

## JEDNOTA A ROZMANITOST V KULTURNÍ HISTORII

Ve studiu lidstva a společnosti dnes zažíváme něco, co by se dalo nazvat „kulturním obratem“. V mnoha vzdělávacích institucích, zvláště v anglicky mluvícím světě, nově vzkvétají „kulturní studie“.<sup>1</sup> Mnozí z badatelů, kteří by se přibližně před desetiletím označili za literární kritiky, historiky umění nebo historiky vědy, nyní dávají přednost definici své profese jako kulturní historie a vymezují se jako badatelé v oblasti „vizuální kultury“, „kultury vědy“ atd. Političtí „vědci“ a političtí historikové zkoumají „politickou kulturu“, zatímco ekonomové a historikové ekonomie obrátili svou pozornost od produkce ke spotřebě, a tedy ke kulturně utvářeným touhám a potřebám. V současné Británii i kdekoli jinde se slovo „kultura“ stalo vlastně každodenním pojmem, jenž obyčejní lidé užívají, když hovoří o své společnosti a způsobu života.<sup>2</sup>

Kulturní historie nicméně není, přinejmenším v institucionálním smyslu, příliš pevně ustavena. Když na to přijde, je obtížné odpovědět i na otázku, co je to kultura. Zdá se, že je stejně obtížné tento termín definovat jako se bez něj obejít. Jak jsme viděli v první kapitole, mnoho odrůd „kulturní historie“ se v různých částech světa pěstovalo už od pozdního osmnáctého století, kdy se začal tento termín, původně v Německu, prosazovat (viz kap. 1). V posledních několika letech se stává kulturní historie ještě fragmentovanější než dříve. Tato disciplína historie se štepí do stále většího množství subdisciplín a mnoho badatelů raději přispívá jen k historii „sektorů“, jako jsou věda, umění, literatura, vzdělání či samotná historiografie, než by psalo o kultuře jako celku. V každém případě je podstata, či přinejmenším vymezení kulturní historie stále diskutabilnější.

<sup>1</sup> Hall (1980); Turner (1990); Storey (1996).

<sup>2</sup> Baumann (1996), str. 4, 34.

V tomto okamžiku se zdá vhodné udělat si přehled a pokusit se o jakousi uzávěrku. Začnu zde krátkým popisem tradiční kulturní historie, pak přejdu k takzvané „nové“ kulturní historii a skončím diskuzí o tom, co by se mělo nyní udělat – zda bychom se měli přiklonit k nové kulturní historii, nebo se vrátit ke staré či se pokusit o nějaký druh syntézy. Dovolím si jednou provždy říci, že si nijak nečiním nárok být považován za odborníka v celé této enormně rozsáhlé oblasti. Stejně jako jiní historikové tíhnu k práci na určitém období (šestnácté a sedmnácté století) a na určité zeměpisné oblasti (západní Evropa, zejména Itálie), jak to ostatně ukázaly předcházející kapitoly. V této závěrečné kapitole však překročím tyto prostorové, časové a oborové hranice a pokusím se nahlédnout kulturní historii (navzdory jejímu vnitřnímu rozdělení) jako celek.

### Klasická kulturní historie a její kritici

V polovině devatenáctého století, kdy Matthew Arnold přednášel o „kultuře a anarchii“ a Jacob Burckhardt psal svou *Kultur der Renaissance in Italien*, se zdálo, že představa kultury je v podstatě sebevysvětlující. Situace nebyla o mnoho jiná v roce 1926, kdy Johan Huizinga věnoval svou slavnou přednášku v Utrechtu „Úkolu kulturní historie“.

Pro všechny tři zmíněné badatele znamenala „kultura“ umění, literaturu a ideje, „svěžest a světlo“, jak ji charakterizoval Arnold, či v Huizingově prozaičtější, ale přesnější formulaci „znaky, motivy, témata, symboly, pojmy, ideály, styly a pocity“.<sup>3</sup> Tato literatura, ideje, symboly, pocity atd. se v podstatě nacházely v západní tradici počínající Řeky mezi elitami, které měly přístup k formálnímu vzdělání. Krátce řečeno, kultura byla něčím, co měly některé společnosti (či přesněji, co měly některé skupiny v některých společnostech), kdežto jiné to postrádaly.

To byla koncepce kultury jako „budovy opery“, jak to označil jeden americký antropolog.<sup>4</sup> Tato koncepce ležela v základech toho, co bychom mohli nazvat „klasickou“ variantou kulturní historie,

<sup>3</sup> Huizinga (1929); srov. Gilbert (1990), str. 46–80.

<sup>4</sup> Wagner (1975), str. 21.

klasickou ve dvojnásobném smyslu, neboť kladla důraz na klasická či kanonická velká díla a byla podložena určitým počtem klasických historických prací, zejména Burckhardtovou *Renesancí* (1860) a Huizingovým *Podzimem středověku* (1919), z nichž druhá studie byla na mnoho způsobů pokusem jak napodobit, tak překonat první. Rozdíl mezi těmito pracemi a specializovanými studii o historii umění, literatury, filozofie, hudby atd. spočíval v jejich obecnosti, v zájmu o všechny oblasti umění a věd a jejich vzájemný vztah i o „ducha doby“.

Tyto dvě studie – a to nezmiňujeme jiná význačná díla těchto autorů – jsou skvělými knihami velkých historiků. Oba autoři měli dar evokovat minulost a také ukázat souvislosti mezi různými aktivitami. Nicméně budu tvrdit, že jejich přístup nemůže či by neměl být vzorem pro kulturní historii dneška, protože se uspokojivě nevypořádali s určitými obtížemi. Burckhardt i Huizinga si sami – na rozdíl od jejich následovníků – přinejmenším zprostředkovaně tyto obtíže uvědomovali, ale po většinu času klasický přístup převládal. Tato klasická tradice kulturní historie musí čelit přinejmenším pěti vážným námitkám.

1. Visí ve vzduchoprázdnu v tom smyslu, že ignoruje (či přinejmenším klade malý důraz na) společnost – ekonomickou infrastrukturu, politické a sociální struktury atd. Burckhardt sám později ve svém životě připustil, že jeho kniha věnuje nedostatečnou pozornost ekonomickým základům renesance, a Huizinga zase například pojednával o pozdně středověkém zaujetí smrtí, aniž by to uvedl do vztahu k morovým epidemiím, které od roku 1348 pustošily Evropu. Tato námitka hrála podstatnou roli v prvních kritikách klasického modelu, které přišly ze strany marxistických badatelů, či přesněji řečeno od té jejich části, která kulturu nebrala na lehkou váhu.

Ve čtyřicátých a padesátých letech dvacátého století nabídli alternativní kulturní historii, tzv. „sociální historii“ umění a literatury, tři středoevropské emigranti v Anglii – Frederick Antal, Francis Klingender a Arnold Hauser.<sup>5</sup> V padesátých a šedesátých letech v této tradici pokračovaly nebo na ní dále stavěly studie o kultuře a společnosti od Raymonda Williamse, Edwarda Thompsona a jiných

<sup>5</sup> Antal (1947); Klingender (1947); Hauser (1951).

autorů.<sup>6</sup> Thompson například odmítal situovat lidovou kulturu do čehosi, co nazýval „řídkou atmosférou“ významů, postojů a hodnot a pokoušel se ji umístit v „jejím vlastním materiálním domově“, zasadit do „prostředí vykořisťování a odporu proti vykořisťování“, které na ni působilo.<sup>7</sup>

Alternativní kulturní historie vytvářená v rámci této tradice často hovořila o vztahu kulturní „nadstavby“ – jak to nazval Marx – k její ekonomické „základně“, i když jak Thompson, tak Williams byli dříve či později z této metafory poněkud v rozpacích.<sup>8</sup> Projevovali také zájem o příslušníky kultury, jež byli sociology jako Max Weber nazváni jejími „šříteli“. Nazírali kulturu jako systém zpráv, v němž je důležité rozpoznat „kdo co komu říká“, což byl mimochodem názor, který se neomezoval a neomezuje jen na marxisty.

V sociální antropologii byli například stoupcem koncepce známé jako „typová teorie“ kultury, tedy morfologického přístupu ne nepodobného (řekněme) přístupu Huizingově, kritizování stoupcem funkcionální teorie kultury. Jeden z předních představitelů funkcionální školy, Bronislaw Malinowski, uváděl příklad hole, která může sloužit k rytí, bidlování, jako opora při chůzi i k boji. „V každém z těchto specifických použití je hůl zasazena do jiného kulturního kontextu; tj. dána k rozdílným účelům, obklopena rozdílnými idejemi, obdařena jinou kulturní hodnotou a zpravidla označena jiným jménem.“<sup>9</sup>

2. Druhá velká námitka proti klasické kulturní historii spočívá v tom, že závisí na postulátu kulturní jednoty nebo konsenzu. Někteří autoři v rámci této tradice s oblibou užívali hegelovský termín „duch doby“, *Zeitgeist*, ale i když je tento výraz opuštěn, základní předpoklad zůstává. Burckhardt tak psal o „kultuře renesance“ a Huizinga kdysi doporučoval kulturním historikům, aby hledali „vlastnosti, které sjednocují všechny kulturní produkty nějaké doby a činí ji homogenní“.<sup>10</sup> V podobném duchu opatřil Paul

<sup>6</sup> Williams (1958, 1961); Thompson (1963).

<sup>7</sup> Thompson (1991), str. 7.

<sup>8</sup> Williams (1977).

<sup>9</sup> Malinowski (1931); srov. Singer (1968).

<sup>10</sup> Huizinga (1929), str. 76

Hazard svou studii o intelektuálech pozdního sedmnáctého století titulem *Krise evropského myšlení* (1935) a Perry Miller nazval svou historií akademických idejí spjatých s Harvardovou univerzitou *Myšlení Nové Anglie* (1939). Arnold Toynbee pojal myšlenku jednoty ještě důsledněji, když uspořádal své komparativní *Historické studie* (1934–1961) podle dvaceti šesti význačných „civilizací“. Tatáž myšlenka či předpoklad je základem (vlastně oporou) objemných svazků *Zániku Západu* (1918–1922) od Oswalda Spenglera.

Problém je v tom, že postulát kulturní jednoty je mimořádně těžké ospravedlnit. A opět to byli marxisté, kdo se chopili iniciativy v jeho kritice. Thompson například poznamenal, že „samotný termín ‚kultura‘ s jeho pohodlným dovoláváním se konsenzu může sloužit k odvrácení pozornosti od sociálních a kulturních protikladů“. <sup>11</sup> Stejný argument byl uplatněn proti sociálním antropologům pracujícím v tradici Émila Durkheima. Ernst Gombrich namířil svou kritiku dosti paradoxně i proti marxistickému historikovi Arnoldu Hauserovi, stejně jako proti Burckhardtovi, Huizingovi a historikovi umění Erwinu Panofskemu; vytýkal jim hegelovský předpoklad „ducha doby“ (viz kap. 1), který je názorně vidět v Panofského vyřčeném pojednání *Gotická architektura a scholastika* (1951). <sup>12</sup>

Kulturní konsenzus či homogenitu je obtížné někde najít. Například hnutí, které nazýváme renesance, bylo hnutím v rámci elitní kultury a pravděpodobně se vůbec nedotklo rolnické většiny obyvatelstva. Kulturní rozdělení existovalo rovněž uvnitř elity. Tradiční gotické umění stále přitahovalo pozornost patronů neméně než nový renesanční styl. Antal šel tak daleko, že tvrdil, že bohatě popisné a dekorativní umění Gentilea da Fabriana vyjadřovalo světový názor feudální šlechty, kdežto jednodušší, realističtější umění Masacciovo vyjadřovalo světový názor florentinské buržoazie. Tento kontrast mezi dvěma styly a dvěma třídami je příliš zjednodušující, ale tvrzení, že existují rozdíly v rámci kultury vyšších tříd ve Florencii patnáctého století, si zaslouží, aby nebylo jen tak pomínuto.

Podobně se například lidová kultura moderní Evropy mění nejen od jednoho regionu k druhému, ale nabývá rozdílných forem

<sup>11</sup> Thompson (1991), str. 6.

<sup>12</sup> Gombrich (1969).

ve městech a vesnicích, nebo mezi ženami a muži. Dokonce i kultura určitého jednotlivce může mít daleko k nějaké homogenitě. Vyšší třídy raně moderní Evropy můžeme charakterizovat jako „bikulturní“ v tom smyslu, že plně participovaly na lidové kultuře, ale měly i svou vlastní kultura, kterou obyčejní lidé nesdíleli. <sup>13</sup> V devatenáctém století zase Japonci, přinejmenším příslušníci vyšší třídy, začali žít jakýmsi „dvojím životem“, životem západním i tradičním, jedli dva druhy jídel, oblékali si dva druhy šatů, četli dva druhy knih atd. <sup>14</sup>

3. Ústředním pojmem klasické kulturní historie, který byl převzat z církve, je pojem „tradice“, kde je základní ideou předávání předmětů, praktik a hodnot z generace na generaci. Doplňkovým protikladem tradice byl pojem „recepce“, například recepce římského práva nebo renesance mimo Itálii. Ve všech těchto případech se široce předpokládalo, že co bylo přijato, je totožné s tím, co bylo dááno: je to kulturní „dědictví“ či „odkaz“ (jak stálo v titulech kdysi slavné řady studií o *Odkazu Řecka*, *Odkazu Říma* atd.).

Tento předpoklad zpochybnil Němec Aby Warburg a jeho následovníci (průkopníci interdisciplinárních „kulturních studií“ či *Kulturwissenschaft*) v řadě pozoruhodných monografií o klasické tradici ve středověku a renesanci. Všimli si například toho, jak pohanští bohové „přežívají“ do doby středověku za cenu nějaké pozoruhodné transformace: Merkur byl například zobrazován jako anděl nebo častěji jako biskup. <sup>15</sup> Warburg se zvláště zajímal o prvky tradice, které nazýval „schémata“ nebo „formule“, ať už vizuální, nebo verbální, jež přetrvávaly staletí, i když se jejich využití a uplatnění měnilo. <sup>16</sup> Identifikace stereotypů, formulí, frází a vracejících se témat v textech, obrazech a představeních a studium jejich přeměny se stalo důležitou částí praxe kulturní historie, jak dosvědčují nedávné práce o paměti a cestování, o nichž jsme se zmiňovali výše (viz kap. 3 a 6).

V tradici, jak prohlásil jistý odborník na starověkou Indii, existuje vnitřní konflikt mezi principy přenášenými z generace na

<sup>13</sup> Burke (1978), str. 23–64.

<sup>14</sup> Witte (1928); Seidensticker (1983).

<sup>15</sup> Warburg (1932); Seznec (1940).

<sup>16</sup> Warburg (1932), sv.1, str. 3–58, 195–200.

generaci a měnicími se situacemi, na které měly být uplatněny.<sup>17</sup> Rečeno jinak, dodržujeme-li literu tradice, pravděpodobně to znamená, že jsme se odvrátili od jejího ducha. Není divu, že – jako v případě žáků (řekněme) Konfucia nebo Luthera – následovníci se často odchylojí od zakladatelů. Fasáda tradice může skrývat inovace.<sup>18</sup> Jak jsme již viděli, lze to vztáhnout i na samotnou historiografii. Ranke nebyl rankovský nebo Burckhardt burckhardtovský o nic více než Marx marxistický.

Ještě ničivější kritice vystavil představu tradice Eric Hobsbawm, který tvrdil, že mnohé praktiky, jež jsme považovali za velmi staré, byly ve skutečnosti vynalezeny poměrně nedávno, mnohé z nich (v případě Evropy) mezi léty 1870 a 1914 v reakci na sociální změny a potřeby stále více centralizovaných národních států.<sup>19</sup> Můžeme předpokládat, že Hobsbawmovo odlišení vynalezených a „pravých“ tradic je příliš ostré. Jak ale dostatečně živě dokládá Goodyho příklad ze západní Afriky (viz kap. 3), nějaká míra vědomého či nevědomého přizpůsobení novým okolnostem je stálým rysem přenosu tradice: Hobsbawmova výzva kulturním historikům tak nicméně vyžaduje odpověď.

Při nejasnostech spojených s představou tradice je nasnadě otázka, zda by historikové neudělali lépe, kdyby se tohoto pojmu zřekli úplně. Můj vlastní názor je, že bez něj ve skutečnosti není možno psát o kulturní historii, avšak že je nejvyšší čas opustit to, co by se dalo nazvat tradiční představou tradice, modifikovat ji tak, aby připouštěla adaptace stejně jako přijímání nového, a přiblížit ji myšlenkám teorie „recepce“, o níž jsme se zmínili výše.

4. Čtvrtý typ kritiky klasické kulturní teorie jí vytýká, že pojem kultury, který je v ní implicitně obsažen, je příliš úzký. Předně ztotožňuje kulturu s vysokou kulturou. Zejména historikové poslední generace tedy věnovali velkou pozornost tomu, aby upravili tuto nerovnováhu a oživilo historii kultury obyčejných lidí. Dokonce i studie lidové kultury však pojmají kulturu jako řadu „prací“ ve smyslu výsledků činnosti, jako například „lidové písně“, „lidové umění“ atd. Antropologové na druhé straně tradičně užívají termín

<sup>17</sup> Heesterman (1985), str. 10–25.

<sup>18</sup> Schwartz (1959).

<sup>19</sup> Hobsbawm a Ranger (1983), str. 263–307.

„kultura“ daleko šířeji, k označení postojů a hodnot dané společnosti a jejich vyjádření nebo vtělení do „kolektivních reprezentací“ (jak říkával Durkheim) nebo „praktik“, což je termín, který začal být spojován se současnými sociálními teoretiky, jako jsou Pierre Bourdieu a Michel de Certeau. Stejným směrem se ubírali bývalí literární kritikové jako Raymond Williams a Richard Hoggart, kteří založili britské „kulturní studie“ – od literárních textů k lidovým textům a od lidových textů ke způsobům života.

5. Klasická tradice kulturní historie může být kritizována také na základě toho, že už není přiměřená či adekvátní naší době. Ačkoli se minulost už nemění, historie musí být generace po generaci přepisována, aby minulá kontinuita byla srozumitelná pro měnící se přítomnost. Klasická kulturní historie byla psána pro evropské elity a o nich. Dnes oproti tomu je záběr kulturní historie širší a geograficky i sociálně rozptýlenější. V některých zemích je tento rozšiřující se záběr spojován s růstem počtu multidisciplinárních kurzů zastřešených názvem „kulturní studie“.

Klasická kulturní historie vyzdvihovala kánon velkých děl v rámci evropské tradice, ale kulturní historikové z konce dvacátého století pracují ve věku dekanonizace. Široce diskutovaná kritika tzv. „kánonu“ velkých knih v USA a následující „kulturní války“ jsou jen částí daleko širšího hnutí, které bylo označeno jako „multikulturalismus“.<sup>20</sup> Vzdělání obyvatel Západu stejně jako intelektuálové Třetího světa se stále hůře vyrovnávají s myšlenkou jediné „velké tradice“ s monopolem kulturní správnosti. Pro nikoho z nás už není nadále možné ztotožňovat „kulturu“ s našimi vlastními tradicemi.

Žijeme ve věku všeobecné nespokojenosti s takzvaným „velkým vyprávěním“ o rozvoji západní kultury – Řeků, Římanů, renesance, věku objevů, vědecké revoluce atd., případně toto vyprávění, které sloužilo k legitimizaci nároků části západních elit na nadřazenost, úplně odmítáme.<sup>21</sup> Stejná nespokojenost se projevuje i s myšlenkou literárního, intelektuálního či uměleckého kánonu, či přinejmenším s konkrétním výběrem textů a obrazů, které byly obvykle prezentovány jako Velké knihy, Klasikové nebo Staří mistři.

<sup>20</sup> Bak (1993).

<sup>21</sup> Lyotard (1979); Bouwsma (1990), str. 348–365.

Dnes se stal proces „kanonizace“ i sociální a politické konflikty, které byly jeho pozadím, předmětem studia kulturních historiků, ale spíš pro světlo, které vrhá na ideje a předpoklady těch, kdo kanonizovali, než těch, kdo kanonizováni byli.<sup>22</sup>

Co dělat? Mám-li uvést vlastní názor na otázky, u nichž je konsensus přinejlepším ještě poněkud vzdálený a v horším případě nemožný, neměli bychom se vzdávat studia renesance a jiných proudů v rámci „vysoké“ kultury Západu, které stále mají mnoho co nabídnout dnešním lidem, navzdory vrůstající kulturní distanci mezi idejemi a předpoklady z konce dvacátého století a idejemi a předpoklady původního obecnstva. Vlastně bych rád řekl, že kurzy „kulturních studií“ by byly mnohem bohatší, kdyby věnovaly prostor hnutím tohoto druhu vedle současné populární kultury. Historikové by však měli psát o těchto hnutích tak, aby se respektovala i hodnota jiných kulturních tradic, nikoli je považovat za barbarství či absenci kultury.

### Antropologická historie

Čtenář je možná zvědav, zda morální naučení plynoucí z výše uvedeného výčtu kritiky, nepovede k úplnému opuštění kulturní historie. V tom je snad i důvod, že hnutí kulturních studií – navzdory příkladu jednoho z jeho představitelů, Raymonda Williamse – věnovalo tak málo pozornosti historii (jiným důvodem může být okrajová pozice kulturní historie v Británii). A přece můžeme velmi dobře obhájit názor, že v našem věku fragmentace, specializace a relativismu se kulturní historie stává snad ještě mnohem potřebnější než dříve. V tom je zase důvod, proč se badatelé z jiných oborů, od literární kritiky po sociologii, obracejí tímto směrem. Zdá se, že budeme svědky znovuoobjevení významu symbolů v historii stejně jako obrození oboru, který se nazýval „symbolická antropologie“.

Jinou reakcí na tyto kritiky by mohlo být pěstování kulturní historie jiného typu. Jak jsme viděli, pokusilo se o to několik marxistických historiků a kritiků. Práci Hausera, Antala, Thompsona,

<sup>22</sup> Gorak (1991); Javitch (1991).

Hobsbawma a Williamse jsme již zmínili a nebylo by obtížné rozšířit tento výčet tak, aby obsahoval George Lukáče, Luciena Goldmanna a další. Práci těchto jednotlivců bychom mohli charakterizovat jako alternativní styl kulturní historie. Na myšlenku marxistické tradice kulturní historie však přesto zůstává něco divného. Následovat Marxe obecně znamenalo připustit, že kultura je pouze „nadstavba“, poleva na dortu historie. Marxisté zajímající se o historii kultury se nacházeli v okrajové pozici, kde byli vystaveni útokům ze dvou stran – ze strany kolegů marxistů a ze strany kolegů historiků kultury. To ilustruje dosti jasně přijetí, jež se dostalo Thompsonově knize *Utváření dělnické třídy v Anglii*.

Nový styl kulturní historie, ať už se nazývá druhý, nebo třetí, se ve skutečnosti objevil v poslední generaci, z velké části díky bývalým marxistům či alespoň těm badatelům, kteří kdysi shledávali zajímavé určité aspekty marxismu. Tento přístup je někdy znám pod názvem „nová kulturní historie“.<sup>23</sup> Protože novost je vlastnost, která se rychle vytrácí, může být rozumné charakterizovat nový styl jiným způsobem. Jednou možností je hovořit o „antropologické“ variantě historie, neboť mnoho z těch, kdo se jí věnují (mezi nimi i pisatel této stati), by uznalo, že se mnohému přiučili u antropologů. Přiučili se mnohému také od literárních kritiků, jako byli „noví historicisté“ v USA, kteří přizpůsobili své metody „pečlivého čtení“ studiu neliterárních textů, jako jsou oficiální dokumenty, a vlastně i studiu „textů“ v uvozovkách od rituálů k obrazům.<sup>24</sup> To znamená, že antropologové se učili od literárních kritiků a naopak. Sémiotika, studium znaků všeho druhu od básní a maleb až po jídlo a oblékání, byla společným projektem badatelů v oblasti jazyka a literatury, jako byli Roman Jacobson a Roland Barthes, a antropologů, mezi nimiž byl i Lévi-Strauss. Jejich zájem o „hlubinné“, neměnné struktury významu, sice zmenšoval, zvláště zpočátku, jejich (mírně řečeno) přitažlivost pro historiky, ale přibližně během poslední generace je příspěvek sémiotiky k obrodě kulturní historie (představa pokoje nebo jídla jako systému znaků, uvědomění si opozicí a inverzí atd.) stále viditelnější.

Navzdory složitým počátkům tohoto hnutí může být pro ně vhodným názvem „antropologická historie“. Je poměrně jasné, že

<sup>23</sup> Hunt (1989); srov. Chartier (1988).

<sup>24</sup> Greenblatt (1988a, 1988b).

taková historie – jako každý jiný styl historie – je dítětem své doby, v tomto případě doby kulturních střetů, multikulturalismu atd. Už z tohoto prostého důvodu měla něco, čím přispěla ke studiu přítomnosti stejně jako minulosti – posuzuje soudobé trendy z dlouhodobé perspektivy.

Aby Warburg a Johan Huizinga obrátili pozornost k antropologii už na počátku století, ale dnes je její vliv mezi historiky daleko pronikavější, než byl v jejich době. Velká skupina badatelů nyní nahlíží minulost jako cizí zemi a jako antropologové vidí svůj úkol v interpretaci jazyka „jejich“ kultury, jak doslovně, tak metaforicky. Už britský antropolog Edward Evans-Pritchard pojímal svůj obor jako druh překladu pojmů kultury, která je zkoumána, do pojmů kultury, z níž pochází badatel.<sup>25</sup> Abychom užili nové známé rozlišení, jehož autorem je antropolog a lingvista Kenneth Pike, je nutno se pohybovat mezi „emickým“ slovníkem domorodé kultury, slovníkem lidí uvnitř, a „etickým“ pojmy lidí, kteří stojí vně a zkoumají ji.

Kulturní historie je také překladem kultury z jazyka minulosti do jazyka současnosti, z pojmů současníků do pojmů historiků a jejich čtenářů. Jejím cílem je učinit „jinakost“ minulosti jak viditelnou, tak srozumitelnou.<sup>26</sup> To neznámá, že historikové by měli chápat minulost jako něco úplně cizího. Nebezpečí skryté v takovém pojmání jiné kultury vyšlo až příliš jasně najevo v diskuzi o „orientalismu“, jinými slovy o západním názoru (či názorech) na Východ (či východy).<sup>27</sup>

Možná, že by bylo přínosnější a poučnější, kdyby badatelé na poli kultury přemýšleli nikoli z hlediska binární opozice mezi Já a Jiným, jak se tak často stávalo, ale z hlediska stupňů kulturní distance. Měli bychom se pokusit přijmout dvojí pohled a dívat se na lidi v minulosti jako na od nás rozdílné (abychom se vyhnuli nebezpečí, že jim budeme anachronicky přisuzovat vlastní hodnoty), avšak zároveň jako na nám podobné v jejich základní lidskosti.

Rozdíl mezi současným antropologickým modelem kulturní historie a jeho předchůdci – klasickým a marxistickým – můžeme shrnout do čtyř bodů.

<sup>25</sup> Beidelman (1971); Lowenthal (1985); Pálsson (1993).

<sup>26</sup> Darnton (1984) str. 4; Pallares-Burke (1996).

<sup>27</sup> Said (1978).

1. V prvé řadě byl odmítnut tradiční kontrast mezi společnostmi s kulturou a společnostmi bez kultury. Například úpadek Římské říše by se už neměl nahlížet jako porážka „kultury“ „barbarstvím“, ale jako střet kultur. Ostrogóti, Vizigóti, Vandalové a jiné skupiny měly své vlastní kultury (hodnoty, tradice, praktiky, reprezentace atd.). Jakkoli paradoxně se to může jevit, existovala „civilizace barbarů“. Předpokladem, který je do tohoto třetího modelu zabudován, je kulturní relativismus, jenž byl pro marxisty stejně cizí, jako by byl pro Burckhardta a Huizingu. Podobně jako antropologové hovoří i noví kulturní historikové o „kulturách“ v plurálu. To neznámá, že by se domnívali, že všechny kultury jsou si v každém ohledu rovny, ale jen že se zdržují hodnotových soudů o nadřazenosti některých a podřadnosti jiných, soudů, které nevyhnutelně pocházejí z názoru historikovy vlastní kultury a kladou tolik překážek porozumění.

2. Za druhé, kultura byla předefinována po způsobu Malinowského jako obsahující „zděděné artefakty, statky, technické procesy, ideje, zvyky a hodnoty“ nebo po způsobu Geertze jako „symbolická dimenze sociálního jednání“.<sup>28</sup> Jinými slovy, význam tohoto termínu se rozšířil, aby pojal daleko širší okruh aktivit než dříve – nejen umění a vědu, ale i materiální kulturu, nejen kulturu psanou, ale i ústně předávanou, nejen drama, ale i rituál, nejen filozofii, ale i způsob myšlení obyčejných lidí. Pro tento přístup je ústřední každodenní život či „každodenní kultura“, zejména „pravidla“ nebo konvence, podle nichž se každodenní život odehrává, to, co Bourdieu nazývá „teorie praktik“ a sémiolog Jurij Lotman „poetikou každodenního chování“.<sup>29</sup> Proces učení se jak být středověkým mnichem nebo renesanční šlechticem nebo sedlákem v devatenáctém století zahrnuje samozřejmě mnohem více než schopnost internalizovat pravidla. Jak tvrdí Bourdieu, učební proces obsahuje flexibilnější vzorce reakcí na situace, které – jako scholastičtí filozofové – nazývá „habitus“.<sup>30</sup> Může být proto přiměřenější spíše než „pravidlo“ užívat termín „princip“.

Na kulturu v tomto širokém smyslu se nyní odkazuje ve snaze porozumět ekonomickým a politickým změnám, které byly dříve

<sup>28</sup> Malinowski (1931), str. 621; Geertz (1973), str. 30.

<sup>29</sup> Bourdieu (1972); Lotman (1984); Frykman a Löfgren (1996).

<sup>30</sup> Bourdieu (1972), str. 78–87.

analyzovány jen zúženým způsobem, zevnitř. Například jistý historik úpadku britské ekonomické výkonnosti mezi léty 1850 a 1980 jej vysvětloval „úpadkem průmyslového ducha“ souvisejícím se zpanštním průmyslníků a v konečných důsledcích s revolucí (nebo, jak to tento autor nazýval, „kontrarevolucí“) v hodnotách.<sup>31</sup> Pokud jde o historiky politiky, stále častěji využívají představu „politické kultury“ k označení postojů, hodnot a praxe přenášených jako součást procesu „socializace“ dětí, a proto považovaných za samozřejmost.

Nápadný příklad posunu tímto směrem představuje zesnulý F. S. L. Lyons, politický historik, který opatřil svou poslední knihu titulem *Kultura a anarchie v Irsku v letech 1890–1939*. Jádrem zahořklé narážky na Matthewa Arnolda bylo Lyonsovo přesvědčení, že irské politice v tomto období můžeme porozumět, pouze vezmeme-li v úvahu „skutečnost, že na tomto ostrově na sebe narážely v posledních třech stoletích nejméně čtyři kultury“. Dominantní anglická kultura koexistovala a střetávala se s kulturou gaelskou, ulsterských protestantů a anglo-irskou.<sup>32</sup>

3. Na třetím místě je třeba uvést, že představa „tradice“, která byla pro starou kulturní historii ústřední, byla doplněna spektrem alternativ. Mezi nimi najdeme pojem kulturní „reprodukce“ zavedený v sedmdesátých letech dvacátého století francouzskými sociálními teoretiky Louistem Althusserem a Pierrem Bourdieuem.<sup>33</sup> Jednou z předností tohoto pojmu je, že naznačuje, že kontinuita tradice nepřetrvává automaticky, ze setrvačnosti. Právě naopak, jak nám připomínají historikové výchovy, předávat tradici z generace na generaci vyžaduje velké úsilí. Naopak nevýhodou tohoto termínu je, že „reprodukce“ vyvolává představu přesné, dokonce mechanické kopie, kterou by historikové výchovy zdaleka nemohli přijmout.<sup>34</sup> Idea reprodukce stejně jako idea tradice potřebuje nějakou protiváhu, jakou by mohla být představa recepce.

Takzvaní „teoretikové recepce“, mezi něž řadím i jezuitského historika a antropologa Michela de Certeaua, nahradili tradiční

<sup>31</sup> Wiener (1981).

<sup>32</sup> Lyons (1979).

<sup>33</sup> Althusser (1971); Bourdieu a Passeron (1970).

<sup>34</sup> Williams (1981), str. 181–205.

předpoklad pasivní recepce novým předpokladem kreativní adaptace. Tvrдили, že „podstatná charakteristika kulturního přenosu spočívá v tom, že ať už je přenášeno cokoli, podléhá to změnám“.<sup>35</sup> Tito teoretikové kladli důraz nikoli na předávání, ale na „přivlastňování“, což bylo výsledkem adaptace nauky některých církevních otců, kteří doporučovali křesťanům „vyplnit“ pohanskou kulturu stejným způsobem, jako Izraelité vyplnili egyptské poklady. Stejně jako středověcí scholastičtí filozofové argumentovali, že „je-li něco přijímáno, je to přijímáno ve shodě s přijímajícím“ („quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur“).<sup>36</sup> Z jejich pozice vyplývala kritika sémiotiky, či přesněji historizace sémiotiky, protože odmítali možnost, že v kulturních artefaktech lze nalézat nějaké pevné významy.

Krátce řečeno, důraz se posunul z toho, kdo dává, na toho, kdo přijímá, protože to, co je přijímáno, je vždy jiné než to, co bylo původně předáno, neboť přijímající vědomě či nevědomě interpretují a přizpůsobují ideje, zvyky, představy atd., které jsou jim nabízeny. Například v kulturní historii Japonska najdeme mnoho příkladů takzvané „imitace“ – nejdříve Číny, později Západu. Tato imitace je často natolik kreativní, že by pro ni byl adekvátnější termín „kulturní překlad“. Čchanový buddhismus byl tak přeložen do podoby zenbuddhismu a západní román zdomácněl v Japonsku díky spisovateli Natsume Soseki, který tvrdil, že napsal jeden ze svých příběhů „na způsob haiku“.

Představa recepce může souviset s představou schématu, definovaného jako mentální struktura spíše než jako topos ve Warburgově smyslu. Schéma může utvářet staré postoje nově, jak jsme viděli v případě britských cestovatelů v 6. kapitole. Schéma v tomto smyslu je něco, co by se dalo charakterizovat jako „rošt“, síto či filtr, který propouští některé nové prvky, ale vylučuje jiné, a tak zajišťuje, že zprávy či sdělení, které přijímající obdrží, jsou v některých ohledech jiné než ty, jež byly původně vyslány.<sup>37</sup>

4. Čtvrtým a posledním bodem je obrácení předpokladu o vztahu mezi kulturou a společností, z něhož vycházela marxistická kritika

<sup>35</sup> Dresden (1975), str. 119 a násl.

<sup>36</sup> Jauss (1974); Certeau (1980); srov. Ricoeur (1981), str. 182–193.

<sup>37</sup> Foucault (1971), str. 11; Ginzburg (1976).

klasické kulturní historie. Kulturní historikové stejně jako kulturní teoretikové se vzepřeli myšlence „nadstavby“. Mnoho z nich se domnívá, že kultura je schopna odolávat sociálním tlakům, a dokonce utvářet sociální realitu. Odtud plyne vzrůstající zájem o dějiny „reprezentací“, zejména o historii „konstrukce“, „vynalézání“ či „konstituce“ toho, co bývalo považováno za sociální „fakty“, jako je společenská třída, národ a gender. Mnoho současných knih má slovo „vynalézat“ ve svém názvu, ať už se zabývají vynálezem Argentiny, Skotska, národa nebo – jak jsme již viděli – tradice.<sup>38</sup>

Se zájmem o vynalézání souvisí historie kolektivních představ, *l'imaginaire social*, nový důraz – ne-li úplně nová témata –, který vykrytalizoval ve Francii částečně v reakci na oslavovanou práci Michela Foucaulta, který kritizoval historiky za to, co nazýval „ochuzenou“ představou reality, jež vylučovala vše, co bylo představováno. Tento přístup byl účinně uplatněn ve dvou studiích o středověku – byly to *Tři rády* (1979) od Georsege Dubyho a *Zrození očistce* (1981) od Jacquese Le Goffa, které vyšly téměř ve stejné době a z nichž jedna se zabývala tímto světem a druhá tím příštím. Historie představ se sice vyvinula z historie kolektivních mentalit, o níž jsme pojednali v 11. kapitole, ale badatelé pracující v tomto novém rámci věnují větší pozornost vizuálním zdrojům a také vlivu tradičních schémat na vnímání.

Historikové publikovali studie o percepci už v padesátých letech dvacátého století: například o představách Nového světa jako „panenské země“ nebo Brazílie jako pozemského ráje nebo Jižního Pacifiku jako domova ušlechtilých či sprostých divochů.<sup>39</sup> Ve skutečnosti si už Burckhardt a Huizinga uvědomovali, že vnímání má svou historii. Burckhardt psal o tom, jak se vyvíjel pohled na stát jako na „dílo umění“, jinými slovy jako na výsledek plánování, a Huizinga se zajímal o vliv rytířských románů na vnímání sociální a politické reality.<sup>40</sup> V jejich době však byly studie tohoto druhu považovány z hlediska zájmu historiků za okrajové.

Naopak dnes to, co bylo kdysi okrajové, stojí v centru pozornosti a mnohá z tradičních témat jsou znovu zkoumána z tohoto

<sup>38</sup> Hobsbawm a Ranger (1983); Morgan (1988); Pittock (1991); Shumway (1991).

<sup>39</sup> Smith (1950); Buarque de Holanda (1959); Smith (1960).

<sup>40</sup> Burckhardt (1860), kap. 1; Huizinga (1919).

nového úhlu pohledu. Například Benedict Anderson přepsal historii národního vědomí jako historii „imaginárních společenství“ s přihlédnutím k vlivu fiktivních příběhů, jako byl třeba román filipínského spisovatele José Rizala *Noli me tangere* (1887).<sup>41</sup> Pokračující diskuze o významu francouzské revoluce se nyní zvláště soustřeďuje na její místo v „politické imaginaci“ Francouzů.<sup>42</sup> Rovněž historie čarodějnictví a démonologie byla znovu studována jako historie kolektivních představ sahajících od mýtu o „sabatě“ po projekci utajovaných obav a tužeb do konkrétních obětých beránek.<sup>43</sup> Krátce řečeno, hranice mezi „kulturou“ a „společností“ byla narýsována nově a rozšířila se sféra kultury a individuální svobody.

## Problémy

Jak úspěšná je nová kulturní historie? Domnívám se, že nové přístupy, které jsme popsali výše, byly nezbytné. Nejedná se jen o nějaké nové módní směry, ale o reakce na očividné slabosti dřívějších paradigmat. To neznamená, že by všichni kulturní historikové tyto nové přístupy akceptovali; je však jistě lépe, jestliže v historiografii koexistuje několik stylů, než aby měl jeden z nich monopol. V každém případě však někdy zašly reakce proti tradiční moudrosti příliš daleko. Například současný důraz na konstrukci či invenci přeceňuje lidskou svobodu stejně, jako starší názor na kulturu jako „odraz“ společnosti tuto svobodu nedoceňoval. Vynalézavost má vždy nějaká omezení. Myšlenky a touhy jedné skupiny mohou být pro jinou skupinu vězením. Skutečně existují revoluční okamžiky, kdy je svoboda vynalézat největší a všechno se zdá možné, ale po těchto okamžicích následuje kulturní „krystalizace“.

Jak se v dějinách jednotlivých disciplín často stává, abychom nemluvili o životě obecně, pokus řešit některé problémy vyvolává jiné, jež jsou přinejmenším stejně nepoddajné. Abychom osvětlili přetrvávající obtíže, bude možná užitečné upozornit na některé slabé stránky dvou dobře známých příkladů nových přístupů historiografie.

<sup>41</sup> Anderson (1983), str. 26–29.

<sup>42</sup> Furet (1984).

<sup>43</sup> Cohn (1975); Ginzburg (1990); Muchembled (1990); Clark (1996).



Jde o nedávno publikované knihy, které patří k tomu nejlepšímu, co se zrodilo v kulturní historii za posledních dvacet, třicet let. Právě z tohoto důvodu – stejně jako v případech Burckhardta a Huizingy – mají jejich slabosti velkou explanační hodnotu.

V práci *Nesnáze hojnosti* (*The Embarrassment of Riches*, 1987), studii o Holandské republice v sedmnáctém století, navazuje Simon Schama na odkaz Émila Durkheima, Maurice Halbwachse a Mary Douglasové a jako tito antropologové se zaměřuje na sociální hodnoty a jejich projevy v každodenním životě. Holandská republika byla novým národním státem a Schama se zajímá o formování – ne-li vynalézání – nové identity, vyjádřené v sebepojímání Holanďanů jako druhého Izraele, vyvoleného lidu, který se osvobodil ze jha španělského faraona. Schama dospívá k tvrzení, že tato nová identita ovlivňovala, a dokonce utvářela všední život Holanďanů. Tomu na vrub jde podle něj neobvykle ostré vyvinutý smysl pro soukromí a rodinný život v Holandsku stejně jako čistotnost holandských domů, které si povšimlo tolik cizích cestovatelů. Ukazovali světu – zvláště jižním či španělským Nizozemcům –, že jsou jiní. Poprvé byla tato obsesní čistotnost holandských hospodyněk prezentována jako část holandské historie, tedy nejen, jak tomu bylo dříve, jen okrajově zmíněna historiky, kteří se zabývali vážnějšími náměty.

Slabostí této knihy, kterou sdílí s pracemi Burckhardta a Huizingy stejně jako s durkheimovskou antropologickou tradicí, je její důraz na kulturní jednotu. Schama si na rozdíl od mnoha nových kulturních historiků neprošel fází sympatií s marxismem a odmítá názor, který považuje kulturu za „slupku sociální třídy“. Soustřeďuje se na to, co mají Holanďané společného, a takřka nic nám nesděluje o kulturních kontrastech nebo konfliktech mezi oblastmi, náboženstvími nebo sociálními třídami. Posedlost čistotou interpretuje jako známku holandskosti spíše než jako snahu městských žen ze střední třídy odlišit se od rolníků nebo od jejich chudších městských sousedů. Jak ale nadměru jasně ukázala nedávná práce týmu holandských historiků, kontrasty a konflikty mezi bohatými a chudými, obyvateli města a vesnice a v neposlední řadě i mezi katolíky a protestanty byly v dějinách takzvaných „Spojených provincií“ v sedmnáctém století velmi důležité.<sup>44</sup> Přítomnost „oranžské“ stra-

<sup>44</sup> Schama (1987; Boekhorst et al. (1992).

ny není jedinou podobností mezi kulturou severních Nizozemců v sedmnáctém století a Severních Irů ve století dvacátém.

Knihy Carla Schorskeho, jež byla rovněž velmi kladně hodnocena, se zabývá Vídní na konci devatenáctého století, Vídní Arthura Schnitzlera, Otto Wagnera, Karla Luegera, Sigmunda Freuda, Gustava Klimta, Hugo von Hofmannsthal a Arnolda Schönberga. Schorskeho vhledy do práce všech těchto mužů, do různých umění, které pěstovali, a do jejich sociálního milieu zde budeme muset pominout, abychom soustředili pozornost na jeden obecný problém – problém napětí mezi jednotou a rozmanitostí. Schorske si je velmi dobře vědom významu subkultur v mnohojazyčném hlavním městě říše, které si zvolil ke zkoumání. Klade velký důraz na segregaci rozdílných skupin intelektuálů a fragmentaci kultury, „kde si každá oblast nárokuje nezávislost na celku a každá část se opět rozpadá na části“.<sup>45</sup> Podobně je i jeho vlastní studie rozdělena do sedmi esejů, pojednávajících o různých aspektech kultury Vídně z *fin de siècle* – literatuře, architektuře, politice, psychoanalýze, malířství a hudbě.

Tato fragmentace byla bezpochyby autorem zvolena záměrně. Pro zkoumání modernismu je to přinejmenším symbolicky vhodné.<sup>46</sup> Odpovídá to také autorově snaze „respektovat historický vývoj každého konstitutivního odvětví moderní kultury (sociálního myšlení, literatury, architektury atd.) spíše než skrývat pluralistickou skutečnost za homogenizující definice“.<sup>47</sup> Odmítnutí povrchního předpokladu existence nějakého *Zeitgeist* a ochota brát vážně vnitřní vývoj je jednou z mnoha předností této studie.

Schorske se rovněž zajímá o „kohezi“ různých „kulturních prvků“ popisovaných v různých kapitolách a jejich vztah ke sdílené politické zkušenosti, ke „krizi liberální politiky“. Vlastně proto nese kniha podtitul „politika a kultura“. Tímto způsobem se pokouší udržet rovnováhu mezi „internalistickým“ a „externalistickým“ vysvětlením kulturních změn. Ve skutečnosti však má politika svou vlastní kapitolu jako malířství a hudba. Spojení jsou naznačena, avšak ne vždy vysvětlena, přinejmenším nijak důkladně. Závěrečné odstavce pojednávají jen o Schönbergovi a Kokoschkovi.

<sup>45</sup> Schorske (1981), str. xxvii, xix.

<sup>46</sup> Srov. Roth (1994a); Roth (1994b), str. 3–4.

<sup>47</sup> Schorske (1981), str. xix–xx.

Autor záměrně nenapsal závěrečnou kapitolu, v níž by se pokusil splest všechna vlákna do nějakého společného celku. Takovou volbu musíme respektovat, ať už byla diktována skromností, poctivostí nebo přáním nechat na čtenářích, ať si učiní své vlastní závěry. Nicméně je toto zřeknutí se v určitém smyslu únikem od odpovědnosti. *Raison d'être* práce kulturního historika spočívá nepochybně v tom, že odhaluje souvislosti mezi různými aktivitami. Jestliže je to nespílitelný úkol, můžeme s klidem přenechat architekturu historikům architektury, psychoanalýzu historikům psychoanalýzy atd.

Dnes je základním problémem kulturních historiků, alespoň jak to vidím já, překonat fragmentaci, aniž by se vrátili k zavádějícímu předpokladu homogenity dané společnosti nebo období. Jinými slovy, odhalit základní jednotu (základní souvislost) bez popření diverzity minulosti. Z tohoto důvodu bude možná užitečné, obrátíme-li pozornost k jádru současných význačných prací o historii kulturních setkání.

### Setkání jako model

V několika posledních letech vykazují kulturní historikové vzrůstající zájem o setkávání kultur, ale také o kulturní „střety“, „konflikty“, „zápasy“ či „invaze“ ve snaze neopomínat a nepodceňovat destruktivní aspekty těchto kontaktů.<sup>48</sup> Historikové objevů a kolonialismu zase začínají zkoumat vedle ekonomicko-sociálních a politických stránek evropské expanze také její kulturní důsledky.

Bylo by samozřejmě nerozumné pojmát tato setkání kultur, jako by se odehrávala mezi dvěma kulturami, a vracet se tak zpět k jazyku kulturní homogenity a považovat kultury za objektivně ohraničené entity (jedinci mohou mít silný pocit vázanosti ke kultuře, ale prakticky se hranice neustále kříží). Avšak hlavní věcí, na kterou zde chceme upozornit, je relativně nový zájem o způsob, jakým se zúčastněné strany vnímají, jak si navzájem rozumí či vlastně nerozumí. Nejedna současná monografie zdůrazňuje, že nesprávný překlad a „chybná totožnost“ pojmů ve dvou kulturních systémech, vzájemné nepochopení, může docela dobře podporovat

<sup>48</sup> Axtell (1985); Bitterli (1986); Lewis (1995).

koexistenci. Dialog neslyšících je stále ještě svého druhu dialog.<sup>49</sup> Například v Africe i v jiných částech světa misionáři často předpokládají, že místní obyvatelstvo „obrátili“, neboť v jejich pohledu přijetí žárlivého Boha křesťanů s sebou nutně nese odmítnutí ostatních náboženství. Na druhé straně – jak tvrdí někteří afrikanisté – někteří z konvertitů mají jen zájem přisvojit si určité duchovní techniky a vtělit je do místního náboženského systému (viz kap. 10). Je těžké říci, kdo je kým manipulován, ale přinejmenším je jasné, že různé strany setkání jednájí v rámci rozdílných definicí situace.<sup>50</sup>

V některých pozoruhodných knihách se historičtí antropologové pokusili rekonstruovat „vizi poraženého“, způsob, jak obyvatelé Karibiku vnímali Kolumba, Aztékové Cortése nebo Inkové Pizarra.<sup>51</sup> Příklad, který vzbudil největší diskuzi, se týkal setkání Havajců s kapitánem Cookem a jeho námořníky. Historik umění Bernard Smith studoval evropské vnímání tohoto setkání podle vzoru historií schémat Abyho Warburga. Antropolog Marshall Sahlins se pak pokusil rekonstruovat názor Havajců. Všiml si, že Cook přijel v té části roku, kdy Havajci očekávali svého boha Lono, a tvrdil, že jeho příjezd byl vnímán jako zjevení tohoto boha, takže tato mimořádná událost, příjezd cizinců, byla asimilována do kulturního řádu. Tato argumentace byla zpochybněna a diskuze dále pokračuje.<sup>52</sup> Podobně se západní sinologové, dlouho se zabývající tím, jak evropští misionáři a diplomaté vnímali Číňany, začínají vážně zamýšlet nad způsoby, jak Číňané vnímali obyvatele Západu.<sup>53</sup> Tvrdí se například, že v Číně byla Panna Marie přizpůsobena domorodému božstvu milosrdenství Chuan Jin, zatímco v Mexiku byla přizpůsobena božstvu Tonantzin, z čehož vznikla hybridní Guadalupská Madona.<sup>54</sup>

Tyto příklady z Asie, Afriky, Ameriky a Austrálie jsem uvedl, i když jsem sám evropský historik Evropy, jak více než dostatečně vyplývá z předcházejících kapitol, ze dvou důvodů. V prvé řadě

<sup>49</sup> Lockhart (1994), str. 219; MacGaffey (1994), str. 259–260.

<sup>50</sup> Smith (1960); Prins (1980); MacGaffey (1986), str. 191–216; srov. Hilton (1985).

<sup>51</sup> Portilla (1959); Wachtel (1971); Hulme (1987); Clendinnen (1992).

<sup>52</sup> Smith (1960); Sahlins (1985); Obeyesekere (1992); Sahlins (1995).

<sup>53</sup> Gernet (1982); Spence (1990).

<sup>54</sup> Boxer (1975), kap. 4; Lafaye (1974).

některé z nejpodnětnějších současných výzkumů v kulturní historii se nacházejí na hranicích – na hranicích tohoto předmětu, na hranicích Evropy. Za druhé nám ostatním může tato práce na hranicích sloužit jako inspirace. Jestliže žádná kultura není osamoceným ostrovem, dokonce ani na Havaji nebo v Británii, bylo by snad možné použít tento model setkání ke studiu historie naší vlastní kultury nebo kultur, které bychom měli nazírat spíše jako rozmanité než homogenní, plurální spíše než singulární. Setkání a interakce by proto měly vyústit do praktik a reprezentací, které Chartier charakterizoval jako zásadní předměty nové kulturní historie. Koneckonců, jak nedávno poznamenal Edward Said, „historie všech kultur je historií kulturních výpůjček“.<sup>55</sup>

Názorné příklady kulturní interakce poskytují dějiny říší. Historik Arnaldo Momigliano napsal knihu o hranicích helenizace, o interakci mezi Řeky, Římany, Kelty, Židy a Peršany uvnitř i vně Římské říše.<sup>56</sup> Když takzvaní „barbaři“ vpadli do tohoto impéria, nastal proces kulturní interakce, který zahrnoval nejen romanizaci vetřelců, ale také opak, „goticizaci“ Římanů. Podobně můžeme zkoumat hranici mezi Osmanskou říší a křesťanstvím v pozdním středověku nebo v raně moderním období.

Studovaly se například náboženské styky – nebo, jak říká autor, „přenosy“ – na neoficiální úrovni, jako byly pouť muslimů k ostatkům křesťanských světců a naopak. Historikové umění zkoumají společnou materiální kulturu, která vznikla na hranici, například užívání turecké šavle polskými oddíly. Historikové literatury srovnávali epické hrdiny na obou stranách hranice, například řeckého Digenas Akrita a tureckého Dede Korkuta. Krátce řečeno, hraniční zóny, ať už na muslimské, nebo křesťanské straně mají oproti soupeřícím centrům v Istanbulu a Vídni mnohem více společného.<sup>57</sup>

Něco podobného by se dalo tvrdit o středověkém Španělsku. Počínaje čtyřicátými lety, kdy působil Américo Castro, kladou někteří historikové velký důraz na symbiózu či *convivencia* španělských Židů, křesťanů a muslimů a kulturní výměnu mezi nimi. Například židovští učenci ovlivnili arabské a židovská poezie se inspirovala

<sup>55</sup> Said (1993), str. 261.

<sup>56</sup> Momigliano (1975).

<sup>57</sup> Hasluck (1929); Angyal (1957); Mankowski (1959); Inalcik (1973) str. 186–202.

arabskou lyrikou. Stejně jako na východní hranici Evropy i zde měli válečníci na obou stranách podobné vybavení a podle všeho vyznávali i podobné hodnoty. Materiální kultura „Mozarabů“ (křesťanů pod muslimskou vládou) a „Mudejarů“ (muslimů pod křesťanskou vládou) kombinovala prvky převzaté z obou tradic. Některé katolické kostely (stejně jako synagogy) byly stavěny v muslimském stylu, s klenbami ve tvaru podkovy, kachlemi a geometrickou dekorací na dveřích a stěnách. Obecně je nemožné stanovit, zda keramika a jiné artefakty v „hispánsko-maurském“ stylu byly vyrobeny křesťany nebo muslimy a pro koho z nich, protože repertoár námětů byl společný.<sup>58</sup>

Výměna nastávala také v oblasti jazyka a literatury. Mnoho lidí bylo bilingvních. Někteří psali španělsky muslimskými písmeny a jiní arabsky latinkou. Někteří lidé užívali dvě jména, jedno španělské a jedno arabské, což naznačuje, že přijali dvě identity. Rytířské romány se psaly podobným stylem a byly populární na obou stranách náboženské hranice (viz kap. 9). Některé lyrické texty přecházely ze španělštiny do arabštiny po jednom verši. „Que faray mamma? Meu l'habib est' ad yana!“ („Co mám dělat máti? Ve dveřích milého už vidím státi!“). Nejnapadnější příklady symbiózy najdeme v lidových náboženských praktikách. Tak jako v případě osmansko-habsburské hranice, i zde existovaly ostatky svatých, jako třeba San Ginése, jehož uctívali jak muslimové, tak křesťané.<sup>59</sup>

Kulturní historie jiných národů může být psána s ohledem na setkávání regionů jako severu a jihu v Itálii, Francii, a dokonce i v Anglii. V případě koloniální severní Ameriky identifikoval David Fischer čtyři regionální kultury či „skupinové způsoby chování“, které sem přinesly čtyři skupiny emigrantů, Východoangličtů v Massachusetts, Jižanů ve Virginii, obyvatel centrální oblasti v Delaware a hraničářů v „zapadákově“. Jazyk a styl staveb stejně jako politické a náboženské postoje zůstávaly odlišné ještě po staletích.<sup>60</sup>

Tento příklad naznačuje možnost ještě ambicióznějšího přístupu, totiž studia kulturní historie jako procesu interakce mezi rozdílnými subkulturami, mezi mužským a ženským, městským

<sup>58</sup> Terrasse (1932, 1958).

<sup>59</sup> Castro (1948); Stern (1953); Galmés de Fuentes (1967); MacKay (1976); Mann et al. (1992).

<sup>60</sup> Fischer (1989).

a vesnickým, katolickým a protestantským, muslimským a hinduistickým atd. Každá skupina se vymezuje v protikladu k ostatním, avšak svůj vlastní kulturní styl vytváří – jako například v Británii skupiny mladých v sedmdesátých letech dvacátého století – převlastňováním jednotlivostí ze společné pokladnice kultury a jejich shromažďováním do systému s novým významem.<sup>61</sup>

Kulturní historikové by měli brát daleko vážněji než dosud sociologický pojem „subkultura“, který předpokládá diverzitu ve společném rámci, i pojem „kontrakultura“, jenž zahrnuje pokus převrátit hodnoty dominantní kultury.<sup>62</sup> Práce s pojmem subkultura má tu výhodu, že lépe zviditelňuje určité problémy. Zahrnuje subkultura každý aspekt života jejích členů, nebo jen určité sféry? Je možné příslušet současně k více než jedné subkultuře? Měli více společného dva Židé, z nichž jeden byl Ital, nebo dva Italové, z nichž jeden byl Žid?<sup>63</sup> Je vztah mezi hlavní kulturou a subkulturou vztahem komplementarity nebo konfliktu?

Jako subkultury mohou být analyzovány sociální třídy i náboženství. Zesnulý Edward Thompson byl neúprosný kritik takového názoru na kulturu, který jí pokládá za společenství, jež dává přednost sdíleným významům před konfliktem významů. Paradoxně byl sám kritizován za komunitářský model kultury dělnické třídy, jež tvořil základ jeho známé knihy *Utváření dělnické třídy v Anglii*. Můžeme se pokusit tento komunitářský model překonat s pomocí Pierra Bourdieua, jehož etnografie současné Francie klade důraz na míru, v níž se jak buržoazie, tak dělnická třída vymezují ve vzájemném protikladu.<sup>64</sup> Podobným způsobem dva švédští etnologové ve své knize, která je nebo by měla být pro historiky příkladem, situují utváření švédské střední třídy do kontextu zápasu jejích příslušníků o odlišení jak od šlechty, tak od dělnické třídy v takových kulturních sférách, jako jsou postoje k času a prostoru, nepořádku a čistotě.<sup>65</sup> Solidarita uvnitř skupiny je zpravidla nejsilnější v okamžiku nejostřejšího konfliktu s někým z vnějšku. V naší době hyperspecializace, kdy se historie roztříštila na národní, regionální

<sup>61</sup> Hebdige (1979).

<sup>62</sup> Yinger (1960); Clarke (1974); Clarke et al. (1975).

<sup>63</sup> Bonfil (1990).

<sup>64</sup> Thompson (1963); Bourdieu (1979).

<sup>65</sup> Frykman a Löfgren (1979).

a podoborové fragmenty, mohou kulturní historikové tímto způsobem přispět k její reintegraci.<sup>66</sup>

## Závěry

Vnímání nového prizmatem starého při setkávání kultur, kterým jsme se zabývali v předcházející části, se obecně ukázalo jako dlouhodobě neudržitelné. Nové zkušenosti nejprve staré kategorie ohrozí a pak je vyvrátí. Tradiční „kulturní řád“ – jak to nazýval americký antropolog Marshall Sahlins – někdy při pokusu je do něj násilně začlenit dostane trhliny.<sup>67</sup> Následující stadium se liší od kultury ke kultuře v rámci škály možností od asimilace a adaptace těchto nových zkušeností k jejich odmítnutí a odporu vůči nim, který například Fernand Braudel analyzoval v případě rezistence vůči pronikání protestantismu do Středozeří.<sup>68</sup> Proč mají členové některých kultur zvláštní zájem o nové a exotické, je otázka, která je stejně zajímavá jako obtížná. Tvrzení, že integrovanější kultury jsou poměrně uzavřené, zatímco otevřené a receptivní kultury jsou méně integrované, vede k nebezpečí tautologičnosti a má přinejmenším tendenci podávat problém ze stanoviska vnějšího pozorovatele.<sup>69</sup> Následující část se zaměří na receptivitu kultur na úkor posouzení jejich tendence k odmítání cizího.

Důsledky setkání dvou kultur byly poprvé systematicky zkoumány učenci ze společností Nového světa, kde tato setkání byla obzvláště dramatická. Na začátku dvacátého století američtí antropologové – mezi nimi i německý emigrant Franz Boas – charakterizovali změny v kulturách amerických Indiánů jako výsledek kontaktu s kulturou bělochů jako takzvanou „akulturaci“, přijetí prvků dominantní kultury. Boasův žák Melville Herskovits definoval akulturaci jako mnohem komplexnější jev, než je pronikání, a pokusil se vysvětlit, proč jsou některé rysy přebírané kultury začleňovány do kultury přijímající snadněji než jiné.<sup>70</sup> Tento důraz

<sup>66</sup> Srov. Kammen (1984); Bender (1986).

<sup>67</sup> Sahlins (1981), str. 136–156.

<sup>68</sup> Braudel (1949), část 2, kap. 6, oddíl 1.

<sup>69</sup> Ottenberg (1959); Schneider (1959).

<sup>70</sup> Herskovits (1938); srov. Dupront (1966).

na selekci či prosévání určitých rysů přinesl jisté vysvětlení. Například v případě španělského dobytí Mexika a Peru bylo zaznamenáno, že Indiáni si přisvojovali ty kulturní prvky „donorské kultury“, pro něž neexistovaly místní ekvivalenty. Po několika letech se ukázalo, že přebírání a přizpůsobování nových prvků slábne. Fázi přivlastňování následovala kulturní „krystalizace“.<sup>71</sup>

Badatelé v oblasti kultury počínaje odborníky na dějiny náboženství v starověkém Středozeří v tomto smyslu často hovořili o „synkretismu“. Herskovits se zajímal konkrétně o náboženský synkretismus, například o ztotožnění tradičních afrických božstev s katolickými svěťci na Haiti, na Kubě, v Brazílii a mnohde jinde. Jiný Boasův žák Gilberto Freyre vykládal dějiny koloniální Brazílie s ohledem na utváření takzvané „hybridní společnosti“ či „fúzi“ rozdílných kulturních tradic.<sup>72</sup> Termín „hybridizace“ užíval především i jeden historik renesance. Byl to Edgar Wind, který zkoumal interakci pohanské a křesťanské kultury. Výsledkem bylo odmítnutí jednosměrné analýzy sekularizace renesanční kultury a zjištění, že „hybridizace působila oběma směry“. Například „Madona nebo Magdaléna mohly připomínat Venuši“, avšak na druhé straně „renesanční umění vytvořilo mnoho obrazů Venuše, které připomínají Madonu nebo Magdalénu“.<sup>73</sup>

Podobně kubánský sociolog Fernando Ortiz tvrdil, že termín „akulturace“ by měl být nahrazen termínem „transkulturace“ z toho důvodu, že se v důsledku setkání dvou kultur mění obě, tedy i takzvaný „donor“. Ortiz jako jeden z prvních doporučoval, abychom hovořili i o americkém objevení Kolumba.<sup>74</sup> Dobrý příkladem tohoto typu obrácené akulturace, v níž jsou dobyvatelé dobývání, je příklad „kreolů“, mužů a žen, kteří mají evropský původ, ale narodili se v Americe a v průběhu doby se stávali, pokud jde o jejich kulturu a vědomí, stále více Američany.<sup>75</sup>

Přizpůsobení křesťanských světců nekřesťanským bohům a božstvům, jako jsou západoafrický Šango, čínský Chuan Jin a nahujský Tonantzin, má své obdoby i v Evropě. Jak ukázal Erasmus, podob-

<sup>71</sup> Foster (1960), str. 227–234; Glick (1979), str. 282–284.

<sup>72</sup> Freyre (1933); Herskovits (1937, 1938).

<sup>73</sup> Wind (1958), str. 29.

<sup>74</sup> Ortiz (1940), úvod.

<sup>75</sup> Brading (1991); Alberro (1992).

ný proces probíhal v rané křesťanské době, kdy se svěťci jako sv. Jiří připodobňovali bohům a heroům, jako byl Perseus. Tradičním termínem, který se užíval k popisu tohoto procesu v šestnáctém století (stejně jako v rané církvi) byl výraz „přizpůsobení“; užívali ho například jezuitští misionáři v Číně a Indii, když se pokoušeli vyložit křesťanství v rámci lokálních kulturních idiomů a pomáhali si tím, že je podávali jako slučitelné s mnoha hodnotami mandarinů a brahmánů.

Zájem o tento problém v době, jako je ta naše, vyznačující se rostoucí četností intenzity kulturních styků všeho druhu, je přirozený. K vystižení těchto procesů se na různých místech a v různých oborech užívá obrovská škála výrazů: kulturní výpůjčka, přivlastnění, výměna, recepce, přenesení, vyjednávání, odpor, synkretismus, akulturace, enkulturace, inkulturace, interkulturace, transkulturace, hybridizace (*mestizaje*), kreolizace a interakce a vzájemné pronikání (interpenetrace) kultur. V návaznosti na oživení zájmu o umění Mudejářů, o nichž jsme se zmínili výše, (což samo souvisí se současným vzrůstajícím sebevědomím muslimského světa) hovoří nyní někteří Španělé o procesu „mudejarizace“ jejich kulturní historie.<sup>76</sup> Některé z těchto výrazů mohou znít exoticky, a dokonce barbarsky. Jejich rozmanitost však přináší výmluvné svědectví o fragmentaci dnešního akademického světa. Prozrazuje také novou koncepci kultury jako *bricolage*, v níž přivlastnění a přizpůsobení nejsou na okraji, ale ústřední.

Konceptuální stejně jako empirické problémy zůstávají. Představa „synkretismu“ byla například uplatněna na širokou škálu situací, od kulturního „míšení“ k syntéze. Užívání tohoto termínu tak volným způsobem vyvolává, či přesněji zakrývá řadu problémů.<sup>77</sup>

K těmto problémům patří záměry jednajících, jejich interpretace toho, co dělají, emický názor (viz výše). Například v případě interakce mezi křesťanstvím a africkými náboženstvími musíme brát v úvahu různé scénáře. Afričtí vládcové, jak jsme viděli, mohou sami sebe považovat za ty, kdo vtělují nové prvky do svého tradičního náboženství. V případě „synkretismu“ afrických otroků v Americe může být například jejich ztotožnění sv. Barbory a Šango jen sledováním obranné taktiky přizpůsobení se navenek

<sup>76</sup> Burns (1977); Goytisolo (1986).

<sup>77</sup> Apter (1991).

křesťanství, zatímco zachovávají svou tradiční víru. Na druhé straně pro náboženství současné Brazílie může být adekvátnější termín „pluralismus“ než „synkretismus“, neboť titíž lidé se mohou účastnit praktik více kultur, jako když nemocní mohou vyhledávat léčbu u více než jednoho medicínského systému.

Abychom se vrátili k „tradičnímu“ jazyku, jednotlivci mohou zachovávat více než jednu tradici a vybírat si tu nebo onu podle situace nebo si přisvojovat prvky obou, aby si vytvořili svou vlastní. Z „emického“ stanoviska potřebují historikové prozkoumat logiku, o níž se tato přisvojení a kombinace opírají, lokální důvody pro takové volby. Z tohoto důvodu studovali někteří historikové reakce jednotlivců na setkání kultur, zvláště těch, kteří změnili své chování – ať už je nazveme z perspektivy jejich nové kultury „konvertité“, nebo ze stanoviska jejich staré kultury „odpadlíky“. Smyslem je zkoumat tyto jednotlivce – křesťany, kteří se obrátili na islám v Osmanské říši, nebo Angličany, kteří se stali Indiány v Severní Americe – jako extrémní a zvlášť viditelné případy reakce na situaci setkání, a zaměřit se na způsoby, jimiž rekonstruovali svou identitu.<sup>78</sup> Složitost situace dobře ilustruje studie skupiny brazilských černochů, potomků otroků, kteří se vrátili do západní Afriky, protože ji považovali za svůj domov, pouze aby zjistili, že místní je považují za Američany.<sup>79</sup>

Viděno z vnějšku jsou tito lidé příkladem obecného „synkretismu“. Navrhovalo se, abychom užívali tento termín pro „přechodnou koexistenci“ prvků z rozdílných kultur a odlišovali ho od opravdové „syntézy“.<sup>80</sup> Ale jak dlouhá je tato „přechodnost“? Můžeme předpokládat, že v dlouhodobém časovém horizontu nutně zvítězí syntéza či integrace. V naší době je těžké nebyť zasažen hnutími antisynkretismu či dezintegrace, kampaněmi za znovuhobnovení „autentických“ a „čistých“ tradic.<sup>81</sup>

Pojem kulturní „hybridnosti“ a výrazy s ním spojené jsou rovněž problematické.<sup>82</sup> Při jeho užívání se příliš snadno sklouzává (jak se to často stává například Freyerovi) k diskusi o doslovném

<sup>78</sup> Axtell (1985); Scaraffia (1993).

<sup>79</sup> Carneiro da Cunha (1985).

<sup>80</sup> Pye (1993).

<sup>81</sup> Stewart (1994).

<sup>82</sup> Young (1995).

či metaforickém mísení ras a zda pět chválu na křížení či naopak odsuzovat „bastardní“ a „míšenecké“ formy kultury, které v tomto procesu vznikají. Pokládá se termín „hybridizace“ za popisný nebo explanatorní? Považují se nové formy za samovolně vznikající v průběhu setkávání kultur, nebo za dílo tvořivých jednotlivců?

Jiný způsob přístupu k důsledkům setkání kultur nabízí lingvisté.<sup>83</sup> Styk kultur může být charakterizován podobně jako styk jazyků, kdy nejprve vznikne lámaná řeč, jazyková podoba redukováná jen na to nejpodstatnější pro účely mezikulturní komunikace, a později vyspělejší forma, například kreolština. Termín „kreolizace“ tedy popisuje situaci, v níž se první lámaná řeč rozvíjí do komplexnějších struktur, protože ji lidé užívají jako svůj první jazyk a pro všeobecné účely. Lingvisté tvrdí, že co se kdysi pocítovalo jako chybné – jako lámaná angličtina nebo „kuchyňská“ latina –, mělo by být považováno za variantu jazyka se svými vlastními pravidly. Podobně se to má (řekněme) s jazykem architektury na hranici kultur.

V některých kontextech může být nejlepší lingvistickou analogií „smíšený jazyk“ jako *media lingua* v Ekvádoru, kde se španělský slovník kombinuje s kečujskou syntaxí či s „makarónskou“ latinou, o níž jsme hovořili v 8. kapitole. Například během renesance byly ornamenty jednoho architektonického stylu (klasického) někdy nanášeny na stavební konstrukci druhého (gotického). V jiných kontextech může lépe posloužit analogie s bilingvními lidmi, kteří „přepínají“ podle situace z jednoho jazyka do druhého. Jak jsme už řekli o některých Japoncích v devatenáctém století, někteří lidé mohou být bikulturní, žít dvojitým životem, přepínat z jednoho kulturního kódu na druhý.

Vraťme se však k dnešní situaci. Na některé pozorovatele učinila dojem homogenizace světové kultury, takzvaný „Coca-Cola efekt“, často však neberou v úvahu tvořivost recepce a nových vyjednávání významů, o nichž jsme v této kapitole hovořili. Jiní ve všem vidí směsku a všude slyší zjednodušenou přejatou řeč. Někteří věří, že už rozeznávají nový řád, „kreolizaci světa“.<sup>84</sup> Jeden z největších kulturních badatelů dvacátého století, ruský vědec Michail Bachtin, poukazoval na takzvanou „heterohlasnost“, jinými slovy na škálu

<sup>83</sup> Glick (1979), str. 277–281; Hannerz (1992), str. 264–266.

<sup>84</sup> Hannerz (1987); srov. Friedman (1994), str. 195–232.

a konflikt promluv a názorů, z nichž, jak tvrdil, se vyvíjejí nové formy jazyka a nové formy literatury (zejména románu).<sup>85</sup>

Dostali jsme se zpět k základnímu problému jednoty a rozmanitosti, a to nejen v kulturní historii, ale kultuře samotné. Je nezbytné vyhnout se dvěma přílišným zjednodušením; pohledu na kulturu jako na něco homogenního, který je slepý k rozdílům a konfliktům, a pohledu na kulturu jako na něco bytostně fragmentovaného, který neumí vzít v úvahu způsoby, jimiž my všichni vytváříme vlastní individuální a skupinové směsi, synkretismy nebo syntézy. Interakce subkultur vede někdy k jednotě očividných protikladů. Na okamžik zavřete oči a zaposlouchejte se do řeči Jihoafričanů. Není snadné určit, zda hovořící člověk je černoch nebo běloch. Je záhodno se ptát, zda černá a bílá kultura v Jižní Africe sdílí navzdory kontrastům a konfliktům v důsledku staletým interakce také jiné společné rysy.

Pro člověka zvenčí, ať už je historik, nebo antropolog, bude znít odpověď na tuto otázku „jistě ano“. Podobnosti, jak se zdá, převažují nad rozdíly. Pro člověka uvnitř však rozdíly pravděpodobně převažují nad podobnostmi. Toto konstatování o rozcházejících se perspektivách pravděpodobně platí i pro mnoho jiných kultur, které jsou ve styku. Z toho plyne, že kulturní historie zaměřená na tato setkání, by se neměla psát jen z jednoho úhlu pohledu. Slovy Michaila Bachtina, taková historie musí být „polyfonická“. Jinak řečeno, musí v sobě obsahovat celou škálu jazyků a názorů, včetně jazyků a názorů vítězů i poražených, mužů a žen, lidí pocházejících zvenčí i zevnitř, dobových současníků i historiků.

<sup>85</sup> Bachtin (1981).

## LITERATURA

- Ackerman, Robert (1987) *J. G. Frazer*, Cambridge.
- Acton, William (1691) *A New Journal of Italy*, London.
- Addison, Joseph (1705) *Remarks on Several Parts of Italy*, in *Works*, 4 sv., London 1890, sv. 1, 356–538.
- Alatas, Syed H. (1977) *The Myth of the Lazy Native: a Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the Sixteenth to the Twentieth Century and its Function in the Ideology of Colonial Capitalism*, London.
- Alberro, Solange (1992) *Les Espagnols dans le Mexique colonial: histoire d'une acculturation*, Paris.
- Alencar, Edgar de (1965) *O Carnaval Carioca através da musica*, 2. vyd., Rio de Janeiro.
- Allport, Gordon W. a L. Postman (1945) „The Basic Psychology of Rumour“, též in *The Process and Effect of Mass Communication*, ed. Wilbur Schramm, Urbana 1961, 141–55.
- Alsop, Joseph (1982) *The Rare Art Traditions*, London.
- Althusser, Louis (1971) *Lenin and Philosophy*, London.
- Amalvi, Christian (1984) „Le 14-Juillet“, in *Nora*, sv. 1, 421–72.
- Amuchástegui, A. J. Pérez (1988) *Mentalidades argentinas*, Buenos Aires.
- Amyraut, Moyse (1665) *Discours sur les songes divines dont il est parlé dans l'Écriture*, Saumur.
- Anderson, Benedict (1983) *Imagined Communities*, 2. vyd. London 1991.
- Angyal, Andreas (1957) „Die Welt der Grenzfestungen: Ein Kapitel aus der südosteuropäische Geistesgeschichte des 16. and 17. Jhts“, *Südost Forschungen* 16, 311–42.
- Anselmo, A. J. (1926) *Bibliografia das obras empressas em Portugal no século xvi*, Lisbon.
- Antal, Frederick (1947) *Florentine Painting and its Social Background*, London.
- Apte, Michael (1985) *Humor and Laughter: an Anthropological Approach*, Ithaca.
- Apter, Andrew (1991) „Herskovits's Heritage: Rethinking Syncretism in the African Diaspora“, *Diaspora* 1, 235–60.
- Arantes, Antonio Augusto (1982) *O Trabalho e a Fala*, São Paulo.
- Arens, W. (1979) *The Man-Eating Myth*, New York.
- Archambault, Paul (1967) „The Analogy of the Body in Renaissance Political Literature“, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 29, 21–53.
- Ariès, Philippe (1960) *Centuries of Childhood*, angl. překl. London 1962.
- Arnheim, Rudolf (1962) „Review of Gombrich“, *Art Bulletin* 44, 75–9.
- Arthos, John (1968) *Milton and the Italian Cities*, London.