

DOKOŘÁN

Peter Burke

**CO JE
KULTURNÍ HISTORIE?**



Obsah

Poděkování	7
Úvod	9
1. Velká tradice.....	15
Klasická kulturní historie	16
Kultura a společnost	26
Objevení lidu	28
2. Problémy kulturní historie	33
Revidování klasici	33
Marxistické diskuse.....	36
Paradoxy tradice	39
Otázka lidové kultury	41
Co je kultura?	43
3. Význam historické antropologie	45
Expanze kultury.....	45
Význam historické antropologie	49
Pod mikroskopem	60
Postkolonialismus a feminismus	64
4. Nové paradigma?	69
Čtyři teoretici.....	71
Praktiky	79
Reprezentace	84
Materiální kultura	90
Historie těla	94

5. Od reprezentace ke konstrukci	99
Vznik konstruktivismu	99
Nové konstrukce	105
Představení a příležitosti	118
Dekonstrukce	125
6. Za kulturním obratem?	129
Burckhardtův návrat	130
Politika, násilí a emoce	132
Pomsta sociální historie	143
Hranice a setkání	148
Vyprávění v kulturní historii	154
Závěr	159
Doslov: Kulturní historie v jedenadvacátém století	161
Měnicí se scéna	162
Kulturní historie a její sousedé	166
Otázka kultury	174
Poznámky	177
Vybrané publikace ke kulturní historii (1860–2007)	
– chronologický seznam	201
Doporučená četba	207
Jmenný rejstřík	211

Poděkování

Přednášky z kulturní historie i o kulturní historii konám již tolik let, že je těžké si pamatovat, od koho pochází ten či onen užitečný komentář či inspirativní otázka. Pamatuji si ale, že jsem se hodně dozvěděl z rozhovorů s četnými historiky, o nichž se v této knize pojednává, a samozřejmě též z jejich děl. K těmto historikům patří: Keith Thomas z Oxfordu, Daniel Roche, Roger Chartier a Denis Crouzet z Paříže, Natalie Davisová a Robert Darnton z Princetonu a kroužek nizozemských historiků, do něj náleží Anton Blok, Jan Bremmer, Rudolf Dekker, Florike Egmondová a Herman Roodenburg. O historii paměti jsem se mnohé přiučil díky tomu, že jsem naslouchal Aleidě a Janu Assmannovým a Jayi Winterovi. Diskuse s Patrickem Chabalem v době, kdy psal svou knihu o kulturním přístupu k politice, nazvanou *Culture Troubles* (Kulturní problémy), mi pomohly definovat mé vlastní myšlenky a zároveň mě obeznámily se sousední disciplínou. Rovněž jsem těžil z připomínek anonymních čtenářů prvotního konceptu i předposlední verze této knihy. Chci také poděkovat svému příteli a kolegovi Jamesi Duncanovi za připomínkování *Doslovu*.

Obzvláště jsem vděčný své manželce, rovněž kulturní historičce, Marii Lúcii Pallaresové-Burkeové. Poprvé jsem se s ní setkal, když mě pozvala, abych na Univerzitě v São Paulu přednášel o „tzv. nové historii“. O kulturní historii jsme diskutovali mnohokrát, zejména když připravovala k vydání svou knihu rozhovorů *The New History: Confessions and Conversations* (Nová historie: vyznání a rozhovory). Přečetla také můj rukopis a jako obvykle přišla s některými nezanedbatelnými náměty na jeho vylepšení. Tuto knihu proto věnuji právě jí.

Úvod

Kulturní historie, kdysi popelka mezi vědními disciplínami, přehlížená svými úspěšnějšími sestrami, byla znovuobjevena v 70. letech 20. století. (Vyplývá to i z chronologického seznamu publikací na konci této knihy.) Od té doby prožívá renesanci, minimálně v akademickém světě – historie prezentovaná v televizi, alespoň tedy v Británii, je stále převážně vojenská, politická a v menší míře sociální. Pro někoho jako já, kdo se kulturní historii věnuje nějakých čtyřicet let, je obnova zájmu o tento obor nesmírně potěšitelná, nicméně vyžaduje vysvětlení.

Cílem mé knihy je přesně vysvětlit nejen důvody znovuobjevení kulturní historie, ale též to, čím je, anebo spíš čím se zabývá. Budu přitom věnovat pozornost její mnohotvárnosti, diskusím a konfliktům a zároveň sdíleným problémům a tradicím. Pokusím se kombinovat dva protikladné, ale zároveň komplementární přístupy: přístup směrem zevnitř (interní), který se zabývá řešením jednotlivých, postupně se vynořujících problémů v rámci této disciplíny, a přístup směrem zvenjšku (externí), jenž spojuje práci historiků s dobou, v níž žijí.

Interní přístup nahlíží na současnou renesanci kulturní historie jako na reakci vůči starším přístupům k dějinám, které nezpracovávaly cosi těžko uchopitelného, a zároveň důležitého. Podle tohoto názoru se kulturní historik dostává k částem minulosti, k nimž jiní historici dospět nedovedou. Důraz na celé „kultury“ představuje lék na současnou fragmentaci historie, jejímž důsledkem jsou specialisté na historii obyvatelstva, diplomacie, žen, idejí, podnikání, válečnictví a tak dále.

Externí přístup má také co nabídnout. V první řadě spojuje rozvoj kulturní historie s širším „obratem ke kultuře“, který je zřetelný v politologii, geografii, ekonomii,

psychologii, antropologii a archeologii a v „kulturních studiích“, což je otázka, o níž podrobněji pojednám v *Doslovu*. V těchto disciplínách došlo, minimálně u části badatelů, k posunu od předpokladu neměnné racionality (například teorie racionálního výběru při volbách či spotřebě) k narůstajícímu zájmu o hodnoty, jež jsou vlastní konkrétním skupinám na konkrétních místech a v konkrétních obdobích.

Jedním ze znaků tohoto trendu je například názor amerického politologa Samuela P. Huntingtona, že v dnešním světě jsou kulturní rozdíly důležitější než rozdíly politické či ekonomické, takže to, s čím se setkáváme od konce studené války, není ani tolik konflikt zájmů jako spíše „střet civilizací“. Dalším indikátorem téhož intelektuálního klimatu je mezinárodní úspěch kulturních studií. Například v Rusku v 90. letech byla u vyššího vzdělání zavedena *kulturologija* jako povinný předmět, jenž se zabývá zejména ruskou identitou, a zčásti ho vyučovali bývalí profesori marxismu-leninismu, kteří konvertovali od ekonomického výkladu dějin k výkladu kulturnímu.¹

Tento kulturní obrat je sám o sobě součástí kulturní historie minulé generace. Mimo akademickou půdu souvisí s posunem vnímání, který vystihují stále častější výrazy jako „kultura chudoby“, „kultura strachu“, „kultura střelných zbraní“, „kultura dospívajících“ nebo „firemní kultura“ (viz s. 46-7) a též tzv. „kulturní války“ ve Spojených státech a diskuse o „multikulturalismu“ v mnoha zemích. Mnozí lidé dnes při běžných, každodenních příležitostech hovoří o „kultuře“. Zatímco před dvaceti třiceti lety by patrně hovořili o „společnosti“.

Jak naznačuje popularita těchto slovních spojení, je stále těžší říci, co se už za „kulturu“ nepovažuje. Tohoto všeobecného trendu není ušetřeno ani studium historie. Co je kulturní historie? Tuto otázku před více než stoletím, v roce 1897, na veřejnosti vyslovil novátorský německý historik a nonkonformista Karl Lamprecht. Ať už je to

dobře nebo špatně, tato otázka stále čeká na definitivní odpověď. Čtenářům se v nedávné době dostalo kulturní historie dlouhověkosti, penisu, ostnatého drátu a masturbace. Hranice oboru se posouvají dál a dál, avšak je stále obtížnější přesně vyjádřit, co že vlastně ohraničují.

Jedním z možných řešení, jak definovat kulturní historii, je přesunout pozornost od předmětu k metodám studia. Ale i zde bychom našli rozmanitost a sporné otázky. Někteří kulturní historikové pracují intuitivně, jak o sobě prohlašoval Jacob Burckhardt. Jen málo z nich se pokusilo použít kvantitativní metody. Někteří popisují svou práci jako hledání smyslu, jiní se soustřeďují na „praktiky“ a „reprezentace“. Někteří vidí svůj cíl v popisu, jiní se domnívají, že kulturní historie, podobně jako politické dějiny, se dá prezentovat jako příběh.

Za společné východisko kulturních historiků lze považovat zájem o symbolické prvky a jejich interpretaci. Symboly, vědomé či nevědomé, můžeme nalézt všude, výtvarným uměním počínaje a každodenním životem konče, ale přístup k minulosti z hlediska symboliky je jen jedním z mnohých. Kulturní historie kalhot se bude například lišit od ekonomické historie téže oděvní součásti, stejně jako se kulturní historie parlamentu bude odlišovat od politické historie této instituce.

V této situaci, v níž vládne zmatek (podle těch, kterým se nelíbí), či dialog (podle těch, kterým vyhovuje), by možná bylo nejmoudřejší převzít epigram Jean-Paula Sartra a prohlásit, že ačkoli kulturní historie nemá žádnou podstatu, rozhodně má vlastní historii. Čtení a psaní o historii je stejně jako jiné aktivity do značné míry vázáno na konkrétní dobu. Proto se tato kniha čas od času dotkne kulturní historie kulturní historie, na níž bude nahlížet jako na kulturní tradici, která se ustavičně transformuje a neustále přizpůsobuje novým okolnostem.

Trochu přesněji řečeno: práce jednotlivých kulturních historiků musíme začleňovat do některé z několika od-

lišných kulturních tradic, jež jsou obecně definovány národnostně. Význam německé tradice, od konce 18. století dál, si přiblížíme na následujících stranách, ačkoli v uplynulých padesáti letech chybí výraznější německé příspěvky k tomuto typu historie. To je problém, na nějž by se měl zaměřit nějaký budoucí kulturní historik. Nizozemskou tradici bychom mohli považovat za výhonek tradice německé, ovšem za výhonek, který stále vzkvátá. V anglicky mluvícím světě existuje značný kontrast mezi severoamerickou tradicí zájmu o kulturní historii a anglickou tradicí odporu vůči ní. V tomto duchu se britští antropologové léta označovali za „sociální“, zatímco jejich američtí kolegové se nazývali antropology „kulturními“. V případě kulturní historie jsou to především Severoameričané – zejména potomci německy mluvících přistěhovalců, od Petera Gaye ke Carlu Schorskemu – kteří pokračují v německé tradici anebo kteří ji převzali a po svém transformovali. Mezi americkým zájmem o kulturu a přistěhovalckou tradicí existuje velká spojitost. Je-li tomu skutečně tak, má kulturní historie v Británii před sebou skvělou budoucnost.

Francouzská tradice je odlišná, mimo jiné proto, že se vyhýbá (nebo alespoň donedávna se v každém případě vyhýbala) pojmu „kultura“ a soustředí se místo toho na pojmy jako *civilisation*, *mentalités collectives* a *imaginaire social*. Historikové spjatí s časopisem *Annales* během tří čtyř generací pozoruhodným způsobem obohacovali tento obor. V době Marca Blocha a Luciena Febvra se věnovali dějinám mentalit, citů a „kolektivních reprezentací“; v době Fernanda Braudela dějinám hmotné kultury (*civilisation matérielle*); a v době Jacquese Le Goffa, Emmanuela Le Roye Laduricha a Alaina Corbina opět historii mentalit a společenským (či kolektivním) představám. Kreativita jedné historické školy, jež trvá více než tři nebo čtyři generace, je věcí tak pozoruhodnou, že si vyžaduje historické objasnění. Já osobně si to vysvětluji tak, že ve-

doucí představitelé této školy byli dostatečně charismatičtí na to, aby dokázali přitáhnout nadané přívržence, ale zároveň natolik otevření, aby jim dovolili rozvíjet se po svém. Tato výrazná tradice souvisela s jistým odporem vůči německému stylu kulturní historie (ačkoli zde je třeba upozornit na nadšení, které u Febvra vyvolával Johan Huizinga). Zdá se ale, že tento odpor polevuje a francouzská historiografická tradice se momentálně dostává do pozadí.

Stejně jako to obecněji platí v dějinách kultury, uvidíme i na následujících stranách, že hnutí či trendy mnohdy nečekaně zanikají nikoli proto, že by vyčerpaly svůj potenciál, ale proto, že je nahradí jejich konkurenti. Tito konkurenti, které bychom mohli nazvat „dětmi“, obvykle přehánějí rozdíl mezi vlastním přístupem a přístupem svých otců a matek a nechávají až na následující generaci, aby ocenila, že i její intelektuální prarodiče byli schopni hlubšího pohledu na věc.

Jako kulturní historik již léta užívám celé řady různých přístupů a věnuji se rozličným tématům, o nichž se bude na následujících stranách pojednávat, od sociální historie vysoké i lidové kultury a historické antropologie až k historii „představení“, a rád bych společně s Edith Piaf prohlásil, že „je ne regrette rien“ (ničeho nelituji) a že se domnívám, že všechny tyto přístupy a témata stále přinášejí cenné postřehy a poznatky.

Následující kapitoly pojednají v chronologickém pořadí o hlavních způsobech toho, jak se kulturní historie psávala, píše a jak by se mohla či měla psát v budoucnu. Při rozboru konkrétních příkladů jsem se snažil, pokud mi to mé částečné znalosti tohoto roztržitého oboru umožnily, dosáhnout jakési rovnováhy mezi různými historickými obdobími, různými částmi světa a produkcí různých akademických kateder či oddělení, včetně těch, které se zabývají výtvarným uměním, architekturou, geografii, literaturou, hudbou, přírodními vědami i „čistou historií“.

Cenou za toto rozhodnutí byla nutnost opomenout značnou část děl, jež se týkají raného novověku a z nichž mnohá napsali mí přátelé či kolegové. Rád bych tedy na tomto místě jednou pro vždy zdůraznil, že to, co následuje, je přehled trendů ilustrovaný příklady, a nikoli snaha vytvořit seznam a provést analýzu veškerých výborných děl vyprodukovaných poslední generací badatelů.

1. Velká tradice

Kulturní historie není novým objevem nebo vynálezem. V Německu se jí pod tímto názvem (*Kulturgeschichte*) věnovali již před dvěma sty lety. Před tím existovala samostatná historie filozofie, malířství, literatury, chemie, jazyka a tak dále. Od 80. let 18. století se setkáváme s pojednáními o historii lidské kultury anebo kultury konkrétních regionů či národů.¹

V 19. století se v Británii a Německu stále častěji používal termín „culture“ či „Kultur“ (zatímco ve Francii upřednostňovali výraz „civilisation“). Básník Matthew Arnold tudíž v roce 1869 publikoval svou práci *Culture and Anarchy* (Kultura a anarchie) a antropolog Edward Tylor v roce 1871 své dílo *Primitive Culture* (Primitivní kultura). V Německu v 70. letech předminulého století probíhal ostrý konflikt mezi církví a státem, který vešel ve známost jako „boj o kulturu“ (*Kulturkampf*) a který bychom dnes zařadili mezi „kulturní války“.²

V krátké kapitole, jako je tato, máme prostor maximálně na to, abychom letmo nastínili minulost kulturní historie, zmínili několik hlavních proudů a ukázali, jak jsou navzájem propojeny. Vyprávění rozdělíme do čtyř period, jimiž jsou: „klasické“ období; období „sociální historie umění“, které začalo ve 30. letech 20. století; objevení historie lidové kultury v 60. letech 20. století; a „nová kulturní historie“, o níž pojednáme v následujících kapitolách. Je však třeba mít na paměti, že hranice mezi těmito obdobími nebyly v dané době tak zřetelné, jak se to lidem s odstupem času jeví, a na příslušných místech tedy poukážeme na to, že starší a novější styly kulturní historie se v mnoha ohledech podobají a že zde existuje do jisté míry kontinuita.

Klasická kulturní historie

Portréty doby

Období mezi lety 1800 a 1950 bylo dobou takzvané „klasické“ kulturní historie. Vypůjčíme-li si pojem, který vytvořil anglický kritik F. R. Leavis, když charakterizoval román, můžeme mluvit o „velké tradici“. Tu tvoří dnes již klasická díla jako *Kultur der Renaissance in Italien* (česky pod názvem *Kultura renaissanční doby v Itálii*, 1912) švýcarského historika Jacoba Burckhardta, které bylo poprvé vydáno v roce 1860, či *Herfstij der Middeleeuwen* (česky pod názvem *Podzim středověku*, 1999) nizozemského historika Johana Huizingy z roku 1919, což jsou knihy, které stojí za přečtení i dnes. Obě díla obsahují myšlenku, že historik maluje „portrét doby“, budeme-li citovat podtitul třetího klasického díla, *Victorian England* (1936; Viktoriánská Anglie) G. M. Younga.

Toto období lze rovněž nazvat „klasickým“ v tom smyslu, že kulturní historikové se tehdy soustředili na historii klasických děl, „kánonu“ mistrovských výtvorů z oblasti výtvarného umění, literatury, filozofie, vědy a tak dále. Burckhardt a Huizinga byli amatérskými výtvarníky a milovníky umění a své slavné knihy začali psát proto, aby porozuměli jiným dílům tím, že je zařadí do historického kontextu. V Huizingově případě se jednalo o obrazy bratřů van Eyckových, u Burckhardta o obrazy Rafaelovy.³

Rozdíl mezi těmito badateli a historiky specializujícími se na výtvarné umění či literaturu spočíval v tom, že kulturní historikové se zabývali zejména souvislostmi mezi různými druhy umění. Soustředili se spíše na celek než na části a zkoumali vztah různých druhů umění k tomu, co – podle Hegela a dalších filozofů – nazývali „duchem doby“, německy *Zeitgeist*.

Někteří němečtí historikové proto o sobě tehdy říkali, že se věnují oboru zvanému *Geistgeschichte*, což se pře-

kládá jako „historie ducha“ nebo „historie mysli“ a lze interpretovat jako „historie kultury“. Ti, kteří se tomuto oboru věnovali, „četli“ konkrétní obrazy, básně atd. jakožto doklady kultury a období, v nichž vznikly. Tím rozšiřovali obsah pojmu „hermeneutika“, neboli umění interpretace. Tento pojem se původně týkal interpretace textů, zejména bible, ale v 19. století se rozšířil tak, že zahrnoval i interpretaci artefaktů a jednání.

Jistě není náhodou, že největší kulturní historici tohoto období, Jacob Burckhardt a Johan Huizinga, psali své knihy primárně pro širší publikum, ačkoli byli profesionálními akademiky. Ani není náhodou, že se kulturní historie vyvinula v německy mluvícím světě ještě před sjednocením Německa, kdy národ představoval spíše kulturní než politickou komunitu, anebo že kulturní a politická historie se začaly považovat za alternativy, ne-li přímo protiklady. V Prusku však vládla politická historie. Stoupenci Leopolda Rankeho odmítali kulturní historii jako okrajovou či amatérskou, protože se nezakládala na oficiálních dokumentech z archivů a nepomáhala plnit úkol, jímž bylo budování státu.⁴

Ve své vědecké práci se Burckhardt dotýkal široké škály témat, od starověkého Řecka přes rané křesťanství a italskou renesanci až ke světu vlámského malíře Petera Paula Rubense. Relativně malý důraz kladl na historii událostí a raději se snažil evokovat konkrétní minulou kulturu a zdůrazňovat to, co nazýval „opakujícími se, stálými a typickými“ prvky kultury. Pracoval intuitivně, nořil se do umění a literatury období, které studoval, a vytvářel generalizace, jež ve své živě psané próze ilustroval příklady, anekdotami a citáty.

Ve svém nejslavnějším díle popsal Burckhardt například individualismus, soutěživost, sebevědomí a moudrost ve výtvarném umění, literatuře, filozofii, a dokonce i v politice renesanční Itálie. Ve své posmrtně vydané práci *Griechische Kulturgeschichte* (Kulturní historie Řecka) se k tomuto té-

matu vrací a všímá si role soutěživosti (*agon*) v životě starověkého Řecka, konkrétně v oblastech jako války, politika, hudba, vozatajské závody či olympijské hry. Zatímco Burckhardtovo starší dílo kladlo důraz na vývoj jednotlivce, zde autor zdůrazňoval napětí mezi „zatvrzelým individualismem“ a touhou po slávě na straně jedné a požadavkem, aby se jednotlivce podřídil svému městu, na straně druhé.

Huizinga měl rovněž široký záběr, od starověké Indie až k Západu, od Francie 12. století přes nizozemskou kulturu 17. století až ke Spojeným státům tehdejší doby. Byl kritikem Burckhardtova výkladu renesance – který podle jeho názoru renesancí příliš ostře odlišoval od středověku – a současně stoupencem jeho metody. V jednom svém eseji, jenž vyšel v roce 1915, Huizinga pojednával o rozmanitých životních ideálech a představách zlatého věku, jako byl například rytířský kult či antické ideály, které tak silně ovlivnily evropské elity doby mezi renesancí a francouzskou revolucí.

V dalším eseji, vydaném v roce 1929, Huizinga prohlásil, že hlavním cílem kulturního historika je vykreslit kulturní vzorce, jinými slovy popsat charakteristické myšlenky a pocity určité doby a jejich vyjádření a zhmotnění v literárních a výtvarných dílech. Historik, jak podotýkal, objevuje kulturní vzorce tím, že studuje „témata“, „symboly“, „pocity“ a „formy“. Formy, neboli kulturní pravidla, byly pro Huizingu v životě a práci důležité a v tom, co nazýval „nepřítomnost smyslu pro formu“, spatřoval překážku, jež mu znemožňovala vytvořit si například pozitivní vztah k americké literatuře.⁵

Huizingův *Podzim středověku* uvádí do praxe doporučení, která autor formuloval ve svých programových esejích. Dílo se zabývá životními ideály, jako je např. rytířství. Pojednává o pocitu úpadku, roli symboliky v pozdně středověkém výtvarném umění a myšlení, či o strachu ze smrti. Ústřední místo v knize zaujímají formy neboli standardy chování. Podle Huizingy „vášnivá

a násilná mysl tehdejší doby“ potřebovala formální rámec. Podobně jako zbožnost byly i láska a válka zritualizovány, zestetizovány a podřízeny pravidlům. V tomto období „každá událost, každý čin, byly stále ještě zakotveny v expresivních a slavnostních formách, které jim dodávaly důstojnost rituálu“.

Dalo by se říci, že Huizingův přístup ke kulturní historii byl v podstatě morfologický. Zabýval se stylem celé kultury, stejně jako stylem jednotlivých obrazů či básní.

Program kulturní historie nebyl tak abstraktní, jak by mohlo vyplynout z tohoto stručného shrnutí. „Jakou představu si můžeme udělat o nějaké době,“ napsal jednou Huizinga, „jestliže v ní nevidíme žádné lidi? Kdybychom podávali jen generalizovaná líčení, vytvářeli bychom poušť a nazývali ji historií.“ Jeho *Podzim středověku* se přímo hemží jednotlivci, od pitoreskního básníka Françoise Villona k mystickému Heinrichovi Susovi, od lidového kazatele Oliviera Maillarda k dvorskému kronikáři Georgesu Chastellainovi. Jeho próza je smyslová, citlivá ke zvukům jako zvony či bubny i k vizuálním výjevům. Kniha je mistrovským literárním dílem ve stylu období *fin de siècle* a zároveň klasikou v oblasti historických děl.

Od sociologie k historii výtvarného umění

Některé z nejvýznamnějších příspěvků ke kulturní historii tohoto období, zejména v Německu, pocházejí od badatelů, kteří působili mimo katedry historie. Sociolog Max Weber vydal v roce 1904 své slavné dílo *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus* (Protestantská etika a duch kapitalismu), které analyzovalo kulturní kořeny „ekonomického systému převažujícího v západní Evropě a Americe“. Weberovo pojednání se mohlo klidně jmenovat „Kapitalismus a kultura protestantismu“ anebo „Protestantismus a kultura kapitalismu“.

Smyslem tohoto díla bylo v podstatě předložit kulturní vysvětlení ekonomických změn, přičemž důraz se kladl na úlohu protestantského mravního charakteru či hodnotového systému, zejména pak představy „povolání“, při akumulaci kapitálu a rozvoji obchodu a průmyslu ve velkém měřítku. V jiné studii Weber tvrdil, že étos konfucianismu, podobně jako katolicismu, je ke kapitalismu nepřátelský (Weber by byl překvapen, kdyby se dověděl o vzniku asijských ekonomických „tygrů“).

V další generaci napsal jiný německý sociolog, Norbert Elias, v jistých ohledech Weberův následovník, studii nazvanou *Über den Prozess der Zivilisation* (1939; česky pod názvem *O procesu civilizace*, 2006–2007), která je v podstatě kulturní historií. Elias vycházel rovněž z Freudova díla *Das Unbehagen in der Kultur* (1930; česky pod názvem *Nespokojenost v kultuře*, 1998), které tvrdí, že kultura vyžaduje od jednotlivce oběti v oblasti sexu a agresivity.

Elias, jenž rozvíjel Huizingovo téma „vášnivá a násilná mysl doby“, se soustředil na historii chování u stolu, aby ukázal, jak se na dvorech západní Evropy postupně vyvíjela sebekontrola a kontrola emocí. A to, čemu říkal „společenské tlaky směrem k sebekontrolě“ v době mezi 15. a 18. stoletím, spojoval s centralizací vlády a krocním či domestikací válečnické nobility.

Elias tvrdil, že píše spíše o „civilizaci“ než o kultuře, o „povrchu lidské existence“ než o jejích hlubinách, o historii vidličky a kapesníku než o historii lidského ducha. Zároveň výrazně přispěl ke studiu toho, co bychom dnes mohli označit za „kulturu sebekontroly“.

Jednou z nejoriginálnějších a v konečném důsledku nejvlivnějších postav kulturní historie v německém stylu byl člověk, který se vůbec nevěnoval akademické kariéře – Aby Warburg. Byl synem bankéře, který odmítl své dědictví ve prospěch bratra a ponechal si jen rentu dostatečně vysokou na to, aby si mohl koupit všechny kni-

hy, jež potřeboval. A jak se ukázalo, jednalo se o mnoho knih, protože mezi jeho široké zájmy patřila filozofie, psychologie a antropologie, stejně jako kulturní historie Západu od starověkého Řecka do 17. století. Jeho velkým cílem bylo přispět k všeobecné „kulturní vědě“ (*Kulturwissenschaft*) a vyhýbat se tomu, co nazýval „hraniční policií“, na pomezí jednotlivých vědních disciplín.

Warburg velmi obdivoval Burckhardta a jeho „neomylné intuitivní generalizace“, ale jeho vlastní dílo bylo jak bohatší, tak roztržitější. Warburg, přesvědčený, že „bůh tkví v detailech“, upřednostňoval psaní esejů, jež se věnovaly konkrétním aspektům italské renesance, před tím, co označil za „velký cíl v podobě syntézy kulturní historie“. ⁶ Warburg se zabýval zejména antickou tradicí a její transformací v dlouhém časovém období. Při studiu antické tradice se soustředil na kulturní či percepční schémata nebo vzorce, jako například na gesta, která vyjadřují konkrétní emoce, či na způsob, jímž básníci a malíři zpodobňovali vítr v dívčích vlasech.

Jak se ukázalo, představa schémat kulturní historiky i jiné badatele nesmírně stimulovala. Psychologové tvrdí, že je nemožné vnímat či pamatovat si bez schémat. A někteří filozofové s tím souhlasí. Karl Popper prohlásil, že nelze pozorovat přírodu bez hypotézy, kterou chceme ověřit, bez určitého principu výběru, který umožní pozorovateli vidět vzorce namísto zmatku. Hans-Georg Gadamer podobně tvrdil, že interpretace textů závisí na „předsudku“ *Vorurteil*, nebo přesněji „dopředu vytvořeném soudu“.

Literární vědci se vydali podobným směrem. Ve své práci *Europäisches Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948; česky *Evropská literatura a latinský středověk*, 1998), což je kniha věnovaná Warburgově památce, ukázal Ernst-Robert Curtius trvalý vliv rétorických *topoi* neboli klíšé, jako je ideální krajina, svět obrácený vzhůru nohama či metafora „kniha přírody“. Studie William Tindalla o Johnu

Bunyanovi (pojedbáme o ní v kapitole 5) je dalším příkladem textové studie, jež se soustředí právě na schémata.

Myšlenku kulturního schématu nejvíce rozvinul Ernest Gombrich. Napsal Warburgův intelektuální životopis a vycházel rovněž z experimentální psychologie a z filozofie Karla Poppera. V díle *Art and Illusion* (1960; česky pod názvem *Umění a iluze*, 1985) byl Gombrichovým ústředním tématem vztah mezi tím, co porůznu označuje jako „pravda a stereotyp“, „vzorec a zkušenost“, „schéma a korekce“. Rozvoj naturalismu v umění starověkého Řecka charakterizoval jako „postupné hromadění korekcí v důsledku pozorování reality“.

Kulturní inovace jsou často dílem malých skupin, nikoli jen jednotlivců. Význam Abyho Warburga tak nepočívá jen v samotných jeho esejích, ať už byly jakkoli brilantní, ale též v jeho ústřední pozici v rámci skupiny vědců, kteří se scházeli v jeho knihovně v Hamburgu a tvořili jádro pozdějšího Warburgova institutu. K těmto badatelům, které spojoval zájem o historii symbolů a zároveň o antickou tradici, patřil filozof Ernst Cassirer, autor díla *Philosophie der symbolischen Formen* (1923–9; česky pod názvem *Filozofie symbolických forem*, 1996), a kunsthistorici Fritz Saxl, Edgar Wind a Erwin Panofsky.

Panofsky například napsal klasické pojednání o interpretaci obrazů, tedy o vizuální hermeneutice, která rozlišovala mezi „ikonografií“ (interpretace tematické stránky, například *Poslední večere*), a širší „ikonologií“, která zjišťuje, jak je světový názor určité kultury či sociální skupiny „kondenzován do jednoho díla“.⁷ Dalším slavným příkladem ikonologického přístupu, z pozdějšího období Panofského kariéry, je jeho provokativní přednáška „Gothic Architecture and Scholasticism“ (1951; *Gotická architektura a scholastika*). Explicitně se v ní zaměřuje na možné souvislosti mezi různými kulturními oblastmi. Panofsky vyšel z postřehu, že gotická architektura a scholastická filozofie spjatá s Tomášem Akvinským vznikly

zhruba ve stejné době, v 12. a 13. století, a na stejném místě, v Paříži a jejím okolí. Cílem přednášky však nebylo pouze hledat paralely mezi architekturou a filozofií. Panofsky rovněž tvrdil, že mezi těmito dvěma proudy existoval vztah.

O něm pojednávala přednáška nikoli ve smyslu „ducha doby“, ale ve smyslu šíření toho, čemu Panofsky říkal „mentální habitus“, směrem od filozofie k architektuře. „Mentálním habitem“ mínil soubor předpokladů kolem potřeby transparentního uspořádání a usmiřování protikladů. Panofsky, který si uvědomoval, že by mohl být vystaven kritice kvůli tomu, že pouze spekuluje (což se také stalo), se držel jednoho „drobného důkazu“, poznámky zapsané v albu skic, která se zmiňovala o tom, že dva architekti spolu vedli „disputaci“, z čehož mu vyplývalo „že minimálně někteří z francouzských architektů 13. století skutečně mysleli a jednali přísně scholasticky“.

Velký exodus

V době, kdy byla tato přednáška o gotické architektuře a scholastice proslovena, žil Panofsky již řadu let ve Spojených státech. Když v roce 1933 přišel k moci Hitler, byl Aby Warburg již mrtvý a ostatní vědci spjatí s jeho institutem uprchli do zahraničí. Samotný institut, jenž se ocitl v ohrožení, protože jeho zakladatelem byl Žid, byl přeložen do Londýna, kam se spolu s ním přesunuli také Saxl a Wind, zatímco Cassirer, podobně jako Panofsky a Ernst Kantorowitz, další badatel zbývající se historií symbolů, skončili ve Spojených státech. Důsledky tohoto přesunu pro obě hostitelské země, pro kulturní historii obecně a pro dějiny umění konkrétně, byly nesmírně velké. Tato epizoda byla součástí velkého středoevropského exodu, většinou židovského, k němuž došlo ve 30. letech. Střední Evropu tehdy opouštěli přírodovědci, spisovatelé, hu-
debníci i badatelé z oblasti humanitních věd.⁸ Zároveň je

tento přesun dokladem oblíbeného warburgovského tématu, tedy přenášení a přetváření kulturních tradic.

Ve Spojených státech bylo počátkem 20. století klíčovým slovem spíše „civilizace“ než „kultura“, jak potvrzuje například publikace Charlese a Mary Beardových *The Rise of American Civilization* (1927; Vznik americké civilizace). Díky hnutí známému jako „nová historie“, jehož se účastnili Beardovi a další radikální historici, se tehdy začal poprvé vyučovat předmět „civilizace“. Na Columbia College byl například ve 20. letech v prvním ročníku povinný předmět s názvem „soudobá civilizace“. V polovině století mnoho amerických univerzit předepisovalo jako povinný předmět „západní civilizace“, což byla více méně stručná historie západního světa od starověkého Řecka do současnosti, neboli, řečeno anglicky, „from Plato to NATO“ (od Platóna k NATO).⁹

V rovněž výzkumu však na druhou stranu existovala silnější nebo v každém případě viditelnější americká tradice, než jakou představovala tradice kulturní historie. Jednalo se o „historii idejí“, kde nám jako příklad může posloužit dílo Perryho Millera *The New England Mind* (1939; Novoanglická mysl) či kroužek Arthura Lovejoye na Univerzitě Johnse Hopkinse v Baltimoru kolem časopisu *Journal of the History of Ideas* (Časopis pro historii idejí), který byl založen v roce 1940 jako interdisciplinární projekt spojující filozofii, literaturu a historii.

V Británii vznikala ve 30. letech také některá díla z oblasti intelektuálních a kulturních dějin, ale obecně mimo katedry historie. K nejvýznamnějším příspěvkům z této oblasti patří dílo Basila Willeye *The Seventeenth-Century Background* (1934; Pozadí 17. století), „studie o myšlení doby“ napsaná profesorem angličtiny a prezentovaná jako „průprava“ ke studiu literatury; dále práce E. M. W. Tillyarda *The Elizabethan World Picture* (1943; Obraz alžbětinského světa), další příspěvek cambridgeské Fakulty anglického jazyka, a dílo G. M. Younga *Victorian England*

(1936; Viktoriánská Anglie), práce nadaného amatéra, který se snažil namalovat „portrét doby“.

Hlavní výjimky z důrazu na ideje představovalo dílo Christophera Dawsona *The Making of Europe* (1932; česky pod názvem *Žrození Evropy*, 1994), napsané v době, kdy autor přednášel „historii kultury“ na Exeterské univerzitě; mnohosvazkové dílo Arnolda Toynbeeho *Study of History* (1934–61; česky pod názvem *Studium dějin – pouze Úvod*, 1995), zaměřené na jedenadvacet samostatných „civilizací“ a napsané ředitelem Královského institutu pro mezinárodní záležitosti; a monumentální studie biochemika Josepha Needhama *Science and Civilization in China* (Věda a civilizace v Číně), plánovaná již ve 30. letech, ačkoli první svazek vyšel až v roce 1954. Stojí za povšimnutí, že jeden z vzácně explicitních příspěvků ke kulturní historii, vydaných v polovině 20. století v Británii, napsal přírodovědec.

Podobně jako ve Spojených státech i v Británii ovlivnil zmíněný velký střeoevropský exodus významnou měrou rozvoj kulturní historie stejně jako kunsthistorie, sociologie a určitých filozofických směrů. Jako příklad prvních důsledků jeho působení lze uvést veskrze anglickou vědkyni Frances Yatesovou, původně odbornici na Shakespeara. Po jedné slavnostní večeři na konci 30. let, kde se seznámila s německými filozofy, vstoupila do Warburgova kroužku. Nedlouho předtím – jak to později sama vyjádřila – „z Německa přijeli inspirující badatelé s inspirující knihovnou“. Yatesová byla „zasvěcena do warburgovského postupu, který využíval vizuálních dokladů jako dokladů historických“. Její zájem o okultní studie – o novoplatonismus, magii, kabalu – byl dalším důsledkem tohoto vlivu.¹⁰

V rámci exodu změnila své působení též skupina marxistů, kteří se zabývali vztahem mezi kulturou a společností.

Kultura a společnost

Ve Spojených státech, stejně jako v Británii, byl určitý zájem o vztah mezi kulturou a společností patrný již před velkým exodem. Jeden z prvních příkladů sociální historie kultury představuje dílo manželů Beardových, kteří zaujímají význačné místo v historii amerického radikalismu. Jako student Oxfordské univerzity pomáhal Charles Beard zakládat tzv. Ruskin Hall, aby tak umožnil dělnické třídě přístup k vyššímu vzdělání (a tato instituce, později známá jako Ruskin College, se stala kolébkou hnutí zvaného History Workshop – viz s. 29-30). Po návratu do USA se Beard proslavil svou kontroverzní studií *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States* (1913; Ekonomická interpretace ústavy Spojených států).

Spolu se svou manželkou Mary Ritterovou-Beardovou, přední sufražetkou a propagátorkou ženských studií, napsal Charles Beard dílo *The Rise of American Civilization* (1927; Vznik americké civilizace), studii, která přinášela ekonomickou a sociální interpretaci kulturních změn. Ve své poslední kapitole, „Věk strojů“, se tato práce například věnovala úloze automobilu při šíření velkoměstských hodnot a „stereotypizovaných zdrojů mentálního vzrušení“, podpoře umění ze strany milionářů, důrazu kladenému americkou vědou na praktičnost a lidovost či vzniku jazzu.

Příjezd skupiny vědců-emigrantů ze střední Evropy nicméně způsobil, že si britští i američtí badatelé začali intenzivně uvědomovat vztah mezi kulturou a společností. V britském případě sehráli klíčovou úlohu tři Maďaři: sociolog Karl Mannheim, jeho přítel Arnold Hauser a kunsthistorik Frederick Antal.¹¹ Všichni tři byli někdejšími členy diskusní skupiny či „nedělního kroužku“, který se soustředil okolo Georga Lukáče a scházel se během první světové války. Všichni tři emigrovali ve 30. letech do Anglie. Mannheim opustil profesorské místo ve Frankfurtu a přednášel na Londýnské škole ekonomie a polito-

logie, Antal opustil profesorské místo ve střední Evropě a působil na Courtauldově institutu, zatímco Hauser se stal spisovatelem na volné noze.

Mannheim, spíše obdivovatel Marxe než striktní marxista, se obzvláště zajímal o sociologii vědění, k níž přistupoval historickým způsobem – studoval například mentalitu německých konzervativců. Když žil v Německu, měl jistý intelektuální vliv na dvě postavy, které jsme v této kapitole již zmiňovali, na Norberta Eliase a na Erwina Panofského, ačkoli Panofsky později sociologický přístup opustil.

Ve svých knihách a esejích Antal přistupoval ke kultuře jako k výrazu, či dokonce „odrazu“ společnosti. Umění renesance ve Florencii vnímal jako odraz světového názoru měšťanstva. William Hogarth mu zase přišel zajímavý proto, že „jeho výtvarná díla odhalují ... názory a vkus širokého průřezu společnosti“.¹² Antalovi britští žáci, k nimž patřil Francis Klingender, autor publikace *Art and the Industrial Revolution* (1947; Výtvarné umění a průmyslová revoluce), Anthony Blunt, který se proslavil jako historik umění dlouho předtím, než se stal nechvalně známým jako špión, a John Berger, jenž rovněž přistupoval k výtvarnému umění ze sociálního hlediska.

Pokud jde o Arnolda Hausera, konvenčnějšího marxistu, jeho význam tkví především v tom, že díky němu vešel ve známost metodický přístup této skupiny. Toho dosáhl svou prací *Social History of Art* (1951; Sociální historie umění), která kulturu úzce spojovala s ekonomickými a sociálními konflikty a změnami. Kniha se zabývá tématy jako „třídní boj v Itálii a konec středověku“, „romantismus jako středostavovské hnutí“ či vztahem mezi „věkem filmu“ a „krizí kapitalismu“.

Na Klingendera, Blunta a Bergera by se nemělo nahlížet jako na prostý příklad maďarského vlivu, ale spíše jako na příklad „recepce“ či kulturního setkání. Na jedné straně tady existoval problém kulturního odporu, který

vedl Mannheima ke stížnostem na obtíže při transplan-
tování či „překládání“ sociologie do Británie. Na druhou
stranu však jistě intelektuální kruhy již byly připraveny
na recepci Mannheimových myšlenek. Ve 30. a 40. letech
aktivně působila jak uvnitř akademických kruhů, tak
mimo ně malá skupinka britských marxistických intelek-
tuálů. Roy Pascal, v letech 1939–1969 profesor němčiny
na Birminghamské univerzitě, se věnoval sociální histo-
rii literatury. Slavná studie specialisty na antiku George
Thomsona *Aeschylus and Athens* (1941; Aischylos a Athény)
byla zjevně inspirována Marxem. Joseph Needham pou-
žil marxistický rámec pro své dílo *Science and Civilization
in China*.

F. R. Leavis, autor publikace *The Great Tradition* (1948;
Velká tradice), se rovněž intenzivně zajímal o vztah mezi
kulturou a jejím prostředím. Jeho důraz na závislost lite-
ratury na „společenském prostředí a umění žít“ nebyl ani
tolik ovlivněn Marxem jako spíš nostalgickou touhou po
tradiční „organické komunitě“. Šlo však poměrně snad-
no kombinovat „leavisovský“ přístup s přístupem marxi-
stickým, jak to učinil Raymond Williams v díle *The Long
Revolution* (1961; Dlouhá revoluce), což je kniha, která se
zabývá sociální historií divadla a přišla s dnes již slavným
termínem „struktura pocitů“.

Objevení lidu

Pojem „lidová kultura“ neboli *Volkskultur* se zrodil na tém-
že místě a v téže době jako „kulturní historie“ – v Německu
koncem 18. století. Lidové písně, lidová vyprávění, tance,
rituály, výtvarné umění a řemesla objevili tehdejší středo-
stavovští intelektuálové.¹³ Historie lidové kultury se však
přenechávala tzv. sběratelům starožitností, folkloristům
a antropologům. Teprve v 60. letech 20. století obrátila

svou pozornost ke studiu lidové kultury skupina akade-
mických historiků – převážně, ale ne výhradně z anglo-
fonních zemí.

Jeden z nejstarších příkladů představuje studie *The
Jazz Scene* (1959; česky pod názvem *Jazzová scéna*, 1973)
napsaná „Francisem Newtonem“, což je jeden z pseudo-
nymů Erica Hobsbawma. Jak se od význačného hospo-
dářského a sociálního historika dalo čekat, autor se za-
býval nejen hudbou, ale také publikem, které ji poslou-
chalo, a k tomu jazzem jako druhem podnikání a formou
sociálního a politického protestu. Autor dospěl k závěru,
že jazz je příkladem situace, „kdy lidová hudba nemizí,
ale naopak se udržuje v prostřední moderní velkoměstské
a průmyslové civilizaci“. Tato kniha, plná zasvěcených
postřehů k historii lidové kultury, nikdy nezapůsobila na
akademický svět tak, jak by se slušelo.

Nejvlivnější ze studií 60. let byla publikace Edwarda
Thomsona *Making of the English Working Class* (1963;
Utváření dělnické třídy v Anglii). Thompson se neomezil
na analýzu úlohy, kterou při tvorbě této třídy sehrály eko-
nomické a politické změny, ale zkoumal také místo lidové
kultury v tomto procesu. Jeho kniha obsahuje barvitě po-
pisy zasvěcovacích rituálů řemeslníků, všimá si místa trhů
„v kulturním životě chudých“, symboliky stravy a ikono-
grafie nepokojů, od transparentů či bochníků chleba na
klaccích až k figurínám ztělesňujícím nenáviděné osoby,
které pracující následně věšeli v ulicích. Autor analyzoval
též nářeční poezii, aby dospěl – řečeno slovy Raymonda
Williamse – „ke struktuře pocitů pracující třídy“. Nesmír-
ně velkou pozornost autor věnuje metodismu, od stylu
laického kázání až k metaforické stránce hymnů, přičemž
zvláštní důraz klade na vytlačování „emocionální a spi-
rituální energie“, jež byla následně „konfiskována, aby
sloužila církvi“.

Thompsonův vliv na mladší historiky byl opravdu vel-
ký. Je to zjevně na hnutí zvaném History Workshop (His-

torická dílna), založeném v 60. letech pod vedením Raphaela Samuela. Samuel, který vyučoval na Ruskin College v Oxfordu, což bylo centrum pro studenty z řad dělnické třídy, organizoval mnoho konferencí, jež s oblibou nazýval „workshopy“, založil časopis *History Workshop Journal* a prostřednictvím svých nesčetných článků a seminárních prací inspiroval mnoho lidí k tomu, aby psali historii (a mimo jiné též kulturní historii) „zdola“. Charismatický Thompson ovlivnil též historiky lidové kultury od Německa až po Indii (viz s. 134).

V tomto bodě se příspěvky francouzských historiků spjatých s novátorským časopisem *Annales* (viz s. 12) začaly sbližovat s pracemi jejich kolegů v jiných zemích. S důležitými příspěvky k historii lidové kultury přišli mimo jiné medievalisté, například Jacques Le Goff a Jean-Claude Schmitt.

Proč se zájem o lidovou kulturu objevil právě v této době? Existují dvě hlavní vysvětlení – vysvětlení lidí zevnitř a lidí zvenjšku, tedy „interní“ a „externí“. Samotní autoři, lidé zevnitř, viděli ve své práci reakci na nedostatky starších přístupů, jejichž slabinou bylo opomíjení obyčejných lidí v kulturních dějinách a kultury v dějinách politických a ekonomických. Vědci však na sebe a svou síť nahlížeji jako na jediné novátory a jen zřídka si všimají paralelních trendů v jiných částech téhož vědního oboru, natož pak v jiných disciplínách či neakademickém světě.

Lidé zvenjšku vidí obvykle věci v širší perspektivě a všimají si toho, že například v Británii se rozvoj historie lidové kultury v 60. letech 20. století časově shodoval se vznikem „kulturních studií“, kterým jako vzor sloužila činnost Centra pro soudobá kulturní studia při Univerzitě v Birminghamu, jehož ředitelem byl Stuart Hall. Z mezinárodního úspěchu hnutí, které usilovalo o rozmach kulturních studií, vyplývá, že reagovalo na určitou poptávku, na kritiku přílišného důrazu kladeného ve školách a na univerzitách na tradiční vysokou kulturu a rov-

něž na potřebu porozumět měnícímu se světu komodit, reklamy a televize.

Podobně jako tradiční přístup a přístup marxistický generovala i historie lidové kultury problémy, které se během let stávaly stále zřetelnějšími. Pojďme o nich v následující kapitole.

2. Problémy kulturní historie

Podobně jako v případě tolika jiných lidských aktivit i každé řešení problémů spjatých s psaním kulturní historie dříve či později generovalo vlastní problémy. Kdybychom měli přestat s četbou Burckhardta, byla by to naše škoda. Na druhou stranu by ale bylo chybou jeho práci detailně napodobovat, a to nejenom proto, že jeho pomyslný luk se obtížně napíná a vyžaduje jistou míru citlivosti, která většině z nás chybí. S odstupem více než století začaly být v Burckhardtových knihách i v dílech Huizingy a dalších klasiků vidět určité slabiny. Prameny, metody a předpoklady těchto studií je tedy třeba zpochybnit.

Revidovaní klasici

Vezměte si například způsob, jímž tito klasičtí kulturní historikové zacházejí s prameny. Zejména v Huizingově *Podzimu středověku* se pořád dokola užívá několika literárních pramenů. Kdyby Huizinga jako pramen využil jiné autory, vznikl by poněkud odlišný obrázek doby. Žádný z historiků umění nesmí podlehnout pokušení zacházet s texty a obrazy určitého období jako se zrcadly, které neproblematickým způsobem odrážejí svou dobu.

Ve své knize o Řecku Burckhardt tvrdil, že závěry, k nimž docházejí historikové kultury, jsou relativně spolehlivé. Politická historie starověkého Řecka, upozorňoval, je plná nejistoty, protože Řekové přeháněli, nebo dokonce lhali. „Kulturní historii je naopak vlastní určitá primární míra jistoty, protože se většinou skládá z materiálu poskytovaného neúmyslně, nezaujatě, a někdy dokonce nedobrovolně prameny a památkami“.¹

Pokud jde o relativní spolehlivost, měl Burckhardt jistě pravdu. Jeho argument o „nedobrovolném“ svědectví je rovněž přesvědčivý: svědci z minulosti nám mohou říkat věci, o nichž nevědí, že je vědí. Na druhou stranu bylo nerozumné předpokládat, že romány nebo řecké obrazy jsou vždycky nestranné, že jsou prosty vášní či propagandy. Podobně jako jejich kolegové z oblasti politické či ekonomické historie, musí i kulturní historikové podrobovat prameny kritice, musí se ptát, proč daný text či obraz vznikl, jestli jeho účelem například nebylo přimět pozorovatele či čtenáře, aby určitým způsobem jednali.

Co se metod týče, bývají Burckhardt a Huizinga často kritizováni jako autoři impresionističtí, či dokonce anekdotičtí. Je dobře známo, že registrujeme nebo do paměti ukládáme věci, které nás zajímají či se shodují s tím, čemu již věříme. Historikové však ne vždy přemýšlejí o tom, jaké poučení by si z tohoto postřehu měli odnést. „Před třiceti lety“, přiznal se jednou hospodářský historik John Clapham, „jsem četl dílo Arthura Younga *Travels in France* (Cesty po Francii), podtrhával si v něm a z podtržených pasáží se učil. Před pěti lety jsem knihu prošel znovu a zjistil jsem, že kdekoli Young mluvil o nějakém ubohém Francouzi, pasáž jsem si zatrhl, ale mnohé zmínky o spokojených a prosperujících Francouzích zůstaly neoznačené.“ Lze mít podezření, že Huizinga si počínal podobně, když dokládal své tvrzení, že „žádná jiná epocha nekladla takový důraz na myšlenku smrti jako středověk“.

Je kulturní historie odsouzena k tomu, aby byla impresionistickou? Neexistuje jiná alternativa? Jednou z možností je to, co Francouzi nazývají „sériovou historií“, jinými slovy analýza chronologických sérií dokumentů. Již v 60. letech někteří francouzští historikové tuto metodou aplikovali na téma šíření gramotnosti a na „historii knihy“. Srovnávali například počet knih na různá témata, které vyšly v jednotlivých desetiletích 18. století ve Fran-

ci.² Sériový přístup k textům je vhodný v mnoha oblastech kulturní historie a v praxi se ho využilo například při analýze testamentů, výsadních listin, politických letáků a brožur a tak dále. I obrazy se analyzovaly tímto způsobem – příkladem mohou být votivní malby z určitého regionu (třeba z Provence), z nichž lze vyvodit změny v náboženských i sociálních postojích, k nimž během staletí dochází.³

Problém subjektivního čtení textů, otevřený Claphamem, se řeší poněkud obtížněji. Existuje nicméně jistá alternativa k subjektivnímu čtení. Tato alternativa je známa jako „obsahová analýza“. Jde o metodu, kterou užívaly v první třetině 20. století žurnalistické školy ve Spojených státech, načež byla za druhé světové války převzata jako prostředek, jenž umožňoval spojencům získat spolehlivé informace z německých informačních bulletinů. Princip spočívá v tom, že se u textu či souboru textů počítá frekvence zmínek o určitém tématu či tématech a analyzuje se „kovariance“, jinými slovy souvislost určitých témat s jinými.

Tímto způsobem bychom mohli například analyzovat historické spisy Tacitovy a všimnout si pozoruhodné frekvence výrazů pro „strach“ (*metus, pavor*) a považovat je za důkaz toho, že autor se vědomě či podvědomě necítil v bezpečí.⁴ V 70. letech pak skupina, která se sama označovala za „Laboratoř lexikometrie“, sídlila v Saint-Cloud a zabývala se francouzskou revolucí, vytvořila seznam nejčastějších témat přítomných v textech Rousseauových, Robespierrových a textech dalších autorů a přitom zjistila, že nejčastějším podstatným jménem v Rousseauově *Společenské smlouvě* je *loi* (právo, zákon), zatímco u Robespierra *peuple* (lidé, národ), a dále že Robespierre má sklon spojovat pojem *peuple* s výrazy *droits* (práva) a *souveraineté* (suverenita).⁵

Obsahová analýza tohoto typu však vyvolává jisté nepříjemné otázky. Práce saint-cloudské skupiny byla čís-

tě deskriptivní a lze prohlásit, že nemá cenu vynakládat úsilí tohoto typu, aniž bychom měli nějakou hypotézu, kterou potřebujeme ověřit. Přechod od slov k tématům je v každém případě obtížný. Totéž slovo nese v různých kontextech různé významy a témata může modifikovat jejich souvislost s jinými. Kvantitativní přístup je přes- příliš mechanický, příliš necitlivý vůči různosti, aby do- kázal sám o sobě věci vysvětlovat.

Použijeme-li tuto metodu v kombinaci s tradičními lite- rárními metodami detailního čtení, může obsahová ana- lýza minimálně napravit onu předpojatost popisovanou Claphamem. Podobně lze zhodnotit „diskurzní analy- zu“, lingvistickou analýzu textů delších než jediná věta. Jde o metodu, která má nemálo společného s obsahovou analýzou, již nahrazuje. Na druhou stranu však věnuje více pozornosti každodenní mluvě, verbálním schéma- tům, literárním žánrům a formám vyprávění.⁶

Další úskalí – problém předpokladů – je zdůrazněno v přednášce Ernsta Gombricha „In Search of Cultural History“ („Hledání kulturní historie“). Autor zde kritizuje Burckhardta, Huizingu a též marxisty, zejména Hau- sera, za to, že staví kulturní historii na „hegelovských zá- kladech“, tedy jinými slovy na představě „ducha doby“, tolik populární v německy mluvícím světě na přelomu 18. a 19. století.⁷ V následující pasáži postavíme do kon- trastu burckhardtovský a marxistický přístup ke kultuře. Nejprve pojednáme o marxistické kritice klasiků a pak o problémech, jež plynou z marxistické historie kultury.

Marxistické diskuse

Hlavní marxistická výtky vůči klasickému přístupu ke kultuře říká, že tento přístup je „ve vzduchu“, to zname- ná, že postrádá kontakt s jakoukoli ekonomickou nebo sociální základnou. Burckhardt, jak sám později při-

znal, nám toho může jen málo říct o ekonomických zá- kladech italské renesance a Huizinga ve svém pojednání o tušení smrti v pozdním středověku v podstatě ignoro- val mor. Podobně nám Panofského esej poví jen málo o vztazích mezi dvěma sociálními skupinami, které se postaraly o mistrovská díla v oblasti gotické architektury a scholastiky, tedy o vztazích mezi staviteli a mistry svo- bodných umění.

Druhou marxistickou výtkou vůči klasickým kulturním historikům je obvinění, že tito badatelé přeceňovali kul- turní homogenitu a naopak ignorovali kulturní konflikty. Památné britské vyjádření této kritiky lze nalézt v eseji Ed- warda Thompsona, kde jmenovaný kulturu označuje za „shlukovitý pojem“, jenž shrnuje věci dohromady, skrývá rozdíly a má sklon „postrkovat nás k přesprášení konsensuál- ním a holistickým představám“.⁸ Je třeba činit rozdíly mezi kulturou jednotlivých sociálních tříd, kulturou žen a mužů a kulturou různých generací žijících v téže společnosti.

Dalším užitečným dělením je rozdíl mezi tím, co mů- žeme nazvat rozdílem mezi různými „časovými zónami“. Jak ve 30. letech 20. století upozornil německý marxista Ernst Bloch: „Ne všichni lidé existují v témže ‚nyní‘. Je tomu tak jenom z vnějšího pohledu, je to důsledek fak- tu, že je můžeme dnes všechny spatřit.“ Ve skutečnosti „si [lidé] s sebou nesou starší prvky a ty [do současnos- ti] zasahují“.⁹ Bloch měl na mysli německé rolníky 30. let anebo tehdejší zchudlou střední třídu, což byli lidé, kteří v podstatě žili v minulosti. „Současnost či nesoučasnost“, jak to sám vyjádřil, je mnohem obecnějším historickým jevem, který podřívá starý předpoklad kulturní jednoty určité doby.

Toto tvrzení můžeme doložit historií samotné kulturní historie, protože klasický přístup, sociální historie kultu- ry a historie lidové kultury spolu již dlouho koexistují.

Problémy marxistické historie

Samotný marxistický přístup ovšem také vyvolává jisté nepřijemné otázky. Být marxistickým historikem kultury je samo o sobě paradoxem, ne-li přímo zjevným rozpor. Proč by se marxisté měli zabývat něčím, co Marx odmítl jako pouhou „nadstavbu“?

Slavná studie Edwarda Thompsona *The Making of the English Working Class* (1963; Utváření dělnické třídy v Anglii) se s odstupem času jeví jako milník dějin britské kulturní historie. V době svého vydání však byla Thompsonova kniha kritizována jinými marxisty kvůli tomu, co nazývali „kulturalismem“, tedy jinak řečeno za to, že kladla důraz spíše na prožitky a ideje než na tvrdou ekonomickou a sociální realitu. Autor na oplátku zkritizoval své odpůrce za jejich „ekonomismus“.

Napětí mezi kulturalismem a ekonomismem mohlo být – minimálně občas – kreativní. Zevnitř samotných marxistických kruhů se díky němu začaly kritizovat ústřední marxistické pojmy – a sice ekonomická a sociální „základna“ a kulturní „nadstavba“. Raymond Williams například charakterizoval vzorec pracující se základnou a nadstavbou jako „rigidní“ a upřednostňoval studium „vztahu mezi prvky celého životního způsobu“. Williamse lákala představa „kulturní hegemonie“, tedy teze (kterou vyslovil mimo jiné italský marxista Antonio Gramsci), že vládnoucí třídy vládnou nejen přímo, prostřednictvím síly a hrozby silou, ale též proto, že jejich ideje začaly přijímat „podřízené“ (nebo též „subalterní“) třídy (*classi subalterni*).¹⁰

I pro Thompsona představovala myšlenka kulturní hegemonie lepší formulaci vztahu mezi kulturou a společností než „nadstavba“. Jak to vyjádřil v díle *Whigs and Hunters* (1975; Whigové a lovci) svou typickou re-

Hegemonie nižší a vyšší šlechty byla především vyjadřována nikoli vojenskou silou, nikoli mystifikacemi kněží a tisku, nikoli dokonce ekonomickým nátlakem, ale rituály studia smířčích soudců, čtvrtletními zasedáními místních soudů, pompézností periodických zasedání soudů porotních a podívanými v podobě poprav v Tyburnu.

Problémy však zůstávají. Marxismus, který se zbaví komplementárních pojmů základna a nadstavba, zaprvé riskuje, že ztratí své charakteristické rysy. Za další, Thompsonova kritika „holistických představ“ činí kulturní historii neuskutečnitelnou záležitostí, anebo ji v každém případě redukuje na pouhé fragmenty. Ať už byli tito dva badatelé jakkoli odlišní, zdá se, že Thompson ukazuje týmž směrem jako Gombrich, který odmítal „hegelovské základy“ Burckhardtových a Huizingových syntéz. Tato kritika vyvolává následující fundamentální otázku: je možné studovat kulturu jako celek, aniž bychom zároveň vytvářeli falešné předpoklady, pokud jde o kulturní homogenitu?

Navrženy byly dvě hlavní odpovědi na tuto otázku. První radí studovat kulturní tradice, druhá považovat učenou a lidovou kulturu za „subkultury“ částečně, ale ne zcela oddělené či autonomní.

Paradoxy tradice

Z představy kultury vyplývá představa tradice, tedy jistých druhů znalostí a dovedností, které se předávají z generace na generaci. Protože v téže společnosti mohou koexistovat několiké tradice – laická a klerikální, mužská a ženská, pera i meče a tak dále – práce s tradicemi osvobozuje historika kultury od předpokladu jednoty či homogenity určitého „věku“ – středověku, věku osvícenectví a tak podobě. Z historiků, které jsme jmenovali

v předchozí kapitole, se tradicí zabývali především Aby Warburg a Ernst Robert Curtius – v jejich případech šlo o klasickou tradici v postklasickém světě.

Pojem tradice je záležitostí v podstatě samozřejmou, avšak na tuto tradiční představu tradice je třeba nazírat jako na problematickou. Dva problémy, které s ní souvisejí, lze označit za dvojí paradox tradice.

Zjevné inovace mohou zaprvé maskovat vytrvalost tradice. V mnoha kulturách – katolické, protestantské, židovské, hinduistické a muslimské – bylo zaznamenáno přežívání náboženských postojů v sekularizované podobě. Zjevný příklad představuje přetrvání puritánských postojů a hodnot v dnešních Spojených státech – patří sem například vědomí důležitosti jednotlivce, potřeba úspěchu, zájem o sebekoumání. Historikové, kteří se zabývají misemi, se dříve soustředili na „konverzi“ jednotlivců, skupin a národů od jednoho náboženství k jinému. Dnes, vědomi si přetrvávání tradic, se soustřeďují na vědomé či nevědomé míšení či syntézu věrouky a hodnot oněch dvou dotčených náboženství. Francouzský sociolog Roger Bastide proto v souvislosti s Brazílií psal o reinterpretaci katolicismu západoafrickými otroky prostřednictvím filtru, jímž byl jejich vlastní náhled na svět. Nedávná studie věnovaná raně novověkému Japonsku zase tvrdí, že „konvertita“ či dokonce „křesťan“, jsou v tomto případě „zavádějícími nálepkami“, a přejímá místní termín „kirišitan“ jako nezbytnou formu, jež umožňuje se od těchto pojmů distancovat. Jde zde o to, že japonská synkretická tradice (míšení náboženství šintó, buddhismu, konfucianismu a taoismu) umožnila lidem snadno přijmout ještě jedno náboženství, anebo přinejmenším ještě jeden kult.

Vnější znaky tradice mohou naopak maskovat inovaci, což je tvrzení, na které klade důraz kolektivní práce *The Invention of Tradition* (Vymyšlení tradic; pojednáme o ní dále, na s. 109-10). Marxův bonmot o tom, že sám ne-

byl marxistou, je dobře známý. Týká se patrně opakujícího se problému, který lze označit za problém zakladatelů a následovníků. Poselství úspěšného zakladatele hnutí, filozofie či náboženství je jen zřídka prosté. Působí na tolik lidí, protože má mnoho aspektů. Někteří následovníci zdůrazňují jeden aspekt, jiní druhý; to podle svých zájmů anebo situace, v níž se nacházejí. Ještě zásadnější je problém „vnitřního konfliktu tradic“, tedy nevyhnutelný střet mezi univerzálními pravidly a konkrétními, ustavičně se měnícími situacemi.¹¹

Jinými slovy řečeno: předávané se mění – a měnit se vlastně musí – během přechodu k další generaci. Velkou slabinou Curtiova studia evropské literatury bylo, že odmítal vzít tento fakt na vědomí a textová klišé, která studoval, považoval za konstanty. Warburg si naopak intenzivně uvědomoval, že antická tradice procházela během staletí četnými modifikacemi. Dnes se kulturní historikové více zajímají o otázku „receptce“, jak uvidíme v kapitole 5.

Otázka lidové kultury

Rozlišovat mezi učenou kulturou a lidovou kulturou v rámci dané společnosti je další zjevnou alternativou k předpokladu kulturní homogenity. Podobně jako představa „ducha doby“ či pojem „nadstavba“ se i pojem „lidová kultura“ stal předmětem diskuse, k níž cenným způsobem přispěli jak teoretikové, jako například Michel de Certeau a Stuart Hall, tak historikové, jako Roger Chartier a Jacques Revel.¹²

Pro začátek je třeba definovat téma. Kdo je „lid“? Každý, nebo jen ne-elita? Platí-li druhé, pak pracujeme s reziduální kategorií, a jak je u reziduálních kategorií obvyklé, hrozí, že budeme počítat s homogenitou vyloučených. Lepší by bylo následovat příklad celé řady historiků a teoretiků poslední doby a uvažovat o lidových

kulturách (anebo jak říkávali sociologové „subkulturách“) v množném čísle, o kultuře městské a venkovské, mužské a ženské, starých a mladých lidí a tak dále. Pojem „subkultura“ se ale přestává používat, protože je spojován s kriminalitou či mylně chápán jako něco, co zaujímá v rámci kulturní hierarchie podřadnou pozici, a nikoli jako určitá součást většího celku. O pluralitě se však i nadále hovoří.

Řešení prostřednictvím plurality však vyvolává nový problém. Existuje v téže společnosti například autonomní ženská kultura, odlišná od kultury mužské? Když řekneme „ne“, popíráme zjevné rozdíly, když řekneme „ano“, tyto rozdíly možná zveličujeme. Rozumnější by bylo uvažovat o více méně autonomních anebo ohraničených ženských kulturách či „subkulturách“, které začnou být autonomnější, kdykoli jsou ženy výrazněji odděleny od mužů; tak je tomu například v tradičním středomořském světě, v islámské kultuře či klášterech (někteří badatelé nedávné doby hovoří o „konventové kultuře“).

V případě starověkého Řecka ukázal John Winkler, badatel v oblasti antických studií ovlivněný kulturní antropologií, že ačkoli dochované prameny jsou téměř výhradně dílem mužů, lze je číst jinak, než je přirozené, a vyjde pak najevo zřetelně ženský pohled na sex a jiné záležitosti. Lyriku básnířky Sappó a ženskou slavnost adonie autor považuje například za obzvláště cenné důkazy „odlišného názoru řeckých žen na sex a otázky pohlaví, než jaké vyslovovali jejich manželé a otcové“.¹³

Další problém pro historiky lidové kultury spočívá v tom, jestli mají zahrnovat či vylučovat elity, minimálně tedy v jistých obdobích. Vylučování nebere v úvahu skutečnost, že lidé s vysokým postavením, velkým bohatstvím nebo značnou mocí nemusí být co do kultury nutně odlišní od obyčejných lidí. Ve Francii 17. století patřili ke čtenářům tzv. knížek lidového čtení – tedy laciných brožurek tradičně považovaných za příklady lidové kul-

tury – též urozené ženy, a dokonce i jedna vévodkyně. Sotva nás to překvapí, protože možnosti vzdělání byly u žen v té době silně omezené.

Roger Chartier proto tvrdí, že je v podstatě nemožné označit určité objekty či kulturní praktiky za „lidové“. Jestliže se soustředíme na sociální skupiny a ne na objekty nebo kulturní praxi, je možné tvrdit, že západoevropské elity byly „bikulturní“, podílely se na tom, co historici označují za lidovou kulturu, a zároveň na učenecké kultuře, z níž byli prostí lidé vyloučeni. Teprve po polovině 17. století se elity postupně přestaly lidové kultury účastnit.¹⁴

Badatelé často upozorňují, že četné interakce mezi učeneckou a lidovou kulturou by měly být důvodem k tomu, abychom tato dvě adjektiva přestali úplně používat. Problém je, že bez nich není možné tyto interakce popsat. Nejlepším přístupem patrně je neužívat tyto pojmy jako přísné binární protiklady, ale zasadit učeneckou i lidovou kulturu do širšího rámce. Francouzský historik Georges Duby napsal například úchvatný článek o rozšiřování kulturních modelů ve feudální společnosti, přičemž zkoumal šíření objektů i praktik ve směru nahoru i dolů, aniž by kulturu dělil vedví.¹⁵

Co je kultura?

Pojem „kultura“ je ještě problematičtější než pojem „lidový“. Jak v roce 1882 poznamenal Burckhardt, kulturní historie je „vágním pojmem“. Původně se používal ve vztahu k „vysoké“ kultuře. Poté byl rozšiřován směrem „dolů“ (budeme-li se držet zvolené metafory) a zahrnoval do sebe též „nízkou“ neboli lidovou kulturu. V poslední době se pak rozšířil i směrem do stran. Pojem kultura původně označoval umění a vědu. Pak se začal užívat i k označování lidových ekvivalentů umění a vědy – lido-

vé hudby, lidové medicíny a podobně. V poslední generaci se tímto slovem označuje široká škála artefaktů (vizuální objekty, nástroje, domy a tak dále) a každodenních činností neboli „praktik“ (rozhovory, čtení, hraní her).

Toto nové užívání není, přísně vzato, vůbec nové. V roce 1948 charakterizoval ve svém díle *Notes Towards the Definition of Culture* (Poznámky k definici kultury) T. S. Eliot (Američan, který pozoroval Anglii okem antropologa) anglickou kulturu za něco, co zahrnuje mimo jiné „dostih zvaný Derby ..., kruhový terč na šipky ..., vařené zelí nasekané na kusy, řepu v octě, gotické kostely z 19. století a Elgarovu hudbu“. Antropolog Bronisław Malinowski široce definoval kulturu již v roce 1931, a to jako něco, co zahrnuje „zděděné artefakty, zboží, technický pokrok, myšlenky, návyky a hodnoty“. Učinil tak ve svém příspěvku na toto téma pro dílo s názvem *Encyclopaedia of the Social Science* (Encyklopedie společenských věd).

Dokonce již v roce 1871 předložil Edward Tylor ve svém díle *Primitive Culture* (Primitivní kultura) podobnou definici kultury „pojaté v jejím širokém etnografickém smyslu“ jako „onen komplexní celek, který zahrnuje znalosti, víru, umění, mravy, právo, zvyky a všechny další schopnosti a návyky, které člověk získává jakožto člen společnosti“. Antropologický zájem o každodenní život a společnosti, kde panuje relativně malá dělba práce, podnítil používání pojmu „kultura“ v širším slova smyslu.

Právě toto antropologické pojetí si kulturní historici – i další příslušníci jejich kultury – osvojili během poslední generace, tedy v období „historické antropologie“ a „nové kulturní historie“. A právě tato dvě navzájem velmi blízká hnutí budou předmětem následujících kapitol.

3. Význam historické antropologie

Jedním z nejvýraznějších rysů praxe v oblasti kulturní historie mezi 60. a 90. lety 20. století byl obrat k antropologii. Tento obrat se neomezoval jen na kulturní historii: například i někteří hospodářští historikové se zabývali ekonomickou antropologií. Ale i v tomto případě mělo hlavní poučení, kterého se jim dostalo, kulturní charakter – bylo to ponaučení o významu hodnot při vysvětlování produkce, akumulace a spotřeby bohatství.

Mnozí historici se naučili používat pojem „kultura“ v širším slova smyslu, jak jsme o tom pojednali na konci předchozí kapitoly. Několik z nich, zejména ve Francii, Spojených státech a Británii, navštěvovalo antropologické semináře, vypůjčovalo si pojmy z antropologie a vypracovávalo přístup, který začal být znám jako „historická antropologie“, ačkoli vhodnější by byl výraz „antropologická historie“. Jednou z nejvýznamnějších změn, které se zrodily z tohoto poměrně dlouhého setkání historie s antropologií – setkání, které ještě neskončilo, ačkoli to již není setkání tak blízké, jako bývalo – bylo používání pojmu „kultura“ v množném čísle a ve stále širším významu.

Expanze kultury

Zájem o kulturu a „kulturní studia“ začal být více a více viditelný v 80. a 90. letech. V různých disciplínách měl tento obrat ke kultuře různé důsledky a možná též různý smysl.

Například v případě kulturní psychologie znamená zájem o kulturu odklon od představy, že lidské bytosti se vyznačují totožnými pudy, a zároveň sblížení se sociologií a antropologií. Úkolem kulturní geografie je zase vyhnout se návratu k tradiční myšlence „kulturních oblastí“, která opomíjí sociální rozdíly a sociální konflikty v rámci určitého regionu. V případě ekonomie je zájem o kulturu spojen se vzrůstajícím zájmem o spotřebu a též s vědomím, že trendy nelze uspokojivě vysvětlit jednoduchým modelem racionálního spotřebitele. V politologii, navzdory přetrvávání modelu racionálního voliče, existuje silící tendence nahlížet na politiku jako na symbolické počínání a studovat politickou komunikaci v různých médiích. Dokonce i neústupní analyticky světové politiky, jako Samuel P. Huntington, nyní mluví o „střetu kultur“ (viz s. 10).¹

V případě historie provedli někteří badatelé, kteří se původně proslavili svými díly z oblasti politické historie, jako například John Elliott svou prací *Revolt of the Catalans* (1963; Revolva Katalánců), taktéž obrát směřem ke kultuře. V Elliottově případě měl tento obrát podobu spolupráce s kunsthistorikem Jonathanem Brownem, jejímž výsledkem byla publikace *A Palace for a King* (1980; Palác pro krále), věnovaná výstavbě a výzdobě paláce Buen Retiro nedaleko Madridu, jenž měl být místem, které bude stavět na odív moc španělských Habsburků. Historikové dnes více než v předešlých desetiletích užívají termínů jako „tištěná kultura“, „dvorská kultura“, „kultura absolutismu“. Následující příklady, jež jsou převzaty z titulů knih vydaných v 90. letech, by měly tento trend dostatečně ilustrovat: „kultura zásluh“, „kultura podnikání“, „kultura hazardních her“, „kultura životního pojištění“, „kultura lásky“, „kultura puritánství“, „kultura absolutismu“, „kultura protestu“, „kultura tajnosti“, „kultura zdvořilosti“. Dokonce i „kultura střelných zbraní“ našla svého historika.² Nyní jsme tedy na cestě ke kulturní his-

torii všeho: snů, jídla, citů, cestování, paměti, gest, humoru, zkoušek a tak dále.

Slogan „nová kulturní historie“ („New Cultural History“, odtud zkratka NCH) zaznamenal největší úspěch ve Spojených státech. Sblíží literární historiky spjaté s „novým historicismem“ (viz s. 58), kunsthistoriky, historiky vědy a tzv. „čisté“ či „obyčejné“ historiky. Toto hnutí je však univerzální. Ve Francii pojem *histoire culturelle* vstupoval do jazyka pomalu, a to kvůli svým rivalům jako *l'histoire des mentalités* a *l'histoire de l'imaginaire social* (viz s. 84), ale Roger Chartier a jiní se definovali jakožto kulturní historici. Chartierovy *Les origines culturelles de la Révolution française* (1990; Kulturní počátky francouzské revoluce) vznikly jako reakce na klasickou studii Daniela Morneta *Les origines intellectuelles de la Révolution française* (1933; Intelektuální počátky francouzské revoluce), a stávaly tak do protikladu širší kulturní a užší intelektuální historii. Skupina francouzských historiků, která používá pojem *histoire culturelle* nejčastěji, se nicméně specializuje na 19. a 20. století.³

V Německu a Nizozemí byla nová kulturní historie naroubována na tradici Burckhardtovu a Huizingovu a klade větší důraz na tzv. „historii každodennosti“. V Británii naopak, navzdory tomu, že v Londýně existuje od 30. let Warburgův institut, je kulturní historie v podstatě novým proudem. Jak v roce 1989 poznamenal Keith Thomas: „V Británii takovýto obor neexistuje. Míst profesorů kulturní historie či přednášek z tohoto oboru je jen pár, neexistují žádné katedry kulturní historie, žádné časopisy věnované kulturní historii, žádné konference na toto téma.“⁴ Ačkoli se situace postupně mění, jsou to spíš „kulturní studia“ než „kulturní historie“, co během poslední generace nabylo v Británii na významu.

Kulturní vysvětlení

Expanze impéria jménem kultura v sobě zahrnuje stále výraznější sklon podávat kulturní vysvětlení ekonomických jevů, jako například ekonomického úpadku Británie či bohatství a chudoby národů obecně. V roce 1961 publikoval John Elliott článek nazvaný „The Decline of Spain“ („Úpadek Španělska“); o sedmnáct let později vydal v téže časopise – *Past and Present* (Minulost a současnost) jiný článek, tentokrát pod titulem „Self-Perception and Decline in Early Seventeenth-Century Spain“ („Vnímání sebe sama a úpadek ve Španělsku 17. století“). Posun od zájmu o objektivní měření úpadku k zájmu o vnímání či uvědomování si úpadku je typický pro jistou generaci historiků. Obdobně platí, že se stále častěji objevují kulturní vysvětlení změn v politickém světě, jako jsou revoluce, formování států, či třeba vstup Švédska do třicetileté války.⁵

Působivý příklad kulturního vysvětlení politických událostí představuje dílo F. S. L. Lyonse, který konvertoval od politické historie k historii kulturní. Ve své poslední knize *Culture and Anarchy in Ireland 1890–1939* (1979; Kultura a anarchie v Irsku 1890–1939) Lyons tuto zemi popsal jako zemi rozdělenou na čtyři kultury – anglickou, irskou, anglicko-irskou a kulturu ulsterských protestantů – a zároveň na čtyři komunity „neschopné žít spolu a bez sebe“. Prohlásil, že politické problémy jsou relativně povrchními projevy hlubších kulturních konfliktů či „kolizí“, a požadoval, aby se větší pozornost věnovala kulturní historii, která je v Irsku, jak napsal, „stále v plenkách“.

Kontrast mezi tím, jak používá pojem „kultura“ Lyons a jak Matthew Arnold (název jeho práce Lyons v pozměněné podobě použil) o mnohém vypovídá. Během posledních zhruba třiceti let se postupně mění způsob, jakým historikové tento pojem používají. Dříve označoval vysokou kulturu, dnes zahrnuje i kulturu každodenní,

tedy zvyky, hodnoty a životní styl. Jinak řečeno: historikové se přiblížili k takovému pohledu na kulturu, který je příznačný pro antropology (viz s. 44).

Význam historické antropologie

K antropologům, které historikové nejpečlivěji studovali, patří Marcel Mauss, jenž psal o darech, Edward Evans-Pritchard, který studoval čarodějnictví, Mary Douglasová, zabývající se čistotou, a Clifford Geertz, zkoumající Bali. Když byl Claude Lévi Strauss v 60. a 70. letech na vrcholu své slávy, řadu historiků lákal jeho strukturalistický přístup, nicméně často zjistili, že je velmi obtížné si ho osvojit.

Jeden z nejstarších příkladů obratu k antropologii pochází z tehdejšího Sovětského svazu. Ruský medievalista Aron Gurevič se specializoval na Skandinávii. Tento historik zaměřený především na zemědělství se začal zabývat o pojem vlastnictví ve středověkém Norsku a Islandu. Aby mu systém založený na ustavičných přesunech movitého majetku dával smysl, uchýlil se k antropologii.⁶

Gurevič srovnává hostiny Skandinávců s popisy „potlachů“ u Kwakiutlů, indiánského etnika obývajícího Britskou Kolumbii („potlach“ byl společenskou událostí, na niž náčelník zval lidi jemu rovné i své rivaly, aby byli svědky ničení cenného zboží). Gurevič vyšel z Maussovy analýzy pravidel darování v tradičních společnostech, zejména pak z povinnosti dar přijmout a oplatit, ať již ve formě jiného daru (po uplynutí rozumné doby) anebo věrností či službami prokazovanými dárci. Tímto způsobem vysvětlil mnohé zmínky o darování v islandských ságách a dospěl k závěru, že skandinávská štedrost nebyla jen morální povinností významných lidí a předpokladem jejich postavení; bylo to zároveň něco, čemu se připisovaly magické vlastnosti, něco, co zajišťovalo mír a dobrou úrodu.

Tyto závěry lze určitě rozšířit i na jiné části Evropy. V případě anglosaské Anglie se politické účely hostin a darování prstenů či zbraní, tak živě popsané v eposu *Beowulf*, stávají jasnější právě ve světle antropologické teorie. Obecněji můžeme říci, že příklad antropologů podnítil historiky k tomu, aby Góty, Vandaly, Huny a další z vetřelců, kteří vpadli do římské říše, viděli pozitivněji a pokusili se rekonstruovat to, co by se dalo nazvat „civilizací barbarů“.

Inspirace Evansem-Pritchardem je zjevná v díle Keitha Thomase, jednoho z průkopníků historické antropologie v Británii. Například kapitoly o astrologii a čarodějnictví v jeho díle *Religion and the Decline of Magic* (1971; Náboženství a úpadek magie), což je studie o raně novověké Anglii, obsahují hojnost odkazů na Afriku, jako například srovnání „vyhytralců“ z dob Tudorovců a Stuartovců s africkými věšci ze století dvacátého. Thomasova analýza sociální funkce víry v čarodějnictví jakožto prostředku k upevňování „přijímaných morálních norem“ rozvíjí hypotézu, s níž poprvé přišel Evans-Pritchard, a sice, že víra v čarodějnictví mezi Azandy (středoafričtí etnikum) „je cenným korektivem nešlechtných impulsů, neboť projevená nevládnost, lakota či nepřátelství může přivodit vážné následky“.⁷

Mary Douglasová, žačka Evanse-Pritcharda, rovněž prováděla terénní výzkum v Africe. Její všeobecná studie *Purity and Danger* (1966; Čistota a nebezpečí) zaujala historiky zejména tezí, že „špína“ existuje v očích pozorovatele a že je to forma nepořádku. Díky této knize začala být viditelnější dlouhá historie západní předpojatosti vůči špině, a to v oblastech, jako je jazyk či tzv. „bezecná povolání“, jež byla vytlačena na okraj středověkých měst a sahala od povolání spjatých s fyzickou špinou (barvení látek či vydělávání kůže) až k povoláním morálně nečistým (prostitutky, popravčí).⁸

Právě na dílo *Purity and Danger* se především odvolával slavný článek americké historičky Natalie Davisové

o nepokojích ve Francii v době náboženských válek v druhé polovině 16. století. Davisová nahlížela na tyto války „zdola“ a všímala si komunitního násilí tehdejší doby, lynčování katolíků protestanty a protestantů katolíky, okem antropologa. Nepokoje interpretovala jako „rituály násilí“, jako pokus očistit místní komunity od poskvrněnosti kacířstvím či pověrami.⁹

Zatímco anglofonní historici četli Evanse-Pritcharda a Douglasovou, někteří z jejich francouzských kolegů objevovali dílo Clauda Léviho-Strausse. Nelákaly je ani tak empiričtější práce věnované brazilským indiánům jako kmeny Bororo a Nambikwara, ale hlavně všeobecná teorie kultury, takzvaný „strukturalismus“. Lévi-Strauss se od lingvistů naučil studovat vztah mezi prvky kulturního nebo sociálního systému a soustředit se zejména na binární protiklady – vysoký a nízký, světlý a tmavý, syrový a uvařený a tak dále.

Čtyřsvazkové dílo Léviho-Strausse o mytologii amerických indiánů, které vyšlo mezi lety 1964 a 1971, inspirovalo některé historiky, zejména Jacquese Le Goffa a Emmanuela Le Roye Ladurieho, k tomu, aby evropské mýty analyzovali podobným způsobem. Dílo již zmiňovaného Keitha Thomase *Man and the Natural World* (1983; Člověk a svět přírody) vycházelo z Léviho-Strausse v tvrzení, že klasifikace živočichů v raně novověké Anglii byla projekcí sociální struktury do přírody.

Dobrým příkladem historické studie v ruském spíše než francouzském stylu, která využívá poznatků strukturalismu a sémiotiky, je esej Jurije Lotmana o tzv. „poetice každodenního chování“ v Rusku 18. století. Ačkoli Lotman necituje antropology, jeho práce vyslovuje antropologickou tezi, která říká, že čím vzdálenější je od nás určitá kultura, tím snáze můžeme každodenní život v jejím rámci pojmut jako předmět studia. Výhodou volby Ruska 18. století jako tématu pro případovou studii bylo to, že pozápádňování Ruska prosazované Petrem

Velikým a jeho nástupci zproblematizovalo ruské šlechtě každodenní život do té míry, že potřebovali příručky správného chování, jako bylo *Zrcadlo mladých* (1767), aby věděli, jak se chovat po západním způsobu. „Během petrovské éry a po ní byl ruský aristokrat cizincem ve své vlastní zemi“, neboť prostý lid na něj nahlížel jako na člověka, který si navléká maškarní kostým.¹⁰

Lotman považuje pojem „poetika“ každodenního života za výjimečný a omezený jen na určité období ruských dějin, nicméně tento přístup může být a také byl používán obecněji. Již v roce 1860 prosazoval Jacob Burckhardt estetický přístup k renesanční politice a vědě a volal po tom, aby se na stát a společnost nahlíželo jako na „umělecká díla“. Obecnější „poetiku kultury“ nabízí zase Stephen Greenblatt (viz s. 58-9).

Antropologem, který inspiroval nejvíce kulturních historiků poslední generace, zejména ve Spojených státech, byl Clifford Geertz, jehož „interpretativní teorie kultury“, jak ji sám nazývá, je diametrálně odlišná od teorie Léviho-Strausse. Geertz kritizoval definici kultury z pera Edwarda Tylora, jež za kulturu považuje „znanosti, víru, umění, mravy, právo, zvyky“ (viz s. 44), z toho důvodu, že podle něj „mnohem více zamlžuje, než odhaluje“. Geertz klade důraz na význam a na to, co ve svém slavném eseji téhož názvu označil za „zhuštěný popis“. Jeho vlastní definice považuje kulturu za „historicky přenášenou strukturu významů vtělených do symbolů, za systém zděděných pojmů vyjádřených symbolickými formami, jejichž prostřednictvím lidé komunikují, vnímají a rozvíjejí znalosti o životě a postoje k němu“.¹¹

Co to znamená v praxi, začne být jasnější, když se podíváme na Geertzovy vlastní etnografické studie, zejména na jeho hodně citovanou studii věnovanou kohoutím zápasům na Bali, která považuje tuto zábavu za „filozofické drama“, za klíč k pochopení balijské kultury. Geertz nespojuje kohoutí zápasy se „širším světem balijské kultu-

ry“ tak, že by na ně nahlížel jako na „odraz“ této kultury. Místo toho považuje zápasy za text, za „balijské čtení balijských zkušeností, příběh, který Balijsci vyprávějí sami o sobě“, a přirovnává je ke *Králi Learovi* či Dostojevského *Bratrům Karamazovým* ve své vlastní kultuře. Běžnou praxí sázení vysokých částek na úspěch nějakého kohouta považuje za „dramatizaci zájmu o status“. A právě to činí tuto hru tak „hlubokou“.¹²

Není obtížné rozpoznat, zač Geertz vděčí literárnímu teoretikovi Kennethu Burkeovi, který již ve 40. letech objasňoval tzv. „dramaturgický přístup“ ke kultuře. Dalším antropologem, který uvažoval podobně jako Geertz, byl Victor Turner. Jeho koncept „sociálního dramatu“, který často využívají stoupenci nové kulturní historie, se vyvinul z jeho terénní práce v Africe. Tam si Turner povšiml, že nepokoje v sociálním životě často procházejí „více-méně pravidelnou sekvencí“, kterou lze rozdělit na čtyři fáze: prolomení normálních sociálních vztahů, krize, pokus o nápravné kroky a nakonec „reintegrace“, anebo alternativně uznání „schizmatu“.¹³

Geertz v tomto „dramatistickém“ či „dramaturgickém“ přístupu pokračoval a napsal knihu o „divadelním státě“ na Bali v 19. století. Šlo o stát, v němž je podle autora chybné předpokládat, jak to činí mnoho západních politologů, že rituál je médium ve službách moci. Pro obyvatele Bali, jak Geertz ukázal, platil opak: „moc sloužila pompéznosti, ne pompéznost moci“. Balijský stát byl možná slabý, ale byl okázalý. Právě okázalost představovala smysl jeho existence.¹⁴

Vliv Geertzova díla na kulturní historiky je možné doložit knihou Roberta Darntona *The Great Cat Massacre* (1984; Velký kočičí masakr). Jde o soubor esejů, který vyrostl z činnosti historického a antropologického semináře na Univerzitě v Princetonu a na jehož vzniku se spolupodíleli Darnton a Geertz. Po vzoru antropologů definoval Darnton úkol kulturního historika jako „zachování jina-

kosti“ a zejména podle Geertze podotkl, že „člověk může číst rituál nebo město, stejně jako může číst lidový příběh či filozofický text“. *The Great Cat Massacre* je sbírkou takovýchto čtení.

Titulní esej této knihy se zabývá na první pohled triviálním incidentem, který se odehrál v jedné tiskárně v Paříži ve 30. letech 18. století. Učni pracující v tiskárně rozčilení kvílením místních koček, jež jim nedovolilo v noci usnout, zorganizovali hon na kočky, po němž následovala jakási parodie na soudní proces a následně „oprava“ oběšením, což organizátory nesmírně pobavilo. Alespoň takto na incident v pozdějším životě vzpomínal jeden z učňů, když psal své paměti.

Darnton začíná svou analýzu od smíchu učňů a prohlašuje, že „naše vlastní neschopnost porozumět tomuto žertu je dána vzdáleností, která nás dělí od dělníků preindustriální Evropy“. Abychom ji překonali, začleňuje autor tento incident do řady kontextů, od pracovních vztahů k lidovým rituálům a od postojů ke kočkám k názorům na násilí. Tímto způsobem nejen pomáhá čtenáři pochopit, proč učňové udělali to, co udělali, ale zároveň činí z toho incidentu bránu do ztraceného světa. Dalo by se říci, že onu událost analyzuje jakožto „sociální drama“, i když se nedrží zmíněného Turnerova sledu.

Předloženou interpretaci „kočičího masakru“ zpočtybnil Roger Chartier. Ten nesouhlasí zejména s Darntonovým pojetím „francouzskosti“, všímá si paradoxu spočívajícího ve zdůrazňování kulturních rozdílů mezi 18. a 20. stoletím a naopak zdůrazňuje kontinuitu francouzského kulturního stylu. Samotného Geertze však Chartier souhlasně cituje.¹⁵

Proč mělo Geertzovo dílo a zejména studie o kohoutích zápasech takový vliv? Jeho humanistický styl, jeho elegantní próza, jeho obrana interpretace významů (v protikladu k analýze sociálních funkcí zvyků, prováděné tolika kolegy z oblasti antropologie v 60. a 70. le-

tech) – to vše přispělo k vřelému přijetí. Zájem o hermeneutiku spojuje Geertze s německou tradicí kulturní historie. „Analogie s dramatem“, jak to sám Geertz nazývá, je v každém případě nesmírně působivá a kombinuje starší zájem o „vysokou“ kulturu s novým zájemem o každodennost. Síla této analogie nám pomáhá vysvětlit vzrušení, které vyvolávala nejen díla Geertze a Turnera, ale též kniha Ervinga Goffmana *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959; česky pod názvem *Všichni hrajeme divadlo: sebereprezentace v každodenním životě*, 1999). Goffman například popsal číšníka, který se jinak chová k zákazníkům v „přední linii“ restaurace a úplně jinak ke kolegům v kuchyni, tedy v prostoru, který bychom mohli nazvat „zákulisím“.

Síla analogie s divadlem nám rovněž pomáhá vysvětlit narůstající zájem o rituály. Tradice studia oficiálních rituálů jako korunovace sahá až do 20. let 20. století, ne-li ještě do vzdálenější minulosti, ale teprve v 60. a 70. letech objevili historici jako Edward Thompson a Natalie Davisová lidové rituály jako „šarivari“ (hlučná pseudoserenáda pro novomanžele), načež začali popisovat a analyzovat ještě neformálnější „praktiky“ a „představení“ (viz s. 79). Německý badatel Richard van Dülmen zase zkoumal ve svém díle *Theater des Schrekens* (1985; česky pod názvem *Divadlo hrůzy*, 2001) raně novověké popravy.

Analogie s divadlem soustavně využívá Rhys Isaac ve svém díle *The Transformation of Virginia* (1982; *Transformace Virginie*), které obzvláště jasně vystihuje hodnotu této analogie pro historiky. Isaac, jenž předložil tuto knihu jako příklad „etnografické historie“, rozebírá v dlouhé závěrečné kapitole svou metodu a zejména se odvolává na dílo Goffmanovo a Geertzovo a prohlašuje, že každá kultura má odlišnou „dramaturgickou výbavu“ nebo repertoár.

V případě Virginie je představa sociálního života jako „řady představení“ ilustrována důrazem na „ceremoniál-

ní charakter“ jídel v rezidencích, pití čaje, pohostinnost, soudní procedury, volby, přehlídky místních milicí, přijímání a podepisování rezolucí. „Divadelní model“ je zde použit k interpretaci každodenních mikroudálostí, jako je setkání mezi bělochem a otrokem, kdy druhý jmenovaný předvádí „přehnanou ukázkou poslušnosti“.

Zájem o antropologii ze strany západoevropských a amerických historiků mezi 60. a 90. lety 20. století přesahoval zájem o Geertze a sociální dramata. Co vlastně bylo důvodem tehdejší vzrůstající poptávky po antropologii?

Setkávání disciplín, podobně jako setkávání kultur, se často drží zásad shodnosti a sblížení. To, co přitahuje lidi z jedné kultury ke kultuře jiné, jsou často ideje nebo praktiky analogické s jejich vlastními idejemi a praktikami, takže se jedná o ideje či praktiky známé a neznámé zároveň. Následkem tohoto vzájemného přitahování se ideje či praktiky obou kultur začnou navzájem více podobat. V případě, o němž mluvíme, můžeme říci, že antropologická teorie a praxe zhuštěného popisu pomohla skupině historiků posunout se dál ve směru, ve kterém již putovali. Jak to kdysi vyjádřil literární historik Stephen Greenblatt, setkání s Geertzovým dílem „dalo smysl něčemu, co jsem již dělal, a mé profesionální dovednosti mi vrátilo jako důležitější, vitálnější a věci objasňující lépe, než jak jsem je předtím sám chápal“.¹⁶

Řada předních světových historiků druhé poloviny 20. století – například Emmanuel Le Roy Ladurie a Daniel Roche ve Francii, Natalie Davisová a Lynn Huntová v USA, Carlo Ginzburg v Itálii, Hans Medick v Německu – se původně charakterizovala jako sociální historikové a obdivovatelé Marxe, ne-li přímo marxisté. Od druhé poloviny 60. let a dál se ve snaze nalézt alternativní spojitost mezi kulturou a společností – spojitost takovou, která by kulturu neredukovala na odraz společnosti nebo její nadstavbu, tedy na pouhou polevu na dortu – obrátili k antropologii.¹⁷

Růst zájmu o lidovou kulturu učinil antropologii pro historiky relevantnější. Antropologové již odmítli povýšenecký předpoklad, že lidé, které studují, nerozuměli své zemi a kultuře, a naučili se oceňovat místní či neoficiální znalosti svých informátorů.

Širší pojetí kultury vlastní antropologům zůstává dalším atraktivním prvkem antropologie, neboť spojuje studium symbolů – které běžní historikové kdysi opustili a přenechali specialistům na výtvarné umění a kulturu – s každodenním životem, který zkoumali sociální historici. Část působivosti analogie s divadlem plyne z toho, že tato analogie pomáhá vytvářet právě takoveto spojení. Historiky kultury rovněž lákala a láká antropologická představa kulturních „pravidel“ nebo „protokolů“; představa, že historikové se – podobně jako děti – musí učit, jak se věci dělaly: jak se žádalo o pití, vstupovalo do domu, jak se člověk stával středověkým králem či světcem období protireformace.

Nemělo by se zapomínat, že několik historiků ze starší generace již dříve zkoumalo úlohu symbolů v každodenním životě. K neznámějším určitě patřil Johan Huizinga, který vycházel z antropologických poznatků své doby při psaní svého mistrovského díla o pozdním středověku. V autobiografickém eseji Huizinga napsal, že raná četba Tylorovy knihy *Primitivní kultura* „otevřela pohledy, které mne od té doby svým způsobem inspirují“, mezi nimi i zájem o symboliku.¹⁸ Huizingův *Podzim středověku* popisoval zbožného muže, jenž krájel svá jablka na tři kusy na počest svaté trojice a prohlašoval, že jídlo na dvoře Karla Smělého se „podobalo představení velkolepé a slavnostní hry“.

Již před Huizingou dánský badatel Troels Frederik Troels-Lund, inspirovaný prací skandinávských folkloristů i německých kulturních historiků, rozebral každodenní symboliku ve čtrnáctisvazkové řadě *Dagligt Liv i Norden i det sekstende Aarhundrede* (1879–1901; Každodenní život

na Severu v 16. století), kde se nacházely části věnované významu odívání, stravy a slavností.¹⁹

V roce 1953 začal L. P. Hartley svůj román *The Go-Between* (česky pod názvem *Poslíček*, 1997) myšlenkou: „Minulost je cizí země. Dělalí tam věci jinak.“ Teprve v 70. letech začala skupina historiků citovat Hartleye a tvrdit, že „kulturní historie dosahuje největší soudržnosti a dává největší smysl, když na ni nazíráme jako na jakousi retrospektivní etnografii“.²⁰

Je do jisté míry paradoxem, že ke každodenní symbolice se západní historikové dostali prostřednictvím studií takových vzdálených etnik jako Azandové či Balijsi, ale jak poznamenal G. K. Chesterton a další, je často nutné cestovat, abychom jasněji viděli, co máme doma. Před sto lety si někteří Japonci začali více vážit svého kulturního dědictví, když si uvědomili, jak nadšený je Západ jejich dřevotiskem, hrami *nō* a hudbou *samisen*.

Obrat k antropologii je viditelný také v historii literatury, výtvarného umění a vědy. Stephen Greenblatt přešel například od historie literatury k tomu, co nazývá „poetikou kultury“. Podobně jako jiní literární historici ze skupiny spjaté s „novým historicismem“ – hnutím, které se snažilo znovu umístit literaturu do jejího historického či kulturního kontextu – Greenblatt vycházel z marxistické tradice „literatury a společnosti“ a zároveň se proti ní obracel. Ve svém díle *Shakespearean Negotiations* (Shakespeareovská vyjednávání, 1988) odmítl tradiční marxistický náhled na umění jakožto odraz společnosti. Místo toho se soustředil na to, co nazývá „výměnami“ či „vyjednáváními“ mezi těmito dvěma oblastmi.

V eseji nazvané „Shakespeare and Exorcists“ („Shakespeare a vymítači“), který je součástí jeho knihy, Greenblatt zkoumá vztah mezi dvěma velmi odlišnými typy textů – hrou *Král Lear* a *Prohlášením o neslýchaných papežských podvodech*. *Prohlášení* bylo útokem na praktikované vymítání duchů a bylo vydáno protestantským duchov-

ním Samuelem Harsnettem krátce před vznikem zmíněné Shakespearovy hry. Harsnettův hlavní argument proti vymítačům ďábla zněl, že ve skutečnosti předvádějí jen hry, ale před publikem to zakrývají. Ústředním tématem eseje je to „posun od posvátného ke světskému znázornění posedlosti a vymítání“. Greenblatt pracuje s „divadelní analogií“, ale zároveň ji dále rozvíjí a obohacuje.

Někteří historikové umění nyní říkají, že se zabývají „vizuální kulturou“. Dva nejstarší názorné příklady tohoto obratu směrem k vizuální kultuře lze nalézt v pracích Bernarda Smithe a Michaela Baxandalla.

Smith ve svém díle *European Vision and the South Pacific* (1959; Evropské vidění a jižní Pacifik) tvrdil, že když Evropané (včetně výtvarných umělců, kteří doprovázeli účastníky objevných plaveb) poprvé vstoupili do tohoto regionu, vnímali pacifická etnika způsobem „vázaným na kulturu“, to znamená objektivem antické tradice či stereotypů jako např. vznešený divoch. Na Tahitany nahlíželi jako na národ prožívající svůj zlatý věk, na australské domorodce jako na Spartány či Skyty a pod. Protinožci tak byli vnímáni jako opak Evropy, jako jakýsi svět obrácený vzhůru nohama.

Baxandallovo dílo *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy* (1972; Malířství a prožitky v Itálii 15. století) se zabývá tím tzv. „okem doby“, jinak řečeno vztahem mezi vnímáním obrazů a každodenními zkušenostmi, sahajícími od tance k měření objemu sudů. Baxandallův zájem o „zásobu vzorců“ nám připomíná Abyho Warburga (viz s. 20-1), ale jeho kulturně relativistický přístup ve stejné míře evokuje antropologii, zejména pak interpretivní antropologii Clifforda Geertze, který naopak pojednal o Baxandallově knize v jednom ze svých esejů.

Historici vědy se posouvají tímž směrem a předefinují se na historiky kultury. Takto to například činí Nicholas Jardine a jeho kolegové ve svazku nazvaném

Cultures of Natural History (1996; Kultury přírodovědy) či Peter Galison ve svém díle *Image and Logic* (1997; Image a logika) o dvou kulturách fyziky 20. století, teoretické a experimentální a „přechodové zóně“ mezi nimi. Studie o pobytu Galilea Galileiho na mediceském dvoře ve Florencii z pera Maria Biagioliho *Galileo Courtier* (1993; Galileo dvořan) může být pokládána za příklad historické antropologie.

Biagioli vychází z Mause a Malinowského, aby analyzoval vazby mezi Galileem a jeho patronem, z Geerze a Goffmana, aby vysvětlil tlaky na vědce, který je nucen prezentovat sám sebe a své objevy divadelním způsobem. Galileo musel například odpovídat na otázky, jež mu byly kladeny „vtipným způsobem odpovídajícím pravidlům dvorské kultury“. Musel se účastnit disputací, mnohdy u stolu po večeři, které sloužily jako forma učené zábavy pro jeho patrona, velkovévodu. U dvorské zábavy na počátku 17. století „záleželo více na podívané než na koncovém produktu“.

Nyní by mělo být zřejmé, že někteří z klasiků antropologie byli pro historiky velmi přínosní, neboť jim umožňovali uvažovat stejným způsobem a nabízeli řešení některých z jejich problémů. Na druhou stranu by však bylo krátkozraké vysvětlovat nárůst zájmu o antropologii čistě jen vnitřním vývojem historiografie. Historikové totiž, vědomě nebo nevědomě, reagovali na změny v širším světě, k nimž patřila též ztráta víry v pokrok a vznik antikolonialismu a feminismu.

Pod mikroskopem

Sedmdesátá léta byla svědkem vzniku, anebo minimálně pojmenování, nového historického žánru – „mikrohistorie“, spojeného s malou skupinou italských historiků, k nimž patřili Carlo Ginzburg, Giovanni Levi a Edoardo

Grendi. Na tuto událost je možné nahlížet třemi možnými způsoby.

Mikrohistorie byla za první reakcí na jistý styl sociální historie, který vycházel z modelu ekonomické historie, využíval kvantitativních metod a popisoval obecné trendy, aniž by ve větší míře přispíval k vnímání rozmanitosti a specifčnosti místních kultur. V Německu souměření mezi těmito dvěma styly vyústilo v debatu, v níž mikrohistorii zastupoval Hans Medick a makrohistorické „dějiny společnosti“ Hans-Ulrich Wehler a Jürgen Kocka. Mikrohistorie byla za druhé reakcí na setkání s antropologií. Antropologie nabízela alternativní model, model rozšířené případové studie, v němž byl prostor pro kulturu, pro odpoutání se od ekonomického a sociálního determinismu a pro tváře jednotlivců v davu. Mikroskop představoval alternativu k teleskopu a dovoloval, aby do historie opětovně vstupovali konkrétní jednotlivci či místní zkušenosti.²¹

Mikrohistorie byla za třetí reakcí na rostoucí deziluzi z tzv. „velkého vyprávění“ o pokroku, o vzniku a vývoji moderní západní civilizace směrem od starověkého Řecka a Říma ke křesťanství, renesanci, reformaci, vědecké revoluci, osvícenectví, francouzské a průmyslové revoluci. Tento triumfalistický příběh opomíjel úspěchy a přínosy mnoha jiných kultur, nemluvě o sociálních skupinách Západu, které se výše vyjmenovaných hnutí neúčastnily. Existuje zjevná paralela mezi kritikou tohoto velkého historického vyprávění a kritikou tzv. „kánonu“ významných autorů anglické literatury či významných malířů západního výtvarného umění. V pozadí takovéto kritiky je možné rozpoznat reakci směřující proti globalizaci, jež v protikladu ke globalizaci klade důraz na hodnoty regionálních kultur a místní znalosti.

Dvě knihy publikované v 70. letech zanesly mikrohistorii do map: *Montaillou* (1975; česky též pod názvem *Montaillou*, 2005) Emmanuela Le Roye Ladurieho a *Il*

formaggio e i vermi (1976; česky pod názvem *Sýr a červi*, 2000) Carla Ginzburga. Obě spojovaly akademický úspěch se schopností oslovit širší publikum.

Montaillou je historickým portrétem malé francouzské vesnice v Pyrenejích (a jejích více než dvou set obyvatel) na přelomu 13. a 14. století. Vznik tohoto portrétu umožnilo to, že se zachovaly inkviziční registry, jejichž součástí byly i výslechy pětadvaceti vesničanů podezřelých z kacířství. Kniha jako celek měla podobu komunitní studie sociologického typu, ale její jednotlivé kapitoly vznášely otázky, o nichž často diskutovali francouzští historikové té doby. Týkaly se například dětství, sexuality, místního vnímání času a prostoru anebo rolnického domu jako ztělesnění rodinných hodnot. *Montaillou* byla příspěvkem ke kulturní historii v širším smyslu, která zahrnovala materiální kulturu i mentalitu.

Kniha *Sýr a červi* rovněž vycházela ze záznamů inkvizice, tentokrát ze 16. století, jež se týkaly oblasti Friuli v severovýchodní Itálii, a soustředila se na osobnost jednoho z lidí vyslýchaných pro podezření z kacířství, konkrétně mlynáře Domenica Scandelly, známého pod přezdívkou „Menocchio“. K překvapení inkvizitorů odpovídal Menocchio na otázky obšírně a objasňoval svou vizi kosmu. Kniha vděčí za svůj název Menocchiově názoru, že počátkem všeho byl chaos a jednotlivé prvky vytvářely hmotu „jako to sýr dělá v mléce a v této hmotě se objevili červi, a to byli andělé“. Během výslechu Menocchio rovněž obšírně hovořil o knihách, které četl, a o tom, jak si je vykládal. V tomto ohledu přispěla Ginzburgova studie k nové „historii čtení“ (viz s. 82-4).

Knihu *Sýr a červi* lze označit za „historii zdola“, protože se soustředila na světový náhled příslušníka „podřízené“ (či „subalterní“) třídy, podle marxisty Antonia Gramsci. Hrdinu knihy Menocchia by bylo možné označit za „neobyčejného obyčejného člověka“. Autor zkoumá jeho názory z různých úhlů, někdy ho považuje

je za výstředního jednotlivce, který vyváděl inkvizitory z míry, protože nezapadal do jejich stereotypních představ o kacířích, jindy jako mluvčího tradiční, ústní rolnické kultury. Tento argument není možná vždycky soustavný, ale je určitě podnětný.

Jiné historické studie, inspirované více geografii než antropologií, zkoumaly větší místní jednotky, tedy spíše regiony než vesnice či rodiny. Charles Phythian-Adams se například snažil identifikovat anglické „kulturní provincie“ – celkem jich zná čtrnáct, jsou větší než hrabství, ale menší než běžné dělení Anglie na severovýchod, Midlands, jihozápad a tak dále. David Underdown se zase soustředil na variace v oblasti lidové kultury raného novověku; kulturní formy spojoval s místní ekonomikou, a dokonce i vzorci osídlení. Tvrdí například, že fotbal byl obzvláště populární ve „wiltshirských a dorsetských nížinách s vesnicemi jádrového typu a ekonomikou kombinující chov ovcí a pěstování obilí.“²²

Na druhé straně Atlantiku rozlišovala hodně diskutovaná práce Davida Fischera *Albion's Seed* (1989; Sémě Albionu) sedm kulturních oblastí dnešních Spojených států a čtyři v koloniální Americe, přičemž každou z nich formovala migrace z určitého anglického regionu, z Východní Anglie směrem do Massachusetts, z jihu Anglie do Virginie, ze severní části Midlands do Delaware a nakonec v 18. století ze severní Británie do „odlehklých končin“ na západě Pensylvánie. Fischer je přesvědčen, že to, čemu říká „lidové způsoby“ – kulturní rysy sahající od jazyka až k typu bydlení – bylo formováno právě britskými regionálními tradicemi. Prkny pobité domy Nové Anglie například kopírovaly domy Východní Anglie, přízvuk a slovní zásoba obyvatel Virginie měly zase své kořeny v sussexských a wessexských dialektech a podobně.

Od 70. let 20. století vyšly stovky mikrohistorických studií, které se soustředily na vesnice a jednotlivce, rodiny a kláštery, nepokoje, vraždy a sebevraždy. Jejich roz-

manitost je impozantní, ale je pravděpodobné, že tyto studie podléhají zákonu zmenšujících se výnosů zvoleného přístupu. Velkým problémem – kterému se čelem postavil Ginzburg, ale již ne všichni jeho následovníci – je analyzovat vztah mezi komunitou a světem mimo ni. Ve své studii švábské vesnice Laichingen kladl například německý mikrohistorik Hans Medick zvláštní důraz na vztah mezi lokálním a globálním.²³

Jedním z nejzajímavějších výsledků obratu k mikrohistorii je znovuotevření diskuse o objasňování historických jevů a událostí. Například občanské války, které vypadají na celonárodní úrovni jako ideologické konflikty, se na úrovni místní jeví jako rivalita či střet zájmů.²⁴

Postkolonialismus a feminismus

Jak jsme naznačili v předchozím oddíle, jedním z hlavních důvodů reakce vůči tzv. velkému vyprávění o západní civilizaci bylo sílící vědomí toho, že se cosi vynechává či činí neviditelným. Boj o nezávislost ve třetím světě a diskuse o pokračujícím ekonomickém vykořisťování ze strany bohatších zemí vedly k tomu, že se začala věnovat pozornost vlivu koloniálních předsudků a jejich přetrvávání v „postkoloniálních“ dobách. To se stalo kulturním kontextem pro vznik teorie postkolonialismu – nebo přesněji řečeno několika soupeřících teorií, které později získaly institucionalizovanou podobu „postkoloniálních studií“, což je jakýsi interdisciplinární soubor témat, mezi nimiž najdeme i některá témata kulturní historie.²⁵

Jednou z knih, které přispěly k odhalení vlivu západních předsudků nejvíc, bylo dílo Edwarda Saída *Orientalism* (1978; česky pod názvem *Orientalismus*, 2008). Tato provokativní studie si povšimla binárního protikladu mezi Orientem a Okcidentem v západním myšlení (a popisovala ho způsobem, který jistě za mnohé vděčí

příkladu Léviho-Strausse) a tvrdila, že rozdíl mezi „nimi“ a „námi“ se stal věčným díky akademickým specialistům – profesionálním orientalistům, kteří ho ve skutečnosti měli podkopávat. Said rovněž prohlásil, že od druhé poloviny 18. století byl orientalismus, ať už zjevný nebo latentní, spjat s kolonialismem a stal se „západním stylem, neboť Orientu dominoval, přetvářel ho a měl nad ním moc“.

Kniha *Orientalismus* analyzovala různá schémata, jejichž pomocí nahlíželi západní cestovatelé, romanopisci a badatelé na Střední východ. Patří sem údajná „zaostalost“, „úpadkovost“, „despotismus“, „fatalismus“, „luxus“, „pasivita“ a „smyslnost“. Kniha má podobu rozzlobené a zároveň vášnivé žádosti o to, aby cizinci hleděli na kultury Středního východu bez klapek nepřátelství či blahosklonné povýšenosti. Kniha byla inspirací pro mnoho podobných studií, které se týkaly nejen Asie, Afriky, Ameriky, ale též Evropy. Anglické náhledy na Irsko začaly být označovány za „kelticismus“, zatímco zajímavý protisměr, stereotypní náhledy na „Západ“ za „okcidentalismus“.²⁶

Další boj za nezávislost, feminismus, měl na kulturní historii stejně široký dopad. Zabýval se totiž jak odkrýváním mužských předsudků, tak zdůrazňováním ženského přínosu ke kultuře, který byl v tradičním velkém vyprávění o vývoji západní civilizace v podstatě neviditelný. Pro přehled toho, čeho se v této rychle se rozvíjející oblasti dosáhlo, se člověk může obrátit k pětisvazkovému dílu *History of Women in the West* (1990–2; Dějiny žen na Západě), jež k vydání připravili francouzští historici Georges Duby a Michelle Perrotová. Jeho součástí je mnoho studií z oblasti kulturní historie – například o vzdělání žen, o mužských názorech na ženy, o ženské zbožnosti, o ženských autorkách, o knihách pro ženy a tak dále.

Hledáme-li případovou studii, jež prokazuje vliv feministických záležitostí na historiografickou praxi, můžeme

obrátit pozornost k nedávným historickým studiím věnovaným renesanci. Ačkoli zejména ženy-badatelky již delší dobu studují přední ženy renesance – kniha Julie Cartwrightové o Isabelle d'Este vyšla již v roce 1903 – článek a zároveň manifest autorky Joan Kellyové nazvaný „Did women have a Renaissance?“ („Měly ženy renesanci?“) se stal milníkem v tomto oboru, neboť problém formuloval obecně.²⁷ Následně vyšla celá řada studií o renesančních ženách. Jedna skupina těchto studií se soustředila na výtvarné umělkyně tohoto období a na překážky, které musely překonávat během své kariéry. Další skupina studií se zabývala z podobného pohledu ženami-humanistkami a všimla si toho, jak pro ně bylo obtížné, aby je jejich mužští kolegové brali vážně, a dokonce aby si jen našly čas na studium, a to ať už byly vdané anebo vstoupily do kláštera.

Vstup žen do oboru, kterému dnes říkáme renesanční studia, vedl krok po krůčku k jeho transformaci, anebo, jak to vyjádřila Kellyová, „předefinování“.

Studie z poslední doby hovoří například spíše o „ženském psaní“ v době renesance než o „literatuře“. Důvodem tohoto rozlišování je skutečnost, že musíme hledat mimo konvenční literární žánry. Tam totiž ženy příliš zastoupeny nejsou. Důraz se proto nyní klade na „neformální formy“ psaní jako soukromé dopisy. Anebo jiný příklad: protože ženy – jako například Isabelle d'Este – byly významnější jako patronky výtvarného umění než jako výtvarné umělkyně, přesouvá se v ženské historii zájem od produkce ke spotřebě (viz s. 90).²⁸

Pokud hledáme případovou studii z oblasti kulturní historie žen psanou tímto novým stylem, můžeme se podívat třeba na práci Caroline Bynumové *Holy Feast and Holy Fast* (1987; Svatá hostina a svatý půst), což je studie o symbolice jídla v pozdním středověku, zejména o jejím „intenzivním pronikání do náboženské symboliky“. Autorka značně využívá děl antropologů jako Mary

Douglasová, Jack Goody a Victor Turner. Tvrdí, že jídlo bylo pro ženy důležitějším symbolem než pro muže, bylo „utkvělým a silným tématem v životech a psaní zbožných žen“. Ženy například „považovaly Boha za potravu“ a intenzivně podstupovaly svaté přijímání. V této studii, která je inspirována současnými diskusemi o anorexii, ale pečlivě se vyhýbá vnášení současných postojů do minulosti, Bynumová tvrdí, že ženské hladovění nebylo záležitostí patologickou, ale smysluplnou. Nešlo jen o formu „sebekontroly“, ale též „o způsob umožňující kritizovat a ovládat ty, kteří měli moc“.

Může být poučné srovnat a postavit do kontrastu tuto knihu s kapitolami o náboženství v Huizingově díle o pozdním středověku. Bynumová klade větší důraz na praxi a na ženy. Vyjadřuje též pozitivnější přístup k šíření symboličnosti, což Huizinga považuje za známku úpadku. V tomto ohledu její kniha představuje hezký příklad tzv. „nové kulturní historie“, která bude tématem následující kapitoly.

4. Nové paradigma?

V předchozí kapitole jsme naznačili, že sblížení historiků a antropologů vedlo v 70. a 80. letech ke vzniku některých nesmírně důležitých inovací v kulturní historii. Stopy, které na kulturní historii zanechala antropologie obecně a Geertz konkrétně, jsou stále viditelné, ale tzv. „nová kulturní historie“ má více než jeden inspirační zdroj.

Spojení „nová kulturní historie“ (dále NKH) se začalo používat koncem 80. let. Známa kniha, kterou pod tímto titulem sestavila americká historička Lynn Huntová, vyšla v roce 1989, ale eseje shromážděné v tomto svazku byly původně přednáškami proslovenými na konferenci, jež se konala v roce 1987 na Kalifornské univerzitě v Berkeley na téma „Francouzská historie: texty a kultura“. NKH je dnes z hlediska praxe dominantní formou kulturní historie – někteří by dokonce řekli dominantní formou historie vůbec. Drží se nového „paradigmatu“ v tom smyslu, jak se tento pojem užívá v díle Thomase Kuhna o struktuře vědeckých „revolucí“, jinými slovy řečeno: jde o model pro „normální“ praxi, z něž postupně vyvěrá tradice výzkumu.¹

Slovo „nový“ má odlišovat NKH od starších forem, o nichž jsme již hovořili (podobně je tomu i v případě francouzské *nouvelle histoire* 70. let, s níž má NKH mnoho společného). Slovo „kulturní“ ji odlišuje od intelektuální historie či historie idejí a vyplývá z něj důraz na mentality, domněnky či pocity spíše než na ideje či myšlenkové systémy. Rozdíl mezi těmito přístupy lze vnímat v duchu slavného kontrastu mezi „rozumem a citem“ spisovatelky Jane Austenové. Ona starší sestra, intelektuální historie, je serióznější a přesnější, zatímco mladší sestra je vágnější, leč více zapojuje fantazii.

Slovo „kulturní“ má zároveň za úkol odlišit NKH od jiné sestry, od sociální historie. Jednou z oblastí, v níž je posun v přístupu obzvláště viditelný, je historie měst. Politická historie měst, „municipální historie“, jak bychom ji mohli též nazvat, byla praktikována již od 18. století, ne-li ještě dříve. Ekonomická a sociální historie měst se pak objevila v 50. a 60. letech 20. století. Kulturní historie měst je ještě mladší, jedná se o třetí vlnu, kterou zviditelnila kniha Carla Schorskeho *Fin-de-Siècle Vienna* (1979; česky pod názvem *Videaň na přelomu století*, 2000) a pozdější studie. Schorske se zaměřuje na vyšší kulturu, ale začleňuje ji do městského kontextu. Jiní kulturní historikové se více zabývají městskými subkulturami, přičemž zejména velké město, jako jeviště, skýtá mnohé příležitosti pro prezentaci, či dokonce opětovné vynalézání sebe sama.²

Tento nový styl kulturní historie bychom měli vnímat jako reakci na nové výzvy nastíněné dříve (viz kapitola 3), výzvy k rozšíření domény „kultury“ a k rozvoji toho, co začalo být známo jako „kulturní teorie“. Například kniha Caroline Bynumové, o níž jsme pojednali na konci předchozí kapitoly, vychází z informací, které autorka načerpala z děl teoretiček feminismu, jako Julia Kristeva či Luce Irigarayová, jež analyzovaly rozdíly mezi mužským a ženským jazykovým projevem. Teorii můžeme obecně vnímat jako reakci na problémy a jako rekonceptualizaci problémů. Konkrétní kulturní teorie způsobily, že si historikové začali uvědomovat nové problémy (anebo takové, o jejichž existenci nevěděli) a zároveň přitom vytvářeli další vlastní problémy.

Zájem o teorie je jedním z výrazných rysů NKH. Například názory německého filozofa a sociologa Jürgena Habermase na vznik buržoazní „veřejné sféry“ ve Francii a Anglii 18. století vedly ke vzniku spousty studií, které kritizovaly a schvalovaly jeho myšlenky a zároveň je rozšiřovaly na jiná období, jiné země, jiné sociální skupiny (například na ženy) a na jiné oblasti aktivit, jako je na-

příklad malířství či hudba. Historie novin se konkrétně rozvinula právě v reakci na Habermasovy teze.³

V mnoha různých kontextech historikové opět využívali Derridovu teorii o „doplňku“, tedy teorii o úloze periferie při formování centra. Americká badatelka Joan Scottová použila tento pojem, aby charakterizovala vznik ženské historie, v níž ženy jsou „jak přidávány do historie“, tak „nutí k jejímu přepisování“ (jako v případě renesančních žen, o nichž jsme pojednávali v kapitole 3). V jedné studii o evropském čarodějnictví se obdobně tvrdí, že v raném novověku, kdy se mnoho lidí cítilo ohroženo čarodějnicemi, se systém víry zakládal přesně na tom prvku, který se lidé snažili vyloučit.⁴

Čtyři teoretici

Následující oddíl se soustředí na čtyři teoretiky, jejichž dílo bylo a je obzvláště důležité pro ty, kdo se věnovali a věnují NKH. Těmito teoretiky jsou: Michail Bachtin, Norbert Elias, Michel Foucault a Pierre Bourdieu. Nejprve shrneme některé z jejich klíčových myšlenek a pak se zamyslíme nad tím, jak se těchto myšlenek využívalo. Bachtin byl teoretikem jazyka a literatury, jehož postřehy jsou důležité též pro vizuální kulturu, zatímco zbývající tři byli sociálními teoretiky, kteří pracovali v době, kdy se zdálo, že se hranice mezi společností a kulturou stírají (viz s. 43-4). Smyslem diskuse o těchto teoreticích není přesvědčovat čtenáře, aby jejich myšlenky přijímali a jednoduše je aplikovali na minulost, ale spíše je vyzývat, aby předložené teorie testovali a tímto způsobem prozkoumávali nová historická témata nebo do nich vnášeli nové pojmy.

Hlasy Michaila Bachtina

Michail Bachtin, jeden z neoriginálnějších kulturních teoretiků 20. století, byl historicky objeven, minimálně tedy mimo hranice Ruska, po překladu jeho knihy *Tvorčestvo Fransua Rable* (1965; česky pod názvem *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, 1975) do francouzštiny a angličtiny. V Rusku představoval jeden z hlavních inspiračních zdrojů pro tzv. „tartuskou školu“ sémiotiky, k níž patřil Jurij Lotman (viz s. 51-2). Základní pojmy použité v knize o Rabelaisovi – „karnevalizace“, „dekoronizace“, „jazyk tržiště“ a „groteskní realismus“ – se posléze začaly užívat tak často, že je obtížné pochopit, jak jsme bez nich dokázali do té doby existovat.

Novým a poučným způsobem například přistoupil k dějinám německé reformace a jejích důsledků pro lidovou kulturu tehdejší doby Bob Scribner a využil přitom právě Bachtinovo dílo o karnevalu a desakralizačních rituálech. Scribner mimo jiné tvrdil, že zesměšňující průvody užívali reformátoři jako přesvědčivou metodu, která umožňovala ukázat obyčejným lidem, že katolické vizuální symboly a relikty jsou ve skutečnosti neúčinné.

Z Francie 16. století se tyto myšlenky přestěhovaly do Anglie 18. století a z historie literatury přešly do historie umění (například do studií o Breughelovi a Goyovi). Pokud jde o Bachtinovu tezi o značném významu pronikání „nízké“ kultury do „vysoké“ a o podvracení „vysoké“ kultury „nízkou“, zejména pak lidovým smíchem, hrozí zde – anebo minimálně hrozilo – že se tento názor stane novou, nekriticky přijímanou ortodoxií.⁵

Obdobně zajímavé Bachtinovy myšlenky týkající se žánrů řeči a různých hlasů, jež lze slyšet v jediném textu – tedy to, co Bachtin nazývá „polyfonií“, „polyglosií“ a „heteroglosií“ – vzbudily mimo literární svět relativně malou pozornost. Je to škoda, protože je to přínosný způsob, jak uchopit například fenomén karnevalu a vní-

mat ho jako vyjádření celé řady různých hlasů – hravých a agresivních, vysokých a nízkých, mužských a ženských – a ne ho jen redukovat na prostý výraz lidového podvracení.

A navíc v době, kdy se představa pevného či jednotného já zpochybňuje, má myšlenka heteroglosie zjevný význam při studiu takzvaných „ego dokumentů“, tedy textů psaných v první osobě. Deník, který obsahuje výňatky z novin, nebo cestopis, jenž do sebe začleňuje pasáže z průvodce, jsou zjevnými příklady koexistence různých hlasů, ne-li dialogu mezi nimi.

Civilizace Norberta Eliase

Norbert Elias byl sociologem s celoživotním zájmem o historii, který se soustavně zabýval jak „kulturou“ (literatura, hudba, filozofie a tak dále), tak „civilizací“ (umění každodenního života). Jeho dílo *Über den Prozess der Zivilisation* (1939; česky pod názvem *O procesu civilizace*, 2006–2007), o němž jsme hovořili v kapitole 1, bylo příspěvkem jak k sociální teorii, tak k historii.

K ústředním pojmům této studie patřil „práh studu“ (*Schamgrenze*) a „práh odporu“ (*Peinlichkeitschwelle*). Podle Eliase byly tyto prahy v 17. a 18. století postupně zdvihány, a vylučovaly tak ze zdvořilé společnosti stále více a více forem chování. Dalším základním pojmem je „společenský tlak na sebekontrolu“ (*Sociale Zwang nach Selbstzwang*). Vnější okruh pojmů zahrnuje „konkurenční boj“, „habitus“, pojem, který později proslavil Bourdieu (viz s. 77-8) a „figurace“ – ustavičně se měnící vzorce vztahů mezi lidmi, jež Elias přirovnává k tanci.

Kniha *O procesu civilizace*, jejíž německá verze poprvé vyšla ve Švýcarsku v roce 1939, vzbudila ve své době jen malý zájem, ale od 60. let měla stále větší vliv na historické antropology jako Anton Blok, kulturní histo-

riky jako Roger Chartier, a dokonce na kunsthistoriky a historiky vědy. Stále častěji používaný pojem „civility“ („civilizovanost“ ve smyslu náležitě slušného chování) v dílech anglofonních historiků je známkou toho, že si historická věda začala význam Eliase více uvědomovat. Znalost jeho díla se však v podstatě omezuje na studie věnované dvoru a chování u stolu a naopak jsou opomíjeny jeho práce věnované sportu, času či kontrastu mezi lidmi náležitě začleněnými do společnosti a lidmi z vnějšku.

Publikace *O procesu civilizace* se rovněž stala terčem značné kritiky kvůli tomu, že autor v podstatě opomíjel středověk, že toho například neřikal víc o Itálii či sexu, že přeceňoval vliv dvorů a podceňoval vliv měst. Autorův zjevný předpoklad, že „civilizovanost“ je v podstatě západním fenoménem, začal být postupně považován za nesmírně výstřední. Reakci kulturních historiků na Eliase můžeme shrnout konstatováním, že jeho interpretaci historie často kritizují, ale zároveň v duchu jeho sociální a kulturní teorie rádi uvažují.⁶

Režimy Michaela Foucaulta

Tam, kde Elias kladl důraz na sebekontrolu, Foucault zdůrazňoval kontrolu nad jedincem, zejména kontrolu nad tělem, vykonávanou ze strany úřadů. Michel Foucault – původně filozof, který se stal historikem, pak historik idejí, jenž se stal sociálním historikem – si vydobyl svou pověst sérií knih o historii šílenství, klinik, intelektuálních systémů, dohledu a sexuality.⁷ Co se týče NKH, jsou obzvláště vlivné tři jeho myšlenky.

V prvé řadě byl Foucault ostrým kritikem teleologických interpretací historie, pokud jde o pokrok, evoluci či vznik svobody a individualismu, s nimiž přišel Hegel a další filozofové 19. století a které byly v každodenní

praxi historiků považovány za danost. Foucaultův přístup ke „genealogii“ (což byl pojem, který si vypůjčil od Nietzscheho) kladl důraz na důsledky různých „nehod“ namísto sledování historického vývoje idejí či pátrání po kořenech současného systému.

Foucault rovněž zdůrazňoval případy kulturní diskontinuity neboli „přetržení“ vývoje, jako například změnu ve vztahu mezi slovy a věcmi kolem poloviny 17. století, „vynalezení“ šílenství v 17. století a sexuality ve století devatenáctém. Ve všech těchto případech nahradilo to, co by Kuhn nazval „novým paradigmatem“, relativně rychle paradigma předchozí. Důraz na konstrukci kultury v nedávných příspěvcích k NKH, o němž pojednáme níže, vděčí za mnohé právě Foucaultovi.

Zadruhé pak Foucault považoval klasifikační systémy, „epistémy“ či „režimy pravdy“, jak jim říkal, za výraz dané kultury a zároveň za síly, které kulturu tvarují. Nazýval se „archeologem“, protože se domníval, že práce historika je povrchní a že je třeba se zavrtat hlouběji, aby se člověk dostal k intelektuálním strukturám, které s oblibou nazýval „sítěmi“ (*réseaux*) či „mřížkami“ (*grilles*). Podstatou pojmu „mřížka“, stejně jako intelektuálních „filtrů“, s nimiž pracoval Carlo Ginzburg (viz výše, s. 62), bylo naznačit, že tyto struktury některé informace přijímají, zatímco zbytek odmítají.

Při inaugurační přednášce *L'ordre du discours* (1971; česky pod názvem *Řád diskurzu* in *Diskurz, autor, genealogie*, 1994), kterou pronesl po svém jmenování profesorem „historie systémů myšlení“ na Collège de France, Foucault definoval svůj cíl jako studium kontroly nad myšlením, včetně způsobů, jimiž jsou jisté ideje nebo témata z myšlenkového systému vytlačována. Tři z jeho čtyř hlavních studií se týkají vylučování určitých skupin lidí (duševně nemocní, zločinci a sexuální devianti) z duchovního a sociálního systému, který, jak se jiným zdálo, ohrožovali.

Publikace *Les mots et les choses* (1966; česky pod názvem *Slova a věci*, 2007) naopak pojednávala o kategoriích a principech, na nichž bylo založeno a okolo nichž bylo organizováno vše, co v daném období, v našem případě v 17. a 18. století, mohlo být myšleno, řečeno nebo napsáno. Práce tedy jinými slovy pojednávala o „diskurzích“ (neboli jazykových projevech) doby. V tomto díle Foucault vyslovil tezi, že náležitým předmětem studia jsou spíše kolektivní diskurzy než jednotliví spisovatelé, což některé čtenáře šokovalo a jiné lákalo. Foucaultovo pojetí diskurzu posloužilo jako jeden z hlavních inspiračních zdrojů pro Saidův *Orientalismus* (viz s. 64-5). Problém pro potenciální Foucaultovy následovníky spočívá v tom, že ústřední pojem „diskurz“, podobně jako Kuhnův pojem „paradigma“ či Marxův pojem „třída“, je nejednoznačný. Hrubě vyjádřeno: kolik diskurzů existovalo ve Francii 18. století? Tři, třicet, nebo tři sta?

Zařetí se Foucault věnoval intelektuální či kulturní historii, jejíž součástí byla praxe i teorie a tělo i mysl. Jeho pojetí praxe či praktik je spjato s důrazem na to, čemu říká „mikrofyzika“ moci, neboli politika na mikroúrovni. „Diskurzivní praktiky“, tvrdil, konstruují či konstituují objekty, o nichž se hovoří, a v konečném důsledku utvářejí též kulturu či společnost, zatímco „zírání“ je výrazem moderní „disciplinované společnosti“.

V publikaci *Surveiller et punir* (1975; česky pod názvem *Dohlížet a trestat*, 2000) autor předložil sérii paralel mezi vězeními, školami, továrnami, nemocnicemi a kasárnami jakožto četnými institucemi určenými k produkci „povolných těl“. Například prostorové uspořádání školních tříd či továrních dílen stejně jako prostor pro vojenskou přehlídku umožňovalo kontrolu prostřednictvím dozoru. Ve své slavné pasáži popisuje Foucault plán reformátora Jeremyho Benthama, žijícího v 19. století, na ideální vězení nazvané „Panopticon“, které je navrženo tak, aby vězeňská správa viděla vše a přitom sama zůstávala neviditelná.

Užívání Pierra Bourdieua

Na rozdíl od Eliase a Foucaulta nepsal Bourdieu, filozof, který se stal antropologem a sociologem, historická díla, třebaže měl dobrou znalost historie a přišel s mnoha vnitřními postřehy k Francii 19. století. Pojmy a teorie, jež vytvořil během svých výzkumů (první se týkaly Berberů, další Francie), jsou pro historiky kultury zásadní. Patří k nim pojem „pole“, teorie jednání, myšlenka kulturní reprodukce a pojem „odlišnost“.⁸

Bourdieuův pojem „pole“ (*champ*) – literární, lingvistické, výtvarné, intelektuální či vědecké – se týká autonomních oblastí, které v určitém okamžiku dosahují v dané kultuře nezávislosti a vytvářejí své vlastní kulturní konvence. Pojem pole si zatím nezískal pozornost většího počtu historiků, ačkoli badatelé, kteří se zabývají francouzskou literaturou a vývojem myšlení, jej považují za výstižný.

Mnohem vlivnější byla Bourdieuova teorie tzv. „kulturní reprodukce“, procesu, kdy si určitá skupina, jako například francouzská buržoazie, udržuje svou pozici ve společnosti prostřednictvím školského systému, který se zdá být nezávislý a nestranný, ale ve skutečnosti vybírá pro vyšší studium studenty s vlastnostmi, jež byly od narození vštěpovány příslušníkům právě této sociální skupiny.

Dalším důležitým Bourdieuovým příspěvkem je jeho „teorie jednání“, zejména pak pojem „habitus“. Bourdieu tímto způsobem nesouhlasně reagoval na údajnou rigiditu představy kulturních pravidel, prezentovanou v dílech strukturalistů jako Lévi-Strauss. Sám naopak zkoumal každodenní jednání jakožto trvalou improvizaci v rámci schémat vštěpovaných kulturou do mysli i těla (používá mimo jiné termínů *schéma corporel* a *schème de pensée*). Pojem „habitus“ si vypůjčil od kunsthistorika Erwina Panofského (který ho naopak převzal od scholastických filo-

zofů), aby jím označoval právě schopnost improvizace.⁹ Ve Francii například buržoazní habitus odpovídá vlastnostem, které jsou ceněny a upřednostňovány systémem vyššího vzdělání. Z toho důvodu bývají buržoazní děti úspěšné při zkouškách a všem se zdá, že se tak děje zcela „přirozeně“.

Bourdieu hodně využíval metaforu, kterou převzal z ekonomie – kulturu totiž analyzoval v duchu pojmů zboží, výroba, trh, kapitál a investice. Jeho obraty „kulturní kapitál“ a „symbolický kapitál“ vstoupily do každodenního jazyka sociologů, antropologů a také některých historiků.

Bourdieu pracoval také s pojmem „strategie“, metaforou z oblasti vojenství, a to nejen při studiu rolnických sňatků, ale též kultury. Když buržoazie neinvestuje kulturní kapitál k nejlepšímu prospěchu, užívá strategie odlišnosti – hudba Bacha či Stravinského jí slouží jako prostředek, který jí umožňuje odlišit se od skupin, na něž nahlíží jako na „podřadné“. Jak říká Bourdieu: „Sociální identita je založena na rozdílu a odlišnost je vyjadřována proti tomu, co je nejbližší, což představuje největší hrozbu.“

Stejně jako v případě Eliase nezaujala historiky relativně abstraktní teorie polí či reprodukce, ale spíše Bourdieuvy pronikavé postřehy, jež se týkaly buržoazního stylu života, zejména pak snahy či boje o „odlišnost“. I jeho obecná teorie však měla co nabídnout historikům, kteří chtěli jak analyzovat, tak popisovat. Tato teorie bývá někdy označována za příliš deterministickou či redukcionistickou, avšak zároveň nás nutí přehodnocovat naše předpoklady, pokud jde o tradice i kulturní změny.

Všichni čtyři teoretikové dohromady inspirovali kulturní historiky k tomu, aby se sami zabývali jak „reprezentacemi“, tak „praktikami“, tedy podle Rogera Chartiera dvěma významnými prvky NKH.

Praktiky

„Praktiky“ (tedy každodenní praxe či jednání, bez jakýchkoli negativních asociací, jež s sebou slovo „praktika“ v češtině mnohdy nese) – to je jedno z hlavních hesel NKH. Tedy historie náboženské praxe místo teologie, historie mluvy místo historie lingvistiky, historie experimentů místo historie vědeckých teorií. Díky tomuto obratu k praxi se historie sportu, která se dříve přenechávala amatérům, zprofesionalizovala a stala se oborem, jež má dnes své vlastní vědecké časopisy, jako například *International Journal for the History of Sport* (Mezinárodní časopis pro historii sportu).

Docela paradoxně je tzv. „historie praktik“ jednou z oblastí historiografie poslední doby, kterou nejvíce ovlivnila sociální a kulturní historie. Z tohoto pohledu je nyní Norbert Elias, jehož historie chování u stolu se kdykoli zdála být výstřední záležitostí, pevnou součástí hlavního proudu. Bourdieuovo dílo věnované snaze o odlišnost posloužilo jako inspirační zdroj pro mnoho studií o sportě, zatímco Foucaultova teze o disciplinované společnosti, v níž jsou zaváděny nové praktiky s cílem zajistit poslušnost, byla adaptována tak, aby ji bylo možné aplikovat i na jiné části světa.

V díle *Colonising Egypt* (1988; Kolonizace Egypta) vychází Timothy Mitchell v diskusi o kulturních důsledcích kolonialismu jak z Foucaulta, tak z Derridy. Od Foucaulta se Mitchell naučil pojednávat o evropském „zírání“ a hledat paralely v oblastech tak odlišných jako armáda či školství, přičemž v obou případech se soustředil na význam disciplíny. Od Derridy pochází hypotéza o významu jakožto „hře rozdílů“, která je klíčová pro kapitolu o vlivu knihtisku (zavedeného v Egyptě kolem roku 1800) na praxi v oblasti psaní.

Historie jazyka, zejména pak historie mluvy, je další oblastí, kterou kulturní historie jednání začíná „koloni-

zovat“, anebo spíše se o ni dělit se sociolingvisty, kteří již delší dobu cítí potřebu historického rozměru lingvistických studií. Zdvořilost je jedním z témat, jež lákají kulturní historiky, ovšem oblast urážek jich láká ještě víc.¹⁰

Náboženská praxe byla dlouho předmětem zájmu historiků náboženství, ale vzrůstající množství děl o meditačních a poutích (hinduistických, buddhistických, křesťanských a muslimských) napovídá, že došlo ke změně důrazu. Poutě do Lurd nahradila v jejich politickém kontextu Ruth Harrisová národním hnutím kajícínosti, které započalo v 70. letech 19. století jakožto reakce na francouzskou porážku ve francouzsko-pruské válce. Pod vlivem antropologů jako Victor Turner (viz s. 53) se poutě začaly zkoumat jako zasvěcovací rituály a jako prahové jevy. Jejich účastníci jsou vnímáni jako lidé, kteří se vznášejí kdesi mezi svým každodenním světem a světem, do něž by rádi vstoupili, přičemž opouštějí své normální sociální role a status a splývají s poutnickou komunitou.¹¹

Historie cestování je jen dalším příkladem, který lze začlenit pod termín historie praktik. V současné době prodělává tato oblast boom, pro nějž je příznačný vznik specializovaných časopisů jako *Journal of Travel Research* (Časopis pro výzkum cestování) a vydávání stále většího počtu monografií i kolektivních děl. Některé z těchto studií se zabývají uměním či metodou cestování, neboli pravidly hry. Pojednání na toto téma vycházela v Evropě od 16. století a radila čtenářům, aby například opisovali nápisy v kostelech a na hřbitovech a aby se dotazovali na formu vlády či na náležité chování a zvyklosti v místech, která navštěvují.¹²

Historie praktik má dopad i na relativně tradiční oblasti kulturní historie, jako je studium renesance. Humanismus býval definován prostřednictvím klíčových myšlenek humanistů, například jejich víry v „důstojnost člověka“. Dnes by byl pravděpodobně definován směsicí aktivit, jako je snaha opisovat nápisy, pokoušet se psát a mluvit ve stylu

Ciceronově, očišťovat antické texty od kazů, které do nich vnesly generace opisovačů, či sbírat antické mince.

Sběratelství je jedním z témat historie praktik, jež je atraktivní jak pro historiky umění a historiky vědy, tak pro pracovníky galerií a muzeí. Časopis s názvem *The Journal of the History of Collections* (Časopis historie sbírek) vznikl v roce 1989 a v témže desetiletí se objevila řada významných studií o „kabinetech kuriozit“, muzeích a galeriích výtvarného umění. Hlavní pozornost se věnuje tzv. „kultuře sbírání“. Vědci studují, co se sbírá (mince, lastury a tak dál), zkoumají filozofii či psychologii sbírání, organizaci sbírek, jejich základní kategorie (tedy teorii, na níž je praxe založena) a nakonec též dostupnost sbírek, které bývaly před francouzskou revolucí většinou soukromým vlastnictvím, ale od té doby začaly ve stále větší míře nabývat veřejného charakteru.¹³

Pokud jde o případové studie z tohoto oboru, je poučné opustit Západ a vydat se do Číny dynastie Ming, jak ji popisuje Craig Clunas ve své knize *Superfluous Things* (1991; Nadbytečné věci). Název stati vychází z *Pojednání o nadbytečných věcech*, které počátkem 17. století napsal urozený badatel Wen Žen-heng.

Hlavní teze publikace zní, že zájem o nadbytečné věci je známkou toho, že se člověk může zabývat tím, co není nezbytné, jinými slovy řečeno, že patří k elitě, ke třídě, která má volný čas.

Wenovo pojednání je součástí čínské tradice knih o znalectví, v nichž se probírají témata typu jak odlišit skutečné starožitnosti od falešných anebo jak se vyhnout obyčejnosti (jejímž příkladem jsou například stoly zdobené dřevěnými draky). Clunas, který vychází z Bourdieua, tvrdí, že „ustavičné zdůrazňování rozdílů mezi věcmi v *Pojednání* není ničím víc než jen zdůrazňováním rozdílů mezi lidmi jakožto spotřebiteli věcí“, zejména pak rozdílů mezi učenickou nižší šlechtou a novými zbohatlíky.

Obrat k historii každodenní praxe je ještě zjevnější v historii vědy, která bývala vnímána jako forma intelektuální historie, ale nyní se více zabývá významem aktivit jako experimentování. Pozornost se od heroických jednotlivců a jejich velkých myšlenek přesunula k měnícím se metodám toho, co Thomas Kuhn nazval „normální vědou“, čímž se objevuje prostor pro přínos řemeslníků, kteří vyráběli vědecké nástroje či přístroje, a laboratorních asistentů, kteří experimenty ve skutečnosti prováděli.¹⁴

Historie čtení

Jednou z nejoblíbenějších forem historie praktik je historie čtení, která se vymezuje na jedné straně vůči historii psaní a na druhé straně vůči starší „historii knihy“ (obchod s knihami, cenzura a podobně). Teorie kultury Michela de Certeau (o níž pojednáme dále, na s. 101-3) klade důraz na pozornost, která se nově věnuje úloze čtenáře a změnám v oblasti čtenářské praxe i v oblasti „kulturního užívání“ knižtisku. Historici čtení, jako například Roger Chartier, původně postupovali paralelně s literárními kritiky zabývajícími se „receptí“ literárních děl, ale za několik let si jedna skupina začala postupně být vědoma existence druhé.¹⁵

Reakce jednotlivých čtenářů na texty – zkoumané prostřednictvím poznámek na okrajích či podtrhaných pasáží, anebo jako v případě Ginzburgova *Menocchia* (viz s. 62) prostřednictvím inkvizičních výsledků – se staly oblíbeným výzkumným tématem. Robert Darnton například studoval mnohé dopisy, jež Jeanu-Jacquesovi Rousseauovi psali čtenáři po vydání jeho románu *Nová Heloisa*. Tento raný příklad pošty od fanoušků spisovatele je plný zmínek o slzách, které román vyvolal. Existuje rovněž řada děl, jež se věnují čtenářům a jejich vkusu.

John Brewer analyzoval deník Anny Margaretty Larpentové (má celkem 17 svazků), Angličanky, která žila v 18. století, a povšiml si „její záliby v četbě děl, jejichž autorkami nebo protagonistkami jsou ženy“. Tvrdí se, že vznik a rozvoj historie mravů a zvyků, „historie společnosti“ (včetně historie žen), jenž v 18. století probíhal na úkor historie politické a vojenské, je z části důsledkem narůstající feminizace čtenářské veřejnosti.

K tématům, o něž je v rámci historie čtení na Západě největší zájem a o nichž se nejvíce diskutuje, patří tři viditelné posuny: od předčítání nahlas k tichému čtení; od čtení na veřejnosti ke čtení v soukromí; a od pomalého a intenzivního čtení k rychlému neboli „extenzivnímu čtení“. V popředí zájmu je tedy tzv. „revoluce ve čtení“, k níž došlo v 18. století.

Protože vzrůstající počet knih znemožňoval, aby jednotlivec přečetl víc než jen zlomek celku, má se za to, že čtenáři vymysleli nové postupy (jako například zběžné čtení, nahlížení do obsahu či rejstříku), aby získali z knihy informace a nemuseli ji přitom přečíst od předních desek k zadním. Tento důraz na náhlou změnu ve čtení je patrně přehnaný. Pravděpodobnější je, že čtenáři užívali těchto různých čtenářských stylů podle knihy či příležitosti.¹⁶

To, že období kolem roku 1800 nicméně představují předěl v historii čtení, minimálně v Německu, tvrdí jedna vysoce originální studie, která zkoumá – mimo jiných témat – změny v oblasti osvětlení, nábytku a organizaci dne (jenž byl zřetelněji než předtím rozdělen na hodiny práce a hodiny volného času) stejně jako vznik empatického způsobu čtení, zejména v případě děl krásné literatury.¹⁷

I historici, kteří se specializují na 20. století či na východní Asii, se rovněž obracejí k historii čtení a studují vliv trhu v Rusku 90. let na systém produkce knih, jenž byl původně organizován po komunistické linii, anebo

zkoumají čínské a japonské „knižní kultury“ s jejich systémy psaní, literárními žánry a čtenářskými zvyklostmi, které byly velmi odlišné od západních.

Nedávná studie o knihách a kultuře gramotných v pozdně imperiální Číně se zabývá oběhem knih, resp. tím, proč jejich oběh neprobíhal, a cituje přitom přísloví: „Půjčit knihu je hloupé; a vracet ji rovněž.“ Další studie z poslední doby, věnovaná tentokrát Japonsku, zdůrazňuje údajnou „tichou revoluci ve vědě“, k níž došlo v raně novověkém období následkem znásobení počtu příruček jako zeměpisné slovníky, encyklopedie a bibliografie, jež šířily informace a přispívaly ke vzniku národního uvědomění.¹⁸

Reprezentace

Při jedné příležitosti kritizoval Foucault historiky za údajné „ochuzené pojetí reality“, v němž nezbyvá prostor pro to, co si lidé představují. Od té doby zareagovala na tuto výtku celá řada předních francouzských historiků. Slavným příkladem je publikace Georgese Dubyho *Les Trois ordres ou l'Imaginaire du féodalisme* (1978; česky pod názvem *Tři řády aneb představy feudalismu*, 2008), studie o okolnostech souvisejících se vznikem slavné středověké představy, že společnost je tvořena „třemi stavy“: těmi, kteří se modlí, těmi, kdo bojují, a těmi, kdo pracují (nebo ořou) – jinými slovy klérem, šlechtou a „třetím stavem“. Duby prezentuje tuto představu nikoli jako prostý odraz středověké sociální struktury, ale spíše jako „reprezentaci“ neboli vypodobnění či znázornění, jež má sílu modifikovat realitu, kterou odráží.

Dalším příspěvkem k tomu, co Francouzi nazývají *l'imaginaire social* (tento pojem označuje spíše to, co si lidé představují, než čistou fantazii; jde tedy víceméně o kolektivní představy) je práce Jacquese Le Goffa *La naissance du purgatoire* (1981; česky pod názvem *Zrození očistce*,

2005). Le Goff vysvětluje vznik představy očistce ve středověku tak, že ji dává do vztahu s měnícími se představami o prostoru a čase. Le Goff byl rovněž jedním z badatelů, kteří počátkem 70. let začali s historií snů, inspirování sociologickými a antropologickými studiemi o snech.¹⁹ Vznik studií, jež se zaměřovaly na zjevení a duchy, měl za následek nový zájem o aktivní úlohu představivosti, spjatý s důrazem na kreativní kombinace prvků z obrazů, příběhů a rituálů.²⁰

V angličtině se naopak pojem „historie představ“ ještě neujal, a to navzdory úspěchu studie Benedicta Andersona z roku 1983 o národech jakožto „vymyšlených“ či „v představách existujících“ komunitách. Častějším pojmem je zde „historie reprezentací“.

V posledních dvou nebo třech desetiletích bylo studováno tolik „reprezentací“ (tedy vypodobnění, představ či znázornění), ať už literárních, vizuálních nebo mentálních, že pouhý seznam by z tohoto oddílu udělal celou kapitolu. Existují práce, které se věnují historii lidských představ o přírodě, jako například publikace Keitha Thomase *Man and the Natural World* (1983; *Člověk a svět přírody*). Ta mapuje změny v anglických postojích k přírodě mezi lety 1500 a 1800 a zdůrazňuje „revoluci“, která vymístila lidi z centra přírodního světa a vedla k lásce ke zvířatům a přírodě.

Existují též historie znázorňování sociální struktury (např. Dubyho *Tři stavy*), vypodobňování práce (včetně pracujících žen), žen (jako bohyň, povětrných ženštin, matek či čarodějnic) či „jiných“ (židů nežidy, bílých černými a tak dále). Literární a vizuální obrazy svatých se staly v 80. letech důležitým předmětem zájmu v rámci historie katolictví. Jak poznamenal jeden z prvních badatelů na toto téma: „Svatost, možná víc než cokoli jiného ve společenském životě, je v očích pozorovatele.“²¹

Representations („Reprezentace“) je zároveň titul interdisciplinárního časopisu, který byl v roce 1983 založen na

Kalifornské univerzitě v Berkeley. K prvním příspěvkům v tomto časopise patřily články literárního kritika Stephena Greenblatta o vypořádání německých rolníků 16. století, kunsthistoričky Svetlany Alpersové o Foucaultově „čtení“ jednoho obrazu od Velázqueze a historiků Petera Browna (o svatých), Thomase Laquera (o pohřbech) a Lynn Huntové (o „křizi vypořádání“ za francouzské revoluce).

V oblasti literatury se Saidův *Orientalismus* v podstatě také zabývá vypořádáním „jiného“, zejména pak líčením „Východu“ na Západě. Již zmíněné studie věnované historii cestování se často soustředí na stereotypní způsoby, jimiž je vnímána a popisována neznámá kultura, a na „zírání“ cestovatele, přičemž je rozlišováno oko imperiální, ženské, malebné a další typy. U některých cestovatelů lze ukázat, že si o zemi, než na její půdu vstoupili, něco přečetli, a po příjezdu pak viděli to, co díky četbě očekávali.

Názorné příklady stereotypizace pocházejí z pojednání o Itálii psaných zahraničními cestovateli v 17. a 18. století, v nichž se například běžně opakují zmínky o neapolských *lazzaronech*, chudých, leč práceschopných mužích, kteří jen leží na slunci a zjevně nic nedělají. Kliše v podobě světa obráceného vzhůru nohama lákalo cestovatele již od dob Herodotových. Například skotský puritán Gilbert Burnet, biskup ze Salisbury, vidí Itálii, po níž cestoval v 80. letech 17. století, jako zemi předsudků, tyranie, lenivosti a chudoby, jinými slovy jako přesný opak osvícenosti, svobody, pile a protestantismu, jež připisoval Británii.²²

Orientalismus v hudbě

Hledáme-li příklady případových studií z oblasti historie reprezentací můžeme se obrátit též k muzikologii, další

disciplíně, kde se někteří z badatelů rovněž označují za kulturní historiky. Způsob, jímž někteří muzikologové zareagovali na Saidův *Orientalismus*, studii napsanou literárním kritikem a inspirovanou filozofem, představuje názorný příklad interdisciplinárních kontaktů či „vyjednávání“ pod prostorným deštníkem kulturní historie.

Kunsthistorici zareagovali na Saidovu knihu v 80. letech, historici hudby v desetiletí následujícím. Dokonce i sám Said, navzdory svému nadšení pro operu, čekal až do roku 1993, než přišel se svou diskusí o Verdiho *Aidě*. V ní vyslovuje názor, že tato opera potvrdila západní představu o Orientu jako o „v podstatě exotickém, vzdáleném a starodávném místě, v němž Evropané mohou organizovat přehlídky síly“.²³

Dvě studie z poslední doby posouvají toto téma dál tím, že poukazují na jeho složitost. Studie Ralpha Lockea o Saint-Saënsově opeře *Samson a Dalila* si všímá toho, že biblický svět je zde ztotožněn se Středním východem 19. století, což skladateli umožňuje dát opeře určitý místní kolorit a přesnější místní zvuk. Saint-Saëns prezentuje „jinakost“ – zejména ženskou, v podobě Dalily – konvenčním způsobem, jako cosi děsivého a svůdného zároveň. Současně ale pro Dalilu píše velkou romantickou árii, čímž podrývá „typický orientalistický binarismus přítomný v zápletkce této opery“.²⁴

Studie Richarda Taruskina o hudebním orientalismu v Rusku 19. století se dotýká jistého paradoxu. Evokace exotické hudby v Borodinově symfonické básni „Ve stepích střední Asie“ či v Mussorgského „Tanci perských otrokyň“ měly vyjadřovat binární protiklad mezi ruským a orientálním (muž versus žena, pán versus otrok). Když však Čajkovskij přivezl část z této hudby do Paříže, francouzské publikum považovalo orientální melodie za melodie typicky ruské.²⁵

Historie paměti

Další z oblastí, která momentálně zažívá rozmach, je historie paměti, někdy nazývaná „sociální paměť“ či „kulturní paměť“. Akademický zájem o toto téma ukázalo a zároveň podnítilo publikování sedmisvazkového díla, které pod názvem *Les Lieux de mémoire* (Místa paměti) k vydání připravil francouzský badatel a vydavatel Pierre Nora. Dílo vyšlo v letech 1984–1993 a zabývá se „národní paměti“ Francie, tak jak byla utvářena nebo přetvářena knihami jako Larousseova encyklopedie, stavbami jako Pantheon, každoroční oslavou dobytí Bastily dne 14. července a tak dále.²⁶ Mnohem menší pozornost badatelé doposud věnovali hůře postižitelnému, ale pravděpodobně neméně důležitému tématu sociální či kulturní amnézie.²⁷

Podobná mnohosvazková kolektivní díla jako dílo Noro vyšla též v Itálii, Německu a jinde. Filmy a televizní pořady ještě jasněji než knihy dosvědčují silný zájem veřejnosti o historické vzpomínky. Tento vzrůstající zájem je patrně reakcí na urychlení sociálních a kulturních změn, které ohrožují identitu tím, že oddělují to, čím jsme, od toho, čím jsme byli. Na konkrétnější úrovni pak rozmach zájmu o holocaust a druhou světovou válku přichází ve chvíli, kdy tyto traumatické události pomalu, ale jistě opouštějí živou paměť.

Podobně jako historie cestování je i historie paměti oblastí, která neobyčejně zřetelně ukazuje na význam schémat či stereotypů, což zdůraznil již psycholog Frederick Bartlett ve své knize *Remembering* (1932; Pamatování). Tak, jak se události vzdalují do minulosti, ztrácejí cosi ze své specifčnosti. Jsou zpracovávány, obvykle nevědomě, a tak se začínají podobat obecným schématům, která napomáhají tomu, aby vzpomínky přetrvaly, třebaže za cenu jejich zkreslení.

Vezměme si třeba příklad protestantů na jihu Francie. Toto téma zkoumal historik Philippe Joutard, jenž je sám

jedním z nich. Joutard ukazuje, jak v kultuře prodchnuté biblí jsou vzpomínky na perzekuci protestantů katolíky kontaminovány, anebo dokonce formovány biblickými příběhy o pronásledování vyvolených (což vedlo až ke znamením na dveřích domů, jejichž obyvatelé měli být v minulosti údajně zmasakrováni). Čteme-li Joutardovo líčení, je těžké si nevzpomenout na holocaust, traumatickou událost, na niž se vždy vzpomíná v biblickém rámci, protože pojem „holocaust“ znamená „zápalná oběť“ (pojednání na téma holocaust z kulturního pohledu napsala Inga Clendinnenová).²⁸

Podobně byly britské vzpomínky na utrpení v zákopecích první světové války formovány prostřednictvím knihy Johna Bunyana *Poutníková cesta*, která se v té době stále ještě hodně četla. Jak napsal americký kritik Paul Fussell, „frontová zkušenost se zjevně hodila k této interpretaci, neboť vojáci postupně rozpoznávali, jak mnoho se její části podobají ději *Poutníkovy cesty*“. Bahno zákopů mělo totiž velmi blízko k „močálu malomyslnosti“. Vzpomínky na druhou světovou válku byly naopak formovány znalostí první světové války.²⁹

Tyto příklady vlivu knih – patrně knih čtených nahlas ve skupině – na proces zapamatování jsou pozoruhodné, ale vzpomínky se nepřenášejí či neformují jen čtením. Dnešní Irsko, sever a jih, je – můžeme říci – nechvalně proslulé silou vzpomínek na minulé události, které jsou umocňovány traumaty občanské války, evokovány místy tragických událostí jako Drogheda a Derry a rok co rok divadelně ztvárňovány prostřednictvím přehlídek Oranžského řádu a Starodávného řádu hybernů. Na zdech Belfastu pak graffiti nabádají kolemjdoucí: „Pamatuj na rok 1690.“

V irském kontextu vypadá Geertzova slavná poznámka „o příběhu, který si lidé vyprávějí sami o sobě“ problematicky (viz s. 52-3). Katolíci a protestanti si nevyprávějí tytéž příběhy. Jedna strana staví sochy, druhá je vyhazuje do povětří a pokračuje tak v „zavedené tradici exploziv-

ního hanobení a odstraňování památek“. Vzpomínky na konflikt jsou zároveň konfliktem vzpomínek.³⁰

V rámci určité náboženské komunity může Geertzova teze platit, ale musíme si zároveň položit onu důležitou sociální otázku: „O čí paměti mluvíme?“ Muži a ženy, anebo starší a mladší generace nemají stejné vzpomínky na minulost. V dané kultuře mohou být vzpomínky jedné skupiny dominantní a druhé podřízené, jako tomu bývá v případech vítězů a poražených v občanské válce – například ve Finsku v roce 1918 nebo ve Španělsku v letech 1936–9.

Materiální kultura

Kulturní historici věnují tradičně menší pozornost materiální kultuře než idejím a materiální oblast přenechávají hospodářským historikům. Stránky, které Norbert Elias věnoval ve své knize o civilizačním procesu historii vidličky a kapesníku, byly ve své době neobvyklé. Hospodářští historici zase zanedbávají symbolické aspekty jídla, odívání a bydlení a místo toho sledují obsah živin či množství příjmů, které jednotlivec vynakládá na různé komodity. Dokonce i slavná studie Fernanda Braudela *Civilisation matérielle, économie et capitalisme* (1979; Hmotná civilizace, hospodářství a kapitalismus) věnovaná raně novověkému světu, neboli přesněji – abychom použili termín samotného Braudela – takzvané *civilisation matérielle*, může být a také bývá z týchž důvodů kritizována, navzdory tomu, že jde o významnou srovnávací analýzu pohybu předmětů mezi různými kulturními oblastmi.

V 80. a 90. letech 20. století se však někteří kulturní historici obrátili ke studiu materiální kultury, a tak se připojili k archeologům, kurátorům muzejních sbírek a specialistům na historii odívání či nábytku, kteří v této oblasti již dlouho pracovali. Historici náboženství zase začali

věnovat větší pozornost například změnám ve vybavení kostelů jakožto indikátorům změny náboženských postojů. V 60. letech psal britský sociální historik Asa Briggs knihy o viktoriánských lidech a viktoriánských městech (*Victorian People and Victorian Cities*). V roce 1988 se jeho obrat ke kulturní historii projevil publikací *Victorian Things* (Viktoriánské věci), kterou ovšem plánoval již dlouho předtím.

Dokonce i literární historici zamířili tímto směrem a studovali graffiti či přirovnávali sonety k miniaturám jakožto soukromým projevům lásky, zatímco Novozélanďan Don McKenzie, který ve svém díle *Bibliography and the Sociology of Texts* (1986; Bibliografie a sociologie textů) redefinoval bibliografii jako formu kulturní historie, zdůrazňoval potřebu studovat také „materiální formy knih“, „jemné detaily z oblasti typografie a grafické úpravy“ a tvrdil, že neverbální prvky jako například „samotné prostorové uspořádání“ jsou nositeli významu. V jazyce divadla, což je další oblast, pro níž byl McKenzie zapálen, bychom mohli říci, že fyzický vzhled tištěné stránky funguje jako série nápoděl, které čtenáře vybízejí, aby text interpretoval spíše jedním způsobem než jiným.

Většina studií o materiální kultuře klade důraz na klasickou trojici témat – jídlo, odívání a bydlení – a často se soustředí na historii spotřeby. Od sociální historie spotřeby, která se zaměřila na snahu lidí dát najevo či dosáhnout postavení, se badatelé posunuli k historii více kulturní a kladou větší důraz na identitu a představivost, na něž při stimulaci touhy po zboží útočí reklama. Souvislost mezi dnešní „spotřebitelskou kulturou“ a zájmem o spotřebu v minulosti je dosti zjevná, ale historici, kteří pracují v této oblasti, si jsou dobře vědomi nebezpečí anachronického přístupu.³¹

Příkladný příspěvek k historii potravy vytvořil americký antropolog Sidney Mintz. Jeho *Sweetness and Power: the Place of Sugar in Modern History* (1985; Sladkost a moc:

místo cukru v moderní historii) spadá do oblasti sociální i kulturní. Sociální je svým ohledem na spotřebitele a transformací cukru z luxusu určeného jen pro bohaté na základní věc každodenní spotřeby obyčejných lidí, dávanou do kávy či čaje. Na druhou stranu spadá toto dílo i do oblasti kulturní historie, neboť se zabývá též symbolickým rozměrem cukru. Symbolická moc cukru byla největší, když byl cukr luxusem, který odlišoval jeho spotřebitele od masy obyvatelstva, avšak jak tato komoda klesala po sociálním žebříčku dolů, dostávala nové významy a začleňovala do sebe nové sociální rituály.

V díle *Culture des apparences* (1989; Kultura vnějšího vzhledu) se francouzský historik Daniel Roche zabývá historií oděvů, neboť „nám dává hodně informací o civilizacích“. Zásady odívání nám odкрývají kulturní zásady. „Domnívám se,“ poznamenává Roche, „že za oděvem může člověk opravdu nalézt mentální struktury.“ Ve Francii 18. století například platilo, že přizpůsobení se určitému způsobu odívání bylo cestou, jak mohl jedinec dát najevo, že patří k urozeným anebo se snaží za urozeného vydávat. Výběr oděvu byl zároveň výběrem úlohy v tom, co Roche nazývá „krejčovským divadlem epochy“. Roche dále nachází souvislost mezi „revolucí v odívání“ a francouzskou revolucí, kterou vnímá jako vznik „svobody, rovnosti a povrchnosti“. Povrchnost bere vážně, protože z pozornosti, jakou ženský tisk konce 18. století věnoval odívání, vyplývá, že móda „už nebyla výsadou privilegovaných“.³²

Za případovou studii z oblasti bydlení lze považovat historii buržoazního bydlení ve Švédsku 19. století z pera švédského antropologa Orvara Löfgrena. Jeho dílo *Kultiverade människan* (1979; Stavitelé kultury) je kniha, jež kombinuje tradiční skandinávskou etnografii, kterou Löfgren a spoluautor publikace Jonas Frykman vystudovali, s myšlenkami převzatými z Eliase a Foucaulta. Dílo si všímá posunu od „strohosti“ k „blahobytu“ v druhé polovině 19. století a autoři tvr-

dí, že k této změně došlo proto, že „dům se stal jevištěm, kde rodina předváděla své bohatství a stavěla na odiv své sociální postavení“. Nábytek a výzdobu interiéru, zejména pak přijímacího pokoje, spoluutvářelo to, jak se rodina chtěla prezentovat návštěvám. Čtenáři, kteří si pamatují vzhled domu rodiny Ekdahlových v Uppsale kolem roku 1900, jak ho vypočetl Ingmar Bergman ve filmu *Fanny a Alexander* (1982), nebudou mít problém si představit tyto formy okázalé prezentace blahobytu, které v tomto období neměly obdobu v Británii, Francii, střední Evropě ani jinde.

Domy buržoazie v době, kterou Švédové nazývají „oscarovským obdobím“ (1880–1910), však nebyly jen jevištěm, ale též útočištěm, azylem před stále neosobnější společností vně domu. Odtud narůstající význam soukromých pokojů jako ložnice, dětský pokoj a stále ostřejší hranice mezi veřejným a soukromým prostorem v domě.

Zmínka o prostoru v domě stojí za pozornost. Může se zdát poněkud paradoxní zahrnovat prostor mezi „hmotnou kulturou“, avšak kulturní historikové, podobně jako historici architektury či před nimi historičtí geografové, začínají číst „text“ města či domu mezi řádky. Historie města by nebyla úplná bez studií věnovaných tržištím a náměstím, stejně jako historie domů by nebyla úplná bez studií, které si všímají využití prostoru v domě.

Někteří z teoretiků, o nichž jsme se již v této kapitole zmiňovali – od Habermase, jenž se zabýval kavárnami jakožto místy politické diskuse, k Foucaultovi, který považoval prostorové uspořádání škol a věznic za pomůcku k udržování disciplíny – vzbudili zájem historiků o význam prostoru církevního a světského, veřejného a soukromého, mužského a ženského a tak dále.

Historici vědy se dnes zabývají prostory v laboratořích či na pitevnách, zatímco historici koloniálních říší studují uspořádání výcvikových táborů či přízemních domků původem z Indie. Historici výtvarného umění se

na galerie a muzea dívají nejen jako na instituce, ale též z hlediska prostoru; historici divadla studují budovy divadel, hudební historici zkoumají vzhled operních budov a koncertních sálů, historici čtení věnují pozornost fyzické organizaci knihoven.

Historie těla

Existuje-li nějaká oblast NKH, která dnes vzkvétá, ale ještě o generaci dříve (řekněme v roce 1970) by byla něčím nemyslitelným, pak je to historie těla.³³ Těch několik příspěvků z této oblasti, které vznikly v předešlých desetiletích, nevstoupilo v širší známost anebo byly považovány za okrajové.

Od 30. let se například brazilský sociolog a historik Gilberto Freyre zabýval fyzickým vzhledem otroků. Vycházel přitom z popisů, jež tvořily součást inzerátů, které žádaly informace o uprchlých otrocích a které se v 19. století pravidelně objevovaly v novinách. Všiml si zmínek o kmenových značkách, z nichž vyplývalo, z jaké části Afriky otrok pochází, zmínek o jizvách po opakovaném bičování či o tělesných následcích určité práce, jako byla například ztráta vlasů u mužů, kteří na hlavě nosili těžký náklad. Studie, kterou v roce 1972 publikoval Emmanuel Le Roy Ladurie a jeho dva spolupracovníci, obdobně využila vojenských záznamů ke studiu fyziognomie francouzských odvedenců z 19. století a povšimla si například toho, že odvedenci ze severu byli menší než ti z jihu, což bylo téměř jistě způsobeno rozdíly ve výživě.³⁴

Od počátku 80. let se naopak objevuje silící proud studií, které se zabývají mužským a ženským tělem, tělem jako zkušeností a symbolem, na kusy roztrhanými těly, anorektickými, atletickými či pitvanými těly a těly světců a hříšníků. Časopis *Body and the Society* (Tělo a společnost), založený v roce 1995, je fórem pro historiky i so-

ciology. Různé publikace se dnes věnují historii tělesné čistoty, tance, vojenského drilu, tetování či gest. Historie těla se vyvinula z historie medicíny, ale k tomu, co bychom mohli nazvat „obratem k tělu“ (kdyby už nebylo tolik obrátů, že by se z nich čtenářům mohla také zatočit hlava), se připojili i historici výtvarného umění a literatury stejně jako antropologové a sociologové.

Některé z nových studií lze nejlépe charakterizovat jako snahu historiků vznést nárok na nové území. Zjevným příkladem je historie gest. Toto téma otevřel francouzský medievalista Jacques Le Goff a rozvinula ho mezinárodní skupina badatelů, která sahala od historiků starověku až k historikům umění. Le Goffův někdejší žák Jean-Claude Schmitt věnoval například významnou práci gestům ve středověku. Schmitt si všímá vzrůstajícího zájmu o toto téma ve 12. století, jehož výsledkem byl korpus textů a výtvarných zpracování, jež mu umožnily rekonstruovat náboženská gesta jako modlení a feudální gesta jako pasování na rytíře či hold pánovi. Schmitt například tvrdí, že modlení sepjatýma rukama (na rozdíl od modlení s nataženými pažemi) a klečení při modlení se do náboženské oblasti přeneslo z oblasti feudální, kdy se při prokazování úcty poklekalo před pána a ruce se mu vkládaly do jeho rukou.³⁵

Jeden příklad z ruské historie nám může ukázat, jaký význam má, když historici věnují pozornost zdánlivě malým rozdílům. V roce 1667 se ruská pravoslavná církev rozštěpila ve dvě, když církevní rada na zasedání v Moskvě podpořila nedávné novinky a exkomunikovala přívržence tradic, kteří byli později známi jako starověrci. Jednou z otázek této diskuse bylo, má-li se gesto žehnání provádět dvěma prsty či třemi. Není těžké si představit, jak pozdější racionalističtí historici tyto debaty popsali. Vnímali je jako něco typického pro zbožnou a pověřivou mysl, odtrženou od reálného života a neschopnou rozlišit podstatné od nepodstatného. Z tohoto nedůležitého

gesta však plynula nutnost důležité volby: tři prsty znamenaly příklon k Řekům, dva zachování ruských tradic. Můžeme tedy znovu citovat Bourdieua: „Sociální identita spočívá v rozdílech.“

I další studie z oblasti historie těla zpochybňují tradiční předpoklady. Studie Petera Browna *The Body and Society* (1988; česky pod názvem *Tělo a společnost: muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*, 2000) pomohla podkopat tradiční názor, že křesťan nenáviděl své tělo. Práce Caroline Bynumové *Holy Feast and Holy Fast* (1987), o níž jsme již pojednali výše (viz s. 66-7) jako o příkladu ženské historie, je rovněž významná tím, že se zabývá mimo jiné tělem a jeho potravou jako prostředkem komunikace.

Jak si povšiml jeden z průkopníků této oblasti, Roy Porter, rychlý růst zájmu o toto téma nepochybně podnítilo šíření AIDS, které přimělo lidi věnovat pozornost „zranitelnosti moderního těla“. K rozmachu zájmu o historii těla dochází souběžně s růstem zájmu o tzv. „gender history“ (viz s. 66-7). Zmínky o těle u teoretiků, o nichž byla řeč na začátku této kapitoly, však naznačují, že existuje hlubší vysvětlení pomocí určitého pozvolnějšího trendu. Z pojednání Michaila Bachtina o středověké lidové kultuře se toho dozvídáme hodně také o grotesknosti těl a zejména o tzv. „materiálně nižší tělesné vrstvě“. Zájem o tělo lze vytušit, ne-li přímo zřetelně pozorovat, i v Eliášově historii sebeovládání.

V díle Michela Foucaulta a Pierra Bourdieua jsou filozofické pilíře studia těla zřetelně viditelné. Podobně jako francouzský filozof Maurice Merleau-Ponty se Foucault i Bourdieu rozešli s filozofickou tradicí, jež oddělovala tělo od mysli, sahající až k Descartovi. Rozešli se tedy s myšlenkou, kterou anglický filozof Gilbert Ryle posměšně nazval „duch ve stroji“. Bourdieův pojem „habitus“ byl zřetelně navržen tak, aby tuto propast překlenul, anebo se vyhnul onomu prostému protikladu mezi myslí a tělem.

Revoluce v kulturní historii?

V této kapitole jsem se pokusil poskytnout čtenáři jistou představu o pestrosti přístupů, jež se užívají pod zastřešením zvaným NKH. Kolektivní úspěchy uplynulých dvou až tří desetiletí jsou značné a celý proud je ještě působivější, nahlížíme-li na něj jako na celek. Jestliže inovací co do metod bylo, v přísně vzatém smyslu tohoto slova, jen málo, podařilo se za pomoci nových pojmů objevit a prozkoumat mnoho nových témat.

Zároveň bychom ale neměli zapomínat na starší bádání. NKH se vyvinula z historické antropologie, o níž jsme hovořili v kapitole 3, a některé z jejích hlavních postav, od Natalie Davisové k Jacquesi Le Goffovi či Keithu Thomasovi, patří k oběma proudům.

Již zmiňovaný švýcarský architekt Sigfried Giedion napsal průkopnickou studii o hmotné kultuře s názvem *Mechanisation Takes Command* (1948; Mechanizace se ujímá velení), v níž tvrdil, že „pro historika neexistují banální věci“, protože „nástroje a objekty jsou výhonky fundamentálních postojů k světu“. Spojení „kolektivní reprezentace“ bylo použito již více než před stoletím sociologem Emilem Durkheimem, kterého ve 20. letech 20. století následoval Marc Bloch. Zájem o schémata, zmiňovaný několikrát v této kapitole, sahá až Abymu Warburgovi a Ernstu-Robertu Curtiovi (viz s. 20-1).

Je třeba také zdůraznit podobnost mezi jistými nedávnými trendy a některými pracemi Burckhardtovými a Huizingovými. Již Warburg a Huizinga rozpoznali význam antropologického zkoumání tzv. „primitivních“ národů pro historii antického starověku a středověku. Clifford Geertz byl obdivovatelem Burckhardta a čas od času na jeho dílo odkazuje, zatímco Darnton v době, kdy se jako novinář specializoval na zločin, četl ve své kanceláři Burckhardtovu *Civilizaci renesanční doby v Itálii*, ukry-

tou, jak sám vypráví, za stránkami *Playboye*. „A pořád si myslím, že je to ta nejskvělejší historická kniha, jakou jsem kdy četl,“ prohlásil.³⁶

Navzdory těmto zřetelným příkladům kontinuity lze jen těžko popřít, že se během poslední generace odehrál kolektivní posun či obrat v teorii a praxi kulturní historie. Na tento posun lze nazírat spíše jako na změnu důrazu než na vznik něčeho úplně nového, jako na reformu tradice než na revoluci, ale koneckonců všechny kulturní inovace se odehrávají tímto způsobem.

Ani NKH nešla zpochybnování. Teorie, na níž je založena, bývá často kritizována a odmítána, a to ne jen tradičními empiriky, ale též novátorskými historiky, jako Edward Thompson, jehož polemický výpad nazvaný „Poverty of Theory“ („Chudoba teorie“) poprvé vyšel v roce 1978. Tradiční antropologický pojem kultura jako „konkrétní a ohraničený svět víry a jednání“ se často kritizuje, protože kultury jsou místy konfliktů a jsou jen „volně integrovány“.³⁷

Ještě kontroverznější teorií z těch, na nichž je NKH vystavěna, je teorie kulturní konstrukce reality, kterou probereme v následující kapitole.

5. Od reprezentace ke konstrukci

Již dříve jsme v této knize naznačili, že řešení problémů nakonec generuje problémy vlastní. Vezměte si například pojem „reprezentace“ (česky ve významu „vypodobnění“), ústřední pojem nové kulturní historie. Vyplývá z něj, že obrazy a texty prostě jen odrážejí nebo napodobují sociální realitu. Mnohým z těch, kteří se nové kulturní historii věnují, jsou však tyto závěry nepříjemné. Začalo se tedy běžně uvažovat a mluvit o „konstrukci“ či „produkci“ reality (znalostí, teritorií, společenských tříd, nemocí, času, identity a tak dále) prostřednictvím jejich reprezentací. Hodnota a limity myšlenky kulturní konstrukce si zasluhují, aby se o nich pojednalo podrobněji.

Ve svém známém epigramu hovoří Roger Chartier o nedávném posunu „od společenské historie kultury ke kulturní historii společnosti“. Toto schéma nabízí autor jakožto charakteristiku určitých posunů v zájmu historiků v 80. letech, zejména odklonu od sociální historie v „objektivním“ slova smyslu, tedy od studia sociálních struktur, jako například sociálních tříd. Představa „kulturní historie společnosti“ je dokladem vlivu „konstruktivistického“ proudu ve filozofii a jiných disciplínách (od sociologie až po historii vědy) na NKH.¹

Vznik konstruktivismu

Byli to filozofové a přírodovědci, kdo začal zpochybňovat tvrzení o objektivitě poznání. Albert Einstein například prohlásil, že o tom, co pozorujeme, vždy rozhoduje určitá naše teorie. A Karl Popper s ním souhlasil (viz s. 21).

Německý filozof Arthur Schopenhauer již dříve prohlásil, že „svět je moje představa (či ‚ztvárnění‘)“ (*Die Welt ist meine Vorstellung*), zatímco Friedrich Nietzsche tvrdil, že pravda je vytvářena spíše než objevenána. Nietzsche rovněž popsal jazyk jako vězení, zatímco Ludwig Wittgenstein konstatoval, že „hranice mého jazyka jsou hranicemi mého světa“. Americké filozofické hnutí známé jako pragmatismus se vydalo podobným směrem. John Dewey například vyjádřil názor, že jsme to my, kdo vytváří realitu, a že každý jednotlivec si buduje svůj vlastní svět prostřednictvím setkávání jeho já s prostředím. William James tvrdil, že „mentální zájmy ... pomáhají vytvářet pravdu, kterou hlásají“.²

Pokud bylo kdysi možné, či dokonce normální, že historici ignorovali Nietzscheho či Wittgensteina, nyní začalo být obtížnější vyhnout se vztahu mezi jazykem a vnějším světem, jehož „odrazem“ měl jazyk původně být. Toto zrcadlo bylo nyní rozbité. Na předpoklad, že reprezentace „odpovídá“ vypočítávanému objektu, byly vrženy pochybnosti. Předpoklad transparentnosti, který byl tolik oblíbený u tradičních badatelů, začal být zpochybňován. Historické prameny se nyní zdály být mnohem neprůhlednější, než jsme si původně mysleli.

Paradoxně není obtížné přijít se sociálními vysvětleními obratu ke „konstruktivismu“, k němuž koncem 20. století došlo. Například vznik „historie zdola“, jako v případě díla Edwarda Thompsona *Making of the English Working Class* (viz s. 29), v sobě zahrnoval pokus prezentovat minulost z pohledu obyčejných lidí. Stejně tak historie kolonizovaných etnik v Asii, Africe a Americe, jež vznikla v souvislosti s postkoloniálními studii a často se soustředila na „vidění přemožených“ anebo na pohled „podřízených tříd“.³ Podobně ženská historie se nejen snažila ženy v dějinách „zviditelnit“, ale zároveň se pokoušela psát o historii z ženského pohledu. Historici si proto začali stále více uvědomovat, že různí

lidé mohou vnímat „tutéž“ událost nebo strukturu z různých úhlů pohledu.

V tomto kontextu se tak kulturní historici společně se sociology, antropology a jinými badateli ze společenských oblastí zapojili do původně čistě filozofické či vědecké debaty. Otázka, zda – anebo lépe do jaké míry nebo jakým způsobem – vědci konstruují objekty svého studia, se sama proměnila v hlavní objekt vědeckého zájmu. Jedná se o zvláštní případ tzv. „sociální konstrukce reality“.

Psychologové ve stále větší míře prezentují vnímání jako aktivní proces a ne jen odraz toho, co je vnímáno. Lingvisté píší méně o jazyku jako odrazu sociální reality a častěji o „aktech“ řeči a jejich důsledcích. Sociologové, antropologové a historikové více a více hovoří například o „vymýšlení“, „vynalézání“ anebo „konstituování“ etnicity, tříd, pohlaví, či dokonce samotné společnosti. Zatímco dříve si badatelé uvědomovali existenci různých omezení a důraz kladli na sociální determinismus a svět „tvrdých“ sociálních struktur, dnes si mnozí z nich uvědomují existenci svobody, sil představivosti a světa sociokulturních forem, které jsou „měkké“, poddajné, tekuté či křehké (až se z toho některým z nich skoro točí hlava). Odtud název nedávné knihy sociologa Zygmunta Baumanova *Liquid Modernity* (2000; česky *Tekutá modernost*, 2002).

Opětovné užívání Michela de Certeaua

Jednu z vlivných formulací „konstruktivistické“ pozice nabídl Michel Foucault ve svém díle *L'Archéologie du Savoir* (1969; česky *Archeologie vědění*, 2002), kdy „diskurzy“ (neboli jazykové projevy) definoval jako počínání, které „systematicky konstruuje (*forment*) objekty, o nichž hovoří“. Tato definice ilustruje trend, který se již v 60. letech nazýval „lingvistickým obratem“, ačkoli uvedený pojem

se začal mnohem častěji používat teprve později. Konstruktivisté však za ještě více vděčí kulturní teorii Michela de Certeaua, formulované o několik let později.⁴

Michel de Certeau byl mnohostranný člověk, kterého lze stejně dobře označit za teologa, filozofa, psychoanalytika, antropologa či sociologa. Sám se považoval za historika a svými příspěvky výrazně obohatil historii mysticismu, dějepisceví a jazyka. Jeho studie věnovaná známému případu, kdy v 17. století byla údajně skupina jeptišek z malého francouzského města Loudun posedlá ďáblem, intenzivně využívá „analogie s divadlem“, o níž jsme hovořili v kapitole 3, neboť o této události píše jako o „podívané“ a o „divadlu posedlých“. Kniha, kterou Certeau napsal o jazykové politice francouzské revoluce (tedy na téma, jež historici dříve zanedbávali), ukazuje na politický i kulturní význam jazyka.⁵

Pokud jde však o NKH, Certeauovou nejlivnější studií není žádné z jeho historických děl, ale kniha o každodenním životě ve Francii v 70. letech 20. století, kterou Certeau se svými spolupracovníky vydal v letech osmdesátých.⁶ Tam, kde dřívější sociologové studovali „chování“ spotřebitelů, voličů a jiných skupin, Certeau raději mluvil o „praktikách“, *pratiques*, tedy o konkrétním jednání obyčejných lidí, jako je nakupování, procházky po čtvrti, rozmístování nábytku či sledování televize. O „praktikách“ a ne o „chování“ mluví mimo jiné proto, že chce, aby čtenáři brali lidi, o kterých píše, tak vážně, jak si to zaslouhují.

Tam, kde dřívější sociologové předpokládali, že obyčejní lidé jsou jen pasivními spotřebiteli masově vyráběných produktů a diváky televizních programů, Certeau naopak zdůrazňuje jejich kreativitu a vynalézavost. Spotřebu popisuje jako formu produkce. Zdůrazňuje, že jednotlivci si mohou z masově vyráběného zboží vystaveného v obchodech vybírat a zdůrazňuje i svobodu lidí, pokud jde o interpretaci toho, co čtou nebo vidí v televizi. Jeho zájem

o kreativitu podtrhuje i původní francouzský název knihy: *L'invention du quotidien* – „Vynález všedního dne“.

Přesněji řečeno, když Certeau určitý typ vynálezu identifikoval, psal o jeho „užívání“, „přivlastňování“ a zejména pak o „opětovném upotřebování“ (*ré-emploi*). Jinými slovy, představoval si, že obyčejní lidé si vybírají z určitého repertoáru a vytvářejí nové kombinace podle toho, co si vybírají a do jakých nových kontextů to, co si přivlastnili, umísťují. Tato konstrukce všedního dne prostřednictvím „opětovaného užívání“ je součástí toho, čemu Certeau říká „taktika“. Ovládnutí, domnívá se, využívají spíše taktik než strategií, protože v rámci hranic, které stanovili jiní, mají jen omezenou svobodu manévrování. Mají například svobodu „plenit“, což je Certeauova slavná metafora pro kreativní formy čtení, jež mění oficiální významy ve významy podvrtné.

Certeauovy myšlenky jsou v mnoha ohledech zjevně podobné myšlenkám některých jeho současníků, zejména Foucaulta a Bourdieua, s nimiž Certeau navázal dialog. Foucaulta otočil naruby tím způsobem, že pojem disciplína nahradil pojmem „anti-disciplína“. Jeho pojem „taktika“, vyjadřující pohled zdola, se zrodil jako záměrný protiklad vůči Bourdieuově pojmu „strategie“, který zdůrazňoval pohled shora. Certeauův klíčový pojem „praktika“ má mnoho společného s pojmem Bourdieuovým, ale Certeau zároveň kritizoval Bourdieuovu představu „habitu“, neboť z ní plynulo, že si obyčejní lidé neuvědomují, co dělají.

Recepce literatury a výtvarného umění

Certeau je hlavní, ačkoli ne jedinou postavou v klíčovém pousnu, k němuž během poslední generace došlo v oblasti studia výtvarných děl, literatury a hudby. Jedná se o posun od důrazu na výtvarné umělce, spisovatele

a skladatele k současnému zájmu o veřejnost, o její reakce, o „recepti“ děl, která viděla, slyšela a četla.

Tento posun jsme již ilustrovali na historii četby (viz kapitola 4). I v historii výtvarného umění nacházíme stálý proud monografií psaných z tohoto pohledu. Například významná kniha Davida Freedberga *The Power of Images* (1989; Síla obrazů) se soustředí na náboženské reakce a spojuje určité druhy obrazů se vznikem meditativních praktik v pozdním středověku a raném novověku. Meditacím o utrpení Kristově, což je oblíbené téma náboženských děl té doby, napomáhaly obrazy jako například *Ukřižování* Mathiase Grünewalda nebo mnoho levných dřevorytů, které se šířily od 15. století dál. Freedberg rovněž zkoumá ikonoklasmus (v Byzanci, v Nizozemí v roce 1566 nebo ve Francii roku 1792 a podobně) jakožto formu násilí, která odkrývá hodnoty pachatelů, zejména víru, vědomou či nevědomou, v sílu obrazů.

Vymyšlení vymyšlení

Jestliže měli Foucault a Certeau pravdu o významu kulturní konstrukce, pak celá historie je vlastně kulturní historií. Seznam všech historických studií vydaných od roku 1980, v jejichž názvech figurují slova „invention“ („vymyšlení“, „vynalezení“), „construction“ („konstrukce“), „imagination“ („tvůrčí představivost“), by byl jak dlouhý, tak rozmanitý. Zahrnoval by studie o vynalezení či vymyšlení sebe sama, Athén, barbarů, tradice, ekonomie, intelektuální, francouzské revoluce, primitivní společnosti, novin, renesanční ženy, restaurací, křížových výprav, pornografie, Louvru, lidu a George Washingtona.

Vezměme si třeba příklad nemoci. Nová kulturní historie těla se liší od tradičnější historie medicíny svým důrazem na kulturní konstruování chorob, zejména pak „ší-

lenství“. Michel Foucault představil tento pohled v díle, které ho proslavilo, v práci *Madness and Civilization* (1961; česky *Dějiny šílenství v době osvícenství*, 1994). V Británii byly takovýmto mezníkem *Mind-Forged Manacles* (1990; *Myslí ukuté okovy*) Roye Portera. Dílo kritizovalo psychiatra Thomase Szasze za hypotézu, že „výroba šílenství“ byla jakými spiknutím. Na místo toho přišel Porter s myšlenkou, že v různých obdobích existovaly různé „kultury šílenství“, různé pohledy na abnormálnost a různé stereotypy duševně nemocných lidí (jako například bláznů či melancholiců).

Značný počet novějších studií tohoto druhu se soustředí na vynalézání či vymyšlení národů a států, jako například Argentiny, Etiopie, Francie, Irsko, Izraele, Japonska, Španělska a Skotska (ačkoli pokud je mi známo, nikoli Anglie). Existují také studie o kulturní konstrukci regionů – Afriky, Balkánu, Evropy, východní Evropy, severní Evropy (Skandinávie) a severovýchodu Brazílie (Pernambuco, Bahía a sousední státy).

Nové konstrukce

Někteří vědci, jako například Američan Hayden White, vnímají i samotnou minulost jako konstrukci. V práci *Metahistory* (1973; *Metahistorie*) je Whiteovým cílem „formalistická“ analýza historických textů, jež se soustředí na klasiky 19. století jako Jules Michelet, Leopold von Ranke, Alexis de Tocqueville a Jacob Burckhardt. Autor tvrdí, že každý z těchto čtyř významných historiků 19. století modeloval své vyprávění nebo „zápletku“ podle určitého dominantního literárního žánru. Michelet tak psal, anebo abychom použili Whiteových slov, „zdějovával“ své historické práce ve formě romance, Ranke komedie, Tocqueville tragédie a Burckhardt ve formě satiry.

White v podstatě rozvíjel jisté myšlenky o zápletkách v historickém psaní, s nimiž původně přišel kanadský kritik Northrop Frye. Ve svém eseji z roku 1960, v němž se rovněž užívá pojem „metahistorie“, vyšel Frye z Aristotelovy slavné úvahy o rozdílu mezi poezií a historií.⁷ Formuloval však důležité kritérium: „Když schéma nějakého historika dosáhne jistého stupně složitosti,“ napsal, „stává se co do podoby mystickým“. Uvedl zároveň Edwarda Gibbona a Oswalda Spenglera jako příklady historiků, kteří psali díla s tragickými zápletkami, neboť se zabývali pádem římské říše a Západu.

Můžeme říci, že White začal tam, kde Frye přestal. Snížil význam aristotelovského kontrastu mezi poezií a historií a rozšířil myšlenku zápletky na historická díla obecně. Stojí tak na hranici mezi dvěma pozicemi, anebo tezemi, mezi konvenčním názorem, že historici konstruují své texty a interpretace, a názorem nekonvenčním, že historici konstruují samotnou minulost.

Whiteova kniha a ostatní eseje, v nichž rozvíjí své stanovisko, byly a jsou nesmírně vlivné. Whiteův pojem „zdějování“ („emplotment“) vstoupil do statí celé řady historiků, ať už je tématem jejich studií konkrétní historik minulosti anebo dobové názory na určitý politický konflikt.

Konstruování tříd a pohlaví

Sociální kategorie kdysi pojímané, jako kdyby byly pevné a neměnné, jsou nyní vnímány jako pružné a proměnlivé. Historici a antropologové, kteří se zabývají Indií, již nepovažují kategorii „kast“ za danost. Naopak ji považují za kulturní konstrukt s vlastními dějinami, politickou historií, spjatou s imperialismem. Něco podobného se stalo s pojmem „kmen“, který historici a antropologové specializující se na Afriku dnes ve svých pracích použí-

vají stále méně.⁸ „Etnicita“ – pojem, jehož použití je dnes obecnější než o generaci dříve – je naopak sociální kategorií, jež se považuje za flexibilní či „schůdnou“.

I „třída“, kterou kdysi marxisté i nemarxisté měli za objektivní sociální kategorii – ačkoli se tyto dvě skupiny nemusely shodovat na její definici – se nyní ve stále větší míře považuje za kulturní, historický či diskurzivní konstrukt. Dílo Edwarda Thompсона *Making of the English Working Class* se například dočkalo kritiky kvůli předpokladu, že zkušenost se převádí do vědomí, aniž by byla zprostředkována jazykem. Jak uvádí Gareth Stredman Jones: „Vědomost nelze spojit se zkušeností jinak než pomocí zprostředkovatelské funkce konkrétního jazyka, který zajišťuje porozumění zkušenosti“ – jazyka, který se v případě anglických chartistů rozhodl Stredman Jones analyzovat.⁹

Feministky zase vybízely historiky a další, aby s pojmem „gender“, jenž vyjadřuje kulturně vytvořené rozdíly mezi muži a ženami, zacházeli stejně. Jak jsme uvedli v kapitole 2 (s. 42), je nezbytně nutné rozlišovat mezi mužskými názory na ženskost (které ženy vnímají jako tlaky, aby se chovaly určitým konkrétním způsobem, například „skromně“) a názory samotných žen platnými v téže době a na téže sociální úrovni. Druhé z názorů jsou v každodenním životě ustavičně herecky ztvárňovány v rámci procesu „vytváření genderu“.

Pokud se tedy vrátíme k našemu „divadelnímu modelu“, můžeme říci, že mužskost a ženskost se ve stále větší míře studují jako sociální úlohy, které se v různých kulturách či subkulturách řídí různými scénáři, jež si člověk původně osvojil na matčině nebo otcově klíně a které byly posléze modifikovány vlivem skupin vrstevníků, knih o náležitém chování a různých institucí jako školy, soudy a továrny. Tyto scénáře zahrnují postoje, gesta, jazyk, oděvy, o formách sexuálního chování nemluvě. V renesanční Itálii mohli muži například dělat dramatická

gesta, ale počestné ženy nikoli. Výrazné pohyby rukama naznačovaly, že je žena kurtizánou.

Modely mužskosti a ženskosti jsou často definovány jako protiklad – například mužný Angličan proti zženštilému Francouzi nebo „orientálci“. Další myšlenka zdůrazňovaná v dílech z poslední doby je vzájemná závislost modelů mužskosti a ženskosti v dané kultuře. Obojí je definováno ve vztahu k sobě nebo v protikladu vůči sobě.

Tento argument je zřetelně patrný ve studii Patricie Ebreyové *The Inner Quarters* (1993; Vnitřní prostory), která se zabývá Čínou za vlády dynastie Tang (960–1279). V tomto období rozpoznává autorka obecnou proměnu ideálu mužnosti – posun od válečníka k vědci. Lov totiž nahradilo sbírání starožitností, jež se stalo módní aktivitou příznačnou pro muže vysokého postavení. Pierre Bourdieu, o jehož názorech na „odlišování se“ jsme již hovořili (viz s. 77-8), by jistě ocenil tezi, že tento posun k badatelství mohla motivovat touha Číňanů odlišit se od bojechtivých sousedů jako Turci a Mongolové.

Zhruba ve stejné době se změnil taktéž ideál ženství. Ženy byly ve stále větší míře vnímány jako krásné, pasivní, jemné a křehké, podobně jako květiny, k nimž je básníci přirovnávali. V témže období vznikl známý zvyk v podobě svazování nohou. Konkrétněji řečeno: „Protože ideál muže z vyšší vrstvy měl v době dynastie Sung již podobu relativně tlumené a zušlechtěné osobnosti, mohl by se takový muž zdát zženštilým, kdyby ženy nebyly ještě křehčí, mlčenlivější a nehybnější.“

Konstruování komunit

Rok 1983 lze považovat za symbolické datum, pokud jde o formování konstruktivistické historie, minimálně tedy v anglofonním světě. V tomto roce vyšly totiž dvě nesmírně vlivné knihy, jednu napsal Benedict Anderson

a druhou k vydání připravili Eric Hobsbawm a Terence Ranger.

Andersonovy *Imagined Communities* (česky *Představy společnosti*, 2008) jsou dílem specialisty na jihovýchodní Asii. Tato kniha rozšířila již tak dost hojnou literaturu, která se zabývá historií moderního nacionalismu. Minimálně ve třech ohledech je však odlišná. V prvé řadě jde o úhel pohledu, neboť autor se rozhodl dívat na Evropu z vnějšku a věnuje značný prostor historii Asie a Severní i Jižní Ameriky. Za druhé byla kniha ve své době neobvyklá svým kulturním přístupem k politice. Kořeny „kultury nacionalismu“ autor nachází nikoli v politické teorii, ale v nevědomých či vědomých postojích k náboženství, době a tak dále.

Třetím distinktivním rysem Andersonova pojednání je jeho důraz na historii představ a představivosti, který vystihuje obrat „imagined communities“ (doslova „vymyšlené“ či „v představách existující komunity“). Anderson píše zejména o roli tiskovin, především novin, při konstruování nových vymyšlených komunit, jako jsou národy, které nahradily komunity starší, jako byl například křesťanský svět. Anderson patrně nevěděl o příklonu francouzských historiků k *l'histoire de l'imaginaire social*, který se odehrál nedlouho před ním, nicméně se vydal tímž směrem. Zmíněným francouzským historikům se podobá v uznávání moci kolektivní představivosti a sdílených představ, jež dokážou zajistit, že se věci dějí. Ačkoli nepoužívá pojem „konstrukce“, uvědomuje si význam tohoto procesu.

Konstrukce je naopak ústřední myšlenkou Hobsbawmova a Rangerova díla *The Invention of Tradition* (Vymyšlení tradic), jež je provokativním přezkoumáním jednoho z ústředních pojmů kulturní historie. Tento svazek esejů vzešel z konference, kterou zorganizovala Společnost pro minulost a současnost (Past and Present Society), a to na základě myšlenky Erica Hobsbawma, že období let 1870–1914

mělo pro vytváření nových tradic zvláštní význam. Zmíněný svazek obsahuje celou řadu poučných případových studií o Anglii, Walesu, Skotsku, britském panství v Indii a Africe, které se týkají rozšíření např. kiltu a pórku a zejména nových forem královských a imperiálních rituálů. Hobsbawmův úvodní esej přišel s obecným – a v té době kacířským – argumentem, že tradice „které jsou údajně staré, mají často docela nedávný původ, a někdy jsou dokonce vymyšlené“.

Kniha *The Invention of Tradition* pomohla obnovit jednu z nejtradičnějších forem kulturní historie, historii samotných tradic, přesto však její přijetí všechny překvapilo. Kniha byla mnohem úspěšnější než editoři i vydavatelé (Cambridge University Press) původně předpokládali. Význam Hobsbawmovy hypotézy potvrzovali autoři z různých koutů světa, od Japonska až po Brazílii. Během tohoto vrcholného přijetí však bylo poselství knihy re-interpretováno. Její jednotící myšlenku začali lidé chápat tak, že všechny tradice jsou vymyšlené. Dnes se Hobsbawmovy úvodní postřehy, citované výše, nezdají být ani tak kacířské jako spíš konzervativní, vezmeme-li v úvahu, že autor používá výrazů „často“ a „někdy“, a též jeho upozornění, „že sílu a adaptabilitu opravdových tradic bychom si neměli plést s vynalézáním [tradic].“

V jiném směru byl ale Hobsbawm pozoruhodně přesným prorokem, protože si povšiml zvláštního významu pojmu „vymyšlení tradic“ pro národy a nacionalismus. „Národ“ je nyní považován za vzorový příklad konstrukce; dokládá to ostatně řada publikací, které mají ve svém názvu anglické slovo „invention“ („vymyšlení“, „vynalezení“).

Jakým způsobem toto vymyšlení/vynalézání a konstruování probíhá? Celá řada studií z poslední doby zdůrazňuje podíl politických slavností na konstruování komunit, od středověkých korunovací až po slavnostní pochody oranžských lóží v Severním Irsku 12. července. Tyto

kolektivní akce nejen vyjadřují, ale též posilují vědomí kolektivní identity u jejich účastníků.

Mnohem neobvyklejší je pojednání Simona Schamy o „kreativitě nizozemské národnosti“ v 17. století v díle *The Embarrassment of Riches* (1987; Nesnáze hojnosti). Nizozemci byli novým národem, který vznikl během vzpoury proti španělskému králi Filipovi. Byli skupinou, která hledala kolektivní identitu. To, co hledali, našli nebo vytvořili z části tím, že se ztotožňovali se starověkými Batavy, kteří bojovali proti Římské říši, tak jako Nizozemci bojovali proti Španělům, a též s Izraelity, kteří vyhlásili nezávislost na egyptském faraonovi.

K těmto závěrům, které již předtím vyslovili nizozemští historikové, přidal Schama své vlastní. Schama – inspirovan prací Mary Douglasové o čistotě, o níž jsme hovořili v kapitole 3 – interpretoval posedlost Nizozemců 17. století čistotou, které si mnozí zahraniční cestovatelé povšimli (a ne vždy se o ní vyjadřovali pochvalně), jako „potvrzení oddělenosti“. Řečeno Freudovým jazykem je nizozemská čistota příkladem „narcisismu nevýznamných rozdílů“, tedy dokladem tvrzení, že „jsou to právě malé rozdíly u lidí, kteří jsou si jinak podobní, co vytváří základ pro pocity odcizení nebo nepřátelství mezi nimi“. V jazyce Pierra Bourdieua jde o příklad hledání „odlišnosti“. V jazyce britského antropologa Anthonyho Cohena toto počínání prozrazuje „symbolické konstruování komunity“.¹⁰

Konstruování monarchií

Tři studie publikované v 90. letech o Rusku, Japonsku a Francii mohou posloužit jako příklad posunu od reprezentací ke konstrukci v politické sféře.

Dílo Richarda Wortmana *Scenarios of Power* (1995; Mocenské scénáře) zkoumalo místo mýtu a ceremonií při vy-

tváření ruské monarchie. Autor vycházel z kulturní teorie, od Geertze po Bachtina, a ačkoli necitoval Goffmana, projevil goffmanovskou schopnost uvědomovat si všudy přítomnost divadla, tedy minimálně u dvora a ve dvorském prostředí. Kniha se soustředí na myšlenku „scénáře“, přičemž rozeznává scénáře pro dobývání, domácí život, osvětu, přátelství, štěstí, pokoru, lásku, národnost a reformu. Korunovace, svatby, pohřby, náboženská procesí a vojenské přehlídky – to vše autor považuje za prostředky k potvrzení moci či demonstraci národní jednoty.

Práce Takashiho Fujitaniho *Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan* (1996; Úžasná monarchie: moc a okázalost v moderním Japonsku) se zabývá vymyšlením tradic v Japonsku po obnovení císařství v roce 1868. Autor vyslovuje domněnku, že „se silou, jaká neměla obdoby, japonské vládní elity vymýšlely, oživovaly a podněcovaly národní rituály a manipulovaly s nimi“ právě v této době, a to v rámci politiky, která měla za cíl zapojit obyčejné lidi do „kultury celonárodní komunity“ a přimět je, aby si uvědomili, že jsou objektem, na nějž se upírá pozorný zrak impéria. Důležitou úlohu hrály zejména alegorické průvody a procesí u příležitosti nástupu císařů na trůn, císařských svateb, pohřbů a cest po provinciích. Fujitani tvrdí, že tyto průvody „produkovaly moc pouze svou samotnou pompou a leskem, a ne proto, že by šířily nějaké konkrétní mýty či ideologii“. Stejně jako v případě Ruska zvyšovalo jejich účinek používání věci ze zahraničí, jako například anglických kočárů. Fujitani, inspirovaný Foucaultem, hovoří též o „císařském zraku“. Všimá si toho, že se lidé báli zdvihnout k císaři zrak, ale byli si vědomi, že je pozoruje.

Není vždy jasné, kde se konkrétní historikové nacházejí, pokud jde o otázku diskurzivní konstrukce sociální reality. Z toho důvodu jsem se rozhodl zabývat se jednou ze svých vlastních knih, *Fabrication of Louis XIV* (1992; Vytváření Ludvíka XIV). Stejně jako v případě carů vidíme

i v případě Ludvíka XIV. ritualizaci, či dokonce teatralizaci značné části každodenního života. Královo každodenní vstávání a uléhání, *lever* a *coucher*, bylo organizováno jako jakýsi balet (žánr, který měl Ludvík rád a občas v něm i vystupoval). Královská jídla s různým stupněm formálnosti můžeme také považovat za četná představení před vybraným publikem. Šlo o „scénáře“ ve Wortmanově slova smyslu.

Vezměte si případ instituce známé jako „komnaty“ (*les appartements*). Po svém nastěhování do Versailles v roce 1682 otevíral Ludvík třikrát v týdnu některé místnosti v paláci pro nobilitu, a to za účelem hraní karet, konverzace a občerstvení. Jedním ze smyslů této novinky bylo vnést do Versailles jistý stupeň neformálnosti. A zároveň sotva zajdeme terminologicky příliš daleko, když označíme toto počínání za „rituály“. Bylo totiž vymyšleno proto, aby sdělovalo poselství. Šlo o prostředek, který měl utvrzovat obyvatelstvo v tom, že poddaní mají ke králi přístup (přístup, který byl rovněž vyjádřen ražbou medaile). V praxi se Ludvík při těchto příležitostech častokrát vůbec neukázal, ale divadlo vyjadřující možnost přístupu ke králi se hrálo hodně dlouho.

Těžko určíme, jakou část králova každodenního života máme zařadit do kolonky „rituál“. Už i jen z tohoto důvodu představuje zkoumání Ludvíkova života příležitost k úvahám jak o hodnotě, tak o mezích zmíněného pojmu. Zde, stejně jako všude jinde, by bylo možná výstižnější hovořit o více či méně zritualizovaných aktivitách (stereotypních, symbolických) než charakterizovat rituály jako samostatnou třídu činností.¹¹ Koneckonců i soudobí pozorovatelé tvrdili, že dokonce i králova nejmenší gesta se nacvičovala.

V analýze každodenního života ve Versailles znovu prokazuje své hodnoty Goffmanova práce. Král byl na jevišti vždy, když se nacházel v „prvním plánu“ paláce. Královská pracovna neboli *kabinet* může být zase označena za

„zákulisí“. Zde byl král sám s Madame de Maintenon, kdysi svou milenkou a později manželkou (což každý věděl, ale nikdo se neodvažoval veřejně zmínit).

Dochoval se barvitý popis toho, jak král zvládal přechod ze „zákulisí“ na „jeviště“ – když procházel dveřmi, které oddělovaly jeho soukromí od veřejné sféry, vždycky se zklidnil a snažil se vypadat důstojně. Tímto způsobem přispíval k vytváření idealizovaného obrazu sebe sama, jenž pomáhal zachovávat moc monarchie.

Kromě toho, že král sám sebe takto zpodobňoval, byl též vypočten pomocí mnoha sochařských děl, obrazů a rytin stejně jako básní, historických prací a periodik (včetně oficiální *Gazette*). Tyto texty a další objekty umožňují historikům psát o tom, co bývalo kdysi označováno za veřejnou „image“ krále – což je téma, které zajímá badatele od vzniku reklamy na konci 19. století, kdy jsme pochopili, co že to „image“ je.

Rozhodl jsem se psát o „vytváření“ Ludvíka XIV. a ne o „vytváření“ jeho image nejen proto, že kratší titul je působivější, ale též z toho důvodu, abych tak vyjádřil, že král byl ustavičně vytvářen a přetvářen prostřednictvím představení, v nichž hrál svou roli – „velkou a slavnou roli“, jak to vyjádřil jistý švédský historik ve své studii o králi Gustavu III.¹² Představení a mnohá vypočtení (neboli „reprezentace“) těchto představení – vypočtení vypočtení (či reprezentace reprezentací) – činila Ludvíka viditelným pro publikum různého typu: pro urozené, pro lid, pro cizí dvory, a dokonce i pro jeho potomstvo. Tato vypočtení se stávala realitou – začala ovlivňovat politickou situaci. Nebyla však jen realitou. Někteří současníci uvedli, že si povšimli nesouladu například mezi veřejnou image krále jakožto válečníka a skutečným chováním Ludvíka, který si od bojiště raději udržoval odstup.

V kontextu konstruktivismu může být zajímavé si povšimnout protichůdných reakcí na tuto knihu. Některé

tradiční historiky překvapilo, že беру image Ludvíka XIV. tak vážně, že jsem celou knihu věnoval právě tomuto tématu a ne králově politice. Některé postmoderní čtenáře zase zjevně potěšil názor, že existuje cosi mimo text, skutečná osobnost za její reprezentací. Práce kulturního historika tedy v současné době připomíná balancování na visutém laně.

Konstruování individuálních identit

Zájem o konstrukci identity je hlavním prvkem NKH, což jen málo překvapí v době, kdy se „politika identity“ stala v mnoha zemích jednou z hlavních otázek. Stále větší zájem vyvolávají osobní dokumenty anebo – jak říkají Nizozemci – „ego-dokumenty“. Jde o texty psané v první osobě, ať již mají podobu dopisů, cestopisných črt, o nichž jsme už hovořili (viz s. 80), deníků a vlastních životopisů, včetně autobiografií řemeslníků, jako například dráteníků, krejčích, ševců, tesařů či pařížského skláře Jacquese-Louise Ménéttra, jehož pozoruhodné pojednání o životě za francouzské revoluce objevil Daniel Roche.¹³

Stále větší pozornost se věnuje rétorice těchto dokumentů, „rétorice identity“. Dopisy se například psaly v souladu s konvencemi, které se měnily podle epochy, sociálního postavení pisatele a také podle typu dopisu (rodinný dopis mezi osobami sobě rovnými, dopis podřízeného nadřízenému a tak dále).

V knize *Fiction in the Archives* (1987; Krásná literatura v archivech) studovala Natalie Davisová „příběhy, jimiž jsou podloženy žádosti o milost, a jejich vypravěče ve Francii 16. století“. Na těchto příbězích o vraždách „v žáru hněvu“ či v sebeobraně a na prosbách o milost adresovaných králi – patrně právníky ve jménu všech klientů – zajímá Davisovou to, čemu říká aspekty z oblasti „fikce“. Jak sama vysvětluje: „Fikcí nemyslím vyfabu-

lované prvky, ale spíše využití jiného a širšího významu výchozího slova *ingere*, od něž je slovo *fikce* odvozeno – tedy formující, tvarující a modelující prvky neboli řemeslné zpracování vyprávění.“

Stejně jako v případě příběhů, jimiž jsou podloženy žádosti o milost, nahrazuje i zde tradiční pohled na autobiografie jako na cosi, co je buď pravdivé anebo lživé, přístup, který bere v potaz konvence či pravidla sebe-prezentace v dané kultuře, vnímání sebe sama z hlediska určité úlohy (ctihodný šlechtic, počestná žena či nadaný umělec) či vnímání života v duchu určitých zápletek (například vzestup od chudoby k bohatství, anebo cesta hříšníka k pokání či přestupu na víru).

Jedním z nejstarších příkladů tohoto přístupu je práce Williama Tindalla *John Bunyan: Mechanick Preacher* (1934; John Bunyan: řemeslný kazatel). Tindall přistoupil k Bunyanově knize *Grace Abounding to the Chief of Sinners* (česky *Milost přehojná největšímu hříšníku udělená*, 2000) ve stylu 30. let, tedy jako k dílu, které je ve všech ohledech (s výjimkou literárních dovedností autora) typickým produktem Bunyanovy třídy, třídy řemeslníků označovaných v angličtině jako „mechanics“. Tindall však zároveň vřadil *Grace Abounding* do konkrétního literárního žánru zvaného „entusiastická autobiografie“ neboli vyprávění o konverzi, který se v Anglii objevuje v polovině 17. století a je spjat s radikálními protestantskými sektami jako baptisté či kvakeři.

Práce tohoto žánru využívaly vzorů v podobě *Vyznání sv. Augustina* či *Skutků apoštolů sv. Pavla*, jež nejprve zdůrazňovaly ranou hříšnost a pak vyprávěly příběh o dramatické proměně duše. Tindall rozebírá „konvence“ tohoto žánru, a též „vzorce výběru, důrazu a uspořádání“, přičemž poznamenává, že pravidla, jak psát, měla u zmíněného žánru původ v ústním prostředí, v setkávání lidí.

V podobném duchu se i některé vědecké biografie soustředily na sebe prezentaci či sebetvarování subjektů, jimž

se věnovaly. Takto si počínal například Stephen Greenblatt ve svém díle *Sir Walter Raleigh: The Renaissance Man and his Roles* (1973; Sir Walter Raleigh: renesanční člověk a jeho role), následovaném jeho slavnou studií *Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare* (1980; Renesanční sebetvarování od Morea k Shakespearovi). *Columbus* (1991; Kolumbus) Felipa Fernández-Armesta se liší od dřívějších životopisů tohoto slavného objevitele tím, že zdůrazňuje Kolumbovo celoživotní úsilí o vzestup a propagaci své osoby. Popisuje Kolumbův „exhibicionismus“, a to i tehdy, když slavný mořeplavec dával najevo svou pokoru či hrál určitou úlohu, jež byla „záhadně dobře napsána“.

I nedávná biografie Williama Butlera Yeatse z pera irského historika Roy Fostera klade značný důraz na básnickou sebe prezentaci; například na jeho oděv (zejména černý plášť a klobouk), na jeho teatrální gesta, způsob mluvy, téměř až prozpěvování básní při veřejných vystoupeních, požadavek, aby se na frontispisech všech jeho knih nacházel jeho portrét, na jeho autobiografie a nakonec na to, co jeden jeho současník popsal jako Yeatsovu snahu „vybudovat kolem sebe legendu“. Již dřívější studie autora Richarda Ellmanna zdůrazňovala Yeatsovy „pózy“ a „masky“.¹⁴

Historikové se stále více snaží přistihnout lidi ve chvílích, kdy se pokoušejí vytvořit si jinou identitu, když se snaží vydávat za to, čím nejsou – například za bělocha, za muže, za příslušníka vyšších tříd a tak dále. Známé případy žen, které se oblékaly jako muži a do svého odhalení sloužily v armádě nebo námořnictvu, tak získávají nový význam v kontextu soudobého zájmu o identitu a její plastičnost či o historii žen.¹⁵

Relativně nevýznamnou postavou, která se v tomto ohledu stala předmětem zájmu badatelů, je George Psalmanazar, Francouz, který experimentoval s celou řadou povolání, než přišel do Anglie a začal se vydávat za rodáka

z Tchaj-wanu. V roce 1704 publikoval podrobný popis tohoto ostrova, načež ho odhalili jako podvodníka. Jak zdůrazňuje jedna studie z poslední doby, Psalmanazar „hrál mnohé role. ... Byl Japoncem, Tchajwancem, Francouzem, Nizozemcem, Židem, studentem, tulákem, uprchlíkem, vojákem, konvertitou, polemikem, vědcem, pisálkem, podnikatelem, kajícím, vzorem a členem obecní rady.“¹⁶

Představení a příležitosti

Na Psalmanazara je možné nahlížet jako na zručného herce a nedávný zájem o jeho kariéru může být považován za symptom „performativního obratu“ v kulturní historii. O významu tzv. „dramaturgického modelu“ v 50. a 60. letech jsme již hovořili (viz s. 52-3). V 70. letech však dochází k postupnému, jemnému a kolektivnímu posunu používání tohoto modelu.

Kulturní historie jako představení

Historici, podobně jako jejich kolegové z jiných disciplín, se posouvají od představy sociálního „scénáře“ k představě sociálního „představení“. Tento pojem začal být ve větší míře užíván v 70. letech, a to především díky antropologům, kteří se zabývali neformální konverzací a rituály. O něco později přišel antropolog Marshall Sahlins s obecnějším pohledem na kulturu jako na sérii receptů na provádění „performativů“. Tento pojem si Sahlins vypůjčil od anglického filozofa Johna Austina, jenž studoval řečové akty, jako například „Křtím tuto loď“ nebo „Ano“ v kontextu sňatku, tedy promluvy, které situace nepopisují, ale způsobují.¹⁷

Z tohoto pohledu byla přepsána mimo jiné historie politických idejí, a to Quentinem Skinnerem, který se ve

svých *Foundations of Political Thought* (1978; Základy politického myšlení) zabýval tím, čeho chtěli autoři rozebraných knih dosáhnout, smyslem jejich argumentů, tedy tzv. „promluvovou silou“. Soustředil se na slova jakožto činy v politickém, sociálním a intelektuálním kontextu, a obohatil tak „historii politické teorie se skutečně historickým charakterem“.¹⁸

Dalším, mimo Francii méně známým příkladem, je dílo Christiana Jouhauda *Mazarinades* (1985; Mazarinády), studie o asi pěti tisících pamfletech namířených proti režimu kardinála Mazarina v polovině 17. století. Jouhaud odmítl statistický přístup k těmto pamfletům, jaký použili někteří jeho předchůdci (viz s. 35-6), a stejně tak odmítl i tvrzení, že tyto *mazarinády* jsou „pasivním odrazem“ veřejného mínění té doby. „Proměnlivost“ jejich diskurzu zneumožňuje k těmto těžko uchopitelným textům přistupovat tradičním způsobem. Místo toho se podobně jako Austin a Skinner autor ptá, „co tento text *dělá*“ a prezentuje pamflety jako značný počet činů, jako texty, které je třeba rozebírat z hlediska jejich strategie, taktiky, jejich inscenování (*mise-en-scène*), přijetí a efektivity.

Veřejné slavnosti se dají snadno využít k analýze, jež na ně nahlíží jako na divadelní představení, a tímto způsobem se také skutečně studují. Korunovace Alžběty II. se například považuje za „představení plné konsensu“, lidové slavnosti ve Venezuele za představení plná nacionalismu, vzpomínkové akty jako představení věnované historii paměti. Historie tance, která byla původně doménou specialistů, je nyní též předmětem zájmu kulturních historiků a rozebírá se ve vztahu k politice a společnosti.¹⁹

Tento přístup se rovněž používá při analýze každodenního života, který je vnímán jako veřejná prezentace například etnicity, pohlaví, cti, života dvořanů, urozených či otroků. Etnografická studie Michaela Herzfelda, věnovaná jedné krétské vesnici, nahlíží například na místní kavárnu jako na jeviště, kde se prostřednictvím ritualizo-

vané agrese prezentuje mužnost. Touto ritualizovanou agresi může být například hraní karet, při němž je „téměř každý pohyb doprovázen agresivními gesty, zejména pak narážením kloubů prstů o stůl, když se pokládá karta“.²⁰

I vyjadřování podřízenosti otroků pánům se interpretuje jako teatrální akty, jako předstírání či přehánění (viz s. 54). Poddanost pracujících je interpretována podobně. Na druhou stranu, jak říká antropolog James Scott, platí, že „pokud podřízenost vyžaduje věrohodnou prezentaci pokory a poddanosti, pak pozice pána zjevně vyžaduje věrohodné výkony, pokud jde o namyšlenost a panovačnost.“²¹

Lingvisté zase hovoří o „aktech identity“, aby zdůraznili skutečnost, že jazyk vytváří nebo pomáhá vytvářet identitu a vyjadřuje ji. Zájem o metaforu divadelního představení roste. Zametání podlahy může sloužit například jako symbolické vyjádření vnitřního pořádku. Etnické čistky mohou být dramatisací metafory čistoty.²²

Pojem „představení“ se užívá i v architektuře, čímž se rozvíjí starší náhled na budovy či náměstí jako na jeviště. V době papeže Alexandra VII., který zadal výstavbu svatopetrského náměstí v Římě, se toto náměstí popisovalo jako „divadlo“. Architektura je kolektivním uměním, kde projekt můžeme vnímat jako scénář, který poskytuje prostor pro improvizaci řemeslníků.²³

V čem vlastně spočívá význam šíření ideje představení? Je důležité si všimnout, co se přitom odmítá. Mizí představa pevných kulturních pravidel a nahrazuje ji myšlenka improvizace. Pierre Bourdieu, jeden z hlavních iniciátorů této změny v přístupu – ačkoli sám zřídka kdy používá, nebo vůbec nepoužívá pojem „představení“ – zavedl termín „habitus“ (princip regulované improvizace), jenž byl reakcí na strukturalistické pojetí kultury jako systému pravidel, které mu připadalo přes příliš rigidní.

Improvizace v literárním slova smyslu byla obšírně analyzována v celé řadě studií o ústní kultuře. Jednou z nejvýznamnějších studií, která na mne učinila velký

dojem, je práce *The Singer of Tales* (1960; Pěvec příběhů) Alberta Lorda.²⁴ Kulturní historikové jí však doposud věnovali jen malou pozornost. Albert Lord doprovázel ve 30. letech Milmana Parryho do tehdejší Jugoslávie. Parry, profesor klasických studií na Harvardově univerzitě, se domníval, že *Ilias a Odysea* jsou ústní skladby, které byly zapsány na základě recitace.

K ověření této hypotézy jeli Parry a Lord do Bosny, kde se v místních v krčmách a kavárnách stále ještě dalo setkat s recitátory eposů. Oba muži zde nahráli na pásek a následně analyzovali stovky eposů a všimli si, že tentýž básník recituje „tentýž“ příběh při různých příležitostech různě, prodlužuje ho či zkracuje či ho jiným způsobem adaptuje. Básníci zkrátka improvizovali.

Hodiny trvající improvizace byly možné díky rámci, který Parry a Lord nazvali „vzorcem“ a „tématem“. Znovu zde tedy nacházíme důraz na kulturní schémata, tentokrát na dvou různých úrovních. „Vzorec“ je opakující se fráze či dvojverší jako „na rovné planině“ či v Homérově případě „moře temné jako víno“. „Téma“ je rozvedený vzorec, neboli opakující se epizoda, jako například posílání dopisu či vyzbrojování hrdiny – je to epizoda se základní strukturou, která umožňuje rozpracování či „ozdoby“ podle dovednosti toho či onoho pěvce nebo povahy příležitosti, při níž recitátor vystupuje.

Dnes, když se oralita jako náležitě téma historického výzkumu postavila po bok gramotnosti a schopnosti počítat, historikové znovu objevují četné vzorce a témata tohoto typu a věnují více pozornosti než dříve pověstem, baladám a bájím.²⁵ Analýze předložené v práci *The Singer of Tales* se však stále nic nevyrovná.

V 80. letech získala myšlenka „představení“ širší význam. Starší studie rituálů a slavností často předpokládaly, že se tyto jevy přesně drží textů – badatelé si totiž povšimli, že tištěná vyličení slavností se objevovala již v 16. a 17. století, a někdy dokonce ještě před konáním slavností samotné.

Tyto texty bývaly obvykle ilustrovány a někteří badatelé přepokládali, že ikonografii festivalů je možné analyzovat stejně, jako Panofsky a další analyzovali ikonografii maleb.

Novější studie věnované slavnostem na druhou stranu zdůrazňují, že „představení nikdy není jen pouhým provedením“ či vyjádřením, ale plní mnohem aktivnější úlohu, protože při každé příležitosti je znovu vyvářen význam. Badatelé nyní zdůrazňují multiplicitu a konflikty významů určité slavnosti – náboženský svátek v Jižní Americe může mít například pro některé účastníky asociace katolické a pro jiné zase tradiční africké náboženské asociace.

Historikové, kteří se zabývají středověkou a raně novověkou Evropou, často diskutují o průvodech, jež hrály velmi důležitou úlohu při náboženských i světských slavnostech, a to jakožto reprezentace či ztělesnění sociální struktury komunity. V tomto směru však musíme mít na paměti, že shoda v záležitostech tohoto typu rozhodně nebyla úplná a že lidé se mohli i při nejslavnostnějších příležitostech poprat, protože jejich názory na místo v komunitě byly neslučitelné – každý byl přesvědčen, že by měl mít nárok na přednostní postavení vůči ostatním.

Z toho plyne nový zájem badatelů o to, co se při takovýchto událostech nezdařilo, tedy na odchylky od scénáře. Studie autora Thomase Laqueura věnovaná popravám například kritizuje Foucaulta a další za jejich důraz na tzv. „soudní dramaturgii“. Sám se naopak soustředí na reakce davu, na „nečekané obraty“, jejichž výsledkem bylo „divadlo mnohem větší proměnlivosti“.²⁶

Dochované deníky papežského ceremoniáře Parise de Grassis nám obdobně umožňují spatřit, co se při papežských rituálech skutečně dělo a co se naopak dít mělo. Grassis se musel vypořádávat s problémem starších kardinálů, pro něž bylo obtížné dlouho stát či klečít, natož kráčet v procesí. Aby to měl ještě těžší, byl v té době pa-pežem Julius II., který trpěl dnou, takže nemohl padnout

na kolena vždy, když to liturgie vyžadovala. Nerad se slavnostně oblékal a občas se objevoval bez štoly, i když jí protokol vyžadoval. Když mu jednou ceremoniář radil, co by měl následně udělat, „papež se usmál a odvětil, že chce dělat věci jednoduše a po svém“.²⁷

Vznik „okazionalismu“

Studie o představeních nebo o životě jako představení, o nichž jsme mluvili v předešlém oddílu, napovídají, že jsme svědky tiché revoluce v praxi společenskovedních badatelů, která postupně probíhá v jedné oblasti či disciplíně za druhou. Tím, že tento trend nazývám „okazionalismem“, navrhuji, abychom pro potřeby kulturních historiků přizpůsobili filozofický termín, který používal Kant, když hovořil o pozdních karteziáncích jako například o Malebrancheovi.

Jak jsme viděli, tentýž rituál či příběh se při různých příležitostech mění a například výrazy poddanosti se objevují pouze tehdy, pokud se dívá pán. Zobecníme-li takovéto příklady, můžeme říci, že při různých příležitostech (chvilích nebo na různých místech) či v různých situacích nebo v přítomnosti různých lidí se tatáž osoba chová jinak.

To, co nazývám „okazionalismem“ (příležitost se anglicky i francouzsky řekne „occasion“), sice možná není přímo posun od sociálního determinismu ke svobodě jednotlivce, nicméně je to minimálně posun od představy fixních reakcí, které se drží určitých pravidel, k představě flexibilních reakcí, tedy reakcí podle „logiky“ či „definice situace“, což jsou termíny slavného chicagského sociologa Williama I. Thomase. Práce o sebezprezentaci z pera jiného chicagského sociologa Ervina Goffmana (viz s. 55) nabízí jeden z nejnázornějších příkladů tohoto trendu. V 50. letech šel tento okazionalistický přístup proti tehdy

dominantním formám sociální a historické analýzy. V posledních několika letech na něj člověk naopak naráží všude, v nejrůznějších kontextech či oblastech.

Například v případě jazyka se historici učí od sociolinguvistů studovat příležitosti, kdy bilingvní lidé přecházejí z jednoho jazyka do druhého, zatímco jiní lidé zase praktikují „diglosii“ – užívají například „vyšší“ varianty jazyka k diskusím o politice a „nižší“ varianty k rozhovorům o fotbale.

Bilingvismus je příkladem obecnějšího fenoménu, který lze nazvat „bikulturalismem“. O rukopisu často uvádíme jako o výrazu osobnosti jednotlivce. Ve Francii 16. století se však rukopis téže osoby mohl co do stylu měnit, a to podle příležitosti. Konkrétní styly rukopisu – dvorský, úřednický, obchodnický a tak dále – souvisely s různými funkcemi jako například vedení účetnictví či psaní dopisů přátelům. V raně novověkých Uhrách lze nalézt případy, kdy se jednatelce při určité příležitosti podepsal jménem a jindy udělal jen křížek.

I historici výtvarného umění dospívají k závěru, že styl je závislý na příležitosti stejně jako na období či jednotlivci. Badatelé zabývající se renesancí si povšimli posunů od gotiky ke klasicismu – a zpět – v díle malířů a sochařů jako Pisanello nebo Veit Stoss, a to podle požadavků žánru nebo patrona.²⁸

Podobný argument lze formulovat i ve vztahu k civilizačnímu procesu, jemuž se ve své klasické studii z roku 1939 věnoval Norbert Elias (viz s. 20). Například v případě historie humoru spočívá problém s Eliasovou prací v tom, že ačkoli se vyšší vrstvy přestávají v 17. a 18. století na veřejnosti či ve smíšené společnosti jistým druhem vtípů smát, v jiných prostředích se jim smějí i nadále. Příslušníci vyšších vrstev, a dámy obzvláště, patrně nabyli dojmu, že vyšší společenské postavení vyžaduje, aby nedávali najevo, že se baví „nízkými“ vtipy, pokud se poblíž nacházejí příslušníci jiných skupin. V kuřáckých

pokojích, daleko od dam, se na druhou stranu viktoriánští gentlemani tímž vtípům stále smáli. A i ženy možná dělaly v nepřítomnosti mužů totéž.

Dekonstrukce

To, co dnes někteří badatelé považují za naivní realismus předešlých generací historiků, by se nemělo zveličovat. Někteří ze starších historiků si totiž byli dokonale vědomi aktivní úlohy historie při konstruování sociálních kategorií. Frederick William Maintland například v 80. letech 19. století prohlásil: „Kdyby se nějaký zkoušející zeptal, kdo zavedl v Anglii feudální systém, jedna z velmi správných odpovědí, kdyby byla náležitě vysvětlena, by zněla Henry Spelman“ (vědec, jenž se v 17. století zabýval historií středověkého práva).²⁹

Francouzský historik Lucien Febvre zase napsal, že „naši otcové vytvořili svou renesanci“ tak, jako „každý věk mentálně vytváří svá vypočtení historické minulosti“ (*chaque époque se fabrique mentalement sa représentation du passé historique*).³⁰ V podobném duchu užívají historici termín „mýtus renesance“, aby dali najevo, že si uvědomují, že pojem „renesance“ není objektivní charakteristikou, ale projekcí určitých hodnot do minulosti.

I jiní badatelé jsou si dobře vědomi vztahu mezi historií a mýtem. Práce Francise Cornforda *Thucydides Mythistoricus* (1907; Thukidydes Mýtohistorický), jež analyzuje „mýtus“ v Thukydiově historickém díle a hledá analogii mezi jeho dílem a řeckou tragédií, vyšla téměř sedmdesát let před prací Haydena Whitea *Metahistory* (1973, viz s. 105) a dalších studií z oblasti, kterou někdy nazýváme „mýtohistorií“.

Ani země či národy nejsou vždy považovány za neměnné. V první větě slavného díla *Structure of Spanish History* (1948; Struktura španělské historie) America Castra se

píše: „Země není fixní entita“. Jak autor dále vysvětluje, „Španělsko podobně jako kterýkoli jiný stát, je problematickým ‚subjektem‘, který musel a musí vynalézat a udržovat sám sebe během své existence“. Kniha mexického historika Edmunda O’Gormana *The Invention of America* (Vymyšlení Ameriky) vyšla v roce 1958. Tvrzení, že objevení Ameriky bylo méně důležité než představa o existenci čtvrtého kontinentu, znělo v té době divně, ale nyní je téměř běžné.

Dnes je však myšlenka konstrukce o hodně dál. Ve své studii o identitě v Africe, nazvané *Logiques Metisses* (1990; Mestická logika), tvrdí francouzský antropolog Jean-Loup Amselle, že Fulaniové a Bambarové by se neměli považovat za kmeny, či dokonce etnické skupiny, ale za součást „systému transformací“. Jeho argumentem je, že mezi těmito skupinami neexistují žádné ostré kulturní hranice; jejich příslušníci mají proměnlivou či několikanásobnou identitu a od „jiných“ se odlišují podle okolností. Identita je tedy ustavičně rekonstruována či dojednávána.

Konstruktivistická reakce vůči zjednodušenému pohledu na kultury nebo sociální skupiny jako na skupiny homogenní a zřetelně oddělené od vnějšího světa je zdravá. Kritiku „esencialismu“ ze strany Amselleho a dalších lze přínosným způsobem aplikovat nejen na kultury jako Fulaniové či období jako renesance, reformace, romantismus či impresionismus. Zároveň však myšlenka kulturní konstrukce vyvolává problémy, které zdaleka nejsou vyřešené. Jedná se zejména o následující tři otázky: Kdo konstruuje? Za jakých omezení? A z čeho?

„Kdo vymyslel Irsko?“ ptal se Declan Kiberd na začátku své knihy *Inventing Ireland* (1996; Vymyšlení Irska). Povšiml si totiž, že irští emigranti v cizině nepřiměřeně velkým způsobem přispěli ke vzniku konceptu irského národa a že při jeho konstruování „pomohli“ také Angličané. V případě „Orientu“ je dost zjevná úloha Západu, který Orient konstruoval jako svůj opak. Otevřený však zůstává

problém, do jaké míry k tomu přispěly konkrétní druhy obyvatel Západu – cestovatelé, vědci, misionáři, úředníci a tak dál. Nezodpovězená zůstává rovněž otázka relativního významu individuálního a kolektivního konstruování a otázka, jakými způsoby funguje kolektivní kreativita (například pomocí kreativní recepce a podobně).

Druhý problém se týká možných kulturních či sociálních omezení procesu konstrukce. Určitě neplatí, že v jakékoli době je všechno představitelné, že (řekněme) například skupina španělských Američanů mohla po odtržení Argentiny od Španělska vymyslet Argentinu, jakou chtěla. Myšlenka kulturní konstrukce se sice vyvinula jako součást zdravé reakce proti ekonomickému a sociálnímu determinismu, ale na druhou stranu nesmíme tuto reakci přehánět. Historikové potřebují prozkoumat meze kulturní plasticity, meze, které jsou někdy určovány ekonomickými faktory, jindy faktory politickými a ještě jindy kulturními tradicemi, ačkoli i ony jsou schopny modifikace – do určité míry.

Třetí problém se týká materiálů kulturní konstrukce. Bylo by určitě chybou vidět ji jako proces vyváření z ničeho. Již Eric Hobsbawm si v úvodu ke své práci *The Invention of Tradition* povšiml „používání starodávných materiálů“. Jestliže zajdu v tomto směru trochu dál a vypůjčím si termín od kosmologů, mohl bych prohlásit, že to, co se tradičně považovalo za přenášení tradice (nebo dle Bourdieua „kulturní reprodukci“), je víceméně procesem „ustavičného vytváření“. Ať už mají rádoby „přenašeči tradice“ jakékoli představy o tom, co dělají, proces přenášení kultury do nové generace musí nutně být procesem rekonstrukčním, tedy tím, co Lévi-Strauss nazval výrazem *brikoláž* (doslova „kutilství“, neboli vytváření nového z nahodile vybraných či převzatých součástí starého) a Certeau „opětovné užívání“ (viz s. 101-3).

Hnací silou tohoto procesu je do jisté míry potřeba přispůsobovat staré myšlenky novým okolnostem, a to z části

kvůli napětí mezi tradičními formami a novými poselstvími, z části v důsledku konfliktu mezi snahami o nalezení univerzálních řešení lidských problémů a nutnostmi nebo logikou situace. V případě náboženských nebo politických hnutí vedou ke kulturní polaritě rozdíly mezi zakladateli a stoupenci. Poselství zakladatele bývá často nejednoznačné. Dalo by se dokonce říci, že zakladatelé jsou úspěšnější právě proto, že znamenají tolik různých věcí pro tolik lidí. Když se stoupenci snaží interpretovat zakladatelovo poselství, latentní rozpory začínou být zjevné.³¹

Hlubší prozkoumání tohoto procesu je úkolem pro budoucnost. A právě problému budoucnosti kulturní historie se dotkneme v následující kapitole.

6. Za kulturním obratem?

Označení „nová kulturní historie“ koncem 80. let 20. století fungovalo, podobně jako termín „nová historie“ v USA mezi lety 1910–20. Novost je však bohužel kulturním aktivem, které rychle ztrácí na ceně. „Nová“ kulturní historie je po dvaceti letech stará. Projdeme-li chronologický seznam publikací na konci knihy, zjistíme, že je ve skutečnosti více než třicet let stará, protože k opravdovému průlomů došlo na počátku 70. let, tedy ještě deset let před vymyšlením tohoto sloganu. Ze stejného seznamu vyplývá, že zatímco produkce novátorských publikací zůstávala v 80. letech vysoká – podívejte se na škálu a kvalitu knih poprvé vydaných například v roce 1988 – v 90. letech obojí postupně klesalo. Na počátku jedenadvacátého století si to badatelé začínají uvědomovat, probíhá inventura a konsolidace, a právě do tohoto období spadá vznik této publikace. Říká se, že takové období inventury obecně následuje po nejkreativnější fázi jakéhokoli kulturního hnutí.

Přidejme k tomu fakt, že NKH byla a je předmětem kritiky a začne být téměř nemožné vyhnout se otázce, zdali nenastal čas pro ještě novější fázi, anebo zdali tato fáze již nezačala. Mohli bychom si také položit otázku, zda to, co bude následovat, bude ještě radikálnější hnutím, anebo zdali budeme naopak svědky jakéhosi sblížení s tradičnějšími formami historie.

Jako obvykle je třeba odlišovat. Musíme odlišovat to, co chceme, aby se stalo, od toho, co předpokládáme, že se stane, a oddělovat krátkodobé trendy od dlouhodobých. Pokud jde o předpovědi, je obtížné udělat víc než jen extrapolovat dlouhodobé trendy, i když nám minulé zkušenosti říkají, že budoucnost bude určitě víc než jen prostým pokračováním těchto trendů. Musíme také počítat s možnými reakcemi proti těmto trendům, tedy s po-

kusy o návrat do minulosti, ačkoli víme, že úplný návrat do minulosti je nemožný.

Nejužitečnějším přístupem bude v tuto chvíli zřejmě probrat alternativní scénáře. Jednu z možností bychom mohli popsat jako „Burckhardtův návrat“. Burckhardtova jména zde užíváme jako určité zkratky, jako symbolu obnovy zájmu o tradiční kulturní historii. Druhou možností je pokračující expanze nové kulturní historie do ještě většího počtu oblastí. Třetí možností pak reakce vůči konstruktivistické redukci společnosti na kulturu, což bychom mohli nazvat „pomsta sociální historie“.

Burckhardtův návrat

V jistém slova smyslu nemůžeme mluvit o Burckhardtově návratu, protože tento „veterán“ v první řadě nikdy neodešel ze scény. Historie vyšší kultury, například období renesance či osvícenectví, nebyla ani v době intenzivního zájmu o lidovou kulturu v 70. a 80. letech 20. století opuštěna, i když v konkurenčním boji o akademické zdroje značně utrpěla.

Anthony Grafton představuje známý příklad kulturního historika, jehož vědecká práce se soustředí na historii antické tradice v době renesance a obdobích následujících, ačkoli obohatil také historii čtení a vytvořil historii poznámek pod čarou a jejich vztahu k technické praxi a ideovému základu profese historika. Toto jeho dílo se nazývá *The Footnote* (1997; Poznámka pod čarou).

Jedním z nejznámějších děl vydaných v tomto období v angličtině je práce Carla Schorskeho *Fin-de-Siècle Vienna* (1997; česky pod názvem *Videaň na přelomu století*, 2000) – studie o spisovatelích jako Arthur Schnitzler a Hugo von Hoffmansthal, výtvarnících jako Gustav Klimt a Oskar Kokoschka, o Sigmundu Freudovi a Arnoldu Schoenbergovi. Schorske prezentoval svou prá-

ci jako studii o modernismu, definovaném v protikladu k historismu 19. století. Jeho historie tzv. „ahistorické kultury“ nabízí v podstatě politickou interpretaci tohoto hnutí a spojuje ji s „chvěním [pramenícím] ze sociální a politické desintegrace“ a s úpadkem liberalismu ve smyslu oddanosti racionalitě, realismu a pokroku. Toto byly hodnoty, proti nimž se jeho protagonisté různým způsobem bouřili – Freud například zdůrazňováním iracionálních sil duše, Klimt rozchodem s realismem a záměrným urážením buržoazní morálky a podobně.

Jednou z možných budoucností kulturní historie – minimálně v letech, která budou brzy následovat – je obnova důrazu na historii vysoké kultury. Vysoká kultura konečně v oboru „kulturní studie“ – v podobě, v níž se dnes na mnoha místech studuje a vyučuje – nápadně chybí. Má-li k tomuto obnovení zájmu či návratu dojít, je nepravděpodobné, že by historie lidové či populární kultury měla odumírat, a to i přesto, že je tento pojem zpochybňován. Oba dva druhy kulturní historie budou pravděpodobně koexistovat a zároveň bude stoupat zájem o interakce mezi nimi. Vyšší kultura může být dokonce překoncipována či decentralizována tak, že budeme (řekněme) zdůrazňovat recepci osvícenectví různými sociálními skupinami anebo zdomácnění renesance ve smyslu jejího dopadu na každodenní život, například na design židlí a talířů, na obrazy či paláce, na historii mentalit stejně jako na historii filozofie. K takovému posunu v důrazu již dokonce dochází.¹

Některé přední příklady NKH mohou být dokonce z tohoto hlediska reinterpretovány – například již zmíněná Ginzburgova práce *Sýr a červi* z roku 1976. Tento barvitý portrét jednotlivce a jeho individuálního světa zapůsobil na mnoho lidí bez zvláštního zájmu o Itálii 16. století. Lze ho také číst jako příspěvek k historii jednoho důležitého kulturního proudu, protireformace, z hlediska její recepce a její interakce s tradiční lidovou kulturou. Zkratka, jak se

často v kulturní historii stává, pokus o návrat k minulosti vždycky vyprodukuje něco nového. Některé nedávné pokusy o opětovné oživení – ale též predefinování – ideje tradice ukazují týmž směrem.

Politika, násilí a emoce

Druhý scénář přepokládá rozšíření nové kulturní historie do dříve opomíjených oblastí, mimo jiné do oblasti politiky, násilí a emocí.

Kulturní historie politiky

Politika a kultura jsou spojeny ve více směrech. Jeden soubor možných spojení zkoumal Schorske ve své *Vidni na přelomu století*. Další přístup lze označit za zájem o politiku kultury (či kulturní politiku), což je pojem, který tematicky sahá od publicity, jíž se dostává sběratelským aktivitám vládců jako výrazu jejich velikosti a dobrého vkusu, až k národním či nacionalistickým důvodům zakládání galerií, muzeí a divadel v 19. století.

Zájem o tzv. „management kultury“ je obzvláště viditelný v 19. a 20. století. Například režim prezidenta Virgase v Brazílii se zejména mezi lety 1930 a 1945 intenzivně zabýval národní kulturou, ačkoli jak plyne z nedávné studie, byla to rovněž doba „kulturních válek“ ve smyslu soupeření mezi ministerstvy či architektonickými styly, jež probíhala ve jménu úsilí o vystižení identity národa.²

Největší pozornost si však zaslouhuje naopak kultura politiky (či politická kultura). Bylo by zavádějící naznačovat, že kulturní historikové zásadně ignorují politiku a političtí historikové zase naprosto opomíjejí kulturu. I v tradiční kulturní historii zůstávalo místo pro politiku – příkladem může být Burckhardtovo pojednání o rene-

sančním státu jako o uměleckém díle či práce Marca Blocha o léčivých schopnostech připisovaných panovníkům Francie a Anglie a mnoha jiných badatelů o symbolice monarchie – odznamenání královské moci, korunovacích, pohřbech či formálních vstupech do měst.

Ve studiích o politice učinily některé přední postavy, jako například Murray Edelman, autor knihy *Politics as Symbolic Action* (1971; Politika jako symbolické počínání), svůj „kulturní obrat“ již o generaci dříve, když začali zkoumat politické rituály či pseudorituály a jiné symbolické aspekty politického chování v přítomnosti a minulosti. O kulturním vysvětlení, které nabídl F. S. L. Lyons pro dramatickou politickou historii Irska, jsme již hovořili v jedné z předešlých kapitol (viz s. 48).

Když se ale začínají používat nové technické termíny, je to obvykle známka změny zájmu a přístupu. Pojem „politická kultura“ je výrazem potřeby spojit tyto dvě oblasti, tedy soustředit se na politické postoje nebo předpoklady různých skupin lidí a na způsoby, jimiž jsou tyto postoje vštěpovány. Zmíněný termín, užívaný od 60. let 20. století politology, vstoupil do slovníku historiků patrně koncem 80. let, soudě dle titulů knih jako *The Political Culture of the Old Regime* (1987; Politická kultura starého režimu), ať už se tato fráze používá v souvislosti s celými zeměmi nebo jen určitými skupinami lidí, třeba s ženami.

Studie věnovaná francouzské revoluci z pera Lynn Huntové, přední postavy NKH, se soustředí především na politickou kulturu. Nazývá se *Politics, Culture and Class in the French Revolution* (1974; Politika, kultura a třídy za francouzské revoluce) a zabývá se změnami v „pravidlech politického chování“, zejména pak „symbolickými praktikami“, které autorka studuje po Foucaultově vzoru. Tyto praktiky sahaly od choreografie veřejných slavností, nošení kokardy s trikolorou či červené čapky svobody až k všeobecně rozšířenému tykání či oslovování „občane, občanko“, aby se tak symbolicky vyjadřovala rovnost

a bratrství a těmito malými gesty přispívalo k naplňování revolučních ideálů. Kniha, která měla být původně sociální historií politiky, se, jak autorka přiznává, přetvořila v kulturní historii. Ale přesto se v autorce nezapře původní sociální historička – projevuje se to například pečlivým rozlišováním toho, jak se projevovaly ženy na rozdíl od mužů, kteří se této nové politické kultury účastnili.

Další nedávný příklad proplétání politické a kulturní historie představuje kolektivní dílo Skupiny pro subalterní studia (tj. pro studium podřízených tříd), která působí v Indii a vede ji Ranajit Guha. Projektem této skupiny, který vedl k rozsáhlým diskusím, nebylo nic menšího než přepsat indickou historii, zejména pak historii indického hnutí za nezávislost před rokem 1947. Šlo o to dát kromě elit, jejichž aktivity naplňovaly dřívější líčení boje za nezávislost, náležité místo různým ovládaným skupinám (podřízeným neboli „subalterním“ třídám, jak je nazýval Gramsci). V tomto ohledu bylo inspirací dílo Edwarda Thompsona, jehož otec pracoval v Indii a sympatizoval s hnutím za nezávislost.³

Práce publikovaná Skupinou pro subalterní studia se rovněž vyznačuje zájmem o politickou kulturu, především o kulturu, jež informuje o „životních podmínkách podřízených tříd“. Literární díla i oficiální dokumenty se využívají jako prameny k „mentalitě subalternosti“. I zde posloužil jako vzor Edward Thompson, ačkoli na rozdíl od Thompsona se zmíněná skupina vyznačovala vždycky hlubokým zájmem o kulturní teorii, včetně děl Léviho-Strause, Foucaulta a Derridy.

Za konkrétní příklad přístupu této skupiny lze považovat studii Shahida Amina věnovanou obrazu Gándhího v „rolnickém povědomí“, jež zdůrazňuje, jak „předem existující schémata lidové víry“ tento obraz formovaly (i zde ale vidíme zájem o schémata). Šířily se příběhy o Gándhího okultních schopnostech, zatímco jeho kult jakožto vůdce byl světskou verzí oddanosti (*bhakti*) Kriš-

novi a jiným bohům. Tato studie objasňuje některé z otázek ohledně přednášení tradic, které jsme formulovali v kapitole 5. Na jednu stranu můžeme říci, že náboženské tradice byly sekularizovány. Na druhou stranu je zjevné, že politické postoje a praktiky silně ovlivňovala náboženská víra. „Kulturní hybridizace“ spíše než „modernizace tradice“ by byla nejuvýstižnější charakteristikou procesu, který Amin analyzoval.⁴

Tento proud si získává stále větší pozornost i mimo Indii, čemuž napomáhá vzrůstající mezinárodní zájem o postkoloniální studia. Skupina pro subalterní studia vznikla také v Latinské Americe, článek napsaný v roce 1996 zase zkoumá vliv „subalterního přístupu“ na historii Irsku.⁵ Receptce díla Skupiny pro studium subalterních tříd je dobrým příkladem dnešní globalizace historické tvorby a zároveň dokládá spojení mezi kulturou a politikou, které dnes není o nic menší než v minulosti. Zároveň jde o příklad ověřování myšlenek, jež je motivováno snahou využít jich i mimo kontext, v němž se původně zrodily.

Navzdory studiím o politické kultuře čeká na kulturní historiky ještě celá řada důležitých témat. Spojení mezi politikou a médiem se teprve začíná zkoumat – objevují se studie o „kultuře zpravodajství“, jako například o úloze zpravodajských publikací v době anglické občanské války či o politice dvorských skandálů.⁶ Obzvláště zjevné příležitosti se nabízejí v 19. a 20. století, protože NKH dominují specialisté na středověk a raný novověk. Nikdo, pokud je mi známo, se ještě nepokusil napsat historickou antropologii parlamentů nebo moderních diplomatických sborů a jejich rituálů, ačkoli již vznikly studie o slavnostech v době nacionalismu.⁷

Kulturní historie násilí

Neexistuje-li historická antropologie moderní armády, minimálně máme k dispozici studie o první světové válce z hlediska historie těla. Vojenský historik John Keegan, známý svou sociální historií bitev, nyní tvrdí, že válka je kulturním fenoménem. Nedávno vydaný sborník esejů na tradiční téma politické a vojenské historie, jímž je třicetiletá válka, pojednává o této události z hlediska každodenního života obyčejných lidí.⁸ Konkrétně první světová válka bývá často zpracovávána z kulturního úhlu pohledu – badatelé se soustředí například na úlohu válečné hrozby při formování generace roku 1914 nebo na kulturní důsledky války, k nimž patří vztah mezi válkou a moderností.⁹

I historici, kteří se zabývají hrady a pevnostmi, se obrací směrem ke kultuře a odmítají vojenský determinismus – neboli zdůvodňování výstavby hradu výhradně potřebami obrany – a na místo toho u hradů zdůrazňují jejich význam při prezentaci bohatství, moci a pohostinnosti – tedy jinými slovy: hrad jako divadlo. Dokonce i k historii námořnictva se začíná přistupovat z tohoto úhlu pohledu, například v nedávné studii o Severním moři jakožto „námořním divadle“, kde kolem roku 1900 předvádělo válečné námořnictvo Británie a Německa velkolepé podívané, jež lze považovat z kulturního aspektu tehdejších závodů ve zbrojení.¹⁰

Není těžké pochopit, proč téma násilí láká historiky momentálně více než dříve. Myšlenka, že i násilí má svou kulturní historii, může znít překvapivě, protože na válku se často nahlíží jako na výbuch vulkánů, jako na explozi lidských pudů, které nemají nic společného s kulturou. Argument, že násilí je jistý druh divadelního představení, se může zdát skandální, protože se přece prolévá skutečná krev.

Analogie s dramatem však nemá popírat krveprolití. Nizozemský antropolog Anton Blok se dotkl klíčového

problému, když si povšiml významu interpretace poselství, které vysílají symbolické prvky násilného charakteru v akci (i když samotní původci si nemusejí být této symboliky vědomi). Kulturní přístup se snaží odhalovat smysl zdánlivě „nesmyslného“ násilí, tedy pravidla, kterými se užívání násilí řídí. Jak poznamenal Keith Baker: „Jednání demonstranta, který bere do ruky kámen, by se nemělo chápat odděleně od symbolické oblasti, která mu dává význam stejným způsobem, jako ho dodává i jednání kněze, jenž bere do rukou posvátnou nádobu.“ Lynčování na americkému Jihu v 19. století bylo v nedávné době studováno jakožto „morální scénář“ a nepokoj v Neapoli v roce 1647 zase jako „sociální drama“, a to historiky Mary Douglasovou a Victorem Turnerem, kteří vycházejí z prací antropologů.¹¹

Značnou pozornost věnovali historici násilí davů za francouzských náboženských válek druhé poloviny 16. století. Průkopnicí v této oblasti byla Natalie Davisová. Úvahy o holocaustu a politickém násilí 60. let ji podnítily k tomu, aby se dívala na 16. století v novém světle. Podobného postupu se drželo rovněž několik francouzských historiků, zejména Denis Crouzet.¹²

Tito historici se navzájem liší v mnoha ohledech, zároveň ale mají hodně společného, a to zejména Davisová a Crouzet. Všimají si důležité role mladých mužů, a dokonce chlapců při násilných činech, ať už má být tento jev vysvětlen jejich bujarostí a nevázaností, anebo tradičním spojováním dětí s neviností. Tito badatelé rekonstruují kulturní repertoár jednání, který měli účastníci k dispozici, repertoár, který byl částečně čerpán z liturgie, částečně z právních rituálů a částečně z liturgických dramatek tehdejší doby. Zmínění autoři se zabývají hravými či karnevalovými prvky nepokojů a vycházejí z myšlenek Michaila Bachtina o slavnostním násilí.

Zamýšlejí se také nad náboženským významem těchto událostí. Crouzet přirovnává účastníky nepokojů k li-

dem, kteří jsou během náboženských rituálů „posedlí“ bohy nebo duchy. Davisová přichází s hypotézou, že bychom měli nepokoje interpretovat jako očistné rituály, jako pokusy zbavit komunitu znečištění. Vyjdeme-li z diskuse o představeních, kterou jsme vedli v kapitole 5, mohli bychom říci, že účastníci nepokojů dramatovali metaforu očišťování. Můžeme se rovněž domnívat, že jejich jednání pomáhalo konstruovat jejich komunity tak, že dramatickým způsobem předváděli vylučování lidí z vnějšku.¹³

Můžeme tedy docela logicky předpokládat, že v budoucnu vzniknou podobné studie též o etnických čistkách nebo o tzv. „kulturní historii terorismu“.¹⁴

Kulturní historie emocí

Násilí, o němž jsme pojednali v předchozí sekci, bylo výrazem silných emocí. A mají i emoce historii? Nietzsche se domníval, že ano. V díle *Die fröhliche Wissenschaft* (1882; česky pod názvem *Radostná věda*, 2001) si postěžoval, že „vše, co dodává barvu existenci, postrádá historii ... Kde může člověk nalézt historii lásky, zbabělosti, nenávisti, svědomí, zbožnosti nebo krutosti?“

Někteří z historiků, o nichž jsme pojednávali v předchozích kapitolách, by s námi souhlasili. Začít můžeme Jacobem Burckhardtem, jehož zmínky o závisti, hněvu a lásce v renesanční Itálii Nietzsche jaksí přehlédl, ačkoli se s autorem osobně znal.¹⁵ Ve svém *Podzimu středověku* pojednával Johan Huizinga o tom, co nazýval „vášnivou a násilnou duší doby“, o emocionální oscilaci a nedostateku sebekontroly typické pro jednotlivce tohoto období. O dvacet let později použil Norbert Elias Huizingovy studie jako základu pro vlastní kulturní historii emocí, zejména pak historii pokusů ovládat emoce v rámci „civilizačního“ procesu (viz s. 73-4).

Navzdory těmto příkladům začala teprve nedávno brát většina historiků emoce vážně. Historie slz by před dvaceti až třiceti lety byla téměř nepředstavitelnou záležitostí, pomíneme-li několik francouzských publikací. Dnes se ale slzy považují za součást historie, zejména historie „citové revoluce“ konce 18. století, tedy doby pláčících čtenářů Rousseaua. Mezi otázky, které si tyto studie často kladou, patří: Kdo pláče? Anebo konkrétněji: Kdy a kde dovolují kulturní pravidla mužům plakat? A obecněji: Jaké jsou různé významy a funkce pláče v různých obdobích, různých „ekonomikách slz“?¹⁶

V anglofonním světě je zájem o historii emocí spjat zejména s Peterem Gayem, Theodorem Zeldinem a Peterem a Carol Stearnsovými. Zeldin se od politiky Napoleona III. obrátil k tomu, co (po bratřech Goncourtových) nazývá „intimní historií“ ctižádosti, lásky, starostí a dalších emocí ve Francii 19. století, zatímco Peter Gay se po studiu psychoanalýzy přesunul od intelektuální historie věku rozumu k psychohistorii lásky a nenávisti buržoazie 19. století.¹⁷

Carol a Peter Stearnsovi vydali manifest historické „emociologie“, monografii o hněvu a žárlivosti a obecnější studii o změnách v emocionálním „stylu“ v USA na počátku 20. století (*American Cool*, 1994). Tvrdí, že došlo ke třem druhům změn: k důrazu na emoce obecně; ke změnám v relativním významu konkrétních pocitů; a ke změnám v ovládnání či „managementu“ emocí.

Alternativní rámec představil nedávno William Reddy ve svém díle *The Navigation of Feeling* (2001; Kormidlování ve svém díle). Reddy, který vychází jak z antropologie, tak psychologie emocí předkládá soubor souvisejících konceptů. Podobně jako Carol a Peter Stearnsovi zdůrazňuje emocionální „management“, anebo jak říká „kormidlování“, jak na individuální, tak na celospolečenské úrovni. S tím souvisí představa „emocionálního režimu“. Tento přístup je však zároveň příkladem nedávného „performativního

obratu“ (viz s. 118). Reddy hovoří o jazyku emocí jakožto o „performativních promluvách“. Například vyznání lásky není, anebo není pouze, vyjádřením citů. Je to strategie s cílem podpořit, zesílit, či dokonce transformovat pocity milovaného.

Podržíme-li si odstup od těchto hypotéz, které je třeba ještě rozpracovat, můžeme prohlásit, že historici emocí čelí jednomu základnímu dilematu. Musí se rozhodnout, zdali budou maximalisty nebo minimalisty, jinými slovy, zdali budou přesvědčeni, že emoce jsou v zásadě historického, anebo nehistorického charakteru. Buď totiž platí, že konkrétní emoce, nebo celý balík emocí v dané kultuře (v místní „kultuře emocí“, jak to nazývají Stearnsovi), podléhá zásadním změnám v čase, anebo zůstávají v různých obdobích v podstatě stejné.

Badatelé, kteří se rozhodli pro „minimalistický“ pól dilematu, jsou nuceni se omezit na vědomé postoje k emocím. Píší tedy poctivou intelektuální historii, ale ve skutečnosti nikoli historii samotných emocí. Na druhou stranu platí, že badatelé, kteří volí „maximalistický“ přístup, jsou novátorštější. Platí za to tím, že jejich závěry se hůře dokládají. Důkazy o vědomých postojích k hněvu, strachu, lásce a tak dále se v dochovaných dokumentech neobjevují zase tak těžko, zatímco závěry o fundamentálních změnách emocí v dlouhém časovém období jsou nutně mnohem spekulativnější.

V jedné své známé studii historik antiky Eric Dodds popsal pozdně antické období jako „věk úzkosti“ (vypůjčil si pro tuto příležitost frázi od svého přítele básníka W. H. Audena). Publikace *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (1965; česky pod názvem *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, 1997) je kniha plná důležitých postřehů, které se týkají nejen náboženských prožitků, ale zabývají se též sny a postoji k tělu. Titul knihy však formuluje problém, který autor řeší jen málo. Pociťují lidé větší úzkost v jednom historickém období než v jiném, anebo spíše v kaž-

dém období trpí různými úzkostmi? A i když platí první tvrzení, jak může historik nalézt důkazy, jimiž by jeho platnost prokázal?

Kulturní historie vnímání

Se zájmem o emoce jde ruku v ruce vzrůstající zájem o historii smyslů. Existuje tradice studií věnovaných zraku, jako například Smithova práce *European Vision and the South Pacific* (1959; Evropské vidění a jižní Pacifik) či Baxandallova publikace *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy* (1972; Malířství a prožitky v Itálii 15. století), a kromě toho máme díla o „zírání“ inspirovaná Foucaultem. Občasné zmínky o zvuku minulosti najdeme u Johana Huizingy a Gilberta Freyreho, který popisuje šustění sukni v rezidencích koloniální Brazílie. A byl to znovu Freyre, kdo popsal brazilské ložnice v 19. století, jako místa, kde je cítit kombinace zápachu nohou, vlhkosti, moči a spermatu. I dnes však nacházíme ambiciózní pokusy psát dosti podrobně o vnímání všemi smysly.

Například v knize *Rembrandt's Eyes* (1999; Rembrandtovy oči) se Simon Schama pokouší s pro něj charakteristickou odvahou prezentovat město Amsterdam v 17. století, jak se jevilo všem pěti smyslům. Evokuje pachy města, jejichž zdrojem byla zejména sůl, hnijící dřevo a lidské výkaly a na některých místech též byliny a koření. Popisuje zvuky města, bití čtených hodin, „pleskání vody kanálů o mosty“, řezání dřeva a v lokalitě, kterou nazývá „řinčící zónou“, kde se vyráběly zbraně, též zvuk kladiv bušících do kovu. Čtenáře by mohlo napadnout, z jakých pramenů může takovéto působivé líčení vycházet. V tomto ohledu je proto třeba se zmínit o významu cestopisů, protože právě cestovatelé byli velmi citliví vůči vjemům, jimž nebyli přivykli.

Pachy a zvuky jsou vjemy, o nichž toho bylo v posledních několika letech napsáno nejvíce, zejména francouz-

ským historikem Alainem Corbinem. Práce *Le Miasme et la Jonquille* (1986; česky pod názvem *Narcis a miazma*, 2004) je studií o tzv. „francouzských sociálních představách“. Corbin klade důraz na způsoby vnímání, na citlivost, symbolický význam zápachů a vůní a na hygienické praktiky. Kreativním způsobem přitom adaptuje myšlenku Norberta Eliase, který spojuje tyto praktiky se zdviháním se „prahem“ tolerance zápachů na počátku 19. století, v době odporu buržoazie vůči tomu, co se považovalo za „zápach chudiny“. Jak to vyjádřil jiný badatel: „vůně a zápachy jsou kulturní“, protože „nesou kulturní hodnoty“. Zároveň mají také historický charakter, protože asociace s nimi spjaté se postupem času mění.

Po Corbinovi a po románech jako kniha Patricka Süskinda *Perfume* (1985; česky pod názvem *Parfém: příběh vraha*), jejíž děj se odehrává ve Francii v 18. století a vypráví příběh muže posedlého čichovými vjemy, láká toto téma další historiky. Ti se až doposud soustředili na propast mezi deodorizovanou „čichovou kulturou“ 20. století a dřívějšími obdobími. Jelikož výzkum pokračuje, lze doufat, že budou objeveny další důležité rozdíly.¹⁸

Od pachů se Corbin obrátil k historii zvuku, a to ve své práci *Les Cloches de la terre* (1998; Venkovské zvony), která se zabývá historií „zvukové krajiny“ (*le paysage sonore*) a „kulturou smyslů“ (*culture sensible*). Je logické, že tuto oblast otevřel právě francouzský historik, protože již ve 40. letech Lucien Febvre prohlásil, že 16. století bylo dobou ucha. Diskuse o výsadním postavení různých smyslů v různých dobách se může dnes zdát poněkud neplodnou, avšak Corbin ukazuje, že historii zvuku lze psát poněkud jinak. Například zdůrazňuje, že zvony byly v minulosti vnímány odlišně, protože byly spjaté se zbožností nebo příslušností k určité farnosti (francouzsky *l'esprit de clocher*). Jak tyto asociace slábly, práh tolerance se zdvihal a lidé začali vyjadřovat námitky proti tomu, že zvuk zvonů rušivě vpadá do jejich uší. Podobně jako

v případě vůní a zápachů, předstihl Corbin trochu svou dobu, ale dnes již existuje poměrně značný počet studií věnovaných zvuku.¹⁹

Většina prací o zvuku se soustředí na to, co jejich autoři nazývají „hlukem“, avšak i k historii hudby lze přistupovat z tohoto směru, tedy jako k určité formě historie vnímání. V práci *Listening in Paris* (1995; Poslouchání v Paříži) nabízí James Johnson kulturní historii vnímání hudby v 18. a 19. století, přičemž – což se může zdát paradoxní – vychází z důkazů v podobě obrazů a textů a tvrdí, že na konci starého režimu vznikl „nový způsob poslechu“. Revoluce v poslechu spočívala podle Johnsona v prvé řadě v tom, že se pozornost začala věnovat hudbě a ne šepotu či pohledům na jiné lidi v publiku, a v druhé řadě ve zvýšeném emocionálnímu vnímání zvuku a nikoli slov – v tomto ohledu je kniha příkladem obratu k historii recepce, o níž jsme již hovořili (viz s. 82-4, 103-4). Podobně jako tehdejší čtenáři, zejména čtenáři Rousseaua, prolévalo pařížské publikum v opeře či v koncertních sáňkách proudy slz. Z tohoto příkladu plyne závěr, že přínosnější je psát především studie, které se věnují historii smyslového vnímání obecně, a ne práce, které jsou rozčleněné na zrak, sluch, čich a tak dále.

Pomsta sociální historie

Alternativním scénářem k expanzi NKH je reakce proti ní, tedy stále pronikavější pocit, že tato říše se rozejpjala příliš daleko, že přespřilíš politického či sociálního území bylo obsazeno „kulturou“. Z posunu „od sociální historie kultury ke kulturní historii společnosti“ (viz s. 99) nemají všichni radost. Myšlenka kulturního konstruktivismu se někdy interpretuje jako příklad „subjektivistické epistemologie“, ústup od ověřování platnosti a příklad víry v heslo „cokoli je možné“. Jedna studie z poslední doby

tvrdí, že se objeví „postsociální historie“, která se rozejde nejen s tradiční sociální historií, ale i s NKH.²⁰

Reakce proti NKH anebo alespoň proti některým jejím aspektům či tvrzením lze vysvětlit pomocí výkyvů pomyslného kyvadla, k nimž v historii tak často dochází, anebo potřebou nové generace badatelů vymezit se vůči starší skupině a touhou zaujmout její místo na výsluní.

Nicméně je čestné připustit, že reakce proti NKH pramení také ze slabostí jejího programu, neboli z problémů, které čas – společně s jistými kritiky – postupně odhalil. Kromě mezi konstruktivismu, o nichž jsme pojednali v předešlé kapitole, se jedná o tři obzvláště vážné problémy: definice kultury, metody, kterých bychom se měli v NKH držet, a nebezpečí roztržitého.

Definice kultury, která původně byla příliš výběrová, dnes naopak zahrnuje přeshraniční věci (viz s. 43-4). Zejména problematický je v současnosti vztah mezi sociální a kulturní historií. Běžně se dnes užívá pojem „socio-kulturní historie“. V Británii redefinovala Společnost pro sociální historii své zájmy tak, že mezi ně patří i kultura. Ať už to, co se děje, popíšeme jako pohlcování kulturní historie sociální historií anebo sociální historie kulturní historií, jsme v každém případě svědky vzniku hybridního žánru. Tomuto žánru se můžeme věnovat různým způsobem, přičemž někteří historikové kladou větší důraz na kulturní polovinu a jiní na sociální. Historikové čtení se například mohou soustředit na různé texty a přitom nezapomínat na pestrost jejich čtenářů, anebo se mohou soustředit na různé skupiny čtenářů a neopomíjet čtený obsah.

Momentálně se pojmy „sociální“ a „kulturní“ využívá téměř jako synonym, která charakterizují například historii snů, jazyka, humoru, paměti nebo času. Rozdíl mezi nimi však mohou být užitečné. Já osobně mám sklon vyhrazovat pojem „kulturní“ pro historii takových jevů, které jsou „přirozené“, jako například snů, paměti a času. Na druhou stranu, protože jazyk a humor jsou zjevně

kulturními artefakty, je vhodnější používat pro označení konkrétního přístupu k jejich historii termín „sociální“.

Ať už tyto dva pojmy používáme, jak chceme, vztah mezi „kulturou“ a „společností“ zůstává problematický. Již v předešlé generaci, ve svém eseji „Thick Description“ („Zhuštěný popis“, viz výše, s. 52), si jeden z hlavních iniciátorů kulturního obratu, Clifford Geertz, povšiml nebezpečí, že kulturní analýza může „ztratit kontakt s tvrdými plochami života“, jako jsou ekonomické a politické struktury. Ve své prognóze se rozhodně nemýlil a nyní musíme doufat, že v „postmoderním věku“, se nám tyto vazby podaří obnovit.

Ať už je konstruktivistický přístup pro „kulturní historii společnosti“ jakkoli cenný, není to náhrada za sociální historii kultury, včetně historie samotného konstruktivismu. Možná je čas postoupit až za kulturní obrat. Jak navrhl Victoria Bonnellová a Lynn Huntová, myšlenka sociálna by se neměla hodit přes palubu, ale rekonfigurovat.²¹ Například historici čtení musí studovat „interpretáční komunity“, historici náboženství „komunity víry“, historici praktického jednání „komunity praxe“, historici jazyka „řečové komunity“ a tak dále. Studie o recepci textů a obrazů, o nichž jsme již dříve hovořili (viz s. 82-4, 103-4), si běžně kladou onu významnou sociální otázku „Kdo?“ Jinými slovy řečeno, jaké druhy lidí se na tyto objekty dívaly na určitém místě a v určité době?

Spory o definici souvisejí se spory ohledně metod. Podobně jako francouzská *nouvelle histoire* 70. let i NKH rozšířila pole působnosti historiků a našla nové předměty historického studia, jako například pachy či hluk, čtení a sbírání, prostor a tělo. Tradiční prameny pro tento účel nedostačovaly, a tak se povolaly do služby jiné druhy pramenů, od krásné literatury po obrazy. Tyto nové prameny však vyžadují nové formy pramenné kritiky a pravidla pro interpretaci obrazů jakožto historických pramenů, abychom uvedli alespoň jeden příklad, jsou stále nejasná.²²

Opět platí, že představa kultury jako textu, který mohou antropologové a historikové číst, je lákavá, ale zároveň hluboce problematická. V každém případě je třeba si uvědomit, že historici a antropologové nepoužívají metaforu čtení stejným způsobem. Jak upozornil Roger Chartier, Geertz studoval kohoutí zápasy na Bali tak, že pozoroval konkrétní zápasy a mluvil s účastníky, zatímco Darnton analyzoval kočičí masakr na základě textu z 18. století, který tento incident popisoval (viz kapitola 3).

Zásadní problém s metaforou čtení spočívá v tom, že čtení umožňuje zapojit intuici. A kdo může dělat soudec dvěma intuitivním čtenářům, když se neshodnou? Je vůbec možné formulovat pravidla čtení, anebo minimálně rozpoznat špatné čtení?

V případě rituálů je tato diskuse teprve na začátku. Jeden kritik se nedávno pokusil eliminovat tento pojem ze slovníku historiků raného středověku. Prohlásil, že antropologické modely a texty, které se zachovaly z 9. a 10. století, do sebe příliš nezapadají. Jeho varování stojí za uposlechnutí – když se rozhodneme označit jisté události za rituály, musíme mít jasno v kritériích, která nám to umožňují. Jestliže naopak uvažujeme, jak jsme naznačili výše, v duchu více či méně zritualizované praxe, problém mizí.²³

Jestliže ale budeme uvažovat o tom, že bychom se měli našemu oboru věnovat jen s použitím jedné metody, kulturní historii to v každém případě ochuzuje. Na různé problémy je třeba reagovat použitím různých metod. Ukazuje se, že kvantitativní metody, které celá řada vědců během obratu ke kultuře opustila, nemají v kulturní historii o nic menší použití než v tradiční historii sociální. Například v díle francouzského historika Daniela Rocheho, ať už se zabývá historií akademií, knih či oděvů (viz s. 92), lze rozpoznat šťastnou kombinaci kvantitativních a kvalitativních metod.

Za třetí je zde problém roztržitého či fragmentace. Jak jsme viděli v kapitole 1, nejstarší z kulturních historiků

měli holistické ambice. Rádi vytvářeli souvislosti. V novější době začali někteří kulturní historikové, zejména ve Spojených státech, obhajovat kulturní přístup jako lék na fragmentaci, „možný základ pro opětovnou integraci americké historiografie“.²⁴

Problém je v tom, že kultura se často jeví jako síla, která povzbuzuje fragmentaci, ať už ve Spojených státech, v Irsku či na Balkáně. O vlivu kulturních rozdílů na vznik politických konfliktů v Irsku jsme již hovořili (viz s. 48). Podobný argument, který se týkal „rozpojení Ameriky“, předložil ve svém stejnojmenném díle *The Disuniting of America* (1992) jiný historik, Arthur M. Schlesinger ml., který upozorňoval na to, co se ztrácí tím, že v současnosti hrají ve Spojených státech důležitou úlohu různé etnické identity.

Ve velmi odlišné rovině pak platí, že ze vzniku intelektuálního trendu výše charakterizovaného jako „okazionalismus“ (viz kapitola 5) vyplývá roztržité pohled na sociální skupiny, či dokonce jedince. Jedná se o typický „postmoderní“ názor, neboť svět je nazírán jako mnohem proměnlivější, flexibilnější a nevypočitatelnější místo, než jakým se zdál v 50. či 60. letech 20. století, ať už sociologům, sociálním antropologům nebo sociálním historikům. Součástí tohoto trendu je i vznik mikrohistorie, třebaže například Natalie Davisová, Emmanuel Le Roy Ladurie či Carlo Ginzburg vehementně popírají jakékoli postmodernistické záměry.²⁵

Podobně jako etnografové i mikrohistorici musejí řešit vztah malých skupin, které podrobně studují, s většími celky. Jak Geertz sám uvedl ve svém „Zhuštěném popisu“, jde o to, jak se od sbírky etnografických miniatur dostat ... k rozlehlé kulturní krajině národa, epochy, kontinentu či civilizace“. Jeho studie o kohoutích zápasech často zmiňuje „Balijsce“, avšak čtenář může uvažovat o tom, zdali jsou popisované postoje společné pro všechny obyvatele Bali, anebo jen pro muže, anebo jen pro muže z určitých sociálních skupin, a nikoli z vrstev elitních.

Podobně, jak jsme viděli, se část kritiky Darntonova „kočičího masakru“ soustředila na otázku, zdali je možné, aby historik vyvozoval závěry ohledně charakteristiky určitého národa z jednoho malého incidentu. Tato studie před nás ještě naléhavěji staví zmíněnou Geertzovu otázku, protože Geertz sice použil vesnici k tomu, aby dospěl k závěrům týkajícím se celého ostrova, nicméně Darnton musel překlenout propast mezi skupinou učňů a veškerým obyvatelstvem Francie 18. století. Komu vlastně, může se člověk ptát, připadal masakr koček zábavný?

Kulturní historici mají zkrátka stále spoustu problémů k řešení. V následující sekci budeme rozebírat některá z nejnovějších děl, která se týkají hranic, setkávání a vyprávění, abychom zjistili, zdali nějaké z nich nabízí řešení alespoň některých z obtíží, zmíněných výše.

Hranice a setkání

Již v roce 1949 Fernand Braudel diskutoval ve své slavné knize *Mediterranean* (Středomoří) o významu „kulturních hranic“, jako jsou například Rýn či Dunaj, v době starověkého Říma až po reformaci. Teprve relativně nedávno se začal tento pojem často používat v různých jazycích, možná proto, že kulturním historikům nabízí způsob, jak čelit fragmentaci.

Myšlenka kulturní hranice je atraktivní. Člověk by mohl dokonce říci přespříliš atraktivní, protože podněcuje uživatele k tomu, aby bez povšimnutí sklouzávali od doslovného k metaforickému užívání tohoto pojmu a přitom nerozlišovali například mezi geografickými hranicemi a hranicemi mezi sociálními třídami, mezi hranicemi náboženskými a světskými, vážnými a komickými, mezi historií a fikcí. Následující text se bude soustředit na hranice mezi kulturami.

I zde je na místě činit rozdíly, například mezi pohledy zevnějšku a zevnitř dané kultury. Z vnějšku se hranice mohou zdát objektivní, a dokonce mapovatelné. Badatelé, kteří se zabývají historií gramotnosti ve Francii, zejména mezi 17. a 19. stoletím, jsou obeznámeni se slavnou diagonální linií vedoucí ze St. Malo do Ženevy, jež odděluje severovýchodní zónu vysoké gramotnosti od jihovýchodní zóny, kde číst umělo méně lidí. Jiné kulturní mapy ukazují rozmístění klášterů, univerzit či vydavatelství v různých částech Evropy, či přívrženců různých náboženství v Indii.

Mapy tohoto druhu jsou účinnou formou komunikace, která je často rychlejší a zapamatovatelnější než slovní opis. Avšak podobně jako slova a čísla mohou i mapy být zavádějící. Zdánilivě z nich má vyplývat homogennost dané „kulturní oblasti“ a ostré protiklady mezi takovýmito oblastmi. Kontinuum mezi (řekněme) německou a nizozemskou oblastí se mění v ostrou čáru a malé skupinky hinduistů v převážně muslimské oblasti se z téhož důvodu stávají neviditelnými.

Pohled zevnějšku musí být proto doplněn pohledem zevnitř, jenž klade důraz na překračování hranic mezi „námi“ a „jimi“ a na setkávání se s „Jinakostí“ s velkým „J“ (anebo spíše s velkým „A“, protože Francouzi byli první, kteří přišli s teorií „jiných“ neboli *l'Autre*). Setkáváme se zde se symbolickými hranicemi vymyšlených komunit, s hranicemi, které vzdorují mapování. Historici si však nemohou dovolit zapomínat na jejich existenci.

Další důležitý rozdíl se týká funkcí kulturních hranic. Historikové a geografové je původně vnímali jako bariéry. Dnes naopak zdůrazňují hranice jako místa setkání, „jako kontaktní zóny“. Obě koncepce mají své využití.²⁶

Zdi a ostatný drát nemohou zastavit šíření idejí, ale to neznamená, že neexistují kulturní bariéry. Existují minimálně určité fyzické, politické či kulturní překážky, včetně jazyka a náboženství, které brzdí šíření kulturních

proudu anebo je odklánějí do různých zón. Braudela konkrétně zajímaly zóny odporu vůči kulturním trendům, „odmítání výpůjček“, jak to nazýval, a toto odmítání spojoval s nezdolností civilizací, s jejich schopností přežít. K jeho příkladům patřil třeba dlouhý odpor Japonců vůči židli a stolu a „odmítání“ reformace ve středomořském světě.²⁷

Dalším slavným příkladem kulturního odmítání je odpor vůči knihtisku v islámském světě, který trval až do konce 18. století. Svět islámu byl dokonce vnímán jako bariéra oddělující dvě zóny, v nichž se knihy tiskly a netiskly – Evropu a východní Asii. Takzvané „říše střelného prachu“ (osmanská, perská a mughalská) nebyly nepřátelské k technickým inovacím, ale zhruba až do roku 1800 zůstávaly říšemi rukopisů či „kaligrafickými státy“.

Incident, k němuž došlo počátkem 18. století v Istanbulu, ukázal, jak silné tyto síly odporu byly. Jistý Maďar, který přestoupil na islám (původně to byl protestantský kněz), poslal memorandum sultánovi, v němž zdůrazňoval význam tisku, a v roce 1726 získal oficiální svolení tisknout světské knihy. Vůči tomuto podnikání však existoval odpor náboženských vůdců, takže tiskárna nakonec vytiskla jen pár knih a zanedlouho zanikla. Teprve v 19. století došlo k vytvoření aliance mezi knihtiskem a islámem.²⁸

Druhá funkce kulturní hranice je opakem první: místo setkávání neboli kontaktní zóna. Hraniční oblasti bývají nezdůvodněnámi s vlastní a jednoznačně hybridní kulturou. Na raně novověkém Balkáně měli například někteří křesťané ve zvyku modlit se v muslimských svatyních, zatímco někteří muslimové naopak navštěvovali křesťanské kostely. Během bojů proti Turkům v 16. a 17. století přijali Poláci a Maďaři určité turecké způsoby boje, jako například používání turecké šavle, a právě oni zavedli lehkou kavalerii osmanského stylu do zbytku Evropy, a to v podobě pluků hulánů a husarů.

Eposy a balady jsou žánry, které vzkvétaly zejména v hraničních oblastech, například na hranicích mezi křesťany a muslimy ve Španělsku a východní Evropě či mezi Angličany a Skoty. Tytéž příběhy o konfliktech se často recitovaly na obou stranách hranice a měly i tytéž protagonisty (Rolanda, Johnnieho Armstronga či Marka Kraljeviće), i když hrdinové a zlosynové si někdy vyměňovali svá místa. Hranice zkrátka často bývají místy kulturních setkání.

Interpretace kulturních setkání

Jedním z důvodů, proč kulturní historie pravděpodobně nezmizí, navzdory možným reakcím proti ní, je význam kulturních setkání v naší době. Současná kulturní setkání totiž vyvolávají stále naléhavější potřebu náležitě chápat i kulturní setkání minulosti.

Pojem „kulturní setkání“ či „setkání kultur“ se začal užívat namísto etnocentrického slova „objevení“, zejména v souvislosti s oslavou pětistého výročí Kolumbova přistání v Americe v roce 1992. Je spojen s novými perspektivami v historii, s pozorností, která se věnuje tomu, co mexický historik Miguel León-Portilla nazval „pohledem potlačených“ i pohledem vítězů.²⁹ Historici se pokoušejí rekonstruovat způsoby, jimiž obyvatelé Karibiku hleděli na Kolumba, Aztékové na Cortése anebo Havajáné na kapitána Cooka (množné číslo „způsoby“, zdůrazňuje skutečnost, že například různí Havajáné, muži a ženy, náčelníci a prostý lid, mohli setkání vnímat jinak).

Ústředním tématem studií tohoto druhu se ve stále větší míře stává nepochopení, ačkoli samotný pojem „nepochopení“, z něž vyplývá, že existuje nějaká nápravná alternativa, bývá často zpochybňován. Místo něj se proto často setkáváme s pojmem „kulturní překlad“. Představa, že porozumění cizí kultuře je podobné práci překladatele, se

poprvé objevila v polovině 20. století mezi antropology, a to v kroužku kolem Edwarda Evanse-Pritcharda. Dnes se kulturní historici touto myšlenkou zabývají stále více.

Jedna ze situací, kdy je obzvláště přínosné uvažovat tímto způsobem, je historie misií. Když se misionáři z Evropy snažili obrátit obyvatele jiných kontinentů na křesťanskou víru, často se jim pokoušeli prezentovat své poselství způsobem, který byl v souladu s místní kulturou. Jinými slovy, věřili, že křesťanství je přeložitelné, a pokoušeli se najít místní ekvivalenty k myšlenkám jako „spasitel“, „trojice“, „matka boží“ a tak dále.

Tohoto překladového procesu se účastnili jak příjemci, tak dárci. Domorodí jednotlivci a skupiny v Číně, Japonsku, Mexiku, Peru, Africe i jinde, které lákaly konkrétní prvky západní kultury, od mechanických hodin až po perspektivu ve výtvarném umění, bývají popisovány jako osoby, které tento typ záležitostí „překládaly“, neboli přizpůsobovaly své vlastní kultuře – braly je z jednoho kontextu a vkládaly do jiného. Jelikož tito lidé měli obvykle zájem o jednotlivé věci a nikoli o struktury, do nichž byly jednotliviny původně začleněny, prováděli jakousi *bricoláž*, ať už doslovnou, v případě předmětů z materiální kultury, tak metaforickou v případě idejí. Tento stav dobře vystihuje myšlenka „opětovného používání“, jejímž autorem je Michel de Certeau (viz s. 101-3).

Jeden příklad z mnohých možných pochází z Afriky 19. století a je popsán v knize britské historičky Gwyn Prinsové *The Hidden Hippopotamus* (1980; Skrytý hroch). Prinsová se soustředí na setkání mezi francouzským misionářem Françoisem Coillardem a barotským králem Lewanikou. Coillard, zakladatel misie na Zambezi, se na své počínání díval tak, že obrací „pohany“ na víru a zavádí nový věroučný systém. Cestou ke králi jej požádali, aby daroval metr kalika. Coillard svolil, aniž by si uvědomil, že to bude vnímáno jako oběť na královském pohřebišti. Tento krok ho z misionáře proměnil

v náčelníka a umožnil Lewanikovi, aby si ho začlenil do místního systému.

Alternativní koncept, který se v posledních dvou desetiletích těší značné oblibě, je koncept hybridizace (neboli míšení) kultur. Tyto dva navzájem si konkurující pojmy mají své výhody a nevýhody.

„Překládání“ má tu výhodu, že zdůrazňuje práci, kterou konají jednotlivci či skupiny, aby domestikovali cizince, a též strategie a taktiky s tím související. Slabinou tohoto pojmu je skutečnost, že domestikace nebývá vždycky vědomá. Když portugalský cestovatel Vasco de Gama a jeho muži poprvé vstoupili do indického chrámu, domnívali se, že jsou v křesťanském kostele a v indickém sochařském zpodobnění bohů Brahmy, Višny a Šivy viděli zpodobnění svaté trojice. Použili tedy nazírací schéma své vlastní kultury, aniž by si uvědomili, že tak činí. Můžeme tedy mluvit o nevědomém překládání?

Pojem „hybridizace“ vytváří naopak prostor právě pro takovéto nevědomé procesy a nezáměrné důsledky. Slabina této metafory z botaniky se nachází v té oblasti, kde má její rival silná místa: příliš snadno vyvolává dojem, že jde o hladký a „přirozený“ proces a opomíjí lidské působení.

Třetí model kulturní změny pochází z lingvistiky. V době kulturních setkání se lingvisté začali stále více zajímat o proces, který nazývají „kreolizací“, jinými slovy sblížením dvou jazyků za účelem vzniku třetího, který většinu své gramatiky čerpá z jednoho a většinu slovní zásoby z druhého. Kulturním historikům připadá tato idea stále více užitečná při analýze důsledků setkání v oblasti náboženství, hudby, kuchyně, odívání, či dokonce různých subkultur mikrofyziky.³⁰

Vyprávění v kulturní historii

Setkání je samo o sobě událostí, což nás přivádí k zamýšlení nad možným místem vyprávění o událostech v kulturní historii. Vyprávění o událostech bývalo kdysi spojováno se staromódní politickou historií. V předešlé generaci si sociální historik Lawrence Stone povšiml tzv. „návratu vyprávění“. Trend, který zaregistroval, by bylo možné přesněji popsat jako hledání nových forem vyprávění, aby bylo možné jejich prostřednictvím zpracovávat též sociální a kulturní historii.³¹

Jde o paradoxní příběh. Radikální sociální historikové odmítali vyprávění, protože si ho spojovali s přílišným důrazem na slavné činy slavných mužů a na význam je-dince v historii a zejména s přeceňováním významu politických a vojenských vůdců na úkor obyčejných mužů – a žen. Vyprávění se však vrátilo společně s rostoucím zájmem o obyčejné lidi a se způsoby, jimiž tito lidé vnášejí smysl do svých prožitků, životů a svého světa.

V medicíně dnes například lékaři věnují větší pozornost než dříve příběhům, které jim vyprávějí pacienti o svých chorobách a jejich léčení. V oblasti práva se v 80. letech v USA vyvinul fenomén, který je znám jako „hnutí právního vyprávění“. Toto hnutí je spojeno se zájmem o tradičně podřízené skupiny, zejména etnické menšiny a ženy, protože příběhy, které tyto skupiny vyprávějí, zpochybňují právní systém, jenž byl vytvořen bělošskými právníky mužského pohlaví, kteří při tom nebrali vřdy v dostatečné míře v potaz zájmy jiných skupin.

Podobně platí, že zájem současných historiků o vyprávění je zčásti zájmem o narativní praxi charakteristickou pro určitou kulturu, o příběhy, které si lidé v této kultuře „vyprávějí sami sobě a o sobě“ (viz s. 53). Tato „kulturní vyprávění“, jak se jim říká, poskytují důležité stopy, pokud jde o svět, v němž se vyprávějí. Fascinující a znepokojivý příklad pochází z Ruska, kde se čtyřikrát

v raném novověku rozšířil mýtus o násilné smrti careviče – jednalo se o údajně o „obětování“ Ivana jeho otcem Ivanem Hrozným, Dmitrije Borisem Godunovem, Alexeje Petrem Velikým a Ivana Kateřinou II.³²

Existuje rovněž silící zájem o vyprávění jako o samostatnou historickou sílu. Studie Lynn Huntové o francouzské revoluci, o níž jsme již dříve hovořili, zkoumala „narativní struktury“, na nichž byla vystavěna rétorika revolucionářů, tedy „zdějování“ přechodu od starého režimu k novému řádu, a to buď do podoby komedie či romantického příběhu.

Nedávné studie o antisemitismu ve středověku z pera Ronnieho Hsii a Miri Rubinové se soustředily na opakující se zvěsti, které obviňovaly Židy ze znesvěcování hostií a rituálních vražd dětí. Tyto zvěsti se postupně stmelovaly v kulturní vyprávění, diskurz či mýtus. Takovéto příběhy pomáhaly definovat křesťanskou identitu, ale zároveň byly ve své podstatě „narativními útoky na Židy“, tedy formou symbolického násilí, které vedla ke skutečnému násilí, k pogromům.³³ Podobně můžeme analyzovat příběhy o čarodějnicích a jejich dohodách s ďáblem.

Judith Walkowitzová, specialista na pozdější období, se obdobně zabývala tzv. „narativními výzvami plynoucími z nového programu kulturní historie“. Její *City of Dreadful Delight* (1992; Město strašlivé radosti) pozorovalo pozdně viktoriánský Londýn očima soudobých vyprávění, od odhalení dětské prostituce v sérii článků nazvaných „Maiden Tribute of Modern Babylon“ („Dívčí daň modernímu Babylonu“) až ke zprávám o vraždách páchaných „Jackem Rozparovačem“. Tato „vyprávění“ o „sexuálním nebezpečí“ pomáhala vytvářet obraz Londýna jako „temného, mocného a svůdného labyrintu“. Příběhy tohoto typu čerpaly z určitého kulturního repertoáru, ale zároveň ovlivňovaly percepci svých čtenářů.

V publikaci *Island of History* (1985; Ostrovy historie) psal antropolog Marshall Sahlins o „rozlišovací úloze

symbolu v akci“, přičemž adaptoval Kuhnovu teorii o vědeckém paradigmatu, které je zpochybněno novými objevy (viz s. 69), na situaci, kdy je kulturní řád zpochybněn setkáním s jinou kulturou, v našem případě příjezdem kapitána Cooka a jeho mužů na Havaj. Autor ukazuje, jak se Havajané snažili vložit Cooka do svých tradičních vyprávění o každoročním zjevení jejich boha Lona a jak se pokoušeli vypořádat s nesouladem mezi těmito dvěma osobami tím, že vyprávění upravovali.

Důležitým závěrem plynoucím ze Sahlinsova pojednání je skutečnost, že samotnou kulturní historii lze psát v narativní formě, tedy ve formě značně odlišné od relativně „statických“ portrétů věků malovaných Burckhardtem a Huizingou. Náročným úkolem je ovšem vytvořit příběh, který by se nenesl v triumfalistickém duchu, a nepodobal se tak velkému příběhu o pokroku, jaký nacházíme v tradičních učebnicích věnovaných „západní civilizaci“, ani se nenesl v duchu tragickém a nostalgickém, jímž se vyznačují příběhy o věcech minulých a dnes již ztracených.

Občanské války, od Británie 17. století po USA století devatenáctého, by bylo možné studovat jako kulturní konflikty. Z tohoto úhlu pohledu bychom mohli například napsat fascinující narativní historii španělské občanské války, která by zde byla prezentována jako série střetů mezi regionálními a třídními kulturami a zároveň jako konflikt protichůdných politických idejí. Složitá vyprávění, jež se vyznačují mnohonásobností úhlů pohledu, představují způsob, jak učinit konflikt srozumitelným a zároveň se bránit tendenci k fragmentaci, o níž jsme se již zmiňovali.

Příklad Číny 60. let podnítil některé historiky k tomu, aby začali uvažovat o „kulturních revolucích“ minulosti. Příkladem může být Francie v roce 1789 s její novou politickou kulturou (viz s. 133) a snahou režimu vnést rovnostářskou uniformitu v oblasti oblékání a nahradit tak

hierarchické zásady odívání příznačné pro starý režim. V oblasti jazyka zde obdobně existoval plán nahradit místní *patois*, dialekty, francouzštinou, aby se tak podařilo „přetavit občany v jednu národní masu“.

I další revoluce se vyplatí zkoumat z tohoto úhlu pohledu. V průběhu anglické puritánské revoluce byla například uzavřena divadla a na některých místech se objevila nová křesťná jména – jako „Praise-God“ – symbolizovala, že rodiče jsou stoupenci nových náboženských ideálů. Součástí bolševické revoluce byla obdobně též „civilizační kampaň“. Lev Trockij se například zabýval „kultivovanou řečí“ – snažil se vymýt nadávky a přesvědčit důstojníky v armádě, aby, když mluví se svým mužstvem, nepoužívali tykání, ale vykání. Zvláštní propagandistické vlaky rozvážely revoluční filmy, texty a písně prostým lidem po celém Rusku.³⁴

Kulturní historie revolucí by neměla předpokládat, že tyto události mění všechno v nové. Jak už jsme dříve uvedli, zdánlivé inovace mohou ve skutečnosti maskovat přetrvávání tradic. V příběhu by tedy mělo být místo též pro kulturní přežívání či to, co bychom mohli označit za „návrat potlačovaného“. Tento „návrat“ byl viditelný např. v Anglii v roce 1660, kdy byla monarchie obnovena a divadla znovu otevřena. Mělo by zde být také místo pro reprízy. Vůdci jedné revoluce se totiž často považují za ty, kdož opětovně uskutečňují nějakou dřívější revoluci. Bolševici se například inspirovali francouzskou revolucí, francouzští revolucionáři se zase domnívali, že opětovně provádějí revoluci anglickou, a Angličané zase viděli v událostech své revoluce reprízu francouzských náboženských válek 16. století. Vyprávění psaná kulturními historiky musí do sebe začleňovat i takovéto názory, aniž je ovšem nekriticky opakují.

Reprizování či opakované uskutečňování se neomezuje jen na revoluce. V křesťanské kultuře mívají jednotlivci dojem, že znovu prožívají utrpení Kristovo – příklady

sahají od Thomase Becketta ve dnech před jeho vraždou v canterburské katedrále až k Patrickovi Pearsovi, když v roce 1916 organizoval z dublinské pošty odpor proti Britům.

Dnes se na Srí Lance někteří Sinhálci obdobně domnívají, že jsou postavami některého z náboženských vyprávění klíčových pro jejich kulturu, a Tamily obsazují do úlohy démonů. To, co Hayden White nazývá „zdejšíváním“ (viz s. 105), lze nalézt nejen v dílech historiků, ale též ve snaze prostých lidí dát svému světu nějaký smysl. Znovu je zde zřejmý význam kulturních nebo percepčních schémat, avšak ta v tomto případě dodávají charakter vyprávění, přesněji „narativnímu útoku“ (jako například útoku proti Židům), který je ve svých důsledcích ničivý. V historii Srí Lanky, ať už kulturní nebo politické, je třeba nalézt místo pro takovéto vyprávění a samozřejmě též pro protichůdné vyprávění z tamilské perspektivy. A v době etnických konfliktů je více než pravděpodobné, že se s tímto typem historie budeme setkávat častěji.

Závěr

V přesném smyslu tohoto slova je jakýkoli „závěr“ této knihy nemístný. NKH možná spěje ke konci svého životního cyklu, ale širší příběh kulturní historie stále pokračuje, jak dosvědčuje *Doslov*. Některé oblasti, jako například kulturní historie jazyka, se teprve historickému výzkumu otevírají. Současné problémy zůstávají nevyřešené – minimálně tedy nebyly vyřešeny ke spokojenosti všech – a nové problémy se určitě objeví. To, co tedy bude nyní následovat, není formálním závěrem, ale jednoduše vyjádřením několika osobních názorů patrně (ale nikoli nezbytně) sdílených též mnohými kolegy.

Během poslední generace se kulturní historie – v různých významech tohoto pojmu, o nichž jsme hovořili – stala arénou, kde probíhají ty nejvíce poučné diskuse o historických metodách. Kulturní i sociální historikové však zároveň rozšiřují pole působnosti historika a zpřístupňují historii široké veřejnosti.

Zároveň jsem v této knize netvrdil a také nevěřím, že kulturní historie je nejlepší formou historie. Je to prostě jen nezbytná součást kolektivního snažení historiků.

Podobně jako její sousedé – ekonomická historie, politická historie, intelektuální historie, sociální historie a tak dále – vytváří i tento přístup k historii nepostradatelný příspěvek k našemu pohledu na historii jako celek, tedy k „totální historii“, jak říkávali Francouzi.

Nedávná módnost kulturní historie představovala potěšitelnou zkušenost pro všechny jako já, kteří se tímto oborem zabývají, ale víme, že obliba kultury netrvá věčně. Dříve či později přijde reakce proti „kultuře“. A až přijde, musíme dělat vše, co je v našich silách, abychom zajistili, že nedávné poznatky historického výzkumu – důsledky obratu ke kultuře – nebudou ztraceny. Historikové,

zejména empiričtí či „pozitivističtí“, trpěli chorobou zvanou „doslovnost“ a nebyli dostatečně citliví k symbolice. Mnozí z nich zacházeli s historickými dokumenty jako se záležitostmi zcela transparentní a věnovali jen malou pozornost jejich rétorice. Mnozí z nich odmítali jisté příklady lidského počínání, třeba křižování dvěma či třemi prsty (viz s. 95), jako „pouhý“ rituál, „pouhé“ symboly, nepodstatné záležitosti.¹ Během poslední generace kulturní historici stejně jako kulturní antropologové ukázali slabiny tohoto pozitivistického přístupu. Ať už je budoucnost historického bádání jakákoli, návrat k „doslovnosti“ se konat nebude.

Doslov: Kulturní historie v jedenadvacátém století

Je-li týden v politice dlouhou dobou, jak zní slavný postřeh Harolda Wilsona, jsou čtyři roky velmi krátkou dobou v dějinách historiografie. Na druhou stranu se však od prvního vydání této knihy v roce 2004 objevilo tolik studií, že může být zapotřebí jistý komentář. Ačkoli žádná významná změna směru není ještě vidět, alespoň já ji tedy nevidím, může být poučné shrnout nejnovější vývoj.

Začneme s nedávným a zjevně nevyhnutelným rozmachem kulturní historie. Od roku 2000 vyšlo nejméně deset úvodů do této problematiky, dva ve francouzštině (jeden ve slavné řadě „Que-sais-je?“) a po jednom v dánštině, finštině, němčině, italštině, španělštině a brazilské portugalštině.¹ Další se připravují. V roce 2004 začala Social History Society (Společnost pro sociální historii) vydávat časopis *Cultural and Social History* (Kulturní a sociální historie). V roce 2007 byla v Aberdeenu založena International Society for Cultural History (Mezinárodní společnost pro kulturní historii). Francouzi mají již vlastní Association pour le développement de l'histoire culturelle (Sdružení pro rozvoj kulturní historie).² Konference na toto téma začaly být běžné.

Vývoj však není uniformní, je naopak nerovnoměrný. V kulturní historii existují národní styly či tradice, jako je tomu v případě antropologie či dokonce – v menší míře – v přírodních vědách.³ O německé, nizozemské a francouzské tradici jsme v této knize již pojednali (viz s. 12-3, 16-23). V Británii dlouho přetrvával jistý odpor ke kulturní historii, jež byla vnímána jako cosi neslučitelného s „tvrými fakty“ neboli snahou proniknout k jádru věci. V Dánsku tento typ odporu ke kulturní historii stále přetrvává,

a to navzdory ranému přínosu Troels-Lundovu.⁴ USA je naopak jedním z míst, kde kulturní historie – podobně jako kulturní geografie či kulturní antropologie – nejdéle vzkvétá. Člověk má pokušení předložit kulturní vysvětlení rozdílu mezi důrazem Severní Ameriky na kulturu a britským důrazem na společnost – vysvětlení, které spojuje americký styl historického psaní s proměnlivostí společnosti imigrantů, v níž se setkáváme s vysokou geografickou a sociální mobilitou, a britský styl naopak se stabilní společností a tím, co bychom mohli nazvat „kulturní empirismu“.

Zdá se, že dnes se píše kulturní historie téměř všeho. Budeme-li vycházet jen z titulů či podtitulů knih vydaných od roku 2000, pak máme kulturní historii kalendářů, kauzality, klimatu, kaváren, korzetů, zkoušek, ochlupení obličeje, strachu, impotence, nespavosti, halucinogenních hub, masturbace, nacionalismu, těhotenství, věcí či tabáku.⁵ Pojem „kulturní revoluce“ se rozšířil z Číny 60. let do jiných míst a dob, včetně Ruska a Mexika 20. let, a dokonce i do starověkého Říma a Atén.⁶

V tomto ohledu se nabízí otázka, zdali tyto nové knihy nabízejí to, co lékařské recepty kdysi nazývaly „směs jako poslední“, anebo zdali v důležitých ohledech modifikují mapu kulturních historií – a já osobně si myslím, že alespoň pro některé z nich platí to druhé.

Mění se scéna

Jisté oblasti kulturní historie přitahují v posledních letech značný zájem, zejména se jedná o tělo, národní identitu a tzv. kulturní historii idejí.

Historie těla tvořila, jak jsme viděli, význačnou část NKH (s. 94). Jedno z témat, jemuž studie z poslední doby věnují pozornost, je historie čistoty. Zkoumala se i předtím – v Británii i všude jinde – a vděčíme za to ama-

térským historikům, kteří s tímto tématem začali dřív než profesionálové. Studie z poslední doby však mají k tomuto tématu také co dodat, a to díky intenzivnímu výzkumu a zejména antropologům jako Mary Douglasová, kteří ukázali, že zásady čistoty jsou v různých kulturách různé. Jedním z témat prací poslední doby je často užívaná metafora čistoty a její význam – badatelé se tak zabývají otázkami duchovní čistoty, etnických čistek, čistoty jazyka a tak dále.⁷ Dalším tématem bývá souvislost mezi pojmy čistota a národní identita, což vedlo americké dámy ze středních vrstev k tomu, aby učili italské a polské přistěhovalec svým normám čistoty jakožto určité složce amerického životního stylu.⁸

Ústředním tématem nejnovějších prací z kulturní historie zůstává národní identita. Například boom v oblasti studií, které se věnují kolektivní paměti (viz např. s. 88), s sebou často nese důraz na národní paměť ve smyslu tradice vědomě přenášené z jedné generace do druhé. Studie o národních symbolech, jako například monumenty, alegorické postavy či vlajky, byly relativně neobvyklé, když v roce 1979 francouzský historik Maurice Agulhon publikoval svou studii o Marianne (alegorické postavě, jež je jedním ze symbolů francouzské revoluce), ale od té doby se značně rozšířily, a to nejen v Evropě, ale například též v Brazílii a Mexiku.⁹ Zájem o vymyšlené či vynalezené tradice a komunity, vzbuzený díly Benedicta Andersona a Erica Hobsbawma (viz s. 108-11), vedl ke vzniku celé řady knih o vymyšlení národů a států – Ameriky, Argentiny, Austrálie, Kanady, Etiopie a tak dále. Inspiroval rovněž vznik studií o historii jazyka, zejména pak o „vytváření“ národních jazyků, jako je moderní řečtina či hebrejšтина, i oživení zájmu o malby s historickými náměty z 19. století.¹⁰

Giuseppe Mazzini, kterého bychom mohli označit za odborníka na nacionalismus, kdysi poznamenal, že italské historické malby té doby přispěly k budování národa. Tyto obrazy byly součástí tzv. „nacionalizace minulosti“.

Ta je v 19. století patrná nejen na historických publikacích, ale též na sochách národních hrdinů stavěných na veřejných místech, v románech, hrách a operách, jež evokovaly slavné scény z národní minulosti, a ve vzpomínkových rituálech, jako například oslavách kulatých výročí (stých, dvoustých...) a podobně.

Kulturní historie národů je příkladem „kulturní historie idejí“. Intelektuální historie a kulturní historie se, jak jsme upozornili dříve (s. 118-9), ve svém vývoji vydaly poněkud odlišným směrem, ale hranice mezi nimi se stále častěji překračuje. Výstižným příkladem takového hybridní kulturní historie idejí je historická sociologie anebo historická antropologie vědění, tedy obor, kterému se věnuje například Françoise Waquetová ve Francii, Martin Mulrow v Německu a William Clark v USA. Všichni tři badatelé se různým způsobem snaží spojit historii idejí se širším kulturním vývojem, jehož součástí jsou změny v oblasti sdělovacích prostředků. Jejich zájem o „kultury vědění“ klade důraz na historii kulturních praktik jako způsoby čtení či vytváření poznámek, na historii akademických přijímacích rituálů, jako například ceremoniály udělování akademických hodností, a na historii materiální kultury vzdělávání, kam patří „malé nástroje vědění“, jako třeba tabule a čtecí pultíky. Učení si obvykle spojujeme se čtením a psaním, ale studie všech tří badatelů zdůrazňují, že na univerzitě i v době knihtisku přežívá ústní kultura v podobě přednášek, seminářů a ústních zkoušek.¹¹

Většina příkladů nových přístupů ke kulturní historii, o nichž jsme v této knize hovořili, se týkala Evropy či Spojených států a zde také vznikala. V době globalizace kultury existuje samozřejmě trend směrem ke globalizaci kulturní historie.

„Knižní kultura“ a čtenářská praxe se vždycky analyzovaly z komparativního hlediska (viz s. 82-4), přičemž se do protikladu stavěly systémy písma a tiskové techniky

ky v Evropě a východní Asii. Historikové impérií, zejména britského, zkoumali, jakou úlohu hrají jak praktické informace, tak obecnější znalosti v procesu ovládnutí a vládnutí. Například Richard Drayton zasadil botanické zahrady v Kewu do jejich imperiálního kontextu.¹²

Tři z nejvýznamnějších studií o impériích a informacích se soustředí na historii koloniální Indie. První tvrdí, že zdánlivě bez zájmu získávané znalosti o Indii využívali Britové k ovládnutí země. Druhá zdůrazňuje způsob, jímž příslušníci britské správy v Indii vycházeli z díla svých mughalských předchůdců, zatímco třetí tvrdí, že kastovní systém, minimálně ve své moderní formě, není ani tolik výrazem indické tradice jako spíše produktem setkání mezi indickými poddanými a představiteli britské správy, kteří se snažili klasifikovat lid pod svou kontrolou.¹³

Zájem o kulturní setkání, o němž jsme mluvili dříve (s. 148-53), i nadále roste. To, co bylo dříve studováno jako historie konverze ke křesťanství nebo islámu, se dnes stále více zkoumá z pohledu dárce i příjemce a interpretuje se jako vědomý či nevědomý synkretismus či křížení. Názorným příkladem tohoto trendu je studie o raně novověkém Japonsku, v níž je termín „křesťanský“ nahrazen místní variantou „kirišitan“, aby se tak zdůraznil rozdíl mezi poselstvím, které vysílali misionáři, a tím, které přijímali „konvertité“. Podobně zkoumal Serge Gruzinski kulturní důsledky španělského dobytí Mexika – což je neobvykle násilná forma kulturního setkání – a soustředil se přitom na křížení či francouzsky *métissage* idejí nebo představ.¹⁴

Fascinujícím tématem v historii recepce, které se nestuduje v takové míře, v jaké by se studovat mělo, je fenomén, tzv. „dvojnásobných setkání“ – jde o pohyb v kruhu, kdy to, co bylo původně přijato a transformováno v zahraničí, se vrací do země svého původu. Nápadné příklady této kulturní cirkularity lze nalézt ve vztazích mezi Japonskem a Západem. W. B. Yeats napsal hru *At the Hawk's Well* (1917; U jestřábi studny), která se odehrává v ir-

ském „heroickém věku“, ale napodobuje styl japonských dramát *nō*. Japonský dramatik Jokomiči Mario naopak adaptoval hru *At the Hawk's Well* do podoby hry *nō*, předvedené v Tokiu v roce 1949.¹⁵ Dalším příkladem je příběh japonských malířů, kteří přišli do Paříže a nadchli se tam pro Maneta a Toulouse-Lautreca, které naopak původně okouzlili japonské grafické listy.¹⁶ Dokládají tyto příklady atraktivitu exotiky, známých věcí anebo kombinace obojího?

Jedním ze způsobů, jak zkoumat propast mezi předáváním a přijímáním, je studovat překlady a to, jak se mění klíčové ideje při převodu do jiného jazyka. Obzvláště zřetelné, ne-li až překvapivé, je to v případech, kdy jsou evropské pojmy překládány do jazyků s velmi odlišnou strukturou, jimiž se mluví v kulturách s naprosto odlišnými tradicemi. Když byla například kniha Johna Stuarta Milla *On Liberty* (O svobodě) překládána do japonštiny, kamenem úrazu se ukázal být klíčový pojem „svoboda“, protože v japonštině neměl žádný domácí ekvivalent. V případě Senegalů vstoupil zase do wolofského jazyka pojem *demokaraasi*, avšak jeho asociace byly jiné než ty západní. Z takovýchto důvodů se myšlenka „kulturního překladu“ ve smyslu adaptace vypůjčeného tak, aby to vyhovovalo potřebám a účelům vypůjčující kultury, ukazuje být přínosnou pro kulturní historiky, stejně jako dobře posloužila kulturním antropologům, kteří tento pojem vytvořili.¹⁷

Historie překladů, kde historikové pracují ruku v ruce s lingvisty a translatology, před nás staví jednu otázku, kterou bychom na tomto místě měli probrat. Jde o otázku sousedních oborů.

Kulturní historie a její sousedé

Na kulturní historii nemají monopol jen historikové. Je multidisciplinární stejně jako interdisciplinární; jinými

slovy, vychází z různých míst, z různých univerzitních kateder – a kromě toho je praktikována i mimo akademické prostředí. Z toho plynou obtíže s odpovědí na otázku: „Co je kulturní historie?“.

Jedním ze způsobů, jak definovat vlastní identitu – možná hlavním způsobem – je vymezit se vůči „těm ostatním“, v první řadě vůči sousedům. Tato forma definování se užívá jak u vědních disciplín, tak u národů. I ony totiž mají své „oblasti“, kultury, kmeny a území.¹⁸ Intelektuální inovování je často důsledkem vyhýbání se pohraniční policii a tajné přecházení na území jiných, anebo, abychom použili odlišné metafory, vypůjčování si od sousedů na místo toho, abychom si od nich udržovali odstup.

K blízkým sousedům kulturní historie patří antropologie, literární historie a historie výtvarného umění, o nichž jsme již v této knize hovořili. Od literárních kritiků se kulturní historici mohou naučit „detailnímu čtení“ textů; od kunsthistoriků interpretaci obrazů (od užší ikonografie k širší ikonologii); od antropologů interpretaci celých kultur. Dnes si jen těžko dokážeme představit, jak historikové mohli vůbec existovat bez literárních pojmů jako „žánr“, antropologických pojmů jako „habitus“ a kunsthistorických pojmů jako „schéma“.

Historie výtvarného umění je dnes ve stále větší míře považována za kulturní historii. Tradice Warburgova (viz s. 20-1) pohledu na „vizuální studia“ (*Bildwissenschaft*) jako na součást „kulturních studií“ (*Kulturwissenschaft*) se nějakou dobu zanedbávala, ale nyní prožívá renesanci, zejména díky německým „vizuálním historikům“, někdejšími historikům výtvarného umění, jako jsou Hans Belting a Horst Bredekamp.¹⁹ Tento trend je patrný ze stále častějšího užívání obratu „vizuální kultura“ a reorganizací univerzitních kateder pod zastřešujícími názvy „vizuální kultura“ či „studia vizuální kultury“.²⁰ Badatelé, kteří se zabývají vizuální kulturou, minulou i současnou,

čerpají z antropologie (která též momentálně prodělává „vizuální obrat“) a z literárních studií (přičemž vznikají hybridní pojmy jako „vizuální text“, „vizuální gramotnost“, vizuální „citáty“ a tak dále).

V této fázi by mohlo být užitečné tyto disciplíny opustit a podat ruku některým méně známým sousedům kulturní historie, jimiž je mimo jiné sociologie, folklor, bibliografie, geografie, archeologie, a dokonce ekologie a biologie.

Sociologové se již dlouho zabývají kulturou, a to v rámci sociologie umění a literatury. Předmětem jejich zájmu je ale též to, co se dříve nazývalo „masová kultura“ či „subkultura“. Takzvaná „kulturní sociologie“ však dnes nabírá odlišný směr. Kulturní obrat v této oblasti sblížuje sociology s antropology a vede k důrazu na významy, symbolické počinání (pojem pocházející od literárního teoretika Kennetha Burkea, který se do sociologie dostal přes antropologa Clifforda Geertze) i na to, čemu se někdy říká „kulturní pragmatika“ – tedy jinými slovy na studium praktik.²¹ Sociologové se však obvykle soustředí na současnost anebo extrémně blízkou minulost – například na divadelní element v událostech kolem 11. září – ale několik z nich je připraveno vydat se hlouběji do minulosti, což je případ nedávné studie o kapitulacích z pera Robin Wagnerové-Pacifici.

Wagnerová-Pacifici vychází ze tří případových studií kapitulací: jedná se o předání Bredy Nizozemci do rukou generála Spinoly v roce 1625, o kapitulaci Konfederovaných států amerických do rukou generála Granta v roce 1865 a o kapitulaci Japonců, kteří se v roce 1945 vzdali generálovi MacArthurovi. Autorka nabízí postřehy, jež se týkají sémiotiky kapitulace, a tvrdí, že se jedná o performativní událost, která transformuje situaci. Pozornost přitom věnuje tomu, co nazývá „myriádami ... rozpoznávaných (či nesprávně rozpoznávaných) kapitulacích setkání“²². Doufejme, že se studií tohoto typu objeví víc.

Pokud jde o folklor, (nyní běžně známý jako „etnologie“) jeho vztah s kulturní historií, či dokonce s historií obecně, měl a má své výkyvy. Můžeme zhruba rozlišit tři období tohoto interdisciplinárního vztahu: věk harmonie v 19. století, věk podezřívavosti (od 20. do 70. let 20. století a možná i déle) a současný věk sblížování, které je podněcováno objevováním či znovuobjevováním lidové kultury.²³ Podobně jako kulturní historikové i folkloristé značně používají pojmu tradice či dědictví – dokonce i název jednoho z jejich předních časopisů, *ARV*, znamená přesně tohle (tj. dědictví). I folkloristé tak přispívají svými myšlenkami do společné zásobárny. V nedávném zvláštním čísle časopisu *Ethnologia Europea* bylo otištěno pětadvacet esejů, z nichž každý představoval nový pojem jakožto experiment v kulturní analýze – jednalo se o pojmy jako „backdraft“ („zpětný tah“), „bracketing“ („různé pohledy na totéž“), „customizing“ („přizpůsobování“) a tak dále.²⁴

Bibliografie je další sousední disciplínou, která se zabývala historií knihy již dlouho předtím, než toto téma v 60. letech 20. století objevili běžní historici. Podstata bibliografického přístupu, který se liší od přístupu historiků, spočívá v tom, že bibliografie se soustředí spíše na knihy než na lidi a knihy zkoumá kvůli nim samotným, a ne jako prostředek k dosažení určitého cíle.²⁵ Bibliografové však mohou kulturním historikům přece jen něco nabídnout. Důraz Dona Mackenzieho na materiální aspekty knih (viz výše s. 91) posloužil jako inspirace pro dílo Rogera Chartiera. Vztah mezi intelektuální historií a historií knihy, například během osvícenectví, je v současné době předmětem diskusí.²⁶

Dalším sousedem je geografie, zejména kulturní geografie (ačkoli část z historické geografie není kulturní a část z kulturní geografie není historická, tyto dvě oblasti se překrývají). Starší kulturní geografie byla spjata s Američanem Carlem Sauerem. Sauer odmítal vědecký

přístup, který se snažil stanovit obecné zákony geografie, a sám se zabýval unikátností míst či kulturních oblastí (podobně jako antropolog Franz Boas, sám bývalý geograf). Sauer se rovněž stavěl proti environmentálnímu determinismu a charakteristiky míst se snažil raději vysvětlovat prostřednictvím kultury a historie. Stejně jako v případě antropologie se mezi americkou kulturní geografii (sledující linii Sauerovu) a britskou sociální geografii objevila propast.

Tuto propast překlenula nová kulturní geografie, která se vyvinula zhruba ve stejné době jako NKH. Podobně jako stoupenci nové kulturní historie, vycházejí i představitelé nové kulturní geografie, zejména Jim Duncan a Felix Driver, z kulturní teorie (zejména Foucaultovy). Podobně jako historikové se zabývají praktikami a reprezentacemi. Studují prostorovou praxi, od modifikace krajiny lidskými činnostmi až po užívání městských ulic různými sociálními skupinami. Analyzují rovněž geografické představy, tak jak je vyjadřují mapy, cestopisy, obrazy krajiny, krásná literatura (například Hardyho Wessex) a tak dále – paralela s historickými studii z poslední doby, které se zabývají kulturními představami, je zde více než zjevná.²⁷

Jedna nedávná studie z oblasti „geografie představ“ se týká hypotézy, že anglická krajina, která krystalizovala mezi rokem 1918 a 50. lety, neztrácí svůj vliv ani dnes. Vyjadřuje nostalgickou touhu po ztracené „organické komunitě“ anglické vesnice, kterou brání proti velkoměstům a modernosti; „anglickost“ přitom umísťuje do „luk, uliček, na kůry a starobylé radnice“. V této studii nacházejí společnou řeč básníci John Betjeman a Philip Larkin spolu s archeologem O. G. S. Crawfordem a regionálním historikem W. G. Hoskinsem.²⁸

Ačkoli archeologie počátku 20. století se, podobně jako tehdejší antropologie a geografie, zabývala historií kultur a zejména šířením kulturních znaků, nová kulturní

archeologie konce 20. a počátku 21. století se přibližuje kulturní historii.

Nová archeologie bývá charakterizována různě – jako sociální, antropologická, procesní, kontextová, interpretační a kognitivní. Z toho je patrná nerozhodnost, jež je odrazem vzájemného soupeření různých přístupů. A podobně jako v případě svých sousedů, historiků a geografů, se stoupenci nové archeologie zajímají o teorii kultury. Opravdové archeology, kteří svou výkopovou činností zkoumají minulost, tak začala inspirovat Foucaultova metaforická „archeologie“. Setkáváme se tedy se zajímavým příkladem intelektuálního kruhu. Podobně jako kulturní historici a geografové se i stoupenci nové archeologie soustřeďují na praktiky, jako například pohřby či výměny darů, a na reprezentace, včetně symbolů sociálního po-stavení, výtvarných děl, a dokonce i jazyka.²⁹

Nepřekvapí nás tudíž, když v tomto bodě dějin archeologie najdeme někoho, kdo prohlašuje, že „archeologie je buď kulturní historií, anebo ničím“, anebo člověka znalého diskusí mezi kulturními historiky, který volá po „kulturní archeologii“. Zájem o kulturní historii se rozšiřuje i do prehistorické archeologie, i když je zjevně silnější mezi specialisty na pozdější období. Mezi studii z poslední doby můžeme nalézt například práce, které se zabývají archeologií reformace, jinými slovy dopadem tohoto kulturního hnutí na každodenní život obyčejných lidí, tak jak ho odrážejí změny v materiální kultuře – vybavení kostelů, náhrobní kameny, keramika a tak dále. Jde tedy o „historii zdola“ v doslovném smyslu tohoto termínu.³⁰

Někteří badatelé považují za souseda kulturní historie, třebaže vzdáleného, i biologii, protože živočichové, zejména šimpanzi, také mají kulturu, neboť znají „sdílení prostřednictvím učení“. A kromě toho existuje analogie mezi biologickým a sociokulturním vývojem a mezi přirozeným výběrem a tím, co můžeme nazvat „kulturním

výběrem“.³¹ Historici, kteří se zabývají jen posledními několika sty lety a nikoli celou dlouhou dobou lidského vývoje, však mohou nalézt poučení i jinde.

Jestliže má kulturní historiky v blízké budoucnosti inspirovat ještě nějaká další disciplína, vsadil bych si na ekologii. Tato prognóza může vypadat trochu zvláště, protože ekologové se zabývají v zásadě fyzickým prostředím a nikoli kulturou. Fyzické prostředí však formuje kulturu, a to nikoli deterministicky, ale tím, že omezuje dostupné alternativy. V každém případě zde nemám ani tolik na mysli studie o vztahu mezi kulturou a životním prostředím, jako spíš využívání některých pojmů ekologie kulturními historiky. Celá řada z těchto pojmů jsou slova, jež vystihují procesy, jako například konkurence, invaze, segregace, sukcese, a ty se k takovému využití samy nabízejí. Začali s tím již historikové jazyka, jako například Nor Einar Haugen.³² Kdo bude další?

Abychom dali dohromady různé přístupy, které jsme v tomto oddíle zmínili, lze logicky očekávat, že obrátíme svoji pozornost ke kulturním studiím, ať už se jedná o samostatnou disciplínu anebo o něco, co vyplňuje prostor mezi disciplínami. Praxe je však užší než teorie, anebo minimálně než uvedený název, jak ostatně vyplývá ze stručného vyličení dosavadního vývoje tohoto proudu.

O vzniku kulturních studií v Británii se dobře ví, zejména díky úsilí trojice Raymond Williams, Richard Hoggart a Stuart Hall. Ve Spojených státech se podobné interdisciplinární hnutí zrodilo o generaci dříve, pod praporem „amerických studií“. V dalších částech anglicky mluvícího světa, zejména v Austrálii, se KS (jak můžeme kulturní studia zkracovat) drží anglického vzoru, v němž je dominantním partnerem literatura. Všude jinde ve světě, například v německy mluvících zemích, byl zájem o KS utvářen místními tradicemi (v případě Německa byla touto tradicí kulturní kritika frankfurtské školy a obor zvaný *Kulturwissenschaft* Abyho Warburga). Ve Fran-

cii je pojem KS neznámý, ačkoli například strukturalistický kritik Roland Barthes a sociolog Edgar Morin přistupují ke kultuře podobně jako Hall, Hoggart a Williams.³³

Rozvoj KS bývá vnímán jako hrozba pro některé obory, jako například literatura, historie výtvarného umění, či dokonce antropologie. Na druhou stranu jsou však KS sama ohrožována – i když zároveň posilována – zrodem svých potomků, oborů jako gender studies, postkoloniální studia, studia paměti, filmová studia, translátologická studia, módní studia a tak dále.³⁴ Některé z těchto disciplín či polodisciplín se vyvinuly z kulturních studií a vyhlásují svoji nezávislost na KS tak, jako KS předtím deklarovala svou nezávislost na literatuře – KS se totiž již stačila stát zavedeným oborem. V intelektuálním smyslu se zmíněné disciplíny či subdisciplíny navzájem doplňují, v sociálním smyslu mezi sebou navzájem soupeří, vezme-li v úvahu již dříve zmíněnou existenci akademických kmenů a teritorií.

Vznik KS v 60. letech reagoval na sociální poptávku, zejména pak na kritiku přílišného důrazu na tradiční vysokou kulturu, jenž byl patrný ve školách a na univerzitách. Pozitivní stránkou bylo, že tato nová disciplína reagovala na potřebu porozumět kulturám či subkulturám teenagerů a přistěhovalců a též světu komodit, reklamy a televize. Po intelektuální stránce se vznik KS v 60. letech 20. století časově shodoval s oblibou strukturalismu a s narůstajícím významem marxistických studií o vztahu mezi kulturou a společností.

Pokud se obrátíme k problémům této polodisciplíny, mohlo by být užitečné zaměřit se na Británii a položit si tři obecné otázky. Za první: nejsou britská kulturní studia příliš izolovaná? Určitě ano, protože jediné trvalé srovnání s jinými kulturami umožňuje definovat, co je vlastně britské – anebo občas, anglické. Za druhé: jsou britská kulturní studia dostatečně historická? Určitě ne, navzdory příkladu Raymonda Williamse a četných zmínkách

o Edwardu Thompsonovi. A za třetí: nejsou britská kulturní studia po sociální stránce příliš úzká? Určitě ano. Ačkoli je to dost paradoxní, přístup, který začal jako protest proti vylučování, se začal chovat velmi podobně. Vysoká kultura (jinak též známá jako „kánon“ anebo „klasikové“) musí být součástí KS, a to v neposlední řadě kvůli normálním vztahům a výměnám mezi vysokým a nízkým. Směs disciplín označovaná jako „KS“ určitě musí zahrnovat kulturní historiky všech období, skupiny vyškolené, podobně jako antropologové, tak, aby se dokázaly dívat na kulturu jako celek a nepředpokládaly přitom harmonii či homogenitu.³⁵

Otázka kultury

Zájem o kulturní historii pohánělo a pohání to, co začalo být známo jako „kulturní války“. Jeden z hlavních konfliktů se týká kulturního kánonu, zejména „slavných knih“ dané kultury, a „kulturní gramotnosti“, jinými slovy „společného souboru znalostí a asociací“, který je „vlastní všem věci znalým čtenářům“ (za pozornost zde stojí předpoklad kulturní homogenity). Kritikové tohoto kánonu kritizují důraz „na mrtvé bělochy mužského pohlaví“, zatímco jeho obránci tvrdí, že odmítnutí kánonu vede ke kulturnímu ochuzení.³⁶ Tento konflikt je nejznámější díky diskusi, která se vede v USA. Zde k nejvýznamnějším kritikům myšlenky kulturního kánonu patří badatelé z okruhu feministek a Afroameričanů. Tento konflikt se však týká i dalších zemí. Nedávná zpráva výboru, který má stanovit, co by se měli žáci v nizozemských školách učit o nizozemské kultuře, nese název „Nizozemský kánon“.³⁷

Jeden z argumentů, který se uvádí při obhajobě kánonu či kanonizace textů, říká, že kánon či kanonizace pomáhá měnit přistěhovalce v dobré občany své nové kultury. To nás přivádí k druhému hlavnímu konfliktu či

oblasti diskusí. Jde o otázku „multikulturalismu“, což je poněkud vágní termín, který je jak popisný, tak normativní. V popisném slova smyslu se týká koexistence lidí různých kultur v témže prostoru (ať už jde o zemi, město či ulici), a jak je zjevné, v poslední generaci je stále důležitější a viditelnější. V normativním slova smyslu, okolo nějž se vedou bouřlivé diskuse, se týká snah vybízet nově přichozí k tomu, aby si podrželi svou kulturní identitu, namísto toho, aby ji rozpouštěli či integrovali do kultury, v níž se usadili.

Z těchto debat se zrodila kritika pojmu kultura, ačkoli samotné tyto diskuse by bez něj byly nemyslitelné.

Působivým příkladem takovéto kritiky je diskuse o „rasové kultuře“ z právníckého pohledu, jejímž autorem je Richard Ford. Ten vyšel z případu Renne Rogersová *versus* American Airlines (1981), v němž žalující strana protestovala proti politice zmíněné letecké společnosti, která zakazovala zaměstnancům mít „vlasy zcela spletené do tenkých copánků“, a požadovala odškodné za násilí vůči své kultuře. Rogersová a její právníci tvrdili, že tento styl úpravy vlasů zvaný „corn row“ (neboť připomíná řady zrnek v kukuřičných klasech) je odrazem „kulturní a historické podstaty černošských žen v americké společnosti“. Ford se soustředil na právní otázku. Plyne z tohoto argumentu, že by černošské ženy měly být nuceny nosit takto spletené vlasy? A mělo by se jiným ženám, například blondýnám, zakazovat, aby si takto vlasy splétaly? A jaké jsou další složky této kulturní „podstaty“? Jestliže se černošské ženy mohou odvolávat na kulturní podstatu, mohou tak činit také jiné skupiny (například obézní či cyklisté)?³⁸

I na obecnější úrovni bylo upozorněno na obtíže, které se objevují, když se v debatách o multikulturalismu využívá pojmu kultura či předpokládá jeho existence. Tyto obtíže jsou odrazem argumentů vyslovovaných v diskusích o kulturní historii, které jsme shrnuli v předchozích

kapitolách této knihy. Jsou kultury homogenní, anebo existuje v jejich rámci prostor pro diverzitu, nebo dokonce konflikty? Kde jsou hranice mezi oddělenými kulturami a jak neprostupné jsou? Co se považuje za kulturní „autenticitu“, jestliže se tradice, jak každý historik ví, postupem času mění?³⁹ Je přinejmenším prozíravé diskutovat o těchto otázkách v rovině více/méně a nikoli buď/anebo, tedy popisovat kultury jako více nebo méně homogenní, více nebo méně přizpůsobivé, více nebo méně ostře oddělené od svých sousedů, a tak dále, čímž se vystríháme přístupu, kdy něco označujeme za „podstatu“ či „neodmyslitelnou součást“.

Z diskusí o kánonech a multikulturalismu můžeme vyvodit závěr, že ačkoli od kulturních historiků nemůžeme očekávat, že vyřeší současné problémy, studium kulturní historie nám umožňuje, abychom o některých z těchto problémů přemýšleli s čistší hlavou. Jak ostatně před šedesáti lety prohlásil brazilský historik Gilberto Freyre: zatímco politická a vojenská historie pěstovaná v nacionalistickém duchu národy od sebe často odháněla, „studium sociální a kulturní historie“ je nebo by mohlo být způsobem, „jak přivést národy k sobě“ a otevřít „cesty k chápání a komunikaci mezi nimi“.⁴⁰

Poznámky

Úvod

1. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York, 1996; česky pod názvem *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*, Praha, 2001); Jutta Scherrerová, „Kulturologija“, *Budapest Review of Books* 12: 1–2 (2003), 6–11.

Kapitola 1: Velká tradice

1. Peter Burke, „Reflections on the Origins of Cultural History“ (1991; přetištěno v *Varieties of Cultural History* (Cambridge, 1997)) (česky pod názvem „Počátky kulturní historie“ in *Variety kulturních dějin*, Brno, 2006); Don Kelley, „The Old Cultural History“, *History and the Human Sciences* 9 (1996), 101–26.
2. Klasickým pojednáním o anglické části tohoto příběhu zůstává Raymond Williams, *Culture and Society, 1780–1950* (1958). Ke *Kulturkampfu* (pojmu, který vytvořil Rudolf Virchow, jeden z prvních studentů antropologie), viz Christopher Clark a Wolfram Kaiser (eds.), *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe* (Cambridge, 2003).
3. Francis Haskell, *History and its Images* (New Haven, 1993), 335–46, 482–94.
4. Lionel Gossmann, *Basel in the Age of Burckhardt* (Chicago, 2000), 226, 254.
5. Johan Huizinga, „The Task of Cultural History“, in *Men and Ideas* (New York, 1952), 77–96 a 17–76; *America* (New York, 1972), 192 (napsáno v roce 1918).
6. Eseje Abyho Warburga byly nakonec přeloženy do angličtiny pod názvem *Renewal of Pagan Antiquity* (Los Angeles, 1999).
7. Tento esej, původně vydaný v němčině v roce 1932 a v revidované

formě v angličtině v roce 1939, je nejdostupnější v rámci publikace Erwin Panofsky, *Meaning in the Visual Arts* (New York, 1957; česky pod názvem *Význam ve výtvarném umění*, Praha, 1955), 26–54.

8. Daniel Snowman, *The Hitler Emigrés: The Cultural Impact on Britain of Refugees from Nazism* (2002).
9. Gilbert Allardyce, „The Rise and Fall of Western Civilization Course“, *American Historical Review* 87 (1982), 695–725; Daniel A. Segal, „Western Civ' and the Staging of History in American Higher Education“, *American Historical Review* 105 (2000), 770–805.
10. Mezi nejvýznamnější knihy Yatesové patří *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964) a *Astrea: The Imperial Theme in the Sixteenth Century* (1975).
11. Peter Burke, „The Central European Moment in British Cultural Studies“, in Herbert Grabes (ed.), *Literary History/Cultural History: Force-Fields and Tensions* (Tübingen, 2001), 279–88.
12. Frederick Antal, *Florentine Painting and its Social Background* (1947); *Hogarth and his Place in European Art* (1962).
13. Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (1978; přepracované vydání, Aldershot, 2008; česky pod názvem *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, Praha, 2005), kapitola 1.

Kapitola 2: Problémy kulturní historie

1. Jacob Burckhardt, *The Greeks and Greek Civilization*, přel. Sheila Sternová, ed. Oswyn Murray (1998), 5.
2. François Furet (ed.), *Livre et société dans la France du 18e siècle* (Paříž–Haag, 1965).
3. Bernard Cousin, *Le Miracle et le quotidien: les ex-voto provençaux images d'une société* (Aix, 1983).
4. Viz „metus“ a „pavor“ in Arnold Gerber a Adolf Graef, *Lexikon Tübingen* (Lipsko, 1903).

5. Régine Robinová, *Histoire et linguistique* (Paříž, 1973).
6. Alexandra Georgakopoulou a Dionysis Goutsos, *Discourse Analysis: An Introduction* (Edinburgh, 1997).
7. Ernst Gombrich, „In Search of Cultural History“ (1969; přetištěno v *Ideal and Idols* (1979), 25–59).
8. Edward Thompson, „Custom and Culture“ (1978; přetištěno v *Customs in Common* (1993)).
9. Ernst Bloch, *Heritage of Our Times* (originál pod názvem *Erbschaft dieser Zeit*, 1935; anglický překlad – Cambridge, 1991).
10. Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford 1977).
11. Roger Bastide, *The African Religions of Brazil* (Baltimore, 1978); Ikuo Higashibaba, *Christianity in Early Modern Japan* (Leiden, 2001). Příklady z Číny naleznete v Benjamin Schwarz, „Some Polarities in Confucian Thought“, in David S. Nivison a Arthur F. Wright (eds.), *Confucianism in Action* (Stanford, 1959); příklady z Indie viz J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Traditions* (Chicago, 1985), 10–25. Srov. Mark S. Phillips a Gordon Schochet (eds.), *Questions of Tradition* (Toronto, 2004), zejména úvod.
12. Michel de Certeau, Jacques Revel a Dominique Julia, „La Beauté du mort“ (1970; přetištěno v Certeau, *La Culture au pluriel* (přepracované vydání – Paříž, 1993), 45–72); Stuart Hall, „Notes on Deconstructing the 'Popular'“, in Raphael Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory* (1981), 227–40; Roger Chartier, *Cultural History* (Cambridge, 1988), 37–40.
13. K. J. P. Lowe, *Nuns' Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy* (Cambridge, 2003); John J. Winkler, *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece* (1990), zejména 162–209.
14. Roger Chartier, *Cultural History*; Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (1978; 3. vydání – Aldershot, 2008; česky pod názvem *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, Praha, 2005).
15. Georges Duby, „The Diffusion of Cultural Patterns in Feudal Society“, *Past and Present* 39 (1968), 1–10.

Kapitola 3: Význam historické antropologie

1. K situaci v politologii viz Patrick Chabal a Jean-Pascal Daloz, *Culture Troubles: Comparative Politics and the Interpretation of Meaning* (2006).
2. Michael Bellesiles, *Arming America: The Origins of a National Gun Culture* (New York, 2000).
3. J. P. Rioux a J. F. Sirinelli, *Pour une histoire culturelle* (Paříž, 1997); Philippe Poirrier *Les Enjeux de l'histoire culturelle* (Paříž, 2004).
4. Keith Thomas, „Ways of Doing Cultural History“, in *Balans and Perspectief van de nederlandse cultuurgeshiedenis*, ed. Rik Sanders et al. (Amsterdam, 1991), 65.
5. Martin J. Wiener, *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850–1980* (Cambridge, 1981); David Landes, *The Wealth and Poverty of Nations* (1998; česky pod názvem *Bohatství a bída národů*, Praha 2004); Eric Van Young, „The New Cultural History Comes to Old Mexico“, *Hispanic American Historical Review* 79 (1999), 211–248, na s. 248; Eric Ringmar, *Identity, Interest and Action: A Cultural Explanation of Sweden's Intervention in the Thirty Years War* (Cambridge, 1996).
6. Aaron Gurevich, „Wealth and Gift-Bestowal among the Ancient Scandinavians“ (1968, přetištěno v *Historical Anthropology of the Middle Ages* (Cambridge, 1992), 177–89). Srov. Natalie Z. Davisová, *The Gift in the Sixteenth Century France* (Oxford, 2000).
7. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (1971), zejména 216–17, 339, 463 a násl., 566 a 645; srov. Maria Lúcia Pallaresová-Burkeová, *The New History: Confessions and Conversations* (Cambridge, 2002).
8. Anton Blok, „Infamous Occupations“, in *Honour and Violence* (Cambridge, 2001), 44–68.
9. Natalie Z. Davisová, „The Rites of Violence“ (1973, přetištěno v *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford, 1975)), 152–88.
10. Juri M. Lotman, „The Poetics of Everyday Behaviour in Russian

Eighteenth-Century Culture“, in Lotman a Boris A. Uspenskii, *The Semiotics of Russian Culture* (Ann Arbor, 1984), 231–56; srov. Týž, *Russlands Adel: Eine Kulturgeschichte von Peter I. bis Nikolaus I.* (originál 1994; německý překlad – Köln 1997).

11. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York, 1973; česky pod názvem *Interpretace kultur*, Praha 2000), 3–30; definice je uvedena na s. 89.
12. Tamtéž, 412–53.
13. Victor Turner, *Schism and Continuity in African Society* (Manchester, 1957), 91–3, 230–2.
14. Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali* (Princeton, 1980).
15. Roger Chartier, „Texts, Symbols and Frenchness: Historical Uses of Symbolic Anthropology“ (1985; přetištěno v *Cultural History*, 95–111).
16. Stephen Greenblatt, *Shakespearean Negotiations* (Oxford, 1988).
17. Srovnej Natalie Davisová in Maria Lúcia Pallaresová-Burkeová (ed.) *The New History: Confessions and Conversations* (Cambridge 2002), 50–79.
18. Johan Huizinga, „My Path to History“, in *Dutch Civilizations in the 17th Century and Other Essays*, ed. Pieter Geyl a F. W. N. Hugenholtz (1968).
19. Troel-Lundova práce je bohužel v angličtině nedostupná, ale rozebírá ji Bjarne Stoklund, *Folklife Research between History and Anthropology* (Cardiff, 1983).
20. Thomas, „Cultural History“, 74.
21. K nejpronikavějším pojednáním patří Giovanni Levi, „Micro-history“, in Peter Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing* (1991; 2. vydání – Cambridge, 2001), 97–119, a Jacques Revel (ed.), *Jeux d'échelle* (Paříž, 1996).

22. Charles Phythian-Adams, „An Agenda for English Local History“, in *Societies, Cultures and Kinship* (Leicester, 1993), 1–23; David Underdown, „Regional Cultures?“ in Tim Harris (ed.), *Popular Culture in England c. 1500–1850* (1995) 28–47.
23. Hans Medick, *Weben und Überleben in Laichingen, 1650–190. Lokalgeschichte als Allgemeine Geschichte* (Göttingen, 1996).
24. Příkladem ze Španělska 16. století je Jaime Contreras, *Sotos contra Riquelmes* (Madrid, 1992).
25. Robert J. C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction* (Oxford, 2001).
26. Pokud jde o kritickou reakci na Saidovu ústřední tezi, viz John M. MacKenzie, *Orientalism: History, Theory and the Arts* (Manchester, 1995). Srov. W. J. McCormack, *Ascendancy and Tradition* (Oxford, 1985), 219–38 (o „kelticismu“), a James Carrier (ed.) *Occidentalism: Images of the West* (Oxford, 1995).
27. Viz Joan Kellyová, *Women, History and Theory* (Chicago, 1984). Tento článek byl poprvé publikován v roce 1977.
28. K příkladům trendů, o nichž jsme pojednali výše, patří: Patricia Labalmeová (ed.), *Beyond their Sex: Learned Women of the European Past* (New York, 1980); Catherine Kingová, *Renaissance Women Patrons* (Manchester, 1988); Lorna Hutsonová (ed.), *Feminism and Renaissance Studies* (Oxford, 1999); Letitia Panizzaová a Sharon Woodová (eds.), *A History of Women's Writing in Italy* (Cambridge, 2000).

Kapitola 4: Nové paradigma?

1. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1962; česky pod názvem *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 1997), 10.
2. Thomas Bender a Carl E. Schorske (eds.), *Budapest and New York: Studies in Metropolitan Transformation* (New York, 1994); Robert B. St. George (ed.), *Possible Pasts: Becoming Colonial in Early America* (Ithaca, 2000).

3. K diskusi viz: Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, Massachusetts, 1992). Srov. Joan Landesová, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution* (Ithaca, 1988); Thomas F. Crow, *Painters and Public Life in Eighteenth-Century Paris* (Princeton, 1985); Brendan Dooley a Sabrina Baronová (eds.), *The Politics of Information in Early Modern Europe* (2001).
4. Joan Scottová „Women's History“, in Peter Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing* (1991; 2. vydání Cambridge, 2001), 43–70, na str. 50–1; Stuart Clark, *Thinking with Demons* (Oxford, 1997), 143.
5. Michail Bachtin, *Rabelais and his World* (originál pod názvem *Творчество Франсуа Рабле*, Moskva, 1965; anglický překlad Cambridge, Massachusetts, 1968; česky pod názvem *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, Praha, 1975); též, *The Dialogic Imagination* (Manchester, 1981); Robert W. Scribner, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany* (1987), 95–7; Peter Burke, „Bakhtin for Historians“, *Social History* 13 (1988), 85–90.
6. K britským historikům viz Peter Burke, Brian Harrison a Paul Slack (eds.), *Civil Histories: Essays Presented to Sir Keith Thomas* (Oxford, 2000). Ke kritice Eliase viz Joeroen Duindam, *Myths of Power: Norbert Elias and the Early Modern European Court* (Amsterdam, 1995).
7. Michel Foucault, *Madness and Civilization* (originál pod názvem *Histoire de la folie à l'âge classique – Folie et déraison*, Paříž, 1961; anglický překlad 1965; česky pod názvem *Dějiny šílenství v době osvícenství*, Praha, 1994); *The Order of Things* (originál pod názvem *Les mots et les choses – une archéologie des sciences humaines*, Paříž, 1966; anglický překlad 1970; česky pod názvem *Slova a věci*, Brno, 2007); *Discipline and Punish* (originál pod názvem *Surveiller et punir*, Paříž, 1975; anglický překlad 1979; česky pod názvem *Dohlžet a trestat*, Praha, 2000); *History of Sexuality* (originál pod názvem *Histoire de la sexualité*, 3 svazky, Paříž 1976–84; anglický překlad 1984–8; česky pod názvem *Dějiny sexuality*, Praha, 1999 a 2003). K hodnocení viz David C. Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader* (Oxford, 1986).
8. Pierre Bourdieu, *Outlines of a Theory of Practice* (originál pod názvem *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ženeva, 1972; anglický překlad 1984; česky pod názvem *Teorie jednání*, Praha, 1998); o něm David Swartz, *Culture and Power, The Sociology of Pierre Bourdieu* (Chicago, 1997).

9. Jde o Bourdieuvu vlastní formulaci při rozhovoru, který jsem s ním vedl asi v roce 1982. Zdůrazňuje se, že pojem „habitus“ používal též Leibniz, jehož filozofii Bourdieu studoval na École Normale.
10. Peter Burke a Roy Porter (eds.), *The Social History of Language* (Cambridge, 1987).
11. Ruth Harrisová, *Lourdes: Body and Spirit in a Secular Age* (1999); Victor Turner a Edith Turnerová, *Image a Pilgrimage in Western Culture* (Oxford, 1978).
12. Jaś Elsner a Joan-Pau Rubièssová (eds.), *The Social History of Language* (Cambridge, 1987).
13. Jaś Elsner a Roger Cardinal (eds.), *The Cultures of Collecting* (1994).
14. Steven Shapin a Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump* (Princeton, 1985).
15. Roger Chartier, *The Cultural Uses of Print in Early Modern France* (Princeton, 1987); Guglielmo Cavallo a Roger Chartier (eds.), *A History of Reading in the West* (originál pod názvem *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paříž, 1995; anglický překlad Cambridge, 1999); Hans-Robert Jauss, *Towards an Aesthetic of Reception* (originál 1974; anglický překlad Minneapolis, 1982); Wolfgang Iser, *The Act of Reading* (originál pod názvem *Der Akt des Lesens*, Mnichov, 1976; anglický překlad 1978).
16. Robert Darnton, „Readers Respond to Rousseau“ v jeho práci *Great Cat Massacre* (New York, 1984), 215–56; James Raven, Helen Smallová a Naomi Tadmorová (eds.), *The Practice and Representation of Reading in England* (Cambridge, 1996; esej Johna Brewera je na stranách 226–45). K feminizaci a sociální historii viz D. R. Woolf, „A Feminine Past? Gender, Genre and Historical Knowledge in England, 1500–1800“, *American Historical Review* 102 (1997), 654–79; a Peter Burke, „The New History of the Enlightenment: An Essay in the Social History of Social History“, in Roberta Bivinsová a John V. Pickstone (eds.), *Medicine, Madness and Social History Essays in Honour of Roy Porter* (Basingstoke, 2007), 36–45.
17. Erich Schön, *Der Verlust der Sinnlichkeit oder Die Verwandlungen des Lesers: Mentalitätswandel um 1800* (Stuttgart, 1987).
18. Stephen Lovell, *The Russian Reading Revolution: Print Culture in the Soviet and Post-Soviet Eras* (Basingstoke, 2000); Peter Kornicki, *The Book in Japan: A Cultural History from the Beginnings to the Nineteenth Century* (Leiden, 1998); Cynthia Brokawová a Kai-Wing Chow (eds.), *Print and Book culture in Late Imperial China* (Berkeley, 2005); Joseph McDermott, *A Social History of the Chinese Book: Books and Literati Culture in late Imperial China* (Hong Kong, 2006); Mary Elizabeth Berryová, *Japan in Print: Information and Nation in the Early Modern Period* (Berkeley, 2006).
19. Jacques Le Goff, „Dreams in the Culture and Collective Psychology of the Medieval West“ (originál pod názvem „Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident medieval“, 1971; anglický překlad v jeho díle *Time, Work and Culture in the Middle Ages* (Chicago, 1980), 201–4).
20. William A. Christian, Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain* (Princeton, 1981); Jean-Claude Schmitt, *Ghosts* (originál pod názvem *Histoire des revenants*, Paříž, 1994; anglický překlad 1998).
21. Michael Gilsenan, citováno v Peter Burke „How to be a Counter-Reformation Saint“, in *Historical Anthropology of Early Modern Italy* (Cambridge, 1987), 48–62, na s. 53.
22. Peter Burke, *Historical Anthropology of Early Modern Italy* (Cambridge, 1987; česky pod názvem *Žebráci, šarlatáni, papežové: historická antropologie raně novověké Itálie*, Jinočany 2007), 17.
23. Linda Nochlinová, „The Imaginary Orient“ (1983, přetištěno v její *Politics of Vision* (New York, 1989), 35–59); James Thompson, *The East Imagined, Experienced, Remembered: Orientalist Nineteenth-Century Painting* (Dublin a Liverpool, 1988); Edward Said, *Culture and Imperialism* (1993), 134–57.
24. Ralph P. Locke, „Constructing the Oriental 'Other': Saint-Saëns's *Samson et Dalila*“, *Cambridge Opera Journal* 3 (1991), 261–303.
25. Richard Taruskin, „Entoiling the Falconet: Russian Musical Orientalism in Context“ (1992; přetištěno v Jonathan Bellman (ed.), *The Exotic in Western Music* (Boston, 1998), 194–217).

26. Přehled nejnovějších prací přináší Kerwin L. Klein, „On the Emergence of Memory in Historical Discourse“, *Representations* 69 (2000), 127–50. Zkrácený anglický překlad Norovy knihy nese název *Realms of Memory* (3 svazky, New York 1996–8).
27. Ale viz Y. H. Yerushalmi a kol., *Usages de l'oubli* (Paříž, 1988); Stephen Bertman, *Cultural Amnesia: America's Future and the Crisis of Memory* (Westport, Connecticut, 2000); Colette Wilsonová, *Paris and the Commune: The Politics of Forgetting* (Manchester, 2007).
28. Philippe Joutard, *La Légende des Camisards* (Paříž, 1977); Inga Clendinnenová, *Reading the Holocaust* (Cambridge, 1999).
29. Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory* (Oxford, 1975), 137, 317.
30. Ian McBride (ed.), *History and Memory in Modern Ireland* (Cambridge, 2001).
31. Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism* (Oxford, 1987); Maxine Bergová, *Luxury and Pleasure in Eighteenth-Century Britain* (Oxford, 2005); Paolo Capuzzo, *Culture del Consumo* (Bologna, 2006).
32. Viz Maria Lúcia Pallaresová-Burkeová, *The New History: Confessions and Conversations* (Cambridge, 2002), 116–19.
33. Roy Porter, „History of the Body Reconsidered“, in Peter Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing* (1994; 2. vydání – Cambridge, 2011), 233–60.
34. Gilberto Freyre, *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX* (Recife, 1963); Jean-Pierre Aronn, Pierre Dumond a Emmanuel Le Roy Ladurie, *Anthropologie du conscrit français* (Haag, 1972).
35. Jan Bremmer a Herman Roodenburg (eds.), *The Cultural History of Gesture* (Cambridge, 1991); Herman Roodenburg, *The Eloquence of the Body: Perspectives on Gesture in the Dutch Republic* (Zwolle, 2004); Jean-Claude Schmitt, *La Raison des gestes dans l'occident médiéval* (Paříž, 1990).
36. In Pallaresová-Burkeová, *New History*, 163.

37. William Sewell, „The Concept(s) of Culture“, in Victoria Bonnellová a Lynn Huntová (eds.), *Beyond the Cultural Turn* (Berkeley, 1999), 35–61.

Kapitola 5: Od reprezentace ke konstrukci

1. Bonmot, který Chartier původně pronášel na konferencích, byl nakonec publikován v jeho „Le Monde comme représentation“, *Annales: économies, sociétés, civilisations* 44 (1989), 1505–20. Jan Golinski, *Making Natural Knowledge: Constructivism and the History of Science* (Cambridge, 1998); Ian Hacking, *The Social Construction of What?* (Cambridge, Massachusetts, 1999).
2. Viz Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Oxford, 1980).
3. Jim Sharpe, „History from Below“, in *New Perspectives on Historical Writing*, ed. Peter Burke (1991; 2. vydání Cambridge, 2001), 25–42; Nathan Wachtel, *Vision of the Vanquished: The Conquest of Peru through Indian Eyes* (originál pod názvem *La vision des vaincus – les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, 1972; anglický překlad – Cambridge, 1977).
4. Pro úvod k Certeauovu dílu viz Jeremy Ahearne, *Michel de Certeau? Interpretation and its Other* (Cambridge, 1995) a Roger Chartier, *On the Edge of the Cliff* (Baltimore, 1997).
5. Michel de Certeau, Dominique Julia a Jacques Revel, *Une politique de la langue: La Révolution Française et les patois* (Paříž, 1975).
6. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (originál pod názvem *L'Invention du quotidien*, 1980; anglický překlad – Berkeley, 1984).
7. Northrop Frye, „New Directions for Old“ (1960; přetištěno v jeho *Fables of Identity* (New York, 1963), 56–66).
8. Ronald Inden, „Orientalist Constructions of India“, *Modern Asian Studies* 20 (1986), 401–406; *Imagining India* (Oxford, 1990); Nicholas Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India* (Princeton, 2001); Adrian Southall, „The Illusion of Tribe“, *Journal of African and Asian Studies* (1970), 28–50; a Jean-Loup Amselle, *Mestizo Logics: Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere* (originál

pod názvem *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs* 1990; anglický překlad – Stanford, 1998).

9. Gareth Stedman Jones, *Languages of Class* (Cambridge, 1983), 101; srov. David Feldman, „Class“, in Peter Burke (ed.), *History and Historians in the Twentieth Century* (2002), 201–6.
10. Anton Blok, „The Narcissism of Minor Differences“ (1998; přetištěno v *Honour and Violence* (Cambridge, 2001), 115–31); Anthony P. Cohen, *Thy Symbolic Construction of Community* (Chichester, 1985).
11. Catherine Bellová, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York, 1992).
12. Erik Lönnroth, *Den stora rollen: kung Gustav III. spelad af honom själu* (Stockholm, 1986).
13. James S. Amelang, *The Flight of Icarus: Artisan Autobiography in Early Modern Europe* (Stanford, 1998).
14. Roy Foster, *W. B. Yeats* (Oxford, 1997), 90, 100, 141, 345, 373, 492, 512, 515, 526–8. Srov. Richard Ellman, *Yeats: The Man and the Masks* (1949).
15. Rudolf M. Dekker a Lotte van de Pol, *The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe* (1989); Elaine K. Ginsberg (ed.), *Passing and the Fictions of Identity* (Durham, North Carolina, 1996).
16. Richard M. Swiderski, *The False Formosan: George Psalmanazar and the Eighteenth-Century Experiment of Identity* (San Francisco, 1991), 252.
17. Marshall Sahlins, *Islands of History* (Chicago, 1985).
18. O historických a řečových aktech viz James Tully (ed.), *Meaning and Context? Quentin Skinner and His Critics* (Cambridge, 1988), a Maria Lúcia Pallaresová-Burkeová, *The New History: Confessions and Conversations* (Cambridge, 2002), 212–40.
19. Gilliam McIntosh, *The Force of Culture: Unionist Identities in 20th-Century Ireland* (Cork, 1999), 103–43; David M. Guss, *The Festive State: Race Ethnicity and Nationalism as Cultural Performance* (Berkeley, 2000), 24–59; Neil Jarman, *Material Conflicts* (Oxford, 1997),

1–21; Rudolf Braun a David Gugerli, *Macht des Tanzes – Tanz der Mächtigen: Hoffeste und Herrschaftszeremoniell, 1550–1914* (Mnichov, 1993); Aurée-Isabelle Tardif, „Social Dancing in England 1660–1815“, doktorská disertace na Cambridgeské univerzitě, dokončeno v roce 2002.

20. Michael Herzfeld, *The Poetics of Manhood* (Princeton, 1985).
21. James S. Scott, *Domination and the Arts of Resistance* (New Haven, 1990), 11. Tato kniha se soustředí na nesoulad mezi veřejnými představeními a soukromými postoji („skryté přepisy“).
22. Robert Le Page a Andrée Tabouret-Keller, *Acts of Identity* (Cambridge, 1985); James Fernandez, „The Performance of Ritual Metaphors“ in J. David Sapir a J. Christopher Crocker (eds.), *The Social Use of Metaphor* (Philadelphia, 1977).
23. Richard Krautheimer, *The Rome of Alexander VII* (Princeton, 1985), 4–6; Christopher Heuer, „The City Rehearsed: Hans Vredemann de Vries and the Performance of Architecture“, doktorská disertace, Berkeley, zatím není dokončena.
24. Pokusem použít tento přístup ke studiu lidových představení je dílo Petera Burkeho *Popular Culture in Early Modern Europe* (1978; česky pod názvem *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, Praha, 2005), 124–36.
25. Jedním z prvních příkladů je práce Roberta W. Scribnera „Oral Culture and the Diffusion of Reformation Idea“ (1974; přetištěno v jeho *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany* (1990), 49–70). Přehled nejnovějších děl týkajících se Británie přináší Adam Fox a Daniel Woolf (eds.), *The Spoken Word: Oral Culture in Britain 1500–1850* (Manchester, 2003).
26. Thomas W. Laqueur, „Crowds, Carnival and the State in English Executions, 1604–1868“ in *The First Modern Society*, k vydání připravili A. Lee Beier a David Cannadine (Oxford, 1989), 305–55.
27. Peter Burke, *Historical Anthropology of Early Modern Italy* (Cambridge, 1987; česky pod názvem *Žebráci, šarlatáni, papežové: historická antropologie raně novověké Itálie*, Jinočany 2007), 176–7; přidáno ještě několik dalších detailů z deníku.

28. Thomas Kaufmann, *Court, Cloister and City: The Art and Culture of Central Europe, 1450–1800* (1995), zejména 57–73, 89–92.
29. F. W. Maitland, *The Constitutional History of England* (1888; posmrtně vydáno, Cambridge, 1908), 142.
30. Lucien Febvre, *Life in Renaissance France* (originál pod názvem *Pour une histoire à part entière*, Paříž, 1962; anglický překlad Cambridge, Massachusetts, 1977).
31. Benjamin Schwartz, „Some Polarities in Confucian Thought“, in David Nivison a Arthur Wright (eds.), *Confucianism in Action* (Chicago, 1959), 50–62; J. C. Heesterman, „India and the Inner Conflict of Tradition“ (1973; přetištěno v *The Inner Conflict of Traditions* (Chicago, 1985), 10–25).

Kapitola 6: Za kulturním obratem?

1. Peter Burke, „Anthropology of Renaissance“, *Journal of the Institute for Romance Studies* 1 (1992), 207–15; *The European Renaissance: Centres and Peripheries* (Oxford, 1998), zejména kapitola 5.
2. Daryle Williams, *Culture Wars in Brazil: The First Vargas Regime, 1930–45* (Durham, North Carolina, 2001).
3. Dobré příklady prací této skupiny jsou shromážděny v Ranajit Guha a Gayatri Chakravorty Spivak, *Selected Subaltern Studies* (New York, 1988). K diskusi viz Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial* (2000).
4. Shahid Amin, „Gandhi as Mahatma“, in Guha a Spivak, *Studies*, 288–348.
5. K Latinské Americe viz John Beverley, *Subalternity and Representation* (Durham, North Carolina, 1999); srov. David Lloyd, „Irish New Histories and the ‚Subalternity Effect‘“, *Subaltern Studies* 9 (1996), 261–77.
6. Joad Raymond, *The Invention of the Newspaper: English Newsbooks 1641–1649* (Oxford, 1996); Alastair Bellany, *The Politics of Court Scandal in Early Modern England: New Culture and the Overbury Affair, 1603–1660* (Cambridge, 2002).

7. Olivier Ihl, *La Fête républicaine* (Paříž, 1996); Matthew Truesdell, *Spectacular Politics: Louis Napoléon and the fête impériale, 1849–70* (New York, 1997); Lucien Bély, *Espions et ambassadeurs au temps de Louis XIV* (Paříž, 1990), zejména část 2 nabízí kulturní historii diplomacie kolem roku 1700.
8. John Keegan, *A History of Warfare* (1993; česky pod názvem *Historie válečnictví*, Praha, 2004), 3–12; Joanna Bourkeová, *Dismembering the Male: Men's Bodies, Britain and the Great War* (1996); Benigna von Krusenstjern a Hans Medick (eds.), *Zwischen Alltag und Katastrophe: Der Dreißigjährige Krieg aus der Nahe* (Göttingen, 1999).
9. Robert Wohl, *The Generation of 1914* (Cambridge, Massachusetts, 1979); Modris Eksteins, *Rites of Spring: The Great War and Memory* (1989); Jay Winter, *Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History* (Cambridge, 1998).
10. Charles Coulson, „Cultural Realities and Reappraisals in English Castle Studies“, *Journal of Medieval History* 22 (1996), 171–207; k námořním podívaným viz Jan Rüger, *The Great Naval Game* (Cambridge, 2007).
11. Keith Baker, *Inventing the French Revolution* (Chicago, 1990), 13; Bertram Wyatt Brown, *Southern Honour* (New York, 1982); Peter Burke, „The Virgin of the Carmine and the Revolt of Masaniello“ (1983; přetištěno v *Historical Anthropology of Early Modern Italy* (Cambridge, 1987), 191–206); a obecněji Anton Blok, „The Meaning of ‚Senseless‘ Violence“, in *Honour and Violence* (Cambridge, 2001), 103–14.
12. Natalie Z. Davisová, „The Rites of Violence“ (1973; přetištěno v *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford, 1975), 152–88; srov. Maria Lúcia Pallaresová-Burkeová, *The New History: Confessions and Conversations* (Cambridge, 2002); Janina Garissonová-Estèbeová, *Tocsin pour un massacre* (Paříž, 1968); Emmanuel Le Roy Ladurie, *Carnival: A People's Uprising at Romans, 1579–1580* (originál pod názvem *La Carnaval de Romans*, Paříž, 1979; anglický překlad 1980; česky pod názvem *Masopust v Romansu*, Praha, 2001).
13. David Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages* (Princeton, 1996).

14. Pár týdnů po napsání těchto řádků se objevilo zvláštní číslo časopisu *Annales: histoire, sciences sociale* (v roce 2002), věnované tématu „culture de la terreur“ („kultura teroru“) a zaměřené na francouzskou revoluci.
15. Peter Burke, „Is there a Cultural History of the Emotions?“ in Penelope Gouková a Helen Hillsová (eds.), *Representing Emotions* (Aldershot, 2005). Doplnující sérii esejů viz: Gail K. Pasterová, Katherine Roweová a May Floydová-Wilsonová (eds.), *Reading the Early Modern Passions: Essays in the Cultural History of Emotion* (Philadelphia, 2004).
16. Anne Vincentová-Buffaultová, *The History of Tears* (originál pod názvem *Histoire des larmes*, Paříž, 1986; anglický překlad 1991); Tom Lutz, *Crying the Natural and Cultural History of an Emotion* (New York, 1999); Piroška Nagyová, *Le Don des larmes au Moyen Age* (Paříž, 2000); Lynn Huntová a Margaret Jacobová, „The Affective Revolution in 1790s Britain“, *Eighteenth-Century Studies* 34 (2001), 491–521.
17. Theodore Zeldin, *France 1848–1945* (2 svazky, Oxford, 1973–7); Peter Gay, *The Bourgeois Experience* (5 svazků, New York 1984–98).
18. Hans J. Rindisbacher, *The Smell of Books: A Cultural-Historical Study of Olfactory Perception in Literature* (Ann Arbor, 1992); Constance Classenová, David Howes a Antohony Synnott, *Aroma: The Cultural History of Smell* (1994); Mark Jenner, „Civilization and Deodorization? Smell in Early Modern English Culture“, in Peter Burke, Brian Harrison a Paul Slack (eds.), *Civil Histories: Essays Presented to Sir Keith Thomas* (Oxford, 2000), 127–44; Robert Jütte, *A History of the Senses* (Cambridge, 2004).
19. Peter Bailey, „Breaking the Sound Barrier: A Historian Listens to Noise“, *Body and Society* 2 (1996, 49–66); Bruce R. Smith, *The Acoustic World of Early Modern England* (Chicago, 1999); Jean-Pierre Gutton, *Burits et sons dans notre histoire* (Paříž, 2000); Emily Cockayneová, *Hubbub* (New Haven, 2007).
20. Stephen Haber, „Anything Goes: Mexico's 'New' Cultural History“, *Hispanic American Historical Review* 79 (1999), 309–30. Další články ve stejném čísle v této diskusi pokračují. Viz též Miguel A. Cabrera, *Postsocial History: An Introduction* (Lanham,

Maryland, 2004), ačkoli povaha této nové „nové historie“ zůstává nejasná.

21. Victoria E. Bonnellová a Lynn Huntová (eds.), *Beyond the Cultural Turn* (Berkeley, 1999), 1–32.
22. Pokus rozpracovat tato pravidla lze nalézt v Peter Burke, *Eyewitnessing* (2001).
23. Philippe Buc, *The Dangers of Ritual* (Princeton, 2001).
24. Michael Kammen, „Extending the Reach of American Cultural History“ (1984, přetištěno v *Selvages and Biases* (Ithaca, 1987) 118–53); srovnej Thomas Bender, „Wholes and Parts: The Need for Synthesis in American History“, *Journal of American History* 7 (1986), 120–36.
25. Frank R. Ankersmit, „Historiography and Postmodernism“, *History and Theory* 28 (1989), 137–53; Ginzburgova reakce se nachází v Maria Lúcia Pallaresová-Burkeová (ed.), *The New History: Confessions and Conversations* (Cambridge, 2002), 205.
26. K mnoha studiím z poslední doby patří Peter Sahlins, *Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees* (Berkeley, 1989); Mary Louis Prattová, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (1992); Robert Bartlett, *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change* (1993), 123–41.
27. Peter Burke, „Civilization and Frontiers: The Anthropology of the Early Modern Mediterranean“, in John A. Marino (ed.), *Early Modern History and the Social Sciences: Testing the Limits of Braudel's Mediterranean* (Kirksville, 2002), 123–41.
28. T. F. Carter, „Islam as a Barrier to Printing“, *The Moslem World* 33 (1943); Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley, 1993); Francis Robinson, „Islam and the Impact of Print in South Asia“, in Nigel Crook (ed.), *The Transmission of Knowledge in South Asia* (Dili, 1996), 62–97.
29. Obrat „vidění poražených“ si vypůjčil francouzský historik Nathan Wachtel pro titul své významné studie o koloniálním Peru: *Vision of the Vanquished: The Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530–1570*

(originál pod názvem *La vision des vaincus – les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Paříž, 1971; anglický překlad – Hassocks, 1977).

30. Peter Galison, *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics* (Chicago, 1997); David Buisseret a Steven G. Reindhardt (eds.), *Creolization in the Americas* (Arlington, 2000).
31. Lawrence Stone, „The Revival of Narrative“, *Past and Present* 85 (1979), 3–24; Peter Burke, „History of Events and Revival of Narrative“, in Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing* (1991; 2. vydání – Cambridge, 2001), 283–300.
32. Alain Besançon, *Le Tsarévich immolé* (Paříž, 1967), 78; Sarah Mazaová, „Stories in History: Cultural Narratives in Recent Works in European History“, *American Historical Review* 101 (1996), 1493–1515; Karen Halttunenová, „Cultural History and the Challenge of Narrativity“, in Victoria Bonnelllová a Lynn Huntová (eds.), *Beyond the Cultural Turn* (Berkeley, 1999), 165–81.
33. Ronnie Hsia, *The Myth of Ritual Murder* (New Haven, 1988); Miri Rubinová, *Gentile Tales* (New Haven, 1999).
34. Peter Kenez, *Birth of the Propaganda State: Soviet Methods of Mass Mobilization, 1917–1929* (Cambridge, 1985).

Závěr

1. Peter Burke, „The Repudiation of Ritual in Early Modern Europe“, in *Historical Anthropology of Early Modern Europe* (Cambridge, 1987), 223–38; „The Rise of Literal-Mindedness“, *Common Knowledge* 2, 2 (1993), 108–21.

Doslov: Kulturní historie v jedenadvacátém století

1. Kromě knihy, kterou čtete, viz: Alessandro Arcangeli, *Che cos'è la storia culturale?* (Řím, 2007); Palle O. Christiansen, *Kulturhistorie som opposition* (Kodaň, 2001); Ute Daniel, *Kompendium Kulturgeschichte* (Frankfurt, 2001); Franciso Falcon, *História cultural* (Rio de Janeiro, 2002); Anna Greenová, *Cultural History* (Basingstoke, 2007); Pascal

Ory, *L'Histoire culturelle* (Paříž, 2004); Philippe Poirrier, *Les Enjeux de l'histoire culturelle* (Paříž, 2004); Ancalet Pons a Justo Serna, *La historia cultural: autores, obras, lugares* (Madrid 2005); Marjo Kaartinenová a Anu Korhonenová, *Historian kirjoittamisesta* (Turku, 2005).

2. Pro kontakt na Mezinárodní společnost pro kulturní historii viz <http://www.abdn.ac.uk/ch/ch_soc.shtml>.
3. Pokud jde o národní styly kulturní historie vychází v roce 2008 ve Francii svazek editovaný Philipppem Poirierem. Srov. Chris Hann (ed.), *One Discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology* (Chicago, 2005); Nathan Reingold, „The Peculiarities of the Americans, or Are there National Styles in the Sciences?“ *Science in Context* 4 (1991), 347–66.
4. Palle O. Christiansen, „Kulturhistoriens genkomst“, *Historisk Tidsskrift* 107 (2007), 207–35.
5. Jörg Rüpke, *Zeit und Fest: Eine Kulturgeschichte des Kalenders* (Mnichov, 2006); Stephen Kern, *A Cultural History of Causality: Science, Murder Novels, and Systems of Thought* (Princeton, 2004); Wolfgang Behringer, *Kulturgeschichte des Klimas von der Eiszeit bis zur globalen Erwärmung* (2. vydání, Mnichov, 2007); Markman Ellis, *The Corset: Jfee-House: A Cultural History* (2004); Valerie Steeleová, *The Corset: A Cultural History* (New Haven, 2001); Benjamin A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China* (Berkeley, 2000); Allen Peterkin, *One Thousand Beards: A Cultural History of Facial Hair* (New York, 2002); Joanna Bourkeová, *Fear: A Cultural History* (2005); Angus McLaren, *Impotence: A Cultural History* (Chicago, 2007); Andy Letcher, *Shroom: A Cultural History of the Magic Mushroom* (2006; česky pod názvem *Magické houbičky: kulturní historie kouzelných hub*, Praha, 2008); Thomas Laquer, *Solitary Sex: A Cultural History of Masturbation* (New York, 2003); Joop Leerssen, *National Thought in Europe: A Cultural History* (Amsterdam, 2006); Clare Hansonová, *A Cultural History of Pregnancy: Pregnancy, Medicine and Culture, 1750–2000* (Basingstoke, 2004); Bjarne Stoklund, *Tingenes kulturhistorie* (Kodaň, 2003); Iain Gately, *Tobacco: A Cultural History of How an Exotic Plant Seduced Civilization* (New York, 2002).
6. Kate Trenchelová, *Under the Influence: Working-Class Drinking, Temperance, and Cultural Revolution in Russia, 1895–1932* (Pittsburgh, 2006); Mary K. Vaughanová a Stephen E. Lewis (eds.), *The Eagle*

- and the Virgin: *Nation and Cultural Revolution in Mexico, 1920–1940* (Durham, North Carolina, 2006); Thomas Habinek a Alessandro Schiavone (eds.), *The Roman Cultural Revolution* (Cambridge, 1997); Robin Osborne (ed.), *Debating the Athenian Cultural Revolution: Art, Literature, Philosophy and Politics 430–380 BC* (Cambridge, 2007).
7. Douglas Biow, *The Culture of Cleanliness in Renaissance Italy* (Ithaca, 2004); Peter Burke, *Languages and Communities in Early Modern Europe* (Cambridge, 2004), kapitola 6.
 8. Lawrence Wright, *Clean and Decent: The Fascinating History of the Bathroom and the Water Closet* (1960); Mary Douglasová, *Purity and Danger* (1966); Georges Vigarello, *Le Propre et le sale* (Paříž, 1985); Suellen Hoyová, *Chasing Dirt: The American Pursuit of Cleanliness* (New York, 1995); Virginia Smithová, *Clean* (Oxford, 2006); Katherine Ashenburgová, *The Dirt on Clean: An Unsanitized History* (New York, 2007).
 9. Maurice Agulhon, *Marianne Into Battle: Republican Imagery and Symbolism in France, 1789–1889* (originál po názvem *Marianne au combat: l'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Paříž, 1979; anglický překlad Cambridge, 1984); José Murilo de Carvalho, *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil* (São Paulo, 1990); Enrique Florescano, *La bandera mexicana: breve historia de su formación y simbolismo* (Mexico City, 1999); též, *Imágenes de la patria* (Mexico City, 2005).
 10. Malý vzorek těchto studií může vypadat takto: Anne-Marie Thiesseová, *La Création des identités nationales: Europe xviii–xx siècle* (Paříž, 1999; česky pod názvem *Vytváření národních identit v Evropě 18. až 20. století*, Brno, 2007); David A. Bell, *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680–1800* (Cambridge, MA, 2001); Joep Leerssen, *National Thought in Europe: A Cultural History* (Amsterdam, 2006).
 11. François Waquetová, *Parler comme un livre: l'oralité et le savoir 16e–20e siècle* (Paříž, 2003); William Clark, *Academic Charisma and the Origins of the Research University* (Chicago, 2006); Martin Mulsow, *Die unanständige Gelehrtenrepublik* (Stuttgart, 2007).
 12. Richard Drayton, *Nature's Government: Science, Imperial Britain, and the „Improvement“ of the World* (New Haven, 2000).
 13. Bernard S. Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India* (Princeton, 1996); Christopher Bayly, *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780–1870* (Cambridge, 1997); Nicholas Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India* (Princeton, 2001).
 14. Ikuo Higashibaba, *Christianity in Early Modern Japan* (Leiden, Brill, 2001); Serge Gruzinski, *The Mestizo Mind: Colonialism and the Making of Modern India* (Princeton, 2001).
 15. Reiko Tsukurová, „A Comparison of Yeats' *At the Hawk's Well* and its Noh Version“, *Literature East and West* 11 (1967), 385–79; Richard Tylor, *The Drama of W. B. Yeats: Irish Myth and the Japanese No* (New Haven, 1976), 111–20.
 16. S. Takashina (ed.), *Paris in Japan: the Japanese Encounter with European Painting* (Tokyo, 1987).
 17. Frederick Schaffer, *Democracy in Translation: Understanding Politics in an Unfamiliar Culture* (Ithaca, 1998); Douglas Howland, *Translating the West* (Honolulu, 2001); Peter Burke a R. Po-chia Hsia (eds.), *Cultural Translation in Early Modern Europe* (Cambridge, 2007), zejména 7–10.
 18. Tony Becher, *Academic Tribes and Territories: Intellectual Enquiry and the Cultures of Disciplines* (Milton Keynes, 1989).
 19. Richard Woodfield, *Art History as Cultural History: Warburg's Projects* (Amsterdam, 2001); Hans Belting, *Bild-Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft* (Mnichov, 2001); Horst Bredekamp, „A Neglected Tradition? Art History as *Bildwissenschaft*“, *Critical Inquiry* 29 (2003), 418–28.
 20. Norman Bryson, Michel Ann Hollyová a Keith Moxey (eds.), *Visual Culture: Images and Interpretations* (Hannover, 1994); Richard Howells, *Visual Culture* (Cambridge, 2003).
 21. Roger Friedland a John Mohr (eds.), *Matters of Culture: Cultural Sociology in Practice* (Cambridge, 2004); Jeffrey C. Alexander, Bernard Giesen a Jason L. Mast (eds.), *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual* (Cambridge, 2006).

22. Robin Wagnerová-Pacifici, *The Art of Surrender: Decomposing Sovereignty at Conflict's End* (Chicago, 2005).
23. Peter Burke, „History and Folklore“, *Folklore 115* (2004), 133–9. K hlavním folkloristům se silným zájmem o historii patří Dánové Bjarne Stoklund a Gustav Henningsen a Ir Diarmid Ó Giolláin. K historikům, kteří berou folklor vážně, náleží Ronald Hutton, David Hopkin a Guy Beiners.
24. Orvar Löfgren a Richar Wilk (eds.), *Off the Edge: Experiments in Cultural Analysis* (Kodaň, 2005), zvláštní vydání časopisu *Ethnologia Europea*, sv. 35.
25. Thomas R. Adams a Nicolas Barker, „A New Model for the History of the Book“, in N. Barker (ed.), *Potencie of Life: Books in Society* (1993), 5–43.
26. Richard B. Sher, *The Enlightenment and the Book* (Chicago, 2006).
27. J. B. Harley, „Maps, Knowledge and Power“, in Denis Cosgrove a Stephen Daniels, *The Iconography of Landscape* (1988); John A. Agnew a James S. Duncan (eds.), *The Power of Palace* (Boston, 1989); James Duncan a Derek Gregory (eds.), *Writes of Passage: Reading Travel Writing* (1999); Felix Driver, *Geography Militant: Cultures of Exploration and Empire* (Oxford, 2001).
28. David Matless, *Landscape and Englishness* (1998).
29. Graham Clark, *Symbols of Excellence: Precious Materials as Expressions of Status* (1986); Ian Hodder, *Reading the Past* (Cambridge, 1986); Colin Renfrew a Ezra Zubrow (eds.), *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology* (Cambridge, 1994); Colin Renfrew, *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins* (1998); Ian Hodder (ed.), *Archaeological Theory Today* (Cambridge, 2001).
30. Ian Morris, *Archeology as Cultural History* (2000), zejména 3–33, na s. 3; David Gaimster a Roberta Gilchristová, *The Archeology of Reformation, 1480–1580* (Leeds, 2003), 2.
31. Michael Wheeler, John Ziman a Margaret A. Bodenová (eds.), *The Evolution of Cultural Entities* (Oxford, 2002), zejména kapitoly Harryho Plotkina a Garyho Runcimana; srov. Gary Taylor, *Cultural Selection* (New York, 1996); Agner Fog, *Cultural Selection* (Dordrecht, 1999).
32. Einar Haugen, *The Ecology of Language* (Stanford, 1972).
33. Roland Barthes, *Mythologies* (originál pod tímž názvem Paříž, 1956; anglický překlad 1973; česky pod názvem *Mytologie*, Praha, 2004); Edgar Morin, *Le Cinéma; ou L'Homme imaginaire, essai d'anthropologie sociologique* (Paříž, 1956).
34. Peter Wade (ed.), *Cultural Studies Will Be the Death of Anthropology* (Manchester, 1997).
35. Srov. John R. Hall, „Theoretizing Hermeneutic Cultural History“, in Friedland a Mohr, *Matters of Culture*, 110–39.
36. E. D. Hirsch, *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know* (Boston, 1987), 2, 135; srov. Allan Bloom, *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students* (New York, 1987); Harold Bloom, *The Western Canon: The Books and School of the Ages* (New York, 1994; česky pod názvem *Kánon západní literatury: knihy, které prošly zkouškou věků*, Praha 1994).
37. Frits Van Oostrom (ed.), *Entoen. nu. De Canon van Nederland* (Haag, 2006). K výkladu v obrázkové formě viz Reid Geleijnse a Van Tol, *De Historische Canon van Fokke & Sukke* (Alphen, 2007) – jakási nizozemská obdoba anglické kreslené publikace *1066 and All That*.
38. Richard T. Ford, *Racial Culture: A Critique* (Princeton, 2005).
39. Anne Phillipsová, *Multiculturalism Without Culture* (Princeton, 2007).
40. Gilberto Freyre, „Internationalizing Social Science“, in H. Cantril (ed.), *Tensions that Cause Wars* (Urbana, 1950), 139–65, na s. 142–3.

Pozn.: Není-li uvedeno místo vydání, jde o Londýn.