

ANTHROPOLOGIA INTEGRATA

ČASOPIS PRO OBECNOU ANTROPOLOGII A PŘÍBUZNÉ OBORY
JOURNAL FOR GENERAL ANTHROPOLOGY AND RELATED DISCIPLINES

6/2015/2



MASARYKOVA UNIVERZITA
AKADEMICKÉ NAKLADATELSTVÍ CERM



Anthropologia integra je mezinárodní recenzovaný časopis publikující výsledky vědeckého výzkumu, originální metody, eseje, recenze a zprávy z oblasti obecné (biologicko-socio-kulturní) antropologie a příbuzných disciplín.

Anthropologia integra is an international peer-reviewed journal that publishes the results of scientific research, original methods, essays, reviews and notices from the field of general (biological-socio-cultural) anthropology and related disciplines.

Šéfredaktor / Editor-in-chief

Prof. PhDr. Jaroslav Malina, DrSc., Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity

Výkonný redaktor / Managing Editor

Mgr. Tomáš Mořkovský, Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity

Redakce / Editors

Mgr. Martin Čuta, Ph.D., Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity

Mgr. Mikoláš Jurda, Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity

RNDr. Robin Pěnička, Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity

RNDr. Petra Urbanová, Ph.D., Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity

Adresa redakce / Address of editor's office

Anthropologia integra, Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity, Vinařská 5, 603 00 Brno, e-mail: jmalina@sci.muni.cz; tmorkovsky@email.cz / Anthropologia integra, Anthropological Institute, Faculty of Science, Masaryk University, Vinařská 5, 603 00 Brno, Czech Republic, e-mail: jmalina@sci.muni.cz; tmorkovsky@email.cz

Redakční rada / Editorial Board

Prof. RNDr. Ivan Bernasovský, DrSc., Fakulta humanitních a přírodních věd Prešovskej univerzity v Prešove, Slovenská republika

Prof. Dr. H. James Birx, Ph.D., Dr.Sc. hc, Department of Anthropology, Canisius College, Buffalo, New York, USA;

Distinguished Visiting Professor, Faculty of Philology, University of Belgrade

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc., Katedra antropologických a historických věd Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni

Prof. Vittorio Pesce Delfino, Dipartimento di Anatomia Patologica, Università degli studi di Bari; předseda Consorzio di ricerca DIGAMMA, Bari, Itálie

RNDr. Hana Eliášová, Ph.D., Kriminologický ústav Praha

PhDr. Eva Ferrarová, Ph.D., Ministerstvo vnitra České republiky

PhDr. Jan Filipický, CSc., Orientální ústav Akademie věd České republiky

Prof. Dr. Bruce Jackson, Department of Anthropology, State University of New York, Buffalo, USA

Prof. PhDr. Josef Kolmaš, DrSc., emeritní ředitel Orientálního ústavu Akademie věd České republiky

Prof. Dr. Janusz Piontek, Ph.D., DSc., Institute of Anthropology, Adam Mickiewicz University, Poznań, Polská republika

Dr. Stefan Lorenz Sorgner, Ph.D., Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg, Spolková republika Německo

Prof. PhDr. Jiří Svoboda, DrSc., Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity a Archeologický ústav AV ČR Brno

Doc. Ing. Jan Sýkora, Ph.D., Ústav Dálného východu Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze

Prof. Erik Trinkaus, Washington University, Saint Louis, USA, člen National Academy of Science of USA

Prof. PhDr. Břetislav Vachala, CSc., Český egyptologický ústav Univerzity Karlovy v Praze

Doc. RNDr. Václav Vančata, CSc., Oddělení antropologie Katedry biologie a ekologické výchovy Pedagogické fakulty Univerzity Karlovy v Praze

RNDr. Daniel Vaněk, Ph.D., Forezní DNA servis, Fakultní nemocnice Na Bulovce, Praha

Doc. MUDr. Jaroslav Zvěřina, CSc., Sexuologický ústav 1. lékařské fakulty Univerzity Karlovy a Všeobecné fakultní nemocnice Univerzity Karlovy v Praze

Vydavatel / Published by

Masarykova univerzita, Žerotínovo náměstí 9, 601 77 Brno, IČ 00216224

**muni
PRESS**

Ve spolupráci s Akademickým nakladatelstvím CERM, Purkyňova 95a, 612 00 Brno, IČ 60733411

Recenzovaný vědecký časopis je publikován dvakrát do roka na internetu a tiskem. Cena za číslo je 135 Kč.

Objednávky časopisu přijímá vydavatel.

Více informací a obsah časopisu je k dispozici na: https://journals.muni.cz/anthropologia_integra

Časopis vítá odborné texty (v anglickém, českém, německém a slovenském jazyce), které odpovídají jeho interdisciplinárnímu zaměření. Redakce přijímá příspěvky elektronicky přes redakční systém (více o registraci do systému na https://journals.muni.cz/anthropologia_integra) případně e-mailem na obě dvě uvedené adresy: jmalina@sci.muni.cz a tmorkovsky@email.cz.
Uzávěrka příštího čísla (roč. 7, č. 1, 2016) je **15. března 2016**.

Reviewed scientific journal issued twice a year on the internet and in print.

Price of one printed issue is 135 Kč (5 EURO).

Orders for the journal are accepted by the publisher.

More information and content of the journal are available on the website: https://journals.muni.cz/anthropologia_integra

The journal welcomes submissions in Czech, English, German and Slovak, relating to the field of anthropology (broadly conceived as an integral branch of science with interdisciplinary orientation). The editor's office accepts manuscripts submitted via either the Open Journal System (for more information on registration process, see https://journals.muni.cz/anthropologia_integra) or e-mailed to the following electronic addresses: jmalina@sci.muni.cz and tmorkovsky@email.cz.

The deadline for the next number (volume 7, number 1, 2016) is **March, 15th, 2016**.

Obálka / Cover: Stáňa Bártová.

Grafická a typografická úprava / Graphic and typographic design: Stáňa Bártová, Jan Jordán, Tomáš Mořkovský.

Sazba / Typesetting: Tomáš Mořkovský.

Ilustrace na přebalu / Illustration on cover (*Adam a Eva / Adam and Eve*, 1998, olej / oil, sololit / fibreboard, 66x50 cm)

a v záhlaví / and at the head (*Logo Ústavu antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity / Logotype of the Anthropological Institute, Faculty of Science, Masaryk University*, 1999, tuš / Indian ink, papír / paper, 16x9,7 cm) Alois Míkulka.

Tisk / Print: FINAL TISK s. r. o. Olomučany.

Registrováno MK ČR pod č. MK ČR E 19852

ISSN 1804-6657 (tištěná verze)

ISSN 1804-6665 (on-line verze)

Obsah / Contents

Studie / Studies

- 7 Miroslav Horák – Romana Lukášová – Šárka Vosáhlová
Glokalizace ayahuasky v ČR a možnosti jejího terapeutického využití v místních podmínkách
Glocalization of ayahuasca in the Czech Republic and its possible therapeutic applications in local conditions
- 15 Václav Soukup
Jazyk, myšlení a kultura
Language, mind and culture
- 33 Martin Soukup
Margaret Mead, Derek Freeman a Samoa
Margaret Mead, Derek Freeman and Samoa
- 45 Vladimír Liščák
François Noël (1651–1729) and his Latin translations of Confucian Classical books published in Prague in 1711
François Noël (1651–1729) a jeho latinské překlady konfuciánských klasických knih vydané v Praze v roce 1711
- 53 Martina Cichá
Proměny „ženské“ a „mužské“ sexuality v kulturně antropologickém diskursu
Changes of „female“ and „male“ sexuality in a cultural anthropology debate

Recenze / Reviews

- 63 Břetislav Vachala
Důvěrná rozmluva s Nefertiti
Nofretete – tête-à-tête
- 65 Anna Maria Kubicka
Recording and analyzing digital data in anthropology
Záznam a analýza digitálních dat v antropologii

Obsah / Contents



Glokalizace ayahuasky v ČR a možnosti jejího terapeutického využití v místních podmínkách

Miroslav Horák¹ – Romana Lukášová² – Šárka Vosáhlová

1 Ústav jazykových a kulturních studií, Fakulta regionálního rozvoje a mezinárodních studií, Mendelova univerzita v Brně
2 Katedra sociologie, andragogiky a kulturní antropologie, Filozofická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci

Do redakce doručeno 9. září 2015; k publikaci přijato 23. listopadu 2015

GLOCALIZATION OF AYAHUASCA IN THE CZECH REPUBLIC AND ITS POSSIBLE THERAPEUTIC APPLICATIONS IN LOCAL CONDITIONS

ABSTRACT Ayahuasca, a key element of traditional indigenous medicine of the Peruvian Amazon, has become a global phenomenon. Sessions, during which this psychoactive substance is used, can be currently attended not only in the South American rainforest, but also in the Czech Republic. According to the Government Regulation No 463/2013 on schedules of addictive substances, ayahuasca in the Czech Republic for the presence of N, N-dimethyltryptamine is on the list of illegal drugs. However, the substance is used within the subculture. In order to investigate the current phenomenon, we conducted a pilot anonymous online survey. The investigation focused on the possibilities of therapeutic application of this substance under local conditions. The data provided by 70 respondents show that ayahuasca is used in all Czech regions (mostly in Prague), especially for the therapeutic purpose. The tradition of drinking ayahuasca has been adapted to local conditions, and it is expected to increase in future. If traditional security principles are followed, ayahuasca has therapeutic potential suitable for the treatment of drug addiction and other diseases of affluence.

KEY WORDS ayahuasca; glocalization; therapy

ABSTRAKT Z ayahuasky, klíčového prvku tradiční domorodé medicíny peruánské Amazonie, se stal globální fenomén. Sezení, během něhož je užívána tato psychoaktivní látka, lze v současné době absolvovat nejen v prostředí jihoamerického deštného pralesa, ale také v České republice. Vzhledem k tomu, že je v ČR ayahuasca pro svůj obsah N, N-dimethyltryptaminu dle nařízení vlády č. 463/2013 Sb., O seznámech návykových látek, nelegální, je tato substance užívána v rámci subkultury. S cílem poprvé zmapovat tento aktuální fenomén jsme provedli pilotní on-line anonymní dotazníkové šetření, ve kterém jsme se mimo jiné zaměřili i na možnosti terapeutického využití této psychoaktivní látky v místních podmínkách. Analýza dat získaných od 70 respondentů ukázala, že ayahuasca je užívána ve všech krajích ČR (nejvíce v Praze) a to zejm. z léčebných důvodů. Došlo tak k přizpůsobení tradičního užívání ayahuasky lokálním podmínkám a se vzrůstající informovaností lze předpokládat další rozšíření tohoto sociokulturního jevu. Při dodržení tradičních bezpečnostních zásad má ayahuasca terapeutický potenciál vhodný pro léčbu drogové závislosti a jiných civilizačních chorob.

KLÍČOVÁ SLOVA ayahuasca; glokalizace; terapie

„Kde staré zvyky přetrvávají, tam se tradice nemusí ani ožивovat, ani vynalézat.“ Hobsbawm, Ranger 1983, 8

ÚVOD

Ayahuasca je psychoaktivní látka, obvykle připravovaná ve formě odvaru z drčené kůry liány *Banisteriopsis caapi* a listů keře *Psychotria viridis*. Substance tvoří stěžejní součást kosmologie některých domorodých etnik Amazonie (Reichel-

-Dolmatoff 1972) a tradičně je využívána nativními obyvateli k řadě účelů, jež přehledně popsali Dobkin de Rios a Rumrill (2008). Jedná se např. o iniciaci na léčitele, prevenci, diagnostiku a léčbu nemocí, kontakt s duchovním, věštění a telepatii anebo zajištění soudržnosti společnosti. Jak bylo uvedeno výše, ayahuasca tvoří klíčový prvek tzv.

tradiční domorodé medicíny. V souvislosti s informačním boomem panujícím kolem ayahuasky vyvstává otázka, co se označením „tradiční“ míní a jak stará ona „tradice“ je.¹

Analýzou konceptu tradiční domorodé medicíny jsme se zabývali dříve (Horák 2010). Co se historie užívání ayahuasky týče, obvykle citovaný pravděpodobně nejstarší archeologický nálezy, který na tento zvyk poukazuje, představuje zdobená kamenná miska z provincie Pastaza v ekvádorské Amazonii, uchovaná v současnosti v etnologickém muzeu Universidad Central del Ecuador v Quitu. Tento nálezy je přibližně 2000 let starý (Naranjo 1983). V současné době převládá užívání ayahuasky v terapeutickém a sakrálním kontextu (Ballón 1999; Labate – Meyer 2008; Mercante 2010).

Během dlouhodobého terénního výzkumu realizovaného v peruánské Amazonii mezi lety 2007-2009 jsme se měli možnost seznámit s využitím ayahuasky v domorodém provedení během účasti na rituálech pořádaných příslušníky kmene Shipibo-Konibo. Dále jsme participovali na sezeních vedených mestickými léčiteli a nakonec i na rituálech organizovaných Evropany. Tak jako Luis Eduardo Luna (2011) jsme tedy poznali obřady jak v domorodém, tak mestickém i evropském provedení.

V předchozím výzkumu jsme se věnovali ověření terapeutického potenciálu ayahuasky (a dalších neméně významných prostředků tradiční domorodé medicíny v kombinaci s psychoterapií) při léčbě drogové závislosti v zahraničních podmínkách, konkrétně v severoperuánském Tarapotu, kde se nalézá Takiwasi, Centrum pro rehabilitaci toxikomanů a výzkum tradiční medicíny (Horák 2013). Výsledky jiných autorů (Giove 2002; Kavenská 2013) tuto skutečnost potvrzují. Dále jsme se zabývali retencí interních pacientů centra Takiwasi a porovnávali ji s terapeutickými komunitami v Nikaragui a ČR (Horák – Verter – Somerlíková 2014).

Během posledních deseti let vznikla v ČR o ayahuasce řada zajímavých závěrečných prací od bakalářských (Lukášová 2011; Tomková 2011; Kubičková 2014; Vozáryová 2015; Ava 2015), přes diplomové (Petružálková 2013; Simonová 2014; Tichá 2015; Vosáhllová 2015), po dizertační (Kavenská 2012). Rovněž u nás byly publikovány pilotní odborné studie zaměřené na využití ayahuasky při léčbě závislosti, v psychoterapii a při rozvoji osobnosti (Kavenská 2008; Kavenská 2014, 48-58), na ayahuaskový šamanský turismus (Kavenská, Simonová 2014) a na motivaci českých účastníků ayahuaskových obřadů pořádaných v Evropě (Kavenská – Vosáhllová 2013). Dílčí odborná studie české ayahuaskové subkultury dosud nevyšla. Totéž platí o brazilských synkretických církvích, které jsou dle našich informátorů na území ČR rovněž zastoupeny.

1 Tradici je na tomto místě nutno terminologicky odlišit od zvyku, konvence a rutiny. Jak uvádí na příkladu Hobsbawm a Ranger (1983, 2-3), „zvyk je to, co dělají soudci; ‚tradice‘ [...] pak představuje paruka, talár a ostatní propriety a rituální praktiky, které jejich konání obklopují. [...] Konvence a rutina nemají zásadní rituální nebo symbolickou funkci, ledaže by jí nabyly náhodou.“

EXPANZE AYAHUASKY

Problematikou globalizace ayahuasky se ve své monografii souhrnně věnovali Labate a Jungaberle (2011). První doklad o užívání odvaru z liány pochází z pera ekvádorského geografa Manuela Villavicencia, který se o této skutečnosti zmiňuje ve své knize „*Geografía de la República del Ecuador*“ vydané v roce 1858. Následuje dodnes populární publikace „*Notes of a botanist on the Amazon & Andes*“ britského botanika Richarda Spruce, který se s ayahuaskou setkal v roce 1851 mezi příslušníky brazilského domorodého etnika Tukano a zařadil liánu k rodu Malpighiaceae. Dále pak další práce etnografů a badatelů (např. Crévaux, Koch-Grünberga nebo Riveta), jež vyšly v době na přelomu 19. a 20. století (Metzner 2014; Kilham 2014).

K samotné expanzi ayahuasky mimo jihoamerický kontinent došlo zejm. v souvislosti s šířením brazilských synkretických církví Santo Daime, Barquinha a União do Vegetal, které ji užívají jako hostii. Tyto církve mají své kořeny v kultuře brazilských míšenců domorodých a evropských obyvatel (*caboclos*). Ti během tzv. *kaučukové éry* (1880-1914) překračovali hranice sousedního Peru a Bolívie, shromáždili tam poznatky o užívání rostlin, a pak v prostředí odlehklých pralesních komunit, kde nebyl příliš silný vliv ortodoxní křesťanské církve, zformovali svou vlastní interpretaci ayahuasky (Luna 2002, 34-40).

Po valnou část 20. století tyto náboženské tendence nevynikly nad jiné evangelické kultury, jimiž je Brazílie zaplavena. Vzrůst zájmu nastal teprve v době od 50. let minulého století, kdy se ayahuaskou začali zabývat hippies, beatnici a různí intelektuálové (McKenna 1999; Burroughs – Ginsberg 2013). V Brazílii se otevřela debata o tom, zda je ayahuasca droga, a vzhledem k osvícenosti tamních politiků, z nichž někteří s ní měli vlastní zkušenosti, byla nakonec legalizována (Labate – Sena Araújo 2002).

Členové výše uvedených církví se současně jako participanti podíleli na realizaci prvních výzkumů zaměřených na to, zda ayahuasca nezpůsobuje u dlouhodobých uživatelů nějaký psychologický nebo neurologický deficit (Grob 2006, 63-93) a zda je bezpečné ji podávat v těhotenství, dětem a dospívajícím (Dobkin De Rios et al. 2005; Labate 2011). V současné době je ayahuasca používána legálně k náboženským účelům na některých místech USA a v Nizozemí (Shannon 2002).

V Peru, jedné ze zemí svého původního rozšíření, je tradice rituálního užívání ayahuasky dle zákona č. 28296 považována za kulturní dědictví národa. K tomuto zákonnému opatření zde došlo v reakci na rozvoj tzv. exotického, poutního (Foutiou 2010), drogového (Dobkin de Rios 1994) nebo také jinak nazývaného ayahuaskového šamanského turismu, při kterém je tato látka poskytována různým druhům turistů za úplatu nekvalifikovanými průvodci mimo tradiční rituální kontext.²

2 Efektivní terapeutický nástroj z ayahuasky činí právě tradiční rituál, jímž se řídí její příprava a užívání (Mabit 2007). Nedodržení pravidel rituálu samozvanými šamany s sebou nese možnost výskytu nežádoucích účinků, které mohou mít až fatální následky. Rozhodující význam při organizaci rituálu hraje tzv. dieta, neboli soubor

V ČR, stejně jako v jiných zemích EU, je ayahuasca pro obsah N, N-dimethyltriptaminu (DMT) v listech keře *Psychotria viridis* ilegální. To nicméně neznamená, že by u nás nebyla známá. Kromě několika zásadních knih o amazonském šamanismu (Luna 2002; Narby 2006) se ayahuasca dostala do povědomí Čechů nepochybně hlavně díky masmédiím. Na českém internetu je na ayahuascu zaměřena řada diskusních fór a skupin drogových experimentátorů, stránky pořadatelů exotických výprav do Amazonie, weby duchovních vůdců a hledačů atp. Česká televize odvysílala v poslední době také několik pozoruhodných dokumentů s obdobnou problematikou (např. *Otto Plach – malíř džungle, Ayahuasca v Amazonii* nebo *Brána smrti: Z housenky motýlem*). Z výše uvedeného je zřejmé, že o zmiňované problematice panuje v ČR dosud nebyvalý zájem.

Na to, proč a jak se ayahuasca v Čechách užívá, jsme se zaměřili v naší pilotní studii. Cílem této studie bylo rovněž navázání kontaktu s budoucími informátory. Domníváme se totiž, že v lokálních podmínkách došlo v závislosti na potřebách místních obyvatel k obměnám ve způsobu a účelu užívání této látky oproti tradičním zvyklostem. K postižení tohoto jevu dle našeho názoru nejlépe odpovídá termín „glokalizace“ (tedy propojení pojmů globalizace a lokalizace), jímž označujeme začleňování lokálních obsahů do globalizačních procesů (Robertson 1995).

Glokalizace obvykle vede spíše k posílení než k úpadku místních a regionálních kultur. Je to proces, pomocí kterého místní obyvatelé využívají, uzpůsobují, přijímají nebo odmítají translokální kulturu. I přesto, že tito lidé pociťují vlivy globálního tlaku, jsou schopni je filtrovat skrze své zkušenosti, potřeby a příležitosti (Haenfler 2014). Na rozdíl od „globalizace“, která má tendenci nabízet celosvětově jednotný produkt, je totiž v rámci glokalizace soustředěna pozornost na socio-kulturní rozdíly jednotlivých trhů. Bauman (1999, 85-120) na tento proces nahlíží jako na celosvětovou restratifikaci. V této souvislosti lze na ayahuaskové sezení pohlížet jako na určitý typ služby, jež je jejími poskytovateli přizpůsobována místním potřebám a v důsledku toho dochází i k rozšíření okruhu potencionálních zákazníků (uživatelů), kterým je takto upravený globální produkt bližší. Cílem je přitom nejen uspokojit co nejvíce klientů, ale současně také maximalizovat zisk společnosti (Giddens 2000; Robertson 2007).

Z tohoto důvodu nás zajímalo, k řešení jakých potíží se dle českých uživatelů ayahuasca nejlépe hodí, resp. jaké jsou dle jejich zkušeností možnosti jejího terapeutického využití v místních podmínkách.

specifických stravovacích a zdravotních opatření doprovázených sexuální abstinencí (Horák 2013, 60-63). Kavenská a Vosáhllová (2013, 37) upozorňují rovněž na možné problémy způsobené rizikovou osobnostní strukturou účastníků a jejich nedostatečnou informovaností.

AYAHUASKOVÁ SEZENÍ V ČESKÉ REPUBLICE

Ayahuaskové sezení jsou v České republice značně rozmanitá a jejich konkrétní podoba se odvíjí od kulturních kořenů daného poskytovatele. Pro lepší názornost blíže popíšeme průběh jednoho typu ceremonie, který na území České republiky probíhá.

Příprava na ceremonii začíná již pět dnů před samotným obřadem. Má podobu různých dietních doporučení. Zjednodušeně je zakázáno konzumovat příliš slaná, sladká, kořeněná a tučná jídla. Součástí diety je rovněž sexuální abstinence.

Na místo konání ceremonie se mají účastníci dostavit přibližně do osmnácté hodiny. Po příjezdu se ubytují a jsou jim sděleny všechny nezbytné informace o tom, jak bude sezení probíhat a jak ayahuasca účinkuje. Poté je jim dán prostor ke zklidnění a mentálnímu naladění se na blížící se rituál.

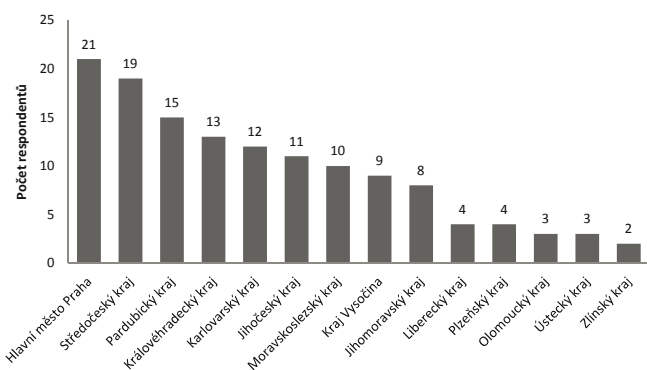
Po západu slunce se všichni účastníci sejdou v rituální místnosti a sednou si do kruhu. Přichází vedoucí rituálu (šaman, léčitel) a probíhá sdílení. Každý účastník řekne své jméno, případně co od ceremonie očekává, či jak se cítí. Bezprostředně po sdílení je zájemcům buď nakapán do očí tabák, nebo si tabákový výluh šňupnou nosem. Poté dochází k rituálnímu otevření prostoru za pomoci vykuřování, vzývání jednotlivých elementů (oheň, země, voda a vzduch) a pomocných duchů.

Ve chvíli, kdy je prostor připraven, dochází k samotnému pití ayahuasky. Účastníci jeden po druhém přicházejí k vedoucímu rituálu, který jim nalije jejich kalíšek ayahuasky, proneše nad ním modlitbu a podá jim ho do rukou. Je na každém účastníkovi, kolik nápoje vypije. Poté, co dopije poslední účastník, zhasne se i poslední malá svíčka, která v místnosti hořela, a zbytek ceremonie probíhá ve tmě. Je dovoleno zpívat, hrát na hudební nástroje či jakkoli jinak vyluzovat zvuky. V průběhu noci přichází k jednotlivým účastníkům pomocník léčitele a odvádí je na tzv. individuální očistu. Jedná se o léčebnou proceduru, při které dochází k energetické očistě těla. Při očistě léčitel (*curandero*) zpívá léčebné písně (*ikaro*), okuřuje dotyčného tabákem nebo jej ovívá vonnými esencemi. Rovněž mu přejíždí po těle metličkou z listů (*surupanga* nebo *shacapa*). Po dokončení očisty posledního účastníka léčitel rituální kruh uzavírá a odchází z místnosti. Ráno po ceremonii probíhá sdílení ve čtyřech až pěti lidech. Nejdříve si vedoucí rituálu vyslechne, co kdo prožíval, poté hovoří sám (Kavenská – Vosáhllová 2013).³

METODOLOGIE

Pilotní studie probíhala formou on-line anonymního dotazníkového průzkumu přes aplikaci Formuláře Google od 14. 7. do 31. 8. 2015. Respondenti, u nichž jsme předpokládali, že by mohli mít s ayahuaskou osobní zkušenost, byli kontaktováni přes e-mail, Facebook a Google+. Osloveno bylo celkem 1452 respondentů s žádostí o vyplnění dotazníku a případně

3 Pro srovnání průběhu ceremonie s peruánským centrem Takiwasi viz Horák (2013, 52-57).



Graf 1. Ayahuasková sezení pořádaná v krajích České republiky (N=70).

přeposlání instrukcí dalším osobám s obdobnou zkušeností. Kromě záměrného – účelového výběru a samosběru byl výběr respondentů realizován metodou sněhové koule (Bernard 2006; Miovský 2006).

Dotazník sestával z 31 uzavřených, polouzavřených i otevřených otázek. První filtrační otázka směřovala na to, zda má respondent minimálně jednu zkušenost s pitím ayahuasky v ČR. Hlavní část dotazníku se týkala charakteru sezení realizovaných v místních podmínkách a osobní zkušenosti respondentů. Na konci dotazníku byly uvedeny identifikační otázky a dotyční byli tázáni, zda by byli ochotni podílet se na dalším výzkumu (účastí na anonymizovaném osobním interview) a zda by dobrovolně poskytli své kontaktní údaje (Horák 2015).

VÝSLEDKY

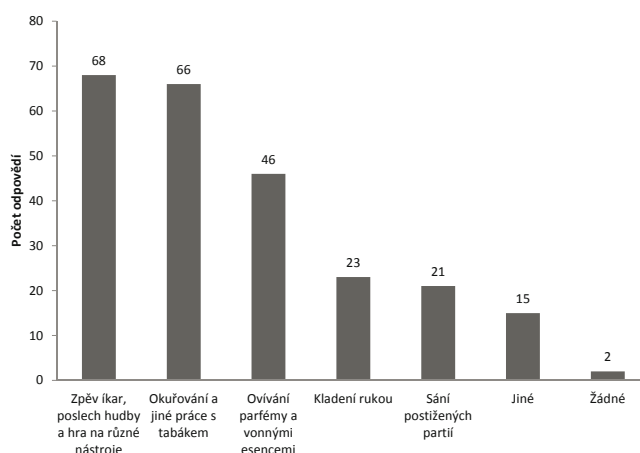
Na anonymní on-line dotazník odpovědělo ve výše uvedeném termínu 70 respondentů (z toho 32 mužů a 38 žen). Průměrný věk dotazovaných byl 36 let (směrodatná odchylka: 10). 94% respondentů tvořili státní občané ČR. Zbýlá 4% občané Slovenska, Polska a Bosny a Hercegoviny. 64% respondentů bylo vysokoškolského a 36% středoškolského vzdělání. Pestré spektrum profesí, které respondenti uvedli, zahrnovalo učitele a akademické pracovníky, úředníky ve státní správě, podnikatele a OSVČ, IT techniky, umělce, terapeuty, projektové manažery aj. 1 respondent uvedl, že vykonává šamanské povolání.

76% respondentů pije ayahuasku v ČR příležitostně, 17% podstoupilo do vyplnění dotazníku pouze jedno sezení, 5% osob pije ayahuasku měsíčně, 2% dotazovaných ji užívají každý týden.

71% osob pilo ayahuasku v ČR 1-10x, 11% potom 20-30x a 10% 10-20x. Zbýlé údaje o respondentech jsou v tomto směru zanedbatelné. Nejvíce osob vyzkoušelo ayahuasku v ČR poprvé v rozmezí let 2014-2015. 1 respondent uvedl, že měl svou první zkušenost s touto látkou u nás už v roce 1997.

Jak je zřejmé z grafu 1, ayahuasca je užívána ve všech krajích České republiky, nejvíce v hlavním městě Praha (zúčastnilo se 21 respondentů) a dále pak ve Středočeském (19 osob) a Pardubickém kraji (15 osob).

51% dotazovaných uvedlo, že organizátor ayahuaskového sezení, jehož se zúčastnili, byl cizí (t.j. ekvádorské, peruánské,



Graf 2. Léčebné procedury prováděné na ayahuaskových sezeních pořádaných v ČR (počet odpovědí celkem: 172).

mexické, brazilské, uruguajské, nizozemské nebo polské) národnosti. 47% pořadatelů byli Češi (1 respondent původ organizátora nebyl schopen identifikovat). V 91% případů se jednalo o muže.

Sezení trvalo průměrně 8 hodin (směrodatná odchylka: 7). Nejkratší sezení uvedené respondenty mělo 2 hodiny, nejdelší 2 dny.

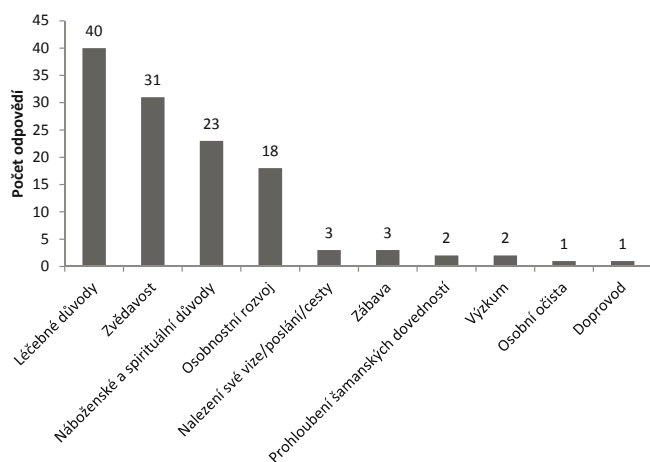
62% respondentů uvedlo, že sezení bylo organizováno uvnitř v bytě/domě/na chatě atp. 29% osob uvedlo, že se konalo střídavě venku i uvnitř v místnosti. 9% dotazovaných pilo ayahuasku pod širým nebem.

Sezení se průměrně účastnilo 16 osob (směrodatná odchylka: 6). Nejnižší uvedený údaj v tomto případě představuje individuální sezení o 2 osobách. Dle odpovědí respondentů (N=70) bylo na ayahuaskovém obřadu nejvíce 30 účastníků.

Všichni respondenti souhlasně uvedli, že se před sezením, které podstoupili, držela určitá dieta. Ta měla v mnoha případech různou podobu, v zásadě však, stejně jako v peruánské Amazonii, sestávala z vynechání konzumace vepřového masa, pikantních jídel, jakýchkoliv drog a sexuální abstinence (viz výše). Někteří respondenti drželi v souvislosti s pitím ayahuasky půst. 10% dotazovaných uvedlo, že se sezení, na nichž byli, účastnili také děti a nezletilí.

Graf 2 obsahuje přehled léčebných procedur prováděných na ayahuaskových sezeních. Nejčastěji se jednalo o zpěv íkar, poslech hudby a hru na různé hudební nástroje. Dále o okuřování a jiné práce s tabákem (např. inhalace tabákové vody, pití extraktu z tabáku). Mezi ostatní léčebné procedury patří ovívání parfémů a vonnými esencemi, kladení rukou a sání postižených partií. Do kategorie „jiné“ spadají takové techniky, jako jsou masáže, potní chýše (používané jako očista před ceremonií), okuřování bílou šalvějí, meditace atd. Ve 2 případech bylo uvedeno, že žádné léčebné procedury na sezení prováděny nebyly.

S převážně jihoamerickým původem organizátorů sezení souvisí i skutečnost, že na sezeních byla zpívána íkara převážně ve španělském jazyce. Za zmínku ale stojí také výskyt angličtiny, portugalského, češtiny anebo domorodých jazyků (např. kečuánštiny, šuarštiny, lakotštiny nebo šipibštiny).



Graf 3. Důvody pro pití ayahuasky (počet odpovědí celkem: 120).

Graf 3 obsahuje důvody, kvůli nimž respondenti ayahuasku nejčastěji pili. Jednalo se především o léčebné důvody, zvědavost, náboženské a spirituální pohnutky nebo touhu po osobnostním rozvoji.

30 (z celkem 40) respondentů, kteří ayahuasku pili z léčebných důvodů, dále doplnilo, že takto činili kvůli vleklým potížím s trávicím traktem (cholecystektomie), závislosti a psychickým onemocněním (např. deprese), zhoršení zraku a sluchu, diabetu, lymfické borelióze a parazitárním infekcím, alergiím, astmatu a ekzémům, Crohnově chorobě, epilepsii anebo kvůli pročištění organismu a pro posílení imunity.

97% ze všech respondentů se bez ohledu na důvod užívání ayahuasky domnívá, že má nějaký terapeutický potenciál. Ten by dle jejich názoru mohl spočívat v léčbě závislosti, při řešení psychických traumat, úzkostných stavů a syndromu vyhoření. Dále v léčbě rakoviny, Crohnovy nemoci anebo různých chronických onemocnění. Dotazovaní také shledávají její význam při léčbě deprese, civilizačních chorob či blíže nespecifikovaných onemocnění psychosomatického původu.

64% respondentů uvedlo, že je u nás ayahuasca užívána v terapeutickém kontextu. 16% osob potvrdilo její využití v kontextu náboženském a spirituálním, 11% dotazovaných ji užilo rekreačně, 9% nebylo schopno kontext charakterizovat.

Účast na ayahuaskovém sezení v České republice stojí dle odpovědí většiny respondentů (N=66) průměrně 2100,- Kč (směrodatná odchylka: 795).

Zájem podílet se na anonymizovaném semi-strukturovaném interview za účelem bližší specifikace zjišťovaných informací projevil celkem 44 dotazovaných.

ZÁVĚR

Primárním cílem této pilotní studie bylo zmapovat fenomén ayahuasky v rámci České republiky. Analýza dat získaných během on-line dotazníkového šetření ukázala, že je ayahuasca užívána ve všech krajích ČR (nejvíce v Praze).

Co se terapeutického využití této psychoaktivní látky týče, vý-

sledky našeho předchozího výzkumu dokládají, že ji lze aplikovat při léčbě závislosti. Tuto skutečnost potvrzují také další autoři (Thomas et al. 2013; Loizaga-Velder – Verres 2014). Naši informátoři pak uvádějí celou řadu jiných způsobů využití, např. při vleklých potížích s trávicím traktem (cholecystektomie), depresi, zhoršení zraku a sluchu, diabetu, lymfické borelióze a parazitárních infekcím, alergiích, astmatu a ekzémům, Crohnově chorobě, epilepsii anebo z důvodu pročištění organismu a posílení imunity. Dílčí studie v této věci již v minulosti proběhly (Barbosa – Giglio – Dalgarrondo 2005; Schmid – Jungaberle – Verres 2010; Labate – Cavnar 2013). Jejich výsledky by bylo nicméně potřeba podpořit dalším výzkumem.

S ohledem na problematiku globalizace ayahuasky v ČR zůstává otázkou, zda se nejedná o tzv. *vynalezenou tradici*, umělý konstrukt, který pronikl do Evropy ve 2. polovině 20. století v návaznosti na šíření brazilských synkretických církví, v nichž se mísí křesťanství s animismem.

Sociolog a historik Eric Hobsbawm (Hobsbawm – Ranger 1983, 1-14) spojuje vynalézání tradic se snahou ospravedlnit zájmy nově nastupujících společenských skupin, které své požadavky prezentují jako odvěké. Jde o to ukotvit tradici v určitém kontextu, který by ji pomohl legitimizovat. Takto vynalezené tradice navíc rezonují na veřejnosti, neboť je po nich velká poptávka. Lidé vyvázaní z tradičních komunit vítají možnost identifikovat se s nově vznikajícími společenskými skupinami. Slavení ceremonií a pořádání "tradičních" rituálů je, jak se zdá, přirozenou reakcí na sekularizaci a individualismus současné globalizované společnosti. Globalizace totiž obvykle vede spíše k posílení než k úpadku místních a regionálních kultur.

Na ayahuaskové sezení lze podle našeho názoru pohlížet jako na určitý typ služby, která je jejími poskytovateli přizpůsobována místním potřebám. V důsledku toho dochází k rozšíření okruhu potencionálních zákazníků (uživatelů). Cílem je přitom nejen uspokojit co nejvíce klientů, pro něž je upravený globální produkt přístupnější, ale současně také maximalizovat zisk společnosti.

Nepředpokládáme přitom, že by došlo k zprofanování ayahuasky, stejně jako se tomu stalo v případě LSD či MDMA, které mají mimochodem rovněž terapeutický potenciál (Grof – Hofmann – Weil 2008; Kočárová 2015). To je pravděpodobně spíše údělem syntetických drog. Každopádně je možné, že se z užívání ayahuasky u nás (stejně jako v některých jiných zemích světa) stane módní záležitost.

Co se provedené studie týče, výzkumný vzorek není a ani nemůže být reprezentativní, neboť nejsou známy údaje o celkové populaci uživatelů ayahuasky u nás. Cílem pilotáže nebylo zjistit, kolik uživatelů v Česku je, nýbrž určit typy a důvody navštěvování pořádaných ceremonií a získat o nich základní informace.

Vzhledem k nízké návratnosti dotazníku by se mohly zdát výše uvedené výsledky jako málo významné. Jelikož se v tomto případě ale jedná o vůbec první odbornou studii o ayahuaskové subkultuře u nás, považujeme je za mimořádně hodnotné a to zejména pro ochotu značné části respondentů podílet se osobně na dalším výzkumu.

PODĚKOVÁNÍ

Tento článek vznikl z prostředků mimoprojektového výzkumu. Autoři srdečně děkují všem respondentům za participaci na on-line dotazníkovém šetření. Vřelé díky rovněž patří recenzentům za pozitivní přístup k předkládanému tématu a cenné připomínky, které přispěly ke zlepšení úrovně tohoto textu.

LITERATURA

- Ava, V. (2015): *Ayahuaskové rituály praktikované v Praze a význam, jaký jim přikládají jejich aktéři*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií. Bakalářská práce.
- Ballón, G. G. (1999): *Efectos del ayahuasca en el tratamiento de toxicomanías*. Lima, Peru: Universidad Ricardo Palma. Dizertační práce.
- Barbosa, P. C. – Giglio, J. S. – Dalgallarrondo, P. (2005): Altered states of consciousness and short-term psychological after-effects induced by the first time ritual use of ayahuasca in an urban context in Brazil. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 193-201. DOI: 10.1080/02791072.2005.10399801
- Bauman, Z. (1999): *Globalizace: Důsledky pro člověka*. Praha: Mladá fronta.
- Bernard, H. (2006): *Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches*. Lanham, Md.: Altamira Press.
- Burrroughs, W. S. – Ginsberg, A. (2013): *Dopisy o yage*. Praha: Maťa.
- Disman, M. (2011): *Jak se vyrábí sociologická znalost*. Praha: Karolinum.
- Dobkin De Rios, M. – Grob, Ch. S. – Lopez, E. – Da Silveira, D. X. – Alonso, L. K. – Doering-Silveira, E. (2005): Ayahuasca in adolescence: Qualitative results. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37 (2), 135-139. (online). <http://goo.gl/yC4YMj>
- Dobkin de Rios, M. (1994): Drug tourism in the Amazon: Why Westerners are desperate to find the vanishing primitive. *Omni*, March, 16-19.
- Dobkin de Rios, M. – Rumrill, R. (2008): *A hallucinogenic tea, laced with controversy*. London: Praeger Publishers.
- Fotiou, E. (2010): *From medicine men to day trippers: Shamanic tourism in Iquitos, Peru*. Madison: University of Wisconsin. Dizertační práce. (online). <http://goo.gl/5AeplC>
- Giddens, A. (2000): *Unikající svět. Jak globalizace mění náš život*. Praha: SLON.
- Giove, R. (2002): *La liana de los muertos al rescate de la vida*. Tarapoto: Takiwasi.
- Grob, C. (2006): The psychology of ayahuasca. In: Metzner, R. *Sacred vine of spirits: Ayahuasca*. Rochester: Park Street Press.
- Grof, S. – Hofmann, A. – Weil, A. (2008): *LSD psychotherapy (The healing potential of psychedelic medicine)*. Santa Cruz, CA: MAPS.
- Haenfler, R. (2014): *Subcultures: The basics*. New York, NY: Routledge.
- Hobsbawm, E. – Ranger, T., eds. (1983): *The invention of tradition*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Horák, M. (2010): Případ Takiwasi – Koncept tradiční domorodé medicíny peruánské Amazonie. *AntropoWebzin*, 6(2), 101-107. (online). <http://goo.gl/FKTydY>
- Horák, M. (2013): *Dům, kde se zpívá. Rehabilitace drogově závislých tradiční domorodou medicinou peruánské Amazonie*. Brno: Mendelova univerzita v Brně. (online). <http://1drv.ms/1w8iTnA>
- Horák, M. – Verter, N. – Somerlíková, K. (2014): Efficacy of Drug Rehab Centers in Nicaragua, Peru, and the Czech Republic. *Adiktologie*, 14(4), 428-439.
- Horák, M. (2015): *Glokalizace ayahuasky v ČR a možnosti jejího terapeutického využití v místních podmínkách*. (online). <http://goo.gl/forms/u9iX-s0w34x>
- Kavenská, V. (2008): Možnosti využití halucinogenu ayahuasky při léčbě závislosti. *Adiktologie*, 8(1), 32-40.
- Kavenská, V. (2012): *Léčba v centru Takiwasi a její vliv na proces formování vztahu k sobě*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta. Dizertační práce. (online). <http://goo.gl/LZQ39w>
- Kavenská, V. (2013): *Tradiční medicína Jižní Ameriky a její využití v psychoterapii*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Kavenská, V. – Vosáhlová, Š. (2013): Zkušenosti s ayahuaskou v Evropě – motivace, možné přínosy a rizika. *E-psychologie*, 7(4), 28-39. (online). <http://goo.gl/lnKaM6>
- Kavenská, V. (2014): Traditional indigenous medicine of the peruvian amazon and its potential for psychological treatment and personal growth. In: Horák, M., ed., *A reader in ethnobotany and phytotherapy*. Brno: Mendel University in Brno.
- Kavenská, V. – Simonová, H. (2014): Zkušenost s halucinogenní rostlinou ayahuasca v kontextu šamanského rituálu. *Anthropologia integra*, 5(1), 51-63.
- Kilham, C. (2014): *The ayahuasca test pilots handbook: The essential guide to ayahuasca journeying*. B.m.: North Atlantic Books.
- Kočárová, R. (2015): Extáze. Může léčit? *Psychologie dnes*, 7-8, 48-50.
- Kubíčková, P. (2014): *Subjektivní prožitky účastníků ayahuaskových sezení na území České republiky*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci. Filozofická fakulta. Bakalářská práce. (online). <https://theses.cz/id/ujsxuh>
- Labate, B. – Sena Araújo, W. (2002): *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras.
- Labate, B. – Meyer, T. (2008): *Ayahuasca religions: A comprehensive bibliography and critical essays*. Santa Cruz, CA: MAPS.
- Labate, B. C. – Jungaberle, H., eds. (2011): *The internationalization of ayahuasca*. Münster: LIT Verlag.
- Labate, B. (2011): Consumption of ayahuasca by children and pregnant women: Medical controversies and religious perspectives. *Journal of Psychoactive Drugs*, 43(1), 27-35. DOI: 10.1080/02791072.2011.566498
- Labate, B. C. – Cavnar, C., eds. (2013): *The therapeutic use of ayahuasca*. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Loizaga-Velder, A. – Verres, R. (2014): Therapeutic effects of ritual ayahuasca use in the treatment of substance dependence--qualitative results. *Journal of Psychoactive Drugs*, 46(1), 63-72.
- Lukášová, R. (2011): *Ayahuasca v kulturních kontextech Peru a České republiky*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci. Filozofická fakulta. Bakalářská práce.
- Luna, L. E. (2002): *Vegetalismo. Šamanismus mezi mestickým obyvatelstvem peruánské Amazonie*. Praha: DharmaGaia.
- Luna, L. (2011): Indigenous and mestizo use of ayahuasca. An overview. In: Guimarães dos Santos, R. *The ethnopharmacology of ayahuasca*, 1-21. Kerala, India: Transworld Research Network.
- Mabit, J. (2007): Ayahuasca in the treatment of addictions. In: Winkelman, M. J. – Roberts, T. B., eds., *Psychodelic medicine. New evidence for hallucinogenic substances as treatments*. Volume 2. Westport: Praeger Publishers.
- McKenna, T. (1999): *Pravdivé halucinace*. Praha: DharmaGaia, Maťa.
- Mercante, M. (2010): *Images of healing: Spontaneous mental imaginery and healing process of the Barquinha, a Brazilian ayahuasca religious system*. Saarbrücken, Germany: Lambert Academic Publishing.
- Metzner, R., ed. (2014): *The ayahuasca experience: A sourcebook on the sacred vine of spirits*. Rochester, Vermont: Park Street Press.
- Miovský, M. (2006): *Kvalitativní přístup a metody v psychologickém výzkumu*. Praha: Grada Publishing.
- Naranjo, P. (1983): *Ayahuasca: Etnomedicina y mitología*. Quito, Ecuador: Ediciones Libri Mundi.
- Narby, J. (2006): *Kosmický had*. Praha: Rybka Publishers.
- Petružálková, K. (2013): *Ayahuascová subkultura v Praze*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta. Diplomová práce.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1972): *Amazonian cosmos: The sexual and religious symbolism of the Tukano indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Robertson, R. (1995): Glocalization: Time – space and homogeneity – heterogeneity. In: Featherstone, M. – Lash, S. – Robertson, R., eds., *Global modernities*. London: SAGE, 25-44.
- Robertson, R. (2007): *Encyclopedia of globalization*. New York: Routledge.
- Shanon, B. (2002): *The antipodes of the mind: Charting the phenomenology of the ayahuasca experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmid, J. T. – Jungaberle, H. – Verres, R. (2010): Subjective theories about (self-)treatment with ayahuasca. *Anthropology of Consciousness*, 21(2), 188-204. DOI: 10.1111/j.1556-3537.2010.01028.x
- Simonová, H. (2014): *Výpravy za ayahuaskou a její užívání v kontextu tradičního šamanského rituálu*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta. Diplomová práce. (online). <http://theses.cz/id/nchnbk>
- Thomas, G. – Lucas, P. – Capler, N. R. – Tupper, K. W. – Martin, G. (2013): Ayahuasca-assisted therapy for addiction: Results from a preliminary observational study in Canada. *Current Drug Abuse Review*, 6(1), 30-42.

- Tichá, K. (2015): *Comparative research on drug addiction treatment in the Czech Republic, Peru, and Nicaragua*. Brno: Mendelova univerzita v Brně, Fakulta regionálního rozvoje a mezinárodních studií. Diplomová práce.
- Tomková, A. (2011): *Psychoterapeutické využití změněných stavů vědomí v léčbě závislosti*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 1. lékařská fakulta. Bakalářská práce.
- Vosáhlová, Š. (2015): *Ayahuaskové obřady – motivace a efekty*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta. Diplomová práce.
- Vozáryová, W. (2015): *Comparative study of the drug abuse in Peru and the Czech Republic regarding women's roles*. Brno: Mendelova univerzita v Brně, Fakulta regionálního rozvoje a mezinárodních studií. Bakalářská práce.

AUTOŘI

Miroslav Horák (1981, Zlín), vedoucí Ústavu jazykových a kulturních studií na Fakultě regionálního rozvoje a mezinárodních studií Mendelovy univerzity v Brně. Vystudoval magisterské obory: Učitelství pro střední školy se zaměřením na výuku Českého jazyka a Základů společenských věd na Filozofické fakultě Ostravské univerzity (diplomová práce: *Ekopoetika Garyho Snydera*) a Sociální a kulturní ekologii na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze (diplomová práce: *Rostliny transformace: Užití rostlinných halucinogenů mexickými indiány v Oaxace a mestici v Peru*). V roce 2010 dokončil na téže fakultě doktorské studium v oboru Obecná antropologie – Integrované studium člověka (dizertační práce: *Případ Takiwasi. Specifický výzkum léčby drogové závislosti tradiční domorodou medicínou peruánské Amazonie*). V současné době se specializuje na etnobotaniku a v rámci přípravy na habilitační řízení se zabývá efektivitou léčby drogové závislosti v interkulturní perspektivě.

Romana Lukášová (1989, Bruntál) je absolventkou oboru Kulturní antropologie a sociologie na Filozofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci, kde se podílela na realizaci dvou projektů IGA: *Opomíjení Romové: mapy úspěšného začleňování do společnosti a Senioři v chudobě*. Tématu ayahuasky se věnovala ve své bakalářské práci (*Ayahuasca v kulturních kontextech Peru a České republiky*) a rovněž se jím zabývá ve své dizertační práci na doktorském studiu oboru Sociologie na FF UP v Olomouci.

Šárka Vosáhlová (1990, Nový Jičín) je absolventkou jednooborové psychologie na FF UP v Olomouci. Fenoménem ayahuaskových obřadů se zabývala jak ve své postupové práci (*Ayahuascové obřady v České republice*), tak v práci diplomové (*Ayahuascové obřady – motivace a efekty*). Aktivně se rovněž zapojila do realizace výzkumného projektu UP IGA: *Výpravy za ayahuaskou: průzkum aktuálního jevu*.

Kontakty:

Mgr. et Mgr. Miroslav Horák, Ph.D., Ústav jazykových a kulturních studií, Fakulta regionálního rozvoje a mezinárodních studií, Mendelova univerzita v Brně, Zemědělská 1/1665, 613 00 Brno. Tel.: +420 545 136 253, GSM: +420 727 894 094, e-mail: miroslav.horak.ujks@mendelu.cz, URL: <http://jazyky.frrms.mendelu.cz>

Mgr. et Mgr. Romana Lukášová, Třída Svornosti 49, 779 00 Olomouc. Tel.: +420 728 986 560; e-mail: r.lukasova@gmail.com

Mgr. Šárka Vosáhlová, Petřvald 2 - Petřvaldík 18, 742 60 Petřvald. Tel.: +420 737 653 877, e-mail: sarka.vosa@gmail.com



Jazyk, myšlení a kultura

Václav Soukup

Ústav etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze

Do redakce doručeno 25. října 2014; k publikaci přijato 9. ledna 2015

LANGUAGE, MIND AND CULTURE

ABSTRACT The object of the study is theoretical analysis of linguistic anthropology as a science which exploring the relationship of language, culture and mind. The aim of this study is to describe and analyze main resources and basic topics of linguistic anthropology and interpreting results of some researches about how language affects mind. Special attention is paid to the constitution of human language in the course of human evolution and culture.

KEY WORDS language; man; mind; culture; linguistic anthropology

ABSTRAKT Předmětem studie je teoretická analýza lingvistické antropologie jako vědy zkoumající vztah jazyka myšlení a kultury. Cílem studie je popsat a analyzovat jak ideové zdroje a základní tematické okruhy lingvistické antropologie, tak výzkumy věnované vlivu jazyka na myšlení a interpretaci světa. Zvláštní pozornost je věnována konstituování lidského jazyka v průběhu evoluce člověka a kultury.

KLÍČOVÁ SLOVA jazyk; člověk; mysl; kultura; lingvistický relativismus

JAZYK JAKO PŘEDMĚT VÝZKUMŮ LINGVISTICKÉ ANTROPOLOGIE

Studiem vztahů jazyka, kultury a myšlení v různých společnostech a výzkumem jazyka jako symbolické báze kultury a determinanty lidského chování a prožívání se tradičně zabývá lingvistická antropologie.¹ Antropologové nepovažují jazyk za izolovaný od společenského života, ale trvají na tom,

1 K lingvistické antropologii blíže: Černý, M.: *Homo loquens: Vybrané kapitoly z lingvistické antropologie*. Ostravská univerzita, Ostrava 2009; Duranti, A. (ed.): *Linguistic Anthropology*. CUP, Cambridge 1997; Duranti, A. (ed.): *Linguistic Anthropology: A Reader*. Blackwell, Oxford 2000; Greenberg, J. H.: *Anthropological Linguistics: An Introduction*. Random House, New York 1968; Hymes, D.: *Language in Culture and Society: A Reader in Linguistic and Anthropology*. Harper and Row, New York 1964; Pokorný, J.: *Lingvistická antropologie*. Grada, Praha 2009; Salzmann, Z.: *Jazyk, kultura a společnost*. Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR, Praha 1997; Vrhel, F.: *Základy etnolingvistiky*. SPN, Praha 1981.

že mezi ním a sociokulturními strukturami existuje vzájemná souvislost. Proto analyzují vazby mezi jazykem a systémem hodnot, norem a idejí, které jsou charakteristické pro zkoumanou kulturu. Zvláštní pozornost přitom věnují vlivu jazyka na formování osobnosti v procesu socializace a analýze symbolických systémů sdílených a předávaných příslušníky určité společnosti. Důvody, které vedou antropology ke studiu jazykových systémů, souvisí se skutečností, že jazyk tvoří symbolickou bázi každé kultury a je základem kognitivních systémů, jež příslušníci určité společnosti používají k interpretaci sociální zkušenosti a vytváření chování. Prostřednictvím jazyka spolu lidé komunikují, předávají si znalosti a dovednosti, popisují věci, jevy, akce a myšlenky a interpretují realitu. Jazyk je důležitým nástrojem transmise sociokulturních regulativů a kulturních idejí v geografickém prostoru i prostředkem uchování kulturní kontinuity v čase. Obecně je možné konstatovat, že jazyk je základním atributem člověka a jeho výzkum umožňuje hlouběji pochopit lidskou podstatu. V souladu s tradicemi antropologických studií kultury byly

původně objektem výzkumů lingvistické antropologie jazyky preliterárních společností. Postupně se však spektrum zájmů lingvistických antropologů rozšířilo o vývojové a komparativní studium jazykových systémů moderních společností. Charakteristickým rysem výzkumů současné lingvistické antropologie je důraz na studium řeči a jazyka v konkrétním sociokulturním kontextu.

Předmět výzkumů lingvistických antropologů – jazyk – je možné definovat jako systém znaků (zvukové nebo písemné povahy) umožňující lidskou komunikaci. Tato definice nepopírá, že komunikace existuje i na subhumánní úrovni, ale explicitně upozorňuje na znakový a symbolický charakter lidské komunikace. Podstatu znaku jako smyslově vnímatelného objektu nebo jevu, který zastupuje, reprezentuje nebo označuje jiné objekty či jevy, lakonicky vymezil již v roce 1934 německý psycholog a průkopník psycholingvistiky Karl Bühler (1879–1963) konstatováním, že znak je něco, co stojí místo něčeho jiného. Teorii znaků a základy sémiotiky rozpracoval americký logik, filozof a matematik Charles Sanders Peirce (1839–1914), který znaky označil za základní elementy lidského myšlení. Peirce při studiu znaků zavedl třídu vzájemně spjatých pojmů *objekt*, *vehikulum* a *dispozice*, jimiž schematicky označil vrcholky relačního trojúhelníku. *Objekt* představuje konkrétní předmět, o kterém se hovoří, *vehikulum* slovo, jež daný předmět zastupuje, a *dispozice* odráží společnou schopnost mluvčího i adresáta přiřazovat zastupující vehikulum k zástupnému objektu. Peirce na základě vztahu mezi znaky a objekty, které označují (zastupovanou skutečností), vytvořil klasifikaci, jež znaky dělí na „ikony“, „indexy“ a „symboly“. U ikonů je vztah mezi označujícím znakem a označovaným (objektem nebo jevem) založen na skutečné podobnosti. Ikony například vystupují v podobě realistických obrazů, fotografií, map, soch, piktogramů aj. Typickou ukázkou ikonu může být stylizovaná dětská kresba slunce nebo stromu vykazující obrazovou podobnost mezi znakem a zobrazeným objektem. Jako příklad ikonu lze uvést také onomatopoeické (zvukomalebné) citoslovce. Za indexy (příznaky, symptomy) Peirce označil třídu znaků, vyjadřující určitou příčinnou nebo věcnou souvislost věcí a jevů nebo částí a celku. Například kouř je indexem ohně apod. Jako symboly vymezil znaky, jejichž podoba nevykazuje žádnou podobnost nebo kauzalitu k jevům nebo objektům, které označují, neboť jejich vzájemný vztah je zcela arbitrární. Symboly reprezentují třídu znaků, jejichž podoba a význam vznikly a jsou sdíleny na základě konvence a vztah označujícího a označovaného je dán dohodou. Americký antropolog českého původu Zdeněk Salzmann (nar. 1925) v této souvislosti mluví o arbitrárnosti – neexistenci vnitřního vztahu mezi formou významové jednotky jazyka a objektem či jevem, který jednotka zastupuje.² Typickou ukázkou symbolu je psané nebo mluvené slovo. Slova (symboly), tvořící lidský jazyk, jsou kombinacemi zvuků vystupujících v podobě významotvorných hlásek, jimž příslušníci určitého jazykového

společenství přikládají obecně zavedený a sdílený význam. Každý jazyk obsahuje konečný počet slov spojených s jedním nebo více významy. Soupis všech slov, která daný jazyk obsahuje, se nazývá „lexikon jazyka“. Studujeme-li jazyk jako znakovou soustavu sloužící ke komunikaci, je možné postihnout jeho tři základní dimenze prostřednictvím sémiotické analýzy. Podle amerického filozofa Williama Charlese Morrise (1903–1979), který programově navázal na dílo Charlese Peirce, sémiotika jako věda o znacích zahrnuje tři základní subdisciplíny – sémantiku, syntaktiku a pragmatiku. Sémantika se zabývá studiem významu znakových soustav, syntaktika zkoumá vzájemný vztah znaků – pravidla jejich skladby (gramatiku) – a pragmatika analyzuje vztah znaků k uživateli. Kromě sémiotiky hrají při studiu jazyka významnou roli také lingvistická fonologie a morfologie. Předmětem fonologie je výzkum zvukové stránky přirozeného jazyka, zejména studium funkcí hlásek a pravidel jejich spojování do podoby jazykových struktur, které jako celek vytvářejí fonologický systém. Základní jednotkou fonologické analýzy je foném, jež lze definovat jako nejmenší zvukovou jednotku, která umožňuje mezi sebou odlišit různá slova. Fonologie, na rozdíl od fonetiky, jež zkoumá výhradně akustickou, auditivní a artikulační stránku jazyka, studuje zvukový systém jazyka i z hlediska schopnosti fonémů rozlišit význam větších celků. Předmětem lingvistické morfologie (tvarosloví) je výzkum hláskových kombinací, jejich sledů a pravidel, podle kterých jsou vytvářeny základní, dále nedělitelné, sémantické jednotky. Základní jednotkou morfologické analýzy je morfém, který lze definovat jako nejmenší vydělitelnou sémantickou jednotku – část slova, které je nositelem věcného nebo gramatického významu. Morfologie studuje jak inventář nejmenších, význam modifikujících jazykových výrazů, tak pravidla, podle nichž se tyto jazykové jednotky užívají a spojují, aby vytvořily slova.

Na lidském jazyce je úžasná jeho schopnost spojovat konečné množství slov do nekonečného počtu smysluplných vět. Znalost lingvistických pravidel – gramatiky mateřského jazyka, jejímž prostřednictvím se základní jazykové prvky (hlásky a slova) skládají do vyšších významových celků – je přitom nevědomá a její používání je intuitivní. Již v průběhu prvního až třetího roku života si děti osvojí tisíce symbolů a slov, které dokážou podle gramatických pravidel správně spojovat do větných celků. Proto také rodilí mluvčí nemusí dlouho a složitě přemýšlet o tom, jak správně vytvořit ve své mateřštině větu nebo porozumět nějakému sdělení. Skutečnost, že se děti učí rodný jazyk bez zjevného úsilí, se pokusil vysvětlit americký lingvista židovského původu Avram Noam Chomsky (nar. 1928) prostřednictvím teorie o vrozených předpokladech, umožňujících osvojit si v raném dětství jazyk. Chomsky je přesvědčen, že existuje geneticky zabudovaná, vrozená „univerzální gramatika“, která dětem umožňuje, aby se jako rodilí mluvčí naučily v poměrně krátké době správně mluvit jakýmkoli světovým jazykem. Jinými slovy, všechny děti mají vrozenou schopnost rozeznávat syntaktické vztahy mezi jednotlivými složkami pronesené věty – „hloubkovou strukturou“ skrytých gramatických spojení. Proto snadno

2 Salzmann, Z.: *Jazyk, kultura a společnost*. Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR, Praha 1997, s. 28.

chápu sémantické důsledky toho, když se jedna větná forma přemění na jinou, například transformaci oznamovací věty v otázku a bez problémů tyto jazykové operace provádějí. Noam Chomsky, v opozici k behavioristické teorii učení a předpokladu, že mysl novorozence je „*tabula rasa*“, předpokládá, že někde v lidském mozku je skryta specializovaná neuronová struktura, fungující jako prostředek pro osvojení jazyka a vrozený modul jazykového vývoje („Language Acquisition Device“ – LAD). Tento geneticky naprogramovaný mechanismus, usnadňující ontogenetický jazykový vývoj, umožňuje dětem rozlišovat, „jak se věci a činnosti, reprezentované jmennými a slovesnými částmi věty, k sobě vztahují jakožto činitel, činnost a objekt“.³ Existenci „transformační gramatiky“ potvrzuje i rychlost, s níž si malé děti jazyk osvojují, a skutečnost, že všechny děti procházejí stejnými univerzálními stadii vývoje jazyka. Dokonce i neslyšící děti zvatlají ve stejnou dobu jako děti slyšící. Pro platnost Chomského teorie svědčí také transkulturní lingvistické výzkumy, které prokázaly, že různé jazyky obsahují jazykové univerzálie, jako jsou například přídavná a podstatná jména. Chomského „teorie LAD“, předpokládající, že lidé disponují geneticky podmíněnou schopností osvojit si, rozumět a generovat libovolný jazyk, výrazně ovlivnila výzkumy v oblasti psycholingvistiky, sociolingvistiky, lingvistické antropologie a kognitivních věd.

Významnou charakteristikou jazyka je symboličnost slov a vět, která umožňuje hovořit a přemýšlet o věcech a jevech, jež nejsou empiricky registrovatelné nebo jsou v čase i prostoru vzdálené. Proto můžeme například mluvit o člověku, který není právě přítomen, neboť jazykové symboly umožňují v naší mysli představu této osoby vyvolat. Prostřednictvím jazyka je možné vytvářet i svět, který existuje výhradně v lidské fantazii. Proto se součástí lidské kultury staly pohádky a mýty, detailně popisující kouzelné skřítky, neviditelné duchy, mocné bohy či zlé demony. Symboličnost jazyka nalezla své vyjádření také v umělém jazyce vědy. Například matematické symboly vědcům umožňují popisovat a analyzovat jevy, procesy a zákonitosti, jež se v našem reálném fyzikálním světě nevyskytují, ale hypoteticky mohou existovat v alternativní realitě. Klasickým příkladem může být Einsteinova teorie relativity lapidárně vyjádřená rovnicí $E = mc^2$. Lidská schopnost zmocňovat se světa prostřednictvím sítě pojmů a kategorií vedla kulturní antropology k formulování hypotézy, podle níž kultura představuje symbolickou konstrukci – systém symbolů a významů, jejichž prostřednictvím lidé interpretují své chování i realitu, která je obklopuje. Studium jazyka se tak stalo důležitým klíčem k pochopení významů, jež lidé v dané společnosti přičítají světu, a tedy i podstatě zkoumané kultury.

Jazyk jako předmět výzkumu lingvistické antropologie představuje komplexní fenomén, pro který je charakteristická celá řada atributů. Proto je nezbytné jej studovat z hlediska jeho různých charakteristik a respektovat skutečnost, že jazyk je svojí podstatou:

1. Komunikativní – umožňuje sdělování symbolických obsahů a přenos idejí mezi lidmi, kteří daným jazykem hovoří.
2. Symbolický – vztahy mezi znaky a označovanými jevy nebo objekty jsou arbitrární povahy.
3. Strukturovaný – symboly tvořící jazyk jsou uspořádány podle gramatických pravidel.
4. Multidimenzionální – strukturu jazyka lze analyzovat na mnoha sémantických, syntaktických a pragmatických úrovních.
5. Generativní – schopnost produkovat nové věty je v rámci jazykové struktury prakticky neomezená.
6. Dynamický – jazykové systémy se nepřetržitě vyvíjejí, modifikují a přetvářejí.⁴

Všechny výše uvedené atributy jazyka mohou být zkoumány jako relativně samostatná dimenze nebo studovány jako komplexní celek. Jedním ze zásadních přínosů lingvistické antropologie je snaha této disciplíny studovat jazyk z holistické perspektivy, jako integrovaný kognitivní a znakový systém, který je nedílnou součástí každé kultury.

Poprvé si antropologové a antropoložky uvědomili význam studia jazyků ze zcela praktických důvodů. Realizace antropologického terénního výzkumu od výzkumníka vyžadovala schopnost komunikovat se svými informátory v jejich mateřštině, neboť práce s tlumočníky často vedla ke zkrácení získaných informací. Proto se součástí přípravy na terénní výzkum stala výuka jazyka zkoumaných domorodců, která pokračovala i v době antropologova pobytu v terénu.

Rozvoj lingvistické antropologie urychlila na počátku 20. století snaha antropologů získat informace o mizícím světě preliterárních společností včetně jejich jazyků. Proto se američtí antropologové zaměřili na studium slovní zásoby a gramatiky indiánských jazyků s cílem uchovat informace o jejich existenci budoucím pokolením. Jedním z důsledků výzkumu domorodých jazyků bylo, že si antropologové uvědomili úzké sepětí jazyka a kultury studované společnosti. V ohnisku výzkumů americké lingvistické antropologie se tak ocitlo testování teorie lingvistického relativismu (Sapirova-Whorfova hypotéza), podle níž jazyk (slovní zásoba a gramatika) determinuje vnímání a interpretaci světa. Mezi konkrétní podněty, které podnítily zájem antropologů o studium vztahů mezi jazykem, myšlením a kulturou, patřilo zejména zjištění, že jazyk hraje důležitou roli jako nástroj vnímání, klasifikace a konstrukce významů, kterou lidé přikládají přírodní a sociokulturní realitě. Při studiu preliterárních společností si antropologové například uvědomili, že slovní zásoba, konkrétně preferované pojmy a kategorie, svědčí o tom, jaká třída věcí a jevů je pro příslušníky určité kultury důležitá. Skutečnost, že slovní zásoba zrcadlí potřebu určité skupiny lidí komunikovat o některých objektech, kvalitách a činnostech více než o jiných, lze doložit i v moderní společnosti na lidech, kteří sdílí stejnou

3 Hunt, M.: *Dějiny psychologie*. Portál, Praha 2000, s. 509.

4 Srov. Sternberg, R. J.: *Kognitivní psychologie*. Portál, Praha 2002, s. 318–320.

profesní subkulturní zkušenost. Jako příklad lze uvést slovní zásobu profesionálního automechanika, který dokáže pojmenovat a specifikovat stovky automobilových součástek a jejich funkcí na rozdíl od pouhého uživatele automobilu, jehož verbální kompetence je v této oblasti nesrovnatelná. Specializované slovní zásoby plní utilitární a adaptivní funkci, neboť příslušníkům určité sociální skupiny umožňují efektivní a jednoznačnou komunikaci. Současně symbolicky posilují sociální status lidí, kteří danou profesní jazykovou kompetencí disponují. Existují dokonce profese, kde mistrné zvládnutí specializované slovní zásoby a schopnost jejího „překlada“ pro širokou laickou veřejnost funguje jako mobilní výťah, který uživatelům současně umožňuje kumulovat ekonomický kapitál a posilovat svůj odborný status. Jedná se například o obhájce, jejichž úspěch je závislý na mistrovském zvládnutí právníké terminologie a schopnosti jejího výkladu na konkrétní soudní případy.

Snaha antropologů objasnit, jak lidé v různých kulturách prostřednictvím kognitivních systémů a jazykových kategorií vnímají, klasifikují a organizují realitu, vedla ve druhé polovině 20. století ke vzniku kognitivní antropologie a jejích subdisciplín, etnovědy a etnosémantiky. Proto se při studiu cizích kultur staly předmětem výzkumů lingvistických antropologů nativní klasifikační soustavy („folktaxonomie“) a sémantické oblasti („domény“), jež vyjadřovaly podstatné hodnoty, normy a ideje studované kultury. Důraz na studium jazyka je typický také pro symbolickou antropologii, která ve druhé polovině 20. století učinila dominantním předmětem antropologických výzkumů kulturu, vymezenou jako systém symbolů a významů sdílených členy určité kultury. Paralelně s kognitivní a symbolickou antropologií se rozvíjel také výzkumný směr označovaný jako etnografie řeči (etnografie komunikace) zabývající se studiem řečových aktů v konkrétní sociální situaci a kulturním kontextu.

Výzkum vztahu jazyka, myšlení a kultury jako předmětu lingvistické antropologie přispěl také k rozvoji antropologické metodologie. K tvořivému uplatnění jazykovědných metod v antropologii například došlo při vzniku jednoho z nejvýznamnějších směrů druhé poloviny 20. století – francouzské strukturální antropologie. Jak přiznává zakladatel strukturalismu, francouzský sociální antropolog Claude Lévi-Strauss, zásadním podnětem pro vytvoření základů strukturální metodologie mu byly poznatky *Pražského lingvistického kroužku*, konkrétně principy fonologie, které formuloval ruský lingvista Roman Osipovič Jakobson (1896–1982). Inspirativní dialog mezi strukturální antropologií a lingvistikou pokračoval i v době vrcholného strukturalismu, kdy se ve své interpretaci nativních mytologií amerických indiánů Lévi-Strauss inspiroval teorií transformační gramatiky amerického lingvisty Noama Chomského. V americké antropologii našla lingvistika své uplatnění zejména v rámci kognitivní antropologie, která učinila významným nástrojem antropologické analýzy kultur metodu komponentní analýzy. V průběhu existence antropologie se tak aplikace lingvistických metod na studium kultury stala jedním ze základních atributů lingvistické antropologie.

IDEOVÉ ZDROJE LINGVISTICKÉ ANTROPOLOGIE

Zájem vědců o studium vzniku, vývoje a fungování jazykových systémů má poměrně dlouhou tradici. Ponechme stranou biblický příběh o „zmatení jazyků“ při budování babilonské věže, i příběh o egyptském vladaři, který se pokusil zjistit, jaká první slova řeknou děti, které nechá vychovávat bez kontaktu s lidským jazykem. Důležité je, že již ve starověku a středověku vznikla řada prací svědčících o odvěkém zájmu učenců o různé dimenze lidského jazyka. Významnou roli při formování novověké vědy o jazycích znamenal vynález knihtisku, který posílil svěbytnost evropských národních jazyků a přispěl k tomu, že latina postupně ztrácela status mezinárodního jazyka. V 15. a 16. století vznikaly první gramatiky jazyků, jako byla například toskáňština (1441), španělština (1492) a francouzština (1530). Pád středověkého univerzalizmu se promítl do vztahu evropských učenců k jejich rodnému jazyku, který neváhali ve stále větší míře obhajovat a v mezinárodním kontextu také propagovat. Vysokou prestiž si získala především francouzština, kterou francouzští učenci, spjatí s filozofií racionalismu, označili za „jazyk rozumu“. Na zvýšení zájmu o systematické studium cizích jazyků mají svůj podíl také zámořské objevy nových zemí, jako byla Amerika. Následná evropská koloniální expanze, spojená se šířením křesťanství, vyvolala v rámci misijního hnutí potřebu znalosti domorodých jazyků jako nástroje efektivního ovládnutí cizokrajných etnik a národů prostřednictvím víry. Evropští misionáři zaznamenali řadu indiánských gramatik, i když je třeba poznamenat, že jejich zájem o studium domorodých jazyků nevyvolal čistě vědecký zájem, ale především snaha podpořit šíření křesťanských náboženských hodnot a s nimi spjatých vzorců chování.

Při utváření základů novověké jazykovědy sehrál významnou roli také evropský filozofický racionalismus a empirismus. Přestože se jedná o dvě odlišné linie filozofického myšlení, tyto učence spojovala snaha pochopit kognitivní funkce jazyka. V 18. století anticipoval vznik jazykovědy zejména německý osvícenský filozof Johann Gottfried Herder (1744–1803). Herder ve svých úvahách nad filozofií dějin kladl důraz na roli, kterou při formování lidské kultury sehrál jazyk jako nástroj adaptace k vnějšímu prostředí. Svým tvrzením, že všechny jazyky jsou odvozeny z jednoho prajazyka, otevřel dlouholetý spor mezi zastánci monogenetické teorie, podle níž mají všechny jazyky společný původ, a přívrženci polygenetické teorie, kteří předpokládali, že jednotlivé jazyky pocházejí z různých, na sobě nezávislých zdrojů.

Mezi autory, kteří přispěli ke konstituování synchronně koncipované komparativní lingvistiky, patřil německý filozof, diplomat a jazykovědec Wilhelm von Humboldt (1767–1835). Tento všestranný učenec a znalec evropských i neindoevropských jazyků dospěl na základě studia širokého spektra asijských, indonéských, polynéských a indiánských jazyků k názoru, že každý jazyk obsahuje svou vlastní vnitřní jazykovou formu vystupující v podobě specifického typologického profilu, syntaktických struktur a sémantických principů, které aktivně podmiňují a utvářejí lidské myšlení. Humboldt na jazyk

pohlížel jako na proces tvůrčí činnosti a aktivující sílu, jejíž struktura tvoří podstatu národního ducha („Volksgeist“) a národního charakteru („Nationalcharakter“). Jazyk jako výraz národní mentality podle jeho názoru opisuje kolem každého národa kruh, z něhož nelze vystoupit jinak než vstupem do jiného kruhu. Humboldt originálním způsobem anticipoval teorii lingvistického relativismu. Byl totiž přesvědčen, že lidé spoutaní tvořivou aktivující silou svých rodných jazyků v různých jazykových společnostech vykazují specifický pohled na svět („Weltansicht“) a pod vlivem struktury daného jazyka odlišně vnímají a interpretují realitu. V jistém smyslu lze Humboldta označit také za předchůdce zastánců teorie lingvistického determinismu, neboť formuloval tezi, podle níž čím více jazyk ovládáme, tím více jsme jím ovlivňováni. Z tohoto hlediska lze Humboldtovy úvahy nad vztahem jazyka, člověka a společnosti označit za nadčasové. Humboldtův přínos k dějinám antropologického myšlení lze spatřovat také v jeho snaze spojit obecnou teorii jazyka s antropologickým přístupem, který formuloval ve svém spise *Program komparativní antropologie* (1797). Humboldt zde postavil do centra antropologického bádání srovnávací výzkum národních charakterů a úrovně jejich kulturního, vzdělanostního a výchovného potenciálu. Podle Humboldta každý národní charakter představuje unikátní systém tradic, zvyků, náboženské víry, umění a jazyka, které sdílí příslušníci určitého národa. Národní charakter, jako jedinečný vnější projev vnitřních duchovních sil a schopností národa, je provázán s jazykem do té míry, že je téměř nelze od sebe oddělit. Proto také jejich výzkum musí probíhat komplexně, ve vzájemných souvislostech a konkrétním historickém kontextu. Humboldtova teorie národního charakteru byla dále rozpracována v rámci psychologie národů (Völkerpsychologie) a prostřednictvím etnopsychologie ovlivnila i zakladatele moderní americké kulturní antropologie Franze Boase a jeho žáky.

K významným průkopníkům srovnávací historické lingvistiky patřil britský učenec sir William Jones (1746–1794), který ve funkci prezidenta Královské asijské učené společnosti (Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland) inicioval výzkumy indické kultury a formoval základy nové vlny orientalistiky. Pro dějiny lingvistiky jsou významné zejména jeho studie orientálních jazyků a překlady z perštiny, arabštiny, turečtiny a sanskrtu. V roce 1786 na základě komparace sanskrtu s klasickou řečtinou, latinou a řadou dalších jazyků (gótštinou, keltštinou, perštinou aj.) formuloval hypotézu, která předpokládá, že všechny tyto jazyky pocházejí z původního společného jazyka (protojazyka), jež nazval indoevropský. Podle této teorie lze všechny jazyky, které pocházejí ze stejného jazyka, zařadit do stejné jazykové skupiny. Jones do indoevropské jazykové rodiny zahrnul asi 150 evropských a jihoasijských jazyků, včetně keltských, germánských a slovanských jazyků v Evropě, řady severoindických jazyků, ale také perštiny, urdštiny a bengálštiny. Jonesovi pokračovatelé na základě komparativní analýzy slov sdílených se semitskými jazyky na Blízkém východě dospěli k závěru, že Indoevropané byli prapůvodně pastevci žijící kolem roku 6000 př. n. l. na území dnešního Turecka v Anatolii. Mezi zakladatele

historické lingvistiky je možné zařadit také německého učenec Jakoba Grimma (1785–1863), který v roce 1822 formuloval teorii hláskové přeměny, k níž dochází v průběhu vývoje jazyků. Podle Grimma došlo k vyčlenění germánských jazyků ze skupiny indoevropských jazyků prostřednictvím hláskových přeměn, které označil jako první posouvání hlásek. K utváření základů srovnávací lingvistiky přispěl také německý jazykovědec, religionista a orientalista Friedrich Max Müller (1823–1900), který působil na univerzitě v Oxfordu. Významná je zejména jeho kniha *Úvod do religionistiky* (1873), v níž zkoumal vztah mezi jazykem a náboženstvím. Müller ve svých přednáškách a knihách anticipoval nejen zrození lingvistické antropologie, ale také antropologie náboženství.

V průběhu 19. století vznikla řada prací, které se pokoušely prokázat existenci vzájemných vztahů jak mezi již mrtvými starověkými jazyky, tak mezi jazyky, jimiž se dosud hovoří například na území Evropy nebo jihozápadní Asie. V této době také věnovala řada vědců, jako například německý jazykovědec August Schleicher (1821–1868), pozornost rekonstrukci slov hypotetického protojazyka, o kterém se předpokládalo, že jím lidé hovořili ještě před vznikem prvních písemných záznamů. Tyto výzkumy vycházely z poznání, že živé jazyky se neustále proměňují, a přitom vykazují tendenci k pravidelnosti hláskových změn. Proto se jazykovědci zaměřili na srovnávací výzkum vývojových proměn příbuzných jazyků (jazykové rodiny), který byl založen na srovnávací analýze historických písemných záznamů. Pro studium dějin indoevropských jazyků bylo důležité, že u některých z nich se zachovaly písemné dokumenty staré až čtyři tisíce let. To jazykovědcům umožnilo postihnout průběh a mechanismus změn, jimiž konkrétní jazyky procházely v dlouhodobé časové perspektivě, a na tomto základě budovat metodologii historické lingvistiky.

Výzkumy vývojových proměn jazykových systémů v čase jsou označovány jako diachronní lingvistika. Jedná se o metodologický přístup, který se zrodil a byl rozpracován v rámci historické lingvistiky. Paralelně s diachronními výzkumy jazyka se však rozvíjely výzkumy jazyka ze synchronní perspektivy. Synchronní lingvistika studuje skladbu, strukturu a funkce jazyka v konkrétním časovém úseku („teď a nyní“) a programově abstrahuje od vývojových proměn jazykového systému v čase. Tento přístup anticipoval ve svých posmrtně vydaných přednáškách *Kurs obecné lingvistiky* (1916) švýcarský jazykovědec Ferdinand de Saussure (1857–1913), který je považován za zakladatele strukturální lingvistiky. Ferdinand de Saussure se domníval, že jazyk je z diachronní perspektivy neuchopitelný, a proto se zaměřil na synchronní analýzu jeho struktury. Na jazyk pohlížel jako na integrovaný systém znaků, ve kterém každý prvek odvozuje svůj význam jak ze svého kontrastního postavení vůči jiným znakům, tak ze své pozice v jazykovém systému jako celku. Ferdinand de Saussure zavedl do lingvistických výzkumů dva důležité pojmy – *langue* a *parole*. *Langue* (jazyk nebo gramatika) vymezil jako systém abstraktních pravidel, jimiž se člověk řídí, aby byla jeho řeč srozumitelná. *Parole* (řeč nebo promluva) definoval jako mluvenou řeč, která vzniká uplatněním abstrakt-

ních pravidel *langue* v aktuální promluvě. Rozdíl mezi *langue* a *parole* Ferdinand de Saussure výstižně vysvětlil na příkladu šachové hry. Její pravidla představují *langue*, zatímco jejich konkrétní uplatňování v průběhu hry je ukázkou *parole*.⁵ Na dílo Ferdinanda de Saussura programově navázali v roce 1926 jazykovědci a literární teoretici sdružení v rámci *Pražského lingvistického kroužku* – Jan Mukařovský, Vilém Mathesius, Nikolaj Sergejevič Trubeckoj, Roman Osipovič Jakobson a další. Jejich cílem bylo kritické přehodnocení srovnávací historické lingvistiky a vybudování základů moderní strukturální lingvistiky založené na analýze jazyka jako dynamického synchronního znakového systému. Zvláštní pozornost přitom věnovali funkčnosti jazykových jednotek z hlediska fonologie, již rozpracoval zejména N. S. Trubeckoj (1890–1938), který zkoumal význam rozlišujících funkcí hlásek a fonematické struktury opozic. Velký vliv na rozvoj strukturální lingvistiky a následně na strukturální antropologii mělo také dílo R. O. Jakobsona (1896–1982) a jeho teorie morfologických binárních kontrastů. Díla představitelů *Pražského lingvistického kroužku* měla celosvětový ohlas a výrazně ovlivnila americkou lingvistickou antropologii a francouzskou strukturální antropologii Clauda Lévi-Strausse.

VÝVOJOVÉ PROMĚNY LINGVISTICKÉ ANTROPOLOGIE

Zrození moderní lingvistické antropologie je spjaté se jménem zakladatele americké kulturní antropologie Franze Boase (1858–1942) a okruhem jeho spolupracovníků a žáků, kteří vstoupili do dějin antropologického myšlení jako reprezentanti směrů amerického historismu, konfiguracionismu a školy „osobnost a kultura“. Boas považoval empirické a teoretické studium domorodých jazyků za nezbytnou součást antropologických výzkumů kultury. Proto systematicky posiloval výuku lingvistické antropologie na katedře antropologie na Kolumbijské univerzitě v New Yorku, podílel se na založení časopisu pro výzkum indiánských jazyků *Journal American Linguistic* a osobně redigoval rozsáhlou *Příručku amerických indiánských jazyků* (1911–1941). Podle Boase „znalost jazyka je nezbytným prostředkem k tomu, aby byla získána přesná a důkladná znalost, protože mnoho informací může být shromážděno tak, že posloucháme konverzaci domorodců...“⁶ Boas přispěl k vytváření metod, které umožňovaly postihnout fonetickou, syntaktickou a sémantickou dimenzi studovaných jazyků. O tom, jak velkou roli tento vědec přikládal studiu jazyka, svědčí skutečnost, že antropologii vymezil jako vědu o rase, jazyce a kultuře. Na základě terénních výzkumů mezi indiány amerického Severozápadu, formuloval hypotézu, podle níž se gramatické formy a sémantické kategorie aktivně podílí na organiza-

ci lidského vědomí příslušníků dané jazykové společnosti. Boas byl přesvědčen, že jazyky klasifikují lidskou zkušenost. Slovy Boase: „Rozsah zkušeností, které musí jazyk vyjádřit, je nekonečný, kdežto jejich vyjadřování je limitováno počtem fonetických skupin. Je tedy zřejmé, že rozšířené klasifikace zkušenosti musí být základem veškeré artikulované řeči.“⁷ Ze zjištění, že sociální zkušenost je tříděná prostřednictvím jazyka, Boas vyvodil, že v rámci různých jazyků dochází k odlišné klasifikaci zkušenosti i objektivní reality. Proto je Boase možné označit za průkopníka teorie lingvistického relativismu, která předpokládá, že jazyk determinuje odlišné vnímání a interpretaci světa v různých kulturách.

Klíčovou osobností americké lingvistické antropologie byl Boasův žák, americký lingvista a antropolog německého původu Edward Sapir (1884–1939), který pod vlivem Franze Boase aplikoval své rozsáhlé znalosti klasických metod komparativní lingvistiky na studium nativních jazyků amerických indiánů. Podle Sapira, „jazykověda má strategický význam pro metodologii společenských věd. Za zdánlivou nezákonností společenských jevů je určitá pravidelnost konfigurace a tendence, jež je stejně reálná jako pravidelnost fyzikálních procesů ve světě mechaniky.“⁸ V roce 1921 se Sapir pokusil v knize *Jazyk: úvod do studia řeči* prokázat hypotézu, podle které kultura, stejně jako jazyk, obsahuje jistý podvědomý vzorec, jenž se do myšlení nepřenáší. Na základě studia symbolického charakteru jazykové komunikace pak koncipoval svou teorii kultury, podle které je veškeré kulturní chování symbolické. Z tohoto hlediska vidí „pravé ohnisko kultury v interakcích jednotlivých individuů, a ze subjektivního pohledu ve světě významů, které může libovolný jednotlivec podvědomě pro sebe abstrahovat ze své účasti na těchto interakcích“.⁹ Charakteristickým rysem Sapirova přístupu ke studiu jazyka byl jeho holistický důraz na systémový charakter jazykových systémů a jeho snaha postihnout formální celistvost každého jazyka. Již v knize *Jazyk* upozornil na úzké sepětí jazyka, myšlení a kultury a formuloval tezi, podle níž slovní zásoba dané kultury zrcadlí ústřední potřeby a hodnoty členů daného jazykového společenství. Slovy Sapira: „Je zřejmé, že samotný obsah jazyka je těsně spjat s kulturou. Společnost, která neví nic o teozofii, nepotřebuje pro ni žádné slovo. Lidé, kteří nikdy neviděli koně a ani o něm neslyšeli, si museli slovo pro toto zvíře vytvořit či vypůjčit, když se s ním setkali. V tom smyslu, že slovní zásoba jazyka víceméně věrně odráží kulturu, jejímž potřebám slouží, je naprosto pravda, že dějiny jazyka a dějiny kultury postupují paralelně.“¹⁰

Zásadní význam pro další rozpracování lingvistické antropologie měla Sapirova hypotéza, podle které jazyk vystupuje jako aktivní činitel při utváření našeho obrazu světa – teorie

5 Viz Saussure de, F.: *Kurs obecné lingvistiky*. Odeon, Praha 1989.

6 Boas, F.: *Handbook of American Indian Languages*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 40, Government Printing Office, Washington 1911 s. 60.

7 Boas, F.: *Language and Culture*. Macmillan, New York 1940, s. 20.

8 Sapir, E.: *Culture, Language and Personality*, University California Press, Berkeley 1964, s. 76.

9 Tamtéž, s. 151.

10 Tamtéž, s. 234.

lingvistického relativismu. Její základy Sapir postupně formuloval v pracích *Nevědomé modelování chování ve společnosti* (1927) a *Postavení lingvistiky jako vědy* (1929). Podle Sapira, „skutečný svět je do značné míry budován nevědomky na základě jazykových návyků sociální skupiny... Vidíme, slyšíme a pocítujeme právě tak a ne jinak do značné míry díky tomu, že jazykové návyky našeho společenství předem předpokládají provádění určitých výběrů a interpretace.“¹¹ Sapir programově navázal na Boasovu hypotézu, podle níž jazyk implicitně ovlivňuje klasifikaci lidské zkušenosti a determinuje způsob, jak lidé uvažují o přírodní a sociokulturní realitě. Prostřednictvím svých empirických terénních výzkumů a teoretických studií vytyčil jako zásadní směr výzkumů lingvistické antropologie studium vztahu jazyka a kultury. Kontroverzní, ale současně nesmírně inspirativní myšlenkou, která prostupovala Sapirovy dílem, bylo tvrzení, že lidé jsou „vydáni napospas tomu jazyku, který se v jejich společnosti stal vyjadřovacím prostředkem...“¹² Edward Sapir svými výzkumy, vědeckými pracemi a akademickými přednáškami výrazně přispěl ke konstituování lingvistické antropologie jako respektované subdisciplíny obecné antropologie. Jeho přínos však není možné omezit na jazykovědu. Sapirův intenzivní zájem o integraci poznatků různých humanitních oborů totiž výrazně ovlivnil antropologickou teorii kultury. Za nejvýznamnější ideový odkaz Edwarda Sapira je ale považována teorie lingvistického relativismu předpokládající determinující vliv jazyka, konkrétně slovní zásoby, na vnímání a interpretaci světa.

Rozhodující roli při rozpracování *teorie lingvistického relativismu* do podoby klasické *Sapirovy-Whorfovy hypotézy* sehrál Sapirův žák, chemik a lingvistický antropolog Benjamin Lee Whorf (1897–1941). Whorf vystudoval v roce 1919 obor chemické strojírenství na Massachusetts Institute of Technology a začal pracovat jako požární inspektor v Hardfordské hasičské pojišťovací společnosti. Již v tomto období si při zjišťování příčin požárů povšiml vlivu nápisů a slov na chování lidí. Například nápis „prázdný sud“ na benzinovém barelu vyvolává v lidech mnohem bezstarostnější chování nežli nápis „plný sud“. Vzhledem ke zbytkovým třaskavým plynům jsou však i prázdné sudy velice nebezpečné, mohou při odhození cigarety explodovat a způsobit požár. Soustavnému vědeckému studiu jazyků se Whorf začal věnovat v roce 1924, kdy jej dlouholetá láska k indiánskému umění Střední Ameriky přivedla k výzkumu mayských a aztéckých hieroglyfů. Zásadní zvrát ve Whorfově vědeckém životě znamenal rok 1931, kdy zahájil postgraduální studium lingvistiky na Yaleově univerzitě. Pod vedením Edwarda Sapira se začal zabývat jutoaztéckou jazykovou rodinou. Zvláštní pozornost věnoval výzkumu jazyka severoamerických indiánů kmene Hopi. Výzkum mu od roku 1932 usnadnila spolupráce s rodilým mluvčím hopijštiny, který žil trvale v New Yorku. V roce 1938 krátce navštívil rezervaci indiánů Hopi.

11 Tamtéž, s. 69.

12 Sapir, E.: The Status of Linguistics as a Science, *Language* 1929, s.209.

Na základě srovnání gramatiky tzv. standardního evropského jazyka (SAE – Standard Average European), která odráží společný indoevropský původ a historický vliv řečtiny a latiny, s jazykem severoamerických indiánů kmene Hopi dospěl k názoru, že je to především gramatika, jež ovlivňuje způsoby lidského vnímání a interpretace vnějšího světa. „Gramatika každého jazyka je nejen reproduktivní nástroj k vytváření myšlenek, ale spíše něco, co naše myšlenky utváří...“¹³ Podle Whorfa lze „sílu jazyka“ prezentovat na příkladě odlišného pojmání času v hopijském jazyce a angličtině. Whorf se svým výzkumem pokusil prokázat, že angličtina a další evropské jazyky, na rozdíl od hopijštiny, dávají prostoru a objektům přednost před časem a pohybem. Proto Evropané přísně rozlišují čas na minulý, přítomný a budoucí a fixují jej prostřednictvím podstatných jmen. Oproti tomu indiáni kmene Hopi se při vyjadřování času, jeho průběhu a délky trvání vyhýbají prostorovým metaforám a ve svém jazyce dávají před objekty přednost slovům vyjadřujícím děj, pohyb nebo proces. Hopijské vnímání času, jako světa neustálých vývojových proměn a procesů, se v jejich jazyce odrazilo v preferenci sloves nebo příslovčí. Své názory na jazyk a kulturu Whorf publikoval ve studiích *Vztah běžného myšlení a chování k jazyku* (1939), *Věda a lingvistika* (1940) a *Jazyk, myšlení a skutečnost* (1942). Na další vývoj lingvistické antropologie měl velký vliv zejména posmrtně vydaný sborník jeho prací *Jazyk, myšlení a skutečnost* (1956), který editoroval John B. Carroll.

Whorf svými výzkumy a vědeckými pracemi programově navázal na Sapirovu snahu prokázat determinující vliv jazyka na lidské chování a prožívání. Výsledkem jejich bádání je antropologická koncepce lingvistického relativismu, která je dnes označována jako Sapirova-Whorfova hypotéza. Její podstatu je možné shrnout do dvou základních myšlenek:

1. Modely našeho vnímání a interpretace světa jsou utvářeny jazykovým systémem, v němž jsme byli vychováni a v jehož kategoriích od dětství myslíme (princip jazykového determinismu). Jedinec proto vnímá a přemýšlí o realitě pouze prostřednictvím pojmů a kategorií, které mu poskytl jeho jazyk.
2. Lidé různých kultur jinak vnímají svět v důsledku rozdílu mezi jazykovými systémy, které jsou odrazem různých prostředí (princip jazykové relativity).¹⁴

Teorie lingvistického relativismu výrazně ovlivnila další výzkumy v oblasti lingvistické antropologie a ve svých důsledcích vedla k systematickému studiu vztahů jazyka, osobnosti a kultury. Důsledky, které měly teorie jazykového determinismu a jazykové relativity pro antropologické myšlení, výstižně shrnul americký antropolog českého původu Zdeněk Salzman: „Jestliže jsou světový názor a chování lidí významně

13 Carroll, J. B. (ed.): *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Massachusetts Institute of Technology, Cambridge 1956, s. 214.

14 Viz Vrhel, F.: *Základy etnolingvistiky*. SPN, Praha 1981, s. 68.

ovlivněny strukturou jazyka, kterým hovoří, a jestliže se jazyky svou strukturou liší, pak možnost mezikulturní komunikace a porozumění je pravděpodobně značně oslabena, pokud je vůbec uskutečnitelná. Proto se Whorfovým myšlenkám dostalo značné pozornosti a po druhé světové válce vybudily po řadu let mnoho diskuzí.¹⁵

Na Whorfovu snahu objasnit vztah mezi gramatickou strukturou jazyka a kulturou navázali svými výzkumy další vědci – například američtí lingvističtí antropologové Dorothy D. Leeová ((1905–1975) a Harry Hoijer (1904–1976). Paralelně se snahou potvrdit Sapirovu-Whorfovu hypotézu se setkáváme s pokusy o její vyvrácení nebo reinterpretační. Stoupenec radikální verze lingvistického relativismu, která předpokládá, že jazyk aktivně určuje procesy myšlení, se obvykle opírá o Whorfovy komparativní analýzy odlišností slovní zásoby a gramatiky různých jazyků, zejména o srovnávání angličtiny s indiánskými a inuitskými jazyky. Kritici Whorfových výzkumů upozornili na to, že jeho překlady byly někdy neobratné, a tak vyvolávaly dojem odlišného myšlení. Whorf se údajně také dopouštěl chyb proto, že nestudoval etnika a národy jako komplexní celky, ale pouze omezené vzorky jejich jazyka. Navíc různost slovní zásoby a pravidel jejich skladby nacházíme nejen mezi různými jazyky, ale i v rámci jednoho jazyka. Při užívání určitého jazykového systému jde tedy víc o volbu výrazových prostředků než o jazykem limitované myšlení. Například rozdílnost slovní zásoby příslušníků různých kultur, týkající se odlišného počtu označení pro barvy, ještě neznamená, že tito lidé nejsou schopni různé barvy vnímat. Jako často uváděný příklad determinujícího vlivu jazyka na myšlení patří tvrzení, že Eskymáci mají více označení pro slovo sníh nežli angličtí mluvčí, a proto dokážou lépe rozlišovat mezi různými druhy sněhu. Mnozí vědci však toto tvrzení zpochybnili, a označili je dokonce za mýtus. Například antropoložka Laura Martinová je přesvědčená, že Eskymáci velké množství výrazů pro sníh prostě nemají, respektive mají jich maximálně 12, podobně jako angličtina.¹⁶ K podobnému závěru dospěl také Geoffrey K. Pullum, který tvrdí, že „nikdo, kdo má jen trochu ponětí o eskymáčetině (přesněji řečeno o spřízněných jazykových rodinách Inuitů a Yupiků, jimiž se mluví od Sibíře po Grónsko), nikdy neřekl, že Inuité pro sníh tak početné výrazy mají“.¹⁷ Stoupenec umírněné verze lingvistického relativismu jsou přesvědčeni, že jazyk myšlení neurčuje, nýbrž je pouze ovlivňuje. Podle jejich názoru může jazyk obsahovat rozdíly, jež jsou důležité pro určitou kulturu, ale sám tyto rozdíly nevytváří a ani nelimituje schopnosti lidí je vnímat. Proto angličtí mluvčí potenciálně dokážou diferencovat mezi

různými druhy sněhu stejně jako Eskymáci. Důkazem pro toto tvrzení nám může být slovní zásoba, již pro označení různých druhů sněhu užívají američtí lyžaři, kteří nemluví pouze o sněhu, ale také o „prašanu“ a „firnu“. Toto rozrůstání anglické slovní zásoby souvisí se změnami ve vnímání. Obyvatelé polárních oblastí a lyžaři si všímají proměn sněhu více než například lidé žijící na Havaji. Z tohoto hlediska je podstatné zjištění, že změny ve vnímání nejsou závislé na jazyku, jímž lidé hovoří, ale že jazyk závisí na změnách vnímání. Z perspektivy umírněné verze lingvistického relativismu je proto možné formulovat následující hypotézy:

1. Jazyk může zaměřovat pozornost k určitým způsobům vnímání, pojmům a atribucím a činit některé způsoby myšlení snadnější než jiné.
2. Jazyk může napomáhat paměti nebo ji ovlivňovat do té míry, že se některé pojmy a kategorie vybaví snadněji.¹⁸

Americká lingvistická antropologie získala v průběhu první poloviny 20. století tak vysoký kredit, že ovlivnila také výzkumy jazyka, myšlení a kultury ve francouzské sociální antropologii. Ta sice navazovala především na domácí tradici etnologickou (M. Mauss), sociologickou (É. Durkheim) a lingvistickou (A. Meillet, J. Giliéron), ale přijímala také impulzy přicházející z americké antropologie. Originální syntézu antropologických, lingvistických a sémantických přístupů ke studiu kultury představuje především francouzská strukturální antropologie Clauda Lévi-Strausse. V britské sociální antropologii položil základy lingvistické antropologie Bronisław Malinowski, autor řady studií o tichomořských jazycích a kulturách. Malinowski při studiu domorodých jazyků kladl důraz na analýzu situačního kontextu („context of situation“) a konativní funkce jazyka („language as a mode of action“). Malinowského snaha postihnout situační kontext vyrůstala z poznání, že jazyková interakce je významně ovlivňována nelingvistickými faktory, které jsou spjaty s konkrétním kulturním prostředím, v němž komunikace probíhá. Výzkum konativní funkce jazyka vyplývá ze skutečnosti, že prostřednictvím komunikace lze dosáhnout širokého spektra různých cílů. Malinowski si byl vědom toho, že řečové akty neplní pouze informativní nebo apelativní funkci, ale mohou také přispívat k posílení sociální soudržnosti a zachování sociálních vztahů a kontaktů mezi příslušníky dané komunity. Proto zavedl pojem fatická komunikace („phatic communication“), jímž označil užívání jazykových prostředků, které plní kontaktní funkci a utvrzují vztahy sociální vzájemnosti („social mutuality“). Zvláštní pozornost Malinowski věnoval také specifickým jazykovým rysům zaklínadel a magických formulí, které ostrované považovali za dochovaná slova svých mytických předků. Tím, že Malinowski věnoval pozornost variabilitě užívání a funkcí jazyka v různých kulturách, de facto

15 Salzmann, Z.: *Jazyk, kultura a společnost*. Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR, Praha 1997, s. 96.

16 Martin, L.: Eskimo Words for Snow: A Case Study in the Genesis and Decay of an Anthropological Example. *American Psychologist* 1986, 88, 418–423.

17 Pullum, G. K.: *The Great Eskimo Vocabulary Hoax and Other Irreverent Essays on the Study of Language*. University of Chicago Press, Chicago 1991, s. 160.

18 Atkinsonová, R. L. – Atkinson, R. C. – Smith, E. E. – Bem, D. J. – Nolen-Hoeksema, S.: *Psychologie*. Victoria Publishing, Praha 1995, s. 352; Hill, G.: *Moderní psychologie*. Portál, Praha 2004, s. 159.

anticipoval zrození „sociolingvistické relativity“ a etnografie komunikace.¹⁹ Na jeho koncepci řeči jako nástroje, jehož prostřednictvím se člověk přizpůsobuje prostředí a mechanismům kultury, ale volně navazují také lingvisticky orientované výzkumy filozofů, zabývajících se lingvistickou analýzou přirozeného jazyka (J. L. Austin).

Ve druhé polovině 20. století došlo v dějinách lingvistiky k teoretické a metodologické revoluci, která je spjatá se vznikem kognitivních věd, jež výrazně změnily přístup k jazykovědnému bádání. Kognitivní vědy se zrodily jako interdisciplinární myšlenkový proud integrující poznatky o fungování lidské mysli a kognitivních procesech, jako jsou vnímání, myšlení, jazyk a řeč. Součástí systému kognitivních věd, které zahrnují kognitivní psychologii, filozofii, antropologii a sociologii, se stala také kognitivní lingvistika, jež se zabývá studiem jazyka v kontextu mentálních procesů a kognitivních funkcí a struktur lidského vědomí. Podle kognitivní lingvistky Moniky Schwarzové (nar. 1961), působící na Univerzitě Friedricha Schillera v Jeně, lze základní východiska kognitivní lingvistiky shrnout do následujících tezí: „Lidské chování je determinováno komplexním systémem mentálních struktur a procedur. Tento systém se člení na řadu subsystémů, které se opírají zčásti o specifické a zčásti obecné principy. Jazyková kapacita je neurobiologicky zakotvená ve strukturních a funkčních zákonitostech lidského mozku. Jazyk jako kognitivní systém se dá popisovat i na abstraktní úrovni nezávisle na své fyziologické bázi, tj. jako mentální fenomén s vlastními zákonitostmi.“²⁰ Charakteristickým rysem kognitivní lingvistiky je její důraz na výzkum jazyka jako součásti širších kognitivních procesů, mechanismů a struktur. Cílem kognitivní lingvistiky je „na jedné straně popsat inherentní vlastnosti příslušného mentálního systému znalostí, na straně druhé popsat způsoby jeho interakce s ostatními kognitivními subsystémy“.²¹ Současná kognitivní lingvistika systematicky sjednocuje poznatky teoretické lingvistiky, psycholingvistiky, psychologie jazyka, kognitivní antropologie, neurolingvistiky a výzkumů v oblasti umělé inteligence. Lingvistické antropologie kognitivní lingvistika ovlivňuje a inspiruje zejména svojí snahou pochopit, jakou roli hraje jazyk v procesu poznávání světa. Pod vlivem kognitivní lingvistiky a dalších kognitivních věd se od šedesátých let 20. století formovala kognitivní antropologie a její subdisciplíny – etnověda a etnosémantika –, které zásadním způsobem přispěly k hlubšímu pochopení toho, jak lidé prostřednictvím jazyka vytvářejí obraz světa jako specifického kulturního konstruktů.

Obecně je možné konstatovat, že lingvistika od samého počátku zásadním způsobem ovlivňovala vývoj antropologie. Fyzické antropologie a archeologie inspirovala zejména diachronní lingvistika, zatímco sociální a kulturní antropologo-

19 Viz Černý, M.: *Homo loquens: Vybrané kapitoly z lingvistické antropologie*. Ostravská univerzita, Ostrava 2009, s. 60; Pokorný, J.: *Lingvistická antropologie*. Grada, Praha 2009, s. 45–46.

20 Schwarzová, M.: Úvod do kognitivní lingvistiky. Dauphin, Praha 2009, s. 32.

21 Tamtéž, s. 33.

vé úspěšně využívali poznatky a metody synchronní lingvistiky, která stimulovala rozvoj strukturální antropologie. Nová kapitola vzájemně podnětného dialogu mezi antropologií a lingvistikou je spjatá s expanzí kognitivních věd a aspiracemi symbolických a kognitivních antropologů studovat kulturu jako symbolický a kognitivní systém.

Mezi tematické okruhy, jimiž se současná lingvistická antropologie zabývá, patří problematika studia vztahů jazyka a kultury prostřednictvím výzkumů kognitivních systémů – modelů lidského vnímání a myšlení v různých společnostech. Důraz je kladen zejména na sémantickou a komponentní analýzu nativních terminologických systémů a na studium klasifikačních principů, na jejichž základě budují členové určité kultury své domorodé systémy znalostí – folktaxonomie. Přestože je tento trend typický především pro americkou kulturní antropologii, můžeme podobné tendence sledovat i v evropské antropologii. Vše nasvědčuje tomu, že možnosti integrace lingvistických a antropologických metod výzkumu nejsou vyčerpány a lingvistická antropologie zůstane trvalou součástí antropologických výzkumů člověka, společnosti a kultury.

GENEZE JAZYKA V ZRCADLE ANTROPOLOGIE

Zcela specifickou oblastí výzkumů lingvistických antropologů, na kterých se však zásadním způsobem podílí také fyzičtí antropologové, paleoantropologové a primatologové, je rekonstrukce vzniku a vývoje lidského jazyka. Antropologové si vždy byli vědomi toho, že jazyk představuje jeden ze základních atributů lidského rodu. O to více věnovali pozornost otázkám spjatým s evolučními proměnami komunikace našich homininních předků, genezí lidského jazyka a vznikem plné lingvistické kompetence.

V průběhu evoluce lidstva došlo ke třem základním zvratům. Ten první se odehrál před 7–5 miliony let, v době, kdy se první homininní oddělili od našich nejbližších příbuzných – afrických lidoopů. Tento kvalitativní skok, který zahájil etapu antropogeneze, je spjatý se vznikem bipedie. Dnes již asi ne zjistíme, co bylo příčinou toho, že raní homininní začali k lokomoci užívat dolní končetiny, ale je zřejmé, že tím vznikl potenciál, který umožnil druhý evoluční skok. Ten se odehrál před 2,6–2,5 milionu let, v době, kdy raní zástupci rodu *Homo* začali vyrábět první kamenné nástroje, slavnou oldovanskou industrii. Na evoluční scéně se objevil unikátní tvor – primát, který se k vnějšímu světu adaptoval prostřednictvím nadbiologicky vytvořených prostředků a mechanismů. Od této chvíle můžeme sledovat kumulativní růst materiální kultury, jejíž jádro tvoří svět uměle vytvořených předmětů – artefaktů. Třetí evoluční skok, který dokončil transformaci člověka v biokulturní bytost, se odehrál v poměrně nedávné době, před 100–40 tisíci lety. V tomto období naši předkové již disponovali plnou lingvistickou kompetencí a začali akumulovat kognitivní potenciál, který jim v období mladého paleolitu umožnil vstoupit do světa sémiotické kultury. Na evoluční scéně se objevil anatomicky moderní člověk – *Homo symbolicus*, který

si začal osvojovat svět prostřednictvím znaků a rozšiřovat materiální kulturu o symbolickou a znakovou bázi. Na znacích, ať už vystupují v podobě slov, vizuálních obrazů, nebo prostorových objektů, je fascinující, že převrstvují objektivní realitu. Svět, který je kolem nás, se díky znakům mění v kulturní konstrukci – systém symbolů a významů, jež lidé vytvářejí a společně sdílí v průběhu sociální interakce. Zamyslíme-li se z této perspektivy nad světem, který nás obklopuje, zjistíme, že se jedná o realitu dvojího řádu. První řád reality představuje svět objektivních věcí a jevů. Druhý řád reality je světem znaků, které členům určité společnosti slouží k výkladu a organizaci světa. Z této perspektivy je evidentní, že kulturní prvky a komplexy, které člověk v průběhu evoluce vytvořil, neplní pouze adaptivní a utilitární funkci. Jejich nedílnou součástí je funkce znaková, neboť jsou také „něčím, co stojí místo něčeho jiného“ – novou realitou a jevem „sui generis“, který se vyvíjí podle svých vlastních zákonů.

Tři kvalitativní skoky v minulosti lidstva – vznik bipedie, výroba nástrojů a užívání jazyka jako nástroje lidské komunikace – zásadním způsobem změnily osud rodu *Homo* a následně i tvář planety Země. Význam výzkumu evoluce lidského jazyka výstižně shrnul Zdeněk Salzman následujícími slovy: „Jazyk je základním atributem člověka a řeč je neoddelitelně spojena s lidským chováním, a tak by nás osvětlení povahy jazyka mohlo přivést blíže k pochopení kořenů naší lidské podstaty. Proto okolnosti, za nichž jazyk vznikl, poutaly pozornost lidstva po celá tisíciletí...“²²

Geneze lidského rodu a vznik kultury jsou spjaty s ranými zástupci rodu *Homo*, kteří před 2,5–1,6 milionu let obývali území východní Afriky. Vznik a následnou adaptivní radiaci lidského rodu nám ilustrují fosilní pozůstatky a artefakty těchto homininů (druhy *Homo rudolfensis* a *Homo habilis*), jež byly nalezeny v paleoantropologických lokalitách na území dnešní Keni, Tanzanie a Malawi. Evoluce raných zástupců rodu *Homo* probíhala v ekologicky náročných podmínkách otevřených savan a lesostepí s náhlými sezonními výkyvy. Postupný nárůst objemu mozku příslušníků rodů *Homo* dokumentuje, jakým směrem přirozený výběr působil a kde je třeba hledat biologický potenciál, který vedl k neustálému zvyšování schopnosti komunikace. Náznačky Brocova centra řeči, nalezené na odlitku mozkovny *Homo habilis*, naznačují, že příslušníci tohoto druhu byli teoreticky schopni vyslovovat jednoduchá slova. Tomu, aby *Homo habilis* rozvinul tento potenciál do podoby artikulované řeči, ovšem stály v cestě dva zásadní limity. První omezení vyplývalo z anatomické stavby hrtanu *Homo habilis*. Z fosilních nálezů je zřejmé, že příliš vysoké umístění hrtanu (laryngu) v hrdle a malá velikost hltanu (faryngu) neumožňovala *Homo habilis* lidskou artikulaci. *Homo habilis* byl po celý svůj život v podobné situaci jako lidský novorozenec. Ten také není schopen přesné artikulace, dokud mezi 12. a 18. měsícem nedojde k sestupu jeho hrtanu a vytvoření hrdelní rezonanční dutiny, mající zásadní význam pro artikulaci hlásek v lidské řeči. Druhé omezení, které limitovalo rozvoj lingvistických

dovedností příslušníků *Homo habilis*, je spjato s tzv. konceptuální adaptací neboli ustavením lidské mysli, které evolučně předcházelo vytvoření jazykové kompetence.

Ustavení lidské mysli u raných homininů bylo limitováno tím, že příslušníci druhu *Homo habilis* pravděpodobně vnímali a interpretovali svět v kategoriích „zde a nyní“. Proto také v jejich psychice nad schopností abstrakce a časové distancie převládala aktuální přítomnost, pojmávaná a zaznamenaná jako série konkrétních epizod. Kanadský psycholog Merlin Wilfred Donald (nar. 1939) pro tuto vývojovou fázi evoluce raných homininů navrhl označení „epizodická kultura“. Kromě evolučně starší „procedurální paměti“, umožňující hromadit naučená schémata a osvědčené reakce pro jednání, příslušníci druhu *Homo habilis* již byli vybaveni „pamětí epizodickou“, která uchovává konkrétní časoprostorová specifika událostí, včetně určitého stupně vědomé sebereflexe. Zatímco procedurální paměť primárně uchovává obecné modely chování a do značné míry ignoruje specifika konkrétní situace, epizodická paměť uchovává specifické detaily situací a životních událostí. Je pravděpodobné, že epizodická paměť umožnila kvalitativně novým způsobem používat naučené vzorce chování, užívané při získávání a rozdělování potravy, výchově dětí a dalších sociálních aktivitách.

Podle Donalda raní homininé, podobně jako současní lidoopi, žili převážně přítomností, vnímanou a interpretovanou jako sled konkrétních situací a epizod. Nejvyšší stupeň jejich paměťového potenciálu nepřesahoval úroveň konkrétní časově omezené vzpomínky nebo představy události. Epizodická paměť proto zahrnovala takové časoprostorově omezené a specifické epizody, jako jsou věci, místa, tváře, situace, vůně, barvy, hlasy apod. Schopnost vybavovat si konkrétní věci a události ve vzpomínkách se tak stala základem sociální zkušenosti raných homininů. Elementární stavební jednotku epizodické kultury tvořil smyslový vjem konkrétní časově omezené události.²³ Následná evoluce rodu *Homo* však již představuje neustálé rozšiřování kognitivních schopností směrem k plné konceptuální a jazykové adaptaci, umožňující existenci produktivní a tvořivé lidské komunikace na znakové bázi. Zde je možné vidět zárodky hranice, která v procesu antropogeneze oddělila člověka od ostatních primátů. Současní afričtí lidoopi, navzdory své schopnosti učit se a užívat v laboratorních podmínkách znaky a pojmy, totiž v průběhu své evoluce nebyli schopni vyvinout své vlastní symbolické systémy a ustrnuli na prahu protokultury.

Před 1,8–1,4 milionu let se ve východní Africe objevili evolučně pokročilejší příslušníci druhu *Homo ergaster*, kteří disponovali výkonnějším typem lokomoce a modernější stavbou těla. V tomto období došlo k dalšímu zvětšování velikosti a váhy těla, růstu objemu lebky a vytváření typicky lidské struktury mozku. Tito homininé, díky svým fyziologickým, morfologickým a mentálním schopnostem a stále efektivnější materiální technologii (acheulské kultuře), dokázali migrovat

22 Salzman, Z.: *Jazyk, kultura a společnost*, Ústav pro etnologii a folkloristiku AV ČR, Praha 1997, s. 39.

23 Donald, M.: *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Harvard University Press, Cambridge 1991.

z Afriky a osídlit rozsáhlé oblasti Eurasie. Na území jihovýchodní Asie žili příslušníci této lidské formy ještě před 400 tisíci lety a získali zde velmi osobitou morfologii typickou pro příslušníky druhu *Homo erectus*. Z evoluční perspektivy je důležité, že u příslušníků druhu *Homo ergaster* a *Homo erectus* došlo společně se zvyšováním objemu mozku a růstem neokortexu také k proměnám anatomie horního dýchacího traktu, které naznačují evoluční posun směrem k anatomicky modernímu člověku. Jednalo se především o snížení hrtanu a zvýšení schopnosti produkovat hrtanové zvuky.²⁴

Tyto anatomické změny ovšem ještě neumožnily rozvoj schopnosti artikulace a plné lingvistické kompetence. Skutečně lidský vokální trakt s optimální pozicí sníženého hrtanu se totiž u našich fosilních předků pravděpodobně vyvinul až před 500–300 tisíci lety, tedy v době, kdy se na evoluční scéně objevuje archaický *Homo sapiens* (*Homo heidelbergensis*). Tento fakt ovšem nijak nesnižuje význam anatomických a neurofyziologických změn vedoucích k nárůstu kognitivních a komunikačních schopností příslušníků druhu *Homo ergaster* a *Homo erectus*. Vytváření předpokladů pro vznik plné lingvistické kompetence souviselo jak s postupnou přestavbou hrtanu, tak s pokračujícím nárůstem mozkové kontroly vokálně-zvukového traktu a zvyšováním schopnosti generovat vnitřní, vzájemně spjaté modální asociace. Přestože reprezentanti druhů *Homo ergaster* a *Homo erectus* ještě neprodukovali hlásky lidské řeči, není vyloučeno, že již používali nějaký lingvistický systém založený na vokálním rozlišování objektů. Tuto hypotézu ovšem do značné míry zpochybňuje skutečnost, že tito hominidé nebyli schopni artikulované řeči, ale pouze vokalizace připomínající skřeky současných lidoopů. Britská antropoložka Ann MacLarnonová na základě analýzy nejnižšího obratle hrudníku příslušníka druhu *Homo ergaster* dospěla k závěru, že příslušníci tohoto druhu neovládali své dýchání natolik, aby dokázali dýchat a současně tvořit smysluplné věty. Ann MacLarnonová své tvrzení založila na srovnání hrudních obratlů současného člověka s hrudním obratlem T7 pocházejícím ze 1,5 milionu let staré kostry nariokotomského chlapce (KNM-WT 15 000), kterou v roce 1984 objevil výzkumný tým keňského paleoantropologa Richarda Erskina Leakeyho (nar. 1944) na západním břehu jezera Turkana v Keni. Otvor, kterým procházejí nervy umožňující kontrolu hrudního svalstva při dýchání, je v obratli mnohem menší nežli u anatomicky moderního člověka. Nedostatek nervové tkáně nezbytné ke kontrole dýchání zabraňoval příslušníkům druhu *Homo ergaster* spojovat slova do delších vět. To samozřejmě neznamená, že *Homo ergaster* nemohl komunikovat. Jak konstatovala MacLarnonová, domluvit se je možné i prostřednictvím jednoduchých skřeků a zvuků. Tento typ komunikace ovšem nemá nic společného se současnou lidskou řečí.²⁵ Významné je také zjištění, že

k rozšíření míchy v hrudní oblasti došlo asi před 500 tisíci lety. Proto lze formulovat hypotézu, že neurální předpoklady nezbytné pro koordinaci dýchání a mluvy se objevují až v této fázi antropogeneze.²⁶ Skutečnost, že před půl milionem let vznikly anatomické struktury nutné pro artikulovanou komunikaci, potvrzuje i zvětšení hypoglosálního kanálku, jehož objem příslušníky druhu *Homo sapiens* výrazně odlišuje od jeho evolučních předchůdců.²⁷

V neprospěch existence lingvistického komunikačního systému u druhů *Homo ergaster* a *Homo erectus* mluví také skutečnost, že u těchto hominidů hrála dominantní roli pravá mozková hemisféra. Neurologická centra lingvistické kompetence se však nalézají v levé hemisféře. Fakt, že primární gestikulační systém včetně emocionální vokalizace, hlasového zabarvení, mimiky obličeje a gestikulace rukou souvisí s funkcí pravé hemisféry, implikuje hypotézu, že lingvistické komunikaci vývojově předcházela nonverbální komunikační systém. Americký antropolog a lingvista Robbins Burling (nar. 1926) je přesvědčen, že tento nonverbální typ komunikace („gesture-call system“), zahrnující rozsáhlý rejstřík gestiky, mimiky a rytmických zvuků, má svůj původ ve způsobu komunikace nižších primátů.²⁸ Burlingovy úvahy o nonverbálním typu komunikace originálním způsobem dále rozvinul Merlin Donald, který vypracoval teorii, podle níž *Homo erectus* disponoval tzv. mimetickou kulturou. Tato specificky lidská, ale svou podstatou nejazyková kultura představuje osobitý mezičlánek mezi epizodickou kulturou plio-pleistocenních hominidů a lingvistickou (symbolickou) kulturou *Homo sapiens*. Podle Donalda mimetické schopnosti příslušníků druhu *Homo erectus* umožňovaly prezentaci a reprodukci světa prostřednictvím nejazykových komunikačních prostředků, jakými jsou například výrazy obličeje, nonverbální zvuky, hlasové zabarvení, pohyby očí, gesta rukou, postoje těla a typizované pohyby celého těla. Významnou složku mimetické dovednosti představoval rytmus, který se vztahoval jak k hlasové, tak vizuální a pohybové složce komunikace. Základem mimetického znázornění byla schopnost rozkládat pohybové akce na elementární složky, které bylo možné znovu různými způsoby kombinovat a tak reprodukovat nejpodstatnější prvky určité události, věci nebo jevu. Donald je přesvědčen, že *Homo erectus* disponoval centrální mimetickou kontrolou (mimetickým kontrolorem), umístěnou v přední části mozkové kůry. Centrální mimetická kontrola umožňovala integrovat různé způsoby performance mimetického chování, sjednocovat a koordinovat činnost různých motorických subsystémů, zajišťovat

iversity Press, Cambridge 1993, s. 359–446.

26 MacLarnon, A. – Hewitt, G.: *The Evolution of Human Speech: The Role of Enhanced Breathing Control*. *American Journal of Physical Anthropology* 1999, 109, s. 341–363.

27 Kay, R., F. – Cartmill, M. – Balow, M.: *The Hypoglossal Canal and the Origin of Human Vocal Behaviour*. *Proceedings of the National Academy of Science* 1998, 95, s. 5417–5419.

28 Burling, R.: *Primate Calls, Human Language, and Nonverbal Communication*. *Current Anthropology* 1993, s. 25–53.

24 Laitman, J.: *Evolution of the Hominin Upper Respiratory Tract: The Fossil Evidence*. In: Tobias, P. (ed.): *Hominin Evolution: Past, Present and Future*. Alan R. Liss, New York 1985, s. 281–286.

25 MacLarnon, A.: *The Vertebral Canal*. In: Walker, A. – Leakey, R. E. F. (eds.): *The Nariokotome Homo erectus Skeleton*. Harvard Uni-

srovnání a modelování vnějších i vnitřních akcí a událostí.²⁹ Mimetický systém svým potenciálem v kognitivní hierarchii překonal možnosti evolučně staršího epizodického systému plio-pleistocenních homininů, neboť byl schopen transformovat konkrétní časově omezené výstupy epizodické paměti do podoby akčních metafor a znázornění. Tím, že se výstupy epizodické myslí ocitly pod centrální mimetickou kontrolou, se percepce rozšířila o procesy reprodukování a přehrávání. Na evolučně starší jádro epizodické kultury se tak nabalila vrstva mimetických schopností, vystupující v podobě unifikované, ale současně tvořivé gestikulace, která tvořila základ sdíleného veřejného komunikačního systému. Podle Donalda měl rozvoj mimetických schopností následující sociální důsledky:

1. utváření sdíleného modelu zvyků a sociální hierarchie;
2. rozvoj vzájemných mimetických her a skupinových mimetických aktů;
3. růst spolupráce a koordinace činností;
4. jednoduchou výchovu a relativně pomalé tempo zlepšování schopností.

Mimetická kultura, sdílená příslušníky druhu *Homo erectus*, přitom navenek vystupovala v podobě:

1. výroby nástrojů a užívání ohně;
2. schopnosti účinné adaptace na různé klimatické a přírodní podmínky;
3. relativně složité sociální struktury;
4. koordinovaného sezonního lovu;
5. primitivních rituálů vystupujících v podobě skupinových mimetických aktů.

Dominantní postavení centrální mimetické kontroly trvalo až do doby konstituování lingvistické kompetence, která vedla k transformaci mimetické kultury v kulturu plně jazykovou a symbolickou. V této souvislosti je ovšem třeba si uvědomit, že mimesis, přestože sloužila k sociální komunikaci, nemůže být zaměňována s jazykem. I když jsou mimetické akty svojí podstatou veřejným a vrozeným potenciálem záměrné komunikace, nelze je považovat za přímého předchůdce jazyka. Je to způsobeno zejména tím, že mimetické dovednosti tkví svými kořeny v primárním gestikulačním systému a neurologické bázi pravé hemisféry, která evolučně nespojuje s lingvistickým potenciálem. Na rozdíl od jazyka, jenž je plně spjat se symbolickou znakovou kompetencí, mimesis představuje archaičtější formu zobrazování, která má evolučně blíže ke konkrétnímu epizodickému kopírování událostí. Donald je dokonce přesvědčen o tom, že i u moderních lidí je mimesis obvykle výsledkem epizodické zkušenosti. Proto je podle jeho názoru také možné oddělit mimetické dovednosti od symbolických znakových soustav. Pro evoluci člověka však

mělo období mimetické kultury nesmírný význam, neboť vedlo ke vzniku nových sociálních struktur, včetně modelu kolektivně organizované společnosti. Mimetická kultura totiž umožňovala předávání znalostí a dovedností (materiální technologie) a pravděpodobně i generování sociální činnosti, přispívající k uchování sociální solidarity a vnitřní integrity jednotlivých pospolitostí druhu *Homo erectus*.³⁰

Přestože mimetická kultura představuje nelingvistický stupeň lidské kultury, v průběhu svého trvání výrazně přispěla ke konstituování konceptuální adaptace a rozšíření kognitivní kapacity jako základního předpokladu ustavení lidské myslí. K významným inovacím mimetické komunikace patřily zejména intonace a rytmus, včetně melodických a harmonických prozodií. Výrazy tváře a gesta navíc umožňovaly sémantickou interpretaci mnohoznačných výroků, čímž plnily důležitou metalingvistickou funkci. Současně vytvářely prostředí, umožňující vznik prvního, kolektivně sdíleného modelu reality. Čím více příslušníci rodu *Homo* v průběhu evoluce přetvářeli svět vnější přírody do podoby kultury, tím více narůstala potřeba symbolických znaků, které by překonaly omezenost výrazových prostředků mimetické kultury a umožnily efektivní komunikaci. K tomu, aby se v plném rozsahu konstitovala lingvistická kultura, založená na orálním znakovém systému komunikace, však musely být splněny tři základní podmínky:

1. vznik asociačních center pro řeč v parietálním a frontálním laloku a vývoj specifických paměťových a operačních center v mozkové kůře a podkorových oblastech;
2. konstituování kognitivních schopností, lidské myslí a mentální kapacity pro jazyk;
3. přestavba hlasového traktu – pokles hrtanu a rozšíření hltanu do podoby umožňující vytvářet plně artikulovanou řeč.

Fosilní nálezy svědčí o tom, že k postupnému utváření řečových center a růstu kognitivních schopností docházelo od počátku vzniku rodu *Homo*. Mozek australopitéků ještě odpovídal svou neurální strukturou a poměrem čelních a týlních laloků organizaci mozku velkých afrických lidoopů. Ke kvalitativní změně velikosti a struktury mozku došlo až u raných příslušníků rodu *Homo*. Například americký fyzický antropolog Ralph Holloway (nar. 1935), který prováděl analýzu lebky KNM 1470, připisované druhu *Homo rudolfensis*, zde odhalil stopy Brocovy oblasti, otisknuté na vnitřním povrchu lebky.³¹ Paralelně s růstem mozku, expanzí neokortexu a konstituováním mozkové struktury lidského typu docházelo k nárůstu kognitivních schopností a mentální kapacity pro jazyk. Americký paleoantropolog Glynn Llywelyn Isaac (1937–1985) byl přesvědčen, že evoluční proměny forem a typů paleolitických industrií nezrcadlí pouze růst materiálních dovedností, ale indikují směřování k lingvistické kompetenci. Ta se ovšem v pl-

29 Donald, M.: *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Harvard University Press, Cambridge 1991.

30 Tamtéž.

31 Holloway, R.: *Human Paleontological Evidence Relevant to Language Behavior*. *Human Neurobiology* 1983, 2, s.105–114.

ném rozsahu prosadila až v období mladého paleolitu. Značný konzervativismus technologie, kterou byly zhotovovány oldovanské a acheulské industrie, svědčí o tom, že příslušníci druhů *Homo habilis*, *Homo ergaster* a *Homo erectus* disponovali podstatně omezenějším kognitivním a komunikačním potenciálem nežli druh *Homo sapiens*. Americký paleoantropolog Thomas Wynn je přesvědčen, že intelektuální schopnosti nezbytné k výrobě acheulské industrie odpovídají kognitivnímu potenciálu sedmiletého dítěte anatomicky moderního člověka.³² K podobným závěrům dospěl americký antropolog a lingvista Jeffrey T. Laitman, podle jehož názoru lingvistické schopnosti dospělého příslušníka druhu *Homo erectus* jsou ekvivalentem schopností šestiletého dítěte příslušníků druhu *Homo sapiens*.³³ Jak již bylo konstatováno, jedním ze zásadních omezení, které bránilo příslušníkům druhů *Homo ergaster* a *Homo erectus* dosáhnout plně lingvistické kompetence, bylo nedostatečně vyvinuté hlasové ústrojí. U současného dospělého člověka je hrtan, jehož hlasivky regulují průchod zvuku při vokalizaci, položen podstatně níže vůči ústní dutině, než tomu bylo u plio-pleistocenních homininů a druhů *Homo ergaster* a *Homo erectus*. Tento fakt zásadním způsobem limitoval jejich vokalizační potenciál a představoval fyziologickou bariéru znemožňující těmto homininům produkovat artikulovanou řeč. Jinými slovy, i když v průběhu evoluce druhů *Homo ergaster* a *Homo erectus* neustále narůstaly mentální a neurální předpoklady pro řeč a jazyk, skutečnou lingvistickou kompetenci tito homininé nedisponovali.

Před 700–200 tisíci lety vystřídal na evoluční scéně druh *Homo ergaster* a *Homo erectus* archaický *Homo sapiens*. Pod tímto označením zahrnujeme široké spektrum pokročilých homininů, jejichž anatomie vykazuje osobitou kombinaci erektoïdních a sapientních znaků. Od svých evolučních předků se liší především větší kapacitou mozkovny (1200 cm³) a velikostí mozku, který již spadá do variační šíře současného člověka. Klasickým reprezentantem archaického člověka je druh *Homo heidelbergensis*. Z hlediska vývoje fyziologických struktur, umožňujících produkci artikulované řeči, hraje tento hominin zásadní roli. V průběhu evoluce *Homo heidelbergensis*, před 500–300 tisíci lety, totiž došlo ke kvalitativní přestavbě jeho supralaryngálního vokálního traktu. Toto časové období bylo stanoveno na základě výzkumů Jeffreyho T. Laitmana a jeho spolupracovníků.³⁴ Ti v průběhu osmdesátých

let 20. století dospěli na základě empirického studia spodiny lebeční mnoha druhů savců k závěru, že existuje vztah mezi tvarem spodiny lebeční (*basicranium*) a pozicí hrtanu (*laryngu*). Významné bylo zejména zjištění, že když je spodina lebeční poměrně plochá, je hrtan položen vysoko, pokud je však lebka vyklenutá, je hrtan umístěn nížko v poloze, která umožňuje generovat artikulovanou řeč. První anatomická struktura je charakteristická pro všechny savce včetně současných dětí mladších dvou let. S druhou anatomickou strukturou se však setkáváme výhradně u anatomicky moderních lidí starších dvou let. Teorii, že ke vzniku lidského hlasového aparátu s odpovídající polohou hrtanu došlo až v závěrečné fázi evoluce druhu *Homo heidelbergensis*, Laitman formuloval na základě komparativní analýzy spodiny lebeční různých homininů druhů. Ve svých hypotézách se přitom opíral o zjištění, že u lidí je spodina lebeční zřetelně vyklenutá, zatímco u ostatních primátů, včetně australopitéků a raných zástupců rodu *Homo*, je v podstatě plochá. Podle jeho názoru nárůst vyklenutí spodiny lebeční v průběhu antropogeneze indikuje, do jaké míry byli příslušníci různých homininů schopni artikulovat zvuky. Z tohoto hlediska charakterizoval hlasové ústrojí australopitéků jako velice podobné současným lidoopům. Na lebkách příslušníků druhu *Homo erectus* však již zaznamenal „první příklady začínající bazikraniální flexe, která neexistuje u lidoopí lebky australopitéků, takže se blíží stavu moderního člověka. To nám napovídá, že hrtan druhu *Homo erectus* mohl začít sestupovat do krku, přičemž se zvětšoval prostor, v němž mohly být laryngální zvuky modifikovány.“³⁵ Plné vyklenutí spodiny lebeční, srovnatelné s lebkou anatomicky moderního člověka, ale Laitman zaznamenal až na homininův lebkách starých 400–300 tisíc let. Podle jeho názoru „možná právě v této době se objevilo moderní hlasové ústrojí a naši předkové začali produkovat plně artikulovanou řeč“.³⁶

O tom, jak významná byla přestavba hlasových orgánů v průběhu lidské evoluce, svědčí fakt, že tyto anatomické změny proběhly i na úkor velmi důležitých funkcí lidského organismu. V důsledku vzniku moderního lidského hrtanu, dokonale přizpůsobeného potřebám artikulované řeči, totiž došlo ke zhoršení koordinace dýchání a polykání. Proto u anatomicky moderního člověka někdy může dojít k tomu, že sousto posouvané do ústí hltanu na okamžik zakryje celý dýchací trakt a vyvolá dušení. U ostatních primátů je hrtan umístěn podstatně výše než u dospělého příslušníka druhu *Homo sapiens*. Proto také lidoopi klidně dýchají, i když mají ústa plná potravy. Problémy souvisící s koordinací dýchání a polykání jsou však u anatomicky moderních lidí zcela zanedbatelné ve srovnání s evolučními výhodami, které pro ně znamenal vznik orgánů umožňujících artikulovanou řeč. Vznik supralaryngálního vokálního traktu představuje kvalitativní skok v evoluci člověka. Nebyl to však *Homo heidelbergensis*, kdo překročil hranici mimetické a sémiotické kultury. Vznik orálně sémiotické kultury totiž předpokládá rozbití ikonicko-

32 Wynn, T. – McGrew, W. C.: *An Ape's View of the Oldowan*. Man 24, 3, s. 383–398.

33 Laitman, J. T.: *The Anatomy of Human Speech*. Natural History 1984, 93, 8, s. 20–27.

34 Srov. Laitman, J. T.: *Evolution of the Hominid Upper Respiratory Tract: The Fossil Evidence*. In: Tobias, P. (ed.): *Hominin Evolution: Past, Present and Future*. Alan R. Liss, New York 1985, s. 281–286; Laitman, J. T. – Heimbuch, R. C.: *The Basicranium of Plio-Pleistocene Hominids as an Indicator of Their Upper Respiratory Systems*. American Journal of Physical Anthropology 1982, 59, s. 323–344; Laitman, J. T. – Reidenberg, J. S.: *Advances in Understanding the Relationship Between the Skull Base and Larynx with Comments on the Origins of Speech*. Human Evolution 1988, 3, s. 99–109.

35 Laitman, J. T.: *The Anatomy of Human Speech*. Natural History 1984, 93, 8, s. 26.

36 Tamtáš, s. 27.

ké omezenosti mimetické kultury a počátek vytváření světa znaků a symbolů. S přesvědčivými doklady vzniku sémiotické kultury se setkáváme až v období mladšího paleolitu na území Evropy před 40–30 tisíci lety na území Evropy. Příslušníci druhu *Homo sapiens* zde zahájili „kognitivní revoluci“, jejíž součástí bylo kvalitativně nové používání symbolů, jazyka a sociálních i materiálních technologií.³⁷

Dnes již asi nezjistíme, jaké konkrétní faktory a stimuly vedly naše homininní předky k tomu, že začali systematicky využívat akustický potenciál moderního hrtanu k orálně sémiotické komunikaci. Klasické onomatopoické teorie 19. století, vycházející z představy, že lidská řeč vznikla napodobováním přírodních zvuků (teorie zvukomalby) nebo rozvíjením zvuků imitujících lidské emotivní stavy (teorie citoslovcí), se dnes zdají být značně spekulativní a možná trochu absurdní. Přesto právě tyto teorie nastolily závažnou otázku: Proč začali naši předkové spojovat určité vokalizace s určitými předměty a činnostmi relativně pravidelným a společensky sdíleným způsobem?

Klasickou hypotézu na toto téma předložili američtí antropologové Charles Francis Hockett (1916–2000) a Robert Ascher (nar. 1931), kteří spojují původ jazyka s potravinovými a ekologickými tlaky. Hockett a Ascher se domnívají, že v průběhu evoluce homininů vyvolal stále tvrdší boj o získání potravy v proměnlivém ekosystému situace, ve kterých spolu byly neustále spojovány potrava a nebezpečí. Podle Hocketta a Aschera časté spojování potravy a nebezpečí mohlo vyvolávat standardizované směsice zvolání. Hláskové systémy, které primáti užívají, obsahují několik zřetelných zvuků, z nichž každý má svůj vlastní význam. Jedná se přitom o uzavřenou hláskovou soustavu, což znamená, že hlásky se nespojují tak, aby z nich vznikaly nové významové celky. Hockett a Ascher však zformulovali hypotézu, podle níž se kombinace zvuků, jimiž homininé označovali potravu a nebezpečí, staly výchozí bází umožňující vznik a vývoj otevřené hláskové soustavy. V jejím rámci se pak již daly tvořit kombinované vokalizace, které umožnily popis nových věcí, jevů a událostí.

Hockettova a Ascherova argumentace předpokládá, že naši dávní evoluční předchůdci měli zvolání označující jídlo složené ze zvukové struktury, kterou si pracovně nazveme ABCD, zatímco zvolání pro nebezpečí tvořila struktura EFGH. Tyto zvuky mohly být různé a obvykle byly prezentovány v různých souvislostech. Nicméně stále častější spojování situace potravy a nebezpečí mohlo způsobit, že tato zvolání se pronášela současně a vytvářela tak kombinaci nových zvuků. To, co dříve označovalo potravu (ABCD), mohlo být následovně zvoláním označujícím nebezpečí (EFGH) a redukováno do nové podoby ABGH, které označovalo „potrava a nebezpečí“. Tím se zvýšil počet zvolání na tři: ABCD jako potrava, ABGH jako potrava s nebezpečím a EFGH jako nebezpečí. Je také logické, že když se GH, které znamenalo nebezpečí, spojilo s AB, tedy s potravou, spojení CD získalo význam „žádné nebezpečí“. Hockettova a Ascherova teorie nám umožňuje

porozumět tomu, jak mohl probíhat vývoj od uzavřeného systému signálů, který byl tvořen omezeným a poměrně malým repertoárem jednotlivých signálů, k rozvinutému jazyku.³⁸

Přestože tato teorie nepostrádá racionální jádro, musíme si být vědomi toho, že se jedná o spekulativní koncepci, která představuje pouze jednu z možných alternativ, jimiž se mohla odvíjet cesta našich předků směrem k plně lingvistické kompetenci. Výchozí Hockettův a Ascherův předpoklad, že vznik jazyka představuje evoluční transformaci původně uzavřeného systému zvířecí komunikace v otevřený kreativní systém, do značné míry ignoruje fakt, že jazyk může být evolučním produktem výrazného rozvoje kognitivních schopností člověka. Jinými slovy, původ a evoluci jazyka je možné vidět také v rozvoji materiální a sociální technologie, jejichž prostřednictvím se první homininé začali přizpůsobovat vnějšímu prostředí. Růst kognitivního potenciálu, zejména schopnosti tvorby mentálních modelů, umožňujících reflexi světa na symbolické bázi, mohl ve svých důsledcích výrazně přispět ke konstituování lingvistické kompetence.

V uplynulých třech desetiletích jsou široce diskutovány dvě vlivné teorie vysvětlující původ lidského jazyka. Podle první teorie se lidský jazyk vyvinul z gest.³⁹ Podle druhé jazyk vznikl z běžné zvukové komunikace primátů zdokonalením určitého druhu zvukových struktur.⁴⁰ Přívrženci první teorie jsou přesvědčeni, že při vzniku jazyka sehrál významnou roli lov zvěře prostřednictvím házení kamenů a oštěpů. Tato poměrně náročná aktivita, vyžadující důkladné zvládnutí motoriky, údajně přispěla ke vzniku nervové báze umožňující „jazyk gest“, který se poté transformoval v mluvený jazyk. Teorii předpokládající vznik jazyka z gest podle jejich zastánců prý podporuje i fakt, že opice a lidoopi běžně používají gesta jako součást své přirozené komunikace. Kritici této koncepce však oprávněně upozorňují: „Ze skutečnosti, že důkladné ovládnutí motoriky se týká házení na cíl i řeči, nutně nevyplývá, že gesta a jazyk mají společný původ. Dokonce nemají ani společné nervové obvody, protože oblasti motorického kortexu, které mají na starosti paže a ruce, jsou odděleny od oblastí,

38 Hockett, Ch. R. – Ascher, R.: *The Human Revolution*. Current Anthropology 1964, 5, s. 135–168; Hockett, Ch. R.: *Man's Place in Nature*. McGraw-Hill, New York 1973; Salzmann, Z.: *Jazyk, kultura a společnost*. Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR, Praha 1997, s. 44.

39 Hewes, G. W.: *Primate Communication and the Gestural Origin of Language*. Current Anthropology 1973, 14, s. 5–24; Hewes, G. W.: *Primate Communication and the Gestural Origin of Language*. Current Anthropology 1973, 14, s. 5–24; Corbalis, M. C.: *Human Laterality*. Academic Press, New York 1983.

40 Dunbar, R. I. M.: *The Coevolution of Neocortical Size, Group Size and Language in Humans, Behavioral and Brain*. Science 1993, 16, s. 681–735; Burling, R.: *Primate Calls, Human Language, and Nonverbal Communication*. Current Anthropology 1993, s. 25–53; MacNeilage, P. F.: *Evolution of the Mechanisms of Language Output*. In: Hurford, J. R. – Studdert-Kennedy, M. – Knight, C. (eds.): *Approaches to the Evolution of Language: Social and Cognitive Bases*. Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 222–241.

37 Svoboda, J. A.: *Čas lovců: Aktualizované dějiny paleolitu*. Nádace Universita, Brno 2009, s. 69–71.

jež souvisejí s jazykem, rty a kontrolou dechu.⁴¹ Z tohoto hlediska je mnohem pravděpodobnější teorie, podle níž lidský jazyk vznikl zdokonalením přirozené zvukové komunikace našich homininních předků. Výzkumy současných primátů, jako jsou šimpanzi, paviáni a makakové, prokázaly, že jejich zvuková komunikace vykazuje velké množství prozodických i sémantických informací. Při vzniku jazyka mohly sehrát významnou roli zejména kontaktní zvuky a volání, umožňující vytvářet a posilovat emocionální vazby v sociální skupině. Někteří vědci jsou přesvědčeni, že toto „společné zpívání“ a „vokální výskání“ stálo na počátku procesu, „jenž po přidání sémantického obsahu nakonec vyústil ve vznik jazyka, jak jej známe dnes“.⁴²

Klíčem umožňujícím pochopit příčiny vzniku lidského jazyka může být odhalení jeho sociální funkce. Tu totiž není možné redukovat na pouhé „informování“ nebo „instruování“. Britský evoluční psycholog Robin Dunbar v této souvislosti formuloval a testoval hypotézu, podle níž primární funkcí jazyka a řeči je výměna informací podporujících soudržnost stále se zvětšujících sociálních skupin.⁴³ Dunbar svou teorii vzniku jazyka opřel o následující skutečnosti: 1. Velikost sociální skupiny u všech primátů úzce souvisí s relativní velikostí jejich neokortexu. 2. Lidoopi a opice Starého světa aktivně utváří a posilují své sociální vztahy prostřednictvím vzájemné péče o srst („grooming“). 3. Čas věnovaný vzájemné péči o srst u lidoopů a opic Starého světa stoupá s velikostí skupiny. V roce 1993 se Dunbar společně s britskou evoluční antropoložkou Leslie Crum Aiellovou pokusili stanovit dobu, v níž vzrostl počet členů homininní skupiny do té míry, že vzájemná péče o srst jim již neumožňovala udržovat sociální integritu a posilovat společenské vztahy. Dunbar a Aiellová byli přesvědčeni, že právě v této době vznikl jazyk jako kvalitativně nový stmelující sociální mechanismus doplňující tradiční péči o srst. Podle lebečních rozměrů všech známých homininních fosilií nejdříve vypočítali relativní objem neokortexu našich homininních předků. Z nich pak stanovili velikost sociální skupiny a čas potřebný k vzájemné péči o srst. Vycházeli přitom z předpokladu, že pokud čas vynaložený na vzájemnou péči o srst nepřesáhl 25 % celkového času bdění, což je o něco více než limit sledovaný u žijících primátů, mohli homininní vzájemnou péči o srst doplňovat kontaktní vokální komunikací („vokálním výskáním“). Ale jakmile čas věnovaný péči o srst přesáhl 30 %, k čemuž došlo v důsledku růstu velikosti homininních skupin, musel se objevit nový komunikační mechanismus – lidský jazyk. Ten umožnil interakci s více osobami najednou, efektivnější výměnu informací a růst velikosti sociální skupiny nad maximum, kterého dosahují ostatní primáti (asi 50 jedinců u šimpanzů a paviánů). Aiellová a Dunbar na základě kvantitativní analýzy využívající rovnic pro vztahy mezi velikostí neokortexu, velikostí skupiny a časem tráveným

vzájemnou péčí o srst, dospěli k závěru, že kritickou hranici, vyžadující vznik nového komunikačního systému (jazyka), naši evoluční předkové překročili asi před půl milionem let.⁴⁴ Zrození jazyka jako nástroje udržení sociální soudržnosti umožnilo raným zástupcům druhu *Homo sapiens* kvalitativně novým způsobem sledovat dynamiku vztahů v rámci sociální sítě. Na rozdíl od lidoopů a raných homindů, kteří byli při uzavírání koalicí a identifikaci přátel a nepřátel závislí na své vizuální zkušenosti, jazyk lidem umožnil výměnu informací prostřednictvím „společenské konverzace“, kterou Dunbar označuje jako „drby“ („gossip“). Do této kategorie Dunbar zahrnuje široké spektrum informací a znalostí týkajících se sociální sítě. Přestože informace získané od někoho jiného nejsou tak přesné jako osobní zkušenost, konverzace věnovaná společenským tématům umožňuje lidem sledovat změny, které proběhly v sociální síti v době jejich nepřítomnosti, a flexibilně reagovat na nově vzniklé vztahy a sociální situace. Drby plní také důležitou kontrolní funkci, neboť ve velkých sociálních skupinách umožňují varovat před parazitujícími jednotlivci, kteří nedodržují své závazky.⁴⁵ V neposlední řadě je prostřednictvím drbů možné prezentovat osobnostní kvality nebo pozitivní vlastnosti přátel a spojenců. Jazyk zřejmě plnil důležitou funkci také v rámci sexuálního výběru při získávání a udržení partnerů.⁴⁶ Evoluční psychologové v této souvislosti formulovali teorii „šeherezádina efektu“, podle níž verbální schopnosti a dovednosti mužů představovaly významnou „součást specificky lidských strategií při hledání partnera“.⁴⁷ Je pravděpodobné, že od vzniku archaického *Homo sapiens* jazykový vývoj postupně směřoval ke konstituování prvních sémiotických kultur, pro které jsou typické zcela nové formy přenosu, zpracování a ukládání informací. Součástí mentální výbavy, vyrůstající z lingvistické kompetence, se stala sémantická paměť, teozovitá paměť, porozumění protimluvě, analytické myšlení, indukce a verifikace. Lidské společnosti, které v průběhu evoluce anatomicky moderního člověka (*Homo sapiens sapiens*) v plném rozsahu rozvinuly potenciál lingvistické adaptace, již v období mladého paleolitu disponovaly jazyky jako kvalitativně novými nástroji vnímání a interpretace světa a sémiotickými systémy, vystupujícími v podobě mýtů a rituálů, které přispívaly k upevňování sociální solidarity.⁴⁸ Symbolická adaptace výrazně ovlivnila také sociální technologii, včetně utváření relativně pevné sociální struktury, založené

41 Barrett, L. – Dunbar, R. – Lycett, J.: *Evoluční psychologie člověka*. Portál, Praha 2007, s. 425.

42 Tamtéž, s. 427.

43 Dunbar, R. I. M.: *Groups, Gossip and the Evolution of Language*. Faber and Faber, London 1996.

44 Aiello, L. C. – Dunbar, R. I. M.: *Neocortex Size, Group Size and the Evolution of Language*. *Current Anthropology* 1993, 34, s. 184–193.

45 Enquist, M. – Leimar, O.: *The Evolution of Cooperation in Mobile Organisms*. *Animal Behaviour* 1993, 45, s. 747–757.

46 Miller, G. F.: *The Mating Mind*. Heinemann, London 2000.

47 Barrett, L. – Dunbar, R. – Lycett, J.: *Evoluční psychologie člověka*. Portál, Praha 2007, s. 435.

48 Knight, C. D.: *Ritual/Speech Coevolution: A Solution to the Problem of Deception*. In: Hurford, J. R. – Studdert-Kennedy, M. – Knight, C. (eds.): *Approaches to the Evolution of Language: Social and Cognitive Bases*. Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 68–91.

na pokrevenství a příbuzenství, institucionalizaci a jasně vymezené teritoriální strategii.

Jak již bylo konstatováno, k využití potenciálu lingvistické a symbolické adaptace nedošlo současně s poklesem hrnanu před 500–300 tisíci lety. Je pravděpodobné, že *Homo heidelbergensis* ještě nemluvil plně artikulovanou řečí. Ta se zřejmě prosadila až před 200–100 tisíci lety společně s anatomicky moderním člověkem. Zárodky lingvistické kompetence je však přesto třeba hledat právě mezi zástupci druhu *Homo heidelbergensis*, kteří zřejmě jako první překročili hranici mimetické kultury. V této souvislosti není bez zajímavosti názor Merlina Donalda, podle něhož hlavním smyslem lingvistické adaptace nebylo vytvoření jazyka jako takového, ale spíše konstituování integrovaného, souvislého a původně mytického myšlení, které umožňovalo postihnout celistvý obraz světa.⁴⁹ Jazyk přitom plnil spíše instrumentální funkci, umožňující dosažení tohoto cíle. Z tohoto hlediska se člověk od lidoopů liší především úrovní mentálních modelů, které je jeho mysl schopná vytvářet, přičemž jedním ze základních projevů této výlučnosti je schopnost vyprávění – narativita, zakládající koherentní kulturní vizi skutečnosti.⁵⁰ Ještě pregnantněji charakterizoval význam jazyka v evoluci lidstva lingvista Derrick Bickerton: „Jen jazyk mohl prolomit vězení bezprostřední zkušenosti, v níž je každá jiná bytost uzavřena, a vypustil nás do nekonečné svobody prostoru a času.“⁵¹

HOMO SYMBOLICUS

Zamyslíme-li se nad světem, který nás obklopuje, zjistíme, že žijeme v realitě dvojího řádu. První řád reality představuje svět artefaktů tvořících materiální bázi skutečnosti. Druhý řád reality je světem znaků – kulturních významů a symbolů, které členům určité společnosti slouží k výkladu a organizaci světa. Na kulturu není možné pohlížet pouze jako na užitečný adaptivní systém. V průběhu evoluce lidstva totiž stále více materiálních prvků a komplexů začalo kromě utilitární funkce plnit funkci znakovou – informovat o sociálním statusu, vkusu, vzdělání, moci nebo bohatství svých uživatelů. Výsledkem je skutečnost, že dnes „žijeme ve světě, v němž se všechno stává znakem a transformuje v symbol“.⁵² Podstatu současné kultury, kterou lze označit za svět „velké znakové hry“, ovlivňují zejména nové systémy přenosu a uchování informací, které vytlačují tradiční formy komunikace. Jak konstatoval český sociolog Miloslav Petrusek, mění se „role tradičního obrazu, produkce a reprodukce hudby, vyprávění je vytlačováno jednoduchým zobrazením atd.“⁵³

49 Donald, M.: *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Harvard University Press, Cambridge 1991.

50 Budil, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Triton, Praha 1995, s. 173.

51 Leakey, R.: *Původ lidstva*. Archa, Bratislava 1996, s. 120.

52 Petrusek, M.: *Společnosti pozdní doby*. SLON, Praha 2006, s. 120.

53 Tamtéž, s. 120.

V průběhu vývoje lidské společnosti lidé různým způsobem vytvářeli a vzájemně si předávali symboly a významy. Lze souhlasit s kanadským teoretikem médií Marshalllem McLuhanem (1911–1980), že v dějinách nebylo důležité, „co“ se kdy sdělovalo, ale „jak“ se to sdělovalo. V preliterárních společnostech, ve kterých neexistovalo písmo, byl základním médiem lidský hlas a základním receptorem lidský sluch. Přenos informací byl založen na bezprostřední komunikaci, kdy „slyšet“ znamenalo „uvěřit“. Kvalitativní zvrat v dějinách znamenal vynález knihtisku, díky kterému se základním médiem stalo písmo a receptorem zrak. Knihotisk umožnil kvalitativně novým způsobem fixovat informace a předávat je velkému množství lidí. Třetí revoluce v dějinách transmise symbolických systémů je spjata s elektronickými prostředky masové komunikace, které zahájily éru, v níž masmédiá „anihilují“ čas a prostor a člověk se jejich prostřednictvím stává součástí „světové vesnice“. Slovy McLuhana: „V elektronickém věku mžikově rychlých informací mizí čas (měřený vizuálně a segmentačně) i prostor (jakožto uniformní, obrazový a ohraničený). Ve věku mžikově rychlých informací člověk končí se svojí fragmentarizovanou specializací a přebírá roli sběrače informací.“⁵⁴ Masmédia zapojují do procesu vnímání téměř všechny smysly, písmo je vytlačováno obrazem a zvukem. Vznik klasických prostředků masové komunikace – tisku, rozhlasu, filmu a televize vyústil ve zformování nového typu kultury, která je označovaná jako kultura masová (populární, běžná). Masová kultura se vytváří nejméně dvě století. Zrodila se jako sekundární produkt průmyslové revoluce společně s industrializací a urbanizací. Polská socioložka Antonia Kłoskowská výstižně vymezila masovou kulturu jako současné sdělování identických nebo obdobných obsahů, které směřuje od malého počtu zdrojů k velkým masám příjemců.⁵⁵ Charakteristickým rysem masové kultury je její publikum, které je nepřímé a prostorově atomizované. Kvalitativně novou dimenzi vtiskl prostředkům masové komunikace internet a jeho masové užívání. Na počátku třetího tisíciletí je tak možné konstatovat, že došlo ke spojení dvou zásadních mechanismů globalizace světa – procesů celosvětové ekonomické integrace a stále účinnějšího působení prostředků masové komunikace. Zrodil se „světový informační řád“, který vystupuje v podobě mezinárodního systému výroby, distribuce a spotřeby informací.⁵⁶ Charakteristickým rysem vývoje současné společnosti je informační a mediální „přetíženost“ kultury. Řada teoretiků v této souvislosti mluví o „Velké informační revoluci“. Ta vedla ve vyspělých zemích světa ke vzniku „informační společnosti“, v níž byly ekonomické, politické a sociokulturní procesy zásadním způsobem posíleny, propojeny a zvýznamněny prostřednictvím stále efektivnějších komunikačních a informačních technologií.⁵⁷

54 McLuhan, M.: *Jak rozumět médiím*. Odeon, Praha 1991, s. 133.

55 Viz Kłoskowská, A.: *Masová kultura*. Svoboda, Praha 1967.

56 Giddens, A.: *Sociologie*. Argo, Praha 1999, s. 377.

57 Castells, M.: *The Information Age: Economy, Society, and Culture*. Blackwell, Oxford 1996–1998; Castells, M. – Himanen, P.: *The*

Síla prostředků masové komunikace primárně spočívá v tom, že svět nejen prezentují, ale také ve stále větší míře definují a konceptualizují. Francouzský sociolog a filozof Jean Baudrillard (1929–2007) je přesvědčen, že nové komunikační prostředky přetvářejí samu podstatu lidského života. Expanze masmédií ve svých důsledcích vedla k transformaci moderní společnosti, jež byla založena na výrobě a spotřebě zboží, ve společnost postmoderní, která je organizována na základě všeobjímajícího toku virtuálních simulací, hry znaků a obrazů. Podle Baudrillarda se v postmoderní společnosti modernistické taxonomie světa, založené na distinkcích „reálné a nereálné“, „veřejné a soukromé“, „umění a skutečnost“, zhroutily, jako by je nasála „černá díra“. Novým hrdinou postmoderní doby se stalo „*simulakrum*“ – imitace nebo kopie bez originálu (nebo referentu), které je však „skutečnější než skutečné“.⁵⁸ Ústřední roli v postmoderním světě simulací hrají prostředky masové komunikace a s nimi spjatý proces „imploze“, vedoucí ke zhroucení hranic mezi světem prezentovaným médií a sociální realitou. Baudrillard je například přesvědčen, že v televizním vysílání splývá zpravodajství, realita, zábava a fikce do té míry, že „televize je svět“. Podstata televizního vysílání údajně nespočívá v simulaci skutečného života nebo reprezentaci reality, ale vytváření autonomního světa „hyperreality“, která je „reálnější než reálné“. Hyperrealita jako „vyretušovaná skutečnost“ a „estetická halucinace“ podle Baudrillarda představuje specifický sémiotický text, který v době postmoderny lidem zprostředkovává kontakt s realitou. Tato „mediace“ (zprostředkování) může mít nejrůznější podobu, od neutrálního informování přes dohadování až po snahu o sociální manipulaci a ovládnutí. Nové komunikační prostředky, vytvářející stále rafinovanější podobu hyperreality. Fungují jako návod, ukazatel a mapa, které lidem říkají, „jak žít“. Hyperrealita poskytuje mnohem intenzivnější zážitky než scény z banálního světa každodennosti. Mediální simulace skutečnosti člověku umožňuje uniknout z „pouště skutečného“ do alternativních světů umělé nápodoby života. Bohužel, prostřednictvím komunikačních sítí, jež nám sdělují, jak interpretovat skutečnost a utvářet vzorce chování, dochází ve stále větší míře k unifikaci obrazu světa a standardizaci způsobu života. Lidstvo si zcela paradoxně díky své tvořivosti a stále sofistikovanějším komunikačním technologiím vytvořilo nový typ otroctví.

Americký antropolog Clifford Geertz komentoval skutečnost, že člověk je tvůrcem a současně zajatcem symbolické kultury, kterou vytvořil, následujícími slovy: „Člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upletlo.“⁵⁹ Zamysleme se na okamžik nad touto alegorií, neboť její důsledky si obvykle v každodenním chvatu neuvědomujeme. Důvody jsou

Information Society and the Welfare State: The Finish Model. Oxford University Press, Oxford 2002; Webster, F.: *Theories of the Information Society.* Routledge, London 2002.

58 Baudrillard, J.: *Simulacra and Simulation.* University of Michigan Press, Ann Arbor 1994.

59 Geertz, C.: *Interpretace kultur.* Sociologické nakladatelství, Praha 2000, s. 15.

prosté. Každý si umí představit člověka spoutaného provazy, okovy nebo uvězněného v železné kleci. Ale člověka spoutaného sítí významů? Umístěného v kleci symbolů? Ne! Tato představa nás tolik neoslovuje, neboť významy a symboly jsou neviditelné. A právě v tom spočívá grotesknost lidské existence na počátku třetího tisíciletí. Na rozdíl od tradičních společností, v nichž bylo sociální kontroly dosahováno viditelnými fyzickými prostředky a veřejnými tresty, v moderní společnosti je sociální dohled, manipulace a kontrola zajišťována symbolickými nástroji. Rozhodující roli z toho hlediska hrají stále více komunikační sítě, masmédiá, kyberprostor a s nimi spjatá kyberkultura, kterou lze vymezit jako součást kulturní praxe a životního stylu spojeného s využíváním moderních informačních technologií. Skutečnost, že *Homo symbolicus* ovinul tvář Země sítí symbolů a významů vyvolala zájem o reflexi a interpretaci tohoto fenoménu nejen mezi sociology a psychology, ale také mezi antropology. Zrodila se kyberantropologie – subdisciplína antropologie, jež programově studuje symbolickou dimenzi kultury spjatou s kyberprostorem a informačními sítěmi, které ve stále větší míře determinují chování a prožívání člověka postmoderní doby. Důležitým předmětem výzkumů věd o člověku a kultuře se stal nový fenomén – podstata, moc a vliv masmédií. Vztah člověka, médií a kultury v postmoderní době výstižně shrnul americký teoretik médií Neil Postman (1931–2003): „Jsem přesvědčen, že jsme dosáhli kritické hranice v tom, do jaké míry elektronická média rozhodně a nezvratně změnila podstatu našeho symbolického prostředí.“⁶⁰

60 Postman, N.: *Ubavit se ke smrti.* Mladá fronta, Praha 1999, s. 36.

LITERATURA

- Aiello, L. C. – Dunbar, R. I. M. (1993): Neocortex Size, Group Size and the Evolution of Language. *Current Anthropology*, 34, 184–193.
- Atkinsonová, R. L. – Atkinson, R. C. – Smith, E. E. – Bem, D. J. – Nolen-Hoeksema, S. (1995): *Psychologie.* Praha: Victoria Publishing.
- Barrett, L. – Dunbar, R. – Lycett, J. (2007): *Evoluční psychologie člověka.* Praha: Portál.
- Boas, F. (1911): Handbook of American Indian Languages. *Bureau of American Ethnology, Bulletin 40.* Washington: Government Printing Office.
- Boas, F. (1940): *Language and Culture.* New York: Macmillan.
- Baudrillard, J. (1994): *Simulacra and Simulation.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Budil, I. T. (1995): *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie.* Praha: Triton.
- Burling, R. (1993): Primate Calls, Human Language, and Nonverbal Communication. *Current Anthropology*, 34, 25–53.
- Castells, M. (1996–1998): *The Information Age: Economy, Society, and Culture.* Oxford: Blackwell.
- Castells, M. – Himanen, P. (2002): *The Information Society and the Welfare State: The Finish Model.* Oxford: Oxford University Press.
- Dunbar, R. I. M. (1993): The Coevolution of Neocortical Size, Group Size and Language in Humans, Behavioral and Brain. *Science*, 16, 681–735.
- Dunbar, R. I. M. (1996): *Groups, Gossip and the Evolution of Language.* London: Faber and Faber.
- Hewes, G. W. (1973): Primate Communication and the Gestural Origin of Language. *Current Anthropology*, 14, 5–24.
- Carroll, J. B., ed. (1956): *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf.* Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.

- Corbalis, M. C. (1983): *Human Lateralality*. New York: Academic Press.
- Černý, M. (2009): *Homo loquens: Vybrané kapitoly z lingvistické antropologie*. Ostrava: Ostravská univerzita.
- Donald, M. (1991): *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Duranti, A., ed. (1997): *Linguistic Anthropology*. Cambridge: CUP.
- Duranti, A., ed. (2000): *Linguistic Anthropology: A Reader*. Oxford: Blackwell.
- Enquist, M. – Leimar, O. (1993): The Evolution of Cooperation in Mobile Organisms. *Animal Behaviour*, 45, 747–757.
- Geertz, C. (2000): *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Giddens, A. (1999): *Sociologie*. Praha: Argo.
- Greenberg, J. H. (1968): *Anthropological Linguistics: An Introduction*. New York: Random House.
- Hewes, G. W. (1973): Primate Communication and the Gestural Origin of Language. *Current Anthropology*, 14, 5–24.
- Hockett, Ch. R. – Ascher, R. (1964): The Human Revolution. *Current Anthropology*, 5, 135–168.
- Hockett, Ch. R. (1973): *Man's Place in Nature*. New York: McGraw-Hill.
- Holloway, R. (1983): Human Paleontological Evidence Relevant to Language Behavior. *Human Neurobiology*, 2, 105–114.
- Hurford, J. R. – Studdert-Kennedy, M. – Knight, C., eds. (1998): *Approaches to the Evolution of Language: Social and Cognitive Bases*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hunt, M. (2000): *Dějiny psychologie*. Praha: Portál.
- Hymes, D. (1964): *Language in Culture and Society: A Reader in Linguistic and Anthropology*. New York: Harper and Row.
- Irvine, J. T., ed. (1993): *The Psychology of Culture: A Course of Lectures*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Kay, R., F. – Cartmill, M. – Balow, M. (1998): The Hypoglossal Canal and the Origin of Human Vocal Behaviour. *Proceedings of the National Academy of Science*, 95, 5417–5419.
- Kłoskowská, A. (1997): *Masová kultura*. Praha: Svoboda.
- Knight, C. D. (1998): Ritual/Speech Coevolution: A Solution to the Problem of Deception. In: Hurford, J. R. – Studdert-Kennedy, M. – Knight, C., eds., *Approaches to the Evolution of Language: Social and Cognitive Bases*. Cambridge: Cambridge University Press, 68–91.
- MacLarnon, A. (1993): The Vertebral Canal. In: Walker, A. – Leakey, R. E. F., eds.: *The Nariokotome Homo erectus Skeleton*. Cambridge: Harvard University Press, 359–446.
- MacLarnon, A. – Hewitt, G. (1999): The Evolution of Human Speech: The Role of Enhanced Breathing Control. *American Journal of Physical Anthropology*, 109, 341–363.
- Mandelbaum, D. G., ed. (1949): *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*. Berkeley: University of California Press.
- Miller, G. F. (2000): *The Mating Mind*. London: Heinemann.
- Laitman, L. J. (1985): Evolution of the Hominid Upper Respiratory Tract: The Fossil Evidence. In: Tobias, P., ed.: *Hominid Evolution: Past, Present and Future*. New York: Alan R. Liss.
- Laitman, J. T. (1984): The Anatomy of Human Speech. *Natural History*, 93 (8), 20–27.
- Laitman, J. T. – Heimbuch, R. C. (1982): The Basicranium of Plio-Pleistocene Hominids as an Indicator of Their Upper Respiratory Systems. *American Journal of Physical Anthropology*, 59, 323–344.
- Laitman, J. T. – Reidenberg, J. S. (1988): Advances in Understanding the Relationship Between the Skull Base and Larynx with Comments on the Origins of Speech. *Human Evolution*, 3, 99–109.
- Leakey, R. (1996): *Původ lidstva*. Bratislava: Archa.
- Martin, L. (1986): Eskimo Words for Snow: A Case Study in the Genesis and Decay of an Anthropological Example. *American Psychologist*, 88, 418–423.
- McLuhan, M. (1991): *Jak rozumět médiím*. Praha: Odeon.
- Petrusek, M. (2006): *Společnosti pozdní doby*. Praha: SLON.
- Pokorný, J. (2009): *Lingvistická antropologie*. Praha: Grada.
- Postman, N. (1999): *Ubavit se k smrti*. Praha: Mladá fronta.
- Pullum, G. K. (1991): *The Great Eskimo Vocabulary Hoax and Other Irreverent Essays on the Study of Language*. Chicago: University of Chicago Press.
- Salzmann, Z. (1997): *Jazyk, kultura a společnost*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR.
- Sapir, E. (1921): *Language: An Introduction to the Study of Speech*. New York: Harcourt, Brace.
- Saussure de, F. (1989): *Kurs obecné lingvistiky*. Praha: Odeon.
- Schwarzová, M. (2009): *Úvod do kognitivní lingvistiky*. Praha: Dauphin.
- Sternberg, R. J. (2002): *Kognitivní psychologie*. Praha: Portál.
- Svoboda, J. A. (2009): *Čas lovců: Aktualizované dějiny paleolitu*. Brno: Nadace Universitas.
- Vrhel, F. (1981): *Základy etnolingvistiky*. Praha: SPN.
- Webster, F. (2002): *Theories of the Information Society*. London: Routledge.
- Wynn, T. – McGrew, W. C. (1989): An Apé's View of the Oldowan. *Man* 24 (3), 383–398.

AUTOR

Soukup, Václav (31. 8. 1957, Mariánské Lázně), český kulturolog a antropolog působící na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Ve své vědecké, publikační a pedagogické činnosti se zaměřuje na sociální a kulturní antropologii a paleoantropologii. Vydal řadu odborných studií a monografií, které jsou věnovány teorii a dějinám kultury. V knize *Dějiny antropologie* (2004) synteticky analyzoval dějiny antropologického myšlení, zatímco jeho rozsáhlé kompendium *Antropologie: teorie člověka a kultury* (2011) představuje komplexní uvedení do biologické a kulturní antropologie. Nakladatelství Karolinum v tomto roce vydalo jeho rozsáhlou encyklopedicky koncipovanou monografii *Prehistorie rodu Homo* (2015). Ve spolupráci s českou historičkou umění a kulturní antropoložkou Barborou Půtovou a americkým kulturním antropologem Josephem Nevadomským napsal knihu *Benin: království ušlechtilého bronzu* věnované dějinám, kultuře a umění afrického království Benin. Společně s Barborou Půtovou a třiceti předními světovými paleoantropology, archeology a prehistoriky realizovali mezinárodní projekt, jehož výstupem je kniha *The Genesis of Creativity and the Origin of the Human Mind*.

Kontakt: Doc. PhDr. Václav Soukup, CSc., Ústav etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, Celetná 20, 110 00 Praha 1, e-mail: Vaclav.Soukup@ff.cuni.cz.



Margaret Mead, Derek Freeman a Samoa

Martin Soukup

Katedra sociologie, andragogiky a kulturní antropologie, Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci

Do redakce doručeno 4. března 2015; k publikaci přijato 17. dubna 2015

MARGARET MEAD, DEREK FREEMAN AND SAMOA

ABSTRACT The objective of the article is an analysis of Freeman–Mead controversy. Czech academia rarely deals with this controversy; if any Czech scholars present the dispute, they do so only in general terms. Dozens of scholars are involved in the controversy. It demonstrates the importance of the case for a development of anthropological theory and methodology. The aim of the study is to provide an overview of the history of the controversy and to present arguments of all involved sides. The controversy is also put into the context of the development of American anthropology.

KEY WORDS Polynesia; Samoa; cultural determinism; Mead; Freeman; controversy

ABSTRAKT Předmětem studie je analýza a interpretace kontroverze Freeman versus Mead. V českém prostředí je uvedený spor prezentován výjimečně a vždy v obecné poloze. Do sporu o výzkum Margaret Mead se dosud zapojily desítky akademiků, což svědčí o významu sporu pro antropologii. Cílem studie je přetlumočit podstatu sporu, shrnout a prezentovat hlavní argumenty a uvést spor do kontextu vývoje amerického antropologického myšlení.

KLÍČOVÁ SLOVA Polynésie; Samoa; kulturní determinace; Mead; Freeman; kontroverze

ÚVOD

Kritické přehodnocení výzkumu provedeného americkou kulturní antropoložkou Margaret Mead (1901–1978) na souostroví Samoa se stalo předmětem zájmu antropologů již mnohokrát. Do středu pozornosti se slavné samojské výzkumy dostaly hlavně díky novozélandskému antropologovi Derek Freemanovi (1916–2001), jenž ve dvou knihách a řadě zveřejněných studií opakovaně kritizoval Mead a její odbornou kompetenci. Konkrétně zpochybnil její znalost samojštiny, obvinil ji z názorové předpojatosti, odmítl její postupy při terénním výzkumu (viz hlavně Freeman 1983, 1999). Od začátku osmdesátých let, kdy vešly ve známost Freemanovy nesmlouvavé názory na Mead, tiskem vyšlo množství knih a studií, jejichž autoři se snaží posoudit relevantnost Freemanových argumentů a důkazů a spor vyjasnit (např. Holmes 1988, Shankman 1996, 2009). Kritické texty, recenze a dopisy do časopisů vydaly na objemný svazek již před čtvrt

stoletím (Caton 1990). Je proto zajímavé, že česká antropologická literatura až na výjimky (Vrhel 2010)¹ prezentuje spor velmi zjednodušeně a spor vyznívá spíše ve prospěch Freemana.² Ivo T. Budil alespoň poukázal na výhrady vůči Freema-

1 František Vrhel (2010) v doslovu k české edici klasické práce od Mead (2010) jako jeden z mála přibližuje spor a upozorňuje na rozsáhlost sporu Freeman versus Mead. Vrhelův doslov je také vynikajícím shrnutím života a díla Margaret Mead.

2 Česká antropologie se životu a dílu Margaret Mead dosud věnovala jen okrajově. Jediná knižní práce přeložená do češtiny vyšla teprve nedávno (Mead 2010). Nejstarší zmínku o Mead jsem našel ve Voráčkově (1941). S ohledem na politickou situaci v socialistickém Československu a dobové postavení antropologie se odkazy na její dílo až na výjimky neobjevovaly. Důležitou práci odvedl Josef Wolf (1927–2012), jenž se zasloužil o otištění úryvků z jejích děl (viz Wolf 1971a, 1971b). Český čtenář se s jejími názory mohl „obeznámit“ kupříkladu v překladové propagandistické práci *Anglo-americká ethnografie ve službách imperialismu* (Kramářik & Nahodil 1953).

antropolog / antropoložka	Období	monografie
Margaret Mead	1925–1926	1928c, 1930[1969]
Felix Keesing	1930–1933	1934
Lowell Holmes	1953–1954	1974
Melvin Ember	1955–1956	1958 (disertační práce)
Richard Moyle	1966–1969	1981, 1988
Richard Alan Goodman	1968–1969	–
Penelope Schoeffel	1973, 1976–1977	1979
Bradd Shore	1968 (součást mírových sborů), 1971	1977 (disertační práce), 1982
Jeanette Marie Mageo	1981–1989, 1990, 1991	1998
John Derek Freeman	1940–1943, 1965–1968, 1981	2006

Tabulka 1 vybraní antropologové a antropoložky, kteří uskutečnili terénní výzkum na Samoi (Pouze jsem vybral část antropologů, kteří se věnovali studiu kultury na Samoi. Jmenovat lze řadu dalších akademiků, jako jsou kupříkladu Bonnie Nardi, Sharon Tiffany či Robert Maxwell.)

novi, jež vznesl Paul Shankman v polovině devadesátých let (viz Budil 2003: 247–248), Václav Soukup zůstává v obecné rovině a prakticky nepřipouští, že by se mohl Freeman mýlit, označuje jej podle mého soudu nepřiměřeně za odborníka na samojskou kulturu světového významu (Soukup 2004: 395–396).³ Freeman rozhodně nečněl nad specialisty, za jaké lze považovat například Melvina Embera (1933–2009), Bradda Shorea (narozen 1945) a další specialisty na kulturu souostroví Samoa (viz tabulka č. 1). Navíc se v zahraniční literatuře setkáváme s přesvědčením, že Freemanem artikulovaná kritika je tendenční a navíc je zjevné, že ji nezřídka vedl v osobní rovině. Občas se rovněž uvádí, že Freeman vykazoval známky narušené osobnosti (Lutkehaus 2008). České antropologické texty prezentují výsledky výzkumu Mead na Samoa výhradně na základě *Coming of Age in Samoa* (Dospívání na Samoi, 1928), popularizačního díla zpracovaném pro vydavatelství William Morrow se sídlem v New Yorku. Přitom to nebyla jediná práce, kterou tato antropoložka věnovala Samoa (viz např. Mead 1928a, 1928c, 1928e, 1929, 1930 [1969], 1937). Ostatně platí to stejnou měrou o dalších výzkumech, jež Mead uskutečnila. Často o výsledcích výzkumu vydala nějaké popularizační dílo, ale současně také odbornou vědeckou monografii jednoznačně svědčící o zvládnutí „řemesla“.⁴

Na samotný spor mohli čeští antropologové reagovat se zpožděním, neboť zde odborné texty z oblasti kulturní antropologie vycházely jen výjimečně. Našel jsem pouze jediný text z osmdesátých let, jenž reflektoval spor (Rensberger 1984), jedná se o překlad článku vydaného v *Science* v roce 1983.

3 Soukup se při prezentaci výzkumu na Samoi a sporu o něj opírá o výše citovaný přehledový článek od Rensbergera (1984), z nějž přejal *de facto* citace z díla Margaret Mead i další tvrzení.

4 Výsledky výzkumu na ostrově Manus popsala v populární knize *Growing up in New Guinea* (Vyrůstání na Nové Guineji, 1930), po níž následovala odborná monografie věnovaná příbuzenství na Admiraltických ostrovech (viz Mead 1930, 1934). To stejné platí o výzkumu v Sepiku, z nějž vzešla popularizační kniha *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* a později pentalogie věnovaná Arapešům (viz Mead 1935, 1938, 1940, 1947a, 1947b, 1949; viz též Soukup 2013).

Předchozím konstatováním není dotčena otázka, nakolik lze Mead vůbec pokládat za přední reprezentantku americké kulturní antropologie. To je problém vhodný pro samostatnou studii, proto se omezím jen na stručné shrnutí vlastního postoje. Ztotožňuji se sice s některými Freemanovými kritickými výhradami (viz poslední část studie), ale nelze Mead upřít významný přínos k rozvoji antropologického myšlení. Stála u zrodu antropologického studia genderu a sexuality (Mead 1935, 1964), přispěla ke sblížení hledisek psychologie (a psychiatrie) a antropologie (Mead 1952), její vliv na rozvoj vizuální antropologie je nepřehlédnutelný (Bateson – Mead 1942, Mead – MacGregor 1953). Freemanův důkladný rozbor a kritika díla Mead o Samoi může vzbudit mylný dojem, že celé její dílo je od základu chybné. Proto je namístě upozornit, že předmětem Freemanovy kritiky je pouze to, co Mead publikovala o Samoi. Freeman sám zdůraznil, že si velmi cení úspěchů, jichž jinak dosáhli Mead a další reprezentanti „boasiánského paradigmatu“ (1983: xiii).

PRELUDIUM SPORU

Mead i Freemana v řadě oblastí mnohé spojuje, oba nejdříve studovali psychologii, první terénní zkušenosti nabyli na Samoi, rádi polemizovali a dokázali svými názory provokovat. Oba sice zkoumali samojskou kulturu, nicméně v různých obdobích a na jiných ostrovech. Oba lze označit za přinejmenším výstřední osobnosti, ve Freemanově případě se dá dokonce hovořit o narušené osobnosti. K jejich osobnímu setkání došlo pouze jednou. V Canberře se oba antropologové doslova střetli v roce 1964. Freeman později vzpomínal, jak jej Mead požádala o jeho diplomovou práci, aby se s ní mohla obeznámit, než budou druhý den diskutovat. S koktáním jí přislíbil zapůjčení textu k prostudování („*klepete se jako sulc*“, mu prý tehdy Mead řekla). Přiznal, že z ní měl trochu strach. Mead nakonec zapůjčenou diplomovou práci zapomněla u něj v kanceláři. Když se druhý den do sebe na semináři za přítomnosti studentů pustili, Mead se jej dotázala, proč jí tedy svou

diplomovou práci, kterou se neustále ohání, nedonesl na pokoj? K překvapení všech odpověděl: „Protože jsem se bál, že byste po mě chtěla, abych zůstal přes noc“. Freeman o desetiletí později v rozhovoru pro tisk uvedl, že Mead „kastuje“ muže, vyhledává je, aby je srazila na kolena. Z řady textů je evidentní, že Freeman byl Mead doslova posedlý, sám uvedl, že jí byl zcela zhypnotizován (Barrowclough 1996: 36–37). Opakovaně zasílal Mead dopisy, ale k jejich veřejnému střetnutí došlo právě jen v roce 1964. Mnozí antropologové vytýkají Freemanovi, že se do boje s Mead pustil až pět let po její smrti. Sám Freeman nicméně uvedl, že v roce 1977 Mead dopisem nabídl prostudovat si téměř hotový rukopis. Freeman uvedl (1983: xvi), že na výzvu nedostal žádnou odpověď, nicméně v rozhovorech uváděl, že mu asistentka odpověděla, že Mead je příliš nemocná (Shankman 2009: 66, 21). Nejasností kolem kontroverze je dosud příliš mnoho, proto nadále vzbuzuje pozornost v antropologické obci.

MEAD A SAMOA

Margaret Mead projevila zájem o Polynésii již v čase doktorského studia pod vedením Franze Boase na Kolumbijské univerzitě. Zpracovat teoreticky založenou disertační práci zvládla za dva roky, což se v té době pokládalo za přiměřené, dnes by Meadovou spíše podezřívávali jako „rychlostudentku“ a „rychloukašku“, neboť řádné zpracování tématu si vyžádá obvykle mnoho let (Shankman 2009: 85). Disertační práci Mead věnovala problematice stability vybraných kulturních komplexů v Polynésii. Její práce byla reakcí na probíhající teoretické diskuze o difuzionismu se zvláštním zřetelem ke Greabnerovi a Riversovi (viz Mead 1928b: 9, 1969: xiv).⁵ Konkrétně se v práci zabývala analýzou tří kulturních komplexů: výroba kánoí, stavba domů a tetování. Jedná se o teoreticky založenou a komparativně zaměřenou kvalifikační práci, v níž každý kulturní komplex studovala na příkladu vybraných polynéských kultur: Havaj, Markézy, Nový Zéland (Maori), Tahiti a Samoa (Mead 1928a). Pasáže věnované Samoa pro potřeby tištěného vydání revidovala s využitím poznatků nabytých při terénním výzkumu.

Je celkem pochopitelné, že Mead toužila nejen těžit z poznatků získaných rešerší a studiem odborných pramenů, ale nabyt etnografická data z první ruky. Nutnost vypravit se na terénní výzkum si v plné síle uvědomila při účasti na 92. výroční konferenci *Britské asociace pro pokrok vědy*, jež se konala od 7. do 13. srpna 1924 v Torontu, kde také sama vystoupila. Mezi jejími posluchači figurovali přední antropologové té doby – Alfred Cort Haddon (1855–1940), Aleš Hrdlička

(1869–1943), Alexander Goldenweiser (1880–1940), Edward Sapir (1884–1939), Charles Seligman (1873–1940) či Clark Wissler (1870–1947). Mead měla podle programu přednášku s názvem *Rank in Polynesia* (Hodnost v Polynésii), v níž se měla zabývat systémy hodností na Samoju, Havaji a Novém Zélandě (viz Sapir 1924). Sama však uvedla, že proslovila příspěvek na téma tetování (Mead 1969: xiv). Setkání s kolegy, z nichž mnozí nabyli bohaté terénní zkušenosti, ji motivovalo k uskutečnění vlastního empirického výzkumu. Volba místa a tématu bylo výsledkem kompromisu dosaženého při vyjednávání Mead s Boasem. Ten zamýšlel vyslat ji k nějaké skupině nativních Američanů, aby studovala období dospívání (Mead 1972: 125–128). Mead se naopak chtěla vypravit do Polynésie s cílem zkoumat kulturní změnu. Cestu do Polynésie Boas podmínil pravidelným dopravním spojením na vybraný ostrov, proto odmítl její původní úmysl pracovat na izolovaném ostrově Tuamotu. Konečnou volbou se stala Americká Samoa. Mead vzpomíná, že když se nakonec vypravila do Tichomoří, poprvé v životě se ocitla sama, do té doby nikdy necestovala do zahraničí, nemusela hovořit cizím jazykem, nestála na palubě lodi (Mead 1977: 19).

Mead dostala pro realizaci výzkumu grant, jenž jí kryl podstatnou část nákladů na cestu do Polynésie, kde zůstala v rozsahu necelých devíti měsíců. Při výzkumu si předsevzala studovat adolescentní děvčata s cílem zjistit, zda také v „primitivní“ společnosti představuje dospívání období „bouře a stresu“, jak předpokládali američtí psychologové (Hall 1904). Nejdříve pobývala v Pago Pago, kde v rozsahu dvou měsíců pracovala na své samojštině a hledala vhodnou lokalitu, kde by mohla provádět terénní výzkum. Z dopisů adresovaných Boasovi plyne, že vybírala pečlivě. Pátrala po izolované lokalitě, kde žije dostatek dospívajících děvčat. Současně vyžadovala, aby místo zůstávalo ve spojení s většími sídelními centry. Proto padla její volba na Ta'u, malý ostrov ve skupině Manua, jež se nachází ve vzdálenosti 110 km od Tutuila, hlavního ostrova Americké Samoy (Mead 1977: 28–29). Tam strávila čas výzkumem od 9. listopadu 1925 do 16. dubna, tedy v souhrnu 158 dní (Freeman 1999: 264–265). Zde podle svých slov spolupracovala se 68 dívkami, 50 z nich podrobila detailnímu studiu (Mead 1928: 282).

Z terénního výzkumu na Samoa vzešly především tři rozsáhlejší práce. Nejznámější se stalo dílo *Dospívání na Samoa*, jež bylo revidovanou a „light verzí“ zprávy nazvané *The Adolescent Girl in Samoa* (Dospívající dívka na Samoa, 1927), kterou autorka odevzdala *Národní radě pro výzkum* jako výsledek terénního výzkumu. Ta následně Mead umožnila na její žádost vydat text jako komerční knihu. Vydavatel William Morrow, jenž se díla ujal, autorku přiměl, aby dílo rozšířila a upravila tak, aby mohlo zaujmout širší čtenářskou obec (Mead 1972: 165). Většina sociálních komentářů se v původní zprávě neobjevuje, autorka je vložila až do *Dospívání na Samoa* (Shankman 2009: 102). Dílo lze jen stěží považovat za odbornou monografii, ačkoli se knize tento status přikládá na základě četné citovanosti v odborné literatuře. Ostatně již ve stejném roce Franz Boas v díle *Anthropology and Modern Life* (Antropologie a moderní život, 1928) *Dospívání na Sa-*

5 Je zajímavé, že rozhodnutí pro Polynésii bylo motivováno nezbytnou jazykovou přípravou. Boas totiž Mead navrhl tři lokality, u nichž se lze zabývat kulturní stabilitou – Sibiř, Holandsko a Polynésie. První dvě Mead vyloučila, jelikož by to znamenalo osvojit si ruštinu a čínštinu v prvním případě a středověkou latinu a starou vlámsčinu v případě druhém. Polynésie vyžadovala jen francouzštinu a němčinu (Mead 1969: xiv).

moi cituje, aby dokumentoval možnosti zbavit období dospívání obtíží a stresů (Boas 1962: 190). Jenže sama Mead nepřeceňovala význam *Dospívání na Samoi*. Mead v díle předložila kritiku amerického stylu výchovy. V předmluvě k poslednímu vydání, jež za jejího života vyšlo, vyjádřila přání, aby se kniha četla s vědomím, že pojednává o Samoi v období 1926–1928. Výzvy na revidování díla striktně odmítla s odůvodněním, že kniha musí zůstat ve stavu, jenž odpovídá stavu poznání a metod v době, kdy dílo vzniklo. Současně komentovala nařčení z falzifikace dat, jehož se jí dostalo od nejmenovaných⁶ výzkumníků, kteří nedokázali dekodovat skutečnou totožnost informátorek a přezkoumat tak její závěry, neboť Mead jejich identitu utajila. Z etických důvodů odmítla na této věci cokoli měnit (Mead 1973: xiv–xvi).

Protože se domnívám, že se v českých učebnicích a přehledech dějin oboru opakují zjednodušené pravdy o *Dospívání na Samoi*, dovolím si stručně rekapitulovat otázku, na kterou se pokouší dát Mead dílem odpověď. Poselství *Dospívání na Samoi* lze porozumět jen v kontextu doby, kdy dílo vznikalo, a publika, pro něž jej Mead psala. Knihu nepsala pro odborné auditorium, jednalo se o sociální kritiku Ameriky, kterou předložila angažovaná antropoložka. Působivým jazykem, jenž dokládá její nezpochybnitelný literární talent, se zde zabývá otázkou kulturní determinace. Testuje přesvědčení zastávané americkou veřejností i odborníky, že období dospívání se vyznačuje rebelií vůči autoritám, zmatky a vzrůstajícím idealismem, jež jsou podmíněny biologickým dospíváním organismu. V knize se nepokouší dát odpověď na otázku po biologické a kulturní determinaci vůbec, ale táže se, zda „bouře a vzdor“ doprovází tuto fázi života, protože jsou lidé adolescenty, nebo protože jsou adolescenty ve Spojených státech (Mead 1928: 5). Klíčem k porozumění dílu *Dospívání na Samoi* je jeho podtitul: *A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization* (Psychologická studie primitivní mládeže pro potřebu západní civilizace). Jiným slovy, jedná se o knihu, jejímž cílem bylo přispět k diskusi o nejvhodnějších způsobech výchovy americké mládeže. Samojská kultura zde měla pro americkou společnost posloužit jako pomyslné zrcadlo.

Mead neprezentuje samojskou kulturou jako zcela bezkonfliktní a dospívání místních dívek jako úplně poklidné, jak to dokládá již název 11. kapitoly – *Dívka v konfliktu*. Popisuje generační konflikty a rovněž tělesné trestání dětí. Nicméně je evidentní, že Mead podcenila význam konfliktů a napětí v samojské společnosti a místo toho označila dospívání na Samoi za období „spořádaného rozvoje soustavy dozrávajících zájmů a činností“ (Mead 1928: 157). Ve srovnání s americkými protějšky autorka prezentuje samojské dívky jako pokrokové. Podle svědectví Mead si dívky dopřávaly předmanželského sexu a jejich dospívání probíhalo převážně poklidně a bez stresu. Mead vysvětluje nižší míru konfliktu na Samoi celkově menší možností dívek vybírat si mezi alternativami, kam směřovat

další život. „*Samoa nezná než jeden způsob života, jemuž učí své děti*“, píše Mead (1928: 248). Před jejich americkými protějšky stály zásadní volby, jež předurčovaly budoucnost každého z nich – odložit sňatek a děti? Co si zvolit za profesi? Jít studovat? Jaký zvolit studijní obor? Rozsáhlé množství možností lze pokládat za stresor, jenž v dospívajících lidech vyvolával stres, nejistoty a zmatky, jak se správně rozhodnout. Navíc zde existovaly generační rozdíly v názorech na život a sexualitu. Ve dvacátých letech procházela americká společnost významnými změnami, mladí lidé začínali vést nezávislý život, měnili se postoje k předmanželskému sexu a partnerským vztahům. Právě tyto kulturní změny většinová společnost z řad učitelů, vychovatelů, psychologů či politiků vnímala jako „bouři a vzdor“ vůči zavedeným pořádkům a normám. Pro mladé lidi nebyla situace jednoduchá. Vzдорováním představám rodičů o správném životním stylu, ztráceli jejich přízeň a podporu. Pokud se drželi názorů rodičů a chovali se podle jejich představ, nepřijímali je jejich vrstevníci. To vše je podle Mead důsledkem příliš heterogenní americké společnosti, v níž se každá rodina snaží prosadit vlastní představu kázně a soubor norem (Mead 1928: 241). Mead knihu psala sama za sebe a vyjadřovala v ní vlastní názory na výchovu, nedržela se při prezentaci Samoy Malinowského imperativu zachytit „*hledisko domorodce*“ (Malinowski 1922: 25). Samojská kultura měla v jejím záměru srovnávací funkci při rozboru výchovných stylů v americké společnosti (srov. Shankman 2009: 108–110). Mead v knize de facto hájí liberální výchovu, jež může zmírnit či přímo odstranit „bouři a vzdor“ v období dospívání u americké mládeže. Klíčem k řešení stavu je podle Mead umožnit mladým lidem svobodně si zvolit svůj život a jejich volby neodsuzovat a nepodrobovat ostré kritice. Témata výchovy a formování osobnosti tvořily jádro odborného zájmu Mead, opakovaně se k nim z různých hledisek vracela i v dalších výzkumech, jež uskutečnila v celkem osmi různých kulturách Pacifiku, Indonésie a nativního obyvatelstva Severní Ameriky (viz tabulka 2).

Jedinou odbornou monografií sepsanou Mead o Samoi je *Social Organization of Manua* (Sociální uspořádání Manua, 1930)⁷, již vydalo prestižní Bernice Bishop Museum. Do druhého vydání Mead připojila text, jenž je pozoruhodný z hlediska sporu, jenž po jejím úmrtí vyvolal svými knihami a studii Freeman. Provedla v něm zhodnocení odborné literatury věnované samojské kultuře, jež vyšla tiskem od doby prvního vydání díla. Anticipovala zde pozdější výhrady a kritiku. Konkrétně se vyjádřila k rivalitě mezi samojskými vesnicemi a rodinami, jak je popsali jiní antropologové – Holmes, Copp a Freeman. Komentovala i Freemanovu kritiku, kterou formuloval během jejich osobního setkání.⁸ Tehdy podle všeho vyjádřil názor, že na Samoa neexistuje liberální přístup k předmanželskému sexu, ale puritánský kult panenství. Historické materiály svědčí, že se muži pokoušeli o únos *taupou*

6 Zjevně se jednalo o Freemana, jenž ji ve věci odhalení identity informátorek kontaktoval dopisem. Dříve uvedla, že ji v obdobné věci oslovil rovněž Lowell Holmes (Mead 1969: xix).

7 Název prvního vydání a reedice se drobně liší v přepisu názvu lokality – Manua (vydání 1930) a Manu'a (vydání 1969).

8 Mead uvádí, že se osobně setkali poprvé v roce 1965 (Mead 1969: 227).

	lokality	období	předmět výzkumu	popularizační práce	odborná monografie
1	Samoa	1925–1926	Vliv výchovy na průběh dospívání dívek	1928c	1930 [1969]
2	Manus	1928–1929	Formování a proměny osobnosti dětí vlivem výchovných stylů	1930	1934
3	Rezervace Omaha	1930	Dopady kulturní změny na výchovné styly chlapců a děvčat	–	1932
4	Mandátní území Nová Guinea	1931–1933	Studium vztahu mezi genderem a temperamentem	1935	1938, 1940, 1947a, 1947b, 1949
5	Bali	1936–1938	Výchovné styly a péče o novorozence	–	1942 (s Batesonem), 1953 (s MacGregor)
6	Mandátní území Nová Guinea	1938–1939	Výchovné styly a péče o novorozence	–	–
7	Manus	1953	Kulturní změna, zvláštní pozornost věnovala cargo kultu	1956	–

Tabulka 2 Přehled hlavních výzkumů realizovaných Margaret Mead.

z rivalitní vesnice, deflorovat je, a tím cizí vesnici zostudit. Mead si velmi dobře uvědomovala rozdíly mezi popisem Samoa, jež zveřejnila na konci dvacátých let, a obrazem samojské kultury vylíčeným později jinými antropology. Podle Mead lze rozdíly vysvětlit dvěma způsoby. Ta u může představovat výjimku v rámci souostroví Samoa, které se jinak vyznačuje soutěživostí, rivalitou a kultem panenství. Zjevně se však kloní k druhému vysvětlení. Studovala obyčejné dospívající Samojsky, nezabývala se oficiální kulturou založenou na statusu a prestiži. Jinými slovy, studovala Samoa z jiného hlediska, než činili jiní antropologové – zajímala se o dospívající dívky, jež v tichosti podle vlastní volby experimentovaly se sexem a milencí; vzdáleny soupeření o prestiž se „*lehce a neuspěchaně pohybovaly směrem k dospělosti*“ (Mead 1969: 228).

FREEMAN A SAMOA

Mezi kolegy neměl Freeman pověst vnikajícího znalce Samojska, na ní totiž soustředil zájem až v pozdní fázi profesní dráhy. Neexistoval ani důvod, proč by měl být uznáván za předního odborníka na kulturu Samoa, do doby vydání knihy podrobně Mead kritice totiž vydal všehovšudy jen několik dílčích

textů věnovaných samojské kultuře (Freeman 1943, 1947, 1964).⁹ Jeho diplomní práce o Samoa vyšla tiskem až pět let po jeho smrti (Freeman 2006). Freeman se v průběhu profesní dráhy zajímal především o kulturu Bornea. Kolegové jej uznávali především jako skvělého znalce kultury Iban na Borneu, kde realizoval rozsáhlý terénní výzkum, na jehož základě zpracoval disertační práci a další odborné texty.

Nepochybně však nabyl bohatých znalostí samojské kultury, jelikož tam v souhrnu strávil více než šest let. Je však potřeba vzít v úvahu, že když se Freeman dostal na Samoa, přicestoval tam jako středoškolský učitel a disponoval znalostmi antropologie na úrovni úvodního univerzitního kurzu. Návrat na Samoa v šedesátých letech byl spíše vynucen okolnostmi. Při pobytu na Borneu, kde prováděl své nejvýznamnější terénní výzkumy, způsobil incident, při němž zdemoloval exponáty v místní etnografickém muzeu, neboť je pokládal za podvrhy pornografického charakteru. Na letišti jej poté odvedla policejní eskorta a na Borneu se stal nežádoucí osobou (Barnes

9 V jednom případě se jedná o studii na archeologické téma, v dalším se jedná o práci na téma příbuzenský systém na Samojsku. Poslední citovaná práce je recenze na druhé vydání knihy *Social Organization on Manus*.

2007: 349–351). Těžko tam tedy mohl pokračovat ve svých výzkumech. Jak upozornil Shankman (2009), Samoa byla logická volba – měl tam zkušenosti, ovládal místní jazyk a orientoval se v odborné literatuře k tématu.

Některé zdroje naznačují (Shankman 2009), že při prvním příjezdu na Samoa o této polynéské kultuře mnoho nevěděl, nebyl ani důvod, proč by měl. Freeman tam nepřicestoval jako antropolog. Není vůbec jisté, zda v té době vůbec znal dílo *Dospívání na Samoa*, jak Freeman později tvrdil (Freeman 1983: xiii). Jiné zdroje uvádějí, že během života na Samoa disponoval exempláři tehdy aktuálních knih od Boase *General Anthropology* (Obecná antropologie, 1938) a antologii děl Meadové pod názvem *From the South Sea* (Z Jižních moří, 1939), jež zahrnovala také *Dospívání na Samoi* (Apell – Madan 1988: 4–5). V té době se podle všeho hlásil k doktríně kulturního determinismu, jak ji prosazoval Franz Boas. Ideje „boasiánského paradigmatu“ mu zprostředkoval psycholog a antropolog Ernest Beaglehole (1906–1965), jenž studoval pod vedením Edwarda Sapira. Etnografický výzkum vyústil ve výše zmíněnou kvalifikační práci *Sociální struktura samojské vesnické komunity*, již s úspěchem obhájil. Ke zpracování tématu využil nejen etnografická data získaná mnohaletým pobytem na samojských ostrovech, ale také informace nabyté studiem v archívech *Londýnské misijní společnosti*, kde vyhledával a analyzoval písemné záznamy o samojských dějinách a kultuře. Výsledky vlastního terénního výzkumu publikoval spíše ojediněle, zpracoval jen několik studií, rozsáhlejším textem je pouze jeho diplomní práce, která ovšem vyšla až posmrtně (Freeman 2006).

Není na tom nic překvapivého, jelikož těžiště jeho antropologické práce se nacházelo na Borneu. Až do zveřejnění *Margaret Mead a Samoa* znala Freemana širší akademická obec především jako odborníka na Ibany, u nichž uskutečnil výzkum od ledna 1949 do února 1951 a následně se tam až do osudového okamžiku vracel. S využitím získaných etnografických dat zpracoval nejen disertační práci pod názvem *Family and Kin Among the Iban of Sarawak* (Rodina a příbuzní u Ibanů ze Sarawaku, 1953). Připravil také zprávu pro administrativu Sarawaku, jež se objevila pod titulem *Report on the Iban of Sarawak* (Zpráva o Ibanech ze Sarawaku, 1955) a vyšla knižně jako *Iban Agriculture* (Ibanské zemědělské hospodářství, 1955), jež je odborníky dodnes vysoce hodnocena.

FREEMAN A MEAD

Lze jen těžko vědět, co motivovalo Freemana ke kritice díla Mead, za níž se hnál s „buldočí vytrvalostí“ (Stocking 2010: 161). Z publikovaných textů je evidentní, že Freeman nepřistupoval ke kritice s chladným rozumem, nese se v osobním duchu. Jeho veřejná vystoupení i texty obsahují mnoho zbytečných invektiv. Paul Shankman se podivuje nad schopností Freemana vměstnat urážky na jeho adresu do pouhých třech řádků. Freeman jej označil za „velkého mistra mlžení“, jenž je „intelektuálně nepoctivý“, skutečný fanatik, u něhož lze doufat, že si své „pomýlené názory vezme do hrobu“ (Shankman 2009:

14). Své hlavní oponenty Paula Shankmana, Lowella Holmese, Jamese Côtéa a Martina Oranse označil za čtyři jezdce Apokalypsy, které porazí, Shankmana pak navíc považoval za jednoho ze svých největších protivníků a velkého meadofila (Shankman 2009: 13).

Freeman uvádí, že první pochybnosti o závěrech učiněných Mead o samojské kultuře pocítil již na začátku čtyřicátých let, kdy tam pobýval. Ač se v této otázce budeme pohybovat pouze na úrovni spekulací, lze o Freemanově tvrzení pochybovat. Především jej nezajímala stejná výzkumná otázka jako Mead, ale byl v té době stejně jako ona zastáncem striktního kulturního determinismu. Nepochybně však pojal podezření o relevantnosti výsledků prezentovaných Mead v šedesátých let, kdy s odstupem času opět prostudoval *Dospívání na Samoi*. Tehdy si prý předsevzal zaměřit výzkum na prověření relevantnosti výsledků dosažených a prezentovaných Mead.

Nebudeme-li počítat jejich osobní setkání v roce 1964, poprvé se Freeman k veřejné kritice Mead odhodlal až v roce 1968, kdy vystoupil na jedné konferenci s příspěvkem *On the believing of as many as six impossible things before breakfast* (O věření až šesti neskutečným věcem ještě před snídaní), jehož název jasně odkazoval ke Carrolově příběhu o *Alence v říši divů*. V příspěvku měl poukázat na chyby, jichž se Mead dopustila ve své prezentaci samojské kultury (Apell – Madan 1988: 18). Další veřejnou kritiku předložil v recenzi na novou edici *Sociálního uspořádání Manu'a*. Opřel se do obou vydání uvedené práce, která v edici z roku 1969 vůbec neprošla žádnou jazykovou redakcí. Freeman v ní odhalil množství chyb v transliteraci samojských výrazů, jež vydavatel mechanicky přejal z původního vydání. Freeman tudíž zcela zjevně poukazuje na slabou autorčinu znalost samojštiny. Meadová přitom podle Freemana mohla sáhnout po standardních příručkách jazyka, jež mohli zájemci o samojštinu použít již v polovině dvacátých let. Freeman neopomněl k recenzi připojit rozsáhlá errata. Přidal navíc poznámku, že pracuje na publikaci, jež se bude věnovat zhodnocení textů, jež Mead napsala o samojské kultuře (Freeman 1972: 78).

Freemanův hlavní útok na závěry předložené Margaret Mead se odehrál ve dvou fázích, první proběhla v osmdesátých letech, druhá v devadesátých. Vyznačují je díla *Margaret Mead a Samoa* a *Osudový podvod Margaret Mead*. V prvním období se soustředil na důsledný rozbor díla *Dospívání na Samoi* a dalších autorčiných prací o Samoi ve světle vlastních poznatků získaných při terénních výzkumech na začátku čtyřicátých let a v polovině těch šedesátých. Z díla lze odvodit sedm hlavních „bodů obžaloby“:

1. Případy, jež svědčily v neprospěch její prezentace samojské kultury jako bezkonfliktní, zmínila buď pouze v přílohách, nebo je marginalizovala jako extrémní.
2. Nezhlednila skutečnost, že tradiční samojská kultura si vysoce cenila panenství. Nejvýznamnějším dokladem kultu panenství v samojské kultuře je instituce *taupou* – princezna vesnice, jež byla při sňatku veřejně deflorována.
3. Samojsci nemají a nikdy neměli liberální postoj k před-

manželskému sexu. Není to ostatně ani charakteristika žádné kultury západní Polynésie.¹⁰ Uvolněný přístup k předmanželskému sexu totiž zaznamenali a popsali cestovatelé ve východní Polynésii, nikoli v té západní, kde leží Samoa.

4. Samojská kultura nebyla bezkonfliktní, jak tvrdila Mead. Mezi Samojsky se běžně vyskytovaly interpersonální konflikty, často vedli války, o nichž existují spolehlivé doklady. Svědčí o tom i existence boha války *Le Fanoga* v samojské mytologii.
5. Samojsci museli být poslušní vůči autoritám, mladší vůči starším, ženy vůči mužům, obyčejní lidé vůči s tituly. Ve společenském styku se dodržovala závazná oficiální etiketa
6. Odmítnutí poslušnosti vůči výše společensky postaveným lidem se tvrdě trestalo. Z tohoto hlediska se jako mladá žena nacházela v nevýhodné situaci, nemohla se aktivně účastnit ani oficiálních obřadů a shromáždění (*fono*).
7. Výchova potomků neprobíhala bezkonfliktně a péče o ně nebyla zcela rozptýlena mezi členy rozšířené rodiny, jak tvrdí Mead. Vytvářela se zde pevná vazba mezi rodiči a dětmi. Starší potomci starající se o mladší vůči nim uplatňovali svou autoritu a trestali je.

Zásadní obrat v kritice Mead nastal při přípravě filmu *Margaret Mead and Samoa* (Margaret Mead a Samoa, 1988), jenž částečně vznikl i na Samoa. Dobře zpracovaný film Franka Heimase se dosud používá na úvodních kurzech antropologie. Během tvorby snímku vyšlo najevo, že dosud žije jedna z informátorek, s nimiž Mead v polovině dvacátých let spolupracovala. Galea'i Poumele byl synem Fofoa, tehdy již zesnulé informátorky, s níž rovněž Mead během výzkumu pracovala. Právě ten zprostředkoval Freemanovi kontakt s Fa'apu'a, tehdy již jedinou žijící pamětnicí Mead na Samoa. Rozhovor na kameru s ní vedl právě Galea'i Poumele, vysoce společensky postavený Samojec. V rozhovoru Fa'apu'a uvedla, že spolu s dalšími děvčaty tehdy Mead navyprávěly jen samé lži, když se jich vyptávala na to, co dělají v noci. Tvrdily jí, že chodí ven s mladými muži. Fa'apu'a uvedla, že Mead zkrátka vzala jejich vtipkování vážně. Rozhovor překvapil samotného Freeman, jenž přepis rozhovoru s dalšími podrobnostmi následující rok zveřejnil (Freeman 1989). Freeman na tomto odhalení postavil zcela novou rétoriku i směr útoku, jenž vyústil v jeho druhou knihu a mnoho studií věnovaných Samojskému a Mead.

10 Vnitřní kulturní členění Polynésie na konci třicátých let navrhl Edwin Grant Burrows (1891–1958), jenž na základě studia rozsáhlého množství pramenů rozlišil centrálně-okrajovou (orig. central-marginal) a západní Polynésii. V současné literatuře se namísto označení centrálně-okrajová užívá pojem východní Polynésie. Východní a západní Polynésii Burrows nepokládá za subareály, nýbrž za dvě hlavní polynéjská kulturní centra. K rozlišení dospěl na základě studia materiální kultury, sociálního uspořádání, mytologie a náboženství na dvaceti ostrovech Polynésie (Burrows 1938, 1940).

V díle *Osudový podvod Margaret Mead* se zaměřil na rozbor okolností terénního výzkumu provedeného Mead a vlivem Boasova pojetí kultury a antropologie na Mead. V díle se snaží doložit, že Mead uskutečnila výzkum jen v čase několika týdnů a hlavní závěry založila jen na sděleních získaných spoluprací se dvěma informátorkami, které si z ní navíc udělaly legraci. Z díla lze vyčíst dalších sedm „bodů obžaloby“ (Freeman 1999):¹¹

1. Odcestovala indoktrinovaná Boasem, a proto na Samojské vykonstruovala data, pro něž jí tam Boas vyslal.
2. Nežila přímo se Samojsky, ale v domě evropských přistěhovalců, kteří jí poskytli zázemí.
3. Dětila svůj čas mezi dva výzkumy, etnologický pro Bernice P. Bishop Museum a druhý pro *Národní radu pro výzkum*, jenž celý její pobyt a výzkum hradil.
4. Nestrávila na Samoa devět měsíců, nýbrž osm a deset dní, z toho celkem tři měsíce prožila na ostrově Tutuila z důvodů vyhledání místa výzkumu a osvojování jazyka.
5. Chovala se neeticky, když se nechala prohlásit za *taupou*, jež musela být pannou, jíž zjevně Mead již nebyla.
6. Nikdy neprovedla systematické zkoumání sexuálního chování adolescentních Samojsky, závěry založila na rozhovorech se dvěma informátorkami.
7. Slepě uvěřila informátorkám a jejich vtipkování o promiskuitním chování samojských dívek vzala vážně.

ANTROPOLOGIE A „FREEMAN VERSUS MEAD“

Freeman zdaleka nebyl prvním a jediným kritikem Mead a jejího díla *Dospívání na Samojské*. Například Bronislaw Malinowski sice zprvu dílo adoroval, jak dokládá výňatek z jeho posudku, jenž se objevil na zadní straně obálky, ale později knihu kritizoval. Malinowski nejdříve označil knihu za „*prvotřídní dílo deskriptivní antropologie*“ a styl autorky považoval za „*okouzující a exaktní zároveň*“ (Mead 1928c: přebal), ale později zaujal ke knize kritický postoj, zejména z důvodu krátkého trvání výzkumu (Mead 1972). Na stránkách odborných časopisů se objevilo několik nepříznivých recenzí. Benedict a Mead se domnívaly, že se o ně postaral Sapir, jenž o těchto dvou antropoložkách šířil pomluvy, zjevně obzvlášť k Mead nechoval sympatie. Mimo jiné to dokládá dopis adresovaný Benedict, v němž Mead označil za „*odpornou děvku*“, „*páchnoucí symbol všeho, co v americké kultuře nenávidí*“ (cit. Banner 2004: 24).¹² K raným kritikům díla patří Robert Lowie (1883–1957), jenž zpochybnil její závěry, považoval je za nepřiměřené a poukázal na rozpory obsažené v knize (Lowie 1929). Kritiky se Mead dostávalo po celou dobu její profesní dráhy. Kupříkladu můžeme citovat Marvina Harrise (1927–

11 V obou knihách se v určitých ohledech vyjmenované kritiky prolínají či opakují, zde je pro přehlednost vybírám a člením.

12 Sapir se i v univerzitních přednáškách stavěl velmi kriticky ke konfiguracionismu a premise izomorfie osobnosti a kultury, jak je rozvíjely Mead a Benedict (srov. Sapir 1994: 181–182, 191–192).

2001), jenž jako student navštěvoval její přednášky a dobře znal její dílo. Z pozic kulturního materialismu podrobil kritice metodologii jejího výzkumu, kterou považoval za vágní a výsledky výzkumu za neverifikovatelné (Harris 2001: 407–410). Harris tvrdil, že Mead prezentovala „všeobíhající etnografické všeobecnosti“, nad nimiž zůstávali mnozí kolegové stát s „údivem vykulenýma očima“ (Harris 2001: 410).

Teprve Freeman zpracoval zevrubnou kritiku díla Margaret Mead o Samoi. Mezi americkými antropology se záležitost vnímala velmi citlivě, neboť Freemanovo dílo chápali jako útok na samotné základy kulturní antropologie položené Franzem Boasem a jeho žáky. Reakce amerických antropologů (Ember, Shore aj) na Freemanovu knihu se podle mě musí posuzovat i v souvislosti se sociobiologií, o níž se v antropologii tehdy vedla široká diskuze (srov. Segerstrale 2001). Freeman (1970, 1983: kapitola 20) i Wilson (1975, 1978), ač z jiných hledisek a s jinými cíli, odmítli předpoklad kultury jako výhradní formativní síly působící na vzorce lidského chování a prožívání. Jinými slovy, zpochybnili jednu ze základních koncepcí americké kulturní antropologie – doktrínu kulturního determinismu. Krátce po vydání *Margaret Mead a Samoa* zasedl speciální panel *Americké antropologické asociace*, jenž se věnoval Freemanově knize. Signifikantně američtí kolegové Freemana na jednání nepozvali. Panelu předsedal George Stocking, jenž tehdy nepřiznal, že byl jedním z recenzentů, jenž vydavateli doporučil knihu k vytištění, ač prý tehdy vyjádřil pochybnosti nad způsobem, jimiž Freeman zachází s historickými prameny (Stocking 2010: 161). Stocking se sám nezhostil rozboru kontroverze, i když na to alespoň zpočátku pomýšlel. Později připustil, že vědět jakou kontroverzi kniha vyvolá, věnoval by větší péči přezkoumání historické kontextualizace Freemanem citovaných zdrojů. Podle Stockinga to nepatřilo zrovna k Freemanovým silným stránkám (Stocking 1992: 276). Jednání panelu vedlo k závěru, že kniha *Margaret Mead a Samoa* je nevědecká a zavádějící a její vydání označili za nezodpovědné (Shankman 2009: 28). Kriticky se k celé kauze postavili ve speciální sekci *American Anthropologist* Annetta Weiner, Bradd Shore, Lowell Holmes, Martin Silverman a Theodore Schwartz (Brady 1983). Spor pokračoval na stránkách *American Anthropologist* i v dalším období. Kupříkladu Ember odmítl Freemanovu kritiku s odůvodněním, že nepředložil žádný důkaz a klade mu smysluplnou otázku, jak může Freeman cokoli říci o způsobech života na ostrově Ta'u ve dvacátých letech, když sám Freeman působil na Západní Samoi a ještě o patnáct let později než Mead na Americké Samoi (Ember 1985). Freeman kontroval, že těžil nejen z vlastních terénních poznatků, ale rovněž odvodil argumenty z textů samotné Mead, v nichž našel četné rozpory, a čerpal rovněž z vládních záznamů, soudních spisů a lidí, kteří působili na Samoa ve dvacátých letech (Freeman 1985). Pozorný čtenář Freemana si nicméně povšimne, že když píše o konfliktech a násilí na Samoa, dokládá to cestovatelskou literaturou z 19. století či poznatky ze šedesátých let 20. století. Tím samozřejmě nelze bezesbýtku odmítnout Freemanovu kritiku jako celek, je nicméně zřejmé, že v kontroverzi je mnoho nejasností a Freemanovy argumenty nejsou

vždy bezproblémové. Řada zjištění stojí proti Mead, mnohé zase naopak proti Freemanovi. Některé z nich vybírám a blíže popisuji v následujících odstavcích, abych demonstroval komplikovanost sporu.

Mead v *Dospívání na Samoa* prezentuje polynéské ostrovy jako ukázkou světa „ušlechtilých divochů“ nezkažených civilizací.¹³ Podle Shankmana (2009) tím reagovala na idealizovanou představu tropického ráje na tichomořských ostrovech, jíž si na základě knih a filmů Američané vytvořili. Ve dvacátých letech měli možnost shlédnout romantické snímky *Moana* (1926) či *White Shadows in the South Seas* (Bílé stíny v Jižních mořích, 1928), jež vznikly v Polynésii, první z nich přímo na Samoi. O popularizaci Polynésie jako rajských ostrovů se postaral rovněž literát Robert Louis Stevenson (1850–1954), jenž na sklonku života několik let cestoval Tichomořím, kde také nakonec zesnul. Shodou okolností na souostroví Samoa. Polynésie ovlivnila nejen jeho pozdní literární dílo, ale své zkušenosti sepsal v široce čteném díle *The South Seas* (Jižní moře, 1896)¹⁴. *Dospívání na Samoa* nepochybně nese výrazný otisk představ o Tichomoří, jež si Američané díky filmům a knihám utvořili. Je však také dost dobře možné, že tvrzení Mead o liberálním přístupu samojských děvčat k předmanželskému sexu, jsou projekcí vlastních životních zkušeností a postojů autorky. Mead zastávala na svou dobu velmi neobvyklé názory na partnerské vztahy, sex a manželství. Nehodlala se nechat nikým a ničím svazovat. Když například cestovala do Polynésie, poslala manželovi dopis, v němž mu bez obalu napsala, že jej neopustí, ledaže by našla někoho, koho bude milovat více (Freeman 1999: 66). Povšimněme si také například, jak za studijních let Mead vnímala svůj přesun z Indie do New Yorku. Pobyt na DePauwově univerzitě popsala jako život v exilu, znalostmi, postoji a aktivitami nezapadala mezi spolužáky, dokonce i styl oblékání stál proti ní (Mead 1972: 99–100). Oproti tomu New York jí umožnil plně se oddat nezávislému a „single životu“. Metropole umožňovala to, co v jiných částech země nepřipadalo v úvahu, tam dívka žila s rodiči až do svatby, mladíci se dvořili dívkám pod dozorem rodičů, dívka zůstávala obvykle panna až do svatby. New York nabídl mladé studentce zcela nové příležitosti a zkušenosti (Shankman 2009: 75). Na závěry výzkumu na Samoi můžeme tudíž hledět také optikou osobních zkušeností autorky nasbíraných v New Yorku a projikovaných na Samoa. Je v každém případě zcela zřejmé, že její prezentace Samoy se nedrží dat, jež sama autorka získala během terénního výzkumu. Jak totiž zjistil Orans, Mead uvedla v *Dospívání na Samoi* více negativních informací o Samojcích než pozitivních, přesto je samojská kultura prezentována jako klidná a bezkonfliktní (Orans 1996: 153).

Odborníci se shodují, že Freeman mohl jen stěží studovat předmanželský život samojských děvčat. Trefně vyjádřila podstatu argumentu Scheper-Hughes, když napsala, že pokud

13 Není bez zajímavosti, že francouzští filozofové skutečně považovali některé polynéské ostrovy za domov „ušlechtilých divochů“ (Kirch 2002: 4).

14 Český překlad obsahuje jen výběr z díla (viz Stevenson 1977).

by Freeman kladl samojským děvčatům stejné otázky jako Mead, prchal by z ostrovů s nálepkou „staré prase“ (Scheper-Hughes 1987: 449). Nelze zpochybnit, že spíše Mead než Freeman mohla studovat sexualitu samojských adolescentních děvčat. Na druhou stranu Mead publikací *Dospívání na Samoa* porušila hned několik samojských norem. Ctnost žen a dodržování společenské etikety patří k nejvýznamnějším samojským hodnotám. Diskuze o intimním životě se sice připouští, ale toliko v privátních rozhovorech sdílených jen v úzkém okruhu zúčastněných. Na veřejnosti se připouští jen na rovine žertů, ženy s muži na téma sexuality na veřejnosti nehovoří vůbec. Mead publikací *Dospívání na Samoa* tudíž porušila etiketu, když informace získané v soukromých rozhovorech učinila veřejnými, dostala je do zcela nevhodného kontextu.¹⁵ Pokud si skutečně dvě Samojsky z Mead udělaly legraci, jak tvrdí Freeman, bylo by to v souladu s etiketou rozhovoru na téma sexuality na veřejnosti.

Freeman od konce osmdesátých let změnil rétoriku, když vyšlo najevo svědectví Fa'apua'a, která měla být spolu s dívkou jménem Fofoa zodpovědná za „nevinou lež“ o premaritální promiskuitě samojských dívek. Od té doby soustředil své síly na doložení tvrzení, že Mead málo rozuměla samojské kultuře a jazyku, a tudíž se nechala snadno ošálit svými informátorkami, jež jí napovídaly, že si užívají podle chutě předmanželského sexu. Objevily se však názory a doklady, že Freemanova prezentace a výklad obsahu svědectví Fa'apua'a je tendenční a neúplná. Vůdčím kritikem se stal Paul Shankman, jenž se kontroverzi Freeman versus Mead dlouhodobě věnuje a zjevně se nekloní na Freemanovu stranu. Shankman uvádí, že Fa'apua'a nevěděla, co Mead na základě svých zjištění o Samoa a místních dospívajících dívkách napsala. Jako praktikující křesťanka se rozhodla učinit doznání na kameru, neboť se domnívala, že svým žertem uvedly Mead v omyl, jež pak psala o předmanželské promiskuitě samojských děvčat. Shankman zastává názor, že se Fa'apua'a dostala do překérní situace, musela porušit normu zakazující konverzaci žen s muži o sexu, navíc se musela držet etikety regulující rozhovor mezi ženou a vysoce společensky postaveným mužem. Ve filmu zachycená odpověď vysoce společensky postavenému muži tudíž zřejmě odráží potřebu zachovat pověst nejen samojských žen, ale rovněž ctnost Fa'apua'a a Fofoa, které, ať již to bylo s jejich premaritální promiskuitou jakkoli, nyní neměly díky Mead na veřejnosti pověst žen dobrých mravů (Shankman 2009: 41). Existují pochybnosti, že Fa'apua'a vůbec byla klíčovou informátorkou. Maritn Orans nedokázal v *Dospívání na Samoa* a v terénních poznámkách vedených Mead identifikovat žádný odkaz na premaritální promiskuitu, který by směřoval k této Samojsce. V *Dospívání na Samoa* jí Mead dala jméno Pana a věnovala jí všehovšudy pár obecných vět,¹⁶ zjevně se tedy nejednalo o klíčovou in-

formátorku (Orans 1996). Freeman tvrdil, že v pokročilém věku blížícím se devadesátce měla Fa'apua'a výbornou paměť (Freeman 1999: 2–3). Záznam tří interview (v letech 1987, 1988 a 1993), jež s ní vedl Freeman a jeho pomocník Unasa, však ukazuje, že si ve výpovědích často protirečila, zapomínala a nevzpomínala si jasně (Shankman 2013). Navíc hodnotu rozhovorů podle mého názoru snižuje skutečnost, že Freeman, Unasa a Galea'i Poumele byli nejen muži, ale rovněž vysoce společensky postavení s tradičními tituly.

Americká kulturní antropologie patřila v polovině dvacátých let k plně etablovaným univerzitním oborům. Metodologie stacionárního terénního výzkumu však v té době ještě nebyla zcela vyjasněna a prosazena. Teprve tři roky před odjezdem Mead na Samoa vyšla stěžejní práce Malinowského (1922), v němž popsal základní principy realizace stacionárního terénního výzkumu. Mead knihu v té době neznala, o metodách a technikách výzkumu se jí dostalo jen stručného školení od Boase krátce před odjezdem (Mead 1972). Nelze jí však upřít, že ve své době uskutečnila terénní výzkum způsobem, jenž převyšoval dobové standardy v americké kulturní antropologii. Její američtí kolegové zpravidla realizovali terénní výzkum během letních měsíců v indiánských rezervacích, jejich znalost nativního jazyka obvykle sestávala z osvojení základních slovíček a frází. Oproti nim se Mead věnovala výzkumu více než osm měsíců a podstoupila intenzivní jazykovou přípravu. Obdobně jako Malinowski kladla důraz na znalost jazyka kultury, kterou studovala. Freemanovo (1983: 286) obvinění Mead z neznalosti samojštiny není zjevně na místě. Mead podle všeho ovládala samojštinu do té míry, že dokázala nejen porozumět rozhovorům, ale příležitostně dokonce vypomáhala jako tlumočnice mezi samojštinou a angličtinou. Chyby v transliteraci, na něž poukázal Freeman (1972), lze vysvětlit tím, že jazyk nestudovala formálně, ale užívala jej jako nástroj komunikace (Mead 1969: 213; srov. Orans 1996: 20–21, Shankman 2005). Z hlediska dnešního stavu metod a technik terénního výzkumu lze jistě Mead leccos vytknout, v té době se však nepochybně jednalo o nadstandardně provedený výzkum – dlouhodobě pobývala v dané kultuře, vstupovala do interakce s domorodci, vedla s nimi etnografická interview s využitím, byť omezené, znalosti místního jazyka.

ZÁVĚR

Spor Freeman versus Mead zaměstnává antropology již více než třicet let. Nadále vycházejí najevo nové skutečnosti, artikulují se nová hlediska a stanoviska, dosud kontroverze rozděluje antropology. S přihlédnutím k výše uvedeným faktům lze přirozeně tvrdit, že obraz Samoa jako sexuálního ráje, jak jej Mead popsala v *Dospívání na Samoa*, není nic více než projekce vlastních tužeb a osobních zkušeností autorky. Je zcela nepochybné, že lze odvrhnout nemálo tvrzení Mead o Samoa. Freemanovo úsilí o vyvrácení samojských omylů, o něž se díky Mead opírala kulturní antropologie více než půl století, je z tohoto hlediska správná. Z jeho zaujetí Mead a razance a nasazení, s nímž usiloval o její diskreditaci, je evidentní, že

15 Mead uvedla, že jí ani nenapadlo, že by si knihu mohli Samojsci kdy přečíst.

16 Píše o ní jako o taupo ve věku 26 let, stále ještě svobodná dívka se měla vdávat a bylo nutné najít její následnici (Mead 1928c: 52). Více informací Mead neuvedla.

jeho atak mohl mít osobní rozměr. Snad má pravdu Mary Catherine Bateson (narozena 1939). Vyslovila totiž názor, že Freeman musel cítit frustraci z všudypřítomnosti Mead. Při práci o samojské kultuře se neustále setkával s komentáři k *Dospívání na Samoi* a citacemi Mead, a tak stál setrvale v jejím stínu (Bateson 1984: 224). Freeman uvedl (1983: xv), že jej sami Samojsci požádali, aby provedl revizi závěrů obsažených v *Dospívání na Samoi*, neboť se s nimi neztotožňovali. Ovšem ani jeho popis Samojsců jako sexuálně strádajících násilníků u nich ne našel podporu. Nabízí se přirozeně logická otázka, zda Samojsce uspokojilo, že veřejný obraz jejich ostrovů jako tropického ráje obydleného lidmi otevřenými volné lásce nahradil obraz kultury naplněné konflikty, rivalitou a sexuálním strádáním. Mnozí přední představitelé Samoy opravdu striktně odmítli závěry obou antropologů. Lelei Lelaulu, jeden z představitelů Západní Samoi, ironicky a současně trefně poznamenal (cit. Shankman 2009: 145), že pokud antropologové chtějí studovat sex a násilí, měli by se odebrat na jiný ostrov – jmenuje se Manhattan.

LITERATURA

- Appell, George – Madan, Triloki (1988): Derek Freeman: Notes Toward an Intellectual Biography. In: Appell, George – Madan, Triloki, eds., *Choice and Morality*. Albany: State University of New York Press, 3–26.
- Banner, Lois (2004): *Intertwined Lives: Margaret Mead, Ruth Benedict, and Their Circle*. New York: Vintage.
- Barnes, J. A. (2007): *Humping My Drum*. S.l.: Lulu.
- Barrowclough, Nikki (1996): Sex, Lies, and Anthropology. *Sydney Morning Herald Magazine*, 9. března, 31–39.
- Bateson, Gregory – Mead, Margaret (1942): *Balinese Character*. New York: New York Academy of Sciences
- Bateson, Mary Catherine (1984): *With a Daughter's Eye*. New York: William Morrow.
- Boas, Franz (1962): *Anthropology and Modern Life*. New York: Dover Publication.
- Braddy, Ivan, ed. (1983): Speaking in the Name of the Real: Freeman and Mead on Samoa. *American Anthropologist*, 85(4), 908–909.
- Budil, Ivo T. (2003): *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.
- Burrows, Edwin (1938): Western Polynesia, a study in cultural differentiation. *Ethnological studies*, 7, 1–192.
- Burrows, Edwin (1940): Culture-Areas in Polynesia. *Journal of the Polynesian Society*, 49(3), 349–363.
- Caton, Hiram (1990): *The Samoa Reader*. Lanham: University Press of America.
- Ember, Melvin (1958): *Commercialization and Political Behavior in American Samoa*. New Haven: Yale University
- Ember, Melvin (1985): Evidence and Science in Ethnography: Reflections on the Freeman-Mead Controversy. *American Anthropologist*, 87(4), 906–910.
- Freeman, Derek (1970): Human Nature and Culture. In *Man and the New Biology*. Slatyer, Ralph, ed., Canberra: Australian National University Press, 50–75
- Freeman, Derek (1972): Social Organization of Manu'a by Margaret Mead: Some Errata. *Journal of the Polynesian Society*, 81, 70–78.
- Freeman, Derek (1980): Sociobiology: „antidiscipline of Anthropology. In: Montagu, Ashley, ed., *Sociobiology Examined*. New York: Oxford University Press, 198–219.
- Freeman, Derek (1983): *Margaret Mead and Samoa*. Harvard: Harvard University Press.
- Freeman, Derek (1985): A Reply to Ember's Reflections on the Freeman-Mead Controversy. *American Anthropologist*, 87(4), 910–917.
- Freeman, Derek (1989): Fa'apua'a Fa'amú and Margaret Mead. *American Anthropologist*, 91(4), 1017–1022.
- Freeman, Derek (1991): There's Tricks i' th' World: An Historical Analysis of the Samoan Researches of Margaret Mead. *Visual Anthropology Review*, 7(1), 103–128.
- Freeman, Derek (1992): Paradigms in Collision: The Far-Reaching Controversy over the Samoan Researches of Margaret Mead and Its Significance for the Human Sciences. *Academic Questions*, 5(3), 23–33.
- Freeman, Derek (1997): Paradigms in Collision: Margaret Mead's Mistake and What It Has Done to Anthropology? *Skeptic*, 5(3), 66–73.
- Freeman, Derek (1999): *The Fateful Hoaxing of Margaret Mead*. Boulder: Westview Press.
- Freeman, Derek (2000): Was Margaret Mead Misled or Did She Misperceive Samoa? *Current Anthropology*, 41(4), 609–14.
- Freeman, Derek (2006): *The Social Structure of a Samoan Village Community*. Canberra: Target Oceania.
- Hall, Granville (1904): *Adolescence*. 2 sv. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Harris, Marvin (2001): *The Rise of Anthropology Theory*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Holmes, Lowell (1974): *Samoa Village*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Holmes, Lowell (1988): *Quest for the Real Samoa*. Hadley: Bergin & Garvey.
- Keesing, Felix (1934): *Modern Samoa*. London: G. Allen & Unwin.
- Kirch, Patrick (2002): *On the Road of the Winds*. Berkeley: University of California Press.
- Kramařík, Josef – Nahodil, Otokar, eds. (1953): *Anglo-americká ethnografie ve službách imperialismu*. Praha: Československo-sovětský institut.
- Lowie, Robert (1929): Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation. Margaret Mead. Foreword by Franz Boas. *American Anthropologist*, 31(3), 532–534.
- Lutkehaus, Nancy (2008): *Margaret Mead*. Princeton: Princeton University Press.
- Mageo, Jeanette (1998): *Theorizing Self in Samoa*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Malinowski, Bronislaw (1922): *Argonauts of the Western Pacific*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Mead, Margaret – MacGregor, Frances (1953): *Growth and Culture*. New York: Putnam.
- Mead, Margaret (1928a): The Role of the Individual in Samoan Culture. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 58(2), 481–495.
- Mead, Margaret (1928b): *An Inquiry into the Question of Cultural Stability in Polynesia*. New York: Columbia University Press.
- Mead, Margaret (1928c): *Coming of Age in Samoa*. New York: William Morrow.
- Mead, Margaret (1928d): *The Maoris and Their Art*. New York: American Museum of Natural History.
- Mead, Margaret (1928e): A Lapse of Animism Among a Primitive People. *Psyche*, 90, 72–77.
- Mead, Margaret (1929): The Samoan Kilt. *The Journal of Polynesian Society*, 38(151), 239.
- Mead, Margaret (1930): *Growing Up in New Guinea*. New York: William Morrow.
- Mead, Margaret (1932): *The Changing Culture of an Indian Tribe*. New York: Columbia University Press.
- Mead, Margaret (1934): Kinship in the Admiralty Islands. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 34(2), 181–358.
- Mead, Margaret (1935): *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: William Morrow.
- Mead, Margaret (1937): The Samoans. In: Mead, Margaret, ed., *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*. New York: McGraw-Hill, 282–312.
- Mead, Margaret (1938): The Mountain Arapesh: I. An Importing Culture. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 36(3), 141–349.
- Mead, Margaret (1940): The Mountain Arapesh: II. Supernaturalism. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 37(3), 317–451.
- Mead, Margaret (1947a): The Mountain Arapesh: III. Socio-Economic Life.

- Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 40(3), 171–232.
- Mead, Margaret (1947b): The Mountain Arapesh: IV. Diary of Events in Ali-toa. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 40(3), 233–419.
- Mead, Margaret (1949): The Mountain Arapesh: V. The Record of Unabelin With Rorschach Analyses. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 41(3), 287–390.
- Mead, Margaret (1956): *New Lives for Old*. New York: William Morrow.
- Mead, Margaret (1956): Some Relationships Between Social Anthropology and Psychiatry. In: Alexander, Franz – Ross, Helen, eds., *Dynamic Psychiatry*. Chicago: University of Chicago Press, 401–448.
- Mead, Margaret (1964): *Male and Female*. Harmondsworth: Penguin.
- Mead, Margaret (1969): *Social Organization of Manu'a*. Honolulu: Bernice P. Bishop Museum.
- Mead, Margaret (1972): *Blackberry Winter*. New York: William Morrow.
- Mead, Margaret (1973): *Coming of Age in Samoa*. New York: William Morrow.
- Mead, Margaret (1977): *Letters from the Field: 1925–1975*. New York: Harper Colophon Books.
- Mead, Margaret (2010): *Pohlaví a temperament ve třech primitivních společnostech*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Moyle, Richard (1981): *Fāgogo: fables from Samoa in Samoan and English*. Auckland: Auckland University Press.
- Moyle, Richard (1988): *Traditional Samoan music*. Auckland: Auckland University Press.
- Orans, Martin (1996): *Not Even Wrong*. Novat: Chandler & Sharp.
- Popper, Karl (1994): *Bída historicismu*. Praha: Oikoymnneh.
- Rensberger, Boyce (1984): Geny a kultura – spor pokračuje. *Spektrum*, 45, 32–38.
- Sapir, Edward (1924): Anthropology at the Toronto Meeting of the British Association for the Advancement of Science. *American Anthropologist*, 26(4), s. 563–565.
- Sapir, Edward (1994): *The Psychology of Culture*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Segerstrale, Ullica (2001): *Defenders of the Truth*. Oxford: Oxford University Press.
- Shankman, Paul (1996): The History if Samoan Sexual Conduct and tie Mead-Freeman Controversy. *American Anthropologist*, 98(3), 555–567.
- Shankman, Paul (2005): Margaret Mead's Other Samoa: Rereading Social Organization of Manu'a. *Pacific Studies*, 28(3/4), 46–59.
- Shankman, Paul (2009): *The Trasing of Margaret Mead*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Shankman, Paul (2013): The „Fateful Hoaxing“ of Margaret Mead: Cautionary Tale. *Current Anthropology*, 54(1), 51–70.
- Shore, Bradd (1977): *A Samoan Theory of Action*. Disertační práce. Chicago: University of Chicago.
- Shore, Bradd (1982): *Sala'ilua*. New York: Columbia University Press.
- Scheper-Hughes, Nancy (1987): The Margaret Mead Controversy: Culture, Biology and Anthropological Inquiry. In Applebaum, Herbert, ed., *Perspectives in Cultural Anthropology*. Albany: State University of New York Press, 443–454.
- Schoeffel, Penelope (1979): *Daughters of Sina*. Disertační práce. Canberra: Australian National University.
- Soukup, Martin (2013): *Antropologie a Melanésie*. Praha: Karolinum.
- Soukup, Václav (2004): *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum.
- Stocking, George (1992): *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Stocking, George (2010): *Glimpses Into My Own Black Box*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Voráček, Josef (1941): *Primitivní rodina*. Praha: Česká akademie věd a umění.
- Vrhel, František (2010): Matriarcha genderových studií. In: Mead, Margaret, *Pohlaví a temperament ve třech primitivních společnostech*. Praha: Sociologické nakladatelství, 328–341.
- Wilson, Edward (1975): *Sociobiology*. Harvard: Belknap Press.
- Wilson, Edward (1978): *On Human Nature*. Harvard: Harvard University Press.
- Wolf, Josef, ed. (1971a): *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: Svoboda.
- Wolf, Josef, ed. (1971b): Úvod do studia člověka IV. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.

AUTOR

Soukup, Martin (26. 3. 1977, Praha), sociální a kulturní antropolog. Absolvoval Filozofickou fakultu Univerzity Karlovy v Praze, kde působil v letech 2009–2015 jako odborný asistent a později docent. Nejdříve na katedře teorie kultury a následně na Etnologickém ústavu. V současnosti působí na katedře sociologie, andragogiky a kulturní antropologie Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci a v Náprstkově muzeu asijských, afrických a amerických kultur. Předmětem jeho odborného zájmu jsou dějiny, teorie a metodologie anglosaské antropologie. Zvláštní pozornost věnuje vizuální antropologii, antropologii těla a kulturnímu areálu Melanésie. Uskutečnil tři terénní výzkumy na Papui-Nové Guineji (2009, 2011, 2015), konkrétně pobýval u etnické skupiny Nungon v provincii Morobe. Kromě množství odborných studií je autorem či spoluautorem řady knih: *Základy kulturní antropologie* (2009), *Biokulturologie* (2010), *Kultura* (2011; rozšířené a přepracované vydání *Biokulturologie*), *Nungon People of Uruwa* (2012, společně s Julií Hubeňákovou), kolektivní monografie *Tělo* (2014), *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii* (2014). Rozsáhlá monografie *Antropologie a Melanésie* (2013) byla oceněna jako nejlepší monografie Univerzity Karlovy v Praze za rok 2015. Je členem American Anthropological Association, European Society of Oceanists a České geografické společnosti.

Kontakt: Doc. PhDr. Martin Soukup, Ph.D.; e-mail: soukup@antropolog.cz; homepage: www.antropolog.cz.



François Noël (1651–1729) and his Latin translations of Confucian Classical books published in Prague in 1711

Vladimír Liščák

Department of East Asia, Oriental Institute, Academy of Sciences, Pod Vodárenskou věží 4, 182 08 Praha 8

Received 15th November 2014; accepted 20th February 2015

FRANÇOIS NOËL (1651–1729) A JEHO LATINSKÉ PŘEKLADY KONFUCIÁNSKÝCH KLASICKÝCH KNIH VYDANÉ V PRAZE V ROCE 1711

ABSTRAKT První setkání Evropy s konfucianismem se připisuje jezuitům, kteří působili v Číně v 16. až 18. století. Na počátku byl překlad úvodu k *Da xue* 大學 do latiny, publikovaný v Římě roku 1593. Nicméně, první překlad konfuciánských klasických knih, jenž přitáhl značnou pozornost, byl *Confucius Sinarum Philosophus*, publikovaný v Paříži v roce 1687. Tato publikace obsahovala komentovaný překlad tří ze *Čtyř knih* konfuciánského kánonu. Nový překlad uvedených knih byl vydán v Praze v roce 1711. Jeho autorem byl François Noël (1651–1729), belgický (vlámský) básník, dramatik a jezuita v Číně. Jeho *Sinensis Imperii Libri Classici Sex* obsahovaly nový překlad prvních tří z již dříve přeložených *Čtyř knih* a byl doplněn o *Mencia* (*Mengzi* 孟子). V této své knize rovněž zahrnul i *Klasickou knihu synovské úcty* (*Xiao jing* 孝經), jednu z třinácti klasických knih, a *Malé či Základní učení* (*Xiao Xue* 小學), sbírku textů pro děti pořízenou Zhu Xim 朱熹. Překlady jsou rozděleny do malých, číslovaných oddílů, stejně jako čínský originál. Pokud jsou uvedeny poznámky, často na konci úseku, jsou obvykle doprovázeny jménem komentátora. Noëlova práce se jeví jako důležitý pokus o vědeckou prezentaci starověkého textu, snad v záměrném kontrastu k cílům jezuitů, kteří sestavili knihu *Confucius Sinarum Philosophus* o půl století dříve.

KLÍČOVÁ SLOVA François Noël; latinské překlady; *Philosophia Sinica*; *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*; *Historica notitia rituum*

ABSTRACT The first acquaintance of Europe with Confucianism is contributed to Jesuits working in China in the 16th to 18th centuries. At the beginning was the translation of introduction to *Da xue* 大學 into Latin, published in Rome (Italy) in 1593. However, the first translation of the Confucian classic books, which attracted significant attention, was *Confucius Sinarum Philosophus* (Confucius, the Chinese philosopher), published in Paris in 1687. This publication has contained the annotated translation of three of *Four Books* of the Confucian canon. It is important, that new translation of the mentioned books was published in Prague in 1711. The author was François Noël (1651–1729), a Belgian (Flemish) poet, dramatist and Jesuit in China. His *Sinensis Imperii Libri Classici Sex* (Six Classics of Chinese Empire) has contained a new translation of the first three of the *Four Books* and added the *Mencius* (*Mengzi* 孟子). He also included in this book the *Classic of Filial Piety* (*Xiao jing* 孝經), one of the *Thirteen Classics*, as well as the *Small Learning* (*Xiao xue* 小學), a collection of texts put together for children by Zhu Xi 朱熹. The translations are divided up in small, numbered sections like the Chinese original. Noël's work appears to be a serious attempt at a scholarly presentation of the ancient text, perhaps in deliberate contrast to the aims of the Jesuits who composed their *Confucius Sinarum Philosophus* half a century before.

KEY WORDS François Noël; Latin translations; *Philosophia Sinica*; *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*; *Historica notitia rituum*

INTRODUCTION

The first acquaintance of Europe with Confucianism is contributed to Jesuits working in China in the 16th to 18th centuries. At the beginning was the translation of the introduction to *Da xue* 《大學》 [Great Learning] into Latin, published

in Rome (Italy) in 1593 (Michele Ruggieri).¹ In 1662, the first

1 Translation of several lines of the *Da Xue* in: *Antonii Possevini Societatis Iesv Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*. T. I. Romæ: Ex Typographia Apostolica Vaticana, M. D. XCIII. (1593), lib. IX, p. 583.

Latin translation of some parts of the Confucian canon was published in China by Inácio da Costa (1603–1666) and Prospero Intorcetta (1626–1696). However, the first translation of the Confucian classic books, which attracted significant attention, was *Confucius Sinarum philosophus* [Confucius, the Chinese philosopher], published in Paris in 1687. This publication has contained the annotated translation of three of *Four Books* 《四書》 of the Confucian canon.

The translations of the Confucian canon are closely connected with the missionary activities of the Jesuits (*Societas Iesu*). The history of the Jesuits in China can be viewed as having been bounded by either of two different sets of dates:

1. from Francis Xavier's (1506–1552) arrival in 1552 to the disbanding of the Jesuits in 1773², or
2. from Matteo Ricci's (1552–1610) reception in 1600 at the Chinese court to the death of the last Jesuit in Peking (Father de Poirot)³ in 1813.

In addition to setting up missionary activities among the people as had the Franciscans, the Jesuits also set about exploring classical Chinese thought. The Jesuits' main reason for studying the Chinese canonical works was to aid in their missionary activities. As a result, most of the Jesuits used and interpreted the Confucian classics as their catechetical supplements to Christian doctrines. (Dai 1981, p. 256)

Francis Xavier, one of the ten founding fathers of the Jesuits, visited India and Japan. While preaching in Japan, he learned that China was the centre of Asian civilization. He then left Japan for China, but died on the island of Shangchuan (*Ilha Sanchoão, St. John's Island, 上川島 Shàngchuān Dǎo*), off the coast of China. Although he never reached mainland China, he is still honoured as the father of the China mission, as well as the father of Jesuit missions in general. As the pioneer of Jesuit missionary activities, his policies became the models for Jesuit missionary work. His approach was radical at the time, based on the philosophy that Christianity must be expressed in the native languages using concepts derived from the indigenous culture. He felt that missionaries could not proselytize effectively unless they were equipped with proper training in local language and philosophy.

Alessandro Valignano (1539–1606; Chinese name: 范禮安 *Fàn Lǐ'ān*), the second major Jesuit in the East Asian mission, successfully opened the China mission. In order to avoid Portuguese domination (based on *padroado*), he chose fellow Italian Jesuits, Michele Ruggieri (1543–1607; Chinese name: 羅明堅 *Luó Míngjiān*), Francesco Pasio (1551–1612), and

2 Pope Clement XIV disbanded the Jesuits in 1773 through an encyclical entitled *Dominus et Redemptor*.

3 Louis Antoine de Poirot (1735–1813; Chinese name: 賀清泰 *Hè Qīngtài*) was a Jesuit painter and translator of the 18th and early 19th century, who worked in the service of the Chinese emperor Qianlong 乾隆. He was the last of the Western painters who worked for Qianlong, together with Father Giuseppe Panzi (1734–before 1812; Chinese name: 潘廷章 *Pān Tíngzhāng*). Poirot also made a translation of the *Old Testament* in the Manchu language, and a translation of the *New Testament* into the Chinese language.

Matteo Ricci, for the China mission. Like Xavier, he wanted his Italian Jesuits to learn the Chinese dialects and become adept in Chinese philosophy as well.

Following Valignano's directions, Ruggieri and Ricci garbed themselves in Buddhist habits. After they became more sensitive to the Chinese intellectuals' Confucian orientation, they adopted Confucian robes. In order to understand the Chinese, Ruggieri and Ricci both studied Confucian classics diligently. These studies would enable them to teach succeeding Jesuit missionaries the complexities of Chinese culture, and also to send accounts of Confucianism back to Europe.

Ruggieri was the first Jesuit to translate the Confucian *Four Books* into Latin; however, he was prohibited from publishing this work and his Chinese catechism 《天主實錄》 (*Tiānzǔ shí lù*) in Latin, because of the opposition of Valignano and Ricci. Ruggieri's Latin translation of the Confucian classics was only a by-product; his major concern was to make the Bible in some form available in Chinese.⁴

Like Ruggieri, also Ricci prepared a rough translation of the *Four Books*, known as the *Tetrabiblion Sinense de moribus* [Chinese *Four Books* on morals], at some time prior to November, 1593. Unfortunately, there is no trace of this work in any European archives. About its existence we know only from contemporary references in the literature. (Mungello 1989, 250–251; D'Arelli 1998) Ricci maintained that the contemporary Chinese interpretations of Confucianism were too metaphysical, that emphasis should be placed on the pragmatic aspects of Chinese ethics and political organization.

Prior to the publication of *Confucius Sinarum philosophus* in 1687, the Jesuit missionaries focused their efforts on formulating catechetical interpretations of Confucianism in Chinese. They studied the Confucian classics and adopted Confucian sayings in their Christian publications. In addition to Ricci's and Ruggieri's two Chinese catechisms, Ricci wrote sixteen books in Chinese. Most of the other seventeenth century Jesuit missionaries in China were also competent in Chinese composition. (Chen 1970, p. 81)

THE FIRST LATIN TRANSLATION OF THE CONFUCIAN CANON

When the Jesuits faced difficulties in preaching to the Chinese, they retreated to their work on the translation of the Confucian classics. In 1662, the first Latin translation of the Confucian canon was published in China by Inácio da Costa (1603–1666; Chinese name: 郭納爵 *Guō Nàjué*) and Prospero Intorcetta (1626–1696; Chinese name: 殷鐸澤 *Yīn Duózé*). This Latin translation only included parts of the *Lun yu* 《論語》 [Annals] and the *Da xue* 《大學》 [Great Learning], two

4 He eventually published his 《天主實錄》 [True Record of the Lord of Heaven] in 1584. (Rule 1973, p. 88) The Chinese term for God in the title of this book, 天主 (Lord of Heaven), has remained the name for God in China and also the Chinese name used for the Catholic religion.

of the Confucian *Four Books*.⁵ In 1667, Intorcetta published, in Guangzhou 廣州, a part of one of the other Confucian canon, *Zhong yong* 《中庸》 [Doctrine of the Mean], under the title of *Sinarum Scientia Politico-Moralis*.⁶ In 1669, an edition of this latter work was published in Goa, to which was appended a preface and a “Life of Confucius” (*Confucii vita*).⁷ After Intorcetta returned to Europe in 1668, his books were reprinted in Paris in 1672⁸ and translated into French in 1676. The rarity of the works in European libraries demonstrates their limited circulation.

CONFUCIUS SINARUM PHILOSOPHUS⁹

It was only with the publication of *Confucius Sinarum philosophus* in 1687 that European scholars began noticing these works on China. This book represented the cumulative, collaborative result of the Jesuit interpretations of Chinese culture. In particular, it included translations of three of the Confucian canons: *Tá-Hiö*, *Magna Scientia* [Great Learning, 大學], *Chūm-yām*, *Medium sempiternum* [Doctrine of the Mean, 中庸] and *Lún Yú*, *Ratiocinantium Sermones* [Analects, 論語]. Since Ricci rejected Mencian interpretations of Confucian classics, the *Mencius* 《孟子》 was not included.¹⁰ Ricci also excluded all of the commentaries by later Chinese scholars, which Chinese traditionally study along with the original texts.

The European interpretations of the Confucian classics in the *Confucius Sinarum philosophus* touched off the Chinese Rites Controversy in Europe. This controversy grew out of Ricci’s policy that the Chinese should be allowed to continue to perform public and private Confucian rites. Some Jesuits, among them his successor Nicholas Longobardi (Nicolò Longobardo, 1559–1654, or 1565–1655; Chinese name: 龍華民 *Lóng Huámín*), opposed Ricci’s liberal policies. This controversy

was further stirred by the general debates among European intellectuals resulting from the Latin translations just mentioned.

The *Confucius Sinarum philosophus* is a magnificently printed folio, published from the manuscript in the Royal Library by orders of Louis the Great (*Louis le Grand*, i.e. Louis XIV of France, 1638–1715, reign: 1643–1715). It contains translations of the first three of the *Four Books* and a life of Confucius¹¹ with a full-page, icon-like portrait of the sage¹². There is a very long introduction, called *Proëmialis Declaratio* [Methodological Introduction]¹³, and Couplet’s *Tabula Chronologica Monarchiæ Sinicæ* is added at the end of the book¹⁴.

Most of these texts must have been composed in Guangzhou between 1665 and 1671, when twenty-two Jesuits, four Dominicans and one Franciscan, expelled from their mission stations, were living together in one of the Jesuit churches in that city. It may well be that it owes its birth to the relative leisure and the somewhat unsettled atmosphere of this exile, but the history of the composition of the various parts of the work and the details of the final editing in Paris have not been elucidated. (Lundbæk 1991, p. 38)

The four authors listed on the title page of *Confucius Sinarum philosophus* (i.e. Prospero Intorcetta, Christian Wolfgang Herdtrich, 1624–1684; Chinese name: 恩理格 *Ēn Lígé*, François de Rougemont, 1624–1676; Chinese name: 魯日滿 *Lǔ Rìmǎn*, Philippe Couplet, 1622–1693; Chinese name: 柏應理 *Bǎi Yīnglǐ*) were all in their early forties and had come to China between 1658 and 1660. As mentioned above, Intorcetta had already completed his Chinese-Latin edition of the *Great Learning* and the first part of the *Analects*. He had also translated or was about to translate the *Doctrine of the Mean*. Rougemont may have been the main translator of the rest of the *Analects*, perhaps with the help of Herdtrich, but this fine calligrapher may have been busy writing the many Chinese characters that were, according to the plan, to be printed alongside the Latin text. It is not known, whether Couplet took part in the translation work perhaps being wholly absorbed in composing his *Tabula Chronologica*.

Intorcetta came to Rome as the procurator in 1671, bringing with him his two short works and perhaps also an introduction which came to be used – after many revisions – for the first part of the *Proëmialis Declaratio*. The remainder of the texts were sent after him, but he did not get to see them by the time he departed for China in March 1673. It was left to Philippe Couplet, who was in Europe between 1682 and 1693, to arrange for the edition of the work. Perhaps Couplet made

5 *Sapientia Sinica exponente P. Ignatio a Costa Lusitano Soc. Ies. à P. Prospero Intorcetta Siculo eiusd. soc. orbi proposita*. Kiam-cham in urbe Sinarum Provinciae Kiam-si, 1662.

6 *Sinarvm Scientia Politico-Moralis a P. Prospero Intorcetta Sicvlo Societatis Iesv, in lucem edita*. Quam-Cheu (= Canton), 1667.

7 *Sinarvm Scientia Politico-Moralis a P. Prospero Intorcetta Sicvlo Societatis Iesv, in lucem edita*. Goæ, 1669.

8 Paris edition: *Sinarvm scientia politico-moralis, sive Scientiæ Sinicæ liber inter Confvcii libros secvndvs, a P. Prospero Intorcetta ... in latinam versa ...* Parisiis, 1672.

9 *Confucius Sinarum philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita: studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societatis Jesu*. Parisiis, Apud Danielem Horthemels, viâ Jacobæâ, sub Mæcenate, M. DC. LXXXVII. (1687).

10 Ricci criticized (in his *Tianzhu shiyi* 天主實義, “True Doctrine of the Lord of Heaven”, Vol. II, p. 67) a saying in *Mencius* “There are three kinds of unfilial persons; the worst is the one who has no offspring.” Since the Jesuits did not marry, they could not agree with this opinion.

11 “Philosophorum Sinensium Principis Confucii Vita,” in: *Confucius Sinarum philosophus*, pp. cxvii–cxciv.

12 *Ibid.*, p. cxvi.

13 “Proëmialis Declaratio” in: *Confucius Sinarum philosophus*, pp. ix–cxiv.

14 *Tabula Chronologica Monarchiæ Sinicæ juxta cyclos annorum LX*. Ab anno ante Christum 2952. ad annum post Christum 1683. Auctore R. P. Philippo Couplet Belgâ, Soc. Jesu, Sinensis Missionis in Urbem Procuratore. Parisiis, M. DC. LXXXVI. (1686).

the many revisions and deletions in the texts, and wrote the last part of the *Proëmialis Declaratio* – he signed it as if the whole of it was his work.¹⁵

The translations are long-winded paraphrases, slightly “christianizing” in many cases the Chinese text. The *Proëmialis Declaratio* has two main points. Firstly, the adulation of ancient Confucian moral philosophy or natural theology, together with the denigration of the metaphysical comments appended to it by the Song philosophers, the Neo-Confucians. And secondly an apology for the special missionary technique initiated by Matteo Ricci, the so-called accommodation method, criticized by a few of the Jesuits and by most of the non-Jesuit missionaries.

The *Confucius Sinarum philosophus* is not a scholarly work but rather a grandiose piece of missionary propaganda, intended to promote the Jesuits’ China mission.

FRANÇOIS NOËL – EARLY YEARS

New translation of the mentioned books was published in Prague in 1711. The author was François Noël (1651–1729; Latin: *Franciscus Noël*; Chinese name: *Wei Fangji* 衛方濟), a Belgian (Flemish) poet, dramatist and Jesuit in China. His *Sinensis Imperii libri classici sex* [Six Classics of Chinese Empire] has contained a new translation of the first three of the *Four Books* and added the *Mencius* 《孟子》. He also included in this book the *Xiao jing* 《孝經》 [Classic of Filial Piety], one of the *Thirteen Classics* 《十三經》, as well as the *Xiao xue* 《小學》 [Small Learning], a collection of texts put together for children by Zhu Xi 朱熹. (Mungello 1983, 515–541)

The late seventeenth/early eighteenth century Jesuit, François Noël, was born on 18 August 1651 in Hestrud, in the French part of the County of Hainaut (*Hainaut français*), which is today within the borders of France, just on the border between France and Belgium. As he was born in the historic Flemish territory, he sometimes calls himself a “Fleming”. (Rule 2003, p. 137)

Noël joined the Society of Jesus (*Societas Iesu*, S.J.) on 30 September 1670 in Tournai (now in Belgium), in the Jesuit *Provincia Gallo-Belgica*, at nineteen years of age. He made the usual education of the Jesuits. He studies theology at Douai (in Romance Flanders, *Flandre romane*, now in France), and also followed mathematics and astronomy. Afterwards, he became professor of Latin and Rhetoric in Tournai.

Noël’s career was extraordinary in many respects. He wanted to go to the Japan mission, but this was impossible, because Japan was closed for all Europeans and especially for priests. He left Lisbon for the East in January 1684, like his fellow Belgian Jesuit and immediate predecessor, Antoine Thomas (1644–1709; Chinese name: 安多 *Ān Duō*), under the patronage of Maria, Duchess of Aveiro (*D. Maria de Guadalupe de Lancastre Cardenas Manrique, Duquesa de Aveiro*, 1630–

1715). He tried to go to Japan, but in vain. Therefore he went to Macao where he arrived on 9 August 1685. In Macao he made his four solemn vows on 2 February 1686.

NOËL IN CHINA

Next to other attempts to get in Tokugawa Japan, which failed, Noël settled for the China Mission. Having done preparatory Chinese language studies in Macao, he crossed over into China proper in 1687. He continued his Chinese studies in Shanghai 上海 and began his mission work on Chongming Island 崇明島 at the beginning of October 1688. By August of the following year he was claiming spectacular success in his evangelisation of the Chongming district and Shanghai, which confirms the view of this period as a high point in Catholic conversion.

The mission activities of François Noël from 1687 to 1702 were mostly in South-central China, especially various cities in the modern Jiangxi 江西, Jiangsu 江蘇, and Anhui 安徽 provinces: Huai’an 淮安, Nanking 南京, Wuhe 五河, Nanchang 南昌, Ganzhou 贛州, Jianchang 建昌, Nanfeng 南豐, and Nan’an 南安. (Rule 2003, p. 139) However, in the beginning of 1702 he was sent as procurator for the Jesuit China Mission to Rome, together with his confrere, the Bavarian Caspar Castner (or *Caspar Kastner, Kaspar Castner*, 1665–1709; Chinese name: 龐嘉賓 *Páng Jiābīn*), to act in favour for the Chinese Rites.

NOËL AND THE CHINESE RITES CONTROVERSY

It is not certain why Noël, a missionary from the provinces who, so far as we know, had never been near the court, nor had much contact with Chinese scholars, was chosen as procurator, but it was probably due to the esteem in which he was held by his fellow Belgian, Antoine Thomas (1644–1709; Chinese name: 安多 *Ān Duō*), then the Jesuit Vice-Provincial. Thomas had left Europe for China four years before Noël and was ten years his senior in the Society of Jesus, and they seem never to have been together in China, except for ten days in Macao in August 1685. However, besides being members of the same Jesuit province, they shared a common enthusiasm for the Japanese mission and Noël had collaborated with Thomas on a project to upgrade maps of Siam, Macao and Japan. Thomas may have known Noël’s early reputation in Belgium for scholarship and eloquence.

In 1704, Noël and Castner submitted in the name of their brethren and of four Chinese bishops a collection of documents to the Holy Office, which was responsible for the decision in the Rites Controversy. These documents should support the accommodation policy of the Jesuits: besides *Tianzhu* 天主, Lord of the Heaven, also *Tian* 天 (Heaven) and *Shangdi* 上帝 (Emperor on High) should be permitted as names for the Christian God, the Chinese Christians should be permitted to take part at the veneration of the Ancestors and of Confucius.

15 “*Proëmialis Declaratio*” in: *Confucius Sinarum philosophus*, p. cxiv.

In 1706 Noël left Lisbon with Castner back for China, reaching Macao on 22 July 1707. The unusual feature of this voyage was that, on the insistence of Castner, the mathematician, the captain of the ship experimented with a new quicker route which henceforth became standard: via Timor and then directly to Macao, bypassing Goa and the Straits of Malacca. (Rule 2003, p.152)

But instead of returning to his mission, less than six months later Noël was aboard ship once more *en route* for Europe. Already in 1708, he was sent again to Rome, this time by the emperor Kangxi 康熙帝 (1662–1721). He was in company of the two Jesuits, António Francesco Giuseppe Provana (1662–1720; Chinese name: 艾若瑟 Ài Ruòsè) and José Ramón Arxó (1663–1711; Chinese name: 陸失石 Lù Shīshí), and of the Chinese Jesuit Louis Fan (1682–1753; 樊守義 Fán Shǒuyì)¹⁶. They should get a good solution of the controversy, namely that Confucianism and Christianity were compatible.

They left Macao on 14 January 1708 on the Portuguese ship *Bom Jesus de Mazagão das Brotas* and sailed via Batavia and Bahía in Brazil to Lisbon where they arrived in September. Provana and Fan reached Rome in February 1709 after a considerable stay in Portugal, but it is possible that Noël preceded them.

FRANÇOIS NOËL IN PRAGUE

We do not know how long he remained in Rome, but in 1711 we find him in Prague, where he published his major works. In Prague Noël began lecturing mathematics at the Jesuit-run Charles-Ferdinand University (now Charles University) in Prague.¹⁷ He used his stays in Prague to publish several books on Chinese religion, philosophy, the rites and a translation of the *Sishu* 《四書》, the “Four Classics”, namely as the first complete translation of the *Lunyu*, the *Zhongyong*, the *Daxue* and the *Mengzi*.

Noël has also published a book on mathematical observations. A collection of astronomical observations taken in India and

16 Louis Fan Shouyi was the first Chinese to live in the West who reported about his experiences after his return to China. He arrived in Lisbon in 1708 as an aide to Francesco Provana, S.J., who was ambassador of the Kangxi emperor to the pope. Fan entered the Jesuit Order in Rome in 1708 and was ordained priest in 1717. In 1719 he returned to China with Provana. He reported on Europe in at least one audience with the emperor. The eyewitness account, *Shenjianlu* 身見錄, was written at the request of Kangxi, who wanted first-hand information about Europe; and Fan took the opportunity to stress the achievements of Catholic civilization. (Chatterjee 2008, p. 88)

17 On 23 February 1654 Emperor Ferdinand III (1608–1657) merged the former independent universities of Carolinum and Clementinum and created a single university with four faculties. Carolinum had at that time only the faculty of arts, as the only faculty surviving the period of the Hussite Wars. Starting at this time, the university designated itself Charles-Ferdinand University (Latin: *Universitas Carolo-Ferdinandea*). The dilapidated Carolinum was rebuilt in 1718 at the expense of the state.

China reveals yet another talent of this multi-faceted man.¹⁸ The three major works, however, the *Chinese Philosophy*, the *Six Classical Books of the Chinese Empire*, and the *Historical Notice of the Chinese Rites and Ceremonies*, are all about sinological matters and must be the fruit of his previous ten years of advocacy for the China Mission and its views. Perhaps those four years at sea had given him leisure for the task, and his work of collating and translating documents for the Roman congregations was clearly the foundation for these books about China. A draft exists for the introduction and first treatise of the *Chinese Philosophy* but unfortunately it bears no indication of date, and extant but incomplete manuscripts of the *Six Books* are dated 1700, demonstrating that the translations had been begun in China.¹⁹

PHILOSOPHIA SINICA

The *Philosophia Sinica*²⁰ is a quite sophisticated work, and in many ways an advance on its Jesuit predecessors. Like them it quotes liberally from Chinese sources, but unlike many of them, does not seek to evade the problems posed by Neo-Confucianism by dismissing it as a Buddhizing corruption of original Confucianism. Rather it attempts to find in Neo-Confucian terminology a development of early Confucian concepts. *Taiji* 太極, *li* 理 etc. are not materialistic concepts, but “perfections” or “operations” of God, that is *Tian* 天 or *Shangdi* 上帝. They have the same relation to God as European concepts like Nature.²¹ Nevertheless, since their “signification is as it stands, very vague, uncertain, and indiscriminate,” the Jesuit missionaries have always avoided their use for the Christian God.²² The *Philosophia Sinica* was, of course, conceived in the heat of the Rites Controversy, leading in Remusat’s judgment to distortion, but remains a considerable work of scholarship.

18 *Observationes mathematicæ et physicæ in India et China factæ à Patre Francisco Noël Societatis Jesu, ab anno 1684 usque ad annum 1708*. Prague, typis Universit. Carolo-Ferdinandæ, in Collegio Soc. Jesu ad S. Clementem, per Joachimum Joannem Kamenicky factorem, 1710. [National Library in Prague, sign. 49 B 44, 49 B 105]

19 E. g. *Memcius ex sinico in latinum idioma traductus a P. Francisco Noël Societatis Iesu missionario Sinensi, Nancham in China, 1700*. – Dudink, Ad C. M. *Chinese Books and Documents (pre-1900) in the Royal Library of Belgium at Brussels*. Brussels, Archives et Bibliothèques de Belgique, Archief- en Bibliotheekwezen in België, 2006, pp. 45–47.

20 *Philosophia Sinica tribus tractatibus, Primo Cognitionem Primi Entis, Secundo Ceremonias erga Defunctos, Tertio Ethicam, Juxta Sinarum mentem complectens*, Authore P. Francisco Noël Societ. Jesu missionario. Prague, typis Universit. Carolo-Ferdinandæ, in Collegio Soc. Jesu ad S. Clementem, per Joachimum Joannem Kamenicky factorem, anno 1711. [National Library in Prague, sign. D IV 34, 49 E 18]

21 *Philosophia Sinica*, p. 150.

22 *Ibid.*, p. 163.

SINENSIS IMPERII LIBRI CLASSICI SEX

From a sinological point of view, the translations of the “Six Classical Books” (*Sinensis Imperii libri classici sex*)²³, that is the Confucian writings, the *Great Learning* 《大學》 [*Adul-torum Schola seu Doctrina*, Ta Hio]²⁴, *Doctrine of the Mean* 《中庸》 [*Immutabile Medium*, Chum Yum]²⁵, *Analects* 《論語》 [*Liber Sententiarum*, Lun Yu]²⁶, *Mencius* 《孟子》 [*Memcius*, Mem Tsu]²⁷, *Classic of Filial Piety* 《孝經》 [*Filialis Observantia*, Hiao Kim]²⁸, and *Small Learning* 《小學》 [*Parvulorum Schola seu Doctrina*]²⁹, is Noël’s greatest contribution to Chinese studies. It was not based on the earlier Jesuit translations which culminated in the *Confucius Sinarum philosophus*, but a completely fresh work, and contained the first published translations in European languages of the *Mencius*, *Filial Piety* and Zhu Xi’s primer, the *Xiao xue*.

The texts of the *Four Books* are preceded by Zhu Xi’s prefaces from his annotated edition, the *Si shu jizhu* 四書集注 [Collected commentaries to the *Four Books*]³⁰, but Noël also used other sources. The translations are divided up in small, numbered sections like the Chinese original. When comments are given, often at the end of a section, they are usually accompanied by the name of the commentator. Many of the sentences are introduced by lengthy paraphrases and sometimes followed by brief, helpful explanations.

Unlike the translations of the *Confucius Sinarum philosophus*, there is no or very little Christian discourse interpolated in the text. Noël’s work appears to be a serious attempt at a scholarly presentation of the ancient text, perhaps in deliberate contrast to the aims of the Jesuits who composed their *Confucius Sina-*

23 *Sinensis Imperii libri classici sex: nimirum Adul-torum Schola, Immutabile Medium, Liber Sententiarum, Memcius, Filialis Observantia, Parvulorum Schola*. E Sinico idioma in latinum traducti, a P. Francisco Noël Societatis Jesu Missionario. Pragæ, Typis Universitatis Carolo-Ferdinandæ, in Collegio Soc. Jesu ad S. Clementem, per Joachimum Joannem Kamenicky p.t. Factorem, Anno 1711. [National Library in Prague, sign. D IV 34, 49 E 19]; the French translation: *Les livres classiques de l’empire de la Chine*, recueillis par le Pere F. Noël, précédés d’Observations sur l’origine, la nature & les effets de la philosophie morale & politique dans cet empire. 7 vols. A Paris, Chez De Bure, Barrois aîné & Barrois jeune, 1784-1786.

24 *Sinensis Imperii liber primus classicus dictus Adul-torum Schola, Sinicè Ta Hio*, pp. 1–29.

25 *Sinensis Imperii liber secundus classicus dictus Immutabile Medium, Sinicè Chum Yum*, pp. 31–73.

26 *Sinensis Imperii liber tertius classicus dictus Liber Sententiarum, Sinicè Lun Yu*, pp. 75–198.

27 *Sinensis Imperii liber quartus classicus dictus Memcius, Sinicè Mem Tsu*, pp. 199–472.

28 *Sinensis Imperii liber quintus classicus dictus Filialis Observantia, Sinicè Hiao Kim*, pp. 473–484.

29 *Sinensis Imperii liber sextus classicus dictus Parvulorum Doctrina seu Schola, Sinicè Siao Hio*, pp. 485–608.

30 “Ad hunc libellum Sinicus Interpres *Chu hi* sequens præmittit præmium.” – *Sinensis Imperii liber primus classicus dictus Adul-torum Schola, Sinicè Ta Hio*, p. 1.

rum philosophus half a century before. (Lundbæk 1991, p. 39) Although Noël translated six Confucian classics into Latin in 1711, his translations were banned by the authorities both in Rome and in Germany. Because of Jean-Baptiste Du Halde’s (1674–1743; Chinese name: 杜赫德 *Dù Hèdè*) laudatory acknowledgment of Noël’s work in the *Description*³¹, Noël exerted a great influence on German scholars such as Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646–1716) and Christian Wolff (1679–1754) in the seventeenth and eighteenth century.³² Du Halde not only adopted Noël’s translations of the *Four Books*, but also gave a summary and a commentary for each of the Confucian *Five Classics* as representing the primary body of the Chinese classical canon (*livres canoniques du Premier ordre*).

Sinensis Imperii libri classici sex is a comparatively free translation. Noël explains in the preface that it represents “not, so to say, what the Chinese wrote, but, I hope, what they really meant.”³³ Noël is clearly using the standard Zhu Xi edition, since he includes in each case Zhu Xi’s preface. But his interpretation is European and scholastic, in a mode that has many precedents in the China Mission. (Rule 2003, p. 158).

A good example is the opening line of his translation of the *Zhong yong* 中庸 (“Doctrine of the Mean”). The original literally goes something like this: “the mandate of Heaven is called nature; to follow nature is called the way; to cultivate the way is called teaching.”³⁴ Ninety years before, when called upon to comment upon this passage in a scholarly academy in Fuzhou 福州, Giulio Aleni, SJ (or Alenio, 1582–1649; Chinese name: 艾儒略 *Ài Rúlüè*), had interpreted it as follows: “The Law of Heaven is called Nature. To follow its direction is called the way, or natural law. To particularize and order this natural law, is called positive law.”³⁵ Noël’s interpretation is far less tendentious, but still includes a distinctly scholastic flavour: “the law of Heaven is nature itself; the tendency of this nature is the way of acting correctly; the direction of this life is a right discipline of life, or the right precepts for living.”³⁶

31 *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l’empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes générales et particulières de ces pays, de la carte générale et des cartes particulières du Thibet, & de la Corée; & ornée d’un grand nombre de figures & de vignettes gravées en tailedouce*. A La Haye, Chez Henri Scheurleer, 1736, 4 vols. in folio.

32 Donald F. Lach, “The Sinophilism of Christian Wolff (1679–1754),” *Journal of the History of Ideas*, 14 (1953), 561–574. See also his “Leibnitz and China,” *Journal of the History of Ideas*, 6 (1945), 436–455.

33 “non tantum ut discas, quæ Sinæ scripserunt, sed & ut agas, quæ rectè senserunt” – *Sinensis Imperii libri classici sex*, “Præfatio ad lectorem”, p. 1.

34 「天命之謂性；率性之謂道；修道之謂教。」(中庸 I.1)

35 Bartoli, Daniello, SJ, *Historia della Compagnia di Giesu del R. P. Daniello Bartoli della medesima Compagnia: la Cina, terza parte dell’Asia*. Roma, de Lazzeri, 1663, p. 812.

36 “Cæli lex est ipsa natura; hujus naturæ ductus est recta agendi via; hujus viæ directio est recta vitæ disciplina, seu recta vivendi præcepta.” – *Sinensis Imperii liber secundus classicus dictus Immutabile Medium, Sinicè Chum Yum*, p. 41.

HISTORICA NOTITIA RITUUM

The last of the trilogy published in 1711 in Prague is the *Historica notitia rituum ac ceremoniarum Sinarum*.³⁷ The polemical contents of this work on the Rites issue give the lie to the claim that Noël was a turncoat, and its combative tone throws doubt on the idea that he was lying low in Prague to avoid censure. (Rule 2003, p. 159) The *Historica notitia rituum* covers much the same ground as the second treatise of the *Philosophia Sinica*³⁸ but in somewhat greater detail, and with liberal citations from Chinese texts. The subtitle insists that it is “drawn from the very books of Chinese authors”³⁹ but goes on to add “by special license of His Holiness Pope Clement XI. and by the permission of the superiors”⁴⁰. This may have been what caused problems for the book, since Noël was referring to the Pope’s permission of mid 1704 to publish the material brought from China.

Henri Cordier (1849–1925) quotes a manuscript note of Guillaume Pauthier (1801–1873): “It appears that this book was suppressed on its appearance by superior order, or withdrawn from circulation by its author, a short time after its publication.”⁴¹ There is no evidence for this, and certainly it was never formally banned by Rome, but perhaps Noël’s superiors restricted its circulation. The arguments of the *Historica notitia rituum* are again standard, but backed up by liberal citation. Noël also displays considerable knowledge of the historical development of ancestor rituals, pointing, for example, to the late introduction of the wooden tablets to replace the form of ancestor ritual described in the *Shi jing* 《詩經》 where a small boy stands in for the deceased.⁴²

CONCLUSION

After 1711 we almost lose sight of Noël until his death on 17 September 1729 in Lille (France). On 10 June 1715 Noël applies for a new authorization to return to China. This was three months after Clement XI had issued Papal bull *Ex illa*

37 *Historica notitia Rituum ac Ceremoniarum Sinarum In colendis Parentibus ac Benefactoribus Defunctis, Ex ipsis Sinensium Authorum libris desumpta*. A. P. Francisco Noël, Societatis Jesu Missionario. Pragæ, typis Univers. Carolo-Ferdinand. in Collegio Soc. Jesu ad S. Clementem, per Joachimum Joannem Kamenicky Factorem, Anno 1711. [National Library in Prague, sign. B IV 262]

38 *Philosophia Sinica*, Tractatus II. “De Ceremoniis Sinarum erga Denunctos”.

39 “Ex ipsis Sinensium Authorum libris desumpta”.

40 “De speciali Licentia SS.D.N.D. Clementis Papæ XI. et Superiorum Permissu”.

41 *Bibliotheca sinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l’Empire chinois*. Tome 2, par Henri Cordier. Paris, Ernest Leroux, éditeur 1885, p. 915.

42 *Historica notitia Rituum*. CAPUT V. “De Parentali signo seu lignea Tabella, sinicè *Mo chu*, quam erigunt Sinæ ad colendos Defunctos”, p. 44; cf. *Shi jing* II. 6. (209) 楚茨.

die, which officially condemned the Chinese rites. In the end, Noël has returned to Lille (we don’t know exactly the reasons – age, illness, or other circumstances) where he continued his research and writing in Sinology. His works demonstrate a thorough knowledge of the literature and Chinese thought. Whereas the translations of the Confucian classics made by Fr. Intorcetta and other Jesuits which culminated in *Confucius Sinarum philosophus* (1687) were familiar to Voltaire (François-Marie Arouet, 1694–1778) and other French philosophers, Du Halde helped to disseminate the less well-known translations published by François Noël in 1711. Du Halde states that he had drawn his understanding of the *Four Books* from Fr. Noël’s translations and recommends them to readers interested in improving their understanding.⁴³ (Mungello 1991, p. 107) Although *Confucius Sinarum philosophus* and Noël’s *Sinensis imperii libri classici sex* differ in many respects, they both emerged from the same long-term Jesuit translation project which is traceable to Ruggieri and Ricci’s pioneering efforts in the closing years of the sixteenth century. Noël’s translations represent a culmination of that project in the sense that they are more refined versions of the original translations. Furthermore, whereas *Confucius Sinarum philosophus* omitted Mencius, Noël included all of the *Four Books*.

François Noël thus ranks among the most important cultural intermediaries between China and Europe in the early 18th century. His translations have sustainably influenced the Enlightenment in Europe because they dropped a theological interpretation and thus displayed an image of a philosophy, which had given continuity and social stability of an ancient culture without God and the Church.⁴⁴

Noël’s work is full of protracted paraphrases of Medieval Latin, and this can be conceived as a product of cultural translation under the principle of domestication in early modern Europe. It is known that Noël attracted widespread criticism for his conscious effort to intermingle the text and the com-

43 “Ceux qui voudront avoir une connoissance plus parfaite de ces ouvrages, la trouveront dans la traduction latine qu’en a fait le P. Noël, l’un des plus anciens Missionnaires de la Chine, qui fut imprimé à Prague en l’année 1711. C’est de sa traduction, que j’ai tiré les connoissances que je donne des livres suivans.” – Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l’empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes générales et particulières de ces pays, de la carte générale et des cartes particulières du Thibet, & de la Corée; & ornée d’un grand nombre de figures & de vignettes gravées en taille-douce*. Par le P. J. B. Du Halde, de la Compagnie de Jésus. Vol. II. A La Haye, Chez Henri Scheurleer M. DCC. XXXVI. (1736), p. 389.

44 “Aussi peut-on assurer que jamais les livres de Confucius et de ses disciples n’ont été aussi bien entendus, ni aussi complètement expliqués qu’ils le sont dans l’ouvrage du P. Noël.” [We can ensure as well, that the books of Confucius and his disciples were not as well understood or as completely explained as they are in the work of Father Noël]. – *Biographie universelle, ancienne et moderne, ou Histoire, par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont fait remarquer par leur écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes*. Paris, Chez L. G. Michaud, 1822, tome 31, p. 336.

mentaries. However, as the Jesuits were evidently not able to translate separately the *Four Books* and the commentaries during the seventeenth century, it was necessary for them to add the commentaries to the text in order to make the translation more intelligible to the literati in the Western world at that time. For precisely the same reason, Noël's paraphrastic renderings did not only come from the original Chinese text and the commentaries, but also from his own elaboration. (Wong 2013, p. 171)

REFERENCES

- Chatterjee, Kumkum – Hawes, Clement, eds. (2008): *Europe Observed: Multiple Gazes in Early Modern Encounters*. Lewisburg, PA, Associated University Presse.
- Chen Shouyi (陳受頤) (1970): 中歐文化交流史事論叢 [Discourses on the History of China – European Cultural Communication]. Taipei, Commercial Press 臺灣商務印書館.
- D'Arelli, Francesco (1998): "Matteo Ricci S.I. e la traduzione latina dei "Quattro libri" (Sishu). Dalla tradizione storiografica alle nuove ricerche, in Le Marche e l'Oriente, una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci," in: *Atti del convegno internazionale*, Macerata 23–26 ottobre 1996, a cura di F. D'Arelli. Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, 163–175.
- Dai Wei-Yang (戴維揚) (1981): "Confucian and Christian Canons 論儒家經典西譯與基督教聖經中譯", 《教學與研究》, 3 (05), 247–278.
- Lee, Thomas H. C. (李弘祺), ed. (1991): *China and Europe: images and influences in sixteenth to eighteenth centuries*. Hong Kong, The Chinese University Press.
- Lundbæk, Knud (1991): "The First European Translations of Chinese Historical and Philosophical Works," 29–44.
- Meynard, Thierry (梅謙立) (2010): "《論語》在西方的第一個版本 (1687) / The First Edition of the *Analects* of Confucius in the West (1687)," 神州交流 / *Chinese Cross Currents*, Vol. 7, No. 2, 98–111.
- Mungello, David E. (1991): "Confucianism in the Enlightenment: Antagonism and Collaboration between the Jesuits and the Philosophes," in Lee, 99–128.
- Mungello, David E. (1989): *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Mungello, David E. (1983): "The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West," in *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S.J. in China / 紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議論文集*. Taipei, Fu Jen University Press 輔仁大學出版社, 515–541.
- Pinch, William R. (2011): "The Corpse and Cult of St. Francis Xavier, 1552–1623," in Mathew N. Schmalz and Peter Gottschalk ed. *Engaging South Asian Religions: Boundaries, Appropriations, and Resistances*. New York, State University of New York Press.
- Po-Chia Hsia, Ronnie (2008): "The Question of Who: Chinese in Europe," in Chatterjee, 83–102.
- Possevino, Antonio (1593): *Antonii Possevini Societatis Iesv Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*. T. I. Romæ: Ex Typographia Apostolica Vaticana, M. D. XCIII.
- Rule, Paul (1973): "Confucius or K'ung-t'zu," *Diss. Australia*.
- Rule, Paul (2003): "François Noël, SJ, and the Chinese Rites controversy," in Walle, 135–166.
- Walle, W. F. Vande – Noël Golvers, eds. (2003): *The History of the Relations Between the Low Countries and China in the Qing Era (1644–1911)*. Leuven/Louvain, Universitaire Pers Leuven / Leuven University Press / Presses Universitaires de Louvain.
- Wong Ching Him, Felix (黃正謙) (2013): 論耶穌會士衛方濟的拉丁文《孟子》翻譯 [On the Latin Translation of *Mencius* of François Noël, SJ], *Journal of Chinese Studies* 《中國文化研究所學報》, 57, 133–172.



Proměny „ženské“ a „mužské“ sexuality v kulturně antropologickém diskursu

Martina Cichá

Univerzita Palackého v Olomouci, Pedagogická fakulta, Katedra antropologie a zdravotní vědy, Žižkovo nám. 5, 771 40 Olomouc

Do redakce doručeno 21. května 2015 ; k publikaci přijato 9. září 2015

CHANGES OF „FEMALE“ AND „MALE“ SEXUALITY IN A CULTURAL ANTHROPOLOGY DEBATE

ABSTRACT Within a cultural anthropology debate the author deals with dichotomy of human sexuality, or more precisely works on the boundary of the concept of sexuality as „female“ and „male,“ and the concept which are both more or less „hybridized.“ The author observes human sexuality especially on the cognitive-affective level, especially as sexuality experienced by a member of given sex but also by a member of the opposite sex, that is in a certain period more or less in accordance with the conative (behavioral) level or that is at the moment in a certain conflict due to various reasons. In the analytical and interpretative part the author also relies, besides other things, on results of her own qualitative research in which the main respondents were undergraduate and postgraduate female students. The female students primarily commented on „male“ sexuality, where the key points were their own viewpoints, opinions, and experience, which contributed to shape an image about their own sexuality. However, the author realizes that this image can be reduced. Conclusions of the research lead to real changes of „female“ and „male“ sexuality, to disruption of frequently simplified, even stereotypical images about human sexuality which has its own deep biological basis but also no less significant sociocultural contexts and determinants.

KEY WORDS human sexuality; sexual identity; woman; man; qualitative research; emic view

ABSTRAKT V rámci kulturně antropologického diskursu se autorka věnuje dichotomii lidské sexuality, resp. rezultuje na pomezí pojetí sexuality coby „ženské“ a „mužské“, a pojetí, pro které je příznačná jejich menší či větší „hybridizace“. Na lidskou sexualitu nahlíží zejména v rovině kognitivně-afektivní, zejména jako na sexualitu prožívanou příslušníkem daného pohlaví, ale také příslušníkem pohlaví opačného, která je v určitém čase plně či částečně v souladu s rovinou konativní (behaviorální), nebo která s ní je momentálně z různých důvodů v určitém rozporu. V analytické a interpretativní části studie se autorka opírá, mimo jiné, i o výsledky vlastního kvalitativního výzkumu, v němž hlavními respondenty byly vysokoškolské studentky. Ženy se primárně vyjadřovaly k sexualitě „mužské“, přičemž klíčové zde byly jejich vlastní pohledy, postoje a zkušenosti, což se podílelo na utváření obrazu o jejich vlastní sexualitě. Avšak autorka si uvědomuje, že může jít o obraz redukováný. Závěry výzkumného šetření směřují k reálným proměnám „ženské“ a „mužské“ sexuality, k narušení často zjednodušených až stereotypních představ o lidské sexualitě, která má své hluboké biologické základy, ale také neméně významné sociokulturní kontexty a determinanty.

KLÍČOVÁ SLOVA lidská sexualita; sexuální identita; žena; muž; kvalitativní výzkum; emický pohled

ÚVOD A TEORETICKÁ VÝCHODISKA

Integrálně antropologický přístup skýtá nejlepší možnosti pro studium lidské sexuality, coby komplexního a velmi složitého fenoménu, protože v tomto pojetí je sexualita chápána v nejširším možném smyslu, tj. aniž by byla ignorována biologická, psychologická, sociální, kulturní či spirituální podstata člověka, přičemž „komponenty“ lidské sexuality zde jsou pojímány

jako vzájemně se ovlivňující a vyvážené.¹ Jak v této souvislosti uvádí Jaroslav Zvěřina (2014: 164), „v dnešní ‚postmoderní‘ době je velmi nesnadné nalézt vyvážený a dostatečně komplexní přístup ke složitému fenoménu lidské sexuality. Vždy

1 V návaznosti na myšlenky Karla Máchy (2004) tuto koncepci blíže rozvíjíme v monografické publikaci Cichá, Martina ed. (2014). *Integrální antropologie*. Praha: Triton.

se snažíme o respekt k celostní biopsychosociální povaze lidské existence“. Striktní sociokulturní determinismus tedy musíme považovat za stejně zavádějící jako determinismus biologický. Diskurs, který je pro soudobé společenské vědy v oblasti lidské sexuality stále více či méně příznačný ve své podstatě vychází z dichotomie sexuální přirozenosti, stavící na biologických základech, a sexuality, opírající se o sociální a kulturní determinismus. Tyto koncepty jsou zpravidla prezentovány jako vyhraněné, jsou stavěny do kontradikce, stejně jako jsou do absolutního protikladu stavěny determinanty vrozené a získané, jako kdyby nebylo možné uznat určitý vrozený potenciál, který je v průběhu života více či méně potlačen, nebo naopak, který je rozvíjen a modelován procesem socializace a enkulturace, přičemž jde jak o adaptační mechanismy, tak o jakési inovatorství, ať již na úrovni skupinové či individuální.² Proměny lidské sexuality v čase, ale i v přítomnosti („tady a teď“), které jsou společností a kulturou zásadním způsobem determinovány a modulovány, jsou nepřeborné, avšak nemůžeme tvrdit, že s biologií člověka nijak nesouvisí. Příklady je bezpočet. Za všechny uvedme libido a sexuální vzrušení. Jejich biologická, stejně tak psychologická a sociokulturní podmíněnost ve vzájemných souvislostech je zřejmá (např. erotická fascinace subjektem, který podněcuje partnerovu sexuální touhu, což se projeví fyziologickými změnami na úrovni periferní i centrální, nebo primární sexuální vzrušení, které jedině cíleně potencuje vyhledáním vhodných podnětů, jako je tomu např. u sexuálního fetišismu, včetně značné variability a dynamiky, která je pro tyto situace příznačná). Koneckonců současná biologická antropologie (oproti původní, dnes již překonané, úzce zaměřené fyzické antropologii) usiluje o studium biologické variability člověka v sociokulturním kontextu, reflektující i další, např. psychologické souvislosti. Kdyby tyto vztahy neplatily, popřeli bychom v první řadě existenci lidského mozku, s jeho velmi složitou strukturou, tím spíše složitými funkcemi, přičemž v souvislosti s lidskou sexualitou je třeba zmínit zejména emoce, ale také myšlení, paměť, motivaci a vůli.

Co ve vztahu k vlastní sexualitě i k sexualitě toho druhého či těch druhých prožíváme, jak v tomto smyslu uvažujeme, co si pamatujeme, ale také co si pamatovat chceme nebo naopak nechceme, proč a jak jsme v tomto smyslu motivováni (přičemž míněna je motivace vnější i vnitřní³), co ve svém sexuálním životě skutečně chceme a preferujeme, co pouze akceptujeme nebo co více či méně odmítáme apod., to vše je ve své podstatě biologicky podmíněno, chápeme-li lidský mozek jako tělesný orgán, jako součást nervové soustavy i jako

2 „Získané není nutně opakem vrozeného“, jak tvrdí Matt Ridley (1993/2007, 249), když se v této souvislosti odvolává na studii Williama Jamese o lidských instinktech pro učení (1890).

3 Jaroslav Zvěřina cituje jednoho z klasiků vědecké sexuologie, Johna Bancrofta (2009), jenž uvádí, že v současné odborné diskusi lze rozpoznat „dva základní přístupy k sexuální motivaci člověka. Tím prvním je teorie ‚sexuální strategie‘, která vychází z evoluční biologie a psychologie. Tím druhým pak je teorie ‚sexuálního skriptu‘, vycházející ze sociálně konstruktivistické sociologie“ (in Zvěřina 2014, 165).

nejvyšší řídicí a koordinační centrum našeho organismu. Neustále se učíme a neustále také stavíme na našich zkušenostech, ať již v oblasti kognitivní, afektivní či behaviorální. Platí to v obecné rovině, i ve vztahu k lidské sexualitě.

Stejně tak nelze ignorovat anatomii a fyziologii pohlavního ústrojí, především vlivy hormonální. I zde existuje velká variabilita, a to jak v rámci normality, tak mimo její hranice (myšleno v medicínském slova smyslu), přičemž ne každá odchylka od normy je hodnocena jako patologie. Dlužno podotknout, že za poslední léta došlo i v biologii člověka a v medicíně (včetně sexuologie) k mnoha změnám. Řada dosud zažitých tradičních schémat a přístupů byla přehodnocena v souladu s aktuálními výzkumnými zjištěními. Avšak je třeba zdůraznit, že biomedicínský pohled na lidskou sexualitu je z logiky věci jiný, než pohled kulturního antropologa či sociologa, a že by bylo nerozumné tyto odlišné přístupy zaměňovat či neuváženě „hybridizovat“. Jde jen o to je neignorovat, neboť ignorance v tomto smyslu znamená redukci úplnosti lidské sexuality, redukci úplnosti člověka jako celku, jak jsme již v úvodu, v souvislosti s koncepcí integrální antropologie, naznačili.

Zájem o lidskou sexualitu, o pochopení jejího fungování, o odhalení dosud nepoznaného a snahu o její prezentaci lze považovat za sociokulturně univerzální. Pro toto tvrzení není obtížné nalézt argumenty, stačí zacílit do oblasti antropologie umění a antropologie vizuální, na jejichž průsečících lidskou sexualitu vidíme jako univerzální společenský a kulturní fenomén. Příkladem je sexuální symbolika, která je zřejmá na artefaktech znázorňujících pravěké ženy, stejně tak z antického zobrazování ženské i mužské nahoty, včetně vlastního pohlavního aktu, jak heterosexuálního, tak homosexuálního, i skupinového, ze středověkých či novověkých obrazů nebo soch, akcentujících krásu ženského či mužského těla, jeho nahotu, plodnost ženy apod. Snahy o zobrazování ženské i mužské nahoty, coby součásti lidské intimity a sexuality jsou patrné i z uměleckých fotografií a obrazů ženských a mužských aktů z posledních let. Také v současné době jsou naprosto zjevné snahy o umělecké, resp. jakékoli ztvárnění sexuality s využitím moderních technologií.⁴

Za sociálně a kulturně univerzální pak musíme považovat i úsilí identifikovat sebe i toho druhého v pohlavním slova smyslu, v první řadě ve smyslu klasického pohlavního dimorfismu (muž – žena), ale i mimo něj. Snaha o identifikaci sebe sama, stejně tak o identifikaci těch druhých je pro lidskou sexualitu nepochybně velmi důležitá. Za klíčovou ji musíme považovat ve vztahu k reprodukční sexualitě, avšak velký význam má i pro sexualitu nereprodukční. V posledních desetiletích je v západních moderních společnostech zcela evidentní odklon od sexuality reprodukční, naopak příklon k sexualitě nereprodukční (srov. Giddens 1992/2012, 10; Zvěřina 2014, 165). Tuto skutečnost musíme považovat za zásadní zejména ve vztahu k proměnám naší sexuální identity i identity toho

4 Tuto problematiku už v minulosti řešil Theodor Adorno v jednom ze svých esejů věnovaných televizi a masové kultuře (Adorno 1954).

druhého (těch druhých), ve vztahu k proměnám našich sexuální tužeb a strategií.

Identita je jedním z nejvýznamnějších pojmů soudobé socio-kulturní antropologie a sociologie. Můžeme tvrdit, že to platí i ve vztahu k lidské sexualitě.⁵ Maskulinita a feminita zde jsou chápány spíše jako relační konstrukce než jako reálné skutečnosti (srov. Badinter 1992). Tento přístup je nepochybně oprávněný, pokud uplatňujeme přístup etický. Nesmí však být přístupem dogmatickým, a to tím spíše, jestliže usilujeme o emický přístup.⁶ Neboť jeho podstatou je přijímat bez výhrad vše, co nám zkoumaná osoba sděluje. A pokud se identifikuje s maskulinitou či feminitou v tom či onom slova smyslu (viz také jejich odlišné chápání napříč kulturami - srov. např. Fafejta 2004), pak je nezbytné to přijímat jako absolutně platné sdělení, mající relevanci ve vztahu k jedincově identitě. V tomto případě jde o identitu deklarovanou, která je důležitá nejen z badatelského hlediska. Tedy i esencialistický přístup, který je antropology (stejně tak sociology) zpravidla právem kritizován, má v antropologii své místo, pokud antropolog plně akceptuje emický přístup a jeho stanovisko je v tomto smyslu nehodnotící, nýbrž objektivně generalizující. Výstižně to vyjádřil Conrad Kottak (2006, 47), podle nějž „emický přístup umožňuje zjistit, jak zkoumané osoby myslí, jak vnímají a kategorizují svět, jaká jsou jejich pravidla pro chování, co pro ně má smysl, jaké mají představy a jak si dané skutečnosti vysvětlují“. Uvažují-li tedy „esencialisticky“, pak musí být právě tento přístup badatelem přijímán jako výzkumně relevantní.⁷ Výzkum v oblasti sexuálních identit má pro antropologii a sociologii stále velký význam, v návaznosti na výzkumy, které již v této oblasti byly provedeny⁸, přičemž tyto identity nelze chápat výlučně ve smyslu hetero- nebo homo- či bi-normativního konceptu. Vyjděme z tvrzení Anthonyho Giddense (1992/2012, 25): „V současnosti je už ‚sexualita‘ objevena, otevřena a zpřístupněna k budování rozličných životních stylů. Je to něco, co každý z nás ‚má‘ anebo si kultivuje; není to už přirozená vlastnost, kterou u sebe jedinec jako daný stav věcí prostě akceptuje. Nějakým způsobem, který je třeba prozkoumat, sexualita funguje jako tvárný rys vlastního já, jako primární spojovací bod mezi tělem, vlastní identitou a sociálními normami“. Tato slova odrážejí nejen minulost a přítomnost ve vzta-

hu k teoreticko-empirickým přístupům k lidské sexualitě, ale také implikují konkrétní výzkumnou potřebu, která zde je a která by měla být saturována. A právě k realizaci tohoto výzkumného záměru jsme se pokusili přispět níže uvedeným výzkumným šetřením.

CÍLE A METODIKA VÝZKUMU

Cílem výzkumné části této práce je poukázat na proměny „ženské“ a „mužské“ sexuality, v kulturně antropologickém slova smyslu, tj. v přítomnosti, primárně ve vazbě na vlastní názory, prožitky a zkušenosti zkoumaných osob. Cílovou skupinou výzkumného šetření, z jehož výsledků zde vycházíme, jsou vysokoškolské studentky.⁹ Z jejich autentických odpovědí budeme skládat obraz o jejich vlastní sexualitě i sexualitě mužů, k níž se ženy primárně vyjadřovaly, bez ohledu na sexuální orientaci, která zde nebyla cíleně zkoumána. Nicméně předpokládali jsme, že sexuální orientace respondentky explicitně, případně implicitně, vyplyne ze sdělených informací. Vysokoškolačkám byly písemně položeny tři otázky s možností volných odpovědí. Protože jim byla zaručena stoprocentní anonymita a současně byly vyzvány k maximálně vyčerpávajícím odpovědím, lze předpokládat, že jejich odpovědi odrážejí subjektivní realitu, realitu jejich kognitivně-afektivního „světa“ a současně naznačují reálné sexuální chování v minulosti a přítomnosti, s určitou projekcí do budoucna. Že jde o vzájemně propletené a ovlivňující se „světy“ – názory na lidskou sexualitu, sexuální prožitky a sexuální chování, je zřejmé. Z uvedeného také logicky vyplývá, že náš popis bude jednoznačně emický. Bude vycházet z kategorií a představ našich respondentek, z jejich vlastních zkušeností, prožitků a představ, z jejich chápání a rozlišování toho, co považují za standardní, běžné, dobré, chtěné ... nebo naopak nestandardní, netypické, negativní ..., případně co přímo odmítají. Frank R. Dillon, Roger L. Worthington a Bonnie Moradi (2011) se přiklání k více inkluzivní a vícerozměrné konceptualizaci sexuální identity, která zahrnuje sexuální atraktivitu, sexuální fantazie i vlastní chování v oblasti sexuality, avšak uvádějí, že pro pochopení sexuální identity jsou stejně důležité i emocionální a sociální preference daného jedince. Proto se i jimi v naší práci zabýváme.

V písemných výpovědích našich respondentek lze nalézt mnoho variet kognitivního, afektivního i behaviorálního charakteru, které mají výpovědní hodnotu. Naznačují myšlenkové pochody, emoce a aktivity, které můžeme považovat za reálné, pokud odrážejí minulost (viz např. sexuální zkušenosti respondentek, názory a prožitky s nimi související) či přítomnost (viz např. popis současné situace v oblasti sexuálního života dotazovaných žen, jejich spokojenost či nespokojenost). Naznačují rovněž určitá očekávání do budoucna, která jsou s minulostí a současností více či méně provázána (sexuálně laděné tužby, sny, přání). To, co respondentky deklarovaly, tedy

5 Luyckx, Schwartz, Goossens, Beyers a Missotten (2011, 77-98) v této souvislosti hovoří o tzv. multidimenzionální koncepci identity, kde sexuální identita, odrážející sexuální sebepojetí, představuje integrální součást komplexně pojímané identity.

6 Srov. např. Goodenough 1970; Harris 1976, 1980; Creswell 1998; Kottak 2006; Jingfeng 2011 a další.

7 Současným zastáncem esencialismu ve společenských vědách je např. žák Karla Poppera, italský křesťansky orientovaný filozof Dario Antiseri (srov. např. Antiseri 1996, 1999; Antiseri, Vattimo 2008).

8 Srov. např. Kinsey, Pomeroy, Martin 1948; Kinsey (eds.) 1953; Reiter 1989; Rubin, 1990, Giddens 1992; Badinter 1992; Evans 1993; Bell, Valentine (eds.) 1995; Cooper 1995; Plummer 1998; Rubin 1990; Worthington (eds.) 2002; Worthington (eds.) 2008; Schwartz, Luyckx, Vignoles 2011; Luyckx (eds.) 2011; Morgan 2012; Morgan 2013, Antrosio 2014 a další.

9 Srov. např. Bertaux, Kohli 1984; Denzin 1989; Svoboda 2007.

můžeme považovat za věrohodný odraz subjektivní reality (identita deklarovaná, zjevná, oproti identitě nedeklarované, skryté). Jak jsme již předeslali, jde o „redukovaný odraz“ této reality, ovšem s vědomím toho, že získat v tomto případě obraz komplexní je prakticky nemožné. Odkrýt alespoň výšeč subjektivní reality sexuálního a intimního světa dotazovaných má nepochybně význam, a to tím spíše, jestliže primárně neusilujeme o objevení dosud neobjeveného, ale v rámci antropologie přítomnosti a každodennosti o nahlédnutí do všedního sexuálního světa zkoumaných osob, aniž bychom uplatňovali hodnotící stanovisko. Pouze zjišťujeme, popisujeme, analyzujeme a interpretujeme, případně výběrově generalizujeme, ve snaze nalézt univerzální jevy napříč zkoumanými sexualitami, aniž by byla ignorována individualita zkoumaných osob (srov. Giddens 1992/2012, 140–142).

V první otázce se respondentky vyjadřovaly k sexualitě mužů, ve druhé refletovaly odlišné nebo shodné atributy, které běžně přisuzují sexualitě mužů a sexualitě žen, včetně proměn, jimiž tyto sexuality standardně procházejí, čímž potvrdily, že naše sexualita není stálá, neměnná, nýbrž že jde o více či méně proměnlivý fenomén. I když u některých jedinců sexualita vykazuje prvky větší stability, i u nich podléhá změnám, zatímco u jiných jedinců má velmi proměnlivý charakter. Koncepčně vycházíme rovněž z existence stereotypů a autostereotypů v oblasti lidské sexuality, ve vazbě na pohlaví mužské a ženské (s vědomím, že reálně jde o velmi zjednodušený pohled na biologickou, psychologickou i sociokulturní podstatu člověka) a usilujeme o to zjistit, zda tyto stereotypy a autostereotypy jsou fixovány i v názorech zkoumaných respondentek, a jaký mají charakter. Třetí, poslední otázka byla věnována konkrétním zkušenostem s muži v oblasti sexuality. V odpovědích na tuto otázku jsme často shledávali prvky biografického příběhu.¹⁰ Jejich důležitost byla o to větší, že jsme je v obecné rovině vztahovali k odpovědím na první dvě otázky, tj. chtěli jsme vědět, zda názory respondentky na sexualitu mužů a případně popisované rozdíly mezi sexualitou mužů a žen lze přisoudit jejím osobním zkušenostem v této oblasti, přirozeně s vědomím, že osobní zkušenosti jsou velmi významné, ale zdaleka nepředstavují jedinou determinantu názorů a postojů na sexualitu opačného (případně stejného) pohlaví i sexualitu vlastní.

VÝSLEDKY VÝZKUMU

V názorech respondentek na sexualitu mužů (ve srovnání se sexualitou žen) shledáváme v zásadě dva hlavní přístupy. První stojí na hodnocení mužů, kteří, dle mínění respondentek, mají jinou sexualitu, než mají ženy.

„Mužská sexualita je jiná, vzplane okamžitě, muž nepřemýšlí, pokud chce mít sex [...]“ (respondentka 1), „je přímočará, zaměřená na orgasmus [...]“ (respondentka 7), „[...] je nevázaná, přímá a více zaměřená na sexuální akt, může být mnohdy osvobozena od citových prožitků a emocí“ (respondentka 3),

10 Srov. např. Bertaux, Kohli 1984; Denzin 1989; Svoboda 2007.

„[...] je více náruživější, bouřlivější [...] než ženská [...]“ (respondentka 2). Podobně uvažuje i respondentka 4: „Muži jsou podle mého názoru více fyzicky založení [...]. Někteří si hlavně navenek před sebou hrají na ‚samce‘ [...], a respondentka 5: „Podle mě je mužská sexualita více fyzická a chtivá, než-li ženská. Muž se řídí hlavně pudy a emocionální prožitek pro něj není tak důležitý [...]“. „Muži rozhodně sexualitu nespojují s láskou, jde u nich opravdu jen o tělesný chtíč, samozřejmě, když je spojen s láskou, o to je to lepší, ale myslím, že nedokáží být věrní. I když své ženy milují a pravidelně se s nimi milují, stále touží po cizích ženách, někteří zahýbají, jiní si poradí s časopisem a internetem, ale ke svému uspokojení potřebují i cizí ženy. Tím nechci říct, že jsou všichni nevěrníci, ale všichni po tom, být nevěrní s jinými ženami, touží. Možná, že ne na začátku vztahu, ale po čase jistě. Asi to tak opravdu mají vrozené [...]“ (respondentka 6). Podle respondentky 10 „muži sexualitu berou spíše jako živočišné uspokojení“. Dále uvádí: „Mnohokrát jsem se setkala s muži, kteří vyloženě šli na diskotéku jen z důvodu toho, aby našli slečnu, se kterou by si mohli ‚zasexovat‘ [...]. Sexualita u mužů je podle mě založená na pudovém uspokojení, muž se podívá na krásnou dívku, nemusí k ní nic cítit, ale je mu hned jasné, že by si s ní rád užil [...]“. Podle ní ženy do sexuality „vkládají více citu, emocí a duše [...]“. „Mužská sexualita“, myslí si respondentka 13, „je něco více zvířecího, více divokého a nespoutanějšího než sexualita ženská. Muži nehledí na ostatní okolnosti, na duševní stránku sexuálního uspokojení z takového pohledu jako ženy [...]“. A dále dodává: „Myslím si, že je tolik nezajímá to krásné, to bezprostřední spojení dvou těl, dvou duší a neprožívají to ani zdaleka tak, jako někdy my ženy. Spíše vidí a myslí jen na samotný akt a dovedení se k uspokojení a vyvrcholení. Sex v podání muže je co nejrychleji uspokojit tu obrovskou touhu. Co nejrychleji se vysvobodit z toho těžko překonatelného chtíče, který nelze jinak odstranit. Není v tom nic něžného, ani nic, o čem by muži uměli přemýšlet. Většinou to pro ně v tuto chvíli ani není docela možné [...]“. O větší rychlosti nástupu sexuálního vzrušení a jeho silné potřebě u mužů vypovídá i respondentka 2: „[...] muž i po dlouholetém vztahu může pořád stejně často [...] muž se naladí na tu správnou vlnu velmi rychle a snáz než žena. Žena potřebuje víc [...]“. Objevuje se také názor, že sexuální dysfunkce jsou častější u žen než u mužů: „[...] Existují také ženy, které vyvrcholení nemohou dosáhnout a znám jich hodně. I když vím, že u mužů je neschopnost dosáhnout vyvrcholení také možná věc, žádného takového muže neznám. Může to být z důvodu, že jejich četnost je menší, než u žen s takovýmto problémem [...]“ (respondentka 4).

Z uvedených odpovědí lze vyvodit, že ženy „mužskou“ sexualitu hodnotí jako „spontánnější, otevřenější, živočišnou, náruživou“, kladoucí důraz na momentální sexuální uspokojení, determinovanou především fyzicky, často oddělenou od emocí, myšleno zejména zamilovanosti a lásky, jako by muži tyto emoce postrádali. „Muži svoji sexualitu prožívají jaksi povrchně. Jde jim o uspokojení a o ‚ten konec‘ a k tomu míří [...] Mužská sexualita je podmíněna více pudy a fantaziemi nežli skutečnými aktuálními city, prožitky [...]“ (respondentka 15). Zatímco o „ženské“ sexualitě respondentky soudí

opak, domnívají se, že je „poněkud složitější“ (respondentka 2). „Ženy jsou [...] více citlivější, v milostném aktu pro ně není důležité jen samotné vyvrcholení [...] i vysoká míra blízkosti partnera a intimacy [...]“ (respondentka 4). Žena je „[...] více něžná a vnímavá, bohužel také častěji při sexu více přemýšlí, místo, aby si ho přímo jen užila. Myslí na to, aby byl partner spokojený [...]“ (respondentka 13). „Je věrnější. Pokud je po sexuální stránce v partnerství spokojená [...], dokáže být uspokojená s jedním mužem celý život [...] Ženy to berou víc přes cesty [...]“ (respondentka 6).

Ve vztahu k sexualitě ženy se také objevují názory, že „žena více řeší svou postavu a přitažlivost, je stydlivější, má strach, že bude málo přitažlivá pro partnera, sexualitu bere více jako projev lásky než k uspokojení vlastních potřeb. To vysvětluje fakt, že nemusí při každém styku dosáhnout orgasmu, a je i tak spokojená [...] velký důraz kladou na projevy náklonnosti a mazlení, samotný akt je příjemný krátký doplněk“ (respondentka 9). Tento postoj naznačují i některé další respondentky, kladoucí důraz na tělesnou a sexuální atraktivitu, a to zejména z pohledu žen - ve vztahu k sobě samým, ale i z pohledu mužů - ve vztahu k ženám, jak to vyjádřila např. respondentka 5: „[...] Muži podle mě nepřemýšlí, jestli jsou u toho tlustí a jak asi zrovna vypadají. Někteří muži jsou schopni vnímat ženu pouze jako sexuální objekt a nic víc. Mají krásné přítelkyně jako módní doplňky [...]“. K tomu dodáváme názor respondentky 8, podle níž „ženská sexualita je mnohem lépe viditelná“. Žena se upravuje tak, aby byla pro své okolí přitažlivá [...]. Ženy bývají podle ní „víc odhalené“, zatímco „u mužů trend ‚chci se líbit‘ tak viditelný není [...]“. I v těchto názorech lze tedy nalézt stereotypy a autostereotypy.

Do druhé skupiny žen jsme zařadili respondentky, které více reflektují proměny často stereotypně vnímané „mužské“ a „ženské“ sexuality a napříč těmito sexualitami reálně vidí řadu průsečíků, např. respondentka 9, podle níž je „mužská“ sexualita „přirozená, orientovaná více na zevnějšek, nebrání se různým alternativám, kreativní, ale i zaměřená na sebe sama“, nebo respondentka 12, která „mužskou“ sexualitu vnímá jako „dominantní, chtivou“, jako „neptající se“, ale také jako „náročnou, laskavou, láskyplnou, vnímavou, pečující, lechtivou, upřímnou, vzrušující“.

Zařadili jsme zde také respondentky, které sice uvádějí rozdíly mezi „mužskou“ a „ženskou“ sexualitou, ale současně připouštějí, že vždy záleží na individualitě daného jedince, např. respondentku 11. Její pohled je následovný: „Myslím, že ženy při sexu zapojují více city než muži. Ne vždy a ne u všech to ale platí. Netvrdím, že muži jsou chladní a jen uspokojují ‚živočišné pudy‘, ale ženy jsou celkově více emocionálně založené než muži. Znovu platí, že se to nedá generalizovat. Záleží to od povahy, charakteru, hodnot daného muže. Někteří jdou jen za hlavním uspokojením, jiní v tom vidí o mnoho hlubší smysl“. To se týkalo i postoje k prezentaci sexuality v rovině verbální. Podle respondentky 15 ženy dávají sexualitu „jinak najevo než muži, například tak, že o sexu nerady hovoří na veřejnosti a nemají rády oplzlé vtipy“. Podle ní „muži se sexualitou a sexuálními zkušenostmi rádi chlubí“. Současně ale dodává, že „často tomu bývá naopak. Příklad: svému bývalému partnerovi jsem

na konci jednoho podařeného večírku položila otázku: „pomilujeme se?“ Okolo byli jeho přátelé a on reagoval velmi divně, nějak mě odbyl a měla jsem pocit, že by se nejradši zneviditelnil, bylo mu asi trapně“.

Podle některých respondentek se v řadě oblastí rozdíl mezi muži a ženami víceméně stírají. Takový postoj zaujímá např. respondentka 8, když tvrdí: „Nemyslím si, že muži vnímají sex jinak než ženy jenom z toho důvodu, že jsou muži. Spíš záleží na kontextu [...] Často se můžeme setkat se stereotypem, že zatímco muži střídající partnerky jsou považováni za alfa samce, ženy střídající partnery jsou naopak kurvy. Je to stereotyp, což znamená, že je to v mnoha lidech zakořeněné, ale já osobně to takhle nevnímám a nedělám v tom rozdíl, co se týče pohlaví. Prostě to závisí na prioritách a já to nechci hodnotit. Taky si nemyslím, že je rozdíl v četnosti sexu, co se týče pohlaví. Muži mohou být nadrženi stejně jako ženy [...]“. Podobně uvažuje respondentka 7, uvádějící: „Nemyslím si, že by rozdíl byl kvantitativní – narážím tím na názor, že muži myslí na sex mnohem častěji než ženy a taky by jej chtěli častěji provozovat – to je velmi individuální [...]“. Tatáž respondentka se zabývá i biologickými determinanty sexuality ženy, zejména její vazbou na menstruační cyklus. Díky němu v sexualitě ženy spatřuje větší dynamiku, oproti sexualitě muže, „pestřejší sexuální prožitky, co se týče vnímavosti, citlivosti, síly a druhu orgasmů, ale zároveň občas také nechut k sexuální aktivitě“. Domnívá se, že „v tomto ohledu je mužská sexualita stabilnější“. K tomu dále dodává: „Osobně nevnímám podstatné rozdíly mezi tím, které pohlaví je vzrušivější vizuálně, taktile atd. Opět je to velmi individuální. Přímocará mi mužská sexualita připadá v tom, že mužské vzrušení je viditelné a myslím, že se muži častěji (než ženy) řídí sexuálními podněty. Ženy naproti tomu své vzrušení vůbec nemusí dát najevo, a záleží na momentálním rozpoložení a fázi menstruačního cyklu, jestli sexuálnímu podnětu podlehnou. Myslím, že právě tento rozdíl byl příčinou domněnek, že ženy jsou méně sexuálně aktivní. Dále jsou muži více zaměřeni na dosažení orgasmu a to nejen svého, ale většinou i partnerčina - chápou to zřejmě jako potvrzení, že ‚byli dobří‘. Potřeba ženy dosáhnout orgasmu je zřejmě opět závislá na fázi menstruačního cyklu (někdy stačí k uspokojení styk samotný, někdy potřebujeme i vyvrcholení) [...]“.

Za zmínku pak stojí i odpovědi, které odrážejí rozdíly v sexualitě mužů a žen, ale pod silným vlivem společnosti a kultury, přičemž v úvahu je brán i vývoj společnosti, tj. proměny „mužské“ a „ženské“ sexuality, k nimž v průběhu času došlo. Takto to vyjádřila např. respondentka 14: „Zatímco u mužů šlo ještě v nedávné době především o tělesný styk s druhou osobou, u žen šlo prvoplánově spíše o souznění na duševní úrovni, s vývojem západní společnosti, a snad i s emancipací žen, se ale rozdíly stírají, a zejména v potřebě četnosti pohlavních styků začínají dominovat ženy. Alespoň podle toho, co kolem sebe slyším [...]“. Jedna z respondentek píše o určité skandalizaci sexuality jako takové, domnívá se, že ve společnosti je „atraktivní poukazovat na daný jev jako na často problematický“. K tomu dodává: „Navíc se mi zdá nejasné určení mužské či ženské sexuality: muži jsou ve své sexualitě vyobrazováni jako od přírody draví, neukojitelní lovci, kteří emotivně založeným ženám lámou je-

jich křehká srdce. Na druhou stranu také ženy bývají mnohdy vyobrazovány jako sexuální bohyně, svůdnice. On chce častý sex a ona romantickou lásku. On chce být jejím prvním milencem a ona chce být jeho poslední milenkou. Osobně si myslím, že pravda je jinde. Vůbec bych do celé záležitosti nezaváděla pudry či jiné, přirozené (rádoby evolučně dané) prvky. Klidně bych spíše řekla, že se dnes jedná o problematiku upravovanou médií a módou, podle níž lidé nezřídka jednají. Sexualita je, soudím, značně erotizována a zároveň romantizována, a to nejen u žen, ale i u mužů ... [...]“ (respondentka 3). Podobný názor měla respondentka 12, podle níž prezentace muže, stejně tak ženy ve společnosti nemusí odpovídat jeho/jejímu skutečnému chování, a to i v oblasti sexuality: „[...] Muž může být citlivý, ale společnost požaduje ‚tvrdé‘ muže a on se podle toho chová a pak doma je jemný a citlivý. A u žen to samé jen opačně, na veřejnosti má být za dámu, protože to vyžaduje povolání apod. a doma v soukromí může být stejná jako muž“. Socializační vlivy v oblasti sexuality jsou respondentkami zdůrazňovány poměrně často. Týkájí se např. také vlivu pornografie. Podle respondentky 4 jsou někteří muži „zdeformováni pornografickými filmy a myslí si, že právě tak má vypadat i jejich milostný akt [...]“. Tatáž respondentka současně vidí i muže, „kteří rádi experimentují, chtějí vědět, co se partnerce líbí a je pro ně důležité, aby i ona byla uspokojena [...]“. K experimentování se vyjádřila rovněž respondentka 8, jež uvedla: „[...] Co se týče dalších rozdílů, napadá mě, že ženy mnohem více tíhnou k bisexualitě než muži a taky si to dokáží přiznat. Mužská bisexualita je mnohem více tabu. Ale spíš mám pocit, že se nejedná o bisexualitu, jako spíš o experimentování, chlapi podle mě v tomhle moc neexperimentují anebo to dokáží držet víc v tajnosti. Taky si myslím, že muži mají mnohem těžší coming-out než ženy (co se týče homosexuality)“.¹¹ K uvedenému doplnila i svůj pohled na rozdíly mezi „mužskou“ a „ženskou“ sexualitou, ve smyslu jejich stírání: „[...] Jinak si myslím, že se stírají rozdíly mezi mužskou a ženskou sexualitou (co se týče různých tabu – sexuální pomůcky, praktiky), s tím, jak jsou informace o sexualitě dostupné, lidé ztrácejí zábrany [...]“. Značný vliv socializace je přisuzován i vnímání vlastního těla, které je podle některých respondentek u mužů jiné než u žen. „Jestliže se ženám odmalička vštěpuje, aby na sebe byly opatrné, aby

o sebe pečovaly a měly se rády, u mužů je normální být méně opatrným, ze svých ran si nic nedělat apod.“. Tuto skutečnost dává do přímé souvislosti s „mužskou“ sexualitou, která podle ní často „znamená konkrétně sex“, zatímco „ženská“ sexualita „je více o intimním prožitku sounáležitosti, mnohdy i bez samotného sexu [...]“ (respondentka 3).

Jak jsme již uvedli, zajímaly nás i konkrétní zkušenosti respondentek v oblasti sexuality. V odpovědích na otázku tohoto zaměření respondentky měly tendenci vyjádřit se k dosavadnímu celkovému počtu sexuálních partnerů, případně k věku, v němž měly první pohlavní styk. Dále zdůrazňovaly své sexuální preference ve vztahu k mužům, uváděly preferované, ale i nepreferované sexuální praktiky, které vycházely z jejich dosavadních zkušeností. Objevily se i negativní reflexe sexuálních zkušeností, např. v dětství s pedofilem, v dospělosti s vlastním partnerem (pohlavní styk, který respondentka označila jako „znásilnění“) či s jinými muži v soukromém nebo pracovním životě (označeno jako „sexuální obtěžování“). V odpovědích, které se primárně týkaly dosavadních sexuálních zkušeností respondentek, ženy uváděly informace mající emotivní náboj, a to jak v pozitivním, tak v negativním slova smyslu, případně v nich bylo možné detekovat ambivalentní pocity, to vše ve vztahu k minulosti, přítomnosti, ale i ve výhledu do budoucna. Některé z odpovědí byly velmi stručné a obecnějšího charakteru, jiné naopak velmi podrobné a konkrétní. V tomto případě specifikujeme věk respondentky, pokud byl uveden, neboť lze zkoumat případnou souvislost mezi věkem a sexuálními zkušenostmi dané respondentky.

Např. respondentka 1 (46 let) píše v obecné rovině o bezproblémovém sexu, ve vazbě na své manželství, přičemž zdůrazňuje jeho délku. Současně dodává: „Takovéto jiskření už samozřejmě není“. Další z respondentek (6), které bychom mohly označit jako starší (40 let), neboť našeho výzkumného šetření se zúčastnily i respondentky kombinované formy studia, se vyjadřuje k začátku pohlavního života (zmiňuje ztrátu panenství v 16 letech s budoucím manželem), k sexuálnímu vztahu se svým stálým partnerem i k sexuálnímu vztahům s ostatními muži. Tyto své sexuální zkušenosti hodnotí jako dobré, avšak současně nejvíce oceňuje sexuální vztah se svým stálým partnerem (manželem), „sehranost“ s ním, oproti ostatním mužům. Velmi zajímavá je zkušenost, kterou popisuje v souvislosti s odhalenou „nevěrou“ svého muže po 15 letech manželství, a to proto, že v jejím popisu situace se odrážejí intenzivní ambivalentní pocity, které reflektují určitý rozpor mezi její fyzickou a psychickou afinitou k jejímu stálému sexuálnímu partnerovi. „Když jsem zjistila tu nevěru, hrozně jsem psychicky trpěla, myslela jsem, že se zblázním, okamžitě jsem věděla, že je to konec, že ta zrada je tak strašná, že toho člověka už nechci, zvlášť když jsem věděla, že se jednalo právě o tuto osobu, s kterou mi zahýbal v mládí. A v tuto chvíli i mě samotnou překvapilo, že ač jsem mého muže nenáviděla za to psychicky, velmi mě vzrušoval fyzicky, měla jsem v to období obrovskou potřebu sexu s ním. Bylo to velmi zvláštní, stále jsem se chtěla rozvádět, stále byla velmi nešťastná z toho, co mi udělal, ale hrozně mě s ním bavil sex. Jestli mě vzrušovala představa

11 Existuje nepřeberné množství studií, které se zabývaly výzkumem homosexuálních a bisexuálních vztahů. Pro účely naší práce se odvoláme v první řadě na studie Alfreda C. Kinseye (eds.) z let 1948 a 1953, které již v té době uváděly poměrně vysoké počty homosexuálních mužů a žen v americké společnosti, ať již těch, kteří se označili jako „čistě“ homosexuální nebo těch, kdo v minulosti v nějakém homosexuálním kontaktu byli či pocítili touhu v takovém kontaktu být. Údaje o dalších výzkumech v této oblasti – viz také <http://www.kinseyinstitute.org/resources/bib-homoprev.html#other>. Je nepochybné, že sexuální orientace, která se formuje od nejútlejšího dětství, může, ale také nemusí odpovídat sexuální identitě, která má sama o sobě proměnlivý charakter. Sexuální identita také může procházet obdobím krize, tj. hledáním její skutečné, subjektivní povahy (srov. Reiter 1989). Z toho tedy vyplývá, že sexuální identita se vyvíjí, resp. mění i u „čistě“ heterosexuálně orientovaných jedinců (srov. Worthington eds. 2002).

toho, že měl jinou ženu, nebo že je chtěný pro jiné ženy, asi jo, masochisticky si vzpomínám, že mě i vzrušovala představa jeho s milenkou [...]“. Podle respondentky 9 (40 let) záleží na věku sexuálního partnera. Soudí, že „čím starší partner, tím méně si dá poradit jak uspokojit partnerku. Stydí se mluvit o svých potřebách, ale myslí si, že při milování budete přístupná všem jeho nápadům. Tím pokazí důvěru“. Je tedy možné, že ve svém sexuálním životě upřednostňuje mladší muže. Žádné konkrétní zkušenosti však dále neuvádí. Jiné respondentky považují „schopnosti“ partnera v tomto smyslu za determinované jinými okolnostmi, např. temperamentem, povahovými rysy, prostředím apod., např. respondentka 14 (50 let).

U jedné z mladších respondentek (26 let) lze - ve vztahu ke kvantifikaci počtu sexuálních partnerů z její strany - předpokládat větší počet sexuálních partnerů, ve srovnání s ostatními respondentkami. Tato respondentka (15) dosud zažila 6 sexuálních vztahů, mezi nimi několik „jednorázovek“ (jejich přesný počet nespécifikovala). Svého současného partnera, s nímž je druhý rok, hodnotí jako málo se vnějškově projevujícího ve vazbě na sexuální vzrušení. Celkově u ní převažuje nespokojenost, a to jak v oblasti úzce sexuální, tak partnerské, emoční. V případě jednoho sexuálního partnera některé pohlavní styky označuje za „znásilnění“. Zažila vztah, který ji v sexuální oblasti uspokojení přinášel, avšak ztroskotal, neboť její partner navazoval sexuální kontakty s jinými ženami, které označuje jako „coury“. Respondentka 11 (19 let) se domnívá, že jsou muži, s nimiž je možné o sexualitě otevřeně mluvit. V tomto smyslu využívá možností, které skýtá internet, včetně méně konvenčních způsobů, jako je např. „sex prostřednictvím chatu“. Píše i o osobních zkušenostech, od „klasiky jako je flirt a provokování na diskotéce, dívání se na film v těsné blízkosti, které postupně přerůstalo nejprve do nenápadného opření se o rameno druhého, potom hlazení, proplétání prstů až po polibky a sexuální dráždění rukami, případně i samotný akt. Ať už šlo o dlouhé hodiny romantiky a dotyků nebo o vášnivou rychlovku“. Tatáž respondentka dodává, že sexuální zážitky zatím neměla s žádným přítelem, že vždy se jednalo o „kamarádství s výhodami“ (míněno v sexuální slova smyslu). Uvádí také, že „jednou se dokonce schylovalo k švédské trojce“, ale došlo v ní „jen na polibky“. Respondentka 12 (23 let) uvádí, že první vážný vztah měla v 15 letech asi půl roku, od 16. roku věku je v dlouhodobém vztahu s druhým partnerem (již 7. rok, s půlroční přestávkou, kdy byla v zahraničí, a s měsíční pauzou, kdy měla vztah s jiným partnerem). Rozdíl z „hodnocení“ sexuálních zkušeností mezi některými ženami a muži vyplývá také z odpovědi respondentky 10 (20 let), která uvádí: „Mé zkušenosti s muži jsou podle mého současného přítele bohaté, ovšem dle mého názoru tomu až tak není. Sexuálně aktivní jsem začala být v 15 letech, kdy jsem měla svého prvního sexuálního partnera. Poté jsem zhruba během jednoho roku měla 3 sexuální partnery a v 16 letech jsem si našla přítele, se kterým jsem do současné doby, a je mým jediným sexuálním partnerem. V 15 letech jsem získala takové zkušenosti, kdy jsem měla dojem, že každý muž jde jenom po sexu. Své tehdejší sexuální partnery jsem si našla většinou na diskotékách a měla s nimi i vztah, kromě jednoho. Zkušenost mám také s tím, že páno-

vé nemají zábrany s tím, mít svou stálou přítelkyni a současně ještě jednu dámu na občasná ‚sexuální rande‘. Mám zkušenost jak s tím, že jsem byla tou přítelkyní, tak s tím, že jsem byla i tou dámu na ‚sexuální rande‘. V současné době [...] mám jednoho sexuálního partnera, je to už 3,5 let a netvrdím, že mě již nenapadlo, že by bylo fajn zkusit i něco nového s jiným partnerem, jenže já na to prostě nemám žaludek“. Ve výpovědích respondentek je tedy možné detekovat větší či menší potřebu být v monogamním vztahu. Ženy samy sebe vidí jako monogamní či alespoň monogamněji orientované, ve srovnání s muži.

ZÁVĚR

Pro kulturně antropologický výzkum má klíčový význam nalézání prvků kulturní univerzality a diverzity. To platí i ve vztahu k lidské sexualitě. Můžeme hovořit o univerzálním zájmu člověka o lidskou sexualitu, o sexualitu vlastní i sexualitu toho druhého (těch druhých), o jeho snaze sexuálně se identifikovat (zdaleka nejen ve smyslu sexuální orientace) a o jeho touze být šťastný i v sexuální oblasti, tj. i najít takového partnera (případně partnery), který bude jeho představy více či méně naplňovat. S tím nepochybně souvisí naše schopnost v tomto smyslu identifikovat našeho aktuálního sexuálního partnera, pochopit jeho preference a touhy, ve snaze najít zde co možná nejvíce průsečíků s našimi preferencemi a představami a v reálném sexuálním životě je naplňovat. „Co drží čistý vztah pohromadě, je shoda obou partnerů na tom, že ‚pokud nedají vědět jinak‘, oba mají ze vztahu tolik potěšení, aby pro ně mělo smysl v něm pokračovat. Sexuální exkluzivita hraje ve vztahu jen takovou roli, nakolik ji oba partneři ve vzájemné dohodě považují za žádoucí nebo podstatnou“, jak uvádí Giddens (1992/2012, 73). Stejně musíme uvažovat i ve vztahu k našim potenciálním, budoucím sexuálním partnerům, i když někdy „jen“ na úrovni představ. Prostřednictvím socializačních a enkulturačních činitelů, zejména pak vlivem osobních zkušeností formujeme své aktuální i budoucí sexuální preference a touhy, a více či méně se tak podílíme na proměnách „ženské“ i „mužské“ sexuality a naší intimity (srov. Giddens op. cit.). Tyto proměny jsme našli také ve výsledcích našeho kvalitativního výzkumného šetření.

Respondentky, jimiž byly vysokoškolské studentky, odhalily alespoň část své intimity, prostřednictvím otevřených odpovědí na otázky, týkající se sexuality mužů, ve skutečnosti především jejich vlastní sexuality. To, co Giddens (op. cit.) nazývá „plastickou sexualitou“ v konkrétní podobě vyplývá z osobitých názorů respondentek, jejich postojů v emotivním slova smyslu i postojů v rovině konativní.

Na základě těchto skutečností můžeme formulovat hypotézy obecné povahy, v první řadě domněnku, že dnešní ženy skutečně plně objevily svou sexualitu, mají o ní víceméně jasnou představu, a to i v období rané dospělosti, tj. v období, kdy v minulosti teprve nesměle vstupovaly do sexuálního života, často ve stejném čase, kdy vstupovaly do manželství. Zkoumané ženy projevují touhu po vlastní sexuální rozkoši, očekávají

tudíž partnery citlivé, empatické, kteří budou schopni jim tuto rozkoš poskytnout. Chtějí partnery, pro které budou žádané, chtěné, kteří je budou milovat, chtějí partnery „věrné“, současně v sexu „schopné“. V tom lze nalézt určitý rozpor, protože schopnosti muže uspokojit ženu sexuálně mohou souviset s jeho dosavadními sexuálními zkušenostmi, které mohou být v přímém rozporu s tím, co ženy od mužů očekávají. Na jedné straně tedy ženy velmi často vnímají i velké rozdíly mezi vlastní a „mužskou“ sexualitou (i když často je uvádějí na základě přímých sexuálních zkušeností s několika málo partnery, odvolávají se na zprostředkované zkušenosti, případně vycházejí z představ, které si během socializace a enkulturace vytvořily), na straně druhé mají tendenci od svých partnerů očekávat, že se jejich vlastní sexualitě více přiblíží. Také ženy, které připouštějí, že rozdíly mezi „mužskou“ a „ženskou“ sexualitou se stírají, a to jak co do počtu sexuálních partnerů, tak – a to zejména – z hlediska kvalitativního (např. nárok ženy na sexuální uspokojení, na strategie a praktiky, které bychom v minulosti nejspíše označili jako „mužské“, tj. např. sexuální dominance ze strany ženy apod.), očekávají citovou angažovanost ze strany muže. Očekávají spíše vztah než „jednorázový sex“, založený na vzájemné dohodě o tom, co oběma partnerům vyhovuje. Další ze závěrů, který můžeme z našeho výzkumného šetření vyvodit, se týká preferovaných a chtěných sexuálních praktik, které by dříve, s vysokou pravděpodobností, byly zejména u žen označovány jako „perverzní“. Proměny „mužské“ a „ženské“ sexuality „tady a teď“ tedy neznají žádná tabu, žádná omezení, vycházejí-li z oboustranné dohody o tom, co se oběma (či více) partnerům líbí, co jim vyhovuje a co chtějí v praktickém životě v oblasti své sexuality uskutečňovat. Stejně tak je třeba plně akceptovat to, co jedinec v rámci své vlastní intimity a sexuality považuje za zapovězené, nepřijemné či doslova „odporné“, tedy nechtěné či přímo odmítané. Právo každého z nás na vlastní sexualitu, která je ve shodě se sexualitou našeho partnera (případně partnerů), ve smyslu oboustranné svobodné volby, proniká do našich každodenních životů. V moderních společnostech, stavících na ideách liberalismu se tedy i do sexuální praxe přenáší obecně míněná teze, že svoboda každého z nás končí tam, kde začíná svoboda toho druhého. Tuto tezi můžeme považovat za platnou i v rámci sexuálního vztahu dvou lidí, který stojí na genderové rovnosti, kde recipročně míněný nesouhlas jednoho vyžaduje akceptaci tohoto nesouhlasu ze strany toho druhého, kde skutečná svoboda umožňuje být zcela autentický, což mimo jiné znamená sdělovat pravdu, na jejímž podkladě se může ten druhý svobodně rozhodnout. Stejně jako přijetí je v intimním životě tedy možné odmítnutí nebo hledání, v ideálním případě nalezení kompromisu. „Základním prvkem proměny intimní sféry je zrovnoprávnění, ale stejně tak otevřenost v komunikaci“, neboť „intimita je především záležitostí emocionální komunikace – s těmi druhými i se sebou samým – v kontextu interpersonální rovnosti“, tak zní Giddensovo poselství (op. cit., 158, 141), dobře vystihující aktuální nároky žen i mužů na intimní život a sexualitu, kterou pravděpodobně každý z nás považuje za součást kvalitního života a životní pohody, coby její nejdůležitější determinanty.

LITERATURA

- Adorno, Theodor W. (1957): Television and the Patterns of Mass Culture. In Rosenberg, Bernard - White, David M. (eds.) *Mass Culture: The Popular Arts in America*. New York: The Free Press, 478-482.
- Antiseri, Dario (1996): *Trattato di metodologia delle scienze sociali*. Torino: UTET.
- Antiseri, Dario (1999): *Karl Popper*. Soveria Mannelli: Rubettino Publisher.
- Antiseri, Dario - Vattimo, Gianni (2008): *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*. Soveria Mannelli: Rubettino Publisher.
- Badinter, Elisabeth (1992): *XY, de l'identité masculine*. Paris: Editions Odile Jacob.
- Bancroft, John (2009): *Human Sexuality and Its Problems*. Edinburgh: Churchill Livingstone.
- Becker, Maja (eds.) (2012): „Culture and the distinctiveness motive: Constructing identity in individualistic and collectivist contexts“. *Journal of personality and social psychology*, 102 (4), 833-855.
- Bell, David - Valentine, Gill (eds.) (1995): *Mapping Desire: geographies of sexualities*. London: Routledge.
- Bertaux Daniel - Kohli, Martin (1984): „The Life Story Approach: A Continental View“. *Annual Review of Sociology*, 10, 215-237.
- Cichá, Martina (ed.) (2014): *Integrální antropologie*. Praha: Triton.
- Cichá, Martina - Maiello, Giuseppe (2014): „Sexualita mužů a žen z pohledu vysokoškolských studentek a studentů z Moravy“. *Slovenská Antropologie*, 17 (2), 24-31.
- Cooper, Davina (1995): *Power in Struggle: Feminism, Sexuality and the State*. New York: University Press.
- Creswell, John W. (1998): *Qualitative Enquiry and Research Design: Choosing among Five Traditions*. London: Sage.
- Denzin, Norman (1989): *Interpretative Biography*. Newbury Park-London-New Delhi: Sage Publications.
- Dillon, Frank R. - Worthington, Roger L. - Moradi, Bonnie (2011): Sexual identity as a universal process. In Schwartz, Seth J. - Luyckx, Koen - Vignoles, Vivian L. (eds.). *Handbook of identity theory and Research*, 1-2, 649-670. New York, NY: Springer Science, Business Media.
- Evans, David T. (1993): *Sexual Citizenship: The Material Construction of Sexualities*. London: Routledge.
- Fafejta, Martin (2004): Úvod do sociologie sexuality. Věrovaný: Nakladatelství Jan Piskiewicz.
- Giddens, Anthony (2012; orig. 1992): *Proměna intimity: Sexualita, láska a erotika v moderních společnostech*. Praha: Portál, 2012.
- Goodenough, Ward (1970): Describing a Culture. In *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 104-119.
- Harris, Marvin (1976): „History and Significance of the Emic/Etic Distinction“. *Annual Review of Anthropology*, 5, 329-350.
- Harris, Marvin (1980): Chapter Two: The Epistemology of Cultural Materialism. In *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House, 29-45.
- James, William (1890): *The Principles of Psychology*, vol. 1. New York: Holt.
- Jingfeng, Xia (2011): „An Anthropological Emic-Etic Perspective On Open Access Practices Academic Search Premier“. *Journal of Documentation*, 67 (1), 75-94.
- Kinsey, Alfred C. - Pomeroy, Wardell B. - Martin, Clyde E. (1948; reprint 1998): *Sexual Behavior in the Human Male*. Philadelphia: W. B. Saunders (reprint Bloomington: Indiana University Press).
- Kinsey, Alfred C. - Pomeroy, Wardell B. - Martin, Clyde E. - Gebhard, Paul H. (1953; reprint 1998): *Sexual Behavior in the Human Female*. Philadelphia: W. B. Saunders (reprint Bloomington: Indiana University Press).
- Kottak, Conrad (2006): *Mirror for Humanity*. New York: McGraw-Hill.
- Luyckx, Koen - Schwartz, Seth J. - Goossens, Luc - Beyers, Wim - Missotten, Lies (2011): Processes of personal identity formation and evaluation. In Schwartz, Seth J. - Luyckx, Koen - Vignoles, Vivian L. (eds.) *Handbook of identity theory and Research*, 1-2. New York, NY: Springer Science, Business Media, 77-98.
- Mácha, Karel (2004): *100 tezí o integrální antropologii*. Olomouc: Pedagogická fakulta, 2004.
- Morgan, Elizabeth M. (2012): „Not always a straight path: College students' narratives of heterosexual identity development“. *Sex Roles*, 66, (1-2), 79-93.

- Morgan, Elizabeth M. (2013): „Contemporary Issues in Sexual Orientation and Identity Development in Emerging Adulthood“. *Emerging Adulthood*, 1 (1), 52-66.
- Plummer, Ken (1995): *Telling Sexual Stories: Power, Change and Social Worlds*. London: Routledge.
- Reiter, Laura (1989): „Sexual orientation, sexual identity, and the question of choice“. *Clinical Social Work Journal*, 17 (2), 138-150.
- Ridley, Matt (2007; orig. 1993). Červená královna. Sexualita a vývoj lidské přirozenosti. Praha: Portál.
- Rubin, Lillian (1990): *Erotic Wars*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Schwartz, Seth J. - Luyckx, Koen - Vignoles, Vivian L. (eds.) (2011): *Handbook of identity theory and Research*, 1-2. New York, NY: Springer Science + Business Media, 77-98.
- Worthington, Roger L. - Savoy, Holly Bielstein - Dillon, Frank R. - Vernaglia, Elizabeth R. (2002): „Heterosexual identity development. A multidimensional model of individual and social identity“. *Counseling Psychologist*, 30 (4), 496-531.
- Worthington, Roger L. - Navarro, Rachel L. - Savoy, Holly Bielstein - Hampton, Dustin (2008): „Development, reliability, and validity of the Measure of Sexual Identity Exploration and Commitment (MOSIEC)“. *Developmental Psychology*, 44 (1), 22-33.
- Zvěřina, Jaroslav (2014): Antropologie sexuality. In Cichá, Martina (ed.). *Integrovaná antropologie*. Praha: Triton.

ELEKTRONICKÉ ZDROJE

- Antrosio, Jason (2014): „Anthropology, Sex, Gender, Sexuality: Gender is a Social Construction“. *Anthropology - Understanding - Possibility. Living Anthropologically* (online). <http://www.livinganthropologically.com/2012/05/16/anthropology-sex-gender-sexuality-social-constructions/>.

Svoboda, Michal (2007): „Biografická metoda v antropologii“. *Antropowebzin*, III/2007 (online). <http://antropologie.zcu.cz/biograficka-metoda-v-antropologii>.

Prevalence of Homosexuality. In Kinsey Institute Bibliography. Information Services. 1996-2014 (online). <http://www.kinseyinstitute.org/resources/bib-homoprev.html#other>.

AUTORKA

Cichá, Martina (28. 8. 1972, Český Těšín), všeobecná sestra, antropoložka a pedagožka. Po střední zdravotnické škole a nemocniční praxi sestry absolvovala magisterské studium oboru *Učitelství odborných předmětů pro střední zdravotnické školy* (aprobace somatologie, ošetrovatelství, psychologie) na Pedagogické fakultě UP v Olomouci. Na téže fakultě v roce 2004 ukončila doktorské studium oboru *Antropologie* a v roce 2007 habilitovala v oboru *Pedagogika*. V kontextu s tématy disertační a habilitační práce se v badatelské a publikační oblasti věnovala zejména tematice multikulturalismu, v antropologické i pedagogické rovině. Svůj odborný zájem soustředila také na aplikaci společenskovedních poznatků pro potřeby pomáhajících profesí, zejména zdravotnických a sociálních pracovníků. Vyučuje předměty biologicko-antropologického i sociokulturně-antropologického zaměření. U zdravotnických oborů se zaměřuje též na oblast pedagogiky a etiky. Aktuálně se věnuje i antropologii sexuality. V roce 2014, coby hlavní autorka a editorka, publikovala koncepci integrovaní antropologie v stejnojmenné monografické publikaci (Cichá ed.).

Kontakt: doc. Mgr. Martina Cichá, Ph.D., Katedra antropologie a zdravotvědy, Pedagogická fakulta UP v Olomouci, Žižkovo nám. 5, 771 40 Olomouc; e-mail: martina.cicha@upol.cz



Recenze / Reviews

Důvěrná rozmluva s Nefertiti

Nofretete – tête-à-tête

BŘETISLAV VACHALA

Český egyptologický ústav Filozofické fakulty
Univerzity Karlovy, Celetná 20, 110 00 Praha 1

Man sieht oft etwas hundert Mal, tausend Mal,
ehe man es zum allerersten Mal wirklich sieht.
(Christian Morgenstern)

Mezi nejslavnější světová umělecká díla bezesporu patří malovaná vápencová bysta královny Nefertiti, manželky náboženského reformátora Achnatona, který vládl přibližně v letech 1348–1331 př. n. l. Původ této *velké královské manželky, jeho milované, paní Obou zemí* sice neznáme, ale jisté je to, že zaujímala zcela mimořádné postavení nejen jako hlavní Achnatonova manželka a matka jejich šesti dcer (a dokonce snad i Tutanchamona??), ale také jako horlivá vyznavačka a kněžka jediného boha slunce a světla Atona, a to prokazatelně až do předposledního (16.) roku Achnatonova panování (A. Van der Perre, The Year 16 graffito of Akhenaten in Dayr Abū Hinnis. A Contribution to the Study of the Later Years of Nefertiti, *Journal of Egyptian History* 7 [2014], no. 1, 67–108). Nic bližšího ovšem nevíme o tom, jak a kdy zemřela.

Nefertitinu bystu nalezl 6. prosince 1912 německý egyptolog Ludwig Borchardt (M. L. Bierbrier [ed.], *Who Was Who in Egyptology*, 4th Revised Edition, London 2012, 68–69) při odkrývání cihlového domu a dílen sochaře Thutmose v rozvalinách Achnatonova sídelního města Achetatonu (dnešní Tell el-Amarně). Právě sochař Thutmose byl nepochybně autorem této 49 cm vysoké bysty, u níž dodnes není jasné, zda měla sloužit jako sochařský model nebo být veřejně vystavena v rezidenci či chrámu. V každém případě bysta zůstala nedokončena, když do levého očního důlku nebylo zasazeno oko z horského křišťálu a také nebyly opracovány postranní partie ramen.



Přebal knihy: Sam Bardaouil – Till Fellrath: *Nofretete – tête-à-tête. Wie Kunst gemacht wird – Künstler, Museum und Publikum / Tea with Nefertiti. The Making of the Artwork by the Artist, the Museum and the Public*. Genève – Milano: Skira editore. 263 stran s barevnými a černobílými fotografiemi. ISBN 978-88-572-2432-9.

Nález Nefertitiných bystu „odstartoval“ její následnou stoletou anabázi provázenou utajovanými cestami, diplomatickými jednáními, silnými emocemi a obdivem, a ovšem i seriózním bádáním generací egyptologů, historiků umění a přírodovědců. Neочиštěná a nerestaurovaná královnina bysta nicméně nepůsobila dojem vrcholného uměleckého díla

v okamžiku nálezů, ani při klíčovém dělení archeologických nálezů 20. ledna 1913, které proběhlo jen za svitu svíček ve skladu výkopového domku německé expedice v Tell el-Amarně. Navíc bylo již předem domluveno, že nalezené sádrové modely případnou německé straně, a zmíněné bysta byla mezi ně rovněž zařazena. Vrchní inspektor Egyptské památkové správy Gustave Lefébvre tedy podepsal oficiální protokol a bysta mohla být zcela legálně odeslána do Berlína.

Jelikož výzkumy, které uskutečňoval Borchart z pověření Německé orientální společnosti financoval německý obchodník a mecenáš James Simon (M. L. Bierbrier, *op.cit.*, 512) a jemu také byla udělena výkopová licence, přešla královnina bysta do jeho soukromého vlastnictví. A tak se prvním Nefertitiným domovem v Německu stala Simonova berlínská vila na Tiergartenstraße 15a. Prozíravý Borchart si však vymínil, aby se následujících deset let o bystě vůbec nemluvilo, nepsalo a nebyla veřejně vystavena. Také publikaci restaurované Nefertitiny bysty s její první barevnou fotografií uveřejnil až v roce 1923 (L. Borchart, *Porträts der Königin Nofret-ete aus den Grabungen 1912–1913 in Tell el-Amarna*, Leipzig 1923, tabule 2–6). Mezitím Nefertiti změnila již od 20. října 1913 svou „adresu“, a to když ji Simon trvale zapůjčil Egyptskému muzeu (umístěnému v budově Nového muzea) a následně jí 11. července 1920 daroval Prusku.

První veřejná prezentace Nefertitiny bysty v berlínském Novém muzeu v roce 1924 vzbudila doslova „senzaci“, ale zároveň vyvolala ostrou francouzskou a egyptskou reakci. Je třeba si uvědomit, že Egyptská památková správa byla tehdy v rukou Francouzů a že egyptologie a získávání egyptských starožitností představovalo pole nesmlouvavého mezinárodního zápolení, zvláště Francouzů, Britů a Němců. Ústy ředitele správy Pierra Lacaua Egypt také zažádal o okamžité vrácení bysty s tím, že jinak Borchartovi zastaví veškeré archeologické práce. Vášně zklidnila až následná diplomatická jednání a kompromisní návrh na výměnu bysty za dvě jedinečné sochy z káhirskeho muzea.

Náhlé rozuzlení celé situace přinesl až podzim roku 1933. Pruský ministerský předseda Hermann Göring tehdy vytvořil – snad i s přispěním říšského ministra propagandy Josefa Goebbelse – strategii s cílem získat Egypt jako klíčového spojence fašistického Německa v Africe. K podpoření tohoto plánu sdělil již 10. října 1933 německý velvyslanec v Káhiře Eberhard von Stohrer králi Fuádovi I. zprávu o brzkém navrácení bysty Egyptu, což však vzápětí přivedlo říšského kancléře Adolfa Hitlera k jednomu z jeho hysterických výbuchů. Bystu totiž obdivoval a rozhodně ji nehodlal vrátit či vyměnit. Počítal naopak s tím, že bude okázale vystavena v plánovaném Egyptském muzeu v jeho nové světové metropoli Germanii, projektované Albertem Speerem.

Během 2. světové války byla Nefertitina bysta z bezpečnostních důvodů ukryta v bunkru v berlínské zoologické zahradě a v březnu 1945 převezena do solného dolu u Kaiserody v Durynsku. Odtud ji Američané po válce odvezli do Frankfurtu nad Mohanem a následně umístili v Zemském muzeu ve Wiesbadenu, které sloužilo jako *Central art collecting point*. Až v roce 1956 se vrátila do Západního Berlína

(do Egyptského muzea v Dahlemu, poté v Charlottenburgu). Popsaná anabáze světoznámé bysty „nejkrásnější ženy starověku“ skončila v roce 2009, když se konečně vrátila na své „původní“ místo v rekonstruovaném berlínském Novém muzeu, kde se navíc v letech 2012–2013 stala ozdobou velice zdařilé reprezentační výstavy *Ve světle Amarny – 100 let nálezů Nefertiti* (F. Seyfried [ed.], *Im Licht von Amarna – 100 Jahre Fund der Nofretete*, Petersberg 2012).

Nutno ovšem připomenout, že Egypt se dodnes nesmířil s Nefertitinou ztrátou a opakovaně požaduje její vrácení, když figuruje na prvním místě seznamu deseti nejvýznamnějších staroegyptských památek, které Egypt chce vrátit z Německa, Francie, Velké Británie a Itálie. Naposledy požádal Egypt o navrácení bysty úředním dopisem tehdejšího generálního tajemníka Nejvyššího výboru starožitností Zahiho Hawasse z 2. ledna 2011, a to se souhlasem předsedy egyptské vlády (Z. Hawass, *Discovering Tutankhamun. From Howard Carter to DNA*, Cairo – New York 2013, 251). Nyní se však zdá, že po egyptské revoluci 25. ledna 2011 byla celá záležitost následkem egyptských vnitrostátních problémů poněkud odsunuta do pozadí.

V současné době se Nefertiti považuje za jednu ze tří nejslavnějších dam v dějinách světového umění, a to společně s Monou Lisou (La Gioconda) od Leonarda da Vinci a Sixtinskou Madonou od Raffaela. Všechny tři se staly věčnými ikonami ženské krásy a půvabu. To však nebrání tomu, aby se Nefertitina mistrovská bysta (D. Wildung, *Die vielen Gesichter der Nofretete*, Ostfildern-Ruit 2013) nestala mocným inspiračním zdrojem současných výtvarných umělců, zvláště sochařů, kteří jí svým osobitým tvůrčím projevem a celkovou koncepcí dodávají zcela odlišný výraz a obsah a diváka nutí k zamýšlení nad samotnou podstatou umění a naprosto svobodným tvůrčím úsilím. Typické dílo v tomto smyslu představuje křiklavými barvami malovaná sádrová bysta šilhavé Nefertiti od Hanse-Petera Feldmanna (2012), jehož provokujícímu a ironizujícímu stylu neunikla ani Venuše Milétská nebo Michelangelův David. A tato bysta je také vyobrazena na obálce dvoujazyčné publikace doprovázející zcela ojedinělou a mimořádně úspěšnou výstavu *Důvěrná rozmluva s Nefertiti* s podtitulem *Jak se dělá umění – umělec, muzeum a publikum*, která začala v roce 2012 v Arabském muzeu moderního umění v katarské Dauhá a poté byla prezentována v Ústavu arabského světa v Paříži (2013), Ústavu moderního umění ve Valencii (2013) a nakonec ve Státním muzeu egyptského umění v Mnichově (2014).

Vzájemné úzké propojení umělec – muzeum – publikum má řadu aspektů, které někdy mohou současně vyvolat kladnou i negativní reakci, jak dobře dokládá následující experimentální kombinace starověkého umění se současným. A týká se právě Nefertitiny bysty. Dva maďarští umělci Bálint Havas a András Gálík, kteří si říkají *Little Warsaw*, vytvořili bronzovou bezhlavou sochu stojící nahé ženy, jež svými rozměry odpovídala Nefertitině bystě. Tato socha byla s úspěchem vystavena v maďarském pavilonu na Benátském bienále v roce 2003. Se souhlasem tehdejšího ředitele Egyptského muzea v Berlíně Dietricha Wildunga byla na krátkou dobu

dne 26. května 2003 originální královnina bysta nasazena na „její“ novodobé bronzové tělo. Celá akce byla v berlínském muzeu dokumentována filmově a fotograficky, což ostatně představuje jeden z exponátů této výstavy (s. 58–61, 216–219). Tento nápaditý experiment však vzbudil ostrou negativní egyptskou reakci, když zmíněný Zahi Hawass ho označil za zneuctění královské osoby (Z. Hawass, *op.cit.*, 250) a Wildungovi odebral (neexistující!) licenci na archeologické práce v Egyptě.

Na výstavě jsou zastoupena díla 43 novodobých světových umělců a uměleckých skupin, ať už se jedná o jejich sochy, trojrozměrné předměty z různých materiálů, malby, kresby, fotografie a fotomontáže, nebo i archivní materiály a publikace, přičemž důraz je kladen na způsob jejich prezentace s ohledem na autorem zamýšlené pojetí, význam a funkci díla. Publikace zahrnuje kromě katalogové části (s. 159–253) také rozhovory autorů výstavy a zajímavá historická a uměnovědná pojednání (s. 20–157), mezi nimi například i studie o životě a díle egyptského sochaře Mahmúda Muchtára a pozapomenutého malíře Georgese Hanny Sabbára. Právě nejslavnější dílo zakladatele moderního egyptského sochařství Muchtára, kterým je sousoší *Nahdat Misr* („Obroda Egypta“; H. Nováková, *Egyptské výtvarné umění ve 20. století – modernizace a moderna*, Praha 2011, 133), odhalené v Káhiře v roce 1928 (poprvé ale vystaveno v Paříži již v roce 1920) a představující první národní monument od faraonských dob, inspirovalo k jeho vzniku – stejně jako mnohé romanopisce, dramatiky, básníky, malíře a sochaře – klíčové staroegyptské téma znovuzrození (F. A. Hassan, *Memorabilia: archaeological materiality and national identity in Egypt*, in: L. Meskell [ed.], *Archaeology Under Fire. Nationalism, politics and heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*, London – New York 1998, 200–216 [206]).

Mezi výstavní exponáty však současně patří autentické staroegyptské památky, takže je zde dokonale propojené starověké umění s novodobým, čímž je i naplněna ústřední myšlenka výstavy *All art has been contemporary*. Vrátime-li se ke královně Nefertiti, asi by se divila, jak je i v dnešním světě všudypřítomná. Vždyť kromě novodobých uměleckých děl ji hojně připomíná vědecká i populární literatura, filmové dokumenty, různá *ex libris* (K. Konrad – P. Pamminger, *Ex libris von Ägyptologen*, 2. korrigierte und erweiterte Auflage, Göttingen 2014, 158–160), poštovní známky vydané u příležitosti 100. výročí nalezení její bysty (Německo, Monako, Mozambik, Niger, Togo), egyptské šicí stroje Nefertiti nebo i egyptské cigarety nesoucí její jméno. A tak stejně jako my bychom jí chtěli položit mnoho (ne)egyptologických otázek, jistě by se ptala i ona nás. Takže: *“Nefertiti, would you care for a cup of tea? There may be one or two things that you might want to say...”* (s. 63).

Kontakt: Prof. PhDr. Břetislav Vachala, CSc., Český egyptologický ústav Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, Celetná 20, 110 00 Praha 1, e-mail: bretislav.vachala@ff.cuni.cz.

Záznam a analýza digitálních dat v antropologii

Recording and analyzing digital data in anthropology

ANNA MARIA KUBICKA

Department of Human Evolutionary Biology, Faculty of Biology, Adam Mickiewicz University in Poznań

The relatively new field of virtual anthropology, which has been developing for over 20 years, is associated with technological advances in clinical imaging. *Záznam a analýza digitálních dat v antropologii*, edited by Petra Urbanová, Mikoláš Jurda and Martin Čuta and published in 2015 by MUNI Press, is a useful book discussing theoretical and practical aspects of the use of modern methods for analysing human diversity. The book is divided into four thematic areas of virtual anthropology and describes how to analyse human biology using contemporary technology. The first three chapters were written by Mikoláš Jurda; Martin Čuta is the author of the last part of the book.



Book cover: Urbanová P, Jurda M, Čuta M. 2015. *Záznam a analýza digitálních dat v antropologii*. MUNI Press, Brno, The Czech Republic, 120 pp. ISBN: 978-80-210-7754-6.

The first chapter, 'Povrchové 3D modely', is devoted to the description of different methods of three-dimensional (3D) data acquisition such as optical and laser scanners and photogrammetry. In addition, the author presents practical advice on how to operate software combined with 3D scanners, how to properly create a 3D reconstruction of an object using photogrammetry, and how to improve the quality of digitised data. The following chapter describes in detail the subsequent stages of editing 3D models. The author focusses on processes such as removal of artefacts, filling holes, scaling, orienting objects relative to an axis, and superposition. All of these stages are presented for more than one software package.

The third chapter is devoted to analysing digitised 3D data using linear and geometric morphometrics. The author describes different ways to place landmarks, semilandmarks and curves and explains how to export them. The chapter closes with a guide to the construction of a single section. The last part of the book consists of information about data acquisition used in clinical research. The author focusses on how to create a 3D reconstruction from computed tomography (CT) images and magnetic resonance imaging (MRI).

One minor limitation of the first chapter is the lack of a summary presenting the advantages and disadvantages of each of the described data acquisition methods, something which

might be helpful for scientists who have not decided which method to choose for the digitisation of material in their research. To improve the book's quality, it would be a good idea to expand the last chapter by describing the segmentation of bones in open-source software (such as OsiriX available for Mac OS X or 3D Slicer available for Windows, Mac OS X and Linux).

Apart from these minor drawbacks, the book is an excellent guide for beginners in virtual anthropology. The editors have assembled well-written chapters into a coherent whole. The book's main advantage is that all chapters contain useful and handy sidebars with practical advice on how to eliminate potential aberrations or improve one's work. Additionally, the authors focus mostly on open-source software (with the exception of Amira). This is a highly useful introductory manual for all anthropologists who wish to obtain or broaden knowledge about digital data analyses. It is also an excellent guide appropriate for an introductory class in virtual anthropology. I earnestly encourage the authors to have this book translated into English in order to make it widely available.

Contact: Department of Human Evolutionary Biology, Faculty of Biology, Adam Mickiewicz University in Poznań, Umultowska 89, 61-614 Poznań, Poland, email: akubicka@amu.edu.pl

Pokyny pro přispěvatele časopisu *Anthropologia integra*

Časopis *Anthropologia integra* uveřejňuje odborné texty (v anglickém, českém, německém a slovenském jazyce), které odpovídají jeho interdisciplinárnímu zaměření.

Redakce přijímá příspěvky elektronicky přes redakční systém (více o registraci do systému na https://journals.muni.cz/anthropologia_integra) případně e-mailem na obě dvě uvedené adresy: jmalina@sci.muni.cz a tmorkovsky@email.cz.

Recenzní řízení

Příspěvky publikované v časopise *Anthropologia integra* procházejí recenzním řízením. V jeho průběhu texty posuzují po formální i obsahové stránce dva domácí či zahraniční odborníci a na základě jejich stanovisek obsažených v recenzních posudcích jsou autoři doporučeni případné úpravy. Cílem je publikovat práce obsahující nové, dosud nezveřejněné poznatky, jež přispívají k rozvoji oboru a dodržují vysoký standard odborné prezentace.

Pokyny formální

Časopis publikuje studie, eseje, zprávy, recenze a příspěvky popularizující vědu a umění. Délka příspěvků by neměla přesahovat u studií 20 normostran, u ostatních příspěvků 10 normostran a u recenzí a zpráv 3 normostrany (normostrana obsahuje 1800 znaků včetně mezer).

Obsah a členění příspěvku:

1. Název příspěvku.

2. Jméno autora a kontakt ve formě plného názvu a adresy pracoviště a e-mailové adresy.

2.1. U příspěvku v českém nebo slovenském jazyce následuje za jménem autora a kontaktem název a krátké shrnutí v angličtině (abstract), jehož rozsah by měl být 100 až 200 slov (do 1500 znaků); pod abstraktem 5–8 klíčových slov v anglickém jazyce (keywords). Za abstraktem a klíčovými slovy v angličtině následuje abstrakt a klíčová slova v češtině (ve stejném rozsahu).

2.2. U příspěvku v cizím jazyce následuje za jménem autora a kontaktem název a krátké shrnutí v češtině (abstrakt), jehož rozsah by měl být 100 až 200 slov (do 1500 znaků); pod abstraktem 5–8 klíčových slov v českém jazyce. Za abstraktem a klíčovými slovy v češtině následuje abstrakt a klíčová slova v angličtině (ve stejném rozsahu).

3. Krátký životopis zařazený na konci příspěvku v rozsahu 20–30 slov (ve stejném jazyce jako text příspěvku).

4. Odkazy na položky literatury ze seznamu literatury v textu jsou v kulatých závorkách – odkazy mají podobu: ... (Boas 1908, 25–28).

5. Příklady základních druhů bibliografických hesel v seznamu literatury:

5.1. knižní monografie

Aldred, Cyril (1971): *Jewels of the Pharaohs. Egyptian Jewellery of the Dynastic Period*. London: Thames and Hudson.

Vachala, Břetislav (2009): *Staroegyptská Kniha mrtvých. Překlad*. Praha: Dokořán.

5.2. studie ve sbornících

Störk, Lothar (1984): Rabe. In: Helck, Wolfgang – Westendorf, Wolfhart, eds., *Lexikon der Ägyptologie*, V. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 74–75.

5.3. články v časopisech

Borofski, Robert (2002): The Four Subfields: Anthropologists as Mythmakers. *American Anthropologist*, 104(2), 463–480.

5.4. elektronické dokumenty

Hoder, James (1999): The Development of Anthropology in the Sciences and Humanities. (online). <http://www.hoder.com>.

6. Poznámky pod čarou umístěné na téže stránce v textu označujte horním indexem a jejich vlastní text doplňte odkazy na literaturu (citují se shodně jako odkazy na položky literatury).

7. Citaci uvádějte doslovně (včetně případných chyb v původním textu; označte je: sic) a vždy vkládejte do uvozovek. Chcete-li část citace vynechat, napište kulaté závorky a v nich tři tečky.

Pokyny technické

1. Rukopisy musí být vytvořeny v textovém editoru Word nebo jiném kompatibilním editoru a mít formát .doc nebo .rtf. Měly by používat velikost písma 12, řádkování 1,5 a odsazení na obou okrajích 2,5 cm. Stránky musí být očíslovány na dolním okraji strany uprostřed.

2. Slova na konci řádku nedělte a nezarovnávejte. „Tvrdé“ zakončení řádku (pomocí klávesy ENTER) užívejte pouze na ukončení odstavce nebo titulku a podtitulku.

3. K zvýraznění určité části textu používejte kurzívu, nikoli tučné ani podtržené písmo.

4. Internetové adresy nekopírujte přímo z internetu, ale opište je jako text.

5. Ilustrace – všechny dokumentární materiály (fotografie, diagramy, kresby, nákresy, mapy) musí být předloženy v elektronické podobě. Každá ilustrace je samostatným souborem s patřičným označením: (obr. 1), (fig. 1). Vyhovující bitmapové formáty ilustrací jsou TIFF, JPEG, BMP, GIF, EPS, PSD (minimální rozlišení barevných ilustrací je 300dpi při šířce obrázku alespoň 9 cm, u vyobrazení černobílých či ve stupních šedi je vhodné rozlišení až 600 dpi při výše uvedené šířce). Vhodné formáty vektorové grafiky: AI, EPS, PDF, WMF, CDR. Redakce nepřijímá ilustrace vložené do aplikace MS-Word. Pokud chce autor zařadit ilustrace s nedostatečným rozlišením (klíčové ilustrace v lepším rozlišení nemá), učiní tak po dohodě s redakcí. Ilustrace by měly být zaslány elektronicky (redakční systém, e-mail, úschovna atd.) nebo na CD společně s textovou částí, ve výše doporučeném rozlišení a formátu. Odkazy v textu na všechny dokumentární materiály musí být v následujícím formátu: (obr. 1), (fig. 1). Názvy příslušných souborů na CD musí mít stejné znění, jak je vyznačeno v textu (obr1.tiff). Popisky k obrázkům je vhodné dodat v samostatném souboru.

6. Tabulky a grafy budou předkládány v elektronické podobě jako samostatné soubory. Nejvhodnější je dodat je v podobě souboru vektorové grafiky (AI, EPS, PDF, CDR), případně jako soubory bitmapové grafiky (tiff, jpeg) s vysokým rozlišením. Akceptovatelné jsou tabulky jako samostatné soubory programu MS-excel a MS-word. V textu uváděné odkazy na tabulky a grafy musí být v následujícím formátu: (tab. 1), (graf 1). Názvy příslušných souborů na CD musí mít stejné znění, jak je vyznačeno v textu (tab. 1.xls). Popisky k tabulkám a grafům je vhodné dodat v samostatném souboru.

7. U obrázků, tabulek a grafů, jejichž autorem není autor příspěvku, je třeba za popiskem uvést autora, případně původní pramen (formou citace, která je pak uvedena jako plné bibliografické heslo v seznamu literatury; u fotografií se uvádí autor v každém případě): ... Pramen: Klíma 2010, 12. ... Foto: Jiří Němec. ... Kresba: Jana Černá.

Guidelines for contributors to the *Anthropologia integra* journal

The journal *Anthropologia integra* publishes scholarly texts (in the Czech, English, German and Slovak languages) which correspond to its interdisciplinary orientation.

The editor's office accepts manuscripts submitted via either the Open Journal System (for more information on registration process, see https://journals.muni.cz/anthropologia_integra) or e-mailed to the following electronic addresses: jmalina@sci.muni.cz and tmorkovsky@email.cz.

Peer review process

Contributions published in the *Anthropologia integra* journal are subjected to a peer review process. International peers will expertly review all submissions, with potential author revisions as recommended by reviewers, in order to publish papers that represent new, previously unpublished work, advance the state of knowledge of the field, and conform to a high standard of scholarly presentation.

Formal guidelines

In the journal, original papers, essays, notices, book-reviews and contributions popularizing science and art are published. The contributions' length shouldn't exceed 20 standardized text-pages (for original articles), 10 pages in case of other contributions and 3 pages for reports (a text-page is understood to contain 1800 characters including spaces).

Content and structure of contributions

1. Contribution's title

2. Author's name, full designation and affiliation (including contact and e-mail addresses).

2.1. Contributions submitted in the Czech or Slovak language should include a title and a short abstract in English in the range of 100–200 words (maximum 1500 characters), the abstract is preceded by the above-mentioned data – author's name and contact information; the abstract is followed by 5–8 keywords in English. The abstract and English keywords are followed by a Czech abstract and keywords (similar range).

2.2. Contributions submitted in a foreign language should include a title and a short abstract in Czech in the range of 100–200 words (maximum 1500 characters), the abstract is preceded by the author's name and contact information; the abstract is followed by 5–8 keywords in Czech. The abstract and Czech keywords are followed by an English abstract and keywords (similar range).

3. A short curriculum vitae is included at the end of the contribution in the range of 20–30 words (in the language of the contribution).

4. Notes to the text referring to bibliographical entries in the literature list are in round brackets – text references consist of the last name of the author/s or editor/s and the year of publication of the work, with no punctuation between them, followed by a comma, and a specific page, section, or other division of the cited work in the following form: ... (Boas 1908, 25–28).

5. Examples of basic bibliographical entries in the reference list:

5.1. book monographs

Aldred, Cyril (1971): *Jewels of the Pharaohs. Egyptian Jewellery of the Dynastic Period*. London: Thames and Hudson.

Vachala, Břetislav (2009): *Staroegyptská kniha mrtvých. Překlad*. Praha: Dokořán.

5.2. proceedings papers

Störk, Lothar (1984): Rabe. In: Helck, Wolfgang – Westendorf, Wolfhart, eds., *Lexikon der Ägyptologie, V*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 74–75.

5.3. journal articles

Borofski, Robert (2002): The Four Subfields: Anthropologists as Mythmakers. *American Anthropologist*, 104(2), 463–480.

5.4. electronic documents

Hoder, James (1999): The Development of Anthropology in the Sciences and Humanities. (online). <http://www.hoder.com>.

6. Footnotes placed on the same text-page should be numbered consecutively using the upper index and their text should contain references to respective sources (cited in the same manner as text references to the bibliographic entries).

7. Citations are to be quoted literally, word for word (including eventual mistakes in the original text followed by sic written in brackets) and always between quotation marks. If a part of the citation is to be omitted, insert round brackets with three dots inside.

Technical guidelines

1. The manuscripts have to be created in the MS Word text editor or other compatible one and should have the file format denoted by file extension .doc or .rtf.

The authors should use font size 12 (points), 1,5 size vertical spacing and 2,5 cm offset on both sides. The pages are to be numbered at the bottom, in the centre.

2. Words at the end of the line should not be divided and aligned. "Hard-set" line ending (using the ENTER key) is to be used only to end a paragraph or title and subtitle.

3. To emphasize a particular text segment italic font should be used, bold or underlined types are to be avoided.

4. Internet links should not be copied off the web browser but rewritten as text.

5. Illustrations – all documentary material (photographs, diagrams, drawings, sketches, maps) have to be submitted electronically. Each illustration should form a separate file with an appropriate identifier: (fig. 1). Acceptable image / bitmap file illustration formats are as follows: TIFF, JPEG, BMP, GIF, EPS, PSD (minimum resolution of color illustrations is 300dpi while image width is at least 9 cm, in black and white or shades-of-gray illustrations the advisable resolution is up to 600dpi while image width is at least 9 cm). Acceptable vector graphics formats: AI, EPS, PDF, WME, CDR. The editor's office does not accept illustrations pasted in the MS Word application. If the author wishes to include illustrations with insufficient resolution (no better resolution key images are available), he/she is advised to do so only after consulting the editor's office. The illustrations should be sent electronically (by open journal system, e-mail, online e-disk electronic package delivery etc.) or on a CD together with the text part, in the above-mentioned resolution and format. References to all illustrative documentary material have to be inserted in the text in the following format: (fig. 1, fig. 2 etc.). File names of the individual image files on the CD have to correspond to the respective reference in the text (fig1.tiff). Illustration captions and legends are to be submitted in a separate file.

6. Tables and graphs should be submitted in an electronic form as separate files. Ideally they are to be submitted in the form of vector graphics files (AI, EPS, PDF, CDR), or possibly as bitmap graphics files (tiff, jpeg) with high resolution. Tables in the form of separate MS Excel and MS Word program files are also acceptable. References to tables and graphs in the text have to be in the following format: (tab. 1), (graph 1). File-names of the appropriate files on the CD have to bear the same marking as is given in the text (tab1.xls). Table and graph captions are to be submitted in a separate file.

7. In the case of illustrations, tables and graphs whose authorship is different from the author of the contribution, the name of the author of the graphics, or if need be the original source should be duly acknowledged (in the form of full citation reference listed as a full bibliographic entry in the literature list; in the captions accompanying the photographs and/or drawings, due credit to the author is mandatory): ... Source: Boas 2010, 12. ... Photograph: George Snell. ... Illustration: Jane Black.

