

KONCEPT – ABSTRAKTNÍ KLÍČ K POROZUMĚNÍ RŮZNÝM ZPŮSOBŮM MYŠLENÍ: DEMONSTROVANÉ NA PŘÍKLADU PŘÍSTUPU KE ZVÍŘATŮM

Eliška Svobodová

elasv@seznam.cz

Concept – abstract key to understanding various ways of thinking: demonstrated on the example of the attitude towards animals

Abstract—This paper is concerned with the theory of concept, which is connected with various ways of human understanding of the world. It is a well-known fact that the so called indigenous peoples perceive the world differently than the present-day European and Western populations. The reason why it is happening is the existence of a different concept. The key phenomenon, when creating a concept, is the way how the knowledge of the world is received, or the use of particular means/tools for the understanding of the world (reason, mind or consciousness and perception), which lead to a certain interpretation of reality. These means/tools create systems of knowledge (by producing imaginations, thoughts, dreams, visions, feelings), which determine what the world looks like – how it is seen and how people behave in it. In the case of the so called indigenous peoples, it is well-known that the knowledge of the world is based on the use of consciousness, e.g. by means of dreams, visions or reading non-ordinary experience. There is a significant difference in the attitude to the knowledge of the world as it is observed in the current European and Western culture, where the only valid way of understanding the world is rationalism, or the use of reason. Ethnographic literature clearly documents that people who live in a close connection with nature (the so called indigenous peoples) have different concepts about what nature or a particular animal is. In this paper, I present ways of animal perceptions, which can have some resemblance or difference, according to the main subsistence strategies (hunter – gatherers, herdsman and farmers).

Keywords—*Concept; World-View; Systems Of Knowledge; Hunter-Gatherer; Herdsman; Farmer; Human-Animal Relationship*

ÚVOD

Příspěvek se zabývá tématem, které je v antropologické literatuře známé a využívané, zatímco v archeologii je dosud víceméně nepovšimnuté. Což je zcela přirozený jev, protože oblastí zájmu archeologie není etnografie zaniklých společností.

Tímto tématem je teorie konceptu, která souvisí s různými způsoby lidského chápání světa. To, že tzv. přírodní národy vnímají svět jinak než současná evropská a západní populace, je věc známá (např. Hallowell 1960, 23–25, 29; Foster 1965; Silberbauer 1981, 51–52; Nelson 1983, 239 in Ingold 2000, 55; Morris 2000, 1–6; Brück 2007, 292; Losey et al. 2011, 175 s literaturou). Mají jednoduše jiný přístup ke světu. To, co chci prezentovat já, je důvod, proč k tomu dochází. Důvodem jejich jiného přístupu ke světu je právě existence jiného konceptu. Koncept jako takový znamená určité obsahy pojmů, které jsou shodně vnímané a používané v rámci jedné kulturní oblasti. Tyto obsahy jsou představami toho (Husserl 1996)¹, co dané pojmy znamenají. Například pojmy „muž“ nebo „žena“ něco znamenají, podobně pojem „zvíře“ něco znamená – každý pojem má svůj víceméně vyhraněný obsah. Tyto obsahy pojmů vytvářejí svět, ve kterém lidé žijí. Podstatným rysem obsahu pojmu je fakt, že je závislý na způsobu poznávání světa, neboli na použití konkrétních prostředků/nástrojů k poznání světa (rozum, mysl nebo vědomí a zkušenost) (Hallowell 1960, 46 in Ingold 2000, 99–100). Tyto prostředky/nástroje vytvářejí systémy poznání (tak, že produkují představy, myšlenky, sny, vize, pocity), které určují, jak svět vypadá – jak je viděný a jak v něm

1 Podle základní teze fenomenologie existuje přirozený svět v jevové stránce. Tento svět reflektujeme na základě poznatků, které víme odjinud – v našem případě z vědy, nikoli ze světa samotného. Nežijeme tedy v přirozeném světě, ale ve světě vytvořeném, ve kterém máme představu a přesvědčení o povaze světa. Na svět se díváme skrz toto přesvědčení.

lidé jednají. Jednoduše řečeno: úroveň a hloubka poznání (to, co vím) určuje pohled na „věc“. Jednotlivé systémy poznání jsou chráněné sociálním řádem, jednoduše tak, že všichni přijímají a sdílejí společný svět (Frankl 2003, 14). Lze se tedy domnívat, že odlišný způsob poznání vytváří odlišnou podobu světa.

V případě tzv. přírodních národů je známé, že poznání světa je založené na použití vědomí (Pearson 2002; Lewis-Williams 2007, 144, 147–148, 157, 159, 188; Lewis-Williams a Pearce 2008, 81–83, 90), například prostřednictvím snů (Hallowell 1960, 41; Taylor 1997, 42, 110; Silberbauer 1981, 52; Fathauer 1951, 274; Stanner 1979, 23–24; Stanner 1990; Ingold 2000, 101, 113; Stover 2005, 1084–1085; Lewis-Williams 2007, 215; Grieses 2009, 8–11 s literaturou), vizí (Taylor 1997, 24–25; Ingold 2000, 93; Lewis-Williams 2007, 202) nebo dosažením neobyčejných zkušeností (Stover 2005, 1084–1085). Lze se tedy domnívat, že prostřednictvím snů získávaly přírodní národy povědomí o podobě světa, ve kterém existovali duchové. Již E. B. Tylor (1871) podotkl, že sen je základem víry, že existují duchové. Sny stály v základu tvorby konceptu světa, byly brané naprosto vážně a byly běžně využívány. Markantní rozdíl v přístupu k poznání světa lze pozorovat u současné evropské a západní kultury (Komárek 1997, 13), kdy je jako jediný platný způsob poznávání světa uznáván racionalismus, neboli použití rozumu (Goody 1961; 1977 in Brück 2007, 284). Následkem moderního racionálního myšlení je současné poznání o stvoření světa (teorie velkého třesku) a vědecký pohled na vesmír (Grand Unified Theory) (Stover 2005, 1086).

Důsledkem těchto odlišných přístupů je potom fakt, že jednotlivé pojmy znamenají něco jiného, například pojem „zvíře“ nabývá různých významů. Suma všech „jiných“ významů jednotlivých prvků světa vytváří jiný svět, který je reálně vnímaný. Je tedy pravděpodobné, že dojde-li k setkání dvou jedinců z různých kulturních oblastí, jak k tomu dochází při etnografickém výzkumu, setkají se dva naprosto jiné světy, které existují v hlavách/tělech těch dvou jedinců. Pokud by každý z těch dvou jedinců chtěl poznat pro něho cizí svět, potom by musel poznat všechny významy všech pojmů, a tak si vlastně změnit vnímání. Je jasné, že aplikací vlastního poznání (vlastních významů) na cizí svět (přístup etnografů, archeologů) dochází

k nesprávnému chápání a popisu světa cizince (např. Ingold 2000, 93, 96).

Názorný příklad nesprávného použití konceptu nabízí archeoreligionistika, ve které je používán pojem „rituál“. Rituál zde je chápán jako nefunkční, iracionální aktivita, která je v rozporu s praktickými, technologickými aktivitami. V tomto duchu archeologové předpokládají, že rituál je něco odděleného (časově, prostorově, koncepčně) od běžných každodenních činností (Brück 2007, 284) a pod pojem rituál nebo rituální aktivity kladou ty aspekty archeologické kultury, které nedokáží vysvětlit prostřednictvím praktičnosti nebo funkčnosti (např. Neustupný 1995).² Je podstatné si uvědomit, že takové pojetí rituálu vzniklo jako následek racionálního myšlení v 18.–19. století (Brück 2007, 285) a jako takové neodpovídá pohledu přírodních národů na rituál (Insoll 2004, 4–6; 2005; Havelka 2010, 955, 960; Hodder 2010, 336, 338). Jeho aplikace na pravěké společnosti vede k fatálnímu neporozumění pravěké racionality (Brück 2007, 284, 301) a k izolaci studia subsistenčních strategií, které vědecké racionální myšlení považuje za logické a srozumitelné (Brück 2007, 289).

Ukázku odlišného moderního a „přírodního“ přístupu zachytil T. Ingold (2000, 13) na příkladu interpretace chování sobů při lovu (sob se při pronásledování v jedné chvíli zastaví a zírá na lovce, místo toho, aby utíkal). Konkrétní chování soba si jinak vysvětlují vědci (adaptace na lov vlky) a jinak jeho chování vnímají domorodí lovci (úspěch lovu závisí na přízni zvířete: zvíře se samo nabízí lovcům, dává svolení k zabítí – jinak je to akt násilí, který ve zvířeti vzbudí zášť a touhu po odplatě (Ingold 2000, 121–122)). Tento rozpor ve vnímání vysvětluje Ingold (2000, 14–15, 123) odlišnou koncepcí světa neboli jiným přístupem ke světu (etičtější přístupem ze strany lovců, kteří musí zabít, aby přežili).

Koncepcie světa se projevuje jako světonázor (Lee a Daly 2004, 4), ideologie, náboženství nebo jako věda (Stover 2005, 1086). Udává pohled na svět, na existenci a význam života

2 Rituální význam (zvířat) lze ztotožnit s pojmem symbolický smysl nebo symbolická funkce (zvířat) podle terminologie E. Neustupného. Podle Neustupného je symbolický smysl jedním ze třech rozměrů účelu a lze ho najít prakticky pouze interpretací na základě otázky: „lze artefaktovou strukturu plně vysvětlit určitou praktickou funkcí a/nebo společenským významem?“ Pokud to není možné, můžeme uvažovat o symbolickém smyslu artefaktové struktury.

tak, že určuje představy o tom, co je smrt, život nebo vesmír (podstatným rysem náboženských konceptů je jejich schopnost přežívat tisíciletí – např. křesťanství). Podle A. I. Hallowella (1960, 21) se jedná o kognitivní orientaci, tedy o něco, podle čeho se člověk ve světě orientuje.

KONCEPT „ZVÍŘE“ U LOVCŮ – SBĚRAČŮ, PASTEVCŮ, ZEMĚDĚLCŮ A U SOUČASNÉ KULTURY

Etnografická literatura jasně dokumentuje, že lidé, kteří žijí těsně ve spojitosti s přírodou (tzv. přírodní národy), mají jiné koncepty o tom, co je příroda, konkrétně zvíře (např. Ingold 2000, 15; Morris 2000; Bowie 2008) a podle toho se jinak vztahují ke svému přirozenému prostředí.

Pojetí zvířat u lovců – sběračů (k definici lovců – sběračů viz Lee a Daly 2004, 1) je popisované všude velmi podobně až shodně (Morris 2000, 3 s literaturou). Zvířata jsou považována za rovnocenné bytosti (sociálně i duchovně), které mají pocity a myšlenky (Morris 2000, 3), mají vlastní vůli a rozumí lidem. Jejich chování je hodnocené jako racionální, účelné a inteligentní (Feit 1973, 116 in Ingold 2000, 48–49). Mezi lidmi a zvířaty neexistuje ostrá hranice, což vede u některých skupin k představám, že zvířata vedle zoomorfní podoby nabývají také antropomorfní podobu (Sázelová 2012, 109; Ingold 2000, 92–93, 114–115). Zvířata disponují vlastní moudrostí a silou, která někdy přesahuje lidské schopnosti (Silberbauer 1981, 64; Brightman 1993, 116, 188 in Brück 2007, 288; Pierotti 2005, 394), například u Eskymáků se objevuje tvrzení, že je lední medvěd naučil lovit tuleně a stavět si iglú (Wolf 2009, 77; Saladin d Anglure 2005, 173–174). Není se proto čemu divit, když v představách lovců – sběračů se zvířata starají o lidi, nikoli naopak (Ingold 2000, 68–69). Podstatným prvkem světa lovců – sběračů je, že zvířata nepatří lidem, ale podléhají vůli duchovních bytostí: stvořiteli (Silberbauer 1981, 51) nebo pánovi zvířat (Sázelová 2012, 121), proto se vztahy lidí a zvířat odvíjejí na úrovni respektu a úcty (lovec musí dodržovat náležitá pravidla při dělení masa a stahování z kůže, zvíře se nesmí trápit při lovu), v žádném případě nedochází k zneužívání zvířat nebo k plýtvání jejich komoditami (Ingold 2000, 67, 69). Vztah lovců – sběračů ke zvířatům je prochnutý emocemi, které se vztahují ke zvířeti jako k druhu. u lovců se neobjevuje familiár-

ní vztah ke konkrétnímu ulovenému jedinci, který je nahraditelný. u lovců se předpokládá méně intimní vztah se zvířaty, který respektuje jejich svobodu, soukromý život a je prováděný na obecnější úrovni – na úrovni druhu (Knight 2005, 4–6).

Klíčovým procesem, který zasáhl do vztahů lidí a zvířat, byla domestikace divokých forem rostlin a zvířat, která způsobila rozdělení vnímání zvířat na domácí a divoká. Tento dualismus, který je zaznamenaný jak u zemědělců (Hodder 1990; Morris 2000, 132), tak u pastevců (Fijn 2011, 202), většinou není vnímán nijak ostře nebo protikladně (nejedná se o dualismus ve smyslu přísného karteziánského chápání) a lidé se v něm chápou jako ti, kteří přizpůsobují přírodní podmínky pro růst rostlin nebo zvířat (Ingold 2000, 85–88). Podobně lze hodnotit zásahy préríjních indiánů (lovců – sběračů), kteří vypalují velké pásy prerie pro zlepšení kvality pastvin pro divoká stáda bizonů (Kehoe 2004). Ostřejší předěl mezi domácím a divokým se objevuje u společností v Africe (Ingold 2000, 83–84; Morris 2000, 151), kde se projevuje opozičním postavením lidí k přírodě (což se projevuje na ochraně lidí a úrody před divokými zvířaty, na údržbě polí a kontrole domácích zvířat / manipulaci s nimi) (Serpell 1986, 175 in Morris 2000, 4; Ingold 2000, 83) a má zde vliv na strukturu každodenní reality, která je vyjadřovaná dvěma oddělenými sférami – vesnicí a lesem. Tato koexistence se odráží na symbolických asociacích v sociálním uspořádání (Morris 2000, 18, 22), kdy se muži identifikují s lesem, lovem, divokými zvířaty a duchy předků (Morris 2000, 131), zatímco ženy se identifikují se zemědělstvím a s vesnicí (matrilinéární společenství) a stojí v opozici k divokým zvířatům (Morris 2000, 4–5, 17). Podobně to je zaznamenané u indiánů Achuar na Horní Amazonce (Ingold 2000, 82).

Vztah k divokým zvířatům je ambivalentní (Morris 2000, 151; Fijn 2011, 207–209). Zemědělci i pastevci vnímají divoká zvířata v opozici, jako stálou hrozbu pro produkci, na druhé straně si uvědomují přínos divokých zvířat, která jsou zdrojem masa, kůží, léčiv a námětů mytologie (Morris 2000, 4–5, 120; Fijn 2011, 205, 208, 218–219). Znakem divokých zvířat je, že se bojí lidí, jsou přirozeně plachá (Fijn 2010, 202–205). Divoká zvířata patří duchům lesa (Morris 2000, 131; Ingold 2000, 82, 83; Fijn 2011, 219) a všeobecně se věří, že mají silněj-

šího ducha (starají se o sebe sama) než domácí zvířata (Fijn 2011, 201, 213, 219), která jsou vnímána jako krotká (Fijn 2011, 202) a je nutné se o ně starat (Morris 2000, 149). Domácí zvířata patří lidem, kteří jsou za ně zodpovědní (Fijn 2011, 219).

Vztah mezi lidmi a domácími zvířaty je založený na reciprocitě (Fijn 2011, 201; Bird-David 1990 in Ingold 2000, 44), což se liší od přístupu lovců – sběračů, kteří si berou neomezeně a bezpodmínečně to, co potřebují (Bird-David 1992 in Ingold 2000, 44) a vnímají to jako dar (c.f. Fijn 2011, 219). V případě pastevců lze říci, že veškerý život se točí okolo domácích zvířat, která jsou vnímána jako součást rodiny (Fijn 2011, 201). Životy lidí jsou zde vzájemně propojené s životy zvířat, která dostávají jména (Mullin 1999, 210) a jsou považována za citlivé jedince s osobními vlastnostmi (Fijn 2011, 221, 241) a se schopností vyjadřovat emoce a komunikovat s pastevcem (Fijn 2011, 228). Rozdíl mezi domácím a divokým je zde měřený podle míry kontaktu zvířat s lidmi (Fijn 2011, 219). u zemědělců a pastevců můžeme počítat s intimnějším a invazivnějším vztahem, který je zapříčiněn denním osobním kontaktem (dojení, pastva, krmení, ustájení) (Knight 2005, 4–6).

V rámci vztahů lidí a zvířat je zajímavá hypotéza od T. Ingolda (2000, 73–74), která pojednává o posunu vnímání zvířat v neolitu. Na základě studia lovců – sběračů Ingold postuloval, že vztah lidí a zvířat se změnil domestikací ve formě: „od důvěry k dominanci“, Tvrdí, že vztah lovců – sběračů ke zvířatům byl založený na důvěře a zvířata byla považována za bratry nebo rovnocenné bytosti, zatímco zemědělci nebo pastevci považovali domestikovaná zvířata za otroky a jejich vztah byl založený na lidské dominanci nad zvířaty. Na této hypotéze nejspíše něco bude, nicméně podle studie pastevců v Mongolsku, kde praktikují kombinaci animismu (šamanismu) a buddhismu, se objevuje vztah založený na respektu (Fijn 2011, 242), který zajišťuje absenci participace negativních sil (nemoc) a projevuje se náležitým porcováním a stahováním z kůže, sdílením masa s ostatními jedinci a konzumací celého zvířete. Naprosto je vyloučené plýtvání masem nebo krví zabitého zvířete (Fijn 2011, 225–227). Nekonzumují se zvířata mladší než jeden rok, což je projev lásky pastevců ke zvířatům (Fijn 2011, 227). Proto

se domnívám, že zásadním jevem ve vztahu lidí a zvířat byl koncept světa, který určoval způsob chování lidí ke zvířatům, spíše než subsistenční strategie. K řešení situace v pravěku by bylo nutné zvážit archeologické nálezy, a to jak z hrobů (Svobodová 2012), tak ze sídlišť (Marciniak 2005). Pokud se nějaká zvířecí kost najde intencionálně umístěná v hrobě, je nutné uvažovat o roli tohoto zvířete v příslušné kultuře.

Význam konkrétních zvířat se odvíjel podle rolí, které zvířata měla v jednotlivých společnostech (Fijn 2011, 208). Pokud v některých společnostech vládl koncept světa, který počítal s existencí duchů (animismus/šamanismus), potom role zvířat byly mnohem širší než v konceptu, ve kterém duchové neexistují. Tento repertoár rolí je rozšířený o schopnosti spojené s vazbou na ducha nebo duše. Například vlastností psa je ochraňovat člověka před lidmi i před zlými duchy nebo doprovázet duši člověka do posmrtného života (Ojaoade 1986, 42–44). Nebo vznikne asociace mezi letem ptáků a jejich schopností komunikovat s duchy nebe (Lévi-Strauss 1964, 79 in Whittle 2003, 79).

Vnímání divoké přírody je podobné u lovců – sběračů, zemědělců i pastevců. Pro lovce – sběrače je příroda živé bytí s magickou silou, je tam patrná spjatost duchů s přírodou (Lee a Daly 2004, 4; Wolf 2009, 71), kdy můžeme předpokládat, že se lidé přírody báli (Wolf 2009, 62), uctívali ji a chránili tak, jako příroda chránila je (Wolf 2009, 233; Ingold 2000, 67). Podobně u pastevců a zemědělců je příroda vnímána jako sféra duchů (Ingold 2000, 82–84; Morris 2000, 129) nebo jako oblast plná vitální síly s vlastní inteligencí (Ingold 2000, 84–85; Fijn 2011, 221, 212, 214). Zdá se tedy, že změnou subsistenční strategie (zemědělstvím a pastevectvím) člověk nepřestal vnímat přírodu jako předtím (lovci – sběrači) (porovnej Ingold 2000, 63), jen pozměnil/poopravil svůj vztah k přírodě a některá zvířata „vyvlastnil“ a „přivlastnil“. Podle N. Bird-David (1992 in Ingold 2000, 44) se lovci – sběrači vztahují k přírodě jako k rodiči, jehož hojnost je dávaná neomezeně a bezpodmínečně, což vede k vzájemnému sdílení těch získaných zdrojů mezi lidmi. Naproti tomu v případě zemědělců je přírodní prostředí vnímáno spíše jako předeek než rodič a tento předeek poskytuje své dary (pěstované plodiny) jen recipročně, nikoli bezpodmínečně. Podobně u pastevců v Mongolsku má vztah lidí a zvířat reciproční povahu (Fijn

2011, 242). Obdobný koncept popisuje Foster (1965), který definoval koncept „omezeného dobra“ u zemědělských společností v Latinské Americe a v Evropě.

Pro současnou kulturu je typický nadřazený/dominantní přístup k přírodě a zvířatům (Morris 2000, 2). Dominantní přístup ke zvířatům vyplývá z karteziánského modelu světa, ve kterém existuje ostrá dichotomie mezi lidmi a ostatními, tzv. mechanickými entitami (zvířata, rostliny, neživé předměty). Podle tohoto modelu platí, že zvířata postrádají schopnost používat lidský jazyk, a tedy i schopnost myšlení (Descartes 1992, 42). V západní evropské kultuře existují dva extrémy, na jedné straně se objevují zvířata určená čistě na produkci (odosobněný postoj člověka – zvíře jako stroj) a na druhé straně se objevují milovaní miláčkové rodin (emocionálně zainteresovaný člověk). Exploatovaná zvířata jsou odsunutá na okraj společnosti. Prakticky jim není věnována žádná pozornost ze strany lidského „stáda“. Lidé zde konzumují maso, nikoli zvířata (Mullin 1999, 210). Lidé západní civilizace prakticky neuvažují o zvířatech jako o jídle (Mullin 1999, 216), zvíře pro ně nenes asociaci masa. Projevy nadřazenosti lidí nad přírodou lze předpokládat na počátku novověku (Mullin 1999, 203), i když jeho kořeny lze hledat už v křesťanské monoteistické teologii (Kandert 2010, 80–81), kde divočina představovala nepřátelský prostor, který je třeba podmanit (Lee a Daly 2004, 4). Posun od mechanického vnímání zvířat přinesla ve 20. století etologie (věda o chování zvířat), která zvířata chápe jako jedince se sociálním a emocionálním životem se schopností učit se, používat nástroje a vytvářet primitivní formy kultury (Veselovský 2005).

ZÁVĚR

Na základě etnografických analogií můžeme předpokládat, že zvířata byla lidmi v minulosti vnímána jinak, než jak je vnímáme v současné evropské kultuře. Ve světě přírodních národů nejsou lidé jediní inteligentní tvorové, naopak jejich svět je protkán celou řadou vnímajících bytostí, ať to jsou zvířata, příroda sama, nebo duchové. V tomto příspěvku jsem chtěla postihnout význam konceptu jako hlavního strukturujícího činitele světa lidí, který určuje vztahy lidí nejen k sobě, ale také ke svému okolí. Podstatné je svázání konceptu s různými způsoby pozná-

ní, které vedou k různým pohledům na „věc“. Pokud bychom tento přístup aplikovali na archeologii, potom jakákoliv interpretace může být zavádějící, pokud nepoznáme koncepty světa pravěkých kultur alespoň ve formě modelu (např. Svobodová 2012, 12–34).

POUŽITÁ LITERATURA

Bird-David, N. 1990. The giving environment: another perspective on the economic system of gatherer-hunters. *Current Anthropology* 31: 189–196.

Bowie, F. 2008. *Antropologie náboženství. Ritual, mytologie, šamanismus, poutnictví*. Praha.

Brightman, R. 1993. *Grateful prey: Rock Cree human–animal relationships*. Berkeley.

Brück, J. 2007. Ritual and Rationality: Some Problems of Interpretation in European Archaeology. In *The Archaeology of Identities. A Reader*, ed. T. Insoll, 281–307. London: Routledge.

Descartes, R. 1992. *Rozprava o metodě*. Praha.

Fathauer, G. 1951. Religion in Mohave Social Structure. *The Ohio Journal of Science* 51 (5): 273–276.

Feit, H. 1973. The ethnoecology of the Waswanipi Cree: or how hunters can manage their resources. In *Cultural ecology: readings on the Canadian Indians and Eskimos*, ed. B. Cox, 115–125. Toronto.

Fijn, N. 2011. *Living with herds: Human-Animal Coexistence in Mongolia*. Cambridge.

Foster, G. M. 1965. Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist*. 67(2): 293–315.

Frankl, G. 2003: *Archeologie mysli. Sociální dějiny nevědomí – 1. část*. Praha.

Goody, J. 1961. Religion and Ritual: The Definitional Problem. *The British Journal of Sociology* 12(2): 142–164.

Goody, J. 1977: *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge.

Grieves, V. 2009: *Aboriginal Spirituality: Aboriginal Philosophy. The Basis of Aboriginal Social and Emotional Wellbeing*. Darwin.

Hallowell, A. I. 1960. Ojibway Ontology, Behavior, and World View. In *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, ed. S. Diamond, 19–52. New York: Columbia University Press.

Havelka, R. 2010. K výzkumu míst s rituálním významem. Vědecké teorie náboženského myšlení a jednání. *Archeologie ve středních Čechách* 14(2): 955–973.

- Hodder, I. 2010. *Religion in the Emergence of Civilization: Catalh Hyük as a Case Study*. Cambridge.
- Husserl, E. 1996. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filozofie*. Praha.
- Ingold, T. 2000: *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London and New York: Routledge.
- Insoll, T. 2004. *Archaeology, Ritual and Religion*. London: Routledge.
- Insoll, T. 2005. Are Archaeologists Afraid of Gods? Some Thoughts on Archaeology and Religion. In *Belief in the past. The Proceedings of the 2002 Manchester Conference on Archaeology and Religion. British Archaeological Reports S1212*, ed. T. Insoll, 1–6. Oxford: Archaeopress.
- Kandert, J. 2010. *Náboženské systémy. Člověk náboženský a jak mu porozumět*. Praha.
- Kehoe, A. B. 2004: Blackfoot and other hunters on the North American Plain. In *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, eds. Lee, R. B. a Daly, R., 36–40.
- Knight, J. 2005. Introduction. In *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacy*, ed. J. Knight, 1–13. Oxford, New York.
- Komárek, S. 1997. *Dějiny biologického myšlení*. Praha.
- Lee, R. B. a Daly, R. 2004. Introduction: Foragers and Others. In *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, eds. R. B. Lee a R. Daly, 1–19. Cambridge.
- Lévy-Strauss, C. 1964. *Totemism*. London.
- Lewis-Williams, D. 2007. *Mysl v jeskyni. Vědomí a původ umění*. Praha.
- Lewis-Williams, D. a Pearce, D. 2008: *Uvnitř neolitické mysli: vědomí, vesmír a říše bohů*. Praha.
- Losey, R. J., Bazaliiskii, V. I., Garvie-Lok, S., Germonpré, M., Leonard, J. A., Allen, A. L., Katzenberg, M. A., Sablin, M. V. 2011. Canids as Persons: Early Neolithic Dog and Wolf Burials, Cis-Baikal, Siberia. *Journal of Anthropological Archaeology* 30: 174–189.
- Marciniak A. 2005. *Placing Animals in the Neolithic. Social Zooarchaeology of Prehistoric Farming Communities*. London.
- Morris, B. 2000. *The Power of Animals: An Ethnography*. Oxford, New York.
- Mullin, M. H. 1999. Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships. *Annual Review of Anthropology* 28: 201–224.
- Nelson, R. K. 1983. *Make prayers to the raven: a Koyukon view of the northern forest*. Chicago.
- Ojaoade, J. O. 1986. The Nigerian Cultural Attitude to the Dog. In *Cultural Attitudes to*
- Animals Including Birds, Fish and Invertebrates*, eds. T. Ingold a M. Maltby, 1–66. London.
- Pearson, J. L. 2002. *Shamanism and the Ancient Mind: a Cognitive Approach to Archaeology*. Walnut Creek.
- Pierotti, R. 2005. Hunting, Religious Restrictions and Implications. In *American Indian Religious Traditions. En Encyclopedia*, eds. S. J. Crawford a F. J. Kelley, 391–400. Santa Barbara, California.
- Saladin d'Anglure B. S. 2005. Nanook, supermale: the polar bear in the imaginary space and social time of the Inuit of the Canadian Arctic. In *Sygnifying Animals - Human Meaning in the Natural World*, ed. R. Willis, 169–185. London.
- Sázelová, S. 2012. *Symbolismus u mobilních společností Sibíře. Lidé a zvířata v etnologické analogii a archeologickém kontextu*. Rukopis disertační práce uložené: Masarykova univerzita, Ústav antropologie, Brno.
- Silberbauer, G. B. 1981. *Hunter and Habitat in the Central Kalahari Desert*. Cambridge.
- Serpell, J. 1986. *In the Company of Animals*. Oxford.
- Stanner, W. E. H. 1979. *White Man Got No Dreaming*. Canberra.
- Stanner, W. E. H. 1990. „The Dreaming“. In *Traditional Aboriginal Society: a Reader*, ed. H. W. Edwards, 225–236. Melbourne.
- Stover, D. 2005. Symbolism in American Indian Ritual and Ceremony. In: *American Indian Religious Traditions. En Encyclopedia*, eds. S. J. Crawford a F. J. Kelley, 1084–1092. Santa Barbara, California.
- Svobodová, E. 2012: *Rituální význam zvířat v době kamenné. Rukopis disertační práce uložené: Masarykova univerzita, Ústav archeologie a muzeologie*. Brno.
- Taylor, C. F. 1997. *Život indiánů Severní Ameriky. Rodina, lov a obřady*. Praha.
- Tylor, E. B. 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London.
- Veselovský, Z. 2005. *Etologie. Biologie chování zvířat*. Praha.
- Wolf, J. 2009. *Magia Naturalis. Od umění pravěkých šamanů po současné poznatky vědy o člověku*. Praha.