

Multikulturní
Vzdělávání
Sociálních
Pracovníků

PhDr. Václav Soukup, CSc.
**Základy kulturní
antropologie a transkulturní
psychologie**



evropský
sociální
fond v ČR



EVROPSKÁ UNIE



OPERAČNÍ PROGRAM
LIDSKÉ ZDROJE
A ZAMĚSTNANOST



PODPORUJEME
VAŠI BUDOUCNOST
www.esfcr.cz

OBSAH

VZNIK A VÝVOJ SOCIOKULTURNÍ ANTROPOLOGIE.....	2
PSYCHOLOGICKÁ A TRANSKULTURNÍ ANTROPOLOGIE.....	21
KULTURA JAKO PŘEDMĚT ANTROPOLOGICKÉHO VÝZKUMU.....	25
ANTROPOLOGICKÝ VÝZKUM KULTURY.....	45

VZNIK A VÝVOJ SOCIOKULTURNÍ ANTROPOLOGIE

Pojem antropologie

Pojem antropologie pochází z řeckých slov *anthropos* (člověk) a *logos* (rozum, slovo nauka). Současnou antropologii je možné vymezit jako holistickou, interdisciplinární a komparativní vědu, která se zabývá komplexním studiem biologické a kulturní variability lidských populací v čase a prostoru.

Charakteristickým rysem obecné antropologie je její programová snaha využívat širokého spektra poznatků přírodních i společenských věd, které spojuje předmět jejich výzkumu - člověk a kultura.

Užívání pojmu antropologie bylo zpočátku velice nejednoznačné a zahrnovalo různé aspekty studia člověka. V průběhu 16. až 18. století se nejčastěji s tímto pojmem setkáváme v pracích přírodovědců, lékařů a filozofů. Ve druhé polovině 18. století se ale antropologie primárně konstitovala jako **biologická disciplína**. Zásahu na tom má zejména německý lékař a přírodovědec Johann Friedrich Blumenbach, který v roce 1775 v předmluvě ke třetímu dílu svého díla *Knihy o přirozené rozmanitosti lidského rodu* navrhl užívat pojem **antropologie** jako označení pro přírodopis člověka. S odstupem času je možné právě tento rok považovat za datum zrození **fyzické antropologie** - vědy, která se programově zabývá přírodovědeckým výzkumem **biologické rozmanitosti lidstva**. V průběhu 19. století došlo k postupné institucionalizaci fyzické antropologie a rozpracování širokého spektra antropometrických a s nimi souvisících morfometrických metod a technik. Ve 20. století již fyzická antropologie představovala komplexní disciplínu, která při studiu biologické variability lidského rodu programově využívala poznatky celé řady přírodovědných disciplín (genetiky, etologie, ekologie, primatologie aj.). Významnou subdisciplínou fyzické antropologie se stala zejména **paleoantropologie**, zabývající se evolucí člověka v čase a **etnická antropologie**, studující biologickou variabilitu lidských populací v geografickém prostoru.

Paralelně s expanzí fyzické antropologie ale ve druhé polovině 19. století antropologie rozšířila svůj záběr o výzkum člověka jako tvůrce a produkt **kultury**. V ohnisku zájmu vědců se tak ocitla **kulturní rozmanitost** různých lidských společností. Klíčovou roli při vzniku antropologie jako vědy studující člověka

z hlediska sociokulturních charakteristik, sehrál britský antropolog Edward Burnett Tylor, který v roce 1871 vymezil kulturu jako předmět antropologických výzkumů. S lehkou nadsázkou lze konstatovat, že právě tehdy došlo k osudovému setkání dvou klíčových kategorií antropologie - **člověka a kultury**. Zrodil se anglosaský model **obecné antropologie** jako syntetické vědy studující biologickou a kulturní rozmanitost lidského rodu v konkrétním historickém čase a geografickém prostoru.

Principy a systematika obecné antropologie

Vznik antropologie jako **biokulturní disciplíny**, usilující a mezioborový výzkum člověka, představoval od samého počátku velkou gnozeologickou výzvu pro přírodní i společenské vědy. Široká koncepce antropologie se sebou totiž přinesla četná teoretická a metodologická úskalí. Ta jsou spojena především s aspiracemi antropologie být holistickou, komparativní a interdisciplinární vědu.

Holistická perspektiva je při komplexním studiu člověka a kultury nezbytná. Proto antropologie programově usiluje o systémový výzkum biologických a kulturních faktorů, které člověka ovlivňují. Při studiu lidských kultur je holistický přístup založen na snaze popsat, pochopit a analyzovat každý kulturní prvek nebo kulturní komplex ve vztahu k dalším aspektům a oblastem studovaného kulturního systému. Cílem takto koncipovaných antropologických výzkumů je postihnout vzájemné vztahy mezi studovanými objekty, jevy a procesy jako nedílnou součást širšího celku.

Druhým charakteristickým rysem antropologického přístupu ke studiu člověka je snaha o uplatnění **komparativní perspektivy**. Srovnávací metoda našla své uplatnění jak při studiu biologické variability rodu *Homo*, tak při výzkumech kulturní rozmanitosti lidských společností. Uplatnění komparativní metody v antropologii vědcům umožňuje řešit vědecký i obecně lidský problém - co příslušníky různých společností na biologické a kulturní úrovni spojuje a co je naopak odlišuje.

Základním předpokladem, umožňujícím naplnit aspirace antropologie jako holistické a komparativní vědy o člověku, bylo vybudovat širokou teoretickou bázi umožňující integrovat poznatky různých přírodních a společenských věd. Nosným metodologickým principem antropologických výzkumů člověka a kultury se proto

stala **interdisciplinarita**. Charakteristickým rysem vývoje antropologie jako syntetické vědní disciplíny je, že programově integruje a ve výzkumné praxi využívá empirická data, teorie i metody různých vědních disciplín. Součástí fyzické antropologie se tak staly poznatky, jež při studiu člověka získala například anatomie, fyziologie, osteologie, primatologie a genetika. Totéž platí o sociální a kulturní antropologii, která flexibilně vstupuje na pole lingvistiky, archeologie, psychologie, sociologie a řady dalších společenskovědních disciplín.

Antropologové si jsou přirozeně vědomi toho, že není v silách jednoho člověka obsáhnout tak rozsáhlý předmět výzkumu, který před nimi obecná antropologie otevírá. Naštěstí se v průběhu své existence široce koncipovaná antropologie diferencovala do mnoha tematických oblastí na které se mohou antropologové ve svých výzkumech zaměřit. **Obecnou antropologii tvoří čtyři základní antropologické subdisciplíny.** Každá z nich představuje svébytný úhel pohledu, umožňující zachytit, popsat a interpretovat **čtyři dimenze lidské existence** - čtyři základní elementy tvořící specifiku lidského rodu. **Element první** - lidské tělo.

Antropologickou vědou studující biologickou dimenzi člověka je **fyzická antropologie**. Díky ní lze vyprávět nikdy nekončící příběh o průběhu evoluce lidského rodu a pátrat po příčinách či důsledcích biologické rozmanitosti lidstva.

Element druhý - archeologické prameny. Antropologickou vědou studující historickou a prehistorickou dimenzi evoluce člověka je **antropologická archeologie**. Jejím prostřednictvím je možné rekonstruovat svět dávno zmizelých archeologických kultur. **Element třetí** - lidské kultury. Antropologickou vědou studující kulturní dimenzi lidského rodu je **sociokulturní antropologie**. Na rozdíl od dávno zaniklých archeologických kultur je v centru jejího zájmu svět současných kultur, subkultur a kontrakultur - kulturní variabilita dosud existujících společností. **Element čtvrtý** - lidský jazyk. Antropologickou vědou, studující vztah lidského jazyka, myšlení a kultury jako specifické dimenze lidského rodu, je **lingvistická antropologie**. Jedná se o komplementární perspektivu, která uzavírá fatální kruh klíčových antropologických disciplín, tvořený fyzickou, archeologickou a sociokulturní antropologií. Důraz na jazyk jako na čtvrtý element antropologického výzkumu má své hluboké opodstatnění. Jazyk je zrcadlem norem, hodnot a preferencí každé kultury. Současně je nástrojem umožňujícím vstup do světa „těch druhých“. Podle této **systemizace**, která je typická zejména pro

současnou **americkou antropologii**, tedy obor antropologie tvoří následující disciplíny: 1. fyzická (biologická) antropologie, 2. sociokulturní (sociální a kulturní) antropologie 3. antropologická archeologie (prehistorická a historická antropologie), 4. lingvistická antropologie.

Etnologie a etnografie aneb setkání se světem „těch druhých“

Zrození britské sociální antropologie a americké kulturní antropologie předcházely vývoj **etnografie** a **etnologie** - disciplín, které lze označit za součást široce koncipovaného výzkumu člověka, společnosti a kultury. Etnografii, etnologii a sociokulturní antropologii od samého počátku spojoval zájem o studium lidských kultur a společností v čase a prostoru a s ním spjatá snaha vědců i laické veřejnosti pochopit a popsat svět „těch druhých“. Pod vlivem specifických vědeckých tradic ale došlo v různých zemích - Spojených státech, Velké Británii, kontinentální Evropě, k odlišnému chápání předmětu, funkce a vzájemného vztahu těchto věd.

Kořeny **etnografie** a **etnologie** jako vědeckých disciplín, usilujících o vědecké vysvětlení kulturních jevů a etnických procesů, je možné registrovat již v pracích německých historiků, geografů a přírodovědců, kteří v 18. století působili na univerzitě v Göttingenu. Pro konstituování vědy o člověku a kultuře ale byla zásadní spolupráce těchto učenců s Ruskou carskou akademií věd v Petrohradě, jež byla zaměřená na výzkum domorodých kultur Kamčatky. Z etymologického hlediska bylo neméně důležité, že v 70. letech 18. století začali němečtí vědci pro výzkumy mimoevropský národů používat označení *Völkerkunde* („nauka o národech“) nebo *Ethnographie* („etnografie“). V roce 1771 August Ludwig von Schlözer (1735-1808) a Johann Christoph Gatterer (1727-1799) nezávisle na sobě ve svých knihách použili pojmy *Völkerkunde* a *Ethnographie* jako synonyma pro deskriptivní, geografické a historické **studium cizích národů**. Zavedení pojmů „nauka o národech“ a „etnografie“ anticipovalo etablování pojmu **etnologie** jako označení komparativní vědy, jejímž úkolem je teoreticky zobecnit a interpretovat poznatky získané empirickým etnografickým výzkumem. Poprvé se **pojem etnologie** („Ethnologia“) objevuje v roce 1783 v latinsky psané historické práci slovenského vědce Adama Františka Kolára (1718-1783) *Půvaby dějiny a práva lidu Uherského království*. Etnologie je zde vymezena jako vědecké studium národů a lidských

populací, které zahrnuje jejich historický původ, geografické rozšíření, jazyky, obyčeje, zvyky a společenské zřízení. V roce 1787 slovo etnologie užil švýcarský teolog a knihovník Alexandr-César Chavannes (1731-1800) k označení rodící se vědy, studující pluralitu lidských společností v konkrétním historickém čase a geografickém prostoru. Podle Chavannese musí být při etnologických výzkumech věnována pozornost historickým, geografickým a civilizačním faktorům, které konkrétní lidská společnosti, kmeny a národy utvářely. Ve stejném roce jako Chavannes použil pojem etnologie také německý historik a vydavatel geografických časopisů Johann Ernst Fabri (1755-1825). Tento pojem však již neužíval jako pouhé synonymum etnografie, ale jako širší kategorii, zahrnující národopis a folkloristiku. V roce 1820 pronikl pojem etnologie do Francie, kde k jeho dalšímu rozšíření a zpopularizování přispěl v první polovině 19. století francouzský fyzik a matematik André Marie Ampère (1775-1836), který v rámci své klasifikace věd navrhl dělení etnologie na etnologii elementární a etnologii srovnávací (Barfield 1998: 157-160).

Paralelně s pojmem etnologie se od počátku 19. století do dalších evropských zemí šíří i **pojem etnografie**. O rychlém etablování těchto pojmů v angličtině svědčí skutečnost, že již v roce 1834 a 1842 se objevují slova etnografie a etnologie v *Oxfordském anglickém slovníku*. Britští vědci ale měli tendenci potlačovat kulturní, geografický a lingvistický aspekt etnologických výzkumů a v průběhu 19. století užívali tento pojem jako označení výzkumů **historie lidských ras a kmenů**. S tímto chápáním **předmětu etnologie** se setkáme zejména v knize anglického lékaře, biologa a etnologa Jamese Cowlese Pritcharda (1786-1848) *Výzkumy fyzické historie lidstva* (1813). Pritchard při psaní svých knih čerpal ze širokého spektra knih, které sahalo od cestopisů, přes bibli až ke klasickým antickým pramenům. Inspirován biblickým výkladem předpokládal, že veškeré lidstvo pochází z Noemova rodu, jehož členové přežili potopu a poté se rozšířili do celého světa. Pod vlivem různých přírodních podmínek došlo poté ke zformování různých rasových typů. Některé lidské populace se přitom dál progresivně rozvíjely, zatímco jiné degenerovaly. Pritchard se domníval, že lidé původně měli tmavou pleť a postupný vznik světlé pokožky spojoval s vyššími standardy chování směřujícími k civilizovanému způsobu života. Jako jeden z **úkolů etnologie** vytýčil před vědci požadavek systematicky sbírat a popisovat typické morfologické znaky různých domorodých populací, neboť si uvědomoval, že

v důsledku šíření Evropanů se biologická i kulturní rozmanitost lidstva snižuje. Svými knihami věnovanými studiu odlišnosti lidských ras a etnických skupin inspiroval Britskou společnost pro rozvoj vědy k tomu, aby vytvořila dotazník umožňující cestovatelům a vědcům systematický sběr informací o různých etnických a rasových skupinách.

S nástupem evolucionistické antropologie v 60. letech 19. století došlo k postupné renesanci původního významu pojmu etnologie, neboť vědci kladli stále větší důraz na fenomén kultury a komparativní výzkum evolučních stadií lidstva. K rozvoji etnologie přispěla zejména její **vědecká institucionalizace**. V průběhu 19. století jsou zakládány první etnologické společnosti. Jako první vznikly *Société Ethnologique de Paris* (1839) a *Ethnological Society of New York* (1842). Následovala *Ethnological Society of London* (1843), která po svém sloučení s *Anthropological Society of London* v roce 1871 dala vzniknout *Royal Anthropological Institute*. Po celé Evropě také vznikají etnologická muzea (Petrohrad - 1837, Kodaň - 1848, Lipsko, Berlín - 1873, Drážďany, Řím - 1874, Paříž - 1878, Vídeň, Oxford 1884, aj). Začínají také vycházet první odborné etnologické časopisy, zejména v Itálii, Německu a ve Švédsku.

V první polovině 20. století je v Evropě pojem etnologie do té míry etablovaný, že je užíván jako označení **akademické disciplíny** a stává se trvalou součástí terminologie antropologických publikací i vědeckých paradigmat. Velice silnou pozici získala etnologie v německy mluvících zemích, zejména v rámci německo-rakouské školy kulturních okruhů. Ve Spojených státech amerických přispělo ke konstituování etnologických výzkumů domorodých kultur Ameriky založení *Bureau of American Ethnology* (1879). Tato vědecká instituce pod značkou etnologie prováděla systematický výzkum zvyků a obyčejů mizejícího světa indiánských kultur. V první polovině 20. století pojem etnologie běžně užívali američtí antropologové, jimž imponovala skutečnost, že jeho prostřednictvím mohou vyjádřit komparativní aspirace kulturní antropologie. Dostatečně výmluvné jsou z tohoto hlediska názvy knih, které v tomto období napsal americký kulturní antropolog Robert Harry Lowie (1883-1957) - *Kultura a etnologie* (1917) a *Dějiny etnologických teorií* (1937). Z těchto prací je evidentní, proč je někdy pojem etnologie v americké vědě užíván jako **ekvivalent kulturní antropologie** (Lowie 1917, 1937).

Odlišná tradice v užívání pojmu etnologie v různých zemích a výzkumných strategiích způsobila, že se dnes setkáváme s velice diferenciovaným přístupem k vymezení rozsahu a obsahu předmětu, metod a cílů etnologie. Rozhodující roli v redefinování místa etnologie v systému společenských věd sehrála ve 20. století anglosaská sociální a kulturní antropologie, která z této disciplíny de facto učinila součást svých vlastních široce koncipovaných antropologických výzkumů společnosti a kultury. Tento trend je typický zejména pro americkou kulturní antropologii. Zde etnologie spolu s etnografií vystupují jako vzájemně kompatibilní výzkumné strategie, které antropologové užívají při studiu kultury. **Etnografie** představuje **empirickou fázi** antropologických výzkumu kultury a plní úkoly spojené se sběrem, popisem a analýzou dat prostřednictvím terénního výzkumu určité kultury. **Etnologie** poté provádí **teoretické zobecnění** empirického materiálu v mezikulturní a historické perspektivě.

S tendencí považovat etnografii a etnologii za výzkumné fáze antropologického výzkumu se setkáme i ve francouzské sociální antropologii. Ve Francii se etnologie po dlouhou dobu vyvíjela v úzkém sepětí s etnografií a sociologií. Svědčí o tom institucionální expanze těchto disciplín, která proběhla v letech 1908 až 1914. V tomto období byl založen nový etnografický časopis - *Revue des études ethnographiques et sociologiques* (1908) a vznikly tři významné vědecké instituce - Institut ethnographique international de Paris (1910), Institut français d'anthropologie (1911) a d'ethnographie du Trocadéro (1914). V neposlední řadě byla také obnovena Société d'ethnographie (1913). Významným mezníkem v dějinách francouzské etnologie byl vznik Institut d'Ethnologie, který v roce 1925 společně založili filozof, sociolog a sociokulturní antropolog Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), historik, etnolog a sociolog Marcel Mauss (1872-1950) a fyzický antropolog Paul Rivet (1876-1958). V rámci tohoto vědecko-výzkumného pracoviště vznikaly jak empirické výzkumy mimoevropských kultur, tak teoretické koncepce, které směřovaly ke vzniku francouzské verze sociální antropologie jako svébytné vědy o společnosti a kultuře. Tento trend dovršil v 60. letech 20. století francouzský etnolog a antropolog Claude Lévi-Strauss (nar. 1908), který podobně jako američtí kulturní antropologové považoval etnografii za vstupní fázi antropologického výzkumu spjatou se sběrem empirických dat prostřednictvím terénního výzkumu a etnologii za syntetickou fázi výzkumu, při níž jsou

etnografická data dále zpracována v historické, geografické a systematické perspektivě (Lévi-Strauss 2006: 298). Z tohoto hlediska představují etnografie a etnologie integrální součást široce koncipovaného antropologického výzkumu. Slovy Claude Lévi-Strausse: „Etnografie, etnologie a antropologie nepředstavují tři různé disciplíny ani různá pojetí výzkumů. Ve skutečnosti jsou to tři etapy nebo tři momenty téhož výzkumu a upřednostňování toho kterého termínu pouze vyjadřuje skutečnost, že badatelova pozornost se zaměřuje převážně na určitý typ výzkumů, jenž však nikdy nemůže vylučovat oba typy ostatní.“ (Lévi-Strauss 2006: 298).

Ve Velké Británii se pokusil nastolit distinkci mezi etnologií, etnografií a sociální antropologií jeden ze zakladatelů funkcionalistické antropologie Alfred R. Radcliffe-Brown (1881-1955). Ten v britské antropologii od sebe oddělil historická vysvětlení diachronně popisující jedinečné události v čase a sociologický induktivní výzkum obecně platných kulturních zákonitostí. Proto vymezil etnologii jako historickou disciplínu, která se zabývá rekonstrukcí dějin kultury, zatímco sociální antropologii chápal jako induktivní výzkum, jehož cílem je postihnout, objasnit a formulovat obecné zákonitosti, které jsou základem sociokulturních jevů. Slovy Radcliffe-Browna: „Zatímco etnologie nám se svojí striktní historickou metodou může říci pouze to, že některé věci se staly nebo se pravděpodobně možná staly, sociální antropologie nám díky příslušným induktivním zevšeobecněním může sdělit, jak a proč se tyto věci staly, tj. podle jakých zákonů.“ (Radcliffe-Brown 1958: 29-30). Podle Radcliffe-Browna v první fázi výzkumu kultury hraje zásadní roli etnografie - pozorování a popis empirických jevů. Z takto shromážděnými daty poté pracuje jak sociální antropologie tak etnologie.

Poněkud jiná situace byla v kontinentální Evropě, zejména v Německu a Rakousku, kde se anglosaský model antropologie příliš neprosadil. Proto zde byly historické a komparativní výzkumy mimoevropských kultur i nadále realizovány nezávisle na antropologii pod značkou etnologie, která byla považovaná za relativně autonomní a svébytnou disciplínu. Zrození německé etnologie jako vědy zabývající se studiem mimoevropských kultur z perspektivy kulturního relativismu anticipovali ve svých pracích již německý filozof a historik Johann Gottfried Herder (1744-1803) a německý filozof, jazykovědec a diplomat Friedrich Wilhelm von Humboldt (1767-1835). K oddělení německé etnologie od fyzické antropologie přispěl ve 2. polovině 19. století zejména lékař, cestovatel a etnolog Adolf Basitan

(1826-1905), který v roce 1869 založil vědecký časopis *Zeitschrift für Ethnologie* (společně s Robertem Hartmannem) a vědeckou společnost Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte (společně s Rudolfem Virchowem). V první polovině 20. století pojem etnologie v plném rozsahu etablovali jako označení vědy studující svět preliterárních společností reprezentanti německo-rakouské školy kulturních okruhů - Fritz Graebner, Bernard Ankermann, Wilhelm Schmidt a Wilhelm Koppers. Názory německých vědců na předmět, metody a funkci etnologie shrnul rakouský, etnolog, lingvista a teolog Wilhelm Schmidt (1868-1954) v knize *Metody kulturně-historické etnologie* (1937). Podle Schmidta úkolem etnologie je empirický výzkum přírodních národů s cílem pochopit význam předmětů a jevů kultury a objasnit jejich vzájemné vztahy (Schmidt 1939: 13-14). Z tohoto hlediska je možné považovat výzkumy německých etnologů za ekvivalentní výzkumům anglosaských sociálních a kulturních antropologů. Ve druhé polovině 20. století můžeme v kontinentální Evropě zaznamenat posílení významu pojmu etnologie zejména v souvislosti s opouštěním tradičních názvů, které užívaly vědy zkoumající národní a lidovou kulturu (česky: *národopis*, maďarsky: *néprajzi*, německy: *Volkskunde*, polsky: *ludoznawstwo*, švédsky: *folk-liv forsking* aj.) a jejich nahrazením pojmem etnologie. K renesanci pojmu etnologie nesporně přispěl i fakt, že v překladech do angličtiny se pro názvy různých evropských etnografických společností velmi často užívá právě tento pojem. Stále širší prosazování pojmu etnologie v evropském kontextu ilustruje i ta okolnost, že řada časopisů má ve svém názvu pojem etnologie (*Ethnologia Europaea*, *Ethnologia Scandinavica*, *Ethnologia Slavica*, *Ethnologia Polona*, *Český lid: etnologický časopis* aj.). Tato situace komplikuje jednoznačné vymezení vztahu evropské etnologie k anglosaské sociokulturní antropologii, ale také k etnografii a folkloristice, tedy k disciplínám, které se tradičně popisem a analýzou kultur v konkrétních historických a etnických podmínkách zabývaly. Přestože je v různých evropských zemích chápání vztahu etnografie a etnologie nejednotné, prosazuje se stále více tendence považovat etnografii za součást široce koncipovaného etnologického výzkumu. Úkolem etnografie přitom zůstává sběr, popis a klasifikace empirických dat přímo v terénu, zatímco etnologie provádí komparaci a zobecnění **etnografického materiálu** v mezikulturní a historické perspektivě. V současné vědě je obvykle pojmem etnologie označována:

1. Obecná strategie výzkumu kultur etnických společenství v čase a prostoru, preferující zobecňující, mezikulturní a historickou perspektivu.
2. Teoreticko-deduktivní, komparativní a explanační fáze výzkumu sociokulturních systémů, bezprostředně vycházející z etnografických empirických dat.
3. Evropská tradice komparativních výzkumů kultur, která do značné míry odpovídá aspiracím a výzkumům anglosaské sociální a kulturní antropologie.

Navzdory nejednotnosti v užívání pojmů etnografie a etnologie v kontinentální Evropě a anglosaských zemích je ale možné konstatovat, že v rámci antropologického myšlení převládla tendence používat pojem etnografie pro empirickou fázi antropologického výzkumu spjatou s pobytem antropologa v terénu a pojmem etnologie označovat teoretické, deduktivní, komparativní a zobecňující zpracování empirických dat v historické nebo transkulturní perspektivě. Etnografie prostřednictvím terénního výzkumu a zúčastněného pozorování získává empirická data, která etnologie užívá jako výchozí základnu pro jejich následnou interpretaci nebo explanaci.

Sociální antropologie aneb „ti druzí“ v sociálním kontextu

Výzkumem **variability lidských společností** v čase a prostoru se zabývá **sociální antropologie** (Evans-Pritchard 1951, Radcliffe-Brown 1958, Leach 1961, Beattie 1964, Bohannan 1966, Kuper 1996, Copans, 2001, Eriksen 2008). Pojem **sociální antropologie** je spjatý s evropskou etnologickou a etnografickou tradicí, zejména britskou antropologickou školou, která provádí výzkum kultury mimoevropských společností skrze prizma pojmů **společnost**, **sociální systém** a **sociální struktura**. Ideové zdroje sociální antropologie lze nalézt v pracích vědců, kteří se programově zabývali studiem světa „těch druhých“. Se snahou konceptualizovat svět v pojmech „my“ a „oni“ se setkáváme ve všech společnostech. Není náhodou, že většina preliterárních společností označovala svůj kmen slovem „lidé“, zatímco okolním etnikům uštěďřovala pejorativní označení, která punc lidskosti stírala. Proto byly cizí kmeny a společnosti označovány jako „nepřátelé“, „opičáci“, „všiváci“ a podobně. S analogickým přístupem k diferenciaci sociálního světa se můžeme setkat v antickém starověku, který měl pro cizince označení "barbar". Pád Říše západořímské a vznik raných "barbarských" feudálních států na území

křesťanské Evropy samozřejmě neznamenal konec tendence dělit společnosti na "my" a "oni". Znovu a znovu totiž přicházeli cizinci, jejichž víra a životní způsob vyvolávaly v obyvatelích středověké Evropy nedůvěru nebo odpor. Typickým výrazem takových postojů jsou středověká židovská ghetta nebo přímá vojenská konfrontace s tehdy expandující arabskou kulturou. Novou kapitolu v dějinách evropské vědy o člověku a kultuře znamenalo století velkých zámořských objevů. Úspěšné plavby Kryštofa Kolumba, Vasca da Gama a Fernanda de Magalhaese otevřely před užaslými zraky Evropanů pestrý svět exotických kultur Nového světa, Afriky a Tichomoří (Budil 2001). Tato zkušenost se samozřejmě promítla do nové konceptualizace sociálního světa. Starověkého "barbara" vystřídal novověký exotický "divoch", který byl ve jménu křesťanské morálky a civilizačního pokroku převychováván a vykořisťován.

Na sklonku 17. století, pod vlivem zpráv o cizích zemích a neznámých kulturách, byli učenci nuceni připustit, že evropské hodnoty a normy nemusí být absolutně platné a pravdivé. Konfrontace se světem cizích kultur navíc vedla k úvahám nad smyslem a podstatou evropské kultury. Lidé, kteří se dostali do kontaktu s „cizokrajnými mravy“ si začali klást zneklidňující otázky: 1. Jak je vůbec možné, že některé národy žijí zcela jinak než my? 2. Nepovažují náš způsob života za stejně absurdní jako my považujeme ten jejich? 3. Co z nepřeborné kulturní rozmanitosti různých společenských zřízení, institucí, zvyků a mravů činní z člověka skutečnou lidskou bytost? 4. Jsou naše hodnoty, víra, ideje a obyčeje jediné správné, neměnné a pravdivé? Zpochybnění **evropocentrismu** ve svých důsledcích znamenalo útok na **etnocentrismus** - odvěkou lidskou tendenci poznávat, hodnotit a interpretovat svět pouze z perspektivy kultury vlastního společenství. V průběhu 18. století se tak v dílech osvícenských filozofů setkáváme se zárodky doktríny **kulturního relativismu**, který vyrůstá z tolerance ke způsobu života cizích společností a programově respektuje existenci odlišných hodnot, norem a idejí.

Klasickou ukázkou osvícenské relativizace základů křesťanské evropské kultury je román *Perské listy* (1721), který napsal francouzský spisovatel, historik a filozof Charles-Louis de Secondant Montesquieu (1689-1755). Hrdiny tohoto fiktivního cestopisu jsou Peršan Uzbek a jeho přítel Rizá, kteří podnikli cestu do Evropy za vzděláním a poučením. Své putování Evropou, ale zejména Francií,

popisují formou dopisů, v nichž komentují pro ně cizokrajný ráz měst, výšku domů, vzhled ulic, módu a mravy. Fascinují je pro ně exotické společenské vztahy, absurdní postavení a role žen ve společnosti, odlišné fungování církve i světských institucí. Kulturně antropologický rozměr románu dodává skutečnost, že evropské zvyky, instituce a mravy jsou komentovány z **perspektivy příslušníků perské kultury**. Tím Montesquieu dosáhl u svých čtenářů dekonstrukce světa jejich každodenní zkušenosti. V očích Peršanů jsou „nezpochybnitelné“ hodnoty a mravy evropské kultury problematizovány a ztrácejí svojí samozřejmost i všeobecnou platnost. *Perské listy* nejsou pouze vtípnou a ironickou satirou kritizující poměry ve Francii na sklonku vlády Ludvíka XIV, ale knihou, která nastoluje obecnější všelidskou perspektivu, v níž lze spatřit negativa jak perského, tak evropského světa. Kromě kritiky náboženství, politiky a lidských předsudků je zde formulována osvícenská myšlenka, že existuje jednotná lidská podstata. Svými úvahami Montesquieu de facto anticipoval evolucionistickou teorii **jednotné lidské přirozenosti** i přístup, které dnes označujeme jako **kulturní relativismus** (Montesquieu 1989).

Ke zpochybnění hodnot civilizované křesťanské společnosti přispěl také francouzský osvícenský filozof Jean Jacques Rousseau (1712-1778) tím, že rozpracoval romantickou vizi **vznešeného divocha**. S pojmem „vznešený divoch“ se poprvé můžeme setkat v divadelní hře anglického básníka, dramatika a literárního kritika Johna Drydena (1631-1700) *Dobytí Granady* (1670), v jejíž první části vykreslil obraz idealizovaného, přirozeného a svobodného života divochů. Rousseau se ztotožnil s teorií, podle níž lidskost v původní přirozené podobě má větší hodnotu, nežli lidskost kultivovaná a v knize *Rozprava o původu a základech nerovnosti mezi lidmi* (1755) jí použil k obžalobě soudobé civilizace (Rousseau 1949). Podle Rousseaua divoši, kteří se nacházejí v „přirozeném stavu“ lidství nevedou ubohý, krutý ani nestoudný život, ale jsou svobodní, zdraví a šťastní, neboť ještě příliš nezmnožili spektrum svých potřeb, ani nemusí snášet břímě občanské nerovnosti. Rousseau byl přesvědčen, že **civilizační pokrok je zlem**, které lidem bere jejich původní svobodu a nutí je milovat své vlastní otroctví.

Mezi průkopníky kulturního relativismu patřil anglický filozof John Locke (1632-1704), který ve spise *Zkoumání lidského rozumu* (1690) označil za základní zdroj lidského poznání lidskou **empirickou zkušenost**. Podle Locka rozhodující roli

při formování osobnosti člověka nehrají vrozené ideje, ale poznatky a společenské normy, které si člověk osvojuje prostřednictvím sociálního učení. Vliv sociokulturních faktorů na člověka zkoumal také francouzský politik a ekonom Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781). Také ten ve svých pracích upozornil na determinující sílu vnějšího sociálního **prostředí** a význam procesu **výchovy**. Turgot byl přesvědčen, že lidé na celém světě vykazují stejné psychické dispozice, jako civilizované národy. Tímto postojem de facto anticipoval **teorii psychické jednoty lidstva**, která se ve 2. polovině 19. století stala jedním ze základních postulátů evolucionistické antropologie a etnologie. Mezi předchůdce evolucionismu patřili také francouzský filozof Jean Antoine de Condorcet (1743-1794) a skotský filozof a historik Adam Ferguson (1723-1816). Ti ve svých pracích předložili koncepci dějin jako nepřetržitého pokroku, jenž má stadiální charakter.

Zrození britské antropologie a etnologie se odehrálo v letech 1843 až 1871. V tomto období byly založeny Ethnological Society of London (Londýnská etnologická společnost) a Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (Antropologický institut Velké Británie a Irska). Základy antropologie jako integrální vědy o člověku, společnosti a kultuře položili zejména představitelé **evolucionismu**, který se prosadil ve vědách o člověku a společnosti v průběhu druhé poloviny 19. století. Evolucionističtí antropologové, etnologové a archeologové vymezili základní tematické okruhy antropologických výzkumů a vytvořili teoretické a metodologické předpoklady pro konstituování jak evropské sociální antropologie tak americké kulturní antropologie. Evolucionismus byl mezinárodním hnutím, jež zasáhlo většinu evropských zemí i Spojené státy. Vůdčí úlohu v tomto myšlenkovém hnutí ale sehrála Velká Británie. K tvůrcům evolucionismu patřili reprezentanti různých vědních disciplín, výzkumných orientací i osobních aspirací. K předním představitelům evolucionismu patřili zejména E. B. Tylor, J. Lubbock, W. R. Smith, H. J. S. Maine, J. G. Frazer, J. F. McLennan, J. J. Bachofen, A. Bastien, N. D. Fustel de Coulanges, M. M. Kovalevskij a L. H. Morgan. Tito vědci se programově zabývali rekonstrukcí univerzálních stádií dějin lidstva, evolucí institucí a výzkumem vzniku a vývoje nejrůznějších forem materiální a duchovní kultury. Evolucionisté rozpracovali globální **antropologické pojetí kultury** a komparativní metodu jako nástroj studia kulturních jevů a procesů. Již v tomto období ale poněkud paradoxně došlo k diferenciaci výzkumného zájmu amerických

a britských antropologů. Americké antropology totiž zásadně ovlivnila koncepce kultury britského antropologa Edwarda Burnetta Tylora (1832-1917). Přejali jeho širokou antropologickou definici **kultury** a v první polovině 20. století z ní učinili ústřední kategorii svých výzkumů. Britští antropologové oproti tomu preferovali pojem **společnost** a pod vlivem amerického evolucionistického antropologa Lewise Henry Morgana (1818-1881) obrátili svojí pozornost k výzkumům sociální organizace, institucí a příbuzenských systémů preliterárních společností. Odlišná preference pojmů společnost a kultura ve svých důsledcích vedla k tomu, že se v první polovině 20. století ve Velké Británii konstitovala **sociální antropologie**, zatímco ve Spojených státech vznikla analogická vědní disciplína pod označením **kulturní antropologie**. Evolucionistickou antropologii druhé poloviny 19. století bohužel negativně poznamenal fakt, že antropologové v tomto období své knihy psali na základě sekundárních dat a informací, jako byly zprávy a vyprávění cestovatelů, misionářů a pracovníků koloniální správy.

Za mezník ve vývoji britské antropologie je proto možné považovat **cambridgeskou antropologickou expedici** do Torresovy úžiny. Tento výzkumný projekt realizoval v letech 1898 až 1899 britský zoolog a antropolog Alfred Cort Haddon (1855-1940) s interdisciplinárním týmem svých spolupracovníků (W. H. R. Rivers, Ch. G. Seligman, S. H. Ray, Ch. S. Myers aj.) na palubě lodi, která se de facto stala plovoucí antropologickou laboratoří, umožňující sběr empirických dat přímým kontaktem s domorodci. Na počátku 20. století došlo ke konstituování sociální antropologie na akademické půdě. Stalo se tak v inaugurační přednášce *Obor sociální antropologie*, kterou v roce 1908 přednesl na Liverpoolské univerzitě britský evolucionistický antropolog James George Frazer (1854-1941). Zde vymezil sociální antropologii jako komplexní studium člověka, srovnávací výzkum lidských ras a historickou rekonstrukci evoluce lidského myšlení a institucí. Podle Frazera cílem antropologie není pouhý sběr faktů, ale hledání obecných zákonitostí vývoje společnosti a kultury.

V prvních dvou desetiletích 20. století se v britské antropologii prosadilo paradigma **difuzionismu**, které nahradilo doktrínu evolucionismu. Představitelé britského difuzionismu (W. H. R. Rivers, G. E. Smith a W. J. Perry) vycházeli z předpokladu, že rozhodující faktory kulturní změny jsou migrace obyvatelstva a difuze kulturních prvků a komplexů. Nejvýznamnější představitel britského

difuzionismu - Graffton Elliot Smith (1871-1937) formuloval **heliolitickou teorii kultury**, podle které kolébkou lidské kultury byl starověký Egypt (Smith 1938). Tento difuzionistický, monocentrický výklad vzniku a šíření lidské kultury byl ale velice spekulativní a amatérský.

Rozhodující roli v konstituování moderní britské sociální antropologie jako induktivní, empirické disciplíny, sehrál ve 20. letech 20. století **klasický funkcionalismus**. Jeho zakladatelé, Bronislav Kasper Malinowski (1884-1942) a Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955), vybudovali své antropologické teorie kultury na základě intenzivních **terénních výzkumů** preliterárních společností (Malinowski 1922, Radcliffe-Brown 1922). Terénní výzkum, a s ním spjatá metoda zúčastněného pozorování, se od vystoupení Malinowského a Radcliffe-Browna, staly metodologickou bází moderní britské sociální antropologie. Na utváření funkcionalismu měl velký vliv francouzský sociolog Emile Durkheim (1858-1917). Funkcionalistické antropology inspirovala zejména jeho koncepce společnosti jako seberegulujícího celku a integrovaného systému, který představuje třídu jevů nezávislou na lidské psychice. Zakladatelé klasického funkcionalismu byli přesvědčeni, že každý prvek sociokulturního systému, zejména kulturní instituce, plní pozitivní a nezastupitelnou funkci, sloužící k zachování celku. Podle Malinowského, který reprezentuje funkcionální a kulturologicky orientovanou linii výzkumů, kultura představuje **system institucí**, které slouží k adaptaci člověka k vnějšímu prostředí a uspokojování **lidských potřeb** (Malinowski 1968). Radcliffe-Brown oproti tomu rozpracoval strukturálně-funkcionální a sociologizující linii antropologických výzkumů a programově prosazoval jako předmět sociální antropologie **výzkum sociálních struktur**. Inspirován modelem přírodních věd trval na tom, že antropologie, stejně jako fyzika nebo chemie, zkoumá určitou třídu struktur. Proto vymezil sociální antropologii jako induktivní, komparativní a přísně exaktní vědu, usilující o objevení všeobecných zákonů fungování sociálních struktur v synchronní perspektivě. Podle Radcliffe-Browna je možné sociální antropology považovat za sociology provádějící komparativní výzkum preliterárních společností a sociální antropologii za srovnávací sociologii (Radcliffe-Brown 1952, 1958).

Na dalším rozvoji britské sociální antropologie měl zásluhu zejména Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973), který v průběhu 40. a 50. let 20. století opouští pozitivistické zásady klasického funkcionalismu a přiklání se k pojetí **antropologie**

jako humanitní vědy. Evans-Pritchard, v opozici ke koncepci antropologie jako přírodní vědy, považuje sociální antropologii spíše za druh historiografie nebo literárního umění. Společnosti podle jeho názoru nejsou přírodní systémy ale systémy morální, které je možné prostřednictvím antropologického výzkumu pochopit a adekvátně interpretovat. Proto přesunul pozornost od studia funkcí institucí, k výzkumu jejich smyslu a významu v konkrétním kulturním kontextu a anticipoval tak interpretativní antropologii (Evans-Pritchard 1951, 1962). V polovině 20. století se klíčovými pracovišti britské sociální antropologie staly antropologická oddělení na univerzitách v Oxfordu (E. E. Evans-Pritchard), Cambridgi (M. Fortes, E. R. Leach), Manchesteru (M. Gluckman, V. W. Turner) a Londýně (R. W. Firth, S. F. Nadel, L. P. Mairová, D. Forde). Významnou roli hrály v tomto období také antropologické instituty, které vznikly v britských dominiích v Africe (Rhodes-Livingstone Institute, East African Institute of Social Research). V průběhu 40. a 50. let se v britské sociální antropologii prosadila **procesuální teorie**. Zastánci tohoto přístupu (F. G. Baley, I. Schapera aj.) kladli ve svých výzkumech důraz na analýzu sociálních procesů, které jsou považovány za aktivní tvůrce sociální organizace, struktury společnosti, sdílených hodnot, idejí a norem. Tento přístup se snaží prokázat, že lidé nejsou pasivní sociální bytosti, které mechanicky plní povinnosti a závazky, jež vyplývají z jejich statusů a rolí, ale že jsou schopni cílevědomě sledovat své vlastní zájmy. Ty vymezují zvažováním alternativních možností, srovnáváním a výběrem jednání, které se jim zdá být nejvýhodnější.

V 50. a 60. letech 20. století se v rámci spolupráce mezi University of Manchester a Rhodes-Livingstone Institutes zformovala **manchesterská antropologická škola**, která rozpracovala **teorii konfliktů**. Její vůdčí osobnost Max Gluckman (1911-1975) a okruh jeho spolupracovníků (V. W. Turner, E. Colsonová, J. Mitchell, J. van Velsen) realizovali řadu empirických výzkumů v městských a venkovských lokalitách střední Afriky. V centru jejich zájmu bylo studium konfliktů v kontextu sociální struktury a analýza skrytých ekonomických, politických a příbuzenských vztahů. Cílem těchto výzkumů bylo prokázat hypotézu, že konflikt může být významným činitelem integrace a diferenciaci společnosti.

V průběhu 60. a 70. let 20. století se v evropské sociální antropologii, stejně jako v americké kulturní antropologii, prosadily nové školy, směry a paradigmatata. Významnou roli sehrál v tomto období zejména zakladatel **francouzské sociální**

antropologie - Claude Lévi-Strauss (1908). Ten na evropském kontinentě vymanil antropologii z područí sociologie a etnologie a položil základy **strukturální antropologie** jako jednoho z nejvlivnějších směrů druhé poloviny 20. století (Lévi-Strauss 2006, 2007). Pod jeho vlivem začali antropologové studovat kulturu jako strukturální systém, tvořivě využívat v antropologickém výzkumu metody lingvistiky a interpretovat kulturu skrze prizma teorie binárních kontrastů. V britské sociální antropologii dále rozpracovali ideje francouzského strukturalismu například antropologové Edmund Leach (1910-1989) a Rodney Needham (1923-2006). V 60. letech 20. století, v opozici k ahistorickému strukturálnímu funkcionalismu a strukturalismu, někteří antropologové a archeologové oživili v rámci **neoevolucionismu** koncepci kultury jako adaptivního systému, který se vyvíjí v čase. Na kulturně ekologické výzkumy, rozvíjené v rámci sociální antropologie, měla v tomto období vliv zejména **analytická archeologie**, jejíž základy ve velké Británii rozpracoval David Leonard Clarke (1937-1976), který patří k předním reprezentantům pozitivisticky orientované **procesuální archeologie** (Clarke 1972). Nejvlivnějším paradigmatem britské sociální antropologie druhé poloviny 20. století se ale staly přístupy, studující a interpretující kulturu jako systém symbolů a významů. Tato výzkumná orientace našla své vyjádření v **symbolické antropologii**, jejíž základy položili v britské sociální antropologii Mary Douglasová (1921- 2007) a Victor Winter Turner (1920-1983). K rozpracování symbolické antropologie přispěli také čeští antropologové působící na britských univerzitách - Milan Stuchlík (1932-1982) a Ladislav Holý (1933-1997).

Zrození paradigmatu symbolické antropologie výrazně přispělo ke sblížení britské sociální antropologie a americké kulturní antropologie. Svůj podíl na tom měla skutečnost, že britští antropologové M. Douglasová a V. W. Turner od 70. let 20. století trvale přednášeli na univerzitách ve Spojených státech. Společně s představiteli americké školy symbolické antropologie - Davidem M. Schneiderem (1918-1995) a Cliffordem Geertzem (1926-2006) přispěli ke konstituování **interpretativní antropologie**, která představuje nejvlivnější antropologický směr posledních desetiletí. V této souvislosti si je třeba uvědomit, že britská sociální antropologie a americká kulturní antropologie byly vždy součástí jednoho výzkumného trendu. Obě disciplíny od samého počátku spojoval jejich tradiční předmět výzkumů - **preliterární společnosti a jejich kultura**. Určitý rozdíl mezi

těmito vědami byl ale způsoben poněkud odlišným úhlem pohledu na zkoumanou realitu. Centrální kategorií americké kulturní antropologie je široce chápaný **pojem kultura** (Kroeber & Kluckhohn 1952). Ten je používán k označení třídy všech specificky lidských negenetických jevů, tak jak se projevují v artefaktech, sociokulturních regulativech a kulturních idejích sdílených a předávaných členy určité společnosti. Oproti tomu britská sociální antropologie, preferující jako centrální kategorii **pojem společnost**, klade důraz na studium hodnot, zvyků a institucí v kontextu sociální struktury. To přirozeně vede k poněkud odlišnému typu analýzy a interpretace sociokulturních jevů a procesů. Zde je také možné vidět příčinu dlouholeté polemiky, kterou mezi sebou vedou britští sociální antropologové a američtí kulturní antropologové o vzájemném vztahu svých věd. Američtí antropologové vycházejí z předpokladu, že studium sociální struktury představuje pouze dílčí pohled na kulturu zkoumané společnosti a proto mají tendenci považovat sociální antropologii za subdisciplínu kulturní antropologie. Oproti tomu britští sociální antropologové, kteří také usilují o integrální studium člověka, společnosti a kultury na širším vědním základě mají tendenci považovat kulturní antropologii za součást „své“ sociální antropologie. O expanzi pojmu sociální antropologie na evropském kontinentě svědčí založení Evropské asociace sociálních antropologů (European Association of Social Anthropologists) v roce 1989, která výrazně přispěla k institucionalizaci a šíření tohoto oboru v západní i východní Evropě. Vzhledem k příbuznosti a neustálému sblížování americké kulturní antropologie a evropské sociální antropologie se ale stále více prosazuje označení **sociokulturní antropologie**. Tuto tendenci podporuje i skutečnost, že nezávisle na národních tradicích, se v evropské sociální antropologii, stejně jako v americké kulturní antropologii prosadilo paradigma interpretativní a symbolické antropologie.

Kulturní antropologie aneb „ti druzí“ v kulturním kontextu

Výzkumem **variability lidských kultur** v čase a prostoru se zabývá **kulturní antropologie** (Hammond 1971, Haviland 1978, Keesing 1981, Appelbaum 1987, Robbins 1993, Knauft 1996, Geertz 2000, Murphy 2006, Soukup 2000, Eriksen 2008). Kulturní antropologie je spjatá zejména s **americkou antropologickou tradicí**,

kteřá provádí výzkum světa „těch druhých“ skřze prizma pojmu **kultura**. Tento pojem je v americké kulturní antropologii používán k označení všech specificky lidských negenetických jevů, tak jak se projevují v artefaktech, sociokulturních regulativech a idejích sdílených a předávaných členy určité společnosti. Vznik americké kulturní antropologie anticipovali již ve 2. polovině 19. století představitelé **evolucionistické etnologie** a **antropologie**, když rozšířili výzkumný záběr klasické fyzické antropologie o kulturní dimenzi. Vymezení předmětu výzkumů kulturní antropologie ovlivnil zejména britský antropolog Edward B. Tylor, který v roce 1871 podal klasickou globální definici pojmu kultura jako „všech zvyků, schopností a obyčejů, které si člověk osvojil jako člen společnosti“ (Tylor 1958: 1). Ve druhé polovině 19. století patřil ve Spojených státech k průkopníkům antropologických výzkumů kultury zejména Lewis Henry Morgan (1818-1881), který podal evolucionistický výklad dějin lidské kultury a vývoje rodiny (Morgan 1954). V první polovině 20. století se kulturní antropologie zformovala jako svébytná vědní disciplína studující lidské kultury v čase a prostoru. Dynamicky se rozvíjela zejména ve Spojených státech, kde tvoří spolu s fyzickou (biologickou) antropologií, lingvistickou antropologií a antropologickou archeologií základní pilíře **obecné antropologie**, široce koncipované jako vědy o člověku, společnosti a kultuře.

Za zakladatele moderní americké antropologie je považován Franz Boas (1858-1942), který koncipoval antropologii jako komplexní **empirickou** a **induktivní disciplínu**, zabývající se integrálním studiem vztahů rasy, jazyka a kultury (Boas 1938, 1940). Od Boasova vystoupení americká antropologie představuje syntetickou vědu o člověku a kultuře, která zahrnuje poznatky z fyziologie a anatomie, etnografie a etnologie, archeologie a prehistorie, lingvistiky, psychologie a sociologie. Boas osobně přispěl k rozvoji jednotlivých antropologických disciplín, především ke koncipování systematických výzkumů v oblasti fyzické antropologie, lingvistické antropologie a kulturní antropologie. Boas v prvních desetiletích 20. století s kategorií „kulturní antropologie“ ještě příliš nepracoval, neboť dával přednost obecnějšímu pojmu antropologie. Jeho žáci a pokračovatelé Alfred L. Kroeber, Robert Lowie, Paul Radin, Edward Sapir a Clark Wissler, kteří primárně studovali kulturní jevy a procesy, ale negativně pociťovali neexistenci označení, který by jednoznačně charakterizovalo kulturní dimenzi

jejich výzkumů a odlišilo je od fyzické antropologie. Ve 20. letech 20. století se s pojmem kulturní antropologie setkáváme zejména u Edwarda Sapira, výrazně se ale toto označení prosazuje až ve 30. a 40. letech zejména díky knize Roberta Lowieho *Úvod do kulturní antropologie* (Lowie 1934). Koncem 30. let se již američtí antropologové, kteří studovali kulturu, sami běžně označovali jako „kulturní antropologové“.

Tradičním objektem výzkumů kulturní antropologie byla **lokální kultura preliterárních společností**, které byly považovány za vnitřně integrované a do značné míry autonomní sociokulturní systémy. V souvislosti s postupným zánikem kultury tradičních společností se předmět antropologických výzkumů rozšiřoval na jednoduché rolnické pospolitosti a vyspělé moderní společnosti. Základní metodou kulturní antropologie je **terénní výzkum** založený na pobytu mezi příslušníky studované společnosti. Antropologové při sběru antropologických dat využívají nejrůznější techniky empirického výzkumů, jako jsou zúčastněné pozorování, dotazníková šetření, interview, psychologické testy, případové studie, fotografie, film aj. Nejeфекtivnějším typem těchto výzkumů jsou klasické dlouhodobé pobyty v malých lokálních společnostech, vyžadující od antropologa znalost domorodého jazyka, zvyků dané kultury a schopnost přizpůsobit se místnímu způsobu života, geografickým a klimatickým podmínkám.

V dějinách antropologického myšlení nalezneme různé postoje k vymezení okruhu působení kulturní antropologie a jejímu vztahu k dalším disciplínám, které se také zabývají studiem společnosti a kultury. Terminologické a obsahové nejasnosti jsou způsobeny odlišnou tradicí výzkumů kultury, různou institucionální základnou a odlišnou klasifikací antropologických věd v Evropě a Americe. Obecně lze ale konstatovat, že srovnávací výzkumy společností a kultur v čase a prostoru, byly ve Spojených státech rozvíjeny pod označením kulturní antropologie a v Evropě pod označením sociální antropologie nebo etnologie.

Přestože dějiny americké kulturní antropologie představují relativně samostatnou linii výzkumů člověka a kultury, je nezbytné vidět vývoj této vědy v kontextu dějin evropské antropologie, etnografie a etnologie, na které navazuje a jimiž nikdy nepřestala být ovlivňována. Vznik kulturní antropologie jako vědy o rozmanitosti kultur v čase a prostoru anticipovali již představitelé evolucionistické antropologie, etnografie a enologie 2. poloviny 20. století. K vybudování kulturní

antropologie jako samostatné disciplíny ale dochází až v prvních desetiletích 20. století na půdě **amerického difuzionismu**, který bývá označován jako **historický partikularismus**. Největší zásluhu na zformování kulturní antropologie jako syntetické vědy o člověku a kultuře, která tvoří spolu s fyzickou antropologií základ široce koncipované obecné antropologie, má americký antropolog německého původu Franz Boas a jeho žáci. Boasovu interdisciplinární koncepci antropologie rozpracovali ve 30. a 40. letech 20. století představitelé **konfiguracionismu** - Ruth Benedictová, Clyde Kluckhohn, Alfred Kroeber, Morris Opler a Edward Sapir. Vznik konfiguracionismu jako nového směru americké kulturní antropologie představuje kritickou reakci na omezenost difuzionistické teorie kultury. Jeho jádro tvoří hypotéza, že jednotlivé kultury představují integrované systémy, které jsou organizovány v souladu s "kulturní gramatikou" dané společnosti. Předpoklad existence skrytého organizačního principu, který dává každé kultuře její jedinečnou tvář, se promítl zejména do díla americké antropoložky Ruth Fulton Benedictové (1887-1948), která usilovala o systémovou analýzu a interpretaci konkrétních kultur prostřednictvím kategorií **kulturní vzorec** a **kulturní integrace** (Benedictová 1999). Paralelně s konfiguracionismem se od 30. let 20. století rozvíjela škola označovaná jako „**osobnost a kultura**“. Její představitelé Abram Kardiner, Ralph Linton a Margaret Medová přispěli k aplikaci psychologických metod v antropologii a svými terénními výzkumy průběhu socializace v transkulturní perspektivě položili základy doktríny **kulturního determinismu**. Klíčovou roli zde sehrály zejména tichomořské terénní výzkumy žákyně Franze Boase - Margaret Meadové (1901-1978), která se pokusila prokázat, že rozhodující roli při formování lidské osobnosti nehraje dědičnost, ale kultura (Mead, 1928, 1928, 1935, 1949).

Po druhé světové válce se hranice, které od sebe oddělovaly americkou kulturní antropologii, britskou sociální antropologii a evropskou kontinentální etnologii a etnografii, značně uvolnily. Nejvýrazněji se ve Spojených státech amerických prosazoval vliv britského funkcionalismu a francouzského strukturalismu. Vzájemné ovlivnění evropské a americké antropologie vedlo ke sblížení výzkumných přístupů britské sociální antropologie a americké kulturní antropologie. V kulturní antropologii se tato tendence projevila v 60. letech 20. století v **neoevolucionistické antropologii** a **kulturní ekologii**, pro něž byla typická snaha o syntézu strukturální, funkcionální a genetické explanace. V rámci

oživeného zájmu o kulturní evoluci lidské kultury v čase, se reprezentanti neoevolucionismu diferencovali na zastánce univerzální evoluce (White 1949, 1959), kteří předpokládali, že vývoj lidstva probíhal stejným směrem a přívržence teorie multilineární evoluce (Steward 1955), podle nichž je nezbytné studovat vývoj konkrétních kultur z perspektivy kulturní divergence a lokální adaptace na specifické ekosystémy.

V kulturní antropologii druhé poloviny 20. století se nejvýrazněji prosadily **tři základní linie antropologického myšlení**. První linie je spjata s neoevolucionismem, ekologickou antropologií a kulturním materialismem - směry, které rozvíjejí koncepci kultury jako specificky lidského, negenetického adaptačního systému. Druhou linii, označovanou jako nová etnografie, reprezentuje řada koncepcí, jež studují kulturu jako strukturální, kognitivní nebo symbolický systém. Také tyto výzkumy se rozvíjejí od 60. let 20. století, a to zejména v rámci směrů strukturální, kognitivní a symbolické antropologie. Na rozdíl od materialisticky orientované antropologie, tyto směry a školy studují kultury jako ideové systémy. Třetí výzkumná linie je spjatá s postmoderní a interpretativní antropologií, která od konce 70. let 20. století programově dekonstruuje tradiční předmět i metody antropologických výzkumů. Postmoderní antropologové ve zvýšené míře využívají prostředky umělecké literární tvorby a kulturu studují jako multidimenzionální, polysémantickou a kaleidoskopickou realitu.

Obecně je možné konstatovat, že současná kulturní antropologie představuje empiricko-teoretickou vědu, která na základě **mezikulturních komparativních výzkumů** usiluje o **holistickou analýzu** kulturních prvků a komplexů v širším kontextu studovaných sociokulturních systémů. Pro budoucí vývoj **obecné antropologie** je důležité, že kulturní antropologie, společně s biologickou antropologií, antropologickou archeologií a lingvistickou antropologií tvoří nosnou bázi pro integraci věd o člověku. Pozitivisticky orientovaná linie kulturní antropologie (ekologická antropologie, kulturní materialismus) usiluje o vědeckou explanaci kulturních jevů a stanovení obecných zákonitostí kulturních procesů. Oproti tomu reprezentanti interpretativně orientované antropologie (symbolická antropologie) kladou důraz na hlubší pochopení smyslu a významu studované kultury. Současně probíhá kritické postmoderní přehodnocování předmětu a metod antropologického výzkumu a hledání nové reflexivity (postmoderní antropologie). I

když se kulturní antropologie dosud nedokázala sjednotit v rovině přístupů ke studiu člověka a kultury, i nadále představuje jednu z nejdynamičtější se rozvíjejících společenských věd, jejíž výsledky vzbuzují značnou pozornost i v široké veřejnosti.

PSYCHOLOGICKÁ A TRANSKULTURNÍ ANTROPOLOGIE

Psychologická a transkulturní antropologie zahrnuje rozsáhlou oblast antropologických výzkumů vztahu osobnosti a kultury v mezikulturní perspektivě. Do antropologie uvedl tento pojem v průběhu 60. let 20. století americký antropolog Francis Hsu jako alternativní označení etnopsychologicky orientovaných výzkumů, rozvíjených v rámci školy **osobnost a kultura**. Kořeny současné psychologické antropologie je možné vidět ve výzkumech vztahu osobnosti a kultury, které rozvíjeli v průběhu 30. a 40. let 20. století američtí antropologové M. Meadová, R. Benedictová, G. Roheim, R. Linton, A. Kardiner, C. DuBoisová a další. Mezi preferovaná výzkumná témata v té době patřily studie vlivu výchovy dětí na formování osobnosti člověka v různých kulturách. Psychoanalyticky orientovaní antropologové se pokoušeli prokázat Freudovu hypotézu o rozhodující roli raných dětských zážitků na utváření základní osobnostní struktury (A. Kardiner), zatímco antropologové ovlivnění behaviorismem pohlíželi na osobnost člověka jako na souhrn naučených vzorců chování. Vývoj psychologické antropologie v 50. a 60. letech ovlivnili především psychologové Jean Piaget, George Herbert Mead a Lev Semjonovič Vygotskij, kteří obrátili pozornost antropologů ke kognitivním a sociálně psychologickým aspektům ontogeneze člověka.

Současná psychologická antropologie představuje typickou mezní disciplínu, která pokrývá široké spektrum témat a sdílí výzkumné pole s celou řadou dalších věd, zejména s psychologií, sociologií a kognitivní vědou. Vedle výzkumů tradičně orientovaných na problematiku ontogeneze lidské psychiky v různých kulturách světa se dnes psychologická antropologie stále více soustřeďuje na systematické studium struktury a funkce procesů vnímání a myšlení v konkrétním kulturním kontextu. V centru zájmu psychologické antropologie však nadále zůstává výzkum vztahů osobnosti a kultury s důrazem na studium socializace a enkulturace. Mezi další preferovaná témata patří mezikulturní výzkumy emotivních a kognitivních

procesů, studium expresivního chování, analýza frustrací, deprivací a duševních nemocí v různých společnostech atd.

Výrazný impuls pro rozvoj psychologické antropologie znamenal nástup **sociobiologie**, která v 70. a 80. letech 20 století kontroverzním způsobem otevřela problém vztahu biologické a kulturní determinace lidské činnosti. Práce Edwarda Wilsona, Roberta Triverse, Georga Williamse a Roberta Wrighta obrátily pozornost ke studiu biologických, genetických a ekologických faktorů, které ovlivňují lidskou sexualitu, agresivitu, altruismus, reciprocitu, teritoriální chování a vztah mužů a žen. Podle sociobiologů výše uvedené sféry činnosti nejvýrazněji odrážejí biologickou podmíněnost lidského chování. Specifikou příslušníků rodu *Homo* je ale skutečnost, že i tyto oblasti činnosti jsou modifikovány kulturou. Diskuze mezi antropology, kteří stojí na pozicích kulturního determinismu a sociobiology prosazujícími biologický determinismus, představuje významný problémový okruh současné psychologické antropologie. Představitelé sociobiologie totiž zpochybňují řadu závěrů, k nimž dospěli představitelé školy osobnost a kultura. Spor o relevanci kulturního determinismu nicméně pozitivně podněcuje vědecké výzkumy v této oblasti a vede k formulaci nových hypotéz a teorií na téma "lidská přirozenost a kultura".

V uplynulých desetiletích výrazně ovlivňovalo vývoj psychologické antropologie také její sblížení s kognitivní antropologií. Pohled na člověka skrze prizma kognitivních věd přispěl ke vzniku nových mezioborově koncipovaných teorií osobnosti a kultury. K nejvýznamnější z nich patří koncepce psychických **schémat** ("schema theory"). Podle této teorie si lidský mozek vytváří paměťové struktury, jimiž filtruje a organizuje nové informace a obnovuje minulé zkušenosti. Pojem schéma rozpracoval již ve 30. létech Frederic C. Bartlett v rámci sociální psychologie. Odtud jej převzali kognitivní a psychologičtí antropologové, kteří jím označují vysoce generalizované, kulturně specifické struktury znalostí, jež umožňují efektivně uspořádat a zpracovávat velké množství informací. Schémata z tohoto hlediska představují **mentální reprezentaci** tříd lidí, objektů, událostí nebo situací. Jedná se o druh **sociálních stereotypů**, které aktivně ovlivňují naši interpretaci světa. Kdykoliv vnímáme nějaký objekt nebo událost, srovnáváme vstupní informace se vzpomínkami, které jsou zjednodušenou rekonstrukcí našich původních vjemů. Proto také při setkání s novým objektem nebo událostí

neregistrujeme všechny detaily, ale na základě zkušenosti zasazujeme nové informace do některého již existujícího schématu. Proces, při kterém v paměti vyhledáváme a využíváme schémata, jež jsou nejkonzistentnější se vstupními daty, se nazývá **schematické zpracování údajů**.

Schémata jako "miniteorie" objektů a událostí, s nimiž se setkáváme v každodenním životě mohou někdy vést k chybné interpretaci skutečnosti. Zkusme se například zamyslet nad informací, kterou v sobě skrývá věta: "Václav byl na večíрку. Druhý den se probudil s bolestí hlavy." Většina z nás si pravděpodobně vysvětlí bolest hlavy v souvislosti s večírkem, kde se obvykle hodně pije a kouří. Proto se ráno Václav necítil dobře. Toto příčinné vysvětlení ale překračuje rámeček poskytnutých informací. Václava totiž při návratu domů mohlo srazit auto nebo mu mohlo být nevolno díky náhlému infekčnímu onemocnění. Námi zvolené vysvětlení se ale opírá o obecně sdílenou kulturní zkušenost s tím, jak lidé tráví čas na večírcích. Proto v tomto případě interpretujeme poskytnuté informace prostřednictvím schématu jako příběh, který má smysl.

Protože se schémata vytvářejí jako zjednodušené verze minulých zážitků, pamatujeme si spíše typické než neobvyklé objekty a události. Naomi Quinnová a Claudia Straussová, které se zabývají utvářením schémat v průběhu socializace, uvádějí jako příklad americké děvčátko ze střední vrstvy narozené po druhé světové válce. V dětství si tato holčička vytvořila řadu asociací, ve kterých byla matka spojená s jídlem, kuchyní, každodenní prací a domovem. Vzpomínky na otce byly oproti tomu spjaty s prostředím garáže, sklepa, kanceláře a pobytem mimo domov. Protože měla tendenci ukládat do paměti typické situace a objekty, špatně si zapamatovala chvíle, kdy otec vařil nebo matka pracovala v garáži. Podle Quinnové a Straussové proces poznávání a emoce se rozvíjejí současně a stávají se trvalou součástí schémat. Proto když se dítě naučí spojovat matku a jídlo, současně vytváří asociaci pocitů, které se týkají mateřství a potravy.

Rozmanitost světových kultur odráží skutečnost, že si děti v různých společnostech osvojují různé typy schémat. V průběhu socializace a enkulturace se více posilují zkušenosti, které jsou typické a lépe "zapadají" do již existujících schémat. Jedním z důvodů, proč příslušníci stejné kultury sdílí podobná schémata, je tendence spoléhat se na typické duševní představy a zážitky. Protože v každé kultuře existuje normativní řád a obecně uznávané vzorce chování, v průběhu

sociální interakce je v myslích jednotlivců posilován typický model skutečnosti a společná schémata.

Schémata silně ovlivňují lidské chování, protože zahrnují vědomé i nevědomé složky kognitivních, emotivních i motivačních procesů. Teorie schémat na jedné straně vysvětluje, jak v rámci jedné kultury vznikají společně sdílené sociální stereotypy, na straně druhé umožňuje objasnit, jak rozdílné individuální zážitky formují jedinečná schémata. Quiniová a Straussová uvádí jako příklad mechanismů, které utvářejí individuální schémata, odlišné zážitky dvou amerických děvčat ze střední školy. Obě dívky měly vytvořenou asociaci představ, v nichž matka byla spojená s kuchyní a otec s kanceláří. V utváření těchto standardních schémat ale byl velký rozdíl. První děvče totiž spojovalo otcův příchod s radostným očekáváním, zatímco druhé s hrůzou. Tento příklad ilustruje, jak individuální pocity a zážitky způsobují rozdíly ve schématech u lidí, kteří vyrůstají ve stejné kultuře. Jedinečná schémata vznikají z rozdílných osobních zážitků, zatímco společně sdílená schémata jsou založená na běžné zkušenosti.

V moderní industriální společnosti se pod vlivem masmédií utváří univerzální schémata, která sdílejí milióny lidí. V rámci menších sociálních a etnických skupin se formují kulturní schémata sdílená příslušníky dané kultury, subkultury nebo kontrakultury. Vedle společně sdílených schémat, pod vlivem individuální zkušenosti, ale vznikají jedinečná schémata, která mohou poskytnout nové modely pro chování dospělého jedince. Zde se skrývá potenciál lidské svobody - možnosti nové sociální volby, která ve svých důsledcích může vést ke kulturní změně.

Využití teorie schémat k výzkumu socializace a enkulturace představuje významný trend v současné psychologické antropologii. Koncepte schémat totiž umožňuje studovat vztah osobnosti a kultury v rámci kognitivních věd, které vedle kognitivní antropologie, psychologie a lingvistiky, zahrnují poznatky neurovědy, filozofie a vědy o umělé inteligenci. Charakteristickým rysem takto orientované psychologické antropologie je důraz na studium procesů vnímání, usuzování a rozhodování v různém kulturním kontextu. Zvláštní pozornost je věnována tomu, jak jsou informace v mysli příslušníků určité kultury uspořádány do podoby "kognitivních modelů" nebo "kulturních scénářů", které slouží k interpretaci světa a utváření chování.

KULTURA JAKO PŘEDMĚT ANTROPOLOGICKÉHO VÝZKUMU

Pojem kultura

Existuje jen málo tak magických slov jako je pojem kultura. S tímto slovem se většina z nás setkala již v dětství prostřednictvím návštěv výstav, koncertů, divadel nebo uměleckých a historických památek. Naši cestu „za kulturou“ většinou zahájili naši rodiče, úspěšně v ní pokračovala škola a nakonec i my sami, když jsme zvali své přátele a blízké „na kulturu“. Každý věděl, co toto slovo znamená - kultura byla královská cesta za uměleckými hodnotami, za tím, co člověka zdokonaluje a humanizuje. V průběhu svého života jsme si ovšem uvědomili, že toto slovo je mnohoznačné. Dokonce „proklatě mnohoznačné“. Zejména při cestách do cizích zemí jsme zjistili, že slovo kultura je možné používat nejen jako označení třídy pozitivních hodnot, ale také jako synonymum pro odlišný způsob života, sdílený členy jiné společnosti. A opět nám všichni rozuměli, když jsme řekli: „je to jiná kultura“ nebo „v této kultuře bych si přál žít...“ Mnohoznačnost pojmu kultura jsme si uvědomili i při čtení knih. V některých jej autoři užívali jako synonymum uměleckých hodnot, v jiných jako označení cizích zvyků a odlišných obyčejů. Co je to tedy kultura? Cílem této studie je vyprávět historii tohoto pojmu a provést čtenáře úskalími, které jsou s užíváním pojmu kultura spjaty a seznámit jej s antropologickým pojetím kultury, které dnes představuje nosnou kategorii společenských věd (Kroeber & Kluckhohn 1952, Kroeber 1952, White 1973, Gamst & Norbeck 1976, Kuper 1999, Soukup 2000, 2004).

Geneze pojmu kultura

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

položil základ pojetí kultury jako charakteristiky lidské vzdělanosti. Pojem kultura tak získal selektivní funkci - odděloval ty, kteří prostřednictvím filozofie rozvíjeli své intelektuální schopnosti, od všech ostatních, kteří setrvali ve filozofické nevědomosti. Kultura již tehdy vystupovala jako **hodnotící pojem** vázaný na osobnost, neboť jejím vlivem se člověk povznáší k vyšší formě individuální i sociální identity. Zároveň je zřejmé, že od samého počátku pojetí kultury jako kultivace člověka („cultura animi“) a přírody („agri cultura“) označovalo aktivní lidskou činnost. Ve středověku se pojmu kultura jako charakteristiky kultivace lidských schopností příliš neužívalo. Pokud se přece jen s pojmem kultura v tomto období setkáme, pak má silný náboženský obsah. V dílech některých křesťanských autorů vystupuje slovo kultura dokonce jako ekvivalent pojmu uctívání („cultus deorum“).

Nástup renesance a humanismu znamenal i znovuzrození antického významu pojmu kultura. Filozofie, věda i umění se orientovaly na existenci člověka, na rozvoj jeho tvořivých schopností a vzdělanosti. Ve spojitosti s kultivací a vzděláním člověka se znovu setkáváme s užíváním pojmu kultura pro označení sféry pozitivních hodnot, které přispívají ke zdokonalování lidských schopností. Renesanční návrat k člověku však vtiskl pojmu kultura novou funkci - vést hraniční čáru mezi člověkem a přírodou. Člověk je chápán jako aktivní tvůrce kultury. Jejím prostřednictvím neustále překračuje kruh svých existenčních možností a přetváří tak přírodu i sebe. Nelze tedy souhlasit s těmi, kteří kladou vznik tohoto pojetí kultury až do 18. století. Již v díle anglického filozofa Francise Bacona (1561-1626) a dalších představitelů mechanického materialismu 17. století zjistíme, že slovo kultura je úzce vázané na **rozvoj a kultivaci** lidských schopností. Tuto tendenci v používání pojmu kultura ostatně naznačil i Jan Amos Komenský (1592-1670) v pojednání *Řeč o vzdělávání ducha* (1650). Jako základní předpoklad „zušlechtování lidstva“ vytyčil nutnost nepřetržitě vzdělávat a kultivovat přirozené lidské vlohy, a tím anticipoval osvícenské chápání kultury.

Mezníkem v chápání rozsahu pojmu kultura je spis německého právníka a historika Samuela von Pufendorfa (1632-1694) *Osm knih o právu přirozeném a právu národů* (1688). Pufendorf vymezil kulturu v důsledné kontrapozici k přírodě a silně tak ovlivnil osvícenské pojetí kultury. Jeho zásluha spočívá také v tom, že pojem kultura, který do té doby vystupoval vždy s předmětem v genitivu („cultura iuris“, „cultura scientiae“, „cultura litterarum“), osamostatnil jako nezávislou

lexikální jednotku. Pro jeho koncepci kultury je charakteristický důraz na sociální aspekt kultury. Tím, že člověk přetváří své přírodní i sociální prostředí, povyšuje sám sebe nad změny, jichž je původcem. Individuální existenci člověka tak nelze oddělit od sociálního života, jehož přirozený kontext tvoří kultura. Pufendorf zahrnul do kultury všechny **lidské výtvořky a společenské instituce** - jazyk, vědu, morálku, zvyky, odívání i bydlení. V centru vědeckého zájmu tedy již není pouze problematika kultivace schopností člověka, ale také rozsáhlá oblast **produktů lidské činnosti**.

V 18. století se v germanizované podobě pojem kultura („Cultur“) rozšířil do děl osvícenských filozofů a historiků. Kultura je v této době již poměrně jednoznačně chápána jako oblast skutečné lidské existence, která stojí v protikladu k přírodě. Osvícenské pojetí kultury, které zdůrazňuje spíše **zdokonalování lidských schopností** nežli stav a podmínky sociálního života, bylo rozvíjeno v poslední čtvrtině 18. století v dílech německých univerzálně orientovaných historiků. Na počátku tohoto proudu stojí berlínský historik Karl Franz von Irwing (1728-1881) a jeho esej *O kultuře lidstva* (1779). Pro Irwinga znamená kultura především kultivaci, rozvoj lidských schopností a energie - souhrn zdokonalení, k nimž může být člověk povznesen ze svého přírodního stavu. Podle něho je kultura „záležitostí a stupněm lidské dokonalosti („Vollkommenheit“), která může být přívlaskem pouze pro celé lidstvo nebo národy: jednotlivcům je dáno pouze vzdělání („Erziehung“) a pouze vzděláním dospívají ke stupni („Grad“) kultury svého národa“ (Kroeber & Kluckhohn 1952: 21).

Axiologické pojetí kultury dále rozpracoval německý jazykovědec a historik Johann Christoph Adelung (1732-1806) ve svých slovníkových definicích a v dílech věnovaných dějinám kultury. V eseji *O kultuře lidského rodu* z roku 1782 vymezuje kulturu jako „přechod od smyslovějších a živočišnějších podmínek ke složitěji spředeným vzájemným vztahům společenského života“ (Kroeber & Kluckhohn 1952: 21). Adelung reprezentuje typicky německé osvícenské chápání pojmu kultura. To ostatně potvrzuje i jeho definice kultury v německém slovníku z roku 1793: „Kultura - zdokonalení a zušlechtění nebo zjemnění celkových duševních i tělesných sil osoby nebo lidu tak, že slovo zahrnuje nejen osvětlení nebo zdokonalení rozumu prostřednictvím osvobození od předsudků, ale také uhlazení, zejména zdokonalení a zjemnění zvyků a mravů.“ (Kroeber & Kluckhohn 1952: 21). V jistém

smyslu lze považovat toto vymezení za první formální **axiologickou definici kultury**.

Chápání kultury jako axiologické kategorie zahrnující pozitivní kultivaci lidských schopností rozpracovali ve svých historických dílech také německý historik a teolog Daniel Jenisch (1762-1804) a kulturní historik a filozof Christoph Meiners (1747-1810). Jenischova práce *Všeobecný historický přehled vývoje lidstva* (1801) svědčí o tom, že tento historik, podobně jako ostatní němečtí osvícenci, považuje dějiny lidské kultury za proces postupného **zdokonalování a kultivace** lidských schopností. V podobném duchu pracuje s pojmem kultura také Meiners ve svém *Nástinu dějin lidstva* (1785). Jeho snaha postihnout vývojové stupně kultury „neosvícených a polocivilizovaných národů“ ale naznačuje nárůst zájmu o **etnografický přístup** ke studiu mimoevropských národů v čase a prostoru. O tom, že Meiners ve svém díle anticipoval antropologický přístup, svědčí jeho zájem o popis takových oblastí lidské kultury, jako jsou zvyky, odívání, obydlí, strava, výchova dětí, vztah mužů k ženám, formy vlády ideje slušnosti a čestnosti apod.

Zásadní krok k překonání osvícenské axiologické koncepce kultury učinil německý filozof a historik Johann Gottfried Herder (1744-1803), který ve svých pracích rozpracoval koncepci plurality kultur a prosazoval nehodnotící přístup ke světu „těch druhých“. V knize *Myšlenky k filosofii dějin lidstva* (1784-1791) formuloval teorii, podle níž člověk v existenčním zápase nahrazuje své fyzické nedostatky kulturou jako specificky lidským nástrojem **adaptace k prostředí**. Rozhodující úlohu v tomto procesu hraje **tradice**, projevující se předáváním dosažených výsledků a jejich dalším tvůrčím rozvíjením. V Herderově díle se již také můžeme setkat se snahou vymezit specifiku člověka ve vztahu k subhumánním živočichům. Podle Herdera mezi **atributy lidství** patří písmo, tradice, náboženství, zákony, právo, vzdělání, umění, obydlí, oděv a velká flexibilita ve způsobu života. Z odstupem času lze konstatovat, že tento výčet zahrnuje sféru, kterou by současný kulturní antropolog označil jako kulturu.

Herder chápal dějiny lidstva jako proces neustálého nárůstu humanity a sebeutváření člověka, ve kterém kultura vystupuje jako progresivní nástroj rozvíjení lidských schopností. Zdůrazňoval přitom význam **jazyka** pro existenci člověka a kultury. Podle jeho názoru jazyk „učinil člověka lidským“, neboť mu umožnil získat distanc od „příboje afektů“ a umožnil mu prostřednictvím slov

formulovat „rozumné myšlenkové znaky“ (Herder 1951: 167). Herder odmítal teorii o nekulturních národech, neboť kulturu považoval za všeobecný atribut sociálního soužití všech národů světa. Připouštěl, že existují více či méně kulturní společenství, ale kulturu jako takovou považoval za **univerzální lidský fenomén**. Podle něho „rozdíl osvěcených a neosvěcených, vzdělaných a nevzdělaných národů není tedy specifický, nýbrž jen rozdíl stupně“ (Herder 1951: 167). Herder byl velký odpůrce **evropocentrismu**. Přestože explicitně nikdy neformuloval princip mnohosti kultur, je jeho dílo mnoha autory označováno za inspirační zdroj **pluralistického pojetí kultury**. Věřil, že různé kultury poskytují na otázky, které pro ně mají ústřední význam, různé odpovědi. Podle jeho názoru má každá kultura své vlastní „těžiště“. Proto také neexistují univerzálně platné odpovědi, platné pro všechny kultury. Herder metaforicky srovnával svět různých národů a kultur s velkou zahradou, v níž rostou různé květiny a rostliny, každá s vlastními potřebami, nároky a právy, vlastní minulostí i budoucností. Neviděl důvod, proč by spolu odlišné kultury měly bojovat. Věřil v možnost všeobecné tolerance, neboť byl přesvědčen, že sjednocování a imperialismus znamená zkázu.

Herderovu koncepci lze považovat za vyvrcholení teorií kultury, které syntetizují filozofickou a speciálně vědní povahu pojmu kultura. Od Herderova vystoupení však dochází k stále narůstající divergenci mezi všeobecně vědní (filozofickou) a speciálně vědní dimenzí tohoto pojmu. Další vývoj pojmu kultura je proto nutné sledovat ve dvou paralelních liniích. Na počátku první linie stojí **německá klasická filozofie**, jejíž představitelé dále rozpracovali filozofickou dimenzi pojmu kultura. Druhá linie, zpočátku reprezentovaná pracemi **kulturních historiků**, vytváří v polovině 19. století široké spektrum pohledů složené z rodící se etnografie, etnologie, antropologie a archeologie.

Filozofická dimenze pojmu kultura

Axiologická koncepce kultury, která má kořeny ve spisech antických filozofů, v dílech renesančních humanistů a německých osvícenců, byla dále rozpracována představiteli německé klasické filozofie. V pracích německých filozofů 18. století je pojem kultura používán především jako charakteristika **pozitivních hodnot**, které přispívají k humanizaci a zdokonalování člověka. Východiskem teorie kultury

Immanuela Kanta (1724-1804) je **kategorický imperativ** - mravní zákon, který je založen na lidské svobodě jako možnosti jednat na základě vnitřního mravního zákona, nikoliv pohnutek plynoucích z egoismu. Kant považoval kulturu za schopnost člověka chovat se v souladu s cíli, které si stanovil: „Když rozumná bytost získá schopnost vytyčovat si všeobecně nějaké cíle, je to kultura.“ (Kant 1975: 213). V duchu axiologické koncepce Kant zahrnul do kultury především **ideu morálnosti**, jíž určuje úroveň svobody dosažené společností i jednotlivcem, vědu, umění, práci, ale také disciplínu a sebeomezování vypěstované výchovou. Cíl kulturního vývoje viděl ve vytvoření fyzicky a mravně dokonalé osobnosti. V Kantově užívání pojmu kultura tak dosud převládá tradiční význam tohoto slova označující kultivaci lidských schopností a dovedností.

S osobitou modifikací Kantova pojetí kultury se setkáváme u německého básníka a dramatika Friedricha Schillera (1759-1805) a filozofa Johanna Gottlieba Fichta (1762-1814). Schiller viděl specifický úkol kultury v nastolení **harmonického souladu** mezi fyzickou a mravní přirozeností člověka: „Kultura má dvojitý úkol: za prvé ochraňovat smyslovost před jejím uchvácením svobodou a za druhé ochraňovat osobnost před silou citů. První úlohu plní rozvíjením schopností cítit, druhou rozvíjením rozumu.“ (Schiller 1942: 64). Prostředkem, který dokáže vrátit člověku jeho celistvost, vytvořit harmonii citu a rozumu, posílit individualitu a svobodu vůle, a tak naplnit cíl kultury, je podle Schillera **svět umění**. Jako reminiscence na Kanta zní také vymezení kultury J. G. Fichta: „Získání dovednosti, jak potlačovat a vykořenit vlastní chybné sklony, vzniklé před probuzením našeho rozumu a pocitu naší samostatnosti, a dále jak modifikovat věci mimo nás a jak je měnit podle našich pojmů - získání této dovednosti, pravím, nazýváme kulturou. Tímto názvem rovněž označujeme získaný stupeň této dovednosti. Kultura se liší jenom stupni, ale je schopna nekonečného počtu těchto stupňů. Je posledním a nejvyšším prostředkem k dosažení konečného cíle člověka - k dosažení úplného souladu se sebou samým - považujeme-li ho za bytost jenom smyslovou, pak je jeho posledním cílem kultura sama.“ (Fichte 1971: 27-28).

Zvláštní místo v dějinách antropologického myšlení zaujímá vrcholný představitel německé klasické filozofie - Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Zvláštní proto, že ačkoli používal pojem kultura velice sporadicky, implicitně vytvořil svojí koncepcí vývoje ducha jednu z nejvlivnějších teorií kultury

té doby. U Hegela dostává pojem kultura zřetelně ontologický význam a jako takový slouží k vyjádření celku lidského světa. Východiskem Hegelova filozofického systému je jeho teorie **vývoje absolutní ideje**, která „jsouc čistým nekonečným myšlením, se musí odcizit sobě samé, zvnějšit se v přírodu a toto své neadekvátní bytí opět překonat, aby realizovala svůj vnitřní účel a stala se duchem jakožto sebe samu vědoucí skutečnou ideou, tj. ideou, která již není pouze o sobě, neuvědoměle, nekonečným myšlením, ale která to také o sobě ví, a proto je sebeuvědoměním.“ (Sobotka & Major 1978: 47). Vývoj ducha se plně a adekvátně realizuje v „absolutním duchu“. Tento proces probíhá díky schopnosti „konečného ducha“ - prostřednictvím lidského poznávání. V tom spočívá nejvlastnější smysl lidské existence - být médiem poznání absolutna, prostředkem sebeuskutečnění ideje skrze přírodu a dějiny. Tato redukce člověka na pouhý nástroj rozvoje ducha se přirozeně odrazila v Hegelově chápání kultury. Podle Hegela kultura není produktem lidské aktivity, ale výsledkem a specifickým stupněm vývoje absolutního ducha - jeho sebepoznání a sebeuskutečnění, které probíhá formou lidského poznávání. V tomto procesu člověk překračuje horizont svého bytí a směřuje k definitivnímu poznání světa a k absolutní nekonečné svobodě. **Svět kultury** je konstruován na úrovni smyslového názoru („sinnliche Anschauung“) v **umění**, na úrovni představ („Vorstellung“) v **náboženství** a na úrovni pojmů („Begriff“) vrcholí ve **filozofii**. Ta je považována za nejadekvátnější formu poznání, neboť jejím médiem se stává **myšlení** (Major & Sobotka 1979: 103). Akt seberealizace absolutního ducha není ovšem dílem okamžiku, nýbrž výsledkem postupné a namáhavé práce, probíhající v čase, na půdě dějin reálného historického vývoje lidstva: „Postup vpřed... jeví se jako obecný duch, jenž se v celém bohatství své tvárnosti zobrazuje ve světových dějinách.“ (Hegel 1961: 66).

Hegelova koncepce kultury

SVĚT KULTURY JAKO STUPNĚ VÝVOJE ABSOLUTNÍHO DUCHA	
ÚROVNĚ LIDSKÉHO POZNÁNÍ	FORMY LIDSKÉHO POZNÁNÍ
Smyslový názor	Umění
Představy	Náboženství
Myšlení a pojmy	Věda

Hegelova koncepce dějin jako nepřetržitého dialektického vývoje ducha, jako přechodu z říše přírody do oblasti svobody, silně ovlivnila historismus 19. století. Snaha postihnout v dějinách vládnoucí duchovní principy, které integrují celé epochy, vedla ke vzniku řady spekulativních kulturně-historických koncepcí, v nichž se vlastně staly kulturní periody epochami obecných dějin (Petráň 1985: 20). Na půdě německé filozofie byla de facto konstituována **filozofická dimenze pojmu kultura**, pro níž je charakteristická tendence vykládat kulturu jako jev abstrahovaný z celku společenského vývoje. S **filozofií kultury**, jak lze tento badatelský postoj označit, se od vystoupení představitelů německé klasické filozofie setkáváme i v následujících etapách vývoje filozofie. Hlavním poznávacím znakem této myšlenkové linie je především aplikace filozofické, logicko-analytické poznávací metody, užívání filozofické terminologie a řešení antropologických otázek v rámci filozofických systémů.

Ve druhé polovině 19. století se pojem kultura stále více prosazoval v německém filozofickém myšlení. Německý filozof Wilhelm Dilthey (1833-1911) sice přejal od Hegela pojem **objektivní duch** („objektive Geist“), nepovažoval jej však za jednu z fází vývoje absolutní ideje, nýbrž za integrovaný obraz společenského a historického života - za strukturovanou totalitu, vytvářející **sociální prostředí**. Dilthey si byl vědom zvláštní kvality této sféry, a proto zpochybnil možnost jejího poznání metodologickým aparátem přírodních věd. Navrhl klasifikaci věd podle objektu jejich poznání. Vědní disciplíny rozdělil na **vědy přírodní**, které pracují s fakty, a **vědy o duchu** („Geisteswissenschaften“), jejichž úkolem je odhalovat **význam** („Sinn“) jevů a dospět tak k **porozumění společnosti**. Při rozboru předmětu věd o duchu vyčleňuje jako zvláštní oblast zkoumání **systémy kultury** - jazyk, morálku, umění, náboženství a vědu. Slovy Diltheye: „systémy kultury tvoří logicky skloubená a úzce související jednání jednotlivých lidí.“ (Dilthey 1991: 12).

Expanze pojmu kultura byla v německé filozofii dovršena v poslední třetině 19. století představiteli bádenské **novokantovské školy**. Zrození filozoficky koncipované vědy o kultuře předcházelo kritické přehodnocení Diltheyovy klasifikace věd německým filozofem Wilhelmem Windelbandem (1848-1915). Windelband se domníval, že bude mnohem přesněji klasifikovat vědy nikoliv podle jejich **předmětu**, nýbrž podle rozdílnosti **metod**. Podle Windelbandovy koncepce

lze hovořit o dvou třídách věd: „Jedny jsou vědami o zákonitostech („Gesetzwissenschaften“), druhé vědami o událostech („Ereigniswissenschaften“), první učí o tom, co je vždy, druhé o tom, co bylo jednou.“ (Windelband 1924: 24). V prvním případě se jedná o **nomotetické myšlení**, ve druhém o **myšlení idiografické**.

Linie, kterou načrtl Windelband, byla dále rozvinuta v díle německého filozofa Heinricha Rickerta (1863-1936). Z kulturologického hlediska je zvláště důležitá Rickertova teze, podle které to, co bylo Diltheyem nazváno duchovními vědami a Windelbandem idiografickými vědami, je ve skutečnosti **vědou o kultuře** („Kulturwissenschaft“). Tento názor se promítl do jeho klasifikace věd a učinil tak z pojmu kultura dominantní kategorií společenských věd.

Proměny klasifikace věd v německé filozofii

W.DILTHEY	vědy přírodní	vědy o duchu	
W.WINDELBAND	nomotetické vědy	idiografické vědy	
H.RICKERT	vědy o přírodě	vědy o kultuře	

Zasazení pojmu kultura do kontextu filozofie přispělo k budování **filozofie kultury** jako relativně samostatné výzkumné oblasti. Rickertovo vymezení kultury jako všeho, co vytvořil člověk, dodnes tvoří jádro globálních definic kultury. Rickert se však nespokojil se širokým vymezením kultury, a provedl zúžení kulturních hodnot na „dobra, k jejichž oceňování a kultivaci se cítíme zavázáni svou společenskou příslušností, nebo z nějakého jiného důvodu“ (Rickert 1915: 19-20). Přispěl tak ke koncipování filozofie kultury jako teorie hodnot - **axiologie**.

Ve 20. století je již filozofie kultury, zvláště studium **kulturních hodnot**, nedílnou součástí většiny filozofických směrů. Rickert chápal kulturu jako způsob lidské existence. Dějiny lidstva ztotožnil s procesem realizace hodnot v kulturních statcích („Kulturgut“). Tyto kulturní statky vymezil velmi široce. Zahrnul do nich vědu, rodinu, náboženství, umění, stát, ekonomiku a sféru takových mezilidských vztahů, jakými jsou láska a přátelství. Podle Rickerta je kultura protikladná k přírodě: „buď jako něco, co vytvořil člověk jednající ve shodě s cíli o uznané hodnotě, nebo je-li něčím předem existujícím - jako kultivovaná s ohledem na

hodnoty, které jsou jí připisovány... Ve všech kulturních jevech je ztělesněna nějaká člověkem uznávaná hodnota.“ (Rickert 1915: 47).

Ve 20. století se s nejrůznějšími teoriemi kultury se můžeme setkat na půdě takových filozofických směrů jako jsou existencialismus, fenomenologie, personalismus, pragmatismus a realismus. Avšak za celou dobu, co se filozofie výzkumem kultury zabývá, nesjednotila se ani v rovině přístupů ke kultuře, ani v jednoznačném vymezení jejího rozsahu či obsahu.

Speciálně vědní dimenze pojmu kultura

Paralelně s vývojem přístupů k pojmu kultura ve filozofii lze sledovat proměny pojmu kultura na půdě speciálních vědních disciplín. Redefinování původního hodnotícího významu pojmu kultura a zrození moderního globálního **antropologického pojetí kultury** je spjata s dílem německého kulturního historika Gustava Friedricha Klemma (1802-1867). Vydání jeho desetisvazkových *Všeobecných kulturních dějin lidstva* (1843-1852) a dvousvazkové *Všeobecné vědy o kultuře* (1854-1855) znamená výrazný zvrat v používání pojmu kultura ve speciálních vědách. Klemmovo **vymezení kultury** lze považovat za prototyp klasických antropologických popisných výčtových definic kultury: „Usiluji o to, abych prozkoumal a určil postupný vývoj lidstva od jeho nejneumělejších... prvních počátků, až po organické vytváření národů ve všech ohledech, to jest co se týče zvyků, znalostí a obratností, domácího a veřejného života v míru i ve válce, náboženství, vědění a umění.“ (Klemm 1843-1852: 21). Klemmova schopnost zevšeobecňovat a teoretizovat byla omezena, neboť usiloval především o popis faktografického materiálu. Proto ve svých knihách věnoval pozornost zejména **materiální bázi kultury**.

Klemmův zájem o historické artefakty a vývoj materiálních technologií souvisel se skutečností, že po dlouhá léta systematicky budoval přírodovědeckou, archeologickou a etnologickou sbírku. Inspirován archeologií a evolucionistickou teorií neustálého pokroku se pokoušel, prostřednictvím koncepce své sbírky i svých vědeckých prací, vědecky prokázat a zdůvodnit nepřetržitý technologický vývoj na základě prokazatelných evolučních stadií (sekvencí). Věhlas Klemmovy sbírky a odborných knih přesáhl hranice Německa. Jeho přínos pro budování vědeckých

sbírek etnologického typu ocenil například anglický generál, antropolog a archeolog August Henry Lane Fox Pitt Rivers (1827-1900), zakladatel slavného Pitt-Riversova muzea na univerzitě v Oxfordu, který často k doplnění svých vlastních evolučních typologických řad používal vyobrazení z Klemmových knih.

Klemmovo **pojetí kulturních dějin** již v sobě obsahuje aspirace rodící se evolucionistické antropologie. Předmětem jeho zájmu byl člověk a kultura v kontextu evoluce lidstva. Podle Klemma vývoj lidstva směřoval od raných lovecko-sběračských společenství přes pastevectví a zemědělství ke společnostem založeným na svobodě a podporujících rozvoj lidských schopností. Úkolem kulturní historie je postihnout pokrok v oblasti materiální základny společnosti a s ní spjatým vývojem vědy a umění. Při popisu konkrétních kultur, například amerických indiánských kmenů, Klemm užíval systémově propojený komplex deskriptivních pojmů, jimiž anticipoval přístup typický pro kulturní antropologii. Věnoval například pozornost oděvům, ornamentům, lovecké výzbroji, dopravním prostředkům, obydlím, náradí a nástrojům, nádobám, statusovým artefaktům, náboženským předmětům, hudebním nástrojům, kresbám a malbám, nápisům a jazykovým projevům (Klemm 1843-1852: 357-358). Již z tohoto výčtu je evidentní, že v díle Gustava Klemma se kulturní dějiny „rozpouštějí v etnografii“ (Kroeber & Kluckhohn 1952: 146). Tento způsob užívání pojmu kultura v sobě již zrcadlí požadavky rodících se empirických věd o člověku a společnosti. Význam kultivování se zcela vytrácí, pozornost je věnována stavu a stadiím kultury. V jistém smyslu lze konstatovat, že Klemm dovršil první etapu konstituování moderně koncipovaných **dějín kultury**. Svým dílem navázal zejména na přístup Voltaira a jeho práci *Esej o mravech a duchu národů* (1769). Klemm přiznává, že „to byl Voltaire, kdo první nechal stranou dynastie, posloupnosti králů a bitev, a hledal, co je v dějinách podstatné, totiž kulturu tak, jak se projevuje ve zvycích, ve způsobech víry a ve formách vlády“ (Klemm 1843-1852: 357-358).

Po Klemmově vystoupení již nemůže být pochyb o uznání pojmu kultura v pracích německy píšících historiků. O popularizaci pojmu kultura na půdě **dějín kultury** se vedle H. Riehla a G. Freitagova zasloužil především švýcarský historik Jacob Christoph Burckhardt (1818-1897). Pod vlivem Hegelovy filozofické koncepce v práci *Renesanční kultura v Itálii* (1860) postavil kulturu jako **ducha epochy** do centra zkoumání světových dějin. Jeho teoretické názory na kulturu jsou obsaženy

v *Úvahách o světových dějinách* (1873). V této knize, která vznikla na základě univerzitních přednášek, je věnována pozornost analýze vztahu státu, náboženství a kultury. V Burckhardtově koncepci kultura vystupuje jako „souhrn všeho toho, co k podpoře materiálního a jako výraz duchovně mravného života spontánně vzniklo, všechna družnost, všechny formy techniky, umění, básnictví a věd“ (Burckhardt 1971: 26).

Druhá polovina 19. století proběhla ve znamení šíření pojmu kultura z Německa do ostatních zemí. V polovině 19. století pronikl tento pojem do Ruska. Na sklonku 60. let již figuruje jako významná kategorie ve slavjanofilsky orientované sérii článků (později knize) ruského biologa a sociologa Nikolaje Jakovleviče Danilevského (1822-1885) *Rusko a Evropa* (1869). Podle něho jsou pravými nositeli historického vývoje „kulturní a historické typy“, které stejně jako biologické organismy procházejí fázemi mládí, dospělosti, stáří a smrti. S ohlasy této analogie se setkáváme ve 20. století v **cyklických vývojových koncepcích** německého sociologa Oswalda Spenglera (1880-1936) a britského historika Arnolda Toynbeeho (1889-1975). Vymezením kulturně-historických typů Danilevskij vytvořil prototyp klasické **teorie plurality kultur**. Koncepce paralelně se vyvíjejících lokálních kultur vyrůstala z poznání, že evoluce neprobíhá po jedné přímé linii, ale že existuje velké množství rozmanitých kultur, které odpovídají různým formám existence a organizace lidských společenství.

V 60. letech 19. století v Anglii rozvířila hladinu mínění o užívání pojmu kultura polemika mezi Matthew Arnoldem a Johnem Brightem. Bright chápal kulturu jako určitý **stav klasického filozofického vzdělání**, zatímco Arnold v knize *Kultura a anarchie* (1869) zdůrazňuje především **kreativní aktivitu** vyvíjenou jednotlivcem při hledání dokonalosti: „Kultura je, anebo by měla být, snažení a hledání dokonalosti... dokonalosti takové, o jakou usiluje kultura, krása a inteligence, nebo jinými slovy - jejímiž hlavními rysy jsou laskavost a světlo.“ (Kroeber & Kluckhohn 1952: 29). Arnoldova a Brightova koncepce kultury reprezentuje axiologicky orientovaný proud kulturologického myšlení, který navazuje na tradice osvícenského chápání kultury. O to je pozoruhodnější, že krátce nato anglický antropolog Edward Burnett Tylor (1832-1917), poučený německou etnografií a historiografií, koncentruje klasické Klemmovo pojetí kultury do první formální **antropologické definice kultury**: „Kultura neboli civilizace... je ten komplexní

celek, který zahrnuje poznání, víru, umění, právo, morálku, zvyky a všechny ostatní schopnosti a obyčeje, jež si člověk osvojil jako člen společnosti.“ (Tylor 1958: 1). Tylorova definice kultury představuje počátek vědecké revoluce. Změnila vztah pojmu kultura k dosavadní teorii a metodologii speciálních věd o kultuře a učinila z něj nástroj kvalitativně nového přístupu ke studiu sociokulturních jevů. Vedle tradičního axiologického významu pojmu kultura se ve společenských vědách v první polovině 20. století prosadil široce vymezený **antropologický pojem kultury**. K jeho přijetí došlo zejména v kulturní a sociální antropologii, archeologii a prehistorii kde sloužil k označení veškeré sféry lidských nadbiologických (superorganických, metabiologických) věcí a jevů typických pouze pro rod *Homo*. Studium kultury z antropologického hlediska není tedy již omezeno pouze na oblast pozitivních hodnot, které kultivují a humanizují člověka, ale zahrnuje třídu všech **produktů lidské činnosti**, jejichž prostřednictvím se člověk adaptoval na vnější prostředí. Kultura z tohoto hlediska vystupuje jako specificky **lidský adaptační nástroj** přetváření světa člověkem. S odstupem času lze konstatovat, že Tylorova definice kultury nikdy nezestárla, ale naopak se stala výchozím bodem většiny antropologických teorií kultury.

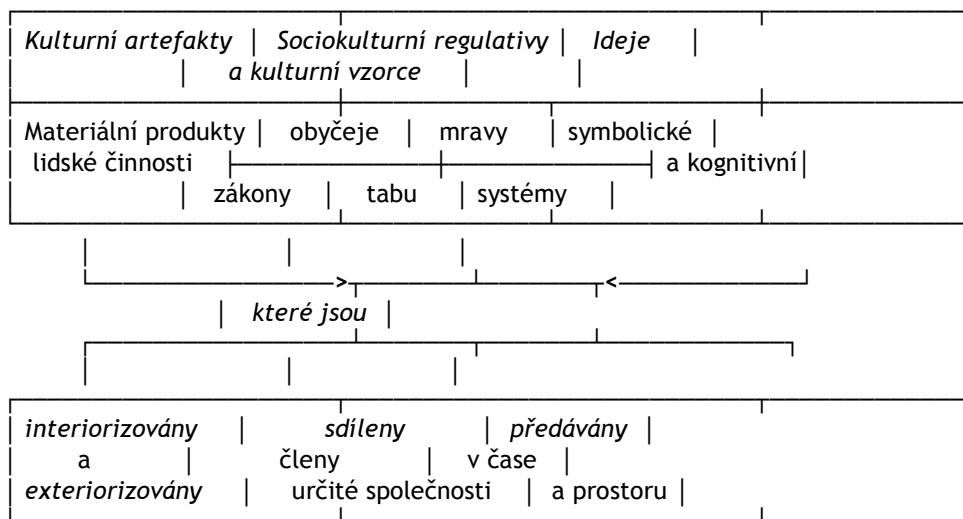
Typologie pojmu kultura

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

1. **Tradiční axiologické pojetí kultury** vycházející z humanistické a osvícenské tradice používání tohoto pojmu ve filozofii a uměnovědách. Axiologická koncepce kultury je výrazně hodnotící. Omezuje rozsah třídy kulturních jevů pouze na sféru pozitivních hodnot, které přispívají ke kultivaci a humanizaci člověka a k progresivnímu rozvoji lidské společnosti. Do kultury jsou tak tradičně zahrnovány zejména takové oblasti duchovních hodnot společnosti jako umění, věda, literatura, osvěta, výchova, ušlechtilé a pokrokové ideje apod.

2. Globální antropologické pojetí kultury zahrnující do kultury nejen pozitivní hodnoty, ale všechny nadbiologické prostředky a mechanismy, jejichž prostřednictvím se člověk jako člen společnosti adaptuje k vnějšímu prostředí. Antropologické pojetí kultury nemá hodnotící funkci. Díky tomu lze charakterizovat a klasifikovat různá společenství v čase a prostoru podle jejich specifických kulturních prvků a komplexů. To umožňuje komparativní výzkum **sociokulturních systémů** (kultur, subkultur, kontrakultur) v čase a prostoru. Být kulturním antropologem z tohoto hlediska znamená studovat způsob života typický pro určitou společnost. Antropologické pojetí kultury chápané jako systém **artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí** sdílených a předávaných členy určité společnosti se prosadilo zejména v sociální a kulturní antropologii, archeologii, etnografii, etnologii, sociologii, psychologii a kulturologii.

Třída kulturních jevů



Globální antropologické vymezení kultury předpokládá, že kulturu tvoří materiální produkty cílevědomé práce (artefakty), naučené vzorce chování (sociokulturní regulativy) a myšlenkové systémy (ideje).

3. **Redukcionistické pojetí kultury** zahrnuje velké množství přístupů, pro které je typická snaha omezit rozsah pojmu kultura pouze na určitý výsek sociokulturní reality. Snaha vymezit antropologický pojem kultury tak, aby zahrnoval méně a odhaloval více, je charakteristická například pro přístupy rozvíjené v rámci směru současné kognitivní a symbolické antropologie. V protikladu ke globálnímu pojetí

kultury jsou rozvíjeny zejména sémiotické přístupy, které redukuje pojem kultura na systém znaků, symbolů a významů sdílených členy určité společnosti.

Atributy a funkce kultury - antropologická perspektiva

Kultura, vymezená jako systém artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí, vykazuje celou řadu specifických charakteristik a s nimi spjatých funkcí. Již američtí antropologové Kroeber a Kluckhohn ve své slavné práci *Kultura: kritický přehled pojmů a definic* (1952) konstatovali, že kultura je „produkt, je historická, zahrnuje ideje, vzorce a hodnoty, je selektivní, lze se jí učit, je založena na symbolech a je abstrahována z chování a z produktů chování“ (Kroeber & Kluckhohn 1952: 157). Kultura jako specifický multifunkční systém nadbiologických prostředků a mechanismů, jehož prostřednictvím se lidské populace adaptují na vnější prostředí, má řadu atributů, které umožňují pochopit specifiku lidské existence evoluční úspěch rodu *Homo*.

Kultura je naučená, sdílená a kolektivní

Lidé si kulturu, vystupující v podobě artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí, osvojují v průběhu **socializace** a **enkulturace**. Kultura z tohoto hlediska představuje negenetický naučený program determinující lidské chování a prožívání. Lehkost, s níž lidé interiorizují kulturu své společnosti, vyplývá z unikátní a jedinečné schopnosti příslušníků druhu *Homo sapiens* „učit se kultuře“. Člověk je svým genetickým potenciálem disponován k tomu, aby si kulturu osvojoval v průběhu sociálního učení. Základem enkulturace je přenos kulturních hodnot, norem a idejí, charakterických pro určitou společnost, z jedné generace na generaci. Jedná se o celoživotní proces osvojování kultury, v jehož průběhu člověk nabývá kulturní kompetence a dosahuje sociokulturní adaptace. Lidská kultura není vrozená, zděděná ani instinktivní, ale je naučená a kolektivně sdílená.

Problematice enkulturace věnoval pozornost americký kulturní antropolog Melville Jean Herskovits (1895-1963). Ten do pojmu enkulturace zahrnul všechny projevy naučeného chování a získávání sociokulturních zkušeností, jimiž se člověk odlišuje od subhumánních bytostí. Enkultura nastává v okamžiku narození člověka a pokračuje až do jeho smrti. Enkultura představuje způsob osvojení si

způsobu života, jenž je typický pro danou společnost. Enkulturační proces má jak komplexní, tak selektivní charakter, neboť se sice promítá do všech oblastí kultury, avšak nikdy u jedince neústí v poznání celého kulturního systému, ale pouze jeho určitých oblastí a dimenzí. Tato selektivita je dána především statusem jednotlivce - jeho pozicí v sociální struktuře. Enkulturační proces probíhá v různých typech sociálních skupin za účasti různých sociálních institucí. V dětském věku hraje rozhodující roli především **rodina**, v průběhu dospívání však její vliv klesá a roste význam **sekundárních institucí** a sociálních skupin. Vedle sociální zkušenosti a primárních a sekundárních institucí, hrají v moderní společnosti stále větší roli také **prostředky masové komunikace** jako jsou tisk, rozhlas, film, televize a internet. Proces enkulturační probíhá na vědomé (výchova a učení, záměrné pozorování a vědomá nápodoba) a nevědomé (mimovolná percepce a nápodoba) úrovni. Stejně jako se vzájemně odlišují kultury a jejich repertoáry chování, tak se odlišují enkulturační procesy. Jejich specifická forma souvisí s unikátním souborem artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí, které tvoří základ dané kultury. Například potřeba spánku nebo jídla je obecně determinována biologicky, konkrétní způsob uspokojování těchto potřeb ale variuje od kultury ke kultuře v závislosti na sdíleném „negenetickém kulturním softwaru“, jímž daná společnost disponuje. (Claessens 1972, Bailey & Peoples 1988, Kottak 1991, Soukup 2004, Kron 2009).

V průběhu enkulturačního procesu se jedinec prostřednictvím **sociálního učení** postupně transformuje z člověka jako biologické bytosti v bytost sociokulturní. Enkulturační procesy se vždy vztahují ke konkrétní společnosti a prakticky se kryjí s procesem socializace. Tu lze vymezit jako včleňování jednotlivce do systému společenských vztahů a osvojování si kulturně vymezených sociálních rolí. V průběhu socializace a enkulturačního procesu se uplatňuje jak princip **generalizace** (reakce na určitý podnět nebo situaci, která se objevuje při podobném podnětu nebo v podobné situaci), tak princip **diferenciace** (progresivní redukce generalizace vedoucí k selektivnímu zpevnění). V procesu sociálního učení jedinec interiorizuje systém hodnot a norem, vzorců chování, motivační orientace a symboly, které se podílejí na utváření sociálně zralé a rozvinuté diferenciované osobnosti. Současně jedinec aktivně participuje na utváření adekvátního obrazu o sobě samém (self koncept), který je předpokladem objektivní sebereflexe. Tato stránka socializace se označuje jako **personalizace**. Člověk se stává nejenom

součástí společnosti, ale také jedinečnou a aktivní osobností (Rosman & Rubel 1995, Barret et al. 2007, Petrusek 2008).

Významným atributem kultury je, že představuje **sdílenou** a **kolektivní** třídu věcí a jevů. Kultura je výsledkem lidské činnosti a sociální interakce, který je kolektivně produkován, reprodukován a osvojován. Jedná se o integrovaný systém artefaktů, naučených a kolektivně sdílených vzorců chování, hodnot, norem, očekávání, způsobů myšlení a jednání. Kultura vystupuje jako společný jmenovatel, který umožňuje jednotlivcům vzájemně komunikovat, společně pracovat ve skupině a institucionalizovaným způsobem uspokojovat své potřeby. Ve chvíli, kdy se ale ocitneme ve společnosti, jejíž příslušníci sdílí odlišné kulturní kódy, dochází k nepochopení nebo kulturnímu šoku. Například v našem kulturním prostředí je pokývání hlavou považováno za nonverbální projev souhlasu. Toto gesto ale nemá ve všech kulturách stejnou platnost. V Bulharsku tentýž pohyb nevyjadřuje souhlas nýbrž nesouhlas. Skutečnost, že lidé sdílí stejnou kulturu, jim umožňuje správně interpretovat chování druhých a generovat žádoucí chování v souladu s jejich implicitním očekáváním. Kultura v tomto vymezení neoznačuje připsanou vlastnost jednotlivců per se (samo o sobě), ale **jednotlivců jako členů společnosti** (Keesing 1981, Bailey & Peoples 1988, Kottak 1991).

Kultura je normativní, regulativní a institucionalizovaná

Další významnou charakteristikou kultury je, že ve společnosti plní normativní a regulativní funkci. Vedle materiální a ideové báze je nedílnou součástí každé kultury soubor **sociokulturních regulativů**, které jsou sdíleny a předávány členy společnosti v čase a prostoru. Sociokulturní regulativy stimulují, limitují a determinují způsob života a kontrolují průběh standardních sociálních interakcí ve společnosti.

Každá kultura disponuje sociokulturními regulativy jako jsou obyčeje, mravy, zákony a tabu. Jedná se o kontrolní mechanismy, jejichž prostřednictvím je regulováno lidské chování a prožívání v různých oblastech kultury. V případě, že se lidé chovají v souladu se sdílenými sociokulturními regulativy, je jejich jednání pozitivně oceňováno, pokud ale tyto kulturní vzorce porušují, jsou sankciovaní. Existenci, stabilitu a fungování kulturních systémů, včetně usměrňování jejich

dalšího vývoje, zajišťují zejména **instituce** jako relativně stálý, v dané společnosti nebo skupině uznávaný soubor pravidel, předpisů a norem. Instituce se podílí na zachování integrity společnosti, zachování sociálního řádu a uspokojování potřeb.

Každá společnost je založena na určitém **normativním řádu**, který zahrnuje soubor formálních předpisů a neformálních očekávání. Normativní řád stanovuje chování členů dané společnosti. V kontextu normativního řádu a struktury institucí jsou vymezeny sociální role a statusy (pozice, jíž člověk zaujímá v sociálním systému). Sociální role je spjata s normami dané společnosti a očekáváním jejích členů. Společnost vyžaduje, aby každý jednatel plnil své role v souladu se statusy, které ve společnosti zaujímá a jež si osvojil v procesu socializace a enkulturace (Petrušek 1985, Soukup 2004). Chování jednotlivců, které je v souladu s normativním řádem společnosti, označujeme jako chování *institucionalizované* (chování schválené). Chování jednotlivců, které je v rozporu s normativním řádem společnosti, označujeme jako **chování neinstitucionalizované** (chování neschválené). Lze jej rozlišit na radikální neinstitucionalizované chování, které je právně postižitelné a mírné neinstitucionalizované chování, které nevstupuje do rozporu s žádnou právní normou, neboť je považováno za sociálně neškodné. Relativně uznávané, stabilní a sociálně integrované formy chování jsou kontinuálně utvářeny v procesu institucionalizace. Institucionalizováno může být chování, které se opakuje a disponuje určitými pravidly. Předmětem procesu institucionalizace se může stát i sociálně neschvalované jednání, sociálně konfliktní jednání nebo sociálně neobvyklé jednání. Institucionalizace tří výše uvedených forem chování je spjata s funkcí pojistného „sociálního ventilu“. Ten představuje typ pozitivní regulace původně neschváleného (deviantního) chování, které je integrováno do struktury daného společenského uspořádání za účelem jeho sociální kontroly (Petrušek 1985).

Kultura je adaptivní i neadaptivní

Kultura vznikla v průběhu evoluce lidského rodu jako specifická třída prostředků a mechanismů, jejichž prostřednictvím se člověk jako člen společnosti adaptoval k vnějšímu prostředí. Dokladem geneze materiální báze kultury jsou primitivní paleolitické kamenné nástroje (oldowanská industrie), které začali před 2,6 až 2,5

miliony let vyrábět ranní zástupci rodu *Homo*. Během dalšího vývoje lidé neustále rozšiřovali spektrum materiálních technologií a postupně přetvářeli původní přírodu do podoby **umělého prostředí**, které zcela změnilo tvář naší planety.

Podle německého antropologa a filozofa Arnolda Gehlena (1904-1976) se člověk rodí jako nespécializovaná, nehotová a nedostatková bytost, jež si musí své životní prostředí vytvářet. Lidská existence závisí na schopnosti přetvářet živou přírodu v umělou přírodu (druhá příroda) - kulturu, která kompenzuje jeho nedostatečnost v přirozených podmínkách. Specifický svět kultury (svět lidí) odlišuje od světa přírody (svět zvířat) skutečnost, že je výsledkem cílevědomé lidské činnosti. Tento lidský produkt se nakonec stává tím, co člověka formuje. Člověk je na straně jedné tvůrcem a na straně druhé výtvořem své kultury. Při formování člověka sehrávají prvořadou úlohu instituce, které zajišťují sociální řád, stabilitu chování a nahrazují nedostatky, které vyplývají z biologické konstituce člověka. Podle Gehlena představuje kultura „hnízdo“, jež si člověk vytváří, aby mohl přežít v nepřátelské přírodě (Gehlen 1972, 1997).

Adaptace člověka prostřednictvím kulturních prostředků a mechanismů ovlivňuje způsob výroby nástrojů, získávání potravy, využití zdrojů energie, uspokojování potřeb a organizaci sociálních vztahů. Každá kultura disponuje materiálními technologiemi, které lidem umožňují získávat suroviny a energii z přirozeného prostředí. S tím související rozhodovací procesy by měly probíhat organizovaně, systematicky a ve prospěch skupinové solidarity. V průběhu evoluce lidského rodu se ale setkáváme s růstem negativních projevů existence kultury. Antropologové v této souvislosti konstatují, že kultura je adaptivní i neadaptivní. Zejména ve 20. století expanze materiální technologické báze západní civilizace nevratně poškozují přírodu a v řadě svých důsledků se obrací proti člověku. Ničení životního prostředí může ve svých důsledcích ochromit hospodářský systém mnoha zemí, vést k vyčerpání řady strategických přírodních zdrojů a zhroucení celých ekosystémů. K poklesu funkčnosti a růstu maladaptivity kulturních systémů přispívají také demografické, politické a ekonomické faktory, které nemá lidstvo zcela pod kontrolou a které se vyvíjejí podle svých vlastních zákonů jako jev „*sui genesis*“. Mnoho vědců v této souvislosti upozorňuje na hypertrofii materiální báze lidské kultury a neřiditelnou akceleraci technologického pokroku. Ekonomická a politická převaha Západu nad rozvojovými zeměmi v mnoha případech vedla k vyčerpání

lokálních ekosystémů. Destruktivní vliv kultury na přírodu se odrazil na stále větším množství vymírajících druhů rostlin a živočichů. Například afričtí pytláci vyvraždí slony a vyvázejí slonovinu, která se používá ve zlatnictví, uměleckém řezbářství a při výrobě kulečnickových koulí a pianových klávesnic. Jen v průběhu 80. let 20. století poklesla populace afrických slonů z 1,5 milionu na 500 tisíc. Neméně fatální pro osud celého lidstva může být kácení tropických pralesů nebo znečišťování životního prostředí. Každá změna dává vzniknout novým kulturním vzorcům, z nichž některé mohou být maladaptivní a ohrožovat stabilitu lidských společností. Navíc kulturní vzorce, které mohou být adaptivní z hlediska euroamerické kultury, mohou z hlediska lokálních kultur vystupovat jako neadaptivní nebo destruktivní (Kottak 1991, Boyd & Richerson 2005).

Kultura je negenetická a symbolická

V období mladého paleolitu se materiální základna lidské kultury rozšířila o **symbolickou bázi**. Artefakty již neplnily pouze technologickou funkci ale stávaly se stále více znaky - něčím, co stojí místo něčeho jiného. Na evoluční scéně se objevila nová vrstva reality, svět symbolů a významů, které ve stále větší míře lidem umožňovaly kvalitativně novým způsobem chápat, interpretovat a organizovat fyzický a sociální svět. Symbolickou dimenzi každé kultury reprezentuje lidský jazyk, který je možné vymezit jako znakovou soustavu, která slouží ke komunikaci. Jazyk a další formy symbolické komunikace umožňují lidem vytvářet a předávat ideje na negenetické bázi (Hammond 1975, Kottak 1991, Petrussek 1985). Americký kulturní antropolog Clifford Geertz (1926-2006) označil kulturu za „historicky předávaný vzorec významů obsažených v symbolech, systém zděděných pojetí vyjádřených v symbolické formě prostředky, kterými lidé komunikují, zachovávají a rozvíjejí svou znalost života a postoj k němu“ (Geertz 2000, s. 105). Každá společnost prostřednictvím symbolizace jako specificky lidského způsobu vztahování se ke světu vytváří a udržuje kulturu. Sociální učení závisí na rozvoji lidské schopnosti porozumět symbolům a znakům a aplikovat tento specifický systém symbolického myšlení. Jednotlivci si v procesu socializace a enkulturace osvojují nejenom kulturní dědictví a tradice, ale také předem

stanovený systém myšlení a symbolů, který pomáhá řídit jejich chování, interpretovat zkušenosti a klasifikovat svět (Howard 1996, Moore 1997).

Za základní jednotku negenetické kulturní transmise (přenosu) a jednotku imitace (napodobování) je označován **mem** (také kulturgen). Jedná se o jakoukoliv jednotku informace, jež může být přechovávána v mysli a přenášena na další organismy prostřednictvím sociálního učení. Pojem mem uvedl v roce 1976 do odborné literatury britský evoluční biolog, etolog a zoolog Clinton Richard Dawkins (narozen 1941) v knize *Sobecký gen* (Dawkins 1998). Teorii memů dále tvořivě rozpracovala britská spisovatelka Susan Jane Blackmoreová (narozena 1951) v práci *Memetický stroj* (1999). Dawkins mnohé ze svých myšlenek později modifikoval v publikaci *Rozšířený fenotyp: gen jako jednotka selekce* (1982).

Dawkins se v koncepci memů inspiroval modelem kultury, který předložil americký antropolog F. Ted Cloak (narozen 1931). Ten rozlišil **i-kulturu** a **m-kulturu**. I-kultura představuje soubor kulturních instrukcí, které jsou obsaženy v centrálním nervovém systému. M-kultura zahrnuje vztahy v materiální struktuře, jež se řídí kulturními instrukcemi, nebo změny v materiální struktuře, které jsou důsledkem těchto instrukcí. Mem, jako jednotka informace nebo soubor instrukcí uložených v lidské mysli, tak v sobě zrcadlí i-kulturu. M-kulturu Dawkins refleктоval v působení memu a důsledcích jeho působení, jehož výsledkem je objektivovaná podoba kulturních artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí (Cloak 1968, Cloak 1975, Dawkins 1999, Boden 2006).

Při studiu kultury je proto nezbytné rozlišovat mezi memy a jejich produkty - fenotypovými efekty. Na rozdíl od memů uložených v mysli, jsou jejich fenotypové efekty empiricky registrovatelné, neboť vystupují v podobě slov, hudby, obrazů, artefaktů, zvyků, obyčejů, dovedností apod. Pouze v této exteriorizované podobě fenotypových efektů, mohou být memy vnímány a osvojovány jinými osobami. Za depozitář memů slouží nejenom lidská mysl, ale také knihy, patentované dokumenty, počítače a další **replikátory informací**. Fenotypový efekt umožňuje, aby memy vstupovaly do mysli příjemce, kde jsou vytvářeny jejich více či méně přesné kopie. Tyto kopie jako potenciální negenetické programy mohou úspěšně produkovat další osobité fenotypové efekty a v konečném důsledku vést ke vzniku dalších kopií negenetických informací v myslích dalších lidí. Lidé tak představují kopírovací stroje („memetické stroje“), které umožňují memům jejich replikaci a

šíření v rámci kulturní evoluce. To probíhá bez kvantitativního, časového nebo technického omezení na úrovni horizontální (mezi libovolnými vrstevníky) a vertikální (mezi různými generacemi). Samotná lidská mysl tak představuje kulturou modifikovaný fenomén. Jeho tvůrci jsou memy, které si v lidské mysli vytvářejí adekvátní prostředí pro svou vlastní existenci. Proto veškeré možnosti svobodného výběru budou a jsou výsledkem specifické genetické a memetické minulosti jednotlivce (Dawkins 1998, Blackmoreová 2001, Brodie 2004, Dokulil in Nosek 2004, Havlík in Nosek 2004, Barret et al. 2007).

Pokud je mem schopen přesně replikovat informace a řídit se kulturními instrukcemi, obsaženými v replikovaných informacích, může se šířit stejně účinně jako víry. Memy se tak vyznačují nakažlivostí a působí jako parazitující a infikující entita lidské mysli. Tato nákaza je neutrální vůči pravdivé nebo klamně myšlené a posuzuje se podle účinků, vyvolaných v okruhu jejího přenosu (Dawkins 2003, Brodie 2004, McGrath 2008).

Vedle konkrétních memů existuje také soubor vzájemně spojených memů zvaný **mempex** (například náboženství, umělecký směr, vědecké paradigma), který existuje ve společnosti ideálního selekčního prostředí (Dawkins 1998, Blackmoreová 2001, Fajkus in Nosek 2004). Míru působení a vlivu memů lze ilustrovat následujícím tvrzením: „Memy se staly nástroji, s jejichž pomocí myslíme“ (Blackmoreová 2001, s. 38). Z tohoto hlediska lze na kulturu pohlížet jako na **soubor memplexů**, zajišťujících horizontální a vertikální přenos negenetických informací, který je základem kulturní evoluce. Na úrovni jednotlivce probíhá přenos memů sociálním učením jako součást procesů socializace a enkulturace.

Kultura je nadindividuální, superorganická a historická

Podle řady antropologů kultura představuje autonomní vrstvu reality, která se vyvíjí podle svých vlastních principů a zákonů. Ve vztahu k jednotlivci je nadindividuální a superorganická. Tím, že vystupuje v podobě komplexního negenetického programu, který sdílí příslušníci určité společnosti, dokáže na jednotlivce vytvářet sociokulturní nátlak, jehož prostupující moc a míru si lidé často neuvědomují. Kultura jako nadindividuální, vnější a na jednotlivci nezávislý fenomén limituje, stimuluje a determinuje způsob života, zvyky, sociální

interakce, chování a prožívání příslušníků dané společnosti. Její organizační a adaptační princip podléhá jiným zákonům než svět anorganické a organické přírody (Kroeber 1952, Ewald & Schwartz 1968).

Superorganickou teorii kultury rozpracoval americký kulturní antropolog Alfred Louis Kroeber (1876-1960), který ji označil za samostatnou dimenzi a zároveň nejvyšší jevovou vrstvu skutečnosti. Výzkumem kultury jako svébytného jevu „*sui genesis*“, který se vyvíjí podle svých vlastních zákonů, se věnovala také americká kulturní antropoložka Ruth Fulton Benedictová (1887-1948). Podle této antropoložky je systém kulturních vzorců integrován kolem jedné dominantní konfigurace, která vtiskuje kultuře její jedinečnou a neopakovatelnou podobu. Kulturu za relativně autonomní vrstvu reality považoval také americký kulturní antropolog Leslie Alvin White (1900-1975). Podle Whita lidé kulturu neovládají, neboť kulturní systémy žijí svým vlastním životem a řídí se vlastními principy a zákony bez ohledu na lidské potřeby. Tato krajně pesimistická vize kultury, kterou označujeme jako **teorii kulturního fatalismu**, nás nutí k zamyšlení nad průběhem evoluce kultury v podmínkách současného světa. K paradoxům lidské existence totiž patří skutečnost, že člověk je jak tvůrcem, tak produktem superorganického světa kultury.

Zdrojem determinující síly kultury je také její historičnost. Základem současné kultury jsou osvědčené znalosti a technologie předchozích generací, které tvoří základ **kulturního dědictví**. Z této perspektivy kultura představuje negenetickou paměť lidstva, jejímž prostřednictvím je zajišťována kulturní kontinuita. Hybnou silou kulturní evoluce je nepřetržitá transmise kulturních prvků a komplexů v čase a proces neustálé kulturní inovace, která expanzivně rozšiřuje potenciál lidské kultury a akceleruje vývoj současné civilizace. Otázkou ovšem zůstává, zda lidé získají kontrolu nad kulturními systémy nebo jejich živelný vývoj povede k destrukci naší planety.

ANTROPOLOGICKÝ VÝZKUM KULTURY

Terénní výzkum

Metodologickým základem sociální a kulturní antropologie je **terénní výzkum**, který lze s lehkou nadsázkou označit za „královskou cestu“ do světa kultury „těch druhých“. Proto se symbolem zlatého věku antropologických výzkumů se stali Bronislav Malinowski, Alfred Radcliffe-Brown a Franz Boas. Tito antropologové programově opustili klid a bezpečí svých vědeckých pracoven a vydali se do světa tradičních domorodých kultur, aby zde empiricky studovali skutečné lidi jako součást jako konkrétního kulturního systému. Dlouhodobý pobyt mezi příslušníky studované kultury je možné označit za základní atribut moderní sociální a kulturní antropologie. Z terénního výzkumu se zrodilo antropologické umění „být tam a psát tady“. Podstatu toho, co to znamená „být v terénu“ výstižně vyjádřil americký antropolog Robert Murphy, který společně se svojí manželkou Yolandou prováděl výzkum mezi indiány kmene Mundurukú ve střední Brazílii, následujícími slovy: „Jsou to lidé jiné doby, žijí v síti jiných významů a vidí a slyší věci, které my nechápeme. Když jsme se mezi nimi ocitli, bylo to jako bychom byli vysazeni na břehu neznámého světa bez tvaru, smyslu a možnosti něco předvídat - dokud nám výzkum neodhalil skrytou racionalitu jejich jednání. Snaha proniknout mezi ně podryla dřívější smysl pro realitu, odcizila nás naší městské americké kultuře...Napětí mezi odděleně konstruovanými realitami - a šok z plného pochopení faktu, že velká část reality je konvenčním výtvozem - je podstatou antropologické zkušenosti (Murphy 2001: 162). “

Průkopníci antropologického terénního výzkumu

S prvními pokusy popsat mimoevropské domorodé kultury na základě pobytu mezi členy studované společnosti se setkáváme již v první polovině 18. století. Jedním z prvních **průkopníků terénních výzkumů** byl francouzský jezuita a misionář Joseph Francois Lafitau (1681-1740). V jistém smyslu je dokonce možné Lafitaua označit za zakladatele systematického **etnografického výzkumu** severoamerických indiánů a zakladatele etnografické **komparativní metody**. Vydání jeho knihy *Obyčeje amerických divochů ve srovnání s obyčeji nejzazších dob* (1724) představuje kvalitativní zvrát v dějinách vědy zabývající se studiem cizích kultur. Lafitau v mezikulturní perspektivě podal podrobný obraz rodového zřízení,

kteře označil za univerzální jev prvobytné společnosti. Svou práci napsal na základě pětiletého pobytu (1712 až 1717) mezi indiány kmene Mohawků (irokézská kultura) v Kanadě. Při zpracování své knihy Lafitau efektivně využil také informace Juliána Garniera (1643-1730) - jezuita, který prožil mezi kanadskými indiány (Hurony) téměř šedesát let svého života. Lafitau neomezil svůj zájem na studium indiánské kultury, nýbrž originálním způsobem ji srovnával se zvyky a institucemi starověkých národů. Na základě zjištění, že Irokézové disponují podobnými znalostmi jako evropské a asijské kultury, formuloval hypotézu, že původní pravlasti amerických indiánů byl Starý svět. Podle Lafitaua v průběhu migrace do Nového světa došlo k "degenerativním" proměnám původní vyspělé kultury a ztrátě víry v jediného Boha. Přesto se v kultuře amerických indiánů údajně zachovaly pozůstatky evropských zvyků a obyčejů. Tyto "kulturní fragmenty" se staly předmětem komparace se zvyky a institucemi antického starověku. Lafitau oponoval autorům, kteří považovali "barbarské národy" za společnosti bez Boha, náboženství, zákona a rozvinutých forem vlády. Podle jeho názoru lze v kultuře přírodních národů identifikovat pozůstatky uctívání nejvyšší bytosti i existenci sociálního řádu.

Lafitauovy závěry jsou nesmírně spekulativní a byly podrobeny zasloužené kritice. Jeho snaha popsat irokézské zvyky, rituály, obyčeje, společenské instituce a sociální organizace prostřednictvím empirického sběru dat přímo mezi příslušníky studované kultury ale představovala nadčasovou metodologickou výzvu, které se v plném rozsahu zhostila až sociální a kulturní antropologie 20. století. Základy vědy o kultuře mimoevropských národů a etnik sice položili již ve druhé polovině 19. století evolucionističtí antropologové a etnologové. Většinou se ale jednalo o kabinetní vědce, kteří své knihy psali na základě sekundárních dat a informací - zpráv cestovatelů, misionářů a pracovníků koloniální správy. Z tohoto hlediska je možné klasický evolucionismus označit za protoantropologickou fázi výzkumů člověka, společnosti a kultury.

Určitou výjimku v přístupu ke sběru antropologických dat představoval ve druhé polovině 20. století americký antropolog Frank Hamilton Cushing (1857-1900), kterého je možné označit za průkopníka terénních výzkumů v americké etnologii a antropologii. Již v poměrně útlém věku začal Cushing projevovat zájem o indiánskou kulturu a stal se sběratelem indiánských artefaktů. Svůj první článek o indiánském folkloru uveřejnil v sedmnácti letech. V roce 1875 byl přijat na Coronell

University, kde se organizačně podílel na přípravě výstavy indiánských předmětů. V devatenácti letech jej ředitel Smithsonian Institution jmenoval správcem etnologického oddělení National Museum ve Washingtonu. V roce 1879 se vydal s expedicí vedenou Jamesem Stevensonem do Nového Mexika. Když výprava dorazila do puebla obývaného příslušníky kmene **Zuňiů**, rozhodl se nepokračovat dál s expedicí a realizovat mezi zdejšími indiány **terénní výzkum založený na zúčastněném pozorování**. Zuňiové byli ke Cushingovi poměrně přátelští, ale navzdory drobným dárkům, které mu měly získat jejich plnou důvěru, ho zpočátku nemínili zasvětit do rituálů svého kmene. Náčelník se jej zpočátku pokoušel přimět k odchodu a zůstat mu dovolil pouze pod podmínkou, že přijme některé místní zvyky a obyčeje. Usiloval o to, aby Cushing prakticky akceptoval indiánský způsob života a prokázal tak, že víru, obyčeje a zvyky Zuňiů nepovažuje za nesmyslné. Cushing mezi Zuňii strávil téměř pět let a postupně asimiloval do jejich kultury. Oblékal se jako indián, živil se výhradně jejich potravou, spal na zemi na ovčích kůžích a podílel se na práci i společenském životě příslušníků tohoto kmene. Již za rok hovořil plynule jejich jazykem a dostal jméno "*Té-na-tsa-li*", což znamená Léčivá květina. Přestože se s indiány dostal do konfliktu, když se chtěl zúčastnit jejich posvátného a tajného tance "*keá-k'ok-ši*" a byl nucen se bránit jejich agresi s nožem v ruce, stal se nakonec členem kmenové rady. Indiáni mu dokonce vybrali indiánskou partnerku a předpokládali, že s ní začne žít. Cushing se snažil dát najevo svůj nesouhlas s tímto svazkem tím, že dívku ignoroval a nevěnoval jí pozornost. Když se tato strategie ukázala být bezúspěšná a dívka nadále usilovala o jeho přízeň, poslal jí pryč, i když v očích příslušníků svého kmene tím utrpěla pohanu. Při svém výzkumu, který popsal v knize *Moje dobrodružství u Zuňiů* (1882-1883), Cushing věnoval pozornost jak zuňijské hmotné kultuře, tak jazyku, mýtům a folkloru. Při popisu zuňijské kultury se vyvaroval postoje nezávislého a povýšeného pozorovatele, ale zaujal přístup typický pro **kulturní relativismus**, jenž respektuje autonomii, svébytnost a pluralitu různých kultur. V roce 1882 se Cushing vydal se skupinou zuňijských náčelníků na cestu po Spojených státech, aby je recipročně seznámil s kulturou, odkud pochází. Poslední expedici do Nového Mexika realizoval v roce 1886, ale špatný zdravotní stav ho donutil terénní výzkum přerušit.

Romantická osobnost Cushinga je zahalena četnými mýty a polopravdami. Jednou z nich je tvrzení, že se Cushing stal natolik součástí indiánského kmene, že

zničil své poznámky obsahující různá tajemství indiánů Zuňi. Přitom pro toto tvrzení neexistují žádné důkazy. Pravdou ale zůstává, že během svého terénního výzkumu si Cushing dělal velice málo poznámek. Navíc to, co o Zuňiích napsal, je méně informativní, než mu jeho rozsáhlá zkušenost z jejich kulturou umožňovala. Není tedy vyloučeno, že u Cushinga došlo ke střetu odborných a lidských zájmů. Na jedné straně se ocitly jeho výzkumné cíle, na straně druhé věrnost kmeni a svým adoptivním rodičům. Ať již tomu ale bylo jakkoliv, Cushingův výzkum mezi Zuňi představuje prototyp antropologických **terénních výzkumů** založených na **zúčastněném pozorování**. Cushing pravděpodobně jako jeden z prvních profesionálních antropologů prožil standardní situace, s nimiž se antropologové při svých výzkumech setkávají. Byl nucen vyrovnat se z **kulturním šokem**, přijmout **sociální role** umožňující normální život mezi domorodci a zvládnout **mezikulturní konflikty** vyplývající z rozdílů mezi hodnotami vlastní a studované kultury.

V první polovině 20. století se dlouhodobý pobyt antropologů mezi příslušníky studované společnosti, zúčastněné pozorování a práce s domorodými informátory, staly základní charakteristikou antropologických výzkumů. Pojem „zúčastněné pozorování“ ale není možné brát doslovně, neboť spektrum výzkumných aktivit, které tato metoda zahrnuje je podstatně širší, než toto slovo naznačuje. Tuto skutečnost výstižně komentoval Robert Murphy: „Zúčastněné pozorování je jedním z nešikovných termínů, který zas až tolik neznamená: týká se pouze zvyku antropologů žít mezi příslušníky zkoumané populace, účastnit se jejich aktivit, sledovat co dělají, a klást jim otázky, když nerozumějí, o co jde. Tato metoda není žádným vrtochem; je dána holým nezbytím, neboť když studujete indiánský kmen v amazonském vnitrozemí, nemůžete v pět odpoledne sklapnout notes a jít domů. Její velká metodologická přednost spočívá v tom, že na rozdíl od dotazníkového šetření umožňuje badatelům ověřovat výpovědi o postojích a hodnotách na skutečném chování. To je zásadní věc, protože lidé často nedělají to, o čem *říkají*, že by to měli dělat, a dokonce ani to, co si *myslí*, že dělají (Murphy 2002: 141).“

Transkulturní studie - antropologie jako komparativní disciplína

Sociální a kulturní antropologie se zrodila jako **komparativní disciplína** studující kulturní systémy v čase a prostoru. Jejím cílem bylo od samého počátku její existence zjistit, co je v různých kulturách odlišné a co je společné. Za průkopníka transkulturního přístupu ke studiu kultury je možné považovat britského antropologa Edwarda Burnetta Tylora (1832-1917). Ten na sklonku 19. století originálním způsobem uplatnil komparativní a statistickou metodu ve studii *O metodě výzkumu vývoje institucí* (1889), kde využil informace o příbuzenských a rodinných systémech z celkem 350 různých lidských společností.

V prvních desetiletích 20. století využili v americké kulturní antropologii transkulturní analýzu Alfred Louis Kroeber (1876-1960) a Harold Epton Driver (1907-1992), kteří při klasifikaci a komparaci kulturních oblastí nativní Ameriky a přispěli k rozpracování srovnávací statistické metodologie.

Na konstituování transkulturních studií má velký podíl také americký sociolog Williams Graham Sumner (1840-1910), který společně se svým žákem Albertem Galloway Kellerem (1874-1956) na Yale University systematicky budovali čtyřdílnou databázi kultur a zvyků, publikovanou pod názvem *Věda o společnosti* (1927). První tři díly této knihy obsahují transkulturní data o různých společnostech, čtvrtý díl tvoří rejstřík, na jehož zpracování se významně podílel také americký antropolog George Peter Murdock (1897-1985), který se stal nejvlivnějším reprezentantem antropologické transkulturní analýzy. Murdock programově navázal na Sumnerovo dílo vlastním projektem **Cross-Cultural Survey**, který představuje nejvýznamnější pokus o systemizaci a klasifikaci kulturních univerzálií pro potřeby transkulturní komparace. Cílem tohoto projektu, který vznikl z jeho iniciativy v roce 1937 na Institute of Human Relations v Yale, bylo vybudovat reprezentativní kartotéku (katalog) oblastí lidských vztahů - "**Human Relations Area Files**" (**HRAF**), jejímž cílem bylo uspořádat etnografická data, získaná z různých kultur, podle pevně stanovených kritérií. Jenom do roku 1943 bylo z odborné literatury získáno a systematicky seřazeno asi půl milionu karet s informacemi o sto padesáti kulturách. V současné době HRAF představuje nejrozsáhlejší transkulturní databázi na světě a zahrnuje empirická data o několika stech světových kulturách. Tyto informace, pokrývající jednotlivé oblasti života zkoumaných společností, byly původně uloženy na kartotéčních lístcích a od roku 1960 přístupny na mikrofiších. Dnes jsou tyto

údaje dostupné na CD nosičích a internetu a uspořádané tak, aby poskytovaly ucelené datové soubory. HRAF inspiroval řadu podobných projektů orientovaných na transkulturní výzkumy. Mezi nejvýznamnější patří Societal Research Archives System v Pittsburghu a Centre Documentaire d'Ethnologie Comparée v Paříži. Na základě HRAF byla realizovaná celá řada antropologických **transkulturních komparativních výzkumů** a vzniklo velké množství studií a knih. Murdock například použil data uložená v HRAF v knize *Sociální struktura* (1949), v níž syntetickým způsobem v transkulturní perspektivě shrnul poznatky o rodině a příbuzenských systémech. Databázi HRAF Murdock použil také při zpracování knih *Etnografický atlas: shrnutí* (1967) a *Atlas světových kultur* (1981). Ve druhé polovině 20. století HRAF využívali jako zdroje dat pro transkulturní komparaci zejména antropologové specializovaní na oblast **psychologické antropologie**, kteří se věnovali výzkumu výchovy a socializace v různém kulturním kontextu (John W. M. Whiting, Beatrice Whitingová, Charles Harrington, Williams Lambert, Irwin L. Childe a další). Spektrum výzkumných oblastí, pro které antropologové databázi HRAF využívají, je ale stále širší. Svědčí o tom témata článků publikovaných v časopisech orientovaných na prezentaci transkulturních výzkumů (*Behavior Science Research*, *Ethnology* aj.) Antropologové pracující s HRAF oceňují, že databáze této kartotéky umožňuje testovat platnost transkulturně koncipovaných hypotéz a teorií na základě velkého množství konkrétních empirických dat. Při užívání databáze HRAF ale existují také metodologická a explanační úskalí. Vědci pracující s HRAF by měli vzít v úvahu, že informace, které jsou zde obsaženy mají kolísavou kvalitu, jejich rozsah je různorodý a konkrétní data jsou vyjmuta z přirozeného kulturního kontextu. Problém také může způsobit fakt, že údaje obsažené v HRAF popisují odlišné typy sociálních systémů (klany, kmeny, etnické skupiny, národy aj.) v různém časoprostorovém kontextu, čímž vzniká riziko relevance jejich srovnatelnosti. Navzdory těmto výhradám je ale možné konstatovat, že databáze HRAF i nadále představují velmi efektivní nástroj testování univerzálních antropologických hypotéz a teorií v transkulturním kontextu.

Antropolog v terénu

Metodologické problémy spjaté se sběrem informací v exotických kulturách byly známy již ve 2. polovině 19. století. Velmi dobře si to uvědomovali zejména evropští cestovatelé, koloniální úředníci, misionáři i vědci, kteří se ocitli v kontaktu s přírodními národy. Proto pro ně Britská společnost pro vědecký pokrok vytvořila dnes již klasický „průvodce“ k terénním výzkumům - *Poznámky a dotazy v antropologii* (1874). Jako **základní antropologická metoda** se terénní výzkum v plném rozsahu prosadil až v první polovině 20. století. Ve Spojených státech v té době položil základy antropologie jako induktivní, empirické vědy americký antropolog Franz Boas (1858-1942) a jeho žáci v rámci školy amerického historismu (historický partikularismus).

V kontinentální Evropě v prvních desetiletích 20. století prosadil užívání metody terénního výzkumu německý etnolog a teolog Wilhelm Schmidt (1868-1954) a další představitelé německo-rakouské školy kulturních okruhů. Ve Velké Británii učinili z intenzivních terénních výzkumů základní vědeckou strategii sociální antropologie zejména Bronislav K. Malinowski (1884-1942) a Alfred R. Radcliffe-Brown (1881-1955). Terénní monografie, které vznikly na základě jejich dlouhodobých pobytů mezi trobrianskými a andamanskými ostrovy, prokázaly teoretickou i metodologickou sílu empirické antropologie a přispěly ke zrodu moderní britské sociální antropologie. Od 30. let 20. století do antropologie pronikaly jako nástroje sběru empirických dat také psychologické metody a techniky. Oblíbené byly zejména projektivní testy - *Rorschachův test*, *Tematicko apercepční test* aj. Tyto testy používali zejména psychologičtí antropologové studující vztah osobnosti a kultury v transkulturní perspektivě.

Ve druhé polovině 20. století, v souvislosti s nástupem americké nové etnografie, antropologové při analýze empirických dat ve stále větší míře užívali lingvistických metod, zejména **sémantickou a komponentní analýzu**. Charakteristickým rysem terénních výzkumů, rozvíjených v rámci symbolické a kognitivní antropologie, byl důraz na **emickou deskripci** kultury - popis a interpretaci kultury z perspektivy domorodců prostřednictvím nativních pojmů a folktaxonomií (domorodých klasifikačních soustav). Dichotomii pojmů „emický“ a „etický“ antropologové označují dva odlišné úhly pohledu na studovanou kulturu. Etická deskripce představuje analytický úhel pohledu antropologa, zatímco emická deskripce reprezentuje nativní úhel pohledu studovaného domorodce. Navzdory

snaze antropologů popsat a interpretovat zkoumanou kulturu z emické perspektivy tak, jak jí vnímají jeho domorodí informátoři, existuje několik objektivních výzkumných barrier, které emický přístup omezují. Limity emické deskripce kultury výstižně popsal norský antropolog Thomas Hylland Eriksen: „Za prvé, obvykle musíme překládat z jednoho jazyka do druhého a překlad se liší od originálu. Za druhé, ústní vyprávění zaznamenáváme písemně a při písemném záznamu se smysl výroků mění. Za třetí, antropolog se nikdy nemůže zcela ztotožnit s lidmi o nichž píše. V antropologii je tedy možný pouze jediný skutečně emický popis, a to popis psaný domorodci v jejich vlastním jazyce (Eriksen 2008: 52).“

Od konce 70. let 20. století se v sociální a kulturní antropologii postupně prosazoval kritický, postmoderní přístup ke sběru a interpretaci antropologických dat. Antropologové pracující v terénu si ve stále větší míře uvědomovali, že obraz antropologa, jako nezaujatého pozorovatele neodpovídá realitě. Postmoderní obrat vedl ke kritickému přehodnocení tradičních terénních monografií, pozitivistických metod sběru empirických dat a zpochybnění gnozeologických základů antropologické autority. Postmoderně orientovaní antropologové redefinovali roli antropologa v terénu jako objektivního vědce a relativizovali explanační sílu tradičních pozitivistických metod. Od 80. let 20. století probíhají v sociální a kulturní antropologii diskuse s cílem nastolit novou **metodologickou reflexivitu**, která klade důraz na subjektivní zkušenost antropologa vytvářenou jeho kontaktem s informátory. Reflexivita založená na analýze způsobů, jakým normálně přemýšlejí členové studované kultury o svém životě, vtiskla terénnímu výzkumu novou dimenzi. Intrasubjektivní kulturní významy, o něž opírají antropologovi informátoři své interpretace, nejsou soukromé, ale veřejné, neboť jsou konstruovány v průběhu sociální interakce. Informátoři je ale na rozdíl od antropologa považují za samozřejmé. Aby antropolog adekvátně pochopil tyto významy, musí je se svými informátory společně přezkoumat, promýšlet a prodiskutovat. Dialektika terénního výzkumu tedy spočívá v reflexivní výměně založené na dialogu mezi antropologem a informátorem, jehož výsledkem je interpersonální porozumění kultuře informátora. Kulturní významy, které jsou antropologem a informátorem interpersonálně konstruovány během terénního výzkumu, jsou přetvářeny v průběhu každé další analýzy a interpretace.

Terénní výzkum rozšiřuje kulturní kompetenci, reflexivní zkušenost a interpretační schopnosti antropologa i informátora. Antropologická interpretace kultury je ale vždy otevřená, neboť není v silách antropologa dovědět se o studované kultuře úplně všechno. Antropologové pracující v terénu si ve stále větší míře také připouštějí pocity odpovědnosti a viny, neboť jsou si vědomi toho, že v průběhu výzkumu vzniká mezi vědcem a příslušníky studované kultury asymetrický vztah. Nastolení metodologické reflexivity ale vedlo k tomu, že se informátoři stále více stávají rovnocennými partnery a spoluautory antropologických textů. Setkáváme se dokonce se snahou upustit od tradičního označení „informátor“, neboť v sobě zahrnuje pejorativní význam. Někteří antropologové proto slovo „informátor“ nahrazují výrazy „přítel“, „učitel“ nebo odkazem na „lidi, se kterými jsem pracoval“. Změna vztahu subjektu a objektu antropologického výzkumu se promítla do zpracování terénních monografií, ve kterých se ve stále větší míře setkáváme s programovým důrazem na pluralitu hlasů, zahrnujících perspektivu antropologa, informátorů i studovaných domorodců. Kritické přehodnocování a rozšiřování výzkumného prostoru o úhel pohledu příslušníků zkoumaných kultur, antropologickou sebereflexi a projekci osobnosti antropologa, bývá označováno jako **reflexivní antropologie**. Novou dimenzi antropologickým výzkumům vtiskl také fakt, že profesionálními antropology se stávají příslušníci bývalých kolonizovaných národů. Ti v intencích „postkoloniálního myšlení“ často kriticky přehodnocují poznatky klasických antropologických monografií, které jsou údajně zkrslé koloniálním způsobem myšlení a západními kulturními stereotypy. Součástí postmoderní kritiky je také vlna feministické antropologie, která od 70. let programově vnáší do antropologických výzkumů ženskou perspektivu. Postmoderní přístup k antropologickému výzkumu ovlivnil nejen vztah antropologů a jejich domorodých informátorů, ale i způsob zpracování získaných etnografických dat. Postmoderní antropologové odmítají pozitivistickou představu antropologie jako exaktní vědy umožňující neutrální a objektivní popis zkoumané kultury. Upozorňují na skutečnost, že na výslednou podobu antropologických textů má vliv autorova osobnost, jeho sociální zkušenost a vědecká orientace, zvolený literární styl a historický kontext, v němž konkrétní spisy vznikají. Přehodnocení tradičního vztahu antropologa a „těch druhých“ našlo své vyjádření v „experimentálních etnografiích“, jejichž autoři ve stále

větší míře využívali při psaní svých textů netradiční literární postupy spjaté s literární kritikou a krásnou literaturou.

Navzdory postmoderním kritikám a přehodnocování tradičních antropologických teorií a metod, jádrem terénních výzkumů i nadále zůstává **zúčastněné pozorování**. Jedná se o dlouhodobou sociální interakci antropologa se členy studované společnosti spojenou s participací na běžných činnostech a každodenním životě komunity. Zúčastněné pozorování představuje induktivní, **etnografickou fázi** antropologických výzkumů, založenou na sběru, klasifikaci a deskripci empirických dat přímo mezi příslušníky zkoumané kultury. Základem této metody je dlouhodobý, nejméně několikaměsíční pobyt u zkoumané skupiny. Výzkumník sdílí každodenní realitu skupiny, jíž se přechodně stává členem, provádí rozhovory a podrobně zaznamenává výsledky zúčastněného pozorování pomocí písemné, zvukové, kresebné, fotografické, filmové a jiné dokumentace. Podstatu činnosti etnografa výstižně shrnul americký antropolog Leopold Pospíšil: „Etnograf hovoří s informátory, pozoruje lidské chování nebo se účastní společenského života lidí, které studuje a zaznamenává svoje nálezy. Jeho práce je většinou popisná, jak naznačuje druhá půle slova etnograf (Pospíšil 1992: 30).“ Dlouhodobé intenzivní terénní výzkumy vyžadují, aby antropolog strávil mezi příslušníky studované kultury více než jeden rok. To umožňuje postihnout danou společnost v kontextu proměn jednotlivých ročních období. Avšak ani celoroční pobyt nemůže být zárukou, že antropolog zachytí všechny typické kulturní jevy a procesy. Proto se často antropologové k domorodcům opakovaně vrací, což jim umožňuje sledovat průběh kulturní změny v delším časovém horizontu. Cílem výzkumu je buď testování předem stanovených hypotéz nebo sběr zcela nových poznatků umožňujících formulovat nové hypotézy, vytvářet teorii a přispívat tak porozumění dosud neznámým aspektům studované kultury.

Přednosti kvalitativního terénního výzkumu, ve srovnání s kvantitativním dotazníkovým šetřením, typickým pro empirické sociologické výzkumy, výstižně shrnul sociální antropolog Christopher Hann následujícími slovy: „Antropolog se při terénním výzkumu snaží účastnit každodenního života lidí, které studuje a současně být pozorovatelem všeho, co se kolem něho děje. Znalost jazyka je nepostradatelná. Na základě přímého pozorování získává antropolog data, často v podobě deníku či poznámek, které slouží jako základ všech článků a knih, které

bude publikovat. Proč jsou tyto zdroje lepší než jiné, například lepší než rozdávání dotazníků? Protože lidé nemusí častokrát rozumět standardním formulacím užívaných v dotazníku. Nebo jim rozumí velmi dobře, ale odpovědi nepravdivě. Lidé věří víc antropologům, kteří zde stráví delší dobu a proto i kvalita získaných informací je v pozdějším stadiu výzkumu daleko vyšší...Pro antropologa znamená pozorování a účast na běžném životě lepší šanci k porozumění, o co opravdu v dané skupině či společnosti jde (Hamm2004: 41-42).“

Při **vstupu do terénu** a konfrontaci se světem zcela odlišné kultury musí antropolog odložit "brýle etnocentrismu" a zaujmout přístup, které označujeme jako **kulturní relativismus**. Tato doktrína se zrodila z poznání, že posuzování cizích společností podle kulturních standardů a norem evropské civilizace je vědecky irelevantní a má velmi omezenou intelektuální hodnotu. Proto se vědci, kteří se zabývali studiem cizích kultur, snažili co nejvíce omezit etnocentrismus a studovat danou společnost z perspektivy hodnot, norem a idejí domorodců. V první polovině 20. století sociální a kulturní antropologové učinili z kulturního relativismu **základní metodologický princip** svých výzkumů. Z perspektivy doktríny kulturního relativismu je každá kultura považována za jedinečnou entitu. Proto také zvyky, hodnoty a normy jedné kultury nemohou být kritériem pro hodnocení jiné kultury. Kulturní relativismus vede antropology k tomu, aby konkrétní kulturní elementy a komplexy vždy posuzovali v kontextu kultury, která je vytvořila. Kulturní relativismus ale neznamena relativismus morální, neboť ani antropologové nemohou ignorovat mezinárodní měřítka spravedlnosti a morálky. To, že antropologové někdy studují takové zvyky, jako jsou mučení, kanibalismus nebo zabíjení dětí, ještě neznamena, že s nimi souhlasí. Již při volbě terénu má každý antropolog možnost se rozhodnout, zda kulturní praktiky jeho potenciálních domorodců nejsou v rozporu s jeho morálním přesvědčením. Mnozí antropologové zohledňují právě toto kritérium při volbě místa, kde budou svůj výzkum realizovat.

Před zahájením terénního výzkumu musí každý antropolog vyřešit dvě základní otázky, totiž **proč** a **kde** bude svůj terénní výzkum provádět. Motivem k realizaci terénního výzkumu je obvykle snaha testovat určité hypotézy nebo vyřešit nějaký teoretický problém. Volba terénu souvisí s tématem výzkumu a specializací antropologa na konkrétní lokalitu nebo oblast světa. Antropologové jsou totiž vždy „antropology *něčeho* a *někde*“. Vlastnímu terénnímu výzkumu

obvykle předchází dlouhodobé studium kulturní historie a relevantní etnografické literatury věnované oblasti, kde antropolog zamýšlí realizovat svůj výzkum. Součástí přípravy by mělo být také studium základů domorodého jazyka a prohlubování znalostí v problematice, na kterou je výzkum zaměřen. Například výzkumník, jenž zamýšlí studovat léčivé účinky rostlin u některého z indiánských kmenů v Brazílii se musí orientovat nejen v obecné botanice, ale musí si osvojit poznatky z oblasti etnobotaniky. Ta se zabývá tím jak konkrétní domorodé kultury rostliny klasifikují, nazývají a léčitelsky používají. Nezbytnou podmínkou, umožňující realizaci terénního výzkumu, je také získání dostatečného zdroje peněz a celé řady povolení od úřadů a institucí hostitelské země.

Antropologie již dávno není vědou, která se primárně zaměřuje pouze na svět jednoduchých preliterárních společností. Romantická představa antropologa prodírajícího se v domorodém oděvu džunglí za „posledními žijícími svědky pravěku“ již dávno patří minulosti. Antropologové se sice i nadále vydávají do nejrůznějších koutů naší planety, aby zde studovali odlišné kultury a specifické způsoby života ale spektrum témat jejich výzkumů je stejně široké jako různé podoby dnešního světa. V současné době jsme svědky expanze „antropologie současných světů“ a epistemologické dekonstrukce tradiční hranice, která oddělovala antropologa od předmětu jeho výzkumů - kultury „těch druhých“.

Základní atribut antropologie ovšem zůstal zachován. Je jím terénní výzkum, jehož prostřednictvím antropologové vstupují do různých kultur, subkultur nebo kontrakultur, aby zde participovali na způsobu života příslušníků studované komunity. Spektrum současných antropologických výzkumů je nesmírně široké a zahrnuje rozsáhlé kontinuum různých sociokulturních prostředí. Objektem terénního výzkumu mohou být lovci a sběrači, pastevci a chovatelé dobytka, tradiční zemědělci, rolnické komunity v moderních společnostech a nejrůznější oblasti kultury moderní industriální a postindustriální společnosti.

Antropologův vstup do terénu lze srovnat se situací cizince v novém sociokulturním prostředí. Stejně jako cizinec i antropolog je náhle obklopen lidmi, kteří se od něho odlišují sdílenou kulturou, jinou osobní sociální zkušeností, generační historií, vzděláním i místem, které zauímají v daném sociálním systému. Antropologa s cizincem spojuje skutečnost, že nejsou součástí živé historické tradice dané kultury a špatně se orientují v jejím hodnotovém a normativním

systemu. V novém prostředí přestává fungovat „**myšlení jako obvykle**“. Proto také staré a osvědčené vzorce chování a interpretační schémata v podmínkách cizí kultury selhávají. Cizinec i antropolog nejsou zpočátku schopni odlišit typické sociální situace a jevy od specifických a neustále musí pátrat po tom, **proč** určitý typ sociální interakce vlastně probíhá. Oba se sice neustále snaží pochopit různé sociální situace, ale protože jsou pro ně mnohdy relevantní jiné normy a hodnoty, než pro domorodce, dopouští se mnoha interpretačních chyb a omylů. Na rozdíl od cizince, který usiluje především o adaptaci na nové podmínky, antropolog programově směřuje k vědeckému pochopení a interpretaci studované kultury. Z tohoto hlediska lze antropologa označit za „profesionálního cizince“, který se s „neznámem“ setkává v průběhu systematického vědeckého poznávání, při němž definuje nová fakta, snaží se pochopit jejich význam a spojit je s vlastním systémem znalostí. Pokud v tomto úsilí uspěje a nově naučené kulturní vzorce a interpretační schémata začnou fungovat jako osvědčená „kulturní gramatika“, která mu umožní adekvátní sociální interakci, antropolog přestává být cizincem.

Prvním úkolem antropologa v terénu je stát se členem dané komunity a vytvořit si takovou sociální roli, která mu umožní nerušeně provádět zúčastněné pozorování. Jedná se obvykle o zdlouhavý a nesnadný proces, v jehož průběhu nemálo výzkumných projektů ztroskotalo. Stejně jako turisté, kteří se poprvé ocitli ve zcela odlišné kultuře, totiž i antropologové zažívají při setkání s novou kulturní realitou "**kulturní šok**". Fenomén kulturního šoku popsal s lehkou nadsázkou americký sociolog Peter L. Berger: „Antropologové používají termínu kulturní šok k popisu nárazu úplně nové kultury na nově příchozího. V extrémním případě zažije takový šok západní badatel, jemuž je řečeno v polovině večere, že jedl milou starou paní, s níž si povídal minulý den - je to šok s předpověditelnými fyziologickými, ne-li morálními důsledky. Většina badatelů se dnes neseťká na svých cestách s kanibalismem. Avšak první setkání s polygamií nebo iniciačními obřady, nebo dokonce se způsobem, jak některé národy řídí své automobily, může být pro amerického návštěvníka šokem (Berger 1991: 29).“

Zdrojem kulturního šoku je konfrontace se světem zcela odlišných ideových, normativních a jazykových významů. Antropolog se může řadu dní i týdnů cítit odcizený, bezradný a ztracený v cizí kultuře, která mu neumožňuje adekvátně využívat svou vlastní zkušenost a předvídat chování členů studované komunity.

Navíc je pro něj složité žít ve světě bez elektřiny, chlazených nápojů, splachovacích záchodů, pohodlných postelí a dalších vymožeností, jež jsou pro příslušníky západní kultury samozřejmostí. Ke kulturnímu šoku přispívají nejen odlišné vzorce chování a myšlení, ale také neobvyklé potravinové strategie, neznámé vůně, exotické barvy, náročné klimatické podmínky a nedůvěřivé pohledy domorodců. Hlavním projevem kulturního šoku jsou deprese, nejistota, stažení se do vlastního nitra a stav anomie, vyrůstající z pocitů neschopnosti přizpůsobit se domorodým normám a hodnotám. Příznaky kulturního šoku se mohou projevovat na úrovni lidské psychiky i fyziologie. Mezi psychické symptomy patří stesk po domově, nuda, šovinistické excesy, úzkost vyplývající ze sociální izolace, strach z odmítání, frustrace ze špatně pochopených sociálních situací, citová nevyrovnanost a pocity neschopnosti kontrolovat sociální interakci. Fyziologicky se kulturní šok může projevit nechutenstvím, stresem, potřebou nadměrného spánku, hypochondrií, průjmy a psychosomatickými nemocemi. Kulturní šok může kolísat od lehkého podráždění přes silný neklid až k viditelné panice. V průběhu adaptace na nové podmínky dezorientace způsobená kulturním šokem postupně klesá a antropolog získává postupný vhled do toho, jak místní lidé myslí, jednají a cítí. Úspěch nebo neúspěch terénního výzkumu z tohoto hlediska závisí na tom, jak se antropolog dokáže psychicky vyrovnat s novým kulturním prostředím a eliminovat negativní důsledky kulturního šoku.

První pobyt v terénu představuje pro antropology významnou životní zkušenost, která často radikálně změní pohled výzkumníka na studované domorodce, sebe sama i vlastní kulturu. Proto také bývá první terénní výzkum označován za specifický typ „iniciačního obřadu“, který ze studentů antropologie učiní skutečné profesionální antropology. Antropologové se totiž v průběhu výzkumu, podobně jako účastníci rituálů, při kterých dochází ke změně sociálního statusu, dočasně stávají lidmi „na okraji“. Život na hranici dvou kultur jim umožňuje pohlížet na svět z „bikulturní perspektivy“, ve které se snoubí jejich vlastní kulturní zkušenost s úhlem pohledu, který zaujímají příslušníci jimi studované kultury. Antropologové tak získávají mnohem komplexnější pohled na lidské chování a prožívání. Jsou totiž schopni vidět tu samou realitu jak v kategoriích své vlastní kultury, tak z perspektivy a v pojmech lidí, které studují. Dvojozměrnost kulturní identity antropologů, kteří provádí terénní výzkum,

výstižně shrnul Robert Murphy: „Moje žena a já jsme jedli jako Mundurukúové, spali jsme v houpacích sítích a v domech stejně jako oni. Oblékali jsme se však v americkém stylu, a to na ochranu proti komárům, kteří zamořují celou oblast, a já jsem navíc nebydlel v mužském domě. Přestože jsme kulturně zůstali Američany, Spojené státy se nám během roku stále více vzdalovaly. A Mundurukúové, zprvu exotičtí, se stali součástí naší každodenní reality. Pravda, náš soused měl tetování od hlavy až k patě, ale to se nám záhy zdálo být běžné. Důležitější bylo, že byl naším sousedem. Usadili jsme se (Murphy 2004: 10).“ Kulturní šok ale není jediným problémem, se kterým se antropolog po vstupu do terénu setkává. Vstup cizince do komunity je totiž zátěžovou situací také pro domorodce. Antropolog je z jejich perspektivy člověkem, který "nemá minulost" a není povinen vyznávat "idoly kmene". Proto každý nový příchozí představuje pro domorodce potenciální ohrožení. Antropologovi trvá delší dobu, než získá jejich důvěru a vybuduje si v novém prostředí **sociální status**, který mu umožní nerušeně realizovat zúčastněné pozorování. Výzkumníkovi, přestože poctivě přiznal cíle svého výzkumu, mohou být zpočátku připisovány i jiné motivy pobytu. Optimálního stavu je dosaženo teprve tehdy, když se jeho přítomnost stane normální součástí každodenního života. K získání takového statusu ale někdy vede trnitá cesta, jejíž součástí mohou být také četné omyly vyplývající ze špatného hodnocení situace, ve které se antropolog při vstupu do cizí kultury ocitl. Ukázkou toho, že první setkání s domorodci v sobě může skrývat jistá rizika, je příběh amerického lingvistického antropologa Lawrence Carpentera (1948-1990), který po řadu let prováděl výzkum mezi chudými vesničany mluvícími jazykem Quichua v okolí ekvádorského města Otavalo. Carpentera věděl, že tito lidé v průběhu svých slavností požívají značné množství alkoholu, aby se prostřednictvím alternativních stavů vědomi ocitli ve spojení s duchovním světem. Proto byl nesmírně potěšen, že ihned po příjezdu jej domorodci pozvali do hor, aby se jedné z těchto slavností zúčastnil. Pro Carpentera bylo toto pozvání důkazem, že jeho vstup do terénu má hladký průběh. Dychtivě pozvání přijal a v horách s domorodci společně jedl, pil alkohol a spokojeně pokuřoval cigarety. Teprve po několika týdnech, když výzkum dobře pokračoval, mu jeden z domorodců bezelstně prozradil skutečný důvod pozvání na slavnost: „Víš, rozhodli jsme se, že jestli s námi nebudeš pít, zmlátíme tě. Skončil by jsi pak na úpatí hory (Schultz - Lavenda 1995: 344-345).“ Carpenter pochopil,

že se nejednalo o gesto přijetí, ale že vesničané tímto způsobem testovali jeho poctivost. Měli špatné zkušenosti s misionáři, kteří také usilovali o proniknutí do jejich společnosti. A tak vymysleli zkoušku. Věděli, že misionáři neschvalují pití alkoholu ani kouření cigaret a proto chtěli zjistit, zda se s nimi Carpenter napije. Pokud by tak neučinil, poznali by že je misionář a potrestali by ho za jeho pokrytectví tím, že by ho zbili. Není divu, že Carpenter po tomto zjištění zažil podobný druh šoku, který člověk cítí, když vyvázne z vážné automobilové nehody.

Vedle schopnosti vstoupit do života "těch druhých" je základním předpokladem úspěšného terénního výzkumu **jazyková kompetence**. Pokud antropolog dobře neovládá domorodý jazyk, vzniká mu problém při volbě tlumočnicka. Domorodí překladatelé díky své dvojjazyčnosti někdy bývají lidmi stojícími na pomezí dvou různých kultur. Každý tlumočnick navíc funguje jako filtr, kterým procházejí výzkumníkovy otázky i odpovědi dotazovaných. Je proto žádoucí, aby antropolog dosáhl co nejrychleji takového stupně jazykové kompetence, který mu umožní rozšířit zúčastněné pozorování o vlastní práci s **informátory** nezávisle na překladateli. Informátorem se může stát jakýkoliv příslušník studované kultury, s nímž výzkumník mluví nebo interaktivně jedná. Většina antropologů ale velice brzy zjistí, že někteří domorodci se o jejich práci zajímají více než ostatní a jsou schopni efektivněji pomoci při sběru a interpretaci empirických dat. Tito "**klíčovní informátoři**" mají schopnost vysvětlit a zobecnit svoji kulturu, a umožňují tak výzkumníkovi pochopit jejich svět. Při volbě přátel a informátorů musí být antropolog velice opatrný, aby se jeho nejbližším spolupracovníkem nestal například místní blázen nebo opilec. Ke zcela specifické situaci může dojít tehdy, když mezi antropologem nebo antropoložkou a některým z jejich informátorů vznikne intimní poměr. Také tato situace může ovlivnit standardní průběh výzkumu. Jedná se o poměrně tabuizované a citlivé téma, nicméně je zřejmé, že i k tomuto typu vztahů mezi antropology a jejich informátory v průběhu jejich spolupráce někdy dochází. O současných proměnách tradičního chápání vztahu antropologa a domorodého informátora svědčí relativně nový fenomén označovaný jako „profesionální etnografický informátor“. Tento nový typ informátora se objevil u některých severoamerických indiánských kmenů. Jedná se o domorodce, kteří si za informace a služby poskytované antropologovi provádějícímu terénní výzkum nechávají platit peníze. Jak pobaveně konstatoval Thomas Eriksen: „Někteří

kulturní specialisté mohou tedy inkasovat nemalé odměny za to, že hostujícím etnografům vysvětlí spletité mýty a obyčeje svého kmene (Eriksen: 2008: 40).“

Úskalí spjatá se vztahem, který musí antropolog s klíčovým informátorem navázat, souvisí také s **interpersonálním porozuměním**. Ne vždy platí pravidlo, že „v terénu má informátor vždy pravdu“, přestože většina antropologických příruček jej doporučuje akceptovat. Vztah mezi antropologem a informátorem je velice komplikovaný zejména v první fázi terénního výzkumu, kdy se výzkumník může dopustit řady chyb, souvisících s osobností informátora. Americký antropolog Paul Rabinow popisuje deziluzi, kterou mu způsobil jeho první informátor v době terénního výzkumu v Maroku. Jednalo se o muže jménem Ibrahim, kterého se Rabinow najal, aby se zdokonalil v arabštině. V průběhu výuky spolu oba muži velice dobře vycházeli, což vedlo Rabinowa k tomu, že začal Ibrahima považovat za svého přítele. Toto přesvědčení se prohloubilo, když mu Ibrahim nabídl, že jej bude doprovázet jako průvodce na cestě do jiného města a zprostředkuje mu tam ubytování u svých příbuzných. Ve chvíli, kdy dorazili na místo určení se ale dohoda radikálně změnila. Ukázalo se, že Ibrahim žádné příbuzné ve městě nemá, ale naopak předpokládá, že Rabinow uhradí jeho pobyt v hotelu. Rabinow byl touto zkušeností hluboce dotčen a jeho vztah k Ibrahimovi se navždy změnil. Uvědomil si, že muž, kterého považoval za svého přítele, jej v podstatě považoval za pouhý zdroj peněz. Rabinow si ale současně uvědomil, že Ibrahim nebyl pouze vypočítavý. Pouze jej na základě svých předchozích zkušeností přiřadil k ostatním Evropanům, s nimiž měl dříve co do činění.

Postavení antropologa ve společnosti, kterou studuje, ovlivňuje celá řada faktorů, jež do značné míry závisí na vnějších okolnostech. V případě, že antropolog provádí výzkum v chudých zemích třetího světa, musí vzít v úvahu, že je místními obyvateli považován za potenciální zdroj peněz nebo zboží, neboť vyplácí mzdy svým pomocníkům a často za prokázané služby poskytuje odměnu v podobě dáreků. Současně může být oceňován jako zdroj informací o světě, k němuž domorodci nemají přístup. V případě, že mají antropologové k dispozici osobní nebo nákladní automobil, mohou členům dané komunity usnadnit problémy s dopravou. Ze strany domorodců je obvykle vítána také pomoc s nemocemi. Jistým rizikem z tohoto hlediska je, že příslušníci studované kultury mohou mít přemrštěné představy o tom, co vše pro ně antropolog může udělat a mít

neodbytné avšak nesplnitelné požadavky. Problém mohou působit také domorodci, kteří disponují v dané lokalitě určitou mocí a mohou se snažit osobnost antropologa využívat jako nástroj svých mocenských zájmů a vzájemného soupeření.

Antropolog ovšem může být také zdrojem zábavy. Z perspektivy domorodců totiž často klade hloupé nebo směšné otázky, chová se legračně, dělá dětské chyby ve výslovnosti a podobně. Problém, na který antropolog v průběhu terénního výzkumu naráží, souvisí také s tím, že musí „překládat“ vzorce domorodé kultury do pojmů a kategorií své vlastní kultury. Velice často ale zjišťuje, že v jeho vlastní kultuře chybí termíny a kognitivní schémata, které by umožnily adekvátní překlad a interpretaci nových kulturních vzorců. Pohyb v terénu a sociální interakci mu zpočátku ztěžuje i skutečnost, že zpočátku není schopen diferencovat mezi tím, co je v dané kultuře považováno za sociálně významné a co za irelevantní. Sběr informací v terénu může také ztěžovat skutečnost, že členové studované komunity ne vždy chápou, o co antropologovi jde nebo ho někdy i záměrně podvádějí. Například americký antropolog Napoleon Chagnon se při svém výzkumu indiánů kmene **Yanomamo**, žijícími na hranici Venezuely a Brazílie, pokoušel zjistit jejich genealogické příbuzenské vztahy. Netušil ovšem, že v této kultuře je zakázáno vyslovovat jména mrtvých lidí nebo žijících významných osobností. Proto si indiáni ve svých odpovědích vymýšleli řady fiktivních jmen. Chagnon tento podvod odhalil až po pěti měsících při návštěvě sousední vesnice. Zde se zmínil o několika jménech, které mu poskytli jeho informátoři. Poté, co tato jména vyslovil ale následoval ze strany indiánů nekontrolovatelný smích. Důvod byl prostý. Jména, která mu jeho informátoři poskytli, byly výrazy jako „chlupatá zadnice“ nebo „orlí trus“...

Problémy v terénu si ovšem může antropolog zcela paradoxně způsobit nejen neznalostí nebo „špatným čtením“ cizí kultury, ale i neadekvátní obranou zájmů svých informátorů. Dostatečně výmluvný je z tohoto hlediska příběh americké antropoložky Jean Briggsové, která si roztržku se svými informátory způsobila tím, že vůči nim zaujala ochranný postoj. Briggsová prováděla svůj výzkum mezi příslušníky kmene **Utků** - Inuity, kteří žijí v severozápadní části Kanady. V době, kdy došlo ke konfliktu již byla velmi dobře adaptovaná na život v této komunitě. Získala dokonce status adoptivní dcery a její nový „otec“ Inuttiaq a „matka“ Allaq patřili mezi její klíčové informátory. V době léta mezi Utky zavítali američtí a

kanadští sportovci, kteří si půjčovali kanoe domorodců ke svým sportovním a rekreačním aktivitám. Obvykle měli Utkové větší počet kánoí, ale v době, kdy zde byla Briggsová měli k dispozici pouze dvě použitelné. Sportovci si jednu z nich půjčili, ale najeli s ní na skálu a zničili jí. Poté se obrátili na Utky, zda by jim mohli půjčit zbývající kánoi, která shodou okolností patřila Briggsově adoptivnímu otci Inuttiaqovi. Briggsovou jejich požadavek rozhořčil, neboť věděla, že Utkové kanoe potřebují k existenčnímu zajištění a ztráta poslední kanoe by pro její informátory znamenala vážné následky. Přestože dobře věděla, že jedním z důležitých imperativů místní kultury je nedávat najevo zlobu, vybuchla a sportovcům vyčetla jejich neopatrnost a necitlivost k potřebám jejich hostitelů. Ve své snaze ochránit své adoptivní rodiče pak prohlásila, že jim Inuttiaq kanoi nechce půjčit. O to větší zažila šok, když Inuttiaq, který se o žádosti sportovců dozvěděl, trval na tom, že svojí kánoi zapůjčí. Následky jejího výbuchu hněvu ale byly mnohem hlubší, než předpokládala. Její chování bylo do té míry v rozporu s kulturními vzorci Uteků, že se od ní její informátoři odvrátili. Navenek sice dávali najevo starostlivost a péči, ale vnitřně se od ní distancovali a symbolicky jí z okruhu svých blízkých vypověděli. Tuto izolaci, která mohla mít za následek ukončení práce v terénu, se Briggsově podařilo překonat až po třech měsících díky zásahu její domorodé kamarádky Ikayuqtug. Ta žila v době konfliktu mimo komunitu. Briggsová jí napsala dopis, v němž jí celou situaci a motivy svého chování popsala a požádala jí, aby se pokusila Utekům její výbuch hněvu vysvětlit tak, aby mu porozuměli v kategoriích své kultury. Ikayuqtug to dokázala, neboť napsala Briggsovým adoptivním rodičům dopis, jehož výsledkem byla okamžitá změna jejich chování. Inuttiaq změnil úhel pohledu na celou situaci a všem vykládal, jak těžký a záslužný úkol na sebe Briggsová vzala, když Utky bránila proti bílým mužům. Skutečnost, že „ledy roztály“ si ale Briggsová uvědomila v plném rozsahu až ve chvíli, kdy jí Inuttiaq opět nazval svojí „dcerou“ (Briggs 1980: 44-62).

Terénní výzkum je příběh o proměnách lidské zkušenosti a růstu transkulturní kompetence antropologa i jeho informátorů. Proto i na základě roztržky mezi antropologem a informátorem může dojít k rozšíření poznatků o studované kultuře. Každý konflikt ale se sebou nese riziko předčasného ukončení výzkumu. Pokud se ovšem podaří odhalit a vysvětlit příčiny roztržky, lze dospět k hlubšímu poznání a vzájemnému pochopení. Vztah antropologa a klíčového

antropologa má obvykle komplexní charakter. Proto se také v průběhu antropologického výzkumu informátoři stávají nejen průvodci cizí kulturou, ale také blízcí přátelé. Prostřednictvím informátorů je možné získat popis obecných sociokulturních zákonitostí i poznatky o specifických kulturních vzorcích. Antropologové ale musí respektovat skutečnost, že jednotliví **informátoři nejsou zaměnitelní**. Jsou přesně definováni svým pohlavím, věkem, statutem, životní historií, příbuzenskými vztahy, inteligencí, profesí i vztahem k antropologovi. Vzhledem k svým odlišným sociálním zkušenostem informátoři poskytují rozdílné a různě kvalitní informace, které se ale mohou vzájemně doplňovat. V průběhu práce s informátorem se výzkumník učí znát jeho typické vlastnosti, míru kulturní kompetence, osobní intencionalitu i možné sklony ke lhaní nebo přehánění. Důležité není, kolik má výzkumník k dispozici informátorů, ale to, kdo jsou a jak dobře byli vybráni. V optimálním případě antropolog potřebuje tolik informátorů, kolik je v dané kultuře skupin, které se v nějakém aspektu odlišují. Proto je užitečné spolupracovat s informátory, kteří reprezentují opačná pohlaví, různé věkové skupiny, odlišné třídy, sociální vrstvy, typy profesí atd.

Metody antropologického terénního výzkumu

Antropologové mají tendenci ve svých výzkumech preferovat metody **kvalitativního šetření**, které jim umožňují získat mnoho informací o poměrně malém počtu jedinců. Oproti tomu sociologové mají tendenci užívat spíše metody **kvantitativního šetření**, jež jim poskytují omezený počet informací o velkém počtu respondentů. Kvantitativní výzkum se opírá o deduktivní logiku a směřuje k **explanaci** založené na testování hypotéz. Kvalitativní výzkum používá induktivní logiku, přičemž výstupem je **interpretace** kulturní skutečnosti, formulace nových hypotéz nebo teorií kultury. Charakteristickým rysem kvalitativního výzkumu je, že antropolog v terénu souběžně vytváří zkoumaný vzorek dané populace, vybírá si informátory, sbírá data a současně provádí jejich deskripci, klasifikaci, analýzu a interpretaci. Klíčovou aktivitou antropologa v terénu je zúčastněné pozorování, jehož součástí může být interview se zkoumanými jedinci, interview s informátory, analýza dokumentů, účast na sdílených činnostech studované skupiny aj.

Páteří terénního výzkumu je dialog. Z tohoto hlediska představuje zásadní antropologickou metodu při sběru empirických dat **interview**. Etnografické rozhovory, které představují více či méně řízenou verbální komunikaci, mohou být koncipovány jako standardizované nebo nestandardizované interview. V nestandardizovaném interview výzkumník klade otevřené otázky a akcentuje v nich všeobecné tematické okruhy. Respondentům tak poskytuje široký prostor pro jejich odpovědi. Oproti tomu ve standardizovaném interview jsou každému respondentovi kladeny stejné skupiny otázek, ve stejném pořadí a pokud je to možné i za stejných podmínek. Oba typy interview mají své výhody a jako nástroje sběru dat se navzájem doplňují. Výhoda nestandardizovaného rozhovoru, který se obvykle používá v první fázi výzkumu, spočívá v tom, že umožňuje respondentům rozhodnout o tom, co do své odpovědi zahrnou jako důležité. Standardizovaný rozhovor antropologové při sběru dat začínají používat až v době, kdy se v terénu dobře orientují a znají domorodou kulturu do té míry, že jsou schopni formulovat konkrétní uzavřené otázky, které se opírají o znalost specifických kulturních reálií. Výhodou tohoto typu rozhovoru je, že poskytuje velké množství srovnatelných dat, které je možné dále statisticky zpracovat. Užitečným nástrojem při realizaci standardizovaných interview je **záznamový arch**. Jedná se o formulář obsahující seznam konkrétních otázek nebo různých typů dotazů, které antropolog v průběhu interview pokládá svým respondentům. Záznamový arch obsahuje také prázdné kolonky, jež jsou určeny k číselnému i slovnímu záznamu odpovědí. Cílem je získat od co největšího počtu lidí konkrétní a detailní informace jako jsou například věk, pohlaví, příbuzenské vztahy, vzdělání, stav apod. Po získání dostatečného množství takto standardizovaných dat je možné je dále zpracovat prostřednictvím statistické analýzy.

V průběhu interview antropologové dodržují řadu **metodologických zásad**. Snaží se respondenty ke spolupráci vhodně motivovat, vytvořit přátelskou atmosféru, rozhovor koncipovat jako přirozený a nenásilný dialog, správně odhadnout složitost a společenskou přijatelnost diskutovaných problémů, používat srozumitelný jazyk blízký jazyku respondenta a udržet jeho pozornost po celou dobu rozhovoru. Výzkumníci se snaží také vyvarovat subjektivnímu ovlivňování odpovědí například komentováním a hodnocením respondentových názorů nebo informováním o odpovědích jiných respondentů. Součástí přípravy na

antropologické interview je vytvoření explikačního rámce, který umožní předejít konfliktům nebo nedorozuměním a eliminovat rozpaky nad „choulostivými“ otázkami. Při sběru empirických dat prostřednictvím rozhovorů musí antropologové ověřovat validitu získaných informací. Jednou z cest, jak toho dosáhnout, je klást stejné otázky velkému počtu různých lidí. Pokud většina z nich reaguje na položené otázky v podstatě stejně, lze předpokládat, že získaná data odpovídají skutečnosti. Další možnost je položit stejnou otázku stejnému respondentovi po určité době. Pokud dotyčný odpoví jinak lze předpokládat, že některá (nebo žádná) z odpovědí není pravdivá. Efektivním způsobem ověřování platnosti získaných informací je konfrontace získaných výpovědí s realitou. To, co lidé dělají totiž nemusí být totožné s tím, co říkají, že dělají. V průběhu realizace interview je nezbytné také zohlednit **genderové hledisko**. Antropologové a antropoložky jsou v terénu vystaveni odlišným implicitním očekáváním ze strany žen a mužů. Problém například spočívá v tom, že antropologové někdy velice těžko získávají ke spolupráci domorodé ženy. Jejich přístup k informacím o ženách a ženském světě je tak výrazně limitován. V podobné situaci se nacházejí antropoložky při získávání informací od domorodých mužů o mužském světě. Skutečnost, že se antropologie zrodila a po mnoho let rozvíjela jako primárně mužská disciplína, negativně poznamenal sběr empirických dat, neboť terénní výzkum byl v období rozkvětu klasické sociální a kulturní antropologie prováděn převážně z „mužské perspektivy“. Od 70. let 20. století ale pod vlivem feministické antropologie došlo k přehodnocení jednostranně androcentrického přístupu a antropologové a antropoložky ve stále větší míře uplatňují při sběru a interpretaci dat genderově komplementární perspektivu.

Vedle interview a zúčastněného pozorování, které jsou považovány za hlavní pilíře terénního výzkumu, antropologové používají celou řadu dalších metod a technik. V úvodní části výzkumu je užitečné provést **statistická šetření** a **etnografické mapování**. Při statistickém šetření výzkumník shromažďuje relevantní demografická data jako je věková struktura, pohlavní zastoupení, etnické složení, profesní diference aj. Součástí tohoto výzkumu může být sčítání lidu, při kterém na základě návštěv domácností a analýzy existujících lokálních záznamů antropologové vytváří seznam všech rodin a jejich příslušníků. Tato data lze vhodně doplňovat prostřednictvím etnografického mapování teritoria, které sleduje

umístění lidí, materiální kultury a přírodních zdrojů v geografickém prostoru. Antropologové v konkrétním ekosystému zjišťují na jakých místech lidé žijí, jak jsou rozmístěny jejich veřejné a soukromé budovy, rozdělena půda, kde pasou dobytek, pěstují zemědělské plodiny apod. Tak je možné zjistit spoustu cenných informací o způsobu, jímž daná společnost využívá své kulturní technologie ve vztahu k přírodnímu prostředí. Užitečným zdrojem informací mohou být z tohoto hlediska také letecké a panoramatické fotografie.

K doplnění informací, získaných v průběhu rozhovorů a zúčastněného pozorování, někteří antropologové používají také metodu **analýzy dokumentů**, která je založena na sběru, rozboru a využití všech dostupných hmotných záznamů lidské činnosti, v nichž jsou zafixovány informace o dané sociokulturní realitě. Předmětem analýzy může být široké spektrum dokumentů jako jsou administrativní záznamy, úřední statistiky, novinové články, televizní programy, informace o svatbách, záznamy o sčítání lidu osobní deníky apod. Podle typu dokumentů lze konkrétní zdroj dat klasifikovat na primární nebo sekundární, osobní nebo neosobní, oficiální nebo neoficiální, materiální nebo písemné, vizuální nebo fonetické. Využití konkrétních dokumentů by mělo předcházet posouzení jejich informační hodnoty, zejména jejich validity a reliability. Tradiční formou analýzy dokumentů je **analýza kvalitativní**, která spojuje kritiku pramene s exploatací (využitím) jeho obsahu a je založena na porozumění a interpretaci. U některých typů dokumentu, především u úředních soupisů, výkazů a statistik, jež zahrnují informace hromadného charakteru, lze provést **kvantitativní analýzu** využívající ke zpracování dat moderní výpočetní techniky.

Mezi další metody, které mohou antropologové v průběhu terénního výzkumu uplatnit, patří **genealogická metoda**. Její základy vypracoval v průběhu cambridgeské expedice do Torresovy úžiny (1898-1899) a následného vlastního terénního výzkumu příbuzenských vztahů mezi **Tody** v jižní Indii britský psycholog a antropolog William Halse Robert Rivers (1864-1922). Jedná se o vytváření genealogických diagramů umožňujících popsat a analyzovat domorodý příbuzenský systém a příbuzenskou terminologii používanou v zkoumané společnosti. Základem této metody je sběr informací umožňujících identifikovat jména a vztahy rodičů, potomků a dalších příbuzných respondentů. Cílem je prostřednictvím

terminologického modelu popsat a sestavit **genealogické příbuzenské vztahy** v dané společnosti jak v mužské tak v ženské linii. Genealogické diagramy jsou zaznamenávány prostřednictvím univerzálně používaného systému symbolů, v němž trojúhelníčky (nebo čtverečky) označují muže, kolečka ženy, horizontální spojnice sourozence a manžele, vertikální linie vztah mezi rodiči a potomky (filiace). Jednotlivé genealogické pozice se označují zavedenými zkratkami, které jsou odvozeny z anglických termínů pro primární příbuzné (F - otec, M - matka, B - bratr, Z - sestra, S - syn, D - dcera, H - manžel, W - manželka) a jejich kombinacemi (například MBS - syn matčina bratra). V 60. letech 20. století přispěl k terminologickému zpřesnění genealogické metody v kontextu teorie sociální sítě britský sociální antropolog John Arundel Barnes (nar. 1918). Ten definoval **rodokmen** jako schéma, které informátor používá k tomu, aby zachytil sám sebe v určitém komplexu příbuzenských vztahů. Oproti tomu pojem **genealogie** Barnes považoval za komplexní výsledek antropologovy terénní práce - vědecké analytické schéma, které svým rozsahem informátorův rodokmen obvykle přesahuje, neboť zachycuje vztahy mezi větším počtem příbuzných lidí. Součástí genealogických výzkumů může být i shromažďování dat demografického charakteru, sběr informací o společenském postavení konkrétních jednotlivců jako systému širší sítě příbuzenských vztahů a zaznamenávání rodokmenů, které odrážejí práva a povinnosti související s rodovou posloupností a s pravidly dědění. Překrývání rodokmenů různých dotazovaných umožňuje antropologům provádět průběžnou kontrolu přesnosti získaných informací. Při sběru dat prostřednictvím genealogické metody, obvykle přesnější a rozsáhlejší data poskytují starší členové studované společnosti, nebo jednotlivci, kteří mají o genealogických vztazích specifické znalosti. Rekonstruovaná **sít' genealogických vztahů** může být antropology použita při zjišťování řady dalších informací. Jejím prostřednictvím lze konkrétně identifikovat majetnická práva, postihnout vzájemné závazky, popsat pravidla sňatků a místa soužití manželů, genealogickou posloupnost určitých institucí a specifiky konkrétních zvyků, hodnot a norem spjatých s příbuzenskými systémy. Genealogická metoda je velice užitečná při studiu malých preliterárních společností, protože právě v nich příbuzenské vztahy výrazně determinují sociální interakci a lidské chování.

Genealogické výzkumy lze vhodně kombinovat s užitím **biografické metody**. Tato metoda spočívá v získání informací umožňujících rekonstruovat **životní historii** konkrétních osob v **kontextu studované kultury**. Zdrojem životopisných dat, může být vyprávění informátorů o průběhu jejich života, analýza relevantních osobních dokumentů jako jsou deníky, memoáry, dopisy, fotografie a dalších souvisících dobových informací obsažených v například v tisku. Biografická metoda umožňuje porozumět sociokulturní realitě prostřednictvím individuálních životních osudů, které zahrnují vývojové proměny názorů a postojů lidí v průběhu jejich ontogeneze. Životní historie vybraných jednotlivců mohou být užitečné zejména při výzkumech, které jsou zaměřeny na vztah mezi ontogenetickým vývojem jednotlivce a širšími procesy společenského vývoje a kulturní změny. Aplikace této metody v průběhu terénního antropologického výzkumu se sebou ale přináší jistá úskalí. Výzkumníci by si například měli uvědomit, že lidé, kteří jsou ochotni vyprávět o svém životě, nemusí být typickými reprezentanty studované kultury. V důsledku toho může dojít při interpretaci dat, získaných touto metodou, ke zkreslení obrazu zkoumané společnosti. Na druhé straně biografická metoda umožňuje na pozadí vývojových proměn a sociálních zkušeností zkoumaného jedince popsat, pochopit a interpretovat průběh lidské ontogeneze v konkrétním kulturním kontextu. V 70. letech 20. století získalo užívání biografické metody v antropologii novou dimenzi v souvislosti s nástupem kritického proudu feministické a postmoderní antropologie. **Feministické antropoložky** ostře kritizovaly androcentrickou perspektivu tradiční antropologie a programově obrátily svojí pozornost ke sběru a interpretaci ženských biografií jako nástroje hlubšího pochopení studovaných kultur. Klasickou ukázkou takového přístupu je kniha americké antropoložky Marjorie Shostakové *Nisa: Život a svět kungské ženy* (1981). Tato kniha je rekonstrukcí životních osudů Nisi - příslušnice kmene Kungů (Sánů), lovců a sběračů, kteří obývají severní okraj pouště Kalahari na území dnešní Botswany. Na pozadí průběhu ontogeneze a konkrétních životních příběhů klíčové informátorky, jsou zde prezentovány životní etapy, jimiž prochází kungská žena v kontextu své kultury. Feministickou a reflexivní dimenzi této autobiografie vtiskla antropoložka tím, že se prostřednictvím životních osudů Nisi pokusila nalézt univerzální a transkulturní esenci ženství. Současně ale také na pozadí příběhů své informátorky hledá odpověď také na to, co znamená být moderní západní ženou.

Mezi další výzkumné metody patří **sít'ová analýza** („network analysis“). Její rozpracování a aplikace v antropologickém terénním výzkumu je spjata především s britskou sociální antropologií 50. a 60. let 20. století. Sít'ová analýza přesahuje studium osobních kontaktů a interakcí, neboť předmětem výzkumu je širší množina **subjektů** (bodů), jimiž mohou být osoby, trhy, instituce nebo organizace a **vztahů** (čar neboli spojnicí bodů), které mohou zahrnovat sociální vztahy, informační toky, mocenské a ekonomické struktury, zbožní relace atd. Kategorii sociální sítě jako předmětu antropologické analýzy rozpracoval ve 2. polovině 20. století britský antropolog a sociolog John Arundel Barnes. Antropologové užívající sít'ovou analýzu věnují pozornost výzkumu struktury vztahů moci, směny a závislosti, jež určují toky strategických sociálních, politických a ekonomických zdrojů v konkrétním sociokulturním systému. Za klasické antropologické práce, užívající sít'ové analýzy, jsou dnes považovány zejména studie věnované distribuci politické moci. Sociální sít', vymezená jako struktura sociálních činitelů a sociálních vztahů, může být analyticky popsána prostřednictvím grafů. Ty je možné použít jako matematický základ **maticových reprezentací sítí**, schematický prostředek vizualizace nebo interpretační metafory. V 50. a 60. letech 20. století byly objektem zájmu sociálních antropologů „**egocentrické sítě**“, v jejichž centru stály konkrétní osoby. V 70. a 80. letech přispělo k prohloubení efektivity výzkumů sociálních sítí využití počítačů a specializovaných počítačových programů, které výzkumníkům umožnily aplikovat matematickou a statistickou analýzu i na velké sociální skupiny a rozsáhlé sít'ové soubory. Při studiu vlastností sociálních sítí antropologové a sociologové analyzují takové proměnné, jako jsou reciprocita, intenzita a stálost. Zvýšenou pozornost věnují také atributům sítí, zejména jejich velikosti, hustotě, stupni centralizace, míry dostupnosti a zakotvenosti. Sít'ová analýza je cenným gnozeologickým nástrojem umožňujícím realizovat výzkum sociálních struktur z holistické perspektivy a přispět tak k vytvoření obecné teorie fungování sociokulturních systémů.

V průběhu terénního výzkumu je možné vedle klasické antropologických metod použít i **kvantitativní techniky dotazování**, které jsou ovšem typické především pro **sociologii**. Jedná se zejména o standardizované **dotazníkové šetření**, které představuje techniku sběru informací prostřednictvím dotazníku. Ten obsahuje předtištěný soubor otázek, na něž respondenti písemně odpovídají.

Součástí každého dotazníku jsou obvykle instrukce nezbytné pro jeho správné vyplnění a transparentní vysvětlení smyslu a cíle výzkumné akce. V dotazníku mohou být užity otázky otevřené, uzavřené, polootevřené i projekční. Vzhledem k tomu, že dotazníkové šetření bývá aplikováno na relativně velké výběrové soubory, a respondenti vyplňují dotazník samostatně, výzkumníci obvykle preferují **uzavřené otázky**, které jsou formulovány tak, aby nevyžadovaly další ústní vysvětlení. Dotazníkové šetření představuje výrazně standardizovanou a formalizovanou techniku, jež umožňuje získat unifikovaná empirická data od velkého souboru dotázaných osob. Výchozím bodem dotazníkových šetření je **formulování teorie**, která bude prostřednictvím empirického výzkumu **testována**. Dalším krokem je „překlad“ studovaného problému do podoby **výzkumných hypotéz**, na jejichž základě je proveden **výběr sledovaných proměnných**. Poté následuje konstrukce **vzorku respondentů**, **sběr empirických dat** a jejich **analýza**. Výstupem výzkumu jsou **testované hypotézy** a ověřená (nebo nepotvrzená) **teorie**. Ve srovnání s interview má výzkumník v průběhu dotazníkového šetření menší možnost kontroly sběru dat, neboť odpovědi mohou být ovlivněny celou řadou nežádoucích faktorů. Proto je výhodné uskutečnit vyplňování dotazníků pod odborným vedením a přímým dohledem výzkumníků. Metody kvantitativního výzkumu jsou tradičně doménou sociologie. V souvislosti s rozšířením výzkumného záběru antropologie o studium moderních společností se ale dotazníková šetření stala součástí antropologických výzkumů současného světa. Dotazník totiž představuje efektivní metodu, která umožňuje v poměrně snadno a rychle získat standardizované informace od velkého množství respondentů. Mezi další přednosti dotazníkového šetření patří relativně přesvědčivá anonymita respondentů, vysoká formální shodnost „podnětové situace“ a poměrně nízké náklady. Využití dotazníků jako nástroje kvantitativního výzkumu má ale také řadu omezení. Mezi limity dotazníkového šetření patří, že tímto způsobem získáme pouze omezený rozsah informací o velice mnoha jedincích. Míru validity snižuje také vysoká standardizace, silná redukce počtu sledovaných proměnných i sledovaného počtu jejich vzájemných vztahů. Nutno ale přiznat, že generalizace kvantitativního dotazníkového šetření na sledovanou populaci je poměrně snadná a silná standardizace zajišťuje vysoký stupeň reliability.

Mezi další metody, inspirované sociologickými výzkumy, patří **případové studie** („case study“). Spíše než o metodu se ale jedná o výzkumný přístup při kterém se vědci zaměřují na relativně malou sociální jednotku, objekt nebo událost - specifický případ, který studují jako celek ze všech antropologicky relevantních aspektů. Tímto případem může být konkrétní jedinec, instituce, skupina, organizace, sociální interakce nebo událost. Poznatky získané výzkumem konkrétních případů je možné někdy využít k vzájemné komparativní analýze případů stejného řádu. Pro výzkumný přístup, který je označován jako případové studie, jsou typické spíše kvalitativní metody, zejména zúčastněné pozorování, analýza dokumentů nebo interview.

Specifickou třídou metod, které lze uplatnit v průběhu antropologického výzkumu, představují **psychologické projektivní testy**. K využití psychologických metod a technik v antropologickém výzkumu kultury došlo již ve 30. a 40. letech 20. století v rámci školy „osobnost a kultura“. Zde k rozšíření projektivních testů přispěl zejména americký psychiatr a antropolog Abram Kardiner (1891-1981) a americká antropoložka Cora Alice Du Boisová (1903-1991), která tyto testy uplatnila v rámci svého terénního výzkumu na indonéském ostrově Alor. Na výzkum mimoevropských kultur byl například aplikován *Rorschachův test*. Jeho tvůrce, švýcarský psycholog a psychiatr Hermann Rorschach (1884-1922), původně vypracoval tuto projektivní metodu, ve spolupráci s Eugenem Bleulerem a Carlem Gustavem Jungem, pro potřeby klinické praxe. Jedná se o vyšetření systému a struktury osobnosti, které je založeno na volné interpretaci poměrně složitých inkoustových skvrn na bílém pozadí. Test se skládá z 10 tabulek, na kterých jsou zobrazeny šedočerné nebo různobarevné abstraktní skvrny. Úkolem zkoumané osoby, které jsou tabulky předkládány ve stanoveném pořadí, je vyjádřit svůj názor na význam jednotlivých skvrn. Výzkum vychází z předpokladu, že vnímání a imaginativní produkce úzce souvisí s osobností. Někteří lidé mají například tendenci vnímat skvrny jako celek, jiní se upínají k drobným detailům, barvě nebo tvaru. Odpovědi lze skórovat různými způsoby. Hlavními interpretačními kategoriemi jsou ale „lokalizace“, „determinanty“ a „obsah“. **Lokalizace** sleduje, zda odpověď zahrnuje celou skvrnu nebo pouze její část. **Determinanta** postihuje, zda osoba reaguje na tvar skvrny, její barvu nebo rozdíly v textuře a odstínech. **Obsah** zahrnuje sémantickou dimenzi projekce - to, co si výzkumný subjekt pod

jednotlivými skvrnami představuje. Na těchto kategoriích je založeno několik skórovacích systémů. Konkrétní odpovědi jsou dále kodifikovány a klasifikovány podle předem stanovených kritérií a poté, podle určitého klíče, který byl standardizován pro euroamerickou populaci, vyhodnocovány a interpretovány s cílem identifikovat základní osobnostní charakteristiky.

Vedle Rorschachova testu, pronikl do antropologie také *Tematický apercepční test* (Thematic Apperception Test - "TAT"), který ve 30. letech 20. století na Harvard University společně vytvořili američtí psychologové Henry Alexander Murray (1893-1988) a Christiana Drummond Morganová (1897-1967). TAT se skládá z dvaceti mnohoznačných obrázků s různými lidmi a scénami, jako jsou žena a dítě, žena a mladý muž, mladý chlapec hrající na housle, loďka kotvící pod stromem aj. Úkolem testované osoby je popsat a komentovat zobrazené situace na obrazech prostřednictvím příběhu. Tento test je založen na hypotéze, že člověk má tendenci se ztotožňovat s lidmi na obrázku a připisuje jim své vlastní myšlenky, pocity, problémy a motivy. Úkolem výzkumníka je odhalit základní témata, která se v imaginativní produkci zkoumané osoby opakují. Z odpovědí jsou pak vyvozovány povahové osobnostní rysy, jako jsou sklony k agresivitě, nejistotě, pocitům méněcennosti apod. **Interpretace TAT** je velmi náročná, vyžaduje psychoanalytické znalosti a doporučuje se jí zasadit do širšího kontextu životní historie vyšetřovaného jedince. Projektivní testy našly své využití zejména v rámci psychologické antropologie, kde byl jejich prostřednictvím studován vztah mezi osobností a kulturou.

Kromě výše uvedených a dnes již klasických metod, antropologové mohou při svých výzkumech užít řadu dalších výzkumných technik. V posledních desetiletích do antropologie pronikaly kromě psychologických a sociologických metod zejména vědecké procedury spjaté s rozvojem kognitivních věd, lingvistiky, literární teorie a krásné literatury. Je nezbytné si také uvědomit, že řada metod, které se v antropologickém výzkumu prosadily, souvisí s konkrétním vědeckým paradigmatem, směrem nebo osobností antropologa, který je užíval. Tak je tomu například v případě **strukturální analýzy**, která je v antropologickém výzkumu spjatá se jménem francouzského sociálního antropologa Claude Lévi-Strausse nebo metody takzvaného „**hustého popisu**“, který do interpretativní antropologie uvedl americký antropolog Clifford Geertz. Při výběru vhodné metody musí vzít

antropologové v úvahu povahu problému, který v terénu studují a přiměřenost užití konkrétní výzkumné techniky v daném prostředí. Pokud výzkumník zjistí přímo v terénu, že jím zvolená metoda nefunguje, musí být dostatečně flexibilní a kreativní, aby dokázal přepracovat design výzkumu a našel nové výzkumné alternativy. Optimální je v průběhu výzkumu užít více vzájemně komplementárních metod, což umožní získat pro finální analýzu a interpretaci různé typy empirických dat.

Model antropologického výzkumu

Ideální scénář antropologického terénního výzkumu zahrnuje následující kroky:

1. **Přípravu výzkumu** zahrnující výběr studované kultury, specifikaci zkoumaného problémového okruhu, studium relevantní odborné literatury a základů domorodého jazyka, zabezpečení nezbytných materiálních zásob a prostředků, včetně terénního a lékařského vybavení, dopravy a povolení vést antropologický výzkum od místní (někdy i vlastní) vlády. 2. **Zahájení výzkumu** vyžadující adaptaci antropologa na odlišné sociokulturní, klimatické a geografické podmínky, zvládnutí potenciálního nebo aktuálního kulturního šoku a dosažení přijetí členy studované společnosti. V této fázi výzkumu je důležité, aby antropolog získal důvěru domorodců a vybudoval si v novém prostředí sociální roli, která mu umožní realizovat zúčastněné pozorování. 3. **Participace na způsobu života** členů zkoumané společnosti a sběr empirických dat prostřednictvím práce s klíčovými informátory, standardizovaných i nestandardizovaných rozhovorů s ostatními domorodci, analýzy dokumentů, případových studií, dotazníků, dokumentárního filmu, videa, fotografií, psychologických projekčních testů, genealogické metody, osobních biografii, kreseb aj.

Paralelně se sběrem dat musí antropolog vytvářet pečlivý záznam průběhu výzkumu prostřednictvím terénních poznámek, provádět průběžnou analýzu a verifikaci získaných informací a operativně formulovat metodická rozhodnutí o dalších výzkumných krocích. Za minimální čas nezbytný k vytvoření adekvátní terénní monografie je obvykle považován rok strávený mezi příslušníky zkoumané kultury. K tomu, aby bylo možné popsat a interpretovat proměny kultury

v kontextu, přírodních, rituálních a zemědělských cyklů, je ale často nutné strávit v terénu 18 i více měsíců.

Stupeň participace antropologů na aktivitách příslušníků studované společnosti a **míra jeho identifikace** s danou kulturou a sociálním prostředím se u různých výzkumníků poměrně výrazně liší. Podle českého sociologa Miroslava Dismana je možné pracovat s následující typologií výzkumníků: 1. **Úplný pozorovatel** - výzkumník je spojen se zkoumanou skupinou jenom prostorově a jeho identita výzkumníka je členům skupiny známá. Příkladem může být antropolog nebo sociolog sbírající data prostřednictvím standardizovaného dotazníku mezi žáky střední školy. 2. **Pozorovatel jako participant** - výzkumník je v sociální interakci se členy studované skupiny a nepředstírá, že je jejím skutečným příslušníkem. Příkladem může být antropolog provádějící dlouhodobý terénní výzkum v domorodé vesnici. 3. **Participant jako pozorovatel** - výzkumník se ve velkém rozsahu účastní aktivit studované skupiny a přitom nezatajuje, že současně provádí výzkum. Příkladem může být antropolog účastnící se vysokohorské expedice a současně realizující terénní výzkum mezi jejími členy. 4. **Úplný participant** - výzkumník v plném rozsahu přijímá status člena skupiny, kterou studuje, přičemž jeho identita výzkumníka není nikomu ve skupině známa. Příkladem může být antropolog, který provádí terénní výzkum motorkářského gangu v „převlečení“ za motorkáře. Základním předpokladem systematického a soustavného sběru dat je, že po celou dobu výzkumu si výzkumník pečlivě píše **terénní poznámky**, zahrnující záznamy rozhovorů a pozorování, jež učinil v průběhu svého pobytu mezi příslušníky studované kultury.

John Loffland a Lyn Loffland výstižně charakterizovali terénní poznámky jako „chronologický záznam toho, co se děje ve zkoumaném prostředí, co se děje s tímto prostředím i toho, co se děje v pozorovateli (Disman 2006: 212)“. Nenahraditelnou pomůckou při vytváření terénních poznámek je vedle zápisníku také diktafon nebo magnetofon, který umožňuje získat autentický zvukový záznam realizovaných rozhovorů. V průběhu práce s informátory věnují antropologové zvláštní pozornost kontextu, v němž jednotlivé rozhovory probíhaly, zejména prostředí, nonverbálnímu chování respondentů a sociální situaci. To vše musí být co nejpřesněji zaznamenáno. Zvukové i vizuální dokumenty (fotografie, film, video)

jsou v průběhu výzkumu opatřeny přesnou a podrobnou identifikací (záznamy místa, času, osob aj.). Dodatečná identifikace by totiž byla velmi časově náročná a někdy dokonce i nemožná. Písemné záznamy pozorování jsou prováděny v co nejkonkrétnějších termínech. Součástí každé operace, týkající se sběru dat, je jejich průběžná analýza a interpretace. Tyto analytické, interpretační a metodologické poznámky jsou průběžně zaznamenávány, i když je zřejmé že budou mnohokrát přeformulovány. Součástí terénních poznámek je i osobnost antropologa. Jeho pocity, dojmy a nálady musí být pečlivě zaznamenány, neboť výzkumník sám je nejen nejdůležitějším nástrojem analýzy, ale i potenciálním zdrojem zkreslení empirických dat.

Terénní poznámky nejsou homogenním materiálem. Obvykle jsou organizovány do **tří typů dokumentů**: 1. **Organizační dokumentace** zahrnuje záznamy o lidech, místech a organizacích nezbytných pro každodenní organizaci výzkumu. 2. **Analytická dokumentace** představuje záznam procesu analýzy dat a jejich interpretace. 3. **Terénní dokumentace** chronologicky zachycuje všechny původní poznámky a dokumenty získané v průběhu výzkumu. Poněkud jinou typologii terénních poznámek vytvořil antropolog Roger Sanjek. Podle jeho názoru by v průběhu terénního výzkumu měly vznikat čtyři typy dokumentů: 1. **Náčrtové poznámky**, jež jsou výsledkem rychlého zápisu učiněného v průběhu nějaké události. 2. **Řádné terénní poznámky**, které jsou napsány bezprostředně po sledované události a mají vyčerpávající a systematický charakter. 3. **Paměťové poznámky**, které tvoří dodatečné vzpomínky a zpětná reflexe sledovaných událostí. 4. **Poznámkové složky**, zahrnující všechny výše uvedené typy dokumentů, které jsou následně zpracovány po opuštění terénu.

V názorech na vlastnictví poznámek (po autorově smrti) a jejich užívání nejsou antropologové jednotní. Někteří antropologové terénní poznámky považují pouze za empirický zdroj a pramen dalších výzkumů, jiní je považují za důvěrné materiály, obsahující řadu osobních informací a nezpracovaných dat, která mohou být špatně interpretovány nebo dokonce zneužity. Značné rozpaky například vyvolalo posmrtné vydání soukromého deníku britského antropologa Bronislava Malinowského, který vznikl v době jeho terénního výzkumu na Trobriandových ostrovech. Malinowski v něm otevřeně popsal své pocity averze vůči některým aspektům domorodé kultury. Tyto subjektivní stavy do svých terénních monografií

sice nepromítl, ale jejich publikování deníku přispělo k postmoderní dekonstrukci tradičního obrazu antropologa jako nezaujatého a objektivního pozorovatele. V této souvislosti si je třeba uvědomit, že existuje hranice mezi emotivní dimenzí osobnosti antropologa a vědeckými výsledky jeho práce. Antropolog si v době svého pobytu v terénu vytváří širokou síť společenských vztahů, které mohou variovat od pozitivní sociální apetence přes ambivalenci k potenciální averzi. Součástí jeho života v terénu jsou totiž nejen blízcí přátelé a dobří známí, ale také lidé lhostejní nebo nepřátelští. Terénní výzkum je činností, která má jak osobní, tak profesní rozměr. Proto se mnoho antropologů cítí hluboce spjato s místem svého prvního terénního výzkumu.

Ukončení terénního výzkumu a odchod ze studované komunity může být stejně obtížný krok jako první vstup do terénu. Loučení s novým domovem, alternativní kulturní identitou a domorodými přáteli, je někdy výzkumníkem vnímáno jako bolestivý zážitek. Antropolog může také pociťovat hlodavou úzkost z toho, zda v plném rozsahu splnil úkol, který si před sebou vytýčil. Problém spočívá i v tom, že v jistém smyslu není žádný terénní výzkum opravdu dokončený. Vždy je totiž možné dozvědět se více, rozšířit časový horizont nebo prostorový rámeček a prohloubit tak stupeň porozumění „těm druhým“. Přesto se i antropologovi může při odchodu z terénu dostat ze strany informátorů zasloužené satisfakce. Ukázkou takového ocenění jsou například slova, která řekl americkému antropologovi Peterovi Justovi jeho domorodý informátor: „Ty opravdu rozumíš tomu, jak to tady běží! Zdá se, že jsi zde poslední dva roky nakonec neztrácel čas (Monaghan, Just 2000: 23)“.

LITERATURA

Appelbaum, H. (ed), *Perspectives in Cultural Anthropology*, State University of New York Press, New York 1987.

Augé, M., *Antropologie současných světů*, Atlantis, Brno.

Bailey G. - Peoples J., *Introduction to Cultural Anthropology*, Thomson Wadsworth, Belmont 1999.

Bailey, G. & Peoples, J., *Humanity: An Introduction to Cultural Anthropology*, West Publishing Company, St. Paul 1988.

- Bandelier, A. F., *The Delight Makers*, Dodd, Mead and Company, New York 1890.
- Barfield, T., (ed) *The Dictionary of Anthropology*, Blackwell Publisher, Oxford 1998.
- Barrett, L., Dunbar, R. & Lycett, J., *Evoluční psychologie člověka*, Portál, Praha 2007.
- Baudrillard, J., *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor, University of Michigan Press, Ann Arbor 1994.
- Beattie, J., *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements*, Free Press, New York 1964.
- Benedictová, R., *Kulturní vzorce*, Praha, Argo 1999.
- Beneš, J., *Člověk v zrcadle svého vývoje*, Horizont, Praha 1979.
- Beneš, J., *Člověk*, Mladá fronta, Praha 1994.
- Berger P. L., *Pozvání do sociologie*, Správa sociálního řízení FMO, Praha 1991, s. 29.
- Berreman, G., *Anthropology Today*, CRM Books, Del Mar 1971.
- Blackmoerová, S., *Teorie memů: kultura a její evoluce*, Portál, Praha 2001.
- Boas, F., (ed) *General Anthropology*, Heath, Lexington, 1938.
- Boas, F., *Anthropology and Modern Life*, New York, Bortin, New York 1928.
- Boas, F., *Race, Language and Culture*, Macmillan, New York 1940.
- Boas, F., *The Aims of Anthropological Research*. *Science* 1932, 76, s. 605-613.
- Boas, F., *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York, 1911.
- Boden, M. A., *Mind As Machine: A History of Cognitive Science I.-II.*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Bohnan, P., *Social Anthropology*, Holt, New York 1966.
- Boorstin, D. J., *Člověk objevitel*, Prostor, Praha 1997.
- Bowie, F., *Antropologie náboženství: Rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví*, Portál, Praha 2008.
- Boyd, R. & Richerson, P. J., *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, The University of Chicago Press, Chicago 2005.
- Briggs, J., *Kapluna Daughter: Adopted by the Eskymo*. In: Spradley J. - McCurdy eds., *Conformity and Conflict: Readings in Cultural Anthropology*, Little Brown, Boston 1980, s. 44-62.
- Brodie, R., *Virus of the Mind: The New Science of the Meme*, Integral Press, Seattle, Wash 2004.
- Budil, I. T., *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, Triton, Praha 2003.
- Budil, I. T., *Za obzor Západu: Proměny antropologického myšlení od Isidora ze Sevilly po Franze Boase*, Triton, Praha 2001.

- Burckhardt, J. Ch., Úvahy o světových dějinách, Melantrich, Praha 1971.
- Callahan, E., (ed) The Pamunkey Project Phases I. and II., Virginia Commonwealth University, Richmond 1976.
- Carroll, J. B., (ed), Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf. Cambridge, Massachusetts Institute of Technology 1956.
- Claessens, D., Familie und Wertsystem: Eine Studie zur zweiten, sozio-kulturellen Geburt des Menschen und der Belastbarkeit der Kernfamilie, Duncker & Humblot, Berlin 1972.
- Clarke, D. L. (ed.) Models in Archaeology, Methuen, London 1972.
- Cloak, F. T., Is a Cultural Ethology Possible? Human Ecology, 1975, 3. 161-182.
- Cloak, F. T., Is a Cultural Ethology Possible? Research Previews 13 (2) 1968, s. 37-47.
- Cohen, Y. A., (ed) Man in Adaptation: The Cultural Present, Aldine Publishing Company, Chicago 1974.
- Copans, J., Základy antropologie a etnologie, Portál, Praha 2001.
- Cushing, F. H., My Adventures in Zuñi Century Magazine 1882-1883.
- Černý, M., Homo loquens: Vybrané kapitoly z lingvistické antropologie, Ostravská univerzita, Ostrava 2009.
- Dawkins, R., Extended Phenotype: The Long Reach of the Gene, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Dawkins, R., Příběh předka: Pout' k úsvitu života, Academia, Praha 2008.
- Dawkins, R., Sobecký gen, Mladá fronta, Praha 1998.
- Dawkins, R., Devil's Chaplain: Reflections on Hope, Lies, Science, and Love, Houghton Mifflin, Boston.
- Dilthey, W., Uvedení ve vědy duchové, Rozhledy, Praha 1991.
- Disman M., Jak se vyrábí sociologická znalost, Karolinum, Praha 2006, s. 326-336.
- Dokulil, M., Berme memetiku vážně? In: NOSEK, J. (ed) Memy ve vědě a filosofii: Sborník příspěvků. Filosofia, Praha 2004, s. 57-71.
- Driver, H. E. - Kroeber, A. L., Quantitative Expression of Cultural Relationships, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology 1932.
- Eagleton, T., Idea kultury, Host, Brno 2001.

Emerson, R. M. - R. I. Fretz, R. I. - Shaw, L. L., *Writing Ethnographic Fieldnotes*, University of Chicago Press, Chicago 1995; Sanjek, R. ed., *Fieldnotes: The Making of Anthropology*, Cornell University Press, Ithaca 1990.

Escobar A., *Welcome to Cyberia: Notes on the Antropology of Cyberculture*, *Current Antropology* 1994, Vol. 35, No. 3, s. 211-232.

Evans-Pritchard, E. E., *Social Anthropology and Other Essays*, Free Press, New York 1962. Eriksen, T. H., *Sociální a kulturní antropologie*, Portál, Praha 2008.

Evans-Pritchard, E. E., *Social Antropology*, Free Press, Glencoe 1951.

Ewald, R. H. & Schwartz, B., *Culture and Society: An Introduction to Cultural Antropology*, Ronald Press, New York 1968.

Fajkus, B., *Memy, teorie poznání a kulturní evoluce*. In: Nosek, J. (ed) *Memy ve vědě a filosofii: Sborník příspěvků*, Filosofia, Praha 2004, s. 11-26.

Fetter, V., Prokopec, M., Suchý, J. & Titlbachová, S., *Antropologie*, Academia, Praha 1967. Kos, J., Slípka, J. & Strouhal, E., *Základy fyzické antropologie*, Západočeská Univerzita, Plzeň 2000.

Fichte, J. G., *Pojem vzdělance*, Svoboda, Praha 1971.

Fleagle, J., *Primate Adaptation and Evolution*, Academic Press, New York 1998.

Foley, R., *Lidé před člověkem*, Argo, Praha 1998.

Fox, G., R. & King, B. J., *Antropology Betone Culture*, Oxford, New York 2002.

Frazer, J. G., *Zlatá ratolest*, Mladá fronta, Praha 1994

Fridrich, J., *Ecce Homo: Svět dávných lovců a sběračů*, Krigl, Praha 2005.

Fromm, E., *Umění milovat*, Orbis, Praha 1967.

Gamst, F. C. & Norbeck, E., *Ideas of Culture: Sources and Uses*, Holt, New York, 1976.

Geertz, C., *Interpretace kultur*, Praha, Sociologické nakladatelství 2000.

Gumperz, J. J., & Hymes, D., *The Ethnography of Communication*, *American Anthropologist* 1966, 66, 6, s. 3.

Hammond, P. B., *An Introduction to Cultural and Social Anthropology*, Macmillan, New York 1971.

Hammond, P. B., *Cultural and Social Anthropology: Introduction Readings in Ethnology*, Macmillan, New York 1975.

Hann Ch., *Social Anthropology*, Hoder and Stoughton, London 2004.

- Harris, M., *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture* Random House, New York 1977.
- Harris, M., *Culture, People, Nature: An Introduction to General Anthropology*, Longman, New York 1997.
- Harris, M., *Theories of Culture in Postmodern Times*, Altamira Press, New York 1999
- Haviland, W. A., *Anthropology*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1991.
- Haviland, W. A., *Cultural Anthropology*, Holt, New York 1978.
- Havlík, V., *Memy a teorie univerzálního darwinismu*. In: Nosek, J. (ed) *Memy ve vědě a filosofii: Sborník příspěvků*, Filosofia, Praha 2004, s. 27-42.
- Hegel, G. W. F., *Dějiny filozofie I.*, ČSAV, Praha 1961.
- Herder, J. G., *Vývoj lidskosti*, Laichter, Praha 1951.
- Hicks, D. & Gwynne, M. A., *Cultural Anthropology*, Harper and Row, New York 1994.
- Malina, J., *Archeologie včera a dnes*, Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, Brno 1981.
- Hoebel, E. A. & Weaver, T., *Anthropology and Human Experience*, McGraw-Hill, New York 1979.
- Hoebel, E. A. & Weaver, T., *Kultura a společnost*. In: Soukup, V., *Dějiny sociální a kulturní antropologie*, Karolinum, Praha 1997, s. 216-227.
- Hoijer, H., *Language in Culture*, University of Chicago Press, Chicago 1954.
- Howard, M. C., *Contemporary Cultural Antropology*, Harper Collins College Publisher, New York 1996.
- Hunt, M., *Dějiny psychologie*, Portál, Praha 2000.
- Hymes, D., *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1974.
- Hymes, D., ed., *Reinventing Anthropology*, Pantheon, New York 1972.
- Hymes, D., *Model of the Interaction of Language and Social Setting*, *Journal of Social Issues* 1967.
- Hymes, D., *Model of the Interaction of Language and Social Setting*, *Journal of Social Issues* 1967, 23, 2, s. 8-28.
- Hymes, D., *The Ethnography of Speaking*. In: Gladwin T. - Sturtevant W. eds., *Antropology and Human Behavior*, Anthropological Society of Washington, Washington 1962.

Ingold, T., (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Routledge, London 1998.

Irvine, J. T., (ed.) *The Psychology of Culture: A Course of Lectures*, Mouton de Gruyter, Berlin 1993.

Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Reclam, Stuttgart 1983.

Kant, I., *Kritika soudnosti*, Odeon, Praha 1975.

Katzenberg, M. A. & Saunders, S. R., (eds) *Biological Anthropology of the Human Skeleton*, John Wiley and Sons, New Jersey 2008.

Keesing, R. M., *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1981.

Klemm, G., *Allgemeine Cultur-geschichte der Menschheit*, Druclt und Verlag von Teubner, Leibzig 1843-1852.

Komárek, S., *Dějiny biologického myšlení*, Vesmír, Praha 1997.

Kottak, C. P., *Anthropology: The Exploration of Human Diversity*, McGraw-Hill, New York 1991.

Kottak, C. P., *Cultural Antropology*, McGraw-Hill, New York 1991.

Kroeber, A. L. & Kluckhohn, C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Massachusetts, Cambridge 1952.

Kroeber, A. L., (ed) *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*, University of Chicago Press, Chicago 1953.

Kroeber, A. L., *The Nature of Culture*, University of Chicago Press, Chicago 1952.

Kroeber, T., *Ishi in Two Worlds: A Biography of the Last Wild Indian in North America*, University of California Press, Berkeley 1965.

Kron, F. W., *Grundwissen Pedagogik*, Ernst Reinhardt Verlag (UTB), München 2009.

Kuklick, H., *The Savage Within: The Social History of British Anthropology, 1885-1945*, Cambridge University Press, New York 1991.

Kuper, A., *Anthropologists and Antropology: The Modern British School*, Roudledge, London 1996.

Kuper, A., *Culture: The Anthropologists' Account*, Harvard University Press, Cambridge 1999.

Kuper, A., *The Chosen Primate*, Harvard University Press, Cambridge 1994.

Larsen, C. S., *Our Origins: Discovering Physical Antropology*, W.W. Norton, New York 2008.

- Lawless, R., Co je kultura, Votobia, Olomouc 1996.
- Leach, E. R., Rethinking Anthropology, Ahtlone Press, London 1961.
- Leakey, R., Původ lidstva, Archa, Bratislava 1995.
- Levinson, D. - Malone M. J., Toward Explaining Human Culture: A Critical Review of the Findings of Worldwide Cross-Cultural Research, HRAF Press, New Haven 1980.
- Lévi-Strauss, C., Cesta masek, Dauphin, Praha 1996.
- Lévi-Strauss, C., Myšlení přírodních národů, Československý spisovatel, Praha 1971.
- Lévi-Strauss, C., Smutné tropy, Odeon, Praha 1967.
- Lévi-Strauss, C., Strukturální antropologie, Argo, Praha 2006.
- Lévi-Strauss, C., Strukturální antropologie - dvě, Argo, Praha 2007.
- Lewis, L., Social Anthropology in Perspective, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Lockwood, Ch., The Human Story: Where We Come from and How We Evolved, The Natural History Museum, London 2007.
- Lowie, R. H., Culture and Ethnology, Boni and Liveright, New York 1917.
- Lowie, R. H., The History of Ethnological Theory, Holt, New York 1937.
- Lucy J. A., Language Diversity and Thought, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Lytard, J. F., O postmodernismu, Filosofia, Praha 1993.
- Major, L. & Sobotka, M., G. W. F. Hegel, Mladá fronta, Praha 1979.
- Malinowski, B., A Diary in the Strict of the Term, Routledge, London 1967.
- Malinowski, B., Argonauts of the Western Pacific, Routledge, London 1922.
- Malinowski, B., Coral Gardens and Their Magic, Allen and Undin, London 1935.
- Malinowski, B., Sex a represe v divošské společnosti, Sociologické nakladatelství, Praha 2007.
- Malinowski, B., The Dynamics of Culture Change, Yale University Press, New Hawen 1945.
- Malinowski, B., Vědecká teorie kultury, Krajské kulturní středisko, Brno 1968.
- Mandelbaum, D. G., (ed) Selected Writtings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality, University of California Press, Berkeley 1949.
- Martin, L., Eskimo Words for Snow: A Case Study in the Genesis and Decay of an Anthropological Example, American Psychologist 1986, 88, 418-423.

- McGrath, A., Dawkinsov Boh: Gény, mémy a zmysel života. Kalligram, Bratislava, 2008.
- Mead, M., Cooperation and Competition among Primitive Peoples, McGraw-Hill, New York 1937.
- Mead, M., Growing Up in New Guinea: A Comparative Study of Primitive Education, New York, Morrow 1930.
- Mead, M., Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World, Morrow, New York 1949.
- Mead, M., Sex and Temperament in Three Primitive Societies, Morrow, New York 1935.
- Mead, M., Coming of Age in Samoa, Morrow, New York 1928.
- Mead, M., Continuities in Cultural Evolution, Yale University Press, New Haven and London 1964.
- Monaghan J. - Just P., Social & Cultural Anthropology: A Very Short Introduction, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Montelius, G. O. A., Die älteren Kulturperioden im Orient und in Europa, Asher, Stockholm 1903.
- Moore, J. D., Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists, Altamira Press, Walnut Creek 1997.
- Morgan, L. H., Pravěká společnost, ČSAV, Praha 1954.
- Morris, Ch. W., Signs, Language and Behavior, Prentice-Hall, New York 1946.
- Murdock, G. P., Social Structure, Macmillan, New York 1949.
- Murdock, G. P., Ethnographic Atlas: A Summary, The University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1967.
- Murdock, G. P., Atlas of World Cultures, The University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1981.
- Murphy, R. F., Úvod do kulturní a sociální antropologie, Sociologické nakladatelství, Praha 2006.
- Murphy, R. F., Umlčené tělo, Sociologické nakladatelství, Praha 2001.
- Petráň, J., (ed.), Dějiny hmotné kultury I., SPN, Praha 1985.
- Petrusek, M., Úvod do obecné sociologie I., Institut VHJ Vítkovice, Ostrava 1985.
- Petrusek, M., Základy sociologie, Akademie veřejné správy, Praha 2008.
- Pospíšil, L., Antropologie a věda, Univerzita Palackého, Olomouc 1992.

- Pullum, G. K., *The Great Eskymo Vocabulary Hoax and Other Irreverent Essays on the Study of Language*, University of Chicago Press, Chicago 1991.
- Rabinow P., *Reflections on Fieldwork in Moricci*, University of Kalifornia Press, Berkeley 1977.
- Radcliffe-Brown, A. R., *Method in Social Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago 1958.
- Radcliffe-Brown, A. R., *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen and West, London 1952.
- Radcliffe-Brown, A. R., *The Andamandan Islanders*, Cambridge University Press, Cambridge 1922.
- Rickert, H., *Kulturwissenschaft und Naturwisschenschaft*, Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen 1915.
- Riesman, D., *Osamělý dav*, Praha, Kalich, Praha 2007.
- Robbins, R. H., *Cultural Anthropology: A Problem - Based Approach*, Peacock, Itasca 1993.
- Rosman, A. & Rubel, P. G., *The Tapestry of Culture*, Random House, New York 1989.
- Rossi, I. (ed) *People in Culture: A Survey of Cultural Anthropology*, Praeger, New York 1980.
- Salzmann, Z., *Jazyk, kultura a společnost*, Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR, Praha 1997.
- Sanjek, R. ed., *Fieldnotes: The Making of Anthropology*, Cornell University Press, Ithaca 1990.
- Sapir, E., *Time Perspective in Aboriginal American Culture: A Study in Method*, Memoir 90, Geological Survey, Department of Mines, Anthropological Series 13. Ottawa, Government Printing Burelu 1916.
- Sapir, E., *Language: An Introduction to the Study of Speech*, Harcourt, Brace, New York 1921.
- Sapir, E., *The Status of Linguistics as a Science*, *Language* 5, 1929.
- Saussure de, F., *Kurs obecné lingvistiky*, Odeon, Praha 1989.
- Shostaková, M. *Nisa dcera Kungů*, *Mladá fronta*, Praha 1993.
- Schiffer, M., (ed.) *Advances in Archaeological Method and Theory*, Academic, New York 1985.

- Schiller, E., *Estetická výchova*, Hendrych, Praha 1942.
- Schmidt, W., *The Culture Historical Method of Ethnology*, Fortuny's Publisher Inc., New York 1939.
- Schultz, E. A. & Lavenda, R. H., *Antropology: A Perspective on the Human Condition*, Mountain View, Mayfield 1995.
- Schwarzová, M., *Úvod do kognitivní lingvistiky*, Dauphin, Praha 2009.
- Smith, G. E., *Dějiny člověka*, Laichter, Praha 1938.
- Sobotka, M. & Major, L., *Kapitoly z dějin německé klasické filozofie*, SPN, Praha 1978.
- Solar, D. - Villalba, J., (eds) *Historie lidstva, Od doby ledové k civilizaci*, Alpress, Brno 2007. Svoboda, J. A., *Čas lovců: Aktualizované dějiny paleolitu*, Cerm, Brno 2009.
- Soukup, V., *Dějiny antropologie*, Karolinum, Praha 2004.
- Soukup, V., *Přehled antropologických teorií kultury*, Portál, Praha 2000.
- Soukup, V., *Přehled antropologických teorií kultury*, Portál, Praha 2000.
- Sternberg, R. J., *Kognitivní psychologie*, Portál, Praha 2002.
- Steward, J. H., *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, University of Illinois Press, Urbana 1955.
- Sumner, W. G. - Keller, A. G., *The Science of Society*, Yale University Press, New Haven 1927.
- Turner, V., *Průběh rituálu*, Computer Press, Brno 2004.
- Tylor, E. B., *On a Method of Investigating the Development of Institutions: Applied to Laws of Marriage and Descent*, *Journal of the Royal Anthropological Institution of Great Britain and Ireland* 1889, 18, s. 245-272.
- Tylor, E. B., *Primitive Culture*, Harper, New York 1958.
- Vašíček, Z., *Archeologie, historie, minulost*, Karolinum, Praha 2006.
- Vermeulen, H. F. & Roldan, A. A., (eds) *Fieldwork and Footnotes*, Routledge, London 1995.
- Vivelo, F. R., *Handbuch der Kulturanthropologie: Eine grundlegende Einführung*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981.
- Vrhel, F., *Základy etnolingvistiky*, SPN, Praha 1981.
- White, L. A., *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*, Farrar Strauss, New York 1949.

White, L. A., *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*, McGraw-Hill, New York 1959.

White, L. A. & Dillingham, B., *The Concept of Culture*, Minneapolis, Burgess 1973.

White, L. A., *The Concept of Cultural Systems, A Key Understanding Tribes and Nations*, Columbia University Press, New York 1975.

Whorf, B. L., *Language, Thought and Reality*, Institute of Technology, Massachusetts 1957.

Windelband, W., *Präludien*, 2, Verlag von J. C. B Mohr, Tübingen 1924.

Wolpoff, M. H., *Paleoanthropology*, Boston, McGraw-Hill, Boston 1999.

Yamaguchi, K., *Event History Analysis*, Sage, Newbury Park 1991.