



FILOZOFICKÁ FAKULTA

Univerzita Komenského
v Bratislave

KATEDRA
ETNOLÓGIE

**TEORETICKÝ VÝVOJ
V SOCIO-KULTÚRNEJ ANTROPOLÓGII
DO POLOVICE 20. STOROČIA**

**TATIANA BUŽEKOVÁ
MICHAL UHRIN**

2023

STIMUL



Teoretický vývoj v socio-kultúrnej antropológii do polovice 20. storočia

Autori:

doc. RNDr. Mgr. Tatiana Bužeková, PhD.

Mgr. Michal Uhrin, PhD.

Afiliácia:

Univerzita Komenského v Bratislave, Filozofická fakulta, Katedra etnológie

<https://fphil.uniba.sk/katedry-a-odborne-pracoviska/katedra-etnologie/>

Recenzenti:

Mgr. Vladimír Bahna, PhD.

doc. RNDr. Mgr. Miroslav Horák, Ph.D.

Technická redakcia:

Milan Regec, Mária Vakoničová

© BY-NC-SA 4.0 STIMUL, Tatiana Bužeková a Michal Uhrin, 2023

Dielo je vydané pod medzinárodnou licenciou Creative Commons BY-NC-SA 4.0 (vyžaduje sa: povinnosť uvádzať pôvodného autora diela; povinnosť odvodené dielo zdieľať pod rovnakou licenciou ako pôvodné dielo; len nekomerčné použitie odvodeného diela).

Viac informácií o licencií a použití diela:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



Vydavateľstvo:

STIMUL, Poradenské a vydavateľské centrum FiF UK, Bratislava, 2023

<https://fphil.uniba.sk/stimul>

Prvé vydanie, 192 s., rozsah autorského textu: 280 NS, 14 AH

ISBN (PDF) 978-80-8127-381-0

ISBN (EPUB) 978-80-8127-382-7

Edičná poznámka:

Text sa zakladá na publikáciách uvedených v zozname literatúry. Je výkladom primárnych a sekundárnych prameňov; z dôvodu ekonomie priestoru a lepšej čitateľnosti tieto pramene nie sú citované v texte, s výnimkou presných citátov.

Tento príspevok vznikol s podporou grantu VEGA: 1/0203/23 Morálne hodnotenia národných, etnických a náboženských skupín v situácii ohrozenia.

OBSAH

Úvod.....	6
1 Predchodcovia antropológie: človek, spoločnosť a kultúra	9
1.1 Ľudská prirodzenosť: príroda a spoločnosť.....	10
1.1.1 Definície ľudskosti v 18. st. v Európe	10
1.1.2 Jean Jacques Rousseau: spoločenská zmluva a ušľachtilý divoch.....	13
1.2 Pokrok a modernita	14
1.2.1 Charles Louis Montesquieu	15
1.2.2 Auguste Comte	17
1.2.3 Herbert Spencer	18
1.2.4 Karl Marx	20
1.3 Národ, kultúra a jazyk	22
1.3.1 Tradícia nemeckej cestopisnej literatúry	22
1.3.2 Poznanie spoločnosti a koncept kultúry.....	24
1.3.3 Duch národa, mytológia a ľudová slovesnosť.....	26
1.3.4 Jazyk a kultúra	28
2 Veda o spoločnosti vo francúzsku	32
2.1 Émile Durkheim	32
2.1.1 Sociálne fakty	33
2.1.2 Mechanická a organická solidarita	36
2.1.3 Primitívne formy klasifikácie.....	38
2.1.4 Elementárne formy náboženského života	41
2.2 Marcel Mauss	43
2.2.1 Komparatívna sociológia, totálny človek a totálne sociálne fakty	44
2.2.2 Obeta a teória mágie	48
2.2.3 Esej o dare	51
3 Britská antropológia.....	54
3.1 Evolucionizmus v Británii: kultúra a myslenie	54
3.1.1 Veda v kontexte Britského impéria v 19. st.....	54
3.1.2 Edward Tylor: Teória socio-kultúrnej evolúcie	56

3.1.3 James Frazer: mágia, náboženstvo a veda.....	62
3.1.4 Evolúcia práva, rodiny a náboženstva.....	65
3.1.5 Stručná charakteristika a kritika britského evolucionizmu	69
3.2 Britský funkcionalizmus.....	71
3.2.1 Výprava do Torresovej úžiny	71
3.2.2 William Rivers	73
3.2.3 Bronislaw Malinowski.....	75
3.2.4 Alfred Radcliffe-Brown.....	87
3.2.5 Stručná charakteristika britského funkcionalizmu	95
4 Nemecká etnografia a etnológia	98
4.1 Opis sibírskych národov	98
4.2 Nemecké etnografické múzeá	102
4.3 Adolf Bastian.....	103
4.4 Difuzionizmus.....	105
4.4.1 Friedrich Ratzel	105
4.4.2 Leo Frobenius.....	106
4.4.3 Fritz Graebner	107
4.4.4 Wilhelm Schmidt	108
4.4.5 Stručná charakteristika difuzionizmu.....	108
5 Ruská etnografia	110
5.1 Od opisu národov k evolucionizmu	112
5.1.1 Vasilij Radlov.....	112
5.1.2 Etnografi-vyhnanci	113
5.2 Od evolucionizmu k marxizmu-leninizmu	116
5.3 Teória etnosu	120
5.4 Funkčný štrukturalizmus.....	124
5.4.1 Štrukturalizmus v lingvistike, literárnej vede a folkloristike.....	124
5.4.2 Pražský štrukturalizmus	126
5.4.3 Synchronná metóda etnografického výskumu	128

6 Americká antropológia	134
6.1 Múzeá a vedecký výskum	134
6.2 Evolucionizmus v USA	135
6.2.1 Etnografie indiánskych kultúr a príbuzenská terminológia.....	135
6.2.2 Evolúcia a technológie.....	137
6.2.3 Rodina a rodové vzťahy	139
6.3 Kultúrny partikularizmus	140
6.3.1 Kritika teórie socio-kultúrnej evolúcie a rasizmu	142
6.3.2 Kozmografia a empirizmus.....	144
6.3.3 Kultúrny relativizmus	145
6.4 Boasova škola	149
6.4.1 Alfred Kroeber.....	149
6.4.2 Škola kultúry a osobnosti.....	153
6.4.3 Edward Sapir	154
6.4.4 Ruth Benedictová.....	157
6.4.5 Margaret Meadová	162
6.4.6 Antropológia z diaľky	168
Literatúra	173
Index	182

ÚVOD

Slovo **antropológia** je odvodené z gréckych slov *anthropos* (človek) a *logos* (slovo, veda či diskurz). Má viacero významov, ktoré sa líšia od krajiny ku krajine a od obdobia k obdobiu. Na označenie vedeckej disciplíny sa po prvýkrát použilo v latinskej forme *anthropologium* na začiatku 16. st. a znamenalo skúmanie ľudskej anatómie a fyziológie, ktoré sa neskôr stalo súčasťou disciplíny nazývanej fyzická alebo biologická antropológia. Pre európskych teológov 17. a 18. st. tento termín znamenal pripisovanie ľudských črt božstvu. Na konci 18. st. sa nemecké slovo *Anthropologie* začalo používať v zmysle skúmania kultúrnych vlastností etnických skupín. V súčasnosti v západnej akademickej tradícii strešný termín antropológia označuje všeobecnú vedu o človeku. V americkom prostredí do tejto kategórie patria štyri disciplíny používajúce rôzne metódy: fyzická či biologická antropológia, archeológia, socio-kultúrna antropológia a lingvistická antropológia, pričom termín socio-kultúrna antropológia odkazuje na komparatívne štúdium kultúr a spoločností. V Severnej Amerike sa na označenie porovnávacieho štúdia kultúr používa skôr termín *kultúrna antropológia*, zatiaľ čo v Británii *sociálna antropológia*.

V kontinentálnej Európe a v Severnej Amerike synonymom socio-kultúrnej antropológie je slovo **etnológia**, odvodené od gréckych slov *ethnos* (národ, ľud) a *logos* (slovo, veda či diskurz). Tento termín má tiež dlhú históriu. V 18. st. a na začiatku 19. st. európski bádatelia používali slovo *etnológia* (angl. *ethnology*, franc. *ethnologie* a nem. *Ethnologie*) na označenie skúmania kultúrnych rozdielov, ale aj črt, spoločných pre všetky národy. Etnológia tak bola synonymom dnešného výrazu socio-kultúrna antropológia. Okrem kontinentálnej Európy sa termín *etnológia* v tomto zmysle dodnes používa v USA. V Nemecku existujú ďalšie termíny s podobným významom – *Volkskunde* a *Völkerkunde*. Prvý odkazuje na skúmanie lokálnych zvykov a tradičnej kultúry. Druhý označuje komparatívnu sociálnu vedu a je synonymom termínu *Ethnologie*.

V 19. st. a v prvej polovici 20. st. sa na Slovensku a v Čechách pre bádanie o tradičnej ľudovej kultúre používal termín **národopis**. Na konci 19. st. a v prvej polovici 20. st. slovenskí a českí bádatelia chápali *národopis* ako *etnografiu* (opis ľudovej kultúry), disciplínu odlišnú od *etnológie* (výklad ľudovej kultúry). Neskôr však termín *národopis* bol na Slovensku nahradený výrazom *etnológia*. **Folkloristika**, skúmajúca folklór, bola považovaná za súčasť národopisu. Jej názov je odvodený od anglického slova *folklore*, pozostávajúceho z dvoch slov - *folk* (národ, ľud) a *lore* (tradícia, vedomosti). Na Slovensku sa folklór zvyčajne chápe ako súčasť ľudovej alebo tradičnej ľudovej kultúry, pričom folkloristika sa zaoberá najmä slovesnými a dramatickými prejavmi a je samostatnou disciplínou.

Všetky tieto disciplíny spája spôsob bádania – etnografický výskum, ktorý zahrňuje rozhovory s ľuďmi a pozorovanie ich správania. Aj slovo **etnografia** má svoju históriu a v rôznych

akademických tradíciách sa používalo rôzne. Tento termín je odvodený od gréckych slov *ethnos* (národ, ľud) a *grapho* (píšem). Etnografia ako pole akademického bádania vznikla v po nemecky hovoriacich krajinách v 18. st. Za zakladateľa tejto disciplíny ako systematického opisu etnických skupín sa zvyčajne pokladá nemecký historik Gerhard Friedrich Müller (1705 – 1783), ktorý vykonal rozsiahle terénne výskumy v Sibíri a v Rusku sa stal významným etnografom. V po nemecky hovoriacich krajinách sa vtedy etnografia chápala ako opis národov (*Völker-Beschreibung*) a etnológia ako všeobecné komparatívne štúdium národov (*Völkerkunde*). Podobný význam malo slovo *etnografia* aj v ruskej academickej tradícii. V britskej antropológii sa však etnografia (*ethnography*) od začiatku 20. st. asociovala so špecifickou výskumnou metódou terénneho výskumu, ktorá sa stala základom antropologického bádania. V súčasnej etnológii a antropológii sa zväčša ujal práve tento význam. Etnografický výskum v súčasnosti implikuje zúčastnené pozorovanie skúmanej komunity alebo sociálnej skupiny, ktoré je podmienené dlhodobým pobytom bádateľa v teréne. Výsledkom má byť etnografia – hĺbkový opis sociálneho a kultúrneho života, ktorého cieľom je pochopenie predstáv a konania ľudí. Etnografické práce môžu byť označené ako partikularistické, pretože sa zameriavajú na lokálne javy a pohybujú sa v mikro-rovine sociálneho života. Avšak tento postup má v konečnom dôsledku ukázať všeobecné procesy. Ani jedna sociálna skupina nie je typickým predstaviteľom ľudstva; no napriek tomu každá konkrétna skupina pomáha pochopiť, ako fungujú ľudské spoločnosti a kultúry vo všeobecnosti. Etnografia teda umožňuje vidieť „oceán v kvapke vody“.

Pôvodným cieľom socio-kultúrnej antropológie v 19. st. bolo nájsť chýbajúce články ľudských dejín, teda opísať prehistóriu ľudstva – obdobie pred vznikom písomnosti. Táto túžba zaplniť medzeru v dejinách ľudstva bola čiastočne podnietená fascináciou západných kultúr národmi Ameriky, Tichého oceánu a ďalekého Východu, objavenými v dôsledku kolonizácie. Vyplývala však aj z celkového historického zamerania spoločenských vied tej doby. V súčasnosti sa bádateľský záujem antropológov a etnológov sústreďuje na socio-kultúrne javy v akýchkoľvek spoločnostiach. Ako porovnávacie štúdium kultúr venuje antropológia pozornosť na jednej strane kultúrnej rozmanitosti a na druhej strane kultúrnym univerzáliám – tomu, čo nájdeme v akejkoľvek spoločnosti. Pri skúmaní spoločností a kultúr využívajú bádatelia rozmanité **teórie** – súbor logických predpokladov, ktoré majú vysvetliť dané socio-kultúrne javy, a **metodológiu** – určitý prístup k získavaniu údajov, ktorý vyplýva z teórie. Metodológia podmieňuje **metódy** – konkrétne spôsoby získavania dát. Základnými metódami v socio-kultúrnej antropológii sú zúčastnené pozorovanie a etnografické interview. Môžu sa však kombinovať s ďalšími metódami a technikami (napríklad dotazníkmi, vytvorením genealogických máp, využívaním vizuálnych prostriedkov, biografickou metódou, atď.).

Teoretické paradigmy v antropológii sa môžu klasifikovať v súlade s tým, či sa sústreďujú na vysvetlenie spoločenských javov (sociálnych vzťahov a sociálnych skupín) alebo kultúrnych javov (zdieľaných ideí, zručností a artefaktov). Prvé antropologické teórie sa snažili vysvetliť povahu spoločností – zaoberali sa tým, ako a prečo sa ľudia spájajú do skupín a ako a prečo sa spoločnosti menia v čase. Pre týchto bádateľov kultúra je racionálny prostriedok zlepšenia života ľudí v spoločnosti. Kultúra a spoločnosť sú z tohto pohľadu dve stránky jednej mince. Neskôr vývoj antropologického myslenia viedol k oddeleniu kultúry a spoločnosti ako objektov výskumu a k rozsiahlym diskusiám o definíciách kultúry.

Kniha *Teoretický vývoj v socio-kultúrnej antropológii do polovice 20. storočia* je učebný text, ktorý má priblížiť idey významných antropológov 19. a 20. st. Sústreďuje sa predovšetkým na koncepcie, ktoré zohrali kľúčovú úlohu vo vývoji disciplíny; avšak začíname výklad kapitolou, ktorá je venovaná predchodcom antropológie – bádateľom 18. a začiatku 19. st., ktorých idey výrazne ovplyvnili neskoršie antropologické koncepcie. Kniha ďalej pozostáva z kapitol, z ktorých každá je venovaná akademickým tradíciám v niekoľkých krajinách: v Británii, vo Francúzsku, v po nemecky hovoriacich krajinách, v Spojených štátoch amerických a v Rusku. Chronológia vzniku etnografických štúdií hrá úlohu predovšetkým v rámci kapitol. V celom texte sa pohybujeme v čase „dopredu“ a „dozadu“ kvôli logike výkladu. Na uľahčenie prepojenia teoretických koncepcií sú v texte prítomné krížové odkazy, ktoré sú vyznačené **modrou farbou**. Keď v rámci kapitoly po prvýkrát uvádzame názvy teoretických smerov či koncepcií, vyznačujeme ich **hnedom farbou**, koncepty **červenohnedou farbou**. Po prvýkrát uvádzané názvy kľúčových diel sú vyznačené **fialovou farbou**, dôležitých vedeckých periodík a inštitúcií – **zelenou farbou**. Na konci každej kapitoly uvádzame otázky, ktoré slúžia pre zopakovanie učiva a pre osvojenie základných myšlienok a ideí konkrétnych bádateľov a teoretických smerov. Vzťahujú sa na spomenuté vyššie teoretické koncepty, kľúčové diela a dôležité inštitúcie.

1 PREDCHODCOVIA ANTROPOLÓGIE: ČLOVEK, SPOLOČNOSŤ A KULTÚRA

Od 16. – 17. st. európski cestovatelia, misionári a kolonizátori čoraz častejšie čelili rozmanitosti „exotických“ náboženských a magických praktík v iných spoločnostiach. Ich odlišnosť od západnej civilizácie viedla k otázkam týkajúcim sa základných charakteristík ľudského druhu. Sú príslušníci iných kultúr rovnakí ľudia ako Európania? A ak áno, prečo majú z pohľadu Európanov natoľko iracionálne viery a zvyky? V 18. st. odpovede na tieto otázky hľadali najmä osvietenští filozofi, ktorí zastávali myšlienku univerzálnych vlastností ľudstva.

Osvietenstvo (franc. *Lumières*, angl. *Enlightenment*, nem. *Aufklärung*) je európske intelektuálne hnutie a súčasne obdobie európskych dejín (franc. *siècle des Lumières*, doslova „storočie osvietených“), niekedy nazývané aj „vek rozumu“. Hnutie osvietenstva vzniklo v 17. st. vo Francúzsku a trvalo približne do konca 18. st. Jeho názov odkazoval na svetlo, ktoré ľudský rozum mal vniesť do tmy dogmatického uvažovania a náboženského fanatizmu, asociovaného so stredovekom. Kľúčový koncept osvietenstva – *lumen naturale* alebo *prirodzené svetlo rozumu* – do európskeho intelektuálneho diskurzu uviedol ešte Philipp Melanchthon (1497 – 1560), nemecký filozof a humanista predchádzajúceho renesančného obdobia, ktorý sa inšpiroval antickou filozofiou – učením gréckych stoikov a tézami rímskeho filozofa Cicera. Jedným z významných zdrojov pri formovaní osvietenského svetonázoru boli empirické metódy vedeckého bádania, ktoré vznikli v dôsledku vedeckej revolúcie v renesancii. Boli najexplicitnejšie vyjadrené v diele francúzskeho filozofa a matematika René Descartesa (1596 – 1650), známeho aj ako Cartesius (z latinskej verzie jeho mena pochádza názov jeho filozofie – karteziánka). Descartesov výrok *cogito ergo sum* – „myslím, teda som“ – vyjadroval osvietenské presvedčenie, že **rozum** je hlavnou vlastnosťou človeka a je to vlastnosť **univerzálna** – všetci ľudia na svete ňou disponujú. Práve rozum umožňuje ľuďom chápať svet a zlepšiť podmienky svojej existencie; rozum má pomôcť človeku oslobodiť sa od pút kladených naňho náboženstvom a poverami. Za hlavné hodnoty v osvietenstve sa pokladali vedomosti, sloboda jednotlivca a blahobyť spoločnosti. Osvietenstvo preto odkazuje nielen na intelektuálny trend, ale aj na programy spoločenských reforiem – pravdy, ktoré človek objaví prostredníctvom rozumu, sa majú využiť v prospech ľudstva. Všetky poznatky sa pritom majú overovať, z čoho vyplýva skepticizmus ohľadne náboženských zjavení a náboženskej viery. Okrem toho, človek má právo rozhodovať o svojom živote a v spoločnosti má panovať náboženská tolerancia. Vzdelanosť bola ústrednou hodnotou osvietenstva, čo ovplyvnilo v európskych krajinách postupné zavedenie všeobecného vzdelávania a vznik mnohých univerzít a knižníc. Z pohľadu osvietenstva vedecké bádanie vrátane

skúmania spoločnosti má dôležité ciele, pretože má prispievať k **pokroku** ľudstva – zlepšovaniu podmienok ľudskej existencie, stupňovaniu poznania a vývinu k vyšším ideálom.

Na konci 18. st. v európskej filozofii a umení uprednostňovanie rozumu a racionálnosti ustúpilo dôrazu na osobné pocity a tvorivosť. Táto tendencia sa prejavila v **romantizme** – intelektuálnom a umeleckom hnutí, za ktorého vrchol sa považuje obdobie 1798 – 1830 (hoci v niektorých krajinách ako Taliansko, Španielsko a USA sa romantizmus vyvíjal neskôr). V umení bol romantizmus reakciou na štýly klasicizmu a neoklasicizmu s ich ideálmi poriadku, pokoja, harmónie a racionálnosti; vo filozofii – na idey osvietenstva, pre ktoré boli charakteristické racionalita a snaha o zlepšenie spoločenského poriadku prostredníctvom reforiem. Romantizmus zdôrazňoval individualitu, subjektivitu, spontánnosť a predstavivosť. K charakteristickým postojom romantikov patrilo obdivovanie prírody a uprednostňovanie emócií pred rozumom. Sústreďovali sa na individuálne schopnosti, na genialitu a výnimočné vlastnosti hrdinov, na vášnivosť a vnútorné prežívanie. Tvorivý duch bol pre nich dôležitejší ako striktné sledovanie pravidiel. Verili, že predstavivosť otvára cestu k transcendentným zážitkom a duchovným pravdám. Typickým znakom romantizmu je glorifikácia minulosti, záujem o **ľudovú kultúru** a **pôvod národov**. V protiklade k osvietenenskému univerzalizmu zdôrazňoval romantizmus **kultúrne špecifiká**.

Idey učencov oboch hnutí podnietili vznik spoločenskovedných a humanitných disciplín a trvalo ovplyvnili vývoj socio-kultúrnej antropológie. V nasledujúcom výklade priblížime idey osvietenstva a romantizmu, ktoré najviac ovplyvnili prvé antropológické teórie, pričom budeme venovať pozornosť aj relevantným dielam jednotlivých filozofov.

1.1 Ľudská prirodzenosť: príroda a spoločnosť

1.1.1 Definície ľudskosti v 18. st. v Európe

V dobe osvietenstva boli prvýkrát sformulované viaceré otázky, ktoré sa neskôr stali dôležitými problémami antropológického bádania: ako sa definuje ľudský druh, čím sa človek odlišuje od zvierat a čo je prirodzeným stavom ľudstva.

Úvahy o **ľudskej prirodzenosti** sa odrazili v debatách učencov o troch javoch: takzvaných „divokých deťoch“, „Orang Outangovi“ a „divochoch“. Koncept ľudskej prirodzenosti definoval človeka ako prírodnú bytosť, ale zároveň poukazoval na protiklad prírody a spoločnosti, ktorá sa pokladala za hlavnú charakteristiku ľudskej existencie.

„Divoké deti“ boli ľudia, ktorých obyvatelia európskych lokalít našli osamotených v lesoch a následne ich učili „civilizovaným“ spôsobom. K najznámejším prípadom patria Victor, Divoký chlapec z Aveyronu (Francúzsko), Marie-Angélique Le Blanc, ktorá bola známa ako

Divoška zo Champagne, Dievča zo Châlons alebo Divoška zo Songy (Francúzsko), či Divoký Peter z Hannoveru (Hannoverské kurfirstvo, dnešné Nemecko). Napríklad posledný bol nájdený v roku 1725 v lese neďaleko Hamelinu, mesta, spojeného s legendou o kryšárovi. Chlapec sa živil lesnými rastlinami, chodil po štyroch, správal sa „necivilizovane“ a nedokázal sa naučiť hovoriť. Bol privezený do Anglicka za vlády Juraja I. Vyvolal u obyvateľov Londýna nesmiernu zvedavosť a podnietil špekulácie učencov a umelcov, takých ako Jonathan Swift a Daniel Defoe. Škótsky filozof a spisovateľ James Burnett, lord Monboddo (1714 – 1799) vo svojom diele *Pôvod a vývoj jazyka* (*Origin and Progress of Language*, 1774 – 1992) uvádza Petra ako ilustráciu svojej teórie o evolúcii ľudského druhu. Dá sa povedať, že divoké deti slúžili ako indikátory ľudských vlastností asociovaných s kultúrou (jazyk, bipedálny pohyb, „civilizované“ spôsoby) práve preto, že aspoň niektoré z týchto vlastností im chýbali.

Aj pojem Orang Outang bol predmetom debát o podstate ľudskosti. Toto slovo pochádza z malajčiny a znamená „človek z lesa“. Hoci dnes označuje konkrétny živočíšny druh – orangutanov, v osvietenskej Európe bol to všeobecný výraz pre ľudoopov – tvorov, o ktorých sa verilo, že sú to takmer ľudia alebo ľudia iného druhu. Cestovatelia, ktorí opisovali ľudoopov, zrejme nerozlišovali medzi šimpanzami a orangutanmi, a uvádzali, že tieto takmer ľudské bytosti žijú v jaskyniach v Etiópii a vo východnej Indii. V klasifikácii švédskeho prírodovedca Carola Linnaeusa (1707 – 1778), ktorý sa ako prvý pokúsil o systematické za triedenie rastlín a živočíchov, a v dielach jeho súčasníkov bol Orang Outang nazývaný *Homo nocturnus* (nočný človek), *Homo troglodytes* (jaskynný človek) a *Homo sylvestris* (lesný človek).

Vo vzťahu k pojmu Orang Outang je zaujímavá debata medzi dvoma škótskymi sudcami a učencami, už spomenutým Jamesom Burnnettom, lordom Monboddo, a Henrym Homeom, lordom Kamesom (1696 – 1782). Posledný obhajoval extrémne úzku definíciu ľudskosti. Podľa neho rozdiely medzi kultúrami sú také veľké, že rôzne skupiny obyvateľstva na celom svete možno odôvodnene považovať za samostatné biologické druhy. Pôvodných obyvateľov Ameriky pokladal za menejcenných ako Európanov a tvrdil, že nikdy nebudú schopní dosiahnuť úroveň európskej kultúry. Monboddo zastával úplne opačný názor, tiež extrémny. Nielenže považoval Indiánov za plnohodnotných ľudí, ale dokonca si myslel, že hovoria rovnakým jazykom ako jeho krajanovia – tvrdil, že isté domorodé jazyky Severnej Ameriky sú príbuzné škótskej gaelčine. Okrem toho Monboddo rozšíril definíciu ľudstva aj na tých, ktorí vôbec nevedeli hovoriť, konkrétne na Orang Outangov v Afrike a Ázii. Veril, že patria k rovnakému druhu ako „my“ (do tejto kategórie zahrnul Európanov, Afričanov, Ázijcov aj Indiánov). Z údajov, ktoré mal k dispozícii, sa totiž zdalo, že Orang Outangovia, najmä tí zo strednej Afriky, by mohli byť ľudia – cestovatelia uvádzali, že žijú v „spoločenstvách“, stavajú chatrče, vyrábajú nástroje a dokonca sa pária s ľuďmi. Ústredným bodom

Monboddovej teórie je však používanie jazyka. Tak ako intelektuáli v jeho dobe akceptovali nerozprávajúceho Divokého Petra ako človeka, mali by podľa Monbodda akceptovať ako človeka aj nerozprávajúceho Orang Outanga. Domnieval sa, že najskôr vznikla prirodzená ľudskosť, potom „spoločenská zmluva“, prostredníctvom ktorej sa vytvorila spoločnosť, a až potom reč.

Tretí pojem, ktorý bol dôležitým v určení ľudskosti – divoch – sa bežne spája s osvietenským obrazom cudzích národov. Nemal v tej dobe pejoratívny význam, jednoducho odkazoval na divoký a slobodný život. Prototypom divocha boli pôvodní obyvatelia Severnej Ameriky, keďže v mysli priemerného Európana boli bližší k ideálu „prírodného človeka“ než Francúzi či Angličania, ktorí kolonizovali indiánske územia. Výraz **ušľachtilý divoch** (*noble savage*) naznačuje morálny rozmer blízkosti k prírode ako ľudskej prirodzenosti. Pochádza z verša v hre Johna Drydena *Dobytie Granady* (*The Conquest of Granada*, 1692):

... tak slobodný, ako príroda prvýkrát stvorila človeka,
predtým než začali platiť hlavné zákony otroctva,
voľne v lesoch behal ušľachtilý divoch.
(...as free as nature first made man,
Ere the base laws of servitude began,
When wild in woods the noble savage ran.)

Pojem ušľachtilého divocha zodpovedal myšlienke, že prirodzený stav ľudstva je lepší než jeho kultúrny či spoločenský stav. Vzťah medzi prírodou a spoločnosťou však bol predmetom mnohých diskusií. Niektorí učenci ho chápali v kresťanskom duchu: príroda je dobrá a spoločnosť je nevyhnutným zlom, ktoré je potrebné na potlačenie ľudskej hriechnosti po páde Adama a Evy. Iní tvrdili, že spoločnosť predstavuje skutočnú podstatu ľudskej existencie, pretože ľudia žijú len v spoločnostiach.

Vo filozofických debatách sa v tejto súvislosti rozlišovalo medzi konceptom prirodzeného práva vychádzajúcim z hodnôt ľudskej prirodzenosti a zákonmi určenými štátom alebo spoločnosťou. Prirodzené právo podľa mnohých učencov predchádzalo spoločenským nariadeniam: v 17. st. a na začiatku 18. st. typickou predstavou o ľudskej prirodzenosti bolo, že ľudia sú len skrotené zvieratá. Prvotný, „prírodný“ stav ľudstva sa však viacerými bádateľmi vnímal rôzne. Anglický filozof Thomas Hobbes (1588 – 1679) ho videl negatívne: tvrdil, že život divochov (ľudí v „prírodzenom stave“) je osamelý, chudobný, odporný, brutálny a krátky; nevyhnutne vyplýva z ich prirodzených vášní a ľudia sa spájajú do spoločnosti len preto, aby sa z tohto mizerného stavu dostali. Nemecký filozof Samuel Freiherr von Pufendorf (1632 – 1694) však spochybňuje Hobbesovu tézu o prírodzenom stave vojny alebo konfliktu – podľa neho je to stav mieru. Prirodzený mier je však slabý a neistý; štát vzniká ako dobrovoľné „podriadenie sa“ v zmysle poslušnosti a vzájomného rešpektu a vôľa štátu nie

je ničím iným ako súhrnom individuálnych vôlí, ktoré sú v ňom spojené prvotným zákonom rozumu – základom prirodzeného práva. Inými slovami, podľa Pufendorfa prirodzená existencia ľudstva je spoločenská a kultúrna a prírodu a kultúru nemožno od seba oddeliť. Ďalší anglický filozof, John Locke (1632 – 1704), obrátil Hobbesov argument a tvrdil, že ak štát či vládca postupuje proti prirodzenému právu a nechráni život, slobodu a majetok jednotlivcov, ľudia môžu oprávnene zvrhnúť existujúcu vládu a vytvoriť novú.

Debata o prirodzenom stave ľudstva sa odrazila aj v **teórii spoločenskej zmluvy**, ktorej sa venovali viacerí osvietení učitelia. Jej hlavná myšlienka je, že jednotlivci súhlasili s tým, že sa vzdajú niektorých svojich „prirodzených“ slobôd a podriadia sa autorite panovníka alebo rozhodnutiu väčšiny výmenou za ochranu svojich práv alebo za zachovanie spoločenského poriadku. Najväčší vplyv na antropologické bádanie mala úvaha o spoločenskej zmluve v diele švajčiarskeho a francúzskeho filozofa Jeana Jacquesa Rousseaua.

1.1.2 Jean Jacques Rousseau: spoločenská zmluva a ušľachtilý divoch

Jean Jacques Rousseau (1712 – 1778) patrí k najvýznamnejším mysliteľom 18. st. Jeho diela **Rozprava o pôvode nerovnosti** (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, 1755) a **Spoločenská zmluva** (*Du contrat social*, 1762) sú základnými kameňmi moderného politického a sociálneho myslenia. Pre antropologické teórie boli dôležité najmä jeho úvahy o ľudskej prirodzenosti a jeho pojmávanie „ušľachtilého divocha“.

Podobne ako Monboddo, aj Rousseau považoval Orang Outangov v podstate za ľudí a idealizoval život divochov; ale s Hobbesom zdieľal dôraz na osamelosť „prirodzeného“ človeka. No Rousseauov osamelý „prirodzený človek“ nie je chudobný, odporný či brutálny – je zdravý, šťastný a slobodný. Ľudské neresti sa objavili až po tom ako ľudia začali vytvárať spoločnosti a vznikla „umelá“ nerovnosť – Rousseau totiž rozlišuje medzi „prirodzenou nerovnosťou“ (rozdiely medzi ľuďmi v sile, inteligencii atď.) a „umelou nerovnosťou“ (rozdiely, ktoré vznikajú v spoločnosti). Spoločnosti podľa neho vznikli, keď sa ľudia začali usadzovať a stavať obydlia. To viedlo k formovaniu rodín a združení medzi susedmi, a tým súčasne aj k vývoju jazyka. Podľa Rousseaua ľudia síce prirodzene chceli spolupracovať, ale inštitúcie, ktoré si vytvorili, ich často zotročovali. Riešením bolo, aby sa spojili na základe spoločenskej zmluvy, ktorá by im zaručovala spravodlivosť a poriadok prostredníctvom vyjadrenia toho, čo Rousseau nazval všeobecnou vôľou. Všeobecná vôľa však bola väčšia ako len súčet individuálnych vôlí, pretože ich zastrešovala a menila. Ísť proti všeobecnej vôli znamenalo ísť proti sebe samému, a teda obmedziť vlastnú slobodu v spoločnosti.

Táto prvotná spoločnosť bola zlatým vekom, ale pre väčšinu ľudstva netrvala dlho. Vznikla závisť a vynález súkromného vlastníctva spôsobil hromadenie bohatstva a následné spory medzi ľuďmi o toto bohatstvo. Pre Rousseaua sa teda vláda a spoločenská zmluva líšia.

Vláda vznikla z túžby bohatých chrániť majetok, ktorý nadobudli. Naproti tomu spoločenská zmluva bola založená na demokratickom súhlase. Civilizácia alebo „občianska spoločnosť“ sa vyvíjala tak, že sa nerovnosť zväčšovala. Napriek tomu už nebolo cesty späť: podľa Rousseaua sa občianska spoločnosť nemohla zrušiť, mohla len prijať spravodlivé zákony a pokúsiť sa obnoviť časť prirodzenej rovnosti, ktorá sa vytratila. No nie všetky spoločnosti napredovali rovnakým tempom. „Divoké“ spoločnosti, najmä v Afrike a Amerike, si zachovali niektoré znaky zlatého veku. Preto „ušľachtilý divoch“ v týchto spoločnostiach žije lepším, morálnejším životom ako ľudia v Európe.

Rousseauova idealizácia jednoduchých, rovnostárskych foriem spoločnosti spolu s predchádzajúcimi úvahami o „prirodzenom práve“ prispela k formovaniu americkej aj francúzskej republiky. Táto idealizácia ovplyvnila aj generáciu filozofov v Británii, najmä v Škótsku. Napríklad Adam Smith (1723 – 1790) sa pokúsil riešiť dva kľúčové problémy Rousseauovho diela – pôvod jazyka a vývoj súkromného vlastníctva. Adam Ferguson (1723 – 1816) ospevoval indiánske spoločnosti pre ich nedostatok korupcie a mal veľké sympatie k „divochom“ všetkých ostatných kontinentov. Dôležité tiež je, že Rousseau bol sprostredkovateľom medzi osvietenstvom, ktoré bolo dominantným intelektuálnym prúdom vo Francúzsku, a prevažne nemeckým romantizmom, ktorý prevzal vedúce postavenie v európskom intelektuálnom a umeleckom živote na konci 18. st.

Pojatie ušľachtilého divocha výrazne ovplyvnilo antropologické teórie nasledujúceho obdobia. V koncepciách, ktoré zdôrazňovali rozdiely medzi vyvinutými (modernými) a menej vyvinutými (primitívnymi, tradičnými) spoločnosťami, nachádzame ho ako **primitíva** alebo **divocha** blízkeho k prírode. V teóriách, ktoré tento rozdiel nezdôrazňovali, divoch je odrazom spoločnej ľudskosti, ktorá je základom všetkých kultúr.

1.2 Pokrok a modernita

Od polovice 18. st. v Európe prebiehali významné spoločenské zmeny, ktoré sa niekedy označujú ako veľká transformácia. Jedným z najdôležitejších míľnikov tohto obdobia bola Veľká francúzska revolúcia (1789 – 1799), ktorá spôsobila rozpad predchádzajúceho spoločenského poriadku a viedla k zmene politických režimov a vojnám. Osvietenstvo sa zvyčajne pokladá za jednu z príčin revolúcie, pretože oponovalo tradičným formám poznania a tradičným inštitúciám a podporovalo získanie empirických poznatkov, ktoré mali byť prospešné pre spoločnosť a jednotlivcov. Kľúčovými hodnotami boli práva jednotlivca a individuálna sloboda. Vo vede viedli spoločenské zmeny k oddeleniu teórie spoločnosti od filozofie. S týmto obdobím je tiež spojený nástup priemyselnej revolúcie a expanzia koloniálnych dŕžav (Francúzsko, Británia, Rusko), ktorá formovala aj vývoj antropológie/etnológie.

Dôležitým pojmom vzťahujúcim sa na veľkú transformáciu je **modernita**. Vznikol už počas Renesancie a v súčasnosti sa používa v sociálnych a humanitných vedách v dvoch základných významoch: na označenie historického obdobia a na označenie zodpovedajúcich socio-kultúrnych noriem a spôsobu života. Konkrétne vymedzenie historického obdobia je v rôznych disciplínach rôzne a závisí aj od perspektívy bádateľa. V historiografii sa zvyčajne hovorí o období ranej modernity (začiatok 16. st. – koniec 18. st.), období klasickej modernity (od obdobia veľkých revolúcií v 90. rokoch 18. st. po koniec 19. st. – začiatok 20. st.) a období modernity v 20. st., po ktorom nasleduje postmoderné obdobie. Koniec modernity sa môže vymedzovať rôzne: 30. rokmi 20. st., koncom druhej svetovej vojny v roku 1945 alebo 80. – 90. rokmi 20. st. V sociálnych vedách pojem modernita odkazuje aj na komplexné historické procesy a zodpovedajúce socio-kultúrne javy (napríklad moderné sociálne inštitúcie, modernú architektúru alebo moderné technológie), aj na skúsenosť jednotlivcov, ktoré súvisia s hodnotami ako individualizmus a demokracia. Modernita sa pritom asociuje s rýchlymi zmenami, s pokrokom spôsobeným vývojom vedy, a preto sa dáva do protikladu k tradícii, ktorá sa spája s roľníckym spôsobom života v predindustriálnom období, s konzervatívnymi vzťahmi a nemennosťou.

S pojmom modernity súvisí aj termín **moderná sociálna teória**. Označuje súbor teoretických úvah európskych filozofov o vývoji ľudských spoločností, ktoré vznikali počínajúc obdobím ranej modernity a hlboko ovplyvnili antropologické teórie raného obdobia. K najvýznamnejším predstaviteľom modernej sociálnej teórie patria francúzsky filozof August Comte, anglický filozof Herbert Spencer a nemecký filozof Karl Marx. Korene modernej sociálnej teórie však môžeme vidieť už v prácach osvietenských filozofov, predovšetkým v diele francúzskeho filozofa Charlesa Louisa Montesquieua.

1.2.1 Charles Louis Montesquieu

Jedným z najdôležitejších osvietenských filozofov, ktorí ovplyvnili vývoj socio-kultúrnej antropológie, bol Charles Louis Montesquieu (1689 – 1755). Podobne ako viacerí učitelia jeho doby, aj Montesquieu sa zaujímal o iné kultúry. Vo svojom skoršom diele **Perzské listy** (*Lettres persanes*, 1721) opisuje Montesquieu zážitky dvoch fiktívnych perzských šľachticov, ktorí strávili niekoľko rokov vo Francúzsku za vlády Ľudovíta XIV a nasledujúceho Regentstva. Peržania sa tu kriticky vyjadrujú o francúzskej spoločnosti a poskytujú pohľad na francúzsku kultúru očami príslušníkov inej kultúry. Toto dielo je predzvestou nielen súčasného literárneho žánru etnografie, ale aj súčasnej požiadavky sebareflexie, ktorej podlieha antropologické bádanie: pohľad na francúzsku kultúru očami iných pochádza od francúzskeho autora a je to teda v skutočnosti pohľad na samého seba.

Najväčší vplyv na antropológiu však mali Montesquieuho úvahy o typoch spoločností a prepojení rôznych foriem sociálneho života. Vo svojom diele **Duch zákonov** (*De l'esprit des lois*,

1748) skúma formy vlády, temperament národov a vplyv podnebia na spoločnosť, pričom uvádza skutočné etnografické príklady z celého sveta. Montesquieu klasifikuje spoločenské usporiadania a rozoberá vlastnosti a pozitívne stránky rôznych typov ústav. Hoci používa podobné kategórie ako skorší filozofi (Platón, Aristoteles, Machiavelli), také ako monarchia, demokracia a despotizmus, jeho úvahy o nich sú odlišné. Skorší autori mali tendenciu posudzovať a vysvetľovať ústavy s odkazom na ľudské motivácie, najmä motivácie veľkých historických osobností. Montesquieu z veľkej časti ich vynechal: jeho filozofia dejín minimalizovala úlohu jednotlivých osôb a udalostí.

Dôležité je, že jeho záujem o ústavy mu poskytol základ pre úvahy o typoch spoločností, s ktorými boli spojené: republiky, či už aristokratické alebo demokratické, sa riadia spoločným dobrom; monarchie podliehajú rozdeleniu moci a tried; despocie pozostávajú len z panovníka a zotročeného obyvateľstva. Podľa neho boli v priebehu dejín despocie vhodnejšie pre rozsiahle ázijské populácie (ako napríklad v Turecku, Perzii a Číne), zatiaľ čo monarchie boli stredne veľké a republiky boli malé štátne celky, pričom aj republiky, aj monarchie boli vhodnejšie pre zložitejšie európske spoločnosti. Montesquieu tieto kategórie štátneho usporiadania prepája aj s náboženskými: republiky a monarchie sú kresťanské, nie islamské, hinduistické alebo konfuciánske, akými sú despocie. Do svojej schémy zahrnul Montesquieu aj „divošské“ a „barbarské“ spoločnosti, ktorým chýba štátne usporiadanie, pretože sú spojené s lovom a zberom, respektíve s pastierstvom.

Montesquieu predstavuje právny systém ako súčasť širšieho spoločenského systému, ktorý je úzko prepojený s mnohými ďalšími časťami väčšieho celku (politika, hospodárstvo, príbuzenstvo, demografia, náboženstvo atď.). Podľa neho polygamia, kanibalizmus, pohanstvo, otroctvo a iné barbarské zvyky môžu byť vysvetlené funkciami, ktoré plnili v spoločnosti ako celku.

Montesquieu teda klasifikoval spoločnosti do určitých typov a pritom koncipoval spoločnosť ako integrovaný celok s fungujúcimi časťami podobný živej bytosti. Táto osvietená idea dostala názov **organickej analógie**: spoločnosť sa chápe ako organizmus, v ktorom rôzne „organy“ (legislatíva, rodina, inštitúcie atď.) sú vo vzájomnej interakcii a každý má svoju funkciu, ktorá pomáha udržiavať stabilitu a súdržnosť celku. Idea organickej analógie bola príznačná pre nasledujúce úvahy o spoločnosti v dielach bádateľov modernej sociálnej teórie. Ako neskôr tvrdil britský antropológ **Alfred Radcliffe-Brown**, práve Montesquieu položil základy sociálnych vied a sformuloval koncepciu, pre ktorú je charakteristické používanie pojmu sociálny systém. Podľa jeho tézy, ktorú francúzsky filozof Auguste Comte neskôr nazval „**prvým zákonom sociálnej statiky**“, konkrétne formy sociálneho života sú prepojené a vzájomne závislé. Táto idea sa stala základnou myšlienkou Comteho teórie spoločnosti.

1.2.2 Auguste Comte

Auguste Comte (1798 – 1857) sa pokladá za zakladateľa filozofického smeru pozitivizmu a sociológie ako špecifickej oblasti vedeckého bádania. Bol spolupracovníkom a žiakom filozofa Clauda Saint-Simona (1760 – 1825), ktorý zastával názor, že história skúmajúca vývoj spoločností sa musí stať takou istou vedou ako vedy prírodné. Comteho teória je odrazom a rozpracovaním tejto idey.

Pre Comteho bol charakteristický konzervatívny postoj voči Veľkej francúzskej revolúcii a odmietanie filozofie ako východiskovej perspektívy pri skúmaní sociálnych problémov. Podľa neho špekulatívna filozofia má byť nahradená metódami prírodných vied. Pozitivizmus je najvyššia forma poznania, ktorá sa spája s pokrokom a sociálnymi reformami. Hlavnými princípmi pozitivistického bádania majú byť **pozorovanie, klasifikácia, experiment, porovnanie**: pozorovanie je základom vedeckého poznania; pri opise spoločenských javov je potrebné hľadať pravidelnosti a klasifikovať javy v súlade s nimi; táto klasifikácia má viesť k formulovaniu všeobecných zákonov vyplývajúcich z porovnania.

Pozitivizmus teda odmietal špekulatívnu filozofiu a „intelektuálnu anarchiu“. Pozitivistická veda mala mať objektívne a univerzálne metódy, ktoré sa používajú pri empirickom výskume a prispievajú k hľadaniu pravdy o vesmíre a ľudskej spoločnosti. Vplyv Comteho pozitivizmu na spoločenské vedy bol obrovský a postupne viedol k oddeleniu teórie spoločnosti od špekulatívnej filozofie.

V súlade s ideami pozitivizmu Comte vytvoril hierarchiu vied, ktorá postupovala od všeobecných abstraktných disciplín k disciplínam komplexným, konkrétnym a prospešným pre ľudí – od matematiky k astronómii, fyzike, biológii, chémii a napokon k sociológii. Comte teda položil ideové základy sociológie ako systematického štúdia sociálneho života, pričom v jeho hierarchii táto veda – „sociálna fyzika“ – zaujímala vedúcu pozíciu, keďže skúmala najkomplexnejší a najdôležitejší objekt vedeckého bádania – ľudskú spoločnosť. Aj spoločnosti sa majú skúmať s použitím pozitivistických metód – pozorovanie, opisu, klasifikácie a porovnania; vrcholnou etapou porovnania všetkých spoločností má byť **historický výskum**, ktorý má viesť k vytvoreniu **všeobecnej teórie spoločnosti**.

Comteho koncepcia odráža osvietenskú ideu **organickej analógie**: chápal spoločnosť ako organizmus, v ktorom rôzne inštitúcie fungujú podobne ako v tele fungujú rôzne orgány. Podobne ako živý organizmus, aj spoločnosť prechádza procesom vývoja – od jednoduchších foriem k zložitejším, od chaosu k poriadku, od všeobecného k špecifickému, od flexibility k organizácii. Tento proces môže byť rozdelený na etapy a má istý bod počiatku. Vývoj spoločnosti sa pritom chápe ako pokrok, teda postupné zlepšovanie podmienok ľudského života. Comte sformuloval zákon troch štádií spoločenského vývoja, ktorý sa podľa neho uskutočňuje prostredníctvom ľudského myslenia – neustáleho uvažovania o svete:

- (1) **Teologická fáza** (fiktívna): príroda sa vníma v mýtických termínoch a človek hľadá vysvetlenie prírodných fenoménov v pôsobení nadprirodzených bytostí. Toto štádium je rozdelené do troch etáp: animizmus, polyteizmus, monoteizmus.
- (2) **Metafyzická fáza** (abstraktná): hlavný prameň poznania je príroda; vníma sa ako výsledok pôsobenia istých prirodzených síl. Etapa skúmania a zdôvodňovania. Človek hľadá vysvetlenie prírodných javov prostredníctvom abstraktných pojmov a entít.
- (3) **Pozitívna fáza** (vedecká) je poslednou vo vývoji ľudských spoločností: prírodné javy sa vysvetľujú prostredníctvom ich vzájomných súvislostí a človek hľadá riešenie sociálnych problémov.

Táto schéma nie je podľa Comteho len abstrakciou, pretože odráža ústrednú úlohu vedeckého poznania, ktoré je vrcholným výsledkom spoločenského vývoja a ktoré má slúžiť ľuďom. Pre Comta je najlepšia, najvyvinutejšia spoločnosť tá, ktorá je založená na vedeckých poznatkoch. Ideálne spoločenské zriadenie je štát s pevne stanoveným poriadkom, riadený vedcami a odborníkmi. Chod spoločnosti by mal vychádzať z poznania univerzálnych prírodných zákonov.

Na rozdiel od Montesquieua sa Comte v konečnom dôsledku nezaujímal o rozmanitosť ľudstva. Myšlienka sociálneho determinizmu v tom zmysle, že v rôznych spoločnostiach zhodné sociálne procesy ústia v existenciu rôznych javov, nebola pre Comta dôležitá, pretože sa domnieval, že počas dejinného vývoja ľudstvo skôr či neskôr príde k tomu istému bodu. Rovnaký názor – o tom, že vývoj spoločností má konečný bod – zastával aj anglický filozof Herbert Spencer, i keď jeho teória spoločnosti bola úplne iná.

1.2.3 Herbert Spencer

Dielo Herberta Spencera (1820 – 1903) je pre antropológiu zvlášť dôležité, pretože podnietilo vznik prvej antropologickej teórie – **teórie socio-kultúrnej evolúcie**. Spencer formuloval svoje idey vzťahujúce sa na evolúciu počínajúc rokom 1857, kedy vyšla jeho práca **Pokrok: jeho zákon a príčina** (*Progress: Its Law and Cause*), teda o dva roky skôr než Charles Darwin (1809 – 1902) zverejnil evolučnú teóriu vývoja živých organizmov prostredníctvom prirodzeného výberu v práci **Pôvod druhov** (*On the Origin of Species*, 1859). Niekedy sa Spencerova teória mylne pokladá za prebratie Darwinových ideí a ich aplikovanie na spoločnosť. No hoci po prečítaní Darwinovho diela Spencer zaviedol výraz „prežitie najschopnejších“ ako vlastný termín pre Darwinov koncept prirodzeného výberu (tento výraz Darwin neskôr využil ako názov kapitoly v piatom vydaní svojho diela), v skutočnosti ho len začlenil do svojej už existujúcej vízie sveta. Spencer totiž už skôr tvrdil, že všetky štruktúry vo vesmíre sa vyvíjajú od nediferencovanej homogenity (jednoduchých foriem) k diferencovanej heterogenite (zložitým formám), pričom tieto diferencované, odlišné formy sa stále viac prepájajú či integrujú. Tento evolučný proces možno podľa Spencera pozorovať v celom

vesmíre. Je to univerzálny zákon, ktorý sa vzťahuje na hviezdy a galaxie, na biologické organizmy, na ľudskú sociálnu organizáciu i na ľudskú myseľ. Na rozdiel od Darwina zastával názor, že evolúcia má počiatok, smer a konečný bod, ktorým je dosiahnutie stavu rovnováhy.

Spencerova teória bola ovplyvnená myšlienkami francúzskeho bádateľa Jeana-Baptista Lamarcka (1744 – 1829), podľa ktorého procesy vývoja živých organizmov podliehajú dvom základným princípom: vývoj od jednoduchších foriem k zložitejším a adaptácia organizmov na prostredie, ktorá ich robí odlišnými jeden od druhého. Hlavným mechanizmom vývoja druhov bola podľa Lamarcka dedičnosť používania, teda myšlienka, že jednotlivé orgány sa vyvíjajú alebo nevyvíjajú v dôsledku používania alebo nepoužívania a že výsledné zmeny sa môžu prenášať na budúce generácie. Spencer sa domnieval, že tento mechanizmus môže vysvetliť aj „vyššiu“ evolúciu, najmä sociálny vývoj ľudstva.

Spencer bol ovplyvnený aj myšlienkami Augusta Comta, no pokúsil sa preformulovať princípy bádania sociálnych vied v zmysle svojej teórie evolúcie, ktorá sa vzťahovala na biologické, psychologické i sociálne aspekty vesmíru. Definoval sociológiu ako skúmanie **superorganických javov** – vzťahov medzi organizmami – a tvrdil, že bádanie o spoločnosti musí vychádzať z vedy o živote (biológie). Aj v jeho diele vystupuje do popredia idea **organickej analógie**. Podobne ako živé bytosti, spoločnosti sa podľa Spencera vyvíjajú od jednoduchších foriem k zložitejším a adaptujú sa na prostredie, pričom tento vývoj sa odohráva prostredníctvom súperenia. Podobne ako organizmy, aj spoločnosti prechádzajú fázami detstva, dospievania, zrelosti a starnutia.

V duchu myšlienok obdobia veľkej transformácie Spencer tvrdil, že evolučný vývoj spoločností má prebiehať smerom k individuálnej slobode jednotlivcov. Rozlišoval dve jeho základné fázy, ktoré sa vzťahujú na druh vnútornej regulácie ľudských skupín:

- (1) Prvotná forma spoločnosti je **vojenská**; jej cieľom je dobýjanie a obrana. Je centralizovaná, ekonomicky sebestačná, kolektivistická, podriaďuje záujmy jednotlivcov záujmom skupiny; používa prinútenie, násilie a represie; odmeňuje lojalitu, poslušnosť a disciplínu.
- (2) **Industriálna** spoločnosť; jej cieľom je výroba a obchod. Je decentralizovaná; prepojená s ostatnými spoločnosťami ekonomickými vzťahmi; dosahuje svoje ciele prostredníctvom dobrovoľnej spolupráce a individuálneho odriekania; za najvyššiu hodnotu považuje blahobyt jednotlivca; odmeňuje iniciatívu, nezávislosť a inováciu.

Proces prechodu od vojenskej spoločnosti k industriálnej je podľa Spencera dôsledkom evolučných procesov. No jednotkou analýzy pre neho nie sú spoločnosti, ale jednotlivci. Hlavnú úlohu pritom hrá ľudské myslenie. Hoci všetci ľudia na svete disponujú rovnakým druhom myslenia, rôzne národy majú odlišné mentality. Najdôležitejším faktorom

formovania mentality **primitívov** či **divochov** (žijúcich vo fáze „detstva“ spoločnosti) je blízkosť okolitému prostrediu. Ich vnímanie je intenzívne, ale ich mentálne procesy zriedkakedy presahujú úroveň pocitov a jednoduchých reprezentácií, ktoré sú s nimi spojené. Divoch je podľa Spencera neprezieravý, dôverčivý, neschopný abstrakcie; jeho správanie je prevažne výsledkom reakcie na podnety z prostredia a podlieha pravidlám bezmyšlienkovitých zvykov, keďže jeho jednoduchý nervový systém nie je schopný iného spôsobu fungovania. Vrodená mentalita divochov – **primitívna mentalita** – má podľa Spencera za následok určitý typ spoločenského života.

Spencer venoval pozornosť aj evolúcii konkrétnych sociálnych a kultúrnych inštitúcií. Tvrdil napríklad, že proces vývoja vedie k „zdokonaľovaniu“ foriem rodinného života či rodových rolí. Vychádzal z predpokladu spoločenskej regulácie sexuálnych vzťahov na základe **monogamie** (manželstvo uzavreté medzi jedným mužom a jednou ženou) a **patrilinearity** (pôvod jednotlivca sa odvodzuje po línii otca), ktoré mužom dodávajú silnejšie pozície v usporiadaní spoločnosti. Muži vďaka biologickým danostiam rastú rýchlejšie a majú tak lepšiu šancu prežiť v daných podmienkach. Ženy disponujú nedostatočnou životnou energiou na to, aby fungovali aj v domácom prostredí, aj mimo neho. V procese sociokultúrneho vývoja inštitucionalizované otcovstvo viedlo k inštitucionalizovanej kontrole žien, zabezpečovalo vitalitu a prežitie celej spoločnosti. Spoločnosti sa tak stávali komplexnejšími a vyvinuli sa na vyšší stupeň.

Idey Spencera sa niekedy označujú ako **sociálny darvinizmus** – aplikovanie biologického konceptu prirodzeného výberu, prežitia najsilnejších, na sociológiu, ekonomiku a politiku. Avšak sociologické práce Spencera sa skôr zameriavajú na to, ako procesy spoločenského rastu a postupnej diferenciácie vedú k meniacim sa stupňom komplexnosti sociálnej organizácie. V tomto zmysle jeho idey mali trvalý vplyv na antropologické bádanie. Okrem toho, rozlišovanie univerzálnych procesov myslenia a meniacej sa mentality, podmienenej prostredím, stalo sa pod Spencerovým vplyvom základným „článkom viery“ britských antropológov viktoriánskeho obdobia.

Súčasníkom Spencera bol ďalší bádateľ, ktorého dielo bolo podstatné pre vývoj antropologického myslenia, i keď jeho vplyv sa odohrával neskôr – nemecký filozof Karl Marx. Podobne ako Spencer sa domnieval, že evolúcia ľudských spoločností má počiatok, smer a konečný bod, no jeho vízia tejto evolúcie bola zásadne odlišná.

1.2.4 Karl Marx

Dielo Karla Marxa (1818 – 1883) bolo ovplyvnené teóriou nemeckého filozofa **Georga Friedricha Wilhelma Hegela**. Podľa Hegela dejiny majú špecifické štádia vývoja, pričom každé obdobie sa charakterizuje konkrétnym spôsobom myslenia a môže byť skúmané

v termínoch sociálnych a politických funkcií. Historický vývoj má sociálne rozmery; filozof môže pochopiť dejiny len vtedy, keď bude venovať pozornosť sociálnym javom. No zatiaľ čo Hegel pre vysvetlenie historického a sociálneho vývoja používal filozofické koncepty, Marx využíval skôr ekonomické termíny; Hegelove idey boli ovplyvnené Francúzskou revolúciou, kým koncepcia Marxa skôr ekonomickými a industriálnymi zmenami v Anglicku, kde Marx strávil veľkú časť svojho života.

V diele **Kapitál** (*Das Kapital*, 1867 – 1894) Marx tvrdil, že spoločnosti prechádzajú istými štádiami vývoja, pričom každé obdobie je možné skúmať v termínoch sociálnych a politických inštitúcií. Motorom v pozadí vývoja spoločnosti a kultúry podľa Marxa nie sú idey, ale **materiálne potreby** ľudí a **výroba**, ktorá tieto potreby naplňuje. V procese výroby ľudia plnia rozličné úlohy, ktoré zodpovedajú **spôsobom výroby**. Základnými spôsobmi výroby počas dejín ľudstva boli lov a zberačstvo, poľnohospodárstvo, priemyselná výroba. Postupne vzniká historicky špecifická delba práce a inštitúcia **súkromného majetku**. Ľudia v určitých pozíciách vlastnia výrobné prostriedky (pôdu, nástroje) a ďalší vlastnia len schopnosť práce. Nastáva diferenciácia **spoločenských tried** podľa majetku a moci. Tento proces vedie k sociálnym konfliktom, ktoré Marx označuje ako **triedny boj**. Intenzívna obchodná činnosť a zisk z obchodu, charakteristické pre moderný **kapitalizmus**, vedú k prehĺbeniu majetkových a mocenských rozdielov medzi triedami a k špecifickej forme nerovnosti, ktorú Marx nazýva **vykorisťovaním** (exploatáciou): **buržoázia** vykorisťuje **proletariát** (robotnícku triedu). Dôsledkom triedneho boja je **revolúcia**, ktorú podnieti proletariát a ktorá povedie k zničeniu kapitalizmu ako spoločenského usporiadania.

Podľa Marxa teda základným aspektom spoločenského života a spoločenskej zmeny je ekonomika – **základňa**. Ekonomické faktory sú nezávislými premennými každej sociálnej situácie. Idey hrajú sekundárnu úlohu: všetky ne-materiálne sféry spoločenských aktivít – legislatíva, politika, umenie, kultúra, morálka a náboženstvo – sú **nadstavbou** k základni. Tieto faktory sú závislými premennými.

Marxova teória patrí k dôležitým impulzom vo vývoji západnej antropológie a etnológie v strednej Európe. V čase jej vzniku síce západnú antropológiu neovplyvnila, skôr sama bola ovplyvnená ranými evolucionistickými teóriami, najmä myšlienkami amerického antropológa **Lewisa Henryho Morgana**. Jej spätný a veľmi hlboký vplyv na západnú antropológiu sa odohrával neskôr, počínajúc polovicou 20. st. Avšak v Rusku na prelome 19. a 20. st. sa idey Marxa stali teoretickým základom revolučného hnutia bolševizmu pod vedením **Vladimira Lenina**, ktoré v r. 1917 zvíťazilo nad cárskym režimom. V Sovietskom zväze a neskôr v socialistických krajinách sa preto marxizmus v podobe **marxizmu-leninizmu** stal

panujúcou ideológiou, „povinným svetonázorom“, a termíny Marxovej teórie sa stali súčasťou oficiálneho inštitucionálneho slovníka.

Tézy osvietených filozofov, ako aj Marxa a iných bádateľov, ktorých diela patria k modernej sociálnej teórii, koncipovali spoločnosť ako integrovaný celok, ktorý možno skúmať prostredníctvom všeobecných, univerzálnych konceptov platiacich pre akúkoľvek spoločnosť a kultúru. Iný pohľad na spoločnosti a kultúry prinášajú teoretické úvahy, ktoré vznikali pod vplyvom romantizmu.

1.3 Národ, kultúra a jazyk

Pri rozlišovaní **osvietenstva** a **romantizmu** sa **niekedy** hovorí o francúzskom osvietenstve a nemeckom romantizme. No aj v po nemecky hovoriacich krajinách osvietenstvo malo svoju tradíciu. Na začiatku 19. st. tieto oblasti neboli zjednotené, ale ich obyvateľov spájali jazyk a historická minulosť. Preto spočiatku nehrali dôležitú úlohu v európskej expanzii do iných kontinentov, ktorá viedla k porovnaniu rôznych kultúr v britskej a francúzskej vedeckej tradícii. Avšak v intelektuálnom živote 18. -19. st. nemeckí učitelia zohrali kľúčovú úlohu vďaka rozvoju filozofie, priekopníckym cestovateľským správam a raným filologickým štúdiám. Podobne ako vo Francúzsku a Británii, jednota ľudstva a jeho kultúrna variabilita boli ústrednými témami mnohých významných prác nemeckých bádateľov.

1.3.1 Tradícia nemeckej cestopisnej literatúry

Pre obdobie zemepisných objavov (1450 - 1700) spôsobené expanziou európskych veľmocí boli charakteristické prieskumy cudzích území. V dôsledku nich európski učitelia rozvíjali nové chápanie sveta, čím prispeli k vedeckej revolúcii v 16.-17. st.; cestopisy území obývaných ľuďmi iných kultúr sa postupne menili na vedecké výskumy. Hoci po nemecky hovoriace krajiny sa politickej rozpínavosti nezúčastňovali, aj nemeckí cestovatelia publikovali správy z Afriky, Ameriky a Ázie. Súčasťou rozsiahlej cestopisnej literatúry v nemčine boli aj návody na uskutočňovanie ciest a na pozorovanie a správne opisovanie cestovateľských zážitkov. Okrem toho, z Ázie a neskôr aj z Ameriky prichádzali viaceré misionárske správy a denníky, ktoré boli teologickým náprotivkom osvietenскеj tradície.

Medzi významných osvietených cestovateľov patrili Johann Reinhold Forster (1729 - 1798) a jeho syn Johann Georg Adam Forster (1754 - 1794). Obaja sa v rokoch 1772 - 1775 zúčastnili druhej plavby okolo sveta slávneho anglického cestovateľa Jamesa Cooka (1728 - 1779). Počas plavby si Johann Georg viedol podrobný denník, ktorý publikoval po návrate do Európy pod názvom **Cesta okolo sveta** (*A Voyage Round the World*, 1777). Denník opisuje

každodenný život a zvyky obyvateľov ostrovoch v Pacifiku, najmä v Polynézii. Prehľadné, zväčša objektívne a bohaté cestovateľské správy Forsterovcov, publikované v angličtine a krátko nato aj v nemčine, si získali širokú pozornosť vo vedeckých kruhoch Európy a ovplyvnili celé generácie autorov cestopisov. Okrem toho, ich zbierky etnografických predmetov položili základy pre kolekcie viacerých antropologických múzeí v kontinentálnej Európe, od Göttingenu cez Viedeň až po Florenciu. Následne bola v roku 1806 vo Viedni zriadená samostatná etnografická zbierka ako súčasť Cisárskeho prírodovedného kabinetu (Imperial Naturalienkabinett).

Forsterovci neboli jedinými osvietenskými cestovateľmi z po nemecky hovoriacich krajín, ktorí sa právom pokladajú za predchodcov antropológie kvôli empiricky zameraným opisom iných kultúr. Patria k nim aj Peter Kolbe (1675 – 1726), český rodák, botanik Thaddeus Xaverius Peregrinus Haenke (1761 – 1816) či Ida Pfeifferová (1797 – 1858), jedna z prvých európskych cestovateľiek. Kolbeho opis južnej Afriky a najmä kmeňa Khoikhoi sa stal míľnikom pre etnografické opisy tohto regiónu. Haenke preskúmal značnú časť Tichomorskej panvy vrátane pobrežia Severnej a Južnej Ameriky, Austrálie, Filipín, Nového Zélandu a Mariánskych ostrovov a počas niekoľkých desaťročí cestovania vytvoril vynikajúce opisy života domorodcov v Amerike. Pfeifferová precestovala juhovýchodnú Áziu, Ameriku, Blízky východ a Afriku a uskutočnila dve cesty okolo sveta. Samostatnú zmienku si zasluhuje Carsten Niebuhr (1733 – 1815), nemecký kartograf v službách dánskeho kráľa Fridricha V., ktorý cestoval po Arabskom polostrove a významne prispel k oživeniu záujmu o starovekú Mezopotámiu, Blízky východ a Egypt. Jeho dôkladné správy o niekoľkoročnej vedeckej ceste po Blízkom východe a južnej Ázii dodnes poskytujú bohatý a neoceniteľný zdroj informácií pre antropológov. Niebuhr sa odlišoval od iných osvietenských cestovateľov tým, že sa na Orient pozeral relatívne nezaujato.

Do obdobia neskorého osvietenstva patria aj zámorské cestovné výpravy. V neposlednom rade k cestopisnému žánru prispeli diela Alexandra von Humboldt (1767 – 1835), slávneho cestovateľa a prírodovedca – jeho monumentálna tridsaťzväzková správa o ceste do Južnej a Strednej Ameriky a jeho menej známy cestopis o Rusku a Sibíri. Humboldt sa stal známym predovšetkým vďaka svojej odvážnej a priekopníckej päťročnej výskumnej expedícii v Strednej a Južnej Amerike a Karibiku (1799 – 1804). Výsledky boli zdrojom podnetov pre celé generácie prírodovedcov a vedcov, medzi nimi aj pre Charlesa Darwina (keď sa Darwin neskôr vydal na svoju historickú plavbu na lodi Beagle, Humboldtov opis tejto výpravy bol preňho veľkou inšpiráciou). Humboldtove objavy navždy zmenili vedecké chápanie prírody. Výskumy ho viedli k záveru, že všetky aspekty našej planéty, od vonkajšej atmosféry až po dno oceánov, sú navzájom prepojené. Túto teóriu nazval „jednotou prírody“, ktorá sa mala skúmať prístupom **kozmografie** – postupného opisu a prepojenia jednotlivých komponentov vesmíru. Tento koncept bol v súlade s prístupom **prírodnej histórie** – skúmaním

živých organizmov v ich prirodzenom prostredí – ktorý sa v európskej vede vyvíjal počínajúc starovekom. V antickom ponímaní objektom štúdia bolo všetko, čo súvisí s prírodou, vrátane hviezd, geografie, zvierat a rastlín, ale aj ľudí a ich nástrojov, otázok zdravia a náboženstva. Tento spôsob bádania sa neskôr uplatňoval predovšetkým v nemeckej a americkej akademických tradíciách.

Okrem iného sa Alexander von Humboldt spolu s Carlom Ritterom (1779 – 1859) pokladá za zakladateľa vedeckej geografie, ktorá hrala veľkú úlohu vo vývoji nemeckej etnografie. Ritter považoval geografiu za akúsi porovnávaciu anatómiu zeme: rieky, hory, ľadovce atď. sú z jeho pohľadu orgánmi, z ktorých každý má svoje vlastné funkcie; a tak ako je fyzický rámec človeka základom, ktorý do veľkej miery určuje jeho život, tak je štruktúra každej krajiny určujúcim faktorom v historickom vývoji národa. Zem z tejto perspektívy je kozmická individualita s osobitnou organizáciou, a úlohou geografie je skúmanie tejto individuality.

Opisy iných kultúr v prácach spomenutých nemeckých vedcov-cestovateľov boli predovšetkým empirické a faktografické, bez výrazných snáh o vyvodenie teoretických záverov. Zväčša neslúžili krátkodobým koloniálnym cieľom, hoci ekonomické záujmy hrali v cestovateľských výpravách dôležitú úlohu: Nemecko v desaťročiach od konca 18. st. do začiatku 19. st. neexistovalo ako jednotný štát a preto spomenutí bádatelia nepodliehali koloniálnym ambíciám. Iné to bolo s nemeckými učencami, ktorí sa zúčastnili vedeckých výprav v rámci **ruskej kolonizácie Sibíri**, a práve tie viedli k formulovaniu prvých teoretických a metodologických úvah v nemeckej etnografii. Je tiež dôležité, že interpretácia etnografických dát získaných nemeckými cestovateľmi sa nedá oddeliť od intelektuálnej tradícií v nemeckej filozofii, ktorá ovplyvnila aj formovanie jazykovedy a folkloristiky ako samostatných akademických disciplín.

1.3.2 Poznanie spoločnosti a koncept kultúry

Na prelome 18. a 19. st. došlo k bezprecedentnému rozkvetu nemeckej kultúry a vedy. Bol podnietený aj filozofickou koncepciou Immanuela Kanta (1724 – 1804), zvyčajne zaraďovanou do osvietenskej filozofie, aj romantickým nacionalizmom inšpirovaným dielom Johanna Gottfrieda Herdera (1744 – 1803), ktorý sa považuje za ústrednú postavu raného nemeckého romantizmu. Spoločným menovateľom tohto intelektuálneho prostredia bol humanizmus.

Kant sa pokladá za jedného z najväčších filozofov v dejinách európskeho myslenia. Pre vývoj antropológie jeho idey boli nesmierne dôležité, pretože inšpirovali úvahy o podstate vedeckého poznania (a neskôr aj o prepojení ľudského myslenia a kultúry). Vo svojej **Kritike čistého rozumu** (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781) Kant tvrdil, že zmyslové poznanie

(empirizmus) a racionálne poznanie (racionalizmus) nie sú protikladné: sú to dve strany tej istej mince. Poznanie je aj zmyslové, aj racionálne, aj objektívne, aj subjektívne. Nepokladal teda jeden druh poznania za dôležitejší ako ten druhý, ale ukázal, že neexistujú jeden bez druhého. Po „revolúcii“, ktorá vo filozofii bola spôsobená jeho dielom, poznanie sa už nepokladalo za verný odraz skutočnosti – bolo koncipované ako úsudky založené na kritériách, ktoré sú aj subjektívne (existujú v mysli), aj objektívne (sú univerzálne prítomné v každej poznávajúcej mysli). Z tejto definície poznania vyplývali otázky, ktoré mali rozhodujúci vplyv na definíciu spoločnosti v antropológii a teda aj na vytvorenie sociálnej teórie: aký druh reality je spoločnosť? Čo o nej môžeme vedieť? Podľa Kanta poznanie je seba-reflexívne: aby poznávajúci subjekt mohol poznať objekt, musí si byť vedomý nielen sám seba, ale aj toho, že poznáva. Skúmať vonkajší svet znamená skúmať stretnutie medzi svetom a myslou. Z toho vyplývalo, že aj tie časti sveta, ktoré nemajú priestorovú existenciu – napríklad spoločnosť – sa dajú empiricky skúmať.

Kantov poznávajúci subjekt však existoval mimo kontextu a histórie. Ďalší veľký nemecký filozof, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 - 1831), sa ho snažil umiestniť do konkrétnych podmienok a uviesť ho do súvislosti s časom a miestom. V diele *Fenomenológia ducha* (*Die Phänomenologie des Geistes*, 1807) uviedol pojem **Geist**, ktorý sa zvyčajne do slovenčiny prekladá ako **duch**, ale v nemčine má aj ďalšie významy – podstata/esencia a rozum/intelekt. Podobne ako Kantovo poznanie, aj Hegelov duch je sebareflexívny: subjekt môže poznať vonkajší objekt len tým, že pozná sám seba ako poznávajúceho. Hegel tento obraz dopĺňa o sociálny rozmer: subjekt môže poznať sám seba len vtedy, keď je poznaný iným poznávajúcim subjektom. „Duch“ je pritom vzťah medzi poznávajúcim a poznávaným - dva body bez samostatnej existencie, ich jediným bytím je ich vzťah. Poznanie spoločnosti je podľa Hegela poznaním „ducha“ – seba-reflexívnych vzťahov a celkového vzorca týchto vzťahov. Hegel tento celok označuje ako **svetový duch** (*Weltgeist*). Má svoje centrá a periférie a neustále sa vyvíja. Nie je teda transcendentálnou, božskou skutočnosťou, ale spôsobom uvažovania o dejinách.

Pojem *Geist* hral dôležitú úlohu najmä v úvahách o dejinách ľudstva a o národoch Johanna Gottfrieda Herdera. Práve Herder začal používať koncept **kultúry** (*Kultur*) na označenie rozmanitých jazykov a zvykov rôznych národov. Zdôrazňoval špecifickosť jazykov a tradícií, ale táto osobitosť neimplikovala vrodené vlastnosti etnických skupín a teda ani vrodené rozdiely v myslení. Koncept *Kultur* bol zasadený do Herderovej vízie jednoty ľudstva, ktorá sa prejavuje prostredníctvom diverzity (*in Einheit durch Vielfalt*). Používal tento pojem aj v množnom aj v jednotnom čísle, čo naznačovalo všeobecnú vlastnosť ľudí, ktorá sa v rôznych prostrediach prejavuje rôznym spôsobom. Pritom v súlade s prevládajúcim súdobým pohľadom na **divochov** Herder rozlišuje **kultúrne národy** (*Kulturvölker*) a **prírodné národy**

(*Naturvölker*). Prírodné národy sú v jeho koncepcii analógiou divochov či primitívov v osvietenскеj perspektíve sociálnej evolúcie.

Nasledujúce teoretické úvahy o kultúrach a národoch v nemeckej, americkej a ruskej etnológii a antropológii však boli ovplyvnené predovšetkým Herderovými pojmami **Volk** (národ alebo ľud – spoločenstvo ľudí, ktorých spája história, jazyk a územie) a **Volksgeist** (duch národa/ľudu, základný psychický princíp, ukotvený v jazyku). Herderova téza o primárnej úlohe jazyka vo formovaní kultúry zasa mala hlboký vplyv na formovanie jazykovedy a folkloristiky.

1.3.3 Duch národa, mytológia a ľudová slovesnosť

Na konci 18. st. a v prvej polovici 19. st. sa ústrednou témou vo viacerých filozofických smeroch stali ďalšie pojmy – **mýtus**, žáner ústnej tradície, ktorý obsahuje príbehy o vzniku a usporiadaní sveta, a **mytológia**, súbor mýtov v danej spoločnosti. Vďaka ústrednej úlohe jazyka vo formovaní kultúry sa pod Herderovým vplyvom mýtus vnímal ako prvotná forma kultúry, vyjadrenie ducha národa. V romantizme tejto téme venovali pozornosť filozof Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775 – 1854) a filozof, básnik a filológ Friedrich Schlegel (1772 – 1829). Obaja prepájali mýtus s poetickým vnímaním sveta a pokladali ho za primárnu vlastnosť ľudského ducha, ktorá stala pri zrode kultúry.

Mýty európskych „kultúrnych“ národov podľa dobového názoru patrili ďalekej minulosti; predpokladalo sa, že sa pod kresťanským vplyvom premenili na **ľudovú slovesnosť**. Tá sa považovala za súdobý prejav ducha národa, vyjadrenie jeho pôvodnej mytológie, a preto bola prameňom štúdia národných dejín. Toto štúdium na začiatku 19. st. bolo dôležité aj v politickom kontexte, a to najmä v po nemecky hovoriacich krajinách – politicky rozdrobených oblastiach obývaných ľuďmi hovoriacimi nemeckým jazykom. Nielenže tieto krajiny na začiatku 19. st. netvorili jediný štát, ale viaceré z nich boli okupované Francúzskom, v ktorom dominantnou intelektuálnou perspektívou bolo osvietenstvo. Zdôrazňovanie kultúrnej špecifickosti nemeckej národnej/ľudovej tradície bolo v protiklade voči francúzskej nadvláde, ale v zmysle intelektuálnych úvah aj voči osvietenenskému univerzalizmu. **Mýtický svetonázor** (*Weltanschauung*) mal byť základom pre vytvorenie národného nemeckého štátu a skúmanie ľudovej slovesnosti malo byť prostriedkom zjednotenia Nemcov.

V politickom kontexte sa teda romantizmus premietol do perspektívy **romantického nacionalizmu**, v ktorej štát odvodzuje svoju politickú legitimitu od organickej jednoty národa založenej na spoločnom území a dejinách. Okrem iného to znamenalo zdôrazňovanie národných jazykov, ústnej tradície a lokálnych zvykov. V po nemecky hovoriacich oblastiach romantický nacionalizmus nadobudol formu kultúrneho a politického hnutia **pangermanizmu** (nem. *Alldeutschtum*), ktorého pôvodným cieľom bolo zjednotenie všetkých po

nemecky hovoriacich národov, prípadne aj národov hovoriacich germánskymi jazykmi, najmä škandinávskych národov. Napokon tento ambiciózny cieľ nespĺnilo, avšak vyústilo vo vytvorenie mocného pruského štátu. V mnohonárodnom Rakúsko-Uhorsku sa na druhej strane romantický nacionalizmus prejavil v oblastiach obývaných slovanskými národmi a nadobudol formu **panславizmu** – politického a intelektuálneho hnutia, ktoré sa v jazykovede, literatúre a umení zameriavalo na zdôrazňovanie spoločného pôvodu slovanských národov a prebudenie ich národného povedomia. V politickom kontexte sa táto tendencia premietala do snáh zjednotiť slovanské krajiny. Avšak ich harmonické spojenie v jednotnom štáte bolo nereálne, predovšetkým kvôli nerovným mocenským vzťahom medzi samotnými slovanskými národmi. No aj keď ako politické hnutie panslavizmus nedosiahol úspech, v akademickej sfére mal dôležité následky – podobne ako pangermanizmus v po nemecky hovoriacich krajinách.

V po nemecky hovoriacich krajinách romantická idea o ústrednej úlohe jazyka v kultúre podnietila vznik a rýchly vývoj komparatívnej filológie. Súčasne dôraz na ľudovú slovesnosť viedol aj k zrodu **folkloristiky** (*Volkskunde*). Jej pioniermi boli Jacob Grimm (1785 – 1863) a jeho brat Wilhelm Grimm (1786 – 1859). Zaznamenávali ústnu tradíciu a vydali niekoľko zbierok ľudových rozprávání. Získali si reputáciu etnografov, pretože zapisovali príbehy dedičanov, hoci zahrnuli do zbierky aj príbehy pochádzajúce od mešťanov zo strednej vrstvy, aj príbehy, ktoré síce boli prezentované ako ľudové, ale boli napísané pre aristokratické publikum. Prvá edícia ich zbierky ***Detké a rodinné rozprávky*** (*Kinder- und Hausmärchen*, 1812 – 1815) výrazne prispela k oživeniu záujmu o ľudovú slovesnosť, ktorý korešpondoval s myšlienkou, že národná identita sa má hľadať v ľudovej tvorbe.

Grimmovci vytvorili model zbierania a interpretácie ústnej slovesnosti, ktorý natrvalo ovplyvnil vývoj folkloristiky. Jacob Grimm bol tiež významným teoretikom v jazykovede, kde poukázal na fonetický posun, ktorý odlišuje nemčinu od iných indoeurópskych jazykov (takzvaný zákon Grimma). Jeho jazykovedné dielo ***Nemecká mytológia*** (*Deutsche Mythologie*, 1835) iniciovalo vznik prvej teoretickej platformy vo folkloristike a malo významný vplyv na vývoj tejto disciplíny vo viacerých európskych krajinách. Podľa hlavnej tézy tohto smeru, ktorý dostal názov **mytologickej školy**, základným prvkom európskej ľudovej/národnej kultúry, jej hlavným zdrojom nie je kresťanstvo, nie katolícky stredovek, ale pohanstvo. Preto má byť cieľom filológa na základe súčasných folklórnych prejavov rekonštruovať pôvodnú mytológiu, ktorá by bola prostriedkom pochopenia národného ducha.

Dokumentovanie folklóru bolo pre Grimmovcov dôležité, pretože poskytovalo pramene pre rekonštrukciu dejín nemeckého národa. Ich prístup k zberu a interpretácii ľudovej tradície inšpiroval ďalších európskych autorov. Mytologická škola sa v druhej polovici 19. st. vyvíjala v Anglicku, Taliansku, Francúzsku a Švajčiarsku. V slovanských krajinách

nadobudla špecifickú podobu, pretože bola poznamenaná ideami panslavizmu. Dôležitým dôsledkom tohto hnutia vo vedeckej sfére bol vznik slavistiky, ktorý výrazne ovplyvnil vývoj folkloristiky. Tieto dve akademické disciplíny sú v slovanských krajinách dodnes organicky prepojené.

V Rakúsko-Uhorsku k významným predstaviteľom mytologickej školy, ale aj panslavizmu, patrili politik, básnik a jazykovedec Ján Kollár (1793 – 1852), ktorý vytvoril ucelenú filozofickú koncepciu slovanských dejín, a básnik, historik a etnograf Pavol Jozef Šafárik (1795 – 1861), ktorý položil základy slavistiky. Obaja boli inšpirovaní Herderovými ideami o dôležitosti jazyka, národných dejín a tradície a tiež Herderovou charakteristikou slovanských národov ako mierumilovných, humánnych a demokratických, predurčených viesť ostatné európske národy k lepšej budúcnosti. Obaja učenci sa môžu pokladať za predchodcov slovenského národopisu, ktorí výrazne ovplyvnili jeho nasledujúci vývoj.

V diele *Slovanské starožitnosti* (1836 – 1837), ktoré sa stalo klasikou v slavistike i vo folkloristike, sa Šafárik zaoberal mytológiou Slovanov. V duchu romantizmu pokladal ľudové podanie v podobe jazyka, zvykov, prísloví a porekadiel, ale predovšetkým piesní, za stopy mytologických predstáv. Pokúsil sa teda vytvoriť „historický národopis slovanský“, cieľom ktorého bolo objasniť vzťahy Slovanov k ostatným indoeurópskym národom.

Priateľ Šafárika Ján Kollár bol publicistom a básnikom, ale zaslúžil sa aj o vývoj folkloristiky. Zaujímal sa predovšetkým o ľudové piesne, ale v dvojdielnej zbierke *Národné spievanky* (*Národné zpievanky*, 1834, 1835) publikoval aj zápisy rozprávok, ktoré sa dovtedy zaznamenávali iba fragmentárne. Kollár si získal uznanie aj dielom *Slávy dcera* (*Slávy dcera*, 1824), ktoré obsahovalo všetky dôležité idey panslavizmu. Hoci jeho koncepcia národa nie je jednoznačná, z jeho vyjadrovania sa dá vyvodiť, že Slovania sú preňho jediný národ s rovnakým biologickým pôvodom, ale hovoriaci mnohými dialektmi. Česi a Slováci teda mali byť zložkami jednej veľkej a vyvinutej kultúry. Kultúrna jednota však neznamenala nevyhnutne jednotu politickú. V tomto ohľade bol Kollár stúpencom Herdera a presadzoval nepolitický koncept národa, ktorý možno uplatniť v mnohých krajinách.

Vplyv Herderových ideí sa teda prejavil okrem iného aj v tom, že ľudová slovesnosť sa v rámci mytologickej školy pokladala za hlavnú zložku národnej kultúry. Avšak rozpracovanie tézy o **vzájomnej závislosti jazyka a kultúry** v jazykovede viedlo k vzniku ďalších koncepcií, ktoré boli dôležité pre vývoj etnológie/antropológie najmä v Nemecku, Rusku a Spojených štátoch amerických.

1.3.4 Jazyk a kultúra

V diele *Nemecká mytológia* Jacob Grimm porovnával jednotlivé motívy ústnej slovesnosti a umenia, aby odhalil archaické a, ako sa domnieval, pohanské obrazy – prapôvodnú

mytológiu germánskych národov. Preniesol teda do skúmania ľudovej tradície jazykovednú metódu porovnávania jazykov, v ktorej jednotkami porovnania boli jazykové formy a ktorá sa niekedy nazýva **metódou lingvistickej paleontológie**. V súdobých indoeurópskych štúdiách sa táto metóda používala na rekonštrukciu pra-jazyka indoeurópskych národov.

Indoeurópske štúdiá predstavujú interdisciplinárny študijný odbor zaoberajúci sa indoeurópskymi jazykmi. Termín **indoeurópsky** bol uvedený do akademického obehu v roku 1813 anglickým bádateľom Thomasom Youngom (1773 – 1829), avšak prvým impulzom pre vznik indoeurópskych štúdií bolo vystúpenie anglického orientalistu Williama Jonesa (1746 – 1794) na stretnutí Kráľovskej spoločnosti v Kalkate v roku 1786. Jones dlho žil v Indii, vtedy anglickej kolónii, kde zastával pozíciu sudcu. Súčasne sa venoval štúdiu indickej kultúry pod vedením miestnych učiteľov. Ako jeden z prvých Európanov sa naučil sanskrit – najstarší známy indický jazyk, v ktorom sú napísané posvätné texty hinduizmu a budhizmu. Jones porovnával sanskrit s gréčtinou a latinčinou a našiel viaceré podobnosti. Toto porovnanie sa netýkalo len jazyka – Jones sa zameriaval aj na kultúrne, najmä náboženské, javy. Jeho práce sa stali impulzom pre rýchly rozvoj bádania v oblasti porovnávania európskych jazykov so sanskritom. Hoci podnet prišiel z britského prostredia, ťažisko indoeurópskych štúdií sa presunulo do Nemecka. Zakladateľom indoeurópskej porovnávacej jazykovedy sa stal nemecký jazykovedec Franz Bopp (1791 – 1867), ktorý inicioval komparatívne štúdium indoeurópskej gramatiky. Cieľom indoeurópskych štúdií bola rekonštrukcia hypotetického jazyka, z ktorého vznikli všetky súčasné indoeurópske jazyky, ale tiež vytvorenie hypotéz o spoločnosti ľudí, ktorí ním hovorili (**Protoindoeurópania**, PIE). Pokusy o rekonštrukciu PIE jazyka vychádzali z romantickej tézy o tom, že jazyk a kultúra tvoria jednotu. Preto boli prepojené s archeologickým bádáním, ktoré viedlo k objaveniu materiálnych artefaktov pochádzajúcich zo starovekých indoeurópskych kultúr. V nemeckej literatúre sa pre názov zodpovedajúcich interdisciplinárnych štúdií používal prívlastok **indogermánsky** (*Indogermanischhad*), ale Bopp v roku 1835 začal používať označenie **indoeurópsky** (*Indoeuropäisch*); v nemeckej a anglickej literatúre sa používal aj termín **árijsky** (*Aryan*), podľa predpokladaného názvu nositeľov PIE jazyka.

V jazykovedných prácach vrátane indoeurópskych štúdií sa viac-menej explicitne rozlišovalo medzi ne-literárnym „primitívnym“ prejavom, literárnymi „orientálnymi“ textami a „modernými“ európskymi jazykmi a kultúrou. Ne-európske orientálne jazyky sa pritom pokladali za nadradené primitívnym. Herderov koncept **Kultur** v tomto kontexte rozpracoval filológ Johann Christoph Adelung (1732 – 1806). Na rozdiel od Herdera Adelung začal systematicky používať toto slovo v pluráli (*Kulturen*), aby zdôraznil kultúrne rozdiely, a zaviedol pojem **kultúrnych dejín** (*Kulturgeschichte*).

Idey Adelunga zodpovedali myšlienkam pruského filozofa a filológa Wilhelma von Humboldt (1767 – 1835), brata Alexandra von Humboldt a zakladateľa univerzity v Berlíne, ktorý výrazne prispel k reformám vzdelávacieho systému v Prusku. Bol stúpencom Herdera a tvrdil, že medzi jazykom a kultúrou existuje tesné spojenie. Podľa neho jazyky sa nelíšia len zvukmi a znakmi: rozdiely medzi nimi súvisia s odlišnými pohľadmi na svet. Každý jazyk totiž vytvára špecifickú **kozmovíziu** (*Weltansicht*), z ktorej vyplývajú rozdiely v myslení medzi príslušníkmi rôznych kultúr. Zaviedol tiež pojem **duchovnej kultúry**, pod ktorej chápal systém poznatkov a svetonázorov, ktorý je vlastný konkrétnej kultúre alebo celému ľudstvu. Koncept kozmovízie zodpovedal Herderovmu pojatiu jednoty ľudstva, ktorá sa prejavuje prostredníctvom diverzity. Vzťahoval sa na jazyk ako najdôležitejšiu zložku kultúry. Bol aj v súlade s pohľadom na vesmír či prírodu ako na komplexnú a vzájomne prepojenú globálnu silu, ktorá neexistuje len pre potreby ľudstva, ktorý zastával jeho brat Alexander a ktorý zodpovedal prístupu **prírodnej histórie**.

Humboldtove myšlienky predznamovali práce v lingvistickej antropológii. V po nemecky hovoriacich krajinách ovplyvnili teoretický prístup, označovaný ako **difuzionizmus**. Vo vzťahu k inštitucionalizácii etnológie v pruskom štáte sa jeho dielo stalo základom holistickeho, interdisciplinárneho akademického života. Humboldtove idey taktiež výrazne poznamenali antropologický smer **kultúrneho partikularizmu** v Spojených štátoch amerických.

Otázky

1. Uvedte idey osvietenstva, ktoré ovplyvnili antropologické teórie.
2. Uvedte idey romantizmu, ktoré ovplyvnili antropologické teórie.
3. Kto je autorom „zákona sociálnej statiky“ a ako tento zákon znie?
4. Čo znamená výraz „organická analógia“?
5. Čo znamená pojem „ušľachtilý divoch“?
6. Aké sú pozitivistické princípy bádania spoločenských javov?
7. Charakterizujte Comteho zákon troch štádií vývoja ľudských spoločností.
8. Charakterizujte dve základné fázy spoločenského vývoja podľa Spencera.
9. Aké sú základné premisy Marxovho diela?
10. Čo znamená Herderov výraz „duch národa“ a ako tento pojem súvisí s romantickým nacionalizmom?
11. Charakterizujte pangermanizmus a panslavizmus a ich vplyv na akademické tradície v po nemecky hovoriacich krajinách a slovanských krajinách.
12. Charakterizujte indoeurópske štúdiá.
13. Uvedte hlavné myšlienky Jacoba Grimma a opíšte úlohu bratov Grimmovcov vo vývoji akademických disciplín.

14. Čo bolo cieľom bádania v mytologickej škole?

15. Kto boli predstavitelia mytologickej školy v Rakúsko-Uhorsku a aké boli ich hlavné diela?

2 VEDA O SPOLOČNOSTI VO FRANCÚZSKU

Vysvetlenie sociálnych aspektov ľudského života sa stalo objektom pozornosti v akademickej sfére vo Francúzsku, kde v 19. st. vznikla sociologická tradícia vychádzajúca z ideí osvietených filozofov. Francúzski učitelia mali k dispozícii množstvo etnografického materiálu vďaka dielam cestovateľov a misionárov, prinášajúcich opisy mimoeurópskych kultúr v Ázii, Severnej Amerike a Austrálii: Francúzsko totiž získavalo zámorské územia už od 16. st. a jeho výrazná expanzia sa začala v 19. st. inváziou do Alžírsku; neskôr získalo rozsiahle kolónie nielen v Afrike, ale aj v juhovýchodnej Ázii.

Spoločenská atmosféra vo Francúzsku v druhej polovici 19. st. pritom bola nestabilná, pretože po Veľkej francúzskej revolúcii krajina zažívala sériu rýchlych zmien politických režimov a viedla vojny na svojom a na cudzích európskych územiach. K nestabilnosti prispievali náboženské rozdiely a konflikty, ale aj spochybňovanie náboženstva zo strany osvietených filozofov. Osvietená kritika náboženstva viedla k reakcii, ktorá vo Francúzsku nadobudla formu intelektuálneho prúdu katolíckej proti-revolučnej filozofie. Bol namierený proti prepiatemu racionalizmu osvietenstva a zdôrazňoval dôležitosť citového života. Klasické sociologické koncepcie sa vo Francúzsku formovali v tomto období veľkých sociálnych zmien, keď tradičné hodnoty francúzskej spoločnosti vrátane náboženskej viery boli spochybňované a nové morálne základy spoločenského života ešte nevznikli. Preto stabilita a súdržnosť boli ústrednými témami úvah o spoločnosti v rámci formujúcej sa sociologickej školy, ktorej hlavnou postavou bol Émile Durkheim. Jeho najslávnejším žiakom a stúpencom jeho ideí bol jeho synovec Marcel Mauss, ktorý sa považuje aj za klasika francúzskej antropológie.

2.1 Émile Durkheim

Émile Durkheim (1858 – 1917) sa pokladá za zakladateľa sociológie ako inštitucionalizovanej akademickej disciplíny. Pochádzal zo starej rabínskej rodiny a predpokladalo sa, že aj on sa stane rabínom. Avšak Durkheim sa zaujímal skôr o vedecké vysvetlenia spoločenského života. Získal filozofické vzdelanie na univerzite v Bordeaux a práve na tejto univerzite vyučoval svoj prvý kurz sociológie. V nasledujúcich rokoch publikoval viaceré práce, ktoré sa stali klasikou nielen v sociológii, ale aj v antropológii. Predložil komplexný program empirického bádania, ktorý odlišuje sociológiu od filozofie. Pričinil sa o to, aby sa bádanie spoločnosti oddelilo od filozofie nielen v teoretickej rovine, ale aj v inštitucionálnej sfére, najmä v systéme vzdelávania. V roku 1896 sa stal profesorom na univerzite Bordeaux a v roku 1902 začal učiť na Sorbonne v Paríži, kde sa v roku 1906 stal profesorom v oblasti vzdelávania. Napokon v roku 1913 k odbornému profilu jeho profesorského titulu pribudla aj sociológia. Durkheim nielen dosiahol inštitucionalizáciu sociológie vo Francúzsku, ale

vytvoril aj školu, ku ktorej patrili mnohí významní bádatelia mladšej generácie. Založil časopis *L'Année Sociologique*, ktorý slúžil ako platforma na rozvoj disciplíny a teoretických koncepcií a ktorého názov sa stal aj názvom jeho školy.

Koncepcia Durkheima bola poznamenaná duchom doby – súdržnosť spoločnosti patrila preňho k najdôležitejším problémom. V roku 1866 písal:

Spoločnosť, ktorej členovia by neboli spojení pevnými a trvalými väzbami, podobala by sa voľnej hromade prachu, ktorú by aj najslabší závan vetra mohol kedykoľvek rozviať na všetky štyri strany sveta“ (citované v Bowen, 1998: 8).

Zároveň jeho koncepcia odráža vplyv osvietenenských konceptov – tézy psychickej jednoty ľudstva a idey organickej analógie. Kvôli dôkladnému rozpracovaniu tejto ideí sa jeho dielo pokladá aj za prvú verziu funkcionalizmu – teoretického smeru, ktorý sa v britskej antropológii stal dominantným v nasledujúcom medzivojnovom období. Hlboký vplyv Durkheimových myšlienok sa však prejavuje aj v neskorších antropologických dielach.

2.1.1 Sociálne fakty

Durkheim trval na nezávislosti sociológie nielen od filozofie, ale aj od psychológie a prírodovedeckých disciplín. Zdôvodňoval to tým, že objekt jej bádania sa líši od biologických a materiálnych objektov a javov. Na druhej strane, sociológ musí pristupovať ku skúmaniu sociálnych javov takým istým spôsobom, akým prírodní vedci skúmajú prírodné objekty. Spoločenské vedy tej doby sa podľa jeho názoru podobali skôr alchémii, ktorá bola prvým štádiom skúmania prírodných javov ešte pred vznikom prírodných vied. Bádanie spoločnosti sa sústreďovalo takmer výlučne na koncepty, nie na realitu.

V súlade s tým si Durkheim kladie otázku: je spoločnosť druhom reality? Podľa neho sa realita rovná javom, ktorú sú 1) vonkajšie voči individuálnemu vedomiu a 2) vytvárajú obmedzenia pre individuálne konanie. Fyzická realita je len špecifickou formou reality. Spoločnosť síce nie je možné priamo pozorovať tak, ako fyzikálny objekt, ale dá sa pozorovať prostredníctvom pozorovania jej vplyvu na jednotlivcov, ktorý sa prejavuje v ich konaní, a práve toto konanie musí byť objektom sociologického štúdia.

V diele *Pravidlá sociologickej metódy* (*Les Règles de la Méthode Sociologique*, 1895) predložil Durkheim program, podľa ktorého objektom bádania sociológie sú **sociálne fakty**. Sociálne fakty sa odlišujú sa od fyzikálnych faktov (napríklad gravitácie), biologických faktov (napríklad jedenia či spánku) a psychologických faktov (napríklad uvažovania). Posledné síce môžu byť pre sociológov užitočné, ale sú podľa Durkheima vnútorné podľa samotnej ich definície a teda neprístupné vonkajšiemu pozorovaniu; tvrdil, že ak sa s nimi bádateľ zaochádza ako s vonkajšími faktami, mení ich podstatu. Sociálne fakty sa líšia od

psychologických faktov svojou kvalitou, substrátom a prostredím; podstata sociálneho života nemôže byť vysvetlená psychologickými faktormi.

Sociálne fakty zahŕňajú také aspekty ľudskej existencie ako náboženské systémy, jazyk, politika či ekonomika a majú byť určené podľa nasledujúcich kritérií:

- (1) existujú nezávisle od individuálneho vedomia;
- (2) ukazujú pravidelnosti, ktoré sú pre nich špecifické, a nemôžu byť opísané v psychologických termínoch;
- (3) majú vplyv na správanie jednotlivcov.

Úlohou sociálnych vedcov je vysvetliť fungovanie spoločnosti prostredníctvom kauzálnej analýzy – nachádzania súvislosti medzi jednotlivými sociálnymi faktmi a potrebami spoločnosti. Pre Durkheima sociálne fakty sú „veci“, ktoré pozorovateľ zmeniť nemôže; tvrdil, že vedec sa má oslobodiť od predpojatosti – jeho klasifikácie nemajú byť závislé na jeho individuálnom myslení, ale majú byť odvodené od podstaty vecí, ktoré sú predmetom jeho bádania. Durkheim teda navrhol pre sociológiu model prírodnej vedy.

Keďže vedec sa nemá snažiť ovplyvniť podstatu sociálnych faktov svojimi úsudkami, ale nechať ich pôsobiť na jeho myseľ v súlade s ich bytostnými vlastnosťami, v tomto zmysle má pasívnu úlohu. Aj aktéri spoločenských udalostí sú v istom zmysle pasívni, pretože sociálne fakty existujú nezávisle od nich, a pritom vyvíjajú na nich nátlak a riadia sa zákonmi, špecifickými pre sociálnu úroveň reality. Jednotlivci teda znamenajú len málo pre sociologické poznanie a sociálne fakty nemôžu byť redukované na individuálne fakty. Môžu byť vysvetlené len inými sociálnymi faktami. Z toho vyplýva, že podľa Durkheima je spoločnosť realita sui generis – realita svojho vlastného druhu.

Pri skúmaní sociálnych faktov sa vedec má sústrediť najmä na vzťah jednotlivca a spoločnosti a na mechanizmy zabezpečujúce solidaritu spoločnosti. Spoločnosť vníma Durkheim ako ohraničený celok, ktorého hranice sú definované len a len v sociálnych termínoch. Hranice spoločnosti sa vzťahujú na 1) členstvo, ktoré určuje, či ľudia patria do spoločnosti alebo nie a 2) morálne pravidlá, ktoré určujú, či sa človek správa náležite alebo nie.

V tomto zmysle Durkheim analyzoval abstraktný koncept zločinu. Zločin ako sociálny fakt môže byť vysvetlený len inými sociálnymi faktami – sociálny vedec nemá predpokladať, že istý druh konania sa považuje za zločin preto, že škodí spoločnosti, ale preto, že porušuje spoločenské pravidlá. Reakcie na zločin súvisia predovšetkým s pocitmi, ktoré zločin vyvoláva, a umiestňujú porušiteľov pravidiel mimo spoločnosti – buď fyzicky (vyhnanstvo, trest smrti) alebo symbolicky (väzenie, ostrakizácia). Týmto spôsobom sa určuje hranica medzi pravými členmi spoločnosti a tými mimo nej, ktorá je morálna. Byť v hraniciach

spoločnosti znamená prináležať komunitě „správnych ľudí“, vystupujúcich proti konaniu, ktoré sa nedá akceptovať.

Kauzálna analýza pre Durkheima znamenala nachádzanie súvislosti medzi sociálnym faktorom a všeobecnými potrebami sociálneho organizmu; predpokladala skúmanie tejto súvislosti bez toho, aby sa vedec zaoberal jej intencionalitou, teda či smeruje k istému cieľu alebo nie. Podľa neho príčiny určujúce sociálne fakty môžu byť objavené v predchádzajúcich sociálnych faktoch, nie v individuálnom vedomí pripisujúcom im subjektívny význam. Úlohou sociológa je nájsť aspekty sociálneho prostredia, ktoré prispievajú k formovaniu sociálneho života.

Podľa Durkheima môžu byť sociálne fakty skúmané kvantitatívnymi metódami aj kvalitatívnymi metódami. Samotné sociálne fakty – ako napríklad spoločenská solidarita – nemôžu byť priamo pozorované ani zmerané; ale podľa Durkheima môžu byť manifestované prostredníctvom pozorovateľných a merateľných javov. Preto sa Durkheim sústreďoval na štatistické (kvantitatívne) súvislosti – napríklad štatistiky trhu vypovedajúce o „tokoch každodenného života“, odevy vypovedajúce o móde, či umelecké diela vypovedajúce o vkusoch. Zároveň tvrdil, že sociálne fakty sa nemôžu skúmať „z kabinetu“; sociálny vedec musí ísť do terénu a pozorovať, ako spoločnosť vytvára inštitúcie – teda vykonávať etnografický (kvalitatívny) výskum.

Durkheim zaviedol koncepty **normálnych sociálnych faktov** a **patologických sociálnych faktov**. Sociálne fakty mali byť definované len vo vzťahu k danému druhu sociálnych faktov a len vo vzťahu k danej fáze ich vývoja. Napríklad to, čo je normálne pre jednoduchú nelieterárnu spoločnosť, nie je normálne vo vyvinutej komplexnej spoločnosti. Normálnosť alebo patologickosť daného druhu sociálnych faktov sa určuje ich štatistickým výskytom. Nemá sa teda odvodzovať z ich vnútornej kvality, ale zo sociálneho kontextu zodpovedajúceho určitej úrovni komplexnosti spoločnosti.

Vo svojom dôležitom diele **Spoločenská delba práce** (*De La Division Du Travail Social*, 1893) sa Durkheim snažil vysvetliť spoločenskú delbu práce vo vzťahu k takým sociálnym faktorom ako veľkosť spoločnosti a jej hustota. V ďalšej práci, **Samovražda** (*Le Suicide*, 1897), predložil sociologický výskum samovrážd katolíkov a evanjelikov. Snažil sa vysvetliť variácie v štatistike samovrážd vo vzťahu ku spôsobom, akým sú skupiny integrované a regulované: intenzívnejšia sociálna kontrola medzi katolíkmi mala viesť k nižšiemu počtu výskytu samovrážd.

Pokiaľ ide o verifikáciu sociologických vysvetlení, tvrdil, že ak vedec nemôže svoje tézy overiť experimentálne, jedinou možnosťou zostáva nepriame porovnanie, čiže komparatívna metóda. Durkheim nesúhlasil s tézou filozofa Johna Stuarta Milla (1806 – 1873), podľa ktorého tá istá udalosť môže mať rôzne príčiny zodpovedajúce rôznym podmienkam. Tvrdil,

že určitý dôsledok má vždy len jedinú príčinu. Napríklad, ak sa zdá, že samovražda má viac než jednu príčinu, je to preto, že v skutočnosti existuje niekoľko druhov samovrážd. Podľa Durkheima stanoviť príčinu a následok bolo možné metódou korelácie: ak sa medzi hodnotami premenných vyskytla významná súvislosť, bol to dôkaz, že medzi nimi existuje vzťah.

2.1.2 Mechanická a organická solidarita

V diele *Spoločenská delba práce* sa Durkheim zaoberá konfiguráciami sociálnej integrácie, ktorú nazýva solidarita. Tvrdí, že rôzne spoločnosti môžu mať odlišné typy solidarity, ktoré tvoria základ spoločenskej existencie, a rozlišoval **mechanickú solidaritu** a **organickú solidaritu**. Tieto dva modely sociálnej integrácie charakterizujú dve polaritné spoločenské štruktúry.

Mechanická solidarita sa vzťahuje na spoločnosti, v ktorých majú všetci členovia kolektívne zdieľanú sociálnu skúsenosť, ale nie sú nevyhnutne závislí jeden od druhého, aby prežili. Táto forma solidarity sa nazýva mechanickou na základe podobnosti so spojením prvkov neživých objektov – na rozdiel od organickej solidarity v spoločnostiach, kde sú rôzne časti prepojené inštitúciami a vzájomne závislé, podobne ako orgány v živom organizme. Mechanická solidarita zodpovedá jednote zmýšľania – reprezentáciám, ktoré zdieľajú všetci členovia komunity. Je udržiavaná intenzívnymi emocionálnymi reakciami na porušovanie kolektívnych noriem a je charakterizovaná jednoduchosťou svetonázoru a absenciou ekonomickej diferenciácie vrátane delby práce. Tá je príznačná pre komplexné – moderné – spoločnosti, členov ktorej spája systém ekonomickej špecializácie, nie jednota zmýšľania.

Spoločnosti, v ktorých prevláda mechanická solidarita, sú podľa Durkheima homogénne, ich časti sa navzájom neodlišujú, nemajú teda komplexnú štruktúru. Na druhej strane spoločnosti, v ktorých prevládala organická solidarita, nie sú tvorené opakovaním podobných, homogénnych segmentov, ale systémom rôznych segmentov, z ktorých každý má osobitnú úlohu a ktoré sú samy tvorené z diferencovaných častí. Spoločenské prvky v nich sú koordinované a podriadené jeden druhému prostredníctvom centrálného orgánu, ktorý vykonáva riadiace aktivity.

Durkheim načrtnol model, ktorý nielen kategorizoval existujúce a historicky známe spoločnosti, ale poskytol aj teóriu o vývoji rôznych spoločenských foriem. Posun od mechanickej k organickej solidarite bol podľa neho dôsledkom narastajúcej komplexnosti vo vzťahu k delbe práce. Tvrdil, že čím viac ľudí žije spolu v jednej spoločnosti a na jednom mieste, tým viac sa zintenzívňuje súťaž o zdroje a následne ľudia sledujú rôzne ekonomicke stratégie, čím vznikajú rôzne sociálne skupiny. Väčšia koncentrácia obyvateľstva teda vedie k rozdielom v organizácii spoločnosti.

Z toho pre Durkheima vyplýva záver, že v jednoduchých/tradičných spoločnostiach prevláda mechanická solidarita, založená na rovnakých činnostiach. V komplexných/moderných spoločnostiach prevláda organická solidarita, založená na delbe práce. Lovec a zberač v tradičnej spoločnosti žije ako neoddeliteľná súčasť skupiny; jeho sociálna identita je identitou člena skupiny, aj keď má všetky zručnosti potrebné pre individuálne prežitie a fungovanie. Na druhej strane, členovia industrializovaných spoločností, ktorí žijú nezávisle a často v izolácii, spoliehajú sa na iných členov spoločnosti, pretože neovládajú všetky činnosti zabezpečujúce život v tomto prostredí. Príslušníci moderných spoločností sú síce sociálne nezávislí, ale bez iných členov spoločností prežiť nemôžu.

Dôležitým pojmom, ktorý Durkheim uvádza v Spoločenskej delbe práce, je koncept **kolektívnych reprezentácií**. Sú to symboly a obrazy reprezentujúce idey, predstavy a hodnoty, ktoré sú produktom sociálnej interakcie a kolektívnych činností a nedajú sa redukovať na individuálne vedomie. Patria k nim slová, ale aj materiálne objekty, ktoré majú symbolický význam. Kolektívne reprezentácie existujú mimo vedomia jednotlivcov (keďže sú produktom spoločnosti), ale súčasne aj vo vedomí jednotlivcov (keďže tí sa podieľajú na spoločenskom živote). Spolu vytvárajú to, čo Durkheim nazýva **conscience collective**. Do slovenčiny sa tento výraz zvyčajne prekladá ako **kolektívne vedomie**. Avšak pre plné pochopenie Durkheimovej idey je nevyhnutné si uvedomiť, že francúzske slovo *conscience* spája niekoľko významov – môže byť preložené aj ako vedomie v zmysle myslenia, aj ako „niečo, čoho si je človek vedomý“, teda uvedomenie si, aj ako svedomie. Poukazuje preto nielen na ľudské myslenie, ale aj na vedomosti, aj na morálny aspekt kolektívnych reprezentácií, ktoré vytvárajú nátlak na individuálne vedomie.

Kolektívne reprezentácie podľa Durkheima majú odlišné vlastnosti v spoločnostiach založených na mechanickej solidarite v porovnaní so spoločnosťami založenými na organickej solidarite:

- (1) V spoločnostiach charakterizovaných mechanicou solidaritou má kolektívne vedomie väčšiu intelektuálnu a emocionálnu moc a kontrolu nad jednotlivcom: jednotlivec má tendenciu vyznávať hodnoty alebo názory, ktoré zdieľa so všetkými ostatnými členmi spoločnosti. To v prípade organickej solidarity neplatí.
- (2) V spoločnostiach charakterizovaných mechanicou solidaritou kolektívne reprezentácie sú rigidnejšie: v každej situácii sa vyžaduje určité správanie a každý jednotlivec vie, aké to správanie má byť. Na druhej strane, v spoločnostiach založených na organickej solidarite vhodné správanie a hodnoty môžu byť predmetom diskusie.
- (3) V spoločnostiach spojených s mechanicou solidaritou je kolektívne vedomie prepojené s náboženstvom. Sankcie za porušenie spoločenských noriem pochádzajú zo

sféry nadprirodzena. V spoločnostiach charakterizovaných organickou solidaritou je úloha náboženstva v tomto zmysle oslabená.

Pojem kolektívnych reprezentácií hrá dôležitú úlohu v ďalších úvahách Durkheima, ktoré sa vzťahujú na súvislosť medzi ľudským myslením a formami sociálnej organizácie.

2.1.3 Primitívne formy klasifikácie

Klasická práca *O niektorých formách klasifikácie primitívnych spoločností. Príspevok ku štúdiu kolektívnych reprezentácií* (De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives, 1903), ktorú Durkheim napísal spolu s Marcelom Maussom, vychádza z postulátu **psychickej jednoty ľudstva**. Autori sa tu zaoberajú súvislosťou medzi spoločenskými formami a kognitívnymi schopnosťami človeka. Nadväzujú na úvahy francúzskych filozofov a sociológov, ktorí riešili rovnakú otázku, akou sa zaoberali britskí antropológovia – ako zosúladiť postulát psychickej jednoty ľudstva s rôznorodosťou ľudských kultúr a spoločností?

Durkheim a Mauss začínajú svoju úvahu konštatovaním, že ľudia nepochybne klasifikujú veci v okolí. Z čoho však pochádzajú tieto **klasifikácie**, podľa akých kritérií ľudia triedia a usporadúvajú svoje poznatky? Podľa autorov princípy klasifikácie a organizácie informácií musia byť súčasťou ľudského rozumu, pretože informácia z prostredia sama osebe nie je štruktúrovaná. Ak chceme zistiť, ako ju ľudský rozum začal triediť, musíme preskúmať najrudimentárnejšie klasifikácie prítomné v ľudských spoločnostiach. Podobne ako britskí evolucionisti, Durkheim a Mauss rozlišujú civilizované a primitívne sociálne formy. Pre najprimitívnejšie spoločnosti je podľa nich charakteristický „stav nerozlíšenia“. Ilustrujú svoje myšlienky slávnym príkladom Indiánov amazonského kmeňa Bororo, prevzatým z diela nemeckého cestovateľa Karla von den Steinen (1855 – 1929), ktorý s týmto kmeňom prišiel do kontaktu v 90. rokoch 19. st. Indiáni Bororo podľa von den Steinen nerozlišujú medzi totemovým vtákom, červeným papagájom ara a ľuďmi svojho kmeňa. Doslova sa teda považujú za papagájov. Durkheim a Mauss poznamenávajú:

Nielenže je tu prítomné absolútne nerozlíšenie medzi znakom a vecou, menom a osobou, miestom a obyvateľmi, ale, aby sme použili presnú poznámku von den Steinen o Bakari a Bororo, pre primitíva je dokázaný princíp *generatio aequivoca* [samoplozenia]. Bororo sa úprimne domnieva, že je papagáj alebo v tomto živote má k papagájovi rovnaký vzťah ako húsenica k motýlu, hoci nadobúda túto formu až po smrti (Durkheim, Mauss, 2009: 4).

Toto nerozlíšenie je podľa Durkheima a Maussa ilustráciou mentálnych stavov charakteristických pre rané fázy vývoja ľudských spoločností. No aj keď zdieľajú s evolucionistami predpoklad o psychickej jednote ľudstva, ich argument sa radikálne líši od

intelektualistickej perspektívy **Frazera**, s ktorým autori polemizujú. Tvrdia, že vysvetlenia sociálnych javov nemajú byť odvodené od psychologických procesov, ale od sociálnych vzťahov. V známej pasáži konštatujú:

Frazer ani zďaleka nemá pravdu, keď si myslí, že sociálne vzťahy sú založené na logických vzťahoch medzi vecami. V skutočnosti je to naopak – sociálne vzťahy poskytujú veciam prototyp. Podľa Frazera rozdelenie spoločnosti na klany je odvodené od preexistujúcej klasifikácie vecí; ale je to naopak – ľudia klasifikujú veci, pretože sú rozdelení do klanov (Durkheim, Mauss, 2009: 48).

Podľa Durkheima a Maussa logika klasifikácie – schopnosť rozlišovať a hierarchicky usporadúvať koncepty – je odvodená od procesov formovania skupín, skupinovej hierarchie a sociálnych opozícií. Prvotná mystická identifikácia s prírodou je indikátorom nediferencovaných sociálnych foriem. Komplexnosť klasifikácie sa zvyšuje spolu so vzrastajúcou komplexnosťou skupín a podlieha logike sociálnych dištinkcií – od **moiety** (v spoločnosti, ktorá je organizovaná dualisticky – je rozdelená na dve moiety) ku **klanu** (skupina určená spoločným pôvodom jej členov) a potom ku **fratrii** (spojenie dvoch alebo viacerých klanov).

Formy sociálneho života sa síce vyvíjajú od jednoduchších a nediferencovaných k zložitejším a diferencovaným, ale podstata ľudskej mysle, ktorá spočíva v základnej schopnosti klasifikácie, podľa Durkheima a Maussa zostava rovnaká:

Primitívne klasifikácie nie sú... ojedinelé či výnimočné, nemajúce analógiu s tými, ktoré využívajú civilizované národy; práve naopak, sú zrejme priamo spojené s prvými vedeckými klasifikáciami. V skutočnosti, aj keď sa od nich môžu v niektorých aspektoch značne líšiť, majú všetky ich podstatné charakteristiky (Durkheim, Mauss, 2009: 48).

Pri vysvetlení vzťahu medzi klasifikáciami a typom spoločnosti autori používajú pojem kolektívne reprezentácie. Podľa Durkheima a Maussa spoločnosť je vzorom, podľa ktorého prebieha klasifikácia vecí ľudským myslením v tom zmysle, že rozdiely v spoločnosti slúžia ako princíp klasifikácie vecí:

Prvými logickými kategóriami boli sociálne kategórie; prvé triedy vecí boli triedy ľudí, do ktorých boli tieto veci zaradované. Bolo to preto, že ľudia boli zoskupení a mysleli o sebe vo forme skupín a vo svojich myšlienkach zoskupovali iné veci; a dva počiatočné spôsoby zoskupovania boli zlúčené do tej miery, že boli nerozlíšiteľné... Veci boli považované za neoddeliteľnú súčasť spoločnosti a ich miesto v spoločnosti určovalo ich miesto v prírode (Durkheim, Mauss, 2009: 48–49).

Logické vzťahy klasifikácie sú v istom zmysle vzťahmi príbuzenskými, pretože veci, ktoré sa zaraďujú do rovnakej triedy, sú ľuďmi zo zodpovedajúcej sociálnej skupiny považované za príbuzných – sú z „rovnakého tela“, z tej istej rodiny, ku ktorej ľudí viažu emocionálne púta. Durkheim a Mauss prichádzajú k dôležitému záveru:

Rozdiely a podobnosti, ktoré určujú spôsob zoskupenia ich vlastností, sú viac afektívne ako intelektuálne... A práve táto emocionálna hodnota pojmov hrá rozhodujúcu úlohu v spôsobe, akým sú idey spojované alebo rozdeľované. Je to dominantná charakteristika klasifikácie (Durkheim, Mauss, 2009: 50–51).

Skupiny teda držia pospolu emócie, ktoré sú podstatným faktorom v procese klasifikácie. Túto myšlienku predkladá Durkheim už v *Spoločenskej delbe*, kde tvrdí, že ľudské spoločnosti sú vytvárané a obnovované intenzívnymi emóciami a vzrušením, ktoré sa odohráva na spoločných stretnutiach. Tieto emocionálne zážitky sa však líšia v rôznych typoch spoločností, ktorým zodpovedajú rôzne druhy sociálnych väzieb. Mechanická solidarita primitívnych spoločností je udržiavaná intenzívnymi emocionálnymi reakciami na porušovanie kolektívnych noriem. V moderných spoločnostiach komplexná delba práce vedie k rozptyľovaniu emócií na veľké množstvo druhov menšej intenzity a k ich nasmerovaniu na sociálne objekty, čo vedie ku vzniku kultu jednotlivca a k nutnosti individuálne zvládať svoje emócie.

Durkheim a Mauss poukazujú na časté konštatovanie toho, že človek začal chápať veci tak, že ich spájať so sebou. Podľa nich táto tendencia označovaná ako *antropocentrizmus* by sa skôr mala nazývať **sociocentrizmus**:

Centrom prvotných schém prírody nie je jednotlivec; je to spoločnosť... Na základe tej istej mentálnej dispozície viaceré národy umiestňujú centrum sveta, „pupok zeme“, do vlastného politického alebo náboženského hlavného mesta, t. j. do miesta, ktoré je centrom ich morálneho života (Durkheim, Mauss, 2009: 51).

Sociocentrická tendencia súvisí teda aj s náboženstvom, aj s morálnym cítením, ktoré je vždy produktom spoločnosti:

Tlak vyvíjaný skupinou na každého z jej členov neumožňuje jednotlivcom slobodne posudzovať pojmy, ktoré spoločnosť sama vytvorila a v ktorých umiestnila niečo zo svojej osobnosti. Takéto konštrukty sú pre jednotlivcov posvätné (Durkheim, Mauss, 2009: 51).

Pre Durkheima sa idea primitívnych klasifikácií, vychádzajúcich zo sociálneho usporiadania a súvisiacich s posvätnosťou a úlohou emócií v rituáloch, stala základom pre vytvorenie teórie náboženstva.

2.1.4 Elementárne formy náboženského života

Durkheim predložil ucelenú teóriu náboženstva v diele *Elementárne formy náboženského života* (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912). Vysvetlenie vzniku náboženských javov v tejto práci sa líši od intelektualistickej perspektívy Tylora a ďalších evolucionistov. Durkheim pristupuje k náboženstvu v súlade so svojou všeobecnou perspektívou – ako k sociálnemu faktoru, ktorý sa dá vysvetliť prostredníctvom iných sociálnych faktov a ich funkciou v udržaní spoločenského celku. Tvrdí, že hlavnou funkciou náboženstva nie je vysvetlenie sveta. Náboženstvo a veda síce podliehajú rovnakým princípom logického uvažovania a v tomto zmysle je veda dokonalejšou formou myslenia. Avšak náboženstvo je niečo viac než len intelektuálna záležitosť – je to symbolický odraz spoločnosti, pretože manifestuje spoločenské hodnoty. K náboženstvu nemožno pristupovať ako k niečomu klamnému a chybnému; náboženstvo nemôže byť definované len ako viera v duchovné bytosti. Náboženské poznanie, ako každé iné poznanie, má sociálne základy – nie je individuálnou záležitosťou, je to kolektívny jav.

Pre *Elementárne formy* je opäť charakteristické hľadanie elementárnych kategórií v primitívnych spoločnostiach zachovávajúcich prvky prvotného sociálneho usporiadania, ktoré v spoločnostiach industriálnych už neexistujú. Za prvotnú formu náboženstva považoval Durkheim **totemizmus**, ktorý analyzoval na príklade kultúry austrálskych kmeňov. Počiatkové delenie primitívnych komunit na dve časti (moiety) podľa neho viedlo k predstave o dualistickom kozme. Každý klan mal totem a jeho členovia teda mali rovnakú identitu. S vývinom spoločnosti bol totem nahradený predstavou o bohoch.

Durkheim pokračuje v argumentácii ohľadne kľúčovej úlohy emócií v kolektívnych reprezentáciách, ktorú nachádzame v jeho predchádzajúcich prácach. Podľa neho idea sily, ktorá presahuje jednotlivcov, nadobúda sociálny obsah počas kolektívnych udalostí: tancovanie, oslavy, náboženských rituálov. Rituály vzbudzujú v ľuďoch silné pocity, ktoré môžu prerásť do posvätnej bázně a vytrženia. Keďže primitívny človek je schopný len čiastočne ovládať svoje emócie rozumom a vôľou, počas zhromaždení, ktoré pôsobia ako silný podnet pre vzrušenie, ľahko nad sebou stráca kontrolu:

Každá vyjadrená emócia nerušene rezonuje vo vedomí ľudí, ktoré je otvorené vonkajším dojmom, každé vedomie je ozvenou všetkých ostatných. Prvotný impulz je teda zosilnený každou ozvenou ako lavína, ktorá pri svojom páde naberá na sile. A pretože prudké vášne, ktoré nepodliehajú kontrole, musia sa prejavovať navonok, nasledujú divoké pohyby, výkriky, doslova vytie a všemožný ohlušujúci hluk, ešte viac zosilňujúci stav, ktorý vyjadruje. Snáď preto, že kolektívne emócie nemôžu byť vyjadrené bez nejakého usporiadania, ktoré by

im zaistovalo súlad a súhru, tieto gestá a výkriky sa rytmizujú a stávajú sa pravidelnými a tak vznikajú piesne a tance (Durkheim, 1915: 217–218).

Nie je preto ťažké si predstaviť, pokračuje Durkheim, že človek sa v tomto stave vníma ako iná bytosť v porovnaní s bežným životom – cíti, myslí a koná inak. Dva módy, v ktorých existuje – každodenné pravidelne opakované činnosti a exaltované stavy počas spoločných stretnutí – zodpovedajú dvom rozdielnym sféram života – **profánnej** a **posvätnej**. Funkciou rituálu teda je komunikácia medzi posvätným a profánnym. Náboženstvo podľa Durkheima vzniká práve v prostredí rituálu, charakterizovanom vlastnosťou, ktorú Durkheim nazýva **collective effervescence** (kolektívne vrenie).

Totemizmus je podľa Durkheima náboženská forma, v ktorej sú hranice medzi sakrálnym a profánnym najjasnejšie stanovené. Neskoršia rozmanitosť náboženských foriem vyplýva z toho, že špecifické črty spoločností, ktoré sa stávajú čoraz komplexnejšími, určujú konkrétne črty zodpovedajúcich náboženstiev.

Všetky známe náboženstvá však charakterizuje dualistické rozdelenie sveta na sakrálnu a profánnu sféru. Do sakrálny sféry patria nielen bohovia a duchovia, ale aj posvätné materiálne objekty, či už prírodné alebo vytvorené človekom. Posvätné môžu byť aj výroky, ktoré sa používajú len v rituálnom kontexte. Posvätné nie je nadradené profánnemu, je jednoducho iné. Náboženstvo možno teda definovať ako prepojený celok predstáv a obrádov, súvisiacich s posvätnou sférou. Náboženské sociálne fakty spadajú do dvoch základných kategórií: predstavy/viera a rituál. Aby ľudia mohli vykonať rituál, musia mať isté predstavy. Náboženstvo pritom posilňuje sociálnu solidaritu, pretože je prostriedkom pre šírenie kolektívnych reprezentácií. Náboženské rituály vzbudzujú pocity a upevňujú sociálne vzťahy. V súčasnej spoločnosti náboženstvo už neplní funkciu vysvetlenia okolitého sveta, dôležitú v prvotnej spoločnosti, ale stále upevňuje solidaritu a preto je podstatné pre každú spoločnosť.

Aj Durkheim, podobne ako Frazer, rozlišuje medzi mágiou a náboženstvom, ale z iných dôvodov. Aj mágia, aj náboženstvo podľa neho patria k posvätny sfére. Démoni alebo duše mŕtvych napríklad môžu byť predmetom aj náboženského obradu, aj magických praktík. Aj mágia má svoje dogmy (ktoré sú zvyčajne rudimentárne, pretože mágia je zameraná na utilitárne ciele). Avšak mágia a náboženstvo sú rozdielne oblasti posvätna. Najdôležitejším kritériom rozlíšenia je podľa Durkheima sociálny aspekt – náboženskú vieru vždy zdieľa určitá skupina, ktorá sa k nej hlási a vykonáva príslušné rituály. Táto viera nie je prijatá len jednotlivými členmi spoločnosti – patrí skupine a vytvára jednotu skupiny. Náboženstvo je tak

jednotný systém viery a praktík vzťahujúcich sa na posvätné veci, čiže veci, ktoré sú odlišné a zakázané – systém vier a praktík, ktoré zjednocujú ich

stúpcov v jedinom morálnom spoločenstve, ktorá sa nazýva Cirkev (Durkheim, 1915: 48, zdôraznené autorom).

Cirkev v zmysle abstraktnej inštitúcie podľa Durkheima je nemenej dôležitá v definícii náboženstva ako samotné predstavy a praktiky, pretože náboženstvo je kolektívnou záležitosťou. Mágia je záležitosťou individuálnou. Viera v účinnosť mágie je síce rozšírená medzi širokými vrstvami obyvateľstva a u niektorých národov je považovaná za náboženstvo, avšak táto viera neústi v zjednotenie skupiny, ktorá sa k nej hlási: „*Neexistuje Cirkev mágie*“ (Durkheim, 1915: 45, zdôraznené autorom). Čarodejník a ľudia, ktorí ho žiadajú o radu, nie sú spojení do morálneho spoločenstva – čarodejník má klientov, ale nemá cirkev. Jeho klienti nemusia medzi sebou mať žiadny vzťah, podobne ako pacienti navštevujúci lekára. Aj keď sa čarodejníci niekedy spájajú do spoločenstiev a vykonávajú isté rituály, tieto spojenia sú skôr zriedkavé a výnimočné a nemajú vplyv na fungovanie mágie.

Durkheim konštatuje, že náboženské sily spadajú do dvoch kategórií, ktoré vzbudzujú v ľuďoch odlišné druhy pocitov. Do prvej kategórie patria sily prospešné a blahodarné, ktoré chránia materiálny a morálny poriadok, život a zdravie ľudí a spoločenské hodnoty. Môžu k nim byť priradení mýtickí predkovia, hrdinovia a božstvá všetkých druhov, či už sú reprezentovaní ako osobnosti alebo ako energie. Vzbudzujú v ľuďoch rešpekt, lásku a vďaku. Do druhej kategórie patria zlé a nečisté sily, ktoré spôsobujú chaos, smrť a choroby a podnecujú svätokrádež. Tie vzbudzujú v ľuďoch len strach. Prospešné a zlé sily a bytosti sú v protiklade a často sa reprezentujú ako antagonistické. Avšak majú spoločnú črtu – obe kategórie patria k sakrálnej sfére.

Teória náboženstva Durkheima je súčasťou jeho všeobecnej koncepcie sociálnych faktov. V dejinách antropológie patrí k najvplyvnejším – jej ozveny možno nájsť vo mnohých antropológických teóriách, ktoré sa dnes považujú za klasické. Náboženstvom a mágiou, okrem iných tém, sa vo svojom diele zaoberal aj Marcel Mauss.

2.2 Marcel Mauss

Marcel Mauss (1872 – 1950) patrí k najvýznamnejším postavám sociálnych vied, a to nielen vo Francúzsku. Jeho dielo bolo výrazne ovplyvnené Durkheimom – jeho strýkom a učiteľom. Avšak Mauss zaujíma v dejinách sociálnych vied samostatné miesto. Často sa kladie otázka, či ho možno považovať za sociológa alebo za antropológa – jeho dielo i akademické pôsobenie je totiž premostením medzi sociologickou a antropológickou/etnologickou tradíciou vo Francúzsku. I keď nepochybne bol sociológom a pokračoval v rozvíjaní myšlienok Durkheima, v antropológii patrí k najvplyvnejším autorom – mnohí významní antropológovia uvádzajú jeho dielo ako zdroj inšpirácie, najmä Claude Lévi-Strauss (1908 – 2009),

ktorý podrobne analyzoval dielo Maussa a tvrdil, že antropológovia mu vďačia za mnohé podnetné idey; nazýva ho dokonca „Newtonom spoločenských a humanitných vied“.

Mauss vyštudoval filozofiu v Bordeaux, kde v tom čase učil Durkheim. Pokračoval v štúdiu v Paríži, kde sa venoval indickým náboženstvám a sanskritu. V roku 1901 sa ujal vedenia katedry v odbore „história náboženstva a necivilizovaných národov“ na Praktickej škole vyššieho vzdelávania (École pratique des hautes études). Po založení časopisu *Année Sociologique* mu Durkheim zveril editovanie rubriky venovanej náboženstvu, kde Mauss sa zaoberal témami, ktoré priamo vyžadovali využitie etnografických dát. Roky prvej svetovej vojny boli pre Maussa tristné. Veľa jeho priateľov a kolegov zahynulo vo vojne a Durkheim zomrel tesne pred jej koncom. Mauss prevzal vedenie *Année Sociologique* a spolu s ďalšími nasledovníkmi Durkheima sa snažil zaistiť jeho dedičstvo založením vedeckých inštitúcií, vrátane **Francúzskeho sociologického inštitútu** (l'Institut Français de Sociologie) a **Inštitútu etnológie** (l'Institut d'Ethnologie). Napokon v roku 1931 nastúpil Mauss ako profesor sociológie na prestížnu vysokú školu Collège de France.

Mauss je známy najmä svojím majstrovským dielom *Esej o dare* (*Essai sur le Don*, 1923 – 1924), no viaceré jeho práce taktiež patria k sociologickej a antropologickej klasike, vrátane tých, ktoré boli napísané v spolupráci s ďalšími členmi *Année Sociologique*.

2.2.1 Komparatívna sociológia, totálny človek a totálne sociálne fakty

Mauss zdieľa základné princípy sociologického bádania formulované Durkheimom. Vo svojom programovom encyklopedickom článku *Sociológia: účel a metóda* (*La sociologie: objet et méthode*, 1901), ktorý napísal spolu s Paulom Fauconnetom (1874 – 1938), taktiež patriacim k škole *Année Sociologique*, nadväzuje na svojho učiteľa. Zastáva ideu **špecifickosti sociálnej reality** a metodologický princíp vysvetľovania **sociálnych faktov** inými sociálnymi faktami. Cieľom sociológie podľa neho je formulovanie všeobecných zákonov vzťahujúcich sa na sociálne fakty, a to na rôznych úrovniach. Tieto princípy Durkheimovej pozitívistickej metodológie sa u Maussa však spájajú s dôrazom na „psychický prvok sociálneho života, kolektívne predstavy a pocity“.

Ciele spoločenskovedného bádania podľa Maussa spočívajú v klasifikácii spoločností a odhalení štrukturálnych charakteristík každého spoločenského typu. Takýto postup povedie k pochopeniu sociálneho života. K naplneniu tohto cieľa má slúžiť **komparatívna sociológia**. Podobne ako Durkheim, Mauss považuje sociológiu za univerzálnu vedu zahŕňajúcu iné disciplíny: etnografiu, štatistiku, právo, politickú ekonómiu atď. V skutočnosti však do svojej práce začlenil najmä etnografiu. Sociológia a etnografia sú v jeho diele tak úzko prepojené, že sa nedajú oddeliť. Podľa neho práve porovnanie etnografických dát z prostredia primitívnych kultúr a prírodných národov pomôže identifikovať základnú štruktúru

sociálnych javov, ktorá je opakujúcou sa témou Maussovho diela. Mauss neodlišuje etnografiu od etnológie a etnológiu od sociológie, pretože z jeho pohľadu majú všetky tieto vedy jeden predmet - poznávanie sociálnych faktov, len na rôznych úrovniach. Mauss tieto úrovne vyčleňuje nasledovne:

- (1) **Etnografia** – podrobné skúmanie obyčajov, predstáv a sociálneho života
- (2) **Etnológia** – porovnanie empirických dát z rôznych oblastí
- (3) **Komparatívna sociológia** alebo **antropológia**, ktorej úlohou je vytvárať zovšeobecnenia a vedecké teórie na základe filozofických úvah a empirických analýz.

Mauss sám nikdy nevykonával etnografický výskum; svoje práce písal na základe intenzívneho a komplexného štúdia etnografických, historických, filozofických a filologických prác. Zdôrazňoval však význam intenzívneho zúčastneného pozorovania ako základu antropologického poznania. V *Manuáli etnografie* (*Manuel d'ethnographie*, 1947) poskytuje k tomu návod.

Mauss súhlasí s Durkheimom v tom, že sociálne fakty majú obligatórnu povahu. Avšak venuje oveľa viac pozornosti ich holistickej, interaktívnej a kolektívnej povahe. Uvádza pritom dôležité pojmy – **kolektívne predstavy** a **sociálna štruktúra**. Kolektívne predstavy síce existujú len v individuálnom vedomí, ale sú zásadne odlišné od individuálnych, jedinečných predstáv – sú to predstavy spoločné pre viacerých jednotlivcov, pričom tým, že sú zdieľané, z týchto jednotlivcov vytvárajú kolektív. Sociálna štruktúra na druhej strane je súborom sociálnych interakcií v tomto kolektíve.

Kolektívne predstavy a sociálna štruktúra sú prepojené a ich komplexnosť je v rôznych spoločnostiach rôzna. Porovnanie etnografických dát z rôznych spoločností môže viesť k určeniu elementárnych foriem kolektívnych predstáv a sociálnej štruktúry. Mauss pritom zdieľa s Durkheimom postulát, podľa ktorého štúdium primitívnych spoločností predstavuje základ pre toto porovnanie. No na rozdiel od Durkheima nehľadá predovšetkým genézu určitých javov (čo sa podľa Durkheima rovná objasneniu ich podstaty), ale zasadzuje ich do kontextu sociálneho celku a snaží sa objasniť ich sociálne funkcie. Dospieva k záveru, že elementárne formy sociálneho života nie sú v žiadnom prípade jednoduchšie ako najrozvinutejšie formy: ich zložitnosť je len iného rádu.

Odlišným od Durkheima je aj Maussove pojatie človeka, z ktorého vyplýva celá koncepcia komparatívnej sociológie. Podľa Durkheima je človek *Homo duplex*, dvojité realita, v rámci ktorej koexistujú individuálna (biopsychická) a sociálna realita bez toho, aby sa skutočne miešali: „Sú v ňom dve bytosti: individuálna bytosť, ktorá má svoj základ v tele a ktorej sféra pôsobenia je touto skutočnosťou prísne obmedzená, a spoločenská bytosť, ktorá v nás predstavuje najvyššiu realitu v intelektuálnej a morálnej oblasti“ (Durkheim, 1995: 15). V práci *Aktuálny a praktický vzťah medzi psychológiou a sociológiou* (*Rapports réels et pratiques de*

la psychologie et de la sociologie, 1924) Mauss prezentuje odlišný prístup – podľa neho sociálne a individuálne sa navzájom prelínajú a sú vzájomne závislé. Táto idea sa odráža najmä v jeho prístupe k symbolom ako charakteristickému znaku sociálnych faktov – symboly vystupujú súčasne ako reprezentácie sociálnej reality a ako sprostredkovatelia medzi jednotlivými postojmi a orientáciami. V skutočnosti vyjadrujú predovšetkým prítomnosť skupiny; odkazujú však aj na konanie a inštinktívne reakcie jej členov, na potreby jednotlivca a skupiny, na ich osobnosti a zároveň na vzájomné vzťahy.

Tento prístup prezentuje aj v eseji **Techniky tela** (*Les Techniques du corps*, 1936), kde tvrdí, že telo (biopsychická realita) je prvým a najprirodzenejším nástrojom človeka. Je objektom, na ktorý vplýva kultúra, a zároveň nástrojom, prostredníctvom ktorého sa kultúrne činnosti vykonávajú. Telesné aktivity pritom nemožno oddeliť od toho, čo človek vie a v akej spoločnosti žije, keďže počas socializácie a inkulturácie si ľudia svoje telá špecifickým spôsobom osvojujú. Mauss tu predkladá stručnú klasifikáciu rozmanitých postojov a gest, ktoré používajú ľudia v rôznych kultúrach pri bežných činnostiach, či už sa nachádzajú v pokoji (spánok, drep, sedenie, státie) alebo sú v pohybe (chôdza, beh, skákanie, lezenie, plávanie). Zavádza pojem **habitus**, ktorým označuje súhrn kultúrne podmienených spôsobov používania tela v spoločnosti. Napríklad pri porovnaní spôsobov chôdze u Francúzov, Angličanov a Nemcov Mauss tvrdí, že neexistuje žiadny „prirodzený“ spôsob, ako túto techniku tela vykonávať. Ako však máme zladať pohľad na chôdzu, ako vrodenu schopnosť a na druhej strane získanú zručnosť? Jedným z riešení je tvrdenie, že schopnosť chodiť je biologicky univerzálna a konkrétne spôsoby chôdze vyjadrujú sociálny vplyv. Preto by malo stačiť skombinovať biologické skúmanie ľudskej prirodzenosti so spoločenskovedným skúmaním kultúrnych rozdielov (človek by sa skúmal ako *homo duplex*). Avšak Mauss sa domnieval, že to nestačí – spojenie medzi ľudskou prirodzenosťou a kultúrou sa totiž dá určiť len prostredníctvom tretieho pojmu, a to ľudskej mysle. Disciplína, ktorá ju skúma, je psychológia a každý opis vzťahu medzi biologickým a sociálnym rozmerom ľudskej existencie musí ponechať priestor pre „psychologického sprostredkovateľa“. Z toho pre Maussa vyplýva, že človek nie je „dvojité“, ale „trojité“ – snažil sa preukázať vzájomnú závislosť telesnej, sociálnej a psychologickéj dimenzie ľudského života.

Táto myšlienka „trojitého“ alebo **totálneho človeka** úzko súvisí s Maussovou ideou integrovať rôzne vedy o človeku a vytvoriť syntetické poznanie. Pojem totality (celistvosti) vyjadruje, po prvé, úplnosť všetkých vlastností objektu, a po druhé, jednotu a integráciu týchto vlastností. Táto idea sa prejavuje napríklad v Maussovom špecifickom výskume na pomedzí sociológie, psychológie a biológie – analýze smútočných obradov austrálskych domorodcov v článku **Povinné vyjadrenie citov (austrálske pohrebné rituály)** (*L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens)*, 1921). Mauss ukazuje, že prejavy smútku, ktoré tieto obrady sprevádzajú, nie sú len psychologickým a fyziologickým, ale aj

sociálnym javom, pretože sa vyznačujú takými znakmi ako spontánnosť a povinnosť. Rozvíja tu tézu svojho učiteľa, ktorý o tých istých austrálskych smútočných obradoch tvrdil, že človek sa nestážuje len preto, že je smutný, ale preto, že je zvykom sťažovať sa. V ďalšej práci, *Fyzické účinky predstáv o smrti v komunite na jednotlivca (Austrália, Nový Zéland)* (*Effets physiques chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande)*, 1924), Mauss tvrdí, že smrť nenastáva len v dôsledku určitých fyzických príčin, ale aj preto, že jednotlivci vedia alebo veria (čo je to isté), že čoskoro zomrú. Pôvod týchto individuálnych predstáv spočíva podľa Maussa v kolektívnych nábožensko-magických predstavách. Úvaha o psychickom alebo skôr psychoorganickom na vysvetlenie nestačí – je potrebné zohľadniť sociálne aspekty. A na druhej strane, izolované štúdium tej časti ľudského života, ktorou je život v spoločnosti, je tiež nepostačujúce pre dosiahnutie poznania o človeku.

Podobné javy považuje Mauss za typický prípad **totálnych sociálnych faktov**, ktorých skúmanie je najvyšším poznávacím cieľom sociológie (a etnológie). Tento koncept, ktorý uvádza v diele *Esej o dare. Formy a funkcie výmeny v archaických spoločnostiach* (*Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 1925, viď nižšie) odkazuje na uvažovanie o sociálnych javoch v ich rozmanitosti, úplnosti a integrácii ich vlastností. Tvrdí, že sociálne fakty sú totálne entity, no nepovažuje ich za uzavreté a sebestačné. Sociálny systém ako celok vystupuje ako najvšeobecnejšia a najzákladnejšia entita, ku ktorej sa musia pri výskume vzťahovať jednotlivé javy v ňom obsiahnuté. Podľa neho neexistuje samostatný prvok náboženstva (tá či oná náboženská organizácia), ale existuje náboženstvo; nestačí skúmať tú či onú časť ekonomiky spoločnosti, aby sme opísali jej ekonomický systém, atď. Náboženské, právne, morálne, ekonomické, estetické, technické a vedecké systémy v každej spoločnosti sú oddelené, ale sú súčasťou sociálneho systému ako celku. Preto nestačí opisovať jeden alebo druhý bez zohľadnenia všetkých, a najmä toho základného faktu, že tvoria systém. Tento pojem sociálneho systému určuje špecifickosť sociologického prístupu, jeho odlišnosť od metód iných spoločenských vied. Mauss tak po vzore svojho učiteľa formuluje základné princípy **štrukturálneho funkcionalizmu**, ktorý sa v antropológii stal významným teoretickým smerom v 20. rokoch 20. st.

V súlade s koncepciou Durkheima Mauss hovorí o dvoch metodologických rovinách bádania v sociológii. **Sociálna morfológia** zahŕňa štúdium demografických a ekologických podmienok sociálneho života. **Sociálna fyziológia** skúma sociálnu štruktúru v pohybe. Jej predmetom sú systémy rôznych spoločenských inštitúcií: ekonomické, právne, technické, vedecké, estetické, náboženské. Spomedzi nich Mauss venuje osobitnú pozornosť náboženským inštitúciám, čo je v súlade s miestom náboženskej problematiky v Durkheimovom diele. Na rozdiel od svojho učiteľa však nehľadá jednotnú „povahu náboženstva“, skôr istú **štruktúru** v pozadí náboženských javov.

V nasledujúcich podkapitolách priblížime práce, ktoré ilustrujú dve dôležité idey Maussa: hľadanie štruktúry sociálnych javov a skúmanie totálnych sociálnych faktov. Prvá tendencia sa prejavila v prácach o obetných rituáloch a o teórii mágie, ktoré Mauss napísal spolu s Henrim Hubertom (1872 – 1927), ďalším bádateľom školy *L'Année Sociologique*. Druhá idea sa odráža v klasickom diele Maussa o dare.

2.2.2 Obeta a teória mágie

V práci *Esej o povahe a funkcií obety* (*Essai sur la nature et le fonction du sacrifice*, 1899) Mauss a Hubert v duchu Durkheimovej teórie zdôrazňujú sociálnu povahu obetovania a objasňujú funkcie tohto javu v spoločnosti. Tvrdia, že jednota rôznorodých foriem obetovania spočíva v dvoch princípoch: všetky obetné rituály stanovujú „prostriedok komunikácie medzi posvätným a profánnym svetom“, ktorým je obeť; súčasne udržujú rozdielnosť sakrálnej a profánnej sféry, pretože obeť nepatrí ani do jednej – pochádza z profánnej sféry, ale je zasvätená a zabitá. Obetovanie teda oddeľuje sakrálne a profánne a súčasne ich zjednocuje. Pritom nie je totožné vnútorným pocitom, aj napriek tomu, že tieto pocity ho nevyhnutne sprevádzajú. Povahou obetovania je to, že je inštitucionalizovaným a ritualizovaným kolektívnym aktom, a to aj v prípadoch, kedy ho uskutočňuje jednotlivec.

Autori predpokladajú, že primitívne spoločnosti si zachovali základné sociálne vzorce a podoby sociálnych inštitúcií, ktoré sa v industrializovaných spoločnostiach stratili. Analyzujú etnografický a historický materiál pochádzajúci z rôznych kultúr a hľadajú elementárne kategórie obetovania. Výsledkom je univerzálna schéma obetných rituálov. Zahrňuje **separáciu, zasvätenie, obetovanie** a „odchod“ alebo **reintegráciu**. Táto schéma inšpirovala vplyvnú teóriu prechodových rituálov francúzskeho etnológa Arnolda van Gennepa (1873 – 1957) a cez neho aj neskoršiu teóriu rituálu britského antropológa Victora Turnera (1920 – 1983), ktorá sa stala jednou z najvýznamnejších koncepcií v dejinách antropológie.

V úvode k anglickému prekladu *Eseje o povahe a funkcií obety* britský antropológ Edward Evans-Pritchard (1902 – 1973) ju nazýva jedným zo skvostov školy *Année Sociologique* a vidí jej prínos najmä v skúmaní štruktúry či „gramatiky“ obetných rituálov (Evans-Pritchard, 1964). Avšak hlavnou myšlienkou Huberta a Maussa je sociálny charakter obetovania, ktorý súvisí s morálkou a formuje pocity jednotlivcov zúčastňujúcich sa obetných rituálov:

Obetovanie je náboženským aktom, ktorý prostredníctvom zasvätenia obeť mení morálny stav osoby vykonávajúcej tento akt alebo stav určitých objektov, na ktoré sa vzťahuje (Hubert, Mauss, 1964: 13, zdôraznené autormi).

V práci *Náčrt všeobecnej teórie mágie* (*Esquisse d'une théorie générale de la magie*), ktorá vychádzala v časopise *L'Année sociologique* v rokoch 1902 – 1903 a neskôr bola publikovaná

ako kniha pod menom Maussa, Mauss a Hubert rozšírili tieto idey na iné rituálne úkony. Nadväzujú tu na svoje predchádzajúce zistenia:

Počas nášho skúmania obetovania sme si uvedomili skutočnú povahu rituálu. Jeho univerzálnosť, konštantnosť, logika jeho vývoja – to všetko mu v našich očiach poskytlo charakter nevyhnutnosti, ktorá ďaleko presahuje autoritu legálnej dohody ukladajúcej človeku poslušnosť. Preto obetovanie a vo všeobecnosti rituály sú podľa nášho názoru hlboko zakotvené v sociálnom živote. Na druhej strane, domnievali sme sa, že mechanizmus obetovania nemôže byť vysvetlený inak ako využitím idey posvätného; v našom skúmaní sme vychádzali z tohto predpokladu... Ak považujeme obetovanie za rituál, ktorý je predstaviteľom všetkých ostatných rituálov, prichádzame k záveru, že základná idea všetkých rituálov... je táto idea posvätného (Mauss, 1972: 10).

Avšak autori poznamenávajú, že v predchádzajúcej práci hovorili o obetovaní ako o *náboženskom* rituáli. Kladú si otázku, či ich zovšeobecnenie platí len pre náboženské rituály, alebo pre všetky druhy rituálov. V tejto súvislosti sa obracajú ku skúmaniu magických praktík, ktoré zdieľajú s náboženskými rituálmi viaceré spoločné črty. Definujú magický rituál ako akýkoľvek rituál, ktorý nepatrí k organizovanému kultu, je súkromný a môže byť utajený. Preto sú podľa nich mágia a náboženstvo odlišné javy. Avšak mágia má aj sociálny rozmer.

Pre vysvetlenie kolektívnej povahy magických úkonov využívajú Mauss a Hubert pojem mystickej sily *mana*, vypožičaný z polynézskych predstáv. Mana je podľa nich niečo ako magický potenciál, nominálna univerzálna miera intenzity vzťahov medzi prírodnými elementmi vrátane ľudí. Pripísanie magického významu nejakému objektu znamená aktívnu interpretáciu idej jeho magického potenciálu – kontaktu objektu s inými objektmi a súčasne dávanie ho do protikladu k iným objektom:

Magická hodnota osôb alebo vecí vyplýva z relatívnych pozícií, ktoré zaujímajú v spoločnosti alebo vo vzťahu k spoločnosti. Špecifické pojmy magickej sily a sociálnej pozície sa zhodujú do tej miery, pokiaľ sú na sebe závislé. V mágii je to vždy vecou zodpovedajúcich hodnôt, ktoré sú uznané spoločnosťou. Tieto hodnoty v skutočnosti nezávisia od vnútornej kvality veci alebo osoby, ale od statusu alebo hodnoty pripisovanej im všemocnou verejnou mienkou, jej predsudkami. Sú to sociálne fakty, nie experimentálne fakty. ... To, čo nazývame relatívnou pozíciou alebo zodpovedajúcou hodnotou vecí, môže byť nazvané rozdielom v potenciáli, pretože práve vďaka týmto rozdielom sa veci môžu navzájom ovplyvňovať. Nestačí povedať, že kvalita many je pripisovaná určitým veciam kvôli relatívnym pozíciám, ktoré majú v spoločnosti. Musíme dodať, že

idea many nie je nič iné ako idea relatívnych hodnôt a rozdielov v potenciáli (Mauss, 2001: 146–148).

Mana teda nezodpovedá reálnemu obsahu, ale existuje len v diferenciálnom (poskytujúcom rozlíšenia) systéme sociálnych hodnôt. A preto je mágia druhom sociálneho poznania – vychádza z kolektívnych reprezentácií a neexistuje mimo kolektívneho života. Magické fakty sú fakty tradičné, pretože sú opakované a predstavy o ich účinnosti nie sú vecou jednotlivcov, ale celej spoločnosti. Viera v silu osoby, ktorá vykonáva magické praktiky a viera v účinnosť týchto praktík majú kolektívny charakter a môžu sa udržiavať len skupinou. Predstavy a praktiky pritom neexistujú oddelene – mágia je kolektívna praktická idea, ktorej praktická realizácia a ideový obsah tvoria dve stránky jednej mince.

Mauss a Hubert venujú pozornosť aj úlohe a postaveniu experta, teda mága. To, čo robí mága mágom je predovšetkým verejná mienka (reputácia) a viera v jeho magické schopnosti, ktorú má aj samotný mág, aj ľudia, vyhľadávajúce jeho služby, a v konečnom dôsledku aj celá spoločnosť. Schopnosti mága môžu byť získané (iniciačným rituálom), môžu sa pokladať aj za vrodené, alebo ho môže kvalifikovať jeho sociálne postavenie, napríklad v prípade, ak je jeho funkcia dedičná.

Mauss a Hubert tiež poukazujú na rozdiely medzi mágiou a náboženstvom. Mágia je podľa nich založená na tajomstve. Je izolovaná, súkromná, neorganizovaná a má pragmatické ciele. Podstatou mágie však nie sú len jednotlivé praktiky a viery, ale všeobecná viera v neosobný a presahujúci magický princíp. Náboženstvo je na druhej strane šírené s explicitným zámerom, je verejným a vyznačuje sa organizovaným kultom. Náboženstvo nemá len pragmatické ciele, ale najmä ciele morálne a metafyzické.

Mauss a Hubert tvrdia, že náboženské a magické rituály tvoria širokú škálu aktivít, v ktorých mágia a náboženstvo sa niekedy dajú ťažko oddeliť. Avšak existujú rituály, ktoré sú „konzistentne magické“:

Sú to zlé kúzla alebo *maléfices* [čarodejníctvo]; zvyčajne sú takto označované aj zákonom, aj náboženstvom. Praktizovanie čiernej mágie nie je dovolené a rozhodne je zakázané a trestané. Tento zákaz označuje formálny rozdiel medzi magickými a náboženskými rituálmi. Samotný fakt zákazu poskytuje kúzlu magický charakter... Inými slovami, máme dva extrémny, ktoré tvoria dva póly mágie a náboženstva: obeť a zlé kúzla... Medzi týmito dvoma pólami máme zmätočnú masu aktivít, ktorých špecifická povaha nie je zjavná. To sú praktiky, ktoré nie sú ani prikázané, ani zakázané (Mauss, 2001: 27).

V tejto úvahe je dôležité zdôrazňovanie zlého zámeru, ktoré je v protiklade aj k náboženstvu, aj k morálnym normám spoločnosti, a z toho vyplývajúci rozdiel medzi magickými

úkonmi a náboženskými rituálmi. Čarodejníctvo alebo škodlivé magické pôsobenie proti-rečiace morálke u Maussa a Huberta tvorí jeden pól magickej sféry, zatiaľ čo obetovanie ako exemplárny náboženský rituál podporujúci morálku druhý pól.

Podobne ako britskí antropológovia **Edward Tylor** a **James Frazer**, aj Mauss a Hubert sa vyjadrujú k otázke vzťahu medzi mágiou a vedou. Tvrdia, že veda vznikla na základe ideí magických „škôl“ – európskych intelektuálnych tradícií, založených na magických predstavách – okultné prúdy ako alchymia či kabbala využívajú rovnaké idey sily, kauzálnosti, výsledku a substancie ako neskoršie vedecké teórie.

Autori sú presvedčení, že pôvod mágie je treba hľadať v raných formách kolektívnych reprezentácií, ktoré sa stali základom interpretácií jednotlivcov. Preto predložená práca

je len kapitolou v sociológii náboženstva, ale súčasne prispieva ku štúdiu kolektívnych reprezentácií. Aj všeobecná sociológia môže z nej mať úžitok – a dúfame, že sa tak stane – pretože veríme, že sme vo vzťahu k mágii ukázali, ako kolektívny jav môže nadobúdať individuálne formy (Mauss, 1972: 178).

Náboženské a magické predstavy, i keď v iných súvislostiach, sú predmetom úvah aj v ďalšej práci Maussa, ktorá sa považuje za kľúčové dielo sociálnych a humanitných vied.

2.2.3 Esej o dare

V diele *Esej o dare. Formy a funkcie výmeny v archaických spoločnostiach* (Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, 1925) Mauss analyzuje ekonomické praktiky tradičných spoločností a zisťuje, že najdôležitejšiu úlohu v nich hrá vzájomná výmena. Argumentuje proti zaužívanej v západných spoločnostiach predstave, že ide o praktiku, ktorá v dejinách ľudstva vznikla relatívne neskoro. Na základe analýzy spôsobov výmeny darov v Melanézii, Polynézii a na severozápade Ameriky Mauss ukazuje, že v týchto „primitívnych“ spoločnostiach systémy výmeny odkazujú na výmenu darov: skupiny a jednotlivci majú povinnosť dary dávať a prijímať, ale predovšetkým dodržiavať pravidlá reciprocity. Tie pritom nemusia byť explicitne formulované, sú však všeobecne známe členom danej spoločnosti. Podľa Maussa pritom recipročné obdarovávanie predstavuje akýsi medzistupeň medzi zmluvou slovného charakteru uzavretou jednotlivcami a sociálnym putom, ktoré je verejné a podporené právnymi úkonmi a zmluvami.

Jedným z najvýznamnejších príkladov jeho analýzy v *Eseji o dare* je skúmanie zvyku **potlatch**. Táto ceremónia výmeny darov u domorodých kmeňov severozápadného pobrežia Severnej Ameriky v oblasti Britskej Kolumbie sa zvyčajne usporadúva v súvislosti s udalosťami životného cyklu. Slovo *potlatch* v preklade znamená „kŕmiť“ alebo „konzumovať“ – ústrednou udalosťou tohto obradu je totiž hostina. Tá je však spojená s rozdávaním darov pre hostí. Pritom dary, ktoré sa dávajú počas *potlatchu*, nie sú ani dobrovoľné ani nezištné.

Môže ísť o oplatenie istých vecí alebo o posilnenie či uzavretie výhodných spojenectiev. Mauss rozlišuje strategické a pragmatické aspekty tohto obdarovania: k pragmatickým patrí výmena tovarov a služieb, zatiaľ čo výmena obradných predmetov má strategické ciele. Ukazuje, že v oboch prípadoch dary nemajú len materiálnu hodnotu, ale súvisia so spoločenským uznaním a mocenskými vzťahmi. Ceremónia je totiž spojená so súťaživosťou a získaním prestíže: ak istý klan alebo kmeň usporiada okázalý *potlatch* pre iný klan alebo kmeň, od pozvaných sa očakáva rovnaké alebo ešte okázalejšie pohostenie a dary. Okrem toho, počas ceremónie môže dochádzať aj k ničeniu hodnotných predmetov a k mrhaniu majetkom. To tiež prispieva k budovaniu prestíže a postupe v sociálnej hierarchii: dať okázalý dary alebo zničiť majetok znamená dokázať svoju prevahu.

Z pohľadu súdobej západnej ekonómie bolo deštruktívne prerozdeľovanie bohatstva počas *potlatchu* nezmyselné. Mauss však tvrdí, že musí byť interpretované len v danom kultúrnom kontexte. *Potlatch* totiž nesúvisí len s materiálnymi hodnotami. Je to aj náboženská inštitúcia, pretože hlavní účastníci (náčelníci) sú vnímaní ako vtelenia duchov a predkov. Okrem toho, posilňuje sociálne väzby, keďže sa počas neho stretávajú rôzne klany, rodiny a sociálne skupiny, obnovujú sa sociálne vzťahy; avšak môže iniciovať aj konflikty, ktoré vedú k zmene mocenských vzťahov. Vodcovia môžu využiť *potlatch* pre zmenu systému; zároveň *potlatch* je pre darcov a ich rodiny príležitosťou posunúť sa na vyššiu priečku spoločenského rebríčka. Je to teda kľúčová inštitúcia v spoločnosti severozápadného pobrežia Severnej Ameriky, ktorá prepája rôzne prvky ekonomického, sociálneho, náboženského a právneho života. Ako taká je totálnym sociálnym faktom, ktorý môže byť skúmaný len ako súčasť celkového sociálneho systému.

Na základe analýzy etnografických dát z rôznych spoločností Mauss robí všeobecný záver, že dar sa podriada prísny, aj keď implicitným, pravidlám, hoci na prvý pohľad môže vyzeráť ako spontánna záležitosť. Tieto pravidlá sú stanovené kolektívmi, nie jednotlivcami. Zdôrazňuje myšlienku, že dary nikdy nie sú slobodné: je to vzájomný záväzok a nástroj pri vytváraní noriem a sociálnych vzťahov. Dary podľa Maussa majú tri sféry povinností: dávať, dostávať a odmeniť sa. Darovanie, teda dávanie, a následne prijímanie sú prvým krokom v nadviazaní sociálnych vzťahov. Pritom odmietnuť dar znamená odmietnuť vzťah. Na druhej strane výmena darov posilňuje solidaritu. Môže byť aj nástrojom manipulácie pre ľudí, ktorí sledujú svoje záujmy, pretože predmetom výmeny nie sú len materiálne objekty, ale aj sociálne vzťahy. Vo všeobecnosti, objekty výmeny sa stávajú symbolmi sociálnych vzťahov a dokonca sa môžu stať aj metafyzickými javmi. Ekonomická a ceremoniálna výmena tovarov pritom vytvára systémy komunikácie.

Recipročné obdarovanie je teda **totálnym sociálnym faktom**, pretože obsahuje aspekty náboženské, legislatívne, ekonomické a estetické. No zatiaľ čo v tradičných spoločnostiach

darovanie predstavuje **totálny záväzok** a výmena darov vyjadruje podstatu spoločnosti, v moderných spoločnostiach je jeho funkcia iná, pretože v nich existuje viacero foriem výmeny.

Najdôležitejšiu úlohu pri formovaní Maussovho prístupu k štúdiu daru zohrali početné práce etnografov, z ktorých treba spomenúť predovšetkým štúdie amerického antropológa **Franza Boasa** o Indiánoch severozápadu Severnej Ameriky a britského antropológa **Bronislawa Malinowského** o kmeňoch západného Pacifiku. Jeho spätný vplyv na antropologické myslenie bol obrovský: nielen *Esej o dare*, ale celé dielo Maussa sa pokladá za nesmiernu inšpiráciu pre mnohé odvetvia antropologického bádania, vrátane ekonomickej antropológie, symbolickej antropológie a antropológie tela.

Otázky

1. Ako Durkheim definuje sociológiu?
2. Aké metódy má sociológia používať?
3. Charakterizujte pojem „sociálne fakty“.
4. Charakterizujte pojem „kolektívne reprezentácie“.
5. Aký je podľa Durkheima rozdiel medzi normálnymi a patologickými sociálnymi faktami?
6. Čo je podľa Durkheima organická solidarita a čo je mechanická solidarita?
7. Ako Durkheim definuje hranice spoločnosti?
8. Ako Durkheim chápe náboženstvo?
9. Prečo Durkheim považuje totemizmus za najstaršiu formu náboženstva?
10. Akú úlohu v spoločnosti podľa Durkheima zohrávajú rituály?
11. V čom je podľa Durkheima rozdiel medzi mágiou a náboženstvom?
12. Ako Mauss chápe komparatívnu sociológiu? Akú úlohu v nej hrá etnografia?
13. Charakterizujte Maussov koncept totálneho človeka.
14. Ako Mauss chápe kolektívne predstavy a sociálnu štruktúru?
15. Čo sú podľa Maussa totálne sociálne fakty?
16. Ako Mauss a Hubert definujú obetné rituály? Aké sú ich hlavné funkcie?
17. Aké sú podľa Maussa hlavné funkcie darov a darovania?
18. Uvedte tri hlavné sféry povinností darov podľa Maussa.

3 BRITSKÁ ANTROPOLÓGIA

3.1 Evolucionizmus v Británii: kultúra a myslenie

V dobe osvietenstva idea biologickej evolúcie – vývoja živých organizmov od jednoduchých foriem k zložitejším – sa stala inšpiráciou pre vysvetlenie vývoja ľudských spoločností. Avšak formulovanie teoretických základov antropológie bolo výrazne ovplyvnené aj ideami filozofov patriacich k **modernej sociálnej teórii**. Ako inštitucionalizovaná vedecká disciplína definovaná objektom a princípmi bádania socio-kultúrna antropológia vznikla v Británii v druhej polovici 19. st.

3.1.1 Veda v kontexte Britského impéria v 19. st.

Veľká Británia v 19. st. patrila k najmocnejším európskym štátom a zažívala rozmach spojený s rozvojom priemyslu a tiež s intenzívnou expanziou do mimoeurópskych oblastí, najmä v Ázii a v Afrike. Obdobie medzi víťazstvom Británie nad Napoleonom v roku 1815 a začiatkom prvej svetovej vojny v roku 1914 sa v britských dejinách označuje ako „imperiálne storočie“. Vzťahy britskej ríše s ostatnými európskymi veľmocami boli poznamenané súperením s Ruskom, ktoré v tej dobe taktiež **expandovalo**. Keď sa Rusko pokúsilo rozšíriť svoj vplyv na Balkáne, Británia a Francúzsko (tentokrát britský spojenc) ho porazili v krymskej vojne (1853 – 1856). Nastalo obdobie relatívneho pokoja bez výrazných konfliktov medzi veľmocami, ktoré sa v britských dejinách nazýva *Pax Britannica* (lat. „britský mier“). Počas neho britské námorníctvo ovládalo väčšinu kľúčových námorných obchodných ciest. Vďaka dominantnému postaveniu v svetovom obchode Británia kontrolovala nielen svoje kolónie, ale aj prístup do mnohých iných regiónov.

Britský akademický systém v tejto dobe bol orientovaný najmä na vyššiu, prípadne strednú spoločenskú vrstvu – na malom počte univerzít mladí ľudia z „dobrých rodín“ dostávali vzdelanie prevažne zamerané na britské prostredie, čo im poskytovalo praktické vedomosti pre neskoršie uplatnenie v živote. Vedeckou súčasťou tohto vzdelania boli antické jazyky, dejiny a filozofia. Ostatné vedecké disciplíny boli len okrajové a štúdium v rámci nich bolo zvyčajne realizáciou záľub bohatších osôb. Zemepisné objavy a zámorský obchod však podnecovali záujem obyvateľov ríše o iné kultúry, ale aj o cudzokrajnú flóru a faunu, čo viedlo k potrebe zahrnúť nové poznatky do systému vzdelania. Vo vedeckej sfére nastal rýchly rozvoj geografie, zoológie a botaniky, ktorý viedol k vzniku teórie evolúcie, sformulovanej Charlesom Darwinom. Darwinove práce sa stali míľnikom vo vývoji prírodných vied.

Antropológia ako štúdium ľudských kultúr a spoločností však vďačila za svoj vznik nielen celkovému vedeckému vývoju, ale najmä dobovej politickej situácii. V strednej vrstve britskej spoločnosti bolo populárne politické hnutie, ktoré sa zasadzovalo o zrušenie obchodu

s otrokmi na území Britského impéria a za práva austrálskych Aborigénov. Vznikla **Spoločnosť na ochranu Aborigénov** (The Aborigines Protection Society), ktorá poskytla prvú platformu na zdieľanie informácií o spôsobe života „necivilizovaných kmeňov“. Dobový výraz pre príslušníkov týchto kmeňov bol **primitívi**; nemal však pejoratívny význam, ale znamenal „jednoduchý“, „prvotný“ človek – zodpovedal osvietenskej idei „prirodzeného človeka“ či „ušľachtileho divocha“. V roku 1844 členovia Spoločnosti na ochranu Aborigénov, ktorí sa zvlášť zaujímali o život primitívov, založili **Londýnsku etnologickú spoločnosť** (Ethnological Society of London), zameranú na skúmanie odlišných kultúrnych a fyzických vlastností ľudí v rôznych zemepisných končinách a na hľadanie príčin týchto odlišností.

Možnou odpoveďou na otázku o príčinách odlišnosti kultúr kmeňových spoločností od západných kultúr bolo tvrdenie, že primitívi majú inú mentalitu alebo dokonca iný pôvod ako Európania alebo „biela rasa“. Tento predpoklad však protirečil osvietenskému pohľadu na človeka, podľa ktorého hlavnou vlastnosťou ľudského druhu je racionalita či rozum. Z tejto základnej osvietenskej idei vyplývala **téza o psychickej jednote ľudstva**: všetci ľudia na svete disponujú rovnakými psychologickými vlastnosťami, rovnakým myslením. Niektorí členovia Londýnskej etnologickej spoločnosti sa v súlade s touto tézou domnievali, že všetci ľudia majú jednotný pôvod a myslia rovnako; vysvetľovali kultúrnu rozmanitosť vplyvmi prostredia (dostali názov **monogenisti**). Ďalší sa viac sústreďovali na odlišné telesné charakteristiky rôznych národov a kmeňov a zastávali myšlienku rasovej diverzity a odlišného pôvodu etnických skupín. V roku 1863 sa títo **polygenisti** spojili v samostatnej **Londýnskej antropologickej spoločnosti** (Anthropological Society of London).

„Rozkol“ medzi dvoma spoločnosťami však netrval dlho – rastúci vplyv Darwinovej teórie viedol k postupnému víťazstvu názoru o jednotnom pôvode ľudstva, okrem iného aj vďaka pôsobeniu Thomasa Huxleyho, aktívneho propagátora Darwinových ideí. Tento „Darwinov buldog“, ako ho nazývali aj protivníci aj stúpenci Darwinovej teórie, využil termín **antropológia** pri pomenovaní inštitúcie, ktorá v roku 1871 zjednotila obe spoločnosti a dostala názov **Antropologický inštitút Veľkej Británie a Írska**, ku ktorému v roky 1907 pribudlo pomenovanie „kráľovský“ (Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland). Dodnes zostáva jednou z najvýznamnejších antropologických inštitúcií v Británii. Socio-kultúrna antropológia, ako ju poznáme dnes, je výsledkom prijatia postulátu psychickej jednoty. Otázka „primitívnej mentality“ sa však stala ústredným teoretickým problémom raných antropologických teórií.

Úvaha o ľudskom myslení je základom prvej antropologickej teórie, ktorá bola sformulovaná v Británii v období „imperiálneho storočia“. Jej autorom bol Edward Burnett Tylor. K vývoju evolucionistického smeru v antropológii, ktorý vznikol vďaka Tylorovi, prispeli aj ďalší britskí bádatelia – James Georg Frazer, John McLennan, John Lubbock a i.

3.1.2 Edward Tylor: Teória socio-kultúrnej evolúcie

Edward Burnett Tylor (1832 – 1917) sa pokladá za zakladateľa disciplíny antropológie. Nielenže určil ciele tejto disciplíny, ktorá má byť porovnávacím štúdiom kultúr, ale skoncipoval aj ucelenú teóriu kultúry a opísal príslušnú metodológiu. Zaslúžil sa aj o inštitucionalizáciu antropológie a stal sa prvým profesorom tohto odboru na Oxfordskej univerzite. Teória Tylora dostala názov **teórie socio-kultúrnej evolúcie**: vychádzala s princípov evolučnej teórie a bola ovplyvnená najmä dielom **Herberta Spencera**.

Primitívne kultúry: dejiny ľudstva a súčasnosť

Tylor pochádzal zo strednej vrstvy britskej spoločnosti a nemal systematické vzdelanie; v mladosti mal zdravotné problémy, a keďže mu rodina poskytla skromnú penziu, mal prostriedky, aby cestoval a študoval. Pre zlepšenie svojho zdravotného stavu navštívil Mexiko, kde bol ohromený kultúrnym bohatstvom domorodej civilizácie. Túto cestu opísal vo svojej prvej knihe **Anahuac: alebo Mexiko a Mexičania, starovekí a moderní** (*Anahuac: Or, Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*, 1861). Už v tomto diele, ktoré vzniklo na základe jeho ciest a rozsiahleho štúdia, sa prejavuje Tylorov cit pre zachytenie detailov a ich výstižný opis pri pozorovaní konkrétnej spoločnosti. Tylor navštívil archeologické lokality Teotihuacán a Cholula, kde hľadal hrnčiarске výrobky na čerstvo zoraných poliach, a porovnával artefakty z Mexika s archeologickými nálezmi z Európy. Spolu s etnológom a archeológom Henrym Christym (1810 – 1865) navštívil cukrové plantáže, textilné továrne a mexické obchody. Hoci sa veľmi zaujímal o historickú minulosť mexickej kultúry, väčšina jeho prvej knihy opisuje súdobé Mexiko a poukazuje na politickú nestabilitu a chudobu.

Keď sa Tylor vrátil do Anglicka, začal intenzívne čítať a oboznamoval sa s mnohými impulzmi britského intelektuálneho života tej doby. Navštevoval stretnutia Etnologickej spoločnosti, kde sa schádzali aj archeológovia, aj etnológovia. Vo svojej ďalšej knihe **Výskum raných dejín ľudstva a vývoja civilizácie** (*Early History of Mankind and the Development of Civilization*, 1865) načrtol Tylor témy, ktoré neskôr rozpracoval najmä v diele **Primitívna kultúra** (*Primitive Culture*, 1871). Od roku 1883 pracoval ako kurátor Oxfordského múzea prírodných vied a od roku 1884 zároveň pôsobil ako univerzitný pedagóg na Oxfordskej univerzite. V roku 1884 sa tiež stal prvým predsedom **Antropologickej sekcie Britskej spoločnosti pre rozvoj vedy** (British Association for the Advancement of Science) a napokon v roku 1896 sa stal profesorom na Oxfordskej univerzite. Tylor prispel aj k aplikovaniu antropológických poznatkov v štátnej správe: v r. 1874 vyšla jeho publikácia **Poznámky a otázky antropológie, pre použitie cestovateľov a rezidentov v necivilizovaných krajinách** (*Notes and Queries on Anthropology, for the Use of Travellers and Residents in Uncivilized Lands*). Dúfal, že bude užitočná pre bádateľov, misionárov a úradníkov Britského impéria a pomôže zlepšiť kvalitu etnografických správ. Od čias svojho prvého vydania bola táto publikácia

viac krát revidovaná a vydávaná znovu; časom poslúžila začínajúcim antropológom ako manuál v teréne.

Členovia Etnologickej spoločnosti, ovplyvnení myšlienkami sociálnej evolúcie, venovali pozornosť predovšetkým paralelám medzi nástrojmi súdobých „divochov“ a archeologickými nálezmi pochádzajúcimi z doby kamennej. Všimli si podobnosť medzi nástrojmi „divochov“ a archeologickými nálezmi pravekých kultúr, ktorú interpretovali v termínoch evolúcie ľudských spoločností. Z tejto podobnosti vyplývala vízia skúmania kultúr „divochov“ či primitívov, ktorá poskytla platformu pre vznik Tylorovej teórie socio-kultúrnej evolúcie. Jej princípy sformuloval v diele *Primitívna kultúra*, ktoré položilo základ pre bádanie prvej generácie britských antropológov.

Socio-kultúrna evolúcia

Všetky spoločnosti podľa Tylora postupne prechádzajú rovnakými štádiami vývoja: **divoštvo**, **barbarstvo** a **civilizácia**. Pre divošské štádium je charakteristický lov a zber, kočovný spôsob života a relatívne primitívne nástroje. Barbarské štádium sa vyznačuje prítomnosťou poľnohospodárstva, stálym osídlením, spracovaním kovov a súvisiacimi remeselnými zručnosťami. Civilizované štádium nastupuje v momente vynálezu písma.

Súčasná odlišnosť medzi spoločnosťami podľa Tylora sú spôsobené tým, že sa vyvíjajú nerovnomerne a preto sa nachádzajú na rôznych stupňoch vývoja. Cieľom antropológie je rekonštruovať túto evolúciu, od primitívnych počiatkov až po moderné štáty. Tento cieľ sa dosiahne tým, že antropológovia budú skúmať **kultúru**, ktorá súvisí so spoločenským usporiadaním a podlieha procesu evolúcie. Hneď na začiatku svojho diela *Primitívna kultúra* Tylor predkladá jej definíciu:

Kultúra alebo civilizácia... je komplexný celok, ktorý zahrňuje poznanie, vieru, umenie, právo, morálku, zvyky a všetky ostatné schopnosti a obyčaje, ktoré si človek osvojil ako člen spoločnosti (Tylor, 1920: 1).

V súlade s hodnotami osvietenstva Tylor tvrdil, že socio-kultúrny vývoj smeruje k pokroku: každá generácia ľudí v akejkoľvek spoločnosti žije v lepších podmienkach ako predchádzajúca. Kultúra ako kumulatívne poznanie je vedome vytvorený racionálny prostriedok pre zlepšenie života ľudí v spoločnosti: ako motor, ktorý spôsobuje postupnú zmenu a celkové napredovanie ľudstva, Tylor totiž vnímal univerzálnu ľudskú schopnosť myslenia. Jednou z jeho najdôležitejších premís pritom je **princíp psychickej jednoty ľudstva**, ktorý Tylor prebral z diela nemeckého bádateľa **Adolfa Bastiana**. Predstavy a zvyky **primitívov** sú produktom rovnakých myšlienkových procesov, aké riadia život všetkých ľudí vrátane príslušníkov západných spoločností. A z definície kultúry vyplýva, že rozdiel medzi ľuďmi

pochádzajúcimi z rôznych kultúr nespočívajú v ich odlišných biologických a psychologických vlastnostiach, ale vo vedomostiach, ktorým disponujú na danom stupni vývoja.

Vysvetlenie kultúrnej rozmanitosti, ktoré poskytovala jeho teória, vyplývalo z historického pohľadu: ne-západné národy, najmä kmeňové spoločnosti, sú primitívi – jednoduchí ľudia, ktorí nemajú to správne poznanie (vedecké, charakteristické pre západnú civilizáciu), pretože ich kultúra k tomuto poznaniu ešte nedospela. Tylor nepokladá primitívov za ľudí s chybným myslením, ale prirovnáva ich k deťom a stotožňuje pokrok s kumulatívnym poznaním. Čím viac je v spoločnosti vzdelaných a kultúrnych ľudí, tým viac je vyvinutá. Posledná, najvyššia fáza socio-kultúrneho vývoja je pritom asociovaná so západnými kultúrami – práve pre zlepšenie života ľudia vytvorili parlamentnú formu vlády, monogamiu, kapitalizmus, moderný štýl oblečenia atď. Západná kultúra sa teda v evolucionizme považuje za nadradenú – lepšiu a pokrokovejšiu než iné, nezápadné kultúry.

Tylor nielen predkladá evolučnú schému vývoja spoločností v závislosti od kultúry, ale, podobne ako **Herbert Spencer**, zasadzuje túto schému do širšieho pohľadu na evolúciu. Podľa neho dejiny ľudskej kultúry sú bytostnou súčasťou evolúcie prírody. Preto zákony, ktoré určujú vývoj ľudstva, sa vo mnohom podobajú na prírodné zákony, najmä na zákony biologické. Objektom skúmania antropológie sú predstavy, schopnosti a návyky ľudí, ktoré sú sociálne osvojované, nie biologicky zdedené. V tom je rozdiel medzi biológiou a socio-kultúrnou antropológiou.

V súlade s týmto širším pohľadom Tylor určuje metodologické postupy pri komparatívnom skúmaní spoločností. Všetky kultúrne prvky – napríklad, artefakty, zvyky či viery – predstavujú rovnaké prírodné javy ako druhy zvierat a rastlín. Preto antropológ musí, takisto ako to robia biológovia, systematizovať kultúrne elementy podľa druhov a zaradiť ich do evolučnej postupnosti. Prvý krok má byť podľa neho analytické rozčlenenie kultúry na určité zložky a ich následná klasifikácia do istých kategórií. Tvrdil, že len vtedy, keď bádateľ určí tieto kategórie kultúrnych prvkov, môže porovnávať podobné s podobným a tak objaviť variácie kultúrnych foriem. Ďalším krokom pri skúmaní kultúry má byť hľadanie vnútorného spojenia medzi jednotlivými kultúrnymi kategóriami vytvárajúcimi špecifické kultúrne celky. Tylorova metóda skúmania spoločnosti teda pripomínala prácu naturalista: bolo potrebné rozčleniť kultúru na súčasti, klasifikovať ich podľa geografických a historických kategórií a potom z nich vytvoriť genetické postupnosti. Kultúrne javy, podobne ako zvieratá či rastliny, môžu podľa neho byť zaradené do rodov, druhov a poddruhov. Napríklad druh zvykov obsahuje také poddruhy ako zvyk tetovania, zvyk vypílených zubov, zvyk rátať desiatkami atď. Podobne ako rastliny a zvieratá, aj zvyky alebo iné kultúrne javy môžu migrovať z jednej geografickej oblasti do druhej, z jedného historického obdobia do

druhého. Preto u rôznych národov, ktoré žili v rôznych obdobiach, môžeme nájsť podobné kultúrne črty.

Evolúcia každého vynálezu, každej predstavy či zvyku je podľa Tylora podmienená nielen myslením, ale aj mechanizmami pokusov a omylov či odmeny a trestu, ale taktiež napodobňovaním a vplyvom individuálnych a skupinových záujmov. Evolučné rady sú nezávislé, ale môžu sa občas krížiť; ak sa tak stane, spojenie kultúrnych javov produkuje kvalitatívne nové javy – **inovácie**. Tylor sa pritom sústreďoval na podobnosti medzi rôznymi kultúrami. Podľa neho všetci ľudia patria k jednému biologickému druhu a kultúrne inovácie môžu vzniknúť paralelne; z toho vyplývalo, že vývoj rôznych národov prebieha podobným spôsobom. No tvrdil, že kultúrne prvky sa môžu šíriť aj cez kontakty medzi rôznymi spoločnosťami, prostredníctvom vzájomného preberania – **difúzie**.

Pri nachádzaní spojení medzi kultúrnymi prvkami použil Tylor globálne dáta zaradené do porovnávacích tabuliek, ktoré ukazovali prítomnosť alebo absenciu rôznych inštitúcií a zvykov u 350 národov. Interpretoval empirické údaje svedčiace o podobnosti kultúrnych elementov ako dôkaz existencie všeobecných zákonov ľudského myslenia alebo konkrétnych historických spojení.

Teória náboženstva

Tylor sa považuje aj za jedného zo zakladateľov antropológie náboženstva ako špecifického odvetvia bádania. Jadrom jeho teórie kultúry je totiž otázka pôvodu a evolúcie náboženských predstáv, keďže podľa neho prvotnou formou poznania bolo náboženstvo: ľudské vedomosti boli v počiatkoch existencie ľudstva nepostačujúce a preto ľudia vysvetľovali svet prostredníctvom nadprirodzených konceptov. Podľa Tylora teda náboženské predstavy nevznikajú v dôsledku božských zjavení, ale sú produktom ľudského úsilia pochopiť a vysvetliť svet naokolo. Prvotné vysvetlenia ľudí sa pritom opierali „o všeobecnú filozofiu prírody, ranú a nevyspelú, ale premyslenú a dôslednú“ (Tylor, 1920: 285).

Za prvú formu náboženstva Tylor pokladal **animizmus** – predstavy o duši ako nemateriálnej substancii, ktorá je schopná existovať mimo ľudského tela. Vznikli z „nevyspelej, ale rozumnej“ idey primitívov, že všetky ľudské telá sa oživujú podobnou silou; tento názor sa neskôr rozšíril aj na zvieratá, rastliny a dokonca materiálne objekty. Faktormi podnecujúcimi takéto uvažovanie primitívov boli sny, najmä o zosnulých osobách, a náhly prechod od života k smrti. Animizmus podľa Tylora poskytoval ľuďom odpoveď na dve otázky: akej podstaty sú osoby, ktoré vidíme v snoch; a aký je rozdiel medzi živým a mŕtvym človekom? Odpoveďou bolo, že to, čo vidíme v snoch, sú príznaky, a rozdiel medzi životom a smrťou je prítomnosť alebo absencia životnej sily. Postupne došlo k zlúčeniu idej životnej sily a príznaku do idej duše. Neskôr začala byť duša vnímaná ako ľudská bytosť bez tela a začala sa

pripisovať živým aj neživým objektom. Tylor tiež tvrdí, že animizmus nie je len vierou v samotnú existenciu duše a duchov, ale aj vierou v ich „reálnu“ moc a pôsobenie na udalosti okolitého sveta a na život človeka.

Podľa Tylora zvyčajná minimálna definícia náboženstva ako viera v bohov či zvrchovanú bytosť je nepostačujúca, pretože takéto chápanie vylučuje množstvo náboženstiev, v ktorých predstavy o bohoch absentujú. Podľa neho práve animizmus je minimom definície náboženstva, pretože poskytuje odpoveď na otázky, ktoré sa „snažila zodpovedať už primitívna myseľ“. Ďalšími štádiami vývoja náboženských predstáv sú viera v duchov prírody, rastlín a zvierat a neskôr v posmrtný život, vo veľkých bohov prírody – v panteón bohov (polyteizmus) a v poslednom štádiu aj v najvyššieho jediného Boha (monoteizmus).

Na podporu svojich tvrdení využil Tylor bohatý etnografický materiál pochádzajúci z rôznych spoločností divochov, ktorí sa v evolučnej schéme nachádzali na rovnakom stupni vývoja ako primitívi v dávnej minulosti. Podľa neho vyššie štádiá náboženstiev od nižších sa líšia aj morálnym kódom. Animistické predstavy morálne prvky nezahŕňujú (netvrdí, že animizmus je nemorálny, ale že je bez morálky); morálne koncepty sú však neodmysliteľnou súčasťou monoteistických náboženstiev, teda tých, ktoré Tylor považoval za komplexnejšie a vyvinutejšie. Ich sila spočíva aj v posilňovaní morálky, a to prostredníctvom hrozby nadprirodzeného, božieho trestu. Tieto úvahy však nenašli podporu v historických ani etnografických dátach a stali sa jedným z bodov kritiky jeho diela, podobne ako tvrdenie o animizme ako o minime definície náboženstva.

Tylor teda vytvoril logickú postupnosť vzniku a vývoja náboženských predstáv – od animizmu po plne vyvinuté monoteistické náboženstvá. Avšak viera v nadprirodzené bytosti je podľa neho klamom a nakoniec musí byť nahradená vedou. Nadprirodzené predstavy v modernej spoločnosti už neplnia funkciu vysvetlenia sveta, pretože sú v tomto nahradené vedou. Ako však vysvetliť to, že aj s vývojom spoločností kultúra obsahuje prvky, ktoré nezodpovedajú vedeckému poznaniu? Odpoveďou je, že v súčasných kultúrach sa zachovávajú stopy predchádzajúcich štádií ľudského vývoja. Tieto elementy sú **prežitkami** (*survivals*) – keď sa spoločnosť vyvíja, isté predstavy a praktiky, ktoré už nie sú aktuálne, pretrvávajú. Sú to:

postupy, obyčaje, názory..., ktoré sa prenášajú silou zvyku do nového stavu spoločnosti, odlišného od toho, kde mali svoj pôvod, a preto sú dôkazom a príkladom starších podmienok kultúry, z ktorej sa nová kultúra vyvinula (Tylor, 1920: 16).

Prežitky sú teda kultúrnymi prvkami, ktoré boli kedysi užitočné a funkčné, ale už nie sú, no napriek tomu pretrvali v čase vďaka ľudským návykom alebo inercii; predstavujú akési

kultúrne „skameneliny“. Práve z klasifikácie prežitkov môžu byť odvodené evolučné fázy vývoja kultúry.

Príkladmi prežitkov sú predovšetkým magické predstavy a praktiky. Tylor pritom rozlišoval medzi mágiou a náboženstvom, ale len implicitne – napríklad tvrdil, že výklad snov je bližší náboženstvu než mágii, bez toho, aby vysvetlil, prečo je to tak. Jeho vysvetlenie mágie využíva ideu **asociácie myšlienok**, ktorá podľa neho bola základom ľudského uvažovania v ranom štádiu vývoja – tvrdí, že „primitívny mysliteľ“ vytvára vzťahy medzi javmi, ktoré nie sú reálne a následne ich premieta do reality; má tak ilúziu kontroly nad svojou prítomnosťou a budúcnosťou. Príkladom je jednoduchá myšlienka spájania dvoch predmetov pomocou šnúry a tým aj vytvorenia účinného vzťahu:

...v Austrálii domorodý liečiteľ (*doctor*) upevní jeden koniec šnúry k chorej časti tela pacienta a saje druhý koniec šnúry predstierajúc, že mu púšťa krv, aby sa pacientovi uľavilo. V Orisse u Jeyporov čarodejnica (*witch*) spúšťa cez strechu nepriateľa kľbko nití, aby sa dostala k jeho telu a mohla mu sať krv tak, že bude sať druhý koniec nite (Tylor, 1920: 117).

Tylor poukazuje na veľkú inerciu tradície, vďaka ktorej ľudia nespochybňujú magické praktiky. Zaoberá sa aj otázkou, prečo ľudia veria v účinnosť mágie. Odpoveďou je, že mágia je väčšinou zameraná na vyvolanie udalostí, ktoré sa aj tak stanú. Dažďová mágia napríklad funguje, pretože magické rituály, ktoré majú vyvolať dážď, sa vykonávajú na konci obdobia sucha, keď je dážď veľmi potrebný a po skončení tohto obdobia zvyčajne začne pršať. Avšak pre primitívov je kauzálny vzťah obrátený – dážď je výsledkom rituálu.

Tylor tvrdí, že súdobé európske povery sú prežitkami tohto raného spôsobu myslenia. V Nemecku sa napríklad verí, že v dome umierajúceho zámky musia byť odomknuté, aby jeho duša mohla uniknúť. Medzi dušou unikajúcou z tela a zamknutým domom sa tak vytvára chybná asociácia – ved' či je dom zamknutý alebo nie, tento fakt nemá žiadny vplyv na posledné okamihy života človeka. Vedecké myslenie na druhej strane vytvára spojenia, ktoré existujú v realite.

Podľa Tylora je teda mágia len neúspešným pokusom o vedecké uvažovanie a to isté sa dá povedať o náboženstve. Vývoj ľudského poznania a kultúry, ktorá sa chápe ako kumulatívne vedomosti vo všetkých oblastiach života, má smerovať k racionálnym (vedeckým) vysvetleniam, ktoré majú nahradiť nadprirodzené koncepty. Mágia je v istom zmysle rozumná, pretože je zameraná na splnenie praktických cieľov a predpokladá logické uvažovanie; avšak táto logika vychádza z mylných premís, ktoré vo vývoji kultúry budú postupne nahradené vedeckým myslením. Magické predstavy a praktiky z tohto pohľadu nie sú ničím iným, ako prežitkami starších kultúrnych predstáv, v konečnom dôsledku odsúdenými k zániku.

Podobnú, aj keď nie totožnú, argumentáciu nachádzame v diele ďalšieho významného britského antropológa-evolucionistu Jamesa Georga Frazera.

3.1.3 James Frazer: mágia, náboženstvo a veda

James George Frazer (1854 – 1941) pochádzal zo strednej vrstvy britskej spoločnosti a študoval klasickú filológiu na univerzite v Glasgow a neskôr na Trinity College v Cambridge. Na univerzite v Cambridge potom pôsobil takmer po celý život ako člen profesorského zboru, s výnimkou roku 1908, keď bol menovaný za vedúceho katedry antropológie na Liverpoolskej univerzite (prvá katedra antropológie na svete). Jeho hlavnými oblasťami záujmu boli mýtus a náboženstvo; bol prvým bádateľom, ktorý sa venoval vzťahu medzi mýtmi a rituálmi. Na rozdiel od Tylora nikdy necestoval mimo Európy. Vo svojich prácach využíval klasické pramene, príbehy misionárov a cestovateľov, a tiež dotazníky, ktoré sa rozposielali misionárom a úradníkom Britského impéria.

Frazerov záujem o antropológiu bol podnietený Tylorovou *Primitívnou kultúrou*. Bol ovplyvnený aj bádateľom biblických textov Williamom Robertsonom Smithom (1846 – 1894), ktorý sa snažil rekonštruovať náboženstvá raných civilizácií Blízkeho východu a v diele *Náboženstvo Semitov* (*The Religion of the Semites*, 1889) položil základy komparatívneho historického štúdia náboženstiev. Frazer nadviazal na jeho pokusy o rekonštrukciu dávnych náboženských predstáv a praktík, avšak okrem historických prameňov využíval aj súdobý európsky folklór, aj súdobé etnografické dáta. Je autorom mnohých vplyvných prác, ale za jeho vrcholné dielo sa pokladá kniha *Zlatá ratolesť* (*The Golden Bough*), ktorá vyšla v r. 1890 v dvoch zväzkoch, v r. 1900 v troch zväzkoch, v treťom vydaní v rokoch 1906 – 1915 v dvanástich zväzkoch, a od r. 1920 vyšla viackrát v jednozväzkovom vydaní.

Zlatá ratolesť

Zlatá ratolesť sa stala jednou z najpopulárnejších antropologických prác a ovplyvnila mnohých významných antropológov ďalších generácií. Je to syntetická práca, ktorej cieľom je vysvetliť špecifický rituál nástupníctva kňazov bohyně Diany v oblasti Aricia v súdobom Taliansku. Ľudová tradícia (do ktorej Frazer zahrňoval aj zvyky, aj viery) podľa neho nemohla vzniknúť v historickej dobe, a z toho vyplývalo, že pochádza z dávnych, predhistorických čias. Podľa neho kedysi dávno existoval ucelený komplex zvykov, z ktorého sa postupnou evolúciou vyvinuli jednotlivé súbory zvykov. Frazer porovnáva množstvo magických a náboženských praktík z viacerých oblastí sveta a z rôznych období – rituály plodnosti, ľudské obete, praktiky obetných baránkov a ďalšie symbolické úkony, ktoré pretrvali do súčasnosti. Prichádza k záveru, že všade na svete v minulosti náboženstvá boli kultmi plodnosti prejavujúcimi sa v uctievaní posvätného kráľa. Tieto rituály boli založené na mýte o božstve slnka – manželovi bohyně zeme, ktorý zomiera počas jesenného zberu

úrody a vstáva z mŕtvych na jar. Pritom pokladá mýty za produkt rozumového uvažovania počas primitívneho obdobia, akéhosi „detstva ľudstva“ – vychádza teda z osvietenského predpokladu, že ľudská myseľ je jednotná.

Hlavnou Frazerovou tézou vo vysvetlení evolúcie ľudstva je trojfázový vývoj foriem ľudského myslenia – **od mágie cez náboženstvo k vede**. Prvou fázou uvažovania o svete sú magické predstavy; pre toto obdobie je charakteristické používanie magických praktík. Pritom mocou a kontrolou nad prírodou a ľudským životom nedisponuje žiadna forma vyššej bytosti (boh, božstvá, duchovia predkov atď.), ale človek – mág alebo kráľ, ktorý používa mágiu. Mágia však ľuďom podľa Frazera neprinášala očakávané výsledky v ich snahe o ovládnutie prírodných procesov a javov. Rozčarovanie z tohto neúspechu vedie k pripísaniu moci vyšším bytostiam. V istom momente vývoja ľudských spoločností vznikajú predstavy o osobnom kontakte medzi človekom a týmito bytosťami – bohmi. Charakteristickou postavou tejto evolučnej fázy je kráľ, ktorý plní funkcie kňaza. Nahrádza charakteristickú postavu predchádzajúceho obdobia – kráľa, ktorý používa mágiu. Druhým stupňom je teda náboženstvo, pre ktoré je typická snaha o manipuláciu prírody prostredníctvom nadprirodzených bytostí. Ich priazeň majú ľudia získavať prostredníctvom rituálov a modlitieb. No ani náboženstvo neprináša očakávané výsledky, pretože neposkytuje spoľahlivú kontrolu nad prírodou. Tretí stupeň vývoja predstavuje veda, ktorá umožnila ovládať a kontrolovať prírodu. Podobne ako Tylor, aj Frazer považuje vedu za vrchol intelektuálneho vývoja a v duchu osvietenstva tvrdí, že pokrok znamená postupné prekonávanie povier.

Totemizmus a exogamia

Na rozdiel od Tylora Frazer pokladá za prvotnú formu náboženstva **totemizmus** – termín, ktorý prebral od **Johna McLennana**. Svoje úvahy o princípoch totemických systémov a ich sociálnych a klasifikačných funkciách zhrnul v práci ***Totemizmus a exogamia*** (*Totemism and Exogamy*, 1910). Totemizmus podľa neho slúžil pre vyriešenie kľúčovej otázky „s kým môžem uzatvoriť manželstvo?“ Tento druh náboženstva sa tiež viaže k nesprávnemu uvažovaniu o biologickej reprodukcii, pri ktorom sa pohlavný styk neasociuje s počatím. Frazer predkladá analýzu aktuálnych teórií vysvetľujúcich **exogamiu** (ešte jeden termín McLennana). Tá sa podľa neho objavuje neskôr ako totemizmus a následne sa s totemizmom prepája. Aj exogamia, aj totemizmus sú prevenciou incestu, pretože zabraňujú manželstvu medzi pokrvnými príbuznými.

Teória mágie

Významným prínosom Frazera je jeho **teória mágie**, ktorú predložil v *Zlatej ratolesti*. Podobne ako Tylor, Frazer rozlišuje medzi mágiou a náboženstvom, no robí to explicitne.

Mágia sa podľa neho v istom zmysle podobá vede, pretože napĺňa praktické potreby a je založená na experimente. Definuje ju nasledovne:

...mágia je nepravý systém prirodzených zákonov, ako aj chybný návod na správanie; je to falošná veda a klamné umenie (Frazer, 1925: 11).

Mágia nie je totožná s vierou v nadprirodzené bytosti a sily, ktorá je charakteristická pre náboženstvo. Je to podľa Frazera snaha človeka kontrolovať udalosti vo vlastnom živote, ktorá vychádza z mylného uvažovania, zatiaľ čo náboženstvo je snaha zabezpečiť pomoc nadprirodzených bytostí. Mágia je konštantná a univerzálna, podobne ako veda, a nezávisí od božstiev. Náboženstvo na druhej strane od nich závisí a je udržiavané modlitbami. Magické úkony slúžia na ovládanie nadprirodzených síl, akoby to boli sily prirodzené, zatiaľ čo modlitby sú prosbami o pomoc.

Frazer rozlišuje mágiu pozitívnu alebo *čarovanie* (*sorcery*) a mágiu negatívnu alebo *tabu*. Pri interpretácii magických predstáv a praktík vychádza z Tylorovej idey asociácie myšlienok a spojenia medzi objektmi, ktoré v skutočnosti neexistujú. Tento jav Frazer nazýva **sympatickou mágiou**. Avšak je to preňho len prvý krok vo vysvetlení mágie. Analyzuje ďalej mechanizmy ľudského myslenia, na ktorých je mágia založená. Všetky magické praktiky podľa neho podliehajú dvom princípom – **zákonu podobnosti** (pravidlo „podobné produkuje podobné“) a **zákonu kontaktu alebo náказы** (pravidlo „raz v kontakte – navždy v kontakte“). Týmto dvom zásadám zodpovedajú kategórie **homeopatickej** alebo **imitatívnej mágie (mágie podobnosti)** a **kontagiózneho mágie (mágie kontaktu)**. Imitatívna mágia vychádza z podobnosti medzi postupom a tým, čo praktizujúci chce dosiahnuť. Napríklad v čiernej mágii bábika zastupuje ľudskú obeť a to, čo sa robí bábike, má sa stať aj obeť. Kontagiózna mágia sa na druhej strane zakladá na fyzickom kontakte, ktorý existuje alebo raz existoval medzi objektmi použitými v magickej praktike a cieľovým objektom. Príkladom môže byť v magických rituáloch používanie vlasov či častí odevu osoby, na ktorej sa má dosiahnuť istý efekt. Dva druhy mágie sa však môžu kombinovať.

Podobne ako u Tylora, mágia je vo Frazerovej koncepcii indikátorom skorších fáz vývoja spoločností. Magické predstavy a praktiky divochov môžu byť dôkazom existencie prehistorickej kultúry, pretože v nich sú podobné prvky stále funkčné. Frazer si pritom všimá podobnosti medzi magickými úkonmi v mimoeurópskych kultúrach a v Európe a prichádza k záveru, že nie sú náhodné. Preto využíva folklór ako dôležitý prameň pri rekonštrukcii dejín ľudstva v zmysle identifikácie fáz vývoja ľudských spoločností: mnohé zvyky a povery európskych roľníkov, ktorí žijú v štádiu civilizácie, môžu byť totiž chápané ako pochádzajúce z minulosti.

Hoci Frazerova evolučná schéma je už dávno v antropológii zavrhnutá (aj preto, že mágia, náboženstvo a veda dnes koexistujú vo väčšine spoločností), Frazerove rozlíšenie medzi

mágiou a náboženstvom zostáva rešpektovaným. Frazerova teória hlboko ovplyvnila nasledujúce antropologické koncepcie – či už antropológovia s ňou súhlasili alebo nie, museli sa vysporiadať s jej tézami.

3.1.4 Evolúcia práva, rodiny a náboženstva

Mnohí britskí bádatelia vychádzali z ideí evolúcie spoločnosti, hoci nie všetci boli ovplyvnení Tylorovou teóriou – viaceré evolucionistické práce totiž predchádzali jej formulovanie. Môžeme v nich pozorovať priamy vplyv osvietenскеj tradície.

John F. McLennan

John Ferguson McLennan (1827 – 1881) bol škótsky advokát, ktorý začal svoje vedecké bádanie skúmaním evolúcie práva. Napísal pre ôsme vydanie *Encyklopédie Britannica* (1852 – 1860) heslo „Právo“, v ktorom nadviazal na škótsku filozofickú tradíciu, najmä na diela Adama Fergusona a Adama Smitha. Je známy predovšetkým svojim dielom *Primitívne manželstvo. Skúmanie pôvodu formy únosu v manželských obradoch* (*Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*, 1865).

McLennan v ňom uvažuje o symbolických a obradných formách únosu nevesty počas svadby, ktorý bol zaznamenaný vo mnohých častiach sveta, a interpretuje tento rituál ako prežitok skutočného zvyku únosu žien v primitívnej spoločnosti. Následne ponúka schému vývoja manželstva od **primitívnej promiskuity** (neusporiadané pohlavné styky a spoločenské usporiadanie bez akejkoľvek formy manželstva) cez **skupinové manželstvo, polyandriu** (mnohomužstvo) a **polygamiu** (mnohoženstvo) k **monogamii** a snaží sa predložiť logické a funkčné zdôvodnenie tohto postupného vývoja. Vyvodzuje túto schému z historických a etnografických údajov prostredníctvom porovnávacej metódy, ktorú charakterizuje nasledovne:

Vo vedách o práve a spoločnosti staré neznamená staré v chronológii, ale v štruktúre: najarchaickejšie je to, čo leží najbližšie k začiatku ľudského pokroku považovaného za vývoj, a najmodernejšie je to, čo je od začiatku najvzdialenejšie (McLennan, 1970: 6).

Na počiatku dejín ľudstva prebiehal podľa neho neustály boj na sebe nezávislých malých kmeňov a hôrd. Prvá forma rodinnej organizácie bola založená na biologickom vzťahu matky a dieťaťa. V tomto Mc Lennan argumentoval podobne ako švajčiarsky historik práva a antiky Johann Jacob Bachofen (1815 – 1887), no nezávisle od neho. V diele *Materské právo* (*Das Mutterrecht*, 1861) Bachofen chcel dokázať, že ľudstvo prechádzalo skorším štádiom „gynekokracie“, teda **matriarchátu** – vlády žien. Na podporu svojho tvrdenia použil rôzne historické pramene, ktoré v Bachofenovej interpretácii odporovali teóriám mužskej

dominancie. Tvrdil, že ľudstvo prešlo „chtonickým raným obdobím“ promiskuity k obdobiu „lunárneho materstva“ a matrilineárneho príbuzenstva, po ktorom nasledoval **patriarchát** – vláda mužov.

Podobne aj McLennan tvrdil, že prvotné spoločnosti boli **matrilinearné** – pôvod sa odvodzoval od matky. Ďalší vývoj prebiehal postupným usporiadaním nediferencovaných vzťahov v skupinách, ktoré obývali isté územia. Prvým a základným pravidlom pritom bola **exogamia** – princíp uzatvárania manželstva, podľa ktorého manželia nesmú pochádzať z tej istej príbuzenskej skupiny. Súčasne existovala praktika **infanticídy** (zabíjania detí) ženského pohlavia. Keďže v dôsledku toho počet žien bol nepostačujúci pre všetkých mužov, vznikla polyandria. Prechod z lovu a zberu na poľnohospodárstvo infanticídu ukončil. Výsledkom bol dostatok žien pre všetkých mužov a zároveň kumulácia majetku, čo neskôr vyústilo v zánik polyandrie a matrilinearity. Nasledujúce štádium v kultúrnom vývoji spoločností bolo založené na **patrilinearite** (pôvod odvodzovaný po otcovskej línii) a monogamii. Takéto usporiadanie spoločnosti podľa McLennana položilo základy rodinného života a rodiny „súčasného“ typu – formy rodiny a rodinného života zodpovedajúce viktoriánskemu Anglicku 19. st.

McLennanova práca mala vplyv aj na spoločenskovedné skúmanie náboženstva. V štúdiu **Uctievanie zvierat a rastlín** (*The Worship of Animals and Plants*, 1869 - 70) uvažuje o prepojení sociálnej štruktúry a náboženstva. Práve tu zavádza termín **totemizmus** na označenie viery v intímny vzťah medzi skupinou príbuzných a mýtickým predkom, ktorý je určitým druhom prírodného objektu (k tým patria zvieratá, rastliny alebo prírodné živly). Ten pokladá za prvú formu náboženstva v primitívnej spoločnosti. Tento pojem sa v sociálnych vedách ujal a ovplyvnil úvahy o prvotnej forme náboženstva u mnohých bádateľov, vrátane **Jamesa Frazera** a **Émila Durkheima**.

Henry J. S. Maine

Anglický právnik a historik Henry James Sumner Maine (1822 – 1888) sa taktiež zaoberal evolúciou práva a právnych systémov. Jeho koncepcia sa vyvíjala v kontexte debát o tom, čo bolo základom vzniku sociálnej organizácie – rodina alebo **spoločenská zmluva**, ktorá bola takmer dvesto rokov základným kameňom úvah o vývoji ľudských spoločností. Maine tvrdil, že spoločnosť má pôvod v rodine a príbuzenstve (skupinách vytvorených na základe rodinných vzťahov). Táto téza viedla k vytvoreniu teórií príbuzenstva, ktoré sa stalo ústrednou témou nasledujúcich antropologických koncepcií.

V diele **Staroveké právo** (*Ancient Law*, 1861) Maine využíval komparatívnu metódu, na základe ktorej určil, že právo sa vyvíjalo od statusového ku zmluvnému. Podľa neho v starovekom svete status jednotlivcov ich pevne spájal s tradičnými skupinami, zatiaľ čo v

modernom svete sú jednotlivci považovaní za autonómne subjekty, môžu slobodne uzatvárať zmluvy a vytvárať združenia podľa svojich rozhodnutí. Vďaka tejto téze možno Maina považovať za pioniera antropológie práva. Na rozdiel od McLennana sa domnieval, že prvotné formy usporiadania spoločnosti boli **patrilineárne** a **patriarchálne**. Odvodzoval pritom vznik patriarchálneho systému od formovania **indoeurópskej jazykovej rodiny**.

John Lubbock

Politik a polyhistor John Lubbock (1834 – 1914) patril k popredným postavám britského akademického života a aktívnym zástancom evolučnej teórie Darwina. Zaujímal sa najmä o archeológiu a etnológiu. V priebehu 60. rokov 19. st. publikoval viaceré články, v ktorých využíval archeologické dôkazy na podporu Darwinovej teórie. Zastával viacero vplyvných akademických funkcií vrátane funkcie predsedu Etnologickej spoločnosti (1864 – 1865), podpredsedu Linneovej spoločnosti (1865), prezidenta Antropologického inštitútu Veľkej Británie a Írska (1871 – 1872) a viceprezidenta Kráľovskej spoločnosti (1871).

Lubbock sa preslávil najmä dielom **Prehistorické obdobie, ilustrované starovekými pozostatkami a spôsobmi správania a zvykmi súčasných divochov** (Prehistoric Times: As Illustrated by Ancient Remains and the Customs of Modern Savages, 1869). Archeologické nálezy sú podľa neho evidenciou toho, že ľudské kultúry sa vyvíjajú od jednoduchších foriem k zložitejším. Pri svojich úvahách rozvíjal analógie medzi súdobými „divochmi“ a ľuďmi doby kamennej. Prostredníctvom svojich kontaktov v Afrike, Austrálii a Severnej Amerike Lubbock zbieral rôzne kultúrne artefakty, také ako bumerangy z Austrálie a kmeňové zbrane z Afriky. Prostredníctvom ich štúdiá snažil sa pochopiť životný štýl rozmanitých kultúr s cieľom rekonštrukcie prehistorických spoločností. Jeho dielo sa považuje za prvú vedeckú prácu, v ktorej boli použité slová **paleolit** (staršia doba kamenná) a **neolit** (nová doba kamenná) na označenie hlavných období raného praveku.

Lubbock vydal svoju druhú knihu **Pôvod civilizácie a primitívny stav človeka: Duševný a sociálny stav divocha** (The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man: Mental and social condition of savage) v roku 1870. Predstavil v nej najmä teóriu ľudskej povahy a evolučného vývoja v súlade s teóriou Darwina. Zdôrazňoval, že v dôsledku prirodzeného výberu sa ľudské skupiny začali od seba odlišovať nielen kultúrne, ale aj svojimi schopnosťami využívať kultúru, ktoré boli biologicky podmienené.

Aj Lubbock sa venoval otázke evolúcie rodiny, a to vo vzťahu k **matrilinearite** a **patrilinearite**. Väčšina vedcov v 19. st. sa domnievala, že matrilinearita vznikla skôr ako patrilinearita, ale mali rôzne názory na dôvody, prečo sa jeden systém mohol objaviť ako prvý a druhý sa z neho vyvinul. Lubbock si zachoval určitú skepsu, pokiaľ ide o význam prvotnej matrilinearity, ale veril, že v období, keď sa manželstvo nebolo úplne vyvinuté, matrilinearita

bola bežnejšia. Pri plne rozvinutom manželstve podľa neho majetok prechádza z muža na jeho vlastné deti (patrilineárne), nie na deti jeho sestier (matrilineárne). Zároveň zdôrazňoval, že v „divokých“, teda primitívnych spoločnostiach je manželstvo neznáme a ženy sú považované za menejcenné ako muži.

Vo vzťahu k evolúcii náboženstva Lubbock predložil nasledujúcu schému: **ateizmus** (absencia konkrétnych predstáv o božstve), **fetišizmus** (uctievanie istých objektov), **totemizmus** (uctievanie prírody), **šamanizmus** (božstvá sú vzdialené a mocné, dostupné len prostredníctvom šamanov), **idolatria** (uctievanie antropomorfných idolov, obdobie, keď sa bohovia stávajú podobnými ľuďom), a napokon **teizmus** (viera v existenciu boha alebo bohov, konkrétne stvoriteľa, ktorý zasahuje do vesmíru).

Andrew Lang

Andrew Lang (1844 – 1912) bol škótsky básnik, prozaik, literárny kritik a antropológ. Je známy najmä ako zberateľ ľudových príbehov, ktoré interpretoval z evolucionistickej perspektívy. Za najdôležitejšie Langove antropologické práce sa považujú **Zvyk a mýtus** (*Custom and Myth*, 1884), **Mýtus, rituál a náboženstvo** (*Myth, Ritual and Religion*, 1887) a **Vznik náboženstva** (*Making of Religion*, 1898).

V diele *Mýtus, rituál a náboženstvo* Lang vysvetľuje „iracionálne“ prvky mytológie a folklóru ako prežitky primitívnejších foriem ľudských predstáv. V jeho ponímaní mýty predstavovali proto-vedu, ktorých cieľom bolo vysvetlenie sveta. Podobne ako Tylor, zastával tézu **psychickej jednoty ľudstva**: podľa neho zvyky iných národov možno považovať za produkt rozumu, ktorý pracuje s nedokonalými poznatkami a pod tlakom životných potrieb. Tie by mal učenec objaviť. Pozornosť venoval tiež **etiológii**, teda hľadaniu významu javov prostredníctvom analýzy ich pomenovaní.

Langovo dielo *Vznik náboženstva* bolo ovplyvnené ideou **ušľachtilého divocha**: tvrdil, že medzi takzvanými „divokými“ rasami existujú vyššie duchovné predstavy, pričom načrtoval paralely so záujmom o okultné javy v súdobom Anglicku. Lang nesúhlasil s Tylorom vo všetkom: považoval teóriu **animizmu** za vhodné vysvetlenie prvotných foriem poznania, ale zároveň sa domnieval, že medzi divochmi možno nájsť aj koncepciu všeprenikajúceho ducha, ako je mana u Polynézanov. Podľa neho niektoré podoby tohto ducha sa javia ako antropomorfné (podobné ľuďom) božstvá, o ktorých sa Tylor domnieval, že vznikli až v neskoršej fáze dejín ľudstva. V tomto zmysle Lang je menej lineárny evolucionista než Tylor, pretože nesúhlasí s priamočiarym vývojom od jednoduchého animizmu cez uctievanie predkov k uctievaniu bohov a napokon k monoteizmu. Uctievanie predkov podľa neho mohlo byť skoršou fázou, a ak bol predok veľmi dôležitou osobou, aj jeho duch mal tendenciu byť podobný bohom alebo „Všeotcovi“.

3.1.5 Stručná charakteristika a kritika britského evolucionizmu

Teória socio-kultúrnej evolúcie bola ovplyvnená ideami **modernej sociálnej teórie**, predovšetkým ideou **pokroku ľudstva** (vývoja ľudských spoločností k lepším podmienkam a rozvoju poznania), ale aj teóriou biologickej evolúcie Charlesa Darwina. Vychádzala z nasledujúcich premís:

- (1) spoločnosti prechádzajú vývojom od jednoduchších foriem k zložitejším;
- (2) súčasné spoločnosti sa môžu zaradiť do evolučnej postupnosti od primitívnejších po civilizované;
- (3) medzi primitívnymi a civilizovanými spoločnosťami existuje určitý počet stupňov vývoja (tlupa, kmeň, družina, štát);
- (4) všetky spoločnosti prechádzajú rovnakými fázami vývoja v rovnakej postupnosti, ale odlišným tempom.

Práce antropológov evolucionistického obdobia sa sústreďovali na otázky pôvodu kultúrnych prvkov, postupného historického vývoja ľudských spoločností a na rekonštrukciu prehistorických ľudských dejín. Pokrok v spoločenskom vývoji v rámci tejto koncepcie sa meral v termínoch komplexnejšej sociálnej organizácie a/alebo vo vzťahu ku komplexnejšej intelektuálnej, teologickej, či estetickej stránke. Evolúcia bola považovaná za univerzálny proces: všetky kultúry prechádzajú rovnakými štádiami vývoja. Takéto chápanie evolúcie umožňovalo zosúladiť **princíp psychickej jednoty ľudstva** s kultúrnou rôznorodosťou: ľudia všetkých kultúr patria k jednému biologickému druhu a teda disponujú rovnakým myslením, ale rôzne kultúry sa nachádzajú na rôznych stupňoch vývoja.

Prínos prvej generácie antropológov bol pre vývoj disciplíny nesmierne veľký:

- (1) Vytvorila sa prvá ucelená antropologická teória.
- (2) Začali sa zaznamenávať rozmanité zvyky a inštitúcie súdobých kmeňov a národov.
- (3) Vyvinula sa terminológia vzťahujúca sa na socio-kultúrne inštitúcie (animizmus, exogamia, matrilinearita, totemizmus, tabu atď.) – koncepty, ktoré sa v antropológii stále používajú a ktoré boli predmetom kritiky a spresnenia v nasledujúcich obdobiach.

Evolucionistickí bádatelia zdieľali teoretické koncepty, metodologické postupy a logické štandardy, no hoci boli kritickí a dbali o vedeckosť, v nasledujúcom období ich postup sa stal predmetom kritiky.

- (1) Práce drvivej väčšiny evolucionistických bádateľov boli založené na písomných prameňoch a nie na priamom pozorovaní iných kultúr, čo viedlo k ich označeniu ako **kabinetných antropológov**. Preto vysvetlenia evolučného vývoja ľudských spoločností nemohli byť overené empirickými dátami a zostávali na úrovni špekulácií.

- (2) Evolucionistom boli vyčítaný **progresivizmus** – implicitný alebo explicitný predpoklad, že všetky kultúry a spoločnosti sa vyvíjajú ku komplexnejším formám. Komplexnejšie formy sú zároveň považované za dokonalejšie a často lepšie z etického či morálneho hľadiska.
- (3) Predstava o evolúcii smerujúcej k civilizácii, ktorá je stotožnená s hodnotami západných kultúr, bola označovaná ako **etnocentrizmus** – tendencia posudzovať iné kultúry na základe štandardov vlastnej kultúry.
- (4) Teória socio-kultúrnej evolúcie bola tiež kritizovaná kvôli **unilinearite**, teda predpokladu, že všetky spoločnosti prechádzajú rovnakými štádiami vývoja, a **teleológii** (zacielenosti), pretože z pohľadu evolucionistov vývoj má určitý konečný bod. Avšak predpoklad o vopred určenej ceste evolučných zmien nie je ničím podložený.
- (5) Ďalší bod kritiky sa vzťahuje k **anachronizmu** v zmysle vytváraní analógie medzi životom súdobých divochov a ľuďmi doby kamennej. Ignorujú sociálne aspekty náboženských a magických predstáv a rituálov a porovnávajú neporovnateľné – etnografický materiál pochádzajúci zo súdobých spoločností a historické opisy náboženských praktík. Prezентujú istý výber etnografického a historického materiálu a neobsahujú dáta, ktoré odporujú evolucionistickému argumentu alebo doňho nezapadajú. Súčasný kmene lovcov a zberačov nie sú žijúcimi fosíliami a rovnako ako západné spoločnosti majú dlhú históriu. Preto nemôžu byť ilustráciou minulých kultúr.

Otázky

1. Aké sú hlavné idey evolucionizmu?
2. Akými bádatelmi a myšlienkami boli evolucionisti ovplyvnení?
3. Aký je vzťah evolucionizmu v kultúrnej antropológii a Darwinovej teórie evolúcie?
4. Uvedte aspoň troch predstaviteľov britského evolucionizmu.
5. Uvedte hlavné komponenty kultúry podľa Tylora.
6. Čo znamená výraz „psychická jednota ľudstva“?
7. Aké sú fázy vývoja spoločností podľa Tylora a podľa Frazera?
8. Aké sú fázy vývoja náboženstva podľa Tylora?
9. Aké druhy mágie vyčleňuje Frazer? V čom vidí rozdiel medzi mágiou a náboženstvom?
10. Charakterizujte unilineárne chápanie evolúcie.
11. Čo znamená termín etnocentrizmus?
12. Čo znamená výraz „kabinetní antropológovia“?
13. Aké boli hlavné argumenty v kritike evolucionizmu?

3.2 Britský funkcionalizmus

Na začiatku 20. st. svetová prevaha Británie v ekonomickej sfére začala byť ohrozovaná Nemeckom a Spojenými štátmi americkými. Vojenské a hospodárske napätie medzi britskou ríšou a Nemeckom bolo hlavnou príčinou prvej svetovej vojny, z ktorej síce Británia vyšla ako víťaz, ale s oslabenými ekonomickými zdrojmi. Hoci britské impérium dosiahlo svoj najväčší územný rozsah bezprostredne po prvej svetovej vojne, už nebolo vedúcou priemyselnou alebo vojenskou silou. V medzivojnovom období však Británia stále vládla mnohým kolóniám, kde potrebovala udržiavať poriadok – nielen vojenskou silou, ale aj pomocou lokálnych autorít. V tomto ohľade vedomosti o obyvateľoch ríše mali veľkú hodnotu. Úloha antropológov v britskej spoločnosti sa následne zmenila – už nemali vysvetľovať príčiny kultúrnej rozmanitosti a zaplňovať medzery v dejinách ľudstva, ale podávať správy o súčasných spoločnostiach. Táto zmena sociálnych požiadaviek sa odzrkadlila v zmene metodológie antropológického výskumu.

Prvá generácia britských antropológov skúmala kultúru „z kabinetu“, čo znamenalo, že bádatelia sami definovali kategórie, do ktorých zaraďovali dáta, a posudzovali ich relevantnosť vo vzťahu k vopred danej schéme evolúcie ľudských spoločností. Vo vedeckej sfére iniciatíva, ktorá viedla k zmene tohto postupu, prišla z oblasti prírodných vied.

3.2.1 Výprava do Torresovej úžiny

Alfred Cort Haddon (1855 – 1940) od roku 1894 pôsobil na univerzite v Cambridge ako biológ, neskôr už na pozícii etnológa. Bol ovplyvnený ideami Darwina a v roku 1888 zorganizoval výpravu, ktorá mala preskúmať vytváranie korálových rífov v Torresovej úžine medzi Novou Guineou a Austráliou. Okrem vykonania zoologického výskumu, výprava do Torresovej úžiny v roku 1888 mala aj etnografický rozmer – Haddon zbieral domorodé materiálne objekty a zaujímal sa o legendy, náboženské predstavy a rodinné zvyky miestnych obyvateľov (stojí za zmienku, že na svoju cestu zobral *Poznámky a otázky antropológie*, teda publikáciu, ktorá podľa Tylora mala zlepšiť kvalitu etnografických dát). Po návrate publikoval nielen výsledky svojho zoologického výskumu, ale aj články na antropológické témy. Jeho záujem o etnografiu vyústil do organizácie ďalšej výpravy do Torresovej úžiny v roku 1898, ktorá mala skúmať domorodé kmene v ich prirodzenom prostredí.

Výskumná skupina pracovala na ostrovoch v úžine a na južnom pobreží Novej Guiney počas niekoľkých mesiacov. Mnohí domorodci si ešte pamätali na Haddona a preto sa vzťahy medzi nimi a členmi výpravy vyvíjali priaznivým spôsobom. Výsledkom výpravy bola šesťdielna publikácia zozbieraného etnografického materiálu, ktorá vychádzala počas nasledujúcich dekád. Hoci tieto dáta sami osebe neboli veľmi dôležité v zmysle teoretických úvah, výprava do Torresovej úžiny sa pokladá za kľúčový moment vo vývoji britskej antropológie:

bola totiž začiatkom veľkých zmien v metodológii, ktoré nastali behom nasledujúcich dvadsiatich piatich rokov. Tieto zmeny sa dajú v krátkosti zhrnúť nasledujúcim spôsobom:

- (1) V Torresovej úžine boli dáta zozbierané od domorodých informátorov, ktorí účasťou výpravy rozprávali o lokálnych zvykoch a predstavách zo súčasnosti; výskumníci boli medzi ľuďmi, ktorí rozhodovali a konali vo svojom vlastnom svete a preto boli autoritou v otázkach zaujímavých etnografov. Získané od nich informácie boli doplnené dojmami a pozorovaním samých bádateľov. Preto chyby v interpretácii boli výrazne redukované. Hoci ani jeden z členov výskumnej skupiny sa nenaučil domorodý jazyk a ani jeden nevenoval osobitú pozornosť účasti na domorodom živote, ich postup nevyhnutne viedol k neskorším metodologickým zlepšeniam.
- (2) Vhľad do života ľudí viedol k vytvoreniu kategórií, ktoré brali do úvahy to, čo sami domorodci považovali za dôležité, a ktoré nezodpovedali kategóriám vytvoreným na základe archívneho výskumu. Objektom etnografického výskumu preto už nebola univerzálna kultúra, ale lokálne kultúry.
- (3) Vznikli nové metódy, ktoré vyplývali zo zámeru nazbierať čo najviac údajov a zaznamenať ich čo najpodrobnejšie.

Výpravy sa zúčastnili bádatelia z rôznych odborov, vrátane dvoch kľúčových postáv britskej antropológie nasledujúceho obdobia – patológa Charlesa Seligmana (1873 – 1940) a psychológa Williama Riversa (1864 – 1922). Hoci Haddon v diele *Dejiny antropológie* (*History of Anthropology*, 1910) tvrdil, že výprava zjednotila vyškolených vedcov, ani Rivers, ani Seligman (a ani Haddon) neboli vedcami vyškolenými v antropológii. Nemali teda expertné znalosti v identifikácii, systematickom pozorovaní a zaznamenávaní sociálnych javov. V tomto boli amatérmi, avšak mali vzdelanie v prírodovedných odboroch. Museli usporiadať primárne etnografické dáta a boli vystavené zložitosti a vnútorným vzťahom reálneho domorodého života; vďaka svojmu vzdelaniu sa stali etnografmi nového druhu. Podobné premeny prírodovedcov na antropológov v dôsledku empirických výskumov sa odohrávali aj inde vo svete: **Adolf Bastian** sa stal etnografom po svojej zámorskej výprave; **Franz Boas** nadobudol etnografické skúsenosti pri výskume kmeňov Eskimo a neskôr Kwakiutlov, ruskí politickí vyhnanci **Vladimir Bogoraz**, **Lev Šternberg** a **Vladimir Jochelson** prešli tým istým prerodom pri skúmaní sibírskych kmeňov.

V nasledujúcich dekádach aj Rivers, aj Seligman pokračovali v terénnych výskumoch. Publikácie oboch bádateľov svedčia o postupnom posune etnografického výskumu od štúdií lokálnych komunít k regionálnej perspektíve. Ďalšia generácia antropológov pokračovala v novej metodologickej tradícii. Výskum v Torresovej úžine sa teda stal dôležitým míľnikom vo vývoji britskej antropológie, pretože znamenal posun od „kabinetného“, historicky

zameraného bádania k výskumom súdobých spoločností. William Rivers patrí k najdôležitejším pionierom tohto nového typu výskumu.

3.2.2 William Rivers

William Halse Rivers (1864 – 1922) patrí k významným postavám britskej antropológie. Pochádzal z rodiny z vyššej strednej vrstvy, ktorá bola spojená aj s akademickými, aj s námorníckymi kruhmi britskej spoločnosti. Vyštudoval medicínu na Londýnskej univerzite a počas istého obdobia bol chirurgom na zaoceánskej lodi. Neskôr pracoval ako lekár, pričom bol autorom mnohých významných prác z oblasti neurológie, experimentálnej psychológie a psychiatrie.

V Torresovej úžine sa Rivers zaoberal vplyvom prostredia na ľudské senzorické schopnosti, a to najmä na vizuálnu percepciu, podobne ako Franz Boas počas svojej výpravy na **Baffin** **ostrov**. Uskutočnil experimentálny výskum s použitím slávnej metódy Müller-Lyrovej ilúzie; ukázal, že miestni obyvatelia podliehajú tejto ilúzii o niečo menej než Európania, hoci rozdiely neboli systematické (tieto výsledky patrili k prvým zaznamenaným ukázkam toho, čo sa neskôr začalo nazývať „hypotéza kobercového prostredia“: ak sú ľudia vystavení dlhodobému pôsobeniu presných uhlov a priamok, mení to ich priestorové vnímanie). Prírodovedné vzdelanie sa odrazilo na precíznom a dôslednom postupe Riversa v etnografickom výskume. Okrem iného vošiel do dejín antropológie ako tvorca takzvanej **genealogickej metódy**, ktorú dodnes etnografi používajú: v Torresovej úžine zistil, že trpezlivé mapovanie primárnych príbuzenských vzťahov (matka niekoho, otec niekoho, narodený z niekoho) vedie k odhaleniu organizácie celej komunity; význam príbuzenských termínov vypovedal o sociálnych skupinách a odlišnostiach v zmysle pôvodu, totemických identít, kultových zoskupení atď.

V roku 1901 vykonal Rivers dlhodobý etnografický výskum v južnej Indii, kde strávil päť mesiacov v spoločnosti Todov a pokračoval v používaní genealogickej metódy. Výsledkom bolo dielo **Todovia** (*The Todas*, 1906), ktoré sa stalo modelom pre nové etnografické práce založené na intenzívnom terénnom výskume. Todovia boli v minulosti opísaní mnohými cestovateľmi a dobrodruhmi; avšak v Riversovom podaní, na rozdiel od skorších správ, sa javili ako členovia komplexnej komunity, ktorá mala špecifický spôsob života. Genealogická metóda umožňovala skúmať históriu konkrétneho spoločenstva, náboženský život, migračné trajektórie, spôsoby uzatvárania sobášov, demografické charakteristiky, dedenie majetku a nástupníctvo a napokon aj vzťah medzi spoločenskými normami a pozorovaným správaním. Rivers tak odhalil systematické črty sociálneho usporiadania, medziludských vzťahov a životných podmienok konkrétnej spoločnosti, čo podľa neho bolo primárnym účelom genealogickej metódy. Na interpretáciu dát zaviedol dôležitý koncept **sociálnej štruktúry**, ktorý sa stal východiskom pre prácu niekoľkých ďalších generácií britských

antropológov. V ďalších dekádach uskutočnil výskumy v Melanézii a Novej Guinei, ktoré priniesli dôkladnú dokumentáciu lokálnych kultúr.

Po dlhú dobu Rivers nominálne zostával prívržencom evolucionizmu Tylora, ale evolucionistický teoretický rámec len málo ovplyvnil jeho skutočnú prácu a myslenie – sústreďoval sa skôr na presnosť zaznamenávania dát o sociálnej organizácii. Pre tento postup, pri ktorom bádateľ čelí množstvu lokálnych variácií a podobností, Tylorova evolučná teória nebola veľmi užitočná. Terénny výskum skôr vyžadoval koncepciu, ktorá by mohla napomôcť pochopeniu dynamiky lokálnej kultúry s jej špecifickými dejinami. Pritom Riversov záujem o vplyv sociálneho prostredia na ľudské myslenie ho viedol k tomu, že sa postupne takmer vzdal postulátu psychickej jednoty ľudstva a začal podporovať koncepciu sociálne podmienenej motivácie.

Tento posun súvisel aj s Riversovou novou orientáciou na **difuzionizmus**, ktorého cieľom bola rekonštrukcia globálnych dejín migrácií a preberania kultúrnych prvkov. Oboznámil sa s teóriou kultúrnych kruhov nemeckého geografa a etnografa **Fritza Graebnera** a s prácami iných difuzionistov. V Anglicku sa tento teoretický smer prejavil v koncepcii vytvorenej anatómom a egyptológom Graftonom Elliotom Smithom (1871 – 1937) a antropológom Williamom Jamesom Perrym (1889 – 1949). Podľa ich **teórie heliocentrizmu** prvá kultúra ľudstva mala jediné ohnisko vzniku v starovekom Egypte a odtiaľ sa rozšírila do iných oblastí. Neboli to nové idey, ale v niektorých kruhoch britskej akadémie vzbudili veľký záujem. Ako Smithov priateľ a kolega bol Rivers zatahnutý do špekulácií o paralelách medzi určitými kultúrnymi prvkami v Oceánii a starovekom Egypte. Okrem toho zistil, že niektoré skupiny obyvateľov Torresovej úžiny praktizovali mumifikáciu. V r. 1911 sa teda stal zástancom špekulatívnej teórie Smitha a Perryho; preto sa v antropológii jeho práce neskoršieho dáta hodnotia s istými pochybnosťami.

Rivers však stále ostáva v histórii antropologického bádania poprednou postavou, najmä v antropológii príbuzenstva a v metodológii etnografického výskumu. V r. 1912 poznatky z výprav do Torresovej úžiny boli zahrnuté do revízie publikácie **Poznámky a otázky antropológie**. Toto vydanie obsahuje aj najpodrobnejšiu charakteristiku genealogickej metódy, ktorá sa stala súčasťou štandardného etnografického výskumu v sociálnej antropológii. Vplyv Riversa na britskú antropologickú tradíciu sa teda prejavil najmä v jeho tézach o sociálnej organizácii.

Avšak v druhej polovici 20. st. nadobudla na význame aj jeho práca **Medicína, mágia a náboženstvo** (*Medicine, Magic, and Religion*, 1923), ktorá v dobe jej vzniku nepriťahla tolko pozornosti v antropológii. Bola totiž prezentovaná v medicínskom diskurze – kniha obsahuje prednášky z rokov 1915 – 1916, ktoré Rivers predniesol na pôde Kráľovského ústavu lekárov (The Royal College of Physicians) – prestížnej britskej lekárskej inštitúcie. V tomto

diele Rivers predkladá svoje úvahy o vysvetleniach chorôb v závislosti od sociálnej organizácie. Podľa neho základným cieľom primitívneho náboženstva bolo chrániť život ľudí a tento cieľ sa dosahoval istými procedúrami založenými na racionálnom uvažovaní, ale vychádzajúcimi z mylných premís – magickými praktikami. Primitívna medicína mala rovnaký cieľ a používala rovnaké prostriedky. Preto v minulosti medicína a náboženstvo patrili k rovnakej „disciplíne“, pričom mágia bola súčasťou aj medicíny, aj náboženstva. Riversove úvahy sú zjavne ovplyvnené **Frazerovým** rozlíšením mágie a náboženstva, avšak jeho argument sa netýka len intelektuálnej stránky liečiteľských postupov – tvrdí, že podstatou aj medicíny, aj mágie, aj náboženstva je sociálny rozmer: mágiou nazýva súbor sociálnych procesov, v ktorých človek využíva rituálne praktiky, pričom ich efektivita závisí od domnejšej osobnej sily alebo od sily objektov používaných v týchto praktikách; náboženstvo je súbor procesov, v ktorých účinnosť rituálov závisí od vyššej moci – tá zasiahne, ak ju človek úpenlivo prosí a udobruje. Náboženstvo sa teda líši od mágie predstavou o moci, ktorá presahuje človeka, a tiež postojom voči prostriedkom, ktorými človek ovplyvňuje okolitý svet. Medicína, na druhej strane, je termín vzťahujúci sa na sociálne procesy, prostredníctvom ktorých sa človek snaží usmerniť a kontrolovať špecifický súbor prírodných javov, najmä tých, ktoré mu znemožňujú normálne vykonávanie telesných a sociálnych funkcií. Oddelenie tohto špecifického súboru prírodných javov od ostatných a jeho zaradenie do kategórie „choroba“ je výsledkom vývoja spoločnosti.

Riversove idey o sociálnej štruktúre, príbuzenstve a mágii a jeho snaha o precíznu metodológiu antropologického výskumu našli pokračovanie v dielach ďalších antropológov, predovšetkým Bronislawa Malinowského a Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna, ktorí sa pokladajú za kľúčové postavy britského funkcionalizmu.

3.2.3 Bronislaw Malinowski

Bronislaw Kasper Malinowski (1884 – 1942) bol bádateľom poľského pôvodu, ktorý sa stal jednou z najvýznamnejších postáv britskej antropológie. Narodil sa v Krakove v rodine univerzitného profesora; vyrastal v prostredí intelektuálov a umelcov. Získal doktorát z matematiky, fyziky a filozofie na Jagellonskej univerzite v Krakove. Frazerova **Zlatá ratolesť** obrátila jeho záujem k etnológii, ktorej sa venoval na univerzite v Lipsku, kde boli jeho učiteľmi významný nemecký ekonóm Karl Bücher (1847 – 1930) a nemecký psychológ **Wilhelm Wundt** (1832 – 1920), známy ako otec modernej psychológie. Malinowski pokračoval v štúdiu na **Londýnskej škole ekonómie** (London School of Economics, LSE) pod vedením britského antropológa Charlesa Seligmana, jedného z účastníkov výpravy do Torresovej úžiny, a Edvarda Westermarcka (1862 – 1939), fínskeho filozofa a sociológa, ktorý je považovaný za prvého darvinovského sociológa alebo prvého sociobiológa. Všetci títo učitelia ovplyvnili dielo Malinowského, ktorý sa pokladá za pioniera nielen v metodológii

etnografického výskumu, ale aj v oblasti ekonomickej antropológie, antropológie príbuzenstva a psychologickej antropológie.

Po získaní doktorátu na LSE Malinowski odcestoval do Austrálie ako asistent antropológa Roberta Maretta (1866 – 1963) a tam ho zastihla prvá svetová vojna. Ako občan Rakúsko-Uhorska bol Malinowski zatknutý, ale na prosbu Maretta ho prepustili, aj keď nemohol odcestovať do Európy. Austrálske úrady mu poskytli príležitosť uskutočniť výskum v Melanézii, čoho sa s radosťou ujal. V rokoch 1914 – 1918 uskutočnil tri terénne výskumy v oblasti Novej Guiney, ktoré sa stali základom pre jeho klasické práce o kultúre obyvateľov Trobriandských ostrovov: **Argonauti západného Pacifiku: Príbeh o domorodom podnikaní a dobrodružstve na súostroví Melanézskej Novej Guiney** (*Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, 1922), **Zločin a zvyk v spoločnosti divochov** (*Crime And Custom In Savage Society*, 1926), **Sex/pohlavie a represia v spoločnosti divochov** (*Sex and Repression in Savage Society*, 1927) **Sexuálny život divochov v severozápadnej Melanézii. Etnografický opis dvorenia, manželstva a rodinného života domorodcov na Trobriandských ostrovoch v Britskej Novej Guiney** (*The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life Among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*, 1929), **Koralové záhrady a ich mágia: štúdia o spôsoboch obrábania pôdy a poľnohospodárskych obradoch na Trobriandských ostrovoch** (*Coral Gardens And Their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, 1935).

Malinowski bol nesmierne zručným a jazykovo nadaným etnografom a po návrate do Anglicka sa stal aj brilantným pedagógom. Počas dvoch dekád pôsobil na LSE, kde bol učiteľom mnohých významných britských antropológov a pričínal sa o to, aby sa táto inštitúcia stala dôležitým antropológickým centrom. LSE sa stala novým ústredím britskej antropolologickej tradície. Neskôr vyučoval antropológiu aj v Spojených štátoch amerických. Tam ho zastihla druhá svetová vojna, ktorá mu znemožnila návrat do Európy.

Malinowského práce vzťahujúce sa na príbuzenstvo a manželstvo, mágiu, rituálny jazyk a mýtus i ekonomické vzťahy boli nesmierne dôležité pre formovanie teoretického arzenálu v antropológii. V neskoršom období ovplyvnili vývoj ekonomickej antropológie, kultúrnej ekológie, kognitívnej antropológie a sociolingvistiky. Avšak najväčším Malinowského prínosom k antropológickému bádaniu boli zásadné zmeny v metódach zberu etnografických dát.

Zúčastnené pozorovanie

Malinowského prvá kniha **Rodina medzi austrálskymi Aborigénmi. Sociologická štúdia** (*The Family among the Australian Aborigenes. A sociological Study*, 1913) bola založená na

predtým zozbieraných etnografických údajoch, rovnako ako jeho doktorát z antropológie získaný v roku 1913. Avšak jeho dlhodobý terénny etnografický výskum na Trobriandských ostrovoch navždy zmenil charakter antropológie nielen v Británii. Počas neho Malinowski vytvoril syntézu niekoľkých metód, ktoré používal Rivers a iní účastníci výpravy do Torresovej úžiny. Opísal svoj postup v prvej kapitole slávneho diela *Argonauti západného Pacifiku*. Začína genealogickou metódou, ktorá poukazuje na špecifickosť dát o sociálnych vzťahoch, a rozširuje princíp usporiadanosti informácie na všetky ostatné druhy dát. Podľa neho pri výskume je podstatná dôkladná dokumentácia konkrétnych aspektov života ľudí, vrátane jednotlivých domácností a celej dediny, vlastníctva pôdy, výmeny a distribúcie, rituálov, technických a ekonomických aktivít atď.

Práve v *Argonautoch* nachádzame podstatu Malinowského metódy terénneho výskumu, ktorá dostala názov **zúčastnené pozorovanie** a ktorá bola pre neho nevyhnutná pri interpretácii dát. Nielenže sa naučil jazyk domorodcov, ale aktívne pozoroval ich každodenný život. Okrem toho si viedol podrobné terénne poznámky; bol v tom inšpirovaný Riversom, ktorý opísal podmienky svojho terénneho výskumu medzi Todami. Malinowski zaznamenával údaje o mýtoch a mágii, o jazyku, spôsobe obživy, príbuzenskom systéme a rodine či o sexuálnom živote domorodcov. Tieto poznámky ešte počas výskumu neustále analyzoval a opakovane sa k nim vracal, aby mohol plánovať ďalšie aktivity.

Okrem toho Malinowski opisoval aj svoje osobné pocity a názory a ich transformáciu v dôsledku dlhodobého pobytu: postupne sa začal tešiť na nadchádzajúce udalosti, zaujímal sa o klebety a novinky (pre účasť na udalostiach bola, pravdaže, podstatná znalosť jazyka; Malinowski bol v jazykoch veľmi nadaný). Súčasťou denníkov sú aj opisy emócií vrátane frustrácie či sexuálnych fantázií. Hoci tieto osobné zápisky neboli určené na publikovanie, po Malinowského smrti boli vydané jeho manželkou pod názvom **Denník v striktnom zmysle slova** (*A Diary in the Strict Sense of the Term*, 1967, 1989). Napriek kontroverziám, ktoré táto publikácia vyvolala, označuje sa za dôležitý medzník v dejinách antropológie: sprostredkúva reakcie antropológa na nové, cudzie prostredie, ktoré neboli bežnou súčasťou antropológických prác. Po vydaní denníkov si mnoho antropológov uvedomilo ľudský rozmer dlhodobých terénnych výskumov. Malinowského subjektívne stavy sa však nepremietli do jeho vedeckých publikácií, ktoré si zachovávajú vedecký charakter. Bol si pritom vedomý aj potreby seba-reflexie. Prílohou jeho diela *Koralové záhrady a ich mágia* je kapitola, ktorú nazval „Priznanie ignorancie a chýb“ (*Confessions of Ignorance and Failure*).

Spôsobená prácami Malinowského zmena metodológie v zmysle prechodu od kabinetného výskumu k terénnemu nebola okamžitá: ešte dlho mnohí antropológovia zostávali kabinetnými vedcami a ďalší síce odchádzali do terénu, ale udržiavali si odstup od domorodcov. Avšak jeho dielo malo dlhodobý vplyv: spôsobilo trvalý posun od vonkajších opisov

inštitúcií a povrchného zaznamenávania etnografických detailov k snahe preniknúť do vnútorného života komunity, „pochopiť pohľad domorodca, jeho vzťah k životu, jeho víziu jeho sveta“ (Malinowski, 1922: 25). Čoraz väčší dôraz začal byť kladený na dôležitosť lokálneho kontextu a komplexné zaznamenávanie všetkých aspektov sociálneho života, ako to zdôrazňoval Malinowski: antropológ má dôsledne zaznamenávať nielen primárne dáta, ako sú informácie o sociálnych, príbuzenských, ekonomických a politických vzťahoch či o materiálnych artefaktoch, ale aj predstavy, názory, emócie a jazykové prejavy:

Okrem presného opisu kmeňovej organizácie a štruktúrovaných kultúrnych prvkov tvoriacich jej kostru, okrem dát vzťahujúcich sa na každodenný život a bežné správanie, ktoré takpovediac tvoria jej telo a krv, musí byť zaznamenaný aj jej duch – domorodé presvedčenia, názory a výroky (Malinowski, 1922: 22).

Malinowski tu používa **organicku analógiu**, avšak neoperuje termínom „spoločnosť“, ale „kultúra“.

Potreby a odozvy

Kultúra je podľa Malinowského integrovaným celkom pozostávajúcim z nástrojov a materiálnych objektov, z pravidiel určujúcich sociálne skupiny, z ľudských potrieb a zručností, z predstáv a zvykov. Či skúmame primitívnu alebo komplexnú kultúru, čelíme rozsiahlemu aparátu, čiastočne hmotnému, čiastočne ľudskému a čiastočne duchovnému, ktorého prostredníctvom človek rieši konkrétne problémy. Kultúra preniká ľudským životom a konaním a nie je vlastnosťou ľudského organizmu ako fyziologického systému. Je to aspekt konania, ktoré sa jednotlivec naučí a ktorý sa môže zdieľať medzi viacerými jednotlivcami cez materiálne objekty asociované s naučenými vzorcami konania. V diele **Vedecká teória kultúry a iné eseje** (*The Scientific Theory of Culture and Other Essays*, 1944) Malinowski konštatuje, že:

- (1) Kultúra je vo svojej podstate nástroj, ktorého prostredníctvom človek môže riešiť špecifické problémy v prostredí, aby uspokojil svoje **potreby**;
- (2) Je to **integrovaný celok**, systém objektov, aktivít a postojov, v ktorom rôzne elementy sú prepojené;
- (3) V tomto celku každá časť **funguje** ako prostriedok k jeho udržaniu;
- (4) Aktivity a postoje jednotlivcov, ako aj materiálne objekty, sú organizované v súlade s ich bezprostrednými úlohami do takých **inštitúcií** ako rodina, klan, lokálne komunity a kmene; a tiež do skupín určených pre ekonomickú spoluprácu, pre politické, legislatívne a vzdelávacie aktivity;

Pokiaľ ide o typy aktivít, kultúra môže byť analyzovaná z rôznych aspektov: vzdelanie, sociálna kontrola, ekonomika, systémy poznania, viery, morálka a taktiež spôsoby tvorivého a umeleckého vyjadrovania. Pri bádani kultúry je potrebné zamerať sa na:

- (1) **správanie jednotlivcov** – tak „racionálne“, vedecky podložené konanie, ako aj „iracionálne“, rituálne, magické či náboženské konanie, ktoré malo byť pochopené prostredníctvom **motivácie** činiteľov;
- (2) **prepojenosť** rôznych elementov, ktoré konštituuju kultúru, do istého systému;
- (3) pochopenie jednotlivých prvkov cez určenie ich **funkcií** v systéme.

Podľa Malinowského kultúra funguje takým spôsobom, aby boli uspokojené potreby jednotlivcov skôr než potreby celej spoločnosti. Sú to predovšetkým fyziologické potreby – jedlo, bývanie, reprodukcia, ktoré Malinowski nazýva **primárnymi** alebo **základnými**. Zodpovedajú im uniformné psychologické odozvy ľudí, ktoré vedú k nutkaniu konať istým spôsobom; ale samotné konanie je kultúrne podmienené a udržuje sa inštitúciami. Napríklad potreba jedla môže byť naplnená záhradníctvom, ale aj pastierstvom; potreba biologickej reprodukcie sa naplňuje rôznymi formami manželstva. Ľudia však majú aj potreby, ktoré sa odvodzujú z kultúry – **odvodené** alebo **inštrumentálne potreby**. Vyčleňoval medzi nimi ekonomiku, spoločenskú kontrolu, vzdelanie a politickú organizáciu. Tieto potreby vyžadujú komplexné usporiadanie rôznych inštitúcií. Každá z nich má personál, stanovy, pravidlá, aktivity a technológiu; plní špecifickú úlohu a má teda špecifickú funkciu v naplnení ľudských potrieb.

Malinowski pokladal inštitúcie za príklady organizovaného konania. Keďže toto konanie vždy predpokladá pluralitu osôb, inštitúcia je sociálnym systémom, ktorý je podsystémom celej spoločnosti. Hoci funkcie inštitúcií sú odlišné, každá z nich je segmentom kultúry pozostávajúcej z viacerých prepojených komponentov. Najdôležitejšou črtou inštitúcie je „systém hodnôt, kvôli ktorým sa ľudské bytosti organizujú alebo sa stávajú príslušníkmi organizácií, ktoré už existujú“ (Malinowski, 1944: 52). Koncept funkcie pokladal Malinowski za základ diferenciácie inštitúcií: každá inštitúcia plní špecifickú úlohu. Inštitúcie fungujú, aby život pokračoval a aby „organizmus“ bol „zdravým“. Najdôležitejšie je pritom uspokojenie ľudských potrieb: akákoľvek teória kultúry musí podľa Malinowského začať z organických potrieb človeka, a potom ich prepojiť s komplexnejšími potrebami – duchovnými, ekonomickými a sociálnymi.

Spoločným znakom Malinowského diel, ktoré sú venované trobriandskej kultúre, je snaha zachytiť jej obraz ako funkčne spätého celku. Tento cieľ dosahoval prostredníctvom funkcionálnej analýzy vybranej inštitúcie. Jeho práce *Sex a potláčanie v spoločnosti divochov* a *Sexuálny život divochov v severozápadnej Melanézii* sú príkladmi aplikovania jeho teórie kultúry v oblasti príbuzenských vzťahov. Podľa neho príbuzenské vzťahy by mali byť skúmané

pozorovaním základných emocionálnych a ekonomických vzťahov medzi členmi rodiny. Širšia príbuzenská terminológia vzniká rozšírením termínov vzťahujúcich sa na jadro príbuzných, s ktorými dieťa prichádza do kontaktu, a cez skúsenosť v týchto vzťahoch.

Ďalším príkladom funkcionálnej analýzy je Malinowského prístup k mágii.

Mágia, rituál a náboženstvo

Malinowski sa venuje funkcii mágie v diele *Koralové záhrady a ich mágia*. Začína svoju úvahu konštatovaním, že všetci ľudia majú empirické poznatky o svete, ktoré sú nevyhnutné pre prežitie a odovzdávajú sa z generácie na generáciu vo forme tradičného poznania. Tieto vedomosti u obyvateľov Trobriandských ostrovov spadajú do troch kategórií. Vedomosti prvého typu sa vzťahujú na každodenný život a sú zdieľané väčšinou dospelých členov spoločností. Deti sa tieto poznatky naučia od rodičov; líšia sa podľa rodových rolí – napríklad chlapci sa učia práce v záhradách a dievčatá domáce práce, ako výroba rohoží. Druhý typ vedomostí je viac špecializovaný a disponujú ním len niektorí ľudia. Patria k nemu poznatky a zručnosti nevyhnutné pre vykonanie prác, ako plachtenie či rezbárstvo. Táto kategória zahŕňa aj vedomosti o konkrétnych magických praktikách, ktoré majú mnohí členovia spoločnosti. Najvyššia úroveň poznatkov zahŕňa vedomosti o najkomplexnejších a najviac cenených zručnostiach, ako je budovanie kanoe či znalosť mýtov, piesní a tancov. Tieto činnosti sú dôležité pre komunitu a človek, ktorý je v nich expertom, sa nazýva *tokabitam* – človek, ktorý má vedomosti. Vzťahuje sa to aj na vedomosti o najdôležitejších magických úkonoch, ako je dažďová či záhradná mágia. Ľudia, ktorí majú príslušné poznatky, sú pre komunitu veľmi dôležití a majú prestíž aj bohatstvo, pretože sa za ich služby platí.

Hoci mnohí ľudia majú vedomosti o rôznych formách mágie, väčšina magických úkonov je súkromným majetkom jednotlivcov. Najbežnejším spôsobom získania týchto poznatkov je naučiť sa ich od rodičov, starých rodičov alebo od iných príbuzných. Preto sa niektoré druhy mágie spájajú s určitými rodmi. Niekedy je informácia o magickom úkone vlastnená vzdialenejším príbuzným alebo aj ne-príbuzným. V tomto prípade osoba, ktorá si ju želá získať, postupne dáva „majiteľovi“ rad darov, aby ju ten naučil potrebné úkony; v záujme „majiteľa“ je proces odovzdávania vedomostí predlžovať. Niekedy „majiteľ“ zomrie ešte pred ukončením vyučovania a vtedy naučená mágia nemusí byť účinná, pretože jej odovzdanie nebolo úplné.

Malinowski ukazuje, že mágia je pre domorodcov neodmysliteľnou súčasťou života – používa sa, aby človek zabil nepriateľov a sám sa nedal zabiť, aby sa uľahčil pôrod dieťaťa, aby sa ochránili námorníci, aby sa zabezpečila úroda, atď. Pre domorodcov to nie sú povery, ani prázdne gestá, ale každodenná realita. Avšak vykonanie magických úkonov sa odohráva

len v určitých situáciách. Malinowski si všimol, že ostrovania nepoužívali mágiu, keď lovili rybu v lagúne, pretože to nebolo nebezpečné. Rybolov na otvorenom mori však je nebezpečný a je sprevádzaný rôznymi rituálmi majúcimi zaistiť bezpečnosť a úspech. Malinowski teda tvrdí, že mágiu nenájdeme tam, kde je úspech istý a kde človek dosahuje ciele s použitím racionálnych a technologických postupov – mágia je prítomná v nebezpečných situáciách a pri vykonávaní činností, ktorých dopad je nepredpovedateľný. Podľa neho si vtedy ľudia uvedomujú, že ich poznatky sú neúplné, no aj napriek tomu musia vo svojej činnosti pokračovať. Majú pritom pocit neistoty, ktorý pramení z nesúlady medzi plánmi a realitou. Obavy, strach a nádeje vyvolávajú napätie. Mágia redukuje tieto obavy a zapĺňa medzery vo vedomostiach, najmä v spoločnostiach na nízkej úrovni technologického vývoja. Preto je mágia prítomná najmä v takých „rizikových“ aktivitách ako lov, vojna, námorníctvo či liečenie. Malinowského teória mágie teda zdôrazňuje predovšetkým emocionálnu stránku:

[mágia] je vždy najsilnejšia tam, kde ide o podstatné záujmy; kde sa zobúdzajú vášne a prudké emócie; kde záhadné sily prekážajú úsiliu človeka; a kde si musí uvedomiť, že existuje niečo, čo uniká najstarostlivejšej kalkulácii a najsvedomitejším prípravám (Malinowski, 1922: 395–396).

Malinowského psychologizujúci prístup súvisel s dôležitými témami európskeho intelektuálneho života v 20. a 30. rokoch 20. st., najmä s ideami rakúskeho psychiatra Sigmunda Freuda (1856 – 1939). Podľa neho všetci ľudia majú podvedomé inštinkty a túžby, z ktorých väčšina nezodpovedá spoločenským pravidlám alebo im priamo odporuje. Sú preto vo výchove potláčané, ale aj tak sa musia prejavovať. Toto potláčanie a detské zážitky vedú v dospelosti k neurózam a osobným deviáciám. V diele *Totem a tabu* (*Totem und tabu*, 1913) predložil Freud aj teóriu vzniku kultúry, ktorej jadrom bolo vysvetlenie vzniku náboženstva. Podľa neho v ranom období dejín vládli ľudským komunitám patriarchálni vodcovia, ktorí okrem iného mali právo pohlavne obcovať so svojimi sestrami a dcérami. V určitom momente synovia a bratia, ktorí nemohli ukojiť svoje túžby so sestrami a dcérami, sa rozhodli zabiť patriarchu a zjesť ho. Po spáchaní tohto hrozného činu sa cítili vinní a preto vytvorili tabu – zákaz sexuálneho styku s dcérami a sestrami. Patriarchu v rámci vykúpenia viny premenili na totemové zviera; vzniklo aj tabu na požívanie mäsa tohto zvierata, s výnimkou špeciálnych rituálnych príležitostí. Dôsledkom tohto vývoja v každej spoločnosti bol vznik rodiny, exogamie a totemizmu a zavedenie zákazov na isté druhy sexuálnych stykov. Z pohľadu Freuda teda náboženstvo, podobne ako umenie a iné kultúrne javy, je symptómom potláčania túžob a neurózou, pri ktorej symboly zastupujú „reálne“ procesy v ľudských mysliach a v ľudskom živote.

Malinowského pojmá mágie nadväzuje na tézy Freuda, ktorý sa zamerával na podobnosť medzi individuálnymi rituálmi sprevádzajúcimi obsedantno-kompulzívnu poruchu a

náboženskými rituálmi. Malinowski však s mnohými ďalšími tvrdeniami Freuda nesúhlasil. Predmetom jeho kritiky v diele *Sex/pohlavie a potláčanie v spoločnosti divochov* bol Freudov pojem Oidipovho komplexu, ktorý ten považoval za istú fázu v univerzálnom vývoji mužov a pomenoval ho podľa hrdinu gréckeho mýtu, ktorý zabil svojho otca a mal sexuálny vzťah so svojou matkou. Táto vývojová fáza podľa Freuda prebieha nasledovne: malý chlapec, ktorý je naviazaný na svoju matku, túži s ňou mať sexuálny styk. Nenávidí otca, lebo naňho žiarli. Avšak bojí sa, že podobne ako matka, ani on nebude mať penis – otec ho vykastruje. Tento strach z kastrácie ho vedie k potláčaniu túžob. Začína odmietať matku a pohrdať všetkými ženami, lebo nemajú penis. Postupne začína nadväzovať vzťah so svojim otcom, správanie sa otca sa stáva jeho vzorom, a napokon sa s ním identifikuje. Malinowski však tvrdí, že Oidipov komplex nie je univerzálny fenomén – jeho etnografické dáta ukazovali, že biologické otcovstvo na Trobriandoch nie je pre chlapcov také dôležité ako väzby na brata matky, ktorý sa považuje za najbližšieho príbuzného, zatiaľ čo otec je ako autorita prakticky neviditeľný. Preto argument o otcovi, ktorý je všade na svete autoritatívnou postavou a vzorom pre chlapcov, podľa Malinowského neplatí.

Rozdiel medzi prístupmi Freuda a Malinowského sa prejavuje najmä v úlohe, ktorú pripisujú kultúre. Pre Freuda je kultúra sekundárna a nemá vplyv na univerzálne psychologické vlastnosti ľudí. Pre Malinowského je psychológia jednotlivca neoddeliteľná od sociálnych podmienok a kultúrneho kontextu – mágia a náboženstvo neexistujú len v mysliach ľudí, ale plnia sociálne funkcie. Mágia pritom má aj pozitívne aj negatívne funkcie, ako každý iný kultúrny jav:

Podľa môjho názoru mágia má hlboko pozitívny vplyv na organizáciu podnikania, vyvoláva v jednotlivcovi nádej a sebadôveru. Zároveň magické predstavy zjavne majú aj rušivé a rozkladné vplyvy, najmä v čarodejníctve a čiernej mágii (Malinowski, 1935: 240).

Rovnako ako **Mauss a Hubert** teda Malinowski vidí v čarodejníctve istý „pól“ rozpätia magických úkonov. Avšak škála mágie sa určuje spôsobom príznačným pre funkcionalizmus – prostredníctvom určenia funkcií jej jednotlivých položiek. Podobne ako u **Riversa**, aj u Malinowského jednou z najdôležitejších oblastí magických predstáv je zdravotný stav jednotlivcov. Podľa neho nedostatočné poznanie choroby vedie človeka k záveru, že je spôsobená počarovaním. V snahe napraviť situáciu človek používa magické prostriedky a to mu prináša úľavu – má pocit, že získal kontrolu nad tým, čo je mimo jeho kontroly. Avšak magické škodenie na Trobriandoch sa neobmedzuje na zdravie a choroby jednotlivcov. Malinowski opisuje rôzne situácie, v ktorých ľudia predpokladajú magické škodenie rôznych činiteľov – od radových členov komunity po náčelníkov.

Mágia je dôležitá aj v záhradníctve, ktoré je na Trobriandoch základnou formou obživy. Mágia záhradníctva je rozsiahla a považuje sa za nevyhnutnú súčasť pestovania plodín. Ten, kto vykonáva magické praktiky a rituály, je buď náčelník alebo jeho nasledovník či najbližší mužský príbuzný, a preto je buď najdôležitejšou, alebo jednou z najdôležitejších osôb v komunite. Úloha mágie v pestovaní podľa Malinowského vystihuje jej základnú funkciu – snahu rozšíriť kontrolu nad nekontrolovateľnými prvkami prírody.

V analýze magických praktík Malinowski prikladá kľúčovú úlohu porozumeniu lokálnych výrazov. V druhom dieli *Koralových záhrad* uvádza **etnografickú teóriu jazyka**. Lingvistický aspekt etnografického výskumu má podľa Malinowského „praktické dôsledky“ pre etnografa, teda priame metodologické implikácie. Predovšetkým je to porozumenie kultúrnych významov. Nemôže byť oddelené od socio-kultúrneho kontextu:

Keď sa obyvatel' Trobriandov v dlhom príbehu rozpomína na minulé udalosti, keď skupina ľudí plánuje výpravu, v zložitých a komplikovaných okolnostiach, ako je búrka na mori, boj, nočné bdenie na ochranu pred čarodejníkom či jeho prenasledovanie, - vo všetkých týchto situáciách ľudia udeľujú rozkazy a poslúchajú ich bez váhania a zmätkovania. Váhanie a zmätok nastávajú, keď dá vame tieto slová na papier po tom, ako sme ich vytrhli z kontextu, a keď sa ich snažíme reinterpretovať z nášho uhla pohľadu, teda z perspektívy úplne inej kultúry. Keďže slová sprostredkovávajú význam v rámci domorodého fungovania jazyka, trobriandský jazyk je adekvátny nástroj komunikácie. V jeho prejavoch a kontexte existuje dostatočné množstvo prvkov nutných pre komunikáciu domorodcov. A povinnosťou etnografa je ukázať, kde hľadať tieto prvky, ktoré definujú presný a konkrétny význam (Malinowski, 1935: 36–37).

Problémy pri preklade domorodých termínov podľa Malinowského nastávajú vo viacerých prípadoch. V domorodom jazyku existujú slová, ktoré nemajú paralelu v jazyku etnografa; jedno slovo môže mať viacero významov; význam môže byť nejednoznačný; význam slov sa môže dopĺňať neverbálnymi prejavmi, napríklad gestami; význam môže byť podmienený udalosťami a situáciou; význam môže závisieť od typu príbehu; atď. Všetky tieto aspekty poukazujú na kľúčovú dimenziu interpretácie – na kontext. Malinowski presvedčivo ukazuje, že jazyk je predovšetkým kultúrnym nástrojom. Nie je duplikáciou mentálnych procesov, ale má pragmatickú funkciu – používa sa v závislosti od situácie. Kým etnograf túto situáciu nepozná, nemôže jazykové prejavy porozumieť. Magické termíny sú exemplárnym príkladom kontextualizácie jazyka:

Sociálne podmienky sú pri skúmaní mágie najdôležitejšie... spolu s dátami, vzťahujúcimi sa na domorodé predstavy, nám poskytujú odpoveď na otázku: ako máme prekladať magické termíny? (Malinowski, 1935: 241).

Malinowski poukazuje na existenciu rôznych výrazov na označenie magického pôsobenia a tiež na používanie rovnakého výrazu v rôznych významoch v závislosti od kontextu:

Slovo *megwa* (podstatné meno), ktoré zodpovedá anglickému podstatnému menu mágia, je generický termín. Znamená „súbor magických praktík“, teda „súbor magických rituálov a zaklínaní“ – obsahuje všetko magické, čo ostrovania poznajú, všetko, čo je magické v protiklade k akýmkoľvek iným formám ľudských aktivít. V tomto zmysle povedia: „Toto je mágia, toto nie je mágia“. V rámci „súboru magických praktík“ domorodci budú hovoriť o *megwa towosi* – mágii čarodejníka záhrad, alebo *megwa bagula* – mágii záhrad, *megwa bwaga'u* – mágii čarodejníctva, *megwa poulo* – mágii rybárčenia, *megwa kabilia* alebo *kabilia la megwa* – mágii vojny. V niektorých prípadoch sa špecifický názov alebo slovo označujúce druh mágie môže použiť bez pridania slova *megwa*. Tak sa mágia záhrad označí jednoducho ako *towosi*, mágia vojny ako *boma*, čierna mágia ako *bwaga'u* atď. (Malinowski, 1935: 145).

Malinowski podrobne analyzuje rôzne situácie používania špecifických magických termínov vrátane tých, ktoré sa vzťahujú ma magické škodenie a demonštruje, že pochopenie magických predstáv a praktík je neoddeliteľné od sociálneho kontextu. Mágia ako všeobecná kategória sa v jeho interpretácii skladá z viacerých podkategórií, ktoré zodpovedajú rôznym činnostiam a rôznym sociálnym vzťahom – namiesto jednotnej „farby“ mágie predkladá „dúhu“ jej rôznych významov.

V protiklade k evolucionistickej perspektíve Malinowski tvrdí, že mágia v spoločnosti nepretrváva preto, že je **prežitkom** skorších štádií vývoja, ale preto, že funguje. Antropologické skúmanie mágie je dôležitou povinnosťou antropológa, pretože má ukázať, že takzvané poverky (magické praktiky) nie sú súčasťou len primitívnych kultúr:

Myslím si, že v dejinách kultúry každý fenomén má konštruktívne a rozkladné stránky, organizujúce funkcie i vplyvy, ktoré vedú k rozpadu a úpadku. Ľudské kultúry sa nevyvíjajú tak, že jednoducho rastú. Taktiež sa rozkladajú, zomierajú a kolabujú. Funkcionálna antropológia... nie je výsadný optimizmus alebo prikrášľovanie kultúry. V širšom kultúrnom zmysle jednou z jej povinností je ukázať, že divožstvo a poverčivosť nie sú príznačné len pre primitívnu spoločnosť (Malinowski, 1935: 240).

Už v skoršej práci **Mágia, veda a náboženstvo** (*Magic, Science, and Religion*, 1925) Malinowski konfrontuje pojmami vzťahu medzi náboženstvom, mágiou a vedou u **Tylora**, **Frazera** a **Durkheima** z hľadiska svojej koncepcie orientovanej na psychologické reakcie ľudí na prostredie. Ponúka nasledujúce zovšeobecnenie svojich úvah ohľadne mágie:

Aká je kultúrna funkcia mágie? Videli sme, že všetky inštinkty a emócie, všetky praktické aktivity vedú človeka do slepých uličiek, kde ho v rozhodujúcom momente zradia medzery v jeho vedomostiach a rané obmedzenia jeho pozorovacej sily a rozumu. Ľudský organizmus na to reaguje v spontánných výbuchoch, ktoré ústia do primitívnych spôsobov správania a primitívnych presvedčení o ich účinnosti. Mágia fixuje tieto presvedčenia a rituály a štandardizuje ich do trvalých tradičných foriem. Poskytuje tak primitívnemu človeku množstvo vhodných rituálnych aktov a presvedčení spolu s určitou technikou, mentálnou aj praktickou, ktorá slúži na preklopenie nebezpečných medzier v každom dôležitom úsilí a v každej kritickej situácii. Umožňuje človeku, aby s dôverou plnil dôležité úlohy, aby udržal svoju pozíciu a svoju duševnú integritu v záchvate hnevu, v bolesti spôsobenej nenávisťou a neopätovanou láskou, v zúfalstve a úzkosti. Funkciou mágie je ritualizovať optimizmus človeka, posilniť jeho vieru vo víťazstvo nádeje nad strachom. Mágia pre človeka vyjadruje prevahu dôvery nad pochybnosťami, vytrvalosti nad váhaním, optimizmu nad pesimizmom (Malinowski, 1948: 70).

Hlavnou funkciou mágie je teda pre Malinowského ritualizácia optimizmu, posilnenie dôvery človeka v úspech jeho úsilia; zároveň predkladá kategorizáciu magických úkonov podľa druhu činností, v ktorých sa úspech má dosiahnuť.

Kula

Snáď najznámejším príkladom funkcionálnej analýzy Malinowského je jeho interpretácia komplexu zvykov a rituálov, ktoré sa na Trobriandoch nazývajú *Kula*. Tento termín sa vzťahuje na recipročný systém obdarovávania a výmeny, ktorý prebieha prostredníctvom cestovania v kruhu od ostrova k ostrovu. Etnografický materiál Malinowského inšpiroval Marcela Maussa pri napísaní jeho *Eseje o dare*.

Malinowski ukazuje, že aj keď trobriandské kmene nemajú peňažný systém, v ich spoločnosti existuje komplexný systém výmeny darov, ktorý plní podobnú funkciu, a to aj vnútri kmeňa, aj medzi kmeňmi. Aby sme pochopili rôzne druhy výmeny, musíme vziať do úvahy skutočnosť, že každý člen trobriandskej spoločnosti má špecifické postavenie a sociálny status. Dosiahnutie postavenia sa v kmeni riadi prísnyimi pravidlami, ktoré súvisia so spoločenskou prestížou. Možno ho získať, ak človek usilovne pracuje; dôkazom je upravená a vyzdobená záhrada, prípadne vystavovanie zložito usporiadaných produktov práce. Dôležitejšie sú však sociálne vzťahy a väzby, ktoré sú kľúčovými ukazovateľmi statusu. Kmeňoví príslušníci si pestujú a optimalizujú svoju sieť vzťahov prostredníctvom výmeny darov, ktorá podlieha princípu reciprocity: pri darovaní vzniká sociálny záväzok medzi osobou,

ktorá dar dáva, a osobou, ktorá ho dostáva. Sociálne väzby vyplývajúce z vnútrokmeňovej výmeny tvoria základ prestíže domorodca.

V pravidlách tejto výmeny sa odráža spoločenská hierarchia aj prísny kódex pravidiel príbuzenstva. Od ľudí s vyšším postavením alebo bohatstvom sa očakáva, že sa podelia o svoj majetok, čím prejavia svoju štedrosť, ale aj nadradenosť. Na druhej strane dedinčania ako prejav podriadenosti svojmu náčelníkovi dávajú mu ako dary časť úrody nazývanú *pokalu*. Náčelník im to potom opláca symbolickými darmi. Bratia vydatej ženy dávajú jej manželovi ako dary časť úrody nazývanú *urigubu*. Manžel ich sestry im to občas oplatí tým, že im dá protihodnotu v nižšej hodnote – *youlo*. Dary *pokala* a *urigubu* umožňujú príjemcom hromadiť bohatstvo vo forme potravín, ktoré sa ostentatívne vystavujú v skladoch. Ak darcovia potrebujú pomoc v dôsledku nejakého nešťastia, príjemcovia sú povinní podeliť sa s nimi o svoje zásoby. Tieto pravidlá fungujú ako systém sociálneho zabezpečenia a zároveň upevňujú väzby medzi rodinami a klanmi. Ďalším druhom vnútrokmeňovej výmeny sú dary dávvané na vyrovnanie sociálnych záväzkov. Nazývajú sa *mapula* (splátka) a fungujú rovnakým spôsobom ako stanovené ceny na Západe. Patria k nim aj dary, ktoré sa dávajú za magické alebo iné špecializované služby, napríklad dary za služby spojené so smrťou (pre hostí a hrobárov) a dary poskytované bezprostredne po sexe.

Prestíž jednotlivca získaná vnútri kmeňa sa potom môže posilniť v medzikmeňových výmenách darov, ktoré spadajú do komplexu zvykov a rituálov nazývaného *Kula*. Hlavnými predmetmi výmeny v systéme *Kula* sú náramky *mwali*, vyrobené z bielych lastúr a náhrdelníky *soulava*, vyrobené z červených lastúr. *Soulava* môžu byť darované iba niekomu, kto žije v smere obehu hodinových ručičiek vo vzťahu k darcovi. *Mwali* môžu byť darované iba niekomu, kto žije v protismere obehu hodinových ručičiek vo vzťahu k darcovi. Výmena podlieha stanoveným tradíciou prísnyh pravidlám. Patrí k nim organizovanie obradov, ceremónií a verejných slávností, ako aj uzatváranie celoživotných partnerstiev medzi mužmi z rôznych kmeňov. Počet jednotlivcov zahrnutých do výmeny *Kula* je pritom obmedzený. Väčšinou sa výmeny zúčastňujú muži, ženy len výnimočne. Muži do *Kula* vstupujú v dospelosti, pričom uvádza ich otec alebo matkin brat. Zo systému *Kula* nie je možné vystúpiť.

Úspech vo výmene *Kula* je zdrojom hrdosti a pripisuje sa osobnej magickej sile jednotlivca. Neustály tok obradných darov, každý z ktorých má svoju históriu a hodnotu, je zakorenený v kultúre každého kmeňa a je opradený mnohými povestami. Počas celého roka sa o ňom rozpráva a to vedie k vybudovaniu reputácie úspešných jednotlivcov – ich „slávy“. Keď ich prestíž rastie, silnie aj prúd cenných darov, ktorými sa potom chvália ostatným dedinčanom. Celý kmeň sa podieľa na sláve z dočasného vlastníctva *mwali* alebo *soulavu* a ich vlastník sa stáva predmetom mnohých špekulácií o tom, koho obdaruje vytúženým predmetom nabudúce.

Dôležitejšie prvky *Kuly* sa však týkajú výmeny, ku ktorej dochádza medzi kmeňmi na rôznych ostrovoch. Podľa Malinowského jej funkciou je vytvoriť pevné väzby medzi spoločnosťami a zaručiť mier. Ten je podstatný v regióne obývanom bojovými kmeňmi, ako napríklad Dobuovia, ktorí praktizujú lovenie hláv a kanibalizmus. Ambiciózni príslušníci jednotlivých trobriandských spoločností, ktorí súperia o postavenie a udržiavajú medzikmeňovú výmenu, často s veľkým rizikom pre seba, počas *Kuly* vytvárajú celoživotné partnerstvá, ktoré spájajú ľudí z rôznych ostrovov. Zároveň *Kula* je formou výmeny mnohých tovarov a služieb medzi jednotlivými kmeňmi.

Malinowského analýza je exemplárnym príkladom uplatnenia jeho postulátu, že interpretácia akejkoľvek inštitúcie závisí na odhalení jej funkčných vzťahov k ostatným častiam danej kultúry. Ukázal, že *Kula* nie je len o výmene obradných predmetov, ale je spojená so statusom jednotlivcov a politickou autoritou. Výmeny *mwali* a *soulava* vedú k uzatváraniu partnerstiev a spojenectiev, ktoré znamenajú vzájomné záväzky a povinnosti na rôznych úrovniach spoločenského života.

Malinowského pojmá funkcie viazané na kultúru sa výrazne líšilo od funkcionalistickej koncepcie jeho súčasníka, Alfreda Radcliffe-Browna, ktorý sa rovnako ako Malinowski pokladá za ústrednú postavu britského funkcionalizmu.

3.2.4 Alfred Radcliffe-Brown

Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881 – 1955) sa považuje za jedného z najvplyvnejších britských antropológov. Narodil sa v rodine úradníka a študoval na univerzite v Cambridge filozofiu, psychológiu, ekonómiu a prírodné vedy. Pokračoval v štúdiu psychológie pod vedením **Riversa** a **Haddona**, ktorí ovplyvnili jeho rozhodnutie stať sa antropológom. Uskutočnil terénne výskumy na Andamanských ostrovoch (1906 – 1908) a v západnej Austrálii (1910 – 1912). Stali sa základom pre jeho najvýznamnejšie práce, ktoré ovplyvnili ďalší vývoj britskej antropológie.

V roku 1916 sa Radcliffe-Brown stal riaditeľom úradu vzdelávania v africkom kráľovstve Tonga a v roku 1921 sa presťahoval do Kapského Mesta, kde pôsobil ako profesor sociálnej antropológie a založil Školu afrického života. Neskôr vyučoval na Univerzite v Kapskom Meste (1921 - 1925), na Univerzite v Sydney (1925 - 1931) a na Chicagskej univerzite (1931 - 1937). Roky, keď Radcliffe-Brown pôsobil v zahraničí, boli nesmierne dôležité pre vývoj antropológie kvôli kontaktom medzi rôznymi antropológickými školami a vplyvom na študentov, z ktorých mnohí sa neskôr stali prominentnými bádatelmi. Radcliffe-Brown hral dôležitú úlohu aj v politike; bol známy svojimi radikálnymi anti-koloniálnymi a anarchistickými názormi, ktoré ovplyvnili mladú generáciu amerických antropológov počas jeho pôsobenia na Chicagskej univerzite (vdďaka týmto názorom a spojeniu so slávnym ruským

anarchistom Petrom Kropotkiným dostal Radcliffe-Brown prezývku „Anarchy Brown“). Nakoniec sa v roku 1937 vrátil do Anglicka, kde sa stal prvým profesorom sociálnej antropológie na univerzite v Oxforde a kde pôsobil až do odchodu do dôchodku v roku 1946.

Keď Radcliffe-Brown prijal miesto profesora v Oxforde a v nasledujúcom roku Malinowski odišiel do Spojených štátov, aby strávil niekoľko mesiacov na univerzite v Yale, scéna britskej antropológie sa zmenila. Malinowski sa už nevrátil do Anglicka, pretože ho zadržala druhá svetová vojna a v r. 1942 zomrel. Radcliffe-Brownovi sa podarilo vytvoriť v Oxforde malú skupinu vynikajúcich bádateľov, ktorí premenili túto baštu kabinetných antropológov na nové ústredie sociálnej antropológie. Radcliffe-Brown bol učiteľom mnohých významných britských antropológov a založil smer, ktorý nazýval **štrukturálny funkcionalizmus**, pričom trval na tom, že táto perspektíva sa radikálne líši od funkcionalizmu Malinowského: pre Radcliffe-Brownova ústredným konceptom antropológie nie je kultúra, ale **sociálna štruktúra**.

Sociálna štruktúra

Radcliffe-Brown uskutočnil svoj prvý výskum na Andamanských ostrovoch ležiacich v Indickom oceáne v rokoch 1906 – 1908, čiže o desať rokov skôr než Malinowski na Trobriandoch. Vybral terén na základe evolucionistických kritérií: domnieval sa, že spoločnosť Andamancov sa nachádza na najprimitívnejšej úrovni a jej skúmanie teda môže prispieť k vysvetleniu evolúcie ľudských spoločností.

Andamandskí ostrovania boli lovcami a zberačmi žijúcimi v tropickom lese v malých skupinách. Malé britské osídlenie vzniklo na Veľkom Andamanskom ostrove v r. 1789, ale čoskoro zaniklo a neskôr v r. 1858 na jeho mieste bola vybudovaná trestanecká kolónia. Andamanské kmene boli nepriateľské voči cudzincom, ale tie, čo žili pri kolónii, sa postupne dostali do kontaktu s Britmi. Radcliffe-Brown robil výskum práve v prostredí týchto bližších skupín. Strávil v spoločnosti Andamancov okolo desiatich mesiacov. Napriek jeho úsiliu sa nikdy nenaučil dobre hovoriť miestnymi jazykmi a väčšina jeho dát bola nazbieraná s pomocou hindského tlmočníka. Techniky Radcliffe-Browna boli založené na skúsenosti výpravy do Torresovej úžiny, hoci sa mu nepodarilo dôsledne aplikovať **genealogickú metódu**. Na základe tohto výskumu v roku 1909 Radcliffe-Brown dokončil svoju dizertačnú prácu. Bola deskriptívnym dielom ovplyvneným prácami **Haddona** a **Riversa** a zameraným na tradičnú kultúru obyvateľov ostrovov.

Po dokončení dizertačnej práce sa Radcliffe-Brown oboznámil s dielami **Durkheima** a **Maussa** a začal interpretovať svoje dáta v súlade s novoobjavenou teoretickou perspektívou. Idey francúzskej sociologickej školy a poznatky o **totemizme** a **exogamii** v Austrálii

pripravili ho na ďalší terénny výskum, ktorý vykonal v severozápadnej Austrálii v rokoch 1911 – 1912. Materiály z jeho výpravy skvele zodpovedali novej teoretickej koncepcii.

Článok Radcliffe-Browna *Tri kmene západnej Austrálie* (*Three Tribes of Western Australia*), ktorý vyšiel v r. 1913, prezentuje výsledky jeho skúmania austrálskej sociálnej organizácie. Najvýznamnejším vo vývoji britského funkcionalizmu sa však stalo dielo *Andamanskí ostrovania* (*The Andaman Islanders*, 1922), v ktorom Radcliffe-Brown interpretoval staršie etnografické dáta vo svetle novej perspektívy. Vyšlo v rovnakom roku ako Malinowského *Argonauti*. Tento rok sa teda sa pokladá za míľnik, aj keď spomenuté práce sa líšia v zmysle teoretických úvah o kultúre a spoločnosti. Obaja bádatelia sa však zhodujú v kritike evolucionizmu.

Hoci Radcliffe-Brown uznáva, že spoločnosti a kultúry prechádzajú procesom evolúcie, tvrdí, že proces tejto evolúcie sa nedá zdokumentovať:

System predstáv a zvykov Andamancov je výsledkom dlhého procesu evolúcie. Hľadať pôvod týchto zvykov... znamená zistiť podrobnosti historického procesu, v ktorom vznikli. Najviac, čo môžeme urobiť pri absencii akýchkoľvek historických záznamov, je pokúsiť sa o hypotetickú rekonštrukciu minulosti, ktorej užitočnosť pri súčasnom stave etnologickej vedy by bola veľmi pochybná... Vytvorenie hypotetickej rekonštrukcie minulosti je viacerými autormi považované za hlavnú, ak nie jedinou úlohu etnológie. Moja mienka je, že takéto štúdie nemôžu mať vedeckú hodnotu. Hoci v obmedzenom rozsahu je možné s istou pravdepodobnosťou dospieť k záverom, najmä keď sa táto metóda aplikuje na lingvistické fakty a materiálnu kultúru, takéto hypotézy sa vo svojej podstate nemôžu overiť. Navyše, cieľom vedeckých štúdií je objaviť všeobecné zákony, a hypotézy o minulých udalostiach, o ktorých nič nevieme s určitosťou, neposkytujú vhodný základ pre zovšeobecňovanie (Radcliffe-Brown, 1922: 229, zdôraznené autorom).

Radcliffe-Brown preto trvá na skúmaní súčasných predstáv a praktík, ktoré bádateľ môže priamo pozorovať. Pri ich interpretácii sa nevyhnutne dostáva k otázke **primitívnej mentality**. Tvrdí, že teoretická perspektíva, ktorú má sledovať etnológ, nie je historická (rozdiel medzi predstavami primitívnych národov v minulosti a civilizovaných národov súčasnosti), ale „psychologická alebo sociologická“. Pod psychologickým prístupom tu chápe prijatie predpokladu o tom, aká je povaha mentálnych procesov v pozadí vytvárania nadprirodzených predstáv:

Akýkoľvek pokus vysvetliť alebo interpretovať konkrétne predstavy a zvyky divochov je nevyhnutne založený na všeobecnej psychologickej hypotéze

vzťahujúcej sa na skutočnú povahu vysvetľovaného javu (Radcliffe-Brown, 1922: 232).

Jednou možnosťou je prijatie intelektualistickej hypotézy príznačnej pre evolucionistický smer (nadprirodzené predstavy vyplývajú z pokusov divochov vysvetliť okolitý svet). Druhá hypotéza sa zakladá na predpoklade, že príroda vyvoláva u človeka silné emócie ako strach, prekvapenie či úžas, čo vedie k zosobňovaniu prírodných síl. Radcliffe-Brown však ponúka tretiu možnosť – sociálne funkcie náboženských predstáv a praktík. Jeho argument je nasledujúci:

- (1) Existencia spoločnosti závisí od predstáv a emócií (*sentiments*) jej členov, prostredníctvom ktorých je správanie jednotlivca regulované v súlade s potrebami spoločnosti;
- (2) Každý prvok sociálneho systému a čokoľvek, čo ovplyvňuje jeho kohéziu a blahobyť, sa stáva predmetom týchto predstáv a emócií;
- (3) Predstavy a emócie nie sú vrodené, ale vyvíjajú sa v jednotlivcovi v dôsledku pôsobenia spoločnosti;
- (4) Rituálne aktivity sú prostriedkami, ktorými sa v príhodných situáciách kolektívne vyjadrujú predstavy a emócie;
- (5) Ceremoniálne (kolektívne) vyjadrenie predstáv a emócií slúži aj na to, aby sa podporovali v jednotlivých myšliach, aj na to, aby sa odovzdávali z generácie na generáciu.

Z toho vyplýva, že sociálnou funkciou rituálov je z generácie na generáciu odovzdanie emocionálnych dispozícií, od ktorých závisí pretrvanie spoločnosti. V tejto úvahe bez ťažkostí rozpoznáme vplyv **ideí Durkheima**. Avšak v súlade s Durkheimovým pojatím sociálnovedného bádania pre Radcliffe-Browna ústredným objektom pozornosti nie sú psychologické aspekty ľudského konania, ale spoločnosť. Sociálna antropológia je podľa neho špecifickou disciplínou odlišnou od psychológie, hoci s ňou neprichádza do konfliktu. Psychológia má byť skúmaním individuálnych procesov myslenia, zatiaľ čo sociálna antropológia skúma procesy interakcií medzi ľuďmi, teda sociálne vzťahy. Rozdiel medzi antropológiou a psychológiou je podobný rozdielu medzi fyzikou a biológiou.

Od kritiky evolucionizmu sa odvíja ďalšia teoretická úvaha Radcliffe-Browna. Cieľom etnológa nie je podľa neho porovnávať zdanlivo podobné jednotlivé predstavy a zvyky rôznych národov, ako to robili evolucionisti – skutočná porovnávacía metóda spočíva v porovnaní celých systémov inštitúcií, zvykov a predstáv. Každý zvyk a každá predstava Andamancov hrá podľa Radcliffe-Browna určitú úlohu v sociálnom živote komunity, „rovnaako ako každý orgán žijúceho tela hrá úlohu v celkovom živote organizmu“ (Radcliffe-Brown, 1922: 229). Vysvetlenie fungovania každého zvyku spočíva v tom, že bádateľ ukáže, aký je vzťah tohto zvyku k iným zvykom Andamancov a k celkovému systému ich ideí. Radcliffe-Brown teda

využíva **organickú analógiu** podobne ako Malinowski, avšak „orgány“ aj ich funkciu definuje odlišne. Objektom skúmania v antropológii nemá byť kultúra v zmysle rôznych druhov vedomostí či naučených reakcií na prostredie: tento pojem podľa neho neoznačuje konkrétnu realitu, ale je vágnou abstrakciou.

Napriek analógii so živým organizmom Radcliffe-Brown odmietal dôležitosť individuálnych potrieb. Podľa neho kým sociálny „organizmus“ žije, zachováva kontinuitu **sociálnej štruktúry**, nie celistvosť konštituujúcich prvkov. Tieto elementy nezostávajú v čase rovnaké, ale ich štrukturálne usporiadanie áno. Ludské bytosti sú prepojené sociálnymi vzťahmi; podobne ako v prípade živých organizmov, kontinuita sociálnej štruktúry nezávisí od výmeny samotných elementov. Jednotlivci teda pri vysvetlení spoločnosti nie sú dôležití: ľudia môžu zomrieť alebo odísť zo spoločnosti, iní sa môžu narodiť alebo prísť. Kontinuita spoločnosti sa udržuje sociálnymi procesmi – ľudskými aktivitami a sociálnymi interakciami. Sociálny život je teda fungovaním sociálnej štruktúry a funkcia každej opakujúcej sa činnosti sa určuje tým, akú úlohu hrá v sociálnom živote – jej prínosom ku kontinuite celku.

Kedže hlavnou charakteristikou sociálnych vzťahov je neustála zmena, Radcliffe-Brown sa snaží nájsť príčiny relatívnej stability určitých javov. Klade si otázku, prečo niektoré vzorce spoločenského konania sa opakujú a dokonca sú relatívne nemenné. Podľa neho pre stabilitu je potrebné, aby tieto vzorce neprotirečili ostatným vzorcom a v niektorých prípadoch sa navzájom podporovali. Tento jav nazýval **vzájomná adaptácia** (*coadaptation*) – pojem, prevzatý z biologickej terminológie. Funkcionalistická analýza teda bola pokusom vysvetliť stabilitu prostredníctvom objavovania praktík, ktoré túto stabilitu podporujú. Funkcia spoločenských praktík bola len ich úlohou v procese udržovania stability sociálnej štruktúry, ak takáto stabilná sociálna štruktúra existovala.

Sociálnu štruktúru vytvára antropológ na základe pozorovania konkrétnych sociálnych vzťahov medzi konkrétnymi jednotlivcami, ktorí majú konkrétne sociálne roly a patria ku konkrétnym skupinám. Tieto konkrétne vzťahy Radcliffe-Brown nazýva **sociálne formy**. V ďalšom kroku musí sociálna štruktúra byť opísaná v termínoch **sociálnych inštitúcií**. Inštitúcia je definovaná ako stanovený alebo sociálne uznaný systém noriem a vzorcov správania, ktorý sa vzťahuje na určitý aspekt sociálneho života. Funguje ako prostriedok merania správnosti konania jednotlivcov, teda produkuje očakávané druhy správania sa a vypovedá aj o sankciách v prípade ich porušenia.

Veda o spoločnosti

Snaha Radcliffe-Browna vysvetliť aspekty sociálneho života primitívnych spoločností vyvrcholila dielom ***Sociálna organizácia austrálskych kmeňov*** (*The Social Organization of*

Australian Tribes, 1930 – 1931), ktoré poskytlo systematickú komparatívnu analýzu určitého typu spoločností a bolo ďalším argumentom v diskusii s evolucionistami. Nutnosť synchronnej analýzy primitívnych spoločností podľa Radcliffe-Browna neznamena, že funkcionalisti neprikladali dôležitosť dejinám, práve naopak; avšak v neliterárnych kmeňoch, ktoré boli objektom antropologického výskumu, bolo nemožné získať spoľahlivú historickú informáciu, keďže existovalo len veľmi málo relevantných historických záznamov. Preto nevieme nič o tom, ako sa vyvíjali sociálne inštitúcie austrálskych Aborigénov. Antropológovia, ktorí pristupujú k výskumu domorodcov z historickej perspektívy, musia teda špekulovať a predkladajú pseudo-historické a pseudo-kauzálne vysvetlenia.

V *Andamanských ostrovanoch* Radcliffe-Brown používa slovo etnológia ako synonymum antropológie. Neskôr však navrhol rozlišovať tieto dve disciplíny, ktoré majú zodpovedať dvom úrovňam výskumu – etnologické bádanie je rekonštrukciou dejín konkrétnych národov v danom regióne, zatiaľ čo sociálna antropológia má byť skúmaním zákonov sociálneho života. Historické skúmanie poskytuje špecifické vysvetlenia a deskripciu jedinečných udalostí a ich usporiadania v čase, teda ich partikulárny historický vývoj. Výsledkom sociologického skúmania má byť nielen porozumenie sociálnych inštitúcií, ale predovšetkým formulácia všeobecne platných zákonov fungovania spoločností. Na počiatku oboch prístupov stojí etnografia, ktorej hlavným cieľom je pozorovanie a opis sociokultúrnych javov. Etnografia je teda základnou metódou pre vytváranie empirickej základne ako pre etnológiu, tak aj pre sociálnu antropológiu.

V sérii článkov, ktoré Radcliffe-Brown zjednotil v práci **Štruktúra a funkcia v primitívnej spoločnosti** (*Structure and Function in Primitive Society*, 1952), stanovil premisy, z ktorých vychádzala nasledujúca generácia britských sociálnych antropológov. Pod vplyvom francúzskej sociologickej školy pokladal antropológiu za súčasť komparatívnej sociológie a tvrdil, že zrod antropológie je výsledkom publikovania práce francúzskeho filozofa **Charlesa Louisa Montesquieua** *Duch zákonov*:

Práve Montesquieu v polovici osemnásteho storočia položil základy komparatívnej sociológie a sformuloval koncepciu, pre ktorú je charakteristické používanie pojmu sociálny systém. Podľa jeho teórie, ktorú Comte neskôr nazval „prvým zákonom sociálnej statiky“, konkrétne formy sociálneho života sú prepojené a vzájomne závislé (Radcliffe-Brown, 1952: 5).

Radcliffe-Brown si predstavoval sociálnu antropológiu ako vedu, ktorá by mala objavovať zákony o ľudských spoločnostiach pomocou systematického porovnania.

Dielo neskoršieho dáta, **Prírodná veda spoločnosti** (*A Natural Science of Society*, 1956), jasne ukazuje veľké rozdiely Radcliffe-Brownovej koncepcie v porovnaní s psychologicky orientovaným funkcionalizmom Malinowského. Zatiaľ čo Malinowski tvrdil, že spoločenské

konanie môže byť vysvetlené prostredníctvom uspokojovania základných ľudských potrieb, podľa Radcliffe-Browna základnými jednotkami antropologickej analýzy sú procesy ľudského života a interakcií. Podľa Radcliffe-Browna na rozdiel od kultúry sociálne vzťahy sú reálne a sú prístupné priamemu pozorovaniu. Sociálna štruktúra na druhej strane je teoretickou konštrukciou, ktorú vedec vytvára na základe tohto pozorovania. Hlavným cieľom sociálnej antropológie je určiť sociálne štruktúry a formálne vzťahy medzi nimi; podstatným nástrojom pritom má byť kvalitatívna alebo diskrétna matematika. Okrem určenia abstraktných vzťahov medzi sociálnymi štruktúrami je dôležité vytvoriť aj **úplnú sociálnu štruktúru**, ktorá je celkovým súčtom sociálnych vzťahov v danej sociálnej jednotke analýzy v danom období. Určenie funkcií sociálnych praktík sa malo vzťahovať práve k úplnej sociálnej štruktúre.

V nasledujúcich dekádach sa Radcliffe-Brownova perspektíva štruktúralného funkcionizmu uplatňovala vo viacerých dielach britských antropológov, ktoré sa dnes považujú za etnografickú klasiku. Zvlášť dôležitá bola v špecifickom odvetví antropologického bádania – štúdiách príbuzenstva, ktoré sa stali jadrom britskej antropológie v medzivojnovom a po vojnovom období, čo viedlo aj k žartovnému pomenovaniu tejto akademickej tradície „veda o príbuzenstve“ (*kinshipology*). Príčinou bolo to, že za základnú inštitúciu v primitívnej spoločnosti považoval Radcliffe-Brown práve príbuzenstvo.

Štúdie príbuzenstva

Pre antropológiu príbuzenstva sú kľúčové článok Radcliffe-Browna *Brat Matky v Južnej Afrike* (The Mother's Brother in South Africa, 1924) a dielo *Africké systémy príbuzenstva a manželstva* (African Systems of Kinship and Marriage, 1950), ktoré editoval spolu s Darylom Fordom (1902 – 1973). V nich presadzoval tézu, že príbuzenstvo je skôr sociálna ako biologická záležitosť. Tvrdil, že príbuzenské systémy nekopírujú pokrvné, biologické vzťahy, aj keď tie tvoria základ príbuzenských vzťahov.

Primárnou jednotkou príbuzenskej štruktúry je skupina jednotlivcov, ktorú Radcliffe-Brown nazýva základná rodina. Skladá sa z muža, ženy a ich dieťaťa/detí, pričom členovia rodiny môžu, ale nemusia zdieľať domácnosť. Ďalej sa príbuzenské systémy vytvárajú v priebehu sociálnych procesov. Sú organizované na základe princípov diferenciácie vnútri skupín podľa pohlavia a veku.

Ak je cieľom antropológov skúmať príbuzenské systémy, potom je nutné venovať pozornosť príbuzenskej terminológii. Funkcie jednotlivých príbuzenských termínov sú nasledujúce:

1. Určujú miesto jednotlivca v sociálnom systéme cez jeho príbuzných.
2. Klasifikujú jednotlivcov podľa generácií.

Dôležitou témou v diele Radcliffe-Browna je **avunkulát** – príbuzenský vzťah medzi chlapcom a bratom jeho matky, teda medzi synovcom a ujom; pozornosť však venoval tiež funkciám pozícií brata otca a sestry otca. Tieto vzťahy vysvetľuje najmä na príkladoch afrických a polynézskych kmeňov a ich príbuzenských systémov a sleduje rôzne aspekty ich fungovania, od príbuzenskej terminológie cez zvyky spojené so svadbou či uctievaním predkov.

Vo mnohých spoločnostiach na celom svete syn sestry má isté právo disponovať majetkom uja. V skorších prácach tento zvyk považovali antropológovia za pozostatok matriarchátu a matrilineality. Radcliffe-Brown toto vysvetlenie odmieta a ponúka iné, pričom zdôrazňuje, že nekonštruktívna kritika neprispieva k rozvoju vedy a jediný dostačujúci spôsob ako sa zbaviť neuspokojivej hypotézy (avunkulát je pozostatok **matriarchatu** a **matrilinearity**) je nájsť lepšiu hypotézu. Tvrdí, že vo väčšine primitívnych spoločností sú sociálne vzťahy do veľkej miery regulované príbuzenstvom. Jednotlivé príbuzenské vzorce sa líšia od spoločnosti k spoločnosti, avšak určité princípy sa vyskytujú vo všetkých spoločnostiach podobného typu. V primitívnych spoločenstvách je rozšírený princíp klasifikácie, ktorý môže byť metaforicky nazvaný ako „rovnosť bratov“. To znamená, že ak je jednotlivec v určitom príbuzenskom vzťahu k mužovi, je v rovnakom type príbuzenského vzťahu voči jeho bratovi. Platí to aj v prípade ženy a jej sestry. Dôsledkom uplatňovania tohto princípu sú určité vzorce správania týkajúce sa ujov, bratrancov a sesterníc zo strany matky aj zo strany otca. V **patrilineárnych** spoločenstvách vzorce správania sa medzi chlapcom a bratom jeho matky sú odvodené od vzorcov správania sa medzi dieťaťom a matkou, ktoré sú určené životom v základnej rodine. Tento vzorec má tendenciu rozširovať sa na všetkých príbuzných matky, čiže na celú príbuzenskú skupinu, do ktorej matkin brat patrí, avšak s rôznou mierou modifikácie týchto vzťahov.

V duchu svojej teoretickej perspektívy Radcliffe-Brown tvrdí, že príbuzenské systémy nemajú byť študované izolovane bez zohľadnenia inštitúcií danej spoločnosti. V **matrilineárnych** spoločnostiach osobitý druh správania k príbuzným matky je vyjadrený aj v určitých rituáloch a zvykoch. Ich funkciou je zafixovať určité typy správania, aj so záväzkami, ktoré sa k tomuto správaniu viažu. Príbuzenské vzťahy sú teda nesmierne dôležitým a komplexným prvkom každej spoločnosti. Ovplyvňujú, regulujú a upravujú správanie jednotlivcov a skupín nielen počas rituálov, ale aj v každodenných situáciách.

Ešte jedným významným príkladom Radcliffe-Brownovho skúmania príbuzenstva je jeho analýza **moiet** v spoločnostiach s duálnou organizáciou, teda v spoločnostiach, ktoré sú rozdelené na dve skupiny – moiety – na základe pravidiel uzatvárania manželstva, s ktorými súvisia rituály, klasifikácie prírody, kult predkov a totemizmus. V **exogamných** moietach si jednotlivci vyberajú partnera zo skupiny, do ktorej nepatria. Moiety pritom sú často reprezentované určitým živočíchom – totemom. Radcliffe-Brown tvrdí, že ani

evolucionistické úvahy, ani difuzionistická perspektíva neposkytujú uspokojivé vysvetlenie existencie exogamných moiet a princípu výberu totemov. Vysvetlenie podľa neho spočíva v sociálnej štruktúre javu a následnom porovnaní tejto sociálnej štruktúry s inými sociálnymi štruktúrami podobného typu.

U austrálskych domorodcov žijúcich vo vnútrozemí Nového Južného Walesu sú moiety matrilineárne, exogamné a pomenované podľa orliaka (Kilpara) a vrany (Makwara). Radcliffe-Brown kladie otázku: prečo práve orliak a vrana? Skúma austrálske spoločnosti a nachádza mnoho prípadov exogamných moiet - aj patrilineárnych, aj matrilineárnych - pomenovaných podľa vtákov. Ďalej nachádza príklady moiet pomenovaných inými dvojicami zvierat (napríklad dvoma druhmi klokanov). Radcliffe-Brown teda postupuje od otázky „Prečo orliak verzus vrana?“ k otázke „Na základe akého princípu sa ako reprezentanti ďalšieho rozdelenia spoločnosti vyberajú dvojice ako orliak a vrana či kojot a divá mačka?“ Orliak a vrana sú obaja mäsožravci, ale orliak loví a vrana kradne. Ďalšími príkladmi sú čierny kakadu verzus biely kakadu (oba druhy sú kakadu, ale líšia sa farbami) a kalifornský kojot verzus kalifornská divá mačka (sú dravci, ale rôznych druhov). Všetky zvieratá sú teda istými protikladmi a pritom sa spájajú s exogamnými moietami. Tento fakt vedie Radcliffe-Browna k záveru, že všade tam, kde existuje sociálna štruktúra exogamných moiet, či už v Austrálii, v Melanézii alebo v Amerike, sú tieto moiety vo vzťahu opozície. Spoločný prvok všetkých príbehov o totemoch reprezentujúcich moiety podľa Radcliffe-Browna možno vyjadriť nasledovne:

Podobnosti a odlišnosti živočíšnych druhov sa prekladajú do termínov priateľstva a konfliktu, solidarity a opozície. Inými slovami, život zvierat je predstavený v termínoch sociálnych vzťahov podobných vzťahom v ľudskej spoločnosti (Radcliffe-Brown 1977:59).

V Radcliffe-Brownovej analýze exogamných moiet teda ide o hľadanie klasifikačných systémov podobných tým, o ktorých hovorili **Durkheim a Mauss**. Je príkladom komparatívneho prístupu Radcliffe-Browna a explanačnej užitočnosti jeho konceptu sociálnej štruktúry. Ako aj v prípade analýzy avunkulatu, postupoval od konkrétneho prípadu v k vyšším úrovniam zovšeobecnenia na úrovni ľudských spoločností ako takých.

3.2.5 Stručná charakteristika britského funkcionalizmu

Funkcionalizmus pri vysvetlení socio-kultúrnych javov využíval metaforu **organickej analógie**, príznačnej pre diela osvietenských filozofov a bádateľov francúzskej sociologickej školy. Za „orgány“ spoločnosti sa pokladali sociálne inštitúcie, organizované tak, aby prispievali k fungovaniu celku, a práve ich fungovanie v súčasnosti malo byť predmetom pozornosti antropológov. Zatiaľ čo evolucionistické teórie boli pokusom vytvoriť dejiny

kultúry a spoločenské javy neboli opisované v čase ich pozorovania, ale v ich historickej postupnosti, pre funkcionalistov podobný prístup nebol teóriou, ale špekulovaním: skutočné udalosti podľa nich mali byť pozorované a zaznamenávané v prítomnosti. Funkcionalizmus teda znamenal posun od špekulatívneho diachronického štúdia kultúr k synchronnému skúmaniu spoločností.

Myšlienky Malinowského a Radcliffe-Browna boli do veľkej miery reakciou na evolučné a difuzionistické teórie 19. st. a na historickú orientáciu antropologického výskumu. Ich bádanie spôsobilo v antropológii zásadnú zmenu nielen vďaka vytvoreniu nových teoretických rámcov pri vysvetlení kultúrnych fenoménov, ale aj kvôli odlišnému spôsobu zberu etnografických dát. Výskum prestal byť orientovaný na historické vysvetlenia a zameral sa na analýzu etnografických údajov, ktoré mali byť získavané pozorovaním súčasného stavu a účasťou na živote skúmanej komunity; interpretácia informácie mala prebiehať cez pochopenie komunity *zvnútra*. Konceptie „kabinetných“ antropológov 19. st., opierajúce sa o archívny výskum, po prácach Malinowského a Radcliffe-Browna odišli do minulosti. „Normou“ sa v antropológii stal dlhodobý terénny výskum založený na zúčastnenom pozorovaní.

Hoci aj Malinowski, aj Radcliffe-Brown sa zaraďujú do jedného smeru, ich koncepcie sa vo viacerých dôležitých bodoch výrazne líšia. Malinowského koncepcia sa sústredila na to, ako kultúra uspokojuje potreby jednotlivca. Radcliffe-Brown, naopak, zdôrazňoval, že jednotlivci ako takí nie sú dôležití vo vysvetleniach socio-kultúrnych javov – hlavnú úlohu hrá sociálna štruktúra, teda vzťahy, v ktorých sa jednotlivci nachádzajú. Obaja sa však považujú za kľúčové postavy v ďalšom vývoji britskej antropológie, a to nielen kvôli svojmu bádaniu, ale aj kvôli pedagogickej činnosti, pretože boli učiteľmi viacerých významných postáv nasledujúcej generácie britských antropológov.

Otázky

1. Charakterizujte výpravu do Torresovho prielivu.
2. Opíšte zmeny v metodológii, ktoré v antropológii nastali po výprave do Torresovho prielivu.
3. Opíšte Riversovu genealogickú metódu.
4. Kto boli hlavní predstavitelia britského funkcionalizmu a aké boli ich najvýznamnejšie diela?
5. Charakterizujte Malinowského koncept potreby a odozvy.
6. Charakterizujte pojem kultúry a funkcie podľa Malinowského.
7. Aká je podľa Malinowského podstata etnografického výskumu?
8. Aké sú hlavné charakteristiky mágie podľa Malinowského? Akú funkciu mágia plní?

9. V čom je hlavný prínos Malinowského diela pre rozvoj antropológie?
10. Aké princípy bádania Radcliffe-Brown uplatňoval vo svojom prístupe?
11. Akú úlohu podľa Radcliffe-Browna zohrávajú individuálne potreby jednotlivcov?
12. Ako definuje Radcliffe-Brown sociálnu štruktúru?
13. Aká je podľa Radcliffe-Browna podstata príbuzenských vzťahov?
14. Aká je podľa Radcliffe-Browna úloha etnografov v skúmaní sociálnych javov?
15. Ako Radcliffe-Brown vysvetľuje existenciu exogamných moiet?
16. V čom je rozdiel medzi koncepciami Malinowského a Radcliffe-Browna?

4 NEMECKÁ ETNOGRAFIA A ETNOLÓGIA

V po nemecky hovoriacich krajinách vývoj etnológie a antropológie prebiehal odlišne od Británie a Francúzska, ktoré boli koloniálnymi ríšami. V prvej polovici 19. st. územia obývané Nemcami – ľuďmi hovoriacimi nemeckým jazykom – boli politicky rozdrobené. Avšak vedecký a umelecký život v nich bol prepojený vďaka spoločnej kultúrnej histórii. Politický vývoj taktiež smeroval k zjednoteniu.

V 60. rokoch 19. st. dvoma najmocnejšími štátmi, kde nemčina bola oficiálnym jazykom, boli Prusko a Rakúsko. Tieto krajiny sa však v politickom kontexte výrazne líšili. V multietnickej Habsburskej ríši, ktorej súčasťou bolo Rakúsko, Nemci nemali početnú prevahu, na rozdiel od Pruska. Tento štát sa v 18. st. stal kráľovstvom a v 19. st. sa postupne zaradil medzi európske veľmoci. Už za vlády Fridricha Veľkého (1740 – 1786) malo Prusko významné slovo v európskych záležitostiach; na Viedenskom kongrese (1814 – 1815), ktorý po porážke Napoleona prekreslil mapu Európy, získalo nové bohaté územia. Vďaka nim rýchlo nadobúdalo hospodársky a politický vplyv a v roku 1867 sa stalo jadrom Severonemeckého spolku. Pod vládou Wilhelma I. (1797 – 1888) využilo myšlienky pangermanizmu a v roku 1871 zjednotilo po nemecky hovoriace krajiny s výnimkou Rakúska. Toto nové impérium spočiatku nemalo žiadne zámorské kolónie. Svoje koloniálne ambície však čoskoro realizovalo v Afrike, Melanézii a niektorých čínskych mestách. Pokiaľ ide o Rakúsko, aj v tomto bolo odlišné – hospodárska slabosť habsburskej ríše neumožňovala vznik zámorských kolónií.

Vývoj súvisiacich s etnografiou akademických inštitúcií v Prusku a Rakúsku nadväzoval na staršiu **nemeckú intelektuálnu tradíciu** – nielen filozofickú a umeleckú, ale aj etnografickú a jazykovednú.

4.1 Opis sibírskych národov

I keď v 18. st. a v prvej polovici 19. st. po nemecky hovoriace krajiny neboli koloniálnymi ríšami, nemeckí cestovatelia a učitelia sa predsa len podieľali na mocenskej expanzii: významne prispeli k rozšíreniu ruských území, ktoré sa odohrávalo počínajúc 16. st. Rozpínavosť ruskej ríše mala za cieľ aj rozšírenie ekonomických zdrojov, aj kolonizáciu nových oblastí. V 17.-18. st. Sibír s jej prírodnými bohatstvami a riedkym osídlením bola v tomto zmysle najdôležitejšia. Skúmanie sibírskych národov bolo nesmierne dôležité pre vývoj nemeckej etnografie a etnológie a zároveň aj pre vývoj etnografie **v Rusku**. Osvojenie sibírskych území totiž vyžadovalo mapovanie prírodných podmienok, ako aj domorodého obyvateľstva. S týmto účelom boli organizované viaceré výskumné výpravy, ktorých sa zúčastňovali pozvaní ruskými cármí zo zahraničia experti z oblasti prírodných vied,

prevažne nemeckí. Práve Sibír sa stala inšpiráciou pre vznik prvých systematických opisov mimoeurópskych etník v prácach nemeckých bádatelov, čo viedlo k vzniku etnografie ako samostatnej vedeckej disciplíny.

Jedným z najvýznamnejších pozvaných cárom **Petrom I.** do Ruska nemeckých učencov bol slávny nemecký polyhistor Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716), ktorého dielo pokrývalo široké spektrum – od filozofie, politiky a matematiky až po históriu, geografiu a lingvistiku. Vo svojich jazykovedných prácach Leibniz presadzoval myšlienku porovnávacieho štúdia jazykov, pričom vypracoval aj pravidlá na toto porovnanie. Tvrdil, že je potrebné nielen objaviť čo najviac jazykov, ale aj snažiť sa vytvoriť ich priestorovú kontinuitu. Pritom zdôrazňoval, že porovnanie jazykov by nemalo byť založené len na slovníkoch, ale aj na gramatikách. Leibniz tak nadviazal na tradíciu zberu jazykov, ktorá v Nemecku existovala už od čias Renesancie, avšak dal tejto tradícii exaktnejšiu, vedeckú podobu. Jeho inštrukcie ovplyvnili nasledujúcu generáciu nemeckých jazykovedcov, ale aj učencov, ktorí sa zúčastnili výprav do Sibíri.

Väčšina z prvých nemeckých výskumníkov Sibíri získala vzdelanie na univerzitách v Halle, Lipsku alebo Jene, ktoré zohrali kľúčovú úlohu pri šírení raného osvietenského myslenia. Vďaka svojmu vzdelaniu títo bádatelia prispeli k vývoju etnografie metódami empirického výskumu a organizácie výsledkov. Priekopníkom v tomto smere bol nemecký lekár, prírodovedec a geograf Daniel Gottlieb Messerschmidt (1685 – 1735), prvý vedecký bádateľ Sibíri, ktorého správy zahrňovali okrem iného aj opisy sibírskych národov a ich jazykov. Messerschmidtove práce, hoci zväčša neboli publikované, ovplyvnili neskorších nemeckých učencov, ktorí sa zúčastňovali sibírskych výprav – Gerharda Friedricha Müllera (1705 – 1783), Georga Wilhelma Stellera (1709 – 1746), Petera Simona Pallasu (1741 – 1811) a i. Nemecký historik a geograf Gerhard Friedrich Müller hrá spomedzi nich osobitú úlohu.

Müller študoval na Lipskej univerzite filozofiu a históriu. V roku 1725 bol pozvaný do Sankt-Peterburgu ako zakladajúci člen Akadémie vied. Jedným z jeho významných diel bola **Kolekcia ruskej histórie** (*Sammlung Russischer Geschichte*, 1732 – 1765). Bola to prvá významná publikácia, ktorá oboznamovala zahraničné publikum s územím Ruska a jeho históriou. Zároveň sa stal redaktorom **Sankt-Peterburgských novín** (*Санкт-петербургские ведомости*) – jedných z prvých domácich novín v Rusku, ktoré obsahovali vedecké komentáre pre širokú verejnosť. Napokon sa stal jedným z najvyššie postavených štátnych úradníkov.

V 30.- 40. rokoch 18. st. Müller odštartoval sériu výskumných výprav do Sibíri a oblastí na Ďalekom východe, ktorých kľúčovou úlohou bol popri prírodovedeckom výskume aj systematický opis etnických skupín. Od polovice 18. st. sa takéto výpravy stali charakteristickým znakom ruskej etnografie. Niektoré z nich boli individuálnymi vedeckými cestami s

obmedzenými cieľmi, zatiaľ čo iné sa vyvinuli do obrovských viacročných projektov so širokými zámermi, veľkým počtom účastníkov a centralizovaným plánom a vedením. Celkový počet výprav vrátane jednotlivých vedeckých ciest bol veľmi vysoký – len v 18. st. ich bolo uskutočnených viac ako 50. Každá z nich priniesla niečo nové pre rozvoj etnografických poznatkov. Najplodnejšie v tomto smere boli dva veľké vedecké projekty: Veľká severná výprava alebo Druhá kamčatská výprava v rokoch 1733 – 1743 a Fyzická expedícia alebo Akademická výprava v rokoch 1768 – 1774.

Müller si zaslúži uznanie ako zakladateľ etnografie ako špecifickej formy bádania predovšetkým kvôli svojej účasti na Druhej kamčatskej výprave. Okrem neho, vedúcimi postavami tejto expedície boli prírodovedec Johann Georg Gmelin (1709 – 1755), astronóm Louis de l' Isle de la Croyér (1685 – 1741) a moreplavec Vitus J. Bering, ktorý viedol Prvú kamčatskú výpravu (1725 - 1730). Ako novovymenovaný profesor histórie na Akadémii vied mal Müller podať správu o mravoch, zvykoch, náboženstve a histórii obyvateľov Sibíri. Mal tiež zaznamenávať jej geografiu, obchodné cesty, vojenské a politické inštitúcie, ako aj históriu ruských geografických objavov na Sibíri, v Arktíde a Tichom oceáne. Müllerova úplná správa o ceste, ***K dejinám Akadémie vied v Sankt-Peterburgu*** (*Zur Geschichte der Akademie der Wissenschaften Petersburg*), bola publikovaná v roku 1890, hoci viaceré jeho práce vychádzali skôr – zaujímavá bola hlavne kniha ***Opis sibírskeho cárstva*** (*Opisanie sibirskogo carstva*, 1850). Druhá kamčatská výprava tak viedla k vytvoreniu výskumného programu založeného na analýze etnografického materiálu.

Tento program v r. 1740 Müller nazval ***Völker-Beschreibung***, čiže „opis národov“ – nemecká analógia „etnografie“. Dá sa charakterizovať ako deskriptívny, komplexný, systematický a komparatívny. Müller vypracoval etnografické metódy, ktorými sa mali opisovať sibírske národy, a napísal aj návod na ich použitie pre študentov a kolegov, ktorý pozostával z 1287 bodov. Obsahoval inštrukcie k vytvoreniu máp a kresieb, zberu artefaktov, zostaveniu slovníkov sibírskych jazykov a opisu spôsobu života, zvykov a predstáv domorodých etníc. Müller pritom rozlišoval medzi históriou, geografiou a opisom národov Sibíri, ale považoval ich za vzájomne prepojené a snažil sa o **celkový obraz** (*Gesamtbild*). Vychádzal teda z prístupu **prírodnej histórie**. Pod vplyvom Leibniza Müller kládol dôraz na prepojenie geografie a lingvistiky.

Ešte jedným významným nemeckým bádateľom, ktorý prispel k opisu sibírskych národov, bol autor prvej systematickej etnografickej práce, nemecký prírodovedec Johann Gottlieb Georgi (1729 – 1802), ktorý sa zúčastnil na viacerých výpravách a uskutočnil rozsiahle etnografické výskumy. V rokoch 1776 – 1780 vydal v Sankt-Peterburgu bohato ilustrované dielo v nemčine pod názvom ***Opis všetkých národov ruského štátu, ich spôsobu života, náboženstva, zvykov, obydlí, odevu a ostatných odlišností*** (*Beschreibung aller Nationen des Russischen*

Reichs, ihrer Lebensart, Religion, Gebräuche, Wohnungen, Kleidung und übrigen Merkwürdigkeiten), ktoré bolo preložené do ruštiny v roku 1799. Georgi vytvoril „etnický portrét“ ruskej ríše ako krajiny obývanej mnohými národmi a určil ďalší vývoj etnografie v Rusku ako empirickej disciplíny.

Cestovatelia a vedci, ktorých ruskí cári zamestnávali na prieskum obrovského východného územia, zaznamenávali aj domorodé magické praktiky. Dôležitú úlohu v nich hrali osoby, ktoré sa pokladali za expertov v komunikácii s nadprirodzenou sférou, predovšetkým s účelom magického liečenia, ale aj pre iné potreby komunity; ruskí obyvatelia ich považovali za čarodějníkov, ktorí môžu ľuďom pomôcť, aj ublížiť. Títo liečitelia vykonávali magické rituály s použitím bubnov a v stave tranzu navodenom hudbou a tancom komunikovali s duchmi. Hoci u rôznych sibírskych etník pomenovanie takýchto osôb bolo rôzne, ruskí obyvatelia Sibíre zvyčajne vo vzťahu ku všetkým domorodým liečiteľom používali termín **šaman** odvodený od slova *xaman* z jazyka Evenkov/Tunguzov, pretože kočovní Evenkovia, lovci a chovatelia sobov, boli rozptýlení prakticky na celej Sibíri a vďaka svojmu malebnému oblečeniu a tetovaniu sa pre ruských obyvateľov a západných cestovateľov stali prototypom sibírskych domorodcov. Termín **šamanizmus** sa stal zaužívaným pojmom v nemeckej academickej literatúre (v nemeckom znení *schamanism*), kde odkazoval na domorodé sibírske náboženstvo a figuroval v opisoch eurázijskej mytológie. V raných prácach boli jeho interpretácie negatívne, pretože v očiach západných cestovateľov sa šamanské rituály príliš odlišovali od „normálneho“ správania a pre veriacich kresťanov sa asociovali s posadnutím démonmi. Tento termín neskôr hral dôležitú úlohu v interpretácii nezápadných kultúr v rôznych teoretických smeroch.

Na základe výskumov v Rusku do nemeckej academickej tradície bol uvedený koncept **etnografie**. Historik August Ludwig von Schlözer (1735 – 1809) bol asistentom Müllera v Sankt-Peterburgu a v 70. rokoch 18. st. sa stal profesorom na univerzite v Göttingene. Do veľkej miery prevzal Müllerove názory, avšak transformoval jeho koncept *Völker-Beschreibung* (opis) na **Völkerkunde** – všeobecnú vedu o kultúrach, jazykoch a národoch sveta. Schlözer a ďalší nemecký historik, Johann Christoph Gatterer (1727 – 1799) teoreticky rozpracovali túto tému a v 70. rokoch 18. st. zahrnuli pojmy *Völkerkunde* a **Ethnographie** do svojich náčrtov svetových dejín (*Weltgeschichte*) a geografie (*Erdkunde*). Boli to prví nemeckí učitelia, ktorí využili Müllerove sibírske pozorovania, vyvodili závery o vývoji ľudskej spoločnosti na celom svete a predstavili novú disciplínu na svojich prednáškach na Göttingenskej univerzite. Ďalší učenec slovenského pôvodu, Adam František Kollár (1718 – 1783), ktorý bol poradcom cisárovnej Márie Terézie a pôsobil vo Viedni, rozšíril Schlözerove myšlienky a ako prvý nazval túto novú všeobecnú disciplínu **Ethnologie - etnológia**.

4.2 Nemecké etnografické múzeá

Prvým krokom v inštitucionalizácii etnografie/etnológie bolo založenie etnografických múzeí. Tento proces neprebíhal len v Nemecku: v celej Európe bol pokračovaním tradície zbierok exotických predmetov z rôznych krajín na panovníckych dvoroch (napríklad jedna z najstarších zbierok, ktorú založil dánsky kráľ Frederik III., pochádzala z roku 1650 a neskôr sa stala základom Dánskeho národného múzea). Systematické zhromažďovanie etnografie sa však začalo až v 19. st. Veľké národné múzeá boli založené v Londýne (1753), Paríži (1801) a Washingtone (1843) a vo všetkých sa postupne vytvorili etnografické oddelenia. No prvé špecializované etnografické múzeá vznikli práve v po nemecky hovoriacich krajinách. Významné boli najmä múzeá vo Viedni (1806), Mníchove (1859) a Berlíne (1868).

Práve v prostredí prvých etnografických múzeí v Nemecku a Rakúsko-Uhorsku vznikli základy nemeckej antropológie, ktorá od začiatku mala historické zameranie. Prvé múzeá v po nemecky hovoriacich krajinách sa zaoberali predovšetkým štúdiom domácej ľudovej kultúry (*Volkskunde*), nie komparatívnym štúdiom rôznych národov (*Völkerkunde*). V súlade s **Herderovmi** ideami nemeckí učitelia zhromažďovali empirické údaje o živote roľníkov – predmetom ich pozornosti boli ľudové rozprávky a legendy, oblečenie a tanec, remeslá a zručnosti. Neskôr však etnografické múzeá začali venovať pozornosť aj empirickým štúdiám iných kultúr, pretože Nemecko stále viac prichádzalo do styku s inými národmi – aj pred svojou koloniálnou expanziou, aj počas nej. Okrem iného boli v móde veľké exotické predstavenia alebo *Völkerschauen* (doslova „predstavenia alebo výstavy národov“). Počas nich sa nemeckému a rakúskemu publiku predvádzali osoby z Ázie, Afriky a Ameriky, čo často malo nádyh senzácie. V habsburskej monarchii v druhej polovici 19. st. oproti tomu prevládala folkloristika, ktorá mala sklon k romantickému nacionalizmu. V rokoch 1870 - 1871 však bola založená **Viedenská antropologická spoločnosť (Die Anthropologische Gesellschaft in Wien)** a vznikali aj ďalšie inštitúcie, a to nielen vo Viedni, Prahe a Budapešti, ale aj v Ľublane, Terste, Krakove a Bratislave. V Prusku v r. 1867 bola založená **Berlínska spoločnosť pre antropológiu, etnológiu a prehistóriu** (Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte), ktorej cieľom bolo porovnávacie historické štúdium kultúr. Jej *Časopis pre etnológiu (Zeitschrift für Ethnologie)* dodnes patrí k popredným periodikám tohto odboru vychádzajúcim v nemčine. V r. 1873 v Berlíne bolo založené **Kráľovské múzeum etnológie** (Museum für Völkerkunde).

Historická perspektíva nemeckej etnológie bola odlišná od evolucionizmu, ktorý sa taktiež sústreďoval na dejinný vývoj. V kontexte nemeckej intelektuálnej a akademickej tradície bola antropológia definovaná v termínoch romantizmu a humanizmu – ako odvetvie kultúrnych dejín, nie ako spoločenská veda. Nemeckí bádatelia boli skeptickí voči evolucionizmu s jeho univerzalistickými tvrdeniami a vedeckými nárokmi. Evolúcia ľudstva a

spoločností sa tu vždy vnímala cez prizmu osobitosti kultúr. Výborným príkladom tejto perspektívy je dielo Adolfa Bastiana, ktorý sa pokladá za otca nemeckej antropológie.

4.3 Adolf Bastian

Adolf Bastian (1826 - 1905) sa narodil v meštianskej rodine v Brémach. Ako viacerí vzdelaní ľudia tej doby, bol polyhistor: študoval nielen právo na univerzite v Heidelbergu, ale aj biológiu a prírodné vedy na univerzite v Berlíne, univerzite v Jene a tiež na univerzite vo Würzburgu, kde navštevoval prednášky Rudolfa Virchowa (1821 – 1902) – slávneho lekára a biológa, známeho ako otec modernej patológie a zakladateľ sociálnej medicíny. Práve tu sa Bastian začal zaujímať o etnografiu. Nakoniec sa však rozhodol pre medicínu a v roku 1850 získal v Prahe diplom.

V nasledujúcom roku odišiel ako lodný lekár na svoju prvú veľkú expedíciu do Strednej Ameriky, východnej a južnej Ázie, Austrálie a Afriky. Osemročná cesta potvrdila Bastianov záujem o etnografiu a po návrate vydal slávne dielo **Človek v dejinách** (*Der Mensch in der Geschichte*, 1860), v ktorom uviedol svoje názory na ľudskú psychológiu a na kultúrne dejiny. Neskôr Bastian absolvoval viacero veľkých výprav a za štvrtstoročie cestovania niekoľkokrát obišiel celý svet. Bol autorom mnohých odborných prác a napokon bol vymenovaný za profesora etnológie na Berlínskej univerzite. Stal sa tiež prvým riaditeľom Kráľovského múzea etnológie v Berlíne, ktorému poskytol bohaté zbierky z vlastných expedícií. Spolu s Rudolfom Virchowom založil Bastian v roku 1869 Berlínsku spoločnosť pre antropológiu, etnológiu a prehistóriu, ktorá spájala fyzickú antropológiu s etnológiou a prehistorickou archeológiou. V tom istom roku sa podieľal na založení *Časopisu pre etnológiu*.

Vo svojich prácach Bastian robil dôraz na dôkladný opis, miestnu terminológiu a do istej miery aj porovnanie. Tento prístup prezrádza predovšetkým vplyv **Alexandra von Humboldt** a **Wilhelma von Humboldt**, ale odráža aj úctu k nemeckej **jazykovednej tradícii**. Z teoretického hľadiska mal Bastianov pohľad na ľudstvo len málo spoločného s evolucionizmom: pre ten bol charakteristický univerzalizmus osvietenstva, v dôsledku čoho konkrétne udalosti kultúrnych dejín boli zanedbávané; a práve osobitosť kultúr bola pre Bastiana ústredným výskumným problémom. No napriek pozornosti voči kultúrnej špecifickosti dospel Bastian k univerzalistickému záveru, že všetky kultúry pochádzajú z rovnakého zdroja. Práve Bastian ako prvý sformuloval **princíp psychickej jednoty ľudstva**, ktorý hlboko ovplyvnil antropológiu. Odôvodňoval ho všeobecnou koncepciou vzťahujúcou sa na ľudské myslenie. Postavil sa proti myšlienke biologicky odlišných rás – preňho ľudia na celom svete mali rovnaký pôvod. Tvrdil, že v dôsledku toho všetci ľudia disponujú spoločným súborom **elementárnych ideí** (*Elementargedanken*), ktorý vyplýva zo spoločných biologických daností. Elementárne idey sú však v reálnom živote ovplyvnené lokálnymi

prírodnými podmienkami a historickými udalosťami, takými ako migrácie. Podliehajú aj evolúcii, ale tá podľa Bastiana nie je univerzálna, ale prebieha v rôznych kultúrnych oblastiach rôzne. Preto sa elementárne idey vyvíjajú do veľkého množstva **ľudových ideí** (*Völkergedanken*) charakteristických pre danú kultúru v určitom historickom momente. Súbory ľudových ideí v konkrétnych kultúrach tvoria jedinečné **kultúrne komplexy** (*Kulturkomplex*) alebo **kultúrne okruhy** (*Culturkreise*). Ich prostredníctvom možno pochopiť charakter daného národa alebo etnika, jeho duch – **Geist**.

Zatiaľ čo Bastianov koncept *Geist* prezrádza vplyv **Herdera**, jeho idey boli výrazne poznamenané aj dielom psychológa Wilhelma Wundta (1832 – 1920), ktorý pôsobil na univerzite v Lipsku a je považovaný za otca experimentálnej psychológie. Wundt rozlišoval medzi jednotlivými psychologickými mechanizmami (ako napríklad zmyslové vnímanie), ktoré mohli byť skúmané v laboratóriách pomocou prírodovedeckých metód, a zložitejšími psychickými funkciami, ktoré sa musia skúmať v reálnom živote, a to intuitívne alebo pomocou štatistiky. Najzložitejšie zo všetkých sú podľa neho procesy kolektívnej psychológie. Vo svojom desaťzväzkovom diele **Ľudová psychológia** (*Völkerpsychologie*, 1900 - 1920) sa snažil odhaliť jej základné mechanizmy cez porovnanie rituálov, mýtov a iných javov z rôznych kultúr. Pod jeho vplyvom aj Bastian hľadal formálne rozdiely medzi kultúrnymi prejavmi a snažil sa objaviť logické pravidlá, ktorým podlieha transformácia univerzálnych elementárnych ideí na špecifické ľudové idey.

Termín *Völkerkunde* sa následne začal chápať ako teoretická etnológia, ktorá klasifikovala a zovšeobecňovala výsledky prísne deskriptívnej etnografie. Zároveň v nemeckom prostredí Rudolf Virchow reprezentoval disciplínu *Anthropologie*, čo bol termín pre fyzickú antropológiu. Aj Bastian, aj Virchow získali akademické vzdelanie v medicíne a prírodných vedách; obaja boli oddaní empirickému pozitivizmu neevolučného typu, ktorý nasledoval model prírodných vied. Preto aj *Völkerkunde*, aj *Anthropologie* v tomto období boli anti-darvinovské, ale postulovali jednotu ľudstva encyklopedickým, empirickým spôsobom. Okrem toho zriadenie múzeí prehĺbilo rozkol medzi historizujúcim folkloristickým výskumom vlastnej kultúry bádateľa (po nemecky hovoriace lokálne spoločnosti) a etnológiou (*Völkerkunde*) zameranou na iné kultúry. V novom koloniálnom kontexte viedol prírodovedný model etnológie k revitalizácii Herderovho pojmu **Naturvölker**, čiže prírodných národov.

Vplyv Bastiana na vývoj antropológie nielen v Nemecku bol nesmierne významný. Jeho princíp psychickej jednoty ľudstva sa stal základným princípom britského evolucionizmu po tom, ako ho prevzal **Edward Tylor**. No zatiaľ čo v Bastianovej koncepcii možno badať prvky evolucionizmu, bolo by nesprávne ho označiť za evolucionistu. Na rozdiel od abstraktných všeobecných téz socio-kultúrnej evolúcie podporoval tradíciu skúmania

špecifických kultúrnych dejín jednotlivých skupín alebo národov. Tá mala veľa nasledovníkov medzi nemeckými a tiež americkými antropológmi. Bastianova koncepcia elementárnych a ľudových ideí taktiež ovplyvnila vývoj americkej antropológie, najmä koncepciu **kultúrneho partikularizmu** a **etnolingvistiky**; neskôr inšpirovala teóriu archetypov švajčiarskeho psychológa Carla Junga (1875 – 1961).

Bastianovú teóriu šírenia kultúrnych prvkov ďalej rozvíjali jeho študenti a mladší kolegovia. Stala sa charakteristickou pre nemeckú etnológiu na začiatku 20. st. Avšak na prelome 19. a 20. st. sa postupne sformovalo viacero skupín rôznych teoretických zameraní. Jedným z najvýznamnejších smerov, ktorým sa uberali úvahy o kultúrach, bol difuzionizmus.

4.4 Difuzionizmus

Difuzionizmus je antropologický smer, ktorý pri vysvetlení kultúrnej rôznorodosti zdôrazňuje šírenie kultúrnych prvkov (materiálnych alebo intelektuálnych) z jednej kultúry do druhej. Vznikol na pôde múzeí v Berlíne, Viedni a Lipsku, odkiaľ sa neskôr šíril do východnej a severnej Európy. V Británii a Francúzsku mal len malý vplyv. Bádatelia ako Friedrich Ratzel, Fritz Graebner, Leo Frobenius a Wilhelm Schmidt rozpracovali najpopulárnejší smer difuzionizmu, školu **kultúrnych okruhov** (*Kulturkreis*). Nadviazali na pojem, ktorý predložil Bastian, avšak navrhli novú koncepciu kultúrnych okruhov a kultúrnej difúzie. Na rozdiel od evolucionistov používali rozpracovanú metodológiu empirického výskumu.

4.4.1 Friedrich Ratzel

Friedrich Ratzel (1844 - 1904) študoval zoológiu na univerzitách v Heidelbergu, Jene a Berlíne. Po ukončení štúdia začal cestovať a v dôsledku toho sa zo zoológa/biológa stal geograf. Absolvoval niekoľko výprav, z ktorých najdlhšia a najdôležitejšia bola jeho cesta do Severnej Ameriky, na Kubu a do Mexika v rokoch 1874 – 1875, počas ktorej skúmal obyvateľov nemeckého pôvodu v Amerike, najmä na Stredozápade, ako aj iné etnické skupiny v Severnej Amerike. Po návrate sa stal učiteľom geografie v Mníchove, kde vydal niekoľko kníh a začal svoju akademickú kariéru. V roku 1886 prijal miesto na univerzite v Lipsku.

V diele **Antropogeografia** (*Anthropogeographie*, 1872 – 1899) Ratzel položil základy humánnej geografie. Zaoberá sa tu vplyvom prírodných podmienok a priestoru na život ľudí. Hlavnou tézou **antropogeografie** bolo, že všetky kultúry sa podobne ako jazyk vyvinuli z relatívne malého počtu významných kultúrnych okruhov. Jednotlivé kultúrne prvky pritom majú tendenciu k difúzii (prieniku), zatiaľ čo celé kultúrne komplexy sa šíria migráciami. Ich vplyvy sa navzájom prekrývajú, podobne ako geologické alebo archeologické vrstvy, a možno ich empiricky sledovať.

Ratzel zdôrazňoval štúdium difúznej migrácie ako hlavného hýbateľa „časom a priestorom“: vysvetľoval priestorové rozloženie podobných materiálnych prvkov kultúry v zmysle predchádzajúcej migrácie z niekoľkých centier. Na podporu svojich tvrdení zaviedol axiómu, ktorá bola v rozpore s Bastianovými ideami, a to údajnú „obmedzenosť a chudobu ľudského vedomia“ v primitívnych spoločnostiach. Podľa Ratzela nízka hustota obyvateľstva obmedzovala tvorivosť negramotných ľudí; ak sa vynálezy vôbec vyskytli, ich difúzia bola hlavným motorom v pozadí kultúrneho vývoja. Na tomto základe Ratzel definoval aj kritériá na porovnanie materiálnej kultúry a postuloval identifikáciu časových sekvencií z priestorového rozloženia kultúrnych prvkov.

V neskoršej eseji *Životný priestor* (*Lebensraum*, 1902) sa Ratzel zaoberá biogeografiou vo vzťahu k politike. Jeho pojem **Raum** (priestor) je odvodený z koncepcie organického štátu. Ratzel tvrdí, že takzvaný **Raum-motiv** je hnacou silou, ktorá tlačí národy s vyššou kultúrou k prirodzenej expanzii. Definuje priestor ako miesto, kde žijú nemecké národy; slabšie národy majú za úlohu ich ekonomicky podporovať, aby nemecká kultúra mohla „oplodniť“ iné kultúry. Táto idea sa neskôr stala základom nacistickej ideológie. Treba však poznamenať, že Ratzelova koncepcia nebola agresívna, aspoň nie otvorene – chápal rozšírenie životného priestoru jednoducho ako prirodzenú expanziu silných štátov na územia slabších štátov.

4.4.2 Leo Frobenius

Nemecký archeológ a etnológ Leo Frobenius (1873 – 1938) bol jedným z pionierov kultúrno-historického prístupu v etnológii a tiež popredným odborníkom na praveké umenie. V rokoch 1904 – 1935 uskutočnil dvanásť expedícií do Afriky. Okrem toho skúmal centrá pravekého umenia v Alpách, Nórsku a Španielsku. Neskôr prednášal kultúrnu antropológiu na univerzite vo Frankfurte nad Mohanom a stal sa riaditeľom Mestského etnologického múzea v tomto meste. Skúmal povahu kultúry najmä v diele *Problémy kultúry* (*Probleme der Kultur*, 1899 – 1901), ale bol autorom aj mnohých ďalších článkov a 60 kníh.

Frobenius bol zástancom myšlienky kultúrnej difúzie. Oblasti s rovnakým rozšírením kultúrnych prvkov usporiadal do kultúrnych okruhov. Domnieval sa napríklad, že kultúry Oceánie a západnej Afriky majú spoločný pôvod. Dôležitým pojmom v jeho diele je **paideuma** (grécke slovo, ktoré má pôvodný význam „vzdelávanie“, ale aj „seba-propagácia“), pod ktorým rozumie spôsob vytvárania významu. V tejto súvislosti zaviedol koncept **svetonázoru** (*Weltanschauung*), ktorý sa neskôr stal významným pojmom v americkej antropológii. Frobenius a jeho kolegovia vo Frankfurte sa pokúšali rekonštruovať svetonázor lovcov, prvých roľníkov, staviteľov megalitov či posvätných kráľov. Frobeniusova koncepcia kultúry ako živého organizmu ovplyvnila viacerých nemeckých etnológov.

Frobenius je autorom aj špekulatívnej teórie o „africkej Atlantíde“. Tvrdil, že našiel dôkaz o existencii tohto strateného kontinentu alebo civilizácie v severnej Afrike. Mala byť základom pre vznik afrických kultúr a spoločností. Bola však podľa neho dielom „bielych“ prisťahovalcov stredomorského pôvodu, ktorí prišli do Afriky dávno pred európskymi kolonizátormi. Práve táto „biela“ civilizácia údajne umožnila domorodým Afričanom rozvíjať vojenskú moc, politické vodcovstvo a monumentálnu architektúru.

Teória o africkej Atlantíde sa vo vedeckých kruhoch neujala. Avšak Frobeniusovu koncepciu kultúrnych okruhov rozvíjali ďalší nemeckí etnológovia, najmä Fritz Graebner.

4.4.3 Fritz Graebner

Nemecký geograf a etnograf Fritz Graebner (1877 – 1934) nadviazal na Ratzelove myšlienky vo svojom diele *Etnologická metóda* (*Methode der Ethnologie*, 1911), kde predložil systematickú metodológiu kultúrohistorickej etnológie. Tá bola koncipovaná ako historická disciplína, ktorá má skúmať kultúrne vzťahy na základe kritérií na určenie príbuznosti kultúr a chronológie (*Beziehungskriterien*). Graebnerova teória kultúrnych okruhov predpokladala difúziu primitívnych kultúrnych sfér odvodených z jedného archaického typu. Jeho schéma odštartovala kultúrno-historickú školu etnológie v Európe a podnietila mnohé terénne výskumy.

Graebner pôsobil v múzeách v Berlíne a Kolíne nad Rýnom, kde pracoval so zbierkami a na základe ich analýzy sa snažil urobiť závery o šírení kultúrnych okruhov. Interpretoval napríklad dejiny Oceánie na základe geografického štúdia kultúrnych znakov. Prostredníctvom kartografického zakreslenia týchto znakov objavil vzory ich zoskupení, ktoré naznačovali chronologickú postupnosť šírenia (alebo difúzie) konkrétnych kultúr. Vypracoval prekvapujúco presnú prehistóriu Oceánie, ktorá zahŕňala šesť po sebe nasledujúcich kultúrnych etáp: Tasmánia, austrálsky bumerang, totemoví lovci, dvojtriedni záhradníci, melanézska kultúra s lukmi a polynézska patrilineárna kultúra. Každý z týchto kultúrnych okruhov mal svoje náprotivky v Afrike a inde. Graebner venoval pozornosť tomu, ako kultúrne črty migrovali, miešali sa, zanikali, rástli, preberali sa a prispôbovali sa lokálnym podmienkam. Na opis týchto difúzií vytvoril zložitý pojmový slovník pozostávajúci z názvov primitívnych, sekundárnych a terciárnych okruhov, z ktorých každý obsahoval rôzne podokruhy (okrajové, periférne a prekrývajúce sa).

Pod **kultúrnym okruhom** rozumie Graebner komplex centrálnych kultúrnych prvkov v určitej oblasti. Ponúka pritom jasnú definíciu toho, čo je „vlastnosť“ alebo „črta“ kultúrneho prvku a opisuje, ako ju môže výskumník rozpoznať. Definuje „črtu“ z čisto formálneho hľadiska, pretože forma sa podľa neho šíri skôr ako obsah. Napríklad forma ornamentu je konštantná; jej význam a použitie sa líšia. Z toho vyplýva, že najspôhlivejšie empirické dáta

sú črty, ktoré nemajú žiadnu funkciu alebo význam; čím sú ľubovoľnejšie, tým je väčšia šanca, že vlastnosť má pôvod inde.

Pred začiatkom prvej svetovej vojny navštívil Graebner Austráliu, kde potom bol počas vojny internovaný ako občan nepriateľského štátu. Počas internácie porovnával indoeurópske, hamito-semitské (teraz afroázijské), mongolské a polynézske mýty a študoval rôzne kalendárne systémy v snahe aplikovať princípy kultúrnych okruhov na väčšie oblasti. Výsledky publikoval v diele *Svetonázor primitívov* (*Das Weltbild der Primitiven*, 1924), kde opísal jedinú archaickú „vyspelú kultúru“, ktorá sa rozšírila na celom svete. Hoci neskorší vedci Graebnerove teórie odmietli, v jeho dobe ovplyvnili úvahy viacerých bádateľov vrátane Wilhelma Schmidta.

4.4.4 Wilhelm Schmidt

Rakúsky jazykovedec Wilhelm Schmidt (1868 - 1954) sa pokladá za zakladateľa viedenskej kultúrno-historickej etnologickej školy, ktorá mala v kontexte difuzionizmu osobitné postavenie. Schmidt prevzal Graebnerovu metódu, ale výrazne ju upravil pre svoje vlastné účely v diele *Príručka metódy kultúrno-historickej etnológie* (*Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*, 1937). Spolu s Wilhelmom Koppersom (1886 - 1961) vypracoval svoju koncepciu **kultúrnych okruhov** (*Kulturkreislehre*), ktorá sa vzťahovala na kultúrne dejiny negramotného ľudstva. Tieto kultúrne okruhy boli zaradené do chronologickej postupnosti (primitívne, primárne, sekundárne a terciárne).

Cieľom Schmidta bolo okrem toho vytvoriť históriu svetových náboženstiev. Schmidt (katolícky kňaz) predpokladal, že prvotnou formou náboženstva bol primitívny monoteizmus, ktorý bol založený na poznaní jediného pravého Boha. V tejto úvahe nadväzuje na idey **Andrew Langa**, hoci mnohé jeho tézy výrazne zjednodušuje. Ešte dôraznejšie ako Lang trvá na tom, že prvotným náboženstvom divochov bol monoteizmus. Každý nasledujúci kultúrny okruh podľa neho vyvinul lepšiu technológiu a komplexnejšiu sociálnu organizáciu a v dôsledku toho sa viac a viac vzdaloval od pôvodného monoteistického náboženstva. Pôvodne uctievanie najvyššieho Boha teda postupne zdegenerovalo. Viacerí katolícki misiónári vyškolení Schmidtom pracovali medzi lovcami a zberačmi a uvádzali dôkazy podporujúce túto teóriu. Medzi národy, o ktorých sa podávali tieto správy, patrili africkí Pygmejovia, Yahgani z Ohňovej zeme, africkí Krováci, niekoľko austrálskych skupín, arktické národy a Indiáni v Severnej Amerike.

4.4.5 Stručná charakteristika difuzionizmu

Zástancovia difuzionizmu skúmali geografické rozšírenie a migráciu kultúrnych znakov a tvrdili, že kultúry sú do určitej miery náhodným spojením prvkov s rôznym pôvodom a históriou. Pritom na rozdiel od evolucionistov, podľa ktorých spoločnosti sú koherentné

a funkčné systémy, zastávali názor, že nie všetky časti kultúry sú nevyhnutne do takýchto celkov spojené. Vytvorenie veľkej teórie nebolo cieľom difuzionistov (dokonca aj Bastian bol kritizovaný za prílišné teoretizovanie). Naproti tomu pri skúmaní kultúr sa vyžadovala prísna a kritická metóda. Následne sa na základe podrobných a dobre zdokumentovaných údajov predkladali hypotézy o konkrétnych prípadoch. Mnohí bádatelia tohto smeru pracovali v geograficky obmedzených regiónoch, kde bolo možné presvedčivo identifikovať históriu konkrétnych kultúrnych prvkov.

Difuzionizmus, podľa ktorého podobnosti medzi kultúrami sú výsledkom šírenia komponentov z jednej kultúry do druhej, sa často považuje za reakciu na klasický unilineárny evolucionizmus, ktorý pokladá za hlavný motor v pozadí kultúrneho vývoja inováciu. Na rozdiel od evolucionistov difuzionisti kládli dôraz na podrobné empirické výskumy a používali komparatívne metódy podľa modelu prírodných vied, vrátane kvantitatívnych metód. Z Nemecka sa difuzionizmus rozšíril do východnej a severnej Európy spolu s nemeckou múzejnou kultúrou. Tiež výrazne ovplyvnil koncepciu **kultúrneho partikularizmu** v americkej antropológii.

Otázky

1. Uvedte princípy kozmografie podľa Alexandra Humboldta.
2. Čo je podľa Wilhelma Humboldta duchovná kultúra?
3. Akú úlohu pri opise sibírskych národov zohral Gerhard Friedrich Müller?
4. Akú úlohu zohralo v inštitucionalizácii etnografie/etnológie založenie etnografických múzeí v európskych krajinách?
5. Charakterizujte princíp psychickej jednoty ľudstva v diele Adolfa Bastiana.
6. Charakterizujte Bastianove koncepty elementárnych ideí a ľudových ideí.
7. Uvedte hlavné idey difuzionizmu.
8. Kto patril k hlavným predstaviteľom difuzionizmu?
9. Charakterizujte pojem „kultúrny okruh“.

5 RUSKÁ ETNOGRAFIA

Počiatky ruskej etnografie sa spájajú so vznikom ruského impéria a jeho rýchlou expanziou na začiatku 18. st. Táto expanzia sa odohrávala všetkými zemepisnými smermi, ale najrozsiahlejšie územia boli získané na východe, predovšetkým na Sibíri. Ich kolonizácia vyžadovala dôkladný opis prírodných podmienok a podmanených národov, a ten bol cieľom početných **výprav**, ktoré ruskí cári vysielali na východ počínajúc 17. st. Najvýznamnejším v tomto zmysle panovníkom bol Peter I. (1672 – 1725). Od mladosti bol naklonený európskej kultúre a idei modernizácii Ruska. Počas svojich ciest po európskych krajinách – po Nemecku, Dánsku, Holandsku, Anglicku a Francúzsku – nadobudol presvedčenie, že jedinou cestou k modernizácii je veda, technika a vzdelávanie. Po návrate založil viacero škôl, vrátane Moskovskej školy matematiky a navigácie, ktorá bola organizovaná podľa vzoru Kráľovskej matematickej školy v Londýne a prvýkrát poskytla Rusom formálne technické vzdelanie. Ako učiteľov pozýval expertov zo zahraničia, ktorí potom často zastávali vysoké pozície v oblasti vedy a umenia. Jedným z nich bol **Gottfried Wilhelm Leibniz**, ktorý sa v r. 1714 podieľal na založení **Imperátorskej Kunstkamery** (nem. *Kunstammer*) v Sankt-Peterburgu. Oficiálne sa táto inštitúcia nazývala Museum Imperialis Petropolitani. Bola prvým verejným múzeom v Rusku. Mala podporovať reformu ruskej spoločnosti prostredníctvom vedy a vzdelania a poskytla základ pre vznik **Imperátorskej akadémie vied**. Krátko pred svojou smrťou vydal Peter I. príkaz na jej založenie a po dlhom období príprav bola akadémia slávnostne otvorená v r. 1725. Jej poslaním bolo šíriť slávu ruského štátu prostredníctvom vedeckého bádania, ktoré malo prispievať k blahobytu spoločnosti.

Kolonizácia Sibíri a oblastí na Ďalekom východe premenila Rusko na obrovský multietnický štát, kde slovanské etniká (Rusi, Ukrajinci, Poliaci a Bielorusi) spolunažívali s inými národmi. Etnografické poznatky o slovanských tradíciách sa stali podnetom pre formovanie ruskej folkloristiky, ktorá vznikla v literárnych kruhoch. Na druhej strane, etnografia ako komplexný opis národov sa stala odozvou na koloniálnu politiku Ruska – pre správu ríše bolo nevyhnutné zmapovať a poznať jej rozmanitých obyvateľov.

Zber dát o etnikách ruského impéria sa začal v 18. st. vo východných oblastiach, predovšetkým **na Sibíri**. Preto počínajúc koncom 18. st. bola etnografia pre ruskú elitu praktickou disciplínou, ktorá spolu s geografiou a geológiou slúžila ako nástroj na prieskum nových území. Inštitucionalizácia etnografie sa odohrala v roku 1845, keď vznikla **Ruská geografická spoločnosť** (Русское Географическое Общество) a v rámci nej aj etnografické oddelenie (spolu s oddeleniami pre fyzickú a matematickú geografiu a štatistiku). Etnografi sa zameriavali na vytvorenie „databázy“ etnografického materiálu zozbieraného v prostredí slovanských i ne-slovanských národov. Tento program sa realizoval prostredníctvom inštrukcií rozposielaných lokálnym autoritám, ktoré mali podnietiť zber etnografických dát

miestnymi obyvateľmi, ale aj prostredníctvom početných etnografických výprav, ktoré smerovali do slovanských a ne-slovanských oblastí ríše. Ruská geografická spoločnosť nielen zohrala podstatnú úlohu vo vývoji ruskej etnografie, prepojenej s prírodovednými disciplínami, ale prispela aj k formovaniu ruskej folkloristiky, čo súviselo s literárnou vedou a súdobými politickými hnutiami sústreďujúcimi sa na ruskú tradíciu a na jej prepojenie s inými slovanskými tradíciami. Význam Spoločnosti pre impérium a neskôr pre Sovietsky zväz a pre súčasné Rusko môžeme vidieť aj v tom, že ako jedna z mála inštitúcií neprerušene existuje dodnes aj napriek všetkým politickým zmenám.

V mapovaní ne-slovanských národov dôležitú úlohu hrala legislatívna kategória **inorodc**. Toto slovo v ruštine znamená „človek iného pôvodu“. V každodennom používaní sa vzťahovalo na ľudí ne-slovanského pôvodu, ale z hľadiska ruských zákonov v 19. st. väčšina európskych národov, napríklad Nemci, Lotyši a Estónci, sa za inorodcov nepovažovali. Vznik tohto právneho termínu súvisel s nutnosťou prispôbiť postup štátnej správy lokálnym podmienkam – národy, ktoré pribúdali k poddaným impéria, správali sa v súlade s vlastným zvykovým právom, ktoré súviselo so spôsobom ich života a nebolo totožné s ruskou legislatívou. Zákony o inorodcoch odrážali flexibilnú politiku impéria – určovali niekoľko kategórií etnických skupín, ktoré mali vnútornú hierarchiu schválenú štátom a rôznym spôsobom volili svojich zástupcov v komunikácii so štátnou správou. Význam tejto kategórie sa menil s vývojom politickej situácie. Prvý zákon o inorodcoch z roku 1822 sa vzťahoval na východné sibírske etniká, ktoré mali kočovný alebo polokočovný spôsob života. Neskôr vďaka expanzii na juh a na juhovýchod k nim pribudli iné etniká, medzi ktorými boli aj „civilizovanejší“ usadlí moslimovia. V roku 1935 do tejto kategórie boli zaradení aj Židia, ktorí sa považovali za inorodcov kvôli náboženstvu – boli **inoverci**, ľudia inej viery (ak Žid konvertoval na pravoslávie, prestal byť inorodcom). Vývoj legislatívy teda súvisel s pojmami „ruskosti“, ktorá sa určovala nielen v zmysle etnického pôvodu, ale aj nábožensky a kultúrne. Pri vytvorení zodpovedajúcich legislatívnych predpisov etnografické dáta mali veľkú praktickú hodnotu.

Podmienky multietnickej ríše viedli k tomu, že etnografia sa v Rusku stala vedou o národoch a hlavným objektom jej bádania bola kategorizácia etnických skupín a ich charakteristik. Primárna úloha etnografov – opis rôznych národov – sa odrazila v názve disciplíny: hoci sa v ruskom akademickom diskurze termíny etnografia, etnológia a antropológia zvyčajne používali ako synonymá, slovo etnografia bolo uprednostňované a dodnes pretrvalo v názvoch mnohých vedeckých inštitúcií a časopisov. Dôraz na opisnú povahu disciplíny, najmä v ranom období, odráža hlboký vplyv nemeckej akademickej tradície, ktorá nielen v 18. st., ale aj v 19. st. poznamenávala dôležité teoretické úvahy ruských etnografov. Avšak etnografické bádanie prechádzalo rôznymi zmenami dominantných teoretických prúdov, ktoré vždy súviseli s politickou situáciou.

5.1 Od opisu národov k evolucionizmu

5.1.1 Vasilij Radlov

Nemecká akademická tradícia s jej dôrazom na geografiu a jazyk hrala dôležitú úlohu nielen pri vzniku prvých vedeckých diel a vedeckých inštitúcií v Rusku, ale aj neskôr, keď opis početných etníc ruskej ríše vyžadoval ich dôkladnejšiu interpretáciu. Jedným z najvýznamnejších bádateľov, ktorí túto interpretáciu poskytli, bol Wilhelm Radloff (1837 – 1918), ktorý sa narodil v Nemecku, ale väčšiu časť života žil v Rusku a prijal ruské meno Vasilij Radlov. Zaujímal sa o sibírske národy už počas svojho štúdia na univerzite v Jene. V r. 1858 úspešne obhájil dizertačnú prácu o vplyve náboženstva na národy Ázie, ktorá prezrádzala vplyv **Carla Rittera**: Ritter a po ňom aj Radlov verili, že podstatným faktorom vo vývoji ľudských spoločenstiev je prírodné prostredie. Súčasne Radlov prijal idey nemeckého **romantizmu** s ich záujmom o jazyk a mytológiu.

V r. 1859 Radlov prijal miesto učiteľa nemčiny na Altaji (južná Sibír), kde začal skúmať lokálne jazyky, históriu a náboženské i magické praktiky. Od r. 1866 do r. 1907 vychádzalo jeho slávne trojzväzkové dielo *Ukážky ľudovej literatúry turkických kmeňov južnej Sibíri* (*Samples of Folk Literature of the Turkic Tribes of South Siberia*), ktoré predstavovalo zbierku textov v turkických jazykoch s prekladom. Rozsahom jazykového a folklórneho materiálu už prvý zväzok bol výnimočný a okamžite preslávil meno Radlova vo vedeckom svete. Neskôr Radlov vydal viacero ďalších publikácií o folklóre a jazykoch, ale pomimo toho sa venoval aj archeologickým vykopávkam na Altaji, v Barabinskej a Kirgizskej stepi, v Minusinskej kotline a v rôznych častiach Strednej Ázie. Stal sa jedným z najvýznamnejších etnografov v Rusku a pokladá sa aj za zakladateľa turkológie – skúmania turkických národov a ich jazykov.

Vo vplyvnom diele Radlova *Zo Sibíre* (*Aus Sibirien*, 1884) dôležitú úlohu v opise sibírskych tradícií hral **šamanizmus**. Na rozdiel od mnohých jeho súčasníkov Radlov nepokladal šamanské praktiky za prejav zaostalosti či za degeneráciu náboženských predstáv. Umiestňoval šamanizmus na úroveň veľkých náboženstiev ako kresťanstvo, budhizmus a islam a tvrdil, že šamani nie sú o nič horší, ako kňazi týchto náboženstiev a rovnako sú nositeľmi morálnych hodnôt svojich spoločností. Interpretácia Radlova odrážala romantické názory autora; jeho dielo súčasne ponúkalo dôkladný etnografický opis domorodých predstáv a praktík. Stalo sa nielen klasikou ruskej etnografie, ale aj autoritatívnym zdrojom pre bádanie šamanizmu všade vo svete.

Radlov pôsobil aj na univerzitách a v múzeách spojených s etnografiou Sibíri a bol členom mnohých akademických spoločností. Napokon sa v r. 1894 stal riaditeľom jednej z najdôležitejších ruských etnografických inštitúcií, založenej cárom **Petrom I.** v 18. st. – **Múzea**

antropológie a etnografie pri Akadémii vied v Sankt-Peterburgu, pri ktorom v r. začal vydávať vedecký časopis *Zborník Múzea antropológie a etnografie* (Сборник музея антропологии и этнографии). V istom zmysle Radlov hral v etnografii v Rusku rovnakú úlohu ako **Franz Boas** v americkej antropológii, a podobne ako dielo Boasa, aj dielo Radlova odráža vplyv nemeckej etnografie svojim dôrazom na jazyk a mytológiu i na dôkladné zaznamenávanie empirického materiálu. Jeho výskumy zodpovedajúce prístupu **kozmografie** sa stali modelom pre nasledujúce generácie ruských etnografov s akademickým vzdelaním, ku ktorému Radlov prispel nielen svojim pôsobením v Múzeu etnografie a antropológie, ale aj spoluprácou s univerzitným prostredím.

Vplyv Radlova a cez neho aj nemeckej tradície v ruskej etnografii pretrváva do dnešného dňa. Avšak v druhej polovici 19. st. etnografia v akademickej sfére strácala na dôležitosti, čo bolo spôsobené stabilizáciou impéria: po završení kolonizácie mala význam praktickej disciplíny už len na jeho hraniciach. Zároveň etnografi boli silne ovplyvnení európskou antropológiou, predovšetkým teóriou socio-kultúrnej evolúcie, čo súviselo nielen s intelektuálnym úsilím, ale aj s vnútornou politickou situáciou: rýchly rast popularity evolucionizmu znamenal prechod od opisu k teoretickým úvahám o vývoji spoločností.

5.1.2 Etnografi-vyhnanci

Ruská ríša bola autokratickým štátom, kde cár mal najväčšiu moc. V legislatíve a praxi pretrvávali nedemokratické postupy, ktoré nezodpovedali sociálnym a ekonomickým zmenám, ktorými prechádzalo obrovské impérium. Na konci 19. st. v ruskej spoločnosti silnel odpor proti cárskej vláde a idea zmeny spoločenského usporiadania bola mimoriadne populárna, najmä medzi vzdelanými ľuďmi. Viacerí z nich sa spájali v radikálnych protivládnych organizáciách, ktoré hlásali teror ako legitímny politický nástroj. Jednému takémuto hnutiu ruská etnografia vďačí za niekoľko kľúčových postáv.

Spoločnosť *Narodnaja vola* (slovná hračka, ktorá sa dá preložiť dvojako – aj ako „vôľa národa“, aj ako „sloboda národu“) vznikla v roku 1879 a jej cieľom bolo cestou teroru prinútiť vládu k demokratickým reformám. Súčasťou politického programu jej členov, „národníkov“, boli takzvané „cesty k národu“ – život s prostými ľuďmi, pri ktorom sa snažili o osvetu a nezriedka pôsobili ako etnografi. Avšak samotné tieto osvetové kampane nevedli ku vzniku vedeckých prác; prínosom k etnografii boli diela tých „národníkov“, ktorí boli zatknutí a odsúdení na vyhnanstvo na Sibíri. Väčšina týchto radikálov patrila k strednej a vyššej vrstve ruskej spoločnosti; vo vyhnanstve ich cárski úradníci preto využívali na rôzne práce vyžadujúce vzdelanie, ako sčítanie ľudu či prieskum domorodého obyvateľstva.

Medzi vyhnancami bolo veľa *inorodcov* a *inovercov*, čo vytváralo atmosféru vzájomnej dôvery a zblížovalo ich so sibírskymi domorodcami, ktorí sa taktiež zaradovali do týchto

kategórií. Vyhnanci počas dlhých rokov žili v každodennom styku s ich kultúrami a učili sa ich jazyky. Nemeц Dmitry Klementz (1848 – 1914) dôkladne preskúmal obyvateľov Altaja a Mongolska, zatiaľ čo Poliáci Eduard Pekarski (1858 – 1934), Waclaw Sieroszewski (1858 – 1945) a Bronisław Piłsudski (1866 – 1918) študovali národy Jakutska a Sachalinu. Tento nechcený „terénny výskum“ bol pre mnohých z nich školou etnografie, ktorá nahradila akademické vzdelanie.

Podstatnú úlohu vo vývoji etnografie v Rusku zohrala takzvaná „etnotrojka“: Vladimír Bogoraz (1865 – 1936), Vladimír Jochelson (1855 – 1936) a Lev Šternberg (1861 – 1927). Všetci traja pochádzali zo zámožných židovských rodín, všetci traja dostali dobre vzdelanie a všetci traja sa stali „národníkmi“. Bogoraz bol niekoľkokrát zatknutý za prácu v ilegálnych tlačiarňach, ktoré šíрили protivládne publikácie. Napokon bol v roku 1886 poslaný na Sibír, do Kolymskej oblasti, kde strávil desať rokov. V tom istom roku ruské úrady zatkli Šternberga za účasť v študentských protestoch. Strávil tri roky v odeskom väzení a potom bol poslaný na desať rokov do trestnej kolónie na Sachaline. Jochelson taktiež bol zatknutý a tri roky väznený v Petro-Pavlovskej pevnosti v Petrohrade; v roku 1887 bol na príkaz cára odsúdený na desaťročné vyhnanstvo na severnej Sibíri v Jakutskej gubernii.

Ďalšie životné trajektórie členov „etnotrojky“ boli veľmi podobné. Šternberg sedem rokov študoval folklór, archeológiu, každodenný život a jazyk pôvodných obyvateľov Sachalina. V rokoch 1893 – 1903 jeho práce boli publikované v *Etnografickom review* (*Этнографическое обозрение*, časopis **Spoločnosti milovníkov prírodopisu, antropológie a etnografie pri Moskovskej univerzite**, založený v roku 1889, dnes jedno z najdôležitejších etnografických periodík v Rusku) a upútali pozornosť akademického sveta. V roku 1897 požiadala Akadémia vied o jeho návrat z exilu a zároveň mu Radlov ponúkol miesto staršieho etnografa v Múzeu antropológie a etnografie. Jochelson sa venoval štúdiu jazyka, mravov a ľudovej slovesnosti domorodých obyvateľov Jakutska, najmä Tunguzov, Jakutov a rýchlo miznúcich Jukagirov, zatiaľ čo Bogoraz zbieral folklór a zaznamenával zvyky lokálnych ruských i ne-ruských obyvateľov Kolymy, najmä Čukčov (písal aj beletriu, pričom používal literárny pseudonym N. A. Tan, podľa svojho židovského mena Natan; neskôr pri uvedení etnografických prác pripájal k priezvisku meno Tan alebo ho používal samostatne). Články Jochelsona a Bogoraza taktiež začali priťahovať pozornosť vedcov a v roku 1894 na základe osobitného povolenia sa stali členmi prvej expedície Geografickej spoločnosti (1894 - 1997), ktorá bola vyslaná do severnej Sibíri na náklady bohatého ruského propagátora umenia a vedy Sibiriakova. V roku 1899 pri príprave **druhej Jesupovej výpravy** sa Franz Boas obrátil na Radlova s prosbou odporúčať mu odborníkov, ktorí by boli ochotní uskutočniť etnografický výskum na ázijskej strane Beringovej úžiny. Radlov navrhol Jochelsona a Bogoraza. Obaja vykonali dlhodobý terénny výskum pre AMNH, istý čas žili v USA a publikovali časť výsledkov v amerických periodikách. Práve vďaka tomu termín „šaman“ v americkej

antropológii postupne nahradil skoršie termíny na označenie domorodých liečiteľov – *medicineman* a *medicinewoman*.

Všetci traja bádatelia sa považujú za klasikov ruskej etnografie. V zmysle teoretických úvah všetci traja sa hlásili k evolucionizmu. Dobrou ilustráciou ich interpretácie kultúr sibírskych domorodcov je Bogorazova trojdielna monografia **Čukčovia** (*The Chukchee*), ktorá vychádzala v angličtine v rokoch 1904 – 1906 a stala sa povinným čítaním na niekoľkých katedrách antropológie v USA. Obsahuje výsledky dvoch dlhodobých výskumov Bogoraza (počas vyhnanstva a počas Jesupovej výpravy). V tejto práci Bogoraz podrobne opisuje rôzne aspekty života Čukčov. Prvý diel začína geografiou, materiálными podmienkami a telesnými charakteristikami a postupuje k ekonomike, bývaniu a strave. Druhý diel je venovaný náboženským predstavám, rituálom a mágií. V treťom dieli rozoberá príbuzenské a rodinné vzťahy, sociálne skupiny a sociálne normy a ukončuje ho opisom vzťahov Čukčov s ruskými obyvateľmi a štátnou správou. Tento postup zodpovedá ruskej etnografickej tradícii podrobného opisu národov; avšak Bogoraz tu predkladá aj úvahu o vývoji náboženských predstáv, ktorá zodpovedá teórii socio-kultúrnej evolúcie, ale líši sa od **Tylorovej teórie náboženstva**.

Podobne ako Tylor, Bogoraz vidí príčinu vzniku náboženstva v tom, ako človek konceptualizuje seba a okolitý svet. Vnáša však do Tylorovej teórie isté úpravy – pojem **animizmus** predpokladá koncept **duše**, ktorý však podľa Bogoraza patrí až do neskoršej etapy vývoja ľudského myslenia. Jeho cieľom je načrtnúť spôsob, akým primitívi dosiahli štádium animizmu. Ten podľa neho tvorí základ náboženských koncepcií Čukčov a ich primitívna mytológia sa z neho vyvinula postupným rozširovaním a prehĺbením detailov.

Bogoraz predkladá niekoľkofázovú schému vývoja prvotného myslenia. V prvej fáze si primitívny človek uvedomuje, že žije. Predstavuje si život ako istú vnútornú vlastnosť, ktorá sa prejavuje činnosťou. Pripisuje túto vlastnosť aj všetkým okolitým prírodným objektom, ktoré pritiahli jeho pozornosť svojimi pohybmi alebo pozoruhodnými rysmi vonkajšieho vzhľadu. V ďalšej etape vývoja sa človek snaží nájsť podobnosť medzi formami objektov a časťami ľudského tela. Ďalej vzniká idea, že hmotné objekty existujú v dvoch podobách – vo svojej obyčajnej podobe a v ľudskej podobe, pričom sa tieto podoby môžu striedať. Neživé objekty tak získavajú život a sú schopné konať ako človek. Nasleduje idea, že jedna z foriem je vonkajšia, zatiaľ čo druhá je vnútorná. Tá je skrytá a neviditeľná, ale je schopná odhodiť vonkajší obal a zjaviť sa ako ľudská bytosť. Táto vnútorná podoba sa v myslení primitíva stáva duchom, ktorý sa môže zjavovať **šamanom** alebo iným osobám. V poslednom štádiu vývoja tejto konceptualizácie duchovia získavajú slobodu pohybu. Ich ľudské vlastnosti sa zvyrazňujú, duchovia nadobúdajú nové charakteristiky a vstupujú do rôznych vzťahov. Tak vzniká prvá mytológia, ktorá tvorí sériu príbehov o duchoch obdarených

špecifickou silou, ktorí sú však podobní ľuďom, dokonca aj v potrebe jedla. K tomuto poslednému štádiu patrí aj pôvod viery, že po smrti život (duša) opúšťa telo. Takto postupne vzniká idea zosnulého, ktorý žije v „inom svete“, kde, podobne ako v „tomto svete“, sú tiež dediny, domy, rodiny, poľovačky atď. Inými slovami, vzniká kult predkov ako prvá forma náboženského uctievania.

Bogorazova interpretácia **šamanizmu** sa líši od vysvetlení Radlova a Boasa, ktorí v súlade s nemeckou romantickou perspektívou v ňom videli domorodú spiritualitu, vyjadrenie osobitého „ducha národa“. Bogoraz ako revolucionár a anti-klerikál zastáva evolucionistickú perspektívu vychádzajúcu z tradície osvietenstva. Všadeprítomnosť mágie Bogoraz vysvetľuje nasledovne: mágia je komunikáciou ľudí s nadprirodzenou sférou, so svetom duchov; predstavy o týchto duchoch sú predstavami náboženskými; expertmi v náboženskej sfére u Čukčov a iných národov severovýchodnej Ázie sú šamani. Bogoraz považuje tieto národy za predstaviteľov kategórie **primitívov** a šamanizmus je preňho prvotnou náboženskou formou. Skúmanie šamanizmu u Čukčov je preto cestou k vysvetleniu vzniku náboženských predstáv.

Bogorazova úvaha bola variáciou evolucionistickej teórie, ktorá v čase napísania *Čukčov* už nepatrila k teoretickej avantgarde. Avšak od konca 19. st. evolucionizmus v ruskej etnografii začal byť dominantnou perspektívou, pretože ponúkal univerzálnu schému vývoja spoločenského usporiadania a bol teda vhodnou platformou pre systematizáciu poznatkov o rôznych etnikách – od lovcov a zberačov cez kočovníkov k „civilizovaným“ národom. Na rozdiel od západných antropologických tradícií, kde evolucionizmus bol postupne nahradený inými smermi, v Rusku sa takýto teoretický vývoj neodohrával až do 20. rokov 20. st. Príčinou bola pozícia etnografie v akademickom svete – bola pomocnou disciplínou prírodných vied a nepatrila k samostatným univerzitným odborom. Zmena v jej postavení nastala po revolúcii v roku 1917, keď ruské impérium prestalo existovať a vznikol nový štát.

5.2 Od evolucionizmu k marxizmu-leninizmu

Na začiatku 20. st. Rusko čelilo viacerým problémom v ekonomickej a socio-politickej rovine. Bolo prevažne poľnohospodárskou krajinou, kde roľníci tvorili väčšinu obyvateľstva, ale kvôli neskorému zrušeniu nevoľníctva (v roku 1861) boli chudobní a ekonomicky zaostali v porovnaní s roľníkmi európskych krajín. Problémy existovali aj v priemysle – rýchly rozvoj priemyselnej výroby na konci 19. st. viedol ku vzniku a dramatickému nárastu robotníckej triedy, ktorá žila v mestách, často vo veľmi zlých životných podmienkach. Ríša nutne potrebovala modernizáciu a liberalizáciu, avšak pokusy o demokratické reformy nemali veľký úspech. Na prelome 19. a 20. st. sa začali formovať prvé politické strany. Jednou z nich bola socialistická strana, ktorá zastávala idey nemeckého sociálneho filozofa **Karla**

Marxa – tvorca teórie, podľa ktorej vývoj všetkých spoločností smeruje k nastoleniu komunizmu. Socialisti sa delili na umiernených (menševici) a radikálnych (bolševici). Keď sa Rusko v roku 1914 zapojilo do prvej svetovej vojny, ekonomické a sociálne problémy krajiny sa výrazne prehĺbili. To viedlo k revolúcii vo februári roku 1917, po ktorej cár Mikuláš II. abdikoval a zo zástupcov rôznych politických strán bola vytvorená dočasná demokratická vláda. Avšak už na jeseň toho istého roku bolševici pod vedením Vladimira I. Lenina uskutočnili ozbrojený prevrat, ktorý sa označuje ako Veľká októbrová socialistická revolúcia (odohral sa 25. októbra, podľa juliánskeho kalendára, ktorý vtedy v Rusku platil; podľa gregoriánskeho kalendára, ktorý bol prijatý novou vládou, jeho dátum je 7. novembra 1917). Bolševici nastolili takzvanú diktatúru proletariátu, ktorá bola v skutočnosti diktatúrou ich strany a ktorú nazývali „červený teror“, pretože farbou revolúcie bola červená a prostriedky, ktoré bolševici používali pri uchopení a udržaní moci, boli násilné. Nasledovala občianska vojna, v ktorej zvíťazili. V r. 1922 bol na bývalom území Ruskej ríše vyhlásený Sovietsky zväz (Zväz sovietskych socialistických republík, ZSSR) – štát pozostávajúci z formálne samostatných národných republík.

Veľká októbrová socialistická revolúcia a vznik Sovietskeho zväzu viedli ku zmenám v stave ruskej etnografie, čo malo niekoľko politických príčin. ZSSR totiž zdedil väčšinu území ruského impéria a s nimi aj nutnosť pokračovania v ich mapovaní a skúmaní. Už v r. 1917 sa vytvorila **Komisia pre skúmanie kmeňov obyvateľstva Ruska a susedných krajín** (Комиссия по изучению племенного состава населения России и сопредельных стран) a neskôr na jej základe vznikol **Ústav pre skúmanie národov ZSSR** (Институт по изучению народов СССР). Skúmanie národov počas socialistického obdobia však prechádzalo teoretickými zmenami. Prvá z nich súvisela s teoretickým rozkvetom etnografie v 20. rokoch, do ktorého významne prispeli etnografi-vyhnaní predchádzajúceho obdobia.

Napriek svojim revolučným aktivitám Bogoraz, Jochelson a Šternberg po páde cárskeho režimu zaujali negatívny postoj voči Veľkej októbrovej socialistickej revolúcii, ktorú považovali za politický prevrat nesúci destabilizáciu ruskej spoločnosti. Jochelsona a Šternberga kvôli tomu nakrátko zatkli a hrozila im poprava. V r. 1922 Jochelson emigroval do Spojených štátov amerických. Avšak Bogoraz a Šternberg zmenili svoj postoj na začiatku 20. rokov, keď sa životné podmienky v Sovietskom zväze začali zlepšovať a nastala dočasná liberalizácia politickej atmosféry. Od roku 1918 Bogoraz bol zamestnaný v Múzeu antropológie a etnografie, kde už pracoval Šternberg. Na začiatku 20. rokov Bogoraz a Šternberg založili leningradskú školu sovietskej etnológie, ktorej ústredím sa stalo **Etnografické oddelenie Geografického ústavu Akadémie vied** (Этнографический отдел Географического института Академии наук). V r. 1925, po premene Geografického ústavu na Geografickú katedru Leningradskej štátnej univerzity, Šternberg sa stal predsedom Etnografického oddelenia katedry a jej profesorom až do posledných dní svojho života. V roku 1929 Bogoraz

a Šternberg iniciovali vytvorenie **Ústavu národov Severu** (Институт народов Севера) – vysokoškolskej inštitúcie, ktorá sa zameriavala na prípravu pedagogických a vedeckých odborníkov pre oblasti Severu, Sibíri a Ďalekého východu. V posledných rokoch života Bogoraz bol riaditeľom Múzea dejín náboženstiev, ktoré založil v roku 1932.

Ako bolo povedané vyššie, do 20. rokov základom etnografického vzdelania v Rusku bola evolucionistická perspektíva. Avšak atmosféra porevolučného obdobia bola priaznivá pre uplatnenie nových trendov. Mladí ruskí vedci boli stúpenkami materializmu, prírodných vied a rozvoja technológií. V etnografii boli populárne teórie nemeckých **difuzionistov** a **kultúrny partikularizmus** Boasa. Bogoraz sa v 20. rokoch stal zástancom **etnogeografie**, ktorej cieľom bola konštrukcia dejín kultúry ako vzájomného pôsobenia troch faktorov – geografického, antropologického a ekonomického: kultúra sa mala vyvíjať podľa geometrických zákonov v termínoch pozitívnych a negatívnych premenných tokov. Hoci málokto z kolegov Bogoraza súhlasil s jeho myšlienkami, boli v súlade s experimentátorským duchom porevolučného obdobia, príznačným pre väčšinu súdobých diel ruských vedcov. Dokonca aj Šternberg, ktorý zostával verný evolucionizmu, podľahol ideám **Sigmunda Freuda** a uplatňoval ich vo svojich prácach.

Pestrá teoretická scéna v etnografii spočiatku nebola ovplyvnená dominantnou v Sovietskom zväze ideológiou, ktorou bol **marxizmus-leninizmus**. Túto ideologickú modifikáciu Marxovho učenia, ktorá mala byť systematizáciou názorov **Marxa a Lenina**, vytvoril Josif V. Stalin (1878 – 1953), ktorý zastával vedúcu pozíciu v Sovietskom zväze v období 1924 – 1953. Koncom 20. a začiatkom 30. rokov sa marxizmus-leninizmus stal oficiálnou ideológiou komunistickej strany a celej sovietskej spoločnosti ako prepojený systém „spoločenských vied“, do ktorého patrili marxisticko-leninská filozofia, politická ekonómia a vedecký komunizmus. Tieto disciplíny sa stali základom sovietskeho vzdelávacieho systému. Princípy marxizmu-leninizmu boli sformulované Stalinom v zborníku **Otázky leninizmu** (*Voprosy leninizma*), ktorý vychádzal v jedenástich vydaniach v rokoch 1926 – 1952. Táto práca však mala značne problematický vzťah so svojimi ideovými zdrojmi. Vytratil sa napríklad rozdiel medzi vykorisťovaním a utláčaním, ktorý bol podstatný pre koncepciu Marxa, takisto ako rozdiel medzi vlastníctvom a majetkom. Vzniklo učenie o piatich štátnych formáciách, platné pre všetky krajiny a regióny na celom svete; bolo pripísané Marxovi, ktorý v skutočnosti protestoval proti premene svojej koncepcie na historicko-filozofickú teóriu o všeobecnej ceste predurčenej všetkým národom, nezávisle od historických podmienok, v ktorých existujú. Marxizmus-leninizmus nebol teóriou, ale ideológiou, ktorú využíval stalinový byrokratický aparát na vlastné ciele. V akademickej sfére znamenal zavedenie marxistických termínov a vyradenie teórií, ktoré boli nepohodlné pre politický režim.

Úloha marxizmu v etnografii však do konca 20. rokov bola zanedbateľná. Etnografia sa spájala so skúmaním kmeňových spoločností a preto spočiatku nebola objektom intenzívnej ideologizácie. Existovali etnografi-marxisti, ale neexistovala marxistická etnografia. Ku koncu 20. rokov však vznikla nová generácia etnografov proletársko-roľníckeho pôvodu, ktorí dostali vzdelanie už po revolúcii a snažili sa posilniť vplyv marxizmu na etnografiu. Situácia sa výrazne zmenila, keď v roku 1928 Stalin rozpútal „triedny boj“, ktorého cieľom bolo zničiť všetkých „zamaskovaných“ vykorisťovateľov a prekonať zaostalosť v celej krajine. V rámci tejto kultúrnej revolúcie prebiehali čistky vo všetkých spoločenských sférach, vrátane vedeckých inštitúcií. Problém vo vedeckej oblasti však bol v tom, že rozpoznať zamaskovaného nepriateľa medzi teoretikmi nebolo jednoduché. Stranícke direktívy neobsahovali presné inštrukcie, ako odlíšiť „pokrokové“ teórie od „škodlivých“; jediným a absolútnym kritériom pravdy bol súlad s tézami marxizmu-leninizmu. No toto kritérium bolo značne vágne, pokiaľ šlo o vedeckú interpretáciu. V pestrej mozaike etnografie konca 20. rokov taktiež nebolo jednoduché nájsť koncepcie, ktoré by boli jednoznačne v rozpore s marxizmom-leninizmom; ani etnografi staršej generácie nezodpovedali obrazu zamaskovaného triedneho nepriateľa, pretože viacerí z nich mali revolučnú minulosť a boli prenasledovaní cárskym režimom.

Útok na etnografiu sa začal zo strany lingvistov; podnetom sa stala teória jazyka, ktorej autorom bol Nikolaj Marr (1865 – 1934). Podľa neho je jazyk súčasťou nadstavby a odráža cyklické zmeny v základni. Ako každá iná súčasť nadstavby sa jazyk historicky vyvíja; história jazyka, ako aj dejiny spoločnosti, ktorej slúži, je procesom neustáleho zblížovania rôznych jazykov až do ich úplného splynutia v komunistickej spoločnosti. Z tejto koncepcie vyplývalo, že etnografi, ktorí sa sústreďovali na kultúrne osobitosti, umelo oddeľovali dejiny utlačaných neliterárnych národov od všeobecných dejín ľudstva. Preto marxistická sociálna veda – história – nepotrebovala ich služby. Na porade etnografov Moskvy a Leningradu, ktorá sa konala v roku 1929, sa vyhlásilo, že etnológia operuje pojmami kultúra a etnos bez súvisu s výrobnými vzťahmi a preto je buržoáznym surogátom spoločenských vied. Bola označená za buržoázný pokus vytvorenia samostatnej vedy o kultúre a keďže sa zameriavala na etnos, bola považovaná za vyjadrenie buržoázneho nacionalizmu. Mnohé etnografické a etnologické inštitúcie prestali existovať: v roku 1930 zatvorili Etnologickú fakultu Moskovskej univerzity; rovnaký osud postihol Etnografické oddelenie Geografickej fakulty Leningradskej univerzity. Etnografia spolu s archeológiou bola pričlenená k histórii – tieto dve disciplíny z perspektívy marxizmu-leninizmu neboli ničím iným než špecifickými metódami zberu historických informácií.

V októbri 1931 Stalin oznámil koniec kultúrnej revolúcie a nastalo obdobie „konsolidácie úsílí“. Etnológii sa znovu priznalo právo na existenciu. Kultúry všetkých pred-industriálnych národov ZSSR boli označené ako prežitky minulosti a preto predstavovali priestor na

skúmanie štádiálneho vývoja spoločností. V tomto kontexte etnografia znovu nadobudla povahu praktickej disciplíny, hoci teraz iného druhu. Zatiaľ čo v cárskom Rusku slúžila imperiálnym záujmom, v sovietskom Rusku mala slúžiť modernizácii „zaostalých“ národov a ich socializácii podľa vzoru „pokrokového“ Ruska. Tento grandiózny sociálny experiment znamenal, že etnografi mali za úlohu nielen systematicky opisovať etniká bývalej ríše a vytvárať etnografické mapy a štatistiky, ale aj zapájať sa do osvety a do kultúrnych inštitúcií v „zaostalých“ oblastiach. Inými slovami, etnografia sa stala nielen opisom etník, ale aj praktickým nástrojom pre ich premenu na „pokrokové“ národy.

Hlavnou úlohou marxistických etnografov odteraz bolo určiť, v ktorom štádiu vývoja sa nachádza daná spoločenská formácia a ponúknuť optimálne možnosti pokroku. Ich základnou úlohou bola rekonštrukcia dejín neliterárnych národov ZSSR. V druhej polovici 30. rokov a počas druhej svetovej vojny etnografi tak skúmali predovšetkým otázky štádiálneho vývoja a **etnogenézy** (z gréckeho *ethnos*, „národ, ľud“ a *genesis*, „pôvod“). Marxistické teórie etnogenézy v neskoršej sovietskej etnografii opisovali proces formovania etnického spoločenstva – etnosu – na základe rôznych etnických zložiek ako počiatočnú etapu etnických dejín. No prvá teória, v ktorej sa etnos stal ústredným pojmom, nebola marxistická.

5.3 Teória etnosu

Termín etnos sa v ruskej etnografii začal používať vďaka prácam Sergeja Širokogorova (v angličtine Sergei Shirokogoroff, 1887 – 1939) a ďalšieho ruského etnografa, Nikolaja Mogilanského (1871 – 1933). Obaja sa snažili určiť objekt bádania a ciele etnografie, ktoré v Rusku na začiatku 20. st. stále neboli jasne sformulované. Širokogorov napokon vytvoril ucelenú teóriu, ktorá sa výrazne líšila od vtedajších koncepcií v ruskej etnografii a vo mnohom predbehla svoju dobu.

Širokogorov sa narodil v strednom Rusku v rodine farmaceuta. Získal široké vzdelanie: v Paríži študoval lingvistiku, politickú ekonómiu a antropológiu, neskôr v Sankt-Peterburgu prírodné vedy a archeológiu. V roku 1910 sa zamestnal v Múzeu antropológie a etnografie Akadémie vied v Sankt-Peterburgu. Riaditeľ múzea Radlov ho nabádal ku skúmaniu kultúry Tunguzov/Evenkov – hoci v etnografickej literatúre táto etnická skupina patrila k najčastejšie spomínaným a romantizovaným sibírskeym národom, ich kultúra nebola poriadne preskúmaná. Širokogorov začal terénne výskumy Evenkov v roku 1912. V roku 1918 sa začala občianska vojna a Širokogorov odišiel na Ďaleký východ – do Vladivostoku, kde vyučoval na univerzite a kde prispel k otvoreniu niekoľkých akademických inštitúcií. Keď bola v roku 1922 na Ďalekom východe nastolená sovietska moc, Širokogorov bol na služobnej ceste v Šanghaji a zostal v Číne v nútenej emigrácii. Pokračoval v terénnych výskumoch, tentokrát v prostredí mandžuských kmeňov – susedov Evenkov na čínskej strane rusko-

čínskej hranice. Zohral významnú úlohu vo vývoji antropológie v Číne, kde bol známy ako Shǐ Lùguó (doslovný preklad jeho priezviska, ktoré je v ruštine odvodené od slov „široká hora“). Väčšina jeho prác bola publikovaná v Číne v angličtine a mnohé z nich boli preložené do iných európskych jazykov. Zatiaľ čo v západnej antropológii sú jeho práce dobre známe, v Sovietskom zväze boli kvôli jeho emigrácii obchádzané mlčaním alebo ostro kritizované. V ostatných dekádach v ruskej antropológii nastáva rehabilitácia jeho diela.

Dielo Širokogorova je vzácnym príkladom rovnováhy teórie a empirie. Prikladal veľký význam zberu etnografických dát a obdivoval zberateľské aktivity etnografov 19. st. Medzi najdôležitejších bádateľov, ktorí preňho boli vzorom, uvádza Radlova s jeho zdôrazňovaním dôležitosti dlhodobého etnografického výskumu a ovládania lokálnych jazykov. Sám Širokogorov bol nesmierne zručný etnograf a počas rokov terénneho výskumu na rozsiahlom území zhromaždil veľké množstvo dát, pričom výrazne prispel aj k lingvistickému bádaniu. Avšak namietal proti „zberateľskej mánii“ a zdôrazňoval, že etnograf musí mať teoretický základ svojej činnosti. Tento teoretický základ nazýva **etnológia**. Vďaka skvelému vzdelaniu bol Širokogorov oboznámený so všetkými dobovými antropológickými teóriami. Avšak nezaradľoval sa ani do jedného v tom čase existujúcich smerov a tvrdil, že je etnografom **etnologickej školy**, v ktorej ústredným teoretickým pojmom je **etnos**.

O pojme etnos začal Širokogorov premýšľať už počas prvého terénneho výskumu v roku 1912. Všimol si, že etnické skupiny majú rovnaké charakteristiky v rôznych podmienkach. Jeho prvé dojmy boli potvrdené počas ďalších výprav. Formuloval vysvetlenie tohto javu v niekoľkých prácach a zhrnul svoju teóriu v monumentálnom diele **Psychomentálny komplex Tunguzov** (*Psychomental Complex of the Tungus*, 1935). Autor v ňom predkladá výsledky dlhodobých etnografických výskumov, všeobecné úvahy o antropológii a o terénnom výskume a špecifickú teóriu kultúry, ktorú nazval teóriou etnosu.

Širokogorov definuje etnos alebo etnickú jednotku ako skupinu ľudí, ktorí hovoria rovnakým jazykom, sú spojení vierou v spoločný pôvod a majú určitý kultúrny komplex, ktorý je odlišný od kultúrnych komplexov iných skupín obyvateľstva. Podobne ako živý organizmus, etnos prechádza obdobiami rastu, prosperity a úpadku. Nie je možné pristupovať k etnosu ako k nemennému statickému javu – je to dynamický proces, v ktorom pôsobia sily konsolidujúce i odstredivé. Je ovplyvnený tromi faktormi: **životné prostredie** alebo fyzické podmienky existencie (primárne prostredie), **kultúra** (sekundárne prostredie) a **medzietnické prostredie** (terciárne prostredie). Podľa Širokogorova teda etnos je aj biologickou, aj sociokultúrnou jednotkou. Bádateľ pritom striktne rozlišuje pojmy etnos a **národ**. Pod národom rozumie dominantnú etnickú jednotku, ktorá slúži ako vzor pre iné etnické jednotky.

Teória etnosu ako biologického i sociálneho fenoménu pre Širokogorova tesne súvisela s otázkou o vzťahu medzi antropológiou, etnografiou, etnológiou a históriou – vedami, ktoré sa zaoberajú štúdiom človeka v rôznych aspektoch. Úlohou etnografie je podľa neho štúdium kultúrnej adaptácie etnických skupín na prostredie, pri ktorom by mali etnografi pomocou moderných teórií opisovať a analyzovať etnické jednotky zo všetkých historických a súdobých aspektov. V tomto ohľade sa podľa neho etnografia približuje historickým disciplinám a všetkým vedám, ktoré sa zaoberajú štúdiom kultúry.

Slabinou súdobých antropológických koncepcií boli podľa neho kategórie **primitívov** a **primitívnej mentality**. Z jeho pohľadu koncept primitívnosti vo vzťahu k takým národom ako Tunguzi a Mandžusi je povrchný a mal by byť opustený. Poznamenáva, že začal študovať Tunguzov podobne ako iní antropológovia, s východiskovým predpokladom o rozdieloch medzi ich kultúrou a jeho vlastnou. Čoskoro si však uvedomil, že tento postup nevedie k hodnoverným výsledkom. Cítil sa čoraz viac ponorený do života domorodcov a sám sa menil pod ich vplyvom. Podarilo sa mu nadviazať s Tunguzmi blízke priateľské vzťahy a prijal od nich, ako tvrdil, osobitný dar porozumenia, ktorý mu pomohol nielen v práci, ale aj v osobnom živote. Dospel k záveru, že pri skúmaní akejkoľvek spoločnosti v prvom rade je potrebné ovládať jej jazyk a interpretovať všetky fakty a javy života z pohľadu príslušníkov tejto spoločnosti, v rámci ich celkového **psychomentálneho komplexu**. Pod týmto pojmom Širokogorov rozumie

tie kultúrne prvky, ktoré sa skladajú z psychických a mentálnych reakcií na prostredie... Pre pohodlie analýzy môžu byť tieto prvky rozdelené do dvoch skupín, a to: (1) súbor reakcií trvalého a definitívneho charakteru, hoci v určitom rozsahu sa môžu líšiť, a (2) súbor ideí, ktoré určujú isté mentálne postoje a ktoré možno považovať za teoretický systém danej jednotky (alebo dokonca osoby). ... Psychomentálny komplex ako funkcia adaptácie na rôzne aspekty prostredia umožňuje populačnej jednotke vhodne na ne reagovať, a to aj v zmysle vytrvalej odolnosti, aj v zmysle flexibility (Širokogorov, 1935: 1).

Za jeden z hlavných princípov vedeckého bádania Širokogorov považoval holistický, systematický prístup. Skúmanie kultúry – spoločenského usporiadania, jazyka a psychologických procesov by sa z jeho pohľadu malo uskutočňovať v úzkom vzájomnom prepojení:

Materiálna kultúra, sociálna organizácia a psychický komplex tvoria vyvážený systém, kde každý prvok je prispôsobený ostatným prvkom a je s nimi vzájomne prepojený (Širokogorov, 1935: 1).

Širokogorov vošiel do dejín antropológie predovšetkým vďaka svojmu opisu tunguzského **šamanizmu**. Jeho interpretácia šamanských predstáv a praktík najlepšie ilustruje jeho „interpretatívny“ prístup. Striktne dodržiava princíp, ktorý pokladá za základ etnografického

výskumu – prijať a chápať kultúry v ich vlastných termínoch. Etnograf pritom musí zanechať svoje etnocentrické názory, ktoré mu znemožňujú korektný etnografický opis. Pri pochopení inej kultúry musí využívať aj intuíciu, ale predovšetkým musí získať a pochopiť pohľad skúmaných ľudí, pričom jeho podstatným nástrojom je ovládanie jazyka. Širokogorov poukazuje na to, že ani **etnografi-vyhnanci**, aj keď žili s domorodcami dlhý čas, nevyhli sa povýšeneckému pohľadu na šamanov. Poznomenáva, že mnohé anekdotické príbehy, ktoré sú prítomné v západnej antropologickej literatúre i ruskej etnografickej literatúre, vznikli kvôli jednoduchému neporozumeniu lokálnych výrazov.

Na rozdiel od **Bogoraza** Širokogorov nepovažuje šamanizmus za archaické či prvotné náboženstvo. Ukazuje, že u Tunguzov je to eklektická zmes lokálnych predstáv, prvkov budhizmu, ktoré sa k nim dostali prostredníctvom Mongolov a Mandžusov a prvkov ruského pravoslávia. Jednou z jeho hlavných téz je, že šamanizmus predstavuje súbor neustále sa meniacich predstáv o svete a magických, najmä liečiteľských praktík, ktoré pokojne koexistujú s rôznymi náboženstvami. Širokogorov pritom rozhodne odmieta ideu šamanizmu ako psychickej patológie, ktorá bola populárna v dobovej antropologickej literatúre. Zdôrazňuje, že Tunguzi netrpia psychickými chorobami o nič viac, než západné národy. Sarkasticky poznamenáva, že z hľadiska Tunguzov za patológiu možno považovať mnohé západné javy ako nudizmus, kabaretné tance či emocionálne prejavy na stretnutiach nacionalistických strán. To, čo sa očiam Európana javí ako psychóza, v skutočnosti je kultúrne schválené správanie, ktorého cieľom je dať istý signál komunite. Na podporu tohto tvrdenia uvádza viacero príkladov.

Termín psychomentálny komplex sa neujal a v psychoanalytických kruhoch bol kritizovaný. No aj napriek tomu, že Širokogorova teória etnosu nenašla v súdobej antropológii uznanie, pri pozornejšom pohľade v jeho koncepcii môžeme rozpoznať predzvesti mnohých myšlienok, ktoré sa v druhej polovici 20. st. stali súčasťou významných antropologických smerov – interpretatívnej antropológie, ktorá trvá na „pohľade zvnútra“ a kultúrnej ekológie, kde ústrednými pojmami sú adaptácia na prostredie a ekosystém, ktorý sa chápe ako kultúrna aj biologická jednotka. Jeho dielo sa pokladá aj za predzvesť reflexívneho prístupu, ktorý sa v antropológii stal vplyvnou metodologickou perspektívou v druhej polovici 20. st.

Teoretický vývoj v Rusku v 20.-30. rokoch vyústil aj do ďalšieho smeru, ktorý neskôr hlboko ovplyvnil západnú antropológiu.

5.4 Funkčný štrukturalizmus

5.4.1 Štrukturalizmus v lingvistiky, literárnej vede a folkloristike

Do konca 19. st. v ruskej folkloristike dominovala **mytologická škola**. Nasledovali ju ďalšie smery, ktoré sa rovnako zameriavali na otázky pôvodu slovanskej tradície: historická škola, teória preberania, komparatívno-historická škola a geografická škola. Podľa historickej školy jej pôvod netreba hľadať v mýtoch, ale v historických udalostiach; podľa teórie preberania slovanská ústna tradícia vzniká vypožičaním a modifikáciou kultúrnych prvkov starovekých národov ako Gréci či Peržania. Ďalšie dva smery boli zamerané predovšetkým na metódu výskumu: podľa komparatívno-historickej školy cesta k odhaleniu pôvodu jednej ľudovej slovesnosti vedie cez porovnanie viacerých ústnych tradícií; podľa geografickej školy sa toto porovnanie musí zakladať na zemepisnej lokalizácii. V prvej tretine 20. st. v ruskej folkloristike vznikol aj ďalší teoretický prúd, v ktorom ústrednú úlohu nehrala historická perspektíva, ale pojmy **štruktúra a funkcia**, vzťahujúce sa na súčasnosť. Bádania tohto smeru vychádzali z ideí švajčiarskeho lingvistu Ferdinanda de Saussure (1857 – 1913), ktorý sa považuje za pioniera štrukturálnej lingvistiky. Boli tiež ovplyvnení súdobým vývojom ruskej, ale aj českej lingvistiky.

Práce Saussura, ktoré boli publikované za jeho života, zodpovedali konvenčným ideám filológie tej doby – boli to komparatívno-historické štúdie indoeurópskych jazykov. Avšak v súkromných prednáškach Saussure formuloval tézy, ktoré boli ovplyvnené pozitivistickou filozofiou a prácami **Durkheima** – pre Saussura, podobne ako pre Durkheima, jazyk je sociálny fakt, ktorý existuje mimo jednotlivca a vyvíja naňho nátlak. Zároveň jeho tézy zodpovedali myšlienkam **Boasa** o dôležitosti synchronných a vzťahových prvkov jazyka. Prednášky Saussura boli publikované v knižnej podobe po jeho smrti ako **Kurz všeobecnej lingvistiky** (*Cours de linguistique générale*, 1916). Táto práca predstavuje začiatok štrukturálnej analýzy v lingvistiky a vznik semiológie – skúmania významu prostredníctvom znakov. Saussure v nej predložil **štyri dištinkcie** (rozlíšenia), ktoré dnes patria k základným tézám lingvistiky:

(1) Rozlišovanie medzi diachrónnym a synchronným štúdiom jazyka znamenalo rozchod s dobovým poňatím filológie, podľa ktorého sa jazyky mali skúmať len v ich historickom vývoji. Synchronne skúmanie (jazyk v danom časovom momente) je podľa Saussura rovnako dôležité. Rozlíšenie medzi synchronným a diachrónnym je pre Saussura absolútne – buď bádateľ skúma jazyk v historickej perspektíve (v diachrónnej rovine) alebo v časovom priereze (v synchronnej rovine).

(2) Rozlišovanie medzi langue a parole znamená rozlišovanie medzi jazykom v zmysle lingvistickej štruktúry či gramatiky a jazykom v zmysle rečového prejavu, ktorý súvisí so sociálnym správaním.

(3) Rozlišovanie medzi syntagmatickými a paradigmatickými vzťahmi v štruktúre jazyka – syntagmatické vzťahy znamenajú vzťahy vnútri vety, zatiaľ čo paradigmatické vzťahy existujú medzi asociovanými elementmi syntagmou alebo viet. Napríklad vo vete „Na semafore svieti červená“ medzi slovami „semafor“, „svieti“ a „červená“ existuje syntagmatický vzťah. Môžeme zameniť slovo „červená“ na slová „zelená“ alebo „žltá“. Medzi týmito slovami existuje paradigmatický vzťah, ktorý je príznačný len pre danú vetu.

(4) Rozlišovanie medzi označujúcim a označovaným – označujúce je slovo alebo symbol niečoho, označované je objekt, ktorý slovo alebo symbol označujú. Spolu tvoria *znak*. Jeho dôležitou charakteristikou je *ľubovольnosť*. Znamená to, že neexistuje prirodzené spojenie medzi fonetickými vlastnosťami slova a jeho významom.

Idey Saussura podnietili vznik štrukturálneho smeru v lingvistike, ktorý sa v 20. – 30. rokoch 20. st. rozvíjal v niekoľkých krajinách vrátane Ruska a Československa. V Rusku tento smer predstavujú práce členov **Moskovského lingvistického krúžku** (Московский лингвистический кружок, MLK), ktorý spájala lingvistov v období 1915 – 1924 a bol ovplyvnený literárnovednou školou ruského formalizmu. MLK vznikol v roku 1915 ako spolok študentov Fakulty histórie a filológie Moskovskej univerzity a pôsobil do roku 1924. Krúžok sa zaoberal dialektami, ale aj folklórom a etnografickým materiálom. Neskôr sa záujmy jeho členov posunuli k skúmaniu poetických prejavov a v tejto sfére sa krúžok prepojil so školou ruského formalizmu. Tá bola inštitucionalizovaná v podobe **Spoločnosti pre skúmanie poetického jazyka** (Общество по исследованию поэтического языка alebo Общество изучения теории поэтического языка). Patrili k nej nielen lingvisti, ale aj literáti a literárni vedci. V interpretáciách MLK a formalistov pritom existovali teoretické rozdiely. Krúžok nazeral na umeleckú formu ako na jav, podmienený jazykom a organizovaný v súlade s funkciami jazyka. Hlavnou tézou formalistov bolo sústredenie sa na formu literárneho diela v oveľa väčšej miere, ako na obsah. Kritizovali chápanie umenia ako systému obrazov a trvali na skúmaní poetických prejavov ako súboru umeleckých techník.

V ruskej folkloristike sa k štrukturalistickému prúdu radí aj dielo Vladimíra Proppa (1895 – 1970), ktorý síce nepatrila k MLK, ale vďaka svojej slávnej práci **Morfológia rozprávky** (*Morfologia skazky*, 1928) sa považuje za jedného z najvýznamnejších predstaviteľov ruského formalizmu. V tomto diele Propp tvrdí, že správna klasifikácia je jedným z prvých a základných stupňov vedeckého popisu. Termín **morfológia** v botanike znamená popis objektov podľa ich súčastí, podľa vzťahu daných súčastí medzi sebou, a taktiež podľa vzťahu každej súčasti k celku. Podľa Proppa tento pojem nepatrila len do oblasti botaniky, možno ho

aplikovať aj na folklórne žánre, najmä na čarodejné rozprávky. Rozprávka je deliteľná na menšie časti, na druhy a poddruhy. Za základ svojej metódy Propp považuje skúmanie rozprávky podľa **funkcií konajúcich postáv**. Pod funkciou rozumie konanie postavy vo vzťahu k priebehu deja (určujúci je teda dej, nie postava). Jeho hlavné tézy sú nasledujúce:

- 1) Funkcie postáv sú trvalými, stabilnými prvkami čarodejnej rozprávky, bez ohľadu na to, ako a kým sa vykonávajú.
- 2) Počet funkcií je obmedzený.
- 3) Postupnosť funkcií je vždy rovnaká.
- 4) Všetky rozprávky majú rovnakú štruktúru funkcií.
- 5) Medzi variabilné parametre patria: spôsoby vykonávania funkcií, motivácia a atribúty postáv, jazykový štýl.

Funkcie postáv v určitej postupnosti tak tvoria jadro všetkých rozprávok. Je ich presne 31, a to vo všetkých čarodejných rozprávkach na svete. Tento vzorec sa vzťahuje len na folklór - umelo vytvorené rozprávky mu nepodliehajú. Samotné postavy sa môžu zamieňať: či had alebo drak unesie princeznú alebo sedliacku, z hľadiska štruktúry to nehrá žiadnu úlohu. Existuje len sedem abstraktných typov konajúcich postáv určených ich funkciami: hrdina, škodca, odosielateľ, darca, pomocník, princezná, falošný hrdina. Propp následne predkladá definíciu rozprávky: „Morfologicky možno rozprávkou nazvať každý vývoj deja od škodcovstva alebo nedostatku cez prechodné funkcie k svadbe alebo k iným funkciám, využívaným ako rozuzlenie. Finálnymi funkciami môžu byť odmena, získanie niečoho alebo odstránenie nešťastia, záchrana pred prenasledovaním a pod.“ (Propp, 1928: 101). Na základe výskumu kompozície ako všeobecného základu rozličných sujetov podľa Proppa možno určiť pôvodnú formu čarodejnej rozprávky, ktorá „je vo svojich morfológických základoch mýtom“ (Propp, 1928: 100). Táto teória významne ovplyvnila nielen ruskú folkloristiku, ale aj štrukturalizmus Lévi-Straussa.

Ruská folkloristika bola ovplyvnená štrukturalizmom najmä prostredníctvom MLK, avšak sprostredkované. Formalizmus totiž existoval v Rusku do začiatku 30. rokov 20. st., keď sa začalo jeho prenasledovanie zo strany sovietskeho režimu. Výsledkom bola emigrácia mnohých ruských vedcov, spisovateľov a novinárov, ktorí nesúhlasili s politickými zmenami. Populárnou destináciou emigrantov v medzivojnovom období bola Praha.

5.4.2 Pražský štrukturalizmus

Emigrácia ruských vedcov a umelcov do Československa od roku 1921 bola podporená takzvanou „ruskou akciou“, ktorú inicioval prezident Tomáš G. Masaryk. V rámci nej „kulturné sily“ z Ruska dostávali od československej vlády podporu a mladí emigranti mohli pokračovať vo vysokoškolskom štúdiu, ktoré bolo prerušené dramatickými udalosťami

v ich rodnej krajine. Boli vytvorené aj inštitúcie ako Rada ruských profesorov a Ruská akademická skupina, ku ktorým patrili mnohé významné osobnosti. Ruskí vedci vyučovali na univerzitách v Prahe, v Brne a v Bratislave. Vďaka koncentrácii ruských akademických osobností sa Praha 20. rokov niekedy nazývala „ruským Oxfordom“.

V Československu sa štrukturalistický smer v lingvistike rozvinul najmä v prácach bádateľov patriacich k **Pražskému lingvistickému krúžku** (PLK), ktorý vznikol v Prahe v 20. rokoch. Patril k nemu lingvista Vilém Mathesius (1882 – 1945), ktorý bol hlavnou postavou pri jeho formovaní a viacerí ďalší bádatelia vrátane Bohumila Trnku (1895 – 1984), Bohuslava Havránka (1893 – 1978) a Jána Mukařovského (1891 – 1975). MLK a PLK boli prepojené, pretože do oboch skupín patrili ruskí lingvisti, ktorí v 20. rokoch emigrovali do Československa. Boli medzi nimi Roman Jakobson (1896 – 1982), Nikolaj Trubeckoj (1890 – 1938) a Sergej Karcevskij (1884 – 1955).

Do okupácie Čiech fašistickým Nemeckom v roku 1939 vychádzala edícia **Práce pražského lingvistického krúžku** (*Travaux du Cercle linguistique de Prague*). Po vojne boli aktivity krúžku obnovené a tento smer sa postupne transformoval na pražskú školu lingvistiky. Základné tézy PLK, ktoré významne ovplyvnili vývoj folkloristiky v slovanských krajinách, boli predložené v roku 1929 na prvom medzinárodnom zjazde slovanských filológov. Členovia PLK, podobne ako Saussure, rozlišovali medzi jazykom v zmysle lingvistickej štruktúry či gramatiky a jazykom v zmysle rečového prejavu, ktorý súvisí so sociálnym správaním. Neobmedzovali však lingvistické bádanie len na formálnu štruktúru jazyka – pre nich bolo dôležité fungovanie jazyka v spoločnosti. Neakceptovali tiež Saussurovu absolútnu dištingciu synchronne/diachronne – každý stav jazyka je podľa nich spojený s jeho predchádzajúcim stavom a jeho nasledujúcim stavom a preto sa jazyk má skúmať súčasne v diachrónnej i synchronnej rovine.

Kľúčovými pojmami pražskej školy sú **štruktúra** a **funkcia**. Preto sa tento prúd niekedy nazýva **pražský štrukturalizmus** alebo funkcionalizmus v lingvistike. Pojem štruktúry ho zaraďuje do širšieho prúdu štrukturalizmu, zatiaľ čo pojem funkcie ho odlišuje od iných štrukturalistických teórií. Funkcia sa tu chápe ako cieľ použitia jazykových prvkov. Z toho vyplýva, že jazyk sa má skúmať v pragmatickej rovine, v spojení so sociálnou realitou. K jeho funkciám patrí komunikačná funkcia (jej podkategóriami sú intelektuálna a afektívna) a poetická funkcia, ktorá na rozdiel od komunikačnej nie je zameraná na vonkajší svet, ale na znakovosť.

Funkcionalistický prístup PLK sa v plnej miere prejavil v takzvanej fonológii, ktorej princípy sformuloval Nikolaj Trubeckoj v práci **Základy fonológie** (*Grundzüge der Phonologie*, 1939). Fonémy chápe ako zvukové jednotky, ktoré sú charakterizované súborom dištingcií (tvrdé/mäkké, krátke/dlhé, znelé/neznelé). Tieto dištingcie sú dôležité predovšetkým pri

určení významu. Napríklad v slovenčine sa slová „brat“ a „prat“ líšia fonémami „b“ a „p“ a majú rôzny význam. Hlavnú úlohu vo fonologickej analýze hrá určenie takýchto opozícií, ktoré majú funkciu rozlíšenia významu. Systém opozícií tvorí fonologický systém jazyka. Táto teória bola ďalej rozpracovaná Romanom Jakobsonom v 50. rokoch 20. st., po jeho odchode do USA. Idea fonologických opozícií inšpirovala koncept binárnych opozícií v diele Clauda Lévi-Straussa, ktorý uviedol štrukturalistické idey do antropológie.

V rámci pražskej školy sa rozvíjala aj takzvaná štrukturálna poetika, predovšetkým v prácach Romana Jakobsona, ktorý vytvoril dnes už klasickú teóriu funkcií jazyka, odvodenú z modelu komunikačného aktu. Práve prostredníctvom Jakobsona bol PLK ovplyvnený ideami ruskej formálnej školy v literárnej vede, ktorá bola tesne prepojená s Moskovským lingvistickým krúžkom.

Prístup PLK pri analýze folklóru Jakobson uplatnil spolu s folkloristom Piotrom Bogatyriovom v práci **Folklór ako osobitá forma tvorby** (*Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens*, 1929), kde autori stanovili základné črty folklórnej tvorby ako samostatného umeleckého druhu. Bogatyriov však patrí k samostatným postavám v ruskej folkloristike a etnografii vďaka vytvoreniu špecifickej metódy etnografického výskumu založenej na princípoch funkčného štrukturalizmu.

5.4.3 Synchronna metóda etnografického výskumu

Piotr Bogatyriov (1893 – 1971) získal filologické vzdelanie na Moskovskej štátnej univerzite a bol členom Moskovského lingvistického krúžku. Jeho odborné zameranie už v ranom období súviselo s ústnou ľudovou slovesnosťou a s terénnym výskumom. Počas svojich prvých výprav v rokoch 1914 – 1916 zbieral folklór v Moskovskej oblasti a tiež na severe Ruska, v Archangelskej oblasti. V období 1921 – 1939 pracoval v Prahe ako prekladateľ sovietskej zastupiteľskej misie a spolupracovník Moskovského literárneho múzea, pričom sa aktívne zúčastňoval na aktivitách PLK. Prednášal na Univerzite Karlovej a tiež v Mníchove. Pôsobil aj na Slovensku. Vykonával terénne výskumy na Podkarpatskej Rusi a vyučoval na Univerzite Komenského v Bratislave. Po okupácii Česka nacistickým Nemeckom v roku 1939 sa vrátil do Sovietskeho zväzu. V období 1942 – 1945 bol vedúcim Katedry folklóru Moskovskej štátnej univerzity a v rokoch 1944 – 1948 bol vedúcim Sektoru folklóru na Ústave etnografie Akadémie vied ZSSR. V roku 1948 v dôsledku čistiek musel odísť z akadémie a neskôr aj z univerzity, pretože funkčný štrukturalizmus spolu s inými ne-marxistickými koncepciami bol vyradený z akademickej praxe. Neskôr, v 60. rokoch, keď nastalo politické uvoľnenie, sa do akademického života vrátil. Jeho práce boli publikované nielen v ruštine, ale aj v slovenčine, češtine, nemčine a francúzštine a dodnes patria k najvplyvnejším dielam štrukturálnej folkloristiky.

Bezprostredným predchodcom Bogatyriova v ruskej folkloristike a v istom zmysle jeho mentorom bol Dmitrij Zelenin (1878 – 1954), ktorý sa venoval skúmaniu obyčajov, rituálneho využitia materiálnych objektov a vo všeobecnosti ľudovej kultúre. Zelenin kritizoval využitie v interpretáciách ľudovej slovesnosti pojmu **mytológia** a zdôrazňoval, že objektom etnografického výskumu by mali byť nielen príbehy, ale aj rituálne konanie a každodenný život. Podľa neho by mal rekonštrukcii dávnych obradov predchádzať systematický synchrónny opis ľudových zvykov a obyčajov. Táto idea sa stala významným východiskom v prácach Bogatyriova.

Hlavným výsledkom pobytu Bogatyriova v Československu sa stali tri štúdie: **Magické úkony, rituály a predstavy na Podkarpatskej Rusi** (*Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpatique*, 1929), **Funkcie kroja na Moravskom Slovensku** (1937) a **Lidové divadlo české a slovenské** (1940). V týchto prácach konzistentne uplatňoval originálnu metódu, ktorú nazýval **funkcionálno-štrukturálnou, statickou** alebo **synchrónnou**. Rozumel pod ňou etnografické bádanie v synchrónnej rovine v zmysle definície Saussura, pričom primárnu pozornosť venoval funkciám pozorovaných javov.

Metóda Bogatyriova je zameraná predovšetkým na zdokonaľovanie terénneho etnografického a folkloristického výskumu. Zdôrazňuje, že etnograf musí zaznamenávať tradíciu v bežných každodenných podmienkach. Nemá sa sústreďovať na genézu folklórnych javov, ale na ich fungovanie v súčasnosti. Skúmanie kultúry pritom predpokladá zaznamenávanie nielen samotnej tradície, ale aj jej vysvetlení nositeľmi tradície. Tie sú dôležité pri určení funkcií folklórnych javov (objektov bádania). V postupe pri zaznamenávaní týchto funkcií vychádza Bogatyriov z niekoľkých predpokladov, ktoré vyplývajú z teórie funkčného štrukturalizmu:

- (1) Akýkoľvek objekt môže mať praktický význam a môže slúžiť ako znak;
- (2) Znakovosť objektu sa prejavuje v súbore funkcií, ktorý zahrňuje sociálnu, vekovú, magickú, náboženskú, obradovú, sviatočnú, každodennú, umeleckú, estetickú, erotickú, identifikačnú a i.
- (3) Každý objekt má viacero funkcií, ktoré tvoria istú štruktúru – „zoskupenie funkcií“;
- (4) Štruktúra funkcií každého objektu sa môže meniť nielen v čase (napríklad magická funkcia sa môže zameniť estetickou a naopak), ale aj v závislosti od iných znakových objektov, spolu s ktorými sa objekt používa;
- (5) V každom konkrétnom kontexte má objekt špecifickú hierarchiu funkcií. Hlavná funkcia určuje nielen používanie objektu v danom kontexte, ale aj emočnú odozvu aktérov danej situácie;
- (6) Strata alebo oslabenie jednej funkcie vedie buď k jej zámene inou funkciou, alebo k oslabeniu iných funkcií, alebo k posilneniu zachovaných funkcií. V každom

prípade zo zmeny jednej funkcie vyplýva zmena štruktúry funkcií (Bogatyriov, 2007: 31).

Príkladom aplikovania tejto metódy je štúdia *Magické úkony, rituály a predstavy na Podkarpatskej Rusi*. Bogatyriov sa tu venuje úlohe mágie v každodennom živote. Poznomenáva, že každý etnograf, ktorý zaznamenával príbehy o stretnutiach so zlými duchmi alebo o magickom škodení, bol prítomný pri magických úkonoch či počul, ako ľudia rozprávajú o ich účinnosti, môže potvrdiť, že viera v mágiu je skutočne silná. Vysvetlenia ľudí, ktorí veria v účinnosť zvykov a obradov, sa pritom neustále menia, a práve táto zmena vedie k pretrvávaniu a vitalite tradičných predstáv a praktík. Preto mágiu nemožno považovať iba za prežitky, ktoré sú tradične odovzdávané z generácie na generáciu – má svoju funkciu v systéme ľudových predstáv. Cieľom etnografa je nielen zovšeobecňovať etnografické dáta a zistiť význam, ktorý ľudia pripisujú magickým praktikám, ale aj analyzovať vzájomné pôsobenie rôznych rituálov a ich interpretácií. Na základe tohto postupu bude bádatel schopný určiť zákony, ktorým podliehajú zmeny rituálov a významy, ktoré sú im pripisované.

Ústrednou témou Bogatyriovovej analýzy je kritika evolucionistického konceptu **prežitkov**, najmä **Frazerovej teórie mágie**. Podobne ako **britskí funkcionalisti**, aj Bogatyriov tvrdí, že mágia a čarodejníctvo nie sú poverami v zmysle predstáv, ktoré postupne zmiznú v dôsledku vývoja racionálneho poznania. Poukazuje na to, že povery sú prítomné nielen na dedinách, ale aj v mestách a odkazuje na etnografický výskum parížskych a pražských zvykov. Z ich aktuálnosti v rôznych spoločenských podmienkach vyplýva, že etnograf nemá pristupovať k ľudovým predstavám a zvykom ako k svedectvu minulosti, ale musí „preniknúť do toho laboratória, kde v súčasnosti žijú a formujú sa“ (Bogatyriov, 2007: 32).

Pri synchronnej analýze magických predstáv a praktík je nevyhnutné získať dáta, ktoré presne a detailne ukazujú vysvetlenia aktérov. Bogatyriov zdôrazňuje, že evolucionistické tézy mali negatívny vplyv na metódy zberu etnografického materiálu na vidieku – bádatelia sa nezaujímalí o vysvetlenia roľníkov, ale zbierali to, čo zodpovedalo ich teoretickým východiskám. A keďže sa synchronná analýza zakladá predovšetkým na zaznamenaní súčasnej interpretácie nositeľov tradície, dáta získané v minulosti sú pre ňu takmer bezcenné. To však neznamená, že časový rozmer pri synchronnej analýze nie je dôležitý.

Na viacerých príkladoch z vlastného výskumu Bogatyriov ukazuje, že v interpretáciách aktérov existujú pravidelne opakujúce sa prvky. Ludové vysvetlenia magických úkonov závisia od mnohých príčin a podliehajú zmenám, ktoré sa však odrážajú primárne len na ich forme. Napríklad rituálne predmety sa môžu zameniť, ale to nemení samotný princíp úkonu. Nové predstavy a praktiky vznikajú málokedy – so zmenou sociálnych podmienok sa mení skôr forma magického konania. Aktéri týchto zmenených obradov sa snažia

neporušiť ich princípy. Tento fakt pre Bogatyriova slúži ako potvrdenie toho, že väčšina ľudových predstáv a magických praktík nie je pre nositeľov tradície automatickým prežitkom.

Jazykové formy hrajú v magických úkonoch dôležitú úlohu. Mnohé praktiky sa zakladajú na homonymách a metaforách – jačmeň na oku sa má natrieť jačmenným zrnom, ktoré potom hádžu do cudzej studne; na Štedrý večer sa nohy stola obväzujú reťazou, aby sa zviazali a zamkli zlé jazyky. Bogatyriov robí záver, že zakarpatský roľník si jasne predstavuje spojitosť medzi určitými predmetmi a ich vzájomný vplyv. Avšak to vonkoncom neznamená, že zákony mágie vyplývajú z logických chýb, ako to tvrdí Frazer. Objekty a postupy, ktoré sa používajú v magických praktikách, majú „dvojitú realitu“ – ten, kto verí v účinnosť úkonov zakladajúcich sa na zákonoch podobnosti a kontaktu, v každodennom živote vôbec neverí v to, že všetko, čo sa podobá, je identické alebo že predmety, medzi ktorými raz existoval kontakt, navždy zostávajú v kontakte. Samotný postup pri vykonávaní magických praktík podľa Bogatyriova protirečí hypotéze Frazera – ak si je nositeľ tradície vedomý zákonov podobnosti a kontaktu, fungovali by preňho aj v každodennom živote. Avšak magické rituály a praktiky sa zvyčajne vykonávajú za zvláštnych podmienok, ktoré podmieniajú ich účinnosť.

Bogatyriov vo svojej argumentácii súhlasí s francúzskym bádateľom Lucienom Lévy-Bruhlom (1857 – 1939), ktorý tvrdil, že viera v účinnosť mágie nemôže byť vysvetlená chybami v logickom uvažovaní. Tiež, podobne ako **William Rivers**, poukazuje na dôležitý fakt – hoci roľníci vykonávajú magické praktiky, ktoré podliehajú zákonom podobnosti a kontaktu, tieto zákony si neuvedomujú. Pritom podľa Bogatyriova práve nepochopenie toho, prečo obrad alebo zvyk má fungovať, často prispieva v pretrvaní viery v jeho účinnosť. Platí to aj o náboženských obradoch, v účinnosť ktorých ľudia veria nie preto, že chápu princípy ich fungovania, ale naopak, kvôli ich tajomnosti a nevyspytateľnej povahe. Bogatyriov uvádza výrook roľníka, ktorý na otázku o vysvetlení zázračných vlastností svätenej vody odpovedal: „Nie som natolko vzdelaný, mne stačí, že ju mám“ (Bogatyriov, 2007: 39).

V súlade s týmito ideami Bogatyriov vytvára typológiu magických praktík: rozlišuje motivované a nemotivované úkony, utilitárne úkony, veštenia a pranostiky, úkony vykonávané jedným a niekoľkými aktérmi, s použitím slovných foriem a bez nich. Ďalej venuje pozornosť kľúčovým témam súvisiacim s transmisíou tradície – vzťahu ľudových predstáv a náboženstva a rolám aktérov. Detailne opisuje kalendárne obrady a obrady prechodu, pričom uvádza nielen výsledky svojho pozorovania, ale aj vysvetlenia účastníkov. Jeho interpretácia etnografických dát zodpovedá metóde synchronnej analýzy – hľadá funkcie opisovaných javov, ktoré vyplývajú z kontextu a z významov, aktérmi pripisovaných predmetom a úkonom magických praktík.

Na viacerých príkladoch Bogatyriov ukazuje, že ľudové predstavy a praktiky sú premenlivé a odrážajú vplyv susedných tradícií a kresťanstva. Čo je však dôležitejšie, vlastnosti nadprirodzených bytostí v ľudovej tradícii dokladajú vnútornú tendenciu neustálej premeny a vzájomnej zámény. Preto rekonštrukcia dávnych predstáv a pohanských panteónov na základe súčasného folklórneho materiálu nemá význam – ak sa bádatelovi aj podarí aspoň približne zistiť, aký obraz má určitá nadprirodzená bytosť, je nemožné s určitosťou tvrdiť, že tento obraz bol v minulosti rovnaký.

Synchrónna analýza magických predstáv a praktík podľa Bogatyriova vedie k formulovaniu niekoľkých problémov, ktorých riešenie je nevyhnutné pre vysvetlenie ľudovej kultúry – vzťah medzi jednotlivcom ako nositeľom kultúry a kolektívnou povahou kultúrnych javov; vzťah medzi cirkevnou doktrínou a ľudovou vierou; a vplyv poetickej tvorby na poverové predstavy. Bogatyriov poukazuje aj na to, že hoci predstavy vzdelaných ľudí a ľudové predstavy majú veľa spoločného, rozdiely medzi nimi sú veľké. Pre objasnenie všetkých týchto problémov podľa neho zostáva len jedno – skúmať spôsob uvažovania roľníkov a analyzovať a klasifikovať ich vlastné vysvetlenia magických úkonov v súlade s určitou teóriou. Keďže etnografi nemôžu využiť introspektívnu metódu, musia sa zmieriť s tým, že im niečo unikne. Ale aj napriek tomu synchrónna analýza vedie k lepším výsledkom ako overenie hypotéz, ktoré vychádzajú z vysvetlení bádateľov, a nie z interpretácií nositeľov kultúry. Konečným cieľom etnografa je sformulovať teóriu, ktorá by bola zovšeobecnením výsledkov synchrónnej analýzy – objaviť „zákony, podľa ktorých sa obyčaje menia a významy, ktoré obyčaje nadobúdajú“ (Bogatyriov, 2007: 129).

Práce Bogatyriova patria ku klasike ruskej folkloristiky, ale mali veľký vplyv aj na vývoj slovenskej folkloristiky. V Sovietskom zväze v 40. rokoch sa však jeho prístup spolu s ďalšími nemarxistickými koncepciami dostal do kategórie buržoázných teórií, čo malo dôsledky aj pre slovenský národopis.

Otázky

1. Čo bolo hlavným cieľom etnografie v Ruskom impériu?
2. Aké boli najvýznamnejšie diela V. Radlova?
3. S akými vedeckými disciplínami bola etnografia v Rusku prepojená?
4. Čo bolo cieľom Jesupovej výpravy?
5. Vymenujte hlavných ruských bádateľov, ktorí sa zúčastnili Jesupovej výpravy.
6. Charakterizujte Bogorazovu úvahu o vývoji náboženských predstáv.
7. Charakterizujte pojem „etnos“ v diele Širokogorova.
8. Akými faktormi je podľa Širokogorova etnos ovplyvnený?
9. Ako charakterizuje Širokogorov šamanizmus?

10. Uvedte hlavné idey a ciele sovietskej etnografickej školy.
11. Uvedte predstaviteľov štrukturalizmu v lingvistiky, literárnej vede a folkloristike.
12. Charakterizujte štyri dištinkcie Saussura.
13. Uvedte hlavné tézy skúmania funkcií konajúcich postáv v rozprávke podľa Vladimira Proppa.
14. Uvedte aspoň troch predstaviteľov Pražskej školy.
15. Charakterizujte štruktúru a funkciu v ponímaní funkčného štrukturalizmu.
16. Charakterizujte základné tézy Piotra Bogatyriova.
17. Uvedte tri diela, ktoré Bogatyriov napísal na základe výskumov na území Československa.
18. Charakterizujte princípy synchronnej analýzy podľa Bogatyriova.

6 AMERICKÁ ANTROPOLÓGIA

V Severnej Amerike koniec 18. st. a začiatok 19. st. boli časom stanovenia štátnych hraníc Spojených štátov amerických a Kanady a obdobím vnútorných a vonkajších vojenských i politických konfliktov. V týchto sporoch dôležitú úlohu hral postoj voči obyvateľom neeurópskeho pôvodu, predovšetkým voči domorodým Indiánom a „exportovaným“ z Afriky černošským otrokom. Od konca 18. st. Spojené štáty americké, bývalá kolónia Britského impéria, samé uplatňovali koloniálnu politiku voči indiánskym kmeňom, v ktorej pôvodne indiánske územia boli osídľované kolonistami európskeho pôvodu, zatiaľ čo Indiáni boli nútené presídľovaní do rezervácií. Ich kultúry pod vplyvom nepriaznivých politických podmienok rýchlo zanikali alebo sa transformovali, čo vyvolávalo v liberálnych a vzdelaných učencoch túžbu ich zdokumentovať, aby nestratili svoje miesto v celkovom obraze dejín ľudstva. Cestovatelia zbierali indiánske artefakty a zaznamenávali indiánske zvyky, jazykovedci špekulovali o pôvode a vývoji indiánskych jazykov, amatérskych archeológov fascinovali pozostatky indiánskych obydľí.

6.1 Múzeá a vedecký výskum

Inštitucionalizácia americkej antropológie sa začala v múzeách a vo vládnych agentúrach. Organizácia múzeí bola ovplyvnená predovšetkým **nemeckou múzejnou tradíciou**. V polovici 19. st. boli založené **Národné Smithsonianovo múzeum** (National Smithsonian Museum, 1846), **Múzeum Peabody** (Peabody Museum, 1866) na Harvardskej univerzite a **Americké prírodovedné múzeum** (American Museum of Natural History, 1869). Ich všeobecnou úlohou bolo objavenie nových javov a ich interpretácia, teda rozširovanie vedomostí o ľudských kultúrach, prírodnom svete a vesmíre prostredníctvom vedeckého výskumu a vzdelávania. Súčasťou tejto činnosti bol aj zber informácií o pôvodných obyvateľoch Severnej, Strednej a Južnej Ameriky. Čoskoro v múzeách vznikli archeologické a etnologické oddelenia. Ich činnosť – zber etnografických údajov, katalogizácia, organizácia výstav – podliehala trom hlavným princípom: empirickému, geografickému a chronologickému. Okrem toho, výskumná činnosť múzeí ústila do publikácií monografií a vedeckých štúdií. Od začiatku boli tiež organizované verejné prednášky s cieľom popularizácie vedy.

Ďalšou významnou inštitúciou pri rozvoji antropológie bolo **Byro americkej etnológie** (*The Bureau of American Ethnology*, BAE) založené v r. 1879 rozhodnutím Kongresu pre účely archivovania a zaznamenávania informácií o severoamerických Indiánoch a „organizáciu antropológického výskumu v Amerike“. BAE spolupracovalo s vyššie zmienenými múzeami a vládnyimi orgánmi USA.

Politika voči Indiánom hrala veľkú úlohu nielen v praxi etnografických inštitúcií, ale aj v teoretických vysvetleniach, ktoré boli zamerané na odlišnosti ľudských rás. Do konca 19. st. v nich dominovala evolucionistická perspektíva. Jej hlavným predstaviteľom v Spojených štátoch amerických bol Lewis Henry Morgan.

6.2 Evolucionizmus v USA

Lewis Henry Morgan (1818 – 1881) spájal právnickú prax so skúmaním ľudských spoločností, ktorému zasvätil štyridsať rokov svojho života. Na rozdiel od britských evolucionistov nebol kabinetným antropológom: skúmal pôvodné obyvateľstvo Severnej Ameriky v štáte New York, v Kansase a Nebraske, na hornom toku rieky Missouri a na americkom juhozápade. Nielen sa významne pričínil o zaznamenanie indiánskych tradícií, ale je známy aj obhajobou ich práv.

6.2.1 Etnografie indiánskych kultúr a príbuzenská terminológia

Morgan študoval klasické predmety (právo, gréčtinu, latinčinu, dejepis) v kombinácii s prírodnými vedami, najmä mechanikou a optikou. Jeho záujem o prírodné vedy sa spájal s liberálnymi názormi. Patril k zástancom politických práv pôvodných obyvateľov Ameriky a od mladosti ho fascinovali indiánske kultúry. V 40. rokoch 19. st. žil istý čas s Irokézmi, ktorých historické územie po stáročia zahŕňalo stredný a horný New York západne od rieky Hudson a oblasť Finger Lakes. Bol adoptovaný do kmeň Seneca a dostal meno Tayadaowuhkuh – „ten, kto stavia mosty“. V roku 1841 založil Morgan spolu s niekoľkými priateľmi tajný bratský spolok, ktorý nazvali Gordický uzol; neskôr ho premenovali na **Veľký rád Irokézov** (The Grand Order of the Iroquois). Cieľom tejto organizácie bolo zhromažďovať informácie o Irokézoch.

V roku 1851 vyšlo Morganove dielo **Irokézy** (*The League of the Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois*). Považuje sa za prvú modernú etnografiu domorodých etníc, ktorá bola založená na pozorovaní a etnografických interview. V tejto práci využíval Morgan prístup **prírodnej histórie**. Podal detailný etnografický opis spôsobov života, rituálov a náboženstva, umeleckých predmetov, oblečenia a šperkov, nástrojov a zbraní, politiky a prírodného prostredia.

Vo svojich úvahách sa Morgan venoval aj jednote ľudského druhu, dôležitej otázke tej doby: sú všetky ľudské bytosti príslušníkmi jedného biologického druhu alebo jednotlivé ľudské rasy sú rôznymi biologickými druhmi? Argumentoval v prospech **monogenizmu** – všetci ľudia na svete podľa neho majú jednotný pôvod a sú príslušníkmi jedného živočíšneho druhu. V nepublikovanom článku o psychológii zvierat z r. 1859 uvádzal argumenty na podporu nielen jednoty ľudského druhu, ale aj **jednoty ľudského myslenia**: aj napriek vonkajším morfológickým rozdielom všetci ľudia podľa neho disponujú rovnakými mentálnymi

schopnosťami. Podľa neho mal už prvý ľudský pár rovnaké myslenie aké v súčasnosti majú aj Bušmeni, aj Európania. To, čo odlišuje Bušmenov od Európanov je podľa Morgana skôr odlišná úroveň sociálneho vývoja než fyzický vzhľad či rasa. Lov a zberačstvo Bušmenov sú charakteristickými prvkami divočstva, ktoré Morgan pokladal za skoršie obdobie vývoja ľudského druhu; Európania na druhej strane sú civilizovaní – teda dosiahli najvyššiu úroveň sociálneho vývoja.

Morgan sa pokúsil vyriešiť otázku jednoty ľudského druhu cez skúmanie príbuzenských systémov indiánskych kmeňov. V r. 1858 si všimol, že Irokézi a Ojibwovia, rozprávajúce rôznymi jazykmi, majú príbuzenské systémy, ktoré sú vo svojich základných charakteristikách identické. Počas ďalších niekoľkých rokov skúmal príbuzenské systémy u viacerých indiánskych kmeňov a napokon zistil, že sú v podstate rovnaké. Tento záver ho viedol k predpokladu, že severoamerickí Indiáni majú rovnaký pôvod. Domnieval sa, že kedysi prišli z Ázie. Aby to overil, porovnal príbuzenskú terminológiu Indiánov s termínmi Tamiľov a drávidských kmeňov z južnej Indie. Zistil, že aj príbuzenské štruktúry týchto vzdialených národov sú vo svojej podstate rovnaké ako indiánske. Podľa Morgana to bol dôkaz ázijského pôvodu indiánskych kmeňov. Svoje úvahy prezentoval v práci *Systemy príbuzenstva a zošvagrenia ľudskej rodiny* (*Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, 1868).

V tomto diele vychádza z myšlienky, že príbuzenské systémy rozdeľujú jedincov podľa pohlavia, generácie, manželstva a pokrvnosti. Súčasný príbuzenský termín pritom nezodpovedajú súčasnému príbuzenskému vzťahom, ale odrážajú príbuzenské vzťahy, ktoré existovali v minulosti. Premeny príbuzenských systémov a foriem rodiny sú priamo späté s vývojom celého kultúrneho systému. Vyčleňuje **deskriptívne a klasifikačné príbuzenské systémy**.

Klasifikačné systémy združujú pokrvné príbuzenstvo: zahrňujú lineárne príbuzenské vzťahy (vzťah medzi ľuďmi, ktorí pochádzajú zo spoločného predka a sú v priamej línii) a kolaterálne príbuzenské vzťahy (vzťah medzi ľuďmi, ktorí pochádzajú zo spoločného predka, ale nie sú v priamej línii) pod jeden príbuzenský pojem. Napríklad otec a jeho brat majú rovnaké pomenovanie, alebo matka a jej sestra sa označujú rovnakým slovom. Klasifikačné príbuzenské systémy sa podľa Morgana vyskytujú v spoločnostiach, v ktorých určenie pôvodu nie je jednoznačné. V rámci klasifikačných príbuzenských systémov vyčleňuje nasledujúce podskupiny: malajský (Austrália a Oceánia), túránsky (stredná Ázia), ganowanský (Severná Amerika).

V deskriptívnych systémoch na druhej strane konkrétny typ príbuzenského vzťahu sa označuje konkrétnym termínom (napríklad otec, matka, ujo, strýko, švagor, test' atď.). Tieto systémy vznikajú v dôsledku uzavretia manželstva – zošvagrením a pojmovovo oddeľujú lineárnych príbuzných od kolaterálnych (vedľajších, teda tých, ktoré vznikli v dôsledku

zošvagrenia). Príbuzenské vzťahy a pomenovania sú pritom odvodené od uzatvárania monogamných zväzkov. Tento typ príbuzenských systémov umožňuje sledovať pôvod ega, teda určiť biologické otcovstvo a príbuzenskú líniu konkrétneho jednotlivca. Morgan preto deskriptívne systémy považuje za evolučne pokročilejšie. V rámci nich vyčleňuje nasledujúce podskupiny: semitský, árijský, uralský. Tvrdí tiež, že príbuzenská terminológia sa mení pomaly a preto poskytuje informáciu o predchádzajúcich formách rodových vzťahov, ktoré sa už nepraktizujú. Táto idea sa stala východiskovým bodom pre Morganovu evolučnú teóriu.

6.2.2 Evolúcia a technológie

Záujem Morgana o príbuzenské vzťahy u indiánskych kmeňov vyústil do formulovania všeobecnej teórie, ktorá vysvetľovala súvislosť medzi spoločenským pokrokom a technologickým rozvojom. Hlavnou tézou jeho teórie je, že príčina akýchkoľvek sociálnych zmien, či už v inštitúciách alebo v ideológii tkvie práve v **zмене technológií**. Túto ideou rozvíjal vo svojom najslávnejšom diele *Praveká spoločnosť* (*Ancient Society*, 1877). Predložil v nej detailnú schému historickej evolúcie kultúry a spoločnosti.

Podobne ako **Tylor**, vyčleňoval tri štádiá vývoja ľudskej spoločnosti: **divoštvo**, **barbarstvo** a **civilizáciu**. Podľa Morgana tieto fázy vývoja sú univerzálne a sú charakteristické pre dejiny každej ľudskej spoločnosti. Každá z týchto fáz bola ďalej rozdelená na tri obdobia (nižšie/rané, stredné a vyššie/neskoré). No viac než samotná postupnosť štádií spoločenského vývoja zaujímali Morgana procesy, ktoré boli v pozadí týchto zmien. Domnieval sa, že **pokrok** – teda prechod z jednej fázy vývoja do ďalšej – je dôsledkom technologických inovácií, ktoré menia spôsoby obživy a následne aj spoločenské inštitúcie, ktoré sú s nimi tesne spojené. Tieto inovácie sú podľa neho dôsledkom darvinovského boja o existenciu; zlepšenie spôsobov obživy v dôsledku vývoja technológií viedlo nielen k zväčšeniu mozgovej kapacity ľudskeho druhu, ale aj k pozitívnemu vývoju predstáv a sociálnych inštitúcií. Hovorí o tomto vývoji ako o vzraste inteligencie spôsobenom invenciou a objavmi.

Základom Morganovej periodizácie, vychádzajúcej zo syntézy archeologických a etnografických dát, sú „skoky“ v technologickom rozvoji. Pre ranný typ divoštva bolo charakteristické zberačstvo, prechod do stredného nastáva pri využívaní rybárstva a ovládnutí ohňa, no a pre neskoré je charakteristický vynález luku a šípu. Ranný typ barbarstva nastáva v spoločnostiach, v ktorých sa rozvíja keramika. Domestikácia rastlín a zvierat bola dôležitá pri prechode na stredný stupeň barbarstva. Spoločnosti prechádzajú do neskorého štádia barbarstva s ovládnutím techniky spracovania kovov, najmä železa. Posledné štádium, civilizácia, začína vynálezom písma. Morganova teória mala veľký vplyv na vývoj spoločenských vied. K bádateľom, ktorí ju využili vo svojich dielach, patrili aj **Karl Marx** a Friedrich Engels; vďaka ich úlohe v ideológii **marxizmu-leninizmu** v sovietskej etnografii Morgan bol

fakticky kanonizovaný, hoci sa jeho politické presvedčenie radikálne líšilo od komunistického svetonázoru.

Pokrok ako dôsledok zmeny spôsobov obživy bol podľa Morgana rovnaký v rôznych ľudských spoločnostiach na všetkých kontinentoch. Toto jeho tvrdenie bolo aj argumentom pre jednotu ľudského druhu a popieralo tézu **polygenistov**. Podobne ako Tylor, aj Morgan sa domnieval, že spoločenský vývoj je nerovnomerný, i keď na rozdiel od Tylora za skutočný motor v pozadí evolúcie nepovažuje vysvetlenie sveta, ale technické vynálezy. Podľa neho v každom momente ľudských dejín niektoré národy boli pokrokovejšie než iné a spoločnosti sa buď rozvíjali tak, že preberali vynálezy od pokročilejších kultúr, alebo zaostávali, pretože boli izolované v dôsledku geografických podmienok alebo iných faktorov. Najpokročilejšie národy zostávali na istých stupňoch vývoja, kým nejaký veľký vynález alebo objav, napríklad domestikácia zvierat či spracovanie kovu, nedali nový mocný impulz k vývoju. Iné národy a kmene sa postupne vyvíjali a dosahovali vyššie stupne vývoja v odlišnom čase. Tam, kde podmienky umožňovali kontakty, technologické vynálezy boli preberané, a preto isté kmene mohli prebrať aj vedúce postavenie. Podobne ako mnohí ďalší vedci jeho doby, aj Morgan predpokladal, že **Indoeurópania** a semitské kmene Európy a Stredomoria boli najpokročilejšími starovekými barbarmi a zakladateľmi civilizácie.

Morgan tiež tvrdil, že medzi ekonomikou a formou politickej organizácie existuje priame spojenie. Transformácia od sociálnej organizácii k politickej nastala, keď poľnohospodárstvo a chov zvierat sa stali dostatočne produktívnymi spôsobmi obživy a ľudia začali žiť v mestách a nadobúdať súkromné vlastníctvo. Morgan použil staré Grécko ako príklad podobného vývoja. Tvrdil, že v Grécku politická moc postupne prešla od jednotiek založených na príbuzenských vzťahoch, takých ako klany, k inštitúciám ako vojenský velitelia alebo mestskí úradníci, ktoré boli spojené s teritoriálnym usporiadaním. Rané formy politickej organizácie sa podľa neho zakladali skôr na osobných než na politických väzbách. Len potom, čo spoločnosti začali byť spájané s územím – proces, ktorý sa začal spolu s prechodom k poľnohospodárstvu – nastal vývoj smerom k politickej organizácii: po inštitúcii klanov, keď sa zmenšil počet možných partnerov v manželstve, prišla inštitúcia náčelníkov a rady starejších, potom vznikli národy s radami náčelníkov a ľudovým zhromaždením, a napokon inštitúcia vrchného vojenského veliteľa, keďže to bolo nevyhnutné z vojenských dôvodov.

Ďalšie spoločenské zmeny sa podľa Morgana spájali s posunom k územnej politickej organizácii a vývojom súkromného vlastníctva. Predložil koncepciu o vývoji súkromného vlastníctva v záverečnej časti *Pravekej spoločnosti*. Pokrok podľa neho síce bol nevyhnutný a prospešný pre ľudí, ale mal aj negatívne stránky: zničil hodnoty minulých a súčasných kmeňov, ktoré nepoznali ani súkromné vlastníctvo, ani motiváciu k jeho nadobudnutiu. S nástupom civilizácie bol vplyv konceptu súkromného vlastníctva mimoriadne veľký a jeho

formy mnohoraké; jeho používanie sa rozširovalo a jeho správa vyžadovala inteligenciu a záujem, a preto sa stalo neovládateľnou silou vládnucou ľuďom.

Podľa Morgana „chtivosť zisku“ (*studium lucri*) vládne ľudskej mysli a zmizne len niekedy v ďalekej budúcnosti s vývojom civilizácie. Príde čas, keď ľudská inteligencia umožní ovládnuť túžbu po majetku a definovať vzťahy štátu k vlastníctvu, ako aj povinnosti a obmedzenia práv vlastníkov. Zájmy spoločnosti sú prednejšie než záujmy jednotlivcov a medzi týmito dvoma druhmi záujmov musí nastať harmónia. Vlastníctvo, ktoré existovalo len krátku dobu v porovnaní s celkovým trvaním dejín ľudstva, podľa neho nie je budúcnosťou civilizácie. Tou sú demokracia, bratstvo všetkých ľudí, rovnaké práva pre všetkých a všeobecné vzdelanie. Takáto spoločnosť je podľa Morgana obnovením prvotnej spoločnosti s jej slobodou, rovnosťou a bratstvom, ale v novej podobe – na vyššej úrovni.

6.2.3 Rodina a rodové vzťahy

Fázy technologického vývoja podľa Morgana aspoň do určitej miery zodpovedajú zmenám spoločenských inštitúcií vrátane rodových vzťahov a príbuzenských systémov. Zdokonaľovanie technológií totiž vedie k vytváraniu nadbytku, ktorý nastoluje otázku jeho prerozdelenia medzi generáciami. Vznik súkromného vlastníctva v tomto hrá dôležitú úlohu. S vlastníckym právom sa totiž spája právo dedičské. Existencia dedičského práva vyžaduje presné určenie dedičských vzťahov a preto súkromné vlastníctvo je príčinou transformácie klasifikačných systémov v deskriptívne. Tento proces má vplyv aj na vývoj nových foriem usporiadania rodiny a rodových vzťahov. Dôsledkom vývoja súkromného vlastníctva je vznik monogamnej **patrilinéarnej** rodiny a pokles statusu žien. Ústredná úloha a dominancia mužov v patriarchálnej rodine – ich celková kontrola nad domácnosťou a ich schopnosť izolovať jej členov od spoločnosti – spôsobuje to, že ženám je odopretá možnosť účasti na rozhodovaní.

Morgan určil päť vývojových foriem rodiny, pričom každej podľa neho zodpovedala špecifická inštitúcia manželstva. Prvou formou rodiny je rodina pokrvných príbuzných v ktorej prevláda **primitívna promiskuita**. Druhou formou je punaluánska rodina charakteristická **skupinovým manželstvom**. V tomto type rodiny je prítomná regulácia príbuzenských vzťahov vo forme zamedzenia pohlavného styku súrodencov. Tretí typ nazýva **syn-dyasmická/párová rodina**, pre ktorú sú charakteristické partnerské páry, ktoré nemajú trvalý charakter. V tomto type sú prítomné klasifikačné systémy založené na **matrilinéarite**. Patriarchálna rodina predstavuje štvrtú vývojovú formu. Pre patriarchálnu rodinu je typická polygamia, teda muž uzatvára zväzok s viacerými ženami a klasifikačný systém je založený na patrilinéarite. V duchu evolucionistickej paradigmy určil Morgan za vrchol vývoja „západnú euroamerickú rodinu“ – teda monogamnú rodinu, pre ktorú je

charakteristická deskriptívna príbuzenská terminológia. S vývojom spoločnosti sa pritom rodinné jednotky postupne stávajú samostatnejšie a zmenšujú sa.

Jedným z Morganových kritikov bol jeho súčasník **John F. McLennan**, ktorý sa rovnako zaoberal problematikou príbuzenstva a špekuláciami o prvej organizovanej forme rodiny. Napriek podobnosti ich evolučných schém vývoja rodiny nesúhlasili v dôležitom bode týkajúcom sa príbuzenskej terminológie. Podľa Morgana príbuzenská terminológia odráža faktické biologické vzťahy, či už pokrvné, alebo odvodené od manželstva. Podľa McLennana však príbuzenské termíny majú predovšetkým sociálnu funkciu – nie sú nič viac ako „oslovenia“ či pozdravy. McLennanovo zdôrazňovanie sociálnych aspektov príbuzenstva pri vysvetlení príbuzenskej terminológie sa v dobovej antropológii ujalo. Avšak Morganova koncepcia rodových vzťahov mala trvalý vplyv na antropológiu aj v dôsledku neskoršieho vplyvu marxizmu, pri formovaní ktorého Morganové idey hrali dôležitú úlohu.

Na konci 19. st. v Severnej Amerike existovali viaceré etnografické inštitúcie, predovšetkým spojené s **nemeckou múzejnou tradíciou**. Etnografické dáta o pôvodných obyvateľoch Ameriky a iných „divochoch“ v nich hrali ústrednú úlohu. V teoretických vysvetleniach kultúrnej rozmanitosti dominovala evolucionistická perspektíva. Situácia sa zmenila s príchodom z Nemecka do Ameriky Franza Boasa, ktorý je pokladaný za „otca“ modernej americkej antropológie.

Otázky

1. S akým výskumným programom súviseli počiatky inštitucionalizácie antropológie v USA?
2. V čom je prínos k antropológii Morganovej práce *Irokézy*?
3. Čo sú podľa Morgana klasifikačné a deskriptívne systémy príbuzenstva? Ktoré príbuzenské systémy podľa neho vznikli skôr?
4. Uvedte fázy vývoja príbuzenstva a rodiny podľa Morgana.
5. Aký je podľa Morgana hlavný faktor vo vývoji ľudských spoločností? Uvedte fázy vývoja, ktoré tento faktor určuje.

6.3 Kultúrny partikularizmus

Franz Boas (1858 – 1942) sa narodil v Nemecku v liberálnej židovskej rodine strednej vrstvy a získal vzdelanie v prírodných vedách (vrátane matematiky, fyziky a geografie) na univerzitách v Heidelbergu, Bonne a Kiele. V začiatkoch svojho akademického pôsobenia sa zaoberal takzvanou psychofyzikou (ktorá sa neskôr nazývala experimentálna psychológia). V roku 1883 sa zúčastnil na expedícii na Baffinov ostrov na severe Kanady s cieľom

preskúmať, ako domorodé obyvateľstvo Inuitov/Eskimákov vníma farby ľadu a vody v prirodzenom prostredí (tento výskum mal byť pokračovaním jeho dizertácie o psychofyzike zraku). Výsledkom výskumu bolo zistenie, že rovnaká farba vody (ktorá mohla byť presne zameraná vedeckými metódami), bola vnímaná Eskimákmi odlišne v porovnaní s Nemcami, ktorí sa pohybovali v tom istom prostredí. Z toho pre Boasa vyplýval záver, že rozdiely vo vnímaní nemôžu byť vysvetlené len a len prostredím, v ktorom ľudia žijú. Pobyt na Baffinovom ostrove v ňom prebudil záujem o etnografiu – učil sa domorodý jazyk, zbieral legendy Eskimákov a pozoroval ich rituály. Hoci neskôr považoval svoj prvý etnografický výskum za povrchný a nedostatočný, tvrdil, že mal veľký vplyv na vývoj jeho názorov, pretože ho odviezol od jeho predchádzajúcich záujmov a prebudil v ňom túžbu pochopiť, čím je určené správanie ľudských bytostí. Počas výpravy boli Boasove idey poznamenané aj filozofiou Kanta, ktorá upriamila jeho pozornosť na kategórie mysle a na komplexný vzťah medzi vonkajším svetom a mentálnymi reprezentáciami.

Výprava na Baffinov ostrov natolko ovplyvnil záujmy bádatela, že po návrate do Nemecka začal pracovať v **Kráľovskom múzeu etnológie** v Berlíne. Pôsobil tam pod vedením **Adolfa Bastiana** a spolupracoval aj s **Rudolfom Virchowom**. Ich idey výrazne ovplyvnili Boasove nasledujúce interpretácie kultúrnych javov.

V roku 1887 sa Boas presťahoval do New Yorku. Prišiel do prostredia, ktoré sa v tom čase vyznačovalo útokmi na indiánske kmene a diskrimináciou Afroameričanov a emigrantov. Táto netolerantnosť v politike mala dôležité následky pre jeho život a formovanie jeho ideí, keďže bol cudzinec a mal radikálne politické názory, ovplyvnené liberálnou neo-kantovskou filozofiou. Tie boli podstatné pre jeho ďalší vedecký vývoj: po celý život bol politicky aktívny a trval na tom, že antropológia má slúžiť spoločnosti. Podľa neho odborné poznatky nemajú cenu, ak neprispievajú k sociálnemu vývoju.

Boas založil mnohé antropologické inštitúcie vrátane **Katedry antropológie na Kolumbjskej univerzite** v New Yorku (Department of Anthropology, Columbia University), kde sa v roku 1899 stal profesorom antropológie. Prispel k modernizácii časopisu **American Anthropologist**, zohral hlavnú úlohu v založení **Asociácie amerických antropológov** (American Anthropological Association) a reorganizácii **Americkej etnologickej spoločnosti** (American Ethnological Society) a bol aj zakladateľom **Americkej folkloristickej spoločnosti** (American Folklore Society). Aj Boas, aj mnohí jeho žiaci často pracovali pre vládne organizácie, ktoré im stanovili praktické ciele. Americká antropológia teda vďačí Boasovi nielen za vznik a rozvoj početných inštitúcií, ale aj za výrazne aplikovaný rozmer tejto disciplíny v Spojených štátoch amerických.

Koncepcia Boasa dostala názov historicko-kultúrny partikularizmus, pretože jej hlavnou tézou je skúmanie jednotlivých kultúr v konkrétnych historických kontextoch. V istom

zmysle rozvinula idey **difuzionizmu**, ktorý vznikol na nemeckej pôde. Nebola však priamym pokračovaním ideí nemeckých etnológov. Bola ovplyvnená špecifickou politickou situáciou, v ktorej primárnym objektom štúdia amerických antropológov boli domáci **primitívi** – Indiáni.

6.3.1 Kritika teórie socio-kultúrnej evolúcie a rasizmu

Už v začiatkoch svojho pôsobenia v USA vystupoval Boas s kritikou teórie kultúrnej evolúcie. Aj Boas, podobne ako evolucionisti, operuje pojmom primitív. Ani preňho tento termín nemá pejoratívny význam, skôr poukazuje na jednoduchosť. Definuje ho nasledovne:

Primitívi sú ľudia, ktorých formy života sú prosté a uniformné; obsah a forma ich kultúry sú jednoduché a intelektuálne nekonzistentné (Boas, 1938: 197).

Avšak, na rozdiel od evolucionistov, poukazuje na to, že rôzne národy sú primitívne či pokročilé rôznymi spôsobmi. Austrálski Aborigéni napríklad majú jednoduchú materiálnu kultúru, ale komplexnú sociálnu štruktúru; kalifornskí Indiáni vyrábajú nesmierne krásne umelecké predmety, ale iné stránky ich kultúry nie sú komplexné. Boas prirovnáva tieto rozdiely k rozdielom medzi chudobnými a bohatými vrstvami v Európe a v Amerike. Dodáva, že v kultúre všetkých národov môžeme nájsť stopy po cudzích vplyvoch. Prichádza k záveru, že nemôžeme nazvať celú kultúru primitívnou alebo civilizovanou.

Tento Boasov argument súvisel s tým, že v dobovom politickom kontexte v Spojených štátoch amerických evolucionizmus asocioval s vysvetleniami kultúrnej rozmanitosti založenými na pojme **rasa**. Uplatňovanie tejto perspektívy viedlo k etnocentrizmu a najmä k implicitnému rasizmu. Posledný aspekt bol zvlášť dôležitý, pretože vedecké potvrdenie existencie rás, ktoré sa nachádzajú na rôznych stupňoch vývoja, legitimizovalo rasistickú politiku voči domorodým Indiánom.

V roku 1894 na stretnutí Americkej asociácie pre rozvoj vedy Boas napadol tézy, že medzi typom rasy a úrovňou kultúrneho rozvoja existuje korelácia, že existuje hierarchia rasových typov a že biela rasa má lepšie schopnosti vytvoriť civilizáciu než iné rasy. Poukázal na to, že variácie v rámci jednej rasy sa prelínajú s variáciami vnútri inej rasy a preto istý počet charakteristík môže byť vlastný príslušníkom oboch rás. Z toho vyplývalo, že samotný koncept rasy sa spochybňoval ako analytická kategória (hoci sám Boas tento termín naďalej používal). Analýza historického vývoja raných civilizácií ho viedla k záveru, že neboli produktom jednej rasy, ale skôr amalgámom ideí, ktoré pochádzali z kultúr rôznych rás a šírili sa na rôznych územiach. Inými slovami, nijaká civilizácia nebola dôkazom nadradenosti určitej rasy.

S flexibilitou vonkajších charakteristík ľudských skupín súviseli aj jeho výskumy vývoja detí. Na rozdiel od svojich súčasníkov, ktorí sa snažili nájsť jeho „štandardné“ krivky, Boas

ukázal, že deti sa v skutočnosti vyvíjajú rôznym tempom; že vývoj typického jednotlivca môže byť v porovnaní so štandardnými krivkami urýchlený v jednom období a spomalený v inom; a že variácie v tempe vývoja sú charakteristické tak pre fyzický, ako i pre psychický vývoj. Podobne ako niektorí jeho súčasníci, aj Boas tvrdil, že rast a vývoj detí je ovplyvnený sociálnymi podmienkami – napríklad, deti z vyšších vrstiev spoločnosti sú väčšie než deti toho istého veku, ktoré vyrastajú v nepriaznivejších podmienkach. Neskôr uskutočnil výskumy s deťmi z Oaklandu, Toronta, Atlanty, Puerto Rico, zo židovského sirotinca a súkromnej školy v New Yorku. V r. 1907 sa stal jedným z expertov komisie pre emigráciu, ktorá bola zriadená prezidentom Roosveltom. Boas a jeho kolegovia boli poverení úlohou zistiť, aký vplyv má americké prostredie na migrantov a ich deti. Zmerali parametre u 17 821 ľudí a zistili, napríklad, že forma hlavy nie je nemenná, ako tvrdili rasové teórie, ale relatívne rýchlo sa prispôsobuje faktorom z prostredia. Výsledky výskumu teda ukázali, že aj najstabilnejšie charakteristiky rasy sa menia pod vplyvom prostredia, a ľudské typy sú skôr plastické než stabilné. Komisia však odmietla výsledky výskumu ako nepostačujúce.

V 20. rokoch Boas a jeho žiaci – Ralph Linton, Melville J. Herskovits a **Margaret Meadová** – znovu napadli rasové teórie, keď spochybnili psychologické metódy testovania inteligencie u ľudí rôznych rás. Linton napríklad tvrdil, že testy inteligencie používané americkou armádou reflektujú skôr vzdelanie a sociálne príležitosti než rasu, a že zistené rozdiely nemôžu byť považované za dôkaz rasovej nerovnosti. Meadová poukazovala na to, že skúmanie mentálnych rozdielov neberie do úvahy rozdiely sociálnych vrstiev alebo rozdiely v používaní jazyka v rôznych kontextoch. Herskovits kritizoval štúdie, ktoré ukazovali koreláciu medzi stupňom miešania rás (ktoré bolo zadefinované prevažne farbou pleti) a inteligenciou; jeho výskum skupiny študentov s podobným vzdelaním ukázal, že inteligencia ľudí s negroidnými črtami sa nelíši od inteligencie ich „bielych“ kolegov. Podľa Boasa a jeho kolegov teda neexistoval dôkaz toho, že medzi rasou a kultúrou existuje systematický vzťah a že sa vzájomne podmieňujú. Chyba rasových teórií podľa neho bola v tom, že prenášali koncept individuálnej dedičnosti na dedičnosť v rámci rasových skupín.

Odhliadnuc od pojmu „rasa“, Boasova kritika teórie socio-kultúrnej evolúcie sa sústreďovala predovšetkým na logiku argumentu. V evolucionistickej teórii z existencie podobných kultúrnych javov v rôznych spoločnostiach vyplývalo, že tieto spoločnosti boli v rovnakom štádiu vývoja. Avšak podľa Boasa analogické kultúrne javy môžu vzniknúť z rôznych príčin. Primárnou úlohou antropológov je poskytnúť „hlbkovú analýzu unikátnej kultúry opisujúcu jej formu, dynamické reakcie jednotlivca na kultúru a kultúry na jednotlivca“ (Boas, 1940: 310). Boas pritom nepopieral všeobecné zákony, ktoré riadia ľudské správanie. Podľa neho však tieto zákony majú byť objavené skúmaním špecifických historických procesov:

Súhlasíme, že existujú určité zákony, ktoré riadia ľudské správanie a je naším cieľom ich objaviť. Objektom nášho skúmania sú procesy, v dôsledku ktorých sa vyvinuli určité stupne kultúry... Detailné štúdium zvykov v ich vzťahu k celku kultúry kmeňa, ktorý ich praktizuje a v spojitosti s ich geografickým rozšírením medzi susednými kmeňmi nám skoro vždy dovoľuje so značnou istotou zistiť historické príčiny, ktoré viedli k formovaniu týchto zvykov a určiť psychologické procesy, ktoré ovplyvňovali ich vývoj. Výsledky skúmania môžu byť trojaké. Môžu odhaliť prírodné podmienky, v ktorých vznikli pozmenené prvky; môžu určiť psychologické faktory, ktoré ovplyvňovali formovanie kultúry; alebo môžu odkryť vplyv historických kontaktov na vývoj kultúry (Boas, 1896: 905).

Objektom kritiky pre Boasa sa stala napríklad expozícia v Národnom múzeu v New Yorku, ktorú usporiadal Otis T. Manson. Každá vitrína v tejto expozícii obsahovala určitý druh predmetov (hrnce, masky, nástroje na obrábanie dreva), ktoré boli ortogeneticky usporiadané takým spôsobom, aby reprezentovali vývoj od skorších, jednoduchších foriem k neskorším a komplexnejším. Boas tvrdil, že Mansonova klasifikácia neposkytuje vysvetlenie historického vývoja týchto objektov, pretože samotné objekty nie sú usúvzťažnené; boli vytrhnuté zo sociálneho kontextu, v ktorom boli vyrobené a mali určitý význam.

Preto namiesto uniformnej systematickej histórie evolúcie kultúry zastával Boas prístup komparatívneho štúdia historických podmienok, v ktorých skupiny ľudí vznikali, a taktiež procesov vývoja, ktorými prechádzali. Akceptoval síce myšlienku, že spoločnosti sa menia v procese historického vývoja, ale odmietal tvrdenie, že všetky kultúry musia prechádzať rovnakými štádiami tohto vývoja alebo že sa všetky kultúry vyvíjajú od jednoduchších foriem k zložitejším. Sformuloval svoje chápanie vedeckého bádania v ranej eseji **Geografické štúdium** (*The Study of Geography*, 1887).

6.3.2 Kozmografia a empirizmus

V *Geografickom štúdiu* Boas oponuje **Augustovi Comtemu**, v ktorého koncepcii je úlohou sociálnych vedcov podľa vzoru prírodných vied objaviť všeobecné zákony a kde sa jednotlivý jav nevníma ako dôležitý sám osebe, ale ako manifestácia týchto zákonov, prípadne dôvod na ich spresnenie. Tvrdí, že štúdium akýchkoľvek javov by malo zodpovedať skôr štruktúre vedeckého bádania, ktorú predložil **Alexander von Humboldt** – **kozografie**, v ktorej podľa Boasa

každý fenomén je hodný toho, aby bol skúmaný zvlášť. Samotná jeho existencia vyžaduje našu pozornosť; a vedomosti o tejto existencii a jej evolúcii v priestore a čase bádateľovi plne stačia bez toho, aby odkazoval na zákony, ktoré

tento fenomén potvrdzuje alebo ktoré z neho môžu byť vyvodené (Boas, 1887c: 138).

Úlohu antropológie videl Boas v skúmaní jednotlivých kultúr, v zaradení každého kultúrneho javu a artefaktu do konkrétneho socio-historického kontextu:

Každý etnologický exemplár musíme študovať jednotlivo v kontexte jeho vlastnej histórie a tradície. Keď skúmame aj jednoduchý nástroj mimo prostredia, kde sa používa, bez vzťahu k iným javom, ktoré vplývajú na ľudí a ich produkciu, nemôžeme pochopiť jeho význam (Boas, 1887b: 485).

Pre etnológa podľa Boasa z takéhoto prístupu vyplýva striktný empirizmus – vedec musí formulovať teórie len po dôslednom zbere dát a po ich precíznej analýze. Zdôrazňoval, že teórie sa musia vnímať len ako pracovné predpoklady, až kým sa ich pravdivosť nedokáže prostredníctvom empirického materiálu. Vedec musí vždy byť kritický k svojej práci a uvedomovať si možnosť chýb a predpojatosti. Táto priorita empirického výskumu mala aj praktickú stránku – antropológovia mali zdokumentovať domorodé kultúry, ktoré rýchlo zanikali. Štyri subdisciplíny americkej antropológie (fyzická antropológia, archeológia, etnológia a lingvistická antropológia) boli komplementárnymi nástrojmi pri rekonštrukcii ich dejín. Terénny etnografický výskum bol pritom kľúčový. Podľa Boasa etnograf musí ísť do terénu, naučiť sa lokálny jazyk a vykonať dôkladný prieskum vyššie spomenutých prvkov kultúry a akýchkoľvek ďalších špecifických črt. Musí pritom dodržiavať vedecké kritéria a postupovať predovšetkým v súlade s etickými pravidlami a pravdou.

Boas bol ovplyvnený neo-kantovskou filozofiou, podľa ktorej existoval zásadný rozdiel medzi prírodnými a humanitnými vedami. Cieľom prírodných vied je vysvetliť vzťahy medzi prírodnými objektmi, zatiaľ čo humanitné vedy musia brať do úvahy, že ľudia predstavujú špecifické objekty výskumu: myslia a do istej miery majú kontrolu nad svojim konaním. Ako prírodný vedec vzdelaním bol si Boas dobre vedomý toho, čo odlišuje skúmanie ľudských spoločností od predmetu bádania geografie či zoológie: bola to kultúra.

6.3.3 Kultúrny relativizmus

Pre Boasa nebola kultúra synonymom civilizácie ako pre **Tylora** – tento pojem podľa neho neodkazoval len na umenie, technológie či vedomosti. Zaujímal ho vzťah medzi objektívnym svetom a subjektívnym vnímaním – medzi fyzickým a psychickým. Cieľom etnológa je podľa Boasa pochopiť reprezentácie, ktoré ľudia vytvárajú, aby vysvetlili svoju skúsenosť. Pre pochopenie tohto vzťahu bolo podľa neho nevyhnutné skúmať základné prvky, ktoré určovali povahu ľudí a poskytovali význam ich životom; prvky, ktoré sa menia pod vplyvom geografických podmienok a histórie, do ktorých sa dostávajú cudzie elementy, a ktoré sa odovzdávajú z generácie na generáciu.

Táto úvaha viedla Boasa k skúmaniu úlohy subjektívnej mentálnej aktivity pri vnímaní vonkajšieho sveta. Ako bolo povedané vyššie, Boas odmietal teórie spájajúce rasové a kultúrne evolučné hierarchie, podľa ktorých mentálne schopnosti „primitívov“ s tmavšou pleťou boli horšie než schopnosti „civilizovaných“ národov severnej Európy. V 90. rokoch 19. st. nachádzal alternatívne vysvetlenia pre kultúrne rozdiely, ktoré sa zakladali na kultúrnych a sociálnych aspektoch skôr než na fyzických či rasových charakteristikách. Na začiatku 20 st. venoval pozornosť experimentálnemu psychologickému výskumu, napríklad výskumu britských bádateľov **Alfreda Haddona** a **Williama Riversa**, ktorý ukázal, že rozdiely v sensorických schopnostiach primitívnych obyvateľov pobrežia Novej Guiney a civilizovaných Európanov nie sú systematické. Podľa Boasa to znamenalo, že všetci ľudia majú rovnakú mentálnu organizáciu, ktorá pozostáva zo základných psychologických procesov.

Boas teda prijal **Bastianov princíp psychickej jednoty ľudstva** a okrem toho bol ovplyvnený aj jeho koncepciou **elementárnych a ľudových ideí**. V diele *Myslenie primitívneho človeka* (*The Mind of Primitive Man*, 1911) nerobí rozdiel medzi primitívnou a civilizovanou mentalitou, pretože psychologické vlastnosti považuje za produkt evolučného vývoja jediného ľudského druhu. Namiesto toho tvrdí, že sa odlišujú konkrétne tradičné idey, ktoré prispievajú k formovaniu spôsobu myslenia alebo predstáv a samé sú produktom špecifického historického vývoja. Rozdiely medzi správaním „primitívov“ a správaním príslušníkov „civilizovaných“ národov teda nie sú spôsobené rasovými, biologicky danými rozdielmi v myslení, ale skôr kultúrou – tradíciou, ktorá prechádza z generácie na generáciu. Z toho vyplývalo, že civilizovaní Európania podliehali tradícii v tej istej miere ako primitívne kmene. Kultúra preto nemohla byť redukovaná na dedičné charakteristiky, či už biologické, alebo psychologické.

Boasova koncepcia zachovala postulát psychickej jednoty a dovoľovala skúmať kultúry v celej ich rôznorodosti bez toho, aby boli označované ako viac alebo menej vyvinuté. Primárnym objektom výskumu pre Boasa bolo určenie fundamentálnych kategórií, do ktorých človek zaraďuje javy v rozličných štádiách kultúrneho vývoja. V súlade s **nemeckou akademickou tradíciou** Boas pritom venoval zvláštnu pozornosť jazyku, ktorý je rozhodujúcim faktorom v pochopení inej kultúry. Tvrdil, že jazyk priamo pôsobí na myslenie človeka:

Kategórie jazyka nás nútia vnímať svet ako usporiadaný v určitých skupinách konceptov. Keďže si neuvedomujeme, ako prebiehajú procesy v jazyku, pokladáme ich za objektívne kategórie. Preto priamo ovplyvňujú formu našich myšlienok (Boas, 2008: 128).

V ranom období (80. roky 19. st.) znamenala kultúra pre Boasa **génus ľudu**, ktorý sa prejavuje predovšetkým v jazyku a odkazuje na ústnu tradíciu – folklór či mytológiu, v ktorej sú obsiahnuté predstavy ľudí o tom, čo je správne a nesprávne, prijateľné a neprijateľné,

krásne a odporné. Mytológia zahrňuje celú koncepciu sveta, špecifickosť národa a jeho „génia“ a poskytuje jasný pohľad na motívy konania ľudí. Štúdium kultúry v teréne sa preto musí začať skúmaním folklóru a mytológie, pretože manifestujú etické hodnoty a normy správania sa. Práve z nich vyplývajú ďalšie objekty pozornosti etnológa – spoločenské zá-kazy, manželské zvyky, fyzický vzhľad, strava, zručnosti, spôsoby obživy atď. Podľa Boasa kultúra síce odkazuje na vedomosti, no predstavuje relatívne autonómnu realitu, pozostávajúcu zo vzájomne prepojených častí. Etnológ podľa neho má skúmať základné prvky, ktoré sa odovzdávajú z generácie na generáciu, ktoré určujú povahu ľudí a poskytujú význam ich životom – prvky, ktoré sa menia pod vplyvom geografických podmienok a dejin-ného vývoja.

Koncept kultúry, ktorý Boas predložil v neskoršom období, sa líšil od jeho skoršej koncep-cie. Jeho výskumy folklóru kmeňov severozápadného pobrežia USA ukázali, že mnohé my-tologické prvky určitých kmeňov boli vypožičané od ich susedov a boli prepracované a re-interpretované tak, aby zodpovedali etickým hodnotám a predstavám daného kmeňa. Tieto príbehy sa odovzdávali z generácie na generáciu; deti sa ich naučili v kontexte prítomnosti, nie vo vzťahu k tomu, ako sa stali súčasťou ich kultúry. Preto kultúry kmeňov severozápad-ného pobrežia nemanifestovali osobité „génia ľudu“, ale boli skôr súborom historicky pod-mienených interagujúcich celkov.

Snaha pochopiť vytvorenie súčasných indiánskych kultúr bola v pozadí jedného z najväč-ších projektov americkej antropológie – takzvanej druhej Jesupovej výpravy (Jesup North Pacific Expedition), ktorú viedol Boas. Táto expedícia bola organizovaná Americkým príro-dovedným múzeom v období 1897 – 1902 (prvá výprava sa konala v r. 1894) a pomenovaná podľa Morrisa K. Jesupa, jedného z jej hlavných sponzorov a vtedajšieho riaditeľa múzea. Jej cieľom bolo preskúmať kultúrne a biologické spojenia medzi domorodými kultúrami Starého a Nového sveta a dokázať, že pôvodní obyvatelia severoamerického kontinentu sa tam dostali z Ázie. Antropologický výskum prebiehal počas piatich rokov na obrovskom území – od severozápadného pobrežia Severnej Ameriky cez pobrežie Beringovej úžiny k sibírskym oblastiam až po hranice s Čínou, Kóreou a Japonskom. Členovia výpravy verili, že zaznamenávajú a zachovávajú posledné stopy miznúcich kultúr. Boas ich nabádal, aby dokumentovali všetky možné aspekty lokálnych zvykov a rituálov, domorodého umenia a folklóru. Okrem toho sa uskutočňovali antropologické merania domorodcov. Získaná do-kumentácia vrátane písomných a zvukových záznamov interview, denníkov a listov etno-grafov a materiálnych objektov domorodcov tvorí bohatú zbierku AMNH, ktorá stále slúži ako zdroj skúmania domorodých kultúr. Na zber dát na ruskom území Boas oslovil **Vladi-míra Bogoraza** a **Vladimíra Jochelsona**, ktorí ako politickí vyhnanci dlho žili na Sibíri a vďaka tomu sa stali uznávanými etnografmi.

Jedným z najvýznamnejších aspektov Jesupovej výpravy bolo skúmanie **šamanizmu**, ktorý súvisel aj s rituálmi, aj s náboženským svetonázorom, aj s magickým liečením alebo škodením. Boas pokladal inštitúciu šamana za vyjadrenie spirituality domorodých kmeňov, ich pôvodného „génia“. Toto chápanie odráža všeobecný prístup Boasa ku skúmaniu kultúry, kde náboženstvo, spiritualita a vôbec komunikácia s nadprirodzenou sférou patria k najdôležitejším javom. Vedci podľa neho musia pristupovať k posvätným kmeňovým predstavám ako „ku každému inému filozofickému systému a ich štúdiom by malo mať tie isté ciele, ako štúdiom dejín filozofie“, ako tvrdí v článku *Etnologický význam ezoterických doktrín* (*The Ethnological Significance of Esoteric Doctrines*, 1902) (Boas, 1940: 314).

Zdôrazňovanie primárnej úlohy jazyka a spirituality pri skúmaní kultúrnych javov, ale aj ich osobitosti, ukazuje vplyv nemeckej intelektuálnej tradície vychádzajúcej z ideí **Herder**a. Humanistický prístup Boasa k štúdiu spirituálnych praktík sa pokladá za začiatok **kultúrneho relativizmu** v antropológii, hoci tento termín antropológovia začali používať neskôr, až po jeho smrti. Kultúrny relativizmus je idea, že predstavám, hodnotám a konaniu človeka možno porozumieť len v kontexte jeho kultúry a že každá kultúra má vlastné kritériá chápania a posudzovania. Boas sformuloval jeho hlavnú ideu:

Civilizácia nie je niečo absolútne, ale... relatívne a... naše idey a koncepcie sú pravdivé, len pokiaľ ide o našu civilizáciu (Boas, 1887a: 589).

Boasove myšlienky, ktoré pretrvali do súčasnosti, vzťahujú sa práve na pluralitu kultúr a kultúrny relativizmus. Podľa neho antropológovia môžu pochopiť kultúru cez svoju bezprostrednú skúsenosť so súčasnými národmi a cez domorodé chápanie podmienok ich existencie. Tvrdil však, že systematická etnológia sa nerovná tomuto domorodému chápaniu, aj keď jeho porozumenie prináša etnológom poznanie vecí, o ktoré sa ľudia zaujímajú. Podľa neho motívy antropológa pri poznaní kultúry sa líšia od motívov skúmaných ľudí a závery antropológa by mali byť analytické. Vychádzal z predpokladu, že antropológ môže aspoň na nejaký čas odstúpiť od hodnôt a vnímania svojej vlastnej kultúry a prijať pohľad kultúry, ktorú skúma. No skúmanie rôznych kultúr podľa neho neznamená relativizovanie etiky, teda základných pravidiel ľudského správania. Komparatívne štúdium kultúr poskytuje podľa Boasa údaje a stimuly k prekročeniu obmedzení kultúrneho relativizmu a etnocentrizmu.

Vplyv Boasa na vývoj antropológického myslenia bol nesmierne veľký. Trval na precíznej vedeckej metodológii a zdôrazňoval, že všeobecné tvrdenia sa majú zakladať na dátach získaných z terénneho výskumu. Aktívne sa zúčastňoval verejného života a pričínil sa o proces postupnej transformácie americkej antropológie, ktorá viedla k posunu odborníkov z vládnych komisií a súkromných múzeí na akademickú pôdu a napokon vyústila do výraznej

profesionalizácie tejto disciplíny v Spojených štátoch. Boas bol učiteľom mnohých významných bádateľov. Prostredníctvom nich jeho idey mali trvalý vplyv na americkú antropológiu.

Otázky

1. Uvedte štruktúru antropologického bádania, ktorú zaviedol Boas.
2. Čo znamená výraz „kultúrny relativizmus“?
3. Uvedte hlavnú myšlienku teoretického smeru kultúrneho/historického partikularizmu.
4. Aké sú princípy metodológie empiricizmu?
5. Uvedte hlavné body Boasovej kritiky sociokultúrnej evolúcie.
6. Uvedte hlavné body Boasovej kritiky rasizmu.
7. Ako Boas chápal kultúru? V čom sa jeho koncepcia kultúry líšila od evolucionistickej perspektívy?

6.4 Boasova škola

V 20. rokoch 20. st. ústredím americkej antropológie bola Kolumbijská univerzita v New Yorku, kde vyučoval Franz Boas. K prvej vlne jeho žiakov patrili takí významní antropológovia ako Alfred Kroeber (1876 – 1960), Robert Lowie (1883 – 1957), Alexander Goldenweiser (1885 – 1961), Edward Sapir (1884 – 1939) a Paul Radin (1883 – 1959). Začiatkom 30. rokov ukončila doktorandské štúdium druhá generácia jeho študentov: Ruth Benedictová (1887 – 1948), Melville Herskovits (1895 – 1963) a Margaret Meadová (1901 – 1978). Boas sa vo svojich dielach venoval najrozmanitejším otázkam; jeho žiaci sa špecializovali na skúmanie konkrétnych aspektov kultúry. Každý z nich však sledoval všeobecnú líniu výskumu, ktorú vo svojich prácach načrtoval ich učiteľ. V ich dielach pokračujú dve línie Boasových teoretických argumentov, aj keď sa prejavujú v rôznych podobách – historické vysvetlenia, ktoré sa sústreďujú na šírenie kultúrnych prvkov, a psychologické vysvetlenia, ktorých cieľom je vysvetliť interakcie medzi mentálnymi stavmi jednotlivcov a kultúrou príznačnou pre konkrétne prostredie.

6.4.1 Alfred Kroeber

Alfred Kroeber (1876 – 1960) pochádzal z rodiny nemeckých protestantov, ktorí sa presťahovali do Ameriky. Študoval v novom prostredí v súkromných školách, kde sa zaujímal najmä o jazyky. Neskôr v štúdiu pokračoval na Kolumbijskej univerzite, kde v r. 1901 získal doktorát pod vedením Franza Boasa – bol to prvý doktorát z antropológie udelený na tejto univerzite. Väčšinu akademického života pôsobil v Kalifornii, predovšetkým na

Kalifornskej univerzite v Berkeley (University of California, Berkeley), kde založil jednu z najvýznamnejších amerických antropologických inštitúcií. Bol tam profesorom antropológie až do svojho odchodu na dôchodok v r. 1946 a zároveň bol riaditeľom vtedajšieho **Antropologického múzea Kalifornskej univerzity** (Museum of Anthropology, UC Berkeley, dnes Hearst Museum of Anthropology).

Podobne ako Boas, aj Kroeber sa zaujímal o viaceré témy, no sústredil sa predovšetkým na dejiny kultúry. Okrem etnografických výskumov prispel k antropológii svojimi prácami v oblasti lingvistiky, ale aj tým, že vytvoril prepojenie medzi archeológiou a kultúrou. Uskutočnil vykopávky v Novom Mexiku, Mexiku a Peru, kde sa podieľal na založení **Inštitútu andských štúdií** (IAS). Napísal niekoľko rozsiahlych historických štúdií európskych a neeurópskych civilizácií. V priebehu svojej dlhej akademickej kariéry zhromaždil obrovské množstvo údajov o severoamerických Indiánoch. Vo všetkých svojich dielach Kroeber zdôrazňoval význam dejín pre pochopenie domorodých kultúr.

Kroeberov záujem o jazyky a prírodopis ho viedol k prijatiu ideí Boasa, ktoré sa stali základom americkej antropológie. Súhlasil s vyžadovaným jeho učiteľom striktným **empirizmom**, ktorý znamenal dôraz na fakty, teda na intenzívny terénny výskum. Zároveň vnímal etnografické dáta v súvislostiach a kultúru považoval za celok, ktorý sa neustále vyvíja. Sám seba označoval v prvom rade za humanistu a historika a odmietal tvrdenie, že by kultúrna analýza mohla používať metódu prírodných vied, t. j. metódu, ktorá izoluje javy s cieľom odhaliť konkrétne príčiny a následky.

Kroeberov postoj bol jasne vyjadrený už v jeho dizertačnej práci o umení indiánskeho kmeňa Arapahov. Podľa neho sa v každom umení súčasne prejavujú dve tendencie: geometrické formy majú tendenciu stať sa symbolmi reality a realistické formy majú tendenciu stať sa konvencionalizovanými alebo geometrickými vzormi. Zároveň každá kultúra pozostáva z mnohých vzájomne prepojených a často nerozlíšiteľných tendencií, ktoré sú živé a večne premenlivé: prelievajú sa jedna do druhej, menia sa a spájajú sa. Ku kultúre podľa Kroebera patria reč, vedomosti, viera, zvyky, umenie a technológie, ideály a pravidlá – všetko, čo sa ľudia naučia od iných ľudí a k čomu môžu pridať niečo svoje.

Kroeberov prístup k povahe kultúry pritom bol dvojaký. Na jednej strane charakterizoval kultúry prostredníctvom zoznamov kultúrnych prvkov, teda z hľadiska ich obsahu. Na druhej strane hľadal hlavné štýly, filozofie a hodnoty. Podľa neho pre každú spoločnosť v určitom momente dejín sú vlastné **kultúrne konfigurácie** – aglomerácie prvkov, ktoré nemajú inú súvislosť ako historickú, teda sú zoskupené podľa rozšírenosti na určitom území. Preto sa dlhodobo zaoberal rozšírenosťou kultúrnych prvkov najmä v Kalifornii. Oblasti vymedzené určitými prvkami dostávali časovú hĺbku tým, že rozšírenosť prvkov sa interpretovala v zmysle historických zlepcov podobných vrstvám v torte. Najrozšírenejšie prvky

predstavovali najstaršiu vrstvu; tá bola doplnená alebo nahradená prírastkami, ktoré modifikovali vzory v určitých oblastiach alebo novších historických vrstvách. Tento prístup je dobre ilustrovaný v prácach Kroebera *Národy Filipín* (*The Peoples of the Philippines*, 1919) a *Príručka k Indiánom Kalifornie* (*Handbook of the Indians of California*, 1925). Kroeberova koncepcia kultúry bola teda neoddeliteľnou súčasťou jeho historického prístupu a jeho erudícia mu umožňovala tento prístup uplatňovať. Neustále vnímal zmeny štýlov ako toky a kontinuity, impulzy, kulminácie a ubúdanie, konvergenzie a divergenzie, ktorými sa kultúry vyvíjajú a vzájomne sa ovplyvňujú. Zaoberal sa dejinami kultúry vo všetkých častiach sveta a vo všetkých obdobiach od paleolitu až po súčasnosť.

Spomedzi mnohých etnografických a teoretických oblastí, ku ktorým Kroeber významne prispel, vystupuje kultúrna zmena ako jedna z najvýznamnejších. Zmene kultúry je venovaná veľká časť Kroeberovho všeobecného textu *Antropológia* (*Anthropology*, 1923), ako aj viaceré časti knihy *Povaha kultúry* (*Nature of Culture*, 1952). Kroeberova monumentálna práca *Konfigurácie rastu kultúry* (*Configurations of Culture Growth*, 1944) predstavuje komparatívnu históriu, v ktorej konfrontuje svoju koncepciu s rozsiahlym spektrom empirických údajov. Kultúrnej zmene sú taktiež venované publikácie *Štýl a civilizácie* (*Style and Civilizations*, 1957) a *Antropológ sa pozerá na históriu* (*An Anthropologist Looks at History*, 1963).

Kroeberová analýza kultúrnej zmeny podliehala dvom metodologickým princípom – izolácii kultúrnych javov a dôrazu na ich opis. Nesústredoval sa na vplyv psychologických, ekonomických, environmentálnych, sociálnych a iných faktorov, teda na kauzálne súvislosti medzi kultúrou a inými úrovňami opisu vesmíru. Pri skúmaní zmien rozlišoval kultúru a spoločnosť a obmedzoval svoju analýzu na kultúrne javy. Podľa neho práve kultúra zahŕňa to, čím sa vyznačuje ľudský druh a čo iným sociálnym živočíšnym druhom chýba. V tomto ohľade prispel k špecifickému zameraniu americkej antropológie na kultúru, ktorý sa líšil od dobového zamerania britskej antropológie na sociálne javy.

Vo svojom článku *Superorganické* (*The superorganic*, 1917) sa Kroeber venuje kultúrnemu vývoju z teoretického hľadiska a poukazuje na to, že inovácie sa často vytvárajú nezávisle, u rôznych národov a na rôznych miestach. Podľa neho je to dôkaz toho, že kultúry majú svoju vlastnú autonómnu dynamiku, nezávislú od jednotlivcov. Kultúra je integrovaný systém, celok, ktorý nemôže byť rozdelený na komponenty bez toho, aby stratili svoj význam. Aj keď je produktom ľudského myslenia, nie je to samotná mentálna aktivita: je síce prenášaná ľuďmi, ale je niečo viac než súbor biologických organizmov. Kultúra je preto **superorganická** a existuje mimo ľudí, ktorí sú jej nositeľmi. Rozlišoval teda organické (individuálne) a superorganické (kultúrne) aspekty ľudskej existencie.

Kroeber však tvrdil, že vzťah kultúry k psychológii a jej absolútna zakotvenosť v schopnostiach človeka sa nedá poprieť. Treba povedať, že psychológiu študoval, v prvých rokoch svojej profesionálnej kariéry oboznamoval sa s psychoanalýzou a dokonca dva roky sám úspešne vykonával psychoanalytickú prax. Zostal však nekompromisným odporcom redukcie kultúry na individuálne problémy na psychologickú úroveň. Vo svojej úvahe o prepojení kultúry, jednotlivca a skupiny tvrdí, že výkon jednotlivca (v porovnaní s inými jednotlivcami) je založený na jeho organických schopnostiach podmienených dedičnosťou. Výkon skupiny (v porovnaní s výkonom iných skupín) je veľmi málo, alebo vôbec nie je ovplyvnený dedičnosťou, pretože organické charakteristiky dostatočne veľkých skupín sú v priemere rovnaké. Organické aspekty, čiže individuálne správanie, teda nie sú objektom skúmania antropológov, ktorých zaujíma správanie skupinové.

Jedno z Kroeberových najväčších diel, *Konfigurácie rastu kultúry*, sa zaoberá nadorganickou povahou kultúry, najmä pokiaľ ide o jednotlivých géniov, ktorí sa zoskupujú na istých vrcholných bodoch ľudských dejín. Kroeber sa usiluje ukázať, že individuálne úspechy vyjadrujú, ale nevysvetľujú kultúrne vrcholy. Vrodené schopnosti dostávajú priestor vďaka vrcholným obdobiam civilizácie a naopak, nedostatok veľkých ľudí v obdobiach kultúrneho úpadku je výsledkom súvislostí, ktoré spôsobujú, že génus zostáva latentný, nerealizovaný. Podobne ako pri štúdiách ženskej módy bolo jeho zámerom ukázať, že kultúra sa mení podľa svojich vlastných tendencií.

Na jednej strane Kroeber nasledoval Boasa v holistickom prístupe a zastávaní **kultúrneho relativizmu**: tvrdil, že každý kultúrny vzor alebo konfigurácia je jedinečná, odlišná od všetkých ostatných a pochopiteľná len sama osebe. Na druhej strane, na rozdiel od Boasa a väčšiny Boasových žiakov venoval primárnu pozornosť dejinám a tiež nekompromisne trval na tom, že kultúra by mala byť konceptualizovaná v zmysle **Herberta Spencera** – ako fenomén nad-organického úrovně. Preto Kroeberove dejiny boli nadindividuálne a deterministické – nebolo v nich miesto pre všeobecné vysvetlenia ľudského správania a pre psychológiu. Kvôli idei superorganického povahy kultúry sa Kroeber často pokladá za extrémneho metodologického kolektivistu. Boas a iní americkí antropológovia sa domnievali, že zachádza príďaleko: podľa nich kultúra a ľudské bytosti sa nedajú oddeliť. Na konci svojej kariéry Kroeber zastával skôr kompromisné názory. Jeho posledným prínosom k americkej antropológii bol veľký interdisciplinárny výskumný program, kde antropológovia skúmali „kultúru“, zatiaľ čo sociológovia „spoločnosť“. Do tohto projektu sa zapojili aj David Schneider (1918 – 1995) a Clifford Geertz (1926 – 2006), ktorí sa neskôr stali významnými postavami symbolického smeru v antropológii.

Zatiaľ čo Kroeberovo dielo rozvíja predovšetkým historický prístup Boasa, ďalší Boasovi žiaci venovali pozornosť psychológii. Aj oni však prikladali veľký význam dejinám: zatiaľ čo

psychologické procesy pokladali za univerzálne, kultúru videli ako produkt špecifického historického vývoja.

6.4.2 Škola kultúry a osobnosti

Pod Boasovým vplyvom sa primárnym objektom skúmania v americkej antropológii stala kultúra. Avšak čo presne kultúra znamená, bolo predmetom intenzívnych teoretických diskusií. V slávnej práci **Kultúra. Kritický prehľad konceptov a definícií** (*Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, 1952) Alfred Kroeber a Clyde Kluckhohn (1905 – 1960) uvádzajú a analyzujú viac ako sto definícií kultúry predložených antropológmi, filozofmi, literárnymi kritikmi a inými bádatel'ami. Podľa nich tieto koncepty spadajú do šiestich skupín: deskriptívne (založené na obsahu), historické (zdôrazňujúce tradíciu), normatívne (zdôrazňujúce pravidlá), psychologické (ako ľudia riešia problémy), štrukturálne (vzorce správania) a genetické (kultúra je príznačná pre ľudský druh).

Príčina rozsiahlych teoretických diskusií o predmete antropológického bádania spočívala v tom, že Boasovo pojetie kultúry obsahovalo isté logické nezrovnalosti – na jednej strane Boas zdôrazňoval holistický prístup (je potrebné skúmať kultúru ako celok), a na druhej strane sa v jeho koncepcii kultúra javila ako súbor prvkov, v ktorých je nemožné nájsť pravidelnosti. Niekoľko žiakov Boasa, ktorí v 30. rokoch 20. st. iniciovali vznik špecifického smeru – školy kultúry a osobnosti – sa snažili nájsť riešenie tohto teoretického problému prostredníctvom ideí vypožičaných z koncepcie psychoanalýzy rakúskeho psychiatra **Sigmunda Freuda** a taktiež z geštaltpsychológie (celostnej či tvarovej psychológie), ktorá pokladá osobnosť za súbor vzájomne prepojených psychologických črt

Freudova **teória vzniku kultúry**, ktorá bola prinajmenšom nepodložená a pripomínala skôr mýtus než opis skutočných dejinných udalostí, bola hlavným dôvodom, prečo antropológovia dlho odmietali jeho koncepciu. No keďže sa Boas zaujímal o osobnosti a psychológiu príslušníkov rôznych kultúr, Freudove idey, ktoré sa na začiatku 20. st. stali nesmierne populárnymi, nemohli nepřitiahnuť pozornosť jeho žiakov. Freudova koncepcia sa zakladala na princípe univerzálneho ľudského vývoja, ktorý vedie k univerzálnemu ľudskému správaniu kdekoľvek na svete; avšak kultúru pri skúmaní správania ľudí za dôležitú nepokladal. Boas na druhej strane považoval kultúru za primárny faktor v skúmaní človeka. Jeho rané práce boli venované otázkam **psychickej jednoty ľudstva** a flexibility a variability ľudských psychických procesov v rozličných kultúrnych kontextoch. Aj keď neskôr venoval pozornosť predovšetkým kultúrnym špecifikám, zdôrazňoval úlohu univerzálnych psychologických mechanizmov – tvrdil, že aj v rôznych podmienkach ľudia rôznych kultúr reagujú na rovnaké podnety rovnakým spôsobom. Tieto idey síce súhlasili s Freudovou tézou o rovnakých vlastnostiach všetkých ľudí, no Boas na rozdiel od Freuda veril, že kultúra

spôsobuje, že vývoj jednotlivcov v rôznych prostrediach rovnaký nie je. Vo viacerých prácach Boas psychoanalytický prístup ostro kritizoval.

Práce Boasových žiakov prepojili idey Boasa a Freuda, ktoré si na prvý pohľad odporujú. Mnohí z nich prevzali postulát Freuda o tom, že všetci ľudia sa narodia rovnakí, ale aj tézu, že emócie sú podstatné vo vysvetlení správania človeka. Súčasne sledovali argumentáciu svojho učiteľa – odlišnosti v správaní ľudí spôsobuje kultúra. Preto za kľúčový aspekt výskumu považovali **socializáciu a výchovu**: práve prostredníctvom výchovy sa človek naučí správať podľa istých vzorov, ktoré tvoria podstatu danej kultúry. Za pioniera **školy kultúry a osobnosti** sa pokladá antropológ prvej generácie Boasových žiakov – Edward Sapir.

6.4.3 Edward Sapir

Edward Sapir (1884 – 1939) sa narodil v nemeckom Pomoransku (v dnešnom severnom Poľsku) v židovskej rodine, ktorá emigrovala do Spojených štátov amerických, keď bol ešte dieťa. Študoval germánske jazyky na Kolumbijskej univerzite, kde sa dostal pod vplyv Boasa. Ten ho inšpiroval k práci na indiánskych jazykoch. Počas doktorandského štúdia odišiel do Kalifornie, kde spolupracoval s Alfredom Kroeberom a dokumentoval domorodé jazyky. Neskôr pracoval v Kanadskom geologickom prieskume, kde sa stal jedným z najvýznamnejších lingvistov v Severnej Amerike. Niekoľko rokov pôsobil ako profesor na Chicagskej univerzite a na konci svojho života sa stal profesorom antropológie na Yaleovej univerzite.

Lingvistika, ktorá bola primárnou oblasťou Sapirovoho vedeckého záujmu, výrazne ovplyvnila jeho koncepciu kultúry a metodológiu. V klasickej práci **Jazyk** (*Language*, 1921) rozvíja úvahy o vzťahu medzi lingvistikou a skúmaním človeka, ktoré vyplývajú z jeho chápania jazyka a kultúry. Jazyk pre Sapira je kultúrny fenomén *par excellence*: je príkladom manifestácie kultúrnych rozdielov na jednej strane a systematických kultúrnych vzťahov na strane druhej. Kultúrne rozdiely podľa Sapira sú spôsobené tým, že špecifické konfigurácie myšlienok sa dajú sprostredkovať len v určitom jazyku.

Táto idea nadväzujúca na **Boasove myšlienky o jazyku** viedla k tomu, že meno Sapira sa spája s takzvanou Sapir-Whorfovou hypotézou, ktorá uviedla do antropológie koncepciu **lingvistického relativizmu**. Tento termín odkazuje na ideu, že gramatické a lexikálne kategórie každého jazyka sú unikátne a preto ľudia, ktorí rozprávajú rôznymi jazykmi, majú rôzne koncepty reality. Slabou verziou lingvistického relativizmu je tvrdenie, že jazykové kategórie vplývajú na mentálne reprezentácie a rozhodnutia ľudí – túto ideu môžeme nájsť už v prácach Boasa. Silnou verziou je **lingvistický determinizmus**, ktorý zastáva stanovisko, že jazyk je určujúcim faktorom ľudského myslenia.

Posledná téza je známa ako Sapir-Whorfová hypotéza, hoci bola explicitne sformulovaná v prácach Sapirovho žiaka Benjamina Whorfa (1897 – 1941); Sapir zomrel ešte predtým, ako boli publikované a preto sa k jeho ideám nikdy nevyslovil. Ani Boas, ani Sapir netvrdili, že jazyk určuje kultúru – pre nich sú kategórie jazyka dôležité, ale kultúra a jazyk nie sú totožné. Podľa Whorfa však jazyk organizuje spôsob, akým človek myslí, a teda determinuje jeho správanie. Ilustruje to porovnaním indiánskych jazykov a angličtiny. Nachádza medzi nimi významné rozdiely pri analýze architektonických termínov, ale aj v klasifikáciách vonkajšieho sveta – farieb, počasia, rastlín a zvierat, príbuzenských vzťahov a sociálnych povinností. Nie sú to podľa neho len rozdiely v slovách, ktoré označujú rovnaké objekty či koncepty, ale aj to, že objekty a koncepty sa konštruujú a organizujú zásadne odlišným spôsobom. Whorf prichádza k záveru, že Indián z kmeňa Hopiov vníma svet inak než človek, ktorého rodnou rečou je angličtina, a správa sa inakšie. Hoci idey Whorfa boli ostro kritizované antropológmi, psychologmi aj lingvistami, inšpirovali ďalšie skúmanie vzťahu medzi jazykom a kultúrou, ktoré bolo dôležitým podnetom pre vývoj etnolingvistiky a neskôr kognitívnej antropológie.

Vo svojich úvahách o kultúre Sapir súhlasil s Kroeberom v tom, že kultúra nemôže byť redukovaná na dedičné črty, či už biologické, alebo psychologické. Avšak podľa neho Kroeberova reifikácia kultúry eliminuje úlohu jednotlivcov v dejinách a zahmlieva vzťah medzi kultúrou a psychológiou. Sústredil sa teda na miesto jednotlivca v teórii kultúry – na vzťah medzi individuálnou osobnosťou a skupinou. Ako prvý teoreticky rozpracoval ideu kultúrnych konfigurácií v napojení na psychologickú perspektívu. Pri analýze vzťahu medzi jednotlivcom a kultúrou využil tézu geštaltpsychológie o tom, že percepcia sa dá vysvetliť len vtedy, ak sa objekt vnímania nechápe ako súbor samostatných prvkov, ale ako organizovaný vzorec. Ak napríklad človek pozoruje lúku, nevidí ju ako zoskupenie objektov určitých farieb, ale ako organizovaný celok – ako lúku. Z tohto pohľadu význam objektu je funkciou organizovaných vzorcov. Keďže nositeľmi kultúry sú jednotlivé osobnosti, vo vzťahu ku kultúre tento prístup podľa Sapira znamená, že „čím viac sa človek snaží porozumieť kultúre, tým viac sa zdá, že kultúra preberá charakteristiky osobnostnej organizácie“ (Sapir, 1985: 594). Aby antropológ pochopil komplikované vzorce a symboliku kultúry, musí venovať pozornosť výchove a detskému vývinu. Skutočná podstata kultúry pre Sapira nie je v spoločenskom usporiadaní (ktoré je samotné kultúrnym konštruktom), ale v interakciách konkrétnych jednotlivcov a vo významoch, ktoré tieto interakcie riadia.

Sapir teda odmietal „technickú“ ideu kultúry a oproti tomu sformuloval teóriu kultúry ako „duchovného majetku“ skupiny (ktorá bola ďalším rozpracovaním Boasovho konceptu „génia ľudu“). Zaviedol dôležitý termín **kultúrnej integrácie**, ktorú videl ako vytváranie vzorcov kultúrnych hodnôt. V diele *Kultúra, pravá a nepravá* (*Culture, Genuine and Spurious*, 1924) rozlišoval medzi integrovanými **pravými** či **pôvodnými** kultúrami, ktoré sú

harmonické, vitálne, organické, prispôsobené individuálnej kreativite, a **nepravými** či **ne-pôvodnými** kultúrami – hybridnými, disonančnými, ukladajúcimi jednotlivcom umelo vytvorené predpisy.

Sapir prikladal veľkú úlohu individuálnemu správaniu a kultúrnej zmene. Podľa neho medzi jednotlivcom a kultúrou neexistuje opozícia – kultúra skupiny a kultúra jednotlivca sú vzájomne prepojené. Nijaká kultúra neakceptuje tradíciu pasívne, ale s aktívnou a kreatívnou účasťou jednotlivcov; a na druhej strane, jednotlivec nemôže existovať bez kultúry. Pokladal spojenie jednotlivca s kultúrou skupiny za dialektické. Jednotlivci podľa neho chcú ovládnuť a zmeniť kultúru skupiny, ale súčasne aj prispôbiť svoje ciele života komunity. Sú teda vnútorne rozpoltení medzi želaním niečo vytvoriť a želaním prispôbiť sa. Pre Sapira kultúra nebola niečím mimo ľudí, ako pre Kroebera, ale skôr niečím medzi nimi. Poskytuje ľuďom tradičné veci – jazyk, estetiku, spoločenské pravidlá – podľa ktorých budujú svoje životy a ktoré na druhej strane menia, keď ich prispôbujú svojim kreatívnym osobnostiam. Integrácia kultúrnych prvkov nie je automatický proces a kultúra môže byť východiskom pre nesúhlas a konflikty, pretože jednotlivci si kultúru prispôbujú. Kultúrne normy a s nimi aj chápanie normálneho a abnormálneho sa v rámci tej istej kultúry môžu rôzniť.

Preto podľa Sapira existuje toľko verzií kultúry, koľko je v danej populácii jednotlivcov. V článku **Prečo kultúrna antropológia potrebuje psychiatra** (*Why Cultural Anthropology Needs the Psychiatrist*, 1938) Sapir venuje pozornosť štúdiu Jamesa Dorseyho – amerického misionára a etnografa druhej polovice 19. st., ktorý prispel ku skúmaniu niekoľkých indiánskych kmeňov a ich jazykov. Keď Dorsey opisuje indiánsky kmeň Omaha, po zovšeobecňujúcich tvrdeniach typu „Omahovia veria, že...“ niekoľkokrát uvádza, že Indián menom Dve vrany (Two Crows) tomu neverí. Napríklad všetci Omahovia veria, že ich kmeň pozostáva z ôsmich klanov, ale Dve vrany tvrdí, že klanov je len sedem. „Ako je to možné?“, pýta sa Sapir. Možnože ôsmy klan už neexistuje, ale všetci okrem tohto Indiána si ho pamätajú; alebo Dve vrany pochádza z klanu, ktorý sa s ôsmym klanom nachádza v konflikte. Tak či onak to, že Dve vrany môže oponovať tradícii, a dokonca presvedčiť iných o svojej pravde, poukazuje na dôležitý fakt, ktorý antropológovia nemôžu ignorovať – odklon od normy je súčasťou kultúry. Aj normatívne, aj deviantné správanie sú druhmi kultúrneho správania a kultúra nie je nič iné ako konsenzus názorov. Všeobecné závery o normatívnom správaní by preto mali byť vyvážené analýzou individuálneho, divergentného správania. Tieto idey neskôr ovplyvnili vznik vplyvného modelu **kultúrneho konsenzu** založeného na využití kvantitatívnej metódy, ktorá poskytuje odhad kultúrne prijateľných a neprijateľných názorov a individuálnych rozdielov v kultúrnych znalostiach.

Z metodologického hľadiska zaujímal Sapira vzťah medzi abstraktnými kultúrnymi vzorcami, ktoré vytvárajú antropológovia na základe zovšeobecnení, a individuálnymi biografiami a subjektívnou skúsenosťou. Na rozdiel od mnohých iných antropológov tohto obdobia venoval pozornosť intrakultúrnej variabilite, nesúladam a individuálnym zásahom do kultúrnej transmisie. Jasne rozlišoval medzi subjektívnymi významami a skúsenosťou na jednej strane a verejnými symbolmi a spoločenskými konvenciami predpisujúcimi „správne“ konanie na strane druhej. Hoci sa sústreďoval na vzťahy medzi kultúrou a osobnosťou, kritizoval prístupy, ktoré nerozlišovali kolektívnu a individuálnu úroveň analýzy a preto nerobili rozdiel medzi konvenčnými, teda predpísanými vzorcami správania a osobnými vzorcami konania jednotlivcov.

Sapirova vízia kultúry sa líšila nielen od Kroeberovej perspektívy, ako aj od koncepcií ďalších bádateľiek Boasovej školy – Ruth Benedictovej a Margaret Meadovej, ktoré spolu s nim patria k smeru kultúry a osobnosti.

6.4.4 Ruth Benedictová

Ruth Benedictová (1887 – 1948) bola jednou z prvých žien v dejinách antropológie. Narodila sa v newyorskej rodine lekára a učiteľky a vyštudovala literatúru a poéziu na Vassar College v New Yorku – na vysokej škole, ktorá bola založená ešte v 60. rokoch 19. st. s cieľom poskytnúť ženám rovnaké vzdelanie ako mužom. Avšak v dobe, keď Benedictová začala študovať, vyššie vzdelanie u žien bolo stále zriedkavé. Na Vassar College sa venovala poézii a filozofii; ovplyvnili ju progresívne politické trendy v americkej literatúre a práce anglických a nemeckých filozofov, najmä dielo nemeckého filozofa Friedricha Nietzscheho (1844 – 1900). Hoci neskôr publikovala aj poéziu, v jej živote prevládalo vedecké zameranie. Po neúspešnom manželstve a zapojení sa do sociálnej práce sa vrátila k štúdiu, najskôr na New School for Social Research, potom na Kolumbijskej univerzite, kde pod vedením Boasa a Goldenweisera absolvovala doktorandské štúdium antropológie. Podobne ako väčšina antropológov jej doby, uskutočnila terénne výskumy medzi severoamerickými Indiánmi: v kmeňoch Zuni (1924), Zuni a Cochiti (1925), O'otam (1927) a Mescalero Apache (1931). Jej najvplyvnejšími prácami však nie sú etnografické monografie, ale publikácie, v ktorých uskutočnila obsiahle porovnanie rôznych kultúr: *Vzory kultúry* (Patterns of Culture, 1934) a *Chryzantéma a meč* (The Chrysanthemum and the Sword, 1946). V týchto komparatívnych dielach sa istým spôsobom dištancovala od Boasa, ktorý nedôveroval všeobecným porovnaniam.

Prvou antropologickou prácou Benedictovej bola dizertácia *Koncept ochranného ducha v Severnej Amerike* (The Concept of the Guardian Spirit in North America, 1923). Nevychádzala v nej z vlastného terénneho výskumu, ale využila predchádzajúce etnografie. Ukazuje, akým spôsobom je koncept ochranného ducha zabudovaný do života Indiánov – v jednom

spoločenstve je asociovaný s iniciačnými rituálmi, v iných označuje nástupníctvo a v ďalších sa spája s obyčajom hľadania vízií (*vision quest*). Benedictová z toho usudzuje, že vlastnosťou ľudskej prirodzenosti je budovanie kultúry z rôznych prvkov, pričom každá kultúra ich usporadúva a kombinuje spôsobom jej vlastným.

V nasledujúcich prácach sa Benedictová venovala rozpracovaniu tohto tvrdenia. Jej cieľom bolo nájsť integrujúci princíp v budovaní kultúry. Vo *Vzoroch kultúry* tvrdí, že vytvorenie kultúry je výsledkom zdieľania postojov a hodnôt, ktoré poskytujú ľudskému správaniu uniformitu. Každá kultúra vyberá z obrovskej palety ľudských vlastností len určitý súbor charakteristík, ktoré sa v nej stávajú dominantnými črtami osobnosti. Tieto črty tvoria prepojené **kultúrne konfigurácie** alebo **kultúrne vzory**, ktoré spolu prispievajú k formovaniu unikátneho celku. Kultúrna integrácia nie je podľa nej podmienená jednotlivými kultúrnymi črtami, ani ekonomikou či ekológiou – v jej pozadí sú usporiadané vzory ideí a emócií, ktoré sú charakteristické pre danú kultúru. Tieto vzory sú zdieľané a stávajú sa súčasťou zmýšľania počas výchovy dieťaťa. Inými slovami, organizujúci princíp, ktorý vytvára kultúru, musíme hľadať v predstavách ľudí a kultúra je „osobnosť písaná veľkými písmenami“. Práve kultúrne konfigurácie robia kultúru „artikulovaným celkom“, a ten zodpovedá temperamentu jej príslušníkov. To, ako sú jednotlivé črty integrované v danej kultúre, je totiž určené špecifickou emočnou témou – jej **étosom**.

Vo *Vzoroch kultúry* Benedictová porovnáva psychologické kultúrne typy indiánskych kmeňov kultúry Pueblo, predovšetkým Zuniov, indiánskych kmeňov Veľkých planín a obyvateľov ostrova Dobu, súčasť Novej Guiney. Vychádza pritom tak zo svojho terénneho výskumu, ako aj z výskumov iných etnografov, vrátane Boasa. Okrem iného sa vracia aj ku konceptu ochranného ducha v domorodých kultúrach Severnej Ameriky. Inšpirovaná svojím obľúbeným filozofom Friedrichom Nietzsche rozlišuje indiánske spoločnosti podľa kategórií „Dionýz“ a „Apolón“. K prvému typu patria domorodé kultúry, pre ktoré sú príznačné extatické rituály. Príslušníci týchto kultúr sa vždy snažia vyjsť za rámec bežnej reality. Sú vášniví, v rituáloch požívajú psychotropné látky alebo si spôsobujú bolesť. Pre apolónsky typ, naopak, je charakteristický pokoj a vyhýbanie sa excesom.

Benedictová tvrdí, že u všetkých severoamerických Indiánov, s výnimkou juhozápadných kmeňov Pueblo, sa stretávame s „dionýzovskou dogmou“ a navodzovaním snových vízií, ktoré sú zdrojom nadprirodzenej moci. Pre toto navodzovanie používajú rôzne techniky – pôst, bolestivé zásahy do tela, drogy a alkohol. Indiáni Pueblo však neakceptujú podobné skúsenosti, ani z nich neodvodzujú nadprirodzenú moc. Ak Zuni má halucináciu, je to preňho znak smrti – nie je to niečo, čo by hľadal, ale niečo, čomu sa vyhýba. Nadprirodzená moc u Zuniov pochádza z členstva v kulte, za ktoré sa platí a ktoré znamená, že človek sa naučí postup pri vykonávaní rituálu. Príslušníci tejto kultúry si necenia excesy. Pri hľadaní

vízií síce idú na nebezpečné miesta, uzavierajú pomyselné spojenectvo s vtákmi a zvieratami, môžu sa poťiť a veria v požehnanie nadprirodzených síl. Ale to všetko nie je podmienené dionýzovskou extatickou skúsenosťou.

S týmto rozdielom podľa Benedictovej súvisí aj rozdiel v náboženských inštitúciách. Rozlišuje **šamanov**, ktorí pôsobia v dionýzovských kultúrach, a kňazov, ktorí sú náboženskými činiteľmi v kultúrach apolónskych. Šaman je náboženský činiteľ, ktorý získava svoju moc bezprostredne od bohov prostredníctvom osobnej skúsenosti, ktorú jeho kmeň pokladá za nadprirodzenú. Podľa Benedictovej je to zvyčajne osoba, ktorá je na to predurčená vďaka psychickej nestabilite a z toho vyplývajúcej osobnej skúsenosti – v Severnej Amerike napríklad šamani bežne zažívajú vízie. Kňaz na druhej strane uchováva vedomosti o rituáli a administruje kultovú činnosť. Indiáni Pueblo nemajú šamanov a majú len kňazov. Od kňaza sa nikdy neočakáva, že nebude pri zmysloch. Pre Zuniov ten, kto má nadprirodzenú moc, je „ten, kto vie ako“ (Benedict, 1934a: 69).

Inštitúcia kňaza v kultúre Pueblo a inštitúcia šamana u ostatných domorodých kmeňov Severnej Ameriky zodpovedajú výberu a podpore dvoch protikladných typov osobnosti. Dionýzovské kultúry Indiánov planín vo všetkých inštitúciách dávajú priestor ľuďom, ktorí sa spoliehajú na seba a správajú sa autoritatívne. Samostatnosť a osobná iniciatíva sa u nich prejavujú nielen v šamanizme, ale aj vo vojenských konfliktoch, do ktorých sú neustále zapojení. Pre zodpovedajúci typ osobnosti sú príznačné ambície a rituálne vychvaľovanie sa. Kwakiutlovia napríklad majú tendenciu k excesom a prepiatosti; ich slávna inštitúcia **potlatch**, ktorej **Boas** a **Mauss** venovali veľa pozornosti, je manifestáciou agresívneho, dramatického a chvastavého súperenia. Podľa Benedictovej „vidia život ako drámu individuálneho vzostupu cez úrovně spoločnosti, pomocou nadobudnutia nadprirodzenej moci, cez pôst a víťazstvá“ (Benedict, 1934a: 70). Ideálny muž u Zuniov je niečo úplne iné – je to dôstojný a prívetivý človek, ktorý sa nesnaží byť vodcom a nemá konflikty so susedmi. Osobná zodpovednosť nepatrí k črtám, ktoré si Zuniovia cenia – je to vlastnosť, ktorú, naopak, znevažujú. Človek, ktorý prahne po moci či po poznaní, dostáva napomenutia a je najvhodnejším terčom podozrenia z čarodejníctva. Zuniovia majú silný pocit spolupatričnosti; ich vodcovia nie sú autoritárni, rituály nie sú dramatické a výchova je skôr jemná.

Vo svojej interpretácii kultúry Dobu Benedictová vychádza najmä z práce novozélandského antropológa Rea Fortunea (1903 – 1979) **Čarodejníci na Dobu** (*The sorcerers of Dobu*, 1932). Fortune získal psychologické vzdelanie a stal sa žiakom **Bronislawa Malinowského**. Vo svojich výskumoch aplikoval funkcionalistickú perspektívu s dôrazom na sociálnu organizáciu, najmä na ekonomické a príbuzenské vzťahy. V diele venovanému čarodejníctvu, ktoré nazýva „čiernym umením“, ho interpretuje práve z funkcionalistického hľadiska. Pre pochopenie interpretácie Benedictovej je dôležité, že Fortune prezentuje kultúru

domorodcov v negatívnom svetle a charakterizuje ich spoločnosť ako „individualistickú a hašterivú“ (Fortune, 1963: 279). Benedictovej opis zodpovedá tomuto nepriaznivému obrazu. Asociuje kultúru Dobu s typom osobnosti, pre ktorý je príznačné paranoické podozrievanie.

Práve kultúrne vzory, ktoré formujú jednotlivé osobnosti, sú podľa Benedictovej predmetom štúdia antropológov. Ich vývoj sa pritom dá chápať podobne ako vývoj umeleckých štýlov. V oboch prípadoch máme dostupný materiál, v ktorom nachádzame postupnú integráciu elementov a silnejúce dominantné tendencie. V oboch prípadoch môžeme vystopovať vplyv nadaných jednotlivcov, ktorí menia kultúru v smere ich vlastných schopností. No konfigurácia kultúry vždy presahuje individuálne prvky, ktoré prispievajú k jej formovaniu, keďže sa buduje počas mnohých generácií. Preto Benedictová prikladala veľkú dôležitosť tradícii a spoločenskému zvykom. Práve zvyk je dôležitým nástrojom, prostredníctvom ktorého kultúra pôsobí na jednotlivca. Prostredníctvom tradície kultúra selektuje tie prvky, ktoré sú jej vlastné, a to spôsobom, ktorého nie je schopný žiaden jednotlivec. Využíva rituálne a umelecké módy vyjadrovania, ktoré upevňujú isté postoje a explicitne ich vyjadrujú.

Kritici Benedictovej koncepcie poukazovali na jej prílišnú abstrakciu a zovšeobecnenie. Jednotlivé vzorce, ktoré našla Benedictová, môžu byť len časťou alebo podskupinou istého kultúrneho celku: puebloví Indiáni napríklad môžu byť pokojní a jemní v určitých podmienkach a podozriví či bojachtiví v iných. Ďalej, Benedictovej typológia kultúr je v konečnom dôsledku len konštatovaním faktu, že kultúry sa líšia, ale nie je vysvetlením, *prečo* sa kultúry líšia. Pritom rozdiely medzi kultúrami, ktoré zdôrazňuje Benedictová, sú vysvetliteľné v termínoch spôsobu obživy a ekologických podmienok. Indiáni Pueblo sú roľníci, ktorí žijú v dedinách; ich život zodpovedá zmene ročných období a sezónnej poľnohospodárskej rutine. Indiáni planín na druhej strane sú nomádi a lovci, ktorí medzi sebou často bojujú. Pokiaľ ide o obyvateľov Dobu, ich správanie a vyjadrovanie pred západným antropológom môže byť vysvetlené chudobou, podvýživou, epidémiami chorôb a podradným postavením v koloniálnom systéme.

Benedictová sa však o materiálne podmienky zaujíma len do tej miery, do akej súvisia s predstavami a emóciami. Interpretuje náboženské predstavy a rituály ako súčasť kultúrnych vzorov, ktoré sa formujú v súlade so špecifickými emočnými témami. V dionýzovských kultúrach sú týmito témami exaltácia a hrôza, v apolónskych – pokoj a zdržanlivosť. Táto interpretácia plne zodpovedá idei **kultúrneho relativizmu** – špecifické kultúrne konfigurácie sú unikátne. Čo je však dôležité, hodnoty inej kultúry nemôžu byť posudzované z hľadiska západných hodnôt. Jej relativizmus je rozvíjaním argumentu v rámci humanistického prístupu – keďže každá kultúra je špecifická, špecifické sú aj jej hodnoty a normy

správania, a preto je špecifická aj im zodpovedajúca morálka. V článku *Antropológia a abnormálne* (*Anthropology and the abnormal*, 1934) prezentuje všeobecné otázky, ktoré vyplývajú z antropologickej dokumentácie kultúrnej variability. Dôležitým problémom je podľa nej určenie kategórií normálneho a abnormálneho a vyvodenie záverov pri ich posudzovaní – do akej miery sú tieto kategórie kultúrne determinované alebo do akej miery môžeme s istotou tvrdiť, že sú absolútne? Podľa Benedictovej je morálka kultúrne determinovaná, pretože morálne pravidlá vychádzajú z toho, čo sa považuje za správne v danej spoločnosti. Ilustruje svoj argument na príkladoch homosexuality a vraždy, ktoré sa v západnej spoločnosti pokladajú za nemorálne, ale v iných spoločnostiach nie – v starovekom Grécku v istom období bola homosexualita akceptovaná a nemala negatívne konotácie; v kultúre severoamerických Kwakiutlov smrť blízkej osoby, nezávisle od toho, akým spôsobom zomrela, je považovaná za „urážku“, po ktorej musí nasledovať vražda.

Vo *Vzoroch kultúry* otázka normálneho a abnormálneho vystupuje v súvislosti s chápaním homosexuality, podobne ako v štúdiu *Antropológia a abnormálne*, no aj v súvislosti s náboženskými zážitkami v indiánskych kultúrach, ktorých súčasťou je tranz považovaný v západných kultúrach za abnormálny stav. No ak chápeme podobné stavy ako odchýlku od normy, prichádzame podľa Benedictovej k problému pri posúdení správania príslušníkov rôznych kultúr, pretože

rozsah normálneho sa v rôznych kultúrach nezhoduje. Niektoré národy, napríklad Zuniovia a Kwakiutlovia, sú takí odlišní, že sa v málo čom prelínajú. Štatisticky definované normálne na severozápadnom pobreží by ďaleko presahovalo hranice normálneho v pueblách. Súperenie, normálne pre Kwakiutlov, by sa chápalo u Zunirov ako šialenstvo, a tradičná zuniorská ľahostajnosť k dominancii a ponížovaniu iných by pre muža z urodzenej rodiny zo severozápadného pobrežia bola hlúposťou či bláznovstvom. Správanie, ktoré je odchýlkou od normy v oboch kultúrach, by sa nemohlo určiť vo vzťahu k najmenšiemu spoločnému menovateľu správania. Akákoľvek spoločnosť môže zvýšiť a zintenzívniť aj hysterické, epileptické či paranoické symptómy v súlade so svojimi hlavnými záujmami, a zároveň sa môže stále viac spoliehať na tých, ktorí ich manifestujú (Benedict, 1934a: 198–199).

Podľa Benedictovej medicínske termíny ako psychóza naznačujú morálne posudzovanie abnormálneho správania zo strany príslušníkov súčasnej západnej kultúry. Hoci aj ona je poplatná takémuto použitiu psychiatrických termínov, keďže označuje celú kultúru obyvateľov Dobu ako paranoickú, netreba zabúdať, že jej cieľom bolo práve oponovanie etnocentrizmu.

Ako väčšina prác antropológov Boasovej školy, aj dielo Benedictovej má politický rozmer, najmä v kritike implicitného rasizmu vyplývajúceho z idey biologického determinizmu. Avšak prejavuje sa aj v aktívnom zapojení do služieb spoločnosti a plnení úloh pre americkú vládu. Ukážkovým príkladom prác, ktoré vznikli ako dôsledok týchto činností, je slávne dielo *Chryzantéma a meč*, ktoré patrí k najvýznamnejším dielam školy kultúry a osobnosti, zameraným na skúmanie národnej povahy. Táto práca patrí k špecifickej oblasti americkej antropológie, ktorá sa zvykne označovať ako **antropológia z dialky**.

Pojem kultúrnych konfigurácií u Benedictovej sa výrazne líši od Kroeberovho konceptu: namiesto vytvorenia katalógu kultúrnych prvkov chcela určiť konfiguráciu kolektívnej „osobnosti“, „emočný štýl“ či „estetiku“, ktoré prestupovali konaním, emóciami a myslenním príslušníkov danej kultúry. Sústredila sa na emocionálnu a hodnotovú orientáciu, ktorá bola v pozadí každodenného života, a snažila sa ukázať, že nie všetky kultúry sú integrované v tej istej miere a rovnakým spôsobom. Neodpovedala však na otázky súvisiace s tým, ako presne kultúrne vzory vplyvávajú na individuálne správanie, alebo aké sú následky individuálnych rozdielov v správaní a predstavách v konkrétnom kontexte, keďže nezdialala so Sapirom jeho presvedčenie o dôležitosti jednotlivca. V hodnotení vzťahu medzi jednotlivcom a kultúrou sa líšila aj od ďalšej bádatelky patriacej k škole kultúry a osobnosti – Margaret Meadovej.

6.4.5 Margaret Meadová

Margaret Meadová (1901 – 1978) bola nielen významnou bádatelkou, ale aj jednou z najvplyvnejších vedeckých osobností vo verejnej sfére. Narodila sa vo Philadelphii, ale vyrastala v neďalekom Doylestowne v Pensylvánii v rodine vysokoškolského profesora ekonomiky a ženy s vysokoškolským vzdelaním v odbore sociológie. Jej matka sa angažovala v rôznych spoločenských záležitostiach, vrátane volebného práva žien a boja proti kožušinám, a svojej dcére vstúpila zmysel pre propagáciu vedy. Po roku na univerzite DePauw prestúpila Meadová na Barnard College – ženskú vzdelávaciu inštitúciu asociovanú s Kolumbijskou univerzitou. Študovala angličtinu a psychológiu a v poslednom ročníku absolvovala kurz Boasa. Jeho prednášky ju nesmierne zaujali a po prvom semestri navštevovala všetky predmety, ktoré na Kolumbijskej univerzite vyučoval. Meadovú fascinovala aj Boasova asistentka Ruth Benedictová, ktorá ju napokon presvedčila, aby sa antropológii venovala ako postgraduálna študentka. V r. 1929 Meadová získala doktorát z antropológie.

Meadová bola vydatá tri krát a všetci jej partneri boli významnými vedcami. Jej prvý manžel Luther Cressman (1897 – 1994) sa stal známym archeológom; neskôr sa vydala za významného antropológa **Rea Fortunea**, ktorého prácu Benedictová využila vo *Vzoroch kultúry*, a napokon za Gregory Batesona (1904 – 1980), jedného z najkreatívnejších sociálnych vedcov 20. st. Meadovej antropológický výskum a jej osobný život boli paralelným skúmaním

vzťahov medzi pohlaviami, ako aj medzi detstvom a spoločnosťou. V priebehu života zastávala viacero vplyvných pozícií v akadémii a vo vládnych organizáciách. Počas druhej svetovej vojny bola výkonnou tajomníčkou Výboru pre stravovacie návyky Národnej rady pre výskum. V rokoch 1946 až 1969 bola kurátorkou etnológie v Americkom prírodovednom múzeu. V r. 1948 ju zvolili za členku Americkej akadémie vied a umení, v r. 1950 bola predsedníčkou Spoločnosti pre aplikovanú antropológiu a v r. 1960 predsedníčkou Americkej antropologickej asociácie. V 60. rokoch Meadová pôsobila ako viceprezidentka Newyorskej akadémie vied. Zastávala rôzne funkcie v Americkej asociácii pre rozvoj vedy: stala sa jej prezidentkou v r. 1975 a v nasledujúcom roku predsedníčkou výkonného výboru predstavenstva. V r. 1975 ju zvolili za členku Národnej akadémie vied Spojených štátov amerických a v r. 1977 za členku Americkej filozofickej spoločnosti. Vyučovala na Kolumbijskej univerzite, kde bola v rokoch 1954 až 1978 mimoriadnou profesorkou a v rokoch 1968 až 1970 sa stala profesorkou antropológie a vedúcou oddelenia spoločenských vied na Fordhamovej univerzite v Lincolnovom centre, kde založila katedru antropológie. V r. 1970 nastúpila na univerzitu na Rhode Island ako zaslúžilá profesorka sociológie a antropológie.

Meadová bola vplyvnou popularizátorkou antropológie a prednášala po celý život. Jej hlavné posolstvo k západnej audiencii bolo jednoduché: kultúra formuje osobnosť, a preto je možné zmeniť osobnosť k lepšiemu prostredníctvom zmeny kultúry. Dielo Meadovej sa pokladá aj za inšpiráciu pre americké feministické hnutie.

Prvý etnografický výskum uskutočnila Meadová na ostrove Samoa, kde v roku 1925 strávila osem mesiacov v teréne. Jej kniha *Dospievanie na Samoe* (*Coming of Age in Samoa*, 1928) sa stala mimoriadne populárnou, avšak výsledky jej výskumu zostávajú kontroverzné (viď nižšie). Po návrate zo Samoy Meadová spolu s Fortuneom pracovala na dvoch terénnych projektoch: krátkodobom výskume indiánskeho kmeňa Omahov počas leta 1930 (jej jediný výskum indiánskej spoločnosti) a dlhodobom výskume na Novej Guinei (1931 - 1933), ktorého výsledky opísala v knihe *Pohlavie a temperament v troch primitívnych spoločnostiach* (*Sex and temperament in three primitive societies*, 1935). Neskôr uskutočnila terénny výskum s Gregorym Batesonom na Bali v rokoch 1936 - 1938 a 1939 a na Novej Guinei v roku 1938. Balijský výskum je pozoruhodný tým, že ako výskumný nástroj Meadová a Bateson využívali fotografiu. Jeho výsledkom bola kniha *Balijská povaha* (*Balinese character*, 1942). Tieto tri fázy terénneho výskumu a ich výsledky odrážajú základnú tézu diela Meadovej: kultúrne špecifické postupy pri výchove detí formujú osobnosti, ktoré následne dávajú konkrétnym spoločnostiam ich základnú povahu.

Dospievanie na Samoe

V knihe *Dospievanie na Samoe* opisuje Meadová spôsob výchovy v domorodej kultúre. Podrobne analyzuje výpovede šesťdesiatich ôsmich dievčat vo veku od osem do dvadsať rokov,

ktoré pochádzali z troch susediacich dedín na ostrove Ta'u (najväčšom z troch ostrovov skupiny Manu'a, najvýchodnejších ostrovov Americkej Samoy). Zhromažďovala pritom rôzne osobné a rodinné údaje a hodnotenia iných (najkrajšie dievča, najmúdrejší muž, najhorší chlapec) a vykonávala aj psychologické testy. Jej hlavným záverom bolo, že „voľný“ spôsob socializácie na Samoe je odlišný od autoritatívneho spôsobu výchovy v kultúre amerických stredných vrstiev.

Na podporu svojho záveru uvádza Meadová niekoľko pozorovaní. Prvým je, že matky na Samoe koja deti na požiadanie do dvoch alebo troch rokov, ale iné jedlá, ako napríklad papajová kaša a kokosové mlieko, sa podávajú už počas prvého týždňa. Po odstavení sa batolátá odovzdávajú dievčatám, ktoré majú šesť alebo sedem rokov; tieto staršie deti dohliadajú a sú zodpovedné za svojich zverencov. Samojská domácnosť je často rozšírená: jej zloženie je rôzne, od nukleárnej rodiny po domácnosť s pätnástimi až dvadsiatimi osobami, ktoré môžu zahrňovať afinitívnych a pokrvných príbuzných, adoptívne deti, alebo aj priateľov. Táto flexibilita bydliska umožňuje dieťaťu v prípade rodinných konfliktov odísť do domácnosti k iným príbuzným.

Meadová ďalej opisuje sexuálne vzťahy ako časté a zvyčajne bez následkov. Z tridsiatich postpubertálnych dievčat, ktoré skúmala, malo sedemnásť vzťahy s chlapcami a dvadsať dve s dievčatami. K známostiam dochádzalo na pláži alebo keď sa nebojácny milenec dostal do domu; znásilnenie bolo zriedkavé. Potraty mohli ukončiť tehotenstvo, hoci veľký rozruch sa nerobil ani okolo „nelegitímnych“ detí začlenených do domácnosti. Meadová tvrdila, že táto ľahkosť prechodov z domácnosti do domácnosti a plynulosť zmien statusu charakterizuje detstvo a spoločnosť na Samoe. Nešlo len o to, že spôsob výchovy detí formoval spoločnosť alebo naopak, ale o oboje.

Podľa Meadovej priebeh dospievania na Samoe je iný než v Amerike, a teda problémy súvisiace s americkými adolescentmi sú skôr produktom špecifickej americkej kultúry než biologickou danosťou. Samojské dievčatá podľa nej sú slobodnejšie a šťastnejšie než americké. Na Samoe dospievanie nie je stresujúcim obdobím, pretože v samojskej spoločnosti ako takej stres nejestvuje. Preto prechod z adolescentného veku do dospelosti je na Samoe jednoduchý a ľahký, na rozdiel od americkej spoločnosti.

Tento výskum sa o polstoročia neskôr stal predmetom debát. Najznámejšou kritikou bola publikácia Dereka Freemana ***Margaret Meadová a Samoa: vytvorenie a odhalenie antropologického mýtu*** (*Margaret Mead and Samoa: The making and unmasking of an anthropological myth, 1983*), kde tvrdil, že Meadovej reprezentácia samojskej spoločnosti nebola korektná a že Meadová ju systematicky skresľovala. Freeman taktiež uskutočnil dlhodobý výskum na Samoe a domnieval sa, že Meadová veľmi podcenila zložitnosť kultúry, spoločnosti, histórie a psychológie obyvateľov ostrova. Podľa neho Meadovej presvedčenie o tom,

že ostrovania sú jednoduchí ľudia, odrážalo jej neznalosť samojského jazyka, ako aj statusového a politického systému, a okrem toho manifestovalo jej naivnú eufóriu z ostrova ako tropického raja. Jeho vlastný výskum naproti tomu ukázal, že aj táto spoločnosť je plná stresujúcich situácií a súperenia a dospievanie na Samoe nie je také idylické, ako ho vykreslila Meadová. Hlavný bod jeho kritiky sa však vzťahoval na skreslenie jej záverov apriórными predpokladmi, z ktorých pri výskume vychádzala: podľa neho Meadová išla na Samou s predsavzatím ukázať, že kultúra, nie biológia, určuje ľudské reakcie na premeny ľudského organizmu, akým je dospievanie. Tento predpoklad viedol k tomu, že Meadová nekriticky akceptovala výpovede samojských dievčat o sexuálnych vzťahoch, ktoré boli jednoduchými mystifikáciami. Freeman robí záver, že aj vysoko inteligentný pozorovateľ môže byť zaslepený voči empirickej realite nekritickou oddanosťou vedecky nepodloženým predpokladom.

Avšak dávno pred touto kontroverziou Meadovej práca na Samoe vytvorila základ pre sériu podrobných etnografických štúdií, ktoré uskutočnila v iných častiach Oceánie a Melanézie. Manifestovali základnú ideu bádatelky: predmetom antropologického výskumu je **štruktúra kultúrneho charakteru**. Nie je to individuálna povaha jednotlivca, ale skôr spôsob, akým kultúra pôsobí na jednotlivca a formuje jeho charakter. Na rozdiel od Benedictovej Meadová tvrdí, že nie je to súbor vlastností kultúry, ale jednotlivca. Podľa nej človek dedí isté biologické vlastnosti, ale pre kultúru je najdôležitejšie naučené správanie ľudí: kultúry sú systémami naučeného správania, spoločnými pre členov skupiny, ktorého zásadným vzorom je celá spoločnosť.

Pohlavie a temperament v troch primitívnych spoločnostiach

Kniha *Pohlavie a temperament v troch primitívnych spoločnostiach* predstavuje výsledky Meadovej výskumu v rokoch 1931 - 1933 v troch spoločnostiach na Novej Guiney, ktorého hlavnou otázkou bola sociálna podmienenosť osobnostných črt mužov a žien. Meadová tiež ukazuje, akým spôsobom konkrétne kultúry určujú vzájomné vzťahy a postavenie žien a mužov v spoločnosti.

Tri spoločnosti, ktoré analyzuje, žili v okruhu len sto míľ na severnom pobreží ostrova, avšak očakávania ohľadne správania mužov a žien v nich podľa boli Meadovej úplne odlišné. Arapešovia žijúci v horách považovali mužov aj ženy za prirodzene jemných, citlivých a ochotných spolupracovať, schopných a ochotných podriaďiť sa potrebám mladších alebo slabších a pociťovať z toho veľké uspokojenie. Pre obe pohlavia bola typická láskyplná starostlivosť o deti. „Divokí kanibali“ Mundugumorovia, naopak, žili v spoločnosti založenej na predpoklade prirodzeného nepriateľstva, ktoré existuje medzi všetkými príslušníkmi rovnakého pohlavia. Otcovia a synovia boli teda protivníkmi, podobne ako matky a dcéry. Meadová tvrdí, že mundugumorské dieťa sa rodí do nepriateľského sveta, v ktorom väčšina

príslušníkov jeho vlastného pohlavia bude jeho nepriateľmi a hlavným predpokladom pre úspech musí byť schopnosť násilia, schopnosť vidieť urážku a pomstiť sa za ňu. Tento nepriateľský temperament pritom majú muži aj ženy. Iná je tretia spoločnosť, ktorú Meadová analyzuje: zatiaľ čo pre Arapešov je najväčším dobrodružstvom života pestovanie potravy a starostlivosť o deti a Mundugumorovia nachádzajú najväčšie uspokojenie v boji a v súťaživom získavaní žien, Čambuliovia žijú hlavne pre umenie. Každý muž je umelec a väčšina mužov neovláda len jedno umenie, ale viacero: tanec, rezbárstvo, pletenie, maľovanie atď. Každý muž sa stará najmä o svoju úlohu na javisku svojej spoločnosti, o prepracovanosť svojho kostýmu, krásu masiek, ktoré vlastní, zručnosť hry na flautu, dokonalosť a eleganciu obradov a o uznanie a ocenenie svojho výkonu ostatnými ľuďmi. A zatiaľ čo muži sa zaoberajú umením, ženy majú skutočnú moc, ovládajú rybolov a výrobu a na svojich mužov sa pozerajú s láskavou toleranciou a uznaním.

Meadová teda tvrdí, že v každej z troch skúmaných kultúr existujú odlišné predstavy o temperamente a predpísanom móde správania mužov a žien, ktoré sa líšia nielen medzi sebou, ale aj od predstáv vlastných západnej kultúre. V Amerike sa so ženami spájajú miernosť, jemnosť, empatia, ohľaduplnosť, materinské city; s mužmi sa asociuje pribojnosť, agresivita, súťaživosť, snaha o dominanciu. U Arapešov z Novej Guiney však aj muži aj ženy sa správajú mierne a ohľaduplne; nejestvuje dominancia jedného pohlavia a o deti sa starajú v rovnakej miere muži a ženy. U Mundugomorov obidve pohlavia, naopak, správajú sa agresívne a nevraživo. V oboch spoločnostiach u detí matka a otec majú rovnakú autoritu; ani jedno pohlavie sa nespráva nežnejšie či autoritatívnejšie než to druhé. Čambuliovia sú zasa úplným opakom americkej kultúry: ženy sú agresívne a dominantné; muži sú jemní a nežní. Z týchto výsledkov pre Meadovú vyplýva, že rodové črty, ktoré sa v západnej kultúre chápu ako prirodzené a dokonca vrozené, sú v skutočnosti kultúrne podmienené a nie sú o nič prirodzenejšie než istý druh odevu.

Meadová rozvíjala svoje úvahy o rodových rolách aj v neskoršom diele *Muž a žena* (*Male and Female*, 1949). Tvrdí, že každá spoločnosť má vlastné „továrne kultúry“, v ktorých jednotlivé ľudské životy sú hodnotené podľa formy a významu. Podobne ako pre Benedictovú, aj pre Meadovú je dôležité, že antropológ nesmie prenášať vlastné kultúrne hodnoty a charakteristiky do skúmania iných kultúr. V termínoch rodových vzťahov to znamená, že dominancia muža a podriadenosť ženy by nemala byť automatickým predpokladom; hoci každá kultúra inštitucionalizuje úlohy a postavenie mužov a žien, táto inštitucionalizácia sa nemusí zakladať na kontrastoch pripisovaných povahovým črtám mužov a žien, či dominancii alebo podriadenosti určitých pohlaví.

Tieto úvahy boli dôležité, pretože v tom čase sa v Spojených štátoch roly mužov a žien sa považovali za nevyhnutné, prirodzené charakteristiky; Meadová však ukázala, že rodové

vzorce správania sú v skutočnosti veľmi plastické a odrážajú kultúrne rozdiely. Jej dielo sa stalo inšpiráciou pre americké feministické hnutie a ona samá sa začala považovať za pionierku feminizmu, hoci sa k tomuto hnutiu v žiadnom prípade nehlásila. Pionierskym bolo aj jej využitie fotografií v etnografickom výskume.

Balijská povaha

Meadová a Bateson skúmali prepojenie kultúry a osobnostných črt aj počas svojho terénneho výskumu na Bali v rokoch 1936 až 1938. Venovali pozornosť aspektom kultúry, ktoré predtým nikdy neboli zaznamenávané, aj keď ich etnografi pozorovali – neverbálnej komunikácii. Predpokladali, že „kolektívne emócie“ étosu sú vyjadrené v reči tela. Impulzom pre zaznamenávanie reči tela bola absencia komplexného vedeckého slovníka určeného na vyjadrenie étosu kultúry, pri ktorom sa Meadová musela spoliehať na anglické slová, aj keď si uvedomovala, že ich významy boli špecifické pre úplne odlišné kultúrne prostredie. Východisko videla v spojení tradičnej etnografie s fotografickým záznamom. Celkovo Bateson nakrútil približne 7 metrov filmu a urobil 25 000 fotografií; v kombinácii s intenzívnymi etnografickými záznamami Meadovej tvoria podrobný, rozsiahly a inovatívny materiál, ktorý ostáva majstrovským dielom dokumentácie a analýzy.

Meadová a Bateson zaznamenávajú spôsob života v horskej komunite Bajoeng Gede, ktorý je založený na orientácii. Práve orientácia v čase, priestore a postavení je podľa Meadovej základom sociálnej existencie. Tvrdí, že každý obyvateľ pozná svoje miesto v sociálnej schéme dediny. Statusové rozdiely sa pritom odrážajú v priestore (nadriadený človek by mal spať na východnej strane alebo smerom k vnútrozemiu vo vzťahu k nižšie postavenej osobe), vertikálnom vyvýšení (vyššie stoličky pre vyššie postavenie), jazyku (používanie zdvorilého slovníka v rozhovore s niekým z vyššej kasty alebo vyššieho postavenia), postoji a gestách. V Bajoeng Gede podľa Meadovej priestor, čas a spoločenské postavenie tvoria usporiadaný celok. Ten napätie nevyvoláva: v rámci pevných a komplikovaných súborov predpisov, povinností a privilégií sú ľudia uvoľnení – priestorovo-spoločenská orientácia je pociťovaná skôr ako ochrana než ako zvieracia kazajka a jej strata vyvoláva extrémnu úzkosť.

Tieto kultúrne znalosti sa osvojujú od narodenia. Dieťa si postupne osvojuje vzorce reči a správania, držania tela a gestikulácie. Na Batesonových fotografiách napríklad vidíme matky, ktoré pri modlitbe dávajú ruky svojich detí do správnej polohy, učiteľov tanca, ktorí rozťahujú ruky detí, aby im ukázali správne napätie svalov, a matku, ktorá ťahuje zo svojho syna tým, že drží jeho mladšieho súrodenca nad hlavou, prevracajúc predpísané vzťahy veku, postavenia a vznešenosti. *Balijská povaha* je teda príkladom ústrednej témy diela Meadovej - vzťahu medzi jednotlivcom a kultúrnymi vzormi.

Jednotlivec a kultúra

Koncepcia Meadovej sa líšila od prístupu iných bádateľov školy kultúry a osobností v tom, že skúmanie kultúry pre ňu nie je len skúmaním „vonkajších“ kultúrnych vzorcov alebo historických postupností; subjektívne prežívanie kultúry jednotlivcami sa postuluje ako samostatný cieľ antropologického výskumu. Podľa Meadovej kultúra nie je len osobnosť písaná veľkými písmenami. Jednotlivec je produktom kultúrneho správania, ktoré formuje človeka jedinečnými spôsobmi; tie sa potom znovu interpretujú a vyjadrujú, keď sa z dieťaťa stáva dospelý a keď sa potom z neho stáva rodič. Táto interakcia medzi jednotlivcom a kultúrou je dynamickým, komplexným procesom, v ktorom sa ľudia učia byť ľuďmi, ale ľuďmi s odlišnými druhmi správania. Hoci Meadová používa termíny „kultúrne vzory“ a „étos“ v rovnakom význame ako Benedictová, jej práca vykazuje explicitnejšie využitie psychologickéj teórie, precíznejšie metódy zberu údajov a väčšie uvedomenie si dynamiky medzi jednotlivcom a kultúrou.

Meadová patrila k antropológom, ktorí kládli najväčší dôraz na terénny výskum. Podľa nej je antropológia empirickou disciplínou, pre ktorú terénny výskum predstavuje hlavný nástroj skúmania reality. Na rozdiel od prírodných vied antropológovia sa nespoliehajú na exaktné meranie a experimenty: predmetom ich výskumu sú sociálne javy, ktoré sa nedajú presne zmerať. Kultúra je podľa Meadovej komplexný a integrovaný celok, ktorý má vlastnosti odlišné od jeho jednotlivých častí. Na rozdiel od historikov antropológovia neskúmajú jednotlivé udalosti, či jedinečnosti v historickej postupnosti, ale, podobne ako prírodní vedci, snažia sa nájsť pravidelnosti a zákonitosti v sociálnych javoch.

Dôležitou ideou v diele Meadovej bolo, že poznatky a skúsenosti sa v kultúre neodovzdávajú náhodne a jednotlivo, ale prostredníctvom celého spoločenského systému. Táto téza sa odrazila vo výskumoch amerických antropológov, ktoré boli zamerané na krajiny, kde pobyt etnografov bol nemožný.

6.4.6 Antropológia z dialky

Práce antropológov smeru kultúry a osobnosti boli adresované nielen akademickej sfére, ale aj verejnosti a priamo súviseli so špecifickými aspektmi spoločenského života v Amerike. Počas druhej svetovej vojny a v období tesne po nej americká vláda využívala služby antropológov, aby mala údaje o životných podmienkach rôznych kultúrnych skupín.

V r. 1944 napríklad **Spoločnosť pre aplikovanú antropológiu** (Society for Applied Anthropology) financovala šesť projektov, založených na koncepciách školy kultúry a osobnosti, teda na prácach Sapira a iných antropológov. V týchto projektoch spolupracovali antropológovia, psychiatri a lekári; sústreďovali sa na praktiky starostlivosti o deti, vzdelanie a vývoj osobných vzťahov. V polovici 40. rokov 20. st. boli publikované štúdie indiánskych

kmeňov Hopiov, Siouxov, Navajov, Zuniov a Papagoov. Antropológovia venovali pozornosť účinnosti rôznych programov zameraných na Indiánov a neskôr predložili niekoľko odporúčaní, ktoré mali zlepšiť blahobyt indiánskych komunit: navrhovali integrovať služby na komunitnej úrovni s vedomím, že medzi jednotlivými kmeňmi existujú rozdiely a že to, čo môže byť ideálne v jednej rezervácii, môže byť katastrofálne v inej; zapájať príslušníkov indiánskych kmeňov, najmä tradičných lekárov, do inštitúcií; venovať pozornosť existujúcim praktikám výchovy detí a rozvíjať zdroje rezervácií (tieto odporúčania v dobe ich vydania zostali nepovšimnuté). V medzivojnovom období sa americká vláda začala intenzívnejšie zaujímať o životné podmienky chudobného vidieckeho obyvateľstva, čo viedlo k druhej oblasti zamestnanosti antropológov. S finančnou podporou vlády bola navrhnutá pilotná štúdia, na ktorej sa podieľala aj Margaret Meadová a ktorá sa zaoberala úlohou sociálnych a ekonomických faktorov. Po vyhlásení vojny v r. 1941 sa pozornosť presunula z blahobytu vidieckeho obyvateľstva na blahobyt celej americkej populácie a kontrolu nad výskumom výživy prevzala **Komisia pre stravovacie návyky** (Committee on Food Habits), kde Margaret Meadová bola výkonnou tajomníčkou; členmi tejto komisie boli aj ďalší antropológovia vrátane Ruth Benedictovej).

Počas druhej svetovej vojny americká vláda vytvorila niekoľko vojnových agentúr, ktoré taktiež používali služby antropológov. Približne dvadsať vedcov pôsobili v neslávne známom **Vojnovom úrade pre relokáciu** (War Relocation Authority), ktorý spravoval desať koncentračných táborov; bolo v nich umiestnených okolo 140 000 Američanov japonského pôvodu, zbavených občianskych práv a majetku. Antropológovia boli od začiatku zapojení do troch samostatných výskumných projektov, ktoré mali správcom táborov poskytnúť informácie potrebné na ich efektívne riadenie. Ďalšie dve vládne agentúry, ktoré zamestnávali antropológov, vznikli v r. 1942; boli to **Úrad vojenských informácií** (Office of War Information, OWI) a **Úrad strategických služieb** (Office of Strategic Services, OSS, predchodca CIA). Ruth Benedictová a Margaret Meadová, ako aj ďalší antropológovia – Alexander Leighton, Gregory Bateson a Clyde Kluckhohn – boli prominentnými analytikmi v týchto organizáciách. Vykonali niekoľko výskumov národného charakteru. Ich štúdie mali byť prognózami správania občanov Thajska, Barmy, Japonska, Nemecka a Rumunska. Impulz pre tento výskum prišiel zo skorších výskumov vzťahov medzi kultúrnym a osobnostným vývojom. Podľa Meadovej mal pokrývať tie aspekty osobnosti, ktoré súvisia s národnými inštitúciami presahujúcimi regionálne, triedne, alebo etnické delenie v rámci národného štátu. Antropológovia pritom zvyčajne nemali bezprostrednú skúsenosť s občanmi skúmaných štátov; spoliehali sa na informáciu, ktorá pochádzala z publikácií, denníkov, filmov, a rozhovorov s osobami sídliačimi v Spojených štátoch. Sústredovali sa na tie kultúrne aspekty, ktoré mali význam pre americkú vládu počas vojny – napríklad, na

postoje občanov voči víťazstvu alebo porážke, alebo, v prípade Japonska, na dôležitosť cisára ako univerzálne rešpektovaného symbolu.

Snáď najvýznamnejšou štúdiou národného charakteru bola kniha Benedictovej *Chryzantéma a meč*. Pri jej príprave Benedictová absolvovala rozhovory s japonskými zajatcami a preštudovala množstvo materiálov vzťahujúcich sa na japonskú kultúru. Z týchto dát odvodila konfiguráciu japonskej povahy, ktorá mala zodpovedať špecifickým kultúrnym hodnotám. Ukazuje, že japonská spoločnosť, na rozdiel od americkej, je prísne hierarchicky usporiadaná, a toto usporiadanie sa považuje za vzor dokonalosti. „Mať a poznať svoje miesto“ je v nej základný princíp života. Najväčšou hrozbou pre Japonca je podľa Benedictovej nepredpovedateľnosť, absencia pravidiel a vzorov konania, a teda aj improvizácia – na rozdiel od americkej kultúry, kde improvizácia a sloboda konania patria k najhodnotnejším aspektom osobnosti. Hodnota, ktorú Japonci prikladajú pravidlám a z nich vyplývajúcim povinnostiam, pochádza z celkového komplexu etiky japonskej kultúry a určuje špecifickú kultúrnu konfiguráciu. Benedictová ukazuje, že viaceré z japonských kultúrnych noriem sú pre bežného Američana nepochopiteľné a že isté druhy správania, ktoré sú v Japonsku normálne, pre Američana normálne nie sú a dokonca sa javia ako nemorálne. Napríklad, počas druhej svetovej vojny Američania, ktorí padli do zajatia, chceli, aby ich rodiny o tom vedeli; pri výsluchu nepodávali informácie o svojej armáde, aj keď ich mučili. Japonskí zajatci, naopak, tieto informácie ochotne zdieľali a svoje rodiny kontaktovať nechceli. Pri interpretácii týchto rozdielov sa Benedictová obracia ku konceptu kultúrnych vzorov správania, ktoré v každej kultúre súvisia s emocionálnym životom. Prichádza k záveru, že v americkej kultúre je dominantný koncept viny, ktorý slúži sociálnej kontrole a reguluje konanie jednotlivcov. V japonskej kultúre je takýmto nástrojom sociálnej kontroly koncept hanby. V americkom kultúrnom vzore vina musí byť potrestaná, v japonskom kultúrnom vzore porušenie pravidiel vedie k vylúčeniu človeka z komunity. Hoci jej závery boli neskôr kritizované, podnietili diskusiu o morálnom relativizme. Výrazy kultúra viny a kultúra hanby sa stali trvalou súčasťou antropologického slovníka.

V povojnovom období Benedictová pokračovala vo výskume národného charakteru spolu s Meadovou a ďalšími kolegyňami – Ruth Bunzelovou a Ruth Valentinovou. Tento krát boli v službách **Úradu pre námorný výskum** (Office of Naval Research, ONR). V tomto veľkom projekte boli zamestnaní študenti, antropológovia, sociálni vedci, ale aj emigranti a utečenci z Ruska, východnej Európy a Číny. Podobne ako pri predchádzajúcom výskume, bol projekt zameraný na skúmanie spoločností, ktoré sa nedali skúmať bezprostredne, nie však kvôli vojnovým podmienkam, ale iným spoločenským aspektom – revolúcia (Indonézia) či povojnová deštrukcia a cestovné obmedzenia (východná Európa a Sovietsky zväz). Podľa Meadovej antropológovia vtedy čelili situácii, keď mali prístup

na jednej strane, k mnohým žijúcim osobám, ktorých povaha sa sformovala vo vzdialenej spoločnosti, a na druhej strane, k veľkému množstvu iných materiálov – kníh, novín, periodík, filmov, umeleckých diel, denníkov, listov – materiálov, s ktorými sociálni historici boli zvyknutí pracovať, ale bez výhod využívania rozhovorov s žijúcimi jednotlivcami. Pomocou kombinovania historických metód a antropologických metód, ktoré nie sú prispôsobené pre prácu s dokumentovaním dejinných udalostí, sme vyvinuli nový prístup (Mead, 1953: 3).

Po smrti Benedictovej v r. 1948 pokračovala Meadová v skúmaní kultúr z diaľky v ďalších dvoch projektoch, ktoré sa realizovali pod záštitou Amerického múzea prírodnej histórie; bol to výskum sovietskej kultúry. Meadová a jej kolegyňa Rhoda Métrauxová zosumarizovali výsledky tohto výskumu v knihe *Skúmanie kultúry z diaľky* (*Study of Culture at a Distance*, 1953). Vo výskume sovietskej kultúry pokračoval aj Clyde Kluckhohn, ktorý realizoval projekt zameraný na skúmanie sovietskeho spoločenského systému v r. 1950 v Harvarde. Výskum sa zakladal na rozhovoroch s utečencami zo Sovietskeho zväzu a strednej Európy.

Jedným z cieľov skúmania sovietskej spoločnosti bola predikcia toho, ako sa vodcovia a ich podriadení budú správať v istých situáciách. Benedictová, Meadová, Kluckhohn a ich kolegovia predpokladali, že príslušníci každej kultúry zdieľajú určitý a do veľkej miery špecifický spôsob potláčania emócií a regulovania sociálneho správania, ktorý vytvára unikátny životný štýl odlišný od životných štýlov iných skupín. „Normy“ skupiny určujú, ako by jednotlivec mal čeliť základným konfliktom a napätiu sociálneho života (postoje k autorite, frustrácia, agresia a pod.) a ako funguje spoločenská kontrola pri porušení týchto noriem (mechanizmy viny a hanby, vyjadrovanie alebo potláčanie nenávisťi a pod.).

Obe výskumné skupiny – aj v New Yorku, aj v Harvarde – poukazovali na rozdiely medzi povahou sovietskej elity a obyčajnými ľuďmi žijúcimi v Sovietskom zväze. Avšak prezentovali výsledky svojho výskumu odlišným spôsobom. Výskumníci v New Yorku sa sústredili na kultúrne aspekty ruského života; snažili sa objaviť vzťah medzi ruskou kultúrou a dominantnými typmi osobností, ktoré boli produktmi základných spoločenských inštitúcií, takých ako starostlivosť o deti alebo organizácia rodiny; tie sa vyjadrovali prostredníctvom sekundárnych inštitúcií, takých ako folklór, umenie a náboženstvo. Harvardská skupina sa zamerala na analýzu sovietskej spoločnosti v rámci toho, ako zmeny sociálnych systémov vplývajú na osobnostné vzorce konania a adaptívne vzorce správania v sociálnej štruktúre, ktoré umožňovali jednotlivcom byť jej súčasťou a prispôbiť sa komunistickému socio-politickému usporiadaniu.

Otázky

1. Definujte koncept kultúry ako superorganickej reality. Kto bol jeho autorom?
2. Ako Kroeber chápe pojem „kultúrne konfigurácie“?
3. Uvedte hlavné myšlienky školy kultúry a osobnosti
4. Vymenujte hlavných predstaviteľov školy kultúry a osobnosti.
5. Ako Edward Sapir chápe vzťah kultúry a jednotlivca?
6. Čo je Sapir-Whorfova hypotéza?
7. Čo znamenajú výrazy „lingvistický determinizmus“ a „lingvistický relativizmus“?
8. Ako Ruth Benedictová chápe pojem „kultúrne konfigurácie“/ „kultúrne vzory“?
9. Aké sú rozdiely v koncepciách Edwarda Sapira a Ruth Benedictovej?
10. Ako Ruth Benedictová opisuje apolónsky a dionýzovsky kultúrny vzor?
11. Čo je morálny relativizmus?
12. Čo znamená pojem „étos“ v dielach bádateľov školy kultúry a osobnosti?
13. Vymenujte hlavné diela Margaret Meadovej.
14. Uvedte základné idey Margaret Meadovej o vzťahu kultúry a biológie, kultúry a jednotlivca.
15. Aké sú podľa Margaret Meadovej hlavné rozdiely medzi dospievajúvimi v USA a na Samoe?
16. Aké sú hlavné body kritiky diela Margaret Meadovej podľa Dereka Freemana?
17. Aké sú hlavné myšlienky diela Pohlavie a temperament v troch primitívnych spoločnostiach?
18. Aké sú rozdiely v koncepcii Margaret Meadovej a Ruth Benedictovej?
19. Opíšte špecifiká antropológie z dialky.

LITERATÚRA

- Alexander, J. C., Seidman, S. (Ed.) (1990). *Culture and society. Contemporary debates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alpatov, V. (2005). *Istoria lingvističeskich učenij*. Moskva: Jazyky slavianskoj kultury.
- Alymov, S. (2009). Kosmopolitizm, marrizm i proče "grechy": otečestvennye etnografy i archeologi na rubeže 1940—1950 godov. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 7–36.
- Arvidsson, S. (1999). Aryan Mythology as Science and Ideology. *Journal of the American Academy of Religion*, 67(2), 327–354.
- Azadovskij, M. (2014). *Istoria ruskoj folkloristiky*. Moskva: Institut ruskoj civilizacii.
- Barnard, A. (2000). *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnard, A. (2005). Emic and etic. In: A. Barnard, J. Spencer (Ed.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (s. 220–222). London: Routledge.
- Barnard, A., Spencer, J. (Ed.) (2010). *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge.
- Barth, F., Gingrich, A., Parkin, R., Silverman, S. (2005). *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Benedict, R. (1932). Configurations of Culture in North America. *American Anthropologist*, 34(1), 1–27.
- Benedict, R. (1934a). *Patterns of Culture*. London: Routledge, Kegan Paul.
- Benedict, R. (1934b). Anthropology and the Abnormal. *Journal of General Psychology*, 10, 59–82.
- Benedict, R. ([1946] 2013). *Chryzantéma a meč. Vzorče japonské kultury*. Praha: Malvern.
- Berman, M. (2010). *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*. London, Brooklyn: Verso.
- Berezin, F. M. (1984). *Istoria lingvističeskich učenij*. Moskva: Vyššaja škola.
- Bertran, F. (2003). Nauka bez objekta? Sovetskaja etnografija 1920–30 godov i voprosy etničeskoj kategorizacii. *Žurnal sociologii i socialnoj antropologii*, 3, 165–179.
- Blackbourn, D. (1997). *The Long Nineteenth Century: A History of Germany, 1780–1918*. Oxford: Oxford University Press.
- Bloch, M. (1983). *Marxism and Anthropology: The History of a Relationship*. Oxford: Clarendon Press.
- Boas, F. ([1911] 1938). *The Mind of Primitive Man*. New York: Macmillan.
- Boas, F. (1887a). Letters to the editor. *Science*, 9, 587–589.

- Boas, F. (1887b). The occurrence of similar inventions in areas widely apart. *Science*, 9, 485–486.
- Boas, F. (1887c). The Study of Geography. *Science*, 9, 137–141.
- Boas, F. (1896). The Limitations of the Comparative Method of Anthropology. *Science*, 4, 901–908.
- Boas, F. (1910). Psychological problems in anthropology. *American Journal of Psychology*, 21, 371–384.
- Boas, F. (1940). *Race, Language and Culture*. New York: MacMillan.
- Boas, F. (2008). The Methods of Ethnology. In: J. R. McGee, R. L. Warms (Ed.), *Anthropological Theory: An Introductory History* (s. 120–127). Boston: McGraw-Hill.
- Bogatyriv, P. G. (2007). *Narodnaja kul'tura slavian*. Moskva: OGI.
- Bogoraz, V. (1909). *The Chukchee*. New York: AMS.
- Bogoraz, V. (1910). K psihologii šamanstva u narodov severo-vostočnoj Azii. *Etnografičeskoe obozrenie*, 1–36.
- Bogoraz, V. (1928). Rasprostranenie kul'tury na zemle: osnovy etnogeografije. Moskva: Librokom.
- Bohannan, P. (1960). Conscience Collective and Culture. In: K. Wolff (Ed.), *Emile Durkheim, 1858–1917* (s. 77–96). Columbus: Ohio State University Press.
- Bowen, J. (1998). *Religions in practice: An approach to the anthropology of religion*. Boston: Allyn and Bacon.
- Brandes, S. (2022). The Anthropologist as Cultural Historian: Alfred Kroeber and the Forging of a Discipline. In: Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie. Paris. <https://www.berose.fr/article2561.html?lang=fr>
- Broce, G. (1973). *History of Anthropology*. Minneapolis: Burgess Publishing Company.
- Brumann, C. (1999). Writing for Culture: Why a Successful Concept Should not be Discarded. *Current Anthropology*, S1-S27.
- Butenko, A. (1996). Socializm segodnia: opyt i novaja teorija. *Alternativy*, 1, 2–22.
- Bužeková, T. (2019). Mágia a čarodejníctvo v etnografických štúdiách do polovice 20. storočia. Bratislava: Akamedia.
- Clark, J. F. M. (2014). John Lubbock, science, and the liberal intellectual. *Notes and Records. Royal Society of London*, 68(1), 65–87. doi: 10.1098/rsnr.2013.0068.
- Collier, D., Tschopik, H. S. Jr. (2003). The Role of Museums in American Anthropology. *Fieldiana. Anthropology. Curators, Collections, and Contexts: Anthropology and the Field Museum, 1893–2002*, 36, 23–30.
- D'Andrade, R. (1995). *The Development of Cognitive Anthropology*. New York: Cambridge University Press.

- Darwin, Ch. (1970). *O původu člověka*. Praha: Academia, nakladatelství Československé Akademie věd.
- Davies, N. (1996). *Europe. A History*. London, New York: BCA.
- Denecke, L. (2018). Brothers Grimm. In: *Encyclopædia Britannica online*. Získané 24. júla 2019 z <https://www.britannica.com/biography/Brothers-Grimm>
- Durkheim, É. ([1912]1915). *The Elementary Forms of Religious Life*. London: George Allen, Unwin Ltd.
- Durkheim, É. (1964). *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press of Glencoe.
- Durkheim, É. (1972). *Selected Writings*. Edited, translated, and introduced by A. Giddens. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, É., Mauss, M. ([1903] 2009). *Primitive Classification*. London: Cohen & West.
- Erickson, A. P., Murphy, D. L. (2017). *A History of Anthropological Theory*. Toronto: University of Toronto Press.
- Eriksen, T. H., Nielsen, F. S. (2001). *A History of Anthropology*. London: Pluto Press.
- Firth, R. (1988). Malinowski in the History of Social Anthropology. In R. Ellen, E. Gellner, G. Kubica, a J. Mucha, (eds.), *Malinowski Between Two Worlds: The Polish Roots of an Anthropological Tradition*. (s. 12–42). Cambridge: Cambridge University Press.
- Firth, R. (1960). *Man and culture: an evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*. London: Routledge.
- Firth, R. (1989). Introduction. In: B. Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term* (s. xi-xxx). London: The Athlone Press.
- Fortune, R. ([1932] 1963). *Sorcerers of Dobu: The Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Frazer, J. G. ([1890] 1925). *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. London: Macmillan.
- Freud, S. (1907). Obsessive acts and religious practices. In: J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume IX (1906–1908)* (s. 115–128). London: Hogarth Press.
- Freud, S. ([1899] 2010). *The Interpretation of Dreams*. New York: Basic Books.
- Freud, S. ([1913] 1950). *Totem and Taboo*. London: Routledge.
- Fromm, A. B. (2016). Ethnographic museums and Intangible Cultural Heritage: return to our roots. *Journal of Marine and Island Cultures*, 5(2), 89–94.
- Giddens, A. (1974). *Positivism and Sociology*. London: Ashgate Publishing Limited.
- Giddens, A. (2003). *Důsledky modernity*. Praha: SLON.
- Gofman, A. (2011). Marcel Mauss. Obščestva. Obmen. Ličnost'. Trudy po social'noj antropologii. Moskva: Universitet Knižnyj Dom.
- Golovnev, A. (2018). Etnografia v rossijskoj akademičeskoj tradicii. *Etnografia*, 6–39.

- Goročov, S. (1994). Evenki. In: V. Tiškov (Ed.), *Narody Rossii* (s. 416–419). Moskva: Naučnoe izdatel'stvo.
- Grigorieva, A. (2009). Pan-Slavism in central and southeastern Europe. *Journal of Siberian Federal University. Humanities, Social Sciences*, 1, 13–21.
- Haddon, A. C., Bartlett, F. G., Fegan, E. S. (1922). William Halse Rivers Rivers, M.D., F.R.S., President of the Royal Anthropological Institute, Born 1864, Died June 4th. In *Royal Anthropological Institute*. Získané 24. júla 2019 z: <http://www.therai.org.uk/archives-and-manuscripts/obituaries/william-halse-rivers-rivers>
- Harris, M. (2001). *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. New York: Rowman Altamira.
- Herle, A. (2016). Anthropology Museums and Museum Anthropology. In *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Získané 23. februára 2023 z <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/anthropology-museums-and-museum-anthropology>
- Hroch, M. (2006). Národy na rozhraní věku. In: S. Raková, C. Lequesne (Ed.), *Jakou Evropu ohlašovala bitva u Slavkova?* (s. 1–10). Praha: Historický ústav AV ČR.
- Hroch, M. (2007). Introduction: National romanticism. In: B. Trencsényi, M. Kopeček (Ed.), *Discourses of collective identity in Central and Southeast Europe*. Vol. II, *National Romanticism: The Formation of National Movements* (s. 4–20). Budapešť, New York: Central European University Press.
- Hroch, M. (2016). *Hledání souvislostí. Eseje z komparativních dějin Evropy*. Praha: SLON.
- Hubert, H., Mauss, M. ([1898] 1964). *Sacrifice: Its nature and function*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jerotijević, D. (2011). Magické myslenia a kontaminácia. In: T. Bužeková, D. Jerotijević, M. Kanovský (Ed.), *Kognitívne vysvetlenie magických predstáv a praktík* (s. 22–74). Bratislava: ETERNA Press.
- Jerotijević, D. (2013). „Magické zákutia“: metodologické problémy pri výskume magických predstáv a praktík“. In *Sociální studia*, 10(2), 27–43.
- Kan, S. (2007). „Moj drug v tupike empirizma i skepsisa“: Vladimir Bogoraz, Franz Boas i političeskij kontekst sovskejoj etnologii v konce 1920 - načale 1930 godov. *Antropologičeskij forum*, 191–230.
- Kanovský, M. (2004). *Kultúrna a sociálna antropológia: osobnosti a teórie*. Bratislava: Chronos.
- Kendall, L., Krupnik, I. (Ed.) (2003). *Constructing Cultures Then and Now. Celebrating Franz Boas and the Jesup North Pacific Expedition*. Washington, D. C.: Arctic Studies Center, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution.
- Keller, J. (2005). *Dějiny klasické sociologie*. Praha: SLON.

- Kiliánová, G., Popelková, K. (2010). Zavádzanie marxistickej etnografie v národopise na Slovensku: zmena vedeckého myslenia? *Slovenský národopis*, 58(4), 410–424.
- Kohn, H. (1950). Romanticism and the Rise of German Nationalism. *The Review of Politics*, 12(4), 443–472.
- Kopeček, M., Trencsényi, B. (Ed.) (2007). Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770–1945). Vol. II, National Romanticism. Budapešť, New York: CEU Press.
- Kroeber, A., Kluckhohn, C. (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: Papers of the Peabody Museum. Zv. xlvii, 1.
- Krosny, K. (2004). Pan-Slavism. In: C. J. Murray (Ed.), *Encyclopedia of the Romantic Era, 1760–1850*. Zv. 2 (s. 849–850). New York: Fitzroy Dearborn Publishers.
- Krupnik, I. (2017). Waldemar Bogoras and the Chukchee: A maestro and a classical ethnography. In: M. Dür, E. Casten (Ed.), *Waldemar Bogoras' „The Chukchee“* (s. 9–45). Fürstenberg, Havel: Kulturstiftung Sibirien.
- Kuehling, S. (2005). *Dobu: Ethics of Exchange on a Massim Island*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kuiper, K. (2008). Romanticism. In *Encyclopaedia Britannica online*. Získané 24. júla 2019 z <https://www.britannica.com/art/Romanticism>
- Kuklick, H. (2010). Malinowski, Bronislaw. In: A. Barnard, J. Spencer (eds.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (s. 436–439). London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Kuper, A. (1973). *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*. London: Penguin.
- Kuper, A. (1977). *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Kuznecov, A. (2001). Sergei Michailovič Širokogorov - obretennoe nasledie rossiskoj antropologii. *Širokogorovskie čtenia* (s. 5–9). Vladivostok: Vydavatelstvo Univerzity dalekého východu.
- Kuznecov, K., Gluchova, A., Matveeva, M. (Ed.) (2015). *Očerki dejatel'nosti Ruskogo geografičeskogo obščestva za 170 let: 1845–2015*. Moskva: RGO.
- LeVine, R. A. (2001). Culture and Personality Studies, 1918 - 1960: Myth and History. *Journal of Personality*, 69(6), 804–818.
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific, an Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian*. London: Routledge.
- Malinowski, B. (1927). *Sex and Repression in Savage Society*. London: Routledge.
- Malinowski, B. (1935). *Coral Gardens and Their Magic*. London: Routledge.
- Malinowski, B. (1944). *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Malinowski, B. (1948). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe: The Free Press.
- Malinowski, B. (1989 [1967]). *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: The Athlone Press
- Mauss, M. (1967). *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. New York: W. Norton.
- Mauss, M. ([1950] 1972). *A General Theory of Magic*. London, New York: Routledge.
- McGee, J. R., Warms, R. L. (2008). *Anthropological Theory: An Introductory History*. Boston: McGraw-Hill.
- McLennan, J. F. ([1865] 1970). *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*. Chicago.
- Mead, M. (1928). *Coming of Age in Samoa*. New York: William Morrow and Co.
- Mead, M. (1935). *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: Harper Collins, William Morrow.
- Mead, M. (1949). *Male and female: A study of the sexes in a changing world*. New York: Harper Collins, William Morrow.
- Mead, M. (1953). Introduction. In *The Study of Culture at a Distance*, M. Mead a R. Métraux (eds.) (s. 3–53). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Moore, H. L., Sanders, T. (2005). *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*. London: Wiley-Blackwell.
- Moore, D. J. (2009). *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. United Kingdom: Altamira Press.
- Morrison, K. (1995). *Marx, Durkheim, Weber. Formations of Modern Social Thought*. London: Sage Publications.
- Murphy, P., Liam, D. (2003). *A History of Anthropological Theory*. Calgary: Broadview Press.
- Orlov, A., Georgiev, V., Georgieva, N., Sivochina, T. (2006). *Istoria Rossii*. Moskva: Prospekt.
- Papousek, D. (1982). *Potlatching, warfare, and raiding among the southern Kwakiutl: some considerations*. Deutschland: Völkerkundl. Arbeitsgemeinschaft.
- Patterson, T. C. (2001). *A Social History of Anthropology in the United States*. Oxford: Berg.
- Pauls, E. P (2022). Fritz Graebner. In *Encyclopædia Britannica online*. Získané 14. januára 2023 z <https://www.britannica.com/biography/Fritz-Graebner>
- Petruševa, L. (2006). *Russkaja akcia pravitelstva Čechoslovakii*. In *V kraskach Rossii*. Získané 24. júla 2019 z <http://ricolor.org/europe/zchehia/je/3/>
- Propp, V. (1928). *Morfologia skazki*. Leningrad: Academia.

- Pulman, B. (2004). Malinowski and Ignorance of Physiological Paternity. *Revue française de sociologie*, 45, 121–142.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1922). *The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Radcliffe-Brown, R. A. (1924). The Mother's Brother in South Africa. *South African Journal of Science*, 21, 542–555.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1952). *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. Glencoe: The Free Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1957). *A Natural Science of Society*. Glencoe, IL: Free Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1977). The Comparative Method in Social Anthropology. In: A. Kuper (Ed.), *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown* (s. 53–69). London: Routledge, Kegan Paul.
- Radlov, V. (1989). *Iz Sibiri: Stranicy dnevnika*. Moskva: Nauka.
- Ragin, C., Zaret, D. (1983). Theory and Method in Comparative Research: Two Strategies. *Social Forces*, 61, 731–754.
- Ritzer, G. (1994). *Sociological Beginnings: On the Origins of Key Ideas in Sociology*. New York: McGraw-Hill.
- Rivers, W. H. ([1924] 1927). *Medicine, Magic, and Religion*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, Co.
- Sanjek, R. (ed.) (1990). *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Sanjek, R. (2010). Ethnography. In: A. Barnard, J. Spencer (eds.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (s. 243–249). London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Sapir, E. (1985). *Selected Writings in Language, Culture, and Personality*. Berkeley: University of California Press.
- Saussure, F. de ([1916] 1959). *The Course in General Linguistics*. New York: The Philosophical Library.
- Shore, B. (1996). *Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. New York: Oxford University Press.
- Sidky, H. (2004). *Perspectives on Culture: A Critical Introduction to Theory in Cultural Anthropology*. New York: Pearson Prentice Hall.
- Service, E. R. (1985). *A Century of Controversy: Ethnological Issues from 1860 to 1960*. Orlando, Fla.: Academic Press.
- Skupnik, J. (2010). Antropologie příbuzenství: Příbuzenství, manželství a rodina v kulturně antropologické perspektivě. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Slezkin, J. (1993). Sovetskaja etnografija v nokdaune: 1928 - 1938. *Etnografičeskoe obozrenie*, 2, 113–125.

- Slocum, J. (2005). Kto i kogda byli „inorodcami“? Evolucia kategorii „čužie“ v Rossijskoj imperii. In P. Werth (Ed.), *Rossijskaja imperia v zarubežnoj istoriografii*. Moskva: Novoe izdatelstvo.
- Smelser, N. (1976). *Comparative Methods in the Social Sciences*. New York: Prentice-Hall.
- Steward, J. H. (1961). Alfred L. Kroeber, 1876–1960. *American Anthropologist*, 63(5:1), 1038–1087.
- Solovey, T. (2001). „Korennoj perelom“ v otečestvennoj etnografii (diskusia o predmete etnologičeskoj nauki: konec 1920-ch - načalo 1930-ch godov). *Etnografičeskoe obozrenie*, 3, 101–121.
- Soukup, M. (2017). Britská sociální antropologie: vznik, vývoj a klíčové koncepce. *Národopisní revue*, 27(3), 247–257.
- Soukup, M. (2018). *Antropologie: teorie, koncepty a osobnosti*. Pavel Mervart: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Soukup, V. (2000). Přehled antropologických teorií kultury. Praha: Portál.
- Soukup, V. (2004). *Dejiny Antropologie: Encyklopedický přehled dejiny fyzické antropologie, paleoantropologie, sociální a kulturní antropologie*. Praha: Karolinum.
- Soukup, V. (2011). *Antropologie: Teorie člověka a kultury*. Praha: Portál.
- Spencer, H. (1882). *Principles of Sociology*. London: Williams and Norgate.
- Spencer, J. (2010). Marxism and anthropology. In: A. Barnard, J. Spencer (Ed.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (s. 446–449). London: Routledge.
- Spiro, M. (1986). Cultural Relativism and the Future of Anthropology. *Cultural Anthropology*, 1(3), 259–286.
- Spiro, M. (1987). *Culture and Human Nature*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Stocking, G. W. (1966). Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective. *American Anthropologist*, 68(4), 867–882.
- Stocking, G. W. (1968). *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. New York: Free Press.
- Stocking, G. W. Jr. (1987). *Victorian Anthropology*. New York: Free Press.
- Stocking, G. W. (1998). *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Symonolewicz, K. S. (1968). On Malinowski, Frazer and Evolutionism. In *Current Anthropology*, 9(1), 66–68.
- Širokogorov, S. (1935). *Psychomental complex of the Tungus*. London: Kegan, Paul, Trench, Trubner.
- Tikkanen, A. (2022). Leo Frobenius. In: *Encyclopædia Britannica online*. Získané 14. januára 2023 z <https://www.britannica.com/biography/Leo-Frobenius>

- Tížik, M. (2009). Emócie a racionalita v Durkheimovej teórii náboženského života. In: Z. Kusá, M. Tížik (Ed.), *Elementárna formy sociologického myslenia* (s. 244–274). Bratislava: Sociologický ústav SAV.
- Toporkov, A. (2011). Dva vydania knihy P. G. Bogatyriova „Magičeskie dejstva, obriady i verovania Zakarpattia“ (1929/1971): naučný i občestvenný kontext. *Antropologičeskij forum*, 14, 127–159.
- Toporkov, A. (2015). Vvedenie. In: A. Toporkov, S. Sorokona, L. Fadeyeva (Ed.), *Funkcionalno-strukturalnyj metod P. G. Bogatyriova v sovremennykh issledovaniach folklora* (s. 9–17). Moskva: Ústav svetovej literatúry Ruskej akadémie vied; Štátny ústav umenovedy.
- Trencsényi, B., Kopeček, M. (Ed.) (2007). *Discourses of collective identity in Central and Southeast Europe (1770–1945)*. Budapešť, New York: Central University Press.
- Trigger, B. G. (1989). *A History of Archaeological Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tylor, E. B. ([1871] 1920). *Primitive Culture*. London: John Murray.
- Uhrin, M. (2021). „Úvaha o biológii a evolúcii v antropologickom výskume rodiny a príbuzenstva“. In *Populačné štúdie Slovenska*, 14, 5–26.
- Vermeulen, H. (2005). Enlightenment Anthropology. In: A. Barnard, J. Spencer (Ed.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (s. 228–230). London, New York: Routledge.
- Vermeulen, H. (2018). Gerhard Friedrich Müller and the Genesis of Ethnography in Siberia. *Etnografia*, 40–63.
- Vincent, J. (2010). Genealogical method. In: A. Barnard, J. Spencer (eds.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (s. 330–330). London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

INDEX

- abnormálne, 162
Aborigéni, 56
Adelung, Christoph, 29
africká Atlantída, 108
anachronizmus, 71
Andamanské ostrovy, 88, 89
animizmus, 60, 61, 69, 70, 116
Antropogeografia, 106
antropológia z dialky, 163, 169
aplikovaná antropológia, 169
Apolón a Dionýz, 159
árijsky, 29
asociácia myšlienok, 62
ateizmus, 69
Austrália, 41, 88, 89, 96
avunkulát, 95, 96
Bachofen, Jacob, 66
Bali, 164, 168
Bastian, Adolph, 58, 73, 104, 105, 142
Bastian, Adoplph, 147
Bateson, Gregory, 163, 168
Benedictová, Ruth, 150, 158, 159, 160,
161, 162, 163, 166, 167, 169, 170, 171
Bering, Vitus, 101
Boas, Franz, 53, 73, 74, 141, 142, 143, 144,
145, 146, 147, 149, 150, 153, 154, 155,
156, 158, 160, 163
Bogatyriov, Piotr, 129, 130, 131, 132, 133
Bogoraz, Vladimir, 73, 115, 117, 118, 124,
148
Bopp, Franz, 29
Británia, 55, 56, 72
Bücher, Karl, 76
buržoázia, 21
cirkev, 43
civilizácia, 14, 57, 58, 59, 138, 139
collective effervescence, 42
Comte, Auguste, 16, 17, 145
Cressman, Luther, 163
čarodejníctvo, 50, 51, 160
Čukčovia, 115, 116, 117
Darwin, Charles, 18, 23, 68, 70, 72
delba práce, 35, 36
Descartes, René, 9
difúzia, 60, 106, 107, 108
difuzionizmus, 30, 75, 97, 109, 110, 119,
143
kritika, 96
divoch, 10, 12, 13, 14, 20, 58, 61
u Spencera, 20
ušľachtilý, 12, 13, 14, 69
v britskom evolucionizme, 68
v osvietenstve, 12
divoké deti, 10, 11
divožstvo, barbarstvo a civilizácia, 58, 138
Dobu, 159, 160, 161, 162
dospievanie, 164, 166
druhá Jesupova výprava, 115, 148, 149
Druhá kamčatská výprava, 101
druhá svetová vojna, 169, 171
duchovná kultúra, 30
Durkheim, Émile, 32, 33, 35, 36, 38, 39,
40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 67, 85, 89, 91
Elementárne formy, 41
elementárne idey, 104
elementárne --y, 106
emócie, 40, 41, 91, 159, 161, 163, 168, 172
empirizmus, 146, 151

Engels, Friedrich, 138

Eskimo, 142

etiológia, 69

etnocentrizmus, 71

etnogenéza, 121

etnogeografia, 119

etnografia, 103, 114, 116, 117

 v Rusku, 99, 100, 102, 111, 112, 113, 118, 119, 120

etnografia, etnológia a antropológia, 44, 45

Etnografia, etnológia a antropológia, 47

etnografická teória jazyka, 84

etnografi-vyhnanci, 118

 v Rusku, 114

etnológia, 103

 u Širokogorova, 122

 v Nemecku, 99, 102, 108

 v Rakúsku, 109

etnológia a antropológia, 55, 56, 93

etnos, 120

 u Širokogorova, 121, 122

étos kultúry, 159, 168, 169

evolúcia

 biologická, 59

 manželstva, 66

 náboženstva, 60, 66, 69, 116, 117

 politických foriem, 139

 práva, 66, 67

 rodiny, 66, 68, 140

 sociálna, 138, 141

 socio-kultúrna, 18, 20, 58

 technologická, 138, 140

evolucionizmus, 75

 kriitka, 143

 kritika, 90, 91, 104, 144

 v Rusku, 116, 117, 119

 v USA, 138

 v Rusku, 119

exogamia, 64, 67, 70, 89

expanzia, 107

expanzia, koloniálna, 32, 55, 72, 99, 135

Expanzia, koloniálna, 14

fázy vývoja spoločnosti, 70

 u Frazera, 64

 u Marxa, 21

 u Morgana, 138

 u Spencera, 19

 u Tylora, 58, 59, 61

feminizmus, 164, 168

Ferguson, Adam, 66

fetišizmus, 69

folklór, 63, 65, 69, 113, 129

folkloristika, 103

 na Slovensku, 133

 v Rusku, 125, 126, 127, 129, 133

 v slovanských krajinách, 128, 129

fonológia, 128, 129

Ford, Daryll, 94

Forster, Johann Georg Adam, 22

Forster, Johann Reinhold, 22

Fortune, Reo, 160, 163

Francúzsko, 32

fratria, 39

Frazer, James Georg, 42, 51, 63, 64, 65, 67, 76, 85, 131, 132

Freeman, Derek, 165

Freud, Sigmund, 82, 83, 119, 154

Frobenius, Leo, 107

funkcia, 128, 129

 u Bogatyriova, 130, 132

 u Malinowského, 80, 83, 84, 85, 86, 88

 u Radcliffe-Browna, 91, 92, 93, 94, 95

- vo funkčnom štrukturalizme, 125, 126, 127
- Funkcia
- u Bogatyriova, 130
- funkciálno-štruktúralna metóda
- u Bogatyriova, 131
- funkcie konajúcich postáv, 127
- funkcionalizmus, 33, 83, 88, 96, 131
- u Radcliffe-Browna, 89, 93, 94
- funkcionálno-štruktúralna metóda
- u Bogatyriova, 130
- funkčný štrukturalizmus, 129
- Gatterer, Johann Christoph, 102
- Geertz, Clifford, 153
- Geist, 25, 105
- genealogická metóda, 74, 75, 78, 89
- génus ľudu, 147, 149
- Gennep, Arnold van, 48
- geografia, 111, 113
- v Nemecku, 100, 101, 102
- Georgi, Johann Gottlieb, 101, 102
- geštaltpsychológia, 156
- Gmelin, Johann Georg, 101
- Goldenweiser, Alexander, 150
- Graebner, Fritz, 75, 108
- Grimm, Jacob, 27, 28
- Grimm, Wilhelm, 27
- habitus, 46
- Haddon, Alfred, 147
- Haddon, Alfred Cort, 72, 73, 88, 89
- Haenke, Thaddeus Xaverius Peregrinus, 23
- Havránek, Bohuslav, 128
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, 20, 25
- Herder, Johann Gottfried, 24, 25, 29, 103, 105, 149
- Herskovits, Melville, 144, 150
- Hobbes, Thomas, 12
- Hubert, Henri, 48, 50, 51, 83
- Humboldt, Alexander von, 23, 24, 30, 104, 145
- Humboldt, Wilhelm von, 30, 104
- Christy, Henry, 57
- idolatria, 69
- Indiáni, 135, 136, 137, 143, 151, 152, 158, 159, 160, 161
- Indoeurópania, 29, 139
- Indoeurópske štúdiá, 29
- indogermánsky, 29
- infaticída, 67
- inorodci, 112, 114
- inovácia, 60
- inštitúcie
- u Malinowského, 77, 79, 80, 88
- u Radcliffe-Browna, 91, 92, 93, 94, 95
- inštitucionalizácia
- antropológie v USA, 135
- etnografie a etnológie v Nemecku, 103
- etnografie v Rusku, 111
- sociológie vo Francúzsku, 32
- Inštitucionalizácia
- antropológie v Británii, 56
- Irokézi, 136, 137
- Jakobson, Roman, 128
- Japonsko, 170
- Jochelson, Vladimir, 73, 115, 118, 148
- Jones, William, 29
- Jung, Carl, 106
- kabinetní antropológovia, 70, 72
- Kames, Henry Home, 11

Kant, Immanuel, 24, 25, 142
 Kapitalizmus, 21
 Karcevskij, Sergej, 128
 klan, 39
 klasifikácie, 38, 39, 40
 Klementz, Dmitry, 115
 Kluckhohn, Clyde, 154
 Kluckhohn, Clyde, 170, 172
 Kolbe, Peter, 23
 kolektívne predstavy, 44, 45, 47
 kolektívne reprezentácie, 38, 39
 kolektívne vedomie (conscience collective), 37
 Kollár, Adam František, 102
 Kollár, Ján, 28
 komparatívna sociológia, 44, 45
 kozmografia, 23, 114, 145
 kozmovízia, 30
 Kroeber, Alfred, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158
 Kula, 86, 87, 88
 kultúra
 pravá a nepravá, 156
 skupiny a jednotlivca, 157, 161, 166, 169
 u Benedictovej, 158, 159, 160, 161, 162, 163
 u Boasa, 146, 147, 149
 u Herdera, 25, 26
 u Malinowského, 77, 79, 80, 82, 84, 85, 87, 88, 97
 u Meadovej, 163, 164, 165, 167, 169
 u Sapira, 155, 156, 157
 u Tylora, 57, 58, 59, 62
 v americkej antropológii, 154
 kultúrna integrácia, 156
 kultúrna konfigurácia
 u Kroebera, 151, 153
 kultúrna zmena, 152
 kultúrne dejiny, 29
 kultúrne komplexy, 105, 106
 kultúrne konfigurácie
 u Benedictovej, 163
 u Benedictovej, 159, 161
 kultúrne národy (Kulturvölker), 25
 kultúrne okruhy, 105, 106, 107, 108, 109
 kultúrne prvky, 106, 108
 kultúrne špecifiká, 10
 kultúrno-historická etnologická škola, 109
 kultúrny konsenzus, 157
 kultúrny partikularizmus, 30, 106, 110, 119, 141, 142
 kultúrny relativizmus, 149, 153, 161
 Kwakiutlovia, 160, 162
 L'Année Sociologique, 33, 44, 48
 Lamarck, Jean-Baptist, 19
 Lang, Andrew, 69, 109
 langue – parole, 126
 L'Année sociologique, 49
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 100, 101, 111
 Lenin, Vladimir, 21, 118, 119
 Lévi-Strauss, Claude, 44, 127, 129
 Lévy-Bruhl, Lucien, 132
 lingvistický determinizmus, 155
 lingvistický relativizmus, 155
 Linnaeus, Carol, 11
 Linton, Ralph, 144
 Locke, John, 13
 Lowie, Robert, 150
 Lubbock, John, 68
 ľudová slovesnosť, 26, 27, 28
 ľudové idey, 105
 ľudovej kultúre, 6
 mágia
 homeopatická, 65

imitatívna, 65
 kontagiózna, 65
 kontaktu, 65
 podobnosti, 65
 sympatetická, 65
 u Bogatyriova, 130, 131, 132
 u Malinowského, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85
 u Maussa, 49, 50
 mágia a náboženstvo
 u Durkheima, 42
 u Frazera, 64, 65
 u Maussa, 49, 50
 u Riversa, 75
 u Tylora, 62
 Maine, Henry, 67
 Malinowski, Bronislaw, 53, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 92, 93, 97, 160
 mana, 49, 50
 Mandžusi, 121, 123, 124
 Manson, Otis, 145
 Marett, Robert, 77
 Marr, Nikolaj, 120
 Marx, Karl, 20, 21, 118, 119, 138
 marxizmu-leninizmu, 21
 marxizmus, 119, 120, 121
 marxizmus-leninizmus, 119, 120, 138
 Mathesius, Vilém, 128
 matriarchát, 66, 95
 matrilinealita, 95
 matrilinearita, 67, 68, 70, 96, 140
 Mauss, Marcel, 38, 39, 40, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 83, 86, 89, 96, 160
 McLennan, John Ferguson, 66, 67, 141
 Meadová, Margaret, 144, 150, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171
 medicína, 74, 75, 76
 mechanická solidarita, 36, 37
 Messerschmidt, Daniel Gottlieb, 100
 metóda lingvistickej paleontológie, 29
 Métrauxová, Rhoda, 172
 migrácie, 106, 108
 Mill, John Stuart, 35
 moderná sociálna teória, 15, 55, 70
 moderné spoločnosti, 36, 37
 modernita, 15
 Mogil'anski, Nikolaj, 121
 moieta, 39, 95
 Monboddo, James Burnett, 11, 12
 monogamia, 20, 66
 monogenizmus, 56, 136
 monoteizmus, 61, 109
 Montesquieu, Charles Louis, 15, 16, 93
 morálka, 162
 morálny relativizmus, 171
 morfológia, 126
 Morgan, Lewis Henri, 21
 Morgan, Lewis Henry, 136, 137, 138, 139, 140
 Moskovský lingvistický krúžok, 126, 129
 Mukařovský, Ján, 128
 Müller, Gerhard Friedrich, 100, 101, 102
 múzeá, 103, 135
 v USA, 145
 Mýtický svetonázor (Weltanschauung), 26
 mytológia, 26, 27, 114, 130
 mytologická škola, 27, 28
 mýtus, 26, 69
 náboženstv
 v britskom evolucionizme, 67
 náboženstvo
 u Bogoraza, 116, 117

u Durkheima, 41, 42, 43
 u Malinowského, 81, 82, 83, 85
 u Schmidta, 109
 u Tylora, 60, 62
 v britskom evolucionizme, 66, 69
 nadstavba, 21
 národníci, 114
 národný charakter, 170, 171
 nemecká akademická tradícia, 112, 113, 147
 nemecká intelektuálna tradícia, 99
 nemecká jazykovedná tradícia, 104
 nemecká múzejná tradícia, 103, 135
 nemecké cestopisy, 22
 Nemecko, 24, 28, 29, 72, 99, 103, 110
 neolit, 68
 Niebuhr, Carsten, 23
 obetovanie, 48, 51
 obetovanie, 48
 Oidipov komplex, 83
 Opis národov (Völker-Beschreibung), 101, 102
 Orang Outang, 10, 11
 organická analógia, 16, 79, 92, 96
 organická solidarita, 36, 37
 osvietenstvo, 9, 10
 Označujúce – označované, 126
 paideuma, 107
 paleolit, 68
 Pallas, Peter Simon, 100
 pangermanizmus, 26, 27
 panslavizmus, 27, 28
 paranoja, 161, 162
 párová rodina, 140
 patriarchát, 67, 68
 patrilinearita, 20, 67, 68, 69, 95, 96, 140
 Pekarski, Eduard, 115
 Perry, William James, 75
 Pfeifferová, Ida, 23
 Piłsudski, Bronisław, 115
 pokrok, 9, 17, 70, 138, 139
 polyandria, 66
 polygamia, 66
 polygenizmus, 139
 Polygenizmus, 56
 polyteizmus, 61
 posvätná a profánna sféra, 42
 potlatch, 52, 160
 potreby a odozvy, 79, 80
 povera, 131, 133
 povery, 62
 pozitivismus, 17
 pôvod národov, 10
 pražská škola lingvistiky, 128
 Pražský lingvistický krúžkok, 128
 predstavy o duši, 60, 62, 116, 117
 prežitky, 61, 62, 85
 príbuzenské systémy
 deskriptívne, 137
 klasifikačné, 137
 príbuzenstvo, 67, 77, 79, 80, 81, 83, 87, 94, 95, 137
 primitív, 14, 20, 58, 60, 62
 primitívi, 143, 147
 kritika termínu, 123
 u Bogoraza, 116
 u Tylora, 58
 primitívna kultúra, 57, 58
 primitívna mentalita, 20
 u Radcliffe-Browna, 90
 primitívna promiskuita, 66, 140
 prírodná história, 23, 30, 101, 136
 prírodné národy (Naturvölker), 25, 105
 progresivismus, 71

proletariát, 21
 Propp, Vladimir, 126, 127
 Protoindoeurópania, 29
 Prusko, 30, 99, 103
 prvý zákon sociálnej statiky, 16, 93
 psychická jednota ľudstva, 38, 58, 69, 70,
 104, 105, 136, 147, 154
 psychomentálny komplex, 122, 123, 124
 Pueblo, 159, 160, 161, 162
 Pufendorf, Samuel Freiherr von, 12
 Radcliffe-Brown, Alfred Reginald, 88, 89,
 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97
 Radin, Paul, 150
 Radlov, Vasilij, 113, 121
 Rakúsko, 99
 rasa, 143, 144
 rasizmus, 143
 Ratzel, Friedrich, 106, 107
 recipročné obdarovávanie, 51, 86
 Recipročné obdarovávanie, 53
 revolúcia, 21
 Ritter, Carl, 24, 113
 rituál
 u Durkheima, 41, 42, 43
 u Malinowského, 78, 81, 82, 84, 85, 86,
 87
 u Maussa, 48, 49, 50
 v britskom evolucionizme, 66, 69
 Rivers, William, 73, 74, 75, 76, 78, 83, 88,
 89, 132, 147
 rodové vzťahy, 164, 166, 167
 romantický nacionalizmus, 26, 27
 romantizmus, 10, 113
 Rousseau, Jean Jacques, 13
 rozum, 9, 10
 ruská kolonizácia Sibíri, 111
 Ruská kolonizácia Sibíri, 24, 99
 Rusko, 23, 99, 100, 102, 111, 112, 113, 114,
 115, 117
 ruský formalizmus, 126, 127
 Saint-Simon, Claud, 17
 Samoa, 164, 165
 samovražda, 35, 36
 Samovražda
 Durkheim, Émile, 35
 Sapir, Edward, 150, 155, 156, 157, 163
 Sapir-Whorfová hypotéza, 155
 Saussure, Ferdinand de, 125, 128
 Seligman, Charles, 73, 76
 separácia, zasvätenie, obetovanie,
 reintegrácia, 48
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von,
 26
 Schlegel, Friedrich, 26
 Schlözer, August Ludwig von, 102
 Schmidt, Wilhelm, 109
 Schneider, David, 153
 sibírske národy, 99, 100, 101, 113
 Sibírske národy, 114, 116
 Sieroszewski, Wacław, 115
 skupinové manželstvo, 66, 140
 slavistika, 28
 slovania, 27, 28
 Smith, Adam, 14, 66
 Smith, Grafton Elliot, 75
 Smith, William Robertson, 63
 socializácia, 155
 sociálna antropológia, 88, 89, 91, 93
 sociálna fyziológia, 47
 sociálna morfológia, 47
 sociálna realita, 34, 44, 45, 46
 sociálna štruktúra, 45, 47, 48
 u Radcliffe-Browna, 96
 u Radcliffe-Browna, 89, 92, 94

u Radcliffe-Browna, 97
 u Riversa, 74, 76
 sociálne fakty, 33, 35
 Sociálne fakty, normálne a patologické,
 35
 sociálne formy, 92, 93
 sociálne normy, 92
 sociálne správanie, 91, 95
 sociálny darvinizmus, 20
 sociocentrizmus, 40
 sociológia, 19, 20, 32
 Sovietsky zväz, 171, 172
 Spencer, Herbert, 18, 19, 20, 57, 59, 153
 Spojené štáty americké, 72, 135
 spoločenská zmluva, 12, 13, 67
 spoločenské triedy, 21
 spôsob výroby, 21
 Stalin, Josif, 119, 120
 Steller, Georg Wilhelm, 100
 súkromné vlastníctvo, 14, 21, 139, 140
 superorganické, 152, 153
 superorganické javy, 19
 svetonázor, 107, 109
 Svetový duch (Weltgeist), 25
 synchronná analýza
 u Bogatyriova, 131, 132
 synchronne – diachronne, 125
 syntagmatické – paradigmatické vzťahy,
 126
 šaman, 102, 115, 116, 160
 šamanizmus, 69, 102, 117, 123, 124, 149
 Širokogorov, Sergei, 121, 122, 123, 124
 škola kultúry a osobnosti, 154, 155
 Šternberg, Lev, 73, 115, 118, 119
 štruktúra, 125, 127, 128
 u Bogatyriova, 130
 u Maussa, 48
 štruktúra čarodejnej rozprávky, 127
 štruktúra kultúrneho charakteru, 166
 štrukturalizmus
 funkčný, 129
 pražský, 128
 štrukturálna folkloristika, 129
 štrukturálna lingvistika, 125, 126
 štrukturálny funkcionalizmus, 47, 89, 90,
 92
 Štrukturálny funkcionalizmus, 94
 štyri dištinkcie Saussura, 125
 tabu, 65, 70
 techniky tela, 46
 teizmus, 69
 teleológia, 71
 teória heliocentrizmu, 75
 teória mágie
 u Frazera, 64, 66
 u Malinowského, 82
 u Maussa, 49
 teória mágie
 u Frazera, 131
 teória náboženstva, 60
 u Bogoraza, 116
 teória socio-kultúrnej evolúcie, 57, 58, 70
 teória šírenia kultúrnych prvkov, 106
 terénny etnografický výskum, 78, 129,
 130, 164, 168, 169
 Todovia, 74
 totálne sociálne fakty, 47, 48, 52
 totálny človek, 46
 totálny záväzok, 53
 totemizmus, 41, 42, 67, 69, 70, 89, 95
 tradícia, 161

tradičné spoločnosti, 37
triedny boj, 21
Trnka, Bohumil, 128
Trobriandské ostrovy, 77, 81, 83, 86
Trubeckoj, Nikolaj, 128
Tunguzi, 121, 122, 123, 124
turkológia, 113
Turner, Victor, 48
Tylor, Edward Burnett, 51, 57, 58, 59, 60,
61, 62, 63, 64, 65, 72, 85, 105, 116, 138,
139, 146
unilinearita, 71
Veľká francúzska revolúcia, 17, 32
Virchow, Rudolf, 104, 105, 142
Volk, 26
Völkerkunde, 102, 103, 105
Volksgeist, 26
Volkskunde, 103
východná Európa, 171
výchova, 155, 164, 170
vykorisťovanie, 21
výmena, 51, 52, 78, 86, 87
výprav do Torresovej úžiny, 75
výprava do Torresovej úžiny, 72, 73
výprava na Baffinov ostrov, 141, 142
vývoj od jednoduchších foriem k
zložitejším, 19, 70
vzájomná adaptácia, 92
vzájomná závislosť jazyka a kultúry, 155
Vzájomná závislosť jazyka a kultúry, 30
Vzory kultúry, 158, 159, 162
Whorf, Benjamin, 155
Wundt, Wilhelm, 76
Young, Thomas, 29
základňa, 21
Zelenin, Dmitrij, 130
zmena metodológie, 73, 78
zúčastnené pozorovanie, 77, 78
Zuni, 158, 159, 160, 162
životný priestor, 106, 107