
CO JE A CO NENÍ KULTURNÍ/SOCIÁLNÍ ANTROPOLOGIE? NÁMĚT K DISKUSI

Author(s): ZDENĚK R. NEŠPOR and MAREK JAKOUBEK

Source: *Český lid*, 2004, Vol. 91, No. 1 (2004), pp. 53-79

Published by: Institute of Ethnology, Czech Academy of Sciences

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/42639301>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Český lid*

JSTOR

CO JE A CO NENÍ KULTURNÍ/SOCIÁLNÍ ANTROPOLOGIE?

NÁMĚT K DISKUSI

ZDENĚK R. NEŠPOR, Sociologický ústav AV ČR, Praha / Fakulta
humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha –
MAREK JAKOUBEK, Fakulta humanitních studií Západočeské univerzity,
Plzeň / Výzkumné centrum vývoje etnicity a osobnosti, Praha

Před bezmála čtyřiceti lety si Ladislav Holý a Milan Stuchlík v reakci na stať Vandy Tůmové (1964) v českém odborném diskurzu vlastně jako první položili otázku teoretického a metodického vymezení sociální antropologie, v tehdejší dikci samozřejmě „etnografie“, především v jejím vztahu k sociologii (Holý – Stuchlík 1964). Paradigmatický význam jejich příspěvku přitom nijak nesnižuje skutečnost, že antropologické myšlení se v západním světě později ubíralo poněkud jiným směrem, neboť zmíněný článek dodnes zůstává mementem výrazného, byť neúspěšného úsilí o hlubší teoreticko-metodické ukotvení české kulturní/sociální antropologie jakožto svébytné vědní disciplíny. Bylo-li napsáno, že „*celá naše etnografie – místo zobecnění a teoretického vymezení hranic zájmů vypočítává jednotlivé jevy či vztahy, o něž se národopisci budou či nebudou zajímat. Je to metoda, mohli bychom říci, intuitivní*“ (Holý – Stuchlík 1964: 228), pak lze s tímto obecným konstatováním téměř bezvýhradně souhlasit i dnes. Výrazná absence teoretického a metodologického uvažování, projevující se právě již neexistencí rozhraní antropologie a příbuzných humanitních a společenskovědních disciplín (aniž tím má být zpochybněn imperativ interdisciplinárního studia), totiž zůstala snad nejdůležitější charakteristikou českého vědeckého prostředí, třebaže se z různých důvodů přestalo nazývat „etnografickým“ a začalo dávat přednost označení „etnologie“ či „kulturní/sociální antropologie“. K této otázce se ještě vrátíme, již zde je však nutno říci, že právě závažný nedostatek zmíněných úvah nás vedl k sepsání tohoto příspěvku. Jeho dalším důvodem je reakce na

recentní světovou diskusi o „oprávněnosti“ společenských věd, na prvním místě antropologie, negativně posuzovaných z pozic přírodních a technických oborů (viz Wallerstein 2003), jež v českém prostředí nabývá i závažných institucionálních konotací. Chtěli bychom zde (1) nastínit některé stěžejní důvody teoreticky sice nereflktované, avšak nepochybně probíhající transformace českého národopisu do situace, kdy se – po našem soudu nesprávně – označuje za „antropologii“; (2) vymezit kulturní/sociální antropologii vůči jejím příbuzným disciplínám, ačkoliv někde mohou být považovány za její součást, a ukázat, proč tomu tak v českém prostředí být nemusí a nemá; (3) poukázat na základní konstitutivní rysy kulturní/sociální antropologie jakožto samostatné vědecké disciplíny; a konečně (4) alespoň ve zkratce teoreticky uchopit vztah kulturní/sociální antropologie k antropologii historické, v českém prostředí dosud nedostatečně známé (ačkoli její znalost bývá deklarována), k dějinám mentalit a současným (především) francouzským kulturním dějinám, včetně vývojových proměn vzájemných vztahů těchto vědních disciplín.

Od národopisu ke kulturní/sociální antropologii?

Metodická nedostatečnost a absence vlastního teoretického myšlení (takřka bezvýhradně přijímaného od sovětské národopisné školy), jež se pro český národopis Robkovy éry staly typickými a byly „vykupovány“ snad jen naprostou servilitou vůči vládnoucí ideologii (Hanzal 1999: 181, 196; pro konkrétní případ studia tzv. etnických procesů viz Nešpor 2002a: 17–21), patřily k základním charakteristickým znakům stavu této disciplíny v období tzv. normalizace. Základní metodický i tematický ráz národopisných – nebo jak bylo tehdy obvyklé říkat: etnografických a folkloristických – studií byl určen především klasickým národopisem a slavistikou 19. století se zřejmou akcentací materiálně fixovaných pramenů (nikoli nutně jen hmotných) a jejich „kumulativního“ studia a do určité míry také studiím a základní interpretací etnických procesů. Po vzoru regionálního dějepisectví a kulturních dějin Čenka Zírta (jejichž badatelská intence však byla zcela odlišná od dnešního pojetí této disciplíny) byl pečlivě shromažďován pramenný materiál zanikajících lokálních pospolitostí a dalších sociálních formací, přičemž každý další muzejní exponát – berme doslova: národopis byl vymezen primárně jako historická disciplína – byl přínosem k poznání této vadnoucí kultury par excellence. Čím více muzejních kousků, tím hlubší (tj. obsažnější) poznání daného předmětu. Jistý teoretický rozměr daných studií zde sice zcela nechyběl, stejně jako jejich „protazení“ do současnosti; jak již bylo řečeno výše, byl nalezen v sovětské škole tzv. etnických procesů. Spíše na okraji zájmu české etnologické obce naopak stálo studium mimoevropských společností/kultur; od konce 60. let se pěstovalo zejména v prostředí Národního (resp. Náprstkova) muzea, které se nacházelo vně vlivu A. Robka. V normalizačním období naproti tomu znovu zesílilo především studium českých zahraničních komunit (převážně

ovšem na území někdejšího Východního bloku) a jejich reemigrací do Československa po druhé světové válce, vedle kterého zůstalo zachováno prakticky jen materiálově bohaté studium hmotné a částečně i duchovní (lidové kronikářství – A. Robek) kultury minulých generací, hlavně období národního obrození. Naopak studium religiozity a probíhajícího združstevňování české vesnice, které na přelomu 40. a 50. let etablovali (v prvním případě pod silným vlivem religionisty O. Pertolda) J. Kramařík, O. Nahodil, A. Robek, V. Scheufler a další, bylo již zcela marginalizováno. Bylo to pochopitelné, neboť v obou případech šlo o marxistické ideologii „nebezpečná“ témata, ať již přímo (religiozita), nebo svými faktickými konsekvencemi. Právě studium aktuálních sociálních otázek, v 60. letech maskované pod hlavičkou analýzy sociální stratifikace (P. Machonin), totiž vedlo k zásadní diskreditaci československé sociologie v očích „normalizátorů“ a mimo jiné i k téměř úplné likvidaci Sociologického ústavu ČSAV (provedené jeho sloučením s Filozofickým ústavem, kde byla situace obdobná). Podobnému vývoji a jeho důsledkům na poli etnografie A. Robek úspěšně zabránil, ovšem za cenu fundamentální „sebenormalizace“ daného vědního oboru, tedy za tichého souhlasu a podpory značné části české národopisné obce. Robek nadto vedl obě hlavní výzkumná pracoviště (Ústav etnografie a folkloristiky Československé akademie věd a katedru etnografie a folkloristiky Filozofické fakulty Univerzity Karlovy), jež na dlouhých dvacet let zaštilil naprostým nezájmem o antropologickou teorii, o aktuální výzkumná pole a v neposlední řadě do značné míry i o mimoevropský prostor (Skalník 2002: 101). Český národopis se tím vrátil k myšlení pozdního 19. století, k myšlení, jež přinejmenším v 80. letech stagnovalo, jak si uvědomovali snad všichni zúčastnění. Proto se již od druhé poloviny sedmé dekády začaly ozývat hlasy nebo i některé konkrétní podněty po znovuzачlenění mimoevropských studií do etnografie (V. Hubinger, O. Kašpar, F. Vrhel a koncepce tzv. etnohistorie, do určité míry i J. Kandert), které přinesly skutečné výsledky například v podobě vydaných skript pražské Filozofické fakulty. Jejich dopad ovšem mnohdy nepřesáhl zainteresované osoby a instituce. Lépe na tom bylo studium historicko-etnografické, praktikované na Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV, které si žádalo i určité hlubší teoretické zázemí (I. Dubovický, S. Brouček). Jeho úspěchy však byly proměnlivé a spíše omezené, takže řadu tradičně antropologických témat opanovaly jiné vědní disciplíny (v případě studia evropských národních hnutí to byla historie a konkrétně M. Hroch), anebo byla tato témata ponechána ležet ladem. Jakémukoli nestrannému pozorovateli bylo zřejmé, že v české etnografii bude muset nastat zcela zásadní proměna, jinak se tento obor stane vědecky naprosto sterilním. K této proměně – tak jako v jiných oborech a ve společnosti jako celku – dala podnět tzv. Sametová revoluce. Neméně zřejmá však byla skutečnost, že „v době převratu roku 1989 v Československu nebyli a ani nemohli být žádní sociální antropologové“ (Skalník 2002: 103). Právě z tohoto důvodu nebyly teoretické i institucionální otázky, řešené na pražské

konferenci European Association of Social Anthropologists (EASA) v srpnu 1992, iniciované především E. Gellnerem a V. Hubingerem (Hubinger 1996), akceptovány českými národopisci s větším pochopením (viz např. Skalník 2002: 106–107). Naši vědeckí pracovníci její podněty spíše nepřijali, se zahraničními (tj. západními) kolegy (téměř) nekomunikovali a případnou pomoc řady českých emigrantů, kteří se antropologii věnovali nebo i věnují na nejrůznějších univerzitách svobodného světa (E. Gellner, L. Holý, L. Pospíšil, Z. Salzmann, D. Z. Schefel, P. Skalník ad.) do značné míry odmítali. Ostatně právě toto byl naprosto převažující přístup k emigrantům, z nichž mnozí Československu a později České republice v popřevratovém období nabízeli svou pomoc bez větších nároků na odměnu (Nešpor 2002a: 57–59, 75–77).

V souvislosti se zájmem českých badatelů proniknout do „velkého světa“ mezinárodních výzkumných projektů a vůbec do prostředí světové antropologie, stejně jako vzhledem ke katastrofálnímu stavu post-robkovského národopisu, až zhruba v polovině 90. let začali být emigranti akceptováni a bylo jim umožněno širší začlenění do české vědecké obce (podrobněji viz Nešpor 2004). Její základní metodickou orientaci však – s výjimkou diplomových prací, jež však na institucionální zaštitění oboru z pochopitelných důvodů prozatím neměly dopad – ovlivňovat nemohli. Teoretické a metodické zázemí českého antropologického diskurzu v 90. letech do značné míry ovlivnil vývoj na stávajících vysokých školách a akademických pracovištích. Například tehdejší vedoucí Ústavu etnologie FF UK, F. Vrhel, sice odmítl znovuoživenou nerealistickou představu J. Wolfa o „integrální antropologii“ (viz nejnověji např. Wolf 1999, 2002), zároveň však „sociální antropologie se mu zdála cizí a neuskutečnitelná již z důvodů absence kvalifikovaného personálu a finančních nákladů na terénní výzkum“ (Skalník 2002: 104). Diskurzivní zlom tak nenastal.

Porevoluční transformace akademických ústavů a vysokoškolských kateder tak proběhla – což bylo po našem soudu do značné míry chybné – vskutku bezbolestně, spočívajíc hlavně v opuštění zprofanovaného označení „etnografie“ ve prospěch moderněji znějící „etnologie“, aniž došlo k zásadnějším změnám ať teoreticko-metodické, ať personální povahy. Rostl však zájem studentů a v neposlední řadě i části vědců a pedagogů (nezřídka nedávných absolventů doktorských studijních programů v zahraničí – I. T. Budil, P. Lozoviuk, J. Skupnik) o větší přiblížení české etnologie západní antropologické tradici, respektive určitým jejím konkrétním školám. Zmínit tu lze (obnovené) snahy J. Wolfa, V. Soukupa (1992) i další. Ve druhé polovině 90. let jsme se tak stali svědky masivního vstupu kulturní/sociální antropologie – respektive toho, co se za ni někdy vydává – do českého vědeckého prostředí. Nově vznikající katedry regionálních i již etablovaných univerzit, stejně jako další vědecká pracoviště se tak začaly alespoň v teorii téměř bezvýhradně hlásit k západnímu pojetí tohoto vědního oboru, ačkoliv jeho skutečné naplňování je často rozporuplné a většina zmíněných pracovišť

preferuje svébytný český eklecticismus. Tento eklecticismus spočívá – zjednodušeně řečeno – v tom, že mnozí odborníci úctyhodných oborů a vědeckých kvalit na čas podleli jakési antropologické „módní vlně“ a heslo antropologizace napsali na „vývěsní štíty“ své dosavadní práce, nebo se dokonce přímo označili za kulturní/sociální antropology. Po našem soudu ovšem namnoze chybně a zbytečně.

Těto módní vlně na jedné straně podleli teoreticky a metodicky dosud tápající etnografové, folkloristé, lingvisté a další badatelé, pro které se etiketa kulturní/sociální antropologie stala známkou kvality a zároveň jedinou možností průniku k současným světovým diskusím. V tomto případě můžeme hovořit dokonce o svého druhu „ekonomizaci“ disciplíny, nikoli v úzce monetaristickém smyslu, jako o snaze o uspokojení aktuální společenské poptávky, neboť o etnografické „zboží“ již „kupující“ (stát, resortní ministerstva, Akademie věd, univerzity, vědecká obec jako celek, zainteresovaná veřejnost) přestali jevit zájem. Tato „ekonomizace“ však vedla k jistému omylu, ne-li podvodu, kdy totiž jsou pod „značkou“ antropologie distribuovány odlišné vědecké disciplíny, jejich paradigmatu a výzkumné metody, což platí v první řadě o tradičním národopisu a slavistice. O jejich distinktivnosti vzhledem ke kulturní/sociální antropologii přitom pojednáme níže; aby však nedošlo k nedorozumění, chceme na tomto místě zdůraznit, že jakkoli nepovažujeme zmíněné falešné substituenty kulturní/sociální antropologie za její ekvivalenty, neznamená to samozřejmě jejich nižší vědecký význam, natož jejich diskvalifikaci coby svébytných vědních oborů. Opak je pravdou, a je-li tento příspěvek veden snahou o jisté „očištění“ kulturní/sociální antropologie od jejích nepatřičných interdiskurzivních „nánosů“, pak by tato snaha měla být vnímána pozitivně také národopisci, slavisty a dalšími badateli, neboť zajisté platí, že k řádnému rozvoji těchto disciplín může docházet pouze pod jejich „pravým jménem“, nikoli pod „hlavičkou“ teoreticky a metodicky tak odlišného oboru, jako je antropologie.

Aktuální boom zájmu o kulturní/sociální antropologii však bohužel přilákal ještě jinou skupinu „vědeckých pracovníků“, v jejichž případě je přijetí antropologického označení nikoli omylem či dočasným podlehnutím určité módní vlně, ale vědomou mystifikací a falší. Jedná se vpravdě o programové zneužití toho, že kulturní/sociální antropologie je u naší odborné i laické veřejnosti dosud jen prázdným pojmem, kterým lze zaštitit prakticky cokoli, aniž by hrozilo nebezpečí „prozrazení“. A právě z tohoto důvodu se pod zdánlivě širokými „křídly“ oboru neváhají skrývat lidé s akademickou minulostí, avšak bez aktuálních vědeckých výsledků, badatelé kteří by ve svých mateřských oborech podleli konkurenci. Důsledkem může být poškození „dobrého jména“ tohoto oboru na mnoho let – a právě toto nebezpečí, které pocítujeme jako velmi aktuální, nás vedlo k sepsání těchto řádků. Stejně jako snaha o hlubší porozumění tomu, co kulturní/sociální antropologie skutečně je, respektive co by být měla, a naopak co

není, co by být neměla a o co se sama nemá snažit. Uvažovali-li totiž L. Holý s M. Stuchlíkem (1964: 233), že etnografická teorie je toliko systematickým a zobecňujícím shrnutím toho, „*co etnografie ve své převážné většině ,skutečně dělá‘ a snaží se pro to najít teoretické zdůvodnění*“, pak to bylo možné především díky podstatně stabilnější odborné tradici dané disciplíny v dané době.

Uveďme příklad: Je dost dobře možné, že poctivě pracující popelář má velmi podstatné znalosti o tom, jakým způsobem většina lidí (dodejme: v daném místě a v dané době, což samo o sobě může být významným systematickým ovlivněním, stejně jako skutečnost, že řada lidí služeb popelářů nevyužívá, nebo odpad různým způsobem třídí) zachází se zkonsumovaným/nepotřebným zbožím a následně do určité míry i o tom, jakým způsobem tito lidé žijí. Tato znalost bez předchozího teoretického studia nebo jeho ekvivalentu však z tohoto popeláře nedělá ani badatele v oblasti tzv. *garbage archeology*, natož pak sociologa nebo antropologa. Dělá z něj pouze popeláře se zájmem o svou práci (byť tento zájem někdy může vést k teoretickému studiu) a bylo by nepřipadné nazvat popeláře antropologem jen proto, že ví o existenci americké *garbage archeology*, patřící do vědy zvané kulturní antropologie. Právě takovými „popeláři“ se nám totiž zdají kolegové z příbuzných oborů, kteří přijímají „nálepku“ kulturní/sociální antropologie, aniž by podstatněji znali její obsah, a co hůře – zanedbávají proto svou vlastní práci.

Nyní však již věnujme pozornost tomu, co kulturní/sociální antropologie není, respektive o co by se v českém prostředí neměla snažit, abychom v následujícím oddíle věnovali pozornost jejímu pozitivnímu vymezení.

Co není antropologie: kulturní/sociální antropologie ve vztahu k příbuzným disciplínám

Je obecně známou skutečností, že kulturní/sociální antropologie jakožto svébytná vědní disciplína dlouho existovala pouze v anglosaském světě, zatímco kontinentální Evropa dávala přednost popisné etnografii/*Volkskunde* (Německo a oblasti pod jeho vlivem, včetně Československa) anebo strukturalisticky pojeté etnologii, silně navazující na domácí sociologickou tradici (Francie). „Antropologii“ byla v kontinentální Evropě míněna především antropologie fyzická, tedy srovnávací studium osteologického materiálu a dalších biologických prvků v souvislosti s fungováním zdravého člověka (narozdíl od medicíny, primárně zaměřené na restituci tohoto stavu). Teprve nepominutelné výsledky, k nimž především americká kulturní antropologie došla (zatímco američtí badatelé dávají z historických důvodů přednost označení svého oboru „kulturní antropologie“, vždy vlivná britská škola se nazývá „antropologií sociální“; v českém prostředí dnes zdomácněl jakýsi kompromis mezi oběma pojetími, který dodržujeme i v tomto článku), a v neposlední řadě také nezpochybnitelná americká kulturní a vědecká hegemonie v poválečném období vedly k tomu, že Evropa začala nej-

později od konce 60. let 20. století výrazněji přijímat kulturní/sociální antropologii. Mladí badatelé, nespokojení s tradicionalistickým pojetím svých učitelů, sbírajících pozůstatky evropské hmotné kultury, se inspirovali u svých amerických kolegů (s nimiž je spojoval jak jistý více či méně latentní marxismus, tak odpor vůči Vietnamské válce a délka vlasů), výsledkem čehož byla konstituce většiny stávajících německých, skandinávských i dalších kateder kulturní/sociální antropologie *vedle* kateder národopisného charakteru (Kemper – Phinney 1977; o důležitosti institucionálního zabezpečení pro stav a budoucnost oboru Wallerstein et al. 1998: 77–82). Pokračováním uvedených tendencí potom většinou došlo k zániku druhých ve prospěch prvních, k antropologickému přeznačení diskutovaného vědního oboru.

Vznikala-li evropská antropologická pracoviště *bez* zásluhy tradičního národopisu a začasť *proti* jeho vůli, neznamenalo to ovšem, že vznikala „na zelené louce“. Něco takového by vzhledem k institucionalizovanému charakteru moderní vědy ostatně ani nebylo možné – vznikala důsledně jako jistá „revoluční“ či alespoň reformní snaha v prostředí věd o člověku (*Wissenschaften vom Menschen*), přičemž zcela *zásadní zdroj* nacházela právě v kulturní/sociální antropologii americké a v jejích aktuálních koncepcích. Jednou z nich, dobově velmi vlivnou, byla konceptualizace J. M. Whitea (cit. in Budil 1995: 11–12). White přitom pouze teoreticky reflektoval stav běžný na amerických univerzitách (avšak nikoli v Evropě), kdy historické podmínky vzniku kulturní antropologie jakožto oboru do něj *de facto* bez větších teoreticko-metodických ambicí zahrnujly všechny ve „Starém světě“ se vyskytující vědní obory, jejichž absence začala být v Americe náhle pociťována. Tak se součástí antropologie, ipso facto již tím, že to „umožňoval“ název tohoto oboru, stala například archeologie či fyzická antropologie, prostě proto, že tyto obory ve Spojených státech a v Kanadě dosud nikdo jiný neinstitutionalizoval a že skladba tamního nativního obyvatelstva, respektive metodické uchopení jeho studia něco takového bez větších problémů umožňovalo. Stejně tak tomu bylo v případě tzv. aplikované antropologie. Výzkum severoamerických Indiánů a Inuitů totiž málokdy byl zcela „nezištný“, většinou byl naopak veden (respektive financován) vládním Úřadem pro indiánské záležitosti nebo podobnými institucemi, jejichž úkolem bylo nalézt vhodné módy vzájemného současného a budoucího soužití většinového a nativního obyvatelstva. Na těchto aplikovaných výzkumech přitom participovala naprostá většina amerických antropologů, v dobré víře, že tím původním obyvatelům Ameriky alespoň trochu usnadní jejich aktuální trudný úděl. A tito badatelé se s nemalou angažovaností vrhli například i do studia a programového ovlivňování japonské společnosti v souvislosti s druhou světovou válkou a jejími důsledky (R. Benediktová, viz 1946), nebo později do programů pomoci pro země Třetího světa. Na tomto místě přitom můžeme ponechat stranou sporné výsledky těchto a podobných aktivit, stačí shrneme-li, že americká antropologie podle Whitea

sestávala z (1) fyzické antropologie (včetně archeologie); (2) kulturní antropologie (tedy holistického pohledu na kulturu „z ptáčích perspektiv“, zhruba v duchu konfiguracionismu); (3) sociální antropologie (studia sociálního uspořádání, zejména příbuzenských a dalších osobních vztahů uvnitř lokálně omezené skupiny) a (4) aplikované antropologie (ve výše uvedeném smyslu). V tomto „globálním“ pojetí přišla kulturní/sociální antropologie do kontinentální Evropy a nakonec i do popřevratového Československa, což ovšem po našem soudu přineslo řadu výrazných teoretických a především metodických problémů. „Podobory“, existující uvnitř americké kulturní antropologie, totiž v Evropě již dávno existovaly jako samostatné vědecké disciplíny.

Zatímco ve Spojených státech a v Kanadě se antropologové mohli a mnohdy i museli (vzhledem k nezbytnosti „aplikovaného“ charakteru svých výzkumů, jímž často bylo podmiňováno jejich financování) zabývat také fyziologickými a biologickými odlišnostmi nativní populace (vzpomeňme jen sníženou biologickou schopnost indiánských populací odbourávat alkohol), v Evropě již dávno existovala zavedená tradice fyzické antropologie, respektive somatologie, přírodovědné či lékařské disciplíny orientované v období před druhou světovou válkou převážně na fyziologické měření (a někdy jeho prostřednictvím vedoucí až k úvahám o sociálním inženýrství a eugenice). Vinou těchto svých konotací však byla tato disciplína po druhé světové válce do značné míry marginalizována, respektive omezena na oblast aplikovaného výzkumu v rámci soudního lékařství (především identifikace lidských ostatků). Jako taková začala být od 70. let nahrazována prudce se rozvíjející molekulární genetikou, jejíž výsledky byly podstatně přesnější, takže evropská fyzická antropologie buď zanikla, nebo živořila a živoří na okraji vědeckého zájmu. Zůstává sice nezbytnou průpravou v rámci lékařského a přírodovědného studia, avšak svůj zlatý věk již zřejmě prožila prostě proto, že zcela vyčerpala pole svého zájmu tak, jak jej dosud definovala. Lidské tělo bylo změřeno do posledního detailu a k vydaným antropologickým atlasům (člověka) již není co dodat. Mnozí současní fyzičtí antropologové našli útočiště právě v nově konstituované kulturní/sociální antropologii, jíž sice nemají co přinést, která je však (zatím) chrání před zánikem jejich vlastního oboru. A to je bohužel naprosto chybné. Naopak jako mnohem nosnější se ukazuje současná rekonceptualizace fyzické antropologie v antropologii biologickou, zdůrazňující styčné body tohoto oboru s etologií a molekulární genetikou. Tím se však fyzická antropologie vrací na půdu přírodních věd, s nimiž sdílí shodnou metodiku i výzkumné pole (člověk je konceptualizován jako jeden z hominidů, jako předmět zájmu primatologie), a logicky opouští hájemství kulturní/sociální antropologie.

Podobně je tomu v případě archeologie, která stále zřetelněji začíná pociťovat nedostatky, respektive omezenost svého badatelského pole. Všechna pravěká, starověká i středověká archeologická naleziště jsou totiž v konečném čase prozkoumatelná (popřípadě budou ještě dříve zničena rozvojem civilizace; s tím

souvisí i ústup části současných archeologů od používání „destruktivních“ badatelských metod, aby byla tato naleziště zachována budoucím vědeckým generacím). Archeologický výzkum by se sice mohl orientovat kvantitativním směrem, avšak iluzornost a pramalou přesvědčivost takového postupu si uvědomují sami archeologové. A právě z tohoto důvodu směřují k rozšíření svého badatelského pole směrem k současnosti, a tedy potenciálně k nekonečnému trvání vlastní disciplíny. Inspirovali se přitom již zmiňovanou „archeologií odpadků“ (Rathje 1974), aby definovali předmět zájmu archeologie jakožto výzkum lidských artefaktů v „neživém“ kontextu (Gould – Schiffer 1981; Matoušek 2000). Archeologie by v tomto pojetí měla zkoumat všechny lidské výtvořky, které jsou aktuálně ne-užívány, a to dočasně, nebo trvale. Ať již jde o odpadky, opuštěné domy, neužívané lesní cesty nebo například o zapomenutou peněženku v tramvaji. Jinak řečeno, jde o nové pojetí oboru ve smyslu jeho definice nikoli předmětem zájmu (vykopávky a další materiální pozůstatky dávných a zaniklých civilizací), nýbrž metodou.

Nutno podotknout, že tento „sebezáchovný“ krok je podstatně ocenitelnější než svrchu uvedený. Neortodoxní archeologové, vydávající se Schifferovou cestou, totiž mají pro svůj zájem opodstatněné důvody, počínaje právě grandiózními výsledky Rathjeho „odpadkového“ projektu – který ukázal (na základě množství vyhozených plechovek a lahví od alkoholických nápojů), že obyvatelé amerického „Middletownu“ konzumují podstatně více alkoholických nápojů, než jsou ochotni připustit v rámci sociologických šetření. Avšak opravňuje to archeology k tak zásadní paradigmatické proměně vlastní disciplíny? Není vhodnější, aby např. právě uvedené skutečnosti zkoumali školení sociologové? Metoda garbage archeology je totiž v podstatě neortodoxní metodou kvalitativní sociologie, přičemž sociologii odpovídá i svým tematickým zaměřením. Po našem soudu neobstojí ani další argument „nové archeologie“, její požadavek po zkoumání jednoho konkrétního jevu jedinou badatelskou metodou nezávisle na časovém průběhu (což se uplatňuje např. v případě užívání/neužívání komunikací, sídlišť apod.), neboť naprosto není zaručeno, že jde stále o *týž* jev. Jinak řečeno, jak neustále upozorňuje M. Weberem inspirovaná epistemologie kulturních věd (viz Horský 1999; Nešpor 2002b: 554–556), zatímco *jevy* přetrvávají, jejich *významy* (aktérské subjektivně zakoušené významy) se mohou proměňovat místně i časově. Že tedy – a to je podle Webera a dalších badatelů skutečnou esencí sociálních věd – nejde primárně o studium artefaktů, nýbrž o to, co tyto artefakty znamenají pro každého jednotlivého člověka nebo pro společnost jako celek. A právě tuto otázku si archeologie z podstaty věci většinou neklade, což ji zřetelně diskvalifikuje jak z rámce společenských věd sensu stricto, tak z jakkoli široce pojaté kulturní/sociální antropologie. Ta se sice zajisté může inspirovat archeologickými metodami nebo může „novou archeologii“ považovat za jeden ze zdrojů svých dat (viz například studium „trampských pozůstatků“ pod severočeskými skalními

převisy, vzniklé jako vedlejší produkt archeologického studia tamního neolitickeho osídlení – Svoboda et al. 1999); nesmí však být na archeologii redukována a nesmí archeologům dovolit, aby se bez dalšího odborného vzdělání považovali za kulturní/sociální antropology.

Ještě složitější je situace v případech etnologie a dalších národopisných disciplín, neboť zde je „zmatení pojmů“, vzniklé přeznačením tradiční etnografie na antropologii, naprosto nejzřetelnější. Existující tradice etnografických výzkumů, ať již zaměřená na tradiční materiální kulturu, na folklorní jevy a jejich pronikání do soudobé umělecké tvorby (folklorismy) nebo na studium zahraničních Čechů a Slováků, abychom jmenovali alespoň některé z nejvýznamnějších výzkumných projektů, totiž sice metodicky do značné míry stagnovala, přesto však přinášela a přináší hojný pramenný materiál pro nejrůznější muzea, skanzeny a podobné instituce. Jejím nejvlastnější aspektem, a to si uvědomili již Holý se Stuchlíkem (1964), je však zájem o minulost, o tradiční sociální formy, které jsou v moderní společnosti nutně marginalizovány. „Lid“ a jeho kultura jako základní oborový předmět totiž v moderní společnosti ex definitione mizí, stejně jako se rozplynula obrozenecká (či později marxistická) ideologie, která tento subjekt protežovala. V druhé řadě je podstatou etnografie shromažďování pramenného materiálu, ať již materiální nebo duchovní povahy, jeho srovnávání a deskripce. Tyto úkoly přitom národopisné disciplíny zvládají dokonale, neměli bychom však po nich chtít, aby se pokoušely o širší interpretace shromážděného materiálu, prostě proto, že v jejich rámci pro tento přístup neexistuje náležité teoretické zázemí. A pokud ano, nutně to vede k masivnímu jednostrannému zjednodušení, eo ipso k dezinterpretacím pramenného materiálu, anebo k bezbřehému a v mnoha případech bezradnému eklekticismu. Jinak řečeno, v rámci etnologie není relevantní holistický přístup (a ani jakékoli pokusy o něj), jelikož etnologie je tomuto přístupu komplementární. „Vyvažuje“ jej prostřednictvím materiálových sběrů, přičemž pramenně dokládá či vyvrací „velké teorie“ o vývoji evropské společnosti, produkované historickou antropologií, historickou sociologií nebo filozofií dějin. V případě společenství mimoevropských, kde se z různých důvodů nesetkáváme s takovým množstvím materiálně fixovaných (nebo fixovatelných) pramenů, je pak etnologie zcela irelevantní z toho důvodu, že vlastně „nemá co zkoumat“, respektive nedostává se jí dostatečného množství komparativního materiálu. Jen zdánlivě odlišně je tomu v případech současných západních a dalších „vyspělých“ kultur, kde je zase pramenného materiálu tolik, že musí být zpracováván prostřednictvím jiných, badatelsky relevantnějších metod (sociologie). Z těchto důvodů, byť se to zdá zdánlivě paradoxní, etnologie s kulturní/sociální antropologií naprosto nesouvisí a souviset nemůže (anebo může v poloze subdisciplíny, jak byl ostatně vztah těchto dvou oborů dříve chápán; Boas 1982: 621). Existence těchto vědních oborů je paralelní a musí být paralelní, mají-li se náležitě vyvíjet, a to až do doby, než etnografie zanikne, protože již ztratí předmět svého zájmu (jak

se to již do značné míry stalo v západní Evropě). Prodloužení její existence „přejmenováním“ na kulturní/sociální antropologii je nutně jenom dočasné.

Podobně je tomu i v případě hraničních jazykovědných a uměnovědných oborů, zabývajících se sociálními aspekty příslušného předmětu (např. sociolingvistika, literární věda věnující se folklorním památkám apod.). Odborníci z těchto disciplín při své práci zajisté užívají antropologických teorií a metod, stejně jako pramenného materiálu získaného antropology (nebo etnology), avšak jejich vlastní interpretace vycházejí z konceptů a potřeb jejich vlastních oborů. Tak například sociolingvistické studium slangu se orientuje primárně na slang jakožto *jazykový* projev a stejně tak literární historikové zařazují kramářské písně do *celku literární* tvorby. Naopak antropologické studium daných předmětů by zdůraznilo *sociální* a *kulturní* aspekty vzniku slangu; stejně tak by tomu bylo i v případě analýz (polo)lidové písňové tvorby a zpěvnosti. Tím nemá být postavena hráz široké mezioborové spolupráci, nýbrž právě naopak má být zdůrazněno, že i v tomto případě jde o sice mnohdy úzce propojené, avšak svým základem nutně mimoběžné disciplíny, které rozhodně nejsou součástí kulturní/sociální antropologie a *vice versa*. Signifikantním příkladem tohoto nedorozumění ostatně může být starší konceptualizace z pera našeho předního sociolingvisty a afrikanisty (Zima 1978), ukazující neschopnost primárně lingvistického oboru akceptovat antropologické vymezení kultury. Zima (1978: 338). zde argumentuje, že zatímco „*literární nebo folklorní text je projevem realizace jazykového systému a stejně i projevem realizace kultury, ... jízdní řád nebo silniční předpisy lze dosti těžko považovat za formy realizace kultury, i když jazykovými texty jsou*“. Ukazuje se tedy, že filologické a uměnovědné disciplíny stále pracují v intencích konceptualizace „vysoké“ kultury, byť si to třeba neuvědomují, zatímco antropologové se shodnou na tom, že kulturou rozumějí nikoli jen „kultivovanost“, nýbrž celek lidského ne-biologického vztahování se k okolnímu prostředí. A právě proto nemožnou být ani lingvisté, ani literární vědci, ani kunsthistorikové považováni za kulturní/sociální antropology, byť by pracovali na podobných problémech a jejich spolupráce s antropology by byla co nejužší. Naopak zase antropologové, ačkoli mohou přinášet řadu důležitých poznatků i podnětů těmto disciplínám, nemožnou být označeni za jejich participanty.

Za představitele kulturní/sociální antropologie však nemůžeme považovat ani badatele v nejrůznějších „aplikovaných“ disciplínách, ačkoli tomu tak v Severní Americe z historických důvodů je. Máme na mysli především romistiku a sociální práci, prezentované pod hlavičkou aplikované antropologie či angažované sociologie, jmenujeme-li alespoň obory v současnosti v České republice nejdůležitější a slibně se rozvíjející. Jejich primárním zájmem je totiž určitý konkrétní předmět, ať již jde o studium romské kultury ve vztahu k majoritní kultuře, anebo marginální a marginalizované sociální skupiny ve vztahu k majoritě, což jim zbraňuje v obecnějším multikulturním pohledu a v neposlední řadě ve vytvoření

holistického paradigmatu. Snad ještě důležitější však je jejich sociálně angažovaný charakter, aktuální cíl spatřovaný ve tvorbě politických a sociálních reforem za účelem (alespoň částečné) integrace romské populace či dalších marginalizovaných sociálních skupin do stávajících společenských, ekonomických a právních struktur. Často to vede k tomu, že věda je zaměňována za „národní agitaci“, uměle vytvářející romské etnikum, respektive národ (Jakoubek – Poduška 2003). Zatímco totiž romisté, vezmeme-li je za příklad, usilují o bezkonfliktní vzájemné soužití dvou kulturně odlišných skupin (Romů a ne-Romů) uvnitř jediné společnosti, kulturní/sociální antropologové se naopak snaží o *pochopení* jejich vzájemné kulturní a sociální odlišnosti, jež vede právě k tomu, že k takovému soužití reálně *nedochází*. Respektive dochází ke vzniku hybridních kulturních útvarů na pomezí obou těchto kultur, de facto tedy kultury třetí, odlišné od *obou* předchozích (nebo dochází k totálnímu převrstvení jedné kultury kulturou majoritní). Ani „aplikované“ disciplíny, ačkoli opět podotýkáme, že dochází a vždy by mělo docházet k jejich velmi úzké spolupráci s kulturní/sociální antropologií, tedy nemůžeme považovat za její odnož či subdisciplínu.

Konečně nejsložitější je vzájemné postavení kulturní/sociální antropologie a sociologie, jehož institucionálním obrazem je již skutečnost, že obě disciplíny ve vyspělých zemích často bývají pěstovány na stejných katedrách a výzkumných ústavech. Zejména ve Velké Británii tyto disciplíny dokonce dlouhá léta koexistovaly v „personální unii“ osob mnoha badatelů. Slovy G. P. Murdocka „*sociální antropologie a sociologie nejsou dvěma odlišnými disciplínami*“ (1932: 200). Sociální antropologie byla (Radcliffem-Brownem) jednoduše označována za „srovnávací sociologii“ a podobně i první profesor sociální antropologie (na univerzitě v Liverpoolu) označoval tuto disciplínu za odvětví sociologie zabývající se přírodními národy (Budil 2003:14); slovy L. Dumonta je to právě „*sociální antropologie*“, která „*umožňuje skutečnou srovnávací sociologii*“ (Dumont 1980: 214–215). Jejich vztah je tedy nepochybně velmi úzký, avšak dlužno se ptát, jaký je mezi nimi rozdíl? Holý se Stuchlíkem (pro přesnost připomínáme, že sice hovořili o „etnografii“, čtenář se nicméně neubrání dojmu, že chtěli hovořit – a jejich pozdější působení tuto tezi podporuje – o kulturní/sociální antropologii, což ovšem v dané době v Československu nebylo možné) tuto otázku řešili odkazem na známou dichotomii *Gemeinschaft – Gesellschaft*, kdy „*předmětem etnografie podle našeho názoru je studium společenskokulturních systémů pospolitostí. Přitom je samozřejmě sociologie pro národopis pomocnou vědou při studiu společenské složky těchto systémů. Na druhé straně je ovšem etnografie pomocnou vědou pro sociologii, pokud tato jako komparativního materiálu nebo jako dat pro formování zákonitostí vývoje společnosti používá dokladů z ‚oblasti‘ národopisu. Při studiu kulturní složky uvedených systémů pracuje etnografie bez pomoci sociologie.*“ (Holý – Stuchlík 1964: 231). Toto rozlišení vedlo k představě primární etnografické orientace na pozůstatky archaických

typů společností, zatímco sociologie se měla zabývat „komplexními“ společnostmi moderními. Jinak řečeno, bylo ovlivněno dožívajícím implicitním evolucionismem.

Jeho hlavní nedostatek však tkvěl někde jinde, kulturní/sociální antropologie se totiž v následujícím období začala úspěšně věnovat také přesně vymezeným sociálním skupinám uvnitř *moderních/komplexních* společností, počínaje studiem handicapovaných až po analýzy sociálního a kulturního fungování zločineckých organizací. A právě o tuto složku je třeba epistemologické pojetí antropologie rozšířit, neboť se ukazuje, že i uvnitř „moderních“ společností vznikají svébytné sociální útvary, jejichž vnější vazby jsou výrazně omezené ve prospěch vnitřních, tedy útvary pro jejichž studium je kulturní/sociální antropologie svou metodikou disponovaná.

Vymezení sociální/kulturní antropologie a sociologie se přitom mění, stejně jako tyto disciplíny a sociální realita sama. Antropologie bývala disciplínou, jejímž předmětem zájmu byly „cizí“ kultury. Jak píše „zakladatel“ americké kulturní antropologie, „*the aim of anthropology has been largely to explain the phenomena observed among the tribes of foreign culture*“ (Boas 1982: 621; podtrženo – autoři). Tohoto vymezení se pak drží i někteří soudobí autoři, takže například pro Ivo T. Budíla je „*antropologie ... vědou o poznání ,těch druhých‘*“ (Budil 1995: 10). Sociologie pak je vědou o „té naší“ (západní?, euroamerické?) společnosti, navíc o společnosti *moderní*. Tak chápe sociologii např. i A. Giddens, pro kterého „*sociologie je věda, jejímž předmětem jsou sociální instituce, jež byly uvedeny do života jednotlivými transformacemi minulých dvou až tří století*“ (Giddens 1998: 176; podtrženo – autoři). Ovšem poté, co vlna globalizace smetla z povrchu všechna intaktní společenství a antropologové se obrátili (v kulturním smyslu) „do vlastních řad“, došlo i k posunu hranic a oblastí výzkumu obou disciplín.

Tematické vymezení sociologie a sociální antropologie tedy dnes, soudíme, spočívá v tom, že zatímco sociologie zkoumá (naši, moderní) „společnost“ jako celek, antropologie (vedle reliktních, pohrobků a mutací dřívějších „cizích kultur“, jež zkoumá jako celky) její partikulární složky. Třebaže totiž sociologie také studuje marginální společenské útvary (a s tímto studiem začala mnohdy i dříve než kulturní/sociální antropologie), jejím primárním zájmem je prostřednictvím jejich výzkumu analyzovat *moderní společnost jako celek*. Proto zkoumá marginální sociální útvary jako části (tohoto) celku, zatímco kulturní/sociální antropologie je považuje za svébytné, kulturně autonomní útvary. Perspektiva sociologie a antropologie je tedy právě opačná, jakkoli to samozřejmě neznamená nemožnost vzájemné spolupráce obou disciplín, nýbrž naopak její fundamentální potřebu. „Společností“ v tomto vymezení rozumíme pro většinu aktérů vědomou *nejširší* sociální skupinu, za jejíž členy se považují; tedy například i národní stát v Evropě 19. století (kdy neexistovala obecně rozšířená koncepce „vše-

zahrnujícího humanismu“), nebo lidstvo jako celek v prostředí globální kultury přelomu 20. a 21. století. Právě tyto sociální útvary, jejich vývoj a vztahování se jednotlivých jejich „obyvatel“ k nim a těchto útvarů vzájemně mezi sebou jsou nejvlastnějším předmětem zájmu sociologie, zatímco všechny další společenské skupiny a jejich instituce toliko předmětem odvozeným. Naopak kulturní/sociální antropologie studuje především ty sociální útvary, jejichž existenci jedinec – jejich člen – vnímá jako pro svou existenci *nejdůležitější* (nebo jedny z nejdůležitějších). Tedy například rodinu a klan u Austrálců, rodinu, občanské a zájmové spolky a sdružení, eventuálně třídu a národní stát v Evropě 19. století, nebo sociální sítě a více či méně neformální skupiny, popřípadě i rodinu v naší době. Naopak studium všech dalších sociálních útvarů je pro antropologii toliko podružným, byť nikoli nedůležitým zájmem.

V případě moderní společnosti zachováváme tedy v zásadě rozlišení Holého se Stuchlíkem, ovšem se „záměnou“ etnografie za antropologii, což byl patrně i zájem původních autorů. Zachováváme je ovšem v původní Tönniesově intenci, tedy bez evolucionistického příděchu dichotomie *Gemeinschaft/Gessellschaft*, a rozumíme jim jako dvěma odlišným typům uspořádání humánních sociálních útvarů. Tím se však dostáváme k pozitivnímu vymezení kulturní/sociální antropologie jakožto oboru.

Co je antropologie: základní teoretická a metodická paradigmatata

Snaha o přesnou interdisciplinární denotaci, které jsme věnovali předcházející oddíl, je nepochybně snahou o vymezení „proti jiným“, příbuzným disciplínám. Tato snaha však nesmí být vnímána negativně, jako svého druhu „boj“ proti nim, nýbrž jako epistemologický nástroj, jehož prostřednictvím mohou být kulturní/sociální antropologie a zároveň vědní disciplíny stojící v její těsné blízkosti lépe vymezeny teoreticky i metodicky za účelem lepšího partikulárního vývoje i vzájemné spolupráce. Toto vymezení bylo nutné provést ještě dříve, než se budeme věnovat vlastnímu pozitivnímu popisu toho, čím je podle našeho názoru antropologie charakteristická, a co naopak netvoří konstitutivní součást jiných vědních oborů. Byť tedy některá naše tvrzení mohla připadat angažovanému čtenáři zaujatá, aprioristická, máme je za nezbytně vyplývající z níže uvedené charakteristiky kulturní/sociální antropologie, přičemž se je vynasnažíme náležitě ospravedlnit. A tu je třeba zdůraznit především, jak jsme naznačili výše, že budeme hovořit zejména o metodách, nikoli o předmětu studia, neboť ten je do značné míry místně i časově proměnlivý. Kulturní/sociální antropologie je na obecné rovině vymezena čtyřmi základními rysy.

V první řadě je to stacionární terénní výzkum. Vždy to znamená dlouhodobý pobyt badatele uvnitř zkoumané skupiny, za samozřejmé se přitom považuje zvládnutí jazyka skupiny, ať již jde o cizí jazyk, dialekt nebo slang vlastního jazyka. Co se délky pobytu týče, měří se na měsíce, přičemž za ideální se považuje

pobyt v délce alespoň jednoho roku, umožňující výzkumníkovi sledování celého ročního cyklu a aktivit (ekonomických, obřadních ad.) na něj vázaných. Dominantní metodou přitom je přímé či zúčastněné pozorování, kdy se badatel podílí na činnostech zkoumané skupiny, byť se proto nestává jejím členem. Uvedený termín „zúčastněné pozorování“ je v bývalých postkomunistických zemích velice populární, nicméně velice často je bohužel užíván chybně. Důvodem nedorozumění je patrně skutečnost, že mnozí badatelé si jeho význam odvodili ze slov, tvořících jeho složky. Jedná se však o termín, který je poměrně jasně definován. Označuje se jím výzkumná metoda, při které „výzkumník žije delší dobu (několik týdnů i měsíců) v dané komunitě“ (Vodáková 1996: 823). Užívání termínu „zúčastněné pozorování“ pro krátkodobé pobyty, stejně jako pro dlouhodobý „distanční“ výzkum, kdy je výzkumník pouhým návštěvníkem, či pro zkoumání založené na dotazníkovém šetření, je z uvedených důvodů nelegitimní, bez ohledu na to, zda je takto zneužíváno programově anebo z nevědomosti.

Tato metodologická premisa přitom kulturní/sociální antropologii odlišuje nejen od všech striktně akademických, teoretických disciplín, ale také od oborů užívajících (ať již výhradně či přednostně) odlišných výzkumných metod, takže „i když metodou zúčastněného pozorování získávají dnes své údaje i někteří sociologové, pro antropology zůstává dlouhodobý terénní výzkum prováděný touto metodou základním kritériem příslušnosti k ‚cechu‘“ (Holý 1994: 12). Stacionární terénní výzkum, stejně jako zúčastněné pozorování jsou však metodami sběru dat, nikoli metodami jejich interpretace, jako k tomu dochází v řadě etnografických studií.

Druhým principem antropologie je holistické chápání studované skutečnosti, některými antropology považované dokonce za rys konstitutivní, takže neváhají říci, že „jediným závazkem, k němuž se antropologové hlásí bez ohledu na specializaci, je holistický přístup. Termínem holistický se rozumí přístup k systému jako celku než jen k některým jeho částem.“ (Salzmann 1996: 11) Předpokladem je, aby zkoumaný sociální útvar měl holistický charakter, byl kulturou či subkulturou ve smyslu systému, respektive subsystému společnosti nebo jiných společensky organizovaných útvarů, vyznačující se svébytným souborem hodnot, jazykem nebo jeho formou, „životním stylem“ atd. Pro jeho členy musí být typické, že z velké většiny zastávají jediný symbolický výklad světa, jsou stoupenci jediného symbolického univerza (Berger – Luckmann 1999), zatímco jejich „okolí“ svůj svět a život v něm implicitně či explicitně konceptualizuje odlišným způsobem. Popsanou sociokulturní autonomii přitom mohou vykazovat skupiny tak rozdílné, jako například kmen Kwakiutlů v Britské Kolumbii, obyvatelé izraelského kibucu nebo hokejoví fanoušci HC Sparta Praha. Jak uvedeno, znamená holistický přístup zřetel spíše k celku než k jeho jednotlivým částem a předpoklad, že celek je více než pouhý součet jeho jednotlivých částí. Antropolog tedy chápe kulturu jako systém, a to systém integrovaný, snaží se postihnout celkovou

kulturní konfiguraci, popsat zvolený útvar jako strukturovaný a hierarchizovaný celek, nikoli jako soubor jednotlivin. Jednotlivé složky kultury jsou přitom vzájemně propojeny, přičemž význam jednotlivého prvku je v kulturním systému dán právě jeho vztahy k prvkům ostatním (byť nikoli nezbytně pouze jimi). Z tohoto důvodu je legitimita tradiční etnografií prováděných komparativních výzkumů jednotlivých prvků či institucí (ba i jednotlivých institučních sfér) bez zřetele ke skutečnosti, že jejich význam a „hodnota“ je kontextuální, do značné míry problematická.

Základní jednotkou antropologického výzkumu je tedy celková kulturní soustava, nikoli jednotlivá instituce či instituční řád (Benedictová 1999: 184). Jinak řečeno, kulturní/sociální antropologie usiluje o systémovou analýzu sociokulturních formací.

Třetí důležitou charakteristikou kulturní/sociální antropologie je snaha o interdisciplinární přístup, využití všech dostupných metod a výkladových paradigmat příbuzných disciplín s cílem komplexního, systémového popisu. Právě a pouze v tomto smyslu dochází k prolínání kulturní/sociální antropologie a jí příbuzných disciplín, z nichž některé byly charakterizovány výše. Stejně tak antropologie může a vpravdě musí používat výkladové kategorie například právní vědy, aniž by se jí proto stala (viz např. Pospíšil 1997), nebo třeba historicky i systematicky pojaté filozofie, aniž by proto existovala „filozofická antropologie“ (byť si to kupříkladu Sokol 2000 myslí; k tomu srov. Maiello 2000). Její existence by totiž předpokládala fundamentální neměnnost všelidských (= antropologických) kategorií, jež sama je teoretickým konstruktem, nikoli empirickou realitou, neboť v té tyto kategorie (včetně těch „nejzákladnějších“, typu existenciálního uchopení lidského zániku, smrti, stejně jako samotné definice „člověka“ a „lidství“) samozřejmě nabývají zcela odlišných kulturních významů vzhledem k celku dané kultury, k jejímu symbolickému univerzu. Tím nechceme zpochybnit filozoficky kladenou otázku existence kulturních univerzálií (jak byla konceptualizována M. Schelerem, E. Cassirerem, A. Gehlenem ad.), v níž jde o tematizaci a konceptualizaci člověka v jeho *všelidských* dimenzích. Ta však ipso facto náleží do hájemství filozofie a nikoli antropologie.

Zkušenost přitom ukázala nemožnost zdárného provedení takto chápaného široce interdisciplinárního výzkumu jedním badatelem, jako ideální se proto v kulturní/sociální antropologii ukázala týmová práce a velmi úzká spolupráce antropologů s badateli z dalších společenskovedních disciplín (jejímž negativním rysem je však pro někoho bolestivé teoreticko-metodické vzájemné rozhraničení, které jsme provedli v předcházejícím oddíle, stejně jako skutečnost, že každý vědní obor má svůj vlastní pojmový aparát, který je obvykle nesrozumitelný badatelům jiných oborů, neboť shodná slova mají jakožto pojmy odlišné definice). Předpokladem týmového výzkumu je chápat všechny specifické předměty zájmu ostatních disciplín (jazyk, umění) jako deriváty či aspekty kulturního/sociálního

systému a jeho struktury; systému, který pak tvoří referenční rámec výzkumu. Jedině tak je totiž možné zajistit, aby se týmový výzkum nerozpadl do tříště vzájemně nesouvisajících analýz a interdisciplinarita se nezvrhla v pouhou mnohost různých pohledů bez vzájemných vazeb, přičemž by jednotlivé disciplíny (a jejich výsledky) stály jen nahloučeny vedle sebe.

Konečně je nezbytné důsledné rozlišování emického a etického přístupu. „Emická“ analýza přitom znamená rozumění kultuře sub speciae aktéra, v ideálním případě užívání aktérských kategorií při popisu, zatímco „etickou“ analýzou se rozumí studium očima vnějšího pozorovatele, (většinou) za využití vědecké terminologie a předem připravených teoretických schémat. V kulturní/sociální antropologii se přitom projevuje jistá tendence upřednostňovat emický přístup a ztotožňovat antropologii právě jen s emickou analýzou, vycházející z předpokladu, že „*antropologie je studiem kultury z hlediska jejich nositelů, snahou po dosažení poznání z hlediska „domorodce“*“ (Holý 1994: 11). Tato tendence nás vedla k některým výše uvedeným úvahám (především o vzájemném vztahu antropologie a sociologie), důležité však je především ono *rozlišování*, badatelská poctivost v tom smyslu, že vlastní interpretace kultury nikdy nesmí být prezentována jako popis z pozice nositelů. Zejména je třeba mít neustále na paměti, že jak emická, tak etická perspektiva jsou badatelskými konstrukcemi.

Důsledný emický přístup totiž ipso facto není možný. Vymezili-li jsme kulturní/sociální antropologii těmito čtyřmi charakteristikami, neznamená to, že jednotlivě nejsou sdíleny také dalšími vědeckými disciplínami. Terénní výzkum provozují třeba archeologové, o holistické chápání symbolických výkladů skutečnosti se pokoušejí filozofové nebo teologové, sociální systémy studuje sociologie atd. Ani jeden z těchto přístupů, jakkoli o sobě správných a platných, totiž nelze označit za metodicky fundamentálně distinktivní pro kulturní/sociální antropologii. Pouze antropologie však leží na jejich průsečíku a je jím definována.

K charakteru kulturní/sociální antropologie dále nezbytně patří teoretická pluralita výkladových schémat, multiparadigmatičnost v Kuhnově smyslu (Kuhn 1997). Tento fakt považujeme za její přednost a výhodu, byť této multiparadigmatičnosti bylo často špatně rozuměno. Zvenčí se jevila jako chaos, který antropologii podle modelu monoparadigmatických exaktních věd diskvalifikoval coby vědu, zevnitř byla chápána jako bratrovražedný konkurenční boj různých interpretačních škol. Vztahem jednotlivých výkladových schémat v rámci antropologie však není protikladnost, nýbrž komplementarita. Konkrétní sociální skupinu může popisovat například strukturální funkcionalista nebo kulturní materialista, jejich analýzy se přitom nevyklučují, naopak se vzájemně doplňují a obohacují. Každá výkladová matice totiž popisuje jen určitý výsek skutečnosti (debata o tom, zda se jedná o odlišné perspektivy vzhledem k téže skutečnosti, anebo zda každá interpretace ustavuje svoji vlastní odlišnou „realitu“, není v daném ohledu podstatná), nutně je redukcionistická, a proto je volání po monopara-

digmatickosti umíráčkem vědeckého charakteru kulturní/sociální antropologie. Zároveň však platí, že jako každá věda je i antropologie definována racionální argumentací na základě principu kauzality (její zjištění tedy musí být falzifikovatelná v intencích epistemologie K. R. Poppera). Výsledky antropologických analýz, stejně jako jakýchkoli jiných vědeckých výstupů, musí být validní i reliabilní, musí ostatním badatelům umožňovat rozvíjet a korigovat učiněné závěry. Právě tím se kulturní/sociální antropologie odlišuje od jiných odborných diskurzů, nárokuje svým výkladům nejen holistickou povahu (při zachování toliko dočasné platnosti těchto výkladů), nýbrž také povahu absolutní. Jde především o (jakoukoli) filozofii a teologii, jež právě z tohoto důvodu již pro Kanta přestaly být „vědami“ v moderním smyslu tohoto pojmu, aniž by však proto ztratily nejen nárok na samostatnou existenci, ale ani své institucionální zaštitění. Podobně konstituce kulturní/sociální antropologie nechce žádné jiné vědě či jejím představitelům brát jejich „místo na slunci“, nýbrž se toliko hlásí o své vlastní, odlišné postavení, a zároveň dbá na to, aby její hájemství nebylo jinými narušováno ať již z neznalosti, nebo ze zlé vůle.

Na tomto místě bychom však rádi udělali alespoň krátkou odbočku. Stejně jako se nám jevilo potřebné a v českém prostředí mimořádně důležité negativně vymezit kulturní/sociální antropologii od vědních oborů, které se považují nebo jsou považovány za její složky či substituenty, stejně tak chceme zdůraznit prozatím u nás nepřilíš zjevný antropologický charakter „nejbližšího příbuzného“ kulturní/sociální antropologie. Máme na mysli antropologii historickou, jejíž některé koncepty a někteří představitelé s naší disciplínou souvisejí vskutku niterně, byť tato souvislost není vždy zcela absolutní. Tato dichotomie přitom spočívá v odlišném metodickém pojetí historické antropologie; zatímco totiž J. Horský, který tento obor do českého prostředí jako jeden z prvních uvedl (Horský 1996: 93), jej chápe ve vymezení německých badatelů 80. a 90. let (srov. např. Dülmen 2002), řada dalších autorů dává přednost staršímu pojetí E. P. Thompsona (1963), jehož příznivce nalézáme zejména mezi kulturními/sociálními antropology (Budil 2001).

Je to ještě antropologie: dějiny mentalit, historická antropologie, kulturní dějiny

V průběhu 20. století došlo ke dvěma závažným vlnám sociologizace a do určité míry zároveň i antropologizace historie, která se tak vymanila z tradičního „událostního“ dějepisu, popisujícího především politické a další institucionální změny ve prospěch historie interpretativní, šířeji se zabývající obecnými kulturními procesy (Iggers 2002: 41–44, 51–63). K první této „revoltě“ vůči tradičnímu dějepisectví rankeovského typu došlo na samém počátku století, přičemž za jejího hlavního představitele můžeme považovat Maxe Webera. Weber se svou ideálně typickou metodou, vědomou snahou dobrat se subjektivně vnímaného

smyslu sociálního jednání a především svým důrazem na individualitu každého dějinného procesu (Nešpor 2002a: 554–546) explicitně vymezil proti K. Marxovi a nověji K. Lamprechtovi a dalším sociologizujícím historikům, kteří se snažili v dějinách nalézat neměnné, a tudíž predikovatelné sociokulturní vývojové procesy. Právě tím se Weber – a spolu s ním nepříliš četná skupina jeho následovníků z řad německé historické obce, jimž se dostalo širšího ohlasu až mnohem později – dostal do značné blízkosti pozdější sociálně/kulturně antropologické snahy o emický popis, jakkoli především C. Geertz v tomto ohledu Weberovo dílo nevědomky značně dezinterpretoval (Nešpor 2002a: 561). Druhá vlna sociologizace evropské historiografie byla, alespoň pro samotné dějepisce, podstatně masovější; došlo k ní vystoupením francouzské školy Annales, která se nejpozději od 40. let výrazně snažila o přiblížení historiografie nomotetickým společenským vědám, především právě sociologii. V této sociologizaci historie přitom měly stejný význam jak kvantitativní přístupy, především uplatnění kvantitativních analýz pramenného materiálu pro potřeby hospodářských a sociálních dějin a historické demografie, tak i přístupy kvalitativní (Iggers 2002: 57–62). Tedy dějiny mentalit, metodicky velmi blízké tradici kulturní/sociální antropologie, počínaje dávnými Lévy-Bruhlovými úvahami o odlišnosti myšlení „primitivního“ a „moderního“ člověka, až po tehdy módní etnologii C. Lévi-Strausse. Podle klasické definice byly za „mentality“ považovány pro aktéry nevědomé sociálně sdílené myšlenkové struktury jednání, zřetelně upomínající na kolektivní reprezentace Durkheimovské sociologie. „Mentalita“ byla tím, abychom použili příměru J. Le Goffa, co spojovalo Caesara s posledním vojákem jeho legie, svatého Ludvíka s jeho rolníky a Kryštofa Kolumba s jeho vzbouřenými námořníky. Právě proto konstrukce mentalit podle střední generace školy Annales, v teoreticky nereflektované rovině však v této škole přítomná od jejího počátku, umožňovala studium historických skutečností jejich vnitřním porozuměním – a právě to, stejně jako holistický nárok vznesený zmíněnými historiky, vedlo k jejich fundamentální blízkosti kulturním/sociálním antropologům. Tuto skutečnost v 60. letech radikálně zformuloval E. Evans-Pritchard slovy, že „*historie musí volit mezi sociální antropologií a nebytím*“ (cit. in Budil 2001: 13).

V téže době se nicméně v kulturní/sociální antropologii objevily nové myšlenkové směry, alespoň částečně akcentující historicitu zkoumaných skutečností – symbolická antropologie C. Geertze a M. Douglasové. Jejich geneze, alespoň na americké půdě, přitom byla poměrně paradoxní, neboť Geertz alespoň zpočátku výrazně stavěl – stejně jako strukturalisté – na analogickém studiu kultury a jazyka, tedy na lingvistických základech, jež mnohdy byly ex definitione zkoumány v synchronní optice. Navíc ani Geertzovo holistické pojetí kultury, její vymezení jako integrovaného systému (srov. Nešpor 2002a: 557), příliš nepřispívalo k rozpoznání individuality historických jevů. Na druhou stranu díky svrchu uvedené dějezpysné konvergenci k sociologii a ipso facto k metodicky příbuzným směrům

kulturní/sociální antropologie, se samozřejmě neobešlo bez hlubších příčin v samotném díle amerických symbolických antropologů. Zůstaneme-li u Geertze, jeho zájem o symboly a významy sdílené v sociálních interakcích vedl mimo jiné i k úvahám o genezi a postupném vývoji těchto prvků, jinak řečeno k postulaci historicity i v případě archaických mimoevropských společností, a především v případě, kdy šlo o společnosti kulturně vyspělé (Maghreb). Odtud byl již jen krůček k přísně diachronnímu studiu, které na stejném materiálu etabloval především britský antropolog českého původu E. Gellner, jehož známá koncepce „kyvadlového“ vývoje muslimské společnosti (1995), stejně jako jeho zájem o genezi evropských nacionalistických hnutí a ipso facto evropských národů 19. století se stala z tohoto hlediska paradigmatickou. Podobně tomu bylo i v případě další britské antropoložky M. Douglasové, patrně nejvýznamnější představitelky symbolické antropologie na Britských ostrovech, která se pokusila o antropologický výklad sociokulturních zdrojů evropských čarodějnických procesů.

Antropologizace historie v 60. letech 20. století tak vedla k ustavení historické antropologie jakožto svébytného metodického přístupu, tvořícího alternativu tradičním událostním dějinám. E. P. Thompson, vůdčí představitel této interdiskurzivní proměny, přitom ve svých výkladech přešel od marxismu k uznání rovnocennosti (objektivních) sociálních struktur a jejich (subjektivního, nicméně kulturně podmíněného) zakoušení (1963). Nebyly to již dějiny formálních organizací, států, národů, náboženských skupin, nýbrž především dějiny toho, jak tyto organizace a další instituce byly svými participanty vnímány. Mezi nově se konstituující antropologií historickou a antropologií kulturní/sociální tak zůstal jediný rozdíl, spočívající v odlišných badatelských polích; zatímco historičtí antropologové dávali přednost metodicky nové reinterpretaci (především) evropských dějin a obraceli se proto k neortodoxním pramenným zdrojům minulosti (včetně *oral history* a analýzy tzv. ego-dokumentů), kulturní/sociální antropologové sice uznali smysluplnost rozborů písemně fixovaných pramenů – kterou např. strukturalismus vášnivě popíral –, majoritním polem jejich zájmu nicméně zůstaly mimoevropské kultury či marginální skupiny uvnitř současné evropské společnosti. Badatelský přístup historické antropologie, vzhledem k jejímu „historickému“ omezení na dochované prameny, směřující především ke studiu období raného a nejnověji také k dějinám 19. a 20. století, se přitom přednostně uplatnil při studiu určitých konkrétních témat, dosavadním dějepiscectvím začasté opomíjených či marginalizovaných, a zároveň zřetelně umožňujících jistá mezikulturní srovnání, inspirovaná především dílem C. Geertze a M. Sahlinse. Mezi těmité tématy dominoval zájem o lidovou zbožnost včetně jejího vztahu k „oficiální“ religiozité, o prožívání demografických jevů (postoje k životu a ke smrti, *rites de passage*, jednotlivé fáze životního cyklu), zakoušení sociální autority a v neposlední řadě o mezipohlavní a genderové vztahy, až po prožívání tělesnosti a sexuality (srov. Dülmen 2002).

Tato témata zůstala historické antropologii blízká i v posledních dvou dekáдах 20. století, kdy však zároveň došlo k významnému metodickému posunu této disciplíny, do značné míry ji naopak kulturní/sociální antropologii vzdalují-címu. Došlo totiž k vystoupení italské „mikrohistorie“ (C. Ginzburg, C. Poni, F. Venturi), oprávněně kritizující dosavadní „makrohistorické“ přístupy jak kla-sického dějepisectví, tak i školy Annales a právě zrozené historické antropologie pro jejich holismus. Venturi si uvědomil, že tak velké celky jako postulované „mentality“ ipso facto ztrácejí potřebnou výkladovou dynamiku vzhledem k pra-mennému materiálu (1970; srov. Ginzburg 2000: 11–22), jsou snad oprávněně v případě jeho absence nebo nedostatku (předmět zájmu kulturní/sociální antro-pologie), avšak nikoli pro výklad v archivech bohatě zastoupených událostí ev-ropského raného novověku. „Novou historii“ je tedy třeba začít skutečně poznovu, nikoli postulací nevědomých mentálních struktur s holistickou platnos-tí, nýbrž u jednotlivých pramenně doložitelných dějinných aktérů studiemi jejich konkrétního sociálního jednání. Výrazem tohoto nového paradigmatu se stala především díla C. Ginzburga (2000; 2002).

Nová německá historická antropologie 80. a 90. let, která se zrodila přímo z těchto mediteránních podnětů, představovaná R. van Dülmenem, A. Lüdtkem, H. Medickem a dalšími, se tedy vrátila k „záchraně“ historické individuality, respektive pluralitní existence odlišných jedinců v ipso facto heterogenních ději-nách, přičemž zároveň využila v Německu dosud živé prostřednictví Geertzovské symbolické antropologie. Jejímá očima byl znovuobjeven E. P. Thompson jako předchůdce historické antropologie tohoto nového typu (Dülmen 1993: 272; srov. Thompson 1963: 12), jako prvním patrně H. Medickem (1987). Historická antropologie se od C. Geertze, respektive jeho prostřednictvím od M. Webera poučila, že jejím hlavním cílem by mělo být zkoumání „emického“ přístupu ke kulturním statkům. Tedy toho, jak je vnímají sami aktéři, aniž by toto vnímání bylo „infikováno“ badatelskými interpretacemi. Jednou z cest, jak se přitom dobového prožívání dobrat, cestou jíž se vydal např. R. van Dülmen (1993: 105), se přitom stala analýza výskytu a sociálních funkcí užívaných pojmů ve vztahu k symbolickým univerzům, jejichž užívání dokumentují. V teoretické rovině tento posun historického zájmu, pro vzájemnou dichotomizaci obou typů historické antropologie paradigmatický, zachytil A. Burguière, rozlišující dva typy historicky významných (a historiky zkoumaných) jevů. Zatímco tradice dě-jin mentalit pracovala s „jevy označujícími“, s těmi, jež významným způsobem charakterizují danou kulturu, aniž si jich byla sama vědoma, historická antro-pologie 80. a 90. let se stále zřetelněji obracela k „jevům označovaným“, „*tedy k těm, jež byly danou kulturou vědomě prožívány*“ (srov. Horský 1999: 10). „Jevy označované“ jsou přitom samozřejmě emickými definicemi, po kterých pátrala Geertzovská symbolická antropologie, takže fundamentální blízkost historické antropologie antropologii kulturní/sociální, respektive některým jejím směrům,

samozřejmě trvala. Avšak ani po metodické stránce nešlo o blízkost zcela absolutní, neboť Geertzem a vlastně všemi kulturními/sociálními antropology vznesený důraz na „všeobjímající“, holistický charakter jejich teorií a hypotéz byl v historické antropologii inspirované mikrohistorií příkře odmítán. V tomto zásadním epistemologickém důrazu jde vpravdě o disciplíny po metodické stránce antipodické.

Přestože se však mikrohistorie a „nová“ historická antropologie snaží tvrdit opak, v jejích argumentacích je přinejmenším implicitně odkazováno na „makro-rovinu“, na dějinné procesy a struktury překračující myšlení a jednání studovaného jedince či malé sociální skupiny. Jinak by se totiž dějiny „rozpadly“ na malé každodenní činy nemnoha pramenně dokumentovatelných aktérů, jež by postrádaly schopnost být jednotně vykládány, přičemž by ipso facto „přestala existovat“ kultura jako taková, sociální interakce na základě společně sdílené schopnosti rozumět. Ve skutečnosti je totiž zřejmé, že každý aktér, ať historický nebo kulturně nám vzdálený, jedná do značné míry a snad především pod vlivem sociálně sdílených symbolů a symbolických univerz, jinak řečeno, „mentalit“ či kulturních vzorců, v tomto případě však již nikoli zcela nevědomých. A byť se k nim nemůžeme dobrat jinak než ideálně typickou konstrukcí, neznamená to, že bychom na jejich studium měli rezignovat. Právě to se stalo krédem francouzské kulturní historie druhé poloviny 90. let, za jejíhož architekta lze považovat především R. Chartiera (2001), navazující jak na „starou“ historickou antropologii, tak na historickou sociologii M. Foucaulta či P. Bourdieu. Tímto posunem proti upřílišnění mikroskopického pohledu na dějiny, prozatím ještě metodicky ne zcela ujasněným, natož pak obecně přijatým, se ovšem navrácí perspektiva původního významu historické antropologie, tak blízkého antropologii kulturní/sociální (signifikantní přitom je, že řada kulturních/sociálních antropologů si nástup „nové“ historické antropologie v opojení metodickou blízkostí obou disciplín ani neuvědomila; srov. Budil 2001).

Na tomto místě nám tedy nezbývá než uzavřít, že jak „stará“ historická antropologie, tak kulturní dějiny a do určité míry i mikrohistorie splňují – na rozdíl od dalších vědeckých disciplín – svrchu uvedené charakteristiky kulturní/sociální antropologie, byť zde dochází k určitým posunům. Namísto stacionárního výzkumu samozřejmě vycházejí z odpovědné archivní heuristiky, oproti klasickému „událostnímu“ dějepisu se však nespokojují s kritickým převyprávěním pramenů, ale pokoušejí se je interpretovat na základě jednotlicích výkladových principů. Nutně to znamená (ne vždy uvědomovanou) interpretativní povahu takto získaných výpovědí, skutečnost že badatelské interpretace jsou ideálně typickými konstrukcemi, vycházejícími z autorských porozumění, z jejich hodnot a v tomto smyslu jsou platné jen jako hypotetické kognitivní konstrukce. Nikoli „rekonstrukty“ skutečnosti jako poznání „jak to doopravdy bylo“ (L. von Ranke). Podstatný je přitom metodologický spor, kdy část badatelů optimisticky soudí, že

toto porozumění odráží skutečnou strukturaci historické reality, implicitně v nich přítomný imanentní řád, zatímco většina historických antropologů se ve Weberově duchu kloní spíše k přesvědčení, že není než oním kognitivním prostředkem, který je platný jen potud, dokud někdo jiný nepřijde s lepší a obsažnější interpretací. V tomto smyslu třeba C. Ginzburg v intencích noetiky K. R. Poppera soudí, že postačitelná pravděpodobnost jeho mikrohistorických studií je taková, kdy dané tvrzení je pravděpodobnější než jeho protiklad. Vždy však platí nezbytnost striktního odlišování obecných interpretačních klíčů, přebíraných z příbuzných společenskovědních disciplín, nebo dalších badatelských výkladů, od interpretované skutečnosti, tedy rozlišování emického a etického přístupu. Historický antropolog tedy musí být s to říci nejen „co čte“ – v nejširším smyslu – a jak tomu rozumí, ale také „proč to čte“, „jak to čte“ a „proč to čte právě takto“. Vždy přitom musí sledovanou skutečnost vykládat jako integrovaný systém, nikoli jako soubor jednotlivin, přičemž tato strukturace se často – byť ne nezbytně – opírá o snahu o postižení aktérských vnitřních významů sociálního jednání.

Závěr

V posledních letech jsme svědky institucionalizace kulturní/sociální antropologie v zemích bývalého Východního bloku. O antropologii se píše knihy, ustavují se její katedry a ústavy s vývěsním štítem kulturní/sociální antropologie, pořádají se antropologická sympozia a množství badatelů se za antropology označuje. Zdá se, že kulturní/sociální antropologie se u nás dosti rychle a dobře etablovala. Tak se však věc může jevit pouze zcela nezajímavému divákovi. Termín se rozmohl, to ano, avšak „strom se pozná po ovoci“ a je otázkou, jaké plody roub kulturní/sociální antropologie v našich luzích nese. Zkušenost posledních let ukazuje, že ovocem poznání prodáváním pod (alespoň do nedávna) exotickou etiketou kulturní/sociální antropologie jsou velice často obyčejné plody tuzemské, namnoze pak navíc s prošlou spotřební lhůtou, nahnilé či jinak neduživé. Tato situace vznikla a byla umožněna zejména skutečností, že domácí spotřebitel často nevěděl, co má pod danou etiketou očekávat, anebo to věděl jen nepřesně či z doslechu.

Ukazuje se tedy, že příchod kulturní/sociální antropologie do našich zemí nebyl a dodnes není bezproblémový a že kulturní/sociální antropologie jen pomalu hledá svou niku mezi našimi „tradičními“ obory. V přítomné stati jsme se zaměřili právě na vymezení tohoto u nás zatím relativně nového diskurzu (že se jedná o diskurz *nový*, je při snaze o jeho definici jednou z našich hlavních premis; domníváme se, že je to konstitutivní prvek tohoto oboru u nás) kulturní/sociální antropologie ve vztahu k nejbližším vědním disciplínám. Ukázali jsme, že konstitutivními prvky této disciplíny jsou stacionární terénní výzkum se zúčastněným pozorováním jako dominantní metodou sběru dat, holistický přístup, interdiscipli-

nární otevřenost a rozlišování emické a etické perspektivy, to vše v rámci teoretického pluralismu, respektive multiplicity výkladových paradigmat.

Konkrétní náplň těchto čtyř obecných ukazatelů se však mění v závislosti na kontextu, v němž jsou aplikovány. A právě zde se objevuje druhá potíž implementace kulturní/sociální antropologie mezi stávající vědecké obory. Ukazuje se totiž, že její prosté „přesazení“ není jednoduše možné a že přenesení této disciplíny k nám musí provázet určité změny a transformace. V českých zemích již od samého vstupu provází kulturní/sociální antropologii pověst, že se jedná o obor zajímavější se „o indiány“ či o „přírodní etnika“ a antropologické publikace zdobí snímky či obrázky totemů, péřových členek i samotných „divochů“. Jako reklama jsou tyto skutečnosti možná případné, jako seriózní doprovod vědeckých textů je však jejich přítomnost přinejmenším matoucí. Představa, že vědeckou obec či laickou veřejnost v zemích, kde je kulturní/sociální antropologie „doma“, překvapíme výzkumem indiánů, je totiž přinejmenším naivní, stejně jako premisa, podle níž by naši antropologové indiány zkoumat měli. Podobně nesamozřejmé je i zaměření naší antropologie na „exotická“ teritoria vůbec. Budeme-li upřímní a otevření, je třeba vzít v úvahu, že na podobné tendence a jejich případné výsledky nejsou ve zmíněných zemích „zvědaví“ (což ovšem nijak nevylučuje možnost takové výzkumy provádět a jejich výsledky nakonec všechny zainteresované opravdu překvapit a vyniknout). Domníváme, že podobná výzkumná orientace bude naše antropology, stejně jako její adepty nadále marginalizovat. Naopak – a v tomto případě se nejedná o domněnku, ale o opakovanou zkušenost – je třeba říci, že antropology a ostatní sociálněvědní badatele či exponenty jiných diskurzů (státně-politického, ekonomicko-podnikatelského ad.) ve vyspělých zemích svrchovaně zajímají výzkumy východní a jihovýchodní Evropy, Ruska apod. Potíž je jen v tom, že takové výzkumy naši antropologové nerealizují. Je tedy třeba pochopit, že výzkumný prostor pro naše antropology se nalézá zejména (třebaže nikoli výhradně) u nás, na jihovýchodě Evropy (Balkán) a na východě vůbec (Rusko a další země bývalého SSSR, Mongolsko atd.). Hlavní důvod, proč je po takových výzkumech na Západě poptávka, přitom spočívá ve faktu, že tamní antropologové většinou neumějí relevantní jazyky. Krátce řečeno, jestli si nepospíšíme, oni se je naučí a my svou příležitost (patrně navždy) promarníme.

Obecnějším problémem české antropologie je pak skutečnost, že byla pojata jako disciplína spíše akademická. Terénní výzkum, jedno z těžišť oboru, se do učebních osnov antropologie v Čechách v zásadě nedostal, a protože vlastní zásadnější výkladové paradigma naše antropologie ze zřejmých důvodů nemá, je výuka antropologie v Čechách jen rekapitulací (dějin) oboru. To je situace dosti tragická, neboť za hranicemi naší republiky nutně vyvolává dojem, jako by u nás žádná kulturní/sociální antropologie ani neexistovala. Ostatně fakta mluví sama za sebe. Pokud se týká literární produkce, je pro českou antropologickou obec os-

tudné, že nebyť Sociologického nakladatelství, polovina (překladových) antropologických titulů posledních let by patrně pulty knihkupectví vůbec nespátřila. Ještě horší je skutečnost, že kromě překladů a publikací z dějin oboru česká kulturní/sociální antropologie v posledních letech vlastně žádné původní dílo (ve smyslu výzkumné monografie – nejvlastnějšího antropologa publikačního počínů) nevytvořila. Přitom je zřejmé, že nedojde-li k významnému přehodnocení přístupu k terénní antropologické práci, pak je nikdy ani nevytvoří.

Literatura:

- Benedict, Ruth: 1946 – *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- Benedictová, Ruth: 1999 – *Kulturní vzorce*. Praha: Argo.
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas: 1999 – *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: CDK.
- Boas, Franz: 1982 – *Advances in Methods of Teaching (1898)*. In: Idem, Race, Language and Culture. Chicago – London: The University of Chicago Press, s. 621–625.
- Budil, Ivo T.: 1995 – *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton (2. vyd.).
- Budil, Ivo T.: 2003 – *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton (5. vyd.).
- Budil, Ivo T.: 2001 – *Perspektivy historické antropologie a sociologie*. Lidé města, Revue pro etnologii, antropologii a etologii komunikace, č. 6, s. 13–22.
- Dumont, Louis: 1980 – *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications*. Chicago – London: University of Chicago Press.
- Dülmen, Richard van: 1993 – *Gesellschaft des Frühen Neuzzeit. Kulturelles Handeln und der sozialer Prozess*. Wien – Köln – Weimar: Böhlau.
- Dülmen, Richard van: 2002 – *Historická antropologie. Vývoj – problémy – úkoly*. Praha: Dokořán.
- Gellner, Ernst: 1995 – *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens, Anthony: 1998 – *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Ginzburg, Carlo: 2002 – *Benandanti. Čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. století*. Praha: Argo.
- Ginzburg, Carlo: 2000 – *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*. Praha: Argo.
- Hanzal, Josef: 1999 – *Cesty české historiografie 1945–1989*. Praha: Karolinum.
- Holý, Ladislav: 1994 – *Vstup do moderní sociální antropologie*. In: Hrdý, Ladislav – Soukup, Václav – Vodáková, Alena, Sociální a kulturní antropologie. Praha: Sociologické nakladatelství, s. 9–12.
- Holý, Ladislav – Stuchlík, Milan: 1964 – *Co je a co není etnografie. Příspěvek k diskuzi o vztahu etnografie a sociologie*. Český lid, roč. 51, s. 228–233.
- Horský, Jan: 1996 – *Antropologie historická*. In: Velký sociologický slovník. Praha: Karolinum, s. 93.
- Horský, Jan 1999 – *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Hubinger, Václav 1996 – *Grasping the Changing World: Anthropological Concepts in the Postmodern Era*. London: Routledge.

- Chartier, Roger: 2001 – *Cultural history*. In: International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. Pergamon Press 2001, s. 3075–3081.
- Iggers, Georg G.: 2002 – *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivy k postmoderní výzvě*. Praha: NLN.
- Jakoubek, Marek – Poduška, Ondřej (eds.): 2003 – *Romské osady v kulturologické perspektivě*. Brno: Doplněk.
- Kemper, R. V. – Phinney, J. F. S.: 1977 – *The History of Anthropology. A Research Biography*. New York: Garland.
- Kuhn, Thomas S.: 1997 – *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: Oikoymenh.
- Maiello, Giuseppe: 2000 – Jan Sokol: *Člověk jako osoba*. Cargo. Časopis pro kulturní/sociální antropologii, č. 3–4, s. 248–254 (recenze).
- Matoušek, Václav: 2000 – *Graffiti ve světle archeologie. Příspěvek k diskuzi o archeologii současnosti*. Cargo, Časopis pro kulturní/sociální antropologii, č. 1, s. 4–17.
- Medick, Hans: 1987 – *Missionaries in the Row Boat*. Comparative Studies in Society and History, roč. 29, s. 76–98.
- Murdock, George Peter: 1932 – *The Science of Culture*. American Anthropologist, roč. 34, s. 200–215.
- Nešpor, Zdeněk R.: 2002a – *Reemigranti a sociálně sdílené hodnoty. Prolegomena k sociologickému studiu českých emigračních procesů 20. století se zvláštním zřetelem k západní reemigraci 90. let*. (SP 02: 4). Praha: SoÚ AV ČR.
- Nešpor, Zdeněk R.: 2002b – *Problém subjektivního smyslu jednání v díle Maxe Webera, Clifforda Geertze a Rudolfa Bultmanna*. Sociologický časopis/Czech Sociological Review, roč. 38, s. 553–564.
- Nešpor, Zdeněk R.: 2004 – *Čeští exiloví vědci a umělci jako reemigranti do České republiky po roce 1989*. In: Věda v exilu. Sborník z konference pořádané VCDV v Praze 11.–12. listopadu 2003. Praha: VCDV AV ČR [v tisku].
- Pospíšil, Leopold: 1997 – *Etnologie práva. Teze ke studiu práva z mezikulturní perspektivy*. Praha: Set out.
- Rathje, William: 1974 – *The Garbage Project*. Archeology, roč. 27, s. 236–241.
- Salzmann, Zdeněk: 1997 – *Jazyk, kultura a společnost. Úvod do lingvistické antropologie*. Český lid – suplement 83/1996. Praha: ÚEF AV ČR.
- Skalník, Petr: 2002 – *Politika sociální antropologie na české akademické scéně po roce 1989. Zpráva pozorujícího účastníka*. Sociologický časopis/Czech Sociological Review, roč. 38, s. 101–115.
- Sokol, Jan: 2000 – *Člověk jako osoba*. Praha: IZV UK [od druhého vydání vychází pod názvem *Filozofická antropologie*].
- Soukup, Václav: 1992 – *Americká kulturní antropologie*. Praha: Karolinum.
- Svoboda, Jiří – Cílek, Václav – Jarošová, Lenka: 1999 – *Mezolit na Českolipsku. Poznámky k současnému stavu výzkumu*. Bezděz, Vlastivědný sborník Českolipska, roč. 8, s. 11–34.
- Thompson, Edward P.: 1963 – *The Making of the English Working Class*. London.
- Tůmová, Vanda: 1964 – *Etnografické studium a sociologie*. Český lid, roč. 51, s. 44–49.
- Venturi, Franco: 1970 – *Utopie i riforma nell' Illuminism*. Tonno: Einaudi.
- Vodáková, Alena: 1996 – *Pozorování přímé*. In: Velký sociologický slovník. Praha: Karolinum, s. 822–824.
- Wallerstein, Immanuel et al.: 1998 – *Kam směřují sociální vědy. Zpráva Gulbenkianovy komise o restrukturalaci sociálních věd*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Wallerstein, Immanuel: 2003 – *Anthropology, Sociology, and Other Dubious Disciplines*. Current Anthropology, roč. 44, s. 453–465.
- Wolf, Josef: 1999 – *Člověk a jeho svět*. I. Úvod do studia antropologických věd. Praha: Karolinum (2. vyd.).

Wolf, Josef: 2002 – *Integrovaná antropologie*. Praha: Karolinum.

Zima, Petr: 1978 – *K vztahu jazyka a kultury*. Slovo a slovesnost, roč. 39, s. 338–340.

Květen 2003

Poznámka: Redakce časopisu předpokládá, že otištěný článek vyvolá věcnou a neosobní diskusi badatelů z nejrůznějších vědních disciplín. Zasláné příspěvky budeme průběžně otiskovat počínaje letošním třetím číslem, jehož uzávěrka bude 31. května.