vychovatele, edukátora. Jsme přesvědčeni, že nejen pro filozofa, ale předně pro učitele by měla platit Rortyho charakteristika nesystematického a v tradici normální vědy nezatrženého

filozofa: při svých reakcích na tradici jsou kritičtí, využívají ironii, parodii, aforismy, jejich názory ztrácejí smysl, když skončí období, proti němuž vystupovali, jsou záměrně okrajoví a destruktivní vůči velkým ideologiím, totalitám myšlenkovým i politickým, dobro se společnosti nesnaží vstípit, ale nabízejí alternativní slovník „velkým vyprávěním“ moderní doby. Být učitelem, podobně jako filozofem, je v pravém smyslu slova povoláním, vyžaduje to zaujetí, empatii a schopnost kritiky i sebereflexe (Pelcová, 2001, s. 142) a ne každému je dovoleno se tohoto „povolání“ chopit s úspěchem.

Učitel či vychovatel musí být také, dle Pelcové, odborně zdatný, profesionální a duševně stabilní a zdrženlivý, ale zároveň empatický a jeho vztah k vychovávanému musí být prostoupen solidaritou a lidskostí. „Výchova se pohybuje v dilematech: zdánlivá samozřejmost výchovného vztahu zakrývající duchovní a emocionální napětí; objektivní požadavky výchovy kontra subjektivní předpoklady a podmínky výchovy; výchova jako akceptace daného a jako otevřenost vůči novému“ (Pelcová, 2001, s. 142).

Smyslem výchovy není zprostředkovat jakýsi návod na překonání životních potíží či labyrintů pomocí pozitivního vědění a znalostí. „Ve výchově jde o vytvoření porozumění (*Verständnis*) a sebeporozumění (*Selbstverständnis*), která se projevují právě položením otázky. [...] Jen ten, kdo se ptá, ví o čem je řeč. Jen ten, kdo se ptá, je zaujat. [...] Výchova je charakterizována odvahou položit otázku. [...] Výchova je ontologický problém – jde nám totiž o podstatu vlastního bytí – v nehotovosti a otevřenosti člověka spočívá předpoklad výchovy; výchovou člověk získává oporu, formu a zákon“ (Pelcová, 2001, s. 148–149).

Výchova reflektuje morálku společnosti, také předsudky napříč generacemi, vzdělání je součástí socializace. Výchova a vzdělávání jsou místa, kde se setkávají společenské hodnoty, tradice, náboženské představy, kde se upevňuje či tvoří morálka společnosti.

7 MOŽNOSTI A LIMITY ANTROPOLOGIE NA PEDAGOGICKÝCH FAKULTÁCH

Pedagogické fakulty jsou ve vztahu k antropologii ve specifické situaci. Jejich primárním úkolem je především vzdělávat a vychovávat budoucí učitele, nikoli úzké teoreticko-praktické badatelské zaměření a specificky zaměřený antropologický výzkum. Proto také zřejmě nikoho nepřekvapí názory, že antropologie patří výlučně na fakulty přírodovědecké (myšleno antropologie fyzická či biologická) nebo fakulty filozofické, fakulty sociálních věd či podobného zaměření (myšleno antropologie kulturní a /nebo/ sociální). Je to logické a do značné míry oprávněné a také to

koresponduje s většinovými názory antropologů (též členů Akreditační komise). Stejně logická je ale také úvaha, že by antropologie měla být nedílnou součástí tzv. pedagogické způsobilosti, jinými slovy, že by každý student učitelství, bez ohledu na studovanou aprobaci, měl mít jakési „antropologické minimum“.

Otázkou je, zda antropologické vzdělání považujeme za vhodné nebo nezbytné pro studenty učitelství. V prvním případě jde vlastně o jakýsi doplněk stávajícího vzdělávacího obsahu, o výběr antropologických témat, která u stu-

dentů učitelských oborů považujeme za vhodná. V případě, že antropologii považujeme za nezbytnou součást učitelské způsobilosti, pak by měl být přesně definován její obsah. Jinými slovy, mělo by být zřejmé, co by měl budoucí učitel z antropologie znát. Přikláníme se k této variantě, domnívajíce se, že pro to máme relevantní argumenty, avšak současně připouštíme, že **obsah antropologického studia v rámci pregraduální přípravy učitelů** zdaleka není zřejmý a do značné míry je diskutabilní.

Abychom mohli nabídnout naši představu, naši koncepci výuky antropologie v rámci pregraduální přípravy učitelů, musíme nejprve vymezit klíčové oblasti antropologie, tedy mantinely, v nichž se budeme pohybovat.

Z předchozího textu, resp. z celé knihy je zřejmé, že antropologii nelze chápat jinak, než jako nedílný soubor věd o člověku, že k ní nelze přistupovat výlučně na základě přírodních zákonitostí, že stejnou váhu musíme přikládat i zákonitostem společenským a kulturním a v úvahu brát i filozofickou, tedy i spirituální podstatu člověka. Jednoznačně tedy musíme upřednostňovat **integrální přístup ke studiu člověka**. Právě to považujeme za specifický rys antropologie na pedagogických fakultách, motivování profilem učitele, ať už v mateřských školách, školách základních či středních.

Domníváme se, že naším úkolem není předat studentovi učitelství teoretické či praktické poznatky pouze z úzce vymezené oblasti antropologie, již se profesně – jako antropologové – věnujeme. Uvedeme to na následujícím příkladu. Věnujeme-li se např. antropometrii u určité věkové skupiny, pak musíme myslet na to, že na školách jsou děti různých věkových skupin, že fyzická (biologická) antropologie není postavena jen na metrických výzkumných metodách, ale také na to, že antropologie není jen fyzická antropologie. Totéž platí v případě badatelského zájmu v oblasti kulturní a sociální antropologie atd. Hlavním kritériem našeho výběru by měla být otázka, k čemu informace, které studentům učitelství předáváme, budou, jaký pro ně budou mít význam v učitelské praxi.

Studenti učitelství by nepochybně měli mít **solidní znalosti o lidském těle**, a to **jak z oblastí anatomie, tak fyziologie**. Žádnou orgánovou soustavu však nelze povýšit nad ostatní v tom smyslu, že by výuka byla zaměřena jen na některé z nich (např. výlučně na soustavy kosterní a svalovou, je-li antropolog zaměřen na antropologii pohybu a sportu apod.). Za nejdůležitější považujeme pochopení souvislosti, což, jak vidíme z praktických zkušeností, dělá studentům zpravidla velké problémy. V anatomii často postrádají topografické znalosti, např. neumí si představit jednotlivé břišní orgány v reálných velikostech, popsat jejich skutečné umístění ve vztahu k ostatním orgánům apod. Ve fyziologii zase mívají problémy aplikovat základní znalosti na konkrétní situaci. Např. dokážou vyjmenovat jednotlivé trávicí šňavy a popsat jejich základní složky, ale s odpovědí na otázku, co se bude dít v jednotlivých úsecích trávicí trubice s právě zkonsumovaným jídlem konkrétního složení, mají často

značné problémy. Je nepochybné, že pro studenty učitelství mají klíčový význam ty znalosti ze somatologie (anatomie a fyziologie), které se dají v pedagogickém procesu nějakým způsobem využít, např. informace o stavbě a funkcích kostry, informace o statické páteři, o klenbě nohy apod., s ohledem na prevenci pohybových vad, informace o reakci respirační a kardiovaskulární soustavy na fyziologickou zátěž, jako součást prevence přetížení žáka při sportovních aktivitách, a tak bychom mohli pokračovat.

Zcela zásadní jsou **anatomické a fyziologické znalosti nezbytné pro poskytování adekvátní první pomoci**, např. při bronchiálním astmatu, při epileptickém záchvatu, při hypoglykemii, při úrazu apod.

Určitě jsou důležité i **základy genetiky** a nepochybně také **klíčové informace z evoluční biologie**, zejména ontogeneze, především toho období ontogenetického vývoje, do něž spadá cílová skupina žáků, ve vztahu k budoucímu učitelovu působení (např. zda půjde o učitele v mateřských školách, nebo na prvním stupni škol základních apod.).

Je zřejmé, že součástí učitelské profesionality, v duchu soudobých odborných poznatků, by měla být také schopnost učitele vést svoje žáky k **aktivní péči o své zdraví**, a nepochybně také vychovávat je k **ochraně a podpoře zdraví ostatních**. I v tom vidíme poslání antropologie v rámci pregraduální přípravy učitelů.

Zdaleka však nejde jen o somatologii, první pomoc a výchovu ke zdraví. Studenti učitelských oborů potřebují také základní „niveau“ znalostí z preklinických a klinických medicínských disciplín, především patologické fyziologie a pediatrie. Opomenuta by neměla být ani mikrobiologie, epidemiologie a hygiena. Máme na mysli zejména školní hygienu, tj. zdravotně hygienické aspekty školního prostředí, školní práce, pedagogického procesu jako celku.

Studenti učitelství by měli zvládnout též **základy sociální a kulturní antropologie**, tj. řešit otázky postavení člověka v různých typech společností, věnovat se problematice statusu a rolí společenských systémů, rozumět pojímům „jednoduché (primitivní či tradiční) a vyspělé (civilizované)“ společnosti. Měli by se věnovat tematice socializace, příbuzenství, rodiny, manželství, včetně pravidel platících při uzavírání manželství v různých kulturách, i variabilních způsobů partnerského soužití. Stejně tak by se měli zabývat otázkami kultury, komunikace a jazyka, enkulturace, kulturních změn, vzorů a symbolů, mýtů, magie, náboženství a také problematikou obřadů a rituálů. Zvláštní pozornost by pak měla být věnována tematice etnik, národů a národností, národnostních a etnických menšin, vztahu mezi majoritní a minoritní společností, multikulturalismu, resp. možnostem inkluze, integrace či asimilace příslušníků menšiny do většinové společnosti. Je nezbytné, aby studenti porozuměli faktu kulturní diversity a etnocentrismu, naučili se argumentovat ve prospěch teze kulturního relativismu, a zejména získali praktickou schopnost akceptovat kulturní pluralitu. Výukou antropologie by měla proli-

nat ideologie antirasismu a antixenofobie, vyúsťující v konkrétní koncepci výchovy proti rasismu a xenofobii, výchovy k toleranci odlišnosti, která je ve svých výsledcích efektivní.

Domníváme se, že skupinové odlišnosti, ať už etnické, náboženské či kulturní v užším slova smyslu, je potřeba studovat intenzivněji, a že právě to je úkol především kulturních a sociálních antropologů. Pro pedagogy jsou antropologické poznatky, objektivní informace o lidech menšinových kultur, o jejich zvycích a zvyklostech, tradicích a rituálech, potřebné, neboť jsou to oni, kdo realizují, resp. mají realizovat multikulturní výchovu. Nelze však opomenout ani kulturu většiny, resp. i ty atributy, které můžeme označit za „kulturní univerzálie“, neboť i to je významné při realizaci multikulturní výchovy. Znovu tedy zdůrazňujeme symbiózu pedagogiky a antropologie, resp. smysluplnost pedagogické či edukační antropologie, která zahrnuje i multikulturní výchovu.

Společnost má zájem na tom, aby docházelo k většímu pochopení rozdílnosti a jinakosti. Antropologové mají být především humanisty, propagátory a obránci lidství v tom nejširším slova smyslu, tedy i lidské variability, rozdílnos-

ti a jinakosti. Domníváme se, že to je jeden z nejdůležitějších úkolů pedagogických antropologů (srov. Cichá, Šteigl, Dorková, 2007).

V duchu **filozofické antropologie** by pedagogové měli být schopni chápat člověka, tedy i žáka, v celku jeho bytí, respektovat jeho individualitu, posilovat jeho identitu a sebevědomění ve smyslu sebe-vědomí a poskytovat mu dostatečný prostor pro jeho sebe-realizaci. Tématy filozofické antropologie se blíže zabýváme v kapitole Filozofická antropologie.

Pokud jde o **aplikovanou antropologii**, kromě již uvedené nesmíme opomenout také **základy ergonomie**, především ve smyslu optimalizace zářky i učitelovy pracovní činnosti, ve vztahu k hygieně školy a pedagogického procesu, alespoň **bazální informace z průmyslové antropologie**, zejména ty aplikace, které se dotýkají běžného života každého člověka, a také **antropologie forenzní**, v tomto případě máme na mysli především využití biologického materiálu pro kriminalistické účely, zejména analýzy DNA. To vše integruje právě pedagogická antropologie, proto ji právem považujeme za antropologii integrální.

8 ZÁVĚR

Přirozeně že nežijeme v naivní, naprosto nereálné představě, že v kurikulu pedagogické způsobilosti by měly být všechny výše uvedené disciplíny jako samostatné, v celé šíři, hloubce a složitosti. Domníváme se však, že právě **antropologie integrálního pojetí (obecná antropologie)** by mohla být „zastřešující“ **disciplínou všem těmto odbornostem**, přičemž „antropologické minimum“ v rámci studia učitelských oborů na pedagogických fakultách by mělo zahrnovat, jak jsme již uvedli, jak kapitoly z biologické (fyzické) antropologie, tak kapitoly z antropologie kulturní a sociální, ale i filozofické a aplikované. Domníváme se, že pro studenty učitelství má největší význam právě **antropologie aplikovaná** do různých oblastí praktického života, včetně, či spíše **zejména, do oblasti pedagogického procesu**, tak jak to odpovídá paradigmatu pedagogické (edukační) antropologie, jejíž filozofické i praktické rozměry jsme v této kapitole představili.

Samozřejmě že realizovat v praxi takovouto koncepci antropologie je nesmírně obtížné, zvláště vezmeme-li v úvahu, že každý z nás má přece jen trochu jiné zaměření a přirozeně není a ani nemůže být „odborníkem na všechno“. Domníváme se však, že každý antropolog musí být schopen poskytnout základní informace ze všech oblastí antropologie, zcela jistě dostačujícím způsobem pro studenty učitelství, a pak také, že by se konečně měla stát praxí participace antropologů odlišného zaměření na výuce antropologie pro tyto studenty. Není nereálné, samozřejmě ale ani jednoduché, zrealizovat přednášky a semináře

v rámci jednoho předmětu, např. dvěma antropology – biologickým antropologem a antropologem kulturním a sociálním. Také výběrovou přednášku např. s genetikem či molekulárním biologem lze jen uvítat. Nejdůležitější informace z humánní genetiky, stejně tak molekulární biologie nebo forenzní antropologie apod., by však měl být schopen podat každý antropolog.

Bezpochyby usilujeme o to, aby absolventi pedagogických fakult byli nejen odborně vysoce fundováni, tedy dobře ovládali svůj obor, svoji aprobaci, ale také aby získali široké všeobecné vzdělání a byli žádoucím způsobem vybaveni i osobnostně, ve smyslu prosociálního, etického jednání a chování. Jen od takového absolventa lze očekávat vysoce humánní přístup k svým svěřencům, kolegům, k lidem vůbec. Jen takový učitel může být skutečným profesionálem, se schopností samostatně se rozhodovat a nést za svá rozhodnutí odpovědnost. Domníváme se, že antropologické vzdělání při formování takového profilu absolventa pedagogické fakulty může sehrát podstatnou roli.

Zbývá akcentovat závažné **úkoly současné pedagogiky**, nejvážnější pedagogické problémy, **k jejichž řešení může antropologie nemalou měrou přispět**. Slovy Stanislavy Kučerové (2005, s. 17), jde především o otázku, „jak čelit povrchnosti mediálního věku, jak odevzdat národní a evropskou vzdělanost a kulturu generaci charakterizované jako ‚generace diskoték, McDonaldů, džínové uniformy a sexuálně drogového přehlušení myšlení‘. Generaci, které již nic neřikají národní kulturní tradice, ale které jsou lho-

stejně i celoevropské kulturní archetypy řeckých mýtů i starozákonních legend, stejně jako symbolické postavy méně vzdálených kulturních okruhů – Tristan a Izolda, Don Quijote, Hamlet, Don Juan, Harpagon, Tartuffe, Jago, Causy, Peer Gynt, Oněgin, Oblomov... Generaci, která netouží po vzdělání, ale chce se stát celebritou, kingem, miss či superstar a co nejvíce ‚si užít‘. Teoretici evropské výchovy v Bruselu a Štrasburku uvažují o nových cílech výchovy pro Evropu, o komponentách evropského vědomí, o humánním modelu Evropana.“ Ovšem tomuto kýženému cíli je realita příliš vzdálená. To je vpravdě výzva pro současnou pedagogickou antropologii.

V uvedeném textu jsme se pokusili prokázat tvrzení, že **propojení pedagogiky s antropologií je pro kvalitní edukaci naprosto nezbytné**. To koneckonců přímo vychází z paradigmatu pedagogické antropologie, které jsme v této kapitole představili. Podle Stanislavy Kučerové (1994, s. 5), která je průkopnicí pedagogické antropologie v České republice, pedagogické otázky jsou vlastně otázky antropologické. Skutečnost výchovy má komplexní antropologickou povahu. Pedagogika se zabývá celým člověkem v situaci výchovy, se všemi jeho vztahy ke skutečnosti. „Jde tedy o předmět zkoumání maximálně složitý, mnohonásobně polarizovaný, vyžadující interdisciplinární spolupráci všech věd o člověku.“ Podstatu člověka nemůžeme chápat bez pochopení aktů a momentů výchovy, stejně tak ale platí, že pochopení výchovy je závislé na pochopení lidského bytí, určení a smyslu života (Kučerová,

1996, s. 20). Jestliže je tedy podle Naděždy Pelcové (2000, s. 13) možné z vymezení podstaty člověka odvodit podstatu výchovy a z cíle a smyslu života člověka poukázat na cíl, metodu a obsah výchovy, je důležité si uvědomit, že platí i opačný vztah. Na základě uvedeného platí postulát: **jakou antropologii vytvoříme, takovou výchovu můžeme uskutečňovat**. Toto může mít principiální význam pro formování současné pedagogiky a její možné perspektivy. Objevení významu antropologie pro výchovu může vést k nalezení nové dimenze v současné pedagogice a modelovat její novou podobu v globalizovaném světě, což je zvláště aktuální ve vztahu k antropologii, která je díky globalizaci významně proměněná, a i do budoucna je třeba počítat v tomto smyslu s velkou dynamičností. Vytváří východiskovou pozici pro její lepší pochopení a novou filozofii, takovou filozofii, která bude schopna nejen reflektovat celospolečenské změny, ale také celou společnost pozitivně ovlivňovat, modelovat ji a utvářet, právě prostřednictvím edukační teorie a praxe (srov. Kudláčová, 2003, s. 28, 37). Jak uvádí Stanislava Kučerová (2005, s. 11), „svému lidství, a to neexistuje jinak než jako lidství daného místa a času, se musí každý jedinec učit. To učení nejde bez pomoci druhých a ta pomoc se jmenuje výchova. Bez výchovy není člověka.“ **Antropologická dimenze výchovy** je tedy zřejmá, stejně jako **pedagogická dimenze antropologie**. Jde jen o to, aby tento multiplicitní charakter integrálních věd o člověku antropologové i pedagogové reflektovali (srov. Cichá, 2007a; 2007b; 2009; 2012).

Závěr aneb Proč antropologie musí být integrální

Martina Cichá

V této odborné knize jsme předložili argumenty pro naši tezi, že antropologie by nejen měla být, ale že přímo musí být integrální. Vycházíme zde z přesvědčení, že člověk je sám o sobě bytostí vpravdě integrální, se svým vztahem k sobě samému, k ostatním příslušníkům lidského společenství i k ostatní živé i neživé přírodě. Oproti ostatním živočichům lidský tvor disponuje atributy, bez nichž by tato integrace nebyla možná. K antropologii zde proto přistupujeme jako k holistické disciplíně, jejíž samou podstatou je integrace odlišných přístupů ke studiu člověka. Prizmatem vlastní odbornosti a specializace, s osobitým badatelským zájmem a snahou proniknout do podstaty dané antropologické disciplíny či subdisciplíny, též ve snaze o nalezení logických a dosud málo známých či méně tradičních souvislostí, napříč antropologií v nejširším slova smyslu jsme zde předložili jednu z možných koncepcí integrální antropologie.

První kapitolu jsme věnovali složité problematice lidského těla, zdraví a nemoci, tak jak na ni lze z pohledu integrální antropologie nahlížet. V naší práci jsme zohlednili biologickou podstatu těla a tělesnosti, otázky stále diskutovaného genetického, vrozeného, vedle získaného, tedy i psychologické, sociokulturní a spirituální souvislosti lidské somatiky, čímž jsme vstoupili zejména do oblasti sociokulturní antropologie a antropologie psychologické. Nevyhýbali jsme se ani otázkám souvisejícím s etologií člověka. Na lidské tělo, zdraví a nemoc jsme nahlíželi i v historickém slova smyslu, v kontextu dějin antropologie a lékařství. V genezi antropologie a lékařství, jejichž cílem bylo studium lidského těla, jsme našli četné styčné body, ale také mnoho odlišností. Zabývali jsme se také sociokulturními a spirituálními determinantami zdraví a nemoci, jak co se týče přístupu k vlastnímu zdraví a péči o ně, tak posuzování příčin nemocí, jejich diagnostiky, léčby a ošetřování, samozřejmě i zde prizmatem integrální antropologie. Na příkladu studie *Anthropologie du corps et modernité* (Antropologie

těla v kontextu modernity) Davida Le Bretona (2003) jsme demonstrovali méně tradiční přístup ke studiu lidského těla, který však považujeme za vpravdě integrální.

V návaznosti na tuto kapitolu jsme na člověka nahlíželi především jako na *Homo socialis et Homo culturalis*, jenž je společností a kulturou natolik ovlivňován, až je nakonec sám spoluutváří a mění. V širším i užším slova smyslu jsme se zde zabývali společností a kulturou, tedy i socializací a enkulturací, problematikou etnicity, též identity, v multi-kulturních a interkulturních souvislostech. Soustředili jsme se zejména na etnologii, na tematiku konzumních zvyků, coby silných kulturních identifikátorů a determinant skupinové a etnické identity. Zvláště jsme se věnovali antropologii každodennosti, čímž jsme vytvořili přímou spojnici s historickou antropologií, nepřímou pak s řadou ostatních antropologických disciplín. Poukázali jsme na rozdíly mezi „klasickou, tradiční“ a „současnou, moderní“ sociokulturní antropologií a naznačili jsme její možný budoucí vývoj.

Další z kapitol jsme věnovali filozofické antropologii. Zabývali jsme se principiálními otázkami existence člověka a jeho celostním výkladem. Z tohoto pohledu ji považujeme za základ integrální antropologie. V této kapitole jsme se v první řadě zabývali vznikem a vývojem filozofické antropologie, zejména pojetím člověka podle Maxe Schellera, Helmutha Plessnera a Arnolda Gehlena. Filozofická antropologie mezi existencialismem a fenomenologií staví na osobě Martina Heideggera, hledání antropologické konstanty u sociálně orientovaných myslitelů pak na osobnosti Herberta Marcuse. To všechno byla témata naší práce. Naším cílem byl i člověk jako entita v obrazu současné filozofie, čímž jsme vytvořili pevné základy pro studium člověka z dalších perspektiv.

Jednou z nich je i rekonstrukce historie na základě popisu a analýzy archeologického materiálu, včetně řešení otázky vztahu člověka a artefaktu. Příkladem, který jsme zde uvedli, je způsob upínání ostruhy k obuvi v 9. století,

dále to jsou typické přezky, coby součást mužského oděvu ve středověku, a konečně také vztah středověkého člověka a hradeb. Cílem také bylo naznačit možný směr archeologické antropologie, její zaměření na individuum, s využitím historické biografie. Ve vazbě na historickou antropologii jde rovněž o reakce na směřování historiků a archeologů na sociální dějiny a o jejich nezastupitelné místo ve vědeckém diskursu.

S archeologickou antropologií, stejně tak s antropologií forenzní, resp. s biologickou antropologií vůbec, souvisí dnes zvláště aktuální otázka využití nových poznatků z genetiky. Zaměřili jsme se tedy i na problematiku práce s DNA, řešili jsme její degradaci, zachovalost a kontaminaci, především pak možnosti jejího faktického využití v antropologii, včetně problematiky determinace pohlaví a specifických genů. Analyzovali jsme základní postupy a metody ve vazbě na lidskou genetiku, které jsme schopni v současné antropologii využívat.

Genetika má dnes nepochybně nezastupitelný význam i pro antropologii evoluční, úzce spjatou s antropologií archeologickou. V kapitole věnované evoluční antropologii jsme vycházeli z klíčové otázky, jak a proč vznikl moderní člověk, druh *Homo sapiens*. Řešili jsme zde otázku vzniku a evoluce jak jeho archaických forem, tak jeho moderních forem – neandertálců a anatomicky moderního člověka.

Mezi základní a klíčová témata celých dějin antropologického myšlení patří téma náboženství. Velká část empirických antropologických výzkumů se proto také náboženství přímo nebo zprostředkovane dotýkala a stále dotýká. V naší práci jsme se věnovali i antropologii náboženství, orientalismu a místu náboženství v dějinách antropologie. Zabývali jsme se problematikou vymezení náboženství, náboženskými rituály, výzkumy náboženských společenství v české společnosti a také návratem k starým otázkám po původu náboženství – z hlediska kognitivního a evolucionistického. Tematika vztahu člověka a náboženství prolíná celou antropologií, tedy více či méně jsme se jí věnovali i v některých dalších kapitolách této knihy.

Následující interdisciplinární antropologickou disciplínou, které jsme se věnovali, je lingvistická antropologie, zaměřená na studium jazyka a mluvy v sociokulturním kontextu. Zabývali jsme se terminologickým vyjasněním této disciplíny, ve smyslu hledání jejího názvu i obsahu, jejím vývojem a jejími hlavními představiteli, v Evropě a ve Spojených státech amerických, v prvé řadě obdobím deskriptivní gramatiky a historicko-komparativní lingvistiky. Klíčovými osobnostmi, na kterých jsme v této části práce stavěli, jsou Franz Boas, Edward Sapir, Benjamin Lee Whorf a Bronislaw Malinowski. Dále jsme se věnovali období etnografie komunikace a období tzv. kognitivní linie, a konečně také příkladům výzkumných témat lingvistické antropologie – konkrétně konceptualizaci barev, přibuzenských vztahů a prostoru.

Neopomněli jsme ani tematiku psychologické antropologie, její počátky a další vývoj, také její průkopníky.

Primárně jsme se soustředili zejména na školu „osobnost a kultura“ a na její vliv na antropologické myšlení, též kritické výhrady k této škole. Významnou součástí psychologické antropologie je problematika enkulturace a výchovných stylů, stejně tak tematika emocí a etnopsychózy. V neposlední řadě jsme se zaměřili na vztah psychoanalýzy a antropologie. Psychologickou antropologii jsme tak představili jako další integrální antropologickou disciplínu, neboť i zde musíme brát v úvahu biologické a sociokulturní souvislosti.

Velmi těsný vztah s biologickou antropologií je pak patrný z několika následujících kapitol, především z kapitoly věnované klinické antropologii a antropologii pohybu a sportu. Klinická antropologie představuje široký vědní obor, úzce související s lékařstvím, který řadíme do aplikované antropologie. V jejím rámci jsme se zabývali biologicko-medicínskými východisky, zejména problematikou růstu a vývoje jedince, řízením a posuzováním růstu a vývoje, ve vazbě na jednotlivá ontogenetická období. Řešili jsme i poruchy růstu a vývoje, především pak problematiku obezity a metabolického syndromu, což je tematika úzce související také s antropologií pohybu. V kapitole věnované antropologii pohybu a sportu jsme se zabývali fyzickou antropologií ve sportu, antropometrickými charakteristikami zdravotního rizika v souvislosti s pohybovou aktivitou jedince, tj. i problematikou BMI, obvodu pasu, poměru pas/boky, stanovení podílu tělesného tuku, též komplexními metodami stanovení tělesného složení, stanovením somatotypu, predikcí motorické výkonnosti jedince a tělesné výšky, stejně tak problematikou držení těla a svalových dysbalancí a dalšími antropologickými charakteristikami. I zde jsou zřejmé možnosti aplikace do praxe, včetně exaktních aplikovaných výzkumů.

Ukázkovými příklady integrální antropologie jsou i antropologie sexuality, antropologie mateřství a antropologie umírání a smrti. Především na kapitole věnované antropologii sexuality jsme demonstrovali vyvážené propojení biologické a sociokulturní (implicitně i spirituální) stránky člověka. Prvním přístupem zde představeným tedy bylo studium biologických základů sexuality, směřující k hledání a definování lidské sexuální přirozenosti, druhým pak ryzí sociální a kulturní konstruktivismus, který sexualitu studuje v jejich historických proměnách. Věnovali jsme se zde dichotomii lidské sexuality, muži a ženě, coby základním sexuálními subjektům, mužské a ženské sexuální roli, otázkám sexuální identifikace (identity), sexuální orientace, též problematice sexuálních emocí. Analyzovali jsme základní modely lidské sexuality, zabývali jsme se tematikou vlastního sexuálního chování, a to jak v dětství a v dospívání, tak v dospělosti.

V kapitole věnované antropologii mateřství jsme se zaměřili především na problematiku makrosomních plodů, ovšem v širších souvislostech, sociokulturní souvislosti nevyjímaje. Zaměřili jsme se jak na období předporodní, tak na samotný porod. Uvedli jsme zejména ty skutečnosti, jež

mají přímý vztah k biologické antropologii, která je v poslední době v úzkém propojení s genetikou člověka, s molekulární biologii a s proteomikou.

V interdisciplinárních souvislostech jsme se zabývali také antropologií umírání a smrti. Cílem této kapitoly bylo komplexně postihnout téma, které se dotýká každého z nás, seznámit čtenáře s problematikou umírání a smrti v euroamerické kultuře, se sebevražedným chováním jedinců a s kompenzací obou těchto jevů v naší společnosti. V textu jsme reflektovali historický pohled na umírání a smrt a uvedli jsme tři příklady interpretace pohřebního ritu z hlediska archeologické antropologie. Tato kapitola přinesla také nejnovější empirické údaje a kritický pohled na umírání a smrt v České republice v 21. století. Umíráním a smrtí jsme se však nezabývali pouze z historicko-sociologického hlediska, ale přiblížili jsme i sociálně-psychologické konotace spojené s koncem života. Na smrt člověka jsme pohlíželi též jako na zásadní problém pro pozůstalé.

Integrovanou antropologickou disciplínou je nepochybně také antropologie práva. V této kapitole jsme usilovali v prvé řadě o odpovědi na otázky, do jaké míry a jakým způsobem se právní antropologie proměnila od svých historických počátků až do současnosti, co determinovalo vznik současné právní antropologie, jaká je její aktuální koncepce a jak na právo nazírat empiricky. Řešili jsme zde také neobyčejně složitou problematiku střetů tradičních, zvykových práv, vázaných na lokální společnosti a kultury, s právy univerzálními, tj. všeobecnými lidskými právy.

S antropologií práva souvisí i politická antropologie, kterou je však třeba vidět v úzkém sepětí zejména s antropologií filozofickou, ale i ve vazbě na ekonomickou antropologii, antropologii průmyslu a obchodu a další příbuzné obory. V této kapitole jsme se zabývali vznikem a vývojem politické antropologie, její proměnou – od evolucionismu k funkcionalismu, posléze jejím odklonem od funkcionalismu a následným směřováním ke kulturní ekologii a k americkému neoevolucionismu. Analyzovali jsme tzv. procesuální přístup a teorii akce, teorii závislosti a teorii systémů. Značný prostor jsme věnovali problematice moci a analýze moci, zejména přínosu Michaela Foucaulta pro politickou antropologii. Za klíčovou můžeme považovat část práce věnovanou antropologii korupce, coby důležitému odvětví politické antropologie, a pasáž věnovanou antropologii institucí a antropologii vycházející z analýzy krize politických institucí v éře globalizace. V závěru jsme analyzovali aktuální stav marxisticky orientované politické antropologie a implikovali jsme další vývoj této integrované antropologické disciplíny.

Vymezení antropologie by nebylo úplné, kdybychom se nezmínili o teologické antropologii. Teologická antropologie sice představuje jednu ze subdisciplín systematické teologie, není však možné zahrnout ji do celku integrované antropologie. Teologická antropologie staví do středu pozornosti člověka jako *imago Dei*, tedy člověka stvořeného

ho k obrazu Božímu, jako osobu, u níž je nezbytné rozvíjet nejen stránku tělesnou, ale i duchovní. Teologická antropologie se vyvíjela v úzkém vztahu k antropologii filozofické, když za své přijala otázky po smyslu lidské existence, týkající se např. stvoření, smrti či spásy. Hodnoty, lidské ctnosti, mravnost a morálka jsou další témata, která zde nebyla opomenuta. Na příkladu vybraných myšlenek Jana Pavla II. a Benedikta XVI. jsme prezentovali pojetí člověka v současné křesťanské nauce. Zabývali jsme se též postavami Metoděje Habáně a Dominika Pecky, které můžeme považovat za klíčové osobnosti v české teologické antropologii.

Zajímavou antropologickou disciplínou je také antropologie průmyslu a obchodu, jejíž předmět zájmu se částečně překrývá s ekonomickou antropologií, s níž sdílí zájem o zkoumání sociálních a kulturních podmínek produkce a cirkulace komodit v určitém ekonomickém systému. V této kapitole jsme se zabývali nejen vznikem a vývojem této disciplíny a jejími hlavními představiteli, ale také výzkumnými projekty na tomto poli. Z těchto projektů je patrný silný příklon k aplikované antropologii, zejména díky aplikovaným výzkumům. Jejich cílem je přispět k řešení aktuálních praktických problémů, souvisejících s širokým spektrem jevů a procesů, ve vazbě na produkci zboží a služeb. Stejně tak jsme dospěli k závěru, že tento obor trpí tím, že dlouhodobě dává přednost provádění výzkumů v nezápadních společnostech či v subkulturách, v kontrakulturách nebo v subalterních komunitách na Západě.

V následující kapitole jsme se zabývali využitím antropologických poznatků v kriminalistické praxi, tedy pro forenzní účely. Věnovali jsme se především problematice stop, bertillonáže, daktyloskopie, analýzy DNA a dalších antropologických identifikačních metod, dále tematicce trasologie, písmonalectví, fonoskopie, odorologie a fyziodetekce. Existují však i další identifikační postupy, využívající celou řadu charakteristik člověka, ať už v oblasti vlastností somatických či behaviorálních, které nejsou pro kriminalistiku efektivní, z ekonomických či jiných důvodů. To ovšem neznamená, že je kriminalistika neuznává a nemůže je ve výjimečných případech využít.

Významnou a současně poměrně moderní subdisciplínou sociální a kulturní antropologie je antropologie města, resp. urbánní antropologie. V naší práci jsme se zabývali souvisejícími disciplínami a ranými inspiracemi antropologie města. Soustředili jsme se především na sociálně antropologickou manchesterskou školu, na české výzkumy města do konce 80. let 20. století a na institucionalizaci urbánní antropologie a její vývoj ve druhé polovině 20. století. Zaměřili jsme se také na etnologii a antropologii města v českých zemích od 90. let 20. století do současnosti. Urbánní antropologie přinesla a dosud přináší antropologické a etnologické obci řadu podnětů, jak v rovině teoretické, tak výzkumné, které jsme v naší práci rovněž naznačili.

Ve snaze o integrovanou koncepci antropologie jsme se zabývali také vizuální antropologií, tedy studiem viditelných projevů lidského bytí z perspektivy antropologického zájmu

o lidskou existenci. Takto obecné vymezení oboru obsahuje na straně jedné studium lidských interakcí skrze jejich viditelné a smysly vnímané projevy, na druhé straně i samotné vytváření vizuálních produktů, které tvoří součást konkrétní kultury. Viditelné projevy lidské kultury pak zahrnují materiální kulturu, předměty denní potřeby, tvary a barvy budov, uspořádání prostoru i člověkem utvářené krajiny, viditelné projevy nehmotné kultury, symbolické vizuální systémy a zobrazovací způsoby a techniky, včetně modalit šíření jejich výsledků. V naší práci jsme se zabývali především zobrazením těla a zobrazením společnosti, viditelnými projevy tvořivé lidské činnosti, smysly a myšlením, také pohledem, tím vším v souvislosti s vizuální antropologií, dále tematikou obratu k vizualitě, teoretickou reflexí oboru a zejména pak metodami, formami a koncepty vizuální antropologie.

Následující kapitolou, nejen s vizuální antropologií úzce související, je antropologie umění. Tato disciplína představuje tematickou oblast antropologie, která se zabývá výzkumem obsahu, struktury, formy, funkce a symbolického významu fenoménu umění a konkrétních uměleckých artefaktů v mezikulturní perspektivě. Zabývali jsme se zde zrozením antropologie umění, exotickým domorodým uměním v kontextu západního umění, antropologickým výzkumem domorodého umění do poloviny 20. století a také vývojovými proměnami antropologie umění ve druhé polovině 20. století. Na základě našich závěrů jsme predikovali budoucnost antropologie umění, předložili jsme naši vizi o dalším směřování této integrálně antropologické disciplíny. V koncepci integrální antropologie by neměla chybět ani antropologie ekologická. Pojímali jsme ji prostřednictvím klíčových termínů, kterými jsou ekosystém, ekologická nika, habitat a potravinové řetězce. V naší studii jsme se dále zabývali ekologickými zdroji a faktory rozšíření organismů v biosféře, předmětem a systematickou ekologie člověka, tj. i biologickou adaptací člověka a jeho kulturní adaptací, coby evoluční strategií lidstva, dále pak ideovými zdroji kulturní ekologie a klasickou kulturní ekologií. Analytickým způsobem jsme se věnovali kulturnímu materialismu a zrození „nové ekologické antropologie“. I v tomto případě jsou zřejmé styčné plochy s dalšími antropologickými disciplínami, biologickou a sociokulturní antropologií, antropologií archeologickou, evoluční a dalšími.

Další kapitolou naší knihy je studie věnovaná historické antropologii. K této disciplíně jsme přistoupili jako k subdisciplíně historie, která do svého zorného úhlu staví každodennost lidského života v různých dějinných obdobích. Věnovali jsme se tématům, která historická antropologie řeší, vztahu antropologie a historie, zejména pak vzniku historické školy *Annales*, mikrohistorii a v neposlední řadě také německé historiografii. Na základě dosud zkoumaného jsme implikovali další vývoj historické antropologie, coby moderní integrálně antropologické disciplíny.

Závěr knihy jsme věnovali pedagogické antropologii. Ke koncepci pedagogické antropologie je možno přistu-

povat v zásadě prostřednictvím dvou vzájemně se doplňujících přístupů. První z nich můžeme označit jako filozofický, myšlenkový, druhý pak jako přístup pragmaticky orientovaný, ve smyslu aplikace antropologie do konkrétního pedagogického prostředí. Oba tyto přístupy principiálně vycházejí z integrálně koncipované antropologie. Aplikace antropologických poznatků do výchovy a vzdělávání umožňuje antropologii pojmout nejen jako deskriptivní vědu o člověku, tedy o lidských vlastnostech, schopnostech, lidské různorodosti v teoretické rovině, ale také v pedagogické praxi, tedy jako vědu pomáhající, ba dokonce sloužící člověku v každodenních situacích. Náš koncept zahrnuje *Prolegomena k pedagogické antropologii* a historickou dimenzi této disciplíny. Věnovali jsme se také vzniku moderní pedagogické antropologie, zejména pak pedagogické antropologii Wilhelma Diltheye, Maxe Schellera, Martina Bubera a Richarda Rortyho. Člověk je zde představen jako *Homo educans et Homo educandus*. Nakonec jsme se zabývali možnostmi a limity antropologie na pedagogických fakultách. V závěrech této kapitoly jsme akcentovali antropologickou dimenzi výchovy, stejně tak pedagogickou dimenzi antropologie.

Vraťme se však k osobě Karla Máchy a k jeho koncepci integrální antropologie, z níž jsme v této knize v hrubých základech vycházeli. Protože „každá specializace věd, aby nevybočila z mezí normálu, předpokládá integraci, spolu s typem vědce charakterizovaným jako ‚specialista‘ musí kráčet ruku v ruce typ ‚generalita‘. *Non multa, sed multum* (*Ne mnohé, ale mnoho*): jeden zobecňující pohled může posloužit stovce specialistů“ (Mácha, 2004, s. 16).

V druhé polovině 20. století jsme se stali svědky prudkého vzestupu úrovně základního i aplikovaného výzkumu, v souvislosti s tím i nevídaného rozvoje vědeckých poznatků, a to ve všech technických a přírodovědných oborech, ale i v oborech ekonomických a humanitních a společenských. Zamysleme-li se nad příčinou tohoto jevu, zdá se pravděpodobné, že hrůzy válečných událostí, které postihly převážnou část Evropy, motivovaly všechny ekonomicky vyspělé státy k dobře míněné snaze zabránit opakování katastrofy podobného rozsahu. To podnítilo prudký rozvoj špičkových vojenských technologií a jejich vědecko-výzkumných základů, z čehož následně profitovaly i obory civilní, nejen technické a přírodovědné, ale i humanitní a společenskovední. Samozřejmě, že ne vše se odvíjelo od těchto vojenských aspektů, ale že na nebyvalém rozvoji vědy a techniky se podílely značnou měrou, je nepochybné. Ať tak či onak, tato expanze vědeckých a technických objevů, moderních technologií a poznatků v posledních desetiletích poznamenala také ty disciplíny, které více či méně souvisí s antropologií (molekulární biologie, genetika, biochemie, makromolekulární chemie, proteomika, optika, jaderná fyzika, statistika, demografie a mnohé další), neboť významným způsobem ovlivňují nejen život člověka coby jedince a tvora společenského a kulturního, ale i jeho životní prostředí.

Všechny tyto, jen namátkou jmenované obory jsou navíc segmentovány do dalších podoborů a specializací, což je jev nepochybně nutný, neboť bez něj by nebyl rozvoj těchto oborů možný, ale současně také jev kritizovaný, neboť díky tomu se často vytrácí schopnost vidět celek a dominují izolované zájmy specializované odbornosti. To může jít v některých oborech tak daleko, že se vytrácí a je podceňován všeobecný rozhled natolik, že to vede k jakési „omezené kulturnosti“ nebo až „nekulturnosti“, ke ztrátě nadhledu a vzniku tzv. fachidiocie, se ztrátou schopnosti vnímat a rozvíjet paradigmaty základních oborů. Schopnost vytvářet nebo rozvíjet paradigmaty vědeckých disciplín by měla vždy vycházet především ze širokého všeobecného vzdělání a z pohledu na vědu, techniku, ekonomiku a kulturu v neširším slova smyslu. Už proto, že každá věda jako taková je hodnotově neutrální, není ani dobrá, ani špatná, neboť vždy záleží na tom, jakým způsobem a k jakému účelu je použita.

Domníváme se, že pro dostatečné zdůvodnění naší premisy, že antropologie musí být integrální, stačí použít zjednodušené klasifikační dělení antropologických oborů na technicko-přírodovědné a společensko-humanitní, neboť z takového dělení sice implicitně, avšak dostatečně instruktivně vyplývá poznání, že všechny tyto disciplíny, ve vztahu k člověku a tím i k antropologii, se vzájemně prolínají, a to nejen v rovině metodologické a empirické, ale i etické. Vždyť mnohé odborné problémy, technologické, medicínské, ekonomické, ekologické a další, jichž jsme dnes svědky, nabývají i etický rozměr. V tomto směru se společenskovědní a humanitní obory do jisté míry liší od měřítek exaktních věd. Navíc tyto obory jsou často náchylné k náhlým změnám, někdy i v základních postulátech, což je významně odlišuje od technických a přírodovědných oborů. Právě rovnocenný podíl humanitních a společenskovědních oborů v oné antropologické mozaice akcentuje potřebnost morálních principů, nutnost morálního jednání, i když takové jednání nelze ani nařídit, ani vynutit nějakými nařízeními, instrukcemi či zákony.

Jinými slovy, etické zásady hrají v antropologii, podobně jako v medicíně, významnou roli, jako ve všech jiných vědách týkajících se člověka, nemají-li se dostat dříve nebo později na scénu.²⁰⁴ Vidíme však, že v této antropologické mozaice, v tomto konglomerátu věd, si ne všichni uvědomují, že etické normy musí mít v antropologických disciplínách stejnou, ne-li vyšší oprávněnost, než má odbornost sama, neboť představují jakési nadřazené hodnoty. Chování člověka sice je řízeno i genetickými vlivy, pudy, instinkty a podmíněnými reflexy, ale to všechno nemůže relativizovat jeho svobodnou vůli a nezbavuje jej to odpovědnosti za morální úroveň jeho jednání a chování. I když se jako jednotlivci i jako lidstvo ve smyslu společnosti jako celku obáváme ohrožení různými katastrofami přírodními, průmyslovými, ekonomickými či ekologickými, zdá se, že nejvíc bychom se měli obávat katastrof morálních, jejichž nejpádnejším důsledkem a dokladem jsou hrůzy, které se odehrály v sou-

vislosti s druhou světovou válkou, včetně holokaustu. Je to varování i pro dnešek, neboť jsme stále svědky toho, jak lidé, jednotlivci, skupiny či davy, zmanipulovaní různými mesiášskými politiky, médii či davy nespokojenců (lhostejno zda z důvodů sociálních, náboženských, národnostních či rasových), páchají odsouzeníhodné činy. Ve své podstatě tyto činy vyplývají z absence dnes obecně uznávaných, základních morálních a etických hodnot, ať už na úrovni jednotlivce, skupiny či celé společnosti. Jako by se v nás vytrácely jakési „receptory“ pro rozlišování toho, co je správné. Tvrdíme, že postmodernistické zrelativizování hodnot a ztráta autority je charakteristikou společnosti 21. století, avšak současně dodáváme, že stejně tak může jít o prosazení nových hodnot, jako je např. pluralita. Tato skutečnost ukazuje na význam a potřebnost uplatnění pedagogické antropologie v rámci komplexu všech disciplín integrální antropologie, neboť jedině od správné a účinné výchovy v rodině a ve škole lze v tomto směru očekávat lepší šance pro budoucnost. Proto jsme také jako poslední kapitolu zařadili kapitolu věnovanou pedagogické antropologii.

Hannah Arendtová (1906–1975) k otázce a k významu autority ve své knize *Krise kultury* (1994) uvádí: „Plní-li autorita stejnou funkci jako násilí – že totiž nutí lidi k poslušnosti –, pak je autorita násilí. Zde se opět shledáváme s těmi, kdo se staví za návrat k autoritě a domnívají se, že problémy masové společnosti lze vyřešit pouze obnovením vztahu příkaz – poslušnost, i s těmi, kdo věří, že masová společnost si může vládnout sama jako každé jiné sociální těleso. Opět se obě strany shodují v jednom podstatném bodě: autorita je všechno to, co lidi nutí k poslušnosti. Všichni, kdo označují moderní diktatury za ‚autoritativní‘ nebo mylně považují totalitarismus za autoritářskou strukturu, implicitně položili rovnítko mezi násilím a autoritou. Sem patří konzervativci, kteří vzestup diktatur v našem století vysvětlují potřebou nalézt náhradu za autoritu. Jádro argumentu je vždy stejné: všechno se vztahuje k funkcionální souvislosti a použití násilí se chápe jako důkaz, že žádná společnost nemůže existovat jinak, než na autoritativním základě. Nebezpečí těchto závěrů nespočívá [...] pouze v tom, že vnáší do politiky sporná východiska a stírají hranice, které oddělují totalitarismus od ostatních forem vlády.“ Arendtová vyslovuje pochybnost o tom, „že ateismus je náhražkou náboženství a že může vykonávat stejnou funkci [...], že násilí může nahradit autoritu“ (Arendtová, 1994, s. 18). V téže kapitole nazvané *Co je autorita?* Arendtová uvádí: „Protože autorita, onen přívazek, který musel senát²⁰⁵ dodávat politickým rozhodnutím, není moc, uniká nám její povaha a zdá se nepochopitelná; v tomto ohledu se podobá moci soudní v systému vlády. I její síla je, jak Montesquieu říká, ‚jaksi nulová‘ (*en quelque facon nulle*), nicméně právě ona vytváří autoritu v konstitučních vládách. Mommsen tuto autoritu nazýval ‚více než radou, ale méně než příkazem, radou, kterou nelze dost dobře pominout‘. Mínil tím, že vůle a činy lidí jsou podobně jako u dětí vystaveny chybám a omylům, a proto potřebu-

jí „něco navíc“, jakési stvrzení radou starších. Autoritativní charakter přídávku spočívá v tom, že je pouhou radou, jež k tomu, aby byla vyslyšena, nepotřebuje formu rozkazu či nějakého vnějšího násilí“ (Arendtová, 1994, s. 41). Arendtovou citovaný Teodor Mommsen (1817–1903) považoval ve vztahu k autoritě morální jednání za splnitelný požadavek svobodného člověka, který by se měl splnit. Současně ale uvádí, že naplněn být nemusí. Laskavost, obětavost, přátelství apod. nelze ani nařídít, ani vynutit. Zákon požaduje občanskou slušnost, ale jednání, které zákon nezakazuje, vůbec nemusí být morální, např. nenávisť, pomstychtivost, chamtivost, závist. Morální zásady se v mysli člověka utvářejí výchovou, zkušenostmi a uvědoměním si toho, co je správné a co ne.

Z mozaiky antropologických disciplín (zdaleka ne zcela vyčerpávajícím způsobem výše vyjmenovaných) vyplývá, že antropologie musí být chápána integrálně, nemá-li se stát pouhým neorganickým „slepencem“ přírodovědných a společenských oborů, vzájemně mezi sebou jen formálně souvisejících nebo dokonce nesouvisejících. Předpokládáme, že právě takové pojetí této impozantní nauky o člově-

ku, vycházející z poznatků základních „kooperujících“ vědeckých oborů, může vést k podstatnému a v mnoha ohledech ještě k netušenému rozvoji poznání všeho, co se člověka a lidstva bytostně dotýká dnes a také v dohlédnutelné budoucnosti. Očekáváme, že tak by integrální antropologie mohla účinně přispět k řešení některých palčivých problémů dnešního člověka a lidstva.

V úvodu této knihy jsme se opírali o nejhlubší základy koncepce integrální antropologie Karla Máchy (srov. Mácha, 1965, 1966, 1968a, 1968b, a další Máchovy publikace k integrální antropologii). Jejich zhuštěným popisem naši práci také ukončíme. „Integrální antropologie nachází své *raison d'être* tam, kde si klade za cíl překlenout pluralistickou orientaci věd o člověku v jedné systémové koncepci, aplikabilní v dílčích badatelských zájmech a jsoucí vzhledem k nim v integrujícím postavení. V tomto úhlu, který se může zdát současně příliš skromný i příliš náročný, je poslání integrální antropologie“ (Mácha, 2002, s. 299). Máme naději, že touto knihou, s její osobitou koncepcí, kterou jsme zde odborné veřejnosti předložili, jsme k tomuto cíli nemalou měrou přispěli.

Summary

This professional publication presents one of the possible concepts of integral anthropology, that is, holistic science whose own core is an integration of diverse approaches to the study of humanity. The authors attempt to find answers to a key question, why should anthropology be integral. They do so through prism of their own professional erudition and expertise, through their interest and effort to gain insights into the substance of any given category or subcategory of anthropology, and also through their effort to find logical and still little known or less traditional causalities across anthropology in its broadest meaning.

The first chapter is dedicated to the complex subject of human body and disease as perceived from the stance of integral anthropology. In our work we factor in the biological essence of the body and embodiment, ever discussed questions of genetics, congenital versus contracted, and therefore also psychological, sociocultural and spiritual contexts of human somatics, which led us into the field of sociocultural anthropology and psychological anthropology. We also do not avoid questions related to human ethology. We view human body, health and disease also from historical perspective, in context of history of anthropology and medical science. In the genesis of anthropology and medical science, whose goal was the study of human body, we find numerous connecting points but also many disparities. We explore also sociocultural and spiritual determinants of health and disease, how they relate to the approach to health itself and health care, also to examining the causes of diseases, their diagnoses, treatment and nursing – even here of course through the prism of integral anthropology.

In continuation of this chapter we take a view a human as being first of all a *Homo socialis et Homo culturalis* who is influenced by society and culture to such a degree, that he in the end co-shapes and changes them both.

In broader and narrower sense we explore the society and culture, and therefore also the socialization and enculturation, the issues of ethnicity, also identity in multicultural and intercultural contexts. We especially focus on ethnology and the subject of consumer habits as strong cultural indicators and determinants of group and ethnic identity. We especially explore the anthropology of everyday life, through which we form a direct connection with ethnohistory and indirectly with numerous other disciplines of anthropology. We highlight the differences between “classical, traditional” and “contemporary, modern” sociocultural anthropology, and provide a hint of its possible future courses.

One of the next chapters is devoted to philosophical anthropology. We explore the principle questions of the existence of the human person and its holistic interpretation. From this prospective we must consider it as the foundation of integral anthropology. In this chapter we foremost examine the inception and evolution of philosophical anthropology, particularly the conception of the human person according to Max Scheler, Helmuth Plessner and Arnold Gehlen. Philosophical anthropology between existentialism and phenomenology builds on the work of Martin Heidegger, while the pursuit of anthropological constant in socially oriented philosophers is built on the personality of Herbert Marcuse. All these topics are included in our work. Our focus was also on a human person as an entity on the background of contemporary philosophy, by which we formed solid foundations for exploration of human person from other perspectives. One of them is a reconstruction of history on the basis of description and analysis of archeological material, including resolution of the question of relation between human person and artifact. One of the examples that we present is the means of attaching the spur to footwear in 9th century, followed by typical snaps as part

of men's clothing in the Middle Ages, and finally also the relation between medieval person and bulwark. The goal is to show a possible direction for archeological anthropology, its attention to an individual, and the use of historical biography. In relation to historical anthropology, there are also reactions to directions taken by historians and archeologists, social history, and their irreplaceable position in scientific discourse.

Archeological anthropology, and forensic anthropology as well, and biological anthropology in general is connected with the present question of applying new findings from genetics. We therefore explore the issues of working with DNA, we address the issue of degradation genetic material, preservation and contamination, and most importantly its actual use in anthropology, including issues of determining the gender and specific genes. We analyze the basic procedures and methods in human genetics, which are applicable in contemporary anthropology.

Genetics have indisputably an irreplaceable significance in evolutionary anthropology, closely tied with archeological anthropology. In chapter that is devoted to evolutionary anthropology we begin with a key question how and why a modern human being, species *Homo sapiens* came to existence. We discuss the question of the origin and evolution, its archaic forms and modern forms – Neanderthals and anatomically modern human being.

Among the fundamental and key topics in the entire history of anthropological thinking also belongs the subject of religion. Large part of empirical anthropological research therefore both directly or indirectly touched upon the religion and continues doing so. In our work we consequently explore also the anthropology of religion, orientalism, and the place of religion in the history of anthropology. We explore the issues of religious determination, religious rituals, research of religious communities in Czech society, and we also return to longstanding questions about the origin of religion – from cognitive and evolutionary viewpoint. The subject of the relationship between the person and religion permeates the entire anthropology, and we therefore deal with it to some degree in several other chapters as well.

The next interdisciplinary anthropological discipline that we address is linguistic anthropology. It is focused on research of language and speech in sociocultural context. We address the terminological clarification of this discipline in sense of searching for its name and contents, its evolution and main representatives, all both in Europe and the United States of America, but first by exploring the period of descriptive grammar and historical comparative linguistics. The key figures that we present in this part of our work are Franz Boas, Edward Sapir, Benjamin Lee Whorf and Bronislaw Malinowski. We follow by exploring the period of ethnographic communication and the period of so called cognitive pathway, and finally we present examples of research topics from linguistic anthropology

– specifically the conceptualization of colors, family relationships, and space.

We do not leave out neither the subject of psychological anthropology, its beginnings and further evolution and also its pioneers. We primarily concentrate especially on the school of “personality and culture” and its influence on anthropological thinking. We include also some critical objections against this school. Important part of psychological anthropology includes the issue of enculturation and educational styles, as well as topics of emotions and ethno-psychosis. Last but not least we focus on the relationship between psychoanalysis and anthropology. We present psychological anthropology as genuinely integral anthropological discipline because even here we must take into consideration biological and sociocultural contexts.

Several next chapters show apparent close ties with biological anthropology, which is obvious especially in a chapter devoted to clinical anthropology and anthropology of human movement and sport. Clinical anthropology represents broad scientific field closely connected to medical science, which we put in the category of applied anthropology. Within its framework we explore biological-medical solutions, namely the issues of growth and development of an individual, management and evaluation of growth and development, tied to individual ontogenetic periods. We address growth and developmental disorders, especially the issues of obesity and metabolic syndrome, which is a subject also closely related to anthropology of human movement.

In chapter that is devoted to anthropology of human movement and sport we look into physical anthropology in sport, anthropometric characteristics of health risk in relation to physical activity of an individual, including the issue of BMI, waist circumference, waist-hip ratio, determining the body fat index, and also complex methods for determining the body composition, determining the somatotype, prediction of body height and motoric performance of an individual, as well as issues related to body posture and muscular misbalance, and other anthropological characteristics. Even here are obvious the possibilities of application in practice, including exact applied research. Showcase examples of integral anthropology include also the anthropology of sexuality, anthropology of motherhood, and anthropology of dying and death. We demonstrate balanced interconnection between biological and sociocultural (implicit and spiritual) aspects of a human person, especially in the chapter that is devoted to anthropology of sexuality. The first approach consists of research of biological foundations of sexuality that is oriented on search and defining the natural human sexual behavior. The second approach is a genuine social and cultural constructivism, which studies sexuality in its historic transformations. Here we explore the dichotomy of

human sexuality. We also explore the man and a woman as fundamental sexual subjects, we explore male and female sexual roles, questions of sexual identification (identity), sexual orientation, and also issues of venereal diseases. We analyze fundamental models of human sexuality, and also explore the subject of sexual behavior during childhood, adolescence, and adulthood.

In chapter devoted to anthropology of maternity we focus especially on issues of fetal macrosomia but in broader contexts, including the sociocultural context. We focus on prenatal period as well as child delivery. We naturally present the facts that are directly related to biological anthropology, which has been recently closely linked with the genetics of human being and with molecular biology.

In interdisciplinary context we explore also the anthropology of dying and death. The goal of this chapter is to comprehensively cover the subject that concerns each of us, and to familiarize the reader with the concept of dying and death in Euro-American culture, with suicidal behavior of individuals, and with compensation of both these phenomena in our society. In our text we reflect upon the historical perspective of dying and death, and we show three examples of interpretation of mortuary rites from the perspective of archeological anthropology. This chapter also presents the most recent empirical data and critical view of dying and death in the Czech Republic in 21st century. We are concerned with dying and death not only from history-sociological point of view. We also draw upon socio-psychological connotations that are connected with the end of human life. We also perceive the death of human being as the fundamental problem for the mourners.

One of the integrally conceived disciplines of anthropology is without a doubt the anthropology of law. In this chapter we first of all strive to answer questions such as how and to what degree has the legal anthropology changed from its historical beginnings to the present days, what is its actual concept, and how to view the law empirically. Here we also examine the unusually complex issues of conflicts between traditional customary law tied to local society and culture, and universal law, that is, general human rights.

The anthropology of law is also associated with political anthropology, which in turn needs to be viewed as closely linked especially with philosophical anthropology, but also with economic anthropology, anthropology of industry and commerce, and other related fields. In this chapter we are concerned with the origin and evolution of political anthropology, its conversion from evolutionism to functionalism, and finally its diversion from functionalism to following the course of cultural ecology and American neoevolutionism. We analyze the so-called procedural approach and the theory of action, theory of dependence and theory of systems. We devote considerable space to the issues of power and analysis of power, especially

Michael Foucault's contribution to political anthropology. As the key part could be considered the work concerning the anthropology of corruption, an important branch of political anthropology, and the passage that concerns the anthropology of institutions and anthropology that had originated from the analysis of crisis of political institutions in era of globalization. In closing arguments we analyze the actual status of pro-Marxist political anthropology, and we imply the next evolution of this integrally conceived discipline of anthropology.

The demarcation of anthropology would not be complete without mentioning the theological anthropology. Theological anthropology represents only one of the sub-disciplines of systematic theology, but it cannot be omitted from its inclusion in integral anthropology. Theological anthropology puts in its center a human being as *imago Dei*, that is, a human created in the image of God, a human that needs to cultivate not only the body but also the spirit as well. Theological anthropology evolved in close ties with philosophical anthropology when it assumed as its own the questions concerning the meaning of human existence and question concerning for example the creation, death or redemption. Values, human virtues, morale and morality are other topics that were not omitted. Based on an example of selected thoughts of John Paul II and Benedict XVI we present a notion of a person in contemporary Christian teaching. We are also concerned with figures such as Metodej Haban and Dominik Pecka, who could be considered the key figures in Czech theological anthropology.

As an interesting discipline of anthropology could also be considered the anthropology of industry and commerce, whose center of interest overlaps with economic anthropology with which it shares the interest in examining the social and cultural conditions in production and circulation of commodities in a particular economic system. In this chapter we are concerned not only with the inception and evolution of this discipline, but also with its key representatives and their research projects in this field. In these projects is obvious a strong inclination towards applied anthropology, especially thanks to their applied research. Their goal was to contribute to the resolution of actual practical issues connected with a broad specter of phenomena and processes involved in production of goods and services. We also arrive to a conclusion that this field suffers from a long term preference for conducting research in non-Western societies or in subcultures, contra cultures or subaltern Western communities.

In the next chapter we explore the application of anthropological findings in criminal practice, such as forensics. We foremost deal with issues such as traces, Bertillonage, dactyloscopy, analysis of DNA, and other anthropological methods of identification. We further deal with topics from transology, graphology, phonoscopy, odorology and physiodetection. There are, however, other

methods of identification as well, which exploit a whole array of human characteristics from the field of somatic and behavioral sciences, but which are not considered efficient for economic or other reasons. This does not necessarily mean that criminology does not recognize them or could not apply them in special cases.

A significant and at the same time relatively modern sub discipline of social and cultural anthropology is the anthropology of cities, that is, urban anthropology. In our work we explore related disciplines and early inspirations of anthropology of cities. We focus mainly on Manchester school of social anthropology, on Czech research of cities before the end of the eighties in the 20th century, and on institutionalization of urban anthropology and its evolution in the second half of the 20th century. We focus also on ethnology and anthropology of city in the Czech lands from the nineties of the 20th century to the present days. Urban anthropology contributed and continues to contribute with numerous incentives both at theoretical and research level, which we also insinuate in our work.

In our effort for integral conception of anthropology we also deal with visual anthropology, which studies visible manifestations of humanity from the prospective of anthropological interest in human existence. This general delineation of this field encompasses on one side studies of human interactions by means of visible and through senses perceived displays, and on another side encompasses the creation of visual products, which constitutes part of a specific culture. Visual manifestations of human culture encompass material culture, objects of daily use, shape and color of structures, arrangement of space alteration of landscape by people, visual manifestations of non-material culture, symbolic visual systems, portraying techniques and means, including modalities for conveying their products. In our work we explore mostly the depiction of body and depiction of society, visible manifestations of human creative activity, senses, thinking, and perceptions, – all in connection with visual anthropology. We also address topics of theoretical reflexion of the field, return to visuality, and methods, forms and concepts of visual anthropology.

The next chapter, which relates to not only the visual anthropology, is the anthropology of art. This discipline represents a thematic field of anthropology that encompasses the research of content, structure, form, function and symbolic meaning of the phenomenon of art and specific artistic artifacts from multicultural perspective. We look into the origins of the anthropology of art, exotic aboriginal art in the context of Western art, anthropological research of aboriginal art until the first half of the 20th century, and also developmental transformations of the anthropology of art in the second half of the 20th century. Based on our conclusions we offer a prediction of the future for the anthropology of art, and we present our vision for the future course for this integrally anthropological discipline.

In the concept of integral anthropology should not be absent the ecological anthropology. We approach it through the means of key terms such as ecosystem, ecological niche, habitat and food chain. In our study we further inquire into ecological resources, factors involved in the spread of organisms in biosphere, the subject and systematics of human ecology, that is, the biological adaptation of a human person and its cultural adaptation as an evolutionary strategy of humanity. We further look into the ideological sources of cultural ecology and classic cultural ecology. By means of analytical methods we explore cultural materialism and the birth of “new ecological anthropology”. Even in this case there are obvious contact planes with other fields of anthropology such as biological and sociocultural anthropology, archeological anthropology, evolutionary anthropology and others.

The next chapter is a study devoted to historical anthropology. We approach this discipline as a subfield of history with its view angle focused on everyday life of people in various periods of history. We explore topics that were the subject of historical anthropology. We also explore the relation between anthropology and history, the origins of the *Annales* school of history, microhistory, and last but not least the German historiography. On the basis of topics that were explored, we imply the future evolution of historic anthropology as a modern integral anthropological field.

The last part of the book is devoted to pedagogical anthropology. The concept of pedagogical anthropology can be approached essentially from two complementary methodologies. The first can be described as philosophical and thoughtful, while the other is pragmatically oriented and in the sense of applying the anthropology in specific pedagogical setting. Both these approaches in essence initiate from the integrally conceived anthropology. The application of anthropological findings in education and upbringing makes possible the perception of anthropology as not only descriptive science about human person, human characteristics, abilities, and diversity in theoretical level but also in pedagogical practice as a science that assists and even serves a person in everyday situations. Our concept encompasses *Prolegomena to Pedagogical Anthropology*, a historic dimension of this discipline. We examine the origins of modern pedagogical anthropology, namely the pedagogical anthropology of Wilhelm Dilthey, Max Scheler, Martin Buber and Richard Rorty. Human person is presented here as a *Homo educans et Homo educandus*. In conclusion we explore the possibilities and limitations of anthropology in faculties of pedagogy at universities. In our conclusions we accent the anthropological dimension of education as well as pedagogical dimension in anthropology.

Through this professional publication we offer our readers an insights into vastly broad and in many respects

at the same time very specialized discipline, which builds on a multidimensional approach to the study of a human being. Presented findings are based on conclusions from research, either our own or from other researchers, while we also rely on studies that are both theoretical and empirical, and on selective application of comparative approach. By means of partial, detailed conclusions that were made within the framework of individual chapters we arrived to the most general conclusion, which is that anthropology must be integral because otherwise we would

disclaim its fundamental paradigm. This paradigm is, however, often not explicitly expressed and is eluding not only the laics but also the professionals and sometimes even the anthropologists themselves. While they stay focused on their own specialty, anthropologists more than once lose the ability to approach a human being in its entirety, complexness and complexity. We believe that findings that are here presented will make their journey to making this discovery easier.

Profily autorů

Mjr. Ing. Jan Aufart – chemik, vedoucí Odboru kriminalistické techniky a expertiz Krajského ředitelství Moravskoslezského kraje Policie České republiky. Vystudoval Vysokou školu chemicko-technologickou v Pardubicích, kde v roce 1978 absolvoval na katedře analytické chemie. Základní vojenskou službu strávil výukou chemie na vojenském učilišti a nadále se svému oboru věnoval po jejím ukončení u Ostravské kriminální policie. V roce 1986 nastoupil na forenzní pracoviště policie a od té doby se zabývá forenzní problematikou. Je autorem a spoluautorem studijních opor pro studenty katedry intenzivní medicíny a forenzních oborů ostravské Lékařské fakulty, kde také externě vyučuje základy kriminalistiky a kriminalistickou techniku.

Kontakt: Policie České republiky, Krajské ředitelství Moravskoslezského kraje, Odbor kriminalistických a technických expertíz, Frýdek-Místek;
e-mail: jan.aufart@pcr.cz

Mgr. Kateřina Boberová, Ph.D. – antropoložka. Po gymnáziu T. G. Masaryka v Litvínově absolvovala magisterské studium oboru *Antropologie* v Ústavu antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity v Brně. V roce 2012 ve stejném ústavu obhájila doktorskou disertační práci s názvem *Genetická studie lidí z jižního předhradí Břeclav – Pohansko. Využití genetických analýz pro určení pohlaví u fragmentárních kosterních pozůstatků*. Je zaměstnána v Laboratoři biologické a molekulární antropologie, Ústavu experimentální biologie Přírodovědecké fakulty MU v Brně. Dlouhodobě se věnuje studiu genetiky historických populací. Práce na toto téma publikovala v domácím i zahraničním odborném tisku. Výsledky své výzkumné činnosti prezentovala na zahraničních i domácích konferencích. Zúčastnila se terénních výzkumů kosterních pozůstatků: „české královny Konstancie Uherské“ v Předklášteří u Tiš-

nova, výzkumu kostnice v kostele sv. Jakuba v Brně a archeologického výzkumu v Divákách. Na Přírodovědecké fakultě MU vyučuje kurzy molekulární antropologie, biologie člověka, antropologie pro archeology a terénní práce v molekulární antropologii pro studenty antropogenetiky, biologie, antropologie a archeologie. Je školitelkou bakalářských a magisterských prací ve studijním směru *Antropogenetika*. Je členkou České společnosti antropologické.

Kontakt: Masarykova univerzita v Brně, Přírodovědecká fakulta, Ústav experimentální biologie, Laboratoř biologické a molekulární antropologie;
e-mail: boberova@sci.muni.cz

Doc. Mgr. Martina Cichá, Ph.D. – všeobecná sestra, antropoložka a pedagožka. Po střední zdravotnické škole a nemocniční praxi sestry absolvovala magisterské studium oboru *Učitelství odborných předmětů pro střední zdravotnické školy* (aprobace somatologie, ošetřovatelství, psychologie) na Pedagogické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci. Na téže fakultě v roce 2004 ukončila doktorské studium oboru *Antropologie* a v roce 2007 habilitovala v oboru *Pedagogika*. V kontextu s tématy disertační a habilitační práce se v badatelské a publikační oblasti věnovala zejména tematice multikulturalismu a multikulturní výchovy. Svůj odborný zájem soustředila také na aplikaci antropologických poznatků pro potřeby pomáhajících profesí, zejména zdravotnických a sociálních pracovníků. Aktuálně působí na katedře sociologie, andragogiky a kulturní antropologie Filozofické fakulty UP v Olomouci a v Ústavu zdravotnických věd Fakulty humanitních studií Univerzity Tomáše Bati ve Zlíně. Na těchto pracovištích vyučuje, mimo jiné, předměty se zaměřením na biologickou a sociokulturní antropologii. Je spoluautorkou několika monografií, např. *Vybrané fyziologické ukazatele u pubescentů a adolescentů ve vztahu ke kardiovaskulárním chorobám* (2005, spoluautor:

R. Goldmann); *Rasismus, antisemitismus, holocaust* (2011, editor: M. Kryl, spoluautoři: M. Kryl, T. Velímský, V. Blodig, D. Krčmář); *Jinakost, předsudky, multikulturalismus* (2012, spoluautorky: A. Preissová Krejčí, L. Gulová), autorkou nebo spoluautorkou mnoha odborných studií v tuzemských i zahraničních časopisech, odborných článků ve sbornících z konferencí a studijních textů. Jako spoluřešitelka se podílela na řešení několika projektů, např. výzkumného záměru MSM 154100020 *Výzkum somatického a psychického stavu populace ČR s aplikacemi v antropagogice, pedagogické psychologii, klinické antropologii a ergonomii* (2000–2004); GA ČR č. 406/07/1248 *Sdílení sociálních znalostí pracovníků pomáhajících profesí v procesu péče o seniory* (2008–2010); OPVK CZ.1.07/1.2.00/14.0024 – Protipředsudkové workshopy pro žáky základních a středních škol se zaměřením na multikulturní výchovu (2010–2013) a dalších. Jako hlavní řešitelka řešila např. projekt FRVŠ 1640/2005/F5/a *Multikulturní výchova v antropologii národnostních a etnických menšin jako součást kulturní a sociální antropologie – inovace* (2005). Aktuálně je hlavní řešitelkou projektu SGS FF_2013_069 *Mýty a pověry v každodennosti obyvatel ukrajinského Polesí a Zakarpátí* (2013–2014).

Kontakt: Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta, katedra sociologie, andragogiky a kulturní antropologie; e-mail: martina.cicha@upol.cz

Mgr. Zlatica Dorková, Ph.D. – všeobecná sestra, zdravotně sociální pracovníce, antropoložka a pedagožka. Po střední zdravotnické škole absolvovala magisterské studium oboru *Učitelství sociálních a zdravotních předmětů pro střední odborné školy* na Pedagogické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci. Na téže fakultě v roce 2008 ukončila doktorské studium v oboru *Antropologie*. V rámci disertační práce se zabývala pohřebními rituály v moderní době a jejich sociokulturní perspektivou. Svou pedagogickou a vědecko-výzkumnou činnost orientuje na problematiku umírání, smrti a pohřebních rituálů. Je certifikovanou poradkyní pro pozůstalé. Podporuje filozofii důstojného umírání u zdravotnických a sociálních pracovníků a podílí se na detabuizaci smrti v české společnosti. V současné době působí v Ústavu zdravotnických věd Fakulty humanitních studií UTB ve Zlíně. Je autorkou mnoha odborných studií v tuzemských i zahraničních časopisech, odborných článků ve sbornících z konferencí a studijních textů.

Kontakt: Univerzita Tomáše Bati ve Zlíně, Fakulta humanitních studií, Ústav zdravotnických věd; e-mail: dorkova@fhs.utb.cz

Kpt. Ing. Veronika Gazdová, Ph.D. – kriminalistický expert v oblasti genetiky. Po jazykovém gymnáziu v Ostravě absolvovala magisterské studium oboru *Zootechnika, specializace genetiky zvířat* na Agronomické fakultě tehdejší Mendelovy zemědělské a lesnické univerzity v Brně. Na

téže fakultě v roce 2007 ukončila doktorské studium oboru *Molekulární biologie a genetiky*. V rámci studia pracovala na pracovišti Molekulární embryologie v Ústavu experimentální medicíny Akademie věd ČR, kde byly jejím hlavním tématem lidské embryonální kmenové buňky a možnost jejich léčebného využití. Po ukončení studií pracovala jako vědecko-technický pracovník v Laboratoři molekulární genetiky Onkologického centra J. G. Mendela v Novém Jičíně, kde se její profesní zájem soustředil na klinickou a prenatalní diagnostiku. Aktuálně působí v Odboru kriminalistických a technických expertíz ve Frýdku-Místku, spadajícím pod působnost Policie ČR. Náplní její práce je objašňování trestných činů pomocí analýzy DNA. Především v období studií je autorkou či spoluautorkou několika odborných článků v časopisech a ve sbornících z konferencí. Je aktivní členkou Československé společnosti forenzních genetiků s aktivní účastí na mezinárodních konferencích.

Kontakt: Policie České republiky, Krajské ředitelství Moravskoslezského kraje, Odbor kriminalistických a technických expertíz, Frýdek-Místek; e-mail: gazdover@seznam.cz

Doc. PhDr. PaedDr. Miroslav Gejdoš, Ph.D. – pedagog. Po absolvování gymnázia (1978) pracoval jako vychovatel a tělovýchovný instruktor a v letech 1984–2000 jako vychovatel v dětském domově. V letech 1988–1994 studoval na Univerzitě Mateja Bela v Banské Bystrici, kde obhájil magisterskou práci *Pedagogické názory don Bosca*. Po ukončení pokračoval v postgraduálním studiu na Pedagogické fakultě Univerzity Komenského v Bratislavě obor *Speciální pedagogika*. V roce 2000 ukončil na UMB v Banské Bystrici doktorské studium z oboru *Filozofie* (PhDr.) a v roce 2002 doktorské studium na Pedagogické fakultě Katolické univerzity v Ružomberku z oboru *Předškolní pedagogika* (PaedDr.). Následně v roce 2004 po obhájení doktorandské práce získal na Katolické univerzitě v Lublinu, Fakultě humanitních a společenských věd titul Ph.D. v oboru *Pedagogika*. V roce 2010 habilitoval na Pedagogické fakultě Univerzity Konstantína Filozofa v Nitře v oboru *Pedagogika*. V kontextu svých studií se výzkumně a publikačně věnuje historii a dějinám školství na Slovensku. Zpracoval např. genezi prvního Učitelského ústavu v Uhrách, analyzoval první učebnici pedagogiky na území Slovenska (z r. 1820). Svůj odborný a badatelský zájem soustředí na pedagogickou antropologii německých autorů. V současnosti působí jako vedoucí katedry pedagogiky a psychologie na PF a FF KU v Ružomberku. Vyučuje předměty zaměřené na dějiny školství a pedagogiky, pedagogickou antropologii a pedagogickou diagnostiku. Je autorem monografií, odborných studií doma i v zahraničí. V rámci programu Erasmus přednášel na Ostravské univerzitě v Ostravě, na Pedagogické fakultě Masarykovy univerzity v Brně, na Pedagogické univerzitě v Krakově a na Univerzitě Rijeka.

**Kontakt: Katolická univerzita v Ružomberku,
Pedagogická fakulta, katedra pedagogiky a psychologie;
e-mail: miroslav.gejdos@ku.sk**

MUDr. Radoslav Goldmann – lékař se zaměřením na interní medicínu. Po reálném gymnáziu v Brně vystudoval Lékařskou fakultu Masarykovy univerzity v Brně, obor *Všeobecné lékařství*. Má dvě atestace v oboru *Vnitřní lékařství* (1961, 1967). V rámci své profesní dráhy se věnoval zejména kardiologii a diabetologii. Více než 50 let pracuje v nemocnici v Českém Těšíně. Z kádrových důvodů nemohl vykonávat funkci primáře. Primářem interního oddělení se stal až po roce 1989 a v této funkci setrval osm let, až do svého odchodu do důchodu. Stále se věnuje klinické praxi, nyní v interní ambulanci. V letech 1997–2007 působil jako odborný asistent na katedře antropologie a zdravotní pedagogické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci, kde vyučoval předměty biologického, medicínského a zdravotně sociálního zaměření. Od roku 1982 působí jako soudní znalec v oboru *Zdravotnictví*, odvětví *Interna*. Publikoval v odborných, převážně medicínských časopisech. Je také spoluautorem několika monografických publikací, učebnic a studijních textů.

**Kontakt: Nemocnice v Českém Těšíně;
e-mail: goldmannr@seznam.cz**

Mgr. Michaela Konopíková – antropoložka. Po gymnáziu absolvovala magisterské studium *Kulturologie* na katedře Teorie kultury Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, kde v současné době pokračuje v doktorském studiu v Ústavu etnologie. Předmětem její připravované disertační práce je oblast antropologie turismu a globalizační procesy v kontextu země globálního Jihu. Zvláštní pozornost věnuje oblasti severní Afriky, v letech 2009, 2011, 2012 realizovala terénní výzkumy mezi berberským obyvatelstvem v oblasti Vysokého Atlasu v Maroku.

**Kontakt: Univerzita Karlova v Praze,
Filozofická fakulta, Ústav etnologie;
e-mail: michaela.konopikova@gmail.com**

PhDr. Bc. Pavla Kudlová, Ph.D. – všeobecná sestra, edukátor v diabetologii a pedagožka. Po střední zdravotnické škole a praxi sestry absolvovala bakalářské studium oboru *Ošetrovatelství* na Lékařské fakultě v Olomouci, nezávisle pak vystudovala magisterské studium oboru *Učitelství odborných předmětů pro střední zdravotnické školy* (aprobace somatologie, ošetrovatelství, psychologie) na Pedagogické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci. V roce 2008 ukončila doktorské studium oboru *Ošetrovatelství* na Univerzitě Komenského v Bratislavě, Jesseniově lékařské fakultě v Martině a v roce 2013 se ještě rozhodla pro rigorózní zkoušku z oboru *Ošetrovatelství* na Fakultě oše-

třovatelství a zdravotnických odborných studií Slovenské zdravotnické univerzity v Bratislavě (zakončeno PhDr.). Absolvovala certifikované kurzy a jiné vzdělávací aktivity zejména v diabetologii, dietoterapii a v hojení ran. Od bakalářské práce se věnuje tématům edukace, diabetologii a chronickým ranám. Aktuálně působí v Ústavu zdravotnických věd Fakulty humanitních studií UTB ve Zlíně. Na tomto pracovišti vyučuje mj. předměty se zaměřením na teoretické a klinické ošetrovatelství. Je spoluautorkou několika monografií (např. *Multikulturní ošetrovatelství II*), překladatelkou publikace NANDA-I ošetrovatelských diagnóz 2009–2011 a 2012–2014, spoluautorkou mnoha odborných studií v tuzemských i zahraničních časopisech, odborných článků ve sbornících z konferencí a studijních textů, editorkou několika recenzovaných sborníků.

**Kontakt: Univerzita Tomáše Bati ve Zlíně,
Fakulta humanitních studií, Ústav zdravotnických věd;
e-mail: pavla.kudlova@fhs.utb.cz**

Doc. PhDr. Dušan Lužný, Dr. – sociolog, religionista a antropolog. Vystudoval sociologii na Masarykově univerzitě v Brně (tehdy Univerzita Jana Evangelisty Purkyně) a doktorát získal v roce 1996 ze *Sociologie* na téže univerzitě prací o metodologii výzkumu nových náboženských hnutí. V roce 2001 se habilitoval na Univerzitě Palackého v Olomouci v oboru *Filozofie* prací *Moderní společnost a náboženství: Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Dlouhodobě se věnuje teoretickým a metodologickým otázkám výzkumu náboženství, především netradiční religiozity. Realizoval několik empirických výzkumů, v nichž se zaměřuje např. na studium nových forem buddhismu a hinduismu na Západě, včetně české společnosti. Aktuálně působí na katedře sociologie, andragogiky a kulturní antropologie Filozofické fakulty UP v Olomouci. Je autorem několika monografií a řady časopiseckých studií.

**Kontakt: Univerzita Palackého v Olomouci,
Filozofická fakulta, katedra sociologie, andragogiky
a kulturní antropologie; e-mail: dusan.luzny@upol.cz**

Mgr. Jana Máčalová – studentka doktorského studijního programu oboru *České dějiny* na katedře historie Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci. Na téže univerzitě absolvovala v roce 2011 bakalářské studium *Kulturní antropologie* a v roce 2012 bakalářské studium *Historie*. V roce 2014 získala titul magistra v oborech *Sociologie – Andragogika* (s profilací sociální práce). V jejích závěrečných pracích je s ohledem na její odborné zaměření patrný interdisciplinární (zejména antropologicko-historický) přístup, přičemž vycházela z vlastních kvalitativních výzkumných šetření. Také téma její disertační práce (*Historicko-sociologický odkaz prof. PhDr. Miloslava Trapla*) je založeno na kombinaci metod historických a sociologických, obohacených o přístupy kulturně-antropologické.

Podílí se na řadě projektů, v letech 2013–2014 realizovala v rámci jednoho z nich (SGS FF_2013_069 *Mýty a pověry v každodennosti obyvatel ukrajinského Polesí a Zakarpatí*, hlavní řešitelka: Martina Cichá) výzkum na Ukrajině v oblasti Zakarpatí, na jehož zpracování bude dále participovat. Mj. působí jako lektor multikulturních workshopů pro žáky základních a středních škol.

**Kontakt: Univerzita Palackého v Olomouci,
Filozofická fakulta, katedra historie;
e-mail: jana.macalova@gmail.com**

Dott. Giuseppe Maiello, Ph.D. – sociální a kulturní antropolog. Po vědeckém gymnáziu v Neapoli absolvoval magisterské studium v oboru *Politické vědy* (specializace *Východní Evropa*) na Università degli studi di Napoli L'Orientale. Na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze ukončil v roce 2003 doktorské studium oboru *Slovanská filologie*. Aktuálně působí na katedře marketingové komunikace Fakulty sociálních studií Vysoké školy finanční a správní v Praze, v Ústavu marketingových komunikací Fakulty multimediálních komunikací Univerzity Tomáše Bati ve Zlíně a v Ústavu evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně. K problematice politické antropologie a antropologie korupce měl v roce 2013 vystoupení v rámci *Radical left Conference* na Södertörns högskola ve Stockholmu a *Antropologického semináře* Ústavu antropologie Přírodovědecké fakulty MU v Brně.

**Kontakt: Univerzita Tomáše Bati ve Zlíně,
Fakulta multimediálních komunikací,
Ústav marketingových komunikací;
e-mail: Giuseppe.Maiello@seznam.cz**

Doc. MgA. Tomáš Petráň, Ph.D. – režisér, kameraman, producent, vysokoškolský pedagog. Po studiích na katedře dokumentární tvorby Filmové a televizní fakulty Akademie múzických umění v Praze a na *École nationale supérieure Louis-Lumière* v Paříži nastoupil v roce 1990 dráhu režiséra a kameramana, posléze z nezbytnosti i nezávislého producenta. Po množství televizních pořadů, hudebních a divadelních přenosů, pořadů pro děti a televizních dokumentárních filmů se postupně vymežil vůči televizní produkci a ve vlastní produkční společnosti se specializoval na filmovou spolupráci s badateli v oblasti společenských věd (s etnology, archeology, historiky) a na filmy zpochybňující hranici mezi dokumentem a fikcí. Spolupráci s vědci rozvíjí i v oblasti vytváření muzejních expozic a v následné teoretické reflexi role muzea ve společnosti. Vytvořil množství etnografických filmů ve spolupráci s Etnologickým ústavem Akademie věd ČR i s dalšími institucemi. Publikáční činnost zahrnuje monografii a několik článků o vizuální antropologii a etnografickém filmu a teoretické filmové studie. Pedagogicky působil na FAMU a na katedře sociálních

věd Fakulty filozofické Univerzity Pardubice i jako lektor mnoha mezinárodních workshopů pro filmové profesionály či studenty filmových škol.

**Kontakt: Univerzita Pardubice, Filozofická fakulta,
katedra sociálních věd;
e-mail: tomas.petran@kultinfo.cz**

Prof. PhDr. JUDr. Leopold Pospíšil, Ph.D., DSc. – právník, antropolog a sociolog. Po studiu reálného gymnázia studoval *práva* na Právnické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. V roce 1948 emigroval, krátce studoval i v Německu, poté se dostal do USA, kde v Salemu na Willamette University studoval *sociologii* a posléze v Eugene, na University of Oregon, *antropologii*. Ve studiu antropologie pokračoval i na Yale University v New Havenu, kde potom také v letech 1956–1993 působil jako pedagog a badatel, nakonec jako univerzitní profesor. Nyní je jejím emeritním profesorem. Na Yale pracoval také jako kurátor antropologického oddělení Peabody Museum. Je prvním Čechem, který se dostal ke kmeni Kapauků na Nové Guinei. Zabýval se také kulturami Eskymáků Nunamiut a Indiánů Hopi. Zkoumal též tyrolské sedláky v rakouském Obernbergu. Ve svých pracích se věnoval zejména antropologii a etnologii práva. Stal se členem rady amerických vědeckých společností, mimo jiné také National Academy of Sciences. Byl také poradcem několika amerických prezidentů pro otázky lidských práv. Několik let byl předsedou Společnosti pro vědy a umění. Přednáší na našich i světových univerzitách. Je autorem nepřeberného množství vědeckých prací a knih, laureátem 31 čestných vědeckých hodností a mnoha dalších prestižních ocenění.

**Kontakt: 554 Orange Street, New Haven,
Connecticut, 06511 USA**

Mgr. Andrea Preissová Krejčí, Ph.D. – antropoložka a filozofka. Po magisterském studiu oborů *Filozofie – Historie* na Filozofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci absolvovala na Pedagogické fakultě téže univerzity doktorské studium z *Antropologie*. Působí jako odborná asistentka na katedře sociologie, andragogiky a kulturní antropologie FF UP v Olomouci, stála u počátku vzniku oboru Kulturní antropologie a dosud se podílí na jeho rozvoji. Pro své studenty přednáší filozofické a filozoficko-antropologické disciplíny a předměty zaměřené na multikulturní problematiku či metodologii výzkumu. V současnosti mj. vede výzkumný tým na Zakarpatské Ukrajině, s nímž zkoumá mýty a pověry v každodennosti tamějších obyvatel. V průběhu posledního desetiletí se její vědecký zájem přesunul od hodnotové orientace mládeže a integrální antropologie, který vycházel ze zaměření její disertační práce, k multikulturní výchově a problematice multikulturní ideologie. Je autorkou či spoluautorkou několika monografií, řady článků v odborných časopisech i příspěvků ve

sbornících a řešitelkou mnoha projektů (např. *SGS Multikulturalismus v pedagogické praxi – rozvoj toleranční nebo xenofobní společnosti?*, 2014–2016; *OPVK Protipředsudkové workshopy pro žáky základních a středních škol se zaměřením na multikulturní výchovu*, 2010–2013; *FPVČ FF UP – Multikulturalismus – ztracené paradigma?*, 2012–2014). Z předcházející publikační činnosti autorky vybíráme: *Multikulturalismus – ztracené paradigma?* (2014), *Koncept ve vzdělávání a výchově v České republice* In *Sociální exkluze v multikulturních společnostech* (2013, editoři: A. Preissová Krejčí, R. Juárez Toledo), *Narativní analýza* In *Výzkumné metody v pedagogické praxi* (2013, editoři: L. Gulová, R. Šíp), *Jinakost, předsudky, multikulturalismus* (2012, spoluautoři: M. Cichá a L. Gulová).

Kontakt: Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta, katedra sociologie, andragogiky a kulturní antropologie;
e-mail: andrea.preissova@upol.cz

PhDr. Barbora Půtová, Ph.D. et Ph.D. – historička umění a kulturní antropoložka působící na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Zabývá se dějinami kultury a umění s důrazem na studium západoevropského symbolismu a dekadence a výzkumy mladopaleolitického umění. Provádí komparativní terénní paleoantropologické výzkumy na území Portugalska a Francie. Ve spolupráci s antropologem a kulturologem Václavem Soukupem a předními zahraničními prehistoriky, paleoantropology a archeology v rámci mezinárodního projektu analyzuje fenomén geneze umění, kreativity a lidské imaginace. Její práce věnované umění dekadence a symbolismu jsou věnovány interdisciplinární interpretaci vztahů mezi krásnou literaturou a výtvarným uměním. V odborné monografii *Félicien Rops: enfant terrible dekadence* (2013) komplexně zpracovala život a uměleckou tvorbu jednoho z hlavních představitelů umělecké dekadence a symbolismu 19. století. Svými výzkumy, pedagogickou a publikační činností přispěla k etablování současné české antropologie umění a vizuální antropologie. Absolvovala zahraniční stáže na evropských univerzitách a muzeích (Universität Innsbruck, Universität zu Köln, Eberhard Karls Universität Tübingen, Weltkulturen Museum – Frankfurt am Main nebo Weltmuseum Wien), které využila ke zpracování odborné monografie *Benin: království ušlechtilého bronzu* (2012) věnované kultuře a umění afrického království Benin. Je autorkou nebo spoluautorkou řady vědeckých monografií a odborných studií publikovaných v tuzemských i zahraničních časopisech. Jako zakladatelka a kurátorka *Galerie pod schody FF UK* a *Spolku Královské cesty* usiluje jak o ochranu kulturního dědictví, tak o prezentaci současného výtvarného umění.

Kontakt: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav etnologie;
e-mail: barbora.putova@ff.cuni.cz

Mgr. Ludmila Reslerová, Ph.D. – porodní asistentka, odborná asistentka v Ústavu zdravotnických věd Fakulty humanitních studií Univerzity Tomáše Bati ve Zlíně. Po ukončení studia na gymnáziu a střední zdravotnické škole pracovala více než dvacet let jako porodní asistentka, při zaměstnání absolvovala magisterské studium v oboru *Učitelství odborných předmětů pro střední zdravotnické školy* (aprobace somatologie, ošetrovatelství, psychologie) na Pedagogické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci. Na téže fakultě v roce 2008 ukončila doktorské studium oboru *Antropologie*. V souvislosti s tématem disertační práce se v badatelské a publikační oblasti věnuje zejména tematické strategii vedení porodu u těhotenství s diagnostikovaným hypertrofickým plodem. Je autorkou nebo spoluautorkou několika odborných pojednání v tuzemských i zahraničních časopisech, ve sbornících z konferencí a studijních textů.

Kontakt: Univerzita Tomáše Bati ve Zlíně, Fakulta humanitních studií, Ústav zdravotnických věd;
e-mail: reslerova@fhs.utb.cz

Doc. PhDr. Martin Soukup, Ph.D. – kulturní antropolog a kulturolog. Absolvent Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, kde v současnosti působí v Ústavu etnologie. Předmětem jeho odborného zájmu jsou metodologie a historie sociální a kulturní antropologie. Uskutečnil výzkum na Papui-Nové Guineji (2009, 2011, v přípravě 2014), kde pobýval u etnické skupiny Nungon (provincie Morobe), dále provedl antropologické sondy v komunitách Wannang (provincie Madang) a Keglsuglo (provincie Simbu). Vedle problematiky antropologie Melanésie se zaměřuje na antropologii těla a vizuální antropologii. Zvláštní pozornost věnuje nativní kresbě jako nástroji zkoumání reprezentace kultury. Ve výuce se orientuje na antropologii Oceánie, metody, techniky a dějiny sociální a kulturní antropologie. Je autorem či spoluautorem sedmi monografií a desítek odborných studií. Inicivoval založení časopisu *Culturologia*, jehož je v současnosti hlavním editorem.

Kontakt: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav etnologie;
e-mail: martin.soukup@ff.cuni.cz

Doc. PhDr. Václav Soukup, CSc. – kulturolog a antropolog působící na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Ve své výzkumné, publikační a pedagogické činnosti se zaměřuje na sociální a kulturní antropologii a paleoantropologii. Vydal řadu odborných studií a monografií, které jsou věnovány teorii a dějinám kultury. V knize *Dějiny antropologie* (2004), která byla oceněna Cenou rektora Univerzity Karlovy jako nejlepší publikace v oblasti společenských věd za rok 2004, synteticky analyzoval dějiny antropologického myšlení. Jeho rozsáhlé kompendium *Antropologie: teorie člověka a kultury* (2011) představuje komplexní uvedení do biologické a kulturní antropologie.

Ve spolupráci s českou historičkou umění a kulturní antropoložkou Barborou Půtovou a americkým kulturním antropologem Josephem Nevadomským napsal knihu *Benin: království ušlechtilého bronzu* (2012) věnovanou dějinám, kultuře a umění afrického království Benin. Společně s Barborou Půtovou a předními světovými paleoantropology, archeology a prehistoriky v současné době dokončuje mezinárodní projekt zaměřený na fenomén geneze umění, kreativity a lidské imagince.

Kontakt: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav etnologie; e-mail: vaclav.soukup@ff.cuni.cz

Doc. PhDr. Zdeněk Uherek, CSc. – etnolog, sociální antropolog, ředitel Etnologického ústavu Akademie věd ČR, v.v.i., a pracovník Ústavu etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, předseda České asociace pro sociální antropologii a Národního komitétu antropologických a etnologických věd. Zaměřuje se zejména na etnologii města, kterou přednáší v Ústavu etnologie FF UK a také na katedře sociálních věd Filozofické fakulty Univerzity Pardubice, a na problematiku etnických procesů (v EU AV ČR, v.v.i., řídí oddělení etnických studií). V oblasti studia městské problematiky publikoval práce zaměřené na chování lidí v městském prostoru a na cizinecké a menšinové komunity v městském prostředí. Vedle toho se soustřeďuje též na téma migračních mostů a studoval vzájemné kontakty zdrojových a cílových zemí. K tomuto tématu uskutečnil výzkumy nejen v České republice, ale též na Ukrajině. V oblasti migrační problematiky věnoval dvě monografie problematice integrace azylantů a efektivitě Státního integračního programu pro azylanty v České republice. V rámci studia etnických procesů se zabýval též studiem Čechů v zahraničí, zejména na Ukrajině, v Bosně a Hercegovině a v Kazachstánu a jejich migracemi. K tématu sestavil monografie o Čechách v Kazachstánu a o Čechách z Bosny a Hercegoviny a texty o řízených migracích krajanů z Ukrajiny. Významným tématem jeho zájmu je též problematika sociálních transformací, na které spolupracuje jako kontaktní osoba pro Českou republiku s programem UNESCO MOST. Specifickým tématem, které rozvíjí, jsou migrace romské menšiny, ke kterým uskutečnil výzkumy v České republice, na Slovensku a v Kanadě. Na FF UK garantuje studijní program romistiky a též v semináři romistiky přednáší.

Kontakt: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav etnologie; e-mail: uherek@eu.cas.cz

Prof. PhDr. Josef Unger, CSc. – archeolog a kulturní antropolog, profesor Ústavu antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity. V oboru *Antropologie* se habilitoval v roce 1999 (*Hrad Lelekovice: Sociokulturní antropologická studie*), profesorem antropologie byl jme-

nován v roce 2004. Přednáší antropologii pravěku a středověku, pohřební ritus, archeologii církevních památek na Moravě a ve Slezsku. Ve výzkumné práci se zabývá především sídly a životem šlechty ve středověku, archeologií církevních objektů, archeologickou antropologií a antropologií pohřebního ritu. Je členem redakční rady časopisů *Castellologica bohemica*, *Jižní Morava*, *Pravěk*, *Archeologie východních Čech*, členem výboru Muzejní a vlastivědné společnosti v Brně a Klubu Augusta Sedláčka, pobočka Brno, spoluvydavatelem sborníku *Pravěk a slovanské osídlení Moravy* (1989), *Z pravěku do středověku* (1997), *Výzkumy – Ausgrabungen 1993–1998* (2000) a periodika *Ve službách archeologie*, 1–4 (1998–2002). Přednášel na univerzitách v Bambergu, Banské Bystrici, Bratislavě, Göttingenu, Hradci Králové, Nitře, Olomouci, Opavě, Opole, Poznani a Vratislavi. Publikoval u nás i v zahraničí mnoho vědeckých studií a knižních monografií, například: *Koválov: Šlechtické sídlo z 13. století na jižní Moravě* (1994), *Život na lelekovickém hradě ve 14. století: Antropologická sociokulturní studie* (1999), *Pohřební ritus 1. až 20. století v Evropě z antropologicko-archeologické perspektivy* (2006), *Archeologie církevních památek na Moravě a ve Slezsku* (2008), *Člověk ve středověku. Svědectví archeologických pramenů* (2012). Je laureátem Ceny zakladatele Antropologického ústavu prof. MUDr. et PhDr. Vojtěcha Suka, DrSc.

Kontakt: Masarykova univerzita v Brně, Přírodovědecká fakulta, Ústav antropologie; e-mail: unger@sci.muni.cz

Doc. RNDr. Václav Vančata, CSc. – evoluční biolog a antropolog. Vystudoval fyzickou antropologii na Přírodovědecké fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Titul kandidáta věd z *Evoluční biologie – Antropologie* získal v Laboratoři evoluční biologie Československé akademie věd, kde působil od roku 1977 do roku 1992. Paleoantropologii studoval u prof. Jana Jelínka v ústavu *Anthropos* Moravského zemského muzea v Brně. Habilitoval na Přírodovědecké fakultě Masarykovy univerzity v Brně v roce 1998 s prací *Velikost a tvar těla jako ukazatel významných evolučních a ekologických změn ve fylogenezi hominidů*. Od roku 1996 působí na katedře biologie Pedagogické fakulty UK v Praze a již šestým rokem také jako docent Antropologického ústavu Přírodovědecké fakulty MU v Brně. Přednáší fyzickou a evoluční antropologii, primatologii, paleoantropologii, historickou antropologii, evoluční biologii a ontogenezi člověka. V současné době se věnuje zejména problematice evoluce člověka a primátů, paleoantropologii a osteologii a v neposlední řadě i etologii primátů. Jedním z významných badatelských témat v posledních letech je teoretická analýza fylogeneze řádu primátů z perspektivy evoluční biologie, paleontologie a paleobiogeografie, kterou nastínil ve své poslední monografii *Paleoantropologie a evoluční antropologie* (2012). Kromě více než stovky vědeckých

práci publikoval několik učebnic a monografií, například učebnici *Primatologie* (2003) a *Paleoantropologie a evoluční antropologie* (2005). Soustavně se věnuje popularizaci vědy v tisku, rozhlasu i na internetu.

Kontakt: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, katedra biologie a ekologických studií;
e-mail: Vaclav.Vancata@pedf.cuni.cz

MUDr. Ivan Vařeka, Ph.D. – lékař se zaměřením na rehabilitační medicínu. Po absolvování gymnázia v Olomouci-Hejčíně studoval na Lékařské fakultě Univerzity Palackého v Olomouci, v oboru *Všeobecné lékařství* promoval v roce 1987. Atestoval v oboru *Vnitřní lékařství* (1990) a v oboru *Fyziatrie, balneologie a léčebná rehabilitace* (1995). Pracoval jako sekundární lékař na interním oddělení Nemocnice s poliklinikou Krnov a do roku 1992 na I. interní klinice Fakultní nemocnice Olomouc. Poté se začal věnovat rehabilitaci, pracoval mimo jiné v Lázních Luhačovice, RRR Centru v Olomouci nebo RL-Corpus Olomouc. Je zakládajícím členem a dlouholetým učitelem katedry fyzioterapie Fakulty tělesné kultury UP v Olomouci. V současnosti pracuje jako vedoucí lékař ambulance Rehabilitační kliniky Fakultní nemocnice Hradec Králové a zastává funkci zástupce pro výuku a vědu. Publikoval řadu odborných a vědeckých textů, je autorem či spoluautorem několika monografií, učebnic a studijních textů.

Kontakt: Fakultní nemocnice Hradec Králové, Rehabilitační klinika; e-mail: ivanvareka@seznam.cz

MUDr. Renáta Vařeková, Ph.D. – vysokoškolská pedagožka. Po absolvování gymnázia v Olomouci-Hejčíně studovala na lékařské fakultě Univerzity Palackého v Olomouci, v oboru *Všeobecné lékařství* promovala v roce 1991. Doktorské studium ukončila v roce 2000 v oboru *Antropologie*. Pracuje na Fakultě tělesné kultury UP v Olomouci, na katedře přírodních věd v kinantropologii. Garantuje výuku předmětů anatomie, neurofyziologie, somatopatologie, regenerace a rehabilitace, první pomoci a protidrogové prevence. Je akreditovanou školitelkou Českého červeného kříže. Vědecko-výzkumné zaměření je směřováno do oblasti tělesné konstituce, tělesného složení, kineziologie, vlivu tělesné aktivity a inaktivity na lidský organismus. Publikovala řadu odborných a vědeckých textů v převážně medicínských časopisech. Je také spoluautorkou několika monografických publikací, učebnic a studijních textů.

Kontakt: Univerzita Palackého v Olomouci, Fakulta tělesné kultury, katedra přírodních věd v kinantropologii; e-mail: renata.varekova@upol.cz

Doc. Mgr. Lic. Lenka Zajícová, Ph.D. – hispanistka a lingvistka. Absolvovala magisterské studium v oborech *Španělská filologie* a *Teologie* na Filozofické a Cyrilometodějské teologické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci a získala licenciát v oboru *Španělská filologie* na Granadské univerzitě ve Španělsku. V roce 2005 ukončila doktorské studium v oboru *Románské jazyky* (specializace španělský jazyk) a v roce 2011 se habilitovala v oboru *Lingvistika konkrétních jazyků se zaměřením Románské jazyky*. Ve své disertační a habilitační práci a v další badatelské činnosti se zaměřuje na témata z oblasti sociolingvistiky a lingvistické antropologie, zejména na problematiku bilingvismu, minoritních jazyků, jazykových postojů, zániku jazyků a jazykového kontaktu (především v kontextu španělštiny a indiánských jazyků). Působí na katedře romanistiky Filozofické fakulty UP, kde vede přednášky a semináře jak z oblasti španělské lingvistiky, tak z oblasti kultury Španělska a latinskoamerických zemí, a několik předmětů zaměřených na Latinskou Ameriku a lingvistickou antropologii vyučuje i na katedře sociologie, andragogiky a kulturní antropologie FF UP. Je autorkou dvou monografií a několika desítek odborných studií v tuzemských a zahraničních časopisech, kolektivních monografiích a sbornících z konferencí.

Kontakt: Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta, katedra romanistiky;
e-mail: lenka.zajicova@upol.cz

Doc. MUDr. Jaroslav Zvěřina, CSc. – psychiatr a sexuolog, absolvent Lékařské fakulty Univerzity Karlovy v Hradci Králové. Pracoval jako psychiatr v Psychiatrické léčebně Havlíčkův Brod, jako ambulantní psychiatr v Táboře a od roku 1977 jako vědecký pracovník Sexuologického ústavu 1. lékařské fakulty UK v Praze. V letech 1989–2013 byl přednostou Sexuologického ústavu; předsedou Sexuologické společnosti České lékařské společnosti od roku 1990 dosud. Má dvě atestace z psychiatrie, atestaci ze sexuologie. Je autorem a spoluautorem několika monografií, více než 120 odborných sdělení doma i v zahraničí. Věnuje se lékařské sexuologii, diagnostice a terapii parafilií a sexuálních dysfunkcí, sexuální výchově, etickým a politickým problémům lidské sexuality. Je členem IASR (International Academy of Sex Research) a ISSM (International Society of Sexual Medicine).

Kontakt: Univerzita Karlova v Praze, 1. lékařská fakulta, Sexuologický ústav;
e-mail: jaroslav.zverina@lf1.cuni.cz

Bibliografie

- ABÉLÈS, M. *Politique de la survie*. Paris: Flammarion, 2006. ISBN 2-08-210500-8.
- ABÉLÈS, M. Pour une anthropologie des institutions. *L'Homme*, XXXV/1995, s. 65–85. ISSN 0439-4216.
- ABSOLONOVÁ, K. *Prsten v době hradištní*. Brno, 2001. Ročníková práce. Přírodovědecká fakulta Masarykovy univerzity. Bez ISBN.
- ACSÁDI, G. – NEMESKÉRI, J. *History of human life span and mortality*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970. Bez ISBN.
- ADAM, L. *Primitive Art*. Harmondsworth: Penguin Books, 1940. Bez ISBN.
- ADAMS, R. N. *Energy and structure. A theory of social power*. Austin: University of Texas Press, 1975. ISBN 0-292-72012-2.
- ADELUNG, J. CH. *Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts*. Leipzig: Gerhard Fleischer, 1782. Bez ISBN.
- AGMO, A. *Functional and Dysfunctional Sexual Behavior. A Synthesis of Neuroscience and Comparative Psychology*. Amsterdam: Elsevier, 2007. ISBN 978-0-12-370590-7.
- AKANE, A. – SHIONO, H. – MATSUBARA, K., et al. Sex identification of forensic specimens by polymerase chain reaction (PCR): two alternative methods. *Forensic Science International*, XLIX/1991, s. 81–88. ISSN 0379-0738.
- AL-ASFOOR, D. H. – AL-LAWATI, J. A. – MOHAMMED, A. J. Body fat distribution and risk of non-insulin-dependent diabetes mellitus in the Omani population. *Eastern Mediterranean Health Journal*, V/1999, s. 14–20. ISSN 1020-3397.
- ALBERTI, K. G. M. M. – ECKE, R. H. – GRUNDY, S. M., et al. Harmonizing the metabolic syndrome: a joint interim statement of the International Diabetes Federation Task Force on Epidemiology and Prevention. National Heart, Lung, and Blood Institute; American Heart Association; World Heart Federation; International Atherosclerosis Society; and International Association for the Study of Obesity. *Circulation*, CXX/2009, s. 1640–1645. ISSN 0009-7322.
- ALEXANDER, J. C. Promýšlení „způsobů začlenění“: asimilace, napojování a multikulturalismus jako varianty občanské participace. In MARADA, R., et al. *Etnická různost a občanská jednota*, s. 49–71. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006. ISBN 80-7325-111-6.
- ALFERMANN, D. – STOLL, O. Effects of physical exercise on self-concept and well-being. *International Journal of Sport Psychology*, III/2000, s. 47–65. ISSN 0047-0767.
- AL-INANY, H. – ALAA, N., et al. Intrapartum prediction of macrosomia: Accuracy of abdominal circumference estimation. *Gynecologic and Obstetric Investigation*, LI/2001, s. 116–119. ISSN 0378-7346.
- ALLEN, N. J. *Marcel Mauss: Manual of Ethnography*. Oxford: Berghahn, 2008. ISBN 978-1-84545-321-3.
- ALONSO, A. – MARTÍN, P. A Real-Time PCR Protocol to Determine the Number of Amelogenin (X-Y) Gene Copies From Forensic DNA Samples. In CARRACEDO, A., et al. *Methods in Molecular Biology: Forensic DNA Typing Protocols*. Totowa, New Jersey: Humana Press, 2005, s. 31–44. ISBN 978-1-58829-264-3.
- ALSOP, J. The Faker's Art. *New York Review of Books*, XXXIII/1986, s. 25–31. ISSN 0028-7504.
- Amnesty International*. Zpráva za rok 2012 [online]. 2013 [cit. 2014-06-24]. Dostupné na [www: <http://files.amnesty.org/air13/fnf_air_2013_en.pdf>](http://files.amnesty.org/air13/fnf_air_2013_en.pdf).
- ANDĚL, M. – FIALOVÁ, L. Stručné dějiny medicínského myšlení. In FIALOVÁ, L. – KOUBA, P. – ŠPAČEK, M., et al. *Medicína v kontextu západního myšlení*, s. 10–14. Praha: Galén, 2008. ISBN 978-80-7262-513-0.
- ANDĚLOVÁ, K. Diabetes a těhotenství. *Sanquis*, LIX/2008, s. 71–73. ISSN 1212-6535.
- ANDERSON, N. *The Hobo: Sociology of the Homeless Man*. Chicago: Chicago University Press, 1923. Bez ISBN.
- ANDERSON, R. L. *American Muse: Anthropological Excursions into Art and Aesthetics*. Saddle River: Prentice-Hall, 2000. ISBN 013084313X.
- ANDERSON, R. L. *Art in Primitive Societies*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1979. ISBN 0130481084.
- ANDERUNG, C. – PERSSON, P. – BOUWMAN, A., et al. Fishing for ancient DNA. *Forensic Science International: Genetics*, II/2008, s. 104–107. ISSN 1872-4973.
- ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*. 2. rozš. vyd. Praha: Portál, 2004 (orig. 1981). ISBN 80-7178-804-X.
- APPADURAI, A. Introduction: Commodities and the Politics of Value. In APPADURAI, A. (ed.). *The Social Life of Things-Co-*

- modities in *Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 3–63. ISBN 0-521-32351-7.
- APPELL, G. N. *Ethical Dilemmas in Anthropological Inquiry: A Case Book*. Waltham, Mass: Croasroads Press, 1978. Bez ISBN.
- ARDENER, E. (ed.). *Social Anthropology and Language*. London: Tavistock, 1971. ISBN 0-415-33026-2.
- ARENDTOVÁ, H. *Krize kultury*. Praha: MF, 1994 (orig. 1961). ISBN 80-204-0424-4.
- ARENSBERG, C. *The Irish Countryman: an Anthropological Study*. New York: The Natural History Press, 1937. Bez ISBN.
- ARCHER, J. Testosterone and human aggression: an evaluation of the challenge hypothesis. *Neuroscience & Biobehavioral Review*, XXX/2006, s. 319–345.
- ARCHER, J. The influence of testosterone on human aggression. *British Journal of Psychology*, LXXXII/1991, s. 1–28. Bez ISSN.
- ARCHER, W. G. – MELVILLE, R. Primitive Influences in Modern Art. In *40,000 Years of Modern Art: A Comparison of Primitive and Modern*. London: Institute of Contemporary Arts, s. 9–46. Bez ISBN.
- ARIÈS, P. *Dějiny smrti. Díl 1: Doba ležících*. Praha: Argo, 2000 (orig. 1977). ISBN 80-7203-286-0.
- ARIÈS, P. *Dějiny smrti. Díl 2: Zdivočelá smrt*. Praha: Argo, 2000 (orig. 1977). ISBN 80-7203-293-3.
- ARISTOTLE. Politics, Book VII, Chapters 1–12. In *SparkNotes*, 2014 [online]. [cit. 2014-07-07] Dostupné na www: <http://www.sparknotes.com/philosophy/politics/section10.rhtml>.
- ASHWELL, M. – COLE, T. J. – DIXON, A. K. Ratio of waist circumference to height is strong predictor of intra-abdominal fat. *British Medical Journal*, XXXI/1996, s. 559–560. ISSN 1756-1833.
- ATRAN, S. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press, 2002. ISBN 978-0-19-517803-6.
- AUFART, J. – VALERIAN, L. *Kriminalistická technika*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2011. ISBN 978-80-7368-826-4.
- AUGÉ, M. *Antropologie současných světů*. Brno: Atlantis, 1999 (orig. 1994). ISBN 80-7108-154-X.
- AUGÉ, M. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Aubier, 1994. ISBN 2081244861.
- AUMONT, J. *Obraz*. Praha: AMU, 2005 (orig. 1997). ISBN 80-7331-045-7.
- AVERY, O. T. – MACLEOD C. M. – MCCARTY, M. Studies on the chemical nature of the substance inducing transformation of pneumococcal types: Induction of transformation by a deoxyribonucleic acid fraction isolated from Pneumococcus type III. 1944. *Molecular Medicine*, I/1995, s. 344–365. Dostupné na www: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2229990/>.
- BABA, M. Anthropology and Business. In BIRX, J. H. *Encyclopedia of Anthropology*. Thousand Oaks: SAGE, 2006, s. 83–117. ISBN 07-619-3029-9.
- BAE, C. J. The Late Middle Pleistocene Hominin Fossil Record of Eastern Asia: Synthesis and Review. *Yearbook of Physical Anthropology*, LIII/2010, s. 75–93. ISSN 1096-8644.
- BAGATELL, C. J. – HEIMAN, J. R. – RIVIER, J. E., et al. Effects of endogenous testosterone and estradiol on sexual behavior in normal young men. *Journal of Clinical Endocrinology and Metabolism*, LXXVIII/1994, s. 711–716. ISSN 0021-972X.
- BACHOFEN, J. J. *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart: Verlag von Kraus und Hoffmann, 1861. Bez ISBN.
- BAILEY, A. A. – HURD, P. L. Finger length ratio (2D : 4D) correlates with physical aggression in men but not in women. *Biological Psychology*, LXVIII/2005, s. 215–222. ISSN 0301-0511. Dostupné na www: <http://web.psych.ualberta.ca/~phurd/papers/Bailey_andH05.pdf>.
- BAILEY, F. G. *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*. New York: Schocken Books, 1969. ISBN 978-0631117704.
- BAILEY, R. G. *Ecosystem Geography*. New York: Springer, 2009. ISBN 978-0-387-89515-4.
- BALANDIER, G. Anthropologie politique. In *Encyclopædia Universalis*. Paris: Encyclopædia Universalis, 1990, s. 548–551. ISBN 978-2852292871.
- BALANDIER, G. *Anthropologie politique*. Paris: Univer. de France, 1967. Bez ISBN.
- BALANDIER, G. Réflexions sur une anthropologie de la modernité. *Cahiers internationaux de sociologie*. LI/1971, s. 197–211. ISSN 0008-0276.
- BALANDIER, G. *Ruse et Politique*. Paris: Union générale d'éditions, 1977. ISBN 2264001615.
- BALDWIN, J. M. *Mental Development in the Child and Race: Methods and Processes*. New York: Macmillan & Co., 1895. Bez ISBN.
- BALDWIN, J. *Notes of a Native Son*. 2. vyd. Beacon Press, 1984 (orig. 1955). ISBN 0807064319.
- BALÉE, W. (ed.). *Advances in Historical Ecology*. New York: Columbia University Press, 1998. ISBN 0231106327.
- BALIKCI, A. Reconstructing Cultures on Film. In HOCKINGS, P. (ed.). *Principles of Visual Anthropology*. Third edition. New York: Mouton de Gruyter, 2003. ISBN 3-11-017930-X.
- BALL, P. *Ďáblův doktor. Paracelsus a svět renesanční magie a vědy*. Praha: Academia, 2009 (orig. 2006). ISBN 978-80-200-1676-8.
- BANCROFT, J. *Human Sexuality and Its Problems*. Edinburgh: Churchill Livingstone, 2009. ISBN 9780443051616.
- BANFIELD, E. C. *The Moral Basis of a Backward Society*. New York: Free Press, 1958. Bez ISBN.
- BANKS, J. A., et al. *Diversity and Citizenship Education. Global Perspectives*. San Francisco: Jossey-Bass, 2007. ISBN 0-7879-8765-7.
- BANKS, M. – MORPHY, H. (eds.). *Rethinking Visual Anthropology*. New Haven: Yale University Press, 1997. ISBN 0300078544.
- BARBASH, I. – TAYLOR, L. *Cross-Cultural Filmmaking*. Los Angeles: University of California Press, 1997. ISBN 0-520-08760-7.
- BARFIELD, T., et al. *The Dictionary of Anthropology*. 11. vyd. Oxford: Wiley-Blackwell, 1997. ISBN 1577180577.
- BARKER, Ch. *Slovník kulturních studií*. Praha: Portál, 2006 (orig. 2004). ISBN 80-7367-099-2.
- BARKUN, M. *Law Without Sanctions*. New Haven: Yale University Press, 1968. Bez ISBN.
- BARNARD, A. *Genesis of Symbolic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. ISBN 978-1-107-02569-1.
- BARNARD, A. – SPENCER, J. *Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. New York: Routledge, 2010. ISBN 978-0-415-40978-0.

- BARNETT, H. G. *Being a Paluan*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1960. Bez ISBN.
- BARRETT, J. L. Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward. *Journal for the Scientific Study of Religion*, L/2011, s. 229–239. ISSN 1468-5906.
- BARRETT, J. L. *Why Would Anyone Believe in God?* Lanham, Phymouth: AltaMira Press, 2004. ISBN 978-0-7591-0667-3.
- BARRETT, L. – DUNBAR, R. – LYCETT, J. *Evoluční psychologie člověka*. Praha: Portál, 2007 (orig. 2001). ISBN 978-80-7178-969-7.
- BARRETT, S. *The Rebirth of Anthropological Theory*. Toronto: University of Toronto Press, 1984. ISBN 0-8020-6718-2.
- BARŠA, P. – STRMISKA, M. *Národní stát a etnický konflikt*. Brno: CDK, 1999. ISBN 80-85959-52-6.
- BÁRTA, P. Ostruha z 9. století z Divák pohledem kováře. *Živá archeologie*, XI/2010, s. 136–137. ISSN 1213-1628.
- BARTH, F., et al. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown & Co., 1969. Bez ISBN.
- BARTLOVÁ, M. *Skutečná přítomnost: středověký obraz mezi ikonou a virtuální realitou*. Praha: Argo, 2012. ISBN 978-80-257-0542-1.
- BARTON, R. F. Ifugao Law. *Archeology and Ethnology*, XV/1919, s. 1–186. Bez ISSN.
- BARTON, R. F. *The Kalingas: Their Institutions and Customary Law*. Chicago: University of Chicago Press, 1949. Bez ISBN.
- BARTOŠ, H. Antická medicína: medicina sekunda philosophia. In FIALOVÁ, L. – KOUBA, P. – ŠPAČEK, M., et al. *Medicína v kontextu západního myšlení*, s. 17–29. Praha: Galén, 2008. ISBN 978-80-7262-513-0.
- BASSO, K. H. „To give up on words“: Silence in Western Apache culture. In GIGLIOLI, P. P. (ed.). *Language and Social Context*. Harmondsworth: Penguin, 1972. s. 67–86. Bez ISBN.
- BATESON, G. An Analysis of the Nazi Film “Hitlerjunge Quex”. *Studies in Visual Communication*, VI/1980, s. 20–55. ISSN 2326-8492.
- BAUMAN, Z. *Myslet sociologicky – netradiční uvedení do sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1996. ISBN 80-85850-14-1.
- BAUMAN, Z. On Glocalization: or Globalization for some, Localization for some Others. *Thesis Eleven*, LIV/1998, s. 37–49. ISSN 0725-5136.
- BAUMAN, Z. *The London Riots – On Consumerism coming Home to Roost: by Zygmunt Bauman*. [online] Social Europe Journal, 09. 08. 2011 [cit. 2014-03-14]. Dostupné na www: <<http://www.social-europe.eu/2011/08/the-london-riots-on-consumerism-coming-home-to-roost/>>.
- BAUMSLAG, N. *Murderous Medicine: Nazi Doctors, Human Experimentation, and Typhus*. Praeger Publishers, 2005. ISBN 0-275-98312-9.
- BAYLEY, N. Some inceasing parent – child similarities during the growt of children. *Journal of Educational Psychology*, XLV/1954, s. 1–21. ISSN 0022-0663.
- BAYLEY, N. – PINNEAU, S. Tables for predicting adult height from skeletal age: revised for use with Greulich–Pyle hand standards. *The Journal of Pediatrics*, XL/1952, s. 423. ISSN 1309-1247.
- BEALS, R. L. Background information on problems of anthropological research and ethics. *American Anthropological*, VIII/1967, s. 1–13. Bez ISSN.
- BECKER, H. S. *Art Worlds*. Berkeley: University of California Press, 1982. ISBN 0-520-04386-3.
- BEDNÁŘ, M. Základní souvislosti řecké filozofie a medicíny. In PAYNE, J., et al. *Zdraví: hodnota a cíl moderní medicíny*, s. 13–27. Praha: Triton, 2002. ISBN 80-7254-293-1.
- BEGON, M. – HARPER, J. – TOWNSEND, C. R. *Ekologie: jedinci, populace a společenstva*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1997 (orig. 1986). ISBN 8070676957.
- BEHE, M. J. *Darwinova černá skříňka*. Praha: Návrat domů, 2001 (orig. 1996). ISBN 80-7255-008-X.
- BELLAKHDAR, J. – FLEURENTIN, J. – BALANSARD, G., et al. *La pharmacopée arabo-islamique, hier et aujourd’hui*. Metz: Société Française d’Ethnopharmacologie, Association Marocaine Al Biruniya, Institut Européen d’Ecologie, 1997. Bez ISBN.
- BENZAZZI, S. – DOUKA, K. – FORNAI, C., et al. Early dispersal of modern humans in Europe and implications for Neanderthal behaviour. *Nature*, CDLXXIX/2011, s. 525–528. ISSN 0028-0836.
- BENEDICT, R. *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1934. Bez ISBN.
- BENEDICT, R. The Science of Custom. *Century Magazine*, CXVII/1929, s. 641–649. Bez ISSN.
- BENEDICTOVÁ, R. *Chryzantéma a meč*. Praha: Malvern, 2013 (orig. 1946). ISBN 978-80-86702-45-2.
- BENEDICTOVÁ, R. *Kulturní vzorce*. Praha: Argo, 1999 (orig. 1934). ISBN 978-807-2032-129.
- BENEDIKT XVI. *Encyklika Spe Salvi papeže Benedikta XVI. O křesťanské naději*. Praha: Paulínky, 2008a. ISBN 978-80-86949-41-3.
- BENEDIKT XVI. *Proslov Benedikta XVI. k účastníkům kapituly Selesiánské společnosti svatého Jana Boska. Selesiáni Dona Boska* [online]. 31. 3. 2008b [cit. 2013-09-18]. Dostupné na www: <http://old.www.sdb.cz/26gk/26-generalni-kapitula/proslovy-u-papeze-benedikta-xvi/>.
- BENEŠ, J. *Člověk v zrcadle svého vývoje*. Praha: Horizont, 1979. Bez ISBN.
- BENEŠ, J. *Člověk*. Praha: Mladá fronta, 1994. ISBN 80-204-0460-0.
- BENNETT, J. W. *Human Ecology as Human Behavior: Essays in Environmental and Development Anthropology*. New Brunswick: Transaction, 1993. ISBN 1560000686.
- BENNETT, J. W. *The Ecological Transition: Cultural Anthropology and Human Adaptation*. New York: Pergamon, 1976. ISBN 978-0-7658-0534-8.
- BENSA, A. Od mikro-historie ke kritické antropologii. In *Antologie francouzských společenských věd. Úvahy nad 20. stoletím: problém a výzva pro společenské vědy (historie – antropologie – sociologie)* [online]. Praha: Cefres, 2000 [cit. 2013-06-20]. Dostupné na www: <http://www.cepres.cz/IMG/pdf/Bensa_2000_mikrohistorie_kriticka_antropologie.pdf>.
- BEŇUŠKOVÁ, Z. – SALNER P. (ed.). *Stabilität und Wandel in der Großstadt*. Bratislava: Ústav etnologie SAV, 1995. ISBN 8096728016.
- BERANOVÁ, M. *Slované*. Praha: Libri, 2000. ISBN 80-7277-022-5.
- BERANOVÁ, M. *Zemědělství starých Slovanů*. Praha: Academia, 1980. Bez ISBN.
- BERGER, J. *Ways of seeing*. London: BBC, 1972. ISBN 0670752738.

- BERGER, P. *The Sacred Synopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1967. Bez ISBN.
- BERGER, P. L. – LUCKMANN, T. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999 (orig. 1966). ISBN 80-85959-46-1.
- BERKOW, R. *Kompendium klinické medicíny*. Praha: X-Egem, 1996. ISBN 80-85395-98-3.
- BERLE, P. – MISSELWITZ, B. – SCHARLAU, J. Mütterliche Risiken für eine Makrosomie, Inzidenz von Schulterdystokie und Plexus-brachialis-Parese. *Zeitschrift für Geburtshilfe und Neonatologie*, CCVII/2003, s. 121–156. ISSN 0948-2393.
- BERLIN, B. – KAY, P. *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Berkeley: University of California Press, 1969. Bez ISBN.
- BERNARD, R. H. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Lanham: AltaMira Press, 2006. ISBN 0-7591-0868-4. Dostupné na www: <<http://www.anthropocaos.com.ar/Russel-Research-Method-in-Anthropology.pdf>>.
- BERNDT, R. *Excess and Restraining*. Chicago: University of Chicago Press, 1962. Bez ISBN.
- BERNSTEIN, B. B. *Class, Code and Control: Volume 1 – Theoretical Studies Towards A Sociology Of Language*. London: Routledge & Kegan Paul, 1971. Bez ISBN.
- BEST, A. Youth Identity Formation: Contemporary Identity Work. *Sociology Compass*, V/2011, s. 908–922. ISSN 1751-9020.
- BEYER, S. V. *Singing to the Plans. Guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010. ISBN 0826347304.
- Bible*. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad. 3. přepr. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 1993. ISBN 80-900881-8-X.
- Bible. Překlad 21. století*. Praha: Biblion, 2009. ISBN 978-80-87282-00-7.
- BIERSACK, A. Introduction: From the „New Ecology“ to the New Ecologies. *American Anthropologist*, CI/1999, s. 5–18. ISSN 1548-1433.
- BIGAARD, J. – TJØNNELAND, A. – THOMSEN, B. L., et al. Waist circumference, BMI, smoking, and mortality in middle-aged men and women. *Obesity Research*, XI/2003, s. 895–903. ISSN 1071-7323.
- BISHOP, G. D. *Psychologia zdrowia*. Wrocław: Astrum, 1998. ISBN 83-87197-84-X.
- BITUŠÍKOVÁ, A. *Urbánna antropológia: východiská a perspektívy*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, Fakulta humanitních vied, 2003. ISBN 80-8055-837-X.
- BJÖRNTORP, P. Body fat distribution, insulin resistance and metabolic diseases. *Nutrition*, XIII/1997, s. 795–803. ISSN 0899-9007.
- BLÁHA, I. A. *Město. Sociologická studie*. Praha: Melantrich, 1914. Bez ISBN.
- BLÁHA, J. Archeologické poznatky k vývoji a významu Olomouce v období Velkomoravské říše. In GALUŠKA, L. – KOUŘIL, P. – MĚŘÍNSKÝ, Z. *Velká Morava mezi Východem a Západem*. Brno: Archeologický ústav Akademie věd České republiky, 2001, s. 41–68. ISBN 80-86023-28-1.
- BLAŽEK, V. *Kategorie pánve a postavy pražských matek ve vztahu k průběhu těhotenství a porodu*. Disertační práce. Praha: Univerzita Karlova, Přírodovědecká fakulta, 1982. Bez ISBN.
- BLECHA, I. *Filosofická čítanka*. Olomouc: Olomouc, 2000. ISBN 80-7182-112-8.
- BLECHA, I. *Filosofie*. 4. oprav. a rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2004. ISBN 80-7182-147-0.
- BLOOM, A. H. *The Linguistic Shaping of Thought*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1981. ISBN 0-89859-089-2.
- BLOOMFIELD, L. *Language*. New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1933. Bez ISBN.
- BLOOMFIELD, L. Why a Linguistic Society? *Language*, I/1925, s. 1–5. Bez ISSN.
- BLUMENBACH, J. F. *De generis humani varietate nativa*. Gottin-gae: Vandenhoeck et Ruprecht, 1775. Bez ISBN.
- BOAS, F. Introduction. In BOAS, F. (ed.). *Handbook of American Indian Languages*. Sv. 1. Washington: Government Printing Office, 1911, s. 1–83. Bez ISBN.
- BOAS, F. *Primitive Art*. New York: Dover, 1955. ISBN 0486200256.
- BOAS, F. Scientists as Spies. *The Nation*, LIX/1919, s. 1. ISSN 0027-8378.
- BOAS, F. The Aims of Anthropological Research. *Science*, LXVI/1932, s. 605–613. Dostupné na www: <<http://is.muni.cz/el/1423/jaro2007/SAN206/um/Boas-Aims-of-Anthro-Research.pdf>>.
- BOAS, F. *The Mind of Primitive Man*. New York: The MacMillan Company, 1922 (orig. 1911). Bez ISBN.
- BOBEROVÁ, K. *Genetická studie lidí z jižního předhradí Břeclav - Pohansko*. Disertační práce. Brno: Přírodovědecká fakulta Masarykovy univerzity, 2012.
- BOBEROVÁ, K. – DROZDOVÁ, E. – PÍŽOVÁ, K. Application of Molecular Genetic Methods in Anthropological and Paleodemographic Studies of Fragmentary and Damaged Skeletal Material from Rescue Excavations. *Journal of Biological Science*, VI/2012, s. 961–969. ISSN 1934-7391.
- BOHÁČOVÁ, I., et al. *Stará Boleslav. Přemyslovský hrad v raném středověku*. Praha: Archeologický ústav AV ČR, 2003. ISBN 80-86124-43-6.
- BOHANNAN, P. J. *Justice and Judgment among the Tiv*. London: Oxford University Press. 1957. Bez ISBN.
- BOISSEvain, J. When the saints go marching out: reflections on the decline of patronage in Malta. GELLNER, E. – WATERBURY, J. *Patrons and clients in Mediterranean societies*. London: Duckworth, 1977, s. 81–96. ISBN 0-7156-0941-6.
- BOCHEŇSKI, J. M. *Slovník filosofických pověr*. Praha: Academia, 2000 (orig. 1987). ISBN 80-200-0841-1.
- BOLJUNČIĆ, J. DNA Analysis of Early Mediaeval Individuals from Zvonimirovo Burial Site in Northern Croatia: Investigation of Kinship Relationships by Using Multiplex System Amplification for Short Tandem Repeat Loci. *Croatian Medical Journal*, XLVIII/2007, s. 536–546. ISSN 1332-8166.
- BOLLIG, M. Interkulturelle Vergleichsverfahren. In FISCHER, H. – BEER, B., et al. *Ethnologie. Einführung und Überblick*, s. 391–412. 5. vyd. Berlin: Reimer Verlag, 2003. ISBN 3-496-02757-6.
- BOON, J. Further operations of „culture“ in anthropology: A synthesis of and for debate. *Social Science Quarterly*, 1972, s. 221–252. Bez ISSN.
- BOTT, E. *Family and Social Network: Roles, Norms, and External Relationships in Ordinary Urban Families*. London: Tavistock Publ., 1957. Bez ISBN.
- BOUQUET, M. *Museums. A Visual Anthropology*. New York: Berg, 2012. ISBN 978-1-84520-811-0.

- BOURDIEU, P. *La domination masculine*. Paris: Seuil, 1998. ISBN 2020352516.
- BOURDIEU, P. *Raison pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil, 1994. ISBN 2020300265.
- BOURDIEU, P. *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil, 1996. ISBN 2020300265.
- BOURDIEU, P. – PASSERON, J.-C. *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris, Editions de Minuit, 1970. ISBN 2707302260.
- BOUWMAN, A. S. – BROWN, T. A. The limits of biomolecular palaeopathology: ancient DNA cannot be used to study venereal syphilis. *Journal of Archaeological Science*, XXXII/2005, s. 703–713. ISSN 0305-4403.
- BOWIE, F. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál, 2008 (orig. 2000). ISBN 978-80-7367-378-9.
- BOYER, P. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books, 2001. ISBN 0-465-00695-7.
- BOYER, P. *The Naturalness of Religious Idea: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press, 1994. ISBN 0-520-07559-5.
- BOYER, P. *Tradition as truth and communication: a cognitive description of traditional discourse*. New York: Cambridge University Press, 1990. ISBN 0-521-37417-0.
- BRAMANTI, B. – HUMMEL, S., et al. Ancient DNA Analysis of the Delta F508 Mutation. *Human biology*, LXXV/2003, s. 105–115. ISSN 1534-6617.
- BRANDI, M. L. Microarchitecture, the key to bone quality. *Rheumatology*, XLVIII/2009, s. iv3–iv8. ISSN 1462-0324.
- BRAUN, M. – COOK, D. C. – PFEIFFER, S. DNA from *Mycobacterium tuberculosis* Complex Identified in North American, Pre-Columbian Human Skeletal Remains. *Journal of Archaeological Science*, XXV/1998, s. 271–277. ISSN 0305-4403.
- BRECKWOLDT, M. *Gynekologie a porodnictví*. Praha: Osveta, 1997. ISBN 80-888-2456-7.
- BRENT, J. J. Identity, Late-Modernity, and the Consumer Society. [online]. *Sociology Lens*, 2013 [cit. 2014-07-28]. Dostupné na www: <<http://thesocietypages.org/sociologylens/2013/05/14/identity-late-modernity-and-the-consumer-society/>>.
- BrianMAC Sports Coach [online]. 2013 [cit. 2013-04-08]. Dostupné na www: <<http://www.brianmac.co.uk/fatcent.html>>.
- BROMOVÁ, M. *Molekulárně biologické stanovení pohlaví u lidských jedinců archeologického naleziště v Žatci*. Praha, 2003. Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze, Přírodovědecká fakulta.
- BROMOVÁ, M. – ČERNÝ, V., et al. Agreement of molecular biology and morphology methods in sex determination of human bones from Žatec cemetery (11th–13th century AD). *Archeologické rozhledy*, LV/2003, s. 687–694. ISSN 0323-1267.
- BRONFENBRENNER, U. Principles of professional ethics: Cornell studies in social growth. *American Psychologist*, VII/1952, s. 452–455. Bez ISSN.
- BRONFENBRENNER, U. Recent Advances in Research on the Ecology of Human Development. In SILBEREISEN, R.-K. – EYFERTH, K. – RUDINGER, G., et al. *Development as Action in Context – Problem Behaviour and Normal Youth Development*, s. 287–310. Berlin: Springer, 1986. ISBN 3540134492.
- BRONFENBRENNER, U. *The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design*. Cambridge: Harvard University Press, 1979. ISBN 0-674-22457-4.
- BROWN, P. – LEVINSON, S. C. *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. ISBN 0-521-30862-3.
- BROWN, P. – LEVINSON, S. C. Universals in language usage: Politeness phenomena. In GOODY, E. N. (ed.). *Questions and politeness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, s. 56–323.
- BROWN, R. W. – LENNEBERG, E. H. A study in language and cognition. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, XLIX/1954, s. 454–462. ISSN 0096-851X.
- BRUSH, S. B. The Concept of Carrying Capacity for Systems of Shifting Cultivation. *American Anthropologist*, LXXVII/1975, s. 799–811. ISSN 1548-1433.
- BUBER, M. *Já a ty*. Praha: Kalich, 2005 (orig. 1923). ISBN 80-7017-020-4.
- BUBER, M. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997 (orig. 1948). ISBN 80-7017-109-X.
- BUDIL, I. T. *Jitro Árijců: život a dílo Arthura Gobineaua, zakladatele árijské ideologie*. Praha: Triton, 2009. ISBN 978-80-7387-274-8.
- BUDIL, I. T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. ISBN 80-7254-001-7.
- BUDIL, I. T. *Od prvotního jazyka k rase*. Praha: Academia, 2002. ISBN 80-200-0987-6.
- BUDIL, I. T. Perspektivy historické antropologie a sociologie. *Lidé města*, VI/2001, s. 13–21. ISSN 1212-8112.
- BUDIL, I. T. René Girard a teorie mimetické rivality. *Anthropologia Integra*, I/2010, s. 23–29. ISSN 1804-6657. Dostupné na www: <http://anthrop.sci.muni.cz/UserFiles/Clanky/2011/23_Rene-Girard-a-teorie-mimeticke-rivality.pdf>.
- BUDIL, I. T. *Úsvit rasismu*. Praha: Triton, 2013a. ISBN 978-80-7387-630-2.
- BUDIL, I. T. Zrození moderní rasové teorie: život a dílo Victora Courteta. In MALINA, J., et al. *Panoráma biologické a socio-kulturní antropologie*. Brno: Nadace Universitas Masarykiana: Akademické nakladatelství CERM/Masarykova univerzita/NAUMA, 2005. ISBN 80-7204-398-6/ISBN 80-210-3734-2/ISBN 80-86258-60-2.
- BUDIL, I. T. *Zrození rasové ideologie*. Plzeň: Západočeská univerzita, Filozofická fakulta, 2013b. [CD-ROM; online verze]. Dostupné na www: <http://ff.zcu.cz/khv/ihistud/texty/Zrozeni_rasove_ideologie_tisk_na_CD.pdf>.
- BUDIL, I. T. et al. *Encyklopedie dějin antisemitismu*. Plzeň: Západočeská univerzita, Filozofická fakulta, 2013c. [CD-ROM; online verze]. ISBN 978-80-261-0206-9. Dostupné na www: <http://ff.zcu.cz/khv/ihistud/texty/Encyklopedie_dejin_antisemitismu_tisk_na_CD.pdf>.
- BURAWOY, M. The Anthropology of Industrial Work. *Annual Review of Anthropology*, VIII/1979, s. 231–266. ISSN 0084-6570.
- BURDICK, A. – DRUCKER, J. – LUNENFELD, P. – PRESNER, T. – SCHNAPP, J. *Digital Humanities*. London: The MIT Press, 2012. ISBN 0262018470.
- BURGER, J. – HUMMEL, S., et al. DNA preservation: A microsatellite-DNA study on ancient skeletal remains. *Electrophoresis*, XX/1999, s. 1722–1728. ISSN 1522-2683.
- BURGESS, E. W. The Growth of the City: An Introduction of the Research Project. In PARK, R. E. – BURGESS, E., W. – MCKENZIE, R., D. *The City*. Chicago: University of Chicago Press, 1924, s. 47–62. Bez ISBN.

- BURIANOVÁ, K. – VAŘEKOVÁ, R. – VAŘEKA, I. The effect of 8 week pulmonary rehabilitation programme on chest mobility. *Acta Gymnica*, XXXVIII/2008, s. 55–60. ISSN 1212-1185.
- BURKE, P. *Variety kulturních dějin*. Brno: CDK, 2006 (orig. 1997). ISBN 80-7325-081-0.
- BUSS, D. M. – SCHMITT, D. P. Sexual strategies theory: a contextual evolutionary analysis of human mating. *Psychological Review*. C/1993, s. 204–232. ISSN 0033-295X.
- BUTLER, J. M. *Forensic DNA Typing. Biology, Technology, and Genetics of STR Markers*. 2. ed. Amsterdam, Boston, Heidelberg, London, New York, Oxford, Paris, San Diego, San Francisco, Singapore, Sydney, Tokyo: Elsevier Academic Press, 2005. ISBN 0-12-147952-8.
- BŮŽEK, V. – KRÁL, P., et al. *Člověk českého raného novověku*. Praha: Argo, 2007. ISBN 978-80-7203-694-3.
- CADENAS, A. M. – REGUEIRO, M. – GAYDEN, T., et al. Male amelogenin dropouts: phylogenetic context, origins and implications. *Forensic Science International*, CLXVI/2007, s. 155–163. ISSN 0379-0738.
- CADET, J. – COURDAVAULT, S., et al. UVB and UVA radiation-mediated damage to isolated and cellular DNA. *Pure and Applied Chemistry*, LXXVII/2005b, s. 947–961. ISSN 0033-4545.
- CADET, J. – SAGE, E. – DOUKI, T. Ultraviolet radiation-mediated damage to cellular DNA. *Mutation Research – Fundamental and Molecular Mechanisms of Mutagenesis*, DLXXI/2005a, s. 3–17. ISSN 0027-5107.
- CALDA, P. *Ultrazvuková diagnostika v těhotenství*. Praha: Aprofema, 2007. ISBN 978-80-903706-1-6.
- CALHOUN, C. *Social Theory and Politics of Identity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1994. ISBN 155786473X.
- CAMILLE, M. Mouths and Meanings: Towards an Anti-Iconography of Medieval Art. In CASSIDY, B. (ed.). *Iconography at the Crossroads*. Princeton: Princeton University Press, 1993, s. 43–54. ISBN 0691032122.
- CAMPBELL, L. Review of The Dene-Yeniseian Connection, ed. by James Kari and Ben A. Potter. *International Journal of American Linguistics*, LXXVII/2011, s. 445–451. ISSN 0020-7071.
- CAMPBELL, N. A. – REECE, J. B. *Biologie*. Praha: Computer Press, 2006 (orig. 2002). ISBN 80-251-1178-4.
- CAMUS, A. *Člověk revoltující*. 2. vyd. Praha: Garamond, 2007 (orig. 1951). ISBN 978-80-86955-55-1.
- CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. 2. vyd. Praha: Garamond, 2006 (orig. 1942). ISBN 80-86955-08-7.
- CAPELLI, C. – TSCHENTSCHER, F. Protocols for Ancient DNA Typing. In CARRACEDO, A., et al. *Methods in Molecular Biology: Forensic DNA Typing Protocols*. Totowa, New Jersey: Humana Press, 2005, s. 265–278. ISBN 978-1-58829-264-3.
- CAPELLI, C. – TSCHENTSCHER, F. – PASCALI, V. L. „Ancient“ protocols for the crime scene? Similarities and differences between forensic genetics and ancient DNA analysis. *Forensic Science International*, CXXXI/2003, s. 59–64. ISSN 03790738.
- CAPPELLINI, E. – CHIARELLI, B. – SINEO, L., et al. Biomolecular study of the human remains from tomb 5859 in the Etruscan necropolis of Monterozzi, Tarquinia (Viterbro, Italy). *Journal of Archaeological Science*, XXXI/2004, s. 603–612. ISSN 0305-4403.
- CARAMELLI, D. – LALUEZA-FOX, C. – CAPELLI, C., et al. Genetic analysis of the skeletal remains attributed to Francesco Petrarca. *Forensic Science International*, CLXXIII/2007, s. 36–40. ISSN 0379-0738.
- CARDONA, G. R. *Introduzione all'etnolinguistica*. Bologna: Il Mulino, 1976. Bez ISBN.
- CARTER, A. T. A comparative analysis of systems of kinship and marriage in South Asia. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1973, s. 29–54. Bez ISBN.
- CARTER, C. S. Oxytocin and Sexual Behavior. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, XVI/1992, s. 131–144. ISSN 0149-7634.
- CARTEROVÁ, R. *Lidský mozek*. Praha: Knížní klub, 2010 (orig. 2009). ISBN 978-80-242-2669-9.
- CASEY, C. – EDGERTON, R. *A Companion to Psychological Anthropology*. London: Blackwell, 2005. ISBN 978-0-631-22597-3.
- CASMANN, O. *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina*. Hanovre: Fischer, 1594. Bez ISBN.
- CASMANN, O. *Somatologia physica generalis*. Frankfurt am Main, Palthenius et Rhodius, 1598. Bez ISBN.
- CASSON, R. W. (ed.). *Language, Culture and Cognitions*. New York: Macmillan, 1981. ISBN 0023200502.
- CASWELL, J. L. – MALLICK, S. – RICHTER, D. J., et al. Analysis of Chimpanzee History Based on Genome Sequence Alignments. In McVEAN, G., et al. [online]. *PLOS Genetics*, IV/2008 [cit. 2014-08-07]. Dostupné na www: <<http://www.plosgenetics.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pgen.1000057>>.
- CIAVOLELLA, R. *Antropologia politica e contemporaneità. Un'indagine critica sul potere*. Milano: Mimesis, 2013. ISBN 978-8857509532.
- CICHÁ, M. Co je multikulturalismus? Kritika a obhajoba multikulturalismu. In PREISSOVÁ KREJČÍ, A. – CICHÁ, M. – GULOVÁ, L. *Jinakost, předsudky, multikulturalismus: Možnosti a limity multikulturní výchovy*, s. 36–75. Olomouc: Univerzita Palackého, 2012. ISBN 978-80-244-3287-8.
- CICHÁ, M. *Determinanty rasismu a xenofobie z pohledu současné antropologie a jejich význam pro pedagogickou praxi*. Olomouc, 2003. Disertační práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Pedagogická fakulta.
- CICHÁ, M. Is race a true premise of racism? *Ethnologia Polona*, vol. 30–31: 2010–2011, s. 49–56. Poznaň: Polská akademie věd, Institut archeologie a etnologie, 2011b. ISSN 0137-4079.
- CICHÁ, M. Mnoho tváří multikulturalismu a multikulturní výchovy. In *Protipředsudkové vzdělávání v kontextu multikulturalismu*, s. 28–40. Olomouc: Univerzita Palackého, Filozofická fakulta, 2013. ISBN 978-80-244-3413-1.
- CICHÁ, M. Multikulturalismus z pohledu filosofie, antropologie a pedagogiky (očekávání a realita). In *Výchova, škola, společnost – minulost a současnost*. Bratislava: Univerzita Komenského, Pedagogická fakulta, 2007b, s. 222–228. ISBN 978-80-223-2295-9.
- CICHÁ, M. Národnostní a etnické menšiny v ČR a multikulturní výchova na vysokých školách. *Slovanské studie XI/Studia Slavica XI*, s. 225–234. Ostrava: Filozofická fakulta, 2007. ISSN 1214-3111. ISBN 978-80-7368-381-8.
- CICHÁ, M. O lidských rasách a rasismu z pohledu antropologie. In KRYL, M., et al. *Rasismus, antisemitismus, holocaust*, s. 12–41. Brno: Doplněk, 2011a. ISBN 978-80-7239-262-9.

- CICHÁ, M. *O limbickém systému v širších souvislostech – z pohledu antropologa* [online]. [cit. 2014-07-17] Dostupné na [www: <http://pfyziolfup.upol.cz/castwiki/?p=4916>](http://pfyziolfup.upol.cz/castwiki/?p=4916).
- CICHÁ, M. Proč by antropologie měla být integrální. *Homines Hominibus* č. 1 (3), 2007. *Czlowiek – Edukacja – Kultura fizyczna – Zdrowie*, s. 127–134. Poznaň: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogiki i Administracji. ISSN 1895-3883. Dostupné na [www: <http://www.homines.wspia.pl/pdf/2007/Homines2007_14_Cicha.pdf>](http://www.homines.wspia.pl/pdf/2007/Homines2007_14_Cicha.pdf).
- CICHÁ, M. Proč by antropologie měla být integrální. In *Biologická a sociální dimenze člověka*. Ústí nad Labem: Nakladatelství a vydavatelství Vlasty Králové, 2006, s. 98–104. ISBN 80-87025-02-4.
- CICHÁ, M. *Připravenost studentů pedagogických fakult v České republice na výchovu proti rasismu*. Olomouc, 2000. Diplomová práce. Univerzita Palackého, Pedagogická fakulta.
- CICHÁ, M. Připravenost studentů pedagogických fakult v České republice na výchovu proti rasismu. *Pedagogika*. Časopis pro vědy o vzdělávání a výchově, LII/2002, s. 76–89. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta. ISSN 3330-3815.
- CICHÁ, M. Rivalizace, individualizace a (versus) kooperace v antropologicko-pedagogických souvislostech. *Česká antropologie*, LXII/2012, s. 4–9. ISSN 1804-1876.
- CICHÁ, M. Stravovací zvyklosti Židů z pohledu kulturní antropologie. In *Akta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni*, s. 91–104. Plzeň: Dryada, 2008. ISSN 1802-0364. ISBN 978-80-87025-19-2.
- CICHÁ, M. Vědomosti žáků ZŠ a studentů SŠ a VOŠ z oblasti multikulturní výchovy. *Česká antropologie*. Časopis České společnosti antropologické, LIII/2003, s. 24–29. Olomouc: Univerzita Palackého. ISSN 0862-5085.
- CICHÁ, M. – ŠTEIGL, J. Je rasa skutečně premisou rasismu? In *Dějiny, rasa a kultura*, s. 70–76. Ústí nad Labem: Nakladatelství a vydavatelství Vlasty Králové, 2005. ISBN 80-903412-4-1.
- CICHÁ, M. – DORKOVÁ, Z. – KRÁTKÁ, A. Kulturně antropologické kontexty péče o zdraví. In *Sborník z mezinárodního sympózia Ošetrovatelstvo 21. storočia v procese zmien III.*, s. 173–180. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, Fakulta sociálnych vied a zdravotníctva, Katedra ošetrovatelstva, 2009. ISBN 978-80-8094-554-1.
- CICHÁ, M. – DORKOVÁ, Z. – TOMANOVÁ, J. Antropologie těla v kontextu modernity. Reflexe Le Bretonovy studie. In *I. olomoucké dny antropologie a biologie*, s. 121–126. Olomouc: Pedagogická fakulta Univerzity Palackého, 2007. ISBN 978-80-244-2066-0.
- CICHÁ, M. – PITNEROVÁ, D. – KADLUBIEC, K. D. Tradice a perspektivy antropologie v České republice (Tradycje i perspektywy antropologii w Republice Czeskiej). In *Tradycja i współczesność. Folklor – Język – Kultura*. Bielsko-Biala: Akademia Techniczno-Humanistyczna, Wydział Humanistyczno-Społeczny, Katedra Pedagogiki i Psychologii, Zakład Antropologii Kultury i Folklorystyki, 2009, s. 51–56. ISBN 978-83-60714-72-0.
- CICHÁ, M. – ŠTEIGL, J. – DORKOVÁ, Z. Antropologie v pregraduálním vzdělávání učitelů – nutnost nebo nadstandard? *Slovenská antropológia. Bulletin Slovenskej antropológiej spoločnosti pri SAV*, X/2007a, s. 14–18. ISSN 1336-5827.
- CICHÁ, M. – ŠTEIGL, J. – GOLDMANN, R. O integrální antropologii a integrálním pojetí medicíny. In *Czlowiek w swiecie natury i kultury*, s. 97–103. Raciborz: Wydawnictwo Panstwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Raciborzu, 2009. ISBN 978-83-60730-33-1.
- CIPOLLARO, M. – GALDERISI, U. – DI BERNARDO, G. Ancient DNA as a Multidisciplinary Experience. *Journal of Cellular Physiology*, CCII/2005, s. 315–322. ISSN 1097-4652.
- CIRKLOVÁ, J. Buddhism as a value source in the course of new identity and lifestyle formation in the Czech Republic. *Contemporary Buddhism*, XIII/2012, s. 263–279. ISSN 1463-9947.
- CLAESSENS, D. *Familie und Wertesystem eine Studie zur „zweiten, sozio-kulturellen Geburt“ des Menschen*. Berlin: Duncker & Humblot, 1962. Bez ISBN.
- CLARIDGE, J. A. – FABIAN, T. C. History and development of evidence-based medicine. *World Journal of Surgery*, XXIX/2005, s. 547–553. ISSN 1432-2323.
- CLASTRES, P. *Kronika indiánů Guayakí*. Praha, 2003 (orig. 1972). ISBN 80-7203-430-8.
- CLAYOVÁ, C. – LEAPMAN, M. *Panská rasa*. Praha: Columbus, 1996 (orig. 1995). ISBN 80-85928-43-4.
- CLIFFORD, J. Histories of the Tribal and the Modern. *Art in America*, LXX/1985, s. 164–177, 215. ISSN 0004-3214.
- CLIFFORD, J. – MARCUS, G. (eds.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Los Angeles: University of California Press, 1986. ISBN 0-520-05652-3.
- CLIFFORD, S. H. Postmaturity, with placental dysfunction; clinical syndrome and pathologic findings. *Pediatric and Perinatal Epidemiology*, XLIV/1954, s. 1–13. ISSN 1365-3016.
- CLOTTES J. *Cave Art*. New York: Phaidon Press, 2008. ISBN 0714845922.
- CLOTTE, J. – PŮTOVÁ, B. – SOUKUP, V. *Pravěké umění: evoluce člověka a kultury*. Praha: AVS, 2011. ISBN 978-80-87207-04-8.
- COBLE, M. D. – LOREILLE, O. M. – WADHAMS, M. J., et al. Mystery Solved: The Identification of the Two Missing Romanov Children Using DNA Analysis. *PLoS ONE*, IV/2009, e4838. ISSN 1932-6203.
- COHEN, E. Authenticity and Commoditization in Tourism. *Annals of Tourism Research*, XV/1988, s. 371–386. ISSN 0160-7383.
- COHEN, E. Rethinking the Sociology of Tourism. *Annals of Tourism Research*, VI/1979, s. 18–35. ISSN 0160-7383.
- COHEN, Y. A. (ed.). *Man in Adaptation: The Cultural Present*. New York: Aldine, 1974. ISBN 0202010961.
- COLLEYN, J.-P. Il faut décroiser le genre. *CinémaAction*, LXVI/1992. ISSN 0243-4504.
- COLLINGWOOD, R. G. *Outlines of a Philosophy of Art*. London: Oxford University Press, 1925. Bez ISBN.
- COLLINS, F. S. – GREEN, E. D. – GUTTMACHER, A. E., et al. A Vision for the Future of Genomics Research. *Nature*, CDXXII/2003, s. 835–847. Dostupné na [www: <http://www.genome.gov/11007524>](http://www.genome.gov/11007524).
- COLSON, I. B. – RICHARDS, M. B. – BAILEY, J. F., et al. DNA Analysis of Seven Human Skeletons Excavated from the Terp of Wijnaldum. *Journal of Archaeological Science*, XXIV/1997, s. 911–917. ISSN 0305-4403.
- COMAROFF, J. L. – ROBERTS, S. *Rules and Processes: The Cultural Logic of Dispute in an African Context*. Chicago: University of Chicago Press, 1986. ISBN 0-226-11424-4.
- CONE, R. W. – FAIRFAX, M. R. Protocol for ultraviolet irradiation of surfaces to reduce PCR contamination. *Genome Re-*

- search [online]. III/1993, s. 15–17. [cit. 22. 4. 2010]. Dostupné na www: <<http://genome.cshlp.org>>.
- CONNOLLY, W. E. *Identity/Difference*. Cornell: University Press, 1991. Bez ISBN.
- COOPER, A. – POINAR, H. N. Ancient DNA: Do It Right or Not at All. *Science*, CCLXXXIX/2000, s. 1139. ISSN 1095-9203.
- COOTE, J. – SHELTON, A. (eds.). *Anthropology, Art and Aesthetics*. Oxford: Clarendon Press, 1994. ISBN 0198279450.
- CORETH, E. *Co je člověk?* 2. vyd. Praha: Zvon, 1996 (orig. 1973). ISBN 80-7113-170-9.
- CORNET, J. African Art and Authenticity. *African Art*, IX/1975, s. 52–55. ISSN 0001-9933.
- CRAPANZANO, V. *Tuhami*. Chicago: Chicago University Press, 1980. ISBN 0-226-47548-4.
- CRICK, F. H. C. *What Mad Pursuit*. New York: Basic Books, Inc., 1988. Bez ISBN.
- CUNHA, E. – FILY, M.-L. – CLISSON, I., et al. Children at the Convent: Comparing Historical Data, Morphology and DNA Extracted from Ancient Tissues for Sex Diagnosis at Santa Clara-a-Velha (Coimbra, Portugal). *Journal of Archaeological Science*, XXVII/2000, s. 949–952. ISSN 0305-4403.
- CYGLER, B. *Nez, gorge, oreille en médecine traditionnelle chinoise*. Paris: Springer-Verlag France, 2006. Bez ISBN.
- ČÁLEK, O. Tělesnost a psychosomatika z hlediska daseinsanalýzy. In RŮŽIČKA, J., et al. *Psychosomatický přístup k člověku*, s. 89–107. Praha: Triton, 2006. ISBN 80-7254-750-X.
- ČAPEK, J. *Umění přírodních národů*. Praha: Československý spisovatel, 1957. Bez ISBN.
- ČECH, P. Stručné dějiny pitvy. In FIALOVÁ, L. – KOUBA, P. – ŠPAČEK, M., et al. *Medicína v kontextu západního myšlení*, s. 49–52. Praha: Galén, 2008. ISBN 978-80-7262-513-0.
- ČENĚK, D. – PORYBNÁ, T. (eds.). *Vizuální antropologie – kultura žitá a viděná*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010. ISBN 978-80-87378-47-2.
- ČERMÁK, F. *Jazyk a jazykověda*. 3. vyd. Praha: Karolinum, 2004. ISBN 80-246-0154-0.
- ČERNÝ, V. – BRŮŽEK, J. – BROUČEK, J., et al. Archeogenetika – nový přístup k řešení vleklých sporů antropologie? Problematika původu a rozšíření člověka současného morfologického vzhledu. *Archeologické rozhledy*, LV/2003, s. 561–580. ISSN 0323-1267.
- ČERNÝ, V. – SIEGLOVÁ, Z. – BRDIČKA, R. „Molekulární archeologie“ – aplikace molekulárně biologických metod v archeologii a jejich využití při studiu pravěkých populací. *Archeologické rozhledy*, XLIX/1997, s. 526–543. ISSN 0323-1267.
- Český statistický úřad [online]. 2010 [cit. 2010-07-20]. Dostupné na www: <<http://www.czso.cz/csu/redakce.nsf/i/home>>.
- ČIHÁK, R. *Anatomie 1*. 2. upr. a dopl. vydání. Praha: Grada Publishing, 2001. ISBN 80-7169-970-5.
- ČIŽMÁŘ, M., et al. *Pravěk a slovanské osídlení Moravy. Sborník k 80. narozeninám akademika Josefa Poulíka*. Brno: Muzejní a vlastivědná společnost, 1990. Bez ISBN.
- Člověk. *Obrazová encyklopedie lidstva*. Praha: Knížní klub, 2005. ISBN 80-242-1455-5.
- DARNELL, R. Hallows's „Bear Ceremonialism“ and the Emergence of Boasian Anthropology. *Ethos*, V/1977, s. 13–30. ISSN 1548-1352.
- DARRIULAT, J. African Art and Its Impact on the Western World. *Réalités*, CCLXXIII/1973, s. 41–50. ISSN 0034-0944.
- DARWIN, Ch. *Výraz emocí u člověka a u zvířat*. Praha: ČSAV, 1964 (orig. 1872). Bez ISBN.
- DAVIS, J. *People of the Mediterranean. An essay in comparative social anthropology*. London: Routledge, 1977. ISBN 0-7100-8412-9.
- DAVOREN, J. – VANEK, D. – KONJHODZIĆ, R., et al. Highly Effective DNA Extraction Method for Nuclear Short Tandem Repeat Testing of Skeletal Remains from Mass Graves. *Croatian Medical Journal*, XLVIII/2007, s. 478–485. ISSN 1332-8166.
- DAWKINS, R. *Největší show pod Sluncem*. Praha: Argo, Dokořán, 2011 (orig. 2009). ISBN 978-80-7363-344-8.
- DAWKINS, R. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976. ISBN 1442097760.
- DE FRANCE, C. *Cinéma et anthropologie*. Paris: Fondation de la Maison des sciences de l'homme, 1982. ISBN 2-7351-0331-5.
- DE FRANCE, C. (ed.). *Du film ethnographique a l'anthropologie filmique*. Amsterdam: OPA, 1994. ISBN 288449006X.
- Definice paliativní péče. In *Cesta domů* [online]. 2010 [cit. 2010-08-18]. Dostupné na www: <<http://www.umirani.cz/definice-paliativni-pece.html>>.
- DELAMONT, S. – ATKINSON, P. A. *Representing Ethnography: Reading, Writing and Rhetoric in Qualitative Research*. London: SAGE Publications, 2008. ISBN 9781412945981.
- DELBURIDGE, M. L. – GRAVES, J. A. M. Mammalian Y chromosome evolution and the male-specific functions of Y chromosome-borne genes. *Reviews of Reproduction*, IV/1999, s. 101–109. ISSN 1359-6004.
- DELEUZE, G. – GUATTARI, F. *L'anti-Oedipe, Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1972. ISBN 2707300675.
- Derrida a odpor praktických britských intelektuálů. *Britské listy* [online]. 8. 11. 2004 [cit. 2013-07-18]. Dostupné na www: <<http://blisty.cz/art/20492.html>>. ISSN 1213-1792.
- DERRIDA, J. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. London and New York: Routledge, 1994. ISBN 9780415910446.
- DEWAR, R. E. Environmental Productivity, Population Regulation, and Carrying Capacity. *American Anthropologist*, LXXXVI/1984, s. 601–614. ISSN 1548-1433.
- DEWEY, J. *Democracy and education*. New York: The Free Press, 1966 (1. vyd. 1916). Bez ISBN.
- DIANO, P. *Atlas lidského těla*. Praha: Euromedia Group, 2006. ISBN 80-242-1669-8.
- DILTHEY, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften VII. Band*. Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1992. ISBN 978-3-525-30308-5.
- DILTHEY, W. *Die Geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens. Gesammelte Schriften VI. Band*. Leipzig und Berlin: B. G. Teubner, 1924. ISBN 978-3-525-30307-8.
- DILTHEY, W. *Pädagogik: Geschichte und Grundlinien des Systems. Gesammelte Schriften IX. Band*. Leipzig und Berlin: B. G. Teubner, 1934. ISBN 978-3-525-30310-8.
- DIMON, T. *Anatomie těla v pohybu*. Hodkovičky: Pragma, 2009. ISBN 978-80-7349-191-8.
- DOBKIN de RIOS, M. Drug Tourism in the Amazon. *Anthropology of Consciousness*, V/1994, s. 16–19. Bez ISSN.
- DOBZHANSKY, T. G. Of Flies and Men. *American Psychologist*, XXII/1967, s. 41–48. Bez ISSN.

- DOHNALOVÁ, M. – MALINA, J. *Slovník antropologie občanské společnosti*. Brno: CERM, 2006. ISBN 80-7204-349-8.
- DOHNALOVÁ, M. – MALINA, J. *Slovník antropologie občanské společnosti*. Brno: Akademické nakladatelství CERM, 2006. ISBN 80-7204-349-8.
- DONALD, M. *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press, 1991. ISBN 0-674-64483-2.
- DONIS-KELLER, H. – GREEN, P. – HELMS, C., et al. A genetic linkage map of the human genome. *Cell*, LI/1987, s. 319–337. Bez ISSN.
- DORKOVÁ, Z. *Pohřební rituály v moderní době a jejich sociokulturní perspektiva*. Olomouc, 2008. Disertační práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta.
- DOSTÁL, B. *Slovanská pohřebiště ze střední doby hradištní na Moravě*. Praha: Academia, 1966. Bez ISBN.
- DOUGLAS, J. – HANKS, S. – TEMPLE, I. K., et al. NSD1 mutations are the major cause of Sotos syndrome and occur in some cases of Weaver syndrome but are rare in other overgrowth phenotypes. *American Journal of Human Genetics*, LXXII/2003, s. 132–143. ISSN 0002-9297.
- DOUKI, T. – LAPORTE, G. – CADET, J. Inter-strand photoproducts are produced in high yield within A-DNA exposed to UVC radiation. *Nucleic Acids Research*, XXXI/2003, s. 3134–3142. ISSN 1362-4962.
- DRAMER, K. – PORTER, F. W. *The Shoshone Circle of Life. Shoshone, Indians of North America*. Philadelphia: Chelsea House Publishers, 1997 (2. vyd. 2008). Bez ISBN.
- DRANCOURT, M. – ABOUDHARAM, G. – SIGNOLI, M., et al. Detection of 400-year-old *Yersinia pestis* DNA in human dental pulp: An approach to the diagnosis of ancient septicemia. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, XCV/1998, s. 12637–12640. ISSN 1091-6490.
- DROBNÍČ, K. A new primer set in a SRY gene for sex identification. *International Congress Series*, 2006, 1288, s. 268–270. ISSN 0531-5131.
- DROZDOVÁ, E. – BOBEROVÁ, K. – PÍŽOVÁ, K., et al. Pokus o intaktní vyzvednutí kosterních pozůstatků pro účely genetikých analýz. *Česká antropologie*, LXII/2012, s. 10–16. ISSN 1804-1876.
- DU BOIS, C. A. *People of Alor*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1944. Bez ISBN.
- DUBOVICKÝ, I. Etnicita a chicagská sociologická škola. Příspěvek k počátkům studia etnicity. *Český lid*, LXXXIII/1996, s. 53–73. ISSN 0009-0794.
- DUBY, G. *Neděle u Bouvines: 27. červenec 1214*. Praha: Argo, 1997 (orig. 1973). ISBN 80-7203-164-3.
- DUBY, G. *Rok tisíc*. Praha: Argo, 2007 (orig. 1974). ISBN 978-80-7203-819-0.
- DUBY, G. *Tři řády, aneb představy feudalismu*. Praha: Argo, 2008 (orig. 1978). ISBN 978-80-7203-966-1.
- DUBY, G. *Věk katedrál: umění a společnost 980–1420*. Praha: Argo, 2002 (orig. 1976). ISBN 80-7203-418-9.
- DÜLMEN, R. van. *Bezectní lidé. O katech, děvkách a mlynářích: nepočestnost a sociální izolace v raném novověku*. Praha: Dokořán, 2003 (orig. 1999). ISBN 80-86569-43-8.
- DÜLMEN, R. van. *Divadlo hrůzy. Soudní praxe a trestní rituály v raném novověku*. Praha: Rybka Publishers, 2001 (orig. 1995). ISBN 80-86182-44-4.
- DÜLMEN, R. van. *Historická antropologie. Vývoj, problémy, úkoly*. Praha: Dokořán, 2002 (orig. 2000). ISBN 80-86569-15-2.
- DÜLMEN, R. van. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století). Díl 1: Dům a jeho lidé*. Praha: Argo, 1999 (orig. 1990). ISBN 80-7203-116-3.
- DÜLMEN, R. van. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století). Díl 2: Vesnice a město*. Praha: Argo, 2006 (orig. 1990). ISBN 80-7203-812-5.
- DÜLMEN, R. van. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století). Díl 3: Náboženství, magie, osvícenství*. Praha: Argo, 2006 (orig. 1990). ISBN 80-7203-813-3.
- DUMÉZIL, G. *Mýty a bohové Indoevropanů*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-25-9.
- DUNBAR, R. *Příběh rodu Homo: nové dějiny evoluce člověka*. Praha: Academia, 2009 (orig. 2004). ISBN 978-80-200-1715-4.
- DURANTI, A. *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. ISBN 978-1-4051-2633-5.
- DURANTI, A. Linguistic anthropology. In SMELSER, N. J. – BALTES, P. B. (eds.). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam: Elsevier, 2001, s. 8899–8906. ISBN 0-08-043076-7.
- DURKHEIM, É. *Elementární formy náboženského života*. Praha: OIKOYMENH, 2002 (orig. 1912). ISBN 80-7298-056-4.
- DURKHEIM, É. *Le Suicide. Étude de sociologie: livre I.* [online]. 1897 [cit. 2010-7-11]. Dostupné na www: <http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/suicide/suicide_Livre_1.pdf>.
- DURKHEIM, É. *Le Suicide. Étude de sociologie: livre II.* [online]. 1897 [cit. 2010-7-11]. Dostupné na www: <http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/suicide/suicide_Livre_2.pdf>.
- DURKHEIM, É. *Le Suicide. Étude de sociologie: livre III.* [online]. 1897. [cit. 2010-7-11]. Dostupné na www: <http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/suicide/suicide_Livre_3.pdf>.
- DURKHEIM, É. *Společenská dělba práce*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004 (orig. 1893). ISBN 80-7325-041-1.
- DVOŘÁK, Z. *Inovace studia molekulární a buněčné biologie* [online]. [cit. 2013-09-13] Dostupné na www: <http://inovace-mbb.upol.cz/files/vyukovy-portal/portal-old/bunecna_biologie_ii_-_dvorak/bb2_-_zd1.pdf>.
- ECO, U. *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*. Milano: Bompiani, 1977. ISBN 88-452-2026-5.
- ECO, U., et al. *Dějiny krásy*. Praha: ARGO, 2005 (orig. 2004). ISBN 80-7203-677-7.
- EHRlich, E. *Fundamental Principles of the Sociology of Law*. Cambridge: Harvard University Press, 1936. Bez ISBN.
- EIBL-EIBESFELDT, I. *Člověk – bytost v sázce: přírodopis lidské pošetilství*. Praha: Academia, 2005. ISBN 80-200-1329-6.
- EIBL-EIBESFELDT, I. *Human Ethology*. New York: A. de Gruyter, 1989. ISBN 0-202-02030-4.
- EISENSTADT, S. N. *The political system of empires*. New York: Free Press, 1963. Bez ISBN.
- EISENSTADT, S. N. – RONIGER, L. *Patrons, Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. ISBN 0-521-28890-8.

- EKMAN, P. *Face of Man*. New York: Garland STPM Press, 1980. ISBN 08-240-7130-1.
- EKMAN, P. – FRIESEN, W. *Unmasking the Face: A Guide to Recognizing Emotions from Facial Clues*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1975. ISBN 01-393-8175-9.
- ELIAS, N. *O osamělosti umírajících*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1998 (orig. 1982). ISBN 80-85844-39-7.
- ELIÁŠOVÁ, I. – MAZURA, I. Určení pohlaví kosterního materiálu pomocí amelogeninu. *Česká antropologie*, LIX/2009, s. 14–15. ISSN 1804-1876.
- ELIÁŠOVÁ, I. – MAZURA, I. – SMEJTEK, L. DNA Analysis of Ancient Skeletal Remains. *Folia Biologica (Praha)*, LVI/2010, s. 47–50. ISSN 0015-5500.
- ELKINS, J. *Is Art History Global?* New York: Routledge, 2013. ISBN 0-415-97785-1.
- ELLER, J. D. *Antropologia kulturowa. Globalne sily, lokalne swiety*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012 (orig. 2009). ISBN 978-83-233-3168-1.
- ELWERT, G. Nationalismus und Ethnizität: Über die Bildung von Wir-Gruppen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, XLI/1989, s. 440–464. ISSN 0023-2653.
- EMBERLING, G. Ethnicity in complex societies: Archaeological perspectives. *Journal of Archaeological Research*, V/1997, s. 295–344. ISSN 1059-0161.
- Encyclopaedia Britannica* [online]. 2014 [cit. 2014-08-27]. History of medicine. Dostupné na www: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/372460/history-of-medicine/35653/Translators-and-saints#toc35656>>.
- ENGELS, F. *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*. Hottingen-Zürich: Schweizerische Genossenschaftsbuchdruckerei, 1884. Bez ISBN.
- EPSTEIN, A. L. *The Experience of Shame in Melanesia*. London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1984. Bez ISBN.
- ERIKSEN, T. H. *Antropologie multikulturních společností. Rozumět identitě*. Praha/Kroměříž: Triton, 2007 (orig. 2005). ISBN 978-80-7254-925-2.
- ERIKSEN, T. H. *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: Portál, 2008 (orig. 1995, 2001). ISBN 978-80-7367-465-6.
- ERIKSON, E. H. *Identity: Youth and crisis*. New York: W. W. Norton & Company, 1995. ISBN 0393311449.
- ERIKSON, P. – MURPHY, L. *A History of Anthropological Theory*. Peterborough: Broadview Press Ltd., 1999. ISBN 1-55111-198-5.
- ERRINGTON, S. What Became Authentic Primitive Art? *Cultural Anthropology*, IX/1994, s. 201–226. ISSN 1548-1360.
- ESCOBAR, A. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes (New Ecologies for the Twenty-First Century)*. Durham: Duke University Press, 2008. ISBN 978-0822343448.
- ESCH, T. – STEFANO, G. B. The Neurobiology of Love. *Neuroendocrinology Letters*, XXVI/2005, s. 175–192. ISSN 0172-780X.
- EVANS, N. Kinship Terminology. In SMELSER, N. J. – BALTES, P. B. (eds.). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam: Elsevier, 2001, s. 8105–8111. ISBN 0-08-043076-7.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press, 1976 (1. vyd. 1936). ISBN 0-19-874029-8.
- FABIAN, J. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 1983. ISBN 978-0-231-16926-4.
- FAERMAN, M. – FILON, D. – KAHILA, G., et al. Sex identification of archaeological human remains based on amplification of the X and Y amelogenin alleles. *Gene*, 1995, s. 167, s. 327–332. ISSN 0378-1119.
- FAJKUS, B. *Filosofie a metodologie vědy*. Praha: Academia, 2005. ISBN 80-200-1304-0.
- FAY, B. *Současná filosofie sociálních věd. Multikulturní přístup*. Praha: Slon, 2002 (orig. 1996). ISBN 80-86429-10-5.
- FEATHERSTONE, M. Body, Image and Affect in Consumer Culture. *Body Society*, XVI/2010, s. 193–221. ISSN 1357-034X.
- FENTON, W. N. – MOORE, E. L. J.-F. Lafitau (1681–1746), Precursor of Scientific Anthropology. *Southwestern Journal of Anthropology*, XXV/1969, s. 173–187. Elektronická verze dostupná na www: <<http://www.jstor.org/stable/3629200>>.
- FEREMBACH, D. – SCHWIDETZKY, I. – STLOUKAL, M. Empfehlungen für die Alters- und Geschlechtsdiagnose am Skelett. *Homo*, XXX/1979, s. 1–32. ISSN 0018-442X.
- FERENCOVÁ, M. – NOSKOVÁ, J. (eds.). *Paměť města. Obraz města, veřejné komemorace a historické zlomy v 19.–21. století*. Brno: Etnologický ústav AV ČR, v.v.i., 2009. ISBN 8086736172.
- FERRARO, G. – ANDREA, S. *Cultural Anthropology: An Applied Perspective*. Belmont: Wadsworth, 2009. ISBN 04-956-0192-6.
- FERRELL, J. – HAYWARD, K. – YOUNG, J. *Cultural Criminology. An Invitation*. London: SAGE, 2008. ISBN 1412931274.
- FETTER, V. – PROKOPEC, M. – SUCHÝ, J., et al. *Antropologie*. Praha: Academia, 1967. Bez ISBN.
- FIALOVÁ, L. – KOUBA, P. – ŠPAČEK, M., et al. *Medicína v kontextu západního myšlení*. Praha: Galén, 2008. ISBN 978-80-7262-513-0.
- FILIP, S. – HRUŠKA, I. – MOKRÝ, J. *Kmenové buňky. Biologie, medicína, filozofie*. Praha: Galén, 2006. ISBN 80-7262-401-6.
- FILON, D. – FAERMAN, M., et al. Sequence analysis reveals a beta-thalassaemia mutation in DNA of skeletal remains from the archaeological site of Akhziv, Israel. *Nature Genetics*, IX/1995, s. 365–368. ISSN 1546-1718.
- Filosofický slovník*. 2. opr. a rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4.
- FINK, B. – NEAVE, N. – LAUGHTON, K., et al. Second to fourth digit ratio and sensation seeking. *Personality and Individual Differences*, XLI/2006, s. 1253–1262. Bez ISSN.
- FIRTH, R. The Social Framework of Primitive Art. In FIRTH, R. (ed.). *Elements of Social Organization*. London: Watts, 1971, s. 155–182. ISBN 0-415-33016-5.
- FISCHER, H. Ethnologie als wissenschaftliche Disziplin. In FISCHER, H. – BEER, B., et al. *Ethnologie. Einführung und Überblick*, s. 14–31. 5. vyd. Berlin: Reimer Verlag, 2003. ISBN 3-496-02757-6.
- FOJTÍK, K. – SIROVÁTKA, O. *Rosicko-Oslavansko: život a kultura lidu v kamenouhelném revíru*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1961. Bez ISBN.
- FOLADARE, I. S. A Clarification of „Ascribed Status“ and „Achieved Status“. *The Sociological Quarterly*, X/1969, s. 53–61. Bez ISSN.
- FOLEY, W. A. *Anthropological Linguistics: An Introduction*. Oxford: Blackwell, 1997. ISBN 0-631-15121-4.

- FORGE, A. Art and Environment in the Sepik. In *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1965*. London: Royal Anthropological Institute, 1966, s. 23–31. Bez ISBN.
- FORGE, A. *Primitive Art and Society*. London: Oxford University Press, 1973. ISBN 0192129538.
- FORGE, A. The Abelam artist. In FREEDMAN, M. (ed.). *Social Organization: Essays Presented to Raymond Firth*. London: Cass, 1967, s. 65–84. ISBN 0714610593.
- FORTES, M. (ed.). *African Political Systems*. London: Keegan Paul International, 1940. Bez ISBN.
- FORTUNE, R. *On Imitative Magic*. Alexander Turnbull Library. Reference Number 80-323-466, Ineditní rukopis, 1927. 59 s. Bez ISBN.
- FORTUNE, R. *The Mind in Sleep*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Company, 1927. Bez ISBN.
- FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969. ISBN 2-07-026999-X.
- FOUCAULT, M. *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin, 2000 (orig. 1975). ISBN 80-86019-96-9.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976. ISBN 2-07-029589-3.
- FOUCAULT, M. *L'Ordre du discours. Leçon inaugurale au collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard, 1971. ISBN 2-07-027774-7.
- FOUCAULT, M. *Microfisica del potere*. Torino: Einaudi, 1977. Bez ISBN.
- FOUCAULT, M. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère ... un cas de parricide au XIXe siècle*. Paris: Gallimard, 1973. ISBN 2-07-032828-7.
- FOUCAULT, M. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975. ISBN 2-07-029179-0.
- FOUCAULT, M. The order of discourse. In YOUNG, R. *Untying the text: A post-structuralist reader*, s. 51–78. 1. vyd. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1971 (2. vyd. 1981). Bez ISBN.
- FOUCAULT, M. The subject of power. *Critical Inquiry*, VIII/1982, s. 777–795. ISSN 0093-1896.
- FOUCAULT, M. *Zrození kliniky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010 (orig. 1963). ISBN 978-80-87378-29-8.
- FOX, K. R. *Physical Self: From Motivation to Well-Being*. Human Kinetics, 1997. ISBN 0-87322-689-5.
- FRANCÈS, F. – PORTOLÉS, O. – GONZÁLEZ, J. I., et al. Amelogenin test: From forensics to quality control in clinical and biochemical genomics. *Clinica Chimica Acta*, 2007, č. 386, s. 53–56. ISSN 1873-3492.
- FRANZOSI, R. Narrative Analysis-Or Why (And How) Sociologists Should be Interested in Narrative. *Annual Review of Sociology*, XXIV/1998, s. 517–554. ISSN 0360-0572.
- FRASER, D. *Primitive Art*. London: Thames and Hudson, 1962. Bez ISBN.
- FRAZER, J. G. *Zlatá ratolest*. Praha: Mladá fronta, 1994 (orig. 1890). ISBN 80-204-0488-0.
- FREDRICKSON, G. M. *Rasismus— stručná historie*. Praha: Nakladatelství Jiří Buchal, 2003 (orig. 2002). ISBN 80-7341-124-5.
- FREEMAN, D. *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge: Harvard University Press, 1983. ISBN 06-745-4830-2.
- FREEMAN, D. *The Fateful Hoaxing of Margaret Mead: a Historical Analysis of her Samoan Research*. Boulder: Westview Press, 1999. ISBN 08-133-3560-4.
- FREUD, K. – SCHER, H. – HUCKER, S. The courtship disorders. *Archives of Sexual Behavior*, XII/1983, s. 369–379. ISSN 0004-0002.
- FREUD, S. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. ISBN 80-207-0109-5.
- FREUD, S. *Totem a tabu*. Praha: Práh, 1991 (orig. 1918). ISBN 80-7252-006-7.
- FREUD, S. *Výklad snů*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1994 (orig. 1900). ISBN 80-901916-0-6.
- FRIEDMAN, J. Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism. *Man*, IX/1974, s. 446–469.
- FRIEDMAN, J. The Dialectic of Cosmopolitanization and Indigenization in the Contemporary World System: Contradictory Configurations of Class and Culture. In NUGENT, D – VINCENT, J. *A Companion to the Anthropology of Politics*. Oxford: Blackwell, 2004, s. 179–197. ISBN 0-631-22972-8.
- FROLEC, V. (ed.). *Město: prostor, lidé, slavnosti*. Uherské Hradiště: Slovácké muzeum v Uherském Hradišti, 1990. ISBN 8090006337.
- FROLEC, V. (ed.). *Venkovské město. Sv. 2. Strážnice: Ústav lidového umění*, 1987. Bez ISBN.
- FROLEC, V. – ŠEPLÁKOVÁ, V. (eds.). *Venkovské město. Sv. 1. Strážnice: Ústav lidového umění; Uherské Hradiště: Slovácké muzeum*, 1986. Bez ISBN.
- FUHRMANN, R. Klauenhohlfuß [online]. In *Engelhardt Lexikon Orthopädie und Unfallchirurgie* [cit. 2013-08-10]. Dostupné na www: <<http://www.lexikon-orthopaedie.com/pdx.pl?dv=0&id=01079>>.
- FUJDA, M. – LUŽNÝ, D. *Oddaní Kršny: Hnutí Haré Kršna v pohledu sociálních věd*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2010. ISBN 978-80-7043-951-7.
- FUKUYAMA, F. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers, 2002 (orig. 1992). ISBN 80-86182-27-4.
- FUKUYAMA, F. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992. ISBN 0-14-013455-7.
- FUKUYAMA, F. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. London: Penguin books, 1995. ISBN 0-14-025943-0.
- FURET, F. *Francouzská revoluce. Díl 1: Od Turgota k Napoleonovi 1779-1814*. Praha: Argo, 2004 (orig. 1965). ISBN 80-7203-452-9.
- FURET, F. *Francouzská revoluce. Díl 2: Ukončit revoluci: od Ludvíka XVIII. po Julese Ferryho (1815-1880)*. Praha: Argo, 2007 (orig. 1965). ISBN 978-80-7203-851-0.
- FURET, F. *Promyšlet Francouzskou revoluci*. Brno: Atlantis, 1994 (orig. 1978). ISBN 80-7108-089-6.
- GAGNON, J. The implicit and explicit use of the scripting perspective. *Annual Review of Sex Research*, I/1990, s. 1–44. ISSN 1053-2528.
- GAL, S. Linguistic anthropology. In BROWN, K., et al. (eds.). *Encyclopedia of Language and Linguistics. Sv. 7*. Amsterdam: Elsevier, 2006, s. 171–185. ISBN 0080442994.
- GALLAGHER, D. – HEYMSFIELD, S. B. – HEO, M., et al. Healthy percentage body fat ranges: an approach for developing guidelines based on body mass index. *The American Journal of Clinical Nutrition*, LXXII/2000, s. 694–701. ISSN 1938-3207.
- GALUŠKA, L. Velkomoravské hroby revenantů ze Starého Města. In FUSEK, G., et al. *Zborník na počesť Dariny Bialekovej*. Nitra: Archeologický ústav SAV, 2004, s. 81–90. ISBN 978-80-88709-71-8.

- GANTI, T. *Producing Bollywood: Inside the Contemporary Hindi Film Industry*. Durham: Duke University Press, ISBN 08-223-5213-3.
- GARAULET, M. – MARTINEZ, A. – VICTORIA, F., et al. Differences in dietary intake and activity level between normal-weight and overweight or obese adolescents. *Journal of Pediatric Gastroenterology and Nutrition*, XXX/2000, s. 253–258. ISSN 1536-4801.
- GARDELLA, C., et al. The effect of sequential use of vacuum and forceps for assisted vaginal delivery on neonatal and Materna outcomes. *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, CLXXXV/2001, s. 896–902. ISSN 0002-9378.
- GARVIN, P. L. – RIESENBERG, S. H. Respect behavior in Ponape: An ethnolinguistic study. *American Anthropologist*, LIV/1952, s. 201–220. ISSN 1548-1433.
- GEERTZ, C. *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000 (orig. 1973). ISBN 80-85850-89-3.
- GEERTZ, C. *Local Knowledge*. New York: Basic Books, 1983. ISBN 0786723750.
- GEERTZ, C. *Mondo globale, mondi locali: cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*. Bologna: Il Mulino, 1999. ISBN 8-815-06811-2.
- GEERTZ, C. Religion as a Cultural System. In BANTON, M., et al. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, s. 1–46. London: Tavistock Publications, 1966. Bez ISBN.
- GEERTZ, C. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973. ISBN 0465097197.
- GEHLEN, A. *Duch ve světě techniky*. Praha: Svoboda, 1972 (orig. 1957). Bez ISBN.
- GEIST, B. *Sociologický slovník*. Praha: Victoria Publishing, a.s., 1992. ISBN 80-85605-28-7.
- GELL, A. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998. ISBN 0191037451.
- GELLNER, E. *Condition of Liberty. Civic Society and its Rivals*. London: Hamish Hamilton, 1994. ISBN 0-241-00220-6.
- GELLNER, E. Patrons and clients. In GELLNER, E. – WATERBURY, J. *Patrons and clients in Mediterranean societies*. London: Duckworth, 1977, s. 1–6. ISBN 0-7156-0941-6.
- Genomics, Proteomics & Bioinformatics* (časopis). Dostupné na www: <<http://www.journals.elsevier.com/genomics-proteomics-and-bioinformatics/>>.
- GERBRANDS, A. A. *Wow-Ipits: Eight Asmal Woodcarvers of New Guinea*. The Hague: Mouton, 1967. Bez ISBN.
- GHOSH, A. *Vě starobylé zemi*. Praha: Sociologické nakladatelství (Slon), 2012 (orig. 1992). ISBN 978-80-7419-107-7.
- GIANNI, M. Multiculturalism, Differentiated Citizenship, and the Problem of Self-Determination. In DALLMAYR, F. – ROSALES, J. M., et al. *Beyond Nationalism?* New York: Sovereignty and Citizenship, Lexington Books, 2001. ISBN 978-0-7391-0225-1.
- GIBSON-GRAHAM, J. K. *A Postcapitalist Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006. ISBN 0-816-64803-4.
- GIBSON-GRAHAM, J. K. Waiting for the Revolution, or How to Smash Capitalism while Working at Home in Your Spare Time. *Rethinking Marxism*, VI/1993, s. 10–24. ISSN 0893-5696.
- GIBSON-GRAHAM, J. K. – CAMERON, J. – HEALY, S. *Take Back the Economy: An Ethical Guide for Transforming our Communities*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013. ISBN 978-0816676064.
- GIDDENS, A. *Sociologie*. Praha: Argo, 1999 (orig. 1988). ISBN 80-7203-124-4.
- GIDDENS, A. *The consequences of modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1990. ISBN 9780804718912.
- GIERKE, O. F. v. *Das deutsche Genossenschaftsrecht*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1868 (2. vyd. 1954). Bez ISBN.
- GILBERT, M. T. P. – BANDELT, H.-J. – HOFREITER, M., et al. Assessing ancient DNA studies. *TRENDS in Ecology and Evolution*, XX/2005b, s. 541–544. ISSN 0169-5347.
- GILBERT, M. T. P. – HANSEN, A. J. – WILLERSLEV, E., et al. Characterization of Genetic Miscoding Lesions Caused by Postmortem Damage. *The American Journal of Human Genetics*, LXXII/2003a, s. 48–61. ISSN 0002-9297.
- GILBERT, M. T. P. – HANSEN, A. J. – WILLERSLEV, E., et al. Insights into the Processes behind the Contamination of Degraded Human Teeth and Bone Samples with Exogenous Sources of DNA. *International Journal of Osteoarchaeology*, XVI/2006, s. 156–164. ISSN 1099-1212.
- GILBERT, M. T. P. – RUDBECK, L. – WILLERSLEV, E., et al. Biochemical and physical correlates of DNA contamination in archaeological human bones and teeth excavated at Matera, Italy. *Journal of Archaeological Science*, XXXII/2005a, s. 785–793. ISSN 0305-4403.
- GILBERT, M. T. P. – WILLERSLEV, E. – HANSEN, A. J., et al. Distribution Patterns of Postmortem Damage in Human Mitochondrial DNA. *The American Journal of Human Genetics*, LXXII/2003b, s. 32–47. ISSN 0002-9297.
- GILES, E. – ELLIOT, O. Sex determination by discriminant function analysis of crania. *American Journal of Physical Anthropology*, XXI/1963, s. 53–68. ISSN 1096-8644.
- GILLEN, M. M. – LEFKOWITZ, E. S. Gender and racial/ethnic differences in body image development among college students. *Body Image*, IX/2012, s. 126–130. Elektronická verze dostupná na www: <<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1740144511001367>>.
- GILLIES, G. E. – MCARTHUR, S. Estrogen Actions in the Brain and the Basis for Differential Action in Men and Women: A Case for Sex-Specific Medicines. *Pharmacological Reviews*, LXII/2010, s. 155–198. Dostupné na www: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2879914/>>.
- GIMBUTAS, M. *The goddesses and gods of old Europe 6500-3500 BC. Myths and cult images*. Berkeley: University of California Press, 1982. ISBN 0-520-04655-2.
- GINZBURG, C. *Benandanti: Čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. století*. Praha: Argo, 2002 (orig. 1966). ISBN 80-7203-437-5.
- GINZBURG, C. *Noční příběh: Sabat čarodějnic*. Praha: Argo, 2003 (orig. 1989). ISBN 80-7203-514-2.
- GINZBURG, C. *Sýr a červi: Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*. Praha: Argo, 2000 (orig. 1976). ISBN 80-7203-278-X.
- GINZBURG, F. Panorama des programmes et des styles chez les Anglo-Saxons, au Japon et en Belgique. *CinémaAction*, LXVI/1992. ISSN 0243-4504.
- GIORDO, P. *Iniziazione all'alimentazione terapeutica. La salute attraverso il cibo*. Roma: Ed. Mediterranee, 2007. ISBN 978-88-272-1882-2.
- GIRARD, R. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Le Livre de Poche, 1983 (1. vyd. 1978). ISBN 2-253-03244-1.

- GIRARD, R. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Hachette Littérature, 1999 (1. vyd. 1961). ISBN 2-01-278977-3.
- GLAZER, N. – MOYNIHAN, D. P. *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish of New York City*. Cambridge, Mass: Massachusetts Institute of Technology Press, 1970. Bez ISBN.
- GLUCKMAN, M. Analysis of Social Situation in Modern Zululand. *Bantu Studies*, XIV/1940, s. 1–30, 147–174. ISSN 0256-1751.
- GLUCKMAN, M. *Custom and conflict in Africa*. Oxford: Blackwell, 1955. Bez ISBN.
- GLUCKMAN, M. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford: Basil Blackwell, 1965. ISBN 978-0631087502.
- GLUCKMAN, M. *The Judicial Process Among the Barotse of Northern Rhodesia*. 2. vyd. Manchester: Manchester University Press, 1967. Bez ISBN.
- GOBINEAU, A. *O nerovnosti lidských plemen*. Praha: Orbis, 1942. Bez ISBN.
- GOFFMAN, E. *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. New York: Doubleday, Anchor Books, 1961. Bez ISBN.
- GOFFMAN, E. *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Harmondsworth: Penguin Books, 1968. Bez ISBN.
- GOFFMAN, E. *Behaviour in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*. New York: Free Press, 1963. Bez ISBN.
- GOFFMAN, E. *Relation in Public: Microstudies of the Public Order*. New York: Basic Books, 1971. Bez ISBN.
- GOFFMAN, E. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh, University of Edinburgh, 1956. Bez ISBN.
- GOLDMAN, P. Consumer Society and its Discontents: The Truman Show and The Day of the Locust. *Anthropoetics: the Journal of Generative Anthropology*, X/2004–2005. ISSN 1083-7264. Dostupné na [www: <http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap1002/truman.htm>](http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap1002/truman.htm).
- GOLDMANN, R. – CICHÁ, M. Možnosti prevence a depistáže kardiovaskulárních chorob u pubescentů a adolescentů. *Pediatric pro praxi*, VII/2006, s. 286–290. ISSN 1213-0494.
- GOLDMANN, R. – CICHÁ, M. Vybrané fyziologické ukazatele u pubescentů a adolescentů ve vztahu ke kardiovaskulárním chorobám. Odborný monografický svazek 4. In *Antropologický obraz populace moravských lokalit. Psychosomatické studie*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2005a. ISBN 80-244-1147-4.
- GOLDMANN, R. – CICHÁ, M. Vybrané fyziologické parametry u pubescentů a adolescentů z České republiky ve vztahu k etiopatogenezi kardiovaskulárních chorob. *Slovenská antropológia. Bulletin Slovenskej antropologickej spoločnosti pri SAV*, VIII/2005b, s. 56–63. ISSN 1336-5827.
- GOLLA, V. Sapir, Edward (1884–1939). In SMELSER, N. J. – BALTES, P. B. (eds.). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam: Elsevier, 2001, s. 13482–13486. ISBN 0-08-043076-7.
- GOLLEY, F. B. *A History of the Ecosystems Concept in Ecology*. New Haven: Yale University Press, 1993. ISBN 0300066422.
- GOODAL, J. Chimpanzees of the Gombe Stream Reserve. In DeVORE, I. (ed.). *Primate Behaviour*, s. 425–473. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1965. Bez ISBN.
- GOODAL, J. *My Friends the Wild Chimpanzees*. Washington: National Geographic Society, 1967. Bez ISBN.
- GOODAL, J. Tool-Using and Aimed Throwing in a Community of Free-Living Chimpanzees. *Nature*, CCI/1964, s. 1264–1266. Bez ISSN.
- GOODALE, M. R. Leopold Pospisil. A Critical Reappraisal. *Journal of Legal Pluralism*, XL/1998, s. 123–145. ISSN 0732-9113.
- GOODENOUGH, W. H. *Culture Language and Society*. Reading: Addison-Wesley Modular Publications, 1971. Bez ISBN.
- GOODMAN, L. Rites of Passing. In LEAP, W. L. – LEWIN, E. (ed.). *Out in the Field: Reflections of Lesbian and Gay Anthropologist*, s. 49–57. Urbana: University of Illinois Press, 1996. ISBN 0-252-02219-X.
- GORDON, B. The Souvenir: Messenger of the Extraordinary. *Journal of Popular Culture*, XX/1986, s. 135–146. ISSN 1540-5931.
- GORER, G. Some Aspects of the Psychology of the People of Great Russia. *American Slavic and East European Review*, VIII/1949, s. 155–166. ISSN 1049-7544.
- GORER, G. – RICKAMN, J. *The People of Great Russia*. London: Cresset Press, 1950. Bez ISBN.
- GOSSETT, T. F. *Race: The History of an Idea in America*. Dallas: Southern Methodist University Press, 1963. Bez ISBN.
- GÖTHERSTRÖM, A. – COLLINS, M. J. – ANGERBJÖRN, A., et al. Bone preservation and DNA amplification. *Archaeometry*, XLIV/2002, s. 395–404. ISSN 1475-4754.
- GÖTZ, A. *Konečné řešení. Přesun národů a vyhlazení evropských Židů*. Praha: Argo, 2006 (orig. 1999). ISBN: 80-7203-833-8.
- GOULD, S. J. *Jak neměřit člověka*. Praha: Lidové noviny, 1998 (orig. 1981, 1996). ISBN 80-7106-168-9.
- GRABURN, N. H. H. *Ethnic and Tourist Arts: Cultural Expressions from the Fourth World*. Berkeley: University of California Press, 1976. ISBN 0520029496.
- GRAEBER, D. *Fragments of an anarchist anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004. ISBN 978-0972819640.
- GRAHAM, E. A. M. DNA reviews: Ancient DNA. *Forensic Science, Medicine, and Pathology*, III/2007, s. 221–225. ISSN 1556-2891.
- GRAHAM, E. A. M. Sex Determination. *Forensic Science, Medicine, and Pathology*, II/2006, s. 283–286. ISSN 1556-2891.
- GRAMSCI, A. *Quaderni dal carcere*. Torino: Einaudi, 1975. Bez ISBN.
- GRAMSCI, A. *Selections from the Prison Notebooks*. International Publishers, 1971. ISBN 071780397X.
- GRAY, P. B. Evolution and Human Sexuality. *American Journal of Physical Anthropology*. LVII/2013, s. 94–118. ISSN 0002-9483.
- GREENBERG, J. H. *Anthropological Linguistics: An Introduction*. New York: Random House, 1968. Bez ISBN.
- GREENBERG, J. H. General classification of Central and South American languages. In WALLACE, A. F. C. *Men and Cultures: Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences (1956)*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1960, s. 791–794. Bez ISBN.
- GREENBLATT, S. *Podivuhodná vlastnictví: zázraky Nového světa*. Praha: Karolinum, 2004 (orig. 1992). ISBN 80-246-0861-8.
- GREENWOOD, D. J. Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization. In

- SMITH, V. L. (ed.). *Hosts and Guests*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977, s. 129–139. ISBN 0812208013.
- GRESLE, F. – PANOFF, M. – PERRIN, M., et al. *Dictionnaire des sciences humaines. Sociologie, psychologie sociale, anthropologie*. Paris: Nathan, 1990. ISBN 2-09-190526-7.
- GREULICH, W. W. – PYLE, S. J. *Radiografic atlas of skeletal development of the hand and wrist*. California: Stanford University Press, 1959. Bez ISBN.
- GRIFFITH, J. What is Legal pluralism? *Journal of Legal Pluralism*, XXIV/1986, s. 1–55. ISSN 0732-9113.
- GRINKER, J. A. – TUCKER, K. L. – VOKONAS, P. S., et al. Changes in patterns of fatness in adult men in relation to serum indices of cardiovascular risk: the Normative Aging Study. *International Journal of Obesity*, XXIV/2000, s. 1369–1378. ISSN 0307-0565.
- GROSSE, E. *Die Anfänge der Kunst*. Freiburg: Mohr, 1894. ISBN 97883955074869.
- GRUENBAUM, E. *The Female Circumcision Controversy: An Anthropological Perspective*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000. ISBN 978-0812217469.
- GRĚŠÁK, V. Slovanská bota. *Živá archeologie*, XI/2010, s. 134–136. ISSN 1213-1628.
- GUAGNAMO, M. T. – PACE-PALITTI, V. – MURRI, R., et al. The prevalence of hypertension in gynaecoid and android obese women. *International Journal of Obesity and Related Metabolic Disorders*, XXI/1997, s. 600–607. ISSN 0307-0565.
- GUILLAUME, P. – MUNRO, T. *Primitive Negro Sculpture*. London: Cape, 1926. Bez ISBN.
- GULLIVER, P. H. *Social Control in an African society*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963. Bez ISBN.
- GUMPERZ, J. J. The speech community. In DURANTI, A. (ed.). *Linguistic anthropology: A reader*. 2. vyd. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009, s. 66–73. ISBN 978-1-4051-2633-5.
- GUMPERZ, J. J. Types of linguistic communities. *Anthropological Linguistics*, IV/1962, s. 28–40. ISSN 0003-5483.
- GUMPERZ, J. J. – LEVINSON, S. C. (eds.). *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. ISBN 0521448905.
- GÜNEŞ AYATA, A. Clientelism: Premodern, Modern, Postmodern. In GÜNEŞ AYATA, A. – RONIGER, L. (eds.). *Democracy, Clientelism, and Civil Society*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1994, s. 19–28. ISBN 1555873405.
- GUREVIČ, A. J. *Nebe, peklo, svět: cesty k lidové kultuře středověku*. Jinočany: H & H, 1996 (orig. 1981). ISBN 80-85787-41-5.
- HAAS, C. J. – ZINK, A. – PÁLFI, G., et al. Detection of Leprosy in Ancient Human Skeletal Remains by Molecular Identification of Mycobacterium leprae. *American Journal of Clinical Pathology*, CXIV/2000, s. 428–436. ISSN 1943-7722.
- HAAS-ROCHHOLZ, H. – WEILER, G. Additional primer sets for an amelogenin gene PCR-based DNA-sex test. *International Journal of Legal Medicine*, CX/1997, s. 312–315. ISSN 1437-1596.
- HABÁŇ, P. M. *Filosofická antropologie*. Řím: Křesťanská akademie, 1981. Bez ISBN.
- HABERMAS, J. *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*. In GUTMANN, A. (ed.). *Multiculturalism: examining „The Politics of Recognition“*, s. 107–148. New Jersey: Princeton University Press, 1994. ISBN 0691037795.
- HADDON, A. C. *Evolution in Art*. London: Walter Scott Ltd., 1895. Bez ISBN.
- HADDON, A. C. *History of Anthropology*. London: Watts & Co, 1910. Bez ISBN.
- HADDON, A. C. *The Decorative Art of British New Guinea: A Study in Papuan Ethnography*. Dublin: Royal Irish Academy, 1894. ISBN 1236200586.
- HAECKEL, E. *Generelle Morphologie der Organismen*. Berlin: G. Reimer, 1866. Bez ISBN.
- HAFNER, K. Coming of Age in Palo Alto. In PODOLEFSKY, A. – BROWN, P. (eds.). *Applying Cultural Anthropology*. New York: McGraw Hill, 2007, s. 135–137. ISBN 978-0-07-353092-5.
- HAGELBERG, E. – CLEGG, J. B. Isolation and characterization of DNA from archaeological bone. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 1991, č. 1309, s. 45–50. ISSN 1471-2954.
- HAINER, V. – HARTLOVÁ, H. *Základy klinické obezitologie*. Praha: Grada, 2004. ISBN 80-247-0233-9.
- HAINER, V. – KUNEŠOVÁ, M. – BENDLOVÁ, B. Úloha genetických faktorů v etiopatogenezi obesity [online]. In *Postgraduální medicína*, 2002 [cit. 2014-06-30]. Dostupné na www: <<http://zdravi.e15.cz/clanek/postgradualni-medicina/uloha-genetickych-faktoru-v-etiotogenezi-obezity-145095>>.
- HÁJEK, Z. *Rizikové a patologické těhotenství*. Praha: Grada, 2004. ISBN 80-247-0418-8.
- HALBICH, M. Od environmentálního determinismu k nové ekologické antropologii. In HALBICH, M. – KOZINA, V. (eds.). *Čítanka textů z ekologické antropologie: Amerika*. Praha: TOGGA, 2012, s. 13–55. ISBN 978-80-87258-14-9.
- HALIOUA, B. *Medicína v době faraonů: lékaři, léčitelé, mágové a balzamovači*. Praha: Brána, 2004 (orig. 2002). ISBN 80-7243-229-X.
- HALIOUNGUI, P. *La Medecine Des Pharaons: Magie Et Science Medicale Dans L'Egypte Ancienne*. Paris: Les Enigmes de l'univers., 1983. ISBN 2-221-01179-1.
- HALL, E. T. *An Anthropology of Everyday Life: An Autobiography*. New York: Doubleday, 1992. ISBN 038523743X.
- HALL, S. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: SAGE Publications, 1997. ISBN 0-7619-5432-5.
- HALLER, D. – SHORE, C. *Corruption: Anthropological Perspectives (Anthropology, Culture and Society)*. London: Pluto Press, 2005. ISBN 978-0745321578.
- HALLOWELL, A. I. Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere. *American Anthropologist*, XXVIII/1926, s. 1–175. ISSN 1548-1433.
- HALLOWELL, A. I. *Culture and Experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1955. Bez ISBN.
- HAMAR, E. *Vyprávěná židovství: O narativní konstrukci židovských identit*. Praha: SLON, 2008. ISBN 978-80-7419-004-9.
- HAMILTON, A. *The Art Workmanship of the Maori Race in New Zealand*. Wellington: New Zealand Institute, 1896. Bez ISBN.
- HAN, T. S. – SEIDELL, J. C. – CURRALL, J. E., et al. The influences of height and age on waist circumference as an index of adiposity in adults. *International Journal of Obesity and Related Metabolic Disorders*, XXI/1997b, s. 83–89. ISSN 0307-0565.
- HAN, T. S. – SCHOUTEN, J. S. – LEAN, M. E., et al. The prevalence of low back pain and associations with body fatness, fat distribution and height. *International Journal of Obesity and*

- Related Metabolic Disorders*, XXI/1997a, s. 600–607. ISSN 0307-0565.
- HAN, T. S. – TIJHUSIS, M. A. – LEAN, M. E., et al. Quality of life in relation to overweight and body fat distribution. *American Journal of Public Health*, LXXXVIII/1998, s. 422–430. ISSN 0090-0036.
- HAN, T. S. – VAN LEER E. M. – SEIDELL, J. C., et al. Waist circumference action levels in the identification of cardiovascular risk factors: prevalence study in random sample. *British Medical Journal*, XXV/1995, s. 1401–1405. ISSN 1468-5833.
- HAN, T. S. – VAN LEER, E. M. – SEIDELL, J. C., et al. Waist circumference as a screening tool for cardiovascular risk factors: evaluation of receiver operating characteristics (ROC). *Obesity Research*, VI/1996, s. 533–547. ISSN 0307-0565.
- HANÁKOVÁ, H. – STLOUKAL, M. Velkomoravské kostry z Mor-kúvek. In NEKUDA, V. – UNGER, J. – ČIŽMÁŘ, M., et al. *Pravěké a slovanské osídlení Moravy*. Sborník k 80. narozeninám akademika Josefa Poulíka. Brno: Muzejní a vlastivědná společnost, 1990, s. 402–406. ISBN 80-85048-22-1.
- HANNERZ, U. *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*. New York: Columbia University Press, 1980. ISBN 0231083769.
- HANULIAK, M. *Velkomoravské pohrebiská. Pochovávanie v 9.–10. storočí na území Slovenska*. Nitra: Archeologický ústav SAV, 2004. ISBN 80-887-09-72-5.
- HARARI, Y. N. *Sapiens: od zvířete k božskému jedinci*. Praha: LEDA, 2013. ISBN 978-80-7335-344-5.
- HARBECK, M. – SEIFERT, L. – HÄNSCH, S., et al. *Yersinia pestis* DNA from Skeletal Remains from the 6th Century AD Reveals Insights into Justinianic Plague. *PloS Pathogens*, IX/2013, e1003349. ISSN 1553-7366.
- HARDIN, C. L. – MAFFI, L. (eds.). *Color Categories in Thought and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. ISBN 0-521-49693-4.
- HARLOW, H. *Learning the Love*. New York: Ballantine Books, 1971. ISBN 0876681593.
- HARNER, M. The Enigma of Aztec Sacrifice. *Natural History*, LXXXVI/1977, s. 46–51. ISSN 0028-0712.
- HARRINGTON, A. *Art and Social Theory: Sociological Arguments in Aesthetics*. Cambridge: Polity Press, 2004. ISBN 0745630383.
- HARRINGTON, A., et al. *Moderní sociální teorie*. Praha: Portál, 2006 (orig. 2005). ISBN 80-7367-063-3.
- HARRIS, E. F. Dental Maturation. In ULIJASZEK, S. J. – JOHNSTON, F. E. – PREECE, M. A., et al. *The Cambridge Encyclopedia of Human Growth and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. ISBN 9780521560467.
- HARRIS, M. *Cows, Pigs, Wars, and Witches: The Riddles of Culture*. New York: Random House, 1974. ISBN 0394483383.
- HARRIS, M. *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House, 1979. ISBN 0-7591-0134-5.
- HARRIS, M. *Culture, People, Nature: An Introduction to General Anthropology*. New York: Longman, 1997. ISBN 0673990931.
- HARRIS, M. *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2001 (orig. 1968). ISBN 07-591-0133-7.
- HARRIS, M. *Theories of Culture in Postmodern Times*. New York: AltaMira Press, 1999. ISBN 0-7619-9020-8.
- HARTL, P. – HARTLOVÁ, H. *Demografie (nejen) pro demografy*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1993. ISBN 80-901-4242-7.
- HAŠKOVCOVÁ, H. *Lékařská etika*. 3. rozš. vyd. Praha: Galén, 2002. ISBN 80-7262-132-7.
- HAŠKOVCOVÁ, H. *Thanatologie: Nauka o umírání a smrti*. 2. vyd. Praha: Galén, 2007. ISBN 978-80-7262-471-3.
- HATCH, E. *Theories of Man and Culture*. New York: Columbia University Press, 1973. ISBN 0231036396.
- HATCHER, E. P. *Art as Culture: An Introduction to the Anthropology of Art*. Connecticut: Bergin and Garvey, 1999. ISBN 0897896289.
- HAVLÍČEK, J. *Cesty božstev: Otázky interpretace náboženství a nacionalismu v moderním Japonsku*. Brno: Masarykova univerzita, 2011. ISBN 978-80-210-5563-6.
- HAVLÍČEK, J. *Religion, Politics and National Identity in Modern Japan: Examining the Iss. of Yasukuni Shrine*. *Religio. Revue pro religionistiku*, XVII/2009, s. 57–74. ISSN 1210-3640.
- HAWKINS, C. L. – DAVIES, M. J. Hypochlorite-Induced Damage to DNA, RNA, and Polynucleotides: Formation of Chloramines and Nitrogen-Centered Radicals. *Chemical Research in Toxicology*, XV/2002, s. 83–92. ISSN 1520-5010.
- HAWKINS, C. L. – PATTISON, D. I. – DAVIES, M. J. Hypochlorite-induced oxidation of amino acids, peptides and proteins. *Amino Acids*, XV/2003, s. 259–274. ISSN 1438-2199.
- HAYWARD, K. *City Limits: Crime, Consumer Culture, and the Urban Experience*. London: Glasshouse Press, 2004. Bez ISBN.
- HEATH, B. H. – CARTER, J. E. L. A comparison of somatotype methods. *American Journal of Physical Anthropology*, XXIV/1966, s. 87–100. ISSN 1096-8644.
- HEATH, B. H. – CARTER, J. E. L. A modified somatotype method. *American Journal of Physical Anthropology*, XXVII/1967, s. 57–74. ISSN 1096-8644.
- HEBDIGE, D. *Hiding in the Light: On Images and Things*. London: Routledge 1988. ISBN 0415007372.
- HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk*. 2. vyd. Praha: Oikoy-menh, 1993 (orig. 1951). ISBN 80-7298-165-X.
- HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Dotisk 2. opr. vyd. Praha: Oikoy-menh, 2008 (orig. 1927). ISBN 978-80-7298-048-3.
- HEIDEGGER, M. *Kant a problém metafyziky*. Praha: Filosofie, 2004 (orig. 1929). ISBN 80-7007-193-1.
- HEIDEGGER, M. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: Oikoy-menh, 1993b (orig. 1964). ISBN 80-85241-41-2.
- HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1967. Bez ISBN.
- HEIDER, K. G. *Ethnographic Film*. Austin: University of Texas Press, 2006. ISBN 0292714580.
- HEIDER, K. G. *Landscapes of Emotion: Mapping Three Cultures of Emotion in Indonesia*. Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme, 1991. ISBN 05-214-0151-8.
- HERDER, J. G. – CHURCHILL, T. *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. London: J. Johnson, 1803. Bez ISBN.
- HERDER, J. G. *Uměním k lidskosti: Úvahy o jazyce a literatuře*. Praha: Oikoymenh, 2006. ISBN 80-7298-147-1.
- HERRMANN, B. – HUMMEL, S., et al. *Ancient DNA. Recovery and Analysis of Genetic Material from Paleontological, Archaeological, Museum, Medical, and Forensic Specimens*. New York, Berlin, Heidelberg: Springer Verlag, 1994. ISBN 0-387-94308-0.

- HERSHEY, A. – CHASE, M. Independent functions of viral protein and nucleic acid in growth of bacteriophage. *J Gen Physiol*, XXXVI/1952, s. 39–56. Bez ISSN.
- HERSKOVITS, M. J. *Cultural anthropology*. New York: A. A. Knopf, 1965. Bez ISBN.
- HERSKOVITS, M. J. *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*. New York: A. A. Knopf, 1948. Bez ISBN.
- HEYWARD, V. H. – WAGNER, D. R. *Applied Body Composition Assessment*. Champaign: Human Kinetics, 2004. ISBN 9780736046305.
- HIGHAM, T. – COMPTON, T. – STRINGER, C., et al. The earliest evidence for anatomically modern humans in northwestern Europe. *Nature*, CDLXXIX/2011b, s. 521–524. ISSN 0028-0836.
- HIGHAM, T. – JACOBI, R. – BASELL, L., et al. Precision dating of the Palaeolithic: A new radiocarbon chronology for the AbriPataud (France), a key Aurignacian sequence. *Journal of Human Evolution*, LXI/2011a, s. 549–563. ISSN 0047-2484.
- HIGUCHI, R. – BOWMAN, B. – FREIBERGER, M., et al. DNA sequences from the quagga, an extinct member of the horse family. *Nature*, 1984, č. 312, s. 282–284. ISSN 1476-4687.
- HILL, J. H. – MANNHEIM, B. Language and world view. *Annual Review of Anthropology*, XXI/1992, s. 381–406. ISSN 0084-6570.
- HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius, 1997 (orig. 1993). ISBN 80-901898-4-9.
- HILSON, S. *Teeth*. 2. ed. New York: Cambridge University Press, 2005. ISBN 0521545498.
- HIML, P. *Zrození vagabunda. Neusedlí lidé v Čechách 17. a 18. století*. Praha: Argo, 2007. ISBN 978-80-7203-917-3.
- HIRSCHMAN, A. O. *A Propensity to Self-Subversion*. Cambridge: Harvard University Press, 1995. ISBN 0674715586.
- HLAVÁČ, I. *Identita jako sociální konstrukce*. In Masarykova univerzita v Brně, Filozofická fakulta, katedra filosofie, 2000 [online]. [cit. 2014-08-20] Dostupné na www: <http://profil.muni.cz/04_2000/hlavac_identita.html>.
- HLAVSOVÁ, J. Konflikt jako forma kontaktu. *Slovo a slovesnost*, LII/1991, s. 256–263. ISSN 0037-7031.
- HLÚBIK, P. Etiologie a etiopatogeneze obezity [online]. In *Postgraduální medicína*, 2005 [cit. 2014-06-30]. Dostupné na www: <<http://zdravi.e15.cz/clanek/postgraduální-medicína/epidemiologie-a-etiopatogeneze-obezity-165979>>.
- HOEBEL, E. A. *The Law of Primitive Man*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1954. Bez ISBN.
- HOEBEL, E. A. *The Political organization and Law-ways of the Comanche Indians*. Santa Fe: Santa Fe Laboratory of Anthropology, 1940. Bez ISBN.
- HOFREITER, M. – SERRE, D. – POINAR, H. N., et al. Ancient DNA. *Nature Reviews Genetics*, II/2001, s. 353–359. ISSN 1471-0064.
- HOFSTEDE, G. – HOFSTEDE, G. J. *Kultury a organizace: software lidské mysli*. Praha: Linde, 2007 (orig. 1994). ISBN 978-80-86131-70-2.
- HOFSTEDE, G. – HOFSTEDE, G. J. – MINKOV, M. *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. New York: McGraw-Hill, 2010. ISBN 978-007-1770-156.
- HOGBIN, H. I. *Law and Order in Polynesia*. Hamden: Shoe String Press, 1961. Bez ISBN.
- HOGENOVÁ, A. Filosofie tělesnosti. In RŮŽIČKA, J., et al. *Psychosomatický přístup k člověku*, s. 21–46. Praha: Triton, 2006. ISBN 80-7254-750-X.
- HOIJER, H.. Anthropological linguistics. In MOHRMANN, Ch. – SOMMERFELT, A. –WHATMOUGH, J. (ed.). *Trends in European and American Linguistics 1930–1960*. Utrecht: Spectrum, 1961, s. 110–127. Bez ISBN.
- HOLLEMAN, J. F. *Shona Customary Law*. London: Oxford University Press, 1952. Bez ISBN.
- HOLMES, O. W. The Path of Law. *Harvard Law Review*, X/1897, s. 457–478. Bez ISSN.
- HOLZBERG, C. – GIOVANNINI, M. Anthropology and Industry: Reappraisal and New Directions. *Annual Review of Anthropology*, X/1981, s. 317–360. ISSN 0084-6570.
- HOOD, M. *The Ethnomusicologist*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1971. Bez ISBN.
- HORÁK, J. *Škola a hodnotová orientace dětí a mládeže*. Liberec: Technická univerzita, 1997. ISBN 80-7083-257-6.
- HORÁKOVÁ, H. *Kultura jako všelék*. Praha: SLON, 2013. ISBN 978-80-7419-103-9.
- HORYNA, B. *Filosofie posledních let před koncem filosofie. Kapitoly ze současné německé filosofie*. Praha: KLP, 1998. ISBN 80-85917-49-1.
- HORYNA, B. *Počátky filosofické antropologie*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. ISBN 80-210-2105-5.
- HÖSS, M. – PĚŠBO, S. DNA extraction from Pleistocene bones by a silica-based purification method. *Nucleic Acids Research*, XXI/1993, s. 3913–3914. ISSN 1362-4962.
- HÖSS, M. – JARUGA, P. – ZASTAWNY, T. H., et al. DNA damage and DNA sequence retrieval from ancient tissues. *Nucleic Acids Research*, XXIV/1996, s. 1304–1307. ISSN 1362-4962.
- HOWARD, J. A. Social Psychology of Identities. *Annual Review of Sociology*, XXVI/2000, s. 367–393. ISSN 0360-0572.
- HOWELL, P. P. *A Manual of Nuer Law*. London: Oxford University Press, 1954. Bez ISBN.
- HRONEK, M. *Výživa ženy v obdobích těhotenství a kojení*. Praha: Maxdorf, 2004. ISBN 80-7345-013-5.
- HRUBÁ, M. *Zvonění na sv. Alžbětu*. Praha: Argo, 2011. ISBN 978-80-257-0439-4.
- HSU, F. L. Psychological anthropology in the behavioral sciences. In HSU, F. L. *Psychological Anthropology*. Oxford: Schenkman, 1972, s. 1–15. Bez ISBN.
- Human Genome Project Completed*, 2003 [online]. [cit. 2014-07-28]. Dostupné na www: <<http://www.genome.gov/25520492>>.
- Human Proteome Organization*, 2014 [online]. [cit. 2014-08-08]. Dostupné na www: <<http://www.hupo.org/>>.
- HUMBOLDT, W. von. *Humanist Without Portfolio: an anthropology*. Detroit: Wayne State University Press, 1963. Bez ISBN.
- HUMMEL, S. *Ancient DNA Typing. Methods, Strategies and Applications*. Berlin, Heidelberg: Springer Verlag, 2003. ISBN 3-540-43037-7.
- HUMMEL, S. – HERRMANN, B. General Aspects of Sample Preparation. In HERRMANN, B. – HUMMEL, S., et al. *Ancient DNA. Recovery and Analysis of Genetic Material from Paleontological, Archaeological, Museum, Medical, and Forensic Specimens*. New York, Berlin, Heidelberg: Springer Verlag, 1994, s. 59–68. ISBN 0-387-94308-0.

- HUMMEL, S. – HERRMANN, B. Y-Chromosome-Specific DNA Amplified in Ancient Human Bone. *Naturwissenschaften*, LXXVIII/1991, s. 266–267. ISSN 1432-1904.
- HUNTINGTON, S. *Strět civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers, 2001 (orig. 1996). ISBN 80-86182-49-5.
- HUTCHINS, E. *Culture and Inference: A Trobriand Case Study*. Cambridge: Harvard University Press, 1980. ISBN 9780674418660.
- HYMES, D. H. Directions in (ethno-)linguistic theory. *American Anthropologist*, LXVI/1964a, s. 6–56. ISSN 1548-1433.
- HYMES, D. H. *Essays in the History of Linguistic Anthropology*. Amsterdam: John Benjamins, 1983. ISBN 978-9027345076.
- HYMES, D. H. Introduction: Toward ethnographies of communication. *American Anthropologist*, LXVI/1964b, s. 1–34. ISSN 1548-1433.
- HYMES, D. H. Linguistic theory and the functions of speech. In *International Days of Sociolinguistics / Giornate Internazionali di Sociolinguistica: Second International Congress of Social Science of the Luigi Sturzo Institute, 15–17 settembre 1969*. Roma: Ferri, 1970a, s. 111–144. Bez ISBN.
- HYMES, D. H. Lingvistická teorie a promluvové funkce. *Slovo a slovesnost*, XXXI/1970b, s. 7–32. ISSN 0037-7031.
- HYMES, D. H. Models of the interaction of language and social life. In GUMPERZ, J. J. – HYMES, D. H. (eds.). *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1972, s. 35–71. Bez ISBN.
- HYMES, D. H. Notes toward a history of linguistic anthropology. *Anthropological Linguistics*, V/1963, s. 59–103. ISSN 0003-5483.
- HYMES, D. H. On „anthropological linguistics“ and congeners. *American Anthropologist*, LXVIII/1966a, s. 143–153. ISSN 1548-1433.
- HYMES, D. H. Sociolinguistics and the ethnography of speaking. In ARDENER, E. (ed.). *Social Anthropology and Language*. London: Tavistock, 1971, s. 47–93. Bez ISBN.
- HYMES, D. H. The ethnography of speaking. In GLADWIN, T. – STURTEVANT, W. C. (eds.). *Anthropology and Human Behavior*. Washington: Anthropological Society of Washington, 1962, s. 15–53. Bez ISBN.
- HYMES, D. H. Two types of linguistic relativity (with examples from Amerindian ethnography). In BRIGHT, W. (ed.). *Sociolinguistics: Proceedings of the UCLA Sociolinguistics Conference, 1964*. The Hague: Mouton, 1966b, s. 114–157. Bez ISBN.
- HYMES, D. H. – BITTLE, W. E. (eds.). *Studies in Southwestern Ethnolinguistics: Meaning and History in the Languages of the American Southwest*. The Hague: Mouton, 1967. Bez ISBN.
- HYMES, D. H. – PRIDE, J. B. – HOLMES, J. *On Communicative Competence*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970. Bez ISBN.
- HYTYCH, R. *Smrt a nesmrtnost: sociální reprezentace smrti*. Praha: Triton, 2008. ISBN 978-80-7387-092-8.
- CHAKRABARTY, D. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000. ISBN 0-691-04908-4.
- CHANG, Y. M. – BURGOYNE, L. A. – BOTH, K. Higher failures of amelogenin sex test in an Indian population group. *Journal of Forensic Sciences*, XLVIII/2003, s. 1309–1313. ISSN 1556-4029.
- CHAPPLE, E. The Interaction Chronograph; its evolution and present application. *Personnel*, XXV/1949, s. 295–307. ISSN 0031-5702.
- CHARGAFF, E. – ZAMENHOF, S. – GREEN, CH. Composition of human desoxypentose nucleic acid. *Nature*, CLXV/1950, s. 756–757. Bez ISSN.
- CHET, C. L. Like Exporting Baseball: Individualism and Global Competition in the High-Tech Industry. *Anthropology of Work Review*, XXV/2004, s. 18–26. ISSN 1548-1417.
- Chimpanzee Sequencing and Analysis Consortium. Initial sequence of the chimpanzee genome and comparison with the human genome. *Nature*, CDXXXVII/2005, s. 69-87. Dostupné na www: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/16136131>>.
- CHOMSKY, N. *Clash of civilizations? Seminar*. [online] 2001. [cit. 2014-05-25]. Dostupné na www: <<http://www.india-seminar.com/2002/509/509%20noam%20chomsky.htm>>.
- CHYTRÁČKOVÁ, J. Možnosti individuálního hodnocení motorické výkonnosti dětí podle somatických předpokladů. In *3rd Antropological Congress of Aleš Hrdlička*. Praha: Akademie věd, 1990. Bez ISBN. Dostupné na www: <<http://www.iaso.org/iotf/obesity/>>.
- IBN PAQŪDA, B. *Les devoirs du coeur*. Paris: Desclée de Brouwer, 1972 (orig. 11. století). Bez ISBN.
- IGGERS, G. G. *Dějepisectví ve 20. století*. Praha: NLN, 2002 (orig. 1997). ISBN 80-7106-504-8.
- ILLIUS, B. Feldforschung. In FISCHER, H. – BEER, B., et al. *Ethnologie. Einführung und Überblick*, s. 73–100. 5. vyd. Berlin: Reimer Verlag, 2003. ISBN 3-496-02757-6.
- INGHAM, J. M. *Psychological Anthropology Reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 1996. ISBN 05-215-5918-9.
- INGOLD, T. Beyond Art and Technology: The Anthropology of Skill. In SCHIFFER, M. B. (ed.). *Anthropological Perspectives on Technology*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2001, s. 17–31. ISBN 0826323693.
- INGOLD, T. (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 1998. ISBN 0-415-28604-2.
- INKELES, A. – LEVINSON, D. J. National Character: The Study of Modal Personality and Sociocultural Systems. In LINDZEY, G. (ed.). *Handbook of Social Psychology: Vol. 2. Special Fields and Applications*. Reading: Addison-Wesley, 1954, s. 977–1020. Bez ISBN.
- International Association for the Study of Obesity* [online]. 2013 [cit. 2013-04-08].
- International Human Genome Sequencing Consortium*. *Finishing the euchromatic sequence of the human genome*. *Nature*, CDXXXI/2004, s. 931–945. Dostupné na www: <<http://www.nature.com/nature/journal/v431/n7011/full/nature03001.html>>.
- International Journal of Molecular Medicine* (časopis). Dostupné na www: <<http://www.spandidos-publications.com/ijmm>>.
- IRWING, K. F. *Erfahrungen und Untersuchungen über die Menschen*. Berlin: Realschulbuchhandlung, 1777–1785. Bez ISBN.
- ISER, W. *Jak se dělá teorie*. Praha: Karolinum, 2009 (orig. 2006). ISBN 978-80-246-1672-8.
- JAMES, C. On Collecting Art and Culture. In JAMES, C. (ed.). *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography*,

- Literature and Art*. Massachusetts: Harvard University Press, 1988, s. 215–251. ISBN 0674698436.
- JAMES, L. Pray not to fall into temptation and be on your guard. Pagan statues in Christian Constantinople. *Gesta*, XXXV/1996, s. 12–20. ISSN 0016-920X.
- JAN PAVEL II. *Homily of His Holiness John Paul II for the Inauguration of His Pontificate*. Vatican.va [on-line]. 22. 10. 1978 [cit. 2013-09-21]. Dostupné na www: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1978/documents/hf_jp-ii_hom_19781022_inizio-pontificato_en.html>.
- JANATA, J. *Agrese, tolerance a intolerance*. Praha: Grada Publishing, 1999. ISBN 80-7169-889-X.
- JANDA, V. *Základy kliniky funkčních (neparetických) hybných poruch*. Brno: IDVPZP, 1982. Bez ISBN.
- JANEČKOVÁ, T. *Rusky mluvící studenti na českých vysokých školách*. Olomouc, 2014. Bakalářská práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta. Dostupné na www: <[file:///C:/Users/FFKSA/Downloads/BP_Janeckova_2014%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/FFKSA/Downloads/BP_Janeckova_2014%20(1).pdf)>.
- JANKOVSKÝ, J. *Etika pro pomáhající profese*. Praha: Triton, 2003. ISBN 80-7254-329-6.
- JANSSEN, E. (ed.). *The Psychophysiology of Sex*. Bloomington: Indiana University Press, 2007. ISBN 978-0-253-34898-2.
- JEFFERSON, T. – DUMBAULD, E. *The political writings of Thomas Jefferson: representative selection*. New York: Liberal Arts Press, 1955. Bez ISBN.
- JOBLING, M. A. – GILL, P. Encoded Evidence: DNA in Forensic Analysis. *Nature Reviews Genetics*, V/2004, s. 739–751. ISSN 1471-0064.
- JOHNSON, P. E. *Spor o Darwina*. Praha: Návrat domů, 1996 (orig. 1993). ISBN 80-85495-57-0.
- JOHNSON, S. *Everything Bad Is Good for You: How Today's Popular Culture Is Actually Making Us Smarter*. New York: Riverhead, 2005. ISBN 978-1-59448-194-9.
- JONES, R. Neurogenetics: What makes a human brain? *Nature Reviews Neuroscience*, XIII/2012, s. 655. Bez ISSN.
- JOPLING, C. F. (ed.). *Art and Aesthetics in Primitive Societies*. New York: Dutton, 1971. Bez ISBN.
- JOST, F. *Realita/fikce, říše klamu*. Praha: AMU, 2005. ISBN 80-7331-056-2.
- JOUANNA, J. – MAGDELAINE, C. *Hippocrate. L'Art de la médecine. Présentation, traductions, chronologie, bibliographie et notes par Jacques Jouanna et Caroline Magdelaine*. Paris: Flammarion, 2000. Bez ISBN.
- JOZÍFKOVÁ, E. Pravda, hanba a diagnóza: proč vyjmout sadomasochismus ze seznamu deviací. *Fórum sociální práce*, II/2010, s. 53–63. Dostupné na www: <<http://www.en-k.net/dokumenty-2011/proc-vyjmot-sadomasochismus-ze-seznamu-deviaci.pdf>>.
- JOZÍFKOVÁ, E. – FLEGR, J. Dominance, submissivity (and homosexuality) in general population. Testing of evolutionary hypothesis of sadomasochism by internet-trap-method. *Neuroendocrinology Letters*, XXVII/2006, s. 711–718. ISSN 0172-780X. Dostupné na www: <https://web.natur.cuni.cz/flegr/pdf/domsubm.pdf>.
- JUERGENSMEYER, M. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press, 1994. ISBN 9780520086517.
- JURIŠICOVÁ, M. – TYDLAČKA, V. Vztah mezi chronologickým věkem a dentálními stupňami. *Zprávy čs. společnosti antropologické*, XVI/1983, s. 48–49. Bez ISSN.
- KAESTLE, F. A. – HORSBURGH, K. A. Ancient DNA in Anthropology: Methods, Applications, and Ethics. *Yearbook of Physical Anthropology*, XLV/2002, s. 92–130. ISSN 0096-848X.
- KALA, J. *Meč a jeho uživatelé v historickém kontextu třech tisíciletí*. Brno, 2003. Diplomová práce. Masarykova univerzita v Brně, Přírodovědecká fakulta.
- KALHOUS, Z. – OBST, O. *Školní didaktika*. Praha: Portál, 2002. ISBN 80-7178-253-X.
- KALIS, S. *Médecine traditionnelle, religion et divination chez les Seereer Siin du Sénégal. La connaissance de la nuit*. Paris: L'Harmattan, 1997. Bez ISBN.
- KAMÍN, T. *Rasismus jako mýtus aneb rasismus jako důsledek krize identity*. Olomouc, 1998. Diplomová práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta.
- KANOVSKÝ, M. *Kultúrna a sociálna antropológia. Osobnosti a teórie*. Bratislava: Chronos, 2004. ISBN 80-89027-10-5.
- KAPLAN, D. The Anthropology of Authenticity: Everyman His Own Anthropologist. *American Anthropologist*, LXXVI/1974, s. 824–839. ISSN 1548-1433. Dostupné na www: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1974.76.4.02a00070/pdf>>.
- KARDINER, A. The Techniques of Psychodynamic Analysis. In APPLEBAUM, H. *Perspectives in Cultural Anthropology*. New York: State University of New York Press, 1987, s. 147–159. ISBN 0-88706-439-6.
- KARLBERG, J. On the construction of the infancy-childhood-puberty growth standard. *Acta Paediatr Scandinavia*, CCCLVI/1989, s. 26–37. ISSN 0300-8843.
- KARTER, A. J. – MAYER-DAVIS, E. J. – SELBY, J. V., et al. Insulin sensitivity and abdominal obesity in African-American, Hispanic, and non Hispanic white men and women. The insulin Resistance and Atherosclerosis Study. *Diabetes*, XLV/1996, s. 1547–1555. ISSN 1520-7560.
- KASHYAP, V. K. – SAHOO, S. – SITALAXIMI, T., et al. Deletions in the Y-derived amelogenin gene fragment in the Indian population. *BMC Medical Genetics* [online]. VII/2006. [cit. 2009-6-4]. ISSN 1471-2350. Dostupné na www: <<http://www.biomedcentral.com/1471-2350/7/37>>.
- KASTELIC, V. – BUDOWLE, B. – DROBNÍČ, K. Validation of SRY Marker for Forensic Casework Analysis. *Journal of Forensic Sciences*, LIV/2009, s. 551–555. ISSN 1556-4029.
- KAUFMANN, D. – SIEGELBAUM, P. Privatization and Corruption in Transition Economies. *Journal of International Affairs*, L/1996, s. 419–458. ISSN 0022-197X.
- KAVENSKÁ, V. Mohou nás rostliny učit? Šamanský turismus jako aktuální fenomén. *Paidagogos*, II/2014, s. 44–66. ISSN 1213-3809. Dostupné na www: <<http://www.paidagogos.net/>>.
- KAY, P. – KEMPTON, W. What is the Sapir-Whorf hypothesis? *American Anthropologist*, LXXXVI/1984, s. 65–79. ISSN 1548-1433.
- KAY, P. – McDANIEL, C. K. The linguistic significance of the meanings of basic color terms. *Language*, LIV/1978, s. 610–646. ISSN 0097-8507.
- KAY, P. – BERLIN, B. – MAFFI, L., et al. Color naming across languages. In HARDIN, C. L. – MAFFI, L. (eds.). *Color Cate-*

- gories in Thought and Language. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 21–56. ISBN 0-521-49693-4.
- KAY, P. – BERLIN, B. – MAFFI, L., et al. *The World Color Survey*. Stanford: CSLI Publications, 2010. ISBN 1575864169.
- KEBZA, V. *Psychosociální determinanty zdraví*. Praha: Academia, 2005. ISBN 80-200-1307-5.
- KEESING, R. M. *Cultural anthropology: a contemporary perspective*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1976. Bez ISBN.
- KEFI, R. Ancient DNA investigations: A review on their significance in different research fields. *International Journal of Modern Anthropology*, IV/2011, s. 61–76. ISSN 1737-8176.
- KEHRER-SAWATZKI, H. – COOPER, D. N. Structural divergence between the human and chimpanzee genomes. *Human Genetics*, CXX/2007, s. 759–778. Elektronická verze dostupná na [www: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/17066299>](http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/17066299).
- KELLER, J. *Úvod do sociologie*. 5. vyd. Praha: SLON, 2004. ISBN 80-86429-39-3.
- KELLY, S. J. – OSTROWSKI, N. L. – WILSON, M. A. Gender differences in brain and behavior: hormonal and neural bases. *Pharmacology Biochemistry & Behavior*, LXIV/1999, s. 655–664. ISSN 0091-3057.
- KEMP, B. M. – SMITH, D. G. Use of bleach to eliminate contaminating DNA from the surface of bones and teeth. *Forensic Science International*, CLIV/2005, s. 53–61. ISSN 03790738.
- KEMP, B. M. – MONROE, C. – SMITH, D. G. Repeat silica extraction: a simple technique for the removal of PCR inhibitors from DNA extracts. *Journal of Archaeological Science*, XXXIII/2006, s. 1680–1689. ISSN 0305-4403.
- KENDALL, F. P. – MCCREARY, E. K. – PROVANCE, P. G. *Muscles, testing and functions*. Baltimore: Williams & Wilkins, 1993. ISBN 0683045768.
- KEYSER-TRACQUI, C. – LUDES, B. Methods for the Study of Ancient DNA. In CARRACEDO, A., et al. *Methods in Molecular Biology: Forensic DNA Typing Protocols*. Totowa, New Jersey: Humana Press, 2005, s. 253–264. ISBN 978-1-58829-264-3.
- KIDD, J. M., et al. Mapping and sequencing of structural variation from eight human genomes. *Nature*, CDLIII/2008, s. 56–64. Bez ISSN.
- KIESSLICH, J. – NEUHUBER, F. – MEYER, H. J., et al. DNA Analysis on Biological Remains from Archaeological Findings – Sex Identification and Kinship Analysis on Skeletons from Mitterkirchen, Upper Austria. In KARL, R. – LESKOVAR, J., et al. *Interpretierte Eisenzeiten. Fallstudien, Methoden, Theorie. Studien zur Kulturgeschichte von Oberösterreich*. Linz: Oberösterreichisches Landesmuseum, 2005, s. 147–154. ISBN 3854741375.
- KIM, K. – KIM, K.-Y. – JEON, E., et al. Technical Note: Improved Ancient DNA Purification for PCR Using Ion-Exchange Columns. *American Journal of Physical Anthropology*, CXXXVI/2008, s. 114–121. ISSN 1096-8644.
- KISTE, R. C. – MARSHALL, M. *American Anthropology in Micronesia: An Assessment*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999. ISBN 08-248-2017-7.
- KLANICA, Z. *Nechvalín, Prušánky. Vier slawische Nekropolen, Teil II*. Brno: Archeologický ústav Akademie věd České republiky Brno, 2006. ISBN 80-86023-75-3.
- KLEIN, H. E. M. Anthropological linguistics: Overview. In BROWN, K., et al. (eds.). *Encyclopedia of Language and Linguistics*. Sv. 1. Amsterdam: Elsevier, 2006, s. 296–304. ISBN 978-0-08-044854-1.
- KLEIN, O. – BENCKO, V. (eds.). *Ekologie člověka a zdraví*. Ostrava: Vysoká škola báňská – Technická univerzita Ostrava, 1996. ISBN 8070783761.
- KLEIN, R. G. *The Human Career: Human Biological and Cultural Origins*. Chicago: University of Chicago Press, 2009. ISBN 978-0-226-43965-5.
- KLEINMAN, A. Everything That Really Matters: Social Suffering, Subjectivity, and the Remaking of Human Experience in a Disordering World. *Harvard Theological Review*, XC/1997, s. 315–335. Bez ISSN.
- KLEMM, G. *Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit*. 10 sv. Leipzig: Teubner, 1843–1852. Bez ISBN.
- KLÍMA, M. *Záhady lidského těla. Člověk – tvor nedokonalý*. Praha: Euromedia Group, k. s. – Ikar, 2008. ISBN 978-80-249-1158-8.
- KLOSOVÁ, M. O Předeře pansofie a jejím Objasnění. In KOMENSKÝ, J. A. *Předehra pansofie. Objasnění pansofických pokusů*. Praha: Academia, 2010, s. 7–27. ISBN 978-80-200-1862-5.
- KNAPP, V. *Teorie práva*. Praha: C. H. Beck, 1995. ISBN 80-7179-028-1.
- KOLÁŘSKÝ, A. *Jak porozumět sexuální deviacím*. Praha: Galén, 2008. ISBN 978-80-7262-504-8.
- KOLLAR, A. F. *Historiae Iurisque Publici Regni Hungariae Amentitates*. Charleston: Nabu Press, 2012 (1. vyd. 1783). ISBN 1279354631.
- KOLMAN, C. J. – CENTURION-LARA, A. – LUKEHART, S. A., et al. Identification of *Treponema pallidum* Subspecies *pallidum* in a 200-Year-Old Skeletal Specimen. *The Journal of Infectious Diseases*, CLXXX/1999, s. 2060–2063. ISSN 1537-6613.
- KOMÁREK, S. *Příroda a kultura. Svět jevů a svět interpretací*. 2. vyd. Praha: Academia, 2008. ISBN 978-80-200-1582-2.
- KOMÁREK, S. *Spasení těla. Moc, nemoc a psychosomatika*. Praha: Mladá fronta, 2005. ISBN 80-204-1287-5.
- KOMENDOVÁ, J. *Světec a šaman*. Praha: Argo, 2011. ISBN 978-80-257-0451-6.
- KOMENSKÝ, J. A. *Cesta světla*. Praha: SPN, 1961. Bez ISBN.
- KOMENSKÝ, J. A. *Didaktika česká*. Praha: Pragopress, 1970. Bez ISBN.
- KOMENSKÝ, J. A. *Dvěře jazyků odevřené*. Praha: Paseka, 2003. ISBN 80-7185-613-4.
- KOMENSKÝ, J. A. *Informatorium školy mateřské*. Praha: Academia, 2007. ISBN 978-80-200-1451-1.
- KOMENSKÝ, J. A. *Komenský kontra Gracián / Gracián kontra Komenský. Pansofie prodromus aneb O pravé a plné moudrosti*. Praha: ELK, 2006. ISBN 80-86316-67-X.
- KOMENSKÝ, J. A. *Obecná porada o nápravě věcí lidských. Svazek I*. Praha: Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0226-2.
- KOMENSKÝ, J. A. *Orbis pictus*. Praha: Artia, 1958. Bez ISBN.
- KOMENSKÝ, J. A. *Předehra pansofie. Objasnění pansofických pokusů*. Praha: Academia, 2010. ISBN 978-80-200-1862-5.
- KOMENSKÝ, J. A. *Velká didaktika*. Bratislava: SPN, 1954. Bez ISBN.
- KOMISARUK, B. R. – BEYER-FLORES, C. – WHIPPLE, B. *The Science of Orgasm*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006. ISBN 0-8018-8490-X.

- KORMONDY, E. J. *Concepts of Ecology*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1996. ISBN 0134781163.
- KORMONDY, E. J. – BROWN, D. E. *Fundamentals of Human Ecology*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1998. ISBN 0133151778.
- KOSAMBI, D. D. Living Prehistory in India. *Scientific American*, CCXVI/1967, s. 104–112. Bez ISSN.
- KOTTAK, C. P. *Anthropology. The Exploration of Human Diversity*. 5. vyd. New York: McGraw-Hill, 1991. ISBN 0-07-035616-5.
- KOTTAK, C. P. The New Ecological Anthropology. *American Anthropologists*, CI/1999, s. 23–35. ISSN 1548-1433.
- KOUKOLÍK, F. *Mozek a jeho duše*. Praha: Makropulos, 1995. ISBN 80-901776-1-1.
- KOUŘIL, P. Frühmittellaterliche Kriegsgräber mit Flügellanzen und Sporen des Typs Biskupija-Crkvina auf mährischen Nekropolen. In KOUŘIL, P., et al. *Die frühmittelalterliche Elite bei den Völkern des östlichen Mitteleuropas*. Brno: Archeologický ústav AV ČR, 2005, s. 67–99. ISBN 80-86023-69-9.
- KOUTEK, J. – KOCOURKOVÁ, J. *Sebevražedné chování*. Praha: Portál, 2003. ISBN 80-7178-732-9.
- KRADER, L. (ed.). *The ethnological notebooks of Karl Marx: (Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock)*. Assen: Van Gorcum, 1972. Bez ISBN.
- KRÁL, P. *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*. České Budějovice: Historický ústav Jihočeské univerzity, 2004. ISBN 80-7040-697-6.
- KRÁSNÍČANOVÁ, H. Růstová diagnóza. „Auxologické minimum“ [online]. *ZomaJet*, 2009 [cit. 2013-07-29]. Dostupné na www: <<http://www.porucharustu.cz>>.
- KRÁSNÍČANOVÁ, H. – ZEMKOVÁ, D. Růst a biologický věk. *Československá pediatrie*, XLVI/1996, s. 523–530. ISSN 0069-2328.
- KRATOCHVÍL, Z. *Filosofie mezi Homérem a Descartem (Mýtus, filosofie, věda)* [online]. [cit. 2014-07-31]. Dostupné na www: <fysis.cz/PrF/Antika30.doc>.
- KRATOCHVÍL, Z. *Prolínání světů. Středoplatónská filosofie v náboženských proudech pozdní antiky* [online]. [cit. 2014-08-24]. Dostupné na www: <<http://www.fysis.cz/filosoficz/texty/krato/krato.pdf>>.
- KRÁTOŠKA, J. Antropologie integrální a aplikovaná. In *Habilitační přednášky docentů Pedagogické fakulty UP*. Olomouc: Pedagogická fakulta UP, 1994. Bez ISBN.
- KRÁTOŠKA, J. – KREJČÍ, A. *Pedagogická antropologie (studijní opory)*. Olomouc: Pedagogická fakulta UP, 2003. Bez ISBN.
- KREBS, C. J. *Ecological Methodology*. Menlo Park: Addison Wesley Longman, 1998. ISBN 0321021738.
- KREJČÍ, A. *Richard M. Rorty – neopragmatismus na pozadí analytické tradice*. Olomouc, 2002. Diplomová práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta.
- KREJČÍ, O. *Lidská práva*. Praha: Professional Publishing, 2011. ISBN 978-80-7431-056-0.
- KRINGS, M. Stimmen aus der Wildnis. *Paideuma*, XLVII/2001, s. 223–235. ISSN 0078-7809.
- KROEBER, A. L. *Anthropology: race, language, culture, psychology, prehistory*. Harcourt: Brace & World, 1948. Bez ISBN.
- KROEBER, A. L. Classificatory systems of relationship. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XXXIX/1909, s. 77–84. Bez ISSN.
- KROEBER, A. L. *Configurations of Cultural Growth*. Berkeley: University of California Press, 1944. Bez ISBN.
- KROEBER, A. L. *Cultural and Natural Areas of Native North America*. Berkeley: University of California Press, 1939. Bez ISBN.
- KROEBER, A. L. Decorative Symbolism of the Arapaho. *American Anthropologist*, III/1901, s. 308–336. ISSN 1548-1433.
- KROEBER, A. L. *The nature of culture*. 2. vyd. Chicago: The University of Chicago, 1952 (orig. 1917). Bez ISBN.
- KROEBER, A. L. The Superorganic. *American Anthropologist*, XIX/1917, s. 163–213. ISSN 1548-1433.
- KROEBER, A. L. Totem and Taboo in Retrospect. *The American Journal of Sociology*, XLV/1939, s. 446–451. ISSN 0002-9602.
- KROEBER, A. L. Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis. *American Anthropologist*, XXII/1920, s. 48–55. ISSN 1548-1433.
- KROEBER, A. L. – KLUCKHOHN, C. Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions. *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, XLVII/1952, s. 223. ISSN 0079-0303.
- KRUMPHANZLOVÁ, Z. K otázce vampyrismu na slovanských pohřebištích. *Památky archeologické*, LII/1961. ISSN 0031-0506.
- KRYL, M., et al. *Rasismus, antisemitismus, holocaust*. Brno: Doplněk, 2011. ISBN 978-80-7239-262-9.
- KRYL, P. – UNGER, J. Archeologický výzkum a projekt prezentace románského kostela sv. Jiří v Tasově. *Monumentorum tutela*, XXII/2010, s. 107–114. ISBN 978-80-89175-44-4.
- KŘIVOHLAVÝ, J. *Psychologie nemoci*. Praha: Grada, 2002. ISBN 80-247-0179-0.
- KŘIVOHLAVÝ, J. *Psychologie zdraví*. Praha: Portál, 2001. 80-7178-551-2.
- KUBEŠ, J. *Dějiny každodennosti II (1500-1750), Díl 1* [online]. Pardubice, 2007–2012 [cit. 2013-07-01]. Dostupné na www: <<http://uhv.upce.cz/upload/skripta2012.pdf>>.
- KUBÍČKOVÁ, N. Sebevražda: problém pozůstalých? In DOPITA, M. – HODOVSKÝ, J. *Etika a sociální deviace. Sborník příspěvků z 5. mezinárodní etické konference*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. ISBN 80-7182-049-0.
- KUČEROVÁ, S. *Člověk. Hodnoty. Výchova*. Prešov: Mana Noc, 1996. ISBN 80-85668-34-3.
- KUČEROVÁ, S. K filozofii české vzdělanosti a kultury. In *Systémová pedagogika*. Hradec Králové: Miloš Vognar, 2005, s. 11–18. ISBN 80-86771-11-3.
- KUČEROVÁ, S. *Úvod do pedagogické antropologie a axiologie*. Brno: Masarykova univerzita, 1994. ISBN 80-210-0141-0.
- KUDLÁČOVÁ, B. Antropologie a fenomén výchovy v globalizovanom svete. *Pedagogická orientace*, III/2003, s. 28–39. ISSN 1211-4669.
- KUHSE, H. – SINGER, P., et al. *A Companion to Bioethics*. Oxford: Blackwell, 2001. ISBN 0-631-23019-X.
- KUCHYŇKOVÁ, I. Tělesný vývoj člověka a některá závažná onemocnění, se kterými se můžete setkat v pedagogické praxi [online]. *e-Pedagogium*, III/2002, [cit. 2013-07-28]. Dostupné na www: <<http://epedagog.upol.cz/eped3.2002/index.htm>>. ISSN 1213-7499.
- KULCSÁROVÁ, Z., et al. *Světové mytologie*. Praha: Orbis, 1972 (orig. 1970). Bez ISBN.
- KÜNG, H. *Po stopách světových náboženství*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006 (orig. 2004). ISBN 80-7235-059-4.
- KUPER, A. *Anthropologists and anthropology. The British school 1922–1972*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973. Bez ISBN.

- KUPER, A. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. ISBN 0674179579.
- KUŤÁKOVÁ, E. – MAREK, V. – ZACHOVÁ, J. *Moudrost věků, lexikon latinských výroků, přísloví a rčení*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1988. Bez ISBN.
- KUTNOHORSKÁ, J. – CICHÁ, M. – GOLDMANN, R. *Etika pro zdravotně sociální pracovníky*. Praha: Grada, 2011. ISBN 978-80-247-3843-7.
- KVĚTINA, P. Archeologie smyšlené identity. *Archeologické rozhledy*, LXII/2010, s. 629–660. ISSN 0323-1267.
- KYBALOVÁ, L. *Dějiny odívání. Středověk*. Praha: Lidové noviny, 2001. ISBN 80-7106-146-8.
- KYMLICKA, W. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1989. ISBN 0198278713.
- KYSELÝ, R. Archeozoologický rozbor materiálu z lokality Rubín a celkový pohled na zvířata doby hradištní. *Památky archeologické*, XCI/2000, s. 155–200. ISSN 0031-0506.
- LABURTHE-TOLRA, P. – WARNIER, J.-P. *Ethnology – Anthropology*. 2. vyd. Paris: Presses Universitaires de France, 2003 (orig. 1993). ISBN 213053886X.
- LAGAMMA, A. *Eternal Ancestors: The Art of the Central African Reliquary*. New York: Metropolitan Museum of Art, 2007. ISBN 978-0300124095.
- LAGERSTRÖM-FERMÉR, M. – NILSSON, M. – BÄCKMAN, B., et al. Amelogenin Signal Peptide Mutation: Correlation between Mutations in the Amelogenin Gene (AMGX) and Manifestations of X-Linked Amelogenesis Imperfecta. *Genomics*, XXVI/1995, s. 159–162. ISSN 0888-7543.
- LAKOFF, G. – JOHNSON, M. *Metafory, kterými žijeme*. Brno: Host, 2002 (orig. 1980). ISBN 80-7294-071-6.
- LAKOFF, G. – JOHNSON, M. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980. ISBN 0-226-46801-1.
- LAKOFF, G. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. ISBN 0-226-46804-6.
- LAKOFF, G. *Ženy, oheň a nebezpečné věci: Co kategorie vypovídají o naší mysli*. Praha: Triáda, 2006 (orig. 1987). ISBN 80-86138-78-X.
- LANDÉ, C. H. Political Clientelism in Political Studies: Retrospect and Prospects. *International Political Science Review*, IV/1983, s. 435–454. ISSN 0192-5121.
- LANDES, R. The abnormal among Ojibwa Indians. *Journal of Abnormal and Social psychology*, XXXIII/1938, s. 14–33. ISSN 0021-843X.
- LANDSBERG, P. *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990 (orig. 1937). ISBN 80-7021-054-0.
- LANG, H. Kultur – System – Globalisierung. In FISCHER, H. – BEER, B., et al. *Ethnologie. Einführung und Überblick*, s. 413–428. 5. vyd. Berlin: Dietrich Reimer, 2003. ISBN 3-496-02757-6.
- LARCHET, J.-C. *Théologie de la maladie*. 2. vyd. Paris: Le Cerf, 1994. ISBN 2-204-04290-0.
- LATOUR, B. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge: Harvard University Press, 1987. Bez ISBN.
- LATTANZI, W. – DI GIACOMO, M. C. – LENATO, G. M., et al. A large interstitial deletion encompassing the amelogenin gene on the short arm of the Y chromosome. *Human Genetics*, CXVI/2005, s. 395–401. ISSN 1432-1203.
- LAU, E. C. – MOHANDAS, T. K. – SHAPIRO, L. J., et al. Human and mouse amelogenin gene loci are on the sex chromosomes. *Genomics*, IV/1989, s. 162–168. ISSN 0888-7543.
- LAVENDA, R. – SCHULTZ, E. *Core Concepts in Cultural Anthropology*. Boston: McGraw-Hill, 2003. ISBN 00-728-1860-3.
- LAWLESS, R. *Co je to kultura*. Olomouc: Votobia, 1996 (orig. 1979). ISBN 80-7198-106-0.
- LAWSON, T. E. – MCCAULEY, R. N. *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. ISBN 521-37370-0.
- LAYTON, R. *The Anthropology of Art*. London: Granada, 1981. ISBN 0521368944.
- LE BON, G. *Psychologické zákony vývoje národů*. Praha: Josef Pelc, 1898. Bez ISBN.
- Le BRETON, D. *Anthropologie de la douleur*. Paris: Éditions Métailié, 2006. ISBN 2864245655.
- Le BRETON, D. *Anthropologie du corp et modernité*. Paris: Éditions Presses Universitaires de France, 2003. ISBN 2-13055-247-1.
- LE GOFF, J. *Paměť a dějiny*. Praha: Argo, 2007 (orig. 1988). ISBN 978-80-7203-862-6.
- LE GOFF, J. *Peníze a život: ekonomika a zbožnost: ekonomika a zbožnost ve středověku*. Praha: Argo, 2005 (orig. 1986). ISBN 80-7203-657-2.
- LE GOFF, J. *Peníze ve středověku: historicko-antropologický studie*. Praha: Mladá fronta, 2012 (orig. 1956). ISBN 978-80-204-2406-8.
- LE GOFF, J. *Středověká imaginace*. Praha: Argo, 1998 (orig. 1985). ISBN 80-7203-074-4.
- LE GOFF, J. *Za jiný středověk: čas, práce a kultura na středověkém Západě: 18 esejů*. Praha: Argo, 2005 (orig. 1977). ISBN 80-7203-598-3.
- LE GOFF, J. *Zrození očištěnce*. Praha: Vyšehrad, 2003 (orig. 1981). ISBN 80-7021-637-9.
- LE ROY LADURIE, E. *Masopust v Romansu: Od Hromnic po Popeleční středu 1579–1580*. Praha: Argo, 2001 (orig. 1980). ISBN 80-7203-329-8.
- LE ROY LADURIE, E. *Montaillou, okciténská vesnice v letech 1294–1324*. Praha: Argo, 2005 (orig. 1975). ISBN 80-7203-633-5.
- LEACH, E. Levels of Communication and Problems of Taboo in the Appreciation of Primitive Art. In FORGE, A. (ed.). *Primitive Art and Society*. London: Oxford University Press, 1973, s. 221–234. ISBN 0192129538.
- LEAKEY, R. *Původ lidstva*. Bratislava: Archa 1996 (orig. 1994). ISBN 80-7115-031-2.
- LEAN, M. E. J. – HAN, T. S. – MORRISON, C. E. Waist circumference as a measure for indicating need for weight management. *British Medical Journal*, CCCXI/1995, s. 158. ISSN 1468-5833.
- Lebka novorozence a dítěte [online]. In *Anatomický ústav 1. Lékařské fakulty UK v Praze*, 2003 [cit. 2013-08-08]. Dostupné na www: <anat.lf1.cuni.cz/muzeum/prez/p06.ppt>.
- LEBL, J. Poruchy růstu. In HRODEK, O. – VAVŘINEC, J., et al. *Pediatric*. Praha: Galén, 2002, s. 19–26. ISBN 80-7262-178-5.
- LEBL, J. – KRÁSNÍČANOVÁ, H. Růst a vývoj dítěte. In HRODEK, O. – VAVŘINEC, J., et al. *Pediatric*. Praha: Galén, 2002, s. 1–18. ISBN 80-7262-178-5.
- LEBL, J. – KRÁSNÍČANOVÁ, H. *Růst dětí a jeho poruchy*. Praha: Galén, 1996. ISBN 80-85824-30-2.

- LEBL, J. – PROVAZNÍK, K. – HEJCMANOVÁ, L. *Preklinická pediatrie*. 2. přepr. vyd. Praha: Galén, 2007. ISBN 978-80-7262-438-6.
- LECOUTEUX, C. *Přízraky a strašidla středověku*. Praha: Volvox Globator, 1997 (orig. 1986). ISBN 80-7207-059-2.
- LEE R. *The Dobe Ju/’Hoansi*. New York: Holt, 1992. ISBN 1-111-82877-6.
- LEE, P. *The Whorf Theory Complex: A Critical Reconstruction*. Amsterdam: Benjamins, 1996. ISBN 90-272-4570-3.
- LEE, R. B. – DEVORE, I. (eds.). *Kalahari Hunter – Gatherers*. Cambridge: Harvard University Press, 1976. ISBN 0674499859.
- Lékárna-invest, s. r. o.* [online]. 2013 [cit. 2013-04-08]. Dostupné na www: <<http://www.biospace.cz/produkty.php>>.
- LEMARCHAND, R. – LEGG, K. Political Clientelism and Development. *Comparative Politics*, IV/1972, s. 149–168. ISSN 0010-4159.
- LENAIN, T. *Monkey Painting*. London: Reaction Books Ltd., 1997. 1861890036.
- LENDEROVÁ, M. *Chytila patrola, aneb prostitute za Rakouska i republiky*. Praha: Karolinum, 2002. ISBN 80-246-0379-9.
- LENDEROVÁ, M. *K hříchu i modlitbě: žena v minulém století*. Praha: Mladá fronta, 1999. ISBN 80-204-0737-5.
- LENDEROVÁ, M. – RÝDL, K. *Radostné dětství? Dítě v Čechách devatenáctého století*. Praha, Litomyšl: Paseka, 2006. ISBN 80-7185-647-9.
- LENDEROVÁ, M. – JIRÁNEK, T. – MACKOVÁ, M. *Z dějin české každodennosti*. Praha: Karolinum, 2010. ISBN 978-80-246-1683-4.
- LENDEROVÁ, M. – MACKOVÁ, M. – BEZECNÝ, Z. – JIRÁNEK, T. *Dějiny každodennosti „dlouhého“ 19. století. II. Díl: Život všední i sváteční* [online]. Pardubice, 2005 [cit. 2013-06-18]. Dostupné na www: <<http://uhv.upce.cz/upload/skriptum.pdf>>. ISBN 80-7194-756-3.
- LENNEBERG, E. H. Cognition in ethnolinguistics. *Language*, XXIX/1953, s. 463–471. ISSN 0097-8507.
- LENNEBERG, E. H. – ROBERTS, J. M. *The Language of Experience: A Study in Methodology*. Baltimore: Waverly, 1956. Bez ISBN.
- Leonardo da Vinci* [online]. [cit. 2013-08-10]. Dostupné na www: <<http://mjcz.sweb.cz/>>.
- LESNÝ, I. *Slavní lékaři*. 2. vyd. Praha: Fragment, 1998. ISBN 80-7200-184-1.
- LEVINE, R. A. Ethnographic Studies of Childhood: A Historical Overview. *American Anthropologist*, CVII/2007, s. 247–260.
- LEVINSON, S. C. *Space in Language and Cognition: Explorations in Cognitive Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. ISBN 0-521-01196-5.
- LEVINSON, S. C. Yéli Dnye and the theory of basic color terms. *Journal of Linguistic Anthropology*, X/2000, s. 3–55. ISSN 1055-1360.
- LEVINSON, S. C. – WILKINS, D. P. (eds.). *Grammars of Space: Explorations in Cognitive Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. ISBN 0-52-67178-7.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958. Bez ISBN.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Cesta masek*. Praha: Dauphin, 1996 (orig. 1988). ISBN 80-86019-22-5.
- LÉVI-STRAUSS, C. *La Voie des masques*. Genève: Skira, 1975. Bez ISBN.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF, 1949.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Myšlení přírodních národů*. Praha: Československý spisovatel, 1971 (orig. 1955). Bez ISBN.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Race et histoire*. Paris: Denoël, 1997 (orig. 1952). ISBN 2-07-032413-3.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Strukturální antropologie*. Praha: Argo, 2006 (orig. 1958). ISBN 80-7203-713-7.
- LÉVY-BRUHL, L. *Myšlení člověka primitivního*. Praha: Argo, 1999 (orig. 1928). ISBN 80-7203-243-7.
- LEWELLEN, T. C. *Political Anthropology. An Introduction*. South Hadley: Bergin & Garvey, 1983. ISBN 978-0-89789-029-8.
- LEWIS, R. D. *The Cultural Imperative: Global Trends in the 21st Century*. Boston: Intercultural Press, 2007. ISBN 19-319-3035-X.
- LEWIS, R. D. *When Cultures Collide: Leading Across Cultures*. London: Nicholas Brealey International, 2005. ISBN 978-190-4838-029.
- LEWIS-WILLIAMS, D. *Mysl v jeskyni: Vědomí a původ umění*. Praha: Karolinum, 2007 (orig. 2002). ISBN 978-80-200-1518-1.
- LEWIS-WILLIAMS, D. – PEARCE, D. *Uvnitř neolitické mysli: Vědomí, vesmír a říše bohů*. Praha: Academia, 2008 (orig. 2005). ISBN 978-80-200-1644-7.
- LIFTON, R. J. *Nacističtí lékaři*. Praha: BB/art, 2008 (orig. 1986). ISBN 978-80-7381-452-6.
- LINDAHL, T. Instability and decay of the primary structure of DNA. *Nature*, 1993, č. 362, s. 709–715. ISSN 1476-4687.
- LINDNER, R. The Concept of „Ethos“ in Regional and Urban Anthropology. In UHEREK, Z. (ed.). *Urban Anthropology and the Supranational and Regional Networks of the Town*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, 1993, s. 40–46. ISBN 8085010739.
- LINTON, R. *The Study of Man: An Introduction*. New York: Appleton-Century-Crofts, Inc., 1936. Bez ISBN.
- LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor, 1998. ISBN 80-85190-74-5.
- LIPPA, R. A. *Pohlaví, příroda a výchova*. Praha: Academia, 2009 (orig. 2005). ISBN 978-80-200-1719-2.
- LIPS, J. E. Naskapi Law. *Transactions of the American Philosophical Society*, XXXVII/1947, s. 378–492. Bez ISSN.
- LIPS, J. E. *The Savage Hits Back, or the White Man Through Native Eyes*. London: Lovat Dickson, 1937. Bez ISBN.
- LITTLE, P. F. R. Structure and function of the human genome. *Genome Research*, XV/ 2005, s. 1759–1766. Bez ISSN.
- LLEWELLYN, K. N. A Realistic Jurisprudence. *Columbia Law Review*, XXX/1930, s. 431. Bez ISSN.
- LLEWELLYN, K. N. The Normative, the Legal and the Law Jobs: the Problem of Juristic Method. *Yale Law Journal*, XLIX/1940, s. 1355. Bez ISSN.
- LLEWELLYN, K. N. – HOEBEL, E. A. *The Cheyenne Way*. Norman: University of Oklahoma Press, 1961. Bez ISBN.
- LLORENDOVÁ, I. *Santerie – kompletní obraz této náboženské praxe*. Praha: Volvox Globator. 2010 (orig. 2008). ISBN 978-80-7207-778-6.
- LLOYD, D. *The Idea of Law*. Guildford, Eng: MacGibbon and Kee Ltd, 1966. Bez ISBN.
- LLOYD, E. A. *The Case of the Female Orgasm. Bias in the Science of Evolution*. Cambridge: Harvard University Press, 2005. ISBN 0674040309.

- LOEWENSTEIN, B. W. *My a ti druzí*. Brno, Doplněk, 1997. ISBN 80-85765-64-0.
- LOHMAN, T. G. *Advances in Body Composition Assessment*. Champaign: Human Kinetics, 1992. ISBN 9780873223270.
- LOIZOS, P. *Innovation in Ethnographic Film. From innocence to self-consciousness 1955-1985*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993. ISBN 0-7190-3910-X.
- LOREILLE, O. M. – DIEGOLI, T. M. – IRWIN, J. A., et al. High efficiency DNA extraction from bone by total demineralization. *Forensic Science International: Genetics*, 1/2007, s. 191–195. ISSN 1872-4973.
- LORENZ, K. *Odumírání lidskosti*. Praha, Mladá fronta, 1997. ISBN 80-204-0645-X.
- LOUNSBURY, F. G. One hundred years of anthropological linguistics. In BREW, J. O. (ed.). *One Hundred Years of Anthropology*. Cambridge: Harvard University Press, 1968, s. 153–225. Bez ISBN.
- LOW, S. Introduction: Theorizing the City. In LOW, S. (ed.). *Theorizing the City. New Urban Anthropology Reader*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2005, s. 1–34. ISBN 0-8135-2720-1.
- LOWIE, R. H. *The Origin of the State*. New York: Harcourt, Brace & Company, 1927. Bez ISBN.
- LOZOVIUK, P. *Evropská etnologie ve středoevropské perspektivě*, s. 13–23. Monographica III. Pardubice: Univerzita Pardubice, Fakulta humanitních studií, 2005. ISBN 80-7194-752-0.
- LUCY, J. A. *Grammatical Categories and Cognition: A Case Study of the Linguistic Relativity Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992b. ISBN 0-521-38419-2.
- LUCY, J. A. *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992a. ISBN 0-521-38418-4.
- LUCY, J. A. Linguistic relativity. *Annual Review of Anthropology*, XXVI/1997, s. 291–312. ISSN 0084-6570.
- LUCY, J. A. Sapir-Whorf Hypothesis. In SMELSER, N. J. – BALTES, P. B. (eds.). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam: Elsevier, 2001, s. 13486–13490. ISBN 0-08-043076-7.
- LUNA, L. E. *Vegetalismo: šamanismus mezi mestickým obyvatelstvem peruánské Amazonie*. Praha: DharmaGaia, 2002. ISBN 80-86685-02-0.
- LUPTON, T. *On the Shop Floor*. Oxford: Pergamon, 1963. Bez ISBN.
- LUTHER, D. (ed.). *Ethnokulturelle Prozesse in Gross-Städten Mitteleuropas: Adaptation im Stadtmilieu: Toleranz – Intoleranz in Großstädten Mitteleuropas*. Bratislava: Národopisný ústav SAV, 1992. Bez ISBN.
- LUTKEHAUS, N. *Margaret Mead: the Making of an American Icon*. Princeton: Princeton University Press, 2008. ISBN 978-069-1009-414.
- LUTZ, C. *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll*. Chicago: University of Chicago Press, 1988. ISBN 02-264-9722-4.
- LUTZ, C. – WHITE, G. M. The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology*, XV/1986, s. 405–436. ISSN 0084-6570.
- LUŽNÝ, D. *Náboženství a moderní společnost: Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. ISBN 80-210-2464-X.
- LUŽNÝ, D. *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno: Masarykova univerzita, 2005. ISBN 80-210-3043-7.
- LUŽNÝ, D. Vytváření sociologické teorie náboženství. *Sociální studia*, VIII/2012, s. 93–118. ISSN 1214-813X.
- LYKKEN, D. T. – BOUCHARD, T. J. – MCGUE, M., et al. Heritability of Interests: A Twin Study. *Journal of Applied Psychology*, LXXVIII/1993, s. 649–666. Dostupné na [www: <http://psych.colorado.edu/~carey/courses/psyc5112/readings/interests_lykken.pdf>](http://psych.colorado.edu/~carey/courses/psyc5112/readings/interests_lykken.pdf).
- LYND, R. S. – LYND, H. M. *Middletown: A Study in Contemporary American Culture*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1929. Bez ISBN.
- MAC CALLUM, S. H. *Law Without Sanctions*, mimeographed, 1964. Nepublikováno.
- MACCANNELL, D. Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings. *American Journal of Sociology*, LXXIX/1973, s. 589–603. ISSN 0002-9602.
- MACCORMACK, C. P., et al. *Ethnography of Fertility and Birth*. 2. vyd. Prospect Heights: Waveland Press, 1994 (1. vyd. 1982). ISBN 0881338176.
- MACDOUGALL, D. *The Corporeal Image. Film, Ethnography and the Senses*. Princeton: Princeton University Press, 2006. ISBN 978-0-691-12155-0.
- MACDOUGALL, D. *Transcultural Cinema*. Princeton: Princeton University Press, 1998. ISBN 0-691-01235-0.
- MACEK, P. *Adolescence*. Praha: Portál, 2003. ISBN 80-7178-747-7.
- MACIONIS, J. J. – GERBER, L. M. *Sociology*. 7. vyd. Toronto, Ontario: Pearson Canada, Inc., 2010. ISBN 0138002703.
- MAGNUS, H. *Untersuchung über den Farbensinn der Naturvölker*. Jena: Gustav Fischer, 1880. Bez ISBN.
- MARTIN, F., et al. *Interpreting Everyday Culture*. London: Bloomsbury Academic, 2003. ISBN 0340808527.
- MÁCHA, K. *100 tezí o integrální antropologii*. Olomouc: Pedagogická fakulta, 2004. ISBN 80-244-0985-2.
- MÁCHA, K. Biopsychosociální předpoklady lidských vztahů. In *Sborník prací k otázkám integrální antropologie*. Praha: Československá sociologická společnost při ČSAV, 1968, s. 230–241. Bez ISBN.
- MÁCHA, K. Integrální antropologie jako problém. In *Sborník prací k otázkám integrální antropologie*. Praha: Československá sociologická společnost při ČSAV, 1968, s. 8–40. Bez ISBN.
- MÁCHA, K. Ke třem koncepcím člověka. *Filosofický časopis*, XIV/1966, s. 643–660. Bez ISSN.
- MÁCHA, K. *Problém člověka*. Bratislava: Obzor, 1965. Bez ISBN.
- MACHALOVÁ, T. et al. *Lidská práva proti rasismu*. Brno: Doplněk, 2001. ISBN 80-7239-099-6.
- MACHO, T. Smrt a truchlení v kulturologické perspektivě. In ASSMANN, J. *Smrt jako fenomén kulturní teorie*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 70–96. ISBN 80-7021-514-3.
- MAIELLO, G. *Vampyrismus a Magia posthuma*. Praha: Epoque, 2014. ISBN 978-80-7425-177-1.
- MAINE, H. J. S. *Ancient Law: It's Connection with the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas*. John Murray, 1861. Bez ISBN.
- MALINA, J. Antropologie (heslo). In MALINA, J., et al. *Antropologický slovník*, s. 17–36. Brno: Akademické nakladatelství, 2009. ISBN 978-80-7204-560-0.

- MALINA, J., et al. *Antropologický slovník*. Heslo: antropologie, historická [online]. 2009 [cit. 2013-06-28]. Dostupné na [www: <http://is.muni.cz/do/1499/el/estud/prif/ps09/antropol/web/slovník.html>](http://is.muni.cz/do/1499/el/estud/prif/ps09/antropol/web/slovník.html).
- MALINA, J., et al. *Antropologický slovník*. Heslo: antropologie, teologická [online]. 2009 [cit. 2013-06-28]. Dostupné na [www: <http://is.muni.cz/do/1499/el/estud/prif/ps09/antropol/web/slovník.html>](http://is.muni.cz/do/1499/el/estud/prif/ps09/antropol/web/slovník.html).
- MALINA, J., et al. *Antropologický slovník*. Heslo: pedagogika [online]. 2009 [cit. 2013-06-28]. Dostupné na [www: <http://is.muni.cz/do/1499/el/estud/prif/ps09/antropol/web/slovník.html>](http://is.muni.cz/do/1499/el/estud/prif/ps09/antropol/web/slovník.html).
- MALINA, R. M. – HOLMAN, J. D. – HARPER, A. B. Parent size and growth status of offspring. *Social Biology*, XVII/1970, s. 120–123. ISSN 0037-766X.
- MALINOWSKI, A. – BOŻIŁÓW, W. *Podstawy antropometrii. Metody, techniki, normy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997. ISBN 83-01-12338-9.
- MALINOWSKI, B. *Sex a represe v divošské společnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007 (orig. 1926). ISBN 978-80-86429-76-2.
- MALINOWSKI, B. *Sex and Repression in Savage Society*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, Ltd., 1927. Bez ISBN.
- MALINOWSKI, B. The problem of meaning in primitive languages. In OGDEN, CH. K. – RICHARDS, I. A. (eds.). *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. New York: Harcourt, Brace, and Co., 1923, s. 296–336. Bez ISBN.
- MALINOWSKI, B. K. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Stanford: Stanford University Press, 1989 (orig. 1967). ISBN 0-8047-1707-9.
- MALINOWSKI, B. K. An Anthropological Analysis of War. In BRAMSON, L. – GOETHALS, G. W. (eds.). *Studies from Psychology, Sociology, Anthropology*. New York: Basic Books, 1964, s. 245–268. Bez ISBN.
- MALINOWSKI, B. K. *Argonauts of the Western Pacific*. London: George Routledge and Sons, 1932 (orig. 1922). Dostupné na [www: <https://ia600301.us.archive.org/25/items/argonautsofthewe032976mbp/argonautsofthewe032976mbp.pdf>](https://ia600301.us.archive.org/25/items/argonautsofthewe032976mbp/argonautsofthewe032976mbp.pdf).
- MALINOWSKI, B. K. Classificatory particles in the language of Kiriwina. *Bulletin of the School of Oriental Studies*, I/1920, s. 33–78. Bez ISSN.
- MALINOWSKI, B. K. *Coral Gardens and their Magic: A Study of Tilling the Soil and Agricultural Rites in the Trobriand Islands*. 2 vols. London: Allen & Unwin, 1935. Bez ISBN.
- MALINOWSKI, B. K. *Crime and Custom in Savage Society*. Paterson, N. J. Littlefield: Adams and Company, 1959. Bez ISBN.
- MALINOWSKI, B. K. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. London: G. Routledge, 1929. Bez ISBN.
- MALÍNSKÝ, J. – LICHNOVSKÝ, V. *Přehled embryologie člověka v obrazech*. 3. vyd. Olomouc: VUP, 2006. ISBN 80-244-1273-X.
- MALMSTRÖM, H. – STORÅ, J. – DALÉN, L., et al. Extensive Human DNA Contamination in Extracts from Ancient Dog Bones and Teeth. *Molecular Biology and Evolution*, XXII/2005, s. 2040–2047. ISSN 1537-1719.
- MALMSTRÖM, H. – SVENSSON, E. M. – GILBERT, M. T. P., et al. More on Contamination: The Use of Asymmetric Molecular Behavior to Identify Authentic Ancient Human DNA. *Molecular Biology and Evolution*, XXIV/2007, s. 998–1004. ISSN 1537-1719.
- MALRAUX, A. *Museum Without Walls*. New York: Doubleday and Co., 1967. Bez ISBN.
- MANN, A. Etnická identita – životná nevyhnutnosť? In BALVÍN, J., et al. *Identita ve vztahu k národnostním menšinám*, s. 62–66. Praha: Komise Rady hl. města Prahy pro oblast národnostních menšin, 2006. ISBN 80-903727-0-8.
- MANNUCCI, A. – SULLIVAN, K. M. – IVANOV, P. L., et al. Forensic application of a rapid and quantitative DNA sex test by amplification of the X-Y homologous gene amelogenin. *International Journal of Legal Medicine*, CVI/1994, s. 190–193. ISSN 1437-1596.
- MARCIA, J. E., et al. *Ego Identity: A Handbook for Psychosocial Research*. New York: Springer-Verlag, 2013. ISBN 1461383323.
- MARCUS, G. E. – FISCHER, M. M. J. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986. ISBN 0-226-50449-2.
- MARCUSE, H. *Jednorozměrný člověk*. Praha, 1991 (orig. 1964). ISBN 80-206-0075-2.
- MARCUSE, H. *Psychoanalýza a politika*. Praha, 1969 (orig. 1968). Bez ISBN.
- MAREŠ, J. – VACHKOVÁ, E. *Pacientovo pojetí nemoci I*. Brno: MSD, 2009. ISBN 978-80-7392-120-0.
- MAREŠ, J. – VACHKOVÁ, E. *Pacientovo pojetí nemoci II*. Brno: MSD, 2010. ISBN 978-80-7392-150-7.
- MAREŠ, J. – VACHKOVÁ, E. *Pacientovo pojetí nemoci III*. Brno: MSD, 2011. ISBN 978-80-7392-191-0.
- MAREŠOVÁ, M. *Člověk a náramek v době římské a stěhování národů*. Brno, 2012. Bakalářská práce. Masarykova univerzita v Brně, Přírodovědecká fakulta.
- MAREŠOVÁ, K. *Uherské Hradiště – Sady. Staroslovanské pohřebiště na Horních Kotvicích*. Praha: Panorama, 1983. Bez ISBN.
- MARICIC, T. – GÜNTHER, V. – GEORGIEV, O., et al. A recent evolutionary change affects a regulatory element in the human FOXP2 gene. *Molecular Biology and Evolution*, XXX/2013, s. 844–852. ISSN 0737-4038.
- MAROTA, I. – ROLLO, F. Molecular paleontology. *Cellular and Molecular Life Sciences*, LIX/2002, s. 97–111. ISSN 1420-9071.
- MARSHALL, W. A. – TANNER, J. M. Variations in pattern of pubertal changes in girls. *Archives of Disease in Childhood*, XLIV/1969, s. 291–303. ISSN 0003-9888.
- MARSHALL, W. A. – TANNER, J. M. Variations in pattern of pubertal changes in boys. *Archives of Disease in Childhood*, XLV/1970, s. 13–23. ISSN 0003-9888.
- MASARYK, T. G. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. 5. vyd. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 2002. ISBN 80-86495-13-2.
- MASTERS, W. – JOHNSON, V. *Human Sexual Inadequacy*. London: Churchill, 1970. Bez ISBN.
- MASTERS, W. – JOHNSON, V. *Human Sexual Response*. London: Churchill, 1966. Bez ISBN.
- MAŠKOVÁ, P. – MICHÁLEK, J. Archeologický výzkum v poloze „Na Šibenici“ ve Vodňanech (okres Strakonice). Příspěvek k archeologii popravišť v Čechách. *Archeologické rozhledy*, LVIII/2006, s. 790–809. ISSN 0323-1267.

- MATHIOT, M. *Ethnolinguistics: Boas, Sapir and Whorf Revisited*. The Hague: Mouton, 1979. ISBN 9027975973.
- MATIEGKA, J. The testing of physical efficiency. *American Journal of Anthropology*, IV/1921, s. 223–230. ISSN 1096-8644.
- MATLAS, P. *Shovivavá vrchnost a neukáznění poddani?* Praha: Argo, 2011. ISBN 978-80-257-0382-3.
- MAURO, P. Corruption and growth. *Quarterly Journal of Economics*, CX/1995, s. 681–712. ISSN 0033-5533.
- MAUSS, M. Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In *Sociologie et Anthropologie*. 4. vyd. Paris: PUF, 1968 (orig. 1902–1903).
- MAUSS, M. *Manuel d'ethnographie*. 2. vyd. Paris: Payot, 1989 (orig. 1947).
- MAUSS, M. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, 2004 (orig. 1950). ISBN 2-13-054718-4. ISSN 0291-0489.
- MAYO, E. *The Human Problems of an Industrial Civilization*. Boston: Harvard University Press, 1933. Bez ISBN.
- MAYO, E. *The Social Problems of an Industrial Civilization*. Boston: Harvard University Press, 1945. Bez ISBN.
- MAZARS, S. *Le bouddhisme et la médecine traditionnelle de l'Inde*. Paris: Springer-Verlag France, 2008. ISBN 9782287745447.
- MAZURA, I. – DOBISÍKOVÁ, M. Izolace DNA z historického materiálu. In BLÁHA, P. – VANČATA, V., et al. *Dr. Aleš Hrdlička a antropologie v roce 1993. Sborník referátů z 19. Kongresu českých a slovenských antropologů pořádaného u příležitosti 50. výročí úmrtí Dr. Aleše Hrdličky*. Praha: Česká společnost antropologická, 1993, s. 273–274. Bez ISBN.
- MCBREARTY, S. – BROOKS, A. S. The Revolution that Wasn't: A New Interpretation of the Origin of Modern Human Behavior. *Journal of Human Evolution*, XXXIX/2000, s. 453–563. ISSN 0047-2484.
- MCCANCE, D. R. – MARESH, M. – SACKS, D. A. *A practical manual of diabetes in pregnancy*. New York: Blackwell Pub, 2010. ISBN 978-140-5179-041.
- MCCLARD, A. – ANDERSON, K. Focus on Facebook: Who Are We Anyway? *Anthropology News*, XLIX/2008, s. 10–12. ISSN 1556-3502.
- MCELREAVEY, K. – FELLOUS, M. Sex Determination and the Y Chromosome. *American Journal of Medical Genetics (Semin. Med. Genet.)*, LXXXIX/1999, s. 176–185. ISSN 1552-4876.
- MCEVILLEY, T. Doctor Lawyer Indian Chief: „Primitivism“ in 20th century art at the Museum of Modern Art in 1984. *Artforum*, XXIII/1984, s. 54–61. ISSN 0004-3532.
- MCKENZIE, R. D., *The Scope of Human Ecology. Paper and Proceedings*, XX/1926, s. 141–154. Bez ISSN.
- MCNAMARA, P., et al. *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*. Westport: Praeger Publishers, 2006. ISBN 0-275-98788-4.
- McVEAN, G. A. 1000 Genomes Project Consortium An integrated map of genetic variation from 1,092 human genomes. *Nature*, CDXCI/2012, s. 56–65. Dostupné na www: <<http://www.nature.com/nature/journal/v491/n7422/full/nature11632.html>>.
- MEAD, M. *Blackberry Winter; My Earlier Years*. New York: Morrow, 1972. ISBN 06-880-5051-4.
- MEAD, M. *Coming of Age in Samoa*. New York: William Morrow and Company, Inc., 1928. Bez ISBN.
- MEAD, M. *Cooperation And Competition Among Primitive Peoples*. 1. vyd. New York, London: McGraw Hill Book Company Inc., 1937 (orig. 1961). Bez ISBN.
- MEAD, M. *Growing Up in New Guinea*. New York: A Mentor Book, 1953. Bez ISBN.
- MEAD, M. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: William Morrow and Company, Inc., 1935. Bez ISBN.
- MEAD, M. Socialization and Enculturation. *Current Anthropology*, IV/1963, s. 184–188. Bez ISSN.
- MEAD, M. *Soviet Attitudes toward Authority*. New York: McGraw-Hill, 1951. Bez ISBN.
- MEAD, M. The Swaddling Hypothesis: Its Reception. *American Anthropologist*, LVI/1954, s. 395–409. ISSN 1548-1433.
- MEADOVÁ, M. *Pohlaví a temperament u tří primitivních společností*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2010 (orig. 1935). ISBN 978-807-4190-360.
- MEGGERS, B. *Prehistoric America: An Ecological Perspective*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2010. ISBN 978-0-202-36336-3.
- MELCHIOR, L. – GILBERT, M. T. P. – KIVISILD, T., et al. Rare mtDNA Haplogroups and Genetic Differences in Rich and Poor Danish Iron-Age Villages. *American Journal of Physical Anthropology*, CXXXV/2008b, s. 206–215. ISSN 1096-8644.
- MELCHIOR, L. – KIVISILD, T. – LYNNERUP, N., et al. Evidence of Authentic DNA from Danish Viking Age Skeletons Untouched by Humans for 1000 Years. *PLoS ONE*, III/2008a, e2214. ISSN 1932-6203.
- MELZACK, R. *Záhada bolesti*. Praha: Avicenum/Zdravotnické nakladatelství, 1978. Bez ISBN.
- MENDEL, G. Versuche über Pflanzen-Hybriden. *Verhandlungen des naturforschenden Vereines. Abhandlungen*, Brünn, IV/1866, s. 3–47. Bez ISSN.
- MENDEZ, F. L. – KRAHN, T. – SCHRACK, B., et al. An African American Paternal Lineage Adds an Extremely Ancient Root to the Human Y Chromosome Phylogenetic Tree. *The American Journal of Human Genetics*, XCII/2013, s. 454–459. ISSN 0002-9297.
- MERKUNOVÁ, A. – OREL, M. *Anatomie a fyziologie člověka pro humanitní obory*. Praha: Grada, 2008. ISBN 978-80-247-1521-6.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter, 1966. Bez ISBN.
- MERLEAU-PONTY, M. *Viditelné a neviditelné*. Praha: Oikoy-men, 2004 (orig. 1964). ISBN 80-7298-098-X.
- MĚŘÍNSKÝ, Z. Sidlištní objekty, jámy, kúlové jamky a žlábký prozkoumané při výzkumu velkomoravského pohřebiště u Velkých Bílovic (okr. Břeclav). *Archaeologia historica*, IX/1984, s. 39–64. ISSN 0231-5823.
- MĚŘÍNSKÝ, Z. *Velkomoravské kostrové pohřebiště ve Velkých Bílovicích. K problematice venkovských pohřebišť 9.–10. stol. na Moravě*. Praha: Academia, 1985. Bez ISBN.
- MĚŘÍNSKÝ, Z. – UNGER, J. Velkomoravské kostrové pohřebiště u Morkůvek (okr. Břeclav). In NEKUDA, V. – UNGER, J. – ČIŽMÁŘ, M., et al. *Pravěké a slovanské osídlení Moravy. Sborník k 80. narozeninám akademika Josefa Poulíka*. Brno: Muzejní a vlastivědná společnost, 1990, s. 360–401. ISBN 80-85048-22-1.
- MESELSON, M. – STAHL, F.W. The Replication of DNA in *Escherichia coli*. *PNAS*, XLIV/1958, s. 671–682. Bez ISSN.
- MÉTRAUX, R. B. – MEAD, M. *The Study of Culture at a Distance*. New York: Berghahn Books, 2000. ISBN 1-57181-216-4.

- METZGER, B. E. – COUSTAN, D. R. (eds.). Proceedings of the Fourth International Workshop Conference on Gestational Diabetes Mellitus. *Diabetes Care*, XXI/1998, s. B1–B167. ISSN 0149-5992.
- MEYER, E. – WIESE, M. – BRUCHHAUS, H., et al. Extraction and amplification of authentic DNA from ancient human remains. *Forensic Science International*, CXIII/2000, s. 87–90. ISSN 0379-0738.
- MEYER, M. – KIRCHER, M. – GANSAUGE, M.-T., et al. A High-Coverage Genome Sequence from an Archaic Denisovan Individual. *Science*, CCCXXXVIII/2012, s. 222–226. ISSN 1095-9203.
- MIHÁL, V., et al. *Vybrané kapitoly z pediatrie I*. Olomouc: Univerzita Palackého, Lékařská fakulta, 1998. ISBN 80-7067-849-6.
- MICHAEL, A. – BRAUNER, P. Erroneous Gender Identification by the Amelogenin Sex Test. *Journal of Forensic Sciences*, XLIX/2004, s. 258–259. ISSN 1556-4029.
- MÍCHAL, I. *Ekologická stabilita*. Brno: Veronica, 1992. Bez ISBN.
- MICHEL, G. F. – MOOREOVÁ, C. L. *Psychobiologie. Biologické základy vývoje chování*. Praha: Portál, 1999 (orig. 1995). ISBN 80-7178-116-9.
- MILLER, D. Critical Analysis: „Anthropology in Blue Jeans“. *American Ethnologist*, XXXVII/2010, s. 415–428. ISSN 0094-0496. Dostupné na www: http://www.ucl.ac.uk/anthropology/people/academic_staff/d_miller/anthropology_in_blue_jeans.pdf.
- MILLER, N. E. – DOLLARD, J. *Social Learning and Imitation*. New Haven: Yale University Press, 1945. Bez ISBN.
- MILLER, R. L. *The Linguistic Relativity Principle and Humboldtian Ethnolinguistics: A History and Appraisal*. The Hague: Mouton, 1968. Bez ISBN.
- MILOŠ, A. – SELMANOVIĆ, A. – SMAJLOVIĆ, L., et al. Success Rates of Nuclear Short Tandem Repeat Typing from Different Skeletal Elements. *Croatian Medical Journal*, XLVIII/2007, s. 486–493. ISSN 1332-8166.
- MITCHELL, C. Perception of Ethnicity and Ethnic Behaviour: An Empirical Exploration. In COHEN, A. (ed.) *Urban Ethnicity*. London: Tavistock, 1974, s. 1–35. ISBN 0-415-32982-5.
- MITCHELL, C. *The Kalela Dance. Rhodes-Livingstone Papers 27*. Manchester: Manchester University Press, 1956. Bez ISBN.
- MITCHELL, D. – WILLERSLEV, E. – HANSEN, A. Damage and repair of ancient DNA. *Mutation Research. Fundamental and Molecular Mechanisms of Mutagenesis*, DLXXI/2005, s. 265–276. ISSN 0027-5107.
- MITCHELL, R. J. – KRESKAS, M. – BAXTER, E., et al. An investigation of sequence deletions of amelogenin (AMELY), a Y-chromosome locus commonly used for gender determination. *Annals of Human Biology*, XXXIII/2006a, s. 227–240. ISSN 1464-5033.
- MITCHELL, R. J. – KRESKAS, M. – BAXTER, E., et al. Amelogenin Y negative males: Multiple origins. *International Congress Series*, 2006b, č. 1288, s. 274–276. ISSN 0531-5131.
- MITCHELL, T. *What do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago: University of Chicago Press, 2005. ISBN 0226532453.
- Molecular Cell* (časopis). Dostupné na www: <http://www.cell.com/molecular-cell/home>.
- MOLL, A. *Untersuchungen über die Libido Sexualis*. Berlin: Kornfeld, 1897. Bez ISBN.
- MOLLES, M. C. *Ecology: Concepts and Applications*. Boston: WCB/McGraw-Hill, 1999. ISBN 0072493526.
- MOMMSEN, T. *Römische Geschichte*. Bd. 5. Die Provinzen von Caesar bis Diokletian (orig. Berlin: Weidmann, 1885). In *The Project Gutenberg eBook*, 2004 [online]. [cit. 2014-08-25] Dostupné na www: <http://www.gutenberg.org/cache/epub/3064/pg3064.html>.
- MONAGHAN, J. – JUST, P. *Social and Cultural Anthropology: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000. ISBN 0192853465.
- MONTEATH, S. A. – McCABE, M. P. The Influence of Societal Factors on Female Body Image. *Journal of Social Psychology*, CXXXVII/1997, s. 708–727. Dostupné na www: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00224549709595493#.U-ZtWfmqnu0>.
- MONTIEL, R. – SOLÓRZANO, E. – DÍAZ, N., et al. Neonate Human Remains: A Window of Opportunity to the Molecular Study of Ancient Syphilis. *PLoS One*, VII/2012, e36371. ISSN 1932-6203.
- MOORE, K. – PERSAUD, T. *Zrození člověka: embryologie s klinickým zaměřením*. Praha: ISV nakladatelství, 2002. ISBN 80-858-6694-3.
- MOORE, S. F. *Law as Process: An Anthropological Approach*. London: Routledge & Keegan Paul, 1978. ISBN 3-8258-4493-5.
- MORAN, E. F. *Human Adaptability: An Introduction to Ecological Anthropology*. Boulder: Westview Press, 2008. ISBN 978-0-8134-4367-9.
- MORAN, E. F. *The Ecosystem Approach in Anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2009. ISBN 0-472-08102-0.
- MORGAN, L. H. *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, Through Barbarism to Civilization*. New York: Henry Holt and Company, 1877. Bez ISBN.
- MORGAN, L. H. *Pravěká společnost*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1954 (orig. 1877). Bez ISBN.
- MORGAN, L. H. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington: Smithsonian Institution, 1870. Bez ISBN.
- MORGAN, L. H. The Laws of Descent of the Iroquois. *Proceedings of the American Association for the Advancement of Science*, XI/1856.
- MORGAN, L. H. *The League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois*. Rochester: Sage and Brothers, 1851. Bez ISBN.
- MORPHY, H. The Anthropology of Art. In INGOLD, T. (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 1994, s. 648–685. ISBN 0415286042.
- MORPHY, H. – PERKINS, M. (eds.). *The Anthropology of Art: A Reader*. Oxford: Blackwell, 2006. ISBN 1-4051-0561-5.
- MORPHY, P. *The Anthropology of Art: A Reflections on its History and Contemporary Practice*. Oxford: Blackwell, 2006. Bez ISBN.
- MORŤKOVSKÝ, T. Lidský skelet z hrobu č. 163 na pohřebišti v Divákách (okr. Břeclav). *Živá archeologie*, XI/2010, s. 132–134. ISSN 1213-1628.
- MORŤKOVSKÝ, T. *Nositelé ostruh z 9. až 15. století. Antropologická analýza jezdeckých ostruh*. Brno, 2001. Diplomová práce. Masarykova univerzita v Brně, Přírodovědecká fakulta.
- MOUROVÁ, Z. *Dominance, submisivita a hranice ve vztazích*. Brno, 2012. Diplomová práce. Masarykova univerzita v Brně, Fakulta sociálních studií. Elektronická verze dostupná na

- www: http://is.muni.cz/th/237779/fss_m/diplomova_prace_mourova.pdf.
- MRÁZ, M. *Problém utrpení a jeho řešení v medicínské etice*. Trnava: Dobrá kniha, 2000. ISBN 80-7141-301-1.
- MÜLLER, B. – UHEREK, Z. (eds.). *Všední den v Jablonci roku 1994. Od novoosídlenického pohraničí k euroregionu. Sociálně antropologické studie z českého města Jablonec nad Nisou*. Wien: International Forschungszentrum Kulturwissenschaften, 1996. Bez ISBN.
- MULLIS, K. B. – FALOONA, F. A. Specific Synthesis of DNA in Vitro via a Polymerase-Catalyzed Chain Reaction. *Methods in Enzymology*, CLV/1987, s. 335–350. ISSN 0076-6879.
- MUNSON, M. K. *The Archaeology of Art in the American Southwest: Issues in Southwest Archaeology*. Lanham: AltaMira, 2011. ISBN 0759120250.
- MURDOCK, G. P. Ethnographic Atlas: A Summary. *Ethnology*, VI/1967, s. 109–236. Bez ISSN.
- MURDOCK, G. P. – WHITE, D. R. Standard Cross-Cultural Sample. *Ethnology*, VIII/1969, s. 329–369. Bez ISSN. Dostupné na [www: http://www.jstor.org/discover/10.2307/3772907?uid=3737856&uid=2&uid=4&sid=21104104325391](http://www.jstor.org/discover/10.2307/3772907?uid=3737856&uid=2&uid=4&sid=21104104325391).
- MUSIL, J. – KONRÁD, Z. – SUCHÁNEK, J. *Kriminalistika*. 2. přepr. a dopl. vyd. Praha: C. H. Beck, 2004. ISBN 80-7179-878-9.
- MUSIL, J. V. – MUSILOVÁ, M. Škola je zrcadlem státu. *Pedagogická orientace*, I/2000, s. 27–32. ISSN 1211-4669.
- MUSOLFF, H.-U. Multiculturalism as a Pedagogical Problem. *European Education*, XXXIII/2001, s. 5–18. ISSN 1056-4934.
- MUSSO, M. – MORO, A. – GLAUCHE, V., et al. Broca's area and the language instinct. *Nature Neuroscience*, VI/2003, s. 774–781. Bez ISSN.
- MYERS, F. – MARCUS, G. Introduction. In MYERS, F. – MARCUS, G. (eds.). *The Traffic in Culture: Refiguring Art and Anthropology*. Berkeley: University of California Press, 1995, s. 1–53. ISBN 0520088476.
- NADER, L. Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up. In HYMES, D. *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books, 1972, s. 284–311.
- NADER, L. – METZGER, D. Conflict resolution in two Mexican communities. *American Anthropologist*, LXV/1963, s. 584–592. ISSN 1548-1433.
- NAITO, E. – UMETSU, K. – YUASA, I., et al. A novel dimorphism in the human SRY gene: usefulness in human migration studies. *International Journal of Legal Medicine*, CXIV/2001, s. 274–277. ISSN 1437-1596.
- NAKAHORI, Y. – TAKENAKA, O. – NAKAGOME, Y. A human X-Y homologous region encodes „amelogenin“. *Genomics*, IX/1991, s. 264–269. ISSN 0888-7543.
- NAKATA, Ch. *Beyond Hofstede: Culture Frameworks for Global Marketing and Management*. New York: Palgrave Macmillan, 2009. ISBN 02-302-0239-X.
- NARAYAN, M. C. Culture's Effects on Pain Assessment and Management. *American Journal of Nursing*, CX/2010, s. 38–47. Dostupné na [www: <http://www.pain-initiative-un.org/doc-center/articulos%20y%20documentos/dolor%20e%20implicaciones%20sociales/culture,%20pain%20perceptions%20and%20behaviors.pdf>](http://www.pain-initiative-un.org/doc-center/articulos%20y%20documentos/dolor%20e%20implicaciones%20sociales/culture,%20pain%20perceptions%20and%20behaviors.pdf).
- NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-397-3.
- NEAVE, N. – O'CONNOR, D. B. Testosterone and male behaviours. *The Psychologist*, XXII/2009, s. 28–31. ISSN 0952-8229. Elektronická verze dostupná na [www: <http://www.thepsychologist.org.uk/archive/archive_home.cfm/volumeID_22-editionID_171-ArticleID_1455-getfile_getPDF/thepsychologist/0109neav%20.pdf>](http://www.thepsychologist.org.uk/archive/archive_home.cfm/volumeID_22-editionID_171-ArticleID_1455-getfile_getPDF/thepsychologist/0109neav%20.pdf).
- NEAVE, N. – LAING, S. – FINK, B., et al. Second to fourth digit ratio, testosterone and perceived male dominance. *Proceedings of the Royal Society of London, Series B, Biological Sciences*, CCLXX/2003, s. 2167–2172. ISSN 0080-4649. Dostupné na [www: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1691489/pdf/14561281.pdf>](http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1691489/pdf/14561281.pdf).
- NEGRI, A. – HARDT, M. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. ISBN 0-674-25121-0.
- NEJESCHLEBA, T. Renesanční medicína: academici versus praktici. In FIALOVÁ, L. – KOUBA, P. – ŠPAČEK, M., et al. *Medicína v kontextu západního myšlení*, s. 38–48. Praha: Galén, 2008. ISBN 978-80-7262-513-0.
- NEKVAPIL, J. „Úvod do lingvistické antropologie“ a český čtenář. In SALZMANN, Z. *Jazyk, kultura a společnost: Úvod do lingvistické antropologie*. Praha: ÚEF AV ČR, 1997, s. 207–211. ISBN 80-85048-84-X.
- NĚMEC, B. *Základy kriminalistiky*. Praha: Naše vojsko, 1954. Bez ISBN.
- NEŠPOR, Z. R. Dvojitý život historické antropologie. Interdisciplinární (ne)porozumění mezi historiky, sociology a sociálními antropology. *Dějiny-teorie-kultura*, I/2005, s. 87–104. ISSN 1214-7249.
- NEŠPOR, Z. R. – HORSKÝ, J. Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepiscetví, sociologie a sociální antropologie. *Kuděj*, I/2004, s. 61–81. ISSN 1211-8109.
- NEŠPOROVÁ, O. Existenciální dimenze současné církevní zbožnosti. In NEŠPOR, Z. R. *Jaká víra. Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2005, s. 38–55. ISBN 80-7330-061-3.
- NETTING, R. M. *Balancing on an Alp: Ecological Change and Continuity in a Swiss Mountain Community*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ISBN 0-521-23743-2.
- NETTING, R. M. *Cultural Ecology*. Illinois: Waveland Press, Inc., 1986. ISBN 0881332046.
- NEUSTUPNÝ, J. V. *Communicating with the Japanese*. Tokyo: Japan Times, 1987. ISBN 0824832523.
- NEUSTUPNÝ, J. V. *Gaikokujin to no komyunikēshon*. Tokyo: Iwanami Shoten, 1982. ISBN 4004202159.
- NEUSTUPNÝ, J. V. *Post-Structural Approaches to Language*. Tokyo: University of Tokyo Press, 1978. ISBN 086008494X.
- NEUSTUPNÝ, J. V. Some issues of ordering in interactive competence. In PALEK, B. (ed.). *Item Order in Natural Languages*. Praha: Karolinum, 1995, s. 10–26. Bez ISBN.
- NEUSTUPNÝ, J. V. – NEKVAPIL, J. Politeness in the Czech Republic: Distance, management and intercultural contact. In HICKEY, L. – STEWART, M. (eds.). *Politeness in Europe*. Clevedon: Multilingual Matters, 2005, s. 247–262. ISBN 1-85359-738-4.
- NEWBERG, A. – D'AQUILI, E. – RAUSE, V. *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Free Press, 2001. ISBN 0-345-44034-X.

- NIDA-RÜMELIN, J. *Slovník současných filosofů*. Praha: Garmond, 2001 (orig. 1988). ISBN 80-86379-29-1.
- NIEMEIER, S. – DIRVEN, R. (eds.). *Evidence for Linguistic Relativity*. Amsterdam: John Benjamins, 2000. ISBN 0-521-44433-0.
- NODL, M. Mikrohistorie a historická antropologie. *Dějiny-teorie-kritika*, II/2004, s. 237–252. ISSN 1214-7249.
- NORDHAMN, K. – SÖDERGREN, E. – OLSSON, E., et al. Reliability of anthropometric measurements in overweight and lean subjects: consequences for correlations between anthropometric and other variables. *International Journal of Obesity and Related Metabolic Disorders*, XXIV/2000, s. 625–627. ISSN 0307-0565.
- NOVOTNÝ, V. Nové hodnocení *sulcus praeauricularis* jako nejhodnotnějšího morfoskopického znaku pánevní kosti k rozlišení pohlaví. *Scripta Medica*, LII/1979, s. 500–502. ISSN 1211-3395.
- NOVOTNÝ, V. Sex Determination of the Pelvic Bone: A Systems Approach. *Anthropologie*, XXIV/1986, s. 197–206. ISSN 0323-1119.
- NOVOTNÝ, V. – ISCAN, M. Y. Sex determination from the skull using morphoscopic and morphometric characteristics. In ISCAN, M. Y. – HELMER, R., et al. *Craniofacial identification*. New York: John Wiley and Sons Inc., 1991. Bez ISBN.
- NUNN, J. *Ancient Egyptian Medicine*. Norman: University of Oklahoma Press, 1996. Bez ISBN.
- NUSSBAUM, R. L. – MCINNES, R. R. – WILLARD, H. F. *Klinická genetika*. 6. vyd. Praha: Triton, 2004 (orig. 2001). ISBN 80-7254-475-6.
- O'CALLAGHAN, CH. – STEPHENSON, T. *Pediatric do kapsy*. Praha: Grada Publishing, 1995. ISBN 80-7169-101-1.
- O'ROURKE, D. H. Ancient DNA and its Application to the Reconstruction of Human Evolution and History. In CRAWFORD, M., et al. *Anthropological Genetics. Theory, Methods and Applications*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 210–231. ISBN 978-0-521-54697-3.
- O'ROURKE, D. H. – HAYES, M. G. – CARLYLE, S. W. Ancient DNA Studies in Physical Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, XXIX/2000, s. 217–242. ISSN 0084-6570.
- ODEHNAL, I. *Úvod do filozofie člověka*. Brno: CERM, 2002. ISBN 80-7204-230-0.
- ODUM, E. P. *Ecology*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1975. ISBN 003910124X.
- ODUM, E. P. *Fundamentals of Ecology*. Philadelphia: W. B. Saunders, 1953. Bez ISBN.
- OFFNER, J. A. *Law and Politics in Aztec Texcoco*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. ISBN 0521234751.
- OCHS, E. – SCHIEFFELIN, B. B. Language acquisition and socialization: Three developmental stories and their implications. In SHWEDER, R. A. – LEVINE, R. A. (eds.). *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, s. 276–320. ISBN 0-521-31831-9.
- OLIVA, M. Fakta a úvahy o nejstarším umění. In VALOCH, K. – LÁZNIČKOVÁ-GALETOVÁ, M. (eds.). *Nejstarší umění střední Evropy*. Brno: Moravské zemské muzeum, 2009, s. 15–38, 69–71.
- OLMSTED, D. L. *Ethnolinguistics So Far*. Norman: Battenburg, 1950. Bez ISBN.
- ONG, W. J. *Technologizace slova: Mluvená a psaná řeč*. Praha: Karolinum, 2006. ISBN 80-246-1124-4.
- ORHAN, K. – OZER, L. – ORHAN, A. I., et al. Radiographic evaluation of third molar development in relation to chronological age among Turkish children and youth. *Forensic Science International*, CLXV/2007, s. 46–51. ISSN 0379-0738.
- ORLOVE, B. Ecological Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, IX/1980, s. 681–624. ISSN 0084-6570.
- ORTOVÁ, J. *Základy ekologie člověka*. Praha: Akademie veřejné správy, 2008. Bez ISBN.
- OUZILLEAU, C. M., et al. An observational study comparing 2hour 75g oral glucose tolerance with fasting plasma glucose in pregnant women: both poorly predictive of birth weight. *Canadian Medical Association Journal*, CLXVIII/2003, s. 403–409. ISSN 0082-3946.
- OVIDIUS NASO, P. *Proměny. Úvodní osmiverší z básně Čtvero věků*. Praha: Jan Laichter, 1942. Bez ISBN.
- OYAMA, S. Innate selfishness, innate sociality. *Behavioral and Brain Sciences*, XII/1989, s. 717–718. Bez ISSN.
- OZ, C. – ZAKEN, N. – AMIEL, M., et al. A Y-chromosome STR Marker Should Be Added to Commercial Multiplex STR Kits. *Journal of Forensic Sciences*, LIII/2008, s. 58–861. ISSN 1556-4029.
- ÖZGEN, E. – DAVIES, I. R. L. Acquisition of categorical color perception: A perceptual learning approach to the linguistic relativity hypothesis. *Journal of Experimental Psychology: General*, CXXXI/2002, s. 477–493. ISSN 0096-3445.
- PÄÄBO, S. Ancient DNA: Extraction, characterization, molecular cloning, and enzymatic amplification. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, LXXXVI/1989, s. 1939–1943. ISSN 1091-6490.
- PÄÄBO, S. Molecular cloning of Ancient Egyptian mummy DNA. *Nature*, CCCXIV/1985, s. 644–645. ISSN 1476-4687.
- PÄÄBO, S. – IRWIN, D. M. – WILSON, A. C. DNA Damage Promotes Jumping between Templates during Enzymatic Amplification. *The Journal of Biological Chemistry*, CCLXV/1990, s. 4718–4721. ISSN 1083-351X.
- PÄÄBO, S. – POINAR, H. – SERRE, D., et al. Genetic Analyses from Ancient DNA. *Annual Review of Genetics*, XXXVIII/2004, s. 645–679. ISSN 0066-4197.
- PANOFF, M. – PERRIN, M. *Taschenwörterbuch der Ethnologie. Begriffe und Definitionen zur Einführung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2000. ISBN 3-496-02668-5.
- PAPIN, J. *Caraka samhita - Traité fondamental de la médecine ayurvédique*. 2. vyd. Paris: Almora, 2009 (orig. 2006). ISBN 2-35118-033-X.
- PAPOUŠKOVÁ a kol. *Člověk a město. Problém identity*. Hradec Králové: Gaudeamus, 1998. ISBN 8070416386.
- PARK, R. E. Human Ecology. *American Journal of Sociology*, XLII/1936, s. 1–15. ISSN 0002-9602.
- PARK, R. E. *Race and Culture*. Glecoe, Ill.: Free Press, 1950. Bez ISBN.
- PARK, R. E. The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment. In PARK, R. E. – Burgess, E. W. – McKenzie, R. D. *The City*. Chicago: University of Chicago Press, 1924, s. 1–46. Bez ISBN.
- PARK, R. E. – BURGESS, E. W. S., (eds.). *Introduction to the Science of Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1921. Bez ISBN.

- PARMENTIER, R. The pragmatic semiotics of culture. *Semiotica*, CXVI/1997, s. 1–114. ISSN 1613-3692.
- PATOČKA, J. Max Scheler (Pokus celkové charakteristiky). In SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*. Praha: Academia, 1968 (orig. 1927). s. 5–41. Bez ISBN.
- PAYNE, D. L. Color terms. In BROWN, K., et al. (eds.). *Encyclopedia of Language and Linguistics*. Sv. 2. Amsterdam: Elsevier, 2006, s. 605–610. ISBN 978-0-08-044854-1.
- PAYNE, J. Zdraví a celek lidské bytosti. In PAYNE, J., et al. *Zdraví: hodnota a cíl moderní medicíny*, s. 101–124. Praha: Triton, 2002. ISBN 80-7254-293-1.
- PECKA, D. *Člověk I*. Řím: Křesťanská akademie, 1970. Bez ISBN.
- PEDERSON, E. Cognitive linguistics and linguistic relativity. In GEERAERTS, D. – CUYCKENS, H. (eds.). *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 1012–1044. ISBN 978-0-19-973863-2.
- PEDERSON, E. – DANZIGER, E. – WILKINS, D., et al. Semantic typology and spatial conceptualization. *Language*, LXXIV/1998, s. 557–589. ISSN 0097-8507.
- PELC, H. *Sociální lékařství*. Praha: Melantrich, 1937. Bez ISBN.
- PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*. Praha: Karolinum, 2000. ISBN 80-246-0076-5.
- PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství: filosofie o člověku a výchově*. Praha: ISV, 2001. ISBN 80-85866-64-1.
- PELIKÁNOVÁ, T. – BARTOŠ, V. *Praktická diabetologie*. 4. vyd. Praha: Maxdorf, 2010. ISBN 978-80-7345-216-2.
- PERSHITS, A. I. The Primitive Norm and Its Revolution. *Current Anthropology*, XVIII/1977, s. 409–413. ISSN 0011-3204.
- PÉRUSSE, L. – CHAGNON, Y. C. – WEISNAGEL, S. J., et al. The human obesity gene map: The 2000 update. *Obesity Research*, IX/2001, s. 135–169. ISSN 1071-7323.
- PERUŠICOVÁ, J. *Co je nového na cestě od diabetu po kardiabetes?* Praha: Geum, 2006. ISBN 80-86256-48-0.
- Pes calcaneus [online]. *Healthy on Care*, 2013 [cit. 2013-08-11]. Dostupné na www: <<http://www.healthyoncare.com/pes-calcaneus/.html>>.
- PESEZ, J.-M. Histoire de la culture matérielle. In Le GOFF, J. – CHARTIER, R. – REVEL, J. (ed.). *La nouvelle histoire*. Paris/Retz: CEPL, 1988, s. 191–227. Bez ISBN.
- PETRÁŇ, T. *Ecce Homo. Esej o vizuální antropologii*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2011. ISBN 978-80-7395-341-6.
- PETRŮ, M. Mody lékařského myšlení. In FIALOVÁ, L. – KOUBA, P. – ŠPAČEK, M., et al. *Medicina v kontextu západního myšlení*, s. 105–119. Praha: Galén, 2008. ISBN 978-80-7262-513-0.
- PETRŮ, M. *Technologie umírání*. A2 [online]. IV/2008 [cit. 2010-09-15]. Dostupný na www: <<http://www.advojka.cz/archiv/2008/5/technologie-umirani>>. ISSN 1803-6635.
- PETRUSEK, M., et al. *Velký sociologický slovník. Sv. 1: A-O*. Heslo: antropologie historická. Praha: Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-164-1.
- PETŘÍČEK, M. *Myšlení obrazem*. Praha: Hermann & synové, 2009. ISBN 978-80-87054-18-5.
- PHINNEY, J. S. Ethnic identity in adolescents and adults: Review of research. *Psychological Bulletin*, CVIII/1990, s. 499–514. ISSN 0033-2909.
- PIAGET, J. – INHELDER, B. *Psychologie dítěte*. Praha: Portál, 2010 (orig. 1969). ISBN 978-80-7367-798-5.
- PIKE, K. L. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structures of Human Behavior*. The Hague: Mouton, 1967. Bez ISBN.
- PINK, S. *Doing Visual Ethnography*. London: SAGE Publications, 2007. ISBN 1412923484.
- PINK, S. (ed.). *Visual Interventions: Applied Visual Anthropology*. New York: Berghahn Books, 2007. ISBN 978-1-84545-332-9.
- PITKIN, R. M., et al. *Fetal macrosomia*. Philadelphia: Lippincott Williams and Wilkins, 2000. ISBN 0009-9201.
- PLATON. *Obrana Sókrata*. 3. vyd. Praha: Oikoymenh, 1994. ISBN 80-85241-37-4.
- PLAVJANIKOVÁ, L. – RŮŽIČKA, M. *Psychologické aspekty terénního výzkumu (terénní výzkum jako přechodový rituál)*. Pedagogická fakulta Západočeské univerzity v Plzni [online]. [cit. 2014-07-17] Dostupné na www: <<http://www.kpg.zcu.cz/capv/HTML/25/>>.
- POINAR, H. N. – HÖSS, M. – BADA, J. L., et al. Amino Acid Racemization and the Preservation of Ancient DNA. *Science*, CCLXXII/1996, s. 864–866. ISSN 1095-9203.
- POKORNÝ, J. *Lingvistická antropologie: Jazyk, kultura a mysl*. Praha: Grada, 2010. ISBN 978-80-247-2843-8.
- POLIŠENSKÝ, J. *Komenský muž labyrintů a naděje*. Praha: Academia, 1996. ISBN 80-200-0580-3.
- POLLAK, K. *Medicína dávných civilizací*. Praha: Orbis, 1973 (orig. 1968). Bez ISBN.
- POLLIG, H. – SCHLICHTENMAYER, S. – BAUR-BURKARTH, G. *Airport Art. Das Exotische Souvenir*. Stuttgart: Institut für Auslandsbeziehungen, 1987. ISBN 392260868X.
- POLYNIN, V. M. *Co dědíme po rodičích*. Praha: Orbis, 1974 (orig. 1969). Bez ISBN.
- PONDĚLÍČEK, I. *Fantaskní umění*. Praha: Vodnář, 2002. ISBN 80-86226-38-7.
- POOLE, R., et al. Beckwith–Wiedemann syndrome caused by maternally inherited mutation of an OCT-binding motif in the IGF2/H19-imprinting control region, ICR1. *European Journal of Human Genetics*, XX/2012, s. 240–243. ISSN 1018-4813.
- POPPER, K. R. *Logika vědeckého bádání*. Praha: Oikoymenh, 1997. ISBN 80-86005-45-3.
- PORTMANN, A. Biologie ve službách zjevu. In KLEISNER, K., et al. *Biologie ve službách zjevu. K teoreticko-biologickým myšlenkám Adolfa Portmanna*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008. ISBN 978-80-86818-64-1.
- Poruchy růstu dítěte [online]. In *Centrum preventivního lékařství 3. Lékařské fakulty UK v Praze* [cit. 2013-07-28]. Dostupné na www: <<http://centrumprev.sweb.cz/MANUAL/MANUALVI-oddil2.htm>>.
- POSNER, G. L. – WARE, J. *Mengele – Anděl smrti*. Praha: XYZ, 2009 (orig. 1986). ISBN 80-87021-76-2.
- POSPÍŠIL, L. *Anthropology of Law: A Comparative Theory*. New York: Harper and Row, 1971. Bez ISBN.
- POSPÍŠIL, L. Das Haus der Dunkelheit ist schlimmer als der Tod: Anthropologie, Methodologie und die Universalität des Rechts. In SCHWARTE, L. – WULF, CH. (eds.). *Körper und Recht*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2003. ISBN 978-3-7705-3905-5.
- POSPÍŠIL, L. *Etnologie práva*. Praha: SET OUT, 1997 (orig. 1972). ISBN 80-902058-4-4.
- POSPÍŠIL, L. „Feud“. In SILLS, D. L. (ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences, vol. 5*. New York: The Macmillan Company and The Free Press, 1968, s. 389–393. Bez ISBN.
- POSPÍŠIL, L. Kapauku Papuans and Their Law. *Anthropology*, LIV/1958a. New Haven: Yale University Department of Anthropology. Bez ISSN.

- POSPÍŠIL, L. Law and societal structure among the Nunamiut Eskimo. In GOODENOUGH, G. P. – HUNT, W. (eds.). *Explorations in Cultural Anthropology. Essays in Honor of George Peter Murdock*. New York: McGraw-Hill Book Co., 1964, s. 395–431. Bez ISBN.
- POSPÍŠIL, L. *Nature of Law*. Oregon, 1952. Diplomová práce. University of Oregon.
- POSPÍŠIL, L. *Nunamiut Eskimo*. 1957. Nепublikováno.
- POSPÍŠIL, L. Social Change and Primitive Law: Consequences of a Papuan Legal Case. *American Anthropologist*, LX/1958b, s. 832–837. ISSN 1548-1433.
- POSPÍŠIL, L. *The Kapauku Papuans of West New Guinea*. In SPINDLER, G. L. (eds.) New York: Rinehart & Winston, 1963. Bez ISBN.
- POSPÍŠILOVÁ, J. (ed.). *Život a kultura etnických minorit a malých sociálních skupin*. Strážnice: Ústav lidové kultury, 1996. Bez ISBN.
- POSPÍŠILOVÁ, J. – ALTMAN, K. (eds.). *Leute in der Großstadt*. Brno: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV, 1992. Bez ISBN.
- POWDERMAKER, H. *Hollywood: The Dream Factory An Anthropologist Looks at the Movie Makers*. London: Secker & Warburg, 1951. Bez ISBN.
- POWEL, J. D. Peasant Society and Clientelist Politics. *American Political Science Review*, LXIV/1970, s. 411–425. ISSN 0003-0554.
- POWELL, H. A. *An Analysis of Present Day Social Structure in the Trobriand Islands*. London, 1957. Disertační práce. University of London.
- PRADELLE, M. de la. Několik poznámek k urbánní antropologii. *Český lid*, LXXXIII/1996, s. 189–196. ISSN 0009-0794.
- PRATT, J. – YOUNG, G. L. – JACOBS, J. *Human Ecology: Steps to the Future*. Sonoma: Society for Human Ecology, 1990. Bez ISBN.
- PREISSOVÁ KREJČÍ, A. Česká antropologická tradice aneb jak se v Čechách učí antropologii. In PREISSOVÁ KREJČÍ, A. – ŠOTOLA, J. *Kapitoly z historie antropologického myšlení*, s. 136–150. Olomouc: Univerzita Palackého, Filozofická fakulta, 2008 [online]. [cit. 2014-08-12] Dostupné na [www: <http://www.ksoc.upol.cz/fileadmin/ksa/kulturni-antropologie/frvs/kap_antropolog.pdf>](http://www.ksoc.upol.cz/fileadmin/ksa/kulturni-antropologie/frvs/kap_antropolog.pdf).
- PREISSOVÁ KREJČÍ, A. *Filozofie – základní problémy* [CD-ROM]. Olomouc: Hanex, 2011a. ISBN 978-80-7409-043-1.
- PREISSOVÁ KREJČÍ, A. *Historie antropologického myšlení 1* [CD-ROM]. Olomouc: Hanex, 2011b. ISBN 978-80-7409-041-7.
- PREISSOVÁ KREJČÍ, A. Moderní vyučování. In PREISSOVÁ KREJČÍ, A. – CICHÁ, M. – GULOVÁ, L. *Jinakost, předsudky, multikulturalismus: Možnosti a limity multikulturní výchovy*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2012. s. 130–149. ISBN 978-80-244-3287-8.
- PREISSOVÁ KREJČÍ, A. Narativní analýza. In GULOVÁ, L. – ŠÍP, R. *Vybrané výzkumné metody. Aplikace v pedagogické praxi*. Praha: Grada, 2013. V tisku.
- PREISSOVÁ KREJČÍ, A. *Projekt integrální antropologie s aplikací v pedagogice při hodnocení mravnosti současných adolescentů v edukačním procesu*. Olomouc, 2006. Disertační práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Pedagogická fakulta.
- PREISSOVÁ KREJČÍ, A. – ČADOVÁ, L. Hodnocení morálky, životních cílů a postojů u vybraného okruhu dospívající mládeže v Olomouckém a Zlínském kraji – „zpráva z realizace rozvojového projektu“. *E-Pedagogium*, 1/2006, s. 57–70. ISSN 1213-7499.
- PREISSOVÁ KREJČÍ, A. – CICHÁ, M. – GULOVÁ, L. *Jinakost, předsudky, multikulturalismus: Možnosti a limity multikulturní výchovy*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2012. ISBN 978-80-244-3287-8.
- PRICE, S. Provenances and Pedigrees: The Appropriation of Non-Western Art. In WHITTEN, D. S. – WHITTEN, N. E. (eds.). *Imagery & Creativity: Ethnoaesthetics and Art Worlds in the Americas*. Tucson: University of Arizona Press, 1993, s. 45–65. ISBN 0816512477.
- PROFANTOVÁ, N. Mikulčice – pohřebiště u 6. kostela: Pokus o chronologické a sociální zhodnocení. In PROFANTOVÁ, N. – KAVÁNOVÁ, B. *Mikulčice – pohřebiště u 6. a 12. kostela*. Brno: Archeologický ústav Akademie věd České republiky, 2003, s. 7–209. ISBN 80-86023-55-9.
- Progress in Biophysics & Molecular Biology* (časopis). Dostupné na [www: <http://www.journals.elsevier.com/progress-in-biophysics-and-molecular-biology/>](http://www.journals.elsevier.com/progress-in-biophysics-and-molecular-biology/).
- PROCHÁZKA, M. – KANTOR, L. Diabetes a těhotenství. *Inter-ní medicína pro praxi: Racionální přístupy k léčbě osob s diabetem. Terapeutická edukace ve 3. miléniu*, XI/2009, s. B47–B49. ISSN 1212-7299.
- PRŮCHA, J. *Moderní pedagogika*. 2. přeprac. a aktualiz. vyd. Praha: Portál, 2002. ISBN 80-7178-631-4.
- PRŮCHA, J. – WALTEROVÁ, E. – MAREŠ, J. *Pedagogický slovník*. 4. aktualiz. vyd. Praha: Portál, 2003. ISBN 80-7178-772-8.
- PRUVOST, M. – GEIGL, E.-M. Real-time quantitative PCR to assess the authenticity of ancient DNA amplification. *Journal of Archaeological Science*, XXXI/2004, s. 1191–1197. ISSN 0305-4403.
- PRUVOST, M. – SCHWARZ, R. – CORREIA, V. B., et al. Freshly excavated fossil bones are best for amplification of ancient DNA. *Proceedings of the National Academy of Sciences of The United States of America*, CIV/2007, s. 739–744. ISSN 1091-6490.
- PŘIBÁŇ, J. *Jací můžeme být? Podoby demokracie a identity v multikulturní situaci*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. ISBN 80-86429-30-X.
- PŘIDALOVÁ, M. Proč je moderní smrt tabu? *Sociologický časopis*, XXXIV/1998, s. 347–361. ISSN 0038-0288.
- PŘÍKRYL, R. Kortikální reprezentace emocí. *Neurologie pro praxi*, V/2004, s. 211–213. Praha: Solen. ISSN 1213-1814. Dostupné na [www: <http://solen.cz/pdfs/neu/2004/04/06.pdf>](http://solen.cz/pdfs/neu/2004/04/06.pdf).
- PUFENDORF, S. von. *De jure naturae et gentium libri octo*. Londini Scanorum: Sumtibus Adami Junghans iprimebat Vitus Haberegger, 1672. Dostupné na [www: <https://archive.org/details/samuelspufendor1672pufe>](https://archive.org/details/samuelspufendor1672pufe).
- POTNAM, R. D. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press, 1993. ISBN 0-691-03738-8.
- PYYSIÄINEN, I. *How Religion Works: Toward a New Cognitive Science of Religion*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001. ISBN 90-04-12319-9.
- RABINOW, P. – MARCUS, G. – FAUBION, J. – REES, T. *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham: Duke University Press, 2008. ISBN 978-082-2343-707.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. New York: The Free Press, 1952. Bez ISBN.

- RAK, R. – MATYÁŠ, V. – ŘÍHA, Z., et al. *Biometrie a identita člověka ve forenzních a komerčních aplikacích*. Praha: GRADA Publishing, 2008. ISBN 978-80-247-2365-5.
- RAKOVÁ, S. *Víra, rasa a etnicita v koloniální Americe*. Praha: NLN, 2005. ISBN 80-7106-687-7.
- RANDÁK, J. *Kult mrtvých. Smrt a umírání v revoluci 1848*. Praha: Argo, 2008. ISBN 978-80-7203-970-8.
- RAPPAPORT, R. Distinguished Lecture in General Anthropology: The Anthropology of Trouble. *American Anthropologist*, XCV/1995, s. 295–303. ISSN 1548-1433.
- RAPPAPORT, R. A. *Ecology, Meaning and Religion*. Berkeley: North Atlantic Books, 1979. ISBN 093819027X.
- RAPPAPORT, R. A. *Pigs for the Ancestors*. New Haven: Yale University Press, 1968. ISBN 0300008503.
- RAVANAT, J.-L. – DOUKI, T. – CADET, J. Direct and indirect effects of UV radiation on DNA and its components. *Journal of Photochemistry and Photobiology B: Biology*, LXIII/2001, s. 88–102. ISSN 1011-1344.
- RAVIK, S. *Bible dnes a pro nás. Starý zákon*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-25553-1.
- REAVEN, G. M. Banting lecture. Role of insulin resistance in human disease. *Diabetes*, XXXVII/1988, s. 1595–1607. ISSN 0012-1797.
- REDFIELD, R. *The Little Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1955. Bez ISBN.
- REDFIELD, R. *The Primitive World and its Transformations*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1953. Bez ISBN.
- REECE, J. – CAMPBELL, N. *Biology*. 6. vyd. San Francisco: Benjamin Cummings, 2002. ISBN 0-8053-6624-5.
- RENCIÈRE, J. *La haine de la démocratie*. Paris: La fabrique, 2005. ISBN 2-913372-48-1.
- RESLEROVÁ, L. *Odhad hmotnosti plodu jako součást strategie vedení porodu*. Olomouc, 2008. Disertační práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Pedagogická fakulta.
- RETKA, T. Identita(y) obyvatel tádžického Pamíru. *Antropo-webzin*, III/2010 [online]. [cit. 2014-08-21] Dostupné na www: <<http://antropologie.zcu.cz/media/document/retka-t.pdf>>.
- RICAUT, F.-X. – KEYSER-TRACQUI, C. – CRUBÉZY, E., et al. STR-genotyping from human medieval tooth and bone samples. *Forensic Science International*, CLI/2005, s. 31–35. ISSN 0379-0738.
- RÍDL, J. – SLÁDEK, V. Využití aDNA v antropologických a archeologických výzkumech: limitující faktory. In HORÁKOVÁ, Z. – BUDIL, I., et al. *Antropologické symposium III*. Pelhřimov: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk. 2004, s. 265–278. ISBN 80-86898-06-7.
- RIDLEY, M. *Červená královna. Sexualita a vývoj lidské přirozenosti*. Praha: Portál, 2007 (orig. 1993). ISBN 978-80-7367-135-8.
- RIDLEY, M. *Genom*. Praha: Portál, 2001 (orig. 1999). ISBN 80-7178-507-5.
- RIEGEROVÁ, J. – PŘIDALOVÁ, M. – ULBRICHOVÁ, M. *Aplikace fyzické antropologie v tělesné výchově a sportu*. 3. vyd. Olomouc: Hanex, 2006. ISBN 80-85783-52-5.
- RIESEBERG, L. (ed.). *Molecular Ecology*. New York: Wiley, 2012. Bez ISBN.
- RICHARDS, M. P. – TRINKAUS, E. Isotopic evidence for the diets of European Neanderthals and early modern humans. *PNAS*, CVI/2009, s. 16034–16039. ISSN 0027-8424.
- RICHERSON, P. J. – BOYD, R. *V genech není všechno aneb Jak kultura změnila evoluci člověka*. Praha: Academia, 2012 (orig. 2005). ISBN 978-80-200-2066-6.
- RIO, M. – CLECH, L. – AMIEL, J., et al. Spectrum of NSD1 mutations in Sotos and Weaver syndromes. *Journal of Medical Genetics*, XL/2003, s. 436–440. ISSN 1468-6244.
- RIVERS, W. *Conflict and Dream*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1923. Bez ISBN.
- RIVERS, W. Psychology. New Guinea: Torres Straits. Cambridge Expedition. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, XXIX/1899, s. 219–221. ISSN 0959-5295.
- RIZZI, E. – LARI, M. – GIGLI, E., et al. Ancient DNA studies: new perspectives on old samples. *Genetics Selection Evolution*, XLIV/2012. ISSN 1297-9686.
- ROBEK, A. a kol. *Stará dělnická Praha: život a kultura pražských dělníků 1848–1939*. Praha: Academia, 1981. Bez ISBN.
- ROBERSON, D. – DAVIDOFF, J. – BRAISBY, N. Similarity and categorisation: Neuropsychological evidence for a dissociation in explicit categorisation tasks. *Cognition*, LXXI/1999, s. 1–42. ISSN 0010-0277.
- ROBERSON, D. – DAVIES, I. – DAVIDOFF, J. Color categories are not universal: Replications and new evidence from a stone-age culture. *Journal of Experimental Psychology: General*, CXXIX/2000, s. 369–398. ISSN 0096-3445.
- ROFFEY, P. E. – ECKHOFF, C. I. – KUHL, J. L. A rare mutation in the amelogenin gene and its potential investigative ramifications. *Journal of Forensic Sciences*, XLV/2000, s. 1016–1019. ISSN 1556-4029.
- RÓHEIM, G. Psychoanalysis and Anthropology. In RUITENBEK, H. M. *Psychoanalysis and Social Science*. New York: E.P. Dutton & Co., Inc., 1962, s. 73–101.
- RÓHEIM, G. *The Eternal Ones of the Dream*. New York: International Universities Press, 1945. Bez ISBN.
- ROHLAND, N. – HOFREITER, M. Ancient DNA extraction from bones and teeth. *Nature Protocols*, II/2007a, s. 1756–1762. ISSN 1750-2799.
- ROHLAND, N. – HOFREITER, M. Comparison and optimization of ancient DNA extraction. *BioTechniques*, XLII/2007b, s. 343–352. ISSN 0736-6205.
- RORTY, R. *Filozofia a zrkadlo prírody*. Bratislava: Kalligram, 2000 (orig. 1979). ISBN 80-7149-325-2.
- ROSE, P., et al. *The Study of Society*. New York: Random House, 1967. Bez ISBN.
- ROSE-ACKERMAN, S. Trust and Honesty in Post-Socialist Societies. *Kyklos*, LIV/2001, s. 415–444. ISSN 1467-6435.
- ROSENBERG, B. – BENSMAN, J. *Mass, Class, and Bureaucracy: The Evolution of Contemporary Society*. New Jersey: Prentice-Hall, 1963. Bez ISBN.
- ROSCHEIDER, E. Probabilities, sampling, and ethnographic method: The case of Dani colour names. *Man*, VII/1972a, s. 448–466.
- ROSCHEIDER, E. Universals in color naming and memory. *Journal of Experimental Psychology: General*, LXLIII/1972b, s. 10–20. ISSN 0096-3445.
- ROZTOČIL, A. Diabetes v těhotenství. *Moderní babičtví* [online]. II/2003 [cit. 2011-01-04]. Dostupný z www: <<http://www.le-vret.cz/asistentky/moderni-babictvi>>.
- ROZTOČIL, A. *Moderní porodnictví*. Praha: Grada, 2008. ISBN 978-802-4719-412.

- ROZTOČIL, A. Velký plod. *Zpravodaj klubu Levret*, XV/2005, s. 30. ISSN 1212-3846.
- RUBY, J. *Picturing Culture. Explorations of Film and Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000. ISBN 0-226-73098-0.
- RUKRIGLOVÁ, D. Arabská a židovská medicína středověku: filosofie jako *medicina mentis*. In FIALOVÁ, L. – KOUBA, P. – ŠPAČEK, M., et al. *Medicína v kontextu západního myšlení*, s. 30–37. Praha: Galén, 2008. ISBN 978-80-7262-513-0.
- RUSSEL, C. *Experimental Ethnography. The Work of Film in the Age of Video*. Durham: Duke University Press, 1999. ISBN 0-8223-2319-2.
- Růstové grafy [online]. In *Státní zdravotní ústav*, 2008 [cit. 2013-08-10]. Dostupné na www: <<http://www.szu.cz/publikace/data/program-rustove-grafy-ke-stazeni>>.
- RYAN, F. I, virus: Why you're only half human. *New Scientist*, MMDCXXLV/2010 [online]. [cit. 2014-07-17] Dostupné na www: <<http://www.newscientist.com/article/mg20527451.200-i-virus-why-youre-only-half-human.html>>.
- RYAN, R. M. – DECI, E., L. Self-Determination Theory and the Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development, and Well-Being. *American Psychologist*, LV/2000, s. 68–78. ISSN 0003-066X. Elektronická verze dostupná na www: <<http://mofetinternational.macam.ac.il/jtec/Documents/Self-Determination%20Theory%20and%20the%20Facilitation%20of%20Intrinsic%20Motivation,%20Social%20Development,%20and%20Well-Being.pdf>>.
- SACCHI, P. Antropologia politica. In FABIETTI, U. – REMOTTI, F. (eds.). *Dizionario di antropologia*. Bologna: Zanichelli, 1997, s. 75–76. ISBN 978-8808096388.
- SACKETT, D. L. – ROSENGERG, W. M. C. – GRAY, J. A. M., et al. Evidence based medicine: what it is and what it isn't. *British Medical Journal*, CCCXII/1996, s. 71–72. ISSN 0959-8138.
- SAHLINS, M. D. *Evolution and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960. Bez ISBN.
- SAHLINS, M. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine, 1974. ISBN 978-0-415-33007-7.
- SAHLINS, M. *Waiting for Foucault, Still*. Cambridge: Prickly Paradigm Press, 2002. ISBN 0-971-75750-X.
- SAID, E. W. *From Oslo to Iraq and the Road Map*. New York: Pantheon Books, 2004. ISBN 0-375-42287-0.
- SAID, E. W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979. ISBN 0-394-74067-X.
- SAID, E. W. *The Clash of Ignorance*. [online] *The Nation*, 22. 10. 2001 [cit. 2014-05-25]. Dostupné na www: <<http://www.thenation.com/article/clash-ignorance?page=0,2>>.
- SAIKI, R. K. – SCHARF, S. – FALOONA, F., et al. Enzymatic Amplification of β -Globin Genomic Sequences and Restriction Site Analysis for Diagnosis of Sick Cell Anemia. *Science*, CCXXX/1985, s. 1350–1354. ISSN 1095-9203.
- SAK, P. *Proměny české mládeže*. Praha: Petrklíč, 2000. ISBN 80-7229-042-8.
- SALAJKA, M. *Rasy a rasismus ve světě*. Praha: Lidová demokracie, 1967. Bez ISBN.
- SALIDO, E. C. – YEN, P. H. – KOPRIVNIKAR, K., et al. The Human Enamel Protein Gene Amelogenin Is Expressed from Both the X and the Y Chromosomes. *American Journal of Human Genetics*, L/1992, s. 303–316. ISSN 0002-9297.
- SALIHU, H. – WELDESELASSE, H. – RAO, K., et al. The impact of obesity on maternal morbidity and feto-infant outcome among macrosomic infants. *Journal of Maternal-Fetal & Neonatal Medicine*, XIII/2005, s. 1088–1094. ISSN 1476-7058.
- SALNER, P. *Premeny Bratislavy 1939–1993. Etnologické aspekty sociálnych procesov v mestskom prostredí*. Bratislava: Veda, 1998. ISBN 80-224-0496-9.
- SALNER, P. a kol. *Taká bola Bratislava*. Bratislava: Veda, 1991. ISBN 8022402524.
- SALNER, P. – BEŇUŠKOVÁ, Z. (eds.). *Diferenciácia mestského spoločenstva v každodennom živote*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, 1999. ISBN 80-967704-3-8.
- SALZMANN, Z. *Jazyk, kultura a spoločnosť: Úvod do lingvistické antropologie*. Praha: ÚEF AV ČR, 1997. ISBN 80-85048-84-X.
- SAMBROOK, J. – FRITSCH, E. F. – MANIATIS, T. *Molecular Cloning. A Laboratory Manual*. 2. ed. Cold Spring Harbor: Cold Spring Harbor Laboratory Press, 1989. ISBN 0-87969-309-6.
- SAMIE, S. – JEONG, I. Cross-Cultural Research in Advertising: An Assessment of Methodologies. *Journal of the Academy of Marketing Science*, XXII/1994, s. 205–217.
- SAMPIETRO, M. L. – GILBERT, M. T. P. – LAO, O., et al. Tracing down Human Contamination in Ancient Human Teeth. *Molecular Biology and Evolution*, XXIII/2006, s. 1801–1807. ISSN 1537-1719.
- SANDERS, S. A. – REINISCH, J. M. Behavioral Effects on Humans of Progesterone-Related Compounds During Development and in the Adult. *Current Topics in Neuroendocrinology*, V/1985, s. 175–205. Bez ISSN.
- SANDNER, R. *Navaho Symbols of Healing: A Jungian Exploration of Ritual, Image, and Medicine*. Rochester: Healing Arts Press, 1991. ISBN 0892814349.
- SANJEK, R. Ethnography. In BARNARD, A. – SPENCER, J. (eds.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, s. 193–198. London, New York: Routledge, 1996. ISBN 0-415-28558-5.
- SANJEK, R. *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*. New York: Cornell University Press, 1990. ISBN 0801497264.
- SANTOS, F. R. – PANDYA, A. – TYLER-SMITH, C. Reliability of DNA-based sex tests. *Nature Genetics*, XVIII/1998, s. 103. ISSN 1546-1718.
- SAPIR, E. Do we need a Superorganic. *American Anthropologist*, XIX/1917, s. 441–447.
- SAPIR, E. *Language: An Introduction to the Study of Speech*. New York: Harcourt, Brace, and Co., 1921. Bez ISBN.
- SAPIR, E. *Selected Writings in Language, Culture, and Personality*. Los Angeles: University of California Press, 1949. Bez ISBN.
- SAPIR, E. *The Psychology of Culture: A Course of Lectures*. Hawthorne: Mouton de Gruyter, 2002. ISBN 31-101-7282-8.
- SAPIR, E. *Time Perspective in Aboriginal American Culture: A Study in Method*. Ottawa: Government Printing Bureau, 1916. Bez ISBN.
- SAPRIEL, M. – STOLTZ, P. *Une introduction à la médecine traditionnelle chinoise*. Paris: Springer-Verlag France, 2013 (orig. 2006). ISBN 978-2-287-99043-4.
- SASAKI, S. – SHIMOKAWA, H. The amelogenin gene. *International Journal of Developmental Biology*, XXXIX/1995, s. 127–133. ISSN 0214-6282.
- SCOONES, I. New Ecology and the Social Sciences: What Prospects for a Fruitful Engagement? *Annual Review of Anthropology*, XXVIII/1999, s. 479–507. ISSN 0084-6570.

- SCOTT, J. C. *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press, 1976. ISBN 0-300-01862-2.
- SCRUTON, R. *Průvodce inteligentního člověka po moderní kultuře*. Praha, 2002 (orig. 1998). ISBN 80-200-1076-9.
- Sebevraždy v České republice – 2001–2005. In *Český statistický úřad* [online]. 3. 10. 2006 [cit. 2010-07-21]. Dostupné na www: <<http://www.czso.cz/csu/2006edicniplan.nsf/p/4012-06#archiv>>.
- Sebevraždy*. Český statistický úřad [online]. 19. 1. 2012 [cit. 2012-12-2]. Dostupné na www: <http://www.czso.cz/csu/redakce.nsf/i/sebevrazdy_zaj>.
- SEEDHOUSE, D. *Health Promotion: Philosophy, Prejudice and Practice*. 2. vyd. London: Wiley, 2004 (orig. 1997). ISBN 0-470-84732-8.
- SEEDHOUSE, D. *Health: The Foundations for Achievement*. 2. vyd. London: Wiley, 2001 (orig. 1995). ISBN 978-0-471-49011-1.
- SEEMANOVÁ, E. Základy genetiky. In HRODEK, O. – VAVŘINEC, J., et al. *Pediatric*. Praha: Galén, 2002, s. 27–48. ISBN 80-7262-178-5.
- SEN, A. *Development as freedom*. New York: Oxford University Press, 1999. ISBN 978-0198297581.
- SHADRACH, B. – COMMANE, M. – HREN, C., et al. A Rare Mutation in the Primer Binding Region of the Amelogenin Gene Can Interfere with Gender Identification. *Journal of Molecular Diagnostics*, VI/2004, s. 401–405. ISSN 1525-1578.
- SHANKS, N. J. – AL-KALAI, D. Arabian medicine in the Middle Ages [online]. *Journal of the Royal Society of Medicine*, LXXVII/1984, s. 60–65. [cit. 2013-08-10]. Dostupné na www: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1439563/pdf/jrsocmed00227-0074.pdf>>.
- SHANKS, O. C. – HODGES, L. – TILLEY, L., et al. DNA from ancient stone tools and bones excavated at Bugas-Holding, Wyoming. *Journal of Archaeological Science*, XXXII/2005, s. 27–38. ISSN 0305-4403.
- SHAWEESH, A. I. Timing and sequence of emergence of permanent teeth in the Jordanian population. *Archives of Oral Biology*, LVII/2012, s. 122–130. ISSN 0003-9969.
- SHBAT, A. *Luk a lukostřelec*. Brno, 2005. Diplomová práce. Masarykova univerzita v Brně, Přírodovědecká fakulta.
- SHEPARD, J. – GREENE, R. W. *Sociology and You*. Ohio: Glencoe McGraw-Hill, 2003. ISBN 0-07-828576-3.
- SHEWALE, J. G. – RICHEY, S. L. – SINHA, S. K. Anomalous Amplification of the Amelogenin Locus Typed by AmpFL-STR® Profiler Plus™ Amplification Kit. *Forensic Science Communications* [online]. II/2000. [cit. 8. 7. 2010]. ISSN 1528-8005. Dostupné na www: <<http://www.fbi.gov/about-us/lab/forensic-science-communications/fsc/oct2000/shewale.htm>>.
- SHWEDER, R. *Thinking Through Cultures*. Cambridge: Harvard University Press, 1991. ISBN 0-764-88415-9.
- SCHELER, M. *Bildung und Wissen*. Frankfurt am Main: Verlag G. Schulte-Bulmke, 1947. Bez ISBN.
- SCHELER, M. *Misto člověka v kosmu*. Praha: Academia, 1968 (orig. 1927). Bez ISBN.
- SCHELER, M. *Řád lásky*. Praha: Vyšehrad, 1971. Bez ISBN.
- SCHIEFFELIN, B. B. – GARRETT, P. B. (ed.). *Anthropological Linguistics: Critical Concepts in Language Studies*. 5. sv. London: Routledge, 2011. ISBN 9780415551786.
- SCHLEE, G. Interethnische Beziehungen. In FISCHER, H. – BEER, B., et al. *Ethnologie. Einführung und Überblick*, s. 375–390. 5. vyd. Berlin: Dietrich Reimer, 2003. ISBN 3-496-02757-6.
- SCHMIDT, D. – HUMMEL, S. – HERRMANN, B. Brief Communication: Multiplex X/Y-PCR Improves Sex Identification in aDNA Analysis. *American Journal of Physical Anthropology*, CXXI/2003, s. 337–341. ISSN 1096-8644.
- SCHMITT, J.-C. *Revenanti: Živí a mrtví ve středověké společnosti*. Praha: Argo, 2002 (orig. 1994). ISBN 80-7203-455-3.
- SCHNEIDER, A. – WRIGHT, C. (eds.). *Between Art and Anthropology. Contemporary Ethnographic Practice*. New York: Berg, 2010. ISBN 1847885004.
- SCHNEIDER, A. – WRIGHT, C. (eds.). *Contemporary Art and Anthropology*. Oxford: Berg Publishers, 2006. ISBN 1845201027.
- SCHNEIDER, D. M. *American Kinship. A Cultural Account*. 2. vyd. Chicago: University of Chicago Press, 1980 (orig. 1968). ISBN 0226739295.
- SCHNEIDER, H. K. The Interpretation of Pakot Visual Art. *Man*, CXVI/1956, s. 103–106. Bez ISSN.
- SCHOLZ, M. – GIDDINGS, I. – PUSCH, C. M. A Polymerase Chain Reaction Inhibitor of Ancient Hard and Soft Tissue DNA Extract Is Determined as Human Collagen Type I. *Analytical Biochemistry*, CCLIX/1998, s. 283–286. ISSN 0003-2697.
- SCHOTT, H. *Kronika medicíny*. Praha: Fortuna Print, 1994 (orig. 1994). ISBN 80-85873-16-8.
- SCHOUTEN, J. – McALEXANDER, J. Critical Analysis Subcultures of Consumption an Ethnography of the New Bikers. *Journal of Consumer Research*, XXII/1995, s. 43–61. ISSN 0093-5301. Dostupné na www: <<http://classes.bus.oregonstate.edu/winter-07/ba492/Subcultures%20of%20Consumption.pdf>>.
- SCHULTER-ELLIS, F. P. – SCHMIDT, D. J. – HAYEK, L. A., et al. Determination of Sex with a Discriminant Analysis of New Pelvic Bone Measurements: Part I. *Journal of Forensic Sciences*, XXVIII/1983, s. 169–180. ISSN 1556-4029.
- SCHULTES, T. – HUMMEL, S. – HERRMANN, B. Amplification of Y-chromosomal STRs from ancient skeletal material. *Human Genetics*, CIV/1999, s. 164–166. ISSN 1432-1203.
- SCHULTZ, E. A. – LAVENDA, R. H., et al. *Cultural Anthropology: A Perspective on the Human Condition*. St. Paul: West Publishing, 1987. ISBN 0314931937.
- SCHWARTZMAN, H. *Ethnography in Organizations*. London: SAGE, 1993. ISBN 978-0-8039-4379-7.
- SCHWEIZER, T. 1999. Wozu Interkultureller Vergleich? In KOKOT, W., DRACKLE, D. et al. *Wozu Ethnologie? Festschrift für Hans Fischer. Kulturanalysen 1*. Berlin/Hamburg: Reimer, 1999, s. 91–123.
- SIEGEL, M. – ENGEL, A. K. – DONNER, T. H. Cortical network dynamics of perceptual decision-making in the human brain. *Frontiers in Human Neuroscience*, V/2011. Dostupné na www: <<http://journal.frontiersin.org/Journal/10.3389/fnhum.2011.00021/full#B109>>.
- SILVERMAN, S. *Three Bells of Civilization. The Life of an Italian Hill Town*. New York: Columbia University Press, 1975. ISBN 0-231-03804-6.
- SIM, S. *Derrida a konec historie*. Praha: Triton, 2001 (orig. 1999). ISBN 80-7254-211-7.

- SIMMEL, G. Die Großstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung. In PETERMANN, T. (ed.). *Jahrbuch der Gehe-Stiftung Band 9*. Dresden: Zahn & Jaensch Verlag, 1903, s. 185–206. Bez ISBN.
- SIMMEL, G. Exkurs über den Fremden. In SIMMEL, G. *Soziologie*. Berlin: Duncker & Humblot, s. 509–512, 1908. Bez ISBN.
- SIMMONS, D. – MCINTYRE, H. D. Gestational Diabetes Mellitus. *Diabetes Care*, XXV/2002, s. S94–S96. ISSN 0149-5992.
- SINCLAIR, A. H. – BERTA, P. – PALMER, M. S., et al. A gene from the human sex-determining region encodes a protein with homology to a conserved DNA-binding motif. *Nature*, CCCXLVI/1990, s. 240–244. ISSN 1476-4687.
- SINGER, M. The concept of culture. *International Encyclopedia of the Social Sciences*, III/1968, s. 527-543. Bez ISSN.
- SIROVÁTKA, O. a kol. *Město pod Špilberkem: O lidové kultuře, tradicích a životě lidí v Brně a okolí*. Brno: Doplněk, 1993. ISBN 80-85765-10-1.
- SKALNÍKOVÁ, O. a kol. *Kladensko: Život a kultura lidu v průmyslové oblasti*. Praha: ČSAV, 1959. Bez ISBN.
- SLAVÍKOVÁ, A. *Člověk a středohradištní sekery*. Brno, 2005. Bakalářská práce. Masarykova univerzita v Brně, Přírodovědecká fakulta.
- SLOBIN, D. I. From „thought and language“ to „thinking for speaking“. In GUMPERZ, J. J. – LEVINSON, S. C. (eds.). *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 70–96. ISBN 0521448905.
- SLOBIN, D. I. Thinking for speaking. In *Proceedings of the Thirteenth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, 1987, s. 435–444. Bez ISBN.
- SMILEY, S. *Genetic Modification: Study Guide (Exploring the Issues)*. Independence Educational Publishers, 2005. ISBN 1-86168-307-3.
- SMITH, M. G. *Corporations and Societies*. London: Duckworth, 1974. Bez ISBN.
- SMITH, R. – RENNIE, D. Evidence based medicine - an oral history. *British Medical Journal*, CCCXLVIII/2014. ISSN 2044-6055. Dostupné na [www: <http://www.bmj.com/content/348/bmj.g371>](http://www.bmj.com/content/348/bmj.g371).
- SMITH, T. M. – SMITH, R. L. *Elements of Ecology*, Boston: Benjamin Cummings, 2012. ISBN 0321068807.
- SMITH, W. Anthropological Fieldwork in Industry: Studying a Japanese Factory in Malaysia. *Manusia dan Masyarakat*, III/1982, s. 50–65. ISSN 0303-3171.
- SMITH, W. – ROBERTS, J. M. *Zuni Law: A Field of Values*. Cambridge, Mass: Peabody Museum, 1954. Bez ISBN.
- Smrt a péče o umírající. Pohled laické i zdravotnické veřejnosti*. Praha: STEM/MARK, 2011.
- SNUSTAD, D. P. – SIMMONS, M. J. *Genetika*. Brno: Masarykova univerzita, 2009. ISBN 978-80-210-4852-2.
- Social Development, and Well-Being. *American Psychologist*, LV/2000, s. 68–78. ISSN 0003-066X. Dostupné na [www: <http://mofetinternational.macam.ac.il/jtec/Documents/Self-Determination%20Theory%20and%20the%20Facilitation%20of%20Intrinsic%20Motivation,%20Social%20Development,%20and%20Well-Being.pdf>](http://mofetinternational.macam.ac.il/jtec/Documents/Self-Determination%20Theory%20and%20the%20Facilitation%20of%20Intrinsic%20Motivation,%20Social%20Development,%20and%20Well-Being.pdf).
- SOGAARD, M. – TUMER, Z. – HJALGRIM, H., et al. Subtelomeric study of 132 patients with mental retardation reveals 9 chromosomal anomalies and contributes to the delineation of submicroscopic deletions of 1pter, 2qter, 4pter, 5qter and 9qter. *BMC Medical Genetics*, XIII/2005, s. 1–10. ISSN 1018-4813.
- SOKOL, J. *Filosofická antropologie: člověk jako osoba*. Praha, Portál, 2002. ISBN 80-7178-627-6.
- SOKOL, J. Leges sine moribus vanae [online]. *Jan Sokol. Morálka a právo*. [cit. 2014-06-22]. Dostupné na [www: <http://www.jansokol.cz/2014/03/leges-sine-moribus-vanae/>](http://www.jansokol.cz/2014/03/leges-sine-moribus-vanae/).
- SOKOL, J. *Malá filosofie člověka: Slovník filosofických pojmů*. 3. vyd. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-253-5.
- SOKOL, J. – PINC, Z. *Antropologie a etika*. Praha: Triton, 2003. ISBN 80-7254-372-5.
- SOKOL, P. Šibenice v Bečvě nad Teplou a archeologie popravišť. *Archeologické rozhledy*, LV/2003, s. 736–766. ISSN 0323-1267.
- SOKOL, P. Trest, strach a neúcta: Pohřební ritus odsouzcenců. *Dějiny a současnost: kulturně historická revue*, XXX/2008, s. 22–25. ISSN 0418-5129.
- SOUKUP, M. Geneze eugeniky a sociálního darwinismu. In BUDIL, I. T. – ZÍKOVÁ, T. *Totalitarismus V. Podoby politické ideologie*, s. 50–55. Ústí nad Labem: Dryada, 2009a. ISBN 978-80-87025-24-6.
- SOUKUP, M. *Kultura. Biokulturologická perspektiva*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011a. ISBN 978-80-87378-96-0.
- SOUKUP, M. Rasa, rasismus a kulturní barvoslepost. In PŘÍVRATSKÝ, V. – TEODORIDIS, V. – VANČATA, V., et al. *Biologické a biosociální faktory ovlivňující integraci žáků a studentů se specifickými potřebami*, s. 125–141. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 2009b. Bez ISBN.
- SOUKUP, M. Virchow a Haeckel: spor o teorii biologické evoluce. In BUDIL, I. T. *Acta Filozofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni*, 2/2011b, s. 95–106. ISSN 1802-0364. Dostupné na [www: <http://ff.zcu.cz/files/Acta-FF/2011/ACTA_FF_2011_2.pdf>](http://ff.zcu.cz/files/Acta-FF/2011/ACTA_FF_2011_2.pdf).
- SOUKUP, M. Život a vzorce Ruth Fulton Benedictové. In BENEDICTOVÁ, R. *Chryzantéma a meč*. Praha: Malvern, 2013 (orig. 1946), s. 15–28. ISBN 978-80-86702-45-2.
- SOUKUP, V. *Antropologie – teorie člověka a kultury*. Praha: Portál, 2011c. ISBN 978-80-7367-432-8.
- SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004. ISBN 80-246-0337-3.
- SOUKUP, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. 2. vyd. Praha: Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-158-7.
- SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha, 2000. ISBN 80-7178929-1.
- SOUKUPOVÁ, B. – HROCH, M. – SALNER, P. – GODULA-WECLAWOWICZ, R. (eds.). *Úvod do urbánní antropologie*. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, 2012. ISBN 978-80-87398-32-6.
- SOUKUPOVÁ, B. – HROCH, M. – SALNER, P. – PAUKNEROVÁ, K. *Cesty urbánní antropologie: tradice – nové směry – identita*. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, 2013. ISBN 978-80-87398-34-0.
- SOUKUPOVÁ, B. – NOVOTNÁ, H. – JURKOVÁ, Z. – STARWARZ, A. (eds.). *Evropské město: identita, symbol, mýtus*. Bratislava: ZING PRINT, 2010. ISBN 978-80-88997-44-3.
- SPALOVÁ, B. *Bůh ví proč. Paměti a režimy moci v křesťanských církvích v severních Čechách*. Brno: CDK, 2013. ISBN 978-80-7325-300-4.
- SPENCER, F., et al. *History of physical anthropology: An Encyclopedia*. 2 sv. New York: Garland, 1997. ISBN 0-8153-0490-0.
- SPENCER, R. F. The North Alaskan Eskimo. *Bureau of American Ethnology. Bulletin 171*. Washington, 1959.

- SPERBER, D. *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. ISBN 0-631-2005-2.
- SPIEGEL, M. – OEXLE, K. – HORN, D., et al. Childhood overgrowth in patients with common NF1 microdeletions. *European Journal of Human Genetics*, XIII/2005, s. 883–888. ISSN 1018-4813.
- SPIRO, M. E. Culture and Personality. *Psychiatry*, XIV/1951, s. 19-46. Bez ISSN.
- SPIRO, M. E. *Children of the Kibbutz*. Cambridge: Harvard University Press, 1958. Bez ISBN.
- SPIRO, M. E. *Oedipus in the Trobriands*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1993. ISBN 15-600-0627-7.
- SPIVAK, G. C. Can the Subaltern Speak? In NELSON, C. – GROSSBERG, L. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988, s. 271–313. ISBN 0-252-01401-4
- SPIVAK, G. C. *Outside the Teaching Machine*. New York: Routledge, 1993. ISBN 0-415-90489-7.
- Sport Fitness Advisor* [online]. 2013 [cit. 2013-04-08]. Dostupné na [www: <http://www.sport-fitness-advisor.com/>](http://www.sport-fitness-advisor.com/).
- SPRADLEY, J. – MANN, B. *Cocktail Waitress: Woman's Work in a Man's World*. New York: John Wiley. ISBN 978-007-5547-648.
- SPRADLEY, J. P. *Participant Observation*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1980. Bez ISBN.
- SPRADLEY, J. P. *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979. Bez ISBN.
- STACKEOVÁ, D. Tělesné sebepojetí v kontextu psychosomatiky a možnosti jeho ovlivnění. *Psycho@Som*, IV/2006, s. 129–130. ISSN 1214-6102.
- STAGL, J. Die Entwicklung der Ethnologie. In FISCHER, H. – BEER, B., et al. *Ethnologie. Einführung und Überblick*, s. 33–52. 5. vyd. Berlin: Reimer Verlag, 2003. ISBN 3-496-02757-6.
- STAŇA, Č. *Velkomoravské pohřebiště v Rajhradě a Rajhradcích. Katalog*. Brno, 2006. ISBN 80-86023-72-9.
- STARK, S. *Problematika člověka v současné filosofii*. 2. vyd. Plzeň, 2000. ISBN 80-7082-686-X.
- STARR, J. – COLIER, J. F. (eds.). *History and Power in the Study of Law*. Ithaca: Cornell University Press, 1989. 0801494230.
- STAVRIANOS, L. S. *Global Rift: The Third World Comes of Age*. New York: Morrow, 1981. ISBN 0-688-00656-6.
- STEENHOVEN, G. *Leadership and Law among the Eskimos of the Keewatin District. North West Territories*. Rijswijk: Excelsior, 1962. Bez ISBN.
- STEIN, L. Doctor-Nurse Game. In FREILICH, M. *The Pleasures of Anthropology*. New York: A Mentor Book, 1983. s. 206–215. ISBN 0-451-62240-5.
- STEINER, M. Náprava věci lidských a svět dítěte. In KOMENSKÝ, J. A. *Informatorium školy mateřské*. Praha: Academia, 2007, s. 7–12. ISBN 978-80-200-1451-1.
- STEINLECHNER, M. – BERGER, B. – NIEDERSTÄTTER, H. Rare failures in the amelogenin sex test. *International Journal of Legal Medicine*, CXVI/2002, s. 117–120. ISSN 1437-1596.
- STEWART, J. H. Changes in Shoshonean Indian Culture. *The Scientific Monthly*, XLIX/1939, s. 524–537. ISSN 0096-3771.
- STEWART, J. H. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press, 1955. Bez ISBN.
- STEWART, J. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press, 1955. Bez ISBN.
- STORCH, D. – MIHULKA, S. *Úvod do současné ekologie*. Praha: Portál, 2000. ISBN 80-7178-462-1.
- STORCHOVÁ, L. (ed.). *Conditio humana – konstanta (č)ji historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretická reflexe v současné historiografii. Sborník příspěvků z workshopu „Antropologie-Historie-Teorie“ konaného na FHS UK v Praze dne 17. 11. 2005*. Praha: FHS UK, 2007, s. 39–53. ISBN 978-80-86971-36-0.
- STOUT, D. B. Aesthetics in Primitive Societies. In JOPLING, C. F. (ed.). *Art and Aesthetics in Primitive Societies*. New York: Dutton, 1971, s. 30–34. ISBN 0198279450.
- STRAUS, J., et al. *Kriminalistická technika*. 2. rozš. vyd. Plzeň: Aleš Čeněk, 2008. ISBN 978-80-7380-052-9.
- STRECK, B. – GANZER, B., et al. *Wörterbuch der Ethnologie*. Köln: DuMont, 1987. ISBN 377011728X.
- STRINATI, D. *Wprowadzenie do kultury popularnej*. Poznań: ZYSK I S-KA Wydawnictwo, 1998 (orig. 1995). ISBN 83-7150-222-2.
- STURKEN, M – CARTWRIGHT, L. *Studia vizuální kultury*. Praha: Portál, 2009 (orig. 2009). ISBN 978-80-7367-556-1.
- SUCHÁNEK, J., et al. *Kriminalistika – kriminalisticko-technické metody a prostředky*. Praha: PA ČR, 1996. ISBN 80-85981-21-1.
- SULLIVAN, G. Margaret Mead's Individual in Culture, or Cultures and Personalities without Embarrassment. *Pacific Studies*, XXVIII/2005, s. 91–105. ISSN 0275-3596.
- SULLIVAN, K. M. – MANNUCCI, A. – KIMPTON, C. P., et al. A Rapid and Quantitative DNA Sex Test: Fluorescence-Based PCR Analysis of X-Y Homologous Gene Amelogenin. *BioTechniques*, XV/1993, s. 636–641. ISSN 0736-6205.
- SUSMAN, E., et al. Experience and neuroendocrine parameters of development: aggressive behavior and competencies. In STOFF, D. M. – CAIRNS, R. B. (ed.). *Aggression and Violence: Genetic, Neurobiological, and Biosocial Perspectives*, s. 267–289. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers Mahwah, 1996. ISBN 0805817557.
- SUTTON, M. Q. – ANDERSON, E. N. *Introduction to Cultural Ecology*. Lanham: AltaMira Press, 2010. ISBN 978-0-7591-2328-1.
- SVAČINA, Š. *Diabetologie*. Praha: Triton, 2010. ISBN 978-80-7387-386-6.
- SVAČINA, Š. *Prevence diabetu*. Praha: Galén, 2003. ISBN 80-7262-165-3.
- SVAČINA, Š. – OWEN, K. *Syndrom inzulínové rezistence*. Praha: Triton, 2003. ISBN 80-7254-353-9.
- SVOBODA, J. A. *Čas lovců: aktualizované dějiny paleolitu*. Brno: CERM, 2009. ISBN 978-80-7204-628-7.
- SVOBODA, J. A. *Počátky umění*. Praha: Academia, 2011. ISBN 978-80-200-1925-7.
- SVOBODA, M. Biografická metoda v antropologii. [online]. *Antropowebzin*, III/2007 [cit. 2014-08-25]. Dostupné na [www: <http://antropologie.zcu.cz/biograficka-metoda-v-antropologii>](http://antropologie.zcu.cz/biograficka-metoda-v-antropologii).
- SWADESH, M. Lexico-statistic dating of prehistoric ethnic contacts. *Proceedings of the American Philosophical Society*, LXL-VI/1952, s. 452–463. ISSN 0003-049X.
- SWADESH, M. Towards greater accuracy in lexicostatistic dating. *International Journal of American Linguistics*, XXI/1955, s. 121–137. ISSN 0020-7071.
- SYED, M. – AZMITIA, M. A narrative approach to ethnic identity in emerging adulthood: bringing life to the identity status

- model. *Developmental Psychology*, XLIV/2008, s. 1012–1027. ISSN 0012-1649.
- SYMONS, D. *The Evolution of Human Sexuality*. Oxford: Oxford University Press, 1979. ISBN 0195029070.
- SYROVÁTKA, A. – ŠÍPEK, A. Struktura živě narozených novorozenců podle porodní hmotnosti a jejich novorozenecká a kojenecká úmrtnost ve druhé polovině 20. století v České republice. *Československá pediatrie*, LVI/2011, s. 167–173. ISSN 0069-2328.
- ŠAVELKOVÁ, L. *Současní Irokézové*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2011. ISBN 978-80-7395-302-7.
- ŠIMA, K. Antropologická konstanta – slepé místo historicko-antropologického bádání? In
- ŠKABRAHA, M. Jacques Derrida: „Nezlobte se, ale takhle jsem to nikdy neřekl.“. *Britské listy* [online]. 13. 2. 2006. [cit. 2012-09-08]. Dostupné na www: <<http://blisty.cz/art/27036.html>>. ISSN 1213-1792.
- ŠKROBÁNEK, P. – McCORMICK, J. S. *Pošetilsti a omyly v medicíně*. Praha: Lidové noviny, 1995 (orig. 1989). ISBN 80-7106-129-8.
- ŠMARDA, J., et al. *Biologie pro psychology a pedagogy*. Praha: Portál, 2004. ISBN 978-80-7367-343-7.
- ŠMARDA, J. – DOŠKAŘ, J. – PANTŮČEK, R., et al. *Metody molekulární biologie*. Brno: Masarykova univerzita, 2005. ISBN 80-210-3841-1.
- ŠOTOLA, J. – KREJČÍ, A. Historická antropologie. Vývoj, problémy, úkoly (recenze). *E-Pedagogium* [online]. III/2004 [cit. 2013-07-01]. Dostupné na www: <<http://epedagog.upol.cz/eped3.2004/recenze04.pdf>>. ISSN 1213-7499.
- ŠPAČEK, J. E. Kolonizace lidstva. [online]. *Lidové noviny*, 30.11.2013 [cit. 2014-08-31]. Dostupné na www: <<http://cs.publeromaster.com/data/documents/pressreleases/doc33935/original/0001.pdf>>; <<http://cs.publeromaster.com/data/documents/pressreleases/doc33935/original/0002.pdf>>.
- ŠPATENKOVÁ, N. *Poradenství pro pozůstalé*. Praha: Grada, 2008. ISBN 978-80-247-1740-1.
- ŠPATENKOVÁ, N. *Poradenství pro pozůstalé. Principy, proces, metody*. 2. aktualiz. a dopl. vydání. Praha: Grada, 2013. ISBN 978-80-247-3736-2.
- ŠRÁMKOVÁ, P. – PROKOPEC, M. – ŽELEZNÝ, J. Predikce tělesné výšky. *Teorie a praxe tělesné výchovy*, XXVI/1978, s. 226–234. Bez ISSN.
- ŠTĚPNIČKA, J., et al. *Somatotyp, držení těla, motorika a pohybová aktivita mládeže*. Praha: Univerzita Karlova, 1977. Bez ISBN.
- ŠTĚPNIČKA, J. – CHYTRÁČKOVÁ, J. – KASALICKÁ, V., et al. *Somatické předpoklady ke studiu tělesné výchovy*. Praha: Univerzita Karlova, 1979. Bez ISBN.
- ŠVANCARA, J., et al. *Diagnostika psychického vývoje*. Praha: Avicenum, 1971. Bez ISBN.
- TALMY, L. Lexicalization patterns: Semantic structure in lexical forms. In *Language Typology and Syntactic Description*. Sv. 3, *Grammatical Categories and the Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 57–149. ISBN 9780521588553.
- TANNEN, D. The pragmatics of cross-cultural communication. *Applied Linguistics*, V/1984, s. 189–195. ISSN 0142-6001.
- TANNER, J. M. *Fetus into Man: Physical Growth from Conception to Maturity*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989. ISBN 978-0674306929.
- TANNER, J. M. Growth and endocrinology of the adolescent. In GARDNER, L. I., et al. *Endocrine and Disease in Childhood*. Philadelphia: WB Saunders, 1975, s. 14–16. Bez ISBN.
- TANNER, J. M., et al. *Assessment of skeletal maturity and prediction of adult height (TW2 Method)*. London: Academic Press, 1983. ISBN 9780126833607.
- TANNER, J. M., et al. *Assessment of skeletal maturity and prediction of adult height (TW3 Method)*. London: Saunders, 2001. ISBN 0702025119.
- TANNER, J. M. – WHITEHOUSE, R. H. Clinical longitudinal standards for height, weight, height velocity, weight velocity, and stages of puberty. *Archives of Disease in Childhood*, LI/1976, s. 170–179. ISSN 0003-9888.
- TANSLEY, A. G. The Use and Abuse of Vegetational Terms and Concepts. *Ecology*, XVI/1935, s. 284–307. ISSN 0012-9658.
- TATTERSALL, I. – SCHWARTZ J. *Extinct Humans*. New York: Westview Press, 2001. ISBN 0813339189.
- TAYLOR, F. W. *Základy vědeckého vedení*. Praha: Sfinx, 1925 (orig. 1911). Bez ISBN.
- TAYLOR, CH. *Multiculturalism. The Politics of Recognition. With commentary by K. Anthony Appiah, Jürgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer and Susan Wolf*. In GUTMANN, A. (ed.). New Jersey: Princeton University Press, 1994. ISBN 0691037790.
- TEETER, K. V. „Anthropological linguistics“ and linguistic anthropology. *American Anthropologist*, LXVI/1964, s. 878–879. ISSN 1548-1433.
- THANGARAJ, K. – REDDY, A. G. – SINGH, L. Is the amelogenin gene reliable for gender identification in forensic casework and prenatal diagnosis? *International Journal of Legal Medicine*, CXVI/2002, s. 121–123. ISSN 1437-1596.
- The Hippocratic Oath* (překlad: Michael North). In *Greek Medicine, National Library of Medicine*, 2002 [online]. [cit. 2014-08-11]. Dostupné na www: <http://www.nlm.nih.gov/hmd/greek/greek_oath.html>.
- THOMAS, W. I. – ZNANIECKI, F. *The Polish Peasant in Europe and America: Monograph of an Immigration Group*. Chicago: University of Chicago Press, 1918–1920. Bez ISBN.
- THOMPSON, K. *Klíčové citace v sociologii. Hlavní myslitelé, pojmy a témata*. Brno: Barrister & Principal, 2001 (orig. 1996). ISBN 80-85947-68-4.
- TIMOTHY, D. – BOYD, S. *Heritage Tourism*. New York: Pearson Education, 2002. ISBN 0582369703.
- TINKOVÁ, D. *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*. Praha: Argo, 2004. ISBN 978-80-257-0223-9.
- TINKOVÁ, D. *Jakobíni v sutaně*. Praha: Argo, 2011. ISBN 978-80-257-0441-7.
- TINKOVÁ, D. *Tělo, věda, stát. Zrození porodnice v osvícenské Evropě*. Praha: Argo, 2010. ISBN 978-80-257-0223-9.
- TINKOVÁ, D. *Zákeřná mefitis. Zdravotní policie a veřejná hygiena v pozdně osvícenských Čechách*. Praha: Argo, 2013. ISBN 978-80-257-0636-7.
- TLČIMUKOVÁ, P. *The Religiosity of Japanese Migrants in Czech Republic*, 2013. V tisku.
- TODOROV, T. *Dobytí Ameriky: Problém Druhého*. Praha: Mladá fronta, 1996. ISBN 80-204-0582-8.
- TOMÁŠEK, F. *Pedagogika. Úvod do pedagogické praxe*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1947. Bez ISBN.
- TÖNNIES, F. *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Berlin: Karl Curtius, 1871. Bez ISBN.

- TOPINKA, D. Integrace imigrantů / muslimů do „české“ společnosti. In LUŽNÝ, D. – VÁCLAVÍK, D., et al. *Individualizace, náboženství a identita*, s. 253–301. Praha: Malvern, 2010. ISBN 978-80-86702-69-8.
- TORSELLO, D. *Potere, legittimazione e corruzione. Introduzione all'antropologia politica*. Milano: Mondadori università, 2009. ISBN 8861840167.
- TOSCANI, O. *Reklama je navoněná zdechlina*. Praha: Slovart, 1996 (orig. 1996). ISBN 80-85871-82-3.
- TOUBIA, N. Female Circumcision as a Public Health Issue. *The New England Journal of Medicine*, CCCXXI/1994, s. 712–716. Dostupné na [www: <http://www.nejm.org/doi/full/10.1056/NEJM199409153311106>](http://www.nejm.org/doi/full/10.1056/NEJM199409153311106).
- TOWNSEND, C. R. – BEGON, M. – HARPER, J. I. *Essentials of Ecology*, London: Blackwell Publishing, 2008. ISBN 978-1-4051-5658-5.
- Transparency International. Corruption Perceptions Index 2013* [online]. 2014 [cit. 2014-07-17]. Dostupné na [www: <http://www.transparency.org/cpi2013/results>](http://www.transparency.org/cpi2013/results).
- TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení: od Thaléta k Rousseauovi*. 4. vyd. Praha, Litomyšl: Paseka, 2002. ISBN 80-7185-171-X.
- TRILLING, L. *Sincerity and Authenticity*. London: Oxford University Press, 1972. Bez ISBN.
- TRINKAUS, E. Early Modern Humans. *Annual Revue of Anthropology*, XXXIV/2005, s. 207–230. ISSN 0084-6570.
- TRINKAUS, E. – SHIPMAN, P. *The Neandertals: Changing the Image of Mankind*. New York: Alfred A. Knopf Publishers, 1993. ISBN 0394589009.
- TROJAN, S. *Lékařská fyziologie*. 2. přeprac. a rozš. vyd. Praha: Grada, 1996. ISBN 80-7169-311-1.
- TUPPER, K. W. The Globalization of Ayahuasca. Harm Reduction or Benefit Maximization? *International Journal of Drug Policy*, XIX/2008, s. 297–303. ISSN 0955-3959.
- TURNER, V. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. New York: Cornell University Press, 1967. ISBN 0-8014-9101-0.
- TWYMAN, R. *Gene structure*. Wellcome Trust, 2003 [online]. [cit. 2014-07-05]. Dostupné na [www: <http://genome.wellcome.ac.uk/doc_WTD020755.html>](http://genome.wellcome.ac.uk/doc_WTD020755.html).
- TYLOR, E. B. *Primitive Culture*. 2. vyd. New York: Harper Torchbooks, 1958 (1. vyd. 1871). Bez ISBN.
- UEXKÜLL, J. von – KRISZAT, G., et al. *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre. Mit einem Vorwort von Adolf Portmann*. Hamburg: Rowohlt, 1956. Dostupné na [www: <monoskop.org/images/1/1f/Uexkuell_Jakob_von_Streifzuge_durch_die_Umwelten_von_Tieren_und_Menschen_Ein_Bilderbuch_unsichtbarer_Welten_1956.pdf>](http://monoskop.org/images/1/1f/Uexkuell_Jakob_von_Streifzuge_durch_die_Umwelten_von_Tieren_und_Menschen_Ein_Bilderbuch_unsichtbarer_Welten_1956.pdf).
- UHHEREK, Z. Badania nad miastem w Czechach. Podążanie w kierunku antropologii miasta. *Journal of Urban Ethnology*. III/1998, s. 5–15. ISSN 1429-0618.
- UHHEREK, Z. (ed.). *Ethnic Studies and the Urbanized Space in Social Anthropological Reflections*. Praha: Institute of Ethnology of the Academy of Sciences of the Czech Republic, 1998. ISBN 8085010054.
- UHHEREK, Z. L'ethnologie urbaine en pays tchèques. *Genèses. Sciences sociales et histoire*. VII/1997, s. 111–127. ISSN 1155-3219.
- UHHEREK, Z. Slova města: město, korzo. *Český lid*, XC/2003, s. 209–210. ISSN 0009-0794.
- UHHEREK, Z. (ed.). *Urban Anthropology and the Supranational and Regional Networks of the Town*. Praha: Institute of Ethnology of the Academy of Sciences of the Czech Republic, 1993. ISBN 8085010739.
- UHHEREK, Z. – BAZAC-BILLAUD, L. (eds.). *Slova města*. Praha: CEFRES, 2000. ISBN 80-86311-01-5.
- UNGER, J. Experimentální rekonstrukce upínání ostruhy z 9. století. *Živá archeologie*, XI/2010, s. 130–131. ISSN 1213-1628.
- UNGER, J. *Pohřební rítus 1. až 20. století v Evropě z antropologicko-archeologické perspektivy*. Brno: Nadace Universitas, 2006. ISBN 80-7204-397-8.
- UNGER, J. Přezky s kruhovým rámečkem jako součást mužského oděvu ve středověku. *Archeologické rozhledy*, LXIII/2011, s. 674–679. ISSN 0323-1267.
- UNGER, J. Rekonstrukce středověkých opevnění z hlediska antropologie. *Archeologické rozhledy*, LXI/2009, s. 547–553. ISSN 0323-1267.
- UNGER, J. *Život na lelekovickém hradě ve 14. století*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. ISBN 80-210-1717-4.
- VÁCHA, J. *Problém normálnosti v biologii a lékařství*. Praha: Avicenum, 1983. Bez ISBN.
- VÁCHA, M. Člověk v pohledu evoluční biologie. In FIALOVÁ, L. – KOUBA, P. – ŠPAČEK, M., et al. *Medicína v kontextu západního myšlení*, s. 145–154. Praha: Galén, 2008. ISBN 978-80-7262-513-0.
- VACHALA, B. *Staří Egyptané*. Praha: Libri, 2001. ISBN 80-7277-060-8.
- VAJDA, E. J. A Siberian Link with Na-Dene Languages. In KARI, J. – POTTER, B. A. (eds.). *The Dene-Yeniseian Connection*. Fairbanks: University of Alaska-Department of Anthropology, 2010a, s. 33–99. ISBN 9780615432960.
- VAJDA, E. J. Yeniseian, Na-Dene, and Historical Linguistics. In KARI, J. – POTTER, B. A. (eds.). *The Dene-Yeniseian Connection*. Fairbanks: University of Alaska-Department of Anthropology, 2010b, s. 100–118. ISBN 9780615432960.
- VALTROVÁ, J. *Středověká setkání s „jinými“*. Praha: Argo, 2011. ISBN 978-80-257-0399-1.
- VAN DER GRIJP, P. *Art and Exoticism. An Anthropology of the Yearning for Authenticity*. Berlin: Lit Verlag, 2009. ISBN 978-3-8258-1667-4.
- VANČATA, V. *Paleoantropologie a evoluční antropologie*. Praha: Pedagogická fakulta UK, 2012. ISBN 978-80-7290-592-8.
- VANČATA, V. Vznik a evoluce rodu Homo – mýty a milníky. *Culturologia*, III/2013. ISSN 1805-2886. V tisku.
- VÁNĚ, J. *Komunita jako nová naděje?* Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2012. ISBN 978-80-261-0085-0.
- VANEK, D. – SASKOVA, L. – KOCH, H. Kinship and Y-Chromosome Analysis of 7th Century Human Remains: Novel DNA Extraction and Typing Procedure for Ancient Material. *Croatian Medical Journal*, L/2009, s. 286–295. ISSN 1332-8166.
- VANĀHAROVÁ, M. *Determinace pohlaví u dětí a nedospělých jedinců z eneolitického pohřebiště Hoštice 1 za Hanou – analýza DNA*. Brno, 2008. Disertační práce. Masarykova univerzita v Brně, Přírodovědecká fakulta.
- VANĀHAROVÁ, M. Určení pohlaví dětí prostřednictvím analýzy DNA na pohřebišti Hoštice I za Hanou. In DROZDOVÁ, E., et al. *Hoštice I za Hanou. Výsledky antropologické analýzy pohřebiště lidu kultury zvoncovitých pohárů*. Brno: Masarykova univerzita, 2011, s. 104–120. ISBN 978-80-210-5643-5.

- VAŇHAROVÁ, M. – DROZDOVÁ, E. Sex determination of skeletal remains of 4000 year old children and juveniles from Hoštice 1 za Hanou (Czech Republic) by ancient DNA analysis. *Anthropological Review*, LXXI/2008, s. 63–70. ISSN 2083-4594.
- VAŇKOVÁ, I. (ed.). *Obraz světa v jazyce I*. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2001. ISBN 80-7308-005-2.
- VAŇKOVÁ, I. (ed.). *Obraz světa v jazyce II*. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2007. ISBN 978-80-7308-213-0.
- VAŇKOVÁ, I. – NEBESKÁ, I. – SAICOVÁ ŘÍMALOVÁ, L., et al. *Co na srdci, to na jazyku: Kapitoly z kognitivní lingvistiky*. Praha: Karolinum, 2005. ISBN 80-246-0919-3.
- VARKI, A. – ALTHEIDE, T. K. Comparing the human and chimpanzee genomes: searching for needles in a haystack. *Genome Research*, XV/2005, s. 1746–1758. Elektronická verze dostupná na [www: <http://genome.cshlp.org/content/15/12/1746>](http://genome.cshlp.org/content/15/12/1746).
- VARVAŘOVSKÝ, P. *Základy práva: O právu, státě a moci*. Praha: ASPI, 2004. ISBN 80-7357-038-6.
- VAŘEKA, I. – VAŘEKOVA, R. *Kineziologie nohy*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2009. ISBN 978-80-244-2432-3.
- VAŘEKA, I. – VAŘEKOVA, R. Klinická typologie nohy. *Rehabilitace a fyzikální lékařství*, X/2003, s. 94–102. ISSN 1211-2658.
- VAŘEKA, I. – VAŘEKOVA, R. Patokineziologie a funkční ortézování nohy. *Rehabilitace a fyzikální lékařství*, XII/2005, s. 156–166. ISSN 1211-2658.
- VAŘEKA, I. – VAŘEKOVA, R. *Přehled klinických metod vyšetření stoje a funkčních testů páteře*. Olomouc: Univerzita Palackého, 1995. Bez ISBN.
- VAŘEKA, I. – VAŘEKOVA, R. Srovnání výskytu funkčních typů nohy u mužů a žen. *Rehabilitace a fyzikální lékařství*, XV/2008b, s. 57–62. ISSN 1211-2658.
- VAŘEKA, I. – VAŘEKOVA, R. The height of the longitudinal foot arch assessed by Chippaux-Smirak index in the compensated and uncompensated foot types according to Root. *Acta Gymnica*, XXXVIII/2008a, s. 35–41. ISSN 1212-1185.
- VAŘEKA, I. – VAŘEKOVA, R. – LEHNERT, M., et al. The effect of foot type and laterality on ankle sprain in elite female volleyball athletes. *Kinesiology*, XLI/2009, s. 164–171. ISSN 1331-1441.
- VAŘEKOVA, R. – VAŘEKA, I. Držení těla ve vztahu k pohlaví, věku, tělesné konstituci a svalovým dysbalancím u dětí školního věku. *Rehabilitace a fyzikální lékařství*, XLIII/2006, s. 3–12. ISSN 0375-0922.
- VAŘEKOVA, R. – VAŘEKA, I. Svalové dysbalance ve vztahu k pohlaví, věku a tělesné konstituci u dětí školního věku. *Rehabilitace a fyzikální lékařství*, XLII/2005, s. 95–101. ISSN 0375-0922.
- VAŘEKOVA, R. – VALENTA, M. – VAŘEKA, I., et al. Somatometrická studie fotbalistů SK Sigma Olomouc ve věku juvenis a adultus. In *Efekty pohybového zatížení v edukačním prostředí tělesné výchovy. Sborník referátů 6. mezinárodního semináře*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2006. Bez ISBN.
- VAŘEKOVA, R. – VAŘEKA, I. – BURIANOVÁ, K., et al. Srovnání výskytu svalových dysbalancí a držení těl mezi dětmi s asthma bronchiale a běžnou populací. *Česká antropologie*, LV/2005, s. 124–126. ISSN 1804-1876.
- VAŘEKOVA, R. – VAŘEKA, I. – HNÁTEK, J., et al. Sledování pohybového systému u klientů středního a seniorského věku. *Česká antropologie*, LVII/2007, s. 80–82. ISSN 1804-1876.
- VAŘEKOVA, R. – VAŘEKA, I. – JANURA, M., et al. Evaluation of Postural Asymmetry and Gross Joint Mobility in Elite Female Volleyball Athletes. *Journal of Human Kinetics*, XXIX/2011, s. 5–13. ISSN 1899-7562.
- VASILJEV, I. Ke vztahu jazyka a kultury. *Linguistica*, XVII/1988, s. 262–282. Bez ISSN.
- VAŠINA, B. *Psychologie zdraví*. Ostrava: Ostravská univerzita, Filozofická fakulta, 1999. ISBN 80-7042-546-6.
- VENTURA, V. Kulturně náboženské předporozumění. In PAYNE, J., et al. *Zdraví: hodnota a cíl moderní medicíny*, s. 28–53. Praha: Triton, 2002. ISBN 80-7254-293-1.
- VERDIER, Y. *Façons de dire, façons de faire*. Paříž: Gallimard, 1979. Bez ISBN.
- VERMEULEN, H. F. The German Invention of Völkerkunde: Ethnological Discourse in Europe and Asia, 1740–1798. In EIGEN, S. – LARRIMORE, M., et al. *The German Invention of Race*, s. 123–145. Albany: State University of New York Press, 2006. ISBN 0-7914-6677-9.
- VĚTR, M. Rizikové faktory porodů dětí nejvyšší hmotnostní kategorie. *Česká Gynekologie*, LXX/2005, s. 347–353. ISSN 1210-7832.
- VEVERA, J. – ČERNÝ, M. – KRÁL, P. Agrese a násilné chování. *Postgraduální medicína* [online]. [cit. 3. 4. 2013] Dostupné na [www: <http://zdravi.e15.cz/clanek/postgradualni-medicina/agrese-a-nasilne-chovani-457912>](http://zdravi.e15.cz/clanek/postgradualni-medicina/agrese-a-nasilne-chovani-457912).
- VICO, G. *Základy nové vědy a společné přirozenosti národů*. Praha: Academia, 1991. ISBN 80-200-0051-8.
- VIENI, S. – LATTERI, S. – LO DICO, R. Cenni sulla chirurgia della tiroide [online]. *Annali Italiani di chirurgia*, LXXVI/2005, s. 5–7. [cit. 2014-08-01]. Dostupné na [www: <http://www.annaliitalianidichirurgia.it/PDF/2005/005-8.pdf>](http://www.annaliitalianidichirurgia.it/PDF/2005/005-8.pdf).
- VÍGNEROVÁ, J. – BLÁHA, P. *Sledování růstu českých dětí a dospívajících - norma, vyhublost, obezita*. Praha: Univerzita Karlova, Přírodovědecká fakulta, 2001. ISBN 80-7071-173-6.
- VICHLENDA, M. *Kriminalistika* [online]. 2011 [cit. 2014-06-30]. Dostupné na [www: <http://www.sosoom-zlin.cz/media/skripta/kriminalistika.pdf>](http://www.sosoom-zlin.cz/media/skripta/kriminalistika.pdf).
- VINOGRADOFF, M. *Le Silence de l'aiguille. Quand le Yi Jing éclaire les transformations induites par l'acupuncture*. Paris: Springer-Verlag France, 2008. ISBN 2287795065.
- VIRT, G. *Žít až do konce. Etika umírání, smrti a eutanazie*. Praha: Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-330-2.
- VISSCHER, T. L. – SEIDELL, J. C. – MOLARIUS, A., et al. Comparison of body mass index, waist-hip ratio and waist circumference as predictors of all-cause mortality among the elderly: the Rotterdam study. *International Journal of Obesity and Related Metabolic Disorders*, XXV/2001, s. 1730–1735. ISSN 0307-0565.
- VOEGELIN, C. F. Anthropological linguistics in the context of other fields of linguistics. *A William Cameron Townsend en el vigésimoquinto aniversario del Instituto Lingüístico de Verano*. México: Instituto Lingüístico de Verano, 1961, s. 673–685. Bez ISBN.
- VRHEL, F. Jazyk a obraz světa. *Český lid*, LXXXIII/1996, s. 221–227. ISSN 0009-0794.
- VRHEL, F. *Úvod do studia nativních jazyků Iberoameriky*. Praha: SPN, 1976. Bez ISBN.
- VRHEL, F. *Základy etnolingvistiky*. Praha: SPN, 1981. Bez ISBN.
- WALKER, R. N. Standards for somatotyping children: I. The prediction of young adult height from children's growth data. *Annals of Human Biology*, I/1974, s. 149–157. ISSN 0301-4460.
- WALLACE, A. F. C. Alfred Irving Hallowell 1892–1974. *National Academy of Sciences, Biographical Memoirs*, 1980, s. 194–213.

- WALLACE, A. F. C. *Culture and Personality*. New York: Random House, 1961. Bez ISBN.
- WALLACE, A. F. C. Epilogue: On the Organization of Diversity. *Ethos*, XXXVII/2009, s. 251–255. ISSN 1548-1352.
- WALLACE, A. F. C. *Essays on Culture Change*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2003. ISBN 0-8032-4792-3.
- WALLACE, A. F. C. Mental illness, biology and culture. In HSU, F. L. K. *Psychological Anthropology*. Homewood: The Dorsey Press, 1961, s. 283–287. Bez ISBN.
- WALLACE, A. F. C. *The Modal Personality Structure of the Tuscarora Indians As Revealed by the Rorschach Test*. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin, 1952. Bez ISBN.
- WALLERSTEIN, I. M. *The Modern World System I. Capitalist agriculture and the origins of the European world economy in the sixteenth century*. New York: New York Academic Press, 1974. ISBN 0-12-785919-5.
- WALLERSTEIN, I. M. *The Modern World-System III. The second era of great expansion of the capitalist: 1730-1840s*. San Diego: Academic Press, 1989. ISBN 978-0-12-785926-2.
- WALZER, M. *On Toleration*. New Haven: Yale University Press, 1997. ISBN 0300076002.
- WANG, N. Rethinking Authenticity in Tourism Experience. *Annals of Tourism Research*, XXVI/1999, s. 349–370. ISSN 0160-7383.
- WARNER, L. – LOW, J. *The Social System of the Modern Factory. The Strike: A Social Analysis*. New Haven: Yale University Press, 1947. Bez ISBN.
- WARNER, W. L. *A Black Civilization: A Social Study of an Australian Tribe*. London: Harper & Brothers, 1937. Bez ISBN.
- WATSON, J. D. *Recombinant DNA: Genes and Genomes: A Short Course*. San Francisco: W. H. Freeman, 2007. ISBN 0-7167-2866-4.
- WATSON, J. D. *The Double Helix*. New York: Atheneum, 1968. Bez ISBN.
- WATSON, J. D. – CRICK, F. H. Molecular Structure of Nucleic Acids: A Structure for Deoxyribose Nucleic Acid. *Nature*, CLXXI/1953, s. 737–738. Dostupné na [www: <http://www.nature.com/nature/journal/v171/n4356/abs/171737a0.html>](http://www.nature.com/nature/journal/v171/n4356/abs/171737a0.html).
- WATSON, S. (ed.). *Museums and their Communities*. London: Routledge, 2007. ISBN 0-415-40259-X.
- WAYNE, R. K. – LEONARD, J. A. – COOPER, A. Full of Sound and Fury: The Recent History of Ancient DNA. *Annual Review of Ecology and Systematics*, XXX/1999, s. 457–477. ISSN 0066-4162.
- WEAVER, R. F. *Molecular biology*. 3. vyd. New York: McGraw-Hill, 2005. ISBN 0-07-284611-9.
- WEBER, M. In RHEINSTEIN, M. (ed.). *Max Weber on law in economy and society*. New York: Simon and Schuster, 1967. Bez ISBN.
- WEBER, M. Objectivity in Social Science and Social Policy. In SHILS, E. A. – FINCH, H. A. (ed.). *The Methodology of the Social Sciences*. 2. vyd. New York: Free Press, 1949 (orig. 1904). Bez ISBN.
- WEBER, M. The City (Non-Legitimate Domination). In WEBER, M. *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. New York: Bedminster Press, 1968. s. 1212–1372. Bez ISBN.
- WEINBERG, E. The Camer People. In TAYLOR, L. (ed.). *Visualizing Theory*. London: Routledge, 1994. ISBN 0-415-90843-4.
- WEINDLING, P. J. *Nazi Medicine and the Nuremberg Trials: From Medical War Crimes to Informed Consent*. Palgrave Macmillan, 2005. ISBN 1-4039-3911-X.
- WEINER, A. B. *Women of Value. Men of Renown. New Perspective in Trobriand Exchange*. Austin: University of Texas Press, 1976. Bez ISBN.
- WEINER, J. Psychoanalysis and Anthropology: On the Temporality of Analysis. In MOORE, H. *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 1999. s. 234–261. ISBN 0-7456-2023-X.
- WEISS, P. (ed.). *Sexuologie*. Praha: Grada, 2010. ISBN 978-80-247-2492-8.
- WELLS, H. G. *Dějiny světa*. Praha: Aventinum, 1926. Bez ISBN.
- WELSCH, W. *Estetické myslenie*. Bratislava: Archa, 1993. ISBN 80-7115-063-0.
- WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994 (orig. 1987). ISBN 80-7113-104-0.
- WELSCH, W. *Postmoderna – pluralita jako etická a politická hodnota*. Praha: Koniasch Latin Press, 1993 (orig. 1988). ISBN 80-901508-4-5.
- WENGLE, T. Anthropological Training and the Quest for Immortality. *ETHOS*, XII/1984, s. 223–244. Bez ISSN.
- WHITE, L. A. Energy and the Evolution of Culture. *American Anthropologist*, XLV/1943, s. 335–356. ISSN 1548-1433.
- WHITE, L. A. *The Concept of Cultural Systems: A Key to Understanding Tribes and Nations*. New York: Columbia University, 1975. Bez ISBN.
- WHITE, L. A. *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*. New York: McGraw-Hill, 1959. Bez ISBN.
- WHITE, L. A. *The Science of Culture*. New York: Farrar Straus, 1949. Bez ISBN.
- WHITE, L. A. – DILLINGHAM, B. *The Concept of Culture*. Minneapolis: Burgess Publishing Company, 1973. Bez ISBN.
- WHITE, T. D. – FOLKENS, P. A. *The human bone manual*. Amsterdam: Elsevier Academic Press, 2005. ISBN 0-12-088467-4.
- WHITEHOUSE, H. *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. New York: Oxford University Press, 2000. ISBN 0-19-823414-7.
- WHITEHOUSE, H. *Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2004. ISBN 0-7591-0615-0.
- WHITEHOUSE, H. Teorie dvou modů náboženskosti. *Religio. Revue pro religionistiku*, XVII/2009, s. 209–230. ISSN 1210-3640.
- WHITEMAN, M. – HONG, H. S. – JENNER, A., et al. Loss of oxidized and chlorinated bases in DNA treated with reactive oxygen species: implications for assessment of oxidative damage in vivo. *Biochemical and Biophysical Research Communications*, CCCLXVI/2002, s. 883–889. ISSN 0006-291X.
- WHITING, J. W. M. *Becoming A Kwoma*. New Haven: Yale University Press, 1941. Bez ISBN.
- WHITING, J. W. M. Fifty years as a behavioral scientist: autobiographical notes. In D'ANDRADE, R. – CHASDI, E. H. *Culture and Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 14–44. ISBN 05-210-2806-X.
- WHITING, J. W. M. – WHITING, B. A Strategy for Psychocultural Research. In SPINDLER, G. *The Making of Psychological Anthropology*. Berkeley: University of California Press, 1980, s. 41–61. ISBN 0-520-03957-2.

- WHITING, J. W. M. – WHITING, B. *Children of Six Cultures*. Cambridge: Harvard University Press, 1975. ISBN 06-741-1645-3.
- WHORF, B. L. *Language, Thought, and Reality*. New York: Wiley, 1956. Bez ISBN.
- WHORF, B. L. The relation of habitual thought and behavior to language. In SPIER, L. (ed.). *Language, Culture, and Personality: Essays in Memory of Edward Sapir*. Menasha: Sapir Memorial Publication Fund, 1941, s. 75–93. Bez ISBN.
- WHYTE, W. F. *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*. Chicago: University of Chicago Press, 1943. Bez ISBN.
- WHYTE, W. F. *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*. Chicago: University of Chicago Press, 1993. ISBN 02-268-9545-9.
- WHYTE, W. F. – WHYTE, K. K. *Making Mondragon: The Growth and Dynamics of the Worker Cooperative Complex*. Ithaca: ILR Press, 1991. ISBN 08-754-6182-4.
- WIECHMANN, I. – GRUPE, G. Detection of Yersinia pestis DNA in two early medieval skeletal finds from Aschheim (Upper Bavaria, 6th century A.D.). *American Journal of Physical Anthropology*, CXXVI/2005, s. 48–55. ISSN 1096-8644.
- WIERZBICKA, A. *Cross-Cultural Pragmatics: The Semantics of Human Interaction*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1991. ISBN 0-89925-699-6.
- WIERZBICKA, A. *Emotions across Languages and Cultures: Diversity and Universals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. ISBN 0-521-59042-6.
- WIERZBICKA, A. *Semantics, Culture and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations*. New York: Oxford University Press, 1992. ISBN 0-19-507325-8.
- WIERZBICKA, A. The meaning of color terms: Semantics, culture, and cognition. *Cognitive Linguistics*, 1/1990, s. 99–150. ISSN 0936-5907.
- WIERZBICKA, A. *Understanding Cultures through Their Key Words: English, Russian, Polish, German, Japanese*. New York: Oxford University Press, 1997. ISBN 0-19-508835-2.
- WIEVIORKA, M. *Le racisme, une introduction*. Paris: La Découverte, 1998. ISBN 2-7071-2866-X.
- WILKINS, M. *The Third Man of the Double Helix*. New York: Oxford University Press, 2003. Bez ISBN.
- WILKINS, M. R. – WILLIAMS, K. L. – APPEL, R. D., et al. *Proteome Research: New Frontiers in Functional Genomics (Principles and Practice)*. Berlin: Springer Verlag, 1997. Bez ISBN.
- WILLERHAUSEN, B. – LOTTNER, N. – SCHULZE, R. Analysis of 1202 orthopantomograms to evaluate the potential of forensic age determination based on third molar developmental stages. *European Journal of Medical Research*, VI/2001, s. 377–384. ISSN 2047-783X.
- WILLERSLEV, E. – COOPER, A. Ancient DNA. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, CCLXXII/2005, s. 3–16. ISSN 1471-2954.
- WILLIAMS, R. *Culture and Society 1780–1950*. London: Chatto and Windus, 1958. Bez ISBN.
- WILLIAMS, Y. *The Saturday interview: Stuart Hall*. [online] The Guardian, 11. 02. 2012 [cit. 2014-03-13]. Dostupné na www: <<http://www.theguardian.com/theguardian/2012/feb/11/saturday-interview-stuart-hall>>.
- WILSON, E. O. *O lidské přirozenosti*. Praha: Lidové nakladatelství, 1993 (orig. 1978). ISBN 80-7106-076-3.
- WILSON, E. O. *Rozmanitost života: umožní poznání zákonů biodiverzity její záchranu?* Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1995 (orig. 1992). ISBN 8071061131.
- WILSON, G. *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia. Part 1–2. Rhodes-Livingstone Papers 5, 6*. Livingstone: Rhodes-Livingstone Institute, 1941–1942. Bez ISBN.
- WILSON, P. – STEWART, M. (eds.). *Global Indigenous Medical Cultures, Poetics and Politics*. Durham: Duke University Press, 2008. ISBN 0822343088.
- WINICK, Ch. Anthropology's Contributions to Marketing. *Journal of Marketing*, XXV/1961, s. 53–60. ISSN 0022-2429.
- WINKELMAN, M. – BAKER, J. R. *Supernatural as Natural. A Biocultural Approach to Religion*. Upper Saddle River: Pearson Prentice Hall, 2010. ISBN 0-13-189303-3.
- WINTER, T. *Palmy na Vltavě: primitivismus, mimoevropské kultury a české výtvarné umění 1850–1950*. Řevnice: Arbor Vitae; Plzeň: Západočeská galerie; Praha: Artefactum, 2013. ISBN 978-80-7467-022-0.
- WINTER, Z. *Dějiny kroje v zemích českých od počátku století 15. až po dobu bělohorské bitvy. Sv. 1–2*. Praha: F. Šimáček, 1893–1894. Bez ISBN.
- WINTER, Z. *Kulturní obraz českých měst: život veřejný v XV. a XVI. věku. Svazek 1–2*. Praha: Matice česká, 1890–1892. Bez ISBN.
- WINTER, Z. *O životě na vysokých školách pražských knihy dvoje: kulturní obraz XV. a XVI. století*. Praha: Matice česká, 1899. Bez ISBN.
- WINTER, Z. *V měšťanské světnici starodávné: kulturní studie o patnáctém a šestnáctém století*. Praha: Alois Wiesner, 1895. Bez ISBN.
- WIRTH, L. Urbanism as a Way of Life. *American Journal of Sociology*, XLVI/1938, s. 1–24. ISSN 0002-9602.
- WISSLER, C. *Man and Culture*. New York: Crowell, 1923. Bez ISBN.
- WISSLER, C. *The American Indian: An Introduction to the Anthropology of the New World*. New York: McMurtrie, 1917. Bez ISBN.
- WISSLER, C. *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America*. London: Oxford University Press, 1926. Bez ISBN.
- WITTFOGEL, K. A. *Oriental Despotism: a Comparative Study of Total Power*. New York: Random House, 1957. Bez ISBN.
- WOLF, E. *Europe and the People Without History*. Los Angeles: University of California Press, 1982. ISBN 0-520-04898-9.
- WOLF, E. R. Culture: Panacea or Problem? *American Antiquity*, XLIX/1984, s. 393–400. ISSN 0002-7316.
- WOLF, J. *Člověk a jeho svět: úvod do studia antropologických věd, základní antropologické otázky, kulturní a sociální antropologie*. Praha: Univerzita Karlova, 1992. Bez ISBN.
- WOLF, J., et al. *Integrální antropologie na prahu 21. století*. Praha: Univerzita Karlova/Karolinum, 2002. ISBN 80-246-0380-2.
- WOLPOFF, M. H. How Neandertals Inform Human Variation. *American Journal of Physical Anthropology*, CXXXIX/1999, s. 91–102. ISSN 0002-9483.
- WOLPOFF, M. H. *Paleoanthropology*. 2. vyd. Boston: McGraw-Hill, 1999. ISBN 0-07-071676-5.
- World Health Organization [online]. 2006 [cit. 2013-04-08]. Dostupné na www: <http://apps.who.int/bmi/index.jsp?introPage=intro_3.html>.

- World Health Organization [online]. 2010 [cit. 2010-07-21]. Suicide. Dostupné na [www: <http://www.who.int/topics/suicide/en/>](http://www.who.int/topics/suicide/en/).
- YANG, D. Y. – WATT, K. Contamination controls when preparing archaeological remains for ancient DNA analysis. *Journal of Archaeological Science*, XXXII/2005, s. 331–336. ISSN 0305-4403.
- YANO, S. – BASKIN, B. – BAGHERI, A., et al. Familial Simpson-Golabi-Behmel syndrome: studies of X-chromosome inactivation and clinical phenotypes in two female individuals with GPC3 mutations. *Clinical Genetics*. LXXX/2011, s. 466–471. ISSN 0009-9163.
- YE, J. – JI, A. – PARRA, E. J., et al. A Simple and Efficient Method for Extracting DNA From Old and Burned Bone. *Journal of Forensic Sciences*, XLIX/2004, s. 754–759. ISSN 1556-4029.
- YOUNG, G. A. Intertribal Religious Movements. In DeMALLIE, R. J. (ed.). *Plain*, part 2, *Handbook of North American Indians*, s. 996–1010. Washington: Smithsonian Institution, 2001. ISBN 0-16-050400-7.
- YOUNG, G. L. (ed.). *Origins of Human Ecology*. Stroudsburg: Hutchinson Ross, 1983. ISBN 0879331046.
- YOUNG, I. M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: University Press, Princeton, 1990. Bez ISBN.
- YOUNG, J. *The Vertigo of Late Modernity*. London: Sage, 2007. Bez ISBN.
- ZAJÍCOVÁ, L. Názvy pro příbuzenské vztahy v guaraní a otázky spojené s jejich standardizací. In POLÁCH, V. P. (ed.). *Svět za slovy a jejich tvary, svět za spojením slov*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2008, s. 223–232. ISBN 978-80-244-1984-8.
- ZAKE, S. J. L. *Approaches to the Study of Legal Systems in Nonliterate Societies*. Evanston, 1962. Disertační práce. Northwestern University.
- ZAMAROVSKÝ, V. *Bohové a hrdinové antických bájí*. 3. vyd. Praha: Mladá fronta, 1982. Bez ISBN.
- ZBIEJCZUKOVÁ, V. Sebevrazi – zvláštní mrtví. *Eternity*, I/2005, s. 30–32. ISSN 1801-1403.
- ZÍBRT, Č. *Dějiny kroje v zemích českých až po války husitské*. Sv. 1–3. Praha: F. Šimáček, 1891–1893. Bez ISBN.
- ZÍBRT, Č. *Jak se kdy v Čechách tancovalo: dějiny tance v Čechách, na Moravě, ve Slezsku a na Slovensku z věků nejstarších až do nové doby se zvláštním zřetelem k dějinám tance vůbec*. Praha: F. Šimáček, 1895. Bez ISBN.
- ZÍBRT, Č. *Řády a práva starodávných pijanských cechů a družstev kratochvilných v zemích českých*. Praha: O. Zachar, 1908. Bez ISBN.
- ZÍBRT, Č. *Sladovnické obyčeje, zábavy, slavnosti a pověry v nákladnických domech a pivovárech*. Praha: O. Zachar, 1910. Bez ISBN.
- ZÍBRT, Č. *Staročeské umění kuchařské*. Praha: Dauphin, 1912. Bez ISBN.
- ZILHÃO, J. – TRINKAUS, E. – CONSTANTIN, S., et al. The Peștera cu Oase people, Europe's earliest modern humans. In MELLARS, P. – BOYLE, K., et al. *Rethinking the human revolution: new behavioural and biological perspectives on the origin and dispersal of modern humans*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 2007, s. 249–262. ISBN 1902937465.
- ZIMA, P. Jazyk a kultura. *Slovo a slovesnost*, XXXIX/1978, s. 338–340. ISSN 0037-7031.
- ZIMMER, C. *Jak se duše stala tělem. Výzkum mozku mění svět*. Praha: Galén, 2006 (orig. 2004). ISBN 80-7262-332-X.
- ZINK, A. – HAAS, C. J. – REISCHL, U., et al. Molecular analysis of skeletal tuberculosis in an ancient Egyptian population. *Journal of Medical Microbiology*, L/2001, s. 355–366. ISSN 0022-2615.
- ZINK, A. R. – GRABNER, W. – NERLICH, A. G. Molecular Identification of Human Tuberculosis in Recent and Historic Bone Tissue Samples: The Role of Molecular Techniques for the Study of Historic Tuberculosis. *American Journal of Physical Anthropology*, CXXVI/2005, s. 32–47. ISSN 1096-8644.
- ZINN, D. L. *The poetics of patronage. The ideology of raccomandazione and the southern question in Italy*. Austin, 1994. Disertační práce. University of Texas at Austin.
- ŻOŁĘDZIEWSKA, M. – DOBOSZ, T. Gender determination in highly degraded DNA samples. *International Congress Series*, 2003, č. 1239, s. 593–595. ISSN 0531-5131.
- ŻOŁĘDZIEWSKA, M. – GRONKIEWICZ, S. – DOBOSZ, T. Comparison of various decalcifiers in preparation of DNA from human rib bones. *Przegląd Antropologiczny – Anthropological Review*, LXV/2002, s. 75–80. ISSN 0033-2003.
- ZVĚŘINA, J. *Sexuologie nejen pro lékaře*. Brno: CERM, 2003. ISBN 80-7204-264-5.
- ŽIŽEK, S. *Shoplifters of the World Unite*. *London Review of Books*. [online] 19. 08. 2011 [cit. 2014-03-14]. Dostupné na [www: <http://www.lrb.co.uk/2011/08/19/slavoj-zizek/shoplifters-of-the-world-unite>](http://www.lrb.co.uk/2011/08/19/slavoj-zizek/shoplifters-of-the-world-unite).
- ŽIŽEK, S. *Welcome to the Desert of the Real!* London: Verso, 2002. ISBN 1-85984-421-9.

Jmenný rejstřík

Věcný rejstřík

Poznámky

- 1) Pro Židy má mužská obřízka (*circumcise*) nejen hygienický aspekt, ale především význam náboženský. Je považována za znamení rituální čistoty pravých Židů. Jejím smyslem je vyjádřit myšlenku, že tělesnost a pudovost mají být podřízeny vyššímu mravnímu zákonu. Židé vycházejí z hebrejské Bible, v níž je příkaz obřízky: „Každý mužského pohlaví, je muž je osm dní, ať je u vás obřezán“ (*Bible*, Genesis 17,12). Obřízka je tak prvním náboženským obřadem po narození chlapce (*brit mila*). Může být provedena v porodnici, doma, ale i v synagoze, vždy za denního světla. Provádí ji tzv. *mohel*, který má potřebné lékařské i náboženské znalosti. Představuje přechodový, iniciační rituál. Také u muslimů je obřízka rituálem přechodovým, v tomto případě symbolem přechodu z dětství do dospělosti. Je potvrzením jedincovy zralosti, událostí, posilující jeho mužství. Obřízka muslimských chlapců se provádí po vzoru proroka Muhammada. Považuje se za znak opravdové příslušnosti k muslimské víře. Věk, v němž jsou muslimští chlapci obřezáváni, se různí, ale většinou to bývá před pubertou, zpravidla v 8 letech. Po obřízce se chlapec může účastnit plně všech náboženských obřadů, včetně půstu (srov. *Člověk*, 2005, s. 193). Mužská obřízka se však zdaleka neprovádí jen v kulturách s židovskou a muslimskou tradicí, ale i mezi Australci, v některých případech i v subsaharské Africe a v Americe (*Male circumcision*, 2007, s. 8, online). Zde nemá zjevný religiózní důvod, zato však existuje mnoho jejich, kulturně podmíněných variant.
- 2) Ženská obřízka se provádí u některých afrických kmenů a je, podobně jako u židovské či muslimské mužské obřízky, prostředkem k dosažení rituální čistoty. Operace ženské obřízky (*sunna*), která je rozšířena mezi islámskými sunnity, spočívá v částečném nebo úplném odstranění klitoris. Radikálnějšími variantami jsou částečná nebo úplná excise malých stydkých pysků a infibulace, kdy jsou odstraněny i části velkých stydkých pysků, s následným sešitím rodidel až na malý otvor. Totální formě infibulace se přezdívá „faraonská obřízka“, při níž jsou odstraněny zevní genitálie, tj. klitoris, velké i malé stydké pysky, a pochva je uzavřena sešitím obřezané tkáně. Je praktikována v první řadě v Somálsku a na Guinei, ale i v celé řadě dalších, především afrických zemí (srov. Toubia, 1994; Gruenbaum, 2000).
- 3) Antropologii sexuality se věnujeme v samostatné kapitole.
- 4) Podle mýtů se Asklépios vyučil lékařskému umění tak dokonale, že uměl léčit všechny nemoci a zranění, ba dokonce i křísit mrtvé. Tak se dostal do sporu s bohem smrti Thanatosem, jenž si na něj stěžoval nejvyššímu bohu Diovi, který jej pak usmrtil bleskem (srov. Zamarovský, 1982, s. 73).
- 5) Mimo jiné se z něj lze dozvědět, že staří Egyptané rány ošetřovali přikládáním čerstvého masa. Smithův papyrus tento způsob léčby ran doporučuje u 16 případů. Pollak (1973) v této souvislosti tvrdí, že tento léčebný prostředek přetrvál v egyptském lidovém léčitelství až do dnešních dnů. Podle něj je sporné, zda zmíněný „masový obvaz“ byl lékem magickým, nebo měl racionálně empirický základ, neboť jestliže nedojde k prvotnímu zhojení rány (tj. hojení *per primam*), vytváří se v ráně granulační tkáň (lidově řečeno „živé maso“), která poté ránu uzavře (tj. hojení *per sekundam*). Případně pak dochází k tvorbě hnisu. Vzhledem k místním klimatickým a hygienickým podmínkám, kdy hojení *per primam* bylo nepochybně méně časté, je pravděpodobné, že se „lékaři“ snažili urychlit hojivý proces tímto způsobem, podporou tvorby hnisu, ve snaze „vyčistit“ ránu (srov. Pollak, 1973, s. 51).
- 6) Je třeba dodat, že pod pojmem „léky“ Egyptané té doby rozuměli všechny přípravky, které „lékaři“ připravovali a používali. Byly to nejen produkty ke konzumaci (vejce, tuk, med, chléb, pivo, víno apod.), ale i kosti, zuby, lidské výkaly, nerosty atd.
- 7) Odstraňovaly se všechny orgány kromě srdce a ledvin.
- 8) Tj. látka, která se zejména v historické literatuře běžně označovala jako „natron“.
- 9) Nutno dodat, že balzamovači měli svůj vlastní profesní cech. Odměňování byli především naturálie, též prostřednictvím odměn od pozůstalých. Jejich sociální postavení však bylo nízké. Balzamování bylo původně jen výsadou králů a vysoce postavených hodnostářů. Později se rozšířilo i na další společenské vrstvy.
- 10) Jedná se o léčbu chorob vpuštěním nebo vypuštěním energie v některém z akupunkturních bodů – meridiánů, ovšem bez znalostí nervové soustavy člověka. Pitva člověka byla ve staré Číně zakázána. První doložená pitva zde byla provede-

- na až kolem roku 1145 n. l., na mrtvole jihočínského zajatce (Pollak, 1973, s. 190).
- 11) Tiskem vyšlo poprvé v Benátkách roku 1526.
 - 12) Řecký filozof předsokratovského období (490–cca 430 př. n. l.).
 - 13) Tuto teorii později rozvinul Galénos detailně a přesně systematizovanou naukou o nemocech.
 - 14) *Optimus medicus etiam philosophus* (In Bartoš, 2008, s. 22; Nejeschleba, 2008, s. 38).
 - 15) Podle Dity Rukriglové (2008, s. 30) islámská vědecká medicína přezvala z řecké lékařské tradice, coby základní teze a texty, Hippokratovu teorii o existenci čtyř tělesných tekutin, Galénovy anatomické poznatky a jeho pojetí „diety“, dále objevy alexandrijských lékařů ovlivněných stoickou teorií *pneumatu* a v neposlední řadě farmakologické práce Dioskúridovy, „popisující stovky léčivých rostlin i živočišných produktů, nepřeborné množství minerálů, olejů, extraktů a směsí používaných při terapiích“.
 - 16) Blíže History of medicine. In *Encyclopaedia Britannica* (2014, online).
 - 17) Uvedli jsme, že již ve starověku, v 5. stol. př. n. l., se Hippokrates snažil vznik a vývoj vysvětlovat v souladu s tehdejšími znalostmi a představami o světě a tyto otázky se snažil vysvětlit prostřednictvím dvou základních principů – tepla a vlhka. O století později Aristoteles nastínil dvě možné hypotézy o vývoji organismů. Jedna hypotéza spočívala v představě, podle níž jsou všechny části zárodku preformovány a přítomny od samého počátku a v průběhu vývoje se jen zvětšují. Vyvrcholením těchto preformacionistických teorií byla pozdější představa, že v hlavičce každé spermie je již zmíněný *homunkulus*, který se postupně zvětšuje. Druhá hypotéza, označována jako epigeneze nebo také epigenetická, vycházela z představy, že v průběhu vývoje mohou vznikat zcela nové struktury a orgány.
 - 18) Sociální darwinisté zneužili Darwinovy teorie evoluce a přírodního výběru. Zaujala je zejména třetí kapitola výše uvedeného díla nazvaná *Boj o existenci*, ve které se tvrdilo, že přežít a udržet se dokázaly vždy jen ty druhy, které se zuřivě bránily konkurenčním druhům, což se děje podle nich především intenzivním rozmnožováním. V roce 1871 Darwin svou teorii dále propracoval v knize *The Descent of Man (Původ člověka)*. Mimo jiné v ní tvrdil, že nebudou-li pokroky, jichž civilizace dosáhla v 19. století, především v medicíně, vyváženy promyšlenou kontrolou populace, naruší to přírodní výběr, protože neschopní budou mít zaručeno přežití zrovna tak jako silní. Sociální darwinisté tvrdili, že stejně jako se lidstvo stalo dominantním druhem díky posilování těch vlastností, které je odlišovaly od nižších živočichů, a jejich předávání dalším generacím, budou potomci pečlivě vybraných mužů a žen, jejichž vlastnosti je žádoucí zachovat, schopni pozdvihnout úroveň rasy. Z toho nutně plynulo, že nositele nežádoucích vlastností, kteří by rasu „kazili“, je třeba nějakým způsobem eliminovat (Cichá, 2011, s. 33).
 - 19) Viz Malpighiho tělíska v ledvině.
 - 20) Viz Schwannova pochva neuronu.
 - 21) Pro úplnost dodáváme, že součástí definice buněčné teorie, tak jak je dnes všeobecně přijímána, jsou tyto skutečnosti: 1) buňka je základní strukturální a funkční jednotkou živých soustav; 2) všechny organismy se skládají z jedné nebo více buněk nebo jsou na buňkách závislé (viry); 3) buňky vznikají z jiných buněk buněčným dělením; 4) buňky nesou genetický materiál a při dělení jej předávají dceřiným buňkám; 5) chemické složení buněk je v zásadě stejné; 6) uvnitř buněk se odehrávají v zásadě stejné procesy (metabolické, energetické, biochemické) (Dvořák, 2013, online).
 - 22) I když už ve spisech některých starověkých myslitelů, filozofů (Platóna, Aristotela) a lékařů (Hippokrata, Galéna) můžeme nalézt některé představy o dědičnosti, zůstaly na úrovni spekulací, protože v té době nebyly k dispozici prakticky žádné informace o fyziologii rozmnožování člověka, živočichů a rostlin. Jak jsme již uvedli, až do 19. století se věřilo, že v hlavičce spermie je *homunkulus*, mikrozárodek člověka, který je nositelem všech znaků a v děloze matky jen roste. Pohlavnost rostlin prokázal teprve v polovině 18. století Carl von Linné. Charles Darwin ve své práci z roku 1859 *Teorie vývoje druhů přírodním výběrem neboli uchováním prospěšných plemen v boji o život – evoluční teorie* upozornil na dědičnost získaných znaků a adaptaci druhů na prostředí. Protože v té době nebylo nic známo o genech nebo o DNA, Darwin považoval za základní jednotku přírodního výběru jedince.
 - 23) Viz např. *Human Proteome Organization* (<http://www.hupo.org/>) a cíle, které tato organizace definovala již v roce 2001.
 - 24) Zatímco reprodukční klonování je všeobecně odmítáno, zejména z etických důvodů, terapeutické klonování, tedy využití kmenových buněk pro léčebné účely se považuje za hodno výzkumu. I tato metoda je však spojena s řadou úskalí, především s klíčovou, rovněž etickou otázkou, zda je při klonování možno využívat embryonální kmenové buňky. Jinou možností je využití dospělých kmenových buněk. Avšak dnes se ukazuje, že „tyto dva směry se musí nutně střetnout. Očekávané bioetické řešení a také snížení zdravotního rizika se ukazuje jenom jako oddálení již existujícího problému, který s sebou nese buněčná terapie“ (Filip, Mokřý, Hruška, 2006, s. 12).
 - 25) V této souvislosti čtenáře odkazujeme např. na tyto publikace: Reece, Campbell (2002); Watson (2007); Weaver (2005); Wilkins, Williams, Appel, Hochstrasser (1997); Smiley (2005); Filip, Hruška, Mokřý (2006); a mezinárodní časopisy: *Progress in Biophysics & Molecular Biology*; *Molecular Cell*; *Genomics, Proteomics & Bioinformatics*; *International Journal of Molecular Medicine* a další.
 - 26) Dílo *Essai sur l'inégalité des races humaines* vydáno též v českém jazyce *O nerovnosti lidských plemen* (1942).
 - 27) K dané tematice existuje nepřehledné množství literatury, z níž namátkově uvádíme jen několik málo titulů, mimo ty, na něž se odkazujeme přímo v textu (řazeno abecedně podle autorů), např.: Baumslag (2005); Clayová, Leapman (1996); Fredrickson (2003); Götz (2006); Kryl et al. (2011); Machalová et al. (2001); Lifton (2008); Posner, Ware (2009); Salajka (1967); Lévi-Strauss (1997); Weindling (2005).
 - 28) A nic na tom nemění fakt, že Gould, na základě analýzy velkých souborů dat, která abstrahoval, na pozadí dějin biologického determinismu, tento determinismus ohnivě kritizoval, považuje jej za nadčasový pro hloubku a zrádnost jeho omylů. Tvrdil, že tento „spor se týká těch nejhorších projevů naší lidské podstaty“. Upozornil také na propojenost biologického determinismu s filozofií a s jejími omyly, a to redukcionismem, zpředmětněním (reifikací), dichotomizací a hierarchizací (Gould, 1998, s. 18).
 - 29) V anglické literatuře označovány jako orbitální, tedy očníčová část *lobus frontalis*, zvláště v levé mozkové hemisféře.

- 30) Tuto studii považujeme za velmi zajímavou a do kontextu naší práce, tedy i konceptu integrální antropologie, smysluplně zapadající. V jejím úvodu autor osvětluje základní souvislosti kortikální reprezentace emocí: „Od počátku 20. století se většina biologických výzkumů soustředila na hypotalamus jako na základní oblast mozku, pokud se jedná o vytváření a ovládání emocí. Z hlediska anatomie za základní pro vznik emočních fenoménů byly považovány limbický systém a přední temporální a spodní frontální kortex. Současná pozorování však stanovila, že zážitkové fenomény se objevují pouze, když je elektrická stimulace temporálního a frontálního kortexu rozšířena do amygdaly a hippocampu. Kognitivní rozpracování jsou pravděpodobně hlavní funkcí asociálních neokortexů, které se nacházejí ve frontálním, temporálním a okcipitálním mozkovém laloku“ (Příkryl, 2004, s. 211).
- 31) Viz informace uvedené v souvislosti s komparací lidské a šimpanzí DNA.
- 32) Problematikou anatomie a fyziologie limbického systému v sociokulturních souvislostech jsme se zabývali také v pracích: Cichá (2006; 2007).
- 33) Jak jsme již uvedli, antropologii sexuality je věnována samostatná kapitola.
- 34) Také psychologické antropologii se věnujeme v samostatné kapitole.
- 35) Antropologii umění a vizuální antropologii se věnujeme v samostatných kapitolách.
- 36) Problematikou kulturně antropologických kontextů zdraví a nemoci jsme se zabývali také v práci Cichá, Dorková, Krátká (2009); okrajově také v publikaci Kutnohorská, Cichá, Goldmann (2011).
- 37) *Antropologie du corp et modernité* (Le Breton, 2003).
- 38) Antropologii umírání a smrti se podrobně věnujeme v samostatné kapitole.
- 39) Le Bretonovou studii těla jsme se v redukováném rozsahu zabývali také v pracích: Cichá, Dorková, Tomanová, 2007; Cichá, 2012.
- 40) Kromě v textu uvedených autorů např. (řazeno abecedně podle autorů): ALBRECHT, G., FITZGERALD, R., SCRIMSHAW, S. *The Handbook of Social Studies in Health and Medicine*. London: Sage Publications, 2000. ISBN 0-7619427-2-6; BAER, H., SINGER, M., SUSSER, I. *Medical Anthropology and the World System*. 2. vyd. Westport: CT, Praeger, 2004. ISBN 089789846X; GOOD, B., FISCHER, M. M. J., WILLEN, S. S., DeIVECCHIO GOOD, M.-J., et al. *A Reader in Medical Anthropology: Theoretical Trajectories, Emergent Realities*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2008. ISBN 1-4051-8314-4; HAHN, R. A., INHORN, M., et al. *Anthropology and Public Health. Bridging Differences in Culture and Society*. 2. vyd. Oxford University Press, 2008. ISBN 0195374649; JANZEN J. M. *The Social Fabric of Health. An Introduction to Medical Anthropology*. New York: McGraw-Hill, 2001. ISBN 0070328315; LAPLANTINE, F. *Anthropologie de la maladie: étude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*. 2. vyd. Paris: Payot, 1993. ISBN 2-228-88607-6; LANDY, D., et al. *Disease, and Healing: Studies in Medical Anthropology*. New York: Macmillan, 1977. ISBN 0023673907; LOCK, M., NGUYEN, V.-K. *An Anthropology of Biomedicine*. Wiley-Blackwell, 2010. ISBN 9781405110723; NICHTER, M. *Global health: why cultural perceptions, social representations, and biopolitics matter*. Tucson: The University of Arizona Press, 2008. ISBN 0-8165-2573-7; POOL, R., GEISSLER, W. *Medical Anthropology*. Buckingham: Open University Press, 2005. ISBN 0335218504; SINGER, M., BAER, H. *Introducing Medical Anthropology: A Discipline in Action*. Lanham: AltaMira Press, 2007. ISBN 0759110581; TREVATHAN, W. R., SMITH, E. O., McKENNA, J. J. *Evolutionary Medicine and Health: New Perspectives*. Oxford University Press, 2007. ISBN 0195307062; WILEY, A. S. *Medical anthropology: a biocultural approach*. University of Southern California, 2009. ISBN 0195308832; a mnozí další. Z citovaných prací upozorňujeme na velmi netradiční badatelský přístup Françoise Laplantine (1993), jenž sblíží „kulturní materiál“, který nikdy předtím takto spojen nebyl, zejména bio-medicínu a přístup k nemoci prostřednictvím literárního textu. Ve svém díle bere v úvahu dějiny medicíny, podrobně rozhovory s 29 všeobecnými lékaři a 52 pacienty, analyzuje více než 100 lékařských popularizačních děl, což mu poskytuje empirickou i teoretickou oporu, a díky tomu dává smysl 119 filmům a 450 literárním textům, které prostudoval. Mistrovství tohoto autora spočívá v tom, že se opírá o literární svědectví způsobem, jaký sami využíváme, zaobíráme-li se představami o smrti a o preludech. Zpovědi nemocných spisovatelů tvoří privilegovaný prostředek znalostí o nemoci, respektive o jejím zpodobení (Laplantine, 1993, s. 7–8).
- 41) Proto se v naší knize také, mimo jiné, zabýváme ekologickou antropologií.
- 42) V následujícím textu však Klíma (2008, s. 15) upozorňuje na to, že lidské tělo dokonalé není, že „je jenom zčásti účelnou a zčásti nepovedenou anatomickou konstrukcí s mnoha chybami“. Současně uvádí, že tím, co lze považovat za naše přednosti, ve vztahu k ostatním živočichům, je naše inteligence a naše zručnost. To však nic nemění na našem postoji k lidskému tělu, které si nepochybně zaslouží naši mimořádnou pozornost.
- 43) Upozorňujeme jen na některá pojetí kultury, ta, která nám pomáhají položit část základů integrální antropologie, a to antropologie kulturní, resp. sociokulturní v jejím vývoji, viz např. von Pufendorf (1672); Irwing (1777–1785); Adelman (1782); Herder (1803); Klemm (1843–1852); Tylor (1871, 1958); Boas (1911); Benedict (1929, 1934); Mead (1937); Weber (1904, 1949); Dewey (1916, 1966); Gramsci (1932–1935); Lévi-Strauss (1949); Kroeber (1952); Kroeber, Kluckhohn (1952); Parsons, Shils (1951); Baldwin (1955, 1984); Trilling (1955); Williams (1958); White (1959, 1975); Humboldt (1963); Simmel (1964); Geertz (1966); Singer (1968); Schneider (1968); Foucault (1971); Goodenough (1971); Boon (1972); Keesing (1976); Lawless (1979); Wolf (1984); Latour (1987); Pesz (1988); Shweder (1991); Bourdieu (1996); Scruton (1998); Musolf (2001).
- 44) Srov. Rosenberg, Bensman (1963); Rose (1967); Bourdieu, Passeron (1970); Bernstein (1971); Erikson (1995); Thompson (2001); Marcia et al. (2013).
- 45) Pojmu „etnikum“ v této práci zůstáváme věrni, ačkoli některými je zpochybňován stejně jako „rasa“ či „kmen“, tedy další pojmy objevující se v etnologické literatuře, mimo jiné i francouzským sociologem a antropologem Marcellem Mauserem (1872–1950), který ve svých pracích (např. 1947, 1950, 1968) vychází z přesvědčení, že odborníci „na sociální“ znají

- jen společnosti. To odpovídá oficiální představě Francouzů, v níž není místo pro definovanou etnickou odlišnost. V politické rovině, promítající se do veřejného života Francouzů, je relevantní jen „občanství“.
- 46) Také tento pojem je mnohými zpochybňován (srov. např. Berger, Luckmann, 1999, s. 170–177). I jemu však zachováváme věrnost, minimálně z toho důvodu, že má značné praktické konsekvence pro samotného jedince, ať už „těmito (skupinovým) očima“ na sebe nazírá sám nebo jde skutečně o postoj skupiny, komunity či společnosti v širším slova smyslu.
- 47) Viz také předchozí kapitola věnovaná lidskému tělu, zdraví a nemoci v kontextu integrální antropologie.
- 48) Srov. Berger, Luckmann (1966); Welsch (1993); Lévi-Strauss (1997); Deleuze, Guattari (1972); Lipovetsky (1998); Giddens (1991); Hirschman (1995); Bourdieu (1994, 1998); Kymlicka (1989); Taylor (1994); Habermas (1994); Calhoun (1994); Walzer (1997); Barša, Strmiska (1999); Hlaváč (2000, online); Příbáň (2004); Howard (2000); Best (2011).
- 49) Viz např. Phinney (1990); Syed, Azmitia (2008); také Cichá (2002, 2003, 2004, 2007); Preissová Krejčí, Cichá, Gulová (2012); Janečková, Cichá (2014); a další.
- 50) Pojem „etnicita“, který často používají také archeologové, prodělal od 60. let 20. století nepřehlédnutelnou obsahovou proměnu. Archeologové etnickou jednotu obvykle považují za „primordiální, objektivní, prastarou a navíc ji často zaměňují za jazykovou jednotu, což je přesný opak současného teoretického přístupu ke studiu tohoto společenského jevu“ (Květina, 2010, s. 654).
- 51) Problematikou identity ve vztahu k multikulturalismu a interkulturalismu jsme se, mimo jiné, zabývali též v pracích Cichá In Preissová Krejčí, Cichá, Gulová (2012); Cichá (2013).
- 52) Z pohledu legislativy Tádžické republiky nemají obyvatelé Pamíru, až na jednu výjimku (příslušníci kyrgyzského etnika), přiznán status etnické minority, tudíž jsou z národnostního hlediska považováni za Tádžiky. Retka uvádí, že „i přes toto legislativní vymezení Pamírci poukazují na skutečnost, že se od Tádžiků značně odlišují, a tudíž že se za ně sami nepovažují. Podobné postoje zaujímají i samotní Tádžici žijící mimo Pamír. Ti často poukazují na skutečnost, že nejsou stejné etnicity jako Pamírci, kteří se od nich odlišují především náboženským vyznáním. Další významné hledisko, na které respondenti často poukazují, je otázka jazyka. Mnozí Tádžici upozorňují na skutečnost, že jazyk Pamírců je pro ně nesrozumitelný. Dílčí rozdíly mezi Tádžiky a Pamírci je možné vysledovat i v oblasti materiální kultury. Lze tedy konstatovat, že i přes rozdíly v jazyce, náboženském vyznání a některých aspektech materiální kultury jsou obyvatelé Pamíru považováni tádžickou legislativou za Tádžiky, a nikoliv za Pamírce. Dochází tedy k situaci, kdy žité, lidové modely neodpovídají politickým (státním) diskursům. Zatímco politické diskursy hovoří o jednotné tádžické národnosti, lidové modely poukazují na existenci identity (v tomto kontextu etnické) nejen tádžické, ale i té pamírské. Tato skutečnost se projevuje mimo jiné i existencí etnonymu „Pamírce“, který lze chápat jakožto určitý výraz skupinové příslušnosti. Toto označení používají nejen obyvatelé Pamíru k vyjádření příslušnosti s vlastní skupinou, ale také příslušníci skupin ostatních – tedy těch nepamírských, když se chtějí vymezit vůči horskému obyvatelstvu Pamíru“ (Retka, 2010, online).
- 53) O krizi identity se však hovoří především v souvislosti s utvářením spolehlivé a stabilní identity, coby projevu jedné z nejvyšších úrovní ve vývoji dospívajícího jedince, tedy především v psychologii. Někteří autoři se v této souvislosti zmiňují o tzv. *storm and stress* (srov. Brent, 2013, online).
- 54) Z výsledků provedené ankety je zřejmé, že identita respondentů je založena na obecné ideji ruství. Respondenti svou identitu chápou jako něco, co je spojeno s Ruskem, s jeho minulostí, současností i budoucností. Většina z nich za samozřejmou součást svého ruství považuje odpovědnost vůči své rodné zemi. Identita je založená na uvědomění si vlastní příslušnosti, na hrdosti ve vazbě na historii, kulturu a tradice své země. Participanti výzkumného šetření také často dávali identitu do přímé souvislosti s ruským jazykem. Identifikovali se rovněž se svou rodinou. K Česku zaujímal spíše neutrální až neosobní vztah. Z praktického hlediska zemi pozitivně hodnotili na základě prestiže vzdělání, které zde mohou získat. Nicméně z šetření vyplynulo, že nemají vytvořeny pevnější vazby k českému prostředí, a ani to nepovažují za potřebné. Získaná data potvrzují relativní uzavřenost ruské komunity v České republice a preferenci vztahů s krajanými, kteří zde žijí. Ke krajanům jsou ve většině případů bez rozdílu zařazováni i lidé z dalších postsovětských států. Respondenti rovněž potvrdili již dříve popsany model vztahů Rusů s českou majoritní společností, v němž jsou vztahy sice omezené, avšak bezproblémové. Jako důvody omezeného kontaktu participanti nejčastěji uváděli odlišnost mentality, která brání navazování hlubších a trvalejších vztahů. Navazování vztahů s Čechy respondenti hodnotili jako obtížné, a to proto, že Češi, jak uvedli, chápou přátelství diametrálně odlišně než Rusové (Janečková, 2014).
- 55) Je třeba připomenout, že tato modernita se týká všech aspektů života, tj. společenské a politické organizace, rodiny, příbuzenských vztahů, víry, ekonomie apod.
- 56) Srov. např. Luna (2002); Dobkin de Rios (2009); Beyer (2010).
- 57) Popis obrázku upraven z hlediska jazykové správnosti (srov. s orig. příslušné www stránky). Vršicem je míněna oblast ve slovinských Julských Alpách.
- 58) V německém odborném prostředí *Völkerkunde*, vedle *Volkskunde*. K tomu Lozoviuk (2005, s. 13) dodává: „Je signifikantní, že oba tyto badatelské směry byly od počátku ovlivňovány, či přímo spjaty s ideologicky podmíněným myšlením. V prvním případě šlo především o nápomoc při šíření koloniálních a misijních myšlenek, ve druhém o podporu nacionálních konceptů, které byly formulovány v prostředí intelektuálního „boje“, vedeného se stoupenci konkurenčních nacionalismů“. K této myšlence se v dalším textu ještě vrátíme.
- 59) Problematikou odlišnosti, zejména v kontextu lidských „ras“ a rasismu, jsme se podrobněji zabývali také v publikacích Cichá, Šteigl (2005); Cichá (2011); Cichá In Kryl et al. (2011).
- 60) Bližší se i této tematické věnujeme v kapitole věnované filozofické antropologii.
- 61) Zmiňovaní autoři jsou popsáni v 5. díle *Římských dějin* německého historika Theodora Mommsena (1817–1903), v rámci projektu *Gutenberg* aktuálně také online na adrese: <<http://www.gutenberg.org/ebooks/author/1105>>. O Mommsenovi se zmíníme, i když v jiné souvislosti, také v závěru této knihy.

- 62) Vlastním jménem Cristoforo Colombo.
- 63) Vlastním jménem Fernão de Magalhães.
- 64) Podle Kollara (1783) je znalost kmenů a národů výsledkem především horlivosti učenců, díky níž může být poznána proměnlivost jejich původu, mohou být poznány jejich jazykové odlišnosti, mravy, instituce a konečně také jejich vlast a starobylost jejich sídel. Tak učenci ve své vlastní době mohou významně přispět k jejich správnému poznání.
- 65) Proto také v dalším textu budeme oba pojmy, až na výjimky, volně zaměňovat.
- 66) Viz např. kapitola věnovaná antropologii města či vizuální antropologii.
- 67) Srov. Boas (1932); Spradley (1979, 1980); Schultz, Lavenda et al. (1987); Sanjek (1990); Monaghan, Just (2000); Illius (2003); Bernard (2006); Eriksen (2008); Delamont, Atkinson (2008); Eller (2009); Soukup (2011) a další.
- 68) Specifickým typem rozhovoru pak je rozhovor narativní, jenž může mít biografický charakter, např. s cílem poznat osobní historii – *personal history* – či případovou historii – *case history* (bližší In Svoboda, 2007, online).
- 69) K otevření tohoto tématu v etnologii došlo po zveřejnění deníku Malinowského z výzkumu na Trobriandských ostrovech (1967).
- 70) Na rozdíl od etiky morálka odpovídá principům a hodnotám, k nimž je jedinec vázán osobně, kdežto etika, to jsou pravidla a hodnoty obecně, veřejně uznávané.
- 71) Viz kapitola věnovaná historické antropologii.
- 72) Viz také kapitola věnovaná lidskému tělu, zdraví a nemoci z pohledu integrální antropologie.
- 73) Nebo také „preindustriální“ či „prestatní“ společnost.
- 74) S tímto pojmem pracuje současná hermeneutika (viz níže). Někdy též bývá užíván termín „předporozumění“.
- 75) Termín „speciální vědy“ užívá Arno Anzenbacher při dělení vědních disciplín. „Filozofie a teologie se obvykle odlišují od ostatních věd, které se pak označují jako speciální vědy“ (Anzenbacher, 2010, s. 21–22).
- 76) Dříve jsme se touto problematikou zabývali např. In Preissová Krejčí, Cichá, Gulová (2012).
- 77) V českém překladu byla esej *Co je to filosofie* vydána v souborném díle *Básnický bydlí člověk* v roce 1993.
- 78) Dříve jsme se touto problematikou zabývali např. v publikaci Preissová Krejčí, Cichá, Gulová (2012).
- 79) Dilem Richarda Rortyho jsme se prvně zabývali In Krejčí, 2002, později např. In Preissová Krejčí (2006).
- 80) A to bez obalu ve smyslu Aristotelově i evangelijní zvěsti.
- 81) Srov. Preissová Krejčí (2011a, 2011b). Původní studie byla pro účely této publikace revidována.
- 82) Do roku 2013 vyšlo 15 čísel časopisu *Živá archeologie*.
- 83) Poměr izotopů kyslíku O^{16}/O^{18} , kdy vyšší množství O^{18} indikuje období chladu a vice versa nižší podíl O^{18} zase období tepla. Charakteristický poměr je pak geology označován jako období OIS XX; v případě větších tepelných fluktuací se ještě rozlišují podfáze, které jsou označovány malým písmenem v horním indexu, např. OIS 15^a.
- 84) Tento termín, mající ve Spojených státech dlouhou tradici – viz např. *American Ethnological Society*, založená v r. 1842 – však nebyl zcela potlačen, např. od r. 1974 dosud vychází odborný časopis *American Ethnologist*. Vedle toho však existuje od r. 1983 *Society for Cultural Anthropology*, vydávající od r. 1986 časopis *Cultural Anthropology*.
- 85) Oba termíny jako synonyma užíval již Sapir (1916).
- 86) Objevuje se ale i u Hoijera (1961), Greenberga (1968) či Lounsburyho (1968).
- 87) Např. nový brazilský portál o indiánských jazycích Jižní Ameriky byl pojmenován *Etnolingüística* a jeho časopis *Cadernos de Etnolingüística*.
- 88) Viz např. titul Foleyovy učebnice (1997) či pětisvazkové antologie Schieffelinové a Garretta (2011) nebo názvy odborných edic v nakladatelstvích Walter de Gruyter (*Studies in Anthropological Linguistics*, 1987–1998) či Oxford University Press (*Oxford Studies in Anthropological Linguistics*, 1996–2004), případně úzus v Lucyho knize (1992a), vydané v Cambridge University Press.
- 89) Někdy se objevuje i termín antropolingvistika (Čermák, 2004, s. 53).
- 90) Britský pohled na problematiku vztahu lingvistiky a antropologie – viz Ardener (1971).
- 91) Nelze však zapomenat, že Boas, který přišel do Spojených států v 28 letech, byl reprezentantem německé vědecké tradice, takže pohled evropské, resp. německé vědy na jazyk jakožto „historického průvodce po zvycích a hodnotách skupiny“ zde tvoří společný ideový základ (Gal, 2006, s. 173).
- 92) František Čermák (2004, s. 198 a 279) používá termín *jazyková relativnost*, tj. „souvztažnost podoby, resp. struktury jazyka a kultury, resp. myšlení“.
- 93) Dell H. Hymes sám se považoval spíše za sociolingvistu a např. jeho text *Lingvistická teorie a promluvvé funkce* (Hymes, 1970a, 1970b) je o jeho pojetí sociolingvistiky a o potřebě „sociolingvistické“ koncepce lingvistického popisu“ (1970b, s. 7). Někdy se objevuje kritika, že to, co je ve vyspělých společnostech zváno sociolingvistikou, se v tzv. domorodých společnostech chápe jako lingvistická antropologie.
- 94) Jazykové společenství je soubor osob, který hovoří jedním jazykem ve smyslu systému denotátů, např. česky. Mluvní společenství má vedle společného jazyka také společná pravidla pro jeho užívání včetně pragmatiky apod.
- 95) Česká terminologie se v tomto ohledu nějakou dobu hledala, dříve byl užíván termín „řečová událost“, František Daneš v českém překladu Hymesovy stati (1970b) užívá termíny promluvvová událost, promluvvé akty, promluvvé funkce, dnes se preferuje mluvní událost a mluvní akty.
- 96) Dell H. Hymes ve svém modelu SPEAKING počítá s osmi konstituenty (které se ovšem dále dělí na celkem šestnáct prvků): *Situation, Participants, Ends, Act Sequences, Key, Instrumentalities, Norms, Genre* (Hymes, 1972).
- 97) Např. lingvisticko-antropologická ediční řada v nakladatelství Cambridge University Press, která existuje od roku 2000, nese název *Language, culture and cognition*.
- 98) Formální oslovení má podobu vykání např. v češtině, ruštině, francouzštině, onkání v polštině či španělštině, onikání v němčině atd.
- 99) Ojedinělým příkladem jazyka, kde existují pouze dvě barevné kategorie, je novoguinejský jazyk dani: *milí* „tmavěstudená“ (zahrnující černou, zelenou a modrou), *mola* „světleplá“, která zahrnuje bílou, červenou a žlutou barvu (Rosch Heider, 1972a; 1972b).
- 100) Systém tří barev má např. nigerokonžský jazyk ejagham: *ényàgà* „černá/zelená/modrá“, *élxiré* „bílá“, *ébi* „červená/žlutá“. Tento systém se podle WCS vyskytuje především v Africe (Kay et al., 1997, s. 37–39).

- 101) Tento systém má např. amazonský jazyk múra-pirahã: *bi-o³pa²ai³* „černá“, *a³hoa³saa³ga¹* „zelená/modrá“ („molená“ – Lakoff, 2006, s. 38), *ko³biai³* „bílá“, *bi³i¹sai³* „červená/žlutá“. Fokální barvou kompozitní kategorie *a³hoa³saa³ga¹* je zelená, *bi³i¹sai³* červená (jedná se o tonální jazyk a indexy označují výšku tónu) (Kay et al., 1997, s. 39).
- 102) Tento systém má např. bolivijský tupijský jazyk siriono: *erondey* „černá“, *eruba* „zelená/modrá“, *eshi* „bílá“, *eirei* „červená“, *echo* „žlutá“. Fokální barvou kompozitní kategorie *eruba* je modrá (Kay et al., 1997, s. 45–46).
- 103) Tento systém má např. papuánský jazyk kwerba: *icem* „černá/zelená/modrá“, *asiram/aherem* „bílá“, *nokonim* „červená“, *kainanesenum* „žlutá“ (Kay et al., 1997, s. 43–45).
- 104) Systém pouze šesti základních barev (a žádných odvozených) má např. papuánský jazyk kalam: *mosimb* „černá“, *muk* „modrá“, *minj-kimemb* „zelená“, *tund* „bílá“, *likan* „červená“, *walin* „žlutá“ (Kay et al., 1997, s. 50–52).
- 105) Studium příbuzenských systémů bylo i jedním z hlavních témat Clauda Lévi-Strausse, který v této oblasti publikoval zejména *Les structures élémentaires de la parenté (Základní struktury příbuzenství)*, (1949) a *The Future of Kinship Studies (Budoucnost studií o příbuzenství)*, (1965).
- 106) Obsáhlejší přehled lze nalézt u Jiřího Nekvapila (1997).
- 107) Co Hippokrates míní pod pojmem „černá žluč“, není známo. Na úrovni tehdejších znalostí zřejmě nemohlo jít o rozlišení žluči jaterní (světlé) a žluči žlučnickové (tmavé).
- 108) Jsme si samozřejmě vědomi „etnocentrického nádechu“, který toto tvrzení má, neboť zde reflektujeme koncept „západní medicíny“, založený na empirických důkazech, tak jak se vyvíjela až do současnosti. Vycházíme přitom primárně samozřejmě z českého klinického prostředí.
- 109) Je však také důležité si uvědomit, že ne vždy musí být růst vázán na vývoj, např. u nádorových buněk nebo u tkání pěstovaných *in vitro*.
- 110) Jde o inovaci metody TW2. Do referenčního souboru byla začleněna data recentních populací evropského a euro-amerického původu. Z výzkumných šetření vyplývá, že TW3 reflektuje sekulární trend a patří mezi nejpřesnější metody (srov. Kuchyňková, 2002, online).
- 111) Výpočet BMI je všeobecně znám: hmotnost v kg/(výška v m)². Na základě tohoto indexu rozlišujeme u dospělých jedinců: do 18,5 podvýživu, při hodnotách 18,5–25 normální hmotnost, 25–30 nadváhu, 30–35 obezitu I. stupně (mírnou), 35–40 obezitu II. stupně (střední) a při hodnotách 40 a více obezitu III. stupně (morbidní).
- 112) Obchodní název léku byl *Contergan*.
- 113) Dnes se léky podle bezpečnosti užívání v těhotenství dělí do pěti kategorií: kategorie A, kde nehrozí žádné riziko pro plod; kategorie B, kde studie na zvířatech neprokázaly žádné riziko, ale řízené studie u lidí nebyly provedeny; kategorie C, kde nebyly provedeny studie ani na zvířatech, ani na lidech; kategorie D, kde teratogenní fetální riziko je prokázáno, ale v určitých situacích (při život ohrožujících stavech) je možné lék použít, protože přínos léku vyváží riziko jeho použití; a kategorie X, kde je fetální riziko prokázáno a je vyšší než možný přínos léku (srov. Berkow, 1996).
- 114) Výskyt jednotlivých vrozených vad a genetických chorob je sice v populaci nízký, nicméně počet geneticky podmíněných poruch je sumárně značný. Geneticky determinované poruchy jsou příčinou patologických stavů u 3–5 % novorozenců. V adolescenci dosahuje manifestace genetických poruch až 8 %. Po 25. roce věku se toto procento dále zvyšuje. Na dětské úmrtnosti se podílí vrozené vývojové vady vysokou měrou. Asi 80 % spontánních potratů je podmíněno genetickou poruchou.
- 115) Jde o chromozomální aberaci, konkrétně o postižení gonozomů charakteru monozomie pohlavního chromozomu X, u jedince ženského pohlaví (druhý chromozom X tedy postižený Turnerovým syndromem chybí). Projevuje se chyběním pohlavních žláz – vaječnicků, nevyvinutím druhotných pohlavních znaků (tzv. sexuální infantilismus), trpasličím vzrůstem (nanismus), nápadnými kožními řasami po stranách krku (tzv. *pterygium coli*), ale i mírnou mentální retardací. Vyskytuje se asi u jednoho z 3 000 živě narozených děvčat. Častěji se tato porucha najde při chromozomálním vyšetřování plodů po spontánních potratech. Po narození můžeme podezření na tento syndrom vyslovit při nápadně nízké porodní hmotnosti. Později na něj pomýšlíme při zpomaleném růstu, přetrvávání dětského vzhledu, infantilním genitálu a nálezu *pterygia coli*. Postižené dívky mívají nízkou posazenou hranici vlasů na krku a daleko od sebe posazené prsní bradavky. Často jsou přítomny vrozené anomálie ledvin (podkovovitá ledvina, koláčová ledvina) nebo zdvojení močovodů. Vyskytují se zde také srdeční vady (koarktace aorty, chlopněvé anomálie), dále ortopedické vady kolen (kolena do O nebo X) a oční vady. V dospívání pozorujeme slabý vývoj ochlupení a sekundárních pohlavních znaků na podkladě nedostatečné nebo žádné produkce estrogenů.
- 116) Tento typ dědičnosti představuje dědičnost monogenní, tzn. že choroby takto podmíněné jsou determinovány geny jednoho lokusu. Bývá označován také jako mendelovský, protože postihuje rodiny podle zákonů formulovaných Johannem Gregorem Mendelem. V tomto případě se dědičný znak projevuje pouze u homozygota pro danou alelu, tj. u osoby, která získá odpovídající recesivní gen od obou rodičů. Znak se projevuje pouze mezi sourozenci (tj. horizontální typ dědičnosti), postižena je čtvrtina dětí, tedy u těhotných je 25% riziko postižení. Často se prokáže tzv. konsangvinní manželství, tj. manželství mezi pokrevními příbuznými. Poměr postižení mužského a ženského pohlaví je 1 : 1.
- 117) Autozomálně dominantní dědičnost je rovněž typ monogenní dědičnosti. Ovšem tyto dědičné choroby se vyskytují v každé generaci (tj. vertikální typ dědičnosti), jsou přenášeny postiženou osobou na polovinu jejích potomků, tj. syny i dcery, se stejným rizikem. Nepostižené osoby vadu či chorobu na potomstvo nepřenašejí. Vada nebo choroba podmíněná autozomálně dominantně není vázána na pohlaví.
- 118) V roce 1994 genová mapa lidské obezity zahrnovala 8 syndromů s mendelovským typem dědičnosti, které se manifestují obezitou. V roce 2000 bylo popsáno již 24 syndromů spojených s obezitou, u nichž se uplatňuje mendelovský typ dědičnosti (srov. Pérusse, Chagnon, Weisnagel, 2001).
- 119) Pavol Hlúbik (2005, online) se v této souvislosti odvolává na signální látky adipokininy, které „ovlivňují energetický metabolismus, uvolňování tepla a podílejí se na regulaci příjmu stravy“. K faktorům zvyšujícím chuť k jídlu (orexi-genní) řadí neuropeptid Y, endogenní opioidy, kyselinu gama-aminomáselnou a melanin koncentrující hormon.

- 120) 100 % představuje fakticky počet probandů (všech probandů, chlapců nebo dívek), kteří se zúčastnili daného měření, resp. vyšetření, nicméně všichni probandi se nezúčastnili všech vyšetření. Proto vycházíme z různých absolutních četností.
- 121) V našem textu se nebudeme snažit hledat nuance mezi pojmy „antropologie práva“ a „právní antropologie“, jen uvádíme, že se můžeme setkat s vymezením „právní antropologie“ ve smyslu studia právních jevů, funkcí a procesů a s vymezením „antropologie práva“ coby užší kategorie, která označuje studium povahy práva jako sociální formy.
- 122) Situační vůdcovství se týká předlitterární společnosti lovců a sběračů, v níž se konkrétní jedinec, díky svým schopnostem, v určitých situacích (např. při lovu, při přírodních katastrofách) uplatnil jako vůdce, což bylo popsáno např. u některých kmenů kanadských Inuitů. Svazkové organizace jsou trvalejšího rázu, jsou soudržnější, vytvářené za určitým společenským účelem a cílem, jako je tomu např. u indiánů kmene Ojibwa. Strukturu „velkého muže“ můžeme popsat jako strukturu vůdce, který vynikal loveckými a bojovými dovednostmi a byl schopen získat majetek, a tím i společenský vliv. Jako příklad uvedeme kmenovou společnost Papuánců Kapauku. Náčelnictví s sebou neslo status dědičného vůdce, přičemž společenská autorita zde byla zaštitěna institucí úřadu. Stát pak můžeme definovat jako politicky organizované a sociálně stratifikované společenství lidí žijících na určitém teritoriu a dělících se na vrstvu vládnoucí, vrstvu byrokracie, zajišťující chod státních útvarů, a vrstvu ostatních obyvatel (podrobněji In Soukup, 2011, s. 366–369).
- 123) Jak uvádí Varvařovský (2004, s. 18), „rozpoznaná potřeba řádu ve společenství lidí nutně vyvolává potřebu, aby existovala autorita, která tento řád zabezpečí a bude pečovat o jeho trvání. Touto autoritou se stává stát, který k naplnění tohoto úkolu využívá právo. Vzniká tedy právo jako systém vynutitelných pravidel chování. Právo, které není totéž co zákonodárství a které je starší než zákonodárství.“
- 124) Avšak platí, že platnost je předpokladem účinnosti.
- 125) Právní vědomí znamená povědomí o právu a jeho významu ve společnosti jako takové, nikoli znalost jednotlivých ustanovení právních norem. Nezávisí na znalosti práva a nelze také dovozovat, že by lidé s právnickým vzděláním dodržovali a respektovali platné právo více než lidé bez tohoto vzdělání. Právní povědomí tak vyjadřuje spíše postoje k objektivnímu právu než znalost objektivního práva jako takového. Drtivá většina lidí například nezná jednotlivá ustanovení trestního zákoníku, a přesto se nedopouští trestných činů.
- 126) Je nutno zdůraznit, že pojem „spravedlnost“ je pojmem spíše filozofickým než právním. Právo s tímto pojmem pracuje jen velmi málo, a pokud ano, tak jen obecně.
- 127) V souladu s § 13 našeho nového občanského zákoníku se k angloamerickým precedentům vrací i české právo.
- 128) „*Aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo, sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat. Poena mutusque aberant, nec verba minantia fixo aere legebantur, nec supplex turba timebat iudicis ora sui, sed erant sine vindice tuti*“, tedy: „Zlatý vzešel nejprve věk, kdy zákona, soudce člověk byl prost a od sebe sám ctil věrnost a právo. Nebylo trestu ni strachu, a hrozná slova se nečtla, vyrytá v kov, a prosící dav se ne-
- musel báti soudcových úst; ač neměli obhájce, bezpečni byli.“ In Ovidius Naso (Překlad: Ferdinand Stiebitz), 1942, s. 7.
- 129) Podle statistik *Amnesty International* v roce 2012 ještě v 112 zemích docházelo k mučení jejich občanů, v 101 zemích bylo zaznamenáno potlačování svobod projevu jejich lidí, v 80 státech se vedly nespravedlivé procesy, političtí vězni byli zadržováni v 57 zemích, muži, ženy a děti byli nuceni k vystěhování v 36 zemích a 15 milionů lidí bylo zaregistrováno jako uprchlíci (podrobněji In *Amnesty International*, 2013, online).
- 130) Je třeba zdůraznit, že v oblasti lidských a občanských práv existuje řada mezinárodních smluv, jimiž je Česká republika vázána, a ty pak mají přednost před zákonem (viz článek 10 Ústavy ČR), např. *Mezinárodní pakt o občanských a politických právech* (zákon č. 120/1976 Sb.), *Úmluva o lidských právech a biomedicíně* (zákon č. 96/2001 Sb. m. s.) a jiné.
- 131) Z nich vybíráme jen několik, z našeho pohledu nejvýznamnějších. Z přípravných dokumentů a textů zmíníme spisy Johna Locka – *Dvě pojednání o vládě* (1689); Jeana-Jacquese Rousseaua – *Rozpravu o původu a základech nerovnosti mezi lidmi* (1755), *O společenské smlouvě* (1762); Thomase Paina – *Práva člověka* (1791–1792); Olympe de Gougesové – *Deklaraci práv žen a občanek* (1791) a Mary Wollstonecraftové – *Obhajobu práv žen* (1792). Výchozími dokumenty pak byly zejména *Deklarace nezávislosti USA* (1776); *Listina práv USA* (1789) a *Haitská ústava* (1801). Z hlavních globálních dokumentů upozorníme na *Úmluvu o otroctví* Společnosti národů (1926); *Úmluvu o nucené nebo povinné práci* MOP (1930); *Úmluvu o zabránění a trestání zločinu genocidy* OSN (1948); *Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech* OSN (1966); *Mezinárodní úmluvu o odstranění všech forem rasové diskriminace* OSN (1966); *Úmluvu o nepromlčitelnosti válečných zločinců a zločinců proti lidskosti* OSN (1968); *Mezinárodní úmluvu o potlačování a trestání zločinu apartheidu* OSN (1973); *Úmluvu o odstranění všech forem diskriminace žen* OSN (1979); *Deklaraci o odstranění všech forem nesnášenlivosti a diskriminace založené na náboženství nebo víře* OSN (1981); *Úmluvu proti mučení a jinému krutému, nelidskému a ponižujícímu zacházení nebo trestání* OSN (1984); *Úmluvu o právech dítěte* OSN (1989); *Úmluvu o ochraně práv všech migrujících pracovníků a členů jejich rodin* OSN (1990); *Deklaraci o právech příslušníků národnostních či etnických, náboženských nebo jazykových menšin* OSN (1992); *Úmluvu o ochraně a podpoře rozmanitosti kulturních projevů* UNESCO (2005) a *Deklaraci práv původního obyvatelstva* OSN (2007). Z oblasti ochrany lidských práv v Evropě citujeme *Úmluvu o ochraně lidských práv a základních svobod* Rady Evropy (1950); *Evropskou úmluvu o zabránění mučení a nelidskému či ponižujícímu zacházení nebo trestání* Rady Evropy (1987); *Evropskou chartu regionálních či menšinových jazyků* Rady Evropy (1992) a *Rámcovou úmluvu o ochraně práv národnostních menšin* Rady Evropy (1995). Za zmínku stojí také dokumenty, týkající se ochrany lidských práv v Americe, Africe, v arabském a islámském světě a v Asii, např. *Americká úmluva o lidských právech* OAS (1969); *Africká charta práv člověka a národů* (tzv. *Banjulská charta*) Organizace africké jednoty/AU (1981); *Univerzální muslimská deklarace lidských práv* nevládní islámské rady

- (1981); *Arabská charta lidských práv* Ligy arabských států (2004) a *Asijská charta lidských práv* nevládní Asijské komise pro lidská práva (1998) (podrobněji In Krejčí, 2011, s. 163–166).
- 132) Dílo *O vývoji druhů přírodním výběrem* (1859).
- 133) Maine zde předkládá teorii vývoje dynamických společností ve smyslu pohybu od statusu daného pozicí v příbuzenské struktuře, směrem k svobodné osobě, která disponuje právy.
- 134) Malinowski právo chápe jako soubor závazků, které jsou skutečně závazné, přičemž jedna strana je považuje za právo, druhá za povinnost. Udržovány jsou zvláštním mechanismem reciprocity a publicity, který je struktuře dané společnosti vlastní (srov. Malinowski, 1959).
- 135) Bohannan tvrdil, že převádění domorodých pojmů do anglického jazyka představuje nepřipustné zkreslování, že antropologický popis by měl věrně zachycovat skutečnost, nikoli ji převádět do „známých“ kategorií (srov. Bohannan, 1957).
- 136) Gluckman se mimo jiné snažil prokázat, že i africké domorodé „soudy“ nakládají s právem podobně jako ty západní, např. používají abstraktní konstrukty (srov. Gluckman, 1967).
- 137) Tato část textu byla poprvé publikována v německém jazyce (srov. Pospíšil, 2003, s. 47–67; překlad z něm. orig.: Radoslav Goldmann; upraveno pro použití v této práci).
- 138) Tato Llewelyn–Hoebelova kritéria uvádí Soukup (2011, s. 343) takto:
- 1) síla imperativu, který příslušníky dané kultury nutí chovat se určitým způsobem;
 - 2) nadřazenost práva, jež umožňuje v případě konfrontace s jinými hodnotami dané kultury vítězství právních norem;
 - 3) systémová organizace prvků, které plní socioregulativní funkci;
 - 4) oficiální publicita, jež legitimuje existenci právních systémů.
- 139) Toto dogmatické trvání na liteře práva se přičítá císaři Ferdinandovi I. (1526–1564) a jeho názoru, že spravedlnost je třeba prosazovat i za cenu zániku světa (In Kuťáková, Marek, Zachová, 1988, s. 199).
- 140) Nutno však dodat, že i když rozlišujeme zvykové a obyčejové normy od norem zákonných, v naší právní vědě a našich zákonech se tento rozdíl do jisté míry stírá. Vždy se však jedná o dlouhodobé dodržování určitých společenských norem na daném území, jejichž nedodržování je vynutitelné a sankcionované státní mocí. Jakmile se obyčej „vžijí“ a jsou státní mocí „uznávané“, mají přednost před dispozičními ustanoveními zákona.
- 141) Pouto mezi antropologií a politikou bylo už od počátku těsné. To, že vlastní práce antropologa spočívá v pozorování kultur a různých společenských skupin, jej nutí relativizovat a zobecňovat (s tím, že by se neměl nikdy stát obětí stereotypů).
- 142) Patriarchální hypotéza byla majoritní mezi historiky práva, kteří ovlivňovali další historiky a archeology. V 19. století existovala také matriarchální hypotéza, která ale ve 20. století již nebyla brána v úvahu. Do popředí se znovu dostala po vydání studií americké archeoložky litevského původu Mariji Gimbutiené (srov. např. Gimbutas, 1982).
- 143) Je dobré připomenout, že z antropologického přístupu Morgana a z analýzy ruských institucí *Mir* a *Obščina* vychází marxistický pojem prvotního komunismu v prvobytné pospolné společnosti (shrnutí těchto představ nalezneme v Engelsovi; 1884). Karl Marx a Friedrich Engels částečně vycházeli z Morganových představ, že před patriarchátem existovala doba matriarchátu. Morgan čerpal poznatky o matriarchátu z díla Johanna Jakoba Bachofena (1861) i z terénního výzkumu mezi původními obyvateli severovýchodní části amerického kontinentu patřící k Lize Irochezů.
- 144) Od 70. let 20. století se stala úspěšnou *network analysis* – metoda používaná zejména v prostředí kvantitativních sociologických studií, která především sledovala zrychlení vývoje, počínaje informačními technologiemi.
- 145) Je třeba zdůraznit, že tyto pojmy nejsou založeny na filozofii politických akcí, neboť se vyznačují empirickými podmínkami, přičemž antropolog je schopen tyto pojmy izolovat a vyzdvihnout. Z toho lze vyvodit, že i když se procesuální přístup snaží vytvářet teoretické modely univerzálního významu, zůstává do značné míry stále závislý na společensko-kulturním kontextu, který je předmětem jeho analýzy. Pouze odpovídající transkulturní komparací se můžeme dobrat k obecným teoretickým výsledkům (Cohen, 1974).
- 146) I když se antropologové částí západního světa, přesněji oblastí Středozemního moře, zabývali, podle Johna Davise (1977) tak činili zcela nahodile a naprosto neúspěšně. „Tribalizovali“ totiž zkoumaný terén a soustředili se na marginální oblasti, tzn. terén byl „orientalizován“, pokud bychom chtěli použít terminologii Edwarda Saida (1979).
- 147) Na fakt, že tam, kde je sociální asymetrie, vzniká mocenský vztah, upozornila jedna z mála do češtiny přeložených knih politické antropologie *Anthropologie politique* od Georges Balandiera (1967, v překl. 2000).
- 148) James Scott (1976) hovoří dokonce o rovnováze v mocenských vztazích a o možnosti přesně spočítat výhody a náklady směny.
- 149) Ale Eisenstadt a Roninger (1977, s. 203–219) tvrdili, že akcentace náboženské symboliky v souvislosti s klientelismem pochází z nedostatku vzdělání venkovanů, neboli subalterních tříd, a tento nedostatek je vede k víře v nadpřirozené zásahy. Nedostatek důvěry v možnosti dějin, tj. v možnost jedince zasahovat do zlepšení svých životních podmínek, posiluje pozici patrona jako zprostředkovatele pozemských výhod.
- 150) Ale v roce 1981 se italská vláda neváhala obrátit na kriminální organizaci *Nuova Camorra Organizzata* s žádostí, aby intervenovala u Rudých brigád s cílem osvobodit politické rukojmí. *Nuova Camorra Organizzata* byla zřízena Raffaelem Cutolo, který klasickým způsobem organizoval distribuci bohatství komunity městečka Ottaviano v neapolském okrese. Cutolo měl velký respekt a úctu komunity, hlavně díky své roli prostředníka mezi bohatstvím, politickou mocí a běžnými občany.
- 151) V České republice je tento fenomén pozorovatelný především v chování hejtmanů krajů. Mimo jiné, už samotný název hejtman evokuje právě tu spojitost mezi lokální a centrální mocí, kde se nachází zárodek klientelismu. Hejtmani nicméně nejsou jediní aktéři českého klientelismu. Např. i některé neziskové organizace, které by měly představovat občanskou společnost, jsou v České republice naopak oza-

- mi klientelismu, do kterých jsou směřovány statní peníze. Není divu, že samotný management těchto organizací je tak závislý na politické moci nebo je s ní dokonce přímo spojen, když od ní získává finanční prostředky.
- 152)** Země střední a východní Evropy, včetně České a Slovenské federativní republiky a České republiky na počátku 90. let 20. století se velmi podobaly jižní Itálii a naopak se vzdalovaly veřejnému pojetí zemí severní Evropy. V těchto zemích bychom si mohli tenkrát vedle korupce všimnout také fenoménu klientelismu, ve kterém zúčastnění byli často bývalí funkcionáři komunistických stran, kteří představovali propojení mezi novými aparáty moci a těmi částmi společnosti, které se ocitly stranou.
- 153)** Těch několik málo antropologů, kterým se úspěšně podařilo hovořit o korupci, se k ní dostalo díky tomu, že se zabývali jinými fenomény. Příkladem může být, že při výzkumu sexualitě se tazatel dozví, že dotazovaný nabídl své tělo, aby byl např. povýšen (srov. např. Pardo, 2004).
- 154)** Zeměmi s nejvyšším Indexem vnímání korupce (CPI) byly v roce 2013 Dánsko a Nový Zéland, s indexem 90 (přičemž index 100 znamená nulovou korupci). Německo je na 12. místě s indexem 78, Velká Británie na 14. místě s indexem 76 a Česká republika na 57. místě s indexem 48, společně s Bahrajnem, Chorvatskem a Namibií (srov. *Transparency international*, online).
- 155)** Mníme tím všeobecně známou korupční aféru týkající se Davida Ratha, svého času hejtmana Středočeského kraje a poslance Parlamentu České republiky.
- 156)** Ale i nejradiikálnější současní političtí filozofové Slavoj Žižek a Jacques Rancière tvrdí, že cílem aktuální „post-politiky“ je pomocí technicismu potlačit každou možnost zrodu nových politických antagonistických subjektivit (srov. Žižek, 2002; Rancière, 2005).
- 157)** Ale zdá se, že také Giddens je dlužníkem Lévi-Strausse, zvláště když Lévi-Strauss hovoří o „horkých“ a „studených“ společnostech, přičemž horké společnosti, moderní a současné, spalují enormní množství energie, zatímco ty studené, premoderní, mají na životní prostředí zanedbatelný dopad (srov. Lévi-Strauss, 1952).
- 158)** S otázkou reakce na modernitu, ve smyslu modelu pozitivní politické kontrakultury, se vypořádává také Balandier (1971), který ale kritizuje idealizaci druhého a poukazuje na hrozby, které mohou vzniknout z ideologie zvané zpátečnické, kde minulost představuje pozitivní element a současnost jeho opak.
- 159)** Naprosto opačný přístup ve vztahu ke *cultural studies* má Samuel Huntington, který vůbec nevěnuje pozornost „sociálnímu“ a zůstává pouze na úrovni „kulturní“. Jeho dílo *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996, v překl. 2001) bylo silně kritizováno nejen marxistickými teoretiky, jako např. Edwardem Saidem (2001, 2004) nebo anarchistickým teoretikem Noamem Chomským (2001), ale také nositelem Nobelovy ceny za ekonomii Amartya Senem (1999). *The Clash of Civilizations* [...] byl naopak dobře přijat jak mnohými antropology nemarxistického původu, tak mnohými vládními činiteli a diplomaty. V roce 2005 byla dokonce založena organizace UNAOC, tj. Aliance civilizací při OSN.
- 160)** Optimistické tvrzení Antonia Negriho, že moc kapitálu, definovaná jako „impérium“, si pouze namlouvá, že vládne světu, který naopak, dle Negriho, patří nám, protože „jsme to my, kdo ho naší touhou a naší prací bez ustání tvoří“ (Hardt, Negri, 2000, s. 359). Zdá se to být spíše představou autora než čímkoli jiným, co má být jen minimální základ v realitě.
- 161)** Již dříve James C. Scott (1977) dovedl do extrému podobný koncept, když tvrdil, že touha po vzdoru vůči vládnoucím třídám pochází právě od těch, kteří nemají dostačující politické vědomí. Balandier (1977) ale tento název ihned zavrhl, když upozornil, že na konci procesu antihegemonického vzdoru byl vždy opět sjednán pořádek. Navíc již dříve uvedl, že „největší podvod moci je rituální sebekritika, aby lépe a efektivněji posílila sama sebe“ (Balandier, 1967, s. 29). Scott patřil k těm antropologům, kteří citovali Gramsciho, aniž by rozlišoval gramsciovskou koncepci hegemonie od koncepce ideologie, domnívaje se, že Gramsci hovořil o kultuře tam, kde Marx hovořil o ekonomických vztazích (Ciavolella, 2013, s. 331).
- 162)** Pro urbánní antropologii je významná zejména jeho esej *Metropole a mentální život* z roku 1903 a dále *Cizinec (Der Fremde)* z roku 1908.
- 163)** Weberova stať *Die Stadt* byla poprvé publikována v roce 1921 v periodiku *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (47. Band) a následně se v roce 1924 stala součástí publikace *Wirtschaft und Gesellschaft* (srov. Weber, 1968).
- 164)** Odklon od představy *melting potu* reprezentuje celá řada zejména sociologických prací, z nichž jednou z nejznámějších je kniha *Beyond the Melting Pot* Nathana Glazera a Daniela P. Moynihana, která vyšla poprvé v roce 1963 a v rozšířeném vydání v roce 1970 (Glazer, Moynihan, 1963, 1970).
- 165)** O projektu podrobněji pojednáváme v úvodním článku v monotematickém čísle časopisu *Český lid* (Uherka, 2003).
- 166)** K jednotlivým projektům viz: *La carnet des Mots de la ville*, online; *Sus.div*, online; a *EastBordNet*, online.
- 167)** Detailněji je problematika popsána v pracích Uherka (1997, 1998).
- 168)** Např. práce vzniklé v *Center for Urban History, University of Leicester*.
- 169)** Na tomto principu je založen filmový i elektronický záznam a reprodukce pohyblivého obrazu dodnes.
- 170)** Způsob snímání tzv. rychloběžnými kamerami je dodnes používán k zachycení a zpomalení velmi rychlých pohybů, které jsou běžně nepostřehnutelné.
- 171)** Klasická filmová frekvence je 24 snímků za sekundu, pohyb, zachycený frekvencí 60 snímků za sekundu a promítnutý normální frekvencí je tedy zpomalený dvaapůlkrát, tedy na 40 % při zachování naprosté plynulosti reprodukováného pohybu.
- 172)** Instituce vyprojektovaná a zbudovaná Mareyem v letech 1880–1882, jejíž součástí byl otevřený ateliér s pevnou střechou, záznamový fotoaparát byl umístěn na vozíku a kolech a mohl sledovat a snímat v paralelní jízdě pohybujícího se člověka.
- 173)** To je blíže tomu, co v antickém Řecku původně znamenal pojem *aisthesis*, zkušenost smyslů (MacDougall, 2006, s. 98).
- 174)** Televizní diváci už natolik „nevěří“ prezentovaným událostem, že přímý přenos hořících mrakodrapů na Manhattanu

- a náraz druhého letadla 11. září považovaly tisíce diváků za zinscenovanou *reality show*, hru (srov. Jost, 2005).
- 175) Lacan klade uvědomění sebe sama, tedy vědomí vlastní subjektivity a s tím spojenou problematiku utváření vlastního „Já“, do období po 6. měsíci života dítěte a celý koncept složitých vztahů mezi „Já“ a ideálním „Já“ konceptualizuje situací prvního uvědomělého spatření svého obrazu v zrcadle, kdy si subjekt uvědomí prvotní rozštěpení Ega: to v zrcadle jsem já, ale zároveň to nejsem já, když jsem tady, před zrcadlem. Tento princip zásadním způsobem určuje i filmovou teorii, vysvětlující fungování filmu na principu identifikace a projekce, tedy ztotožňování vlastního ideálního „Já“ s filmovými postavami.
- 176) Vidím, tedy jsem viděn, tedy jsem. Výrok předpokládá pozorovatele situovaného uprostřed společnosti, nikoli izolovaného pozorovatele, uzavřeného v laboratoři a nahlížejícího na hemžení pod mikroskopem, a implikuje proces dívání se a z něj dovozeného myšlení jako výsledek interakcí.
- 177) Stroje jsou řízeny skrze intuitivně ovládaná grafická rozhraní, souřadnice a čísla navigačních přístrojů letadel ustupují obrazovkám *glass cockpitů*, připomínajících počítačové hry, výsledky vědeckého výzkumu jsou stále častěji převáděny do grafických modelů a vizualizací a samotný vědecký psaný text již jen obtížně udržuje svou hegemonii jediného přípustného vědeckého výstupu (Berger, 1972).
- 178) Výbor pro etnografický film, jehož zakladateli byli Jean Rouch, Enrico Fulchignoni, Marcel Griaule, André Leroi-Gourhan, Henry Langlois a Claude Lévi-Strauss.
- 179) Muzeum člověka, přední antropologická instituce.
- 180) Vlastní pozorování autora ve veřejných linkových autobusech napříč Čínou od Kunmingu po Šanghaj (2000) a v Kurdistánu, Irák (2009).
- 181) *CBS Broadcasting Inc.* – zkratka CBS je odvozena od původního názvu *Columbia Broadcasting System*.
- 182) V českém kontextu pozoruhodná shoda s názvem televizního kanálu, který získal licenci na základě projektu edukativní, vědecké a osvětové televize.
- 183) *Public Broadcasting Service* – televizní společnost.
- 184) Prezentace programů jedné z lokálních televizních stanic v Kanadě proběhla před několika lety v rámci Festivalu dokumentárních filmů v Jihlavě. Pořady byly vzpomínkami z dětství jednoho z účastníků, který ukazoval, na co se v televizi díval: kuchařské recepty, rady kutilů, ženské ruční práce, hudební produkce místních amatérských muzikantů. Obdobný komunitní projekt realizoval v letech 2007–2010 autor této kapitoly v rámci místní kabelové televize v Rokytnici nad Jizerou se studenty FAMU a obliba programu mezi místním obyvatelstvem přispěla k zapojení místních lidí do tvorby pořadů.
- 185) Srov. např. film *Cannibal Tours*, režie Dennis O'Rourke, 1988, popisující komerční turistickou „dobrodružnou“ výpravu západních bílých cestovatelů do vesnic etnicky bohaté povodí řeky Sepik v Papui-Nové Guineji, kde domorodci hrají role domnělých „lidožroutů“, aby uspokojili očekávání turistů a dosáhli ekonomického zisku. Podobně např. „etnoturistické“ zájezdy zaoceánských výletních lodí z USA a Kanady mezi Eskymáky na Dálném východě Ruské federace, nakonec i bohatě medializované tzv. „lidové“ zvyky v některých oblastech ČR.
- 186) Příklad Wampumových páسů irokézských indiánů In Šavelková (2011), nebo případy navrácení kosterních pozůstatků ze sbírek *Smithsonian Institution* kmenům, které o své předky zažádaly za účelem jejich důstojného pohřbení, viz např. *The New York Times* z 8. prosince 1987: „*It means something to the rest of the world to have us next to the elephants and the dinosaurs, things past and things not quite human*“, said Suzan Shown Harjo, executive director of the *National Congress of American Indians*“ (*Indians Seek Burial of Smithsonian Skeletons*, 1987, online).
- 187) V textu užíváme termínů noetika, gnoseologie a epistemologie, ač jsou v současné vědecké terminologii vnímány jako synonyma proto, abychom odlišili nuance významů původních řeckých slov *νωσις gnōsis*, *ἐπιστήμη epistēmē* a *νοήμα noēma*.
- 188) Kapitálka M je zde užita proto, že se jedná zároveň o název knihy Miroslava Petříčka *Myšlení obrazem*, 2009.
- 189) Protoumění označuje hypotetický předstevně mladopaleolitického umění, které v sobě již obsahuje neutilitární projevy, jimiž archaičtí hominidé „přesáhli naplňování praktických požadavků každodenního života“ (Oliva, 2009, s. 15).
- 190) Dále uváděno už jen „Kungové“.
- 191) Filozofické antropologii se věnujeme v rámci této publikace v samostatné kapitole.
- 192) *Dasein* je pojem užívaný Martinem Heideggerem, jehož významem je člověk. V německém jazykovém okruhu je odbornou veřejností běžně užíván.
- 193) O problémech spojených s objektivizací a validitou pojednááme více In Preissová Krejčí, 2013, s. 117–130.
- 194) K této problematice viz např. Budil (2001, s. 18).
- 195) Podrobně In Krátoška, Krejčí (2003). Koncept tohoto, dosud nepublikovaného, textu sloužil pro potřeby studentů Cyrilometodějské fakulty (dále CMTF) UP v Olomouci a vznikl ze soustavného dialogu jeho autorů (v té době vedoucího katedry antropologie a zdravotní pedagogie na Pedagogické fakultě UP doc. RNDr. Krátošky a studentky doktorského studia oboru Antropologie Mgr. Krejčí). Řada myšlenek v *Prolegomena pedagogické antropologie* odpovídá výše popsanému dialogu a byla buď přímo formována, nebo jejich vyjádření bylo inspirováno Josefem Krátoškou a posléze využito Andreou Krejčí při výuce pedagogické antropologie na CMTF UP v Olomouci v letech 2004–2008. Čest jeho památce.
- 196) Triadik je označení pro vědce, filozofa, který byl přesvědčen o trojlenosti některých celků, a tedy o tom, že dělením celku na tři části je možné poznávat a vytvářet skutečnost. Triadismem pak označujeme toto trojiční dělení. Triadici navazují zejména na Platonovy triády (trojiny) v jeho nauce, např. rozlišení tří složek duše, tří stavů ve státě apod. Trojina je tedy označení pro tři principy, které působí ve věcech nebo spoluvytvářejí problém, skutečnost, a vzájemně na sebe odkazují. Později byl triadismus uplatněn také v křesťanství, když se základní trojinou staly tři božské osoby. Srov. *Filosofický slovník*. 2. rozš. a oprav. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998, s. 418.
- 197) Jsouce původem Moravan, jazykem Čech, povoláním teolog, jak o sobě prohlašoval (poznámka autora).
- 198) Hermeneutika čili předrozumění/předporozumění předpokládá, že předem nějak víme o skutečnosti, jejíž součástí

jsme – jsme vsazeni do hermeneutické situace. Máme o ní nějaký předsudek.

- 199)** Z řeckého *dia*, tj. skrze, a *logos*, tj. slovo.
- 200)** Prvně jsme se touto problematikou zabývali v publikaci In Krejčí, 2002, nověji např. In Preissová Krejčí, Cichá, Gulo-
vá, 2012.
- 201)** Pro naše potřeby interpretujeme filozofa, který se ve své činnosti zaměřuje především na vedení výchovy a naplňování výchovných cílů u svých posluchačů, i ve společnosti, jako učitele.
- 202)** Jejich další charakteristickou vlastností je, že „ironizují klasický obraz člověka, jehož součástí je systematická filozofie, ironizují i úsilí o univerzální souměřitelnost v konečném slovníku. Neustále se zaobírají holistickou myšlenkou, že slova získávají svůj význam od jiných slov, a ne v důsledku svojí reprezentativnosti. Z toho vyplývá jejich další myšlenka, že totiž privilegovanost slovníků pochází od těch, kteří je používají a ne z jejich transparentnosti vzhledem na skutečnost“ (Rorty, 2000, s. 310).
- 203)** Původně jsme toto téma rozebrali a rámcově také vycházíme z publikace Preissová Krejčí (2006).
- 204)** Viz také úvod – koncepce integrální antropologie Karla Máchy a Josefa Wolfa, coby tzv. humanistické antropologie.
- 205)** Myšleno římský senát.

Martina Cichá a kolektiv
INTEGRÁLNÍ ANTROPOLOGIE

Vydal Stanislav Juhaňák – TRITON v Praze roku 2014
jako svou xxxx. publikaci.

Vydání 1.

Odpovědná redaktorka Marie Černá

Obálka Renata Brtnická

Sazba Věra Vyskočilová

Tisk

www.tridistri.cz

ISBN: