

TRENDS

HISTORICKÁ ANTROPOLOGIE?

METODICKÉ PROBLÉMY A PARADOXY NA POMEZÍ DÉJEPISECTVÍ,
SOCIOLOGIE A SOCIÁLNÍ ANTROPOLOGIE

Zdeněk R. Nešpor – Jan Horský

Článek je výstupem z grantu GA ČR č. 404/04/0180 „Tajní nekatolíci v českých zemích v 18. století z perspektivy historického a historickoantropologického studia“. Autoři za tuto podporu děkují.

V posledním čtvrtstoletí se v dějepiscectví pod heslem návratu člověka do dějin stále více prosazuje mikrohistorický směr bádání (Grulich 2001) a s ním související historická antropologie (Dressel 1996: 156–218, 246–250; Burghartz 2002; Iggers 2002: 95–110). Tímto přístupem se rozumí jednak obrana vůči metodám sociálních dějin (F. Braudel, E. Labrousse) 40.–60. let 20. století, které směřovaly ke studiu kvantitativně uchopitelných skutečností, spoléhaly na prvotní význam ekonomických charakteristik a přenášely moderní sociokulturní členění společnosti do starších dob bez ohledu na někdejší prožitky lidí studované doby (Chartier – Roche 1978). Historickoantropologický proud se dále zrodil i z potřeby bránit se přílišnému důrazu dějin mentalit na homogenitu kultury a kolektivní podvědomé duchovní kvality (Chartier 2002: 194–196). Termínu „historická antropologie“ či *anthropological history* se však užívá nejednou víceznačně. Takto označované směřování dějepisu se mnohdy do určité míry překrývá s tím, co je běžně nazýváno jako „dějiny každodennosti“, nebo s tím, co se prosazuje pod názvem *new cultural history*, či s genderovými studiemi. Nejnovější práce někdy tihnou až ke ztotožňování historické antropologie s mikrohistorií (Burghartz 2002). Je tedy zřejmé, že historická antropologie není oborem, jenž by měl předmět svého studia a metody jeho uchopení tak jasně zformulované, jak je tomu kupříkladu v historické demografii. Obsah a povahu historické antropologie je proto spíše nutné – jak to učinil například G. Dressel – vymezovat v souvislosti s obecnějšími paradigmatickými proměnami v historických vědách (Dressel 1996).

V tomto článku bychom se chtěli zaměřit na vnitřní proměny historické antropologie, jejíž dva odlišné typy pracovní vymežeme, a částečně se vyslovit k otázce, jak tato proměna souvisela se změnami postojů ke kategoriím, jako jsou „sociální struktury“ či „kultura“, a s presunem metodického zájmu z makroanalýzy na mikroanalýzu. Termín historická antropologie totiž – nehledě na výše řečené – není jen prázdnou floskuli, která může být použita v jakémkoliv významu, nýbrž stojí za ním poměrně rozsáhlý teoretický a metodický kontext, v jehož rámci je ve světě přijímán. Zároveň však – a to je ještě důležitější – bychom si měli uvědomit, že tento výkladový kontext určitých vědeckých přístupů nebyl ani na Západě neměnný, což se zřetelně projevuje právě v případě historické antropologie. Právě tato reflexe vývojové dynamiky vědních konceptů, která rozhodně překračuje hranice historiografie, přitom českému dějepiscectví chybí snad nejvýrazněji. *Path dependency* českých sociálních věd, o níž hovoří J. Večerník, právě v případě histo-

riografie zařadungovala naprosto bezchybně, projevujíc se mimo jiné i tím, že „míra kritičnosti je ... u nás obecně nízká a projevovaný respekt ke *klanovým strukturám* dále posilující jejich moc naopak vysoký“ (Večerník 2002: 56).

Termín historická antropologie se v českém prostředí začal postupně užívat od počátku 90. let 20. století. Podnětnými byly v tomto směru kontakty české historické obce kupříkladu s R. van Dülmenem či M. Mitterauerem. V návaznosti na tyto badatele pak například jeden z autorů této stati (J. Horský) pracuje s pojmem historická antropologie v jeho vymezení z 80. let 20. století (Horský 1996: 93). Naproti tomu řada dalších autorů, vycházejících především z pozic rodičů se české sociální antropologie, dává přednost staršímu, nemalou měrou protikladnému pojetí historické antropologie, které kodifikoval E. P. Thompson (1963) a snad již I. Meyerson (1948) (viz např. Budí 2001).¹ Tato skutečnost ovšem není toliko českým specifickým, neboť historickou antropologii jako propojení historie, antropologie (etnologie) a sociologie např. ve francouzském prostředí propagoval i J. Le Goff (Burghartz 2002: 206). Právě vzhledem k těmto významným rozdílům nebude na škodu blíže vymezit proměny, k nimž v západním společenskovědním myšlení došlo ve vztahu k historické antropologii a které do značné míry souvisely s různorodými posuny významu i směru interdisciplinární spolupráce mezi historioграфii a dalšími obory.

Zatímco totiž dějepisectví 19. a počátku 20. století věřilo v konečnou poznatelnost toho, *wie es eigentlich gewesen*, tato představa začala být již v této době zpochybnována novými metodickými proudy uvnitř sociologie, spojovanými především s dílem M. Webera. Ruku v ruce s tímto zpochybněním pak šla emancipace sociálních věd, které začaly prohlašovat, že právě a pouze jejich metodologie je s to odhalit skryté procesy minulosti, jež vinou nedostatečné pramenné základny dosavadním historikům unikaly. Nebyl to nárok nový, v klasické podobě jej uplatnil již A. Comte a nedlouho později K. Marx, teprve na konci 19. století se však mohl opřít o solidní základny společenských věd, jež namísto filozofických spekulací umožňovala přímějším komparaci se sociologicky zkoumanou aktuální sociální realitou, stejně jako s etnografickými výzkumy jiných kultur světa. Dějepisectví bylo v této optice označeno za pouhý sběr evropských archiválií, neschopný pochopit mimoevropskou realitu a interpretující si ji k obrazu svému, na což mnohem později navázal E. W. Said svým *Orientalismem* (1994).

Namísto Rankeho intuitivního „včtení se“ do historického materiálu mělo nastoupit „vnitřní porozumění“, vysoce racionální proces opírající se o Weberem vypracovanou metodologii ideálně typické konstrukce (viz např. Nešpor 2002: 554–556). Weber trval na větší integritě historické práce, na jejím posunu směrem k hospodářským a sociálním dějinám stejně jako ke studiu obecnějších procesů, jež zůstaly dobovým aktérům skryté. Zároveň však kladl důraz na to, že každá historická událost je jedinečná, v posledku tedy nevytříitelná pouze pomocí postulate těchto procesů (Weber sám by asi raději řekl pojím), které nejsou než badatelským zjednodušením nekonečné mnohosti sociální reality na badatelsky srozumitelnou úroveň.² Jak v případě poznávání, tak i v případě každodenní

¹ V českém prostředí 90. let se objevilo ještě několik dalších pokusů definovat historickou antropologii, které se vždy hlásí k jedné z těchto dvou možností, zároveň však chyběně předpokládají, že jde o možnost jedinou (typicky pak dochází k omylům v podobě označování francouzských dějin mentalit a zejména školy *Annales* za historickoantropologickou ve smyslu van Dülmenové či italské mikrohistorie). O vymezení vztahu historické antropologie k antropologii sociální se Z. R. Nešpor pokusil ve zvláštní studii (Nešpor 2003).

² Tím se Weber *de facto* postavil na stranu historiků, kteří kritizovali dřívější schematické pokusy o „sociologizaci historie“, typicky proti K. Lamprechtovi.

sociální interakce přitom tento autor předpokládá (což historie i sociologie plně docenily až na konci 20. století), že nikdy nedochází k plnému poznání „toho druhého“, nýbrž pouze k jeho více či méně adekvátnímu porozumění. Toto *das Verstehen* přitom vycházelo z apriorních hodnot pozorovatele; v případě vědy sice nesmělo být *hödnofici* (ve smyslu odůvodnění platnosti jakýchkoliv kulturních hodnot), muselo ale být uvědoměle *hödnofici*, tedy vztahující sociální jednání ke kulturním hodnotám, které jeho aktér tímto jednáním naplňoval (resp. badatel mohl pozorovat). Weberovo *Wertbeziehung* tedy rozhodně nebylo mino normativně, nýbrž deskriptivně. Historik v tomto smyslu ne-rekonstruuje skutečnost, nýbrž konstruuje ji tím, že vytváří její – pro sebe a v určité míře i pro své čtenáře – pochopitelný obraz.

Je příznačné, že na Weberovo dílo nebylo – tedy s výjimkou historika náboženství E. Troeltsche, jehož *Sociální učení křesťanských církví a skupin* (1912] 1992) však po metodické stránce představovalo určitý krok zpět – historiky bezprostředně navázáno. O to větší však byl jeho ohlas v rámci reformující se sociologie, stejně jako dalších „vnitřně rozumivých“ věd, počínaje psychologií, literární vědou a fenomenologií náboženství. Tento ohlas byl ještě zdůrazněn skutečností, že přinejmenším Weberův zájem o sociologii zaci dějepisectví bádání (nikoliv však jeho metodu jejího provedení) sdílela i řada dalších badatelů, v německé oblasti W. Sombart či G. Simmel, ve Francii E. Durkheim a jeho škola, zejména F. Simiand. Právě z tohoto důvodu můžeme o tomto různorodém společenství hovořit jako o tvůrčích první revolty proti tradičním událostním dějinám (Nešpor 2004), byť jeho vliv byl zprvu patrný pouze v americké tzv. *new history* (Iggers 2002: 45–46).³ Zatímco společenské vědy na starém kontinentě – historii počínaje přes sociologii ekonomii, psychologii až po etnologii a literární vědu – se ve jménu své větší vědeckosti uzavíraly jedna druhé, což nikoliv překvapivě vedlo k „rozkouskování“ díla „otců zakladatelů“ Weberova či Durkheimova typu a tím k jejich nedostatečné recepci. Amerika zvolila jejich širokou pluralitní syntézu, jejíž výsledky však začaly přes Atlantik proudit až po 2. světové válce (zprvu do Anglie, teprve mnohem později na kontinent).

Pro evropské dějepisectví byla proto důležitější tzv. druhá historická revolta 20. století vystoupení francouzské školy *Annales*. Bylo by zbytečně blíže představovat tuto nejvýznamnější metodickou reorientaci dějepisectví minulého století, stojí nicméně za zmínku

³ Pro její představitele bylo příznačné především přesvědčení zděděné ze skotské morální filozofie, že americká „občanská“ společnost je strukturálně odlišná od společnosti evropské, a proto musí být (historicky) zkoumána na odlišném základě. Ať přitom šlo o vývoj hospodářských a sociálních vztahů, jak se o to pokusil Ch. Beard ve svém *Ekonomickém výkladu americké ústavy* (1929), o etnosociální problematiku v díle F. J. Turnera, či o dějiny náboženství a idejí (P. Miller, J. H. Robinson), tyto historikové se do své práce snažili integrovat poznatky nových společenských věd.



Obr. 1. Max Weber. Kresla D. Tinková.

že i ona jistým způsobem (prostřednictvím H. Berra a jeho *Revue de synthèse historique*) navazovala na revoltu první. Historie se v optice redaktorů časopisu měla více přiblížit společenským vědám (*sciences de l'homme*), docela se měla stát jednou z nich, k čemuž měla vést především adopcí sociologických pracovních metod. M. Bloch chápal dějiny především jako historii sociálních skupin (tříd) a vzájemných vazeb ovládaní a závislosti (*liens de domination et dépendance*), jež je uvádějí do vzájemné závislosti (*rapport*) a styků. Tyto vazby však Bloch (podobně jako C. Lefebvre či L. Febvre) pojímal velmi široce – „antropologicky“, jak soudí R. Chartier a D. Roche (Chartier – Roche 1978: 515–517), tedy nikoliv jen jako ekonomicky determinované.

Ze dvou svěřejících se paradigmát sociologického bádání poloviny 20. století, kdy na jedné straně stály „velké teorie“ – použijeme-li známé distinkce Ch. W. Millise (2002: 28–84) – reprezentované tehdy především strukturálním funkcionalismem a na straně druhé „abstraktní empiricismus“ kvantitativních šetření, byla jednoznačně dána přednost tomu druhému, do značné míry zřejmější pro jeho „ne-metodologičnost“ a „tvrdu fakticitu“ jeho výstupů (jejichž validita, odvislá právě od neuvědoměle užívaných metod, začala být obecně zpochybňována až daleko později). Znamenalo to nástup kvantifikovaných analýz v historické práci, jehož asi největším přínosem byla v 60. letech konstituce historické demografie jako svébytné subdisciplíny; současně však byla pozornost obrácena také k dějinám mentalit, tedy myšlenkových struktur určujících chování individua (nejen v smyslu interpersonality, ale i relativní temporální stálosti – odtud braudelovský termín *longue durée*), avšak překračujících jeho gnoseologické možnosti a v tomto smyslu pro něj neuvědomých. Spojení (kvantitativních) hospodářských a sociálních dějín s dějinami mentalit se tak stalo charakteristickým pro všechny „genevace“ školy *Annales* (viz Iggers 2002: 57–62).

Takto položené „mentality“, stejně jako socioekonomické chování, jež bylo jejich projevem či důsledkem, zůstávaly snahou o pochopení minulosti na globálním a makroskopickém základě. Sice se tak odhliželo od tradičního zájmového pole historiografie – od politických a dalších formálně-institucionálních dějín, avšak právě a pouze za cenu radikálního přiblížení se sociologické prezentaci minulého. Z kvantitativního přístupu se odklonem od hospodářských a sociálních dějín rázem stala analýza kvalitativní, uvažující sice perspektivu dlouhého trvání, avšak právě proto důsledně oddělující „starou“ a „novou“ mentalitu, sociální uspořádání, atd. Historikové mentalit se tak oklikou vrátili k sociologickým „velkým teoriím“ o rozdílech „tradiční“ a „moderní“ společnosti, *Gemeinschaft* a *Gesellschaft*, k teoriím, které se uplatnily především v diskusích o povaze a časovém vymezení raného novověku. V poněkud menší míře i ke vnímání odlišnosti jednotlivých světových „civilizací“, jinak řečeno k zahrnutí dějín mimoevropských národů do zorného pole historie při signifikantní relativizaci západní viny v pokrok a vědomí „údělu bílého muže“. Tento holistický nárok historiografie školy *Annales* se často opíral o (nerereflektované) marxistickou představu primárnosti sociální a ekonomické *Unterbau*, kromě „relativní času/trvání“ mnohdy zároveň postuloval i relativitu *de facto* tříd.⁴ Paralelní existenci odlišných myšlenkových světů jednotlivých sociálních skupin, což zcela odpovídalo dobové sociologii (zvláště G. Gurvitch). Právě z tohoto důvodu by ale nemělo překvapovat, jak málo historikové mentalit dbali na jejich jimi samými postulovaný neuvědomlý charakter,⁵

⁴ Tyto sociální třídy však byly, v ostrém protikladu k marxistické historiografii, definovány spíše jednotou životního stylu a pocitem přináležení, než na základě striktní ekonomické determinace (Mandrou 1961).

⁵ Máme zde na mysli především tu část dějepisců mentalit, která vycházela ze školy *Annales*; naproti tomu třeba P. Burke (Burke 1987) za historiky mentalit považuje i řadu dalších autorů, typicky J. Huizingu, zatímco

což později vedlo ke kritice konceptu dějín mentalit. „Mentalita“ byla ve skutečnosti chápána jako soubor internalizovaných kulturních hodnot, determinujících sociální chování, vědomých i nevědomých, jak o tom svědčí například Mandrouovo paralelní užívání pojmu „obraz světa“ (1961). Přesně totéž o málo později nazvali sociologové P. L. Berger a T. Luckmann „symbolickým univerzem“ (Berger – Luckmann 1999), přičemž je jen signifikantní, že i tyto autoři byli ovlivněni marxistickým pojetím základny a nadstavby a zároveň je ekleticky spojovali s dědictvím francouzské (Durkheim) a německé (Weber) sociologie. Anž si to plně uvědomili, francouzští historikové mentalit tak skutečně dosáhli *mysteria contumacis* se sociologií a sociální antropologií.⁶ Představovalo jej téměř absolutní prolnutí interpretačních metod, kdy jediným smysluplným dělitelkem obou disciplín (či jejich nescíslných podoborů) zůstaly relativně stabilní kategorie místa a času: historie nechť analyzuje (převážně) evropskou minulost, sociologie (převážně) přítomnost a antropologie (hlavně) kultury mimoevropské, přičemž všechny tyto přístupy at spolu tvoří *sciences de l'homme*, jejichž proklamaci jsme tuto část výkladu začali.

HISTORIZACE SOCIOLOGIE A SOCIÁLNÍ ANTROPOLOGIE

Přes značnou (a trvalou) spojitost sociologie se sociální antropologií ve francouzském prostředí partikularizace společenských věd ve 20. století obecně vedla ke vzájemné diferenciaci obou těchto disciplín nejen stran rozličných badatelských polí, ale stále zřejměji i metod získávání a analyzování pramenového materiálu. Zatímco sociologie „vsadila“ na extrémní podoby „velkých teorií“ a (po 2. světové válce spíše) kvantitativního „abstraktního empirismu“, antropologie se snažila oba přístupy spojit důrazem na kvalitativní charakter výzkumu, který byl prováděn prostřednictvím stacionárního terénního výzkumu, při němž dominovalo „zúčastněné pozorování“. Stejný pohyb však vedl, ve vzácné shodě teoretiků a metodologů obou disciplín, k radikálnímu odvratění jejich historizujících základů, vybudovaných v 19. a ještě na počátku 20. století velkými postavami typu M. Webera a É. Durkheima (na straně sociologické) a F. Boase (z pozice antropologie). Pakliže měly sociologie a sociální antropologie (nejpozději od první čtvrtiny 20. století) existovat, pak jako vědy synchronní, zabývající se buď jen „žhavými“ společnostmi moderními – použijeme-li pozdějších termínů C. Lévi-Strausse – s jejich sociální dynamikou (sociologie), nebo naopak „chladnými“ společnostmi archaických národů, nehybně trvajících bez jakýchkoli změn (antropologie).

Antropologické uchopení archaických společností jako ne-dějinných, odrážející neexistenci písemně fixovaných pramenů pro studium minulosti, provázelo tuto disciplínu již dávno předtím, než je Lévi-Strauss teoreticky kodifikoval. Toto paradigma ostatně nezasáhlo jen sociální antropologii, shodně se třeba i příbuzná religionistika – tehdy signifi-

Jiní autoři spatřují historiky mentalit také v badatelích blízkých Kuhnově „paradigmatice teorii“. Pro tato dvě odlišná vymezení historiografie mentalit samozřejmě nemůže být považována za jednotný proud či subdisciplínu v rámci dějepisců bádání.

⁶ Počinaje zakladatelskými postavami É. Durkheimem a M. Mausse, ale i v období lévi-straussovského strukturalismu, ve Francii nikdy nedošlo k radikální separaci (evropské, resp. západní) sociologie a (mimoevropské) *anthropologie sociale*. Právě z tohoto důvodu není vhodné hovořit o francouzské „etnografii“, neboť by to implikovalo národopisná studia známá z německé oblasti, zatímco *ethnologie* je tradičně považována za subdisciplínu sociální antropologie.

kantně nazývaná „srovnávací vědou náboženskou“ – explicitně vymezovala vůči diachronnímu přístupu⁷ (Wardenburg 1997: 60). Obě velké antropologické školy první poloviny 20. století, anglický funkcionalismus B. Malinowského a A. R. Radcliffe-Browna a americký konfiguračníismus R. Benedictové a M. E. Oplera, se shodly na tomto přístupu. Podle B. S. Cohna (1981) se tak zrodilo paradigma „permanentní etnografické přítomnosti“, v níž se udržují mimoevropské společnosti, přičemž neexistence vnímání času v jejich rámci byla pokládána za garanci autenticity jejich kultury. Jinak řečeno, byt antropologové v některých případech nacházeli prameny pro studium minulosti těchto komunit, at už písemně fixované nebo orální, ty byly bezvýhradně považovány za koloniální import a při interpretaci od nich bylo záměrně odhlíženo (Budil 2001: 15). Vyvrcholem tohoto procesu pak nepochybně byl strukturalismus C. Lévi-Strausse a jeho žáků,⁸ zatímco prakticky jedinou výjimku v meziválečném období a bezprostředně po 2. světové válce představoval E. E. Evans-Pritchard. Jeho studie politických uspořádání, religiozity a magie u Azandů braly ohled i na historickou dimenzi sledovaných fenoménů; tyto práce však dosáhly většího ohlasu až v 60. letech, přičemž pro dobovou diskusi je jen příznačné, že Evans-Pritchard tehdy zastával radikální stanovisko, že historie musí „volit mezi sociálními antropologií a nebytím“ (Budil 2001: 13).

V této době se nicméně v sociální antropologii objevily nové myšlenkové směry, alespoň částečně akcentující historicitu zkoumaných skutečností – tzv. symbolická antropologie C. Geertze a M. Douglasové. Jejich geneze, alespoň na americké půdě, je přitom poměrně paradoxní, neboť Geertz přinejmenším 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. Ani Geertzovo holistické pojetí kultury, její vymezení jako integrovaného systému (Nešpor 2002: 557), příliš nepřispívalo k rozpoznání individuality historických jevů. Na druhou stranu Geertze jeho zájem o symboly a významy sdílené v sociálních interakcích, metodicky se nikoliv zcela „správně“ (tamtéž: 557–558, 561) odvolávající na Webera, vedl mimo jiné i ke genezi a postupnému 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 přísné diachronnímu studiu, které na stejném materiálu etabloval především britský antropolog českého původu E. Gellner, jehož známá koncepce „kvadrového“⁹ vývoje v knize *Muslimská společnost* (1995), stejně jako

jeho zájem o genezi evropských nacionalistických hnutí a *ipso facto* evropských národů v 19. století se staly z tohoto hlediska paradigmatickými. 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.

Nutno říci, že sociální antropologie k „uznání historicity“ dovedl především pramenný materiál vyspělých civilizací: muslimskou a okcidentální kulturu totiž nebylo dost dobře možné zkoumat bez využití tohoto typu pramenů, přičemž představa kulturního relativismu – zdůrazněná právě symbolickou antropologií v opozici proti příkrému rozlišování archaických a moderních společností, které akcentoval například strukturalismus – nutně vedla k posunu chápání i v případě předliterárních společností. Neměli bychom však zapomínat ani na přínos druhu intradisciplinární, neboť rostoucí mezinárodní spolupráce po 2. světové válce poprvé vedla k bližší interakci americké, britské a francouzské sociální a kulturní antropologie s bohatou tradicí německé *Volkskunde*. Klasické zaměření středoevropských etnografů na folkloristické a národopisné sběry, nutně se opírající o množství historického materiálu, se alespoň na časjevilo přínosem, neboť i když bylo metodicky nebohaté, jeho výsledky stály na obrovské mravenečí práci v terénu, k níž – lze-li to tak říci – bylo třeba přidat pouze nové teoretické zaštitění. Tento přenos přitom byl do značné míry jednostranný; zatímco západní antropologové od 60. let hojně využívali materiálu sebraného německými a ruskými národopisci, ti to z metodických proměn britské a americké antropologie valně nepoučili.

Bylo již řečeno, že v podobné abistorické situaci se ocitla i sociologie, a to nejen její teoretický směr, zosobněný strukturálním funkcionalismem T. Parsonse, jak tvrdí kupříkladu I. T. Budil (2001: 19), nýbrž především ona praktická, každodenní sociologie, jejímž modelovým autorem byl P. F. Lazarsfeld.¹⁰ Velký kritik tohoto stavu, Ch. W. Mills se postavil proti rádoby-historickému přístupu, jenž představoval prakticky jediné „únosné“ využití historických pramenů v rámci „abstraktního empirismu“. Podle jeho názoru, „[t]o způsobí spíše rituální než účinný. Má na mysli různou vatu' zdámoú jako, nástin historického pozadí', již jsou často v předmluvách opatřeny studie o soudobé společnosti ... často zkoumáme historii, abychom se jí zbavili“ (Mills 2002: 167). Jiný typ zneužití historie, pokud k ní bylo vůbec přihlíženo, podle Millse představovaly „velké teorie“ a především strukturální funkcionalismus. V tomto případě se „historické výklady“ ... často měnit v konzervativní ideologii: instituce se velmi dlouho využívají, a proto s nimi nesmějí zacházet nijak ukvapeně“ (tamtéž: 167). Hlavní slabinou vrcholného strukturálního funkcionalismu 50. let (jak mu později neopomněli vytknout všichni kritikové) skutečně bylo přehlížení historického vývoje, neboť Parsons svou holistickou koncepci nedokázal vysvětlit existenci sociálních konfliktů a změn, k nimž jejich prostřednictvím docházelo. A byt se o to později ve studii *Společnosti: vyvojené a srovnávací hodnocení* pokusil grandiózní koncepcí dialektiky sociální diferenciacce a integrace, šlo zase o natolik abstrahovanou výkladovou rovinu, že z ní prakticky nebylo možné přejít k pozorování (ať už historickému, či terénnímu) ... *Výsledkem je zjevně světovalné a uskutku nekonečné vytváře-*

⁷ Existovaly samozřejmě výjimky, neboť bychom neměli zapomínat třeba na skutečnost, že J. Huizinga studoval v Groningenu religionistiku u C. van der Leeuwa. Nadlouho však šlo jen o ojedinelé, obecně nepřijímané pokusy.

⁸ Lévi-Strauss ovšem později od přísné abistorického pohledu do značné míry upustil (zejména Lévi-Strauss 1996: 306–307).

⁹ I zde bychom samozřejmě nalezli výjimky, zejména v bohaté americké sociologické tradici. Příznačné však je, že tehdejší díla R. Bellaha (*Náboženství Tokugawai*) či R. Bendise (*Práce a autorita v průmýstju*), kteří jsou hlavními představiteli těchto výjimek, nebyla v dobovém kontextu považována za sociologické studie, nýbrž za analýzy historicko-religionistické, resp. ekonomické. Historická dimenze sociologie byla „připuštěna“ pouze při zrodu tohoto oboru, zatímco jeho další vývoj její inherenci spíše popíral.

ní pojmových nuancí, které nám ani neusnadňují pochopení problému, ani neobohatí naše poznání" (Mills 2002: 40).

První vlivnou kritiku tohoto stavu představovala právě Millsova *Sociologická imaginace* z roku 1959. Její autor v duchu „otců zakladatelů“ sociologii považoval primárně za historickou disciplínu, neboť „život jednotlivce ani dějiny společnosti nelze pochopit, nepochopíme-li obojí současně“ (Mills 2002: 7). „Problémy naší doby ... nelze správně formulovat bez trvalého uplatňování názoru, že osou výzkumů o společnosti je historie, a bez uznání nutnosti dále rozvíjet psychologii člověka, jež je sociologicky podložena a historicky relevantní“ (tamtéž: 155). Mills si byl ovšem vědom i metodických úskalí klasické historiografie, především jejího přílišného zabřednutí do detailů a jejich nesmyslné kumulace, proto historie v jeho podání musela být především kulturními (v antropologickém a sociologickém smyslu), resp. mentalitními dějiny. Ani tomuto směru však nepřikládal absolutní platnost, zcela ve shodě s dobovým myšlením (nezapomínejme, že i Lévi-Strauss kritizoval Parsonse ze stejných pozic, jako C. W. Mills, viz Berger – Luckmann 1999: 67), neboť tvrdil, „domnívám se, že epochy a společností se liší tím, zda k jejich pochopení je nebo není třeba odvolávat se přímo na „historické faktory““ (Mills 2002: 168). V tomto postulátu, stejně jako v metodickém (znovu)využití historického materiálu, který je podřizován holistické (avšak nikoli strukturální funkcionalistické) vizi sociální reality, přitom můžeme spatřovat vrchol vzájemné konvergence sociologie a sociální antropologie ve vztahu k historiografii.

Likvidace parsonsové hegemonie na poli teoretické sociologie vedla řadu mladých badatelů přelomu 60. a 70. let k „objevu“ dřívějších prací sociologů, jež mohli být v této optice považováni za novodobé koryfeje historické sociologie, především S. N. Eisenstadta, B. Moore, K. Polanyiho a I. Wallersteina. Neméně významná byla americká a britská „deparsonizace“ a zároveň „detroitschizace“ díla M. Webera (Swatos 1976: 142; Giddens 1979), která je – ne vždy oprávněně (Nešpor 1999: 234) – zbavila nejen jistého *de facto* religijně zaštitěného etického rozměru, nýbrž především údajného systémového, holistického pojetí sociálního uspořádání s důrazem na centrální roli kulturních hodnot. Hodnotově založení sociální interakce totiž sice bylo Weberovi vlastní (Nešpor 2002: 555–556), na rozdíl od svého amerického překladaatele a nejvýznamnějšího interpreta z ní však rozhodně nevyvozoval strukturální a funkční jednotu sociálních útvarů, ani podřízenost historické ho vývoje nějakým neměnným zákonitostem. Tím se však již dostáváme k našemu hlavnímu tématu, k oběma vřhám „antropologizace historie“.

DVĚ VLNY ANTROPOLOGIZACE HISTORIE

Antropologizace historie, resp. snaha o ustavení historické antropologie jakožto alternativy dosavadním dějepisným metodám, proběhla ve dvou dosti odlišných a namnoze protichůdných vlnách. První z nich bezprostředně navazovala na svrchu zmíněnou sociologizaci historie a historizaci sociologie a sociální antropologie 60. let 20. století. Jednoho z jejích paradigmatických autorů přitom představoval E. P. Thompson (1960; van Dülmen 1993: 272–274), přecházející ve výkladu od marxismu k uznání rovnocennosti (objektivních) sociálních struktur a jejich (subjektivních) zakoušení. Nebyly to již dějiny formálních institucí, států, národů, náboženských skupin, nýbrž především dějiny jejich subjektivního vnímání, jakkoliv toto zakoušení bylo konstruováno především sociologicky, jako více či méně vědomá mentalita, jako působení časových a dalších kategorií na jednotlivé sub-

jekty. Stejným směrem vedly také pokusy o ustavení historické psychologie, odvolávající se i na starší práce I. Meyersona (1948). Teoretickým vrcholem tohoto úsilí o antropologizaci historie (nebo historizaci antropologie?) a zároveň východiskem pro další bádání (které se však většinou ubíralo jiným směrem) pak byly studie M. Sahlinse z přelomu 70. a 80. let. Ve svých *Historických metaforách a mytických realitách* (1981) tento autor předložil koncepci „strukturální historické antropologie“, pracující s dialektickou souhrou mezi strukturou a událostí, resp. mezi dlouhodobou historií (braudelovských) sociálních struktur a krátkodobou historií politického uspořádání. Zadržmal přitom, že nejde jen o poznání kulturní determinace jednotlivých událostí, nýbrž zároveň o protipohyb, o to, jak je kultura prostřednictvím jednotlivých událostí historického procesu reorganizována, jak se reprodukuje kultura zároveň stává její transformací. Vzhledem k blízkosti tohoto přístupu giddensovské nebo bourdieuovské sociologii (Budil 2001: 20) však zůstává otázka, nakolik šlo o skutečnou antropologizaci historie, nebo spíše o pozdní projev její sociologizace, jež pouze přinesl nové vnější označení. Sahlinův explicitní obdiv k Braudelovi, stejně jako k Lévi-Straussovi, totiž ukazuje, že vlastně šlo pouze o pokus navázat na strukturalistické proudy moderní historiografie a jejich prostřednictvím na sociologickou teorii a metodologii – pokus, jenž byl na počátku 80. let nepochybně osouzen k nezdaru. Historiografie si z antropologie neprestala půjčovat teoretické koncepty, volila k tomu však jiné paradigmatické autory (stále zřetelněji dílo C. Geertze), a především činila tak často s odlišnými úmysly. K této reorientaci, která *ipso facto* znamenala vznik druhé vlny antropologizace historie, o níž zde půjde především, došlo do značné míry také díky dřívější kritice strukturalistického dějepisu z pozic italské „mikrohistorie“.

Ačkoliv „výtky vznesené vůči makrohistorickým koncepcím včetně marxismu spočívají spíše na politických a etických než na metodologických základech“ (Iggers 2002: 95), především na úpadku viry v pozitivní působení evropského modernizačního procesu, na historickém relativismu v důsledku reflexe totalitních politických a sociálních struktur 20. století a zakrátko i na relativismu kulturním, vycházejícím z širší recepce výsledků sociálně-antropologického bádání, přes toto všechno to byla právě metodická reorientace,

již italská „mikrohistorie“ přinesla. Jeden z prvních kritiků strukturalistických dějin, F. Venturi (1970) si totiž uvědomil, že tak velké celky jako postulované „mentality“ vlastně ztrácejí potřebnou výkladovou dynamiku vzhledem k historickému materiálu. Jinak řečeno, nejsou s to vysvětlit právě to, co tvoří specifikum historického studia; proč (někteří) lidé jednají jinak, než se od nich očekává, proč se nepodřizují v podstatě strnulým schématům historického vývoje, čím to je, že nejsou pouhým „průtočným dějin“, nýbrž jejich činnými aktéry? O několik let později, v úvodu k paradigmatické práci *Sýr a červí*, podrobil C. Ginzburg první vlnu antropologizace historie neméně kritice. Ginzburg dějinám mentalit vyčetl především tři omyly – jedná k svým zájmům



Obr. 3. Clifford Geertz. Kreslíla D. Tinková.

20. století dále hovořil o historickoantropologickém zaměření v souvislosti s důrazem na potřebu studia korelací mezi objektivní (sociální, kulturní) strukturou a subjektivní praxí. Dosavadní sociální dějepisectví totiž nedopřávalo – podle Nipperdeyova mínění – prostoru svobodě člověka v rámci sociálních procesů. Pozornost tedy měla být věnována oblasti, jež prostředkuje mezi strukturou osobnosti, sociální strukturou a individuálním jednáním. Tento přístup byl zčásti motivován sociologií Maxe Webera, jako lákavý se dále ukázal pojem *habitus*, v jeho zamýšlené dialektické provázanosti se *sociální figurací*, vypracovaný N. Eliase (van Dülmen 1993: 372–379; Burghartz 2002: 207).¹⁰

R. Habermasová a N. Minkmar sledovali počátky antropologického zaměření historiografie v 60. letech 20. století v rámci samotného sociálního dějepisectví, např. v již zmínované studii Thompsonové (Habermas – Minkmar, 1992: 9–10). Přes značnou různost prací, které se k historické antropologii hlásí, našli tyto autoři některé společné rysy: (a) zaměření pozornosti k porozumění a popisu sociálních praktik¹¹; (b) snahu rekonstruovat pohled samotných jedinců (příčemž se ovšem nemělo jednat o empatii, nýbrž o snahu pochopit zkušenost druhých lidí v kontextu jejich vlastních idejí, jak se o to snažil C. Geertz); (c) specifický, rovněž na Geertze navazující způsob pozorování sociální skutečnosti, nazývaný „zhuštěným popisem“ (*thick description*, *dichte Beschreibung*). S rostoucím vlivem Geertzovy metody bylo oslabeno mínění Thompsonovo, zastávané kupříkladu ještě Richardem van Dülmenem, kladoucí důraz na nutnost studovat to, jak si jedinci a sociální skupiny osvojovali (*aneignen*) struktury, v nichž se nacházeli, a jak svým jednáním vytvářeli (*ausmachen*) sociální skutečnost (van Dülmen 1993: 19–20). Jakákoliv objektivní (ve smyslu: vně kultury ležící) sociální struktura jako podklad, k němuž se jedinci pomocí kulturních významů vztahují, v Geertzově pojetí mizí (Iggers 2002: 115–117). Souběžně s tím se v historiografii začal prosazovat *mikrohistorický* přístup a s ním posílilo i uznání toho, že dějepisectví nemá co do činění s jednotným dějinným procesem, nýbrž s *mnohostof* paralelních dějin.

K integraci mikrohistorického pojetí přitom vývoj dějepisectví směřoval několika cestami (van Dülmen 2002: 44–46; Burghartz 2002: 215–217). Jednou byla snaha korigovat dosavadní metodiku dějin mentalit a lidové kultury, přičemž paradigmatickým dílem se v tomto směru stala zmiňovaná práce Ginzburgova (2000). Další cestou byla inovace duchovních (či tzv. intelektuálních) dějin tím, že byl kladen důraz na větší kontextualizaci studovaných idejí (La Capra – Kaplan 1982). Mikrohistorie však byla – at už v badatelské praxi, či v teoretických úvahách – pojímána značně různorodě. C. Levi či v některých studiích H. Medick namnoze pouze přenesla optiku makroanalytických sociálních, ekonomických a kulturních dějin do *menšího regionu* (Levi 1992; Medick 1992; Iggers 2002: 103–105) s tím, že

¹⁰ Souběžně s tímto, na způsob prožívání a na sociální praxi jedinců orientovaným zaměřením historické antropologie se v jazykově německém prostředí začal pod tímto názvem rozvíjet i jiný badatelský směr. Jde o historickou antropologii okruhu J. Martina, tedy spíše o zevně deskriptivní studium mikrostruktur typu rodiny či životních cyklů. Martin tento badatelský zájem spojil zároveň i s komparativní metodou. Podle tzv. „funkcionálních ekvivalentů“ (kupříkladu ženské a mužské prostory v domácnostech, osud dětí určité věkové skupiny, postavení vdov a vdovců) se snažil srovnávat jednotlivé světové historické kultury (Martin 1994; Dressel, 1996: 71–157). Byť se tento směr historické antropologie v jazykově německé oblasti stal velmi produktivním, kupříkladu v okruhu M. Mitterauera (1990), nebudeme mu na tomto místě věnovat další pozornost.

¹¹ Tento důraz je samozřejmě zejména pokud si uvědomíme, že starší dějepis sociálních struktur či dějepis mentalit se zajímal vlastně jen o určité *symptomny* chování (typu kvantitativně uchopitelného zřetelmu o odlišení novorozenců v naleznici), nikoliv o *celkový průběh* sociálních praktik a každodenních zkušeností lidí studované doby/kultury.

o nevědomé redukují roli racionality, vědomých volních rozhodnutí a explikovaných idejí v dějinách, ve druhé řadě přehlížejí třídní diferenciace společnosti postulační všeobecné „mentalitu“, jež v tomto smyslu nediferencuje myšlení a chování příslušníků různých sociálních vrstev, a konečně jsou metodicky závislé na kvantitativních způsobech sběru a analýzy dat, což v podstatě zabranuje vidět historickou individualitu (Ginzburg 2000: 11–22). Žádná z těchto námitek, jak je zřejmé z předchozího výkladu, nebyla zcela oprávněná, jako celek však působily zdrcujícím dojmem, umocněným ještě tím, že Ginzburg, C. Poní a další italsí (mikro)historikové dokázali ve světovém měřítku prosadit alternativní model historické práce. Zájem řady historiků se proto začal obracet především k individuálním, neopakovatelným příběhům, nikoliv ke statisticky analyzovatelným datům. Historikové se začali ptát, jak porozumět tomu, jakým způsobem jedinci a jejich společenství interpretovali určité ideje, náboženská přesvědčení, texty a další symboly, které jim dobová společnost „nabízela“. Subjektivní výběr a vždy odlišná subjektivní interpretace různých, paralelně existujících symbolických univerz či (spíše) jejich částí a nejrůznějších synergetických podob, se staly hlavním tématem mikrohistorických studií, stejně jako pozdější německé historické antropologie. Nemělo by přitom překvapovat, obzvláště v poslední uvedeném případě, jak blízko stáli historičtí antropologové této skupiny tradici německé rozumějící sociologie, především M. Weberovi.

Význam italské mikrohistorie a zejména jejího vůdčího představitel Lze, po našem soudu, spatřovat spíše právě v metodické oblasti než ve vlastních badatelských výsledcích. Jejím hlavním přínosem se stala kritika dějin mentalit, sociologizace a antropologizace dějepisectví prvního typu a to, že si důsledně uvědomila skutečnost, že historie je – stejně jako všechny společenské vědy – studiem interpretativním, nikoliv postulatívním. Vědecké kořeny Menochiovy religiozity, stejně jako slovanický původ „dobrých čarodějů“ jsou totiž interpretacemi dosti spornými (viz Himl 2000: 209–211), zatímco samotná skutečnost interakce lidového interpreta s pluralitou „vysokých“ kulturních obsahů, jeho tvůrčí přínos v podobě jejich světybného začlenění do vlastního „názoru na svět“ jsou nepochybně nejvýznamnějším objevem této školy. Tato výška ostatně souvisí s italským neomarxismem. Jakkoliv se totiž Ginzburg a další snažili vrátit dějinám jejich „lidskou tvář“ (Iggers 2002: 101), nechat promluvit jednotlivého a jedinečného aktéra dějin, vždy principiálně odlišného od všech jeho vrstevníků, předchůdců i potomků, přesto zůstali věrni fundamntálnímu marxistickému postulatům o ústřední roli sociální nerovnosti a výrobních vztahů v dějinném vývoji. V jejich pojetí již sice nešlo o přísně determinující faktory, tím méně redukované pouze na ekonomickou nerovnost, přesto však šlo o činitele do značné míry určující kognitivní možnosti a jejich prostřednictvím jednání každého subjektu nikoliv jako jedince, schopného v extrémním případě se vyvázat z těchto vazeb (například prostřednictvím vstupu do církevních struktur, přiblížením se marginálním sociálním skupinám apod.), nýbrž jako příslušníka dané sociální vrstvy.

NĚMECKÁ HISTORICKÁ ANTROPOLOGIE

V německém prostředí již brzy po 2. světové válce uvažoval E. Rothacker o historické antropologii v souvislosti se svým, Heideggerem ovlivněným pojetím historického faktu, za něj považoval to, čemu se dostává smyslu/významu v rámci lidské činnosti. Humanitní vědy měly v jeho pojetí poznávat prostřednictvím porozumění smyslové/významové souvislosti, kterou do skutečnosti „vložit“ jimi lidé. T. Nipperdey na přelomu 60. a 70. let

toto pozorování v malém prostoru může odkrýt souvislosti, jež unikají makrohistorii (kupříkladu vliv příbuzenských vztahů na vytváření cen nemovitosti). Medick se však pokusil i o svým způsobem jiný koncept mikrohistorie, tedy o přenesení antropologické metody „zhuštěného popisu“ do dějepisného bádání (Medick 1989). C. Ginzburg však mikrohistorii chápal ještě v jiném smyslu, spářoval v ní studium „*neobyčejného normálního*“ (Himl 2000: 208; Iggers 2002: 103–105). Dodejme, že se tím snažil dostat k *mezním situacím*, v nichž se jak v životě lidí studované doby, tak i z pohledu historika neustále odvíjaly a ustavovaly sociální a kulturní hranice „průchodnosti“ určitého jednání, resp. „myslitelnosti“ určitých idejí.

Mikrohistorické studie však zároveň ukázaly a ukazují, že jejich obsah je zajímavý nemalou měrou právě ve *vztahu* k dříve pojednaným (makro)strukturám a (makro)procesům. Medickův optimismus, s nímž propagoval uplatňování výše zmíněného mikrohistorického zhuštěného popisu, přitom odmítl například J. Kocka (Iggers 2002: 97–99). Upozornil totiž, že historik nemůže zcela vystoupit ze své kultury; proti „zhuštěnému popisu“ tak bylo možné postavit Weberovo „vztahení k hodnotám“ (*Wertbeziehung*). Tím byla zformulována dvě protichůdná metodická stanoviska. Spářovali-li Medick v mikrohistorii možnost, jak „rekonstruovat“ ... *komplexní síť sociálních, ekonomických, kulturních a politických vztahů*, v nichž se nalézal člověk studované doby a zvoleného malého prostoru (Medick 1992: 171), mohl bychom proti tomu postavit jiné stanovisko, vycházející z Weberovy koncepce „vztahení k hodnotám“, že totiž historik může v rámci mikrohistorie *konstruovat* ideálně typický obraz *všech těch vztahů*, v nichž se nacházel studovaný jedinec a které *pro nás*, jakožto historiky vycházející z dnešních kulturních hodnot, *připadají v úvahu*. Neboť kulturní vědy, alespoň v novokantovském a ve Weberově pojetí, vždy již předpokládají *hodnoty*, od nichž se odvíjí náš zájem (Weber 1998: 20, 31). Medickovi lze zároveň oponovat s odkazem na Webera (Weber 1998: 20), že *kvalita* procesu – či, být procesem „ekonomickým“, procesem „sociálním“ atd. – jim nenáleží o sobě, nýbrž teprve *uznává* právě při badatelské *vztahení k hodnotám*. V návaznosti na to lze zároveň říci, že *náš zájem* např. o to, co si určitý mikrohistoricky studovaný jedinec myslí o „duši“, či o to, jak probíhalo období jeho života, které strávil v čelední službě, *nelze vyvozovat ze samotného studovaného materiálu*. Tento zájem vychází z naší zna-

¹² Může nás zaskočit obrát „rekonstruovat“, neboť vyznívá příliš objektivisticky. Uživají jej však kupříkladu i C. Dressel (1996: 171) či R. Chartier (Iggers 2002: 20–21). Chartier však touto *rekonstrukcí* míní přibližně totéž, co Weber *adekvátností*, kterou klade proti striktní objektivitě (Weber 1998: 7–61). Adekvátnost ideálně typických konstrukcí znamená, že lze rozhodnout, které z nich jsou uplatnitelné na určitou část empirické skutečnosti a které nikoliv. Přitom ale adekvátních ideálně typických konstrukcí může být vždy více téže skutečnosti více a jsou si pak navzájem rovnocenné. Chartier patrně přikročil k užívání termínu „rekonstrukce“ také v souvislosti s potřebou oponovat postmodernistickému lingvistickému kriticismu.

losti v dějepisectví již pojednaných *procesů* a *struktur* (např. procesu „odkouzlení světa“ či procesu přeměny rodinného života). Tyto pojednané procesy a struktury (přitom je nutno mít na paměti, že samo pojednání určitého procesu či struktury ještě neznamená jejich substantionalizaci) odkazují právě k Weberovu *Wertbeziehung*.

Toto napětí mezi dvěma noetickými a metodickými postoji však není novinkou související s badatelským zájmem o mikrohistorii, neboť již před sto lety bychom našli obdobnou polarizaci postojů. Na jedné straně tu stála snaha porozumět „nezkrácené zkušenosti“ (*unverkürzte Erfahrung*), jak ji chtěl postihnout W. Dilthey (Scholtz 1997: 21). Na straně druhé tu bylo přesvědčení novokantovců, že bez naší *logické struktury* a bez našich *hodnot* (ve smyslu „vztahení k hodnotám“) bychom neměli přístupnou historickou „skutečnost“, nýbrž jen nepoznatelné *x* (Scholtz 1997: 25).

Dalo by se tedy říci, že německá historická antropologie, představovaná R. van Dülmenem, A. Lüdtkem, H. Medickem a dalšími, se vrátila k „zachráně“ historické individuality, resp. pluralitní existenci odlišných jedinců v *ipso facto* heterogenních dějinách, prostřednictvím pokusu o spojení geertzovské symbolické antropologie s mikrohistorií. Historická antropologie se od C. Geertze (a do určité míry 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, již zdůraznil např. R. van Dülmen (1993: 105), se stala analýza výskytu a sociálních funkcí užívaných pojmů ve vztahu k symbolickým univerzům, jejichž zakoušení dokumentují. V teoretické rovině tento posun historického zájmu, pro vzájemnou dichotomizaci obou typů historické antropologie paradigmaticky zachytil A. Burguier, rozlišující dva typy historicky významných (a historicky zkoumaných) jevů. Zatímco „sociologická“ tradice dějin mentalit pracovala s „jevy označujícími“, s těmi jež významným způsobem charakterizují danou kulturu, aniž si jich byla sama vědoma, historická antropologie 80. a 90. let se stále zřetelněji obracela ke studiu „jevů označovaných“, tedy těch, jenž byly danou kulturou vědomě prožívány (Horský 1999: 10).

METODICKÉ PROBLÉMY APLIKACE „ZHUŠTĚNÉHO POPISU“

C. Geertz, a po jeho vzoru i H. Medick a někteří další historikové, se však svým sémiotickým přístupem snažil jít ještě dál. „Zhuštěný popis“ totiž v jeho optice dovoľoval nahlédnout zkoumanou kulturu, ať už badateli vzdálenou místem narození nebo jeho dobou, jaksi „z ptáčí perspektivy“. Jinak řečeno, podle Geertze ji dovoľoval porozumět v jistém smyslu *lépe* než samotní aktéři, prostřednictvím nahlédnutí jejího holistického, systémového charakteru (Nešpor 2002: 557–558). V tomto smyslu však Geertz četl Webera špatně (tamtéž: 561), takže je jen pochopitelné, že Iggers soudí, že „*tím se však [historičtí antropologové] ... zapletli do léčky zjevného protikladu, protože jejich „zhuštěný popis“ nám neposkytuje přístup k životu individua, nýbrž pouze ke kultuře, která ho obklopuje*“ (Iggers 2002: 98). S mikrohistorií totiž někteří autoři (příkladem je opět H. Medick) spojovali možnost eliminovat to, co z hlediska Weberovy noetiky vplyvalo z operace „vztahení k hodnotám“. Medick tedy v mikrohistorické aplikaci metod etnologického terénního výzkumu spatřoval obranu proti neblahému důsledku procesualních a strukturálních historických sociálních věd, možnost ubránit se tomu, abychom *cziz* nepřeváděli *spěšně zpět na známé* (*Fremdes allzuschnell auf Bekanntes*

zurückführen). „Známy“ se přitom může rozumět to, co vyplývá z našich teorií o sociokulturních procesech a strukturách, jež ovšem byly formulovány ve vztahu k našim kulturním hodnotám (Medick 1989: 56). V mikrohistorii je tak možné na malém poli (i to je však otázka, viz níže) sledovat obdobný pokus, jaký byl dříve učiněn v podobě snah o rozbor celistvých (nám cizích) „mentálních struktur“ minulých dob či „duchů dob“ apod. (Burke 1987).

Zmíňovali jsme již, že vůči Medickovi bývá vznášena námitka, že uplatnění antropologické metody „zhuštěného popisu“ v mikrohistorii „nám neposkytuje přístup k životu individua, nýbrž pouze ke kultuře, která ho obklopuje“ (Iggers 2002: 98). Nutno ovšem říci, že tato námitka vůči němu není zcela povětš, neboť tuto obtíž zcela uznává i Medick sám (Medick 1989: 59–61). Jinak řečeno, uznává, že interpretace jedinečného se musí vždy díť v určitém významovém poli (kultuře). Nadto je zde i otázka, co vlastně mikrohistorie činí předmětem svého zájmu – malý prostor (region, obec, farnost apod.), sociální mikrostruktury typu rodiny, domácnosti, určitý text v mnohovrstevnatém kontextu jeho vzniku a působnosti, nebo specifické sociokulturní situace, či konečně jedince? Možnost vypovídat o studované skutečnosti a metody mikrohistorického bádání budou totiž v každém z těchto případů výrazně odlišné. V současné historické antropologii tak nacházíme studie, které se snaží rekonstruovat způsob zacházení lidí se základními zkušenostmi, prožitky, pro určité místo a dobu (*Forschungen, die den Umgang von Menschen mit einer Elementarerfahrung an einem konkreten Ort zu einer konkreten Zeit zu rekonstruieren versuchen*). Tyto základní životní zkušenosti a způsoby prožívání (*Elementarerfahrungen*) je přitom možné – byť jen teoreticky – stanovit jako předmět historikova studia (Dressel 1996: 171), zároveň je však nutné s Medickem uznat, že badatel (etnolog či historik uplatňující jeho metody) nikterak nemá bezprostřední přístup k cizí zkušenosti (*Erfahrung*) (Medick 1989: 59). V samotné badatelské praxi se tak končí u rozboru kulturních kategorií, jejichž pomocí *mohl* člověk studované doby *asi* interpretovat („čist“, „prožívat“ své základní životní zkušenosti).

Otázka *badatelské dostupnosti* individuálního niterného prožitku tak znovu odkazuje k rozdílnému pojetí badatelského „porozumění“ u Webera a u Geertze (viz Nešpor 2002). Lze přitom rozlišit *porozumění individuálního smyslu sociálního jednání* (snaha Weberova) a *porozumění* – pracovní tekne – „kulturně antropologické“¹³, o kterém mluví Geertz. Smysl/význam sociálního jednání je v rámci Geertzova porozumění dán kompetencí (či naopak konfuzností) tohoto jednání v rámci příslušné kultury, přičemž kultura je chápána jako veřejná. Jde tedy o *smysl/význam veřejný, kolektivně sdílený* (Geertz 2000: 13–42, 45–67; Kužel 1999: 87–118). Oproti tomu Weberovo porozumění směřuje k subjektivně míněnému smyslu, jenž byl/je zamýšlen jednajícím individuem. Základním zámerem Weberovy sociologie je porozumět (*deutlich verstehen*) sociálnímu jednání *jednance* (či více *jedinců*) ve vztahu k *jím subjektivně míněnému smyslu (subjektivu gemeinten Sinn)* tohoto jednání. Weber uznává, že tento „smysl“ může být badatelsky jen *ideálně typicky konstruován*, přece však je oprávněné poměřovat tuto konstrukci s „empirickým“ (tj. tím, který byl opravdu studovaným jedincem míněn) smyslem a tázat se, zda je naše ideálně typická konstrukce vůči „empirickému smyslu“ jednajícího individua *adekvátní* (Weber 1972: 1–2; Weber 1998: 135–136).

¹³ Ve smyslu porozumění uvnitř „kultury“, nikoliv kulturněantropologické analýzy, neboť řada kulturních/sociálních antropologů pochopitelně nesdílí geertzovskou metodologii.

C. Geertz naopak vychází z toho, že „kultura je veřejná, protože významy jsou veřejné“. Jako vzájemně působící systémy interpretovatelných znaků/symbolů „není kultura síla, která by se dala příčiným způsobem přisoudit sociální události, chování, instituce či procesy: je to kontext, v jehož rámci mohou být srozumitelné ... popisovány“. Badatel tak činí *interpretaci* („druhého a třetího řádu“) *interpretaci*, tj. interpretuje, jak *mohl* jim popisovaný, studovaný aktér interpretovat (Geertz 2000: 22–26). Přenášeli Medick Geertzovským jsou *fikce* ve smyslu konstrukcí (Geertz 2000: 22–26). Přenášeli Medick Geertzovským jsou *zhuštěný popis* z kulturní/sociální antropologie do mikrohistoricky orientovaného dějepisce, přejímá stanovisko, že zkušenosti, prožitky (*Erfahrungen*) druhého (mám kulturně cizího aktéra) nám nejsou bezprostředně dostupné. Z toho vyplývající badatelské obtíže lze po jeho soudu řešit tak, že pojednáme kulturní projevy a aktivity (*kulturelle Lebensäußerungen und Aktivitäten*) jako společností produkovaný „text“ (*als gesellschaftlich produzierte „Texte“*).

V tomto smyslu Medick chápe „kulturní významy“ jako kontext, ve kterém můžeme rozumět jednotlivým praktikám. Např. rituál konstituuje a exponuje kulturní významy (*kulturelle Bedeutungen*), aniž by si jich jednotliví účastníci byli vždy v našem slova smyslu vědomi (*ohne da sich allerdings die einzelnen Teilnehmer dieser Bedeutungen immer in unserem Sinne bewußt wären*). Ani zde se tudíž nejedná o snahu vztáhnout naše porozumění k – Weberovou terminologií řečeno – „empirickému“ smyslu, jenž motivoval individuální sociální jednání. Výše zmíněnou konceptualizaci interpretace interpretací přitom u Medicka nacházíme v podobě *problému dvojaké cizosti (doppelte Fremdheitsproblematik)* – jednak při interpretaci studované kultury badatelem, jednak v rámci studované kultury pro aktéry. S ohledem na tento problém je nutné ustoupit od snahy o převedení pozorovaných chování (*beobachtete Verhaltensweisen*) a kulturně symbolických projevů (*kulturell-symbolische Äußerungen*) na nějaký údajně jednoznačný *smysl/význam* (Medick 1989: 59–61).

Vezmeme-li za příklad Geertzovu studii *Základní hra: Poznámky ke kohoutím zápasům na Bali* (2000: 455–501), autor ve skutečnosti „nenabízí miněni domorodců o samotné hře ... zajímá ho pouze způsob, jakým lze dát *smysl hře*“ (Abu Ghosh 2002: 116). Jeho „empický“ přístup je tudíž spíše jen deklarovaný, nikoliv skutečně prováděný, zatímco popíraná přibuznost s holismem parsonsovského ražení je zřejmá na první pohled. Je třeba se ptát: Jaká je vlastně odlišnost, pomineme-li zřejmé rozdíly v rétorice, mezi oním prvním, sociologickým obratem dějepisce ve 20. století a jeho obratem směrem k sociální antropologii? Jaký je vlastně rozdíl mezi „zhuštěným popisem“ C. Geertze, který se snažil uplatnit například R. Darnton ve svém *Velkém kočičím masakru* (1984), a mezi dříve citovaným Sahlinovým rozbořem smrti kapitána Cooka? A odvízíme-li se jít ještě dál, jaký je rozdíl mezi novou historickou antropologií a strukturalistickými, „sociologizujícími“ dějinami, když jejich (přinejmenším teoretický) pohled na kulturu je do značné



Obr. 5. Carlo Ginzburg. Kreslíla D. Tinková.

míry shodný? Odlišnost tu však přesto je, a to odlišnost zcela zásadní. Němečtí badatelé, alespoň někteří z nich, totiž vedle deklarované návaznosti na módního Geertze (jehož oblíbenost mezi antropology však v poslední dekádě rapidně klesá) sáhli také po samotném Weberovi. Uvědomili si, že „bez explicitních, jasně formulovaných otázek, jež nám umožňují vymezit poznávaný objekt z nezměrného množství historických jevů, není možné získat smysluplný obraz historické skutečnosti“ (Iggers 2002: 98), což zřetelně odkazuje k Weberovu postulátu apriorních kulturních hodnot v procesu porozumění jednání někomu jinému, tedy i každého historického aktéra, k jeho postulaci hodnotově založené (nikoliv hodnotící) vědy (Nespor 2002: 555). V jejich práci samozřejmě ide (ne)interpretaci, jak nás již poučili italsí mikrohistorikové, jde o snahu méně či více porozumět jednání dobově nám vzdálených jedinců prostřednictvím konstrukce subjektivního smyslu, který byl tomu kterému jednání příkládán. Avšak ústřední cestou k tomuto poznání je uvědomění si vlastního, kulturně podmíněného hodnotového rámce, jehož prostřednictvím jsou konstruovány ideální typy, logické nástroje k porozumění odlišným symbolickým univerzům, které jsou vždy považovány za pluralitní a jejichž přijetí je vždy jen dočasné. Platnost ideálně typické konstrukce musí být zpočtybněna, jak upozorňuje Weber, ihned poté, kdy bude nalezena nová a adekvátnější, přičemž tato situace nastává naprosto nezbytně vinou nekonečné mnohosti kulturních hodnot, jejichž prostřednictvím mohou být minulé jevy nazírány. Alespoň tuto poslední skutečnost si uvědomil i C. Ginzburg, proklamující takové pojetí objektivní vědecké poznání, jež svůj základ čerpá z pouhé plausibility vztahu mezi historickým jednáním a stopami, které zanechalo v pramenech (Horský 1999: 12–13).

Recentní proudy historické antropologie, představované van Dülmenovým metodickým esejem *Historická antropologie* (2002: 37–49), kladou proto důraz na pluralitní charakter dobových kultur, přičemž „kultura ... v záměru ohledu není pouhým odrazem objektivních hospodářských [ani jakýchkoliv jiných] skutečností“. R. van Dülmen si uvědomuje, že „byl to právě objev subjektivní v dějinách, ... co odhalilo hranice vypovídající schopnosti tradičních politických a sociálních dějin“ (tamtéž: 41), jejichž kritice zůstává věrný, aniž by však zcela podlehnul svůdnému „volání mikrohistorie“, neboť její zkoumání „detailů celku“ (namísto „detailů v celku“; tamtéž: 45) častokrát implicitně vedlo k holistickému pojetí kultury. Mikrohistorie a historická antropologie, postující vzájemné ovlivňování různých institucionálních sfér a pluralitu symbolických univerz, totiž sice explicitně kritizovaly „velké“, sociologické teorie dějin, avšak jen proto, aby je vpusťly „zadními vrátky“ v podobě „zhuštěného popisu“ Foucaultovy a dalších verzí novomarxismu nebo revitalizační civilizací procesů N. Eliase.

ZÁVĚRY

T. Parsons, mylně se dovolávající M. Webera, soudil, že modernizace či obecně sociální vývoj jakéhokoliv společenského systému či subsystému je – má-li zůstat daná společnost zachována – dilem dvou pohybů: jednak diferenciace, která vede ke zvyšování adaptivní schopnosti sociálního systému, a ve druhé řadě integrace, jež tuto diferenciaci legitimuje a v důsledku udržuje systém bez větších ztrát funkcí (Parsons 1971: 46–52). Alespoň v případě vědy ve 20. století a jejího vztahu k první funkci přitom měl nepochybně pravdu. Konec 19. a začátek 20. věku přinesly mohutnou diferenciaci všech vědních oblastí, jejíž integrace nebo i jen podstatnější komunikace badatelů různých oborů však na sebe nechá-

vá dosti dlouho čekat. Došlo k oddělení historie od pevně se konstituujících společenských věd, třebaže právě toto si mnozí jejich tvůrci vůbec nepřáli (Wallerstein 1998). Proti této diferenciaci se vždy znovu objevovaly pokusy o (jistou míru) zpětné integrace, ovšem pokusy neinstancionalizované, vycházející do značné míry „zdola“, vedené snahou jednotlivců o zkvalitnění jejich vědecké práce, jež byly na druhou stranu akademickým prostředím často odmítány (netřeba říkat, že mnohdy s ohledem na jakousi „praktickou ekonomiku“ vědecké práce, na individuální schopnost *fund racing*, nikoliv jen v rovině ekonomického kapitálu).

Prvním takovým pokusem byla snaha o sblížení německých (omezeněji i francouzských, amerických a dalších – zde ovšem platilo, že k důsledné diferenciaci vlastně nikdy nedošlo) historiků a sociologů na přelomu 19. a 20. století, které bylo vedeno jednak snahou o konstituci sociologie a ostatních společenských věd na kvalitativně dostatečném základě, který poskytoval právě historický materiál a mnohaletá mravní práce obdivovatelů múzey Klio. Neméně důležitá však byla také snaha o metodickou proměnu historiografie, aby se stala skutečně moderní vědou, nikoliv pouhým antikvářským sběratelectvím „střípků minulosti“ bez jakékoliv vůdčí myšlenky, či často „hledáním počátků“ v domněnách, že počátky to sobě stáčí k vysvětlení. Historikové rankovské školy se proti tomu posunu, který nezbytně vedl od politických dějin k dějinám sociálním, a proto do značné míry (nepřiznaně) nevyhovoval ani jejich vlastním politickým zájmům a ambicím (Iggers 2002: 30–32), ostře postavili. O nic větší zájem však nepanoval ani na straně znovuzrozené sociologie, psychologie, religionistiky a mnohých jiných mladých vědních oborů; ty musely – aby uhájily „holou existenci“ – „bojovat“ proti etablovaným vědním disciplinám, zejména právě proti historii, přičemž nejsnazší cestou bylo synchronní metodické (sebe)vymezení. Nesmířitelné tábory sociálních věd, pracujících induktivními metodami a dovolávajících se fungování sociálních mechanismů, a vědů humanitních, hledících na individualitu a hledajících partikularitu odporující platnosti těchto zákonů, tím byly ustaveny.

Polovina století přinesla podstatnou změnu, neboť část *open minded* akademiků začala počítovat „okovy“, jež s sebou dané uspořádání nezbytně neslo. Zprvu tomu tak bylo zejména v případě historie, kdy si „revoluční“ badatelé ze Štrasburku – ale i mnozí další – přeci jen uvědomili metodickou omezenost událostních dějin, a sice to, že jejich heuristický přístup implicitně vede k podstatným (a systematickým) omezením výpovědní hodnoty výstupů dějepisné práce. Řešením se jevílo být přijetí metodiky, někdy i jen techniky, sociologických výzkumů, tedy seriální kvantitativní analýzy, které však vedlo také k posunu v teoretické oblasti. Historické společnosti začaly být pokládány za (plně) fungující systémy, takže jedinou podstatnou odlišností od parsonsovské sociologie zůstal důraz na systematickou pramennou základnu a nezbytnost internalizace náležitých technik k jejímu zpracování. Historiografie se stala, lze-li tuto zjednodušující zkratku použít, syntézou sociologie a pomocných věd historických, což právě platilo i pro klasickou epochu školy *Annales*. Druhá polovina 20. století však přinesla konvergenci i z opačné strany, o historii se začali (znovu)zajímat sociologové a sociální antropologové. Především proto, že seznali ošidnost globálních komparací, které nebraly do úvahy historický vývoj jednotlivých společností, což bylo o to významnější v rámci euroamerické civilizace, která se explicitně vymezovala na základě vlastní historicity. Historiografie tedy měla sloužit jako zdroj pramenného materiálu pro hlubší a obsáhlejší analýzy současné sociální konfigurace, ať už na Západě nebo kdekoli jinde. Důležitý však byl i druhý důvod této „adopecce historie“ do společenských věd: její důraz na jedinečnost, na individuální charakter každé události totiž sloužil jako „hráz“ proti příliš systémové, holisticky pojímaným teoriím,

kteřé se snažily nalézat neměnné vývojové zákony, přičemž zapomínaly, že jejich vlastním obsahem je *der Mensch*, podléhající náhodě, důsledkům afektivního jednání atd.

Tento typ konvergence historie a společenských věd je přitom obrazem dvojího paradoxu, zajisté nechtěně zakotveného v dřívější diferenciaci. Zatímco se totiž progresivní dějepisectví snažilo ve jménu své „sociologizace“ a později „antropologizace“ aplikovat holistický pohled na společnost, jenž byl progresivní sociologií příkrě odmítnut, právě ta se pokoušela o návrat k metodickému a teoretickému zájmu historismu (nikoliv ale pouze k předmětu jeho zájmu), který zatím historikové školy *Annales* úspěšně překonávali. Spolupráce obou typů věd o člověku se proto, třebaže zplodila řadu vysoce úspěšných děl, ukázala jako do značné míry mimoběžná, spíše proklamativní a vlastně vycházející spíše z četby klasiků druhého, či dalších oborů, než ze skutečného aktuálního interdisciplinárního dialogu. Právě proto se další vývoj v těchto vědách ubíral jiným směrem. Historiografie tendovala k sociologicko-demografickému popisu, jenž vyústil v „dějiny mentalit“, sociologie se specializovala na kvantitativní, a tudíž zdánlivě neuteoretická šetření soudobé společnosti, především jejího politicko-ekonomického chování, antropologie směřovala k holistickému popisu (ve skutečnosti dílčích) myšlenkových a behaviorálních schémat nezápadních společností a k teoretické reflexi své dosa-
vadní podmíněnosti západním stylem myšlení.

První a třetí vývojový typ ovšem skýtal možnost nové konvergence, k níž došlo na poli (re)konstruující se historické antropologie v podobě „druhé antropologizace“ historického myšlení. Stávající „mikrohistorická“ kritika dějin mentalit totiž opět vedla k jedinici spíše jako subjektu, než objektu dějin, byť na rozdíl od klasického historismu již nešlo o institucionálně vysoko postavené aktéry, nýbrž o v podstatě náhodný (na množství pramenné ho materiálu závisející¹⁴) výběr individuí z privilegovaných, „lidových“ vrstev. Přestože se mikrohistorie nezabívala teoretických (a dokonce ideologických) východisek, obrátila svou pozornost ke konstrukci subjektivního dobového vnímání skutečnosti, k „individuální mentalitě“ a její divergenci od „dobové mentality“. Historikové si zároveň uvědomili, že o totéž se v mimoevropském a stále častěji i v okcidentálním prostoru snaží sociální antropologie, byť namísto (pramenně podložené) konstrukce subjektivního smyslu lidského jednání stále hovoří o jeho rekonstrukci (Nešpor 2002: 557). Reflexe apriorní

¹⁴ I tento výběr je samozřejmě zatížen systematickou chybou, neboť právě ta tvoří podstatu jeho pramenného výskytu: Třebaže C. Ginzburg (2000) by tvrdil opak, Menochio zřejmě nebyl „normálním“ obyvatelům Furlanska své doby, neboť jinak bychom měli podobných procesních akt nepřeborně množství. Poněvadž však „mikrohistorie“ nedospěla do stádia, kdy by se mohla pokoušet vyvozovat kvantitativní soudy bez užít makrohistorických schémat (a principiálně do takového stádia nemůže ani nikdy dospět), výška z její systematické ovlivněnosti pramenným materiálem je nepřipadná.

hodnotové a ideové podmíněnosti badatelské interpretační práce, vedoucí k přehlížení „primitivů“ stejně jako *paganos* a *illiteratos*, vydala své plody v uvědomění si fundamentální historické relativity a v pokusech o nalezení nových metodických přístupů k analytické práci. Domníváme se, že právě to je důvodem zřejmého návratu historiků i sociologů k dávnému dílu M. Webera, neboť to byl právě on, kdo již před sto lety obdobným způsobem řešil tytéž otázky. Dalším paradoxem nové historické antropologie – vedle toho, že se vědní disciplína, která by měla být syntézou historie a sociální antropologie odvolává na paradigmatického autora, jenž byl především sociologem – je však to, co postihlo již samotného Webera. „*Weber totiž užítal tyto pojmy ... [resp. celý svůj teoretický aparát] spíše jako exempl než ideálních typů*“ (Nešpor 1999: 208), jinak řečeno, „nezvládl“ přechod od teoreticko-metodické formulace k jejímu praktickému uplatnění při pramenném studiu. Totéž se ostatně stalo i jinému, neméně paradigmatickému autorovi C. Geertzovi (Abu Ghosh 2002: 117–118). Z téhož důvodu zůstává i dnešní historická antropologie jaksi „na půli cesty“, brání se důslednému relativismu postmoderní historiografie (tzv. lingvistický obrát) nahrazujíc jej partikulárním holismem, snaží se najít nejrůznější úniky z epistemologické a metodické oblasti, kde, jak si sama uvědomuje, je nejnásilněji napadnutelná. Historik dějepisectví 20. století, notně již ovlivněný uvedenými posuny, proto překvapivě uzavírá, že „*každé historické dílo je zajiště konstruované, ale konstruované vzniklým na základě dialogu mezi historikem a minulostí, který ne probíhá ve vzduchoprázdnu, nýbrž v rámci společenské badatelů sdílejících jednotná měřítka hodnověrnosti*“ (Iggers 2002: 135). To je jistě pravda – jde však (ze strukturálního pohledu) o nějaký podstatný posun vůči Rankeho požadavku institucionalizace dějepisectví, vůči názoru, že smysl dějinám může dávat (resp. nalézat je) pouze školený historik!

POUŽITÁ LITERATURA:

(roky uvedené v hranatých závorkách odkazují k prvnímu vydání díla)

- Yasar Abu Ghosh 2002: Opožděná recenze: Manévry Geertzova kulturalismu, Cargo. Časopis pro kulturní/sociální antropologii 2002, č. 1–2, s. 113–118.
- Charles Austin Beard 1929: An Economic Interpretation of the Constitution of the United States. New York.
- Zdeněk Beneš 1995: Pojmy jako předmět historiografického studia. Příklad: Gollova škola a její zakladatel, Český časopis historický 93, č. 3, s. 359–397.
- Peter L. Berger – Thomas Luckmann [1966] 1999: Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění. Brno.
- Ivo T. Budil 2001: Perspektivy historické antropologie a sociologie, Lidé města. Revue pro etnologii, antropologii a etologii komunikace 6/2001, s. 13–22.
- Susanna Burghartz 2002: Historische Anthropologie/Mikrogeschichte, in: Joachim Eibach – Günther Lottes (ed.), Kompass der Geschichtswissenschaft. Göttingen, s. 206–218.
- Peter Burke 1987: Stärken und Schwächen der Mentalitätengeschichte, in: U. Raulff (ed.), Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse. Berlin, s. 127–145.



Obr. 6. Roger Chartier. Kreslíla D. Tinková.

- Bernard S. Cohn 1981: *Anthropology and History in the 1980's*, *Journal of Interdisciplinary History* 12, č. 2, 227-252.
- Robert Darnton 1984: *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York.
- Gert Dressel 1996: *Historische Anthropologie. Ein Einführung*. Wien - Köln - Weimar.
- Richard van Dülmen 1993: *Gesellschaft der Frühen Neuzeit: kulturelles Handeln und sozialer Prozeß*. Wien - Köln - Weimar.
- Richard van Dülmen [2001] 2002: *Historická antropologie. Vývoj - problémy - úkoly*. Praha.
- Clifford Geertz [1973] 2002: *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha.
- Ernst Gellner [1981] 1995: *Muslim Society*. Cambridge.
- Anthony Giddens 1979: *Central Problems in Social Theory*. Berkeley.
- Carlo Ginzburg [1976] 2000: *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře okolo roku 1600*. Praha.
- Josef Grulich 2001: *Zkoumání „malíčkosti“*. Okolnosti vzniku a významu mikrohistorie, *Český časopis historický* 99, č. 3, s. 519-547.
- Rebekka Habermas - Niels Minkmar 1992: *Einleitung*, in: *tíz (edd.)*, *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur historischen Anthropologie*. Berlin, s. 7-19.
- Jiří Hanuš 1999: *Pozvání ke studiu církevních dějin*. Brno.
- Pavel Himl 2000: *Domenico Scandella a Carlo Ginzburg: Kariéra jednoho mlynáře a jednoho historika*, in: C. Ginzburg, *Sýr a červi*. Praha, s. 201-218.
- Jan Horský 1996: *Anthropologie historická*, in: *Velký sociologický slovník*. Praha, s. 93.
- Jan Horský 1999: *Dějepisec a pojmosloví*, in: *tíz (edd.)*, *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy*. Ústí nad Labem, s. 9-47.
- Jan Horský 1999a: *Úvahy místo závěru*, in: *tíz (edd.)*, *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy*. Ústí nad Labem, s. 440-460.
- Roger Chartier 2002: *New Cultural History*, in: Joachim Eibach - Günther Lottes (edd.), *Kompas der Geschichtswissenschaft*. Göttingen, s. 193-205.
- Roger Chartier - Daniel Roche 1978: *Sociale (histoire)*, in: Jacques Le Goff (ed.), *La Nouvelle Histoire*. Paris, s. 515-521.
- Georg G. Iggers [1997] 2002: *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivitu k postmoderní výzvě*. Praha.
- Stanislav Kužel 1999: *Zákoutí antropologické „orientace popisu podle aktéra“*, in: J. Horský (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy*. Ústí nad Labem, s. 87-118.
- Dominick La Capra - Steven L. Kaplan (edd.) 1982: *Modern Intellectual History*. Ithaca.
- Jacques Le Goff 1974: *Les mentalités. Une histoire ambiguë*, in: Jacques Le Goff - Pierre Nora (edd.), *Faire de l'histoire*, sv. 3. Paris, s. 76-94.
- Giovani Levi 1992: *On Microhistory*, in: Peter Burke (ed.), *New Perspectives of Historical Writing*. Pennsylvania, s. 93-113.
- Claude Lévi-Strauss [1962] 1996: *Myšlení přírodních národů*. Praha.
- Alf Lütke (ed.) 1991: *Herrschaft als soziale Praxis. Historische und sozialanthropologische Studien*. Göttingen.
- Robert Mandrou 1961: *Introduction à la France moderne. 1500-1640. Essai de psychologie historique*. Paris.
- Hans Medick [1984] 1987: *Missionaries in the Row Boat. Comparative Studies in Society and History* 29, s. 76-98.
- Hans Medick [1984] 1989: *„Missionare in Ruderboot?“ Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte*, in: Alf Lütke (ed.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*. Frankfurt a. M. - New York, s. 48-84.
- Hans Medick 1992: *Entlegene Geschichte? Sozialgeschichte und Mikro-Historie im Blickfeld der Kulturanthropologie*, *Soziale Welt. Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis* 6, s. 167-178.
- Jochen Martin 1994: *Der Wandel des Beständigen. Überlegungen zu einer historischen Anthropologie*, *Freiburger Universitätsblätter* 126, s. 35-46.
- Ignace Meyerson 1948: *Les Fonctions psychologiques et les oeuvres*. Paris.
- Charles Wright Mills [1959] 2002: *Sociologická imaginace*. Praha.
- Michael Mitterauer 1990: *Historisch-anthropologische Familienforschung. Fragestellungen und Zugangsweisen*. Wien - Köln - Graz.
- Zdeněk R. Nešpor 1999: *Pojmy „církve“ a „sekta“ v českém předmarxistickém dějepisectví*, in: Jan Horský (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy*. Ústí nad Labem, s. 204-247.
- Zdeněk R. Nešpor 2002: *Problém subjektivního smyslu jednání v díle Maxe Webers*, *Cliforda Geertze a Rudolfa Bultmanna*, *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 38, č. 5, s. 553-564.
- Zdeněk R. Nešpor 2004: *Historická antropologie ve vztahu k sociokulturní antropologii*, in: Marek Jakoubek (ed.), *Romské osady v pohledu sociokulturní antropologie*. Pízen (v tisku).
- Talcott Parsons [1966] 1971: *Společnosti. Vývojové a srovnávací hodnocení*. Praha.
- Marschall Sahlin 1981: *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor.
- Edward W. Said [1978] 1994: *Orientalism*. New York.
- Gunter Scholz 1997: *Zum Strukturwandel in den Grundlagen kulturwissenschaftlichen Denkens (1880-1945)*, in: Wolfgang Küttler - Jorn Rüsen - Ernst Schulz (edd.), *Geschichtsdiskurs*, sv. 4., *Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880-1945*. Frankfurt a. M., s. 19-50.
- William H. Swatos 1976: *Weber or Troeltsch? Methodology, Syndrome and the Development of Church-Sect Theory*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 15, č. 2, s. 129-144.
- Edward P. Thompson 1963: *The Making of the English Working Class*. London.
- Ernst Troeltsch [1912] 1992: *The Social Teaching of the Christian Churches*. Louisville.
- Jiří Večerník 2002: *Výzkum společenské transformace a česká sociologie*, *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 38, č. 1-2, s. 55-77.
- Franco Venturi 1970: *Utopia e riforma nell'Illuminismo*. Torino.
- Jacques Waardenburg [1986] 1997: *Bohové zblízka. Systematický úvod do religionistiky*. Brno.
- Immanuel Wallerstein a kol. [1996] 1998: *Kam směřují sociální vědy. Zpráva Gulbenkianovy komise o restruktuaci sociálních věd*. Praha.
- Max Weber 1904: *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* 19, s. 22-87.
- Max Weber [1922] 1972: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen.
- Max Weber 1998: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha.