

KULTURA

LEOPOLD POSPÍŠIL, Department of Anthropology, Yale University, New Haven

Úvod

Na rozdíl od většiny příslušníků živočišné říše se člověk přizpůsobil velkému množství ekologických zón. Obydlet nejzazší sever, arktickou oblast, v níž se extrémní chlad střídá s obdobími horka v krátkém létě, kde většina jeho potravy se skládá z ulovené zvěře; jeho příbytek je vyráběn ze sněhových bloků nebo kůží, dopravu tvoří sáně tažené psy a oděv je vyroben z důmyslně šitých kožešin. Žije v tropickém deštném pralese a žíví se smíšenou rostlinnou a masitou potravou či je nomádem na horké poušti. Žije v bažině, kde může pěstovat kořenovou zeleninu, nebo se žíví rybami a škrobnatou moučkou ze ságové palmy. Je doma v tibetských velehorách nebo Andách, a také na korálových ostrovech na širém moři, kde někdy dokonce vybuodoval na korálovém útesu ostrov, na němž žije. Lidské přizpůsobení horku a chladu, vysokým a nízkým nadmořským výškám, vysoké vlhkosti a extrémnímu suchu je umožněno *kulturou*. Zatímco se zvířata přizpůsobila prostředí změnou svých těl - vyvinuly se jim dlouhé krky, aby dosáhla na listy stromů sloužících jim za potravu, nebo silné nohy, aby docílila rychlosti při útěku před dravci či při chytání kořisti, nebo jim narostla kožešina, aby je izolovala od chladu - člověk se přizpůsobil prostřednictvím vynálezů, jež mu dovolily dosáhnout vysokých stromů pomocí žebříků, docílit rychlosti na koni nebo v autě a přizpůsobit se chladu nošením oděvu a zahříváním se ohněm nebo elektrickou energií.

Po tisíciletí přemýšlel o svých úspěších a razil různé teorie, některé přijatelné, aby tyto schopnosti objasnil. V minulosti, kdy jeho myšlení bylo ovládáno náboženstvím, odpověď byla tato: duchové, bozi nebo jediný bůh-stvořitel vybavili člověka nadáním tvořit kulturu. V sekulárních dobách bylo vysvětlení obtížnější. Obvyčně se předpokládalo, že schopnost tvořit kulturu je obecnou vlastností lidstva. Ovšem předpokládalo se, že člověk se chová podle univerzálního přírodního zákona, který se týká celého lidstva a může být odhalen logickým myšlením. Odlišnost kultur byla považována za odchylku od všeobecné normy. V devatenáctém století se evolucionismus snažil objasnit rozdílnost kulturních typů tím, že je nahlížel jako projevy vývojových stupňů na stupnici všeobecné evoluční kulturní posloupnosti. Dříve však osmnácté a devatenácté století dalo rozličná vysvětlení. Velcí myslitelé, jako Montesquieu (1721, 1748), odmítli myšlenku jednotného celosvětového přírodního zákona a psychologické jednoty lidstva a rozpoznali opravdovou kulturní rozmanitost a relativismus. Von Savigny (1831), zakladatel historické právní školy, vysvětloval kulturní rozmanitost pojmem nazvaným *Volksgeist* - "duch národa". Každý *národ*, jako Němci, vyvinul svou vlastní kulturu a zvětčil ji částečně učením a částečně dědictvím. Tak se předpokládalo, že dítě zdědí organicky založenou osobnost a inklinaci k tvorbě vyšší či nižší kultury, podle okolností. Předpokládalo se, že zvláštnostem kultury se naučí. Ukázalo se, že představa "ducha národa", třebaže byla v podstatě filozofická a nevinná, má hluboké a netušené politické souvislosti. Stala se intelektuální základnou rasismu a jedním z pilířů nacistické doktríny (jak je vyjádřeno v *Mythus der zwanzigsten Jahrhunderts* od Alfreda Rosenberga a v knize *Mein Kampf* od Adolfa Hitlera), jež stála lidstvo milióny životů. Je třeba dát za pravdu antropologům devatenáctého a počátku dvacátého století, kteří jasně, na empirických základech, odlišili rasu od kultury a ukázali, že *celá kultura je osvojována* během lidského života, že například osiřelé dítě nordického nacisty, jestliže je vychováváno ve francouzské rodině, se může stát pravým Francouzem s lidskou křesťanskou morálkou. Proto rasa a kultura mají dva odlišné původy a nemohou se směšovat dohromady. Lidé různých ras se mohou podílet na stejné kultuře (jako ve Spojených státech, částech bývalého Sovětského svazu,

částech Latinské Ameriky atd.) nebo naopak členové stejné rasové skupiny mohou mít radikálně odlišné kultury (např. Inkové a Chívarové, Tutsiové a Kikujové, Aztékové a Tarahumárové).

Všechny kulturní prvky se tedy učí, nikoli dědí. Můžeme se nyní zeptat: Sestává kultura z veškerého chování a idejí, jímž se učí? Lidově mluvíme o "kulturních lidech" a Evropané z kontinentu vyhradili slovo *kultura* umění, literatuře a humánním typům filozofie. Není divu, že Hermann Göring, nacista číslo dvě, se rozzuřil, když se někdo zmínil o kultuře, a prohlásoval: "*Kdykoli slyším slovo 'kultura', sahám po revolveru.*" Proto v tomto smyslu slova byli nacisté "nekulturní lidé" v očích drtivé většiny Evropanů. Antropologické chápání kultury je odlišné od tohoto úzkého významu. Pro antropologa jsou částí kultury všichni, kdo se naučili a uchovávají chování a ideje. Proto nacisté byli typizováni svým druhem kultury, ať to Göring chtěl či nikoli. Nejen umění a věda, literatura a filozofie, ale také běžné záležitosti jako výchova k úpravě zevnějšku, způsoby urážky, termíny příbuzenství a sexuální chování jsou součástí kultury.

Musíme odlišovat kulturu v antropologickém smyslu od lidového chápání "vytříbeného chování a myšlení", a musíme také stavět proti sobě *lidskou kulturu* všeobecně a *kulturu jednotlivé společnosti*. Když evolucionisté mluví o kultuře, obvykle mají na mysli první univerzalistické chápání, zatímco etnologové se zabývají druhým specifickým smyslem slova. V následující kapitole o vývoji člověka se budeme nejdříve zabývat *lidskou kulturou*; ve zbývajících částech budou v centru našeho zájmu kultury jednotlivých lidských společností.

Kultura jako vlastnictví jednotlivé společnosti se nutně projevuje v chování a myšlení určitých jednotlivců - členů oné společnosti. Avšak mnoho vědců, někteří v minulosti a jiní v současnosti, argumentují a argumentuje tím, že kultura není pouze souhrn chování a idejí jednotlivců, nýbrž že kultura je nad individuálními projevy - že je to abstrakce. Jednotlivci konají a myslí podle toho, jak byla do nich kultura vložena. Je to soubor pravidel a idejí, jímž se učíme a které existují v mysli lidí; proto kultura nemůže být přímo pozorována. Kromě toho nemohla být vložena pouze do jedné mysli, nýbrž do myslí mnoha jednotlivců - je to sdílená abstrakce, jak by tvrdil Ward Goodenough nebo Ralph Linton. Jiní antropologové (např. Geertz) jdou dále a tvrdí, že systém kulturních významů je majetkem společnosti jako celku, že to je veřejný a kolektivní symbolický systém a tak přesahuje mysl jednotlivce. Pro Alfreda Kroebera, který byl ovlivněn velkým francouzským sociologem Émilem Durkheimem, byla kultura v tomto smyslu superorganickou. Jinými slovy, on a někteří další vědci ji nahlíželi jako sociální síly mimo jednotlivce, a v důsledku toho by studium chování jednotlivců vůbec neosvětilo předmět kultury. Tvrdilo se, že každé dítě se rodí do společnosti, v níž kultura již existuje a musí se jí proto pouze naučit.

Oponenti tohoto postoje kritizovali oddělení kultury od jednotlivce. Zdůrazňovali, že kultura není "zvíře", bytost existující ve své výlučnosti. Vskutku, vše z čeho kultura pochází, musí být, volně řečeno, uloženo v myslích jednotlivců. Zejména Linton argumentoval tím, že zkoumání musí začít od jednotlivce, že oddělení kultury a jednotlivce je neempirické a proto i nevědecké. Kromě toho kultura není sdílena ve své úplnosti každým členem společnosti. Dokonce i v relativně jednoduché tlupové společnosti, jako u Eskymáků, někteří členové mohou mít vědomosti o náboženství a šamanistických úkonech a být chudými lovci a znát málo o kmenové politice, zatímco jiní mohou být zkušenými řemeslníky nebo politickými vůdci, kteří však nevědí nic o nadpřirozenu. Proto eskymácká kultura je jakýmsi konglomerátem jejich obecných a specializovaných znalostí.

I v oblastech sdílených individuálních významů dovednosti a zkušenosti jednotlivců nejsou přesně stejné. Tedy kultura je nutně pouhým společným jmenovatelem těchto individuálních projevů - generalizací. Může být přesně popsána, když se určí způsob různých chování a kulturních idejí. To může být provedeno pomocí klasifikace pozorovaných chování a idejí do specifických kategorií a zaznamenání jejich individuálních projevů buď v tabulce nebo v grafu, čímž se získá rozložení četností různých principů chování nebo idejí. Na grafu můžeme na vodorovné ose znázornit celou škálu typů chování a jejich odpovídající četnosti na svislé ose. Takto můžeme obdržet křivku rozložení četností různých typů individuálního chování a idejí, křivku, jež by obvykle měla být zvonovitá nebo parabola. Nejvyšší bod této křivky (nejvyšší četnost specifické třídy chování nebo vyjádřených idejí) představuje způsob. Například můžeme zaznamenat na vodorovnou osu rozdílné velikosti individuálně vlastně-

ných zemědělských pozemků v evropských vesnicích a na svistou osu počet hospodářství specifické velikosti. Nejčtenější velikost bude způsob držby půdy pro danou vesnici.

Jiný problém s definicí kultury se týká jejího rozsahu: Měli bychom ho omezit na ideje, které ovládají životy a chování lidí, nebo bychom měli být čistými empiristy a soustředit se výhradně na patrné chování? Nebo bychom snad měli být eklektičtější a zahrnout obojí jako dvě různé, avšak integrální součásti lidské kultury? Goodenough se důrazně přiklání k první alternativě. Kultura je pro něj naučený systém významů - souhrn znalostí "*kritériu pro rozhodování, co je, kritériu pro rozhodování, co může být, kritériu pro rozhodování, jaký má kdo na ni názor, kritériu pro rozhodování, co s ní dělat, a kritériu pro rozhodování, jak k ní přistupovat*" (1963, s. 248-259). Pro Goodenougha kultura nejsou vzory chování, nýbrž vzory pro chování. Existuje rozdíl mezi pozorovatelným neúmyslným pohybem a smysluplným gestem, ačkoli oba ve svém behavioristickém výrazu mohou být identické. To co je antropologicky významné, je sdílený význam. Proto kultura, v tomto smyslu, je poznávací systém složený z toho, co Paul Bohannan nazývá lidové představy (*folk concepts*). Ty říkají členům společnosti, jak se chovat a proč se chovat určitým způsobem; vysvětluje to realitu a záměry světa. Antropolog pak abstrahuje od chování a idejí lidí, sdílených mu prostřednictvím řeči, toho lidového pohledu na svět, ukrytého za empiricky pozorovatelnou fasádou. Je to skoro jako by antropolog byl s to vstoupit do mysli studovaných lidí a vylíčit nám jejich myšlení a přijímání reality. Mnoho antropologů, kteří šli touto poznávací cestou, umožnilo pochopení a precizní formální analýzy částí jimi studovaného světa lidí. Byly to obvykle popisy (ve smyslu lidových taxonomií, komponentních analýz, analýz redukčních pravidel atd.) přesně vymezených oblastí jako terminologie příbuzenských vztahů, chování mezi příbuznými, pohled na nemoce, barvy, formy půdy a jejich klasifikace atd. (viz zejména Conklin 1955, 1962, Frake 1961, Lounsbury 1964, 1965).

Jako mnoho jiných teorií i poznávací přístup se nevyhnul kritice. Bylo zdůrazňováno, že je nebezpečné používat nekriticky, téměř jako všelék, modely z lingvistiky a aplikovat je na všechny aspekty kultury. Kódování významů v lidských myslích má organizaci odlišnou od organizace kódování jazyka.

Jiná kritika přichází od skupiny vědců, kteří se na antropologii dívají jako na behavioristickou vědu a kteří kulturu považují primárně za souhrn všeho chování, jež se učí. Tak se studují pozorovatelné a objektivně měřitelné jevy a nechávají stranou spekulace o poznání lidí, které jsou často subjektivní. Ve studiích o kultuře jako dynamickém jevu historické zprávy popisují chování spíše než procesy myšlení a mentální kategorie jednotlivých lidí. Ovšem archeologové jdou tak daleko, že rozšiřují termín kultura i na výsledky chování, jako je materiální kultura (např. stavby a artefakty). Ve skutečnosti je to předmět jejich studia a objekt jejich interpretace. Kdyby kultura (tak probíhá uvažování) byla omezena na myšlení jednotlivců, pak by většina jejich díla měla málo společného s "kulturní antropologií", za jejíž součást je jejich disciplína považována.

Na základě předchozí diskuse by snad bylo účelné definovat kulturu široce, aby zahrnula jak jevy týkající se idejí, tak týkající se chování. Když jsme v tomto bodě dospěli k rozhodnutí, stojíme před dalším problémem - problémem kulturní relativity. Když začínáme studovat etnologii, brzy na nás učiní silný dojem velká rozmanitost lidských vyznání, chování a filozofií. Co je v jedné kultuře považováno za neetické nebo dokonce ohavný zločin, v jiné může být považováno za přiměřené nebo dokonce preferované chování. Kanibalismus, zabíjení novorozenců, euthanasie, otroctví a lov lebek se nám mohou jevit jako nesnesitelné činy brutality. Avšak pro některé Papuánce je všechno kromě euthanasie a otroctví vhodné. Zabíjení nepřátel a nechávání jejich těl zetlít jim není příliš srozumitelné - ovšem moderní válku považují za lehkovážné a nikoli nezbytné vraždění. Zatímco mnohým z nás se poprava zločince jeví jako neobyčejná a brutální a vězení jako přijatelný, vsuktu zcela humánní trest, pro papuánského Kapaukua, který si velmi cení své individuální svobody, se věznění jeví jako jedna z největších krutostí, již se může člověk dopustit vůči jinému, zatímco smrt zastřením je přijatelný a někdy nutný trest za zločin. Podobně Eskymák považuje zabití starého a nemohoucího rodiče na jeho žádost za svou synovskou povinnost, zatímco my a Kapaukuové bychom se na takové chování dívali s hrůzou. Vraždění milionů politických oponentů a příslušníků menšin (Židů, Cikánů, Kambodžanů, Čechů a ruských rolníků) v nacistických a komunistických zemích a v koncentračních táborech je považováno některými lidmi na Západě za politicky

nutnou součást "revoluce", zatímco jiná část té samé civilizace, s křesťansko-židovskou subkulturou, se třese při pomýšlení na masové spalování v plynových pecích, střílení a umírání hlady, lhostejno z jakého vznešeného důvodu. Tak každá kultura má svůj jedinečný soubor hodnot a významů a svůj vlastní svět představ a pojmů. Antropolog, který vynáší hodnotový soud založený pouze na odsouzeních odvozených z jeho vlastní kultury, sklouzává k etnocentrickému myšlení. Ovšem i speciální analýzy ve smyslu západních představ mohou být považovány za etnocentrické. Etnolog musí především pochopit domorodou kulturu, a podat o ní zprávu, ve smyslu pojmů a kategorií samotných zkoumaných lidí. To neznamená, že kultury nemohou být studovány komparativně a že nemůžeme generalizovat. Ačkoli několik málo antropologů inklinuje k solipsismu a analyzuje kulturu pouze ve smyslu jejich pojmů a kategorií, většina se snaží srovnávat a generalizovat, čímž vytvářejí vědu mnoha etnografických popisů. Činí tak prostřednictvím toho, co Bohannan nazývá analytické pojmy. Tak se antropolog snaží nejprve vylíčit jedinečnost jím studované kultury ve smyslu jejího vlastního pojmového schématu a postavit ji do protikladu ke všem kulturním entitám, a pak provádí srovnání, přičemž kultury znovu dává dohromady a ukazuje jejich podobnosti a rozdíly v obecné, analytické pojmové perspektivě. Konečným výsledkem jsou generalizace struktury, funkce a změny kultur. Ovšem, lze generalizovat, protože kultury mají mnoho společných rysů vzhledem k univerzálním lidským biologickým sklonům dlouhotrvající závislosti na rodičích v útlém věku, dětství, dospělosti, vybírání životního partnera, senilitě a smrti. Všechno to má za následek řadu omezených možností pro lidské myšlení a chování, a také pro existenci univerzálních vědeckých generalizací aplikovatelných na všechny.

Hledání vědeckých "zákonů" ovládajících lidské kultury probíhalo v několika různých směrech. Malinowski se pokusil z lidských biologických sklonů odvodit psychologické potřeby, kolem nichž se vyvinuly kulturní instituce, aby je uspokojily (1944). Levi-Strauss navrhl strukturální analýzu, zatímco Britové, následující Radcliffa-Browna, zdůrazňovali funkcionální přístup. Murdock, Child, Whiting, Textor a další používali mezikulturní soubory informací, jež obsahují rozsáhlý etnografický materiál z mnoha kultur světa, a pokusili se za pomoci statistiky generalizovat poznatky o člověku a jeho kulturách a nalézt příčinná spojení mezi specifickými kulturními rysy.

Pojem kultura

Dosud jsme viděli, že kultuře se učí a že je tak oddělena od biologické dědičnosti a rasy. Probírali jsme rovněž vztah jednotlivce a kultury a ukázali jsme, že kultura je abstrakcí. Zatímco někteří autoři dávají přednost tomu, že oddělují kulturu od jednotlivce, jiní tvrdí, že kulturní abstrakce se musí vyvodit z jednotlivých idejí a chování, že kultura neexistuje jako síla nezávislá na jednotlivých členech společnosti. Pokud jde o její povahu, antropologové s tím nesouhlasí. Někteří argumentují ve prospěch abstrakcí z chování jednotlivců; jiní šli za tyto projevy, pohlížejí na kulturu jako na ideje, systém významů, jež člověk dává své povaze a sociálnímu prostředí - svým aktivitám, přáním, obavám, postojům a potřebám - a svým odpovědím na ně. Ještě další rozšířili pojem na výsledky chování, jako je "materiální kultura", a zdůrazňují, že archeologové také studují kultury výzkumem artefaktů a staveb minulých staletí a tisíciletí a neuchylují se k lidskému chování, natož idejím. Konečně naše diskuse nás vedla k polemice mezi solipsisty a univerzalisty o problému relativity kultury a jejího pochoopení jako předmětu korektních vědeckých informací. V tomto bodě musíme stanovit definici pojmu kultura, abychom umožnili smysluplnou diskusi. Navrhují přijmout modifikaci Lintonyovy definice z heuristických důvodů, avšak netvrdím, že je jediná správná. Je docela obsažná, nevynechává žádnou část soustavy antropologické orientace a zahrnuje soubor termínů, které zastupují podstatné rysy toho, co se nazývá kultura. Podle ní **kultura může být definována jako stále se měnící konfigurace naučeného chování a výsledků chování, stejně jako idejí a postojů, jejichž skladební prvky jsou sdíleny a předávány z generace na generaci členy jednotlivé společnosti.** Budeme pojednávat o nápadných rysech a problémech spjatých s pojmem kultura, přičemž se budeme snažit osvětlit významy jednotlivých termínů použitých v této definici.

Společnost. V této definici kultury začneme posledním pojmem v ní - společností. Od dob Durkheima se mnoho vědců ve společenských vědách, v západní tradici, dichotomizovalo mezi společností a kulturou. Kupodivu společnost (někdy nazývaná jeho následovníky sociální strukturou) nechápali jako úhrn lidí sdílejících kulturu a spojených navzájem sítí společenských vztahů, nýbrž spíše jako skutečná síť společenských vztahů samých (viz Geertz 1957). Durkheim je považoval za kolektivní reprezentace a prohlášoval, že nesmíme mít mysl posedlou jednotlivci, abychom je pochopili. Jejich studium by mělo být ponecháno psychologům. Sociologové by si naopak měli představovat společnost jako soubor vztahů mezi sociálně definovanými "osobami" - abstraktními herci hrajícími tváří v tvář sobě. Role na druhé straně je definována jako soubor práv a povinností, pokud jde o speciální vztahy, jako soubor vyhlídek do budoucna (Nadel 1970, Bohannan 1963, s. 26-27). Tak dospělý muž může hrát roli otce - roli, která je definována balíkem povinností (zajistit dítěti podporu, vzdělání, všeobecnou péči a citové zázemí), za něž vyžaduje určitá práva a vyhlídky do budoucna (respektování od dítěte, lásku a poslušnost a snad i podporu ve stáří a nemohoucnosti). Dítě jako herec hraje svou roli s určitými právy a povinnostmi. Otec a syn v tomto kontextu společnosti a společenských vztahů nejsou samozřejmě skutečnými jednotlivci, nýbrž abstraktními společenskými entitami, které zaujímají polohu - společenské postavení v sociální síti. Společenské postavení a role jsou aspekty téhož balíku povinností a práv - první je polohový, druhý dynamický. **Svazek mezi dvěma abstraktními herci (osobami), z nichž jeden působí na chování druhého, vytváří podstatu společenských vztahů.**

Je zřejmé, že jednotlivec hraje mnoho rolí ve svém životě, jež se v průběhu doby střídají (nejprve dítě, pak otec, dědeček atd.) nebo jsou hrány současně (muž může být otcem, manželem, bratrem, učitelem, zaměstnancem, vedoucím, akademikem, autorem atd.) podle jednotlivé situace. Soubor osob (rolí hraných abstraktním hercem), sloučených v jednotlivci, Nadel nazývá "společenskou osobností" (*social personality*; 1970, s. 70). Všechny tyto pojmy se týkají abstrakce. V tomto kontextu otec není skutečným mužem, nýbrž osobou mající sociální postavení, polohu, již mohou zaujmout skuteční jednotlivci, kteří, jako herci, hrají sociálně determinovanou roli. Tak vědci této sociálně-deterministické pozice odmítají myšlenku, že jednotlivec může být jednotkou společnosti: "představa, že společnost je sbírka jednotlivců" je Bohannanem nazývána "rouhání". Takový postoj podle jeho pocitu vede k "organické metafoře společnosti" - společnost se stává chimérou, organismem - postavou (*Gestalt*; 1963, s. 26). Samozřejmě organická metafora je ve skutečnosti používána mnoha zastánci oddělení jednotlivce od společnosti. Durkheim sám srovnával společnost s organismem a dokonce nazýval jeden typ solidarity, jež stmeluje vyspělou společnost s rozvinutou délbou práce, "organickou", když ji srovnával s vyšším živočichem - savcem, s jeho rozmanitými a vzájemně závislými orgány.

Někdo se může nyní zeptat, jak durkheimovští učenci rozlišují mezi společností a kulturou a jak jsou tyto pojmy ve vzájemném vztahu. Bohannan např. odpovídá na tuto otázku následujícím způsobem. Kultura a společnost (společenské vztahy) jsou neoddelitelné; jako oddělené entity nezávisle jedna na druhé neexistují - jsou dvěma aspekty téže věci. Mohou být srovnávány analogicky s elektrickým napětím a odporem. Zatímco napětí se měří ve voltech ["1 volt je elektrické napětí mezi konci vodiče, do něhož stálý elektrický proud 1 ampéru dodává výkon 1 wattu"; *Encyklopedický slovník*, Praha 1993, s. 1195 - *upraveno překl.*], elektrický odpor je vyjádřen v ohmech ["1 ohm je elektrický odpor vodiče, ve kterém stálé elektrické napětí 1 voltu mezi konci vodiče vyvolá proud 1 ampéru, nepůsobí-li ve vodiči elektromotorické napětí"; *tamtéž*, s. 772 - *upraveno překl.*]. Zatímco společenské vztahy jsou útkem společnosti, prostředkem, v němž jsou vyjádřeny (techniky a ideje) je kultura (Bohannan 1963, s. 16). Tak je společnost (nebo společenská struktura) pojímána jako strukturální aspekt téže věci, jejímž obsahem je kultura. Avšak jestliže je tomu tak, co je onou záhadnou "touž věcí", jejímiž aspekty jsou společenská struktura a kulturní obsah? Je-li kultura pouze prostředkem, obsahem, znamená to, že nemá strukturu? Protože to by již byla společnost! Společnost či struktura společenské organizace a kultura jsou obsahem čeho? Co je v uvedeně analogii ekvivalentem elektriny? A konečně, je ta analogie správná? Co získáme, když oddělíme kulturu od společenských vztahů, jestliže o nich nemůžeme hovořit bez kultury? Zdá se, že bude prospěšné se přidržet americké tradice, zejména té zastávané Ralphem Lintonem. Společnost by neměla být oddělována od jednotlivce, protože oddělení vytváří velké problé-

my. Jak bychom měli vysvětlit změnu kultury, když ne na solidní psychologické bázi - výčetem činností jednotlivců? Zahrneme-li jednotlivce do naší představy, vyhneme se organické chiméře společnosti prosté lidí a zavádějící představě "sociální rovnováhy" - označení, že společnost či kultura mohou být nehybné a perfektně integrované. Tudíž **společnost je zde nahližena jako souhrn lidí (jednotlivců) spojených sítí sociálních vztahů, souhrn, jenž sdílí společnou kulturu.**

Učení se. Učení se je, jak se zdá, ústředním pojmem každé antropologické definice kultury. Jak jsme se již zmínili, velkým výdobytkem antropologie devatenáctého století bylo oddělení rasy od kultury na základě rozdílu mezi dědičností a učením se. Kultura je naučené chování, ideje a postoje. Učení se se objevuje po celý lidský život. Když si dítě osvojí kulturu svých rodičů, tento proces se nazývá přizpůsobení kultuře (či společnosti). Skládá se z dětského napodobování chování rodičů a jiných lidí (jež se podle Bohannana nazývá "návykovost" [habitation], 1963, s. 18) a systematického cíleného vzdělávání řízeného rodiči, ostatními příbuznými nebo vzdělávacími institucemi. Děti se rodí s biologicky danými sklony a chováním - nazýváme je instinkty. Nezletilé dítě je v podstatě nekulturní (později se napřimující) primát, který si pouze procesem učení osvojuje kulturu a tak se stává skutečným člověkem. Jako živočich je dítě například lačné žít se jídlem, avšak je to kultura, jež ho učí být lačným po některých jídlech a odmítat jiné, někdy dokonce lepší zdroje potravy. Tak bychom pravděpodobně nejedli hady, výborný a spolehlivý zdroj proteinu, ale mohli bychom konzumovat vepřové, které může v sobě chovat množství nebezpečných parazitů. Kapaukuové mají rádi maso hroznýše, avšak odmítají med, zatímco včely a jejich larvy jedí! Naše kultura nás nejen učí, co jíst, ale také, jak to připravovat, a kde, kdy a jak to jíst. Tak naše biologické sklony jsou přeměněny na kulturně definované potřeby a touhy. Rodíme se s různým biologickým vybavením, avšak existují rovněž sjednocující genetické rysy náležející našemu druhu. Podobně si kulturu osvojujeme různými způsoby. Někteří rodiče pečují o děti a jiní ne; někteří z nás dosáhnou dobrého akademického vzdělání, jiní navštěvují obchodní školy a někteří odstupují od studia. Jinými slovy, individuální kulturní zkušenost je různá. Záměrně si rozdělujeme práci a specifické úkoly mezi sebe a specializujeme se na některé činnosti, zatímco si poměrně nevšímáme ostatních. Učení se sjednocuje lidi do jednotlivých kultur, které kladou hranice jednotlivým změnám v chování a idejích. Podobně kulturní instituce a zkušenosti utvářejí dětské osobnosti a definují rozsah jejich vědomostí, emocí, motivací a přání. Standardizovaná kulturní zkušenost dělá z jednotlivce Američana, Němce, Kapaukuu nebo Čejenu. Během procesu přizpůsobování kultuře je jednatel přeměňován částečně v "osobnost jeho kultury", o níž budeme mluvit, až se budeme zabývat "výsledky" chování.

Před nedávnem západní dogmatické mínění zastávalo názor, že pouze člověk vynalezl specifické techniky a chování, artefakty a nástroje, zatímco zvířata se chovají v podstatě podle biologicky zděděných instinktů. Věřilo se, že lev je například jaksi biologicky vybaven zkušeností zabíjet antilopy nebo zebry a instinktivně se vyhne takovým nebezpečím, jako jsou jedovatí hadi. Avšak nedávné zkušenosti ukázaly, že lvi se učí lovit, stejně jako člověk. Lev držení od mládí v zajetí ve východní Africe a vypuštěný do divočiny jako dospělý nemohl přežít za pomoci svého biologického vybavení. Při pokusu získat potravu byl nabrán buhelem. Částečně oslaben, pokusil se sežrat dikobraza, který znamenal konečnou pohromu. Jeho život byl zachráněn pouze proto, že byl nalezen svým bývalým majitelem. Lev potřeboval důkladné vzdělání v lovu a výběru potravy, což mu mohli zajistit pouze lvi. Jsme neustále svědky "akulturace" zvířat na pronikající civilizaci. Ve škole jsme se učili, že středoevropský kos černý je přirozeně plachý pták, který žije pouze v hlubokých lesích. To možná byla pravda, když autor psal náš text, avšak když jsem se o tom učil, několik kosů se pralo na mém parapetu o drobký.

Při hodinách antropologie jsme se učili, že zvířata nevynalézají, předpokládalo se, že je to výsadou člověka. Ve skutečnosti se zvířata nejen učí, ale z nutnosti inovují jako člověk a předávají své vynálezy potomstvu a příslušníkům svého druhu. Výzkum Sherry Washburnové a Irvana De Vora ukázal, že tlupy paviánů vynalezly svou vokalizaci a symboliku a učí jí své potomky. Tudíž různé tlupy stejného druhu používají různé systémy významových zvuků stejně, jako člověk mluví německy, anglicky, česky apod. Některé jednoduché vynálezy zvířat se často stávají velmi účinnými. Někteří australští koně vynalezli nový způsob

pastvy, jež vyřešil problém, jak se chránit před mouchami, které bodaly zvířata do hlav, kam je jejich ocas nemohly zasáhnout. Koně se prostě naskládali po dvojicích, hlavu k ocasu. Tak koňův ocas nejen odháněl mouchy z jeho zad, ale také od hlavy jeho pasoucího se druha. Tento vynález se rozšířil po celé Austrálii a objevil se v Kentucky s dovozem australských koní. V jiném dokumentovaném případě britští špačkové z okolí Coventry objevili, jak otevřít láhve s mlékem uzavřené kartónovým víčkem a dostat se ke smetaně dříve, než láhve budou ráno vyzvednuty z verandy. Zvyk se rozšířil v anglických končinách a přinutil mlékárenský průmysl změnit uzávěry láhví. Prostý zvířecí vynálezce byl identifikován a vyfotografován ve starém časopise *Life*: jehně ve Vermontu vynalezlo způsob, jak vyřešit problém s odpočinkem, když je na zemi snřh. Vylezlo na záda své ležící mámě. Opět se zvyk rozšířil na ostatní ovce z okolních pastvin.

Jiný předsudek starých časů tvrdil, že člověk je jediným výrobcem nástrojů mezi všemi živočichy (srv. Oakley, 1950). Sociální primatologové přišli na to, že šimpanzi používají stěbla k sání vody, třisky upravené svými zuby k vytažení termitů z termitíšť a kameny k drcení některých potravin. Proto můžeme uzavřít, že i když je učení se a vynalézání aktivitou prvořadě důležitosti pro člověka, není v žádném případě omezeno na jeho druh.

Sdílení. Pojednáváli jsme o tom, jak se kultuře učí a že učební zkušenost jednotlivců se liší, takže jejich znalost kultury není uniformní. Jednotlivci se specializují na své vzdělávání a práci, a tak záměrně zvyšují své znalosti v jedné či několika oblastech kulturního inventáře, přičemž nutně zanedbávají ostatní. Proto praxe některých raných antropologů používat pouze jednoho nebo několika málo "skvělých" informantů, aby se dověděli všechno o jejich kultuře, byla chybná. Ačkoli mnohé z kultury může být duchovním vlastnictvím všech členů společnosti, je zřejmé, že kulturní zvláštnosti jsou sdíleny na různých stupních. Ty, jež jsou vlastní všem členům společnosti, se nazývají *kulturní univerzálie*, avšak to by nemělo znamenat, že jsou univerzální pro celé lidstvo. Jako příklad můžeme uvést několik univerzálií či obecných rysů u Kapauků na Nové Guineji - všichni jedí taková jídla jako sladké brambory, cukrovou třtinu, taro, banány, vepřové a raky. Muži a ženy jsou stydliví a přikrývají si pohlavní orgány, ačkoli se nestydí za hýždě, ňadra a šourek. Všichni tyto lidé mají základní znalost svého jazyka a individualistický pohled na jejich sociální a přírodní svět. Všichni věří v zákaz incestu; v manželství jako jediný legitimní svazek mezi mužem a ženou za účelem plození dětí; ve správnost poslušnosti v mužské linii; v neformální politické vůdcovství bohatých, avšak šlechtitných jednotlivců. Jsou však věci, které sdílí pouze podskupiny či určité kategorie Kapauků. Ačkoli kulturní obecný rys stanoví, že pohlavní orgány mají být přikryty, pouze muži používají *koteka*, hlazenou oranžovou dýni, jako pouzdro na penis, jež se přidržuje pomocí pásku; ženy používají *moge*, bederní roušku vyrobenou z pramenů provázků připevněných na pásu, která prochází mezi stehny a je zastrčena vzadu pod pás. Pouze muži válčí, vyrábějí luky a šípy, porážejí stromy kamennými sekerami, stávají se politickými vůdci a "soudci", kteří rozhodují pře; pouze ženy pečují o děti a selátka, sbírají žábý, chytají raky do velkých sítí, pěstují sladké brambory a řídí kanoe. Kapaučtí šamani znají magii a náboženství, zatímco *tonowi*, neformální bohatí náčelníci, jsou odborníky na politiku a hospodářství. Kulturní prvky sdílené pouze určitými lidmi ve společnosti (ženami, šamani, staviteli kanof atd.) se nazývají *charakteristický rys*. Tak v naší kultuře katolické náboženství, vojenská služba, znalost lékařství či tesařiny, nebo používání zvláštního žargonu jsou příklady našich kulturních charakteristických rysů. Nakonec kultura obvykle dovoluje jednotlivci výběr z několika možností vlastního chování či myšlení. Proto Kapauku v souladu s jedním z jeho kulturních obecných rysů musí zakrývat své pohlavní orgány a pokud je mužem, musí používat pouzdro na penis. Avšak má výběr z několika alternativ: může si vybrat tykve různé délky a ozdobit je roztodivnými zátkami se stromečky srsti různých druhů klokanů připevněnými na jejich horním konci. Může je také nechat nezdobené. Pokusil jsem se zvětšit počet těchto alternativ o přivěšení květin na některé otvory, což vyvolalo velké veselí, avšak nebylo to všeobecně přijato.

Nakonec, kolik jednotlivců musí sdílet nějaký kulturní prvek, aby ho učinili součástí své kultury? Samozřejmě, a podle naší definice, představa, která není sdílena několika jednotlivci, které se neučí nikdo jiný a jež je majetkem pouze jejího vynálezce, se nemůže nazývat kulturní. Je to majetek pouze jednoho člověka a jako takový je považován za individuální charakte-

ristickou zvláštnost. Stále však zůstává otázkou, kolik jednotlivců musí přijmout nějaký prvek, aby ho učinili kulturním. Tři či deset? Nebo musí sdílet znalost nějakého prvku určité procento členů společnosti? Abychom nebyli předpojatí a přesto sledovali do písmene naši definici kultury, připustili jsme, že i když pouze dva jednotlivci sdílejí nějakou znalost či chování, stává se "kulturní". Je tomu tak, protože tomu určitému kulturnímu prvku se jeden z nich naučil a společný jmenovatel může být abstrahován z variant používaných oběma jednotlivci. Samozřejmě, kulturní prvek sdílený pouze dvěma lidmi nemá velké sociální důsledky, avšak logicky patří k prvkům sdíleným mnoha lidmi spíše, než aby byl autoritářsky prohlášen za nekulturní. Tak je kultura abstrakcí ve smyslu, že její komponenty obsahují společné rysy abstrahované z rozdílného individuálního chování, představ a postojů.

Chování, představy a postoje jsou hlavní látkové složky kultury. Zatímco chování je navenek zjevná aktivita jednotlivce, jež sestává nejen s tělesného pohybu, ale také z řeči a výrazů obličeje, představy jsou jednotkami myšlení. Chování je přímo pozorovatelné a může být popsáno, avšak představy mohou být sdělovány pouze nepřímou prostřednictvím chování. Tak antropologové mohou snadno identifikovat chování, zatímco je těžší objektivně určit představy. Nicméně představy jsou zjevné v tom smyslu, že členové společnosti si jich jsou vědomi a mohou je vyjadřovat prostřednictvím chování - obvykle řečí. Aby zaznamenal chování, musí antropolog fungovat jako pozorovatel, často jako "zúčastněný pozorovatel", který se účastní života svých subjektů a pořizuje poznámky o tom, co pozoruje svými smysly. Může své poznámky rovněž rozmnožit o zjevné, přímo patrné údaje o chování za použití filmování a magnetofonu. Avšak, aby se dostal do představ lidí, musí badatel při terénním výzkumu interviewovat informátory. Tak, přísně vzato, chování musí být pozorováno přímo a nemůže být zajištěno informátory. Popisy "chování lidí", vytažené z interview, jsou ve skutečnosti pouze představami informátorů o jejich chování. Nazývat tyto informace "chováním" je značně nesprávné a také vážně zavádějící, protože to, co lidé říkají, že dělají, a to, co skutečně dělají, je často velmi rozdílné. Od informátorů můžeme získat pouze ideovou část kultury; její protějšek, týkající se chování, může být zajištěn vědecky přesně pouze přímým pozorováním. Je zajímavé poznamenat, že kdyby antropolog předložil jako důkaz předpokládané chování získané nepřímou od informátorů u západního soudního dvora, nic z toho by nebylo připuštěno jako soudní důkaz, protože se jedná o „svědectví z doslechu“. Soudní dvory nepochybně mají vyšší standardy pro objektivní pravdu než někteří vědci ve společenských vědách.

Postoje jsou kulturními jevy, které se liší radikálně od chování a idejí. Jak chování, tak představy jsou zjevné v tom smyslu, že chování může být přímo pozorováno a představy mohou být sděleny informátory; postoje jsou skrytými odpověďmi na zjevné podněty (chování) - lidé, kteří je mají, si je neuvědomují. Můžeme pozorovat kapauckého muže při souložení se ženou a získat od nich jejich představy o této souložení, avšak nemůžeme se jich ptát na jejich postoje k opačnému pohlaví. Většina Kapauků nemá nepřátelský postoj ke svým ženám, avšak jsou plni starosti, protože "ženám se nedá věřit". Antropolog to nemůže zjistit pozorováním chování nebo sbíráním představ, nýbrž pouze pečlivou analýzou a interpretací obojího. Musí to abstrahovat z materiálu o chování a představách. Tak si antropolog nakonec uvědomuje postoje jím studovaných lidí, zatímco oni v tomto ohledu zůstávají v nevědomosti. Kdyby jim byly poskytnuty výsledky takové analýzy, lidé by asi nedůvěřivě vrtěli hlavami, nebo by dokonce byli rozzuřeni či alespoň překvapeni. Tak v tomto smyslu nezasvěcený antropolog by mohl poznat více o kultuře lidí, které zkoumá, než lidé sami. Pouze studium všech tří druhů kulturní látky může poskytnout uspokojující antropologickou analýzu.

Výsledky chování: materiální kultura. Naše definice kultury není omezena na chování. Zahrnuje rovněž výsledky, jejichž dvěma nejdůležitějšími příklady jsou materiální kultura a kulturní osobnost. Důležitost zahrnutí materiální kultury do naší představy je heuristicky ospravedlněna faktem, že velká část kulturní antropologie, archeologie, se soustřeďuje na studium materiálních součástí kultur, jež jsou již dlouho zaniklé. Materiální kultura samozřejmě neznamená hmotu, z níž jsou vyráběny předměty. Pouze ty aspekty, jež jsou výsledky lidského chování, jsou součástí materiální kultury. Například kamenná sekera papuánského kmene Ndaniů je nazývána kulturní pouze s ohledem na její tvar, stavbu, funkci, účel, provedení, výběr materiálu, zdobení a techniku použitou při tvarování kamenné čepele a topírka

a upevnění kamene do dřevěné násady. Sám hadec (serpentin) a tvrdé dřevo z přesličníku (rod *Casuarina*) nejsou součástí materiální kultury. O materiální kultuře bude dále pojednáváno v následující kapitole o vývoji člověka. Právě tak, jako důkazem biologického vývoje jsou zkamenělé zbytky, tak jeho kulturní protějšek může být rekonstruován pouze na základě artefaktů a staveb odkrytých a analyzovaných archeology.

Výsledky chování: kulturní osobnost. Když je lidské chování zaměřeno na přírodní prostředí jako v technice, výsledkem je materiální kultura; avšak jestliže je účelem vychovat a vzdělávat mladého jedince, výsledkem takového kulturně determinovaného chování je určitý typ osobnosti. Jinými slovy, kulturní osobnost je produktem kulturně determinovaného vlivu na jednotlivce určité společnosti. Osobnost jednotlivce je samozřejmě komplexní entitou a zahrnuje několik různých komponentů, z nichž některé nejsou vyvolány chováním jiných - například instinktivní pocity, reakce a postoje vyvolané u všech lidských bytostí jejich všeobecnými biologickými potřebami jídla, odpočinku, sexu, tepla atd. Jelikož tyto složky, univerzální pro lidskou osobnost, nejsou výsledkem naučeného chování, netvoří součásti toho, co nazýváme kulturní osobnost. Podobně ty části osobnosti, které jsou výsledkem určitého biologického dědictví (jako inteligence nebo temperament) a ty, jež byly vyvolány jedinečnou zkušeností, kterou nesdílejí ostatní členové společnosti (strach z určitých předmětů, závislost na určité osobě atd.), jsou v této chvíli mimo náš zájem. Jsou to charakteristické osobní rysy, a proto nejsou kulturní. Spíše než abychom se zabývali osobnostními charakteristikami celého lidstva nebo určitých jedinců, omezíme náš zájem na ty osobnostní rysy, které jsou sdíleny členy určité společnosti - které vyvstaly, aby se odhalilo sdílené (naučené) chování členů společnosti. Tak kulturní osobnost se blíží pojetí "společenské osobnosti". Avšak, zatímco společenská osobnost je pojem zaměřený na souhrn zjevných sociálních rolí (definovaných v podmínkách práv a povinností), jež jednotlivec slučuje, kulturní osobnost se vztahuje k psychologickým (spíše než zjevným sociálním) rysům sdíleným členy společnosti.

Ve svém zájmu o naučené chování a charakteristické rysy osobnosti získané vystavením společenskému životu se antropologové uchýlili k psychoanalytické metodě Sigmunda Freuda a jeho následovníků. Tato teorie se ukázala jako relevantní, protože předpokládá, že zděděné biologické potřeby a sklony člověka jako živočicha (např. sex, hlad, bezpečnost, agrese) jsou vystaveny kulturním kontrolám, které usměrňují jejich vyjádření do společensky přijatelných forem, jež člověku dovolují působit společně v dynamické společnosti. Například primární biologický sklon k sexu nesmí být nikdy vyjádřen svobodně, nýbrž pouze za určitých podmínek daných určitou kulturou; může být směřován na partnery definované zákonem, morálkou a zvykem lidí. Často je sexuální vyjádření společensky tak omezeno, že jednotlivce zažívá trvalý konflikt mezi svými biologickými sklony a naučenými kontrolami, konflikt, který se mu asi nepodaří vyřešit. Výsledkem může být úzkost, deprese, neuroza a ve výjimečných případech i psychóza. Jelikož tyto problémy jsou způsobeny kontrolami uvalenými v celospolečenském měřítku, stávají se charakteristickými součástmi kulturní osobnosti. Často však jsou konflikty mezi biologickými silami a společenskými kontrolami prováděnými člověkem potlačeny do nevědomí, takže členové společnosti jednají bez příliš zjevných obtíží. V tomto potlačeném nevědomí nacházejí zamaskované vyjádření (projekci) ve snech, chování, právech, institucích, představách lidí vyjádřených v konverzaci nebo literatuře (mýtech), a v jejich umění. To je pak úlohou antropologa, někdy s pomocí psychologa nebo psychiatra, interpretovat tyto kulturní jevy a determinovat jejich hluboké významy.

Ačkoli se antropologové zajímali o psychoanalytickou teorii, nikterak ji nepřijímali nekriticky. Bronislaw Malinowski odmítal freudovský předpoklad univerzality tzv. oidipovského komplexu. Freud, když pracoval s buržoazií ve Vídni, zjistil existenci sexuálně založené a potlačované rivality mezi otcem a synem, vzniklé z jejich připoutání k matce. Samozřejmě vysvětlení tohoto jevu oidipovským komplexem je adekvátní rakouské situaci, protože v této společnosti je to otec, kdo provádí sociální kontrolu nad synem. Avšak Malinowski (1927) nemohl nalézt tento jev u matrilinéárních obyvatel Trobriandských ostrovů, kde disciplínu hlídal strýc z matčiny strany a nikoli otec. Tam je nepřátelství chlapce zaměřeno primárně proti jeho strýci. Tak ačkoli základní postuláty psychoanalýzy mohou platit, některé z jejich specifitějších principů mohou být založeny na situacích jedinečných pro západní kulturu.

Komparativní psychologie a antropologie může s konečnou platností rozhodnout, které jsou specifické pro individuální kultury.

Freudovská teorie předpokládá, že základní rysy osobnosti jsou určeny v raném dětství, kdy mysl jednotlivce je mnohem vnímavější a prosta naučených mínění a zaznamenaných zkušeností. Tyto základní charakteristiky osobnosti se pevně uchycují (při výchově dětí) ve věku tří let a jsou modifikovatelné pouze v pozdním životě. Tak společnost s různou praxí výchovy dětí by mohla produkovat různé typy osobnosti, zatímco uvnitř dané společnosti by mohly převládat základní osobnostní podobnosti. Proto zájem o psychoanalytickou teorii se zaměřuje na velmi mladého člověka a jeho problémy kontroly tělesných funkcí a ranou dětskou sexualitu. Naneštěstí teorie trpí nejen etnocentrismem, jelikož je založena pouze na západní společnosti, ale ani nevěnuje dostatek pozornosti pozdějšímu psychologickému vývoji jednotlivce a jeho změnám. Tyto nedostatky by však neměly zlehčovat fakt, že je to opravdu v raném věku, kdy je osobnost formována a že učení a osvojování si základní kulturní orientace jsou úzce spojeny s fyzickou zralostí. Poté, co k ní dojde, základní změny v osobnosti se obtížně dosahují, jak bylo potvrzeno studiem procesu "akulturace a osobnosti", studiem problémů, s nimiž dospělý musí počítat, když se pokouší přizpůsobit se jiné kultuře (viz zejména Hallowell 1955, Spidler – Spidler 1973). Pouze za podmínek mimořádného nátlaku může dojít ke změnám základních změn osobnosti, jak referovali vědci jako Bruno Bettelheim (1943) o situacích v koncentračních táborech a metodách „vymývání“ mozků v moderních diktátorských režimech.

Učení se a změna povrchnějšího systému kulturních hodnot je druhá věc. Může se vyskytnout a často se vyskytuje po celý život jednotlivce. Dosud není dobře pochopeno, jak přesně proces učení se pracuje v dítěti, které získává své první postoje, hodnoty a jazyk. Několik antropologů, kteří přispěli k ranému vývoji na poli kulturní osobnosti, se pokusilo připojit jednotlivé rysy praxe výchovy dětí k typickým charakteristickým rysům osobnosti u obyvatelstva. Gorer a La Barre tvrdí, že přísná výchova japonských dětí způsobuje skrytý hluboce zakoreněný agresivní postoj Japonců. Později Gorer přičítal předpokládaný maniodepresivní postoj Rusů faktu, že kojenci v oné společnosti byli těsně baleni do plenek, což znemožňovalo jakýkoli volný pohyb. Tyto a podobné rané hypotézy a na nich založené studie byly kritizovány pro neadekvátní vzorkování i pro nedostatek komparativních dat: pouze jestliže podobné osobnostní rysy mohou být zapojeny do několika kultur se stejnými praktikami vychovávání dětí, může být tento vztah považován za kauzální. Ještě nedávno se široké, avšak konfliktní teorie, týkající se mechanismu formování osobnosti a poznávání, snažily vysvětlit tuto záhadu shromažďováním širších a empirických důkazů.

Základní rysy všech jazyků vedly Noama Chomského k tvrzení, že všechny děti mají vrozený, geneticky zděděný specifický program pro učení se jazykům. Jean Piaget odmítá jakoukoli zmínku o genetickém programování pro osvojení si jazyka a logiky a snaží se ukázat, že vystavení vlivu kulturního prostředí vytváří v lidské mysli schémata, která působí v organizaci vnější reality a dávají jí smysl. Tato schémata tvoří druh pojmovosti vesmíru, jež se mění z jedné kultury k druhé.

Tradiční důraz na formování osobnosti v dětství odvrátil psychology od „učení se“, jež se vyskytuje v životě později. Toto „učení se“ může často modifikovat chápání vesmíru jednotlivcem a tak do jisté míry změnit jeho osobnost. Takové změny se vyskytují například u přistěhovalců do cizí země a kultury nebo kmene, kteří, protože jsou málopočetní, zakoušejí mocný tlak cizí kultury na svůj způsob života.

Základní struktura osobnosti. Proces osvojování si kultury a znalosti jazyka by neměl být nahlížen jako něco, co dává členům společnosti těsnou uniformitu. Nedefinuje víru a chování přesně, nýbrž představuje pouze omezení změny lidského chování, přičemž nabízí alternativy jednotlivcům a určitou svobodu výběru mezi nimi. Rozsah přípustného chování, přijatelných představ a lingvistického výrazu bere v úvahu odpovídající rozsah osobnosti. Avšak jelikož se kulturní normy a instituce definující rozsah liší společnost od společnosti, produkují pro každou kulturu typickou osobnostní konfiguraci, již psycholog Abram Kardiner v roce 1936 nazval *základní struktura osobnosti* (*basic personality structure*), abstrakci charakteristických rysů, které jsou sdíleny většinou členů dané kulturní skupiny. Slovy Anthonyho Wallace to je "*struktura členěných osobnostních charakteristických rysů a procesů, jež se*

dají přisoudit, nikoli staticky, téměř všem členům nějakého kulturně vázaného obyvatelstva" (1961, s. 106). Několik charakteristických rysů je přiřazeno jako struktura do konzistentně fungujícího celku. V této konfiguraci jeden nebo několik z těchto charakteristických rysů je snad podstatnější než ostatní. Proto Kardiner, který analyzoval pečlivě sebraná fakta Cory Du Boisové o osobnosti obyvatele ostrova Alor (Pulau Alor) v Indonésii, abstrahoval několik hlavních charakteristických rysů tamějších lidí. Jedním z nich byla překvapující apatie, již Kardiner připisoval opomíjení ze strany matky. Díla Kardinera a Du Boisové představují velký pokrok oproti dřívějším pokusům charakterizovat kulturní osobnost prostou návodnou charakteristikou. Ve své velmi čtené knize *Patterns of Culture* Ruth Benedictová analyzovala působivě etnografický materiál sebraný jinými. Objevila, mezi jiným, že Kwakiutlové ze severozápadního pobřeží ostrova Vancouver se účastní výstřelků, když se snaží chvástáním, hodováním, sebetryzněním, frakcionářstvím nebo náboženskou extází přesáhnout normální denní existenci. Označila důraz na vzrušivý výstřelek *dionýsovským* (podle Nietzschova díla *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*). Za pomoci jiného označení z Nietzschova díla nazvala psychologický syndrom pueblanských Indiánů Zuñi z Nového Mexika *apolónským*. Na rozdíl od předchozích zjistila, že tyto lidé jsou v podstatě mírní, ochotní spolupracovat, mírumilovní a mají averzi k výstřelkům. V podobném kvalitativním a často impresionistickém pojetí Margaret Meadová analyzovala čtyři společnosti na Nové Guineji. Avšak na rozdíl od Benedictové založila Meadová svou analýzu na vlastním terénním výzkumu, z něhož je důležitý výzkum Arapešů a obyvatel ostrova Manus (viz zejména *Growing Up in New Guinea* 1930, a *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* 1935). Avšak ani analýza Benedictové ani Meadové nereprezentuje tak přísně vědecký a systematický přístup jako přístup pozdějších děl Kardinera a Du Boisové.

Jaké druhy údajů se používají k určení základní osobnostní struktury? Pravděpodobně nejdůležitějším pramenem je sledování chování. Antropolog, obvykle jako zúčastněný pozorovatel, se účastní denního života domorodé společnosti a snaží se zaznamenat svá pozorování zápisem nebo, má-li audiovizuální zařízení, filmováním života lidí a zaznamenáním jejich konverzací na magnetofonovém pásku. Pozorovatel musí být vybíravý - více při pořizování poznámek a nejméně při filmování (se širokouhlým objektivem, s nímž může zabírat okrajové události, stejně jako centrální činnost). Pořídil jsem filmy tanců Kapauků na svátek prasat a davu diváků. Později jsem mohl studovat vzory vůdcovského chování ze stejného filmu a přítel psycholog si vypůjčil pás pro analýzu péče o děti a vztah matka-dítě u Kapauků, jelikož byl s to je odhalit v davu, který se na slavnosti shromáždil. Zatímco já jsem studoval popředí, on se soustředil na činnost davu v pozadí. Jiným zdrojem důležitých údajů jsou životní příběhy, vyprávěné obvykle antropologům talentovanými informátory jako autobiografie. Mohou doplnit postupy při studiu chování, protože zde můžeme získat vypravěčovo myšlení, hodnoty, postoje, obavy a radosti, sny a přání, avšak co je nejdůležitější, jeho představy a vysvětlení chování lidí všeobecně a jejich určitých činností. Vedle těchto informačních pramenů se základní osobnostní struktura získává také z takových typů údajů, jako projektivní testy nebo analýza literatury a umění zkoumaných lidí.

Na rozdíl od základní osobnostní struktury se modální osobnostní přístup snaží identifikovat typickou osobnost určité společnosti za pomoci statistického stanovení osobních charakteristických rysů jednotlivců, jež se vyskytují nejčastěji. Tyto charakteristické rysy jsou obvykle prosty projektivních testů jako Rorschachovy testy či testy tematické apercepce (*Thematic Apperception Tests*, dále *TAT*). První, pojmenovaný po jeho objeviteli, používá deset karet se vzory přirozeně vytvořených inkoustových kaněk. Jsou předloženy testované osobě v určitém pořadí a její reakce jsou pečlivě zaznamenávány. Jelikož kaňky ve skutečnosti nic neznamenají, osoba vysvětlující, co v nich vidí, "promítá" své vlastní myšlenky a postoje do obrázků. Ty jsou pak analyzovány experty, obvykle jinými, než zainteresovaný antropolog, který materiál sebral. Testy *TAT* fungují na stejném principu, avšak místo inkoustových kaněk jsou tam obrázky mlhavých, nejasných scén z denního života. Subjekt je dotazován na vysvětlení toho, co vidí, co vedlo ke scéně a jaký bude výsledek. Významy dané obrázkům jsou pak analyzovány, aby se odhalily obavy, osobnostní konflikty, hodnoty a posedlosti subjektu.

Za 2. světové války se začal používat jiný přístup ke studiu kulturní osobnosti, nazvaný *národním charakterem*. Jako při studiu základní osobnostní struktury se antropologové pracující s národním charakterem obvykle spolehali při svých analýzách na poměrně málo informátorů,

jejichž generalizace povýšili na osobnostní charakteristiky celého národa. Existují však důležité rozdíly. Na rozdíl od dřívějšího přístupu se díla o národním charakteru (např. *And Keep Your Powder* od Margarety Meadové, která analyzuje americký charakter, *Chrysanthemum and Sword* od Ruth Benedictové, jejímž předmětem je charakter Japonců) se zabývají výlučně moderními civilizacemi. Kromě toho jejich údaje jsou většinou získány nikoli z projektivních testů, životních příběhů, dětských kreseb nebo zkoumáním fungování institucí a chování lidí, nýbrž pocházejí z takových pramenů jako lidová literatura (romány, divadelní hry, časopisy, filmy) a z interview s cizinci, kteří přicházejí ze studovaných národů do Spojených států. Předpokládalo se, že hlavní psychologické rysy a postoje obyvatel byly zejména zachyceny v jejich literatuře psané či orální a v jejich umění. Autoři se snažili zobrazit národní charakter rozličných národů v rámci několika psychologických témat a často opomíjeli signifikantní změny jednotlivých osobností. Spíše než aby popisovali řadu rozličných osobností a chování, nabízelí unifikovanou přímočarou konstrukci pro každý ze studovaných národů. Jejich interpretace a portréty byly často ovlivněny převládajícími politickými zřeteli válečné a poválečné národní scény.

Můžeme rovněž poukázat na zjevné příbuzenství mezi kulturou a výskytem a frekvencí určitých typů mentálních poruch a psychosomatických efektů projevujících se ve fyziologických chorobách, jako vysoký krevní tlak, srdeční potíže, peptické vředy atd. Z kulturně vázaných mentálních poruch je snad nejlépe znám *amok* z jihovýchodní Asie. Začíná depresí a vyčerpáním, jež se mění ve výbuch energie poznamenaný ničivostí a probíhající záchvatem šílenství subjektu. Podobně jsem se setkal mezi tyrolskými rolníky s častým výskytem paranoických podezření a iracionálních obvinění, která často otravovala sousedské vztahy. V Německu nacistické hnutí taktéž produkovalo paranoické osobnosti, jež páchaly neuvěřitelné krutosti na jednotlivcích, které ani neznaly, a věřily, že se tak děje po právu. Americký způsob života produkuje stres a nejistotu, jež měly za následek nejen psychologické problémy, nýbrž, podle posledních lékařských studií, jsou možná odpovědné za vysoký krevní tlak a srdeční potíže. Komparativní studie, vypracovaná na rodilých Američanech a japonských přistěhovalcích, přinesla tento závěr. Obchodníci v Japonsku, i když jedí tučná jídla, trpí srdečními obtížemi pětkrát méně než jejich američtí kolegové. Avšak když Japonci přijali některé americké způsoby chování, výskyt srdečních obtíží vzrostl na dvě třetiny srdečních obtíží Američanů. Když přijali americký způsob života úplně, jejich srdeční záchvaty se vyrovnaly záchvatům jejich amerických protějšků.

Závěrem, můžeme pozorovat, že vystavení účinkům kultury prostřednictvím výchovy v raném dětství a pozdějšího systematického vzdělávání a výchovy plodí v členech společnosti osobnosti, které sdílejí podobné rysy, jež mohou být často seskupeny do smysluplné konfigurace. Je to proto, že tyto členové měli podobné "sdílené" kulturní zkušenosti. Byly učiněny pokusy prostřednictvím studia základní osobnostní struktury, modální osobnosti a národního charakteru načrtnout postup, jímž by mohly být identifikovány typické psychologické charakteristiky nebo nejvíce převládající typy osobnosti v dané kultuře. Všechny tyto metody byly kritizovány. Ačkoli postupovaly správným směrem, je zřejmé, že neuspokojovaly obecné vědecké požadavky a že budoucí studium na tomto poli bude potřebovat více přesnosti, empirismu a přesnosti a méně intuitivní metodu.

Konfigurace. Posledním, avšak neméně důležitým pojmem, který používáme v naší definici kultury, je konfigurace, což znamená, že všechny kulturní jevy mají tendenci k integraci, že kultura je konzistentně strukturovaný celek a nikoli disjunktní konglomerace odřezků a kousků, jak byla také nazývána. Jinými slovy, kulturní jevy musí ukázat určitý stupeň harmonie - nemohou být náhodným shlukem protikladů a nesourodostí. Kulturní jevy se z větší části doplňují, spíše než aby byly ve vzájemném konfliktu.

Následující příklad dokládá náš názor. Sociální organizace kultury ve Spojených státech je založena, mezi jiným, na monogamii. Avšak v posledních několika desetiletích se stalo patrným, že nadbytek žen ve věku na vdávání pomalu vzrůstá a výsledkem je, že v určitých částech země některé mladé ženy nemohou najít vhodné partnery. Tento nedostatek a tlak ze strany ženské části jeho voličstva vedl senátora Harlana Dodsona k návrhu zákona v zákonodárném sboru státu Tennessee, jenž by odvolal zákony zakazující polygamii a "*zmínil tak nadbytek žen*" (*United Press*, 14. února 1963). Jeho návrh byl založen na argumentu, že každá

žena má "nezadatelné právo na radost a pohodlí manželství". Bez ohledu na to, jak dobře byl návrh zákona míněn a jak by byl pro některé lidi přitažlivý, kdyby byl přijat, měl by nesmírné a nepředvídatelné následky. Načrtněme si, jak by takový zákon musel změnit americkou "konfiguraci", aby se stal životaschopným. Za prvé, lidé by museli překonat odpor církví a změnit zásady západní morálky. Za druhé, a možná obtížněji, by bylo nutné vymýtit, alespoň do určité míry, sexuální žárliivost, zejména v ženské populaci. Kromě toho by se musely provést změny ve zvycích při spaní a manželském soužití (např. americké spoluzanášky by mohly spát se svým společným manželem všechny v jedné posteli, jako je tomu u Eskymáků nebo by každá měla svoji vlastní obytnou část domu a manžel by je navštěvoval, jako u některých afrických kmenů). Byly by nutné úpravy architektury domů, povinností v kuchyni a uspořádání vaření, vybavení aut a garáží, zábavy, plánů na dovolenou a zřejmě i zákonů o dědictví, rozvodu a vlastnictví nemovitostí. A všechno to je ve skutečnosti pouze začátek; další změny ve "strukturálně vzdálenějších částech" kultury by byly nezbytné. Tak je zřejmé, jak dobře je monogamie integrována v naší kultuře, jak by změna v tomto jediném prvku měla dalekosáhlé důsledky.

Pro tuto integraci někteří antropologové, zejména ve Velké Británii, předpokládají, že kultury fungují v jistém druhu rovnováhy - dobře integrované strukturální konstrukci; avšak tato představa opomíjí základní rys každé kultury - fakt, že je věčně proměnná. Neexistuje nikdy perfektní integrace, protože kdyby mohla být dosažena, kultura a společnost by byla doslova mrtvá. Podstatou kultury je její dynamičnost a jakýkoli model, který to nebere v úvahu, se sám odtrhuje od skutečnosti. V důsledku toho náš pojem znamená pouze *tendenci* ke konzistenci. Znamená, že úplná integrace se ukazuje jako nedosažitelná. To dále znamená, že každý prvek nově zavedený do kultury startuje proces adaptace sebe sama do kulturního prostředí a přizpůsobení kulturního prostředí prvku. Jelikož jednotlivci neustále zavádějí nové vynálezy a změny, kultura je v konstantním pohybu. Vyrovnávající procesy před tím, než jsou dokončeny, jsou porušeny novými kulturními poruchami.

Odrazující myšlenku statické sociokulturní rovnováhy, etnologové často psali své zprávy v "historické současnosti" a vyobrazovali své kmenové kultury, jako by se nebyly změnilly od doby popisu do současnosti. Často pečlivě vyloučili ze svých zpráv jakýkoli západní vliv, který mohli pozorovat. Dokonce když čteme Malinowského výbornou zprávu o obyvatelích Trobriandských ostrovů, nevyčteme z ní, že společnost, kterou studoval, nebyla pouze politicky "pacifikována", nýbrž také "misionizována"! Když jsem studoval Kapaukuy, měl jsem velké štěstí, že mi bylo dovoleno jít do "nepacifikovaného" území, v němž byli domorodci stále nezávislí na koloniální kontrole a vlivu. Avšak nebylo tam nic z "primitivního stavu". Tabák, ocelové sekery, skleněné korálky a několik dalších západních vymožeností našly svou cestu prostřednictvím mezikmenového obchodu do údolí Kamu, některé z nich mnoho desetiletí před mým příjezdem v roce 1954. Rovněž příběhy o bílém muži, jeho civilizaci a zejména jeho misionářských aktivitách a některé zmatené zprávy o jeho náboženství proudily do údolí. Ale i bez těchto vlivů se kapaucká kultura měnila před mýma očima. Byly vynalezeny nové styly písní, které se během mého pobytu rozšířily a došlo k hlubokým změnám v právním systému, jejichž výsledkem byly některé sociopolitické modifikace, a které změnilly život v konfederaci Ijaaj-Pigome.

Tendence k integraci kultury, byť i s nepatrnou invencí, může mít dramatické následky. Připomeňme si následky, jež měl vynález vulkanizace kaučuku na americkou kulturu a společnost. Tímto procesem bylo umožněno, aby kaučuk znovu nabyl svou původní velikost a tvar poté, co byl stlačen. Mohly být konstruovány pneumatiky plněné vzduchem a automobily jezdící po nich mohly dosáhnout vyšších rychlostí, aniž by musely jezdit po kolejnicích jako železniční doprava. Stavěly se zpevněné silnice a dálnice; auta pronikala do města, venkovských oblastí a pouště; objevily se domy s nezbytnými garážemi; plánování městské zástavby se radikálně změnilo. Jeden významný americký profesor dějin umění říkal: "*My Američané neumíme stavět města - stavíme síť silnic a pak stavíme domy kolem nich.*" Auta umožnila vznik moderních předměstí, změnilly se zvyky trávení volného času, byl budován ohromný průmysl vyrábějící auta a jejich příslušenství a byla zřízena rozsáhlá síť příslušných služeb. Auto zkrátka změnilo tvář krajiny a život jejích obyvatel k nepoznání v rozpětí osmdesáti let. A to vše proto, že kaučuk byl vyráběn pružný.

Takové změny neustále narušují kulturní rovnováhu. Situace může být přirovnána k hladině rybníka, do něhož padají kapky deště, které způsobují čerení, jež má tendenci se rozšiřovat a rozptylovat. Avšak dříve, než se vodní hladina opět uklidní ("plně integrována"), nové kapky způsobí nové čerení a nové tendence k opětovnému vyrovnání. Neexistuje taková věc jako zcela klidný "kulturní vodní povrch" - neexistuje taková věc jako sociokulturní rovnováha.

Náš názor na konfiguraci dává naší představě o kultuře její podstatný dynamický rys. Kulturní změnou se proto nebudeme zabývat v nějaké dodatečné kapitole, nýbrž jako podstatnou součástí kultury samé, jako její základní neoddělitelnou kvalitou. Když jsme ji začlenili do pojetí kultury, budeme se nyní zabývat povahou a formami kulturní změny.

Kulturní změna

Síly odpovědné za kulturní změnu. Každá kultura poskytuje určitou volnost pro chování jednotlivců. Jejich činnosti a řešení problémů, jež jim přináší příroda a společenský život, se různí. Jestliže jsou napodobeny (naučeny ostatními lidmi), jde o sociální obohacení - změnu kultury. Jsou-li k dispozici úplné historické zprávy, specifické kulturní změny mohou být vystopovány až k jejich původcům. Vzniká však otázka, proč určitá změna byla iniciována a přijata v určité době. Proč byla iniciátorem koncipována právě tato inovace a ne jiná? Bylo rovněž zjištěno, že podobné inovace byly učiněny nezávisle několika jednotlivci téže společnosti přibližně ve stejné době. Aby mohli odpovědět na tyto otázky, vědci ve společenských vědách formulovali společenské síly, jež vyvolávají a formují kulturní změnu a které jsou též odpovědné za jednání inovátora. Jak to chápal Durkheim, jednotlivci jsou toliko herci hrající své role, vymezené souhrou sociálních tendencí. Nevytvořili nic nového - pouze plní úkol přidělený jim společností.

Soubor hypotetických teorií, které se snažily identifikovat povahu zdroje kulturní změny, se soustředil kolem adaptivní funkce kultury. Bylo dlouho pozorováno, zejména od doby profesora Yalské univerzity Elswortha Huntingtona, že člověk se musel adaptovat na své přírodní prostředí. Huntington se domníval, že adaptivní síla vychází z prostředí, které určuje typ kulturních institucí, jež by tolerovala. Tropický prales, subtropická poušť či oblast arktické tundry měly přimět člověka produkovat kulturu typickou pro určitou geografickou zónu. Tak vypracoval teorii nazvanou determinismus prostředí. Teorie byla později účinně zbořena převážně opožděnou empirickou zkušeností. Tundra například byla obydlena lovci a sběrači jako Eskymáci, ale též pastevci sobů, jako Čukčové či Laponci (Saami).

Vypracovanější teorii o adaptivitě kultury k prostředí vypracoval Roy Rappaport. Svou analýzu založil na cyklu svátků prasat u papuánského kmene Tsembaga Maring, přičemž identifikoval adaptivní hodnoty různých hospodářských a rituálních aktivit lidí a interpretoval je jako efektivní adaptace na zdroje, požadavky a omezení prostředí. Tato adaptace, jak se domnívá, není založena na vědecky přesné analýze ekologické situace domorodci. Není to potřeba; stačí, že konečný výsledek, ať už založen na objektivně klamných či mystických předpokladech, přispívá k blahu skupiny. Někdy, jak předpokládá, víra v nadpřirozeno může chránit prostředí před ničením, čehož nemůže naše sekulární a vědecky přesné vědění dosáhnout (1971, s. 262). Například, tabu založená na myšlence, že sex je znečišťující, jejichž deklarovaným smyslem může být zachování mužství, často působila nutnou kontrolu populace. Rappaportova věrohodná hypotéza byla podrobena několika kritikám. Clarke (1971) a Buchbinder (1973) kritizují Rappaportovu ekologickou analýzu situace Maringů a zdůrazňují, že jejich přizpůsobování nebylo tak nahodilé, jak vylíčeno. Populace se snížila z důvodů poklesu ženské plodnosti a protože strava lidí je neúplná, postrádala zejména proteiny. Mnoho vysvětlení a teorií o adaptivitě není obvykle dost rigorózní a jejich tvrzení nelze vždy objektivně a jednoznačně prověřit.

Ještě vážnější kritikou adaptace jako důvodu pro specifické kulturní změny je fakt, že mnoho zvyků je špatně adaptivních. Například ženy a děti papuánského kmene Fore z novoguinejské vysočiny mají ve zvyku jíst části těl svých zemřelých příbuzných (zejména mozky), což se ukázalo jako zhoubné. Pomocí tohoto zvyku se přenášel z generace na generaci virus s dlouhodobou působností, který způsobuje degeneraci centrálního nervového systému, nazý-

vanou *kuru*. Systematicky decimoval ženskou populaci a způsoboval enormní napětí v sociálním životě lidí. Zde se zákaz kanibalismu západními koloniálními mocnostmi ukázal jako "velmi adaptivní" (Lindenbaum 1972; Gajdusek 1973).

Jelikož se ukazuje, že mnoho kulturních institucí a předpisů nemá žádnou ekologickou hodnotu, byla předložena jiná vysvětlení jejich původu a existence. Kultura je, řekněme, nárazník mezi člověkem a přírodním prostředím. Proto její principy nemohou být adaptivní pouze v jednom směru (ve směru k ekologii), musí zde být také adaptace k lidským potřebám, zejména k potřebám psyché. Na počátku tohoto století vědci jako Malinowski již nahlíželi náboženské a magické instituce jako psychologicky adaptivní. Provádění obřadů nebo recitace náboženských představ často poskytuje pocit bezpečnosti v dobách krize a přispívá k tomu, co Radcliffe-Brown nazýval sociální euforie. Tak změny uvnitř kultur, kdyby adaptace měla být odpovědí, by mohly být adaptivní buď ekologicky nebo psychologicky, nebo obojí.

K vysvětlení kulturní dynamiky existovaly jiné než adaptivní teorie. V polovině 19. století Marx a Engels se domnívali, že kultura se skládá ze základny a nadstavby. Existovala tendence interpretovat marxistickou teorii v podmínkách technického a ekonomického determinismu. Předpokládalo se, že změny mají původ v technické základně - ve výrobních prostředcích - a nutí zbytek kulturní nadstavby (tj. její společenské organizace, politiku, zákony, náboženství), aby se přizpůsobil těmto změnám. Jelikož ve světle pozdějších empirických důkazů takové vysvětlení mohlo být stěžejí obhájeno, moderní marxisté nazývali tuto interpretaci vulgárním materialismem a vzdali se jí jako zjednodušující (Godelier 1974). Avšak Marvin Harris si podržel dogma 19. století jako ústřední součást svého "kulturního materialismu" a nahlíží materiální podmínky života jako ovlivňující sociopolitickou strukturu, náboženské chování, právní předpisy a filozofie lidí a světonázor. Ovšem podle jeho teorie existuje malý prostor pro změny, jež mají původ v nadstavbě a dotýkají se materiálně kulturní základny (1968). Přesto opačné důkazy z antropologické literatury jsou převažující. V některých kulturách světa svévolně vnučená tabu hluboce ovlivnila výrobní prostředky. U Mangarevů například, protože kanoé, když byla spouštěna na vodu, nešťastnou náhodou zabila náčelníkova syna, otec, který ztratil syna, proto uvalil tabu na stavbu člunů. Zemřel dříve, než mohl tabu zrušit, a Mangarevové ztratili znalost umění výroby kanoí - jedno z nejdůležitějších umění v jejich technickém inventáři.

Ostatní "modernější" marxistické modely se příliš nezabývají dichotomií mezi základnou a netechnickou nadstavbou kultury. Chopily se dialektické metody a pokoušejí se vysvětlit sociokulturní změnu v podmínkách základního rozporu mezi vládoucí a podřízenou vrstvou společnosti. Proto se předpokládá, že ideologie stejných kmenových společností byly vytvořeny vládoucími společenskými částmi: sexuální tabu a dělba práce podle pohlaví jsou vysvětlovány jako mužská převaha, iniciační obřady jako omezení vnučená mladým za převážného podílu starých atd. Že to je velmi zjednodušená analýza, snad aplikovatelná pouze v několika případech, bylo potvrzeno všemi s výjimkou skalních marxistů. Všechny teorie dosud zmíněné mají jeden rys společný: očividně ponechávají mimo výklady jednotlivce a jeho úlohu v kulturní změně. V následující části se pokusíme korigovat toto opomenutí.

Dimenze času a směr kulturní změny. Neustálá změna je základním aspektem kultury; je to nediferencované kontinuum. Proto, když mluvíme o určité změně - řekněme o akulturaci Maorů na Novém Zélandu - libovolně řežeme časové kontinuum kulturní změny podle kritéria, v našem případě vystavení vlivu západní civilizace a adaptace na ni. Vybereme si datum, jež považujeme za start procesu akulturace, v našem případě počáteční kontakt mezi západními mořeplavci a Maory, a pak se rozhodneme o časovém rozpětí změny, jež má být pokryto. Opět libovolně můžeme rozhodnout, že akulturace byla ukončena, když se Maorové stali rolníky a producenty mléka, nebo byli jinak integrováni do hospodářství moderní novozélandské společnosti. Můžeme vzít jiné pojetí akulturace a stanovit kritéria tomuto procesu kulturní změny, který by ji rozšířil do současnosti nebo dokonce projektoval do budoucnosti, až do doby, kdy se Maorů stanou kulturně nerozeznatelnými od Novozélandčanů britského původu. Krájení časového kontinua na smysluplné a časově omezené kulturní procesy je v podstatě "konceptualizací času" a jako takové je libovolné. Povahy a rozsah procesuálního pojetí záleží na stávajícím problému a jeho analytické hodnotě v daném případě.

S ohledem na časové trvání byly procesy kulturní změny rozděleny do dvou hlavních kategorií: na ty, jejichž časový rozsah je neomezený, a na přechodné procesy, jež mají začátek a konec. Ty první nazýváme evolucí, procesem, který antitiduje člověka a jehož konec není v dohledu a může nastat pouze tehdy, až člověk zmizí ze zemského povrchu. Průběh vývoje člověka bude předmětem následující kapitoly. Zde se budeme zabývat mnohotvárností procesů změny, z nichž všechny jsou nahlíženy jako omezené, pokud jde o dobu trvání, a buď jednosměrné nebo cyklické. Jednosměrné procesy ústí v déle trvající kulturní změně, která se nevrací na úroveň, z níž začala. V tomto smyslu mluvíme o procesech akulturace, urbanizace, proletarizace, komercializace atd. Na rozdíl od toho cyklické změny udržují proměny kultury takovým způsobem, že na konci jednoho cyklu se "zdá", že kultura je v bodě, kde cyklus začal. Tak mluvíme smysluplně o cyklu života člověka, přičemž popisujeme kulturní postavení, rituály a zvyky, jež formují život jednotlivce od jeho počátku až do konce, cyklu, který se pak opakuje u jeho potomstva. Podobně mluvíme o válečných cyklech nebo cyklech svátků prasat u Papuánců z vysočiny na Nové Guineji či o předpokládaných ekonomických cyklech amerického kapitalismu. Trvání jednotlivého cyklu daného typu je obvykle určeno objektivními událostmi. Tak cykly svátku prasat obvykle trvají pět let (od konce svátku do té doby, než se koná nový), zatímco politický život ve Spojených státech probíhá obvykle ve čtyřletých nebo osmiletých cyklech, což je určeno délkou úřadování prezidenta. Trvání cyklů, ať už jsou to roky, desetiletí nebo staletí, je rovněž určeno dobou, kterou je třeba strávit jejich studiem. Tak by bylo absurdní studovat průběh úřadování amerického prezidenta nebo papuánských svátek prasat jeden rok, když oba vykazují konstatní změnu a kvalitativně kvantitativní rozdíly po celou dobu trvání jejich cyklů. Budeme-li si uvědomovat libovolnost časového rozpětí jednotlivých procesů kulturní změny, můžeme nyní pojednat o některých z jejich nejdůležitějších typů.

Inovace - anatomie kulturní dynamiky. V zásadě se kultura může změnit pouze dvěma způsoby: inovace může mít původ uvnitř kultury samé, a pak mluvíme buď o vynálezu nebo objevu, nebo může přijít z vnějšku kultury, a v tomto případě to nazýváme přejímání (nebo rozšíření).

1) **Vynález.** Jako jeden ze dvou prostředků vnitřní změny je vynález někdy odlišován od objevu v tom smyslu, že se předpokládá, že zahrnuje určitou mentální tvořivost za účasti vynálezce. Jinými slovy, vynálezce zavádí novou myšlenku nebo artefakt, zatímco objevitel odhaluje něco v prostředí, co zde již je. V nejlepší případě může dát objevu nový význam. V případě přejímání je přispění činitele ještě méně důležité. Je často na něj nahlíženo jako na prostě imitujícího nebo kopírujícího něco, co jiní udělali nebo vynalezli, a je obvykle považován za pasivního příjemce výsledku práce někoho jiného. Někteří antropologové odmítli tyto představy. Z nich H. G. Barnett šel pravděpodobně nejdále, když ukazoval, že tyto rozdíly jsou chybné, že všichni inovátoři - vynálezce, objevitel a přejímatel - používají rozhled a jsou mentálně tvořiví, ať už vynalézají, objevují či přejímají. Dokonce tvrdil, že ve všech třech situacích je vidět v podstatě tentýž základní proces. Svou analýzu založil na psychologii tvarů (*gestaltismus*) a říkal, že podstatou každého z těchto procesů je subjektivní (psychologická) rekombinace pojmů.

Rekombinace se skládá z dvou konfigurací, dvou spjatých zkušenostních modelů. Jeden je "konfigurace podnětu", zkušenost, s níž je činitel kulturní změny konfrontován. Mohli bychom vzít v úvahu Papuánce na Nové Guineji, který poprvé vidí bílého muže v šortkách (x) oblečených (r_2) na jeho kyčlích (y). Tato situace vyvolá u Papuánce "zapamatovatelnou konfiguraci". Vědomě či podvědomě si připomíná příslušníka kmene nosičů (r_1) síťovitý košík (A) na hlavě (B), připevněný popruhem k čelu a pokrývající krk. Avšak proč si Kapauku připomíná tuto zkušenost a ne jinou? Barnett vysvětluje, že Papuánci si vědomě či podvědomě analyzuje stimulační situaci ($x-r_2-y$) do jejich jednotlivých součástí: šortky (x), nasadit (r_2), kyčle (y). Tvar a struktura šortek připomíná Papuánci jediný pružný výrobek srovnatelného tvaru, který zná ze své neolitické kultury - síťovitý košík na nošení vyrobený z pruhů lýčí (A). Avšak tato paměť vyvolává nejen představu síťovitého košíku, ale také fakt, že je nošen (r_1) zavěšený na čele (B). Tvar a struktura šortek a síťovitého košíku tvoří společnou část (c_1) obou situací a tyto rysy způsobily připomenutí se vzpomínané situace. V důsledku tohoto připomenutí se Papuánci podvědomě odhlíží od rozdílů mezi oběma objekty (jejich materiál,

funkce a význam) a ve své mysli je navzájem identifikuje. Šortky, protože jsou nahlíženy jako "identické" se síťovitým košíkem, dostávají význam ze vzpomínané situace (A v A-r1-B). Tímto způsobem krátké kalhoty se stávají "jiným síťovitým košíkem" v mysli Papuánce. Jestliže po této stránce vidí výhodu v šortkách bílého muže a rozhodne se "přejmout" (osvojit si) je, kulturní prvek v jeho vlastnictví se skutečně stane něčím odlišným od oděvu bílého muže. Tím, že umístil šortky do vzpomínané situace (síťovitý košík nesený na hlavě), dal jim zcela jiný význam: staly se ekvivalentní k síťovitému košíku. Takto bych mohl vysvětlit, co se skutečně stalo, když jsem dal šortky jako dar kapauckým mladíkům, kteří mě viděli jako prvního bílého muže. K mému údivu, místo aby si šortky navlékli na kyčle, přikryli si jimi své hlavy, s gumovým opaskem přes čelo a látkou visící na záda, připomínající tak starověké Egyptany. Viděl jsem dokonce dvoje moje šortky dole sešité, jak jsou používány jako přepravní nádoby! To samozřejmě není jediný možný způsob rekombinace obou kulturních prvků.

V tomto příkladu přejímání kulturního prvku (i v Barnettově analýze) stojí za to si všimnout původní formy, funkce a významu. Existuje jiný zajímavý aspekt tohoto příkladu. Bylo to pouze mechanické přejímání nebo v tom bylo více? Jsou šortky nošené na hlavě to samé jako nošené kolem kyčlí? Kulturně řečeno nejsou. Jsme konfrontováni s novým kulturním rysem. Je-li to tento případ, pak jsme popsali ve skutečnosti vynález spíše než přejímání - nebo bylo tomu skutečně tak? Barnett ovšem tvrdí, že tento proces zjištění vzpomínané "konfigurace" stimulovanou situací a subjektivní identifikace jejích součástí a jejích rekombinace je podstatou vypůjčování stejně jako vynálezu. Pro něj podstatné psychologické rysy obou procesů jsou identické. Tak inovace nepřichází z čista jasna; není to *deus ex machina*. Je to v základě rekombinace, subjektivně vzato, dvou situací. Je-li tato analýza vynálezu správná, lidé vystavení vlivu podobných vzpomínek by měli dojít k podobným nebo stejným rekombinacím. Jinými slovy lidé ze stejné kultury vystavení stejným problémům (podnětům) by měli být schopni udělat nezávisle stejné vynálezy. Že to je skutečně pravda bylo potvrzeno dlouhým seznamem takových vynálezů vypočítaných Alfredem Kroeberem. Je zajímavé, že nezávislé avšak identické vynálezy se objevily v téže kultuře v přibližně stejné době - Kroeberovými slovy: v "*určité konstelaci a vývoji kultury*". Našími slovy, objevily se ve stejné době, kdy určitá kultura vybavila několik z jejích nositelů nejen sdílenou a vzpomínanou kulturní situací, avšak také stejným podnětem a tak jim dala příležitost učinit stejnou rekombinaci - stejný vynález.

Některé simultánní objevy a vynálezy

teleskop: Jansen, Lippershey, Metius, 1608

sluneční skvrny: Fabricius, Galileo, Harriott, Scheiner, 1611

logaritmy: Napier, 1614; Burgi, 1620

infinitesimální počet: Newton, 1671, publ. 1687; Leibnitz, 1676, publ. 1684

problém tří těles: Clairaut, D'Alembert, Euler, 1747

dušík: Rutherford, 1772; Scheele, 1773

kyslík: Priestley, Scheele, 1774

voda je H₂O: Cavendish, Watt, 1781; Lavoisier, 1783

paroloď: Jouffroy, 1783; Rumsey, 1787; Fitch, 1788; Symington, 1788

teorie planetárních poruch: Lagrange, Laplace, 1808

pepsin: Latour, Schwann, 1835

telegraf: Henry, Morse, Steinheil, Wheatstone a Cooke, kolem 1837

první měření hvězdné paralaxy: Bessel, Henderson, Struve, 1838

fotografie: Daguerre a Niepce, Talbot, 1839

planeta Neptun: Adams, Leverrier, 1845

chirurgická anestézie éterem: Long, 1842, výsledky nebrány na vědomí; Jackson, Liston,

Morton, Robinson, 1846; N₂O, Wells, 1845

změny slunečních skvrn dány do souvislosti s poruchami na Zemi: Gauthier, Sabine, Wolfe, 1852

přirozený výběr: Darwin, Wallace, 1858

periodická soustava prvků: Mendělejev, Meyer, 1869

telefon: Bell, Gray, 1876

fonograf: Cros, Edison, 1877

zkapalnění kyslíku: Cailletet, Pictet, 1877

znovuobjevení Mendelových zákonů: De Vries, Correns, Tschermak, 1900 (14. března, 24. dubna, 2. června)

severní pól: Cook, Peary, 1909

jižní pól: Amundsen, prosinec 1911; Scott, leden 1912

letová orientace netopýřů odraženými ultrazvukovými signály: Griffin a Galambos, USA, 1941-1942; Dijkgraaf, Holandsko, 1943 - během naprostého kolapsu spojení ve válečných letech

(Seznam z *Anthropology* od A. L. Kroebera 1948, s. 342: "Multiple Independent Inventions")

Při všech vynálezech si musíme připomenout, že význam daný stimulované situaci (vyvolání "samého", vzpomínaného) je subjektivní; podobnost obou situací nemusí být pravdivá. Proto vynález není mechanickou věcí; musíme vzít v úvahu také intelekt, vzdělání, znalosti a představivost vynálezce. Čím širší jsou znalosti jednotlivce, tím početnější a zásadnější vynálezy mohou být učiněny. Je to prověřeno na základě osobnosti mnoha velkých vynálezců (Einsteina, Plancka nebo Newtona), kteří byli často mistry v několika disciplínách.

2) *Přejímání*. Kulturní vynález musí být přijat členy společnosti, jinak zůstává pouhou excentricností. Naše definice kultury specifikuje, že všechny její prvky musejí být naučeny. Avšak učení se je také podstatou procesu přejímání - získání určité části z vnějšku kultury. Podle Barnetta mentální proces, který tvoří základ přejímání, je v podstatě tentýž, jako ten, jenž je završen vynálezem. Vnější vybavení je samozřejmě různé. Za prvé, podnět - objekt, chování či idea - přichází z vnějšku. Jinými slovy, první část procesu přejímání je *vnímání* - člověk je schopný přejmout pouze ty rysy, které skutečně vnímá. Ačkoli se to může zdát příliš samozřejmé, tento prostý fakt někdy uniká pisatelům o kulturní změně. Například bylo považováno za podivné, že Polynésané nepřejali vzory domácího života bílého muže, nýbrž si vybrali pouze jeho artefakty, křesťanské ideje a snad učitelovo chování. Samozřejmě toto byly jediné kulturní prvky skutečně přijaté; Polynésané obvykle nepoznali chování bílého muže u něj doma. Podobně se politikové a novináři mnohdy diví, jak často se nedávne kolonie Velké Británie a Francie, jakmile byly osvobozeny od koloniální nadvlády, stávají moderními diktátorskými režimy nebo alespoň autokraciemi, spíše, než aby imitovaly demokratické režimy jejich bývalých pánů. Neuvědomují si však, že národy Afriky a Asie nikdy nebyly svědky demokratického politického procesu francouzské či britské metropole, nýbrž pouze autokratických režimů guvernérů. Proto, když studujeme akulturaci, nestačí studovat pouze změny "domorodé kultury", ale také je třeba věnovat pozornost kontaktním činitelům západní kultury, zvláště "subkultuře", postojům, znalostem a chování, jež se skutečně projevovaly tváří v tvář příslušníkům kmenů. Tento bod zdůraznily již rané studie o akulturaci od antropologů, jako Isaac Schapera, který mluvil o "okolnostech kontaktu" (1935, s. 315-327), nebo Monica Wilson Hunterová, když použila rozdíl v situaci vnímání jako základ k její komparativní studii různých typů komunit Pondů v Jižní Africe (1939).

Druhým krokem v přejímání je *dát význam* prvku z cizí kultury. Tento proces nemusí následovat po každém vnímání - vnímáme mnoho prvků, které zůstávají pro nás bez významu. "Dáváním významu" se odvoláváme na psychologický proces, jak o něm pojednával Barnett, nebo obecněji ho můžeme popsat jako umístění nově konfrontovaného prvku do rámce reference vytvořené minulou zkušeností příjemce. Pokud je reference sdílena členy přejímající společnosti, významy jimi připisované budou mít společného kulturního jmenovatele. I když se proces přejímání zastaví na tomto bodě, přejímající kultura byla obohacena o nové významy - nové pojmy jsou začleněny do přejímající kultury.

Jak jsme viděli na příkladu Kapauků, významy dané přejímanému objektu nemusejí být identické s významy, jaké mají v kultuře, z níž se přejímá. Význam Nejsvětější Trojice pro Palauany v Mikronésii byl určitě jiný než pro západní křesťany. Zde byli "tři křesťanští bohové" považováni za velmi nedostatečná božstva, protože se nemohli "zabývat určitými typy nemocí" (Barnett 1949, s. 209). Podobně pojmy nebe a pekla se zcela popletly v myšlení starého náčelníka Awitigaaje z Kapauků, velkého válečníka v minulosti a sběratele ženské krásy

(oženíl se s deseti ženami!). V roce 1959 (za mého druhého terénního výzkumu) po příchodu misionářů mluvil se mnou o misionářské aktivitě františkánů a volal s nadšením, že po smrti se chce dostat do pekla. Když viděl můj šokovaný výraz, vysvětlil: "Ale to je zřejmé, že to je místo, kam máme jít. Zde na zemi musíme dělat ohně, když se chceme ohřát, a dole ti podivní lidé [čerti] udržují věčný oheň - takže se můžeme ohřát, aniž by nás to stálo jakékoli úsilí. Tam nahore v nebesích musí být strašná zima. Určitě jste si všiml, jak je zima, když lezete na vysokou horu - a nebesa jsou mnohem vyšší a chladnější." Pak se odmlčel a usmál se, zatímco se na mě zasněně díval: "A víte", uvažoval, "soudě podle pastorova názoru. Ženy, jež mě zajímají, budou všechny tam dole!" Podobná zvláštní neporozumění se vyskytovala v celé oblasti. U jezera Panai Papuanci přestali chodit do kostela poté, co dodávky tabáku z pobřeží přestaly docházet, a pastor ho nemohl rozdělovat mezi své farníky. Když byl starý náčelník dotázán na nedostatečnou účast na bohoslužbách, vysvětlil to zcela prostě a krátce: "Žádný tabák, žádná aleluja." Jinými slovy, pro tyto Kapauky být křesťanem byla prostě obchodní smlouva: za účast na bohoslužbách a zpívání aleluja měl účastník právo na tabák (Rhys 1947, s. 38).

Kulturní prvek, který je vnímán a stal se smysluplným, nemusí být přijat. Přejímání na tomto stupni záleží na významu připsaném mu potenciálním příjemcem. Je-li význam nahlížen jako "prospěch", jako žádoucí, bude vybrán pro přijímání. Myšlenka prospěchu pracuje jako pozitivní motivace příjemce. Je samozřejmě subjektivní, založená na víře, že prvek uspokojí úsilí příjemce, které existovalo před vnímáním nebo bylo vytvořeno, když příjemce dal kulturnímu prvku pozitivní význam. Samozřejmě prospěch připsaný smysluplnému rysu nemusí existovat. Motivace sama je ovlivněna hodnotovým systémem jednotlivce a jeho kultury, může být rovněž ovlivněna situací, v níž byl rys vnímán (v době hladomoru, po katastrofě atd.); povahou kontaktu mezi příjemcem a nabízejícím činitelem (rovnost, nadvláda, obchod, navštěvování); identitou darujícího činitele (na něhož se příjemce dívá jako na přítele nebo renomovaného člověka, anebo s nedůvěrou a nenávistí); dobou trvání a četností kontaktu atd. (detailněji viz Barnett 1953).

Například jak holandská správa, tak já jsme navrhovali Kapaukuům, aby postavili silnici. Holanďané nabízeli zaplatit za práci a já jsem nenabízel nic než radu. Dostí překvapivě byl můj návrh velmi srdečně přijat; holandský návrh byl rozhodně odmítnut. Důvody pro takové reakce jsou pochopitelné pouze, jestliže chápeme hodnotový systém Kapaukuů. Za prvé, činitel Holanďanů byl považován za představitel moci, která se snaží znásilnit lid. Já jsem byl pouze přítel, přijatý a tolerovaný neohrabaný člen klanu Ijaaj. Poněvadž Kapaukuové chovají v úctě osobní nezávislost a svobodu od útlatku a ovlivňování, měl jsem počáteční výhodu. Za druhé, úřady navrhly "veřejnou cestu" a lidé měli na ní pracovat společně ve skupině. Já jsem využil svých znalostí kapauckých hodnot a navrhl jsem "soukromou" silnici skládající se ze soukromě držných úseků, jejichž vlastníky by byli ti lidé, jejichž pozemky by silnice procházela. Měli by na starosti své úseky a mohli by se ujmout iniciativy při jejich stavbě. Jelikož Kapaukuové vlastní téměř všechnu majetek, včetně půdy, individuálně, vládní návrh se jim zdál prostě bláznivý, zatímco můj se odvolával na jejich základní hodnoty soukromého vlastnictví, individuální iniciativy a odpovědnosti. Vše zde záleželo na image činitele kontaktu, na kompatibilitě návrhu s domorodými hodnotami a na způsobu, jakým byl návrh prezentován. Cíl v obou případech byl stejný. Hodnotový systém přijímající skupiny (jejich názor na to, co je žádoucí a správné a co je špatné) funguje jako filtr v jejich procesu výběru.

Poté, co byl kulturní prvek vybrán pro přejmutí, může být přijat příjemcem. Samozřejmě i v tomto stadiu to není pouhý jednoduchý převod. Jak jsme viděli, funkce, význam a forma kulturního prvku mohou být přijaty odděleně (Hallowell 1945, s. 175-200). Proto také kanadští Algonkinové přejali náprstky nikoli k šití, nýbrž jako ozdoby, a budíky nikoli kvůli času, ale proto, že zvoní.

Zdálo by se, že komplexní proces přejímání je završen přijetím kulturního prvku. Avšak to ještě není ten případ. Obvykle nastává další proces, který jsem nazval *internalizací*. Každý získávaný objekt či pojem je obvykle nahlížen s rezervou a je-li vnucen lidem proti jejich vůli, s averzí. Avšak, jak čas plyne a lidé buď používají kulturní prvek volně a s uspokojením, nebo jsou donuceni ho používat, prvek je pomalu pokládán za nezbytný - dokonce jako žádoucí. Když přejímáný kulturní prvek, nová hodnota nebo nová aktivita je nakonec považován za náležitý v dané situaci, může být považován za internalizovaný. Ukládá se do myslí lidí a jejich kultury.

Tento proces přejímání a následné internalizace může být demonstrován na příkladu vnučení celého právního systému národům střední Asie proti jejich vůli. Právní systém se nazýval *Jasa* ["Velká Jasa" - mongolský feudální zákoník ze začátku 13. století, který se v originále nezachoval; obsahoval základy státního, administrativního, vojenského, trestního, civilního a obyčejového práva - *pozn. překl.*] a ten, kdo ho vnucoval, byl jeho tvůrce, mongolský "dobyvatel světa" Čingischán. Vnutil tento zákoník podrobeným národům Kazachstánu, Turkestánu, Uzbekistánu a jiných asijských provincií, jež byly nyní součástí Sovětského svazu [od roku 1992 samostatně v rámci Společenství nezávislých států - *pozn. překl.*]. Naprosto cizí a nezvyklý systém byl internalizován do té míry, že jeho vliv byl citelný ještě několik století po kolapsu dobytelské říše. Je dosti s podivem, že takoví mimořádní samovládci, jako Tamerlán (Tímúr), sám Turek, a Bábúr, Velký Mughal, se mu museli přizpůsobit ještě dlouho po pádu Mongolů. Prawdin shrnuje vliv a internalizaci zákoníku *Jasa* následujícím způsobem: "*Ale to je zřejmý fakt, že po rozpadu mongolské říše, půl druhého století po Čingisově smrti, Tamerlán, nový velký dobyvatel, si uvědomil, že vědci za svůj vlastní vzestup tomu, že se striktně přidržoval Čingischánova zákoníku Jasa; a tři sta let po Čingisovi Bábúr, Velký Mughal, vybudoval svou říši Hindustán na základech zákoníku Jasa.*" (1940, s. 435).

Pozorujeme tak, že vtažením do procesu přejímání a vynalézání jednotlivce a jeho subjektivních hodnotových soudů - psychologické rekombinace obou situací a stanovení subjektivního významu obou - jsme dovolili kultuře, aby se změnila novým směrem zavedením bezprecedentních rekombinací. Ty však nejsou zcela nepředvídatelné, protože vzpomínaná situace do určité míry odráží kulturu inovátora a tak je identifikovatelná. Srovnáme-li tento inovační proces s biologickou evolucí, subjektivní rekombinace se podobá mutacím, protože obě jsou novinkami; a kulturní základna jednotlivce a důvod, proč zbytek společnosti akceptuje inovaci nebo kulturní prvek přejatý samotným jednotlivcem, mohou být srovnány s Darwinovým přirozeným výběrem. Jestliže známe kulturní hodnotový systém ekologie přírody, přijetí či odmítnutí jak inovace (v případě kultury), tak mutace (v případě biologické evoluce) jsou alespoň částečně předvídatelné. Tím, že učiníme jednotlivce součástí kulturní změny, nemusíme se uchýlovat k vysvětlením používajícím mystické představy, jako "nadsociálněské" síly, jimiž se operuje v podmínkách odosobněných principů vysvětlených mystickými dogmaty 19. století.

Když jsme pojednávali o dynamickém aspektu pojmu konfigurace, pozorovali jsme, že existuje tendence k integraci, k soudržnosti uvnitř kultury. V tomto procesu se změna objevuje nejen v zaváděném kulturním prvku (jeho změněné formě, významu nebo funkci), nýbrž přijímající kultura se také musí často přizpůsobit a tak se rovněž změnit. Může to být nahlíženo jako řetězová reakce, která začíná v ohnisku tvořeném nově přejatým rysem a rozšiřuje se ven podél linií funkční souvztažnosti. V časové perspektivě se tento proces ukazuje jako odchýlení k soudržnosti a opětovné integraci uvnitř kultury. Pojednávali jsme o důsledcích vulkanizace kaučuku na naši společnost. Podobné přizpůsobení a změny se objevují také v lůně přijímající kultury každé kmenové společnosti.

Pacifikace Marshallových ostrovů může sloužit jako příklad. Odstranění válčení mělo neočekávané a daleko širší následky než zmizení válečného komplexu s jeho útoky, bojovými modely a zbraněmi. Také "*zmrázilo relativní sociální pozici různých ostrovních náčelníků [Marshallovy ostrovy], stejně jako jejich případných klanů, v ostrovní hierarchii*" (Spoehr 1949, s. 31). Náčelníci ztratili svou důležitou funkci - obranu. Jejich prestiž poklesla a dříve strnulá třídní struktura náčelníků, šlechty a prostých lidí se stala přechodnou. Příslušně se změnil i model držby půdy. Prostí lidé získali takovou moc, že přehrada mezi nimi a šlechtou padla (s. 78-80). Sociální stratifikace začala být určována individuálním hospodářským příjmem místo narozením.

Akulturační. Pojem akulturační má snad německý původ, což je dosti překvapující. Walter Krickeberg použil tento termín ve svých přednáškách v polovině dvacátých let a Richard Thurnwald byl první, kdo ho použil v titulu anglického článku (Beals 1953, s. 621). Z těchto skromných počátků se akulturační vyvinula v oblíbený pojem antropologie, který byl definován mnoha způsoby. Aby odstranila následné nejasnosti, sponzorovala v třicátých letech Výzkumná rada společenských věd společné studium akulturační s cílem definovat pojem

a stanovit rozsah zkoumán (Redfield et al. 1936, s. 149-152). Toto a další následná úsilí identifikovala termín jako proces kulturní změny, ke které dochází, když vejdou v kontakt dvě autonomní etnické skupiny. Změna může mít vliv na jednu nebo obě kultury. Tak pojem akulturace zdůrazňuje typ situace, v níž dochází ke změně. Neříká to moc o povaze procesu samotného. Samozřejmě většina změn, k nimž dochází v takovéto kontaktní situaci, je přejímání - ve smyslu, o němž jsme pojednávali výše, přičemž forma, význam a funkce přejímaných rysů a komplexů jsou nezávislé na tomto procesu. Zahnuje také veškerou adaptaci forem přijímajících kultur na nově získané kulturní prvky, včetně nových vnitřních vynálezů, což ulehčuje taková přizpůsobení.

Většina výzkumu o akulturaci se zabývala koloniálními situacemi nevyváženého kontaktu mezi komplexními a politicky dominantními západními civilizacemi a "pacifikovanými" kmeny (skupinami zbavenými politické nezávislosti a vystavenými tlaku přijmout materiální prvky, ideje, modely chování a instituce od panující společnosti). Tlak na přejímání byl často podporován policejním a soudním aparátem, který pod přísnými tresty také zakazoval kanibalismus, lov lebek, nájezdy a jiné typy násilí. Koloniální správa dělala málo pro to, aby vyplnila kulturní mezeru, která vyplývala z takových změn. Výsledkem všeho velmi často byly vážné sociální nepokoje, krvavá povstání a iracionální vzplanutí mesianistických a nativistických hnutí. Kde koloniální moc převažovala, důvody pro přejímání byly zjevně odlišné od těch, o nichž jsme pojednávali výše, což byl více méně volný proces přejímání. Cizí změny byly akceptovány pouze proto, že přijetí zmenšilo pocit úzkosti, vytvořený hrozbou trestu. Zmenšení úzkosti bylo samo o sobě prospěchem. Byl okamžitý a často důležitější pro příjemce než špatné přizpůsobení vytvořené nuceným přijetím nekompatibilního cizího kulturního prvku. Charakteristický rys "přijaty" tímto způsobem se udrží pouze tak dlouho, dokud trvá vnější tlak. Například obyvatelům Mikronésie, původně ovládané Španěly, bylo nuceno křesťanství. Když Němci okupovali ostrovy a netrvali striktně na návštěvě kostela, mnoho domorodců odmítlo západní náboženství (Oliver 1951, s. 244).

Samozřejmě kulturní prvky, které byly internalizovány pod vládou panující společnosti, trvaly i poté, co byl politický tlak odstraněn. Internalizace může být někdy velmi rychlá. Když nacisté vpadli do Československa, vnutili této zemi své své zákony a kulturu. Pět let německého panství, které stály národ přes sto tisíc lidí zabitých jako političtí vězňové, způsobilo některé hluboké změny v české kultuře. Národ se stal méně nezávislým a více servilním k příkazům moderního diktátorského režimu, což připravilo cestu pozvolnému podrobení se nadvládě Sovětského svazu a malé menšině českých komunistů.

Přejímání a civilizace. Obecně se myslí, že komplexní kultury a civilizace se rozvíjejí vynálezy - intelektuálními úspěchy místních populací. Rasistické teorie 19. a 20. století šly dokonce dál a tvrdily, že získání civilizace záleží na vrozené inteligenci rasové skupiny, jež ji produkuje. Bílá rasa, a zejména světlolvaslá "nordická" podrasa, byla považována německými národními socialisty za vrchol intelektuálního vývoje člověka. Byli by šokováni, kdyby četli Lintonovu *Study of Man* a dozvěděli se, že většina ze základních vynálezů, na nichž spočívá západní civilizace, byla učiněna Neevropany. Téměř všechna domestikovaná zvířata a rostliny byly Evropany získány z jiných částí světa. I jejich zemědělství, keramika, porcelán, tavení a zpracování kovů, sklo, papír, guma, střelný prach, papírové peníze, mince, bavlna, hedvábí, předání a platení, bankovníctví a směny přišly z vnějšku, vedle abecedního písma, desítkové soustavy a knižtisku. Poslední tři vymoženosti, jež umožnily západní civilizaci, byly dosaženy Semity na Blízkém východě, Indý a Číňany. Studujeme-li evropské kulturní vynálezcetví a jeho původ, jsme překvapeni, jak poměrně nevyvalzáví byli Evropané v období předcházejícím posledním třem či čtyřem staletím. Uvidíme, že je to hlavně přejímání, a skutečně rozsáhlé přejímání, které je odpovědné za vzestup a rozvoj civilizací. Není proto překvapující, že všechny civilizace měly původ u národů, jež byly spojeny dálkovým obchodem s jinými provinciemi a vzdálenými zeměmi. To byl případ Olméků, Teotihuacanu, Toltéků a Aztéků i Mezopotámie, Egypta, Číny a Indie. Mezopotamské a čínské námořní flotily dopravovaly zboží mezi kontinenty Starého světa. Obchodem se samozřejmě myslí "přejímání" materiálních statků. Znamená to také něco jiného, zajisté důležitějšího pro stávající problém: spolu se zbožím jsou také vnášeny ideje. Tak přejímání v obchodních centrech neznamenalo pouze

přesun materiálních položek, ale také technického know-how, vědeckých principů, náboženských idejí, filozofií a umění. Nemělo by být žádným překvapením, že civilizace vznikaly na křižovatkách obchodních cest.

Obchod a vystavení vlivu cizích idejí stále ještě nestačí k tomu, aby vzkřivila civilizace. Lidé se musejí učit, nabývat znalosti od jiných lidí. Aby přejali znalosti, musejí být pokorní, musejí být přesvědčeni o tom, že se mohou učit od jiných lidí. Myšlenka, že něčí společnost je "nejlepší" na světě, že se někdo nemůže naučit něco navíc od cizinců, je předejrou ke kulturní katastrofě. Vynikající historický příklad poskytl čínský císař Kchang-si. Přijal britského vyslance [není jasné, k jaké události se následující příběh vztahuje, protože první britský vyslanec přijel do Pekingu až v roce 1793, tedy za císaře Jung-čenga; Kchang-si vládl do roku 1723; zřejmě se nejedná o vyslance, ale jednoho z obchodníků, kteří přicházeli do Číny již v 17. století - pozn. překl.], a protože byl dobře naladěný, vyhověl jeho žádosti na získání čínského zboží, které bylo novinkou pro Evropany a souhlasil s učením Evropanů dovedenostem, jež si přejí naučit od Číňanů. Avšak na oplátku si nepřál nic - Čína má všechno, co potřebuje, není prostě nic užitečného, čemu by se mohla naučit od Britů s jejich "nižší" kulturou. Snad nebudeme příliš zjednodušovat či nebudeme daleko od pravdy, když řekneme, že hrdá Čína stagnovala a skromní Britové vstoupili na cestu ke světové říši. Japonsko představuje protiklad. V 19. století Japonsko, malý tradiční ostrovní stát, změnilo svou stálostou politikou izolace a rozhodlo se přejmout obchod ve velkém ze Západu a industrializovat se. Z prostého malého státu vznikla vedoucí velmoc Asie, jeden z ekonomických obrů světa, ačkoli krátká mezihra kulturní arogance a autoritářství (období vlády generála Tódžóo) ho dovedla téměř ke katastrofě.

Závěr. Podstatným rysem kultury je dynamismus. Žádná z kultur člověka není ve statické rovnováze a nikdy nebyla. Zdroj kulturní změny byl spatřován v nadindividuálním, sociálním, technickém a ekonomickém determinismu a v adaptaci kultury na její přírodní prostředí, které pravděpodobně nenechává nic špatně přizpůsobivého. Proti těmto teoriím, jež všechny ponechaly jednotlivce stranou své analýzy, byla vznesena vážná kritika. Ve všech byla změna degradována na proměnu sociálních sil, které byly buď součástí předurčeného sociokulturního vývoje nebo působily jako faktory přizpůsobení kultur jejich prostředí. Naneštěstí, žádná z těchto teorií nemohla vysvětlit špatně přizpůsobivé zvyky, jež přetrvávaly, přestože způsobovaly vážné sociální problémy, někdy hrozící společnosti zaniknutím. Psychologicky orientované přístupy, které využívaly koncepčních schémat psychologického gestaltismu nebo teorie učení, byly uspokojivější, protože vysvětlovaly, jak vznikly vynálezy a přejímky, a ukazovaly, že tyto dva procesy jsou si analyticky navzájem velmi blízké. Barnettova teorie, postavená na subjektivní rekombinaci podnětu a vzpomínané situace, mohla vysvětlit přizpůsobivé i nepřizpůsobivé změny. Vysvětluje rovněž simultánní výskyt stejných nezávislých vynálezů v dané kultuře a fakt, že mnoho přejatých kulturních prvků se přeměnilo v hybridy nových forem a starých významů.

Přejímání, analyticky podobné vynalézání, se ukázalo být komplexním sociálním jevem složeným z procesu vnímání, dávání významu, výběru, přijetí a internalizace. Shrnuto, probádali jsme rozhodující úlohu, kterou vypůjčování hraje v budování civilizací, často degradující vnitřní vynálezy na druhořadý význam.

Ze změn, které jsou definovány specifickou situací, v níž se objevují, jsme se zmínili pouze o akulturaci. Ostatními speciálními typy změn se budeme zabývat v pozdějších kapitolách. V úvodu tohoto oddílu jsme rozlišili mezi specificky omezenými změnami a probíhajícím vývojem lidské kultury, jež nemá žádné časové omezení. Zatímco zde byla předmětem diskuse první kategorie změny, následující kapitola popíše vývoj biologických a kulturních komponentů člověka.

Struktura kultury

Zatím jsme se zabývali kulturou jako celkem. Pojednáváli jsme o pojmu kultury a předložili jsme její definici. Individuální charakteristika, kterou obsahuje, slouží jako analytická cesta k získání náhledu do povahy pojmu. Definice byla převedena do své podstatné dynamické

perspektivy v oddíle, který se zabýval kulturní změnou. Tak byla vytvořena myšlenka o stále se měnící, avšak také konstatně se obnovující kulturní entitě. Nyní obrátíme naši pozornost od celkové kulturní konfigurace k jejím součástem a jejich vzájemnému vztahu.

Témata a celková integrace kultury. Kultura je prostoupena většími pravidelnými jevy, které fungují jako integrující principy a ovlivňují, a do určité míry i kontrolují, formování myšlenek lidí a jejich chování. Mohou být realizovány v jednom kontextu, lidé je mohou vědomě využívat, nebo si je nemusí uvědomovat v jiném kontextu, který je myšlen implicitně v myšlení a chování lidí. Tyto explicitní nebo implikované pravidelné jevy byly Morrisem Oplerem nazvány tématy. Tvoří základní principy, které dávají soudržnost rozličným součástem a prvkům kultury; poskytují prostředek, který je vřazuje do vzorové kulturní stavby. Opler identifikoval dvacet takových témat, která byla vlastní v kultuře Apačů z kmene Lipanů. Některá z nich, jako *"pile, šlechtnost a statečnost ... základní morálně sociální ctnosti"* jsou explicitnější a lidé jsou si jich ve většině kontextů vědomi. Jiné, jako *"bezpečí a harmonie jsou dosahovány povětšinou vítězstvím nad strachem a nebezpečím a sebekázní"* a nejsou uvědomovány (1945, s. 198-206).

Jako k jasnějšímu a významnějšímu příkladu se obrátíme k západní civilizaci a budeme diskutovat jedno takové téma, které utváří naše vlastní vzájemné působení, myšlení a logiku, a dokonce ovlivňuje naše vědecké bádání a vnímání - *téma dichotomizace*. Dichotomie v podstatě znamená binární opozici, tendenci k rozdělení jakéhokoli uzavřeného systému (etického či estetického, rasového složení obyvatelstva, spektra politických orientací atd.) na dvě protikladné kategorie, z nichž jedna je rubem či negací druhé. Proto stavíme proti sobě bílou a černou a nevidíme tyto barvy jako pouhé dvě hodnoty z řady, kde většina je složena ze stupňů šedé a "skoro čisté bílé". Posuzujeme činy a lidi jako dobré nebo špatné, jako by většina z nich nebyla mezi oběma extrémny - v indiferentním rozsahu. Naše politická orientace je buď "levicová" nebo "pravicová", "pokroková" nebo "konzervativní", jako by neexistovala obvykle široká "střední cesta". Věci nebo lidé jsou považováni za nádherné nebo ošklivé, avšak pro "esteticky indiferentní" stojící mezi nimi nám chybí prostý termín. Náš svět je složen ze střídání "nahore" a "dole", z dobrého a špatného, černého a bílého, plusu a mínusu, kladného a záporného a byli bychom docela šťastni, kdyby existovaly pouze protony a elektrony. Jakmile jsme objevili neutrony a jiné subatomické částice, tento mikrokosmický svět již nebyl půvabný a krásný. Náš jazyk krásně odráží tuto duální orientaci. Když jsem dal test na volnou asociaci bílým a papuánským jednotlivcům na Nové Guineji, v němž měli odpovědět okamžitě bez přemýšlení na slovo, které jsem vyslovil jako podnět, odpovědi bílého muže mohly být předpověděny na základě zmíněných dichotomií. Kapaukuové, kteří nestaví proti sobě bílé a černé atd., byli nepředvídatelní; na pojem "nahore" mohli odpovědět "ne tak nahore", "ve středu", "níže než ve středu", "téměř dole". Zatímco náš svět se dělí na dichotomie, jejich je kontinuum. Někteří z nás jsou dokonce tak daleko, že si myslí, že dichotomizace je podstatou reality, že metoda používající dichotomie, jako dialektická metoda, je objektivní a jediná správná vědecká metoda, spíše než že je beznadějně etnocentrická. Pro některé z nás existují stále dvě třídy v moderní společnosti, kapitalistická či buržoazní třída, jejímž protikladem je proletariát, střední třída jako kdyby neexistovala. Pro marxisty je také základna kultury dávana do protikladu s její nadstavbou. Na těchto příkladech můžeme vidět, jak téma dichotomizace je v jednom kontextu podvědomé (např. náš lingvistický protiklad) a v jiném explicitně verbalizované (např. dialektická metoda nebo duální třídní struktura). Skutečnost, že si myslíme, že dichotomizace či myšlení v protikladech je "normální" nebo "vědecky objektivní", ukazuje pouze, jak hluboce je toto téma zapuštěno v našem pojmovém aparátu a kultuře.

Téma, jako většina kulturních prvků, může být vyjádřeno jedním nebo několika symboly nebo naopak symbol může představovat jedno nebo několik témat. Tak pojem *symbol* je podstatný pro pochopení povahy kultury. Je to jev (slovo, gesto, artefakt, znak, vůně), který zastupuje jiný jev nebo pojem, jenž je jeho významem - jeho "significatum". V tomto smyslu naše abeceda, naše písmo a ovšem celý náš jazyk jsou systémem symbolů. Tak je to s velkou částí našeho umění, literatury, náboženství, obřadů a mnoha artefaktů. Uživatelský předmět jako cadillac funguje nejen jako dopravní prostředek, nýbrž také jako symbol blahobytu, a roztrhané modré džíny mohou znamenat protiklad ke konvenci v naší společnosti. Některé jevy

STRUKTURA KULTURY

Kultura

Základní jednotky: kulturní témata

Skrytá

implicitní, nerealizované
Jednotka: konfigurace
Postoj ke konfiguraci: skrytá
odpověď na zjevný podnět

Zjevná

explicitní, realizovaná

Ideační

Tvořeno myšlením (jen v mysli),
komunikováno nepřímo skrze chování

Behaviorální

Tvořeno aktuálním chováním
(zahrnuje i řeč) - pozorovatelné přímo

Jednotky:

ideje, myšlenky

ne-hodnoty

hodnoty

pozitivní:

ideály

negativní

I. Funkce (aspekt):

Aktuální účinek jevu
na jeho prostředí
Jednotka: funkce

III. Struktura (aspekt):

Vzájemný vztah částí
kulturního jevu
Jednotka: kulturní vzor

II. Účel (aspekt):

Zamýšlený účinek jevu
na jeho prostředí

IV. Obsah (aspekt):

Souhrn stavebních prvků inventáře
Jednotka: kulturní rys
kulturní komplex (funkčně propojená
skupina kulturních rysů)

(věci, slova, gesta) mohou mít poslušnost symbolů spojených do řetězu, na jehož konci je skutečný význam symbolizující poslušnost. Tak písmena *kříž* jsou symboly pro čtyři artikulované zvuky pronášené jako slovo; toto slovo je symbolem pro předmět, který na druhé straně je symbolem křesťanství.

Význam symbolů může být vysvětlovací (exegetický), operační (zabývající se použitím) nebo poziční (vztahující příslušný symbol k jiným a podávajícím zprávu - jako ve větě struktuře). Nositel symbolů může být jednoduchý, jako kříž či půlměsíc, nebo může být komplexní. Obvykle jednoduchý symbol představuje komplexnost pojmů. Proto *kříž* zastupuje celý systém křesťanské víry a hodnot a utrpení Krista. Také je to emblém německé armády, aritmetické znaménko pro "plus" a kladný elektrický náboj. Formy, jichž symboly nabývají, mohou být slova, gramatické výrazy, artefakty, kresby, barvy nebo tělesné pohyby (zvl. gesta). Studium významu slov a jiných lingvistických rysů se nazývá *sémantika*. *Ikonografie* je studium symbolů, jejichž nositelé (obvykle artefakty jako obrazy, sochy, architektura) zobrazují představu, již označují. Studium významů tělesných pohybů nebo výrazů obličeje či krátké neverbální komunikace se nazývá *kinetika*.

Všechny tyto disciplíny se zabývají objasňováním významů kulturních symbolů, které jsou obvykle explicitní a tak zjevné. Mohou však rovněž existovat skryté významy, které si lidé neuvědomují a jež se odrážejí pouze v jejich podvědomých reakcích na symboly - v jejich postojích. Znamení kříže znamená pro tyrolské vesničany z Obembergu podstatu křesťanství. Avšak jejich postoj ke kříži je rozporný; zároveň ho milují a bojí se ho. Jejich pozitivní reakce odráží jejich pocit, že kříž zajišťuje bezpečnost v krizi; avšak také se ho obávají pro jeho asociaci s hroby, hřbitovy a smrtí. Většinu z toho si neuvědomují a terénní badatelé získávají znalosti o těchto postojích pouze pozorováním reakcí lidí v rozličných situacích denního života.

Skrytá kultura. V tomto bodě přicházíme k prvnímu většímu rozdělení kultury na dvě části (jak bylo navrženo Clydem Kluckhohnem 1941, s. 124-128). První, která se nazývá *skrytá kultura*, sestává z neuvědomovaných (nevědomých) pravidelných jevů nebo principů, které jsou implicitní v druhé části, která se nazývá zjevná či explicitní (vědomá). Nemělo by se zapomínat, že toto rozdělení jako většina pojmů je arbitrární a že existuje celé spektrum mezi "nevědomým" a "vědomým" (implicitním a explicitním), které jsou pouze polarity tohoto kontinua. Nicméně rozdělení kultury na tuto dichotomii je do určité míry užitečné.

Neuvědomované pravidelné jevy, jednotky skryté kultury, nazval Kluckhohn konfiguracemi, které mohou být považovány za nevědomé systémy významů. V tomto smyslu většina z gramatických pravidel, jež nevědomě zachováváme, když mluvíme anglicky, je skrytá - čili konfigurace. Také mnoho základních součástí našeho *světového názoru* či konceptualizace vesmíru, si rovněž neuvědomujeme. Buď si je uvědomíme, když studujeme cizí kulturu a stavíme ji do protikladu s naším vlastním způsobem nahlížení a myšlení o vesmíru, nebo nám musejí být sděleny někým jiným. Uvědomil jsem si, jak hodně my ze Západu myslíme v absolutních termínech o našich hodnotách a vesmíru, až když jsem se zeptal Kapauka na jeho hodnoty: "*Je zabití člověka dobré nebo špatné?*" Tento Kapauku (i jiní, kterých jsem se zeptal později) nerozuměl, co se ho ptám. Poté, co se trochu zajíkl v údivu, se mě zeptal: "*Zabití koho? Zabití mého nepřítele je pro mne dobré, ale špatné pro jeho bratry a ostatní příbuzné.*" Člověk ze Západu by neváhal odpovědět v absolutních termínech. Nebyl bych překvapen, kdyby teorie relativity byla snadnější k pochopení pro Kapauka, než je pro nás.

Konfigurace zahrnují také všechny naše postoje. Byly definovány psychology jako Miller a Dollard jako "*skryté odpovědi na zjevné podněty*". (Miller - Dollard 1948). Jestliže mám negativní postoj k ženám, které, dejme tomu, myslí nezávisle, neuvědomuji si to a musejí mi to říci jiní. Někdy podvědomé konfigurace ovšem nabývají podivné formy. Na Západě se například vyhýbáme alespoň jedné barvě v jídle. Žádný student v mé třídě ji nedokázal identifikovat. Je to zářivá studená modř, v Evropě nazývaná pařížská nebo berlínská modř (v protikladu teplým modřím jako ultramarin, švestková modř atd.). Několik mých studentů testovalo toto tvrzení tím, že nabarvili koláče různými barvami a pozvali mládež na party. Koláče v barvě pařížské modře byly netknuty. Když ten samý test probíhal na Nové Guineji u Kapauků, modré koláče byly snězeny první! Proto není nic inherentního v barvě samé, co by nám bránilo ji sníst.

Mary Douglasová se zabývá neuvědomovaným významem, když se pokouší stanovit rozdíl mezi tím, co se nazývá čistá a nečistá zvířata v pravidlech hebrejské stravy. Nachází implicitní odpověď v knize Genesis (1. knize Mojžíšově). Tam, jak Douglasová shrnuje, jsou posvátná zvířata přidělena každému základnímu živlu následujícím způsobem [omyl Douglasové nebo autorův: v knize Genesis je pouze nekonkrétní zmínka o čistých a nečistých zvířatech, srv. Genes. 7,8 a 8,20; podrobný seznam čistých a nečistých zvířat je uveden až ve 3. a 5. knize Mojžíšově, tj. Leviticus a Deuteronomium, srv. Levit. 11,1nn a Deutor. 14,4nn; níže uvedeny citát však neodpovídá textu ani v těchto dvou knihách - pozn. překl.]: *"Na nebeské klenbě dvouohé ptactvo nebeské létá za pomoci křídel. Ve vodě šupinaté ryby plouvaly za pomoci ploutví. Na zemi čtyřnohá zvířata hopsají, skákají a chodí. Každá třída tvorů, která není vybavena pro druh pohybu ve svém živlu je opakem posvátnosti."* Hadi, protože nemají nohy a nemohou se řádně pohybovat po zemi, nejsou posvátní a proto jsou nečistí k požívání (1970, s. 320). Toto explicitní tvrzení z knihy Genesis (!), jak se Mary Douglasová domnívá, vysvětluje skrytý význam dichotomie týkající se pravidel regulujících hebrejskou stravu.

Zjevná kultura. Zjevná kultura je ta část lidského myšlení, která je uvědomována či explicitní. Antropolog může získat vědomosti tohoto druhu od svých informátorů nebo ji může pozorovat a zaznamenat přímo. Tyto dvě cesty získávání znalostí o zjevné kultuře následují po jejím hlavním rozdělení na kulturu *myšlení* a *chování*. Kultura myšlení sestává z naučených pojmů a myšlenek, jež mají lidé; kultura chování je způsob, jakým se skutečně chovají, jak se pohybují, pracují, mluví, gestikulují, jak si hrají atd.

1) *Kultura myšlení.* Je relativně jednoduché zaznamenat chování lidí s určitou přesností. Lze pozorovat a dělat si poznámky, nebo filmovat a nahrávat. S myšlenkami je to obtížnější. Musíme se o nich dovědět nepřímo prostřednictvím chování, což se obvykle děje v podobě řeči a není lehké poznat, zda jsme skutečně "dostali myšlenku". Myšlenkový svět leží za chováním, které funguje jako symbol a zároveň sděluje myšlenky. Jazyk ve skutečnosti patří k myšlenkové části kultury a je "vyjádřen" prostřednictvím řeči jako prostředku chování. Jak jsme viděli, někteří antropologové (např. Goodenough) omezují koncepci kultury na tuto myšlenkovou část. Pro naše účely tvoří pouze jedno z hlavních pododdělení kultury.

Myšlenkový svět není nikterak homogenní. Mluvíte-li s lidmi jiné kultury, všimnete si, že některé pojmy, které vyjadřují, mají speciální význam - jsou považovány za žádoucí nebo špatné. Určité věci, myšlenky, způsoby chování jsou považovány za preferované, skvělé nebo nutné, zatímco jiné jsou posuzovány jako nešťastné, špatné, ohavné a zakázané. Jinými slovy, lidé zařazují tyto pojmy podle žádoucnosti a souhrn těchto pojmů představuje měřítko, hierarchii *kulturních hodnot*. Ty mohou být zařazeny s ohledem na sociální kontrolu jako preferenční, předpisované, nebo naopak tolerované, avšak nežádoucí a zakázané. Jak uvidíme, hodnoty, které jsou buď předpisované nebo zakázané, tvoří obsah hmotného nebo procesního práva. Ty, které jsou preferenční nebo nežádoucí, avšak nikoli právně sankcionované, jsou obvykle považovány za morální soudy - patří do oblasti etiky, estetických názorů a úvah o etiketě. Tak měřítko hodnot v jakékoli kultuře zahrnuje ty, jež jsou pozitivní, a jiné, které jsou negativní, podle toho, jsou-li žádoucí či nikoli. Pro analytické účely antropologové vytvořili jiné měřítko hodnot, založené na jejich kulturním významu. Ty, které mají velkou důležitost pro uchování a integraci kultury a společnosti, se nazývají základní. To znamená nejen, že zasahují většinu součástí kultury, ale také že převažují a mohly by vejít do konfliktu s těmi, které nejsou základní. Tímto způsobem poměříme hodnoty podle jejich kulturního významu: **kulturu myšlení může být rozdělena na (a) hodnoty a (b) ideje nezávislé na hodnotovém soudu** - "nehodnoty" či neutrální pojmy.

Jak jsme viděli, hodnoty mohou být pozitivní nebo negativní: tento rozdíl dělí hodnoty na *ideály* a, z nedostatku lepšího výrazu, "negativní hodnoty" složené ze zločinů a nemravných či jinak nežádoucích činů. Ideály tvoří systém soudržnosti určitého stupně, který poskytuje členům společnosti pravidla chování, jež je považováno za správné. Hodnoty, a proto také ideály rozličných společností, nejsou identické, přičemž se liší kulturu od kultury, jak bylo dokumentováno antropology. Donedávna v západní kultuře převládala doktrína přírodního zákona, souboru ideálů spravedlnosti, považovaných za univerzálně platné, protože se předpokládalo, že vycházejí z podstaty člověka. Poslední důležitá aplikace přírodního zákona byla zcela nedávno v norimberských procesech s nacistickými válečnými zločinci. Tato dok-

trína byla západním produktem, a když byla použita na styku kultur, vyšel najevo její etnocentrický základ. Přes zbožné přání, že existují nějaké základní hodnoty sdílené všemi národy světa, je prokázáno, že lidé z různých kmenů a národů se ani nedohodli na hodnotě lidského života, kterou my ctíme jako základní (v našem způsobu myšlení). My nejen trestáme vrahy, zakazujeme sebevraždu a bráníme pacientům, kteří mají nevyhlášenou nemoc, aby zemřeli tím, že je uchováváme při životě moderními drogami a přístroji, ale také jsme rozhodli, že po-prava je krutý a zbytečný trest.

Papuánci z jižního pobřeží Nové Guineje byli lovci lebek a kanibaly, v jejichž hodnotovém systému uchování lidského života obecně nemělo velkou důležitost. Dokonce i pro jejich nekanibalistické papuánské sousedy z vysočiny lidský život jako takový nebyl příliš cenný. Zabití člověka bylo často nezbytné a jevílo se jako správné. Místo životu jako takovému Kapaukuové přikládali větší důležitost osobní svobodě a soudržnosti. Člověk nemohl být, a skutečně nebyl, zbavován svobody a volnosti v rozhodování. V oné společnosti neexistovali žádní otroci, nevolníci, váleční zajatci nebo vězni. Zatímco my jsme šokováni, že Kapaukuové jsou připraveni zabít člověka, ať už je to z jakéhokoli "ospravedlnitelného" důvodu, Kapaukuové považují naši instituci vězení za krutou a nehumánní, za druh mučení, který by nepoužil ani nejnižší živočich.

Kapaukuové zabíjeli pouze mužské nepřátele ve válce a pouze nenapravitelné zločince v době míru. Hodnota, kterou Eskymák přikládá životu, je ještě odlišnější. V oblasti tundry musí být člověk zdravý, aby mohl vést produktivní život. Jakmile je nemocný nebo příliš starý, jeho život ztrácí smysl; stává se pro svou rodinu břemenem a jeho život už nestojí za nic. Proto nejen že může spáchat sebevraždu čestným způsobem, nýbrž staří muži a ženy mají právo požádat, aby byli zabití svými dětmi. Ty jim musí vyhovět bez ohledu na to, jak bolestný zážitek je zabít vlastní rodiče. Jak je to odlišné od Číňanů, kteří považovali otcovraždu za nejtěžší zločin, který se ve starých dobách trestal "pomalou smrtí".

Hodnoty jsou nejen relativní k určité kultuře, mění se tak v čase a prostoru, ale mohou být i v rozporu se skutečným chováním lidí, o nichž se předpokládá, že je sdílejí. Křiklavý rozpor mezi ideálními normami a modely chování lidí se lidově nazývá zkaženost. Zjistěte existuje vždy rozpor mezi chováním a ideály. Kdyby nebyl, ideál by přestal být ideálem, protože každý by se choval každopádně ideálně. Je velmi pravděpodobné, že v takovém případě by společnost vytvořila nový ideál, ještě vyšší než již stávající. Někdy jsou ideály poškozovány ve velkém měřítku, lidé jim dávají jen neupřímnou podporu. Například máme ve velké úctě lidský život a majetek a naše zákony a morální kánon se snaží je chránit. Avšak všeobecný vzrůst zločinnosti ve Spojených státech, téměř nemající sobě rovna na světě, je vážným problémem, který nás nutí přehodnotit náš výchovný systém, platnost zákonů, způsobilost soudců, právníků a porot a náš zhoršující se rodinný život. Pouze srovnáním našich institucí s institucemi v jiných moderních státech se může správně zhodnotit vážnost tohoto problému. Zatímco ve většině evropských měst se dá chodit v noci bezpečně, ulice v USA přestaly být bezpečné i ve dne. Přepadení, loupežné přepady a znásilnění jsou samozřejmostí a jsou páchany uprostřed dne. V New Yorku bylo v roce 1973 zaznamenáno 72 750 přepadení. Tokio s asi o 50 procent více obyvateli by mělo mít kolem 100 000 takových zločinů ročně: ve skutečně jich mělo 361. Naše obvyklá reakce na takové srovnání je, "Vždyť je to odlišná kultura!" Samozřejmě, v tom to právě vězí! Je to opravdu odlišná kultura. Ale tato skutečnost není žádnou omlouvou pro stav věcí ve Spojených státech.

Abý zobrazil lepší život, snažil se Jean Jacques Rousseau a jeho následovníci idealizovat příslušníky kmenů. Romantické popisy je zobrazily, jak žijí v harmonii, přičemž každý se chová vůči komukoli jinému správně. Naneštěstí to je západní sen, v němž je málo skutečnosti. Ideální a skutečné chování je vždy rozdílné, i mezi lidmi z doby kamenné. Ideál Kapaukuů je být poctivým člověkem, čestným v jednání s ostatními, respektujícím osobu druhého, stejně jako majetek. Ačkoli neexistuje uchvácení majetku jiných lidí silou, je široce rozšířeno zlodějství přesto, že je protizákonné a viníci jsou postihováni vysokými tresty. Opravdu, kapaucký ideál "nepokradeš" se provádí téměř tak obtížně jako naše "nepokradeš, nezabiješ, nesesmilníš".

Rozpor mezi ideály a chováním může ohrozit samotnou existenci společnosti, v níž se vyskytne. Když ideály nejsou chovány v úctě a jsou všeobecně znevažovány, společnost je vnějšně oslabena. Mládež nemá žádný vedení, žádný respekt k starším lidem a autoritám státu, a není tomu tak bez důvodu. Všeobecný skepticismus a pokrytectví ovládají život takové spo-

lečnosti. Korupce zasahuje politiky, soudce a obyvatelstvo obecně. Často drobný tlak z vnějšku nebo vnitřní katastrofa (nedostatečná úroda, inflace, ztráta nervů u policisty vede k zabítí člověka atd.), jež za normálních podmínek by byly snadno urovnány, stačí rozvrátit nejen vládnoucí kliku, ale celý systém. V takovém případě nemáme povstání, ale revoluci.

Říše římská je proslulým příkladem z evropské historie. Těžko si lze představit, že poměrně malý národ Vizigótů, vedený králem Odoakerem [Odoaker byl náčelník germánského kmene Skirů ve službách západorímské říše, nikoli Vizigótů, kteří v té době už byli na Pyrenejském poloostrově - pozn. překl.] mohl největší říši tehdejší doby přemoci bez přispění vnitřního rozpadu Říma. Římané byli v takovém rozkladu, že neviděli důvod, proč by měli bojovat za svou říši. Jejich armády byly plny vojáků z koloniálních provincií nebo cizinců; dokonce i velitel římských legií byl Vizigót [v té době již legie v podstatě neexistovaly, vojsko bylo složeno převážně ze žoldněrů; autor má na mysli zřejmě Stilichona, velitele žoldněrů, vojevůdce císaře Honoria, který ovšem nebyl Vizigót, nýbrž Vandal - pozn. překl.]. V posledních osmdesáti letech mnoho vědců v oblasti politických věd a historie srovnávalo pád Říma s očekávaným zhroutilím Západu. Snad jednou z nejpůsobivějších knih v tomto ohledu byl *Untergang des Abendlandes* od Oswalda Spenglera (1918-1922). Jeho kniha podnítila Adolfa Hitlera, aby se pokusil "zachránit Západ" jeho vlastní cestou - návratem k ideálům starých germánských kmenů - ideálům představeným v *Mein Kampf* jako protiklad k základním principům západního křesťanství, judaismu, demokracie a humanismu. Tento pokus o záchranu propadl nejen na válečném poli, ale také na domácí frontě.

Přes lekci nacismu a 2. světové války slábnutí trvá. Můžeme to vidět v zprávách, nedostatku čestného chování (to by mělo sledovat vyšší standardy než ty stanovené zákonem), kompromisech s našimi základními hodnotami v mezinárodních vztazích (zvláště těch, jež se týkají moderních diktátorských režimů), široce rozšířené nechuti přinášet oběti společnému dobru (najděte obchodníka, který chce zkrátit svůj zisk, nebo dělník svou mzdu, aby odvrátili inflaci, nebo člověka, jenž chce vstoupit do armády, aby bránil svou zemi, až nastane potřeba), všeobecné ztrátě morálky a "národních cílů". Před více než deseti lety *Life*, *Time*, *The New York Times* a jiné časopisy a noviny tiskly debaty o našem (tj. americkém) národním cíli - protože masy i mnoho intelektuálů si nebylo jisto, co je to americký národní cíl. V pohledu mnoha politiků, vědců ve společenských vědách a filozofů Západ prochází vážnou krizí, velmi podobnou krizi Říma v 5. století křesťanské éry: nyní jako tehdy se skutečné chování obyvatelstva a jeho vůdců značně liší od ideálů jeho kultury.

2) *Kultura chování* je chování jednotlivců, které je naučeno a sdíleno. Je to společný jmenovatel aktivity lidí a v tomto smyslu je abstrakcí. Zaznamenání této části kultury musí být učiněno přímým pozorováním, nejlépe badatelem, který se účastní života subjektu a často je přijat do jejich společnosti určitým adopcí. Na rozdíl od kultury myšlenek její protějšek týkající se chování nemůže být zabezpečen prostě prostřednictvím dotazů informátorům. Když se zeptáme tyrolského rolníka, jak lidé v jeho vesnici střídají plodiny rok od roku, řekne nám, že se tak děje posloupností plodin v období pěti let: tráva, ječmen, brambory, oves a znovu tráva. Avšak zkoumáme-li skutečný koloběh plodin po pětileté období, nalezneme odlišný obraz. Žádný z rolníků nestřídá všechny své plodiny uvedeným způsobem. Proč? Důvod je zřejmý: tato hospodářství potřebují velké plochy trávy, menší ovesa, ještě menší ječmene a nejmenší brambor. Proto uvedená posloupnost plodin nemůže být dodržována na všech parcelách. Informátor nám nelhal, dal nám svou představu toho, co lidé věří, že dělají. Střídání plodin, které hlásili, bylo běžnou praxí, která se uplatňovala pouze na těch plochách, jež byly tak malé, aby mohly vyhovovat roční sklizni brambor, které zaujímaly v posloupnosti nejmenší plochu. Ostatní plochy, a to znamená velká většina orné půdy, následovaly v několika dalších posloupnostech.

To, co jsme zaznamenali od informátora, proto není kultura chování, ale jeho představy o tomto chování, což má za následek klamné závěry některých etnologů, kteří informují o případech chování lidí, jak jim byly sděleny informátory. Vědci v přírodních vědách to nazývají vysoce nevědeckým a nepřesným postupem. Pro etnologa studujícího chování neexistuje náhrada za skutečné pozorování, ať je to jakkoli "nepraktické" (kdo mluví o praktičnosti dejme tomu ve fyzice?).

Chování, tak jako kterákoli jiná součást kultury, má čtyři základní aspekty: účel, funkci, strukturu a obsah. *Účel* je deklarovaný důvod pro chování nebo, v případě předmětu, pro jeho

výrobu. Jako příklad si vybereme židli ve starém hostinci na Hané ve středním Československu. Jejím účelem je, aby se na ní sedělo. To je deklarovaný důvod pro její výrobu. *Funkce* na druhé straně je skutečný účinek, jaký židle má na své prostředí, jak je skutečně používána. Opravdu v převážném počtu případů židle "slouží svému účelu", funkce se rovná účelu. Avšak za starých dob bylo ve funkcích židle v hostinci na Hané obsaženo více, než aby se na ní jen sedělo. Během častých hospodských rvaček byla židle často použita jako ruční zbraň. Takové použití, i když nezákonné, bylo neformálně schvalováno; nože a jiné nebezpečné zbraně byly zakázány. Tak funkce židle přesáhla její účel. Účel je pak zamýšlený účinek, zatímco funkce je skutečný účinek kulturního prvku na jeho prostředí. Jak Radcliffe-Brown, tak Malinowski definovali funkci, každý různým a úzce specializovaným způsobem. Naše jednoduchá představa zahrnuje oba způsoby.

Struktura může být definována jako vzájemný vztah součástí tvořících kulturní jednotku. Pokud jde o účel a funkci, zabývali jsme se zamýšleným a skutečným vztahem mezi kulturním prvem a jeho prostředím; zde obrátíme naši pozornost k vnitřnímu kulturního prvku (v našem případě židli) a podíváme se na jeho součásti. Abychom popsali strukturu židle, říkáme, jak a kde jsou k sedací ploše připevněny čtyři nohy, jak a kde je upevněno k sedadlu židle opěradlo. Podobně má strukturu instituce, zasedání soudu, sociální skupina nebo obřad. Katolická mše nebo jiný typ obřadu a chování je obecně strukturována jak v prostoru, tak v čase. Pojednáváme-li o prostorové struktuře mše u rolníků v rakouském Tyrolsku, musíme popsat scénu mše s umístěním oltáře vzhledem ke dvěma řadám kostelních lavic, hlavní uličce mezi sedadly a kazatelně. Analyzujeme rovněž pohyb kněze, který mši slouží, a ministrantů. Struktura sboru věřících ukazuje, že levé křídlo je vyhrazeno pro ženy a pravé pro muže; v předních lavicích sedí děti a za nimi mládež; střední jsou obsazeny dospělými a zadní starými lidmi. Tak je katolický sbor věřících prostorově rozdělen podle pohlaví a věku. Struktura časové dimenze mše ukazuje posloupnost jevů a jak a kde jsou uspořádány. Jednotka struktury kultury se nazývá *kulturní vzor*. Je to schéma či konstelace kulturních prvků, což představuje jednotku prostorové či časové struktury, jak vidíme na příkladech.

Konečným aspektem kultury chování je její *obsah*, který může být definován jako inventář jejích složek. Tak v případě naší židle (což představuje výsledek chování) diskuse o jejím obsahu by mohla způsobit výčet jejích částí, jako čtyři nohy, opěradlo, sedadlo atd. Pokud jde o katolickou mši, vypočítali bychom její části. Obsahová jednotka kultury se nazývá *kulturní komplex*. Zatímco členové německé difuzionistické školy (*Kulturkreislehre*) na počátku tohoto století nazývali kulturním komplexem jakýkoli konglomerát prvků, které neměly společného nic, než že pravděpodobně existovaly vedle sebe v dané etapě kulturního vývoje, moderní termín odkazuje k *rysům* z těchto kultur, které tvoří funkční svazek. Tak mluvíme o "západním kuřáckém komplexu". Do této jednotky by měly patřit nejen takové znaky jako cigarety, doutníky, dýmky, tabák, popelníčky, zápalky a zapalovače, ale také zákony, které vyžadují reklamu k lékařské osvětě proti kouření, nařízení zakazující dětem kouřit nebo zakazující kouření na určitých veřejných místech. Komplex by měl také zahrnovat zvyky a etiketu kouření, naše znalosti o jeho vztahu k určitým nemocem a odpovědnost tabákového průmyslu s jeho lobby a problémy atd. Tak je kulturní komplex opravdu komplexní.

Někdo by se mohl zeptat, zda zejména němečtí a američtí antropologové nepopisují triviální věci, když se zabývají kulturními znaky. Není snad důležitější stavět modely a nezajímat se o fakta a detaily, jak navrhol například Edmund Leach (1964, s. 1-17)? Ve vědě se některé věci, které se zdají triviální, mohou v určitých situacích stát životně důležitými. Naš kuřácký komplex může sloužit jako jeden příklad. Existuje několik rozdílů mezi kouřením v Evropě a Americe. Američané často drží své cigarety způsobem, jak to Evropan téměř nikdy nedělá. Při vtažování kouře uchopí cigaretu mezi konečky palce a ukazováčku a prostředníčku. Evropan drží cigaretu mezi středními články ukazováčku a prostředníčku. Nikdy jsem neviděl Evropana držet cigaretu jako to dělá Američan. Je rovněž rozdíl mezi tím, jak se odstraňuje popel. Evropan ho odklepává narovnaným ukazováčkem, zatímco cigaretu drží mezi palcem a prostředníčkem. Američan může dělat to samé, ale může také držet cigaretu mezi středním článkem ukazováčku a prostředníčku a odklepávat popel, tím že na konec cigarety, který se drží v ústech, poklepává nehtem palce. Opět toto není způsob, jak to dělají Evropané. Pouze Američané někdy dávají popel do záložek svých kalhot. Stále si vzpomínám

na svůj šok v roce 1949, když jsem poprvé pozoroval toto chování v Oregonu. Nyní, samy o sobě, se tyto znaky chování zdají triviální. Avšak představte si, že byste byl Američan, který spadl na padáku za nepřátelskými liniemi v okupované Francii za 2. světové války. Bez ohledu na to, jak dobře byste mluvil francouzsky, gestapo by vás lehce vypátralo, kdybyste z roztržitosti použil americký zvyk při kouření. Tak ve 2. světové válce byla znalost evropských rysů kouření doslova životně důležitá.

Na závěr se podíváme na metodologické implikace strukturálního rozdělení kultury na část skrytou, zjevnou-myšlenkovou, zjevnou-chování. Jelikož toto rozdělení je vytvořeno podél linie vědomí (skrytá v. zjevná) a myšlení v protikladu k chování (myšlenková v. chování), je zřejmé, že při získávání údajů pro tyto tři části kultury musejí být použity rozdílné metody. Chování musí být pozorováno přímo, a většina z něj může být zaznamenána nejen do poznámkového bloku terénního badatele, nýbrž také s pomocí audiovizuálního zařízení. Tak se nezdá, že by uchování dat o chování představovalo velkou nesnáz. Ve skutečnosti je tomu naopak. Aby mohl získat spolehlivý materiál, badatel musí být zúčastněným pozorovatelem po dlouhé období. Musí zvládnout jazyk, přizpůsobit se domorodému životu, často jíst, co konzumují domorodci a dělat kompromisy se svou etiketou, hygienou a morálním přesvědčením. Trpělivost, píle a vytrvalost, které jsou absolutně nutné pro výzkumnou úlohu, nejsou kvalitami, které mají všichni antropologové. Tak, i když to zní neuvěřitelně, údaje o chování v etnografické zprávě jsou často daleko méně spolehlivé než ty, jež se týkají kultury myšlení. Rovněž analýza chování vyžaduje kvantitativní metodu, vzorkování, přehledy atd. Na rozdíl od sociologů, antropologové jsou obvykle spokojenější s nehlubokým kvalitativním výzkumem.

Na rozdíl od toho studium kultury myšlení používá interview s informátory jako svou hlavní terénní techniku. Je to mnohem pohodlnější způsob získání materiálu. Vědec se spřátelí s několika domorodci a může se jich dotazovat nebo neformálně s nimi mluvit v domácím prostředí. Samozřejmě, aby získal představy přímo, musí zvládnout domorodý jazyk a zejména jeho pododíl - sémantiku. Překladatel je dobrou pomocí na začátku, avšak chudou náhražkou pro porozumění jazyku a kultuře. Raná antropologická praxe spoléhání se na jednoho nebo pouze několik informátorů je neudržitelná pro vlastní analýzu kultury myšlení. I zde člověk musí často kvantifikovat názory lidí, aby viděl možné rozdíly představ podle pohlaví, věku, zaměstnání, zámožnosti, zdravotního stavu, rodinného zázemí, třídy, kasty atd. informátora.

Skrytá kultura je nejprchavější. Musí být terénním badatelem abstrahována z jeho množství údajů o myšlení a chování. Informátoři nám v tomto ohledu obvykle moc nepomohou - jsou, abychom tak řekli, slepí k své vlastní kultuře. Tak provést rychlý psychologický výzkum v "exotické kultuře" s pomocí překladatele a bez jakékoli znalosti kultury myšlení a chování je parodie na vědu. v nejlepším případě to může být zábavná fikce. V antropologickém výzkumu se obvykle první solidní střípky skryté kultury získají až po roce intenzivního výzkumu. A to předpokládáme, že nebyly žádné obtíže při studiu jazyka.

Překlad: Vladimír Liščák

Bibliografie:

- Barnett, Homer G.: 1949 - *Palauan Society. A Study of Contemporary Native Life in the Palau Islands*. Eugene, Oregon, University of Oregon Press.
- Barnett, Homer G.: 1953 - *Innovation. The Basis of Cultural Change*. New York, McGraw Hill.
- Beals, Ralph: 1953 - *Acculturation*. In: *Anthropology Today*, A. L. Kroeber (ed.). Chicago, The University of Chicago Press, pp. 621-641.
- Benedict, Ruth: 1934 - *Patterns of Culture*. Boston and New York, Houghton Mifflin Co.
- Benedict, Ruth: 1946 - *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. Boston and New York, Houghton Mifflin.
- Bettelheim, Bruno: 1943 - *Individual and Mass Behavior in Extreme Situations*. The Journal of Abnormal and Social Psychology, Vol. 38, pp. 417-452.

- Bohannan, Paul: 1963 - *Social Anthropology*. New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- Buchbinder, G.: 1973 - *Maring Microadaptation. A Study of Demographic, Nutritional, Genetic and Phenotypic Variation in a Highland New Guinea Population*. (Unpublished PhD dissertation) New York, Columbia University Press.
- Clarke, William C.: 1971 - *Place and People*. Berkeley, University of California Press.
- Conklin, Harold C.: 1955 - *Hanunóo Color Categories*. *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 11, pp. 339-344.
- Conklin, Harold C.: 1962 - *Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies*. *International Journal of American Linguistics*, Vol. 28, No. 2, Part IV, April 1962, pp. 119-141.
- Douglas, Mary: 1970 - *The Abomination of Leviticus*. In: *Man Makes Sense. A Reader in Modern Cultural Anthropology*. Eugene A. Hammel and William S. Simmons (eds.). Boston, Little, Brown and Company, pp. 308-322.
- Durkheim, Emile: 1964 - *The Division of Labor in Society*. New York, The Free Press of Glencoe.
- Frake, Charles: 1961 - *The Diagnosis of Disease among the Subanun of Mindanao*. *American Anthropologist*, Vol. 63, pp. 113-132.
- Gajdusek, D. C.: 1973 - *Kuru in the New Guinea Highlands*. In: *Tropical Neurology*, John D. Spillane (ed.). Oxford, Oxford University Press, pp. 376-386.
- Geertz, C.: 1967 - *The Cerebral Savage, On the Work of Lévi-Strauss*. *Encounter*, Vol. 28, pp. 25-32.
- Godelier, M.: 1974 - *Anthropology and Biology. Toward a New Cooperation*. *International Social Science Journal*, Vol. 26, No. 4, pp. 611-635.
- Goodenough, Ward: 1963 - *Cooperation and Change*. New York, Russell Sage Foundation.
- Gorer, G.: 1943 - *Themes in Japanese Culture*. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, Ser. 2, Vol. 5, No. 5, pp. 106-124.
- Gorer, G. - Rickman J.: 1950 - *The People of Great Russia. A Psychological Study*. New York, Chanticleer.
- Hallowell, A. I.: 1945 - *Sociopsychological Aspects of Acculturation*. In: *The Science of Man in the World Crisis*, Ralph Linton, (ed.). New York, Columbia University Press, pp. 171-200.
- Hallowell, A. I.: 1955 - *Culture and Experience*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Harris, Marvin: 1968 - *The Rise of Cultural Theory*. New York, Thomas Y. Crowell Company.
- Hitler, Adolf: 1969 - *Mein Kampf*. New York, Hutchinson.
- Hunter, Monica Wilson: 1936 - *Reaction to Conquest*. London, Oxford University Press for the International African Institute.
- Kluckhohn, Clyde: 1941 - *Patterning as Exemplified in Navaho Culture*. In: *Language, Culture and Personality*, Leslie Spier (ed.). Menasha, Wisc., Sapir Memorial Publication Fund, pp. 109-130.
- Kroeber, Alfred L.: 1948 - *Anthropology*. New York, Harcourt, Brace and Company.
- La Barre, W.: 1945 - *Some Observations of Character Structure in the Orient: The Japanese*. *Psychiatry*, Vol. 8.
- Leach, Edmund R.: 1954 - *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. London, Bell and Sons.
- Leach, Edmund R.: 1964 - *Introductory Note to Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. Boston, Beacon Press.
- Lévi-Strauss, Claude: 1963 - *Structural Anthropology*. New York, Basic Books.
- Lindenbaum, Shirley: 1974 - *That Man Makes Me Sick. Sorcery and Danger*. Mimeographed (A paper presented at the Symposium on „Sorcery, Witchcraft, and Magic in the New Guinea Highlands“, at the American Anthropological Association Meeting in Mexico City, 22 November 1974), p. 11.
- Linton, Ralph: 1936 - *The Study of Man*. New York, Appleton Century.
- Lounsbury, Floyd G.: 1964 - *A Formal Account of the Crow and Omaha-type Kinship Terminologies*. In: *Explorations in Cultural Anthropology*. New York, McGraw-Hill, Inc., pp. 351-394.
- Lounsbury, Floyd: 1965 - *Another View of the Trobriand Kinship Categories*. In: *Formal Semantic Analysis*, American Anthropologist Special Publication, Vol. 67, No. 4, Part 2, Menasha, Wisconsin, American Anthropological Association, pp. 142-185.
- Malinowski, Bronislaw: 1927 - *Sex and Repression in Savage Society*. London, Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Malinowski, Bronislaw: 1944 - *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Mead, Margaret: 1930 - *Growing Up in New Guinea*. New York, Blue Ribbon Books.
- Mead, Margaret: 1935 - *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York, W. Morrow.
- Mead, Margaret: 1942 - *And Keep Your Powder Dry*. New York, W. Morrow.
- Montesquieu, C. L. J. de - Secondat, Baron de la Brede et de: 1721 (1929) - *Lettres persanes*. Paris, Edition Fernand Roches.
- Montesquieu, C. L. J. de - Secondat, Baron de la Brede se de: 1748 (1750) - *De l'esprit des lois*. Vol. I. - II. Edinburgh, C. Hamilton and J. Balfour.

- Murdock, G. P.: 1967 - *Ethnographic Atlas. A Summary*. Ethnology, Vol. 6, pp. 109-236.
- Nadel, Siegfried F.: 1970 - *The Material of Observation*. In: *Man Makes Sense. A Reader in Modern Cultural Anthropology*. Boston, Little, Brown and Company, pp. 68-82.
- Oakley, Kenneth P.: 1950 - *Man the Toolmaker*. London, British Museum (Natural History).
- Oliver, Douglas: 1951 - *The Pacific Islands*. Cambridge, Harvard University Press.
- Opler, Morris: 1945 - *Themes as Dynamic Forces in Culture*. American Journal of Sociology, Vol. 51, pp. 198-206.
- Prawdin, Michael: 1940 - *The Mongol Empire*. Translated by Eden and Cedar Paul. London, George Allen and Unwin, Ltd.
- Radcliffe-Brown, A. R.: 1952 - *Structure and Function in Primitive Society*. London, Cohen and West.
- Rappaport, R.: 1971 - *Nature, Culture, and Ecological Anthropology*. In: *Man, Culture and Society*, H. Shapiro (ed.). London, Oxford University Press.
- Redfield R., Linton, R. - Herskovits, M. J.: 1936 - *Memorandum on the Study of Acculturation*. American Anthropologist, Vol. 38, pp. 149-152.
- Rhys, L.: 1947 - *Jungle Pimpernel*. London, Hodder and Stoughton Limited.
- Rosenberg, Alfred: 1930 - *Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts*.
- Savigny, Friedrich Karl von: 1831 - *Geschichte des römischen Rechts während des Mittelalters*. Heidelberg, J. C. B. Mohr.
- Schapera, Issac: 1935 - *Field Methods in the Study of Modern Culture Contacts*. Africa, Vol. 8, pp. 315-327.
- Spengler, Oswald: 1918-1922 - *Der Untergang des Abendlandes*. Munich, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Spoehr, Alexander: 1949 - *Majuro - A Village in the Marshall Islands*. (Fieldiana: Anthropology, Vol. 39) Chicago, Natural History Museum.
- Textor, R. B.: 1967 - *A Cross-Cultural Summary*. New Haven, Human Relations Area Files Press.
- Time: 1975 - *Culture and Coronaries*. Time, August 18, 1975, pp. 54-55.
- Wallace, Anthony F. C.: 1961 - *Culture and Personality*. New York, Random House.
- Whiting, J. W. M. - Child Irvin L.: 1953 - *Child Training and Personality. A Cross-Cultural Study*. New Haven, Yale University Press.

CULTURE

Summary

Culture can be defined as an ever-changing configuration of learned behavior and results of behavior, as well as ideas and attitudes, whose component elements are shared and transmitted from generation to generation by members of a particular society. In this definition society is not a sum total of social relations, as the old British functionalist school would have it, devoid of living individuals and thus a mental construct, but a functioning social group composed of living individuals who share a common culture and are bound together by a network of social relations.

Culture is all learned and not inherited genetically, and thus it is distinct from behavior that can be called instinctive, and common to man by heredity. Because cultural behavior, ideas, and attitudes are learned, they are property of several individuals. Thus they are shared. If exhibited only by one individual, that means not learned, they are idiosyncrasies and not part of the culture in question. However, this does not mean that they are common to all individuals in the society. A specialized knowledge of scientists, professionals, and various other categories of people are as much cultural as those common to all. While the former are „specialties“ the latter are called „universals“ to the specific society in question.

In this definition are included also results of cultural behavior, of ideas, and of attitudes. Thus material culture, as far as the objects are results of human activity and not natural, are part of culture. So is also that part of personality which results from the mentioned three cultural categories, that means which is neither inherited nor an idiosyncratic property of an individual. Thus culturally determined aspects of personality are integral parts of a culture, as is the shared behavior, ideas and attitudes, and consequently, of course, also the language.

The individual components of culture are not simply an unstructured inventory of items (called usually cultural traits), but a functionally and structurally integrated whole. Thus it forms a sort of configuration. This configuration is neither fully integrated, nor static. Consequently the constructs of the functionalist-structuralist school of anthropologists, their „static equilibrium“, is a nonexistent chimera, which obscures rather than elucidates the nature of culture and society. The configuration is constantly changing, new inventions create new discrepancies which, in time, become integrated into the cultural whole. This configuration is a tendency, a force to integrate rather than a perfect and result of that process. The growth and changes of culture are neither determined by the physical environment (environmental determinism) nor by a specific part of the culture, as Marxists would have it. Consequently change may be initiated in any part of the culture and affect the rest of it, rather than to have technological means of production as the exclusive source of these changes, determining, as a putative „base“, the rest of the „superstructure“. That contemporary Marxists stagnated on Marx's nineteenth century's ideas, and thus became intellectually the most conservative and reactionary group of disciples, is their problem and certainly not that of modern scientific anthropology. In this article cultural innovation is considered as basically a subjective recombination of past remembered ideas and situations, with new „stimulus“ one. This generalization is well proven by the listed simultaneous independent inventions of the same items by several individuals. Cultural borrowing, or diffusion, constitutes in essence a mental process of the same nature.

Culture is structurally composed of two major parts: the covert culture, the one which is subconscious and thus unrealized by the society's members, and the overt part, of which the people are conscious. Regularities which permeate both of these parts, and thus bind them and integrate them together, have been called cultural themes. They, as also most of the culture, are often represented by symbols (language, for example, is nothing but an integrated compendium of symbols). The covert culture is deep seated in the human mind and thus unrealized. As a matter of fact the carriers of it take it so for granted that they are blind to it. If not exposed to other cultures, meaning of course fully conversant in their languages and lore, they are of necessity ethnocentric. Not only they are ignorant of the fascinating spectrum of other cultures, but worse, they are mostly ignorant of their own culture because, as in the color spectrum, to understand one necessitates knowledge of the others. Thus the ethnocentric people are blind to their covert culture, and misunderstand the rest, like a fish which is possibly the last creature on earth to discover the existence of water.

Overt culture is divided into ideational and behavioral. While the first one is composed of ideas hidden in the human brains and communicated to other individuals through behavior (mostly speech), the other can be observed and recorded directly. While the former part necessitates for its identification the use of the informant method, the latter has to be comprehended through participant observation. Both methods, of course, necessitate a thorough knowledge of the particular language, for which knowledge interpreters or even lingua franca are no (not even poor!) substitutes. How can one „participate“ without being able to understand the people's conversation?

The ideational and behavioral cultural parts are necessarily not the same in content. The concept of ideal culture already implies it. An ideal is not always applied in human behavior. If this discrepancy reaches profound dimensions we talk about corruption. If widespread, the culture and society is often so weakened that it literally falls apart. Thus we can understand the collapse of Rome, the most advanced and strongest civilization of its time. Consequently by learning from cultural history and anthropology, and by applying this knowledge prudently, we can prevent the collapse of our civilization and prove the inevitability of Spengler's „Decline of the West“ as patently false.