

Píseň evenckého lovce Bagdarína

Dětství v borovém lese
matka mi jeden život dala
a plamen víry
v dobro
štěstí

Není života beze ztrát
matka mi jeden život dala
v ohni mateřských slov
a rad

V divém chechotu noční bouře
zapaluju svůj oheň

V povodí sibiřské řeky Podkamenné
Tunguzky v Evenckém autonomním
okruhu zaznamenala Pavlína Brzáková.
(1992-1994).

2/2000

EARO

časopis pro kulturní/sociální antropologii



CARGO – časopis pro kulturní/sociální antropologii

ISSN 1212-4923

Vychází čtyřikrát do roka.

Cena tohoto čísla je 49,- Kč.

Redakce: Jakub Plášek (šéfredaktor)

Yasar Abu Ghosh, Luděk Brož, Martin Hříbek, Jaroslav Klepal,
David Kocman, Jakub Majer, Mariana Pflegerová, Petr Prokopík,
Tereza Stöckelová, Hanka Synková

Jazyková spolupráce: Bára Spalová, Hanka Prokopová

Spolupracovníci redakce: Hynek Bečvář, Hana Červínková,
Ondřej Fučík, Marcela Hendlová, Rebecca Nash, Jaroslav Skupník,
Viktor Svobodník

Grafická úprava, logo: Adéla Svobodová

Sazba a zlom textu: Jakub Plášek

Vydává:

Občanské sdružení „Cargo Publishers“

V Domcích 3/27, Praha 6, 162 00.

IČO: 68405561

Příspěvky a objednávky adresujte:

Cargo, Frostova 338, Praha 10, 109 00

tel.: 0604 318 717

fax: 02-786 81 97

e-mail: cargocas@email.cz

HTTP://WWW.ANTHROPOLOGIE.CZ/CARGO

Vytisknuto na recyklovaném papíře.

**Závěrečnou píseň zpívá na břehu Podkamenné Tunguzky
evencký lovec Bagdarín.**

Na titulní straně je obraz Timothy Akise z Eastern Highland
Papua Nová Guinea, který namaloval pro antropology...
(Bez názvu, 1977)

Vážení čtenáři,

jaro se sešlo s podzimem a do vašich intelektuálních přístavů opět vplouvá náš antropologický koráb se svým cenným nákladem. Snažili jsme se přivést co nejméně balastu, ale koneckonců posouzení kvality je pouze na vás. Naše faktorie v koloniích sice pracují na plný výkon, ale ti domorodci jsou tak líní... a podpalubí tak objemné; no nakládali jsme celé jaro i léto a dříve jsme opravdu vyplout nemohli.

Plavba byla klidná, možná až příliš. Není divu; hledání výjimečného v české etnologii je jako čekání na vítr v Sargasovém moři. Pokud jste i vy znuděni bezvětřím a cítíte-li se poněkud osamoceni uprostřed oněch zmrtvělých vod, pak můžete pomoci zadout do našich plachet. Zvědaví na vyprávění o temných pralesích teorie, na historky z vašich domovských přístavů nebo na příběhy o domorodcích, u kterých jste jistě prožili mnohé výjimečné chvíle, nabízíme vám, jak už je v našich krajích zvykem, vodu, suchary a něco kyselého zeli. Ovšem může se stát, že ne každý uvěří vašim slovům, a vy budete tvrdě napadeni a třeba i bití..., záleží jen na vaší síle a odvaze. Vězte, že vyvolávání sporů, byť „konfekčních“, jest oblíbenou kratochvílí nudících se lodníků a nějaká ta utržená rána vás jedině posílí. Obvyklým trestem pro účastníky takových půtek je protažení pod kýlem, ale vy se bát nemusíte, protože toto rozptýlení je určeno toliko autorům publikací pochybných kvalit, a vlastně i autorkám.

Těšíme se na vaše texty.

Jakub Plášek

articles (keywords)

- On Cultural Relativism. *František Vrhel*.
(cultural relativism, historical overview, methodology)
The Crisis in American Anthropology: What Crisis? *James Porter*.
(anthropology, U.S. academe, challenge)

interviews

- Interview with Jack Weatherford *Mariana Dachová*.

discussion

- Few Notes on Ethnic Music *Zuzana Jurková*.
The Biologist's Comments on Sociobiology *Jan Zrzavý*.
The Fallen Guru. Reaction to Comments on Sociobiology. *Jaroslav Skupník*.

brief articles

- Russian or Belorussian Language? *Hana Synková*.
Belorussian National Opposition and Language Conflict
Ethnology in the Piedmont of the Alps *Robert Dvořák*.
Herrnhut / Ochranov *Markéta Křížová*.

book reviews

- Toward an Anthropology of the East in the New Millennium *László Kürti*.
Joel M. Halpern: *A Serbian Village*. *Mariana Pfliegerová*.
Jan Hendl: *Introduction to Qualitative Research*. *Ida Kaiserová*.
Robert M. Utley: *The Lance and the Shield. The Life and Times of Sitting Bull*. *Josef Porsch*.
Georges Mounin: *Theoretical Problems of Translation*. *Bára Spalová*.
PhDr. Vlčková among the Ancient Germans and Finns. *Jiří Starý*.
J. Vlčková: *Encyclopedia of Germanic and Nordic Mythology*
Ellen Dissanayake: *Homo Aestheticus*. *Maruška Svašek*.

concluding remarks:

The Evenki Hunter Bagdarín.

statí (klíčová slova)

- 88 Ke kulturnímu relativismu.
(kulturní relativismus, historický přehled, metodologie)
99 Krize americké antropologie: Jaká krize?
(antropologie, akademická praxe, projekt změny)

rozhovory

- 105 Rozhovor s Jackem Weatherfordem.

diskuze

- 110 Marginálně k etnické hudbě
112 Poznámky biologa o sociobiologii
119 Padlý guru. K poznámkám o sociobiologii.

glosy a krátce

- 123 Ruština nebo běloruština?
Běloruská nacionální opozice na pozadí jazykového konfliktu
127 Za etnologií do podhůří Alp
131 Herrnhut / Ochranov

knižní servis

- 133 Antropologie Východu na začátku nového tisíciletí.
147 Joel M. Halpern: *A Serbian Village*.
152 Jan Hendl: *Úvod do kvalitativního výzkumu*.
154 Robert M. Utley: *Kopí a štít. Život a doba Sedícího Býka*.
157 Georges Mounin: *Teoretické problémy překladu*.
160 PhDr. Vlčková mezi starými Germány a Finy.
J. Vlčková: *Encyklopedie mytologie germánských a severských národů*.
166 Ellen Dissanayake: *Homo Aestheticus. Where Art Comes From and Why*.

Slovo závěrem

má evencký lovec Bagdarín.

Ke KULTURNÍMU RELATIVISMU

1. V Borgesově *Tajném zázraku* (takový je sen protagonistů) hrají dva vznešené rody šachovou partii, jež má dvě zvláštnosti: téměř nekonečnou odměnu za vítězství a staleté trvání... Podobně v etnologii; nikoli sice odměna, ale partie relativistů proti univerzalistům (zřejmě dosud neskončil onen proslulý středověký svár o univerzálie a „partie etnologická“ je jeho pouhou a pozdní ozvěnou) zdá se být nekonečná, uč nechybí pokusy, jejichž poněkud překotným příkladem může být *Koniec relativismu* Martina Kanovského, partii ukončit. Nekonečně rafinovanějším (odtud ta odměna?) případem pokusu o *likvidaci* hry, pokusem zřejmě neméně scestným, je Latourova *symetrická antropologie*. — Možná problém relativisticko-univerzalistické partie, tkví v tom, že nejde ani tak o *téměř nekonečnou hodnotu výhry* (abych citoval Borgese či protagonistu Hladíka), jako spíše o nekonečně jemné zrcadlení *konstitutivního* rysu celé disciplíny. Jinými slovy: ta partie není náhodná, ač nejednou, stejně jako u Borgese, jako by nabývala podoby cyklické noční můry; v každém případě instauruje otázku, do jaké míry je sekulární povaha etnologie, její tradice, dána oscilací mezi relativismem na jedné a transkulturalismem na straně druhé. Že je tato partie stále aktuální, dokládá ve vši záslužnosti *Cargo*, jež věnovalo proporčně vzato otázkám sporu relativismus vs. univerzalismus značnou pozornost na svých stránkách, jak prokazují čtyři polemická vystoupení a jejich nejednou „rozzlobení“ autoři. Nejpozoruhodnějším rysem *všech* zmíněných vystoupení je ta politováníhodná skutečnost, že není uveden jediný speciální příspěvek ke kulturnímu relativismu.

Než však budu pokračovat v těchto poznámkách, měl bych alespoň předběžně konstatovat, že *minimum relativismu* shledávám v *metodologickém* důrazu na kulturní odlišnosti; pro etnologii existují pouze difference; s Robinem Hortonem lze dodat, že oblast etnologie, to je „primárně“ oblast *sekundárních* teorií; a ostatní je spekulace a abstrakce. Nebo řečeno poněkud učeněji se Stevem Woolgarem (1988): „Předpoklad difference je zapuštěn v argumentačních praktikách, jež pokládají „oddálenost“ a „exotismus“ za cíl etnologického studia; exotično je dáno spíše inherentními

vlastnostmi, nežli operací konstrukce textu.“ Zdůrazňujeme-li etnologii difference, relativismus, ba lze pak říci, že etnologie je *zařízení* na vidění difference, nepochybně relativních, nepochybně *časově* vázaných. Je zásluhou Bernarda McGreana (1989), že se pokusil o jakousi „archeologii antropologie“, tedy o prozkoumání historických figurací *různých koncepcí různosti*: od preantropologických figur démonologie a hříchu přes osvícenskou vizi nevědomosti a evolucionistický allochronismus až po figuraci druhého jako „pouhé“ kulturní jinakosti. Nezapomínám však na partii, jde mi opravdu o hru, o *hru odstínů a difference* (o vlastní dynamiku kulturního relativismu), o hru akcentů a rovin, narácí a textů, disciplín a metodologií; méně pak o monotónní „výroky“ Martina Kanovského či vypjatá tremola o „plné smyslnost“ a la Jaroslav Skupník, jemuž v nejlepším stavím za vzor Theodora Lessinga, modifikovaného, že *všechny kultury jsou stejně nesmyslné* (tedy pouze jednou, nikoli dvakrát *plně* a *plně* jako u Skupníka). Stejně tak sotva mohu přijmout onen klam kulturního relativismu, jež předkládá Yasar Abu Ghosh se značnou, mírně řečeno, dávkou redukcionalismu: klam je odvozen z reprezentace. A tak mi nakonec zbývá Martin Hříbek, jehož aporetické uvažování mi není nejvzdálenější.

2. Tak tedy nuda univerzalizmu a vratkost relativismu? Podívejme se však na chvíli jinak, do historie, a přiblížme si, opření zejména o někdejší studii Jiřiny Popelové (*Historický relativismus a pokusy o jeho překonání*, 1947), několika slovy relativismus v historii. Stejně jako kulturní relativismus *není* ani relativismus historický *jednotným* pojmem. Také v něm lze rozlišit v zásadě dvě podoby: relativismus *noetický* či metodologický a relativismus *axiologický*, jenž přesahuje rámec historické vědy, ne-li vědy vůbec. První podoba, klasicky vzato, znamená: ze samotné plynulosti historického dění vyplývá, že vědec tu nestojí tvář v tvář něčemu pevnému; naopak on sám i jeho předchůdci, kteří jsou zároveň jeho historickými prameny, jsou spolu unášeni dějinným proudem, takže dějinný obraz, viděný dnes jedním pozorovatelem, musí se z perspektivy zítřka jinému pozorovateli jevit zcela jinak, ale i v téže době se jeví zcela jinak z různých hledisek, a tudíž není možno dospět k objektivně platné koncepci dějin. To však nestačí: nejen *historik* a jeho *prameny*, ale i *historický fakt sám* jsou podrobeni ustavičné plynulosti; jinými slovy, pokud existuje něco jako *historičnost*, pak je to všechno možné, jen *ne danost*. Lze to shrnout také se Scholtzem (1989) v tom smyslu, že dějiny jsou pouhou mnohostí bez jednoty a pouhým děním bez bytí. Jeden z proponentů, Karl Heussi v souvislosti s *proměnlivostí* historických fakt používá neutrálního termínu *Gegenüber*. Jestliže klasický historismus soudil, že se sice lidské pojetí mění, ale věci zůstávají, pak moderní verze relativismu dodává, *perspektivisticky*, že i struktura věcí je dána myšlením, a tak lze mluvit nejen o plynoucí minulosti, v níž není jen herakleitovský říční proud, ale i plynoucí břehy a plynoucí pozorovatelé. Pro etnologii je možná zajímavější Karl Mannheim (zvl. *Historismus*, 1924), jenž navrhuje používat termínu *relacionismus*, neboť relativismus existuje pouze tam, kde máme něco absolutního,

k čemu uvádíme daný jev ve vztah. Je-li pro nás např. čas – v souladu s Platónem – pohyblivým obrazem věčnosti, je zjevně veličinou relativní. Naproti tomu tam, kde chybí poměr k absolutnímu a kde jde jen o časoprostorové sepětí různých, navzájem se podmiňujících řad ideových a skutečnostních, utvářejících jednotné systémy, které se spolu mění a spolu padají, jde o relacionismus. – Pokud jde o relativismus *axiologický*, Popelová tvrdí (a viz i Martin Hříbek), že „jej vlastně od noetického nelze odloučit přesnou demarkační čarou“; znamená to pro ni, že každý časoprostorový úsek, každá historická epocha, každý historický činitel, národ, kasta, stav mají svůj systém hodnot, navzájem se lišící, mezi nimiž je sice menší nebo větší, ale ne bezprostředně určitelná spojitost (v modernější terminologii bychom možná mohli říci, že jsou sotva homomorfní) a jež není možno obecně zařadit v nějakou stoupající řadu nebo odvodit z nějakého nadřazeného principu. Je pozoruhodné, že *nepřekonatelnost* historického relativismu zdůrazňuje i nejnovější „diskurzivistické“ pojetí dějin. Tak Hayden White (*Historicismus, historie a figurativní obraznost*, 1978, č.v. 1996) soudí, že „nemůže existovat nic takového jako nerelativistický výklad historické skutečnosti, jenž je vždy zprostředkovan způsobem jazyka (language mode), v němž historik formuluje svůj původní popis historického pole, dříve než může předložit jakoukoliv analýzu, vysvětlení nebo interpretaci.“ White však předkládá „lepší“ způsob konceptualizace problému relativismu, jenž je dán tak trochu jako překládání z jednoho jazyka do druhého, překladem diskurzů jednoho modu, například metaforického, do diskurzů modu jiného, například synekdochického; nebo jde o pokusy přeložit pojmy toho, kdo vidí svět ironicky, do pojmů toho, jenž se na něj dívá prostřednictvím modu metonymie (viz zvl. *Metahistory*, 1973).

3. Nejen historický relativismus má svou *historii*; má ji i relativismus kulturní. Lze jistě uvažovat o rozličných raných podobách, jakýchsi „protoformách“ a la Protagoras a jeho „univerzální relativismus“ či Michel de Montaigne a jeho personální *mravní* relativismus; je možné v této souvislosti připomenout onu proslulou polemiku Las Casas vs. Sepúlveda o povaze, a tudíž postavení indiánů, již předcházely učené debaty salamanských teologů a právníků (Francisco de Vitoria) o vizi indiána jako instance aristotelského konceptu „přirozeného otroctví“ (A.Pagden, *The Fall of Natural Man*, 1982), abychom uvedli příklady téměř klasické. Nicméně ve smyslu explicitnosti a tematizace je dlužno dát za pravdu Murdockovi, že prvním, kdo formuloval výslovně koncepci *kulturní relativity*, byl William G. Sumner ve svých *Folkways* (1906), když odmítl nejen relační etnocentrický modus hodnocení cizích kultur, ale i jakoukoliv platnost absolutních standardů, morální nevyjímaje. Jak kulturu, tak její složky lze posuzovat jen v termínech jejich vlastních kontextů: historických, sociálních, geografických. Je možná tak trochu paradoxní, že klasikem, základním klasikem kulturního relativismu se nestal Sumner, nýbrž Melville J. Herskovits (1948), jemuž – a spolu s ním i Westermarckovi – „vděčíme“ za přetvoření *relativity* v *relativismus*,

tedy za posun od principu spíše metodického, příznačného pro Boase a jeho milieu, k světonázorové doktríně, tedy k „filozofii kulturního relativismu“, máme-li použít slov samotného Herskovitse. Pokusme se přiblížit původní text. Lze zkušenost definovat jinak než kulturně? Není realita, jak ji známe, funkcí kultury? To jsou otázky, jež Herskovits předkládá a jež zní velice cassirerovsky. Herskovits však vychází nejprve z pozic *axiologických*; jde mu o *soudy o životních způsobech* jiných společenství, o hodnoty, jež nelze nahlédnout zvnějšku. Principiálně: „Soudy jsou založeny na zkušenosti, zkušenost je vykládána každým jedincem v termínech jeho vlastní *inkulturace*“; dokonce i „fakta“ fyzického světa jsou pořádána a rozlišována skrze inkulturní pozadí, takže percepce času, vzdálenosti, váhy a míry, i dalších „realit“ jsou prostředkovány *konvencemi* daného společenství; podobně jazyk: realita je uchopitelná pouze v symbolismu jazyka, jsouc definována znovu a znovu věčně proměnlivým symbolismem nesčetných jazyků lidstva, což opět zní velice cassirerovsky. Nezapomínejme však, že Herskovits rozlišuje „absolutivy“, nepřipouštějící variace, a „univerzálie“, jež jsou čímsi na způsob společných jmenovatelů. Jestliže tedy řekneme, že neexistuje absolutní kritérium hodnotové či morální, neznamená to, že nenacházíme v různých formách univerzálie lidské kultury; morálka je *univerzální*, podobně potěšení z *krávy*. Je pozoruhodné, jak často pozdější kritikové *přehlíželi* v Herskovitovi dva prvky: „připustky“ v oblasti univerzálie a úvahy či pochybnosti o *absolutnosti* inkulturně dané zkušenosti; připomeňme, že Herskovits mluví později o třech rovinách kulturního relativismu: filozofické, metodologické, praktické. Tak zmíněný již G.P. Murdock, kritizující Herskovitse pouze v rovině *axiologické*, pokládá výroky o „důstojnosti“, „smysluplnosti“ nebo „validitě“ každé kultury za „sentimentální nesmysl“; říci, že „co je, je dobré“ je buď morální výrok, jenž se do vědy nehodí, anebo jde o tautologii typu „co je, je“. Kontrahodnotu spatřuje Murdock pak spíše v uvažování o *změně* jakožto univerzálním fenoménu. Jako známý transkulturalista Murdock sice připouští specifičnost kontextů, ale posláním vědy je hledat zákonitosti a konstruovat obecné propozice, a tak výroky a la Benedictová o „jedinečných konfiguracích, pochopitelných jen v jejich celku,“ je rovněž nutno kvalifikovat jako nonsens. – Naproti tomu David Bidney (1953) Herskovitovi vytýká, že není schopen vysvětlit, jak je teoreticky možné dospět ke kulturnímu relativismu bez etnocentrismu s ohledem na tu skutečnost, že *kulturní podmíněnost* nutně vede k preferování vlastních hodnotových systémů. Možná však jde o otázku rozlišení objektů a postojů. Kde je, pokud je, „uložen“ kulturní relativismus? Bidneyovy výtky jdou ještě jiným směrem, k upozornění na směřování „ideálního“ a „reálního“ relativismu. Clyde Kluckhohn (1962) – nikoli neprávem – připomíná boasovské dictum o poslání antropologie: studium historicky vzniklých odlišností a ponechání explorační antropologických konstant psychologii. I když kritizuje Herskovitse nepřímou, Kluckhohnovi jde nejspíše o hledání kompromisů, o hledání jakési střední cesty vyhýbající se jak „extrémnímu relativismu“, tak i „extrémnímu absolutismu“, tedy o hledání odlišností i podobností, neboli „nalezení podobností v odlišnostech“. Potud „klasika“ kulturního

relativismu. Jedno poučení je myslím zjevné: Již v klasické formulaci je kulturní relativismus čímsi jemnějším, čímsi sofistikovanějším, než by se snad zdálo z řady pozdějších hodnocení, často velice negativních, velmi jednostranných. Je snad jasné, že nechceme popřít „fakticitu“ nebo snad „hybridnost“ kulturních diferencí. Chceme snad popřít samu disciplínu? Chceme snad popřít, že každá kultura je „teorií“ světa? Je zkušenost nebo rozum či jejich kombinace s to vytvořit něco jako „context free theories“? Je důležité připomenout, že v šedesátých letech dochází k rozsáhlým debatám o racionalitě, debatám, trvajícím do dneška. Připomeňme rovněž, že jejich původním jádrem je problém pochopení myšlenkových kategorií a životních forem příslušníků exotických kultur. Jak známo, na počátku debaty, již se zúčastnili sociální antropologové, sociologové a filozofové, stojí Winchova studie (*Understanding a Primitive Society*, 1964). Debata o racionalitě přinesla i jemnější pohledy na relativismus, upozornila na širší souvislosti, především metavědní (rozmanitě „autorizované“ verze konceptuálního relativismu, připomeňme například práce Donalda Davidsona). Mnoho pozornosti, možná příliš mnoho pozornosti, bylo věnováno otázkám významu a pravdy, kritériím a jejich vztahu ke kulturním konvencím (například Barnes a Bloor ve sborníku *Rationality and Relativism*, 1982). Není právě „pravda“, ať už jako homology nebo jako „neskrytost“, dědicím fetišů? Existuje pravda v „negramotných“ společnostech; nejde tam spíše o „upřímnost“? Existuje univerzální pravda bez univerzálního jazyka? Jak známo, v ontologické relativitě Quineově existuje relativita v interpretaci perceptuálních dat; různé interpretace jsou přece slučitelné s těmiž daty; nebo snad jde o relativitu „skutečnou“, jež se týká percepce samé? Či snad platí něco jiného, totiž, že vnímání samo je už proniknuto výkladem, pochopením?

4. Pokračujme však v lokálnějších podobách, podobách, jež jsou etnologii bližší. Jak jsme viděli, klasikům šlo o určitou celistvost, o filozofii, o světový pohled; moderním teoretikům pak o povahu a důsaznost vědy (Kuhn, Feyerabend). Naproti tomu my si nyní povšimněme lokálních variant kulturního relativismu. Dovolím si ve vší stručnosti upozornit na tři. První se vztahuje k reakcím na univerzalistické teze terminologie barev, známé nejspíše ve verzi, již předložili Berlin a Kay (1969). Reakce lze nejprve přiblížit výrokem Wierzbické (1990) v tom smyslu, že jazyk odráží to, co se děje v mysli, nikoli to, co se děje v mozku; či snad konkrétněji (Lucy 1996): „Význam ‚barevného‘ termínu tkví v jeho kognitivním pochopení v kulturně definovaném vztahu, jež aktivuje“. To však znamená, že relativistická kritika odmítá striktně referenciální teorii významu; slova nejsou pouhými nálepkami pro vnímané podněty, jak sugerují Berlin a Kay i literatura na ně navazující. Jinou „lokální“ variantu kulturního relativismu předkládají proponenti *antikinshipu*, především Schneider (*A critique of the theory of kinship*, 1984), jenž argumentuje, že antropologická konstrukce oblasti příbuzenství vyznačená příbuzenskými terminologiemi není než povznesení západní vize spjatosti (založené na biologii) na úroveň vědecké teorie. Schneider

zřejmě do značné míry navazuje na práce Needhamovy a Leachovy (zvláště v oblasti teorie aliance), které odmítají artikulovat příbuzenství v biologických a zejména v genealogických termínech, dávající přednost artikulaci v termínech sociálních. Rodney Needham (*Remarks and Inventions. Skeptical Essays about Kinship*, 1974) svým „there is no such thing as kinship; and it follows that there can be no such thing as kinship theory“ dospěl ve svém relativismu možná nejdále. Podobně smýšlí o Lévi-Straussovském konceptu obecnosti tabu incestu: jevy s tím spjaté nevytvářejí sourodou třídu, kolísající podle vnitřního uspořádání toho kterého společenství. Je vhodné ještě dodat, že právě v oblasti příbuzenství, neutrálněji vzato, lze najít i jiné antiuniverzalistické „turbulence“ a la problém transkulturně validní definice manželství či zjištění, že otec není pojem, jenž by byl univerzálně zakotven (v biologii), pojem, který je spíše kulturně vytvořen. Poslední lokální variantou, již bych připomněl, je zřejmě pojem *persony* a její „oscilace“, jež může souviset s tzv. druhým principem lingvistické relativity. Starý maussůvský námět (transkulturní variabilita *persony*), lze připomenout i průkopnické práce D.D. Leeové (*Freedom and Culture*, 1959) o „já“ u kalifornských Wintuů, se stal předmětem zájmu různých antropologů i zaměření (například psychoanalytického), ale zdá se, že nejsystematičtější se jím zabývali lingvisté; právě zmíněný *druhý princip* může v této souvislosti znamenat, že liší-li se pragmatické konvence od jazyka k jazyku, lze očekávat difference v interpretaci indexikálních prvků (zvl. Gumperz, 1993, s jeho „contextualization clues“, jež mohou vést k relativitám ve výkladu promluv). Pozoruhodná je také blízkost k inkulturním pozadím mluvčích (Duranti, 1997). Zdá se, že zmínkou o *personě* a jazykovědě jsme se dostali do blízkosti *relativy jazykové*, jež má právě v antropologii impresivní tradici.

Lze-li vcelku beztrusně říci, že se kulturní relativismus opíjí o rozmanitost kultur (a s ním celá etnologie), platí o *jazykové relativitě* totéž: opíjí se o rozmanitost jazyků světa. V tom, co se nazývá language-in-culture-studies, lze rozlišit dvojí přístup, dvojí tradici: *německou*, spekulativní, založenou původně v osvícenské filozofii a spjatou především – klasicky – s W. von Humboldtem, a *severoamerickou*, empirickou, rámovanou učením Franze Boase a explicitovanou Sapírem a Whorfem. Ve své přednášce *Über den Dualismus* (1827) von Humboldt na závěr říká: „Die Sprache ist durchaus kein blosses Verständigungsmittel, sondern der Abdruck des Geistes und der Weltansicht des Redenden“, tedy nikoli pouhý dorozumivací prostředek, naopak aktivní činitel, otisk, zrcadlo ducha a perspektivy světa mluvčího. Jazyk je prostě mocným zařízením objektivizace světa, zařízením, jež umožňuje svět osmyslit. Podobně Whorf a jeho *princip relativity*: „... ne všichni pozorovatelé dospívají na základě týchž fyzikálních podkladů k témuž obrazu světa, ledaže by jejich jazykové pozadí bylo podobné nebo nějakým způsobem srovnatelné“ (Whorf, 1956). Uvedu ještě asi nejslavnější výrok Sapírov: „Jazyk je průvodcem po „společenské skutečnosti“. Ačkoliv se o jazyce obvykle nesoudí, že je zvláště zajímavý pro badatele ve vědě o společnosti, silně podmiňuje celé naše myšlení o společenských problémech

a procesech. Lidské bytosti nežijí pouze v objektivním světě, ani ve světě jen společenské činnosti, jak se to obvykle chápá, ale jsou z velké části vydány na pospas tomu určitému jazyku, který se v jejich společenství stal vyjadřovacím prostředkem... Podstata věci je v tom, že „skutečný svět“ je z velké části neuvědoměle vystaven na jazykových zvyklostech skupiny. Žádné dva jazyky nejsou nikdy dost podobné, abychom o nich mohli soudit, že reprezentují stejnou společenskou skutečnost. Světy, v nichž různá společenství žijí, jsou různé světy, nikoli jen týž svět, opatřený různými nálepkami“ (Sapir, 1929). Navzdory riziku extrémní stručnosti prezentace lingvistické relativity (viz snad i Vrhel, *Jazyk a obraz světa*, 1996), si troufám tvrdit, že je tato prezentace věrohodná, snad adekvátní: jak Sapir, tak i Whorf se v ní jeví jako zjevní relativisté, jako tvůrci oné dobře známé „hypotézy“ Sapira a Whorfa: jazykový determinismus, nemožnost translability, neoprávněnost hypotézy, selektivní nakládání s hopijštinou a celá řada více nebo méně inteligentních námitek a pochybností. Krásné, jednoznačné obrazy však stranou. Oživení „whorfismu“ od počátku osmdesátých let naznačuje něco trochu jiného, například vědomí univerzality. Tak Whorf: „...there is a universal, Gefühl-type way of linking experiences, which shows up in laboratory experiments and appears to be independent of language — basically alike for all persons“ (Whorf, 1956). Jinými slovy, obvyklé *meze* jazykové relativity nemusí být jednoznačně konzistentní s celkem Whorfova a Sapirova díla, především, lze snad mluvit o „principu“, snad o „axiomu“, nikoli o „hypotéze“, jež má být *testována* a jež neodpovídá Sapirovým ani Whorfovým hlediskům a nikde se v jejich díle nevyskytuje. Naproti tomu, co se dnes jeví jako neobvykle cenné ve Whorfovi, je jeho empirické studium vztahu mezi jazykovými vzorci a běžnými konceptuálními systémy výkladu. Práce takových badatelů, jako Lucy nebo Silverstein, sugerují, že princip jazykové relativity se ukazuje být tvrzením o tom, jak *různá členění významu mezi gramatickými kategoriemi* (kdysi na to tak trochu, rámcově, upozornila Skaličková typologie) v různých jazycích mohou vést k různým vzorcům *kognitivního přitlastnění* a nakonec k odlišným systémům „ideologizování světa“ (Foley, 1997). Že by snad výklady Sapira a Whorfa byly také „relativistické“? Je nesporné, že metodologické dědictví principu relativity našlo svůj výraz i v již zmíněném *druhém typu jazykové relativity*, formulovaném Hymesem (1966): jestliže lze princip Sapira a Whorfa pokládat za spíše kognitivní aspekt relativity, má Hymesova teze charakter spíše komunikativní či funkcionalistický (inspirace pražské klasické jazykovědy?); jde o kolísání role jazyka od komunity ke komunitě. Hymesova teze se dá formulovat v tom smyslu, že lidé náležející k různým kulturám mají do určité míry k dispozici odlišné komunikační systémy, nikoli pouze stejné „jaksi přirozené“ sdělovací podmínky, opatřené odlišnými zvyklostmi. Zatímco klasický princip inferuje z jazykových dat jiné stránky kultury, jde Hymesovi v této zakladatelské studii *etnografie řeči* o interferenci takřka již antisymetrickou: od etnografických dat k jazykovým funkcím. Podotkněme ještě, že Hymes pokládá svou relativitu za primární, whorfovskou za odvozenou. Ač nepochybně jádrem „relativistické etnolingvistiky“,

nevyčerpávají první typ, ba ani druhý typ (možná ani Fishmanův „třetí typ“) jazykové relativity její inventář. Připomeňme alespoň metafory a prototypy, otázky překladu, otázky prostorové konceptualizace a klasifikátory. Podstatnější je možná podtrhnout, že soudobá relativistická etnolingvistika, to je rozsáhlý *blok odstínů a diferencí*, zahrnující jak impresivní relativistické výsledky nijmegenské skupiny kognitivní antropologie zkoumající mj. speciální rámce Guugu-Yimidhirrů v kontrastu k rámcům evropským či mezoamerickým, tak i např. výzkumy jazykových registrů a ontologie u kalifornských Yuroků (Buckley, 1984).

5. Vraťme se však zpět ke kulturnímu relativismu, tentokrát poněkud *aporematicky* a *kontrastivně*. Následující Tambiala (1990) můžeme shrnout, že univerzalizmus vyznačuje (1) existence jedné jediné racionality, založené na obecně platných logických pravidlech, (2) možnost transkulturních soudů, (3) možnost translability kultur. Naproti tomu relativismus vyznačují (1) rozličné racionality či její rozličné stupně, různé „jazykové hry“, „životní formy“ (Wittgenstein) či „styly uvažování“ (Hacking), (2) a (3) jak transkulturní soudy, tak i translability jsou obtížné. Obvyklou námitkou relativismu proti univerzalizmu je poukaz na to, že *neexistuje abstraktní lidstvo*, abstraktní ve smyslu „odečtených“ kulturních diferencí, a že lidská přirozenost se projevuje pouze v partikulárních kulturách. Debata, již lze vysledovat už v opozici mezi filozofií osvícenství na jedné a filozofií romantismu na straně druhé, se strukturuje kolem dvou vizí lidské přirozenosti, a tudíž dvou vizí kulturní rozmanitosti. Jak známo, západní novověká historie je poznamenána univerzalizmem dovedeným do krajnosti. Neimplikovaly snad koloniální výboje univerzalistický „civilizační“ projekt? Nešlo o to, aby byly primitivům, divochům, barbarům poskytnuty hodnoty a modusy univerzální? Nebyly snad indiánské kultury archaickou, již je nutno zavrhnout ve jméno civilizace? A naproti tomu, lze očekávat, že by byl snad relativismus lékem, garantem respektů vůči druhému? Chápu-li druhého jako radikálně, vnitřně odlišného (diference se mění v alteritu), je vzájemné pochopení či výměna nemožná. Alterita, to je nepřekonatelná bariéra mezi společenstvími; ten druhý se stává věznem své odlišnosti. Univerzalistické postoje jsou v tomto okamžiku postojům relativistickým *neobvykle blízko*. Právě „splyvání“ vedlo zřejmě Clastrese (*De l'ethnocide*, 1980) k rozlišení *etnocidy* a *genocidy*: ta druhá kupodivu vyvěrá z absolutního kulturního relativismu, jenž může absolutizovat nejen kulturní difference, ale odmítat i jednotu lidského rodu. Ten druhý je přece odlišný ve své podstatě, je radikálně cizí species. Lze rozlišit *absolutní* relativismus od relativismu *totalního*, který tvrdí, že zda je či není x pravdivé s ohledem na osobu, skupinu nebo kulturu, je samo o sobě relativní. Jsme snad připraveni hájit toto „s ohledem“ ve smyslu absolutní platnosti? Je-li genocida destrukcí fyzickou, je *etnocida* destrukcí kulturní; jde přece o to, aby byly nativní kultury zbaveny své původní kultury. Logika etnocidy je zjevná: vztahuje se k univerzalizmu: ten druhý je sice jiný a inferiorní, ale — protože je *esenciálně stejný* — je zdokonalovatelný, vychovatelný. Odlišnost není nic jiného než určitá

forma *kulturní zaostalosti*. Obě podoby „velkého celku“ destrukce se mohou prolínat. Partie však pokračuje, zrcadlí dvojdomost naší disciplíny: její primární cíl, tedy difference; její terminální cíl – řečeno lévistraussovsky – hledání „univerzálních forem lidského ducha“. Nebo snad jejich „vytváření“ od dob „misionářských“ etnologií až po dnešní *Summer Institute of Linguistics*?

Naznačivše *známé*, ne-li banální aporie relativismu vs. univerzalizmu, chtěli bychom na závěr upozornit na závažné reflexe Bruna Latoura (*Nous n'avons jamais été modernes: Essais d'anthropologie symétrique*, 1991, angl. verze 1993), věnované základním problémům relativismu, jež jsou nazřeny z perspektivy *symetrické antropologie*. Řešitelnost problémů relativismu je u Latoura především spjata s novým pojetím toho, co se tradičně nazývalo „zkoumanou jednotkou“: podle Latoura ji už není kultura či její složky, ale spíše hybrid přírody a kultury či hybridy, jež zkoumá srovnávací etnologie. Odtud možná (výklad je vždy nejistý) Latourova taxonomie relativismů *afigující* přírodu: absolutní relativismus, což je svět kulturních monád, nesouměřitelných, nehierarchizovatelných. Jemnějším případem je kulturní relativismus; do hry vstupuje příroda, jsouc nicméně korigována epistemologií. V rámci této tradice značí kultury více či méně přesné pohledy na tuto přírodu. Racionalisté budou akcentovat společné stránky těchto pohledů; relativisté budou trvat na tom, že dochází k nepřekonatelnému zkreslení, danému vlivem sociálních struktur na percepci. Třetí Latourův model „partikulárního“ univerzalizmu značí, že jedna společnost (pochopitelně ze západní) vlastní privilegovanou vizi, přístup k přírodě, definující její obecný rámec; dochází zde k separaci společenství lidských entit a společenství nnelidských entit. Řešení, jež nabízí poslední model, symetrická antropologie, znamená rozpuštění artificialit: všechny kvaziobjekty „přírody-kultury“ jsou si podobné v tom smyslu, že současně konstruuji lidství, nnelidství i božství. Jednotná příroda vytvořená univerzální vědou mizí. Máme k dispozici „přírody-kultury“, tedy „kolektivy“, jež mobilizují nebe a zemi, tělo a duši, vlastnictví a zákony, bohy a předky, moc a víru, živočichy a fiktivní bytosti. Taková je podle Latoura antropologická matrice, jež nebyla nikdy opuštěna. Avšak pozor. Princip symetrie nehledá rovnost, směřuje naopak k regisrování diferencí, tedy konečkonců k regisrování asymetrií, což umožňuje některým kolektivům ovládat jiné. Princip symetrie, toť původně Nullpunkt kalibrace; difference jsou tedy kalibrovatelné; jsou důležité, ale nikoliv – jak se mylně domníval kulturní relativismus – *disproporční*.

Jak tedy uzavřít řešitelnost/neřešitelnost relativismu. Latour se poněkud vrací a rozlišuje „absolutní“ relativismus na jedné a *relativistický* relativismus (termín je, zdá se mi, relativně nešťastný) na straně druhé; spíše bychom asi měli mluvit o relativismu *klasickém*, jenž do určité míry uzavíral kultury v exotismu a cizotě. S univerzalisty, navzdory odlišným postojům, se relativisté shodovali v tom, že odkaz na nějakou *absolutní* či *transkulturní kalibraci* je v jejich debatě nezbytný. Připomeňme Mannheim: jde o *skutečný* relativismus. Naproti tomu relativistický relativismus opouští výraz „absolutní“, souměřitelnost/nesou-

měřitelnost je jen a jen věci kalibrace; etnologie pak je jednou z oněch kalibrujících kalibrací řešících otázku relativismu v praktických termínech konstruováním souměřitelnosti. Je-li problém relativismu neřešitelný, pak relativistický relativismus či „elegantnější“ *relacionismus* principiálně problémem není. Potud Latour. Asi ano, ale vracíme se snad k Mannheimovi s konečnou platností? Nikoli bez pocitu, že nám zmizely šachové figury nebo snad dokonce celá šachovnice? Jsem si téměř jist, že partie pokračuje... Ukončí-li ji univerzalisté, řekněme velké pravdy experimentálních kognitivních psychologů (nikoli tedy Lurija, *Ob istoričeském razvitií poznatel'nykh processov*, 1974, č.v. 1976, ale Kanovský), nemine nás „velká“ (platí pro všechny) a „nudná“ (všichni se to dříve nebo později dozvědí) pravda. Ukončí-li ji relativisté, zřejmě se *vrátíme* do zoologické zahrady (hotentotská Venuše v kleci; Ašantiové v berlínské zoologické zahradě?) a la onen případ „hypergeneralizované“ výměny z osmnáctého století, o němž píše Gustav Jahoda (1999): „Nemyslím si,“ píše jeden autor, „že by orangutan byl pro hotentotskou ženu čímsi ponížujícím; neboť co jsou zač ti Hotentoti? Je to ...společenství neobyčejně hloupé a neobyčejně hrubé. V mnoha ohledech se více podobají zvířatům než lidem.“ Povzdechne si nakonec s Cliffordem Geertzem, že staré dobré časy kanibalismu a upalování vdov v Indii nenávratně skončily..., žijeme ve světě „koláží“, méně ve světě „diferencí“.

Poděkování

Chťel bych velice poděkovat za latourovské inspirace i materiály svému studentovi Ludku Brožovi. Chťel bych také poděkovat za některé materiály své postgraduální studentce Zuzaně Korecké. Za inspirace jsem také vděčen všem polemizujícím autorům v *Cargu*.

BIBLIOGRAFIE:

- BARNES, BARRY AND DAVID BLOOR 1982. Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge. In *Rationality and Relativism*, eds. M. Hollis and S. Lukes, pp. 21-47. Cambridge, Mass: The MIT PRESS.
- BIDNEY, DAVID 1953. The Concept of Value in Modern Anthropology. In *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*, prepared under the Chairmanship of A.L. Kroeber, pp. 682-699. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- BENEDICT, RUTH 1959. Ideologies in the Light of Comparative Data. *An Anthropologist at Work. Writings of R.B.*, ed. Margaret Mead, pp. 383-385. Boston and Cambridge: Houghton Mifflin Company and The Riverside Press.
- BUCKLEY, THOMAS 1984. Yurok speech registers and ontology. *Language in Society* 13/4: 467-88.
- BURZSTA, WOJCISCH J. - PIATKOWSKI, KRZYSZTOF 1994. *O czym opowiada antropologiczna opowieść*. Warszawa: Instytut Kultury.
- DAVIDSON, DONALD 1977. Reality without Reference. *Dialectica* 31/3-4: 247-58.

- DURANTI, ALESSANDRO 1997. *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FISHMAN, JOSHUA A. 1982. Whorfianism of the third kind: Ethnolinguistic diversity as a world-wide societal asset. *Language in Society* 11/1: 1-14.
- GERTZ, CLIFFORD 1994 [1986]. The Uses of Diversity. In *Assessing Cultural Anthropology*, ed. R. Borofsky, pp. 454-67. New York: McGraw-Hill.
- HERSKOVITS, MELVILLE J. 1948. The Problem of Cultural Relativism. In *Man and His Works*, pp. 61-78. New York: A.A. Knopf.
- HORTON, ROBIN 1993. *Patterns of thought in Africa and the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HYMMES, DELL 1966. Two Types of Linguistic Relativity (with Examples from Amerindian Ethnography). In *Sociolinguistics*, ed. W. Bright, pp. 114-58. The Hague - Paris: Mouton.
- KLUCKHOHN, CLYDE 1962. Ethnical Relativity: Sic et Non. In *Culture and Behavior*, ed. Richard Kluckhohn, pp. 265-285. New York: The Free Press of Glencoe.
- KOERNER, E. AND F. KONRAD 1992. The Sapir-Whorf Hypothesis: A Preliminary History and a Bibliographical Essay. *Journal of Linguistic Anthropology*, 2/2: 173-98.
- LATOUR, B. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- LUCY, JOHN A. 1992a. *Language diversity and thought. A reformulation of the linguistic relativity hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LUCY, JOHN A. 1992b. *Grammatical categories and cognition. A case study of the linguistic relativity hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MURDOCK, GEORGE PETER 1965. Cultural Relativity. In *Culture and Society*, pp. 144-150. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- MCGRANE, BERNARD 1989. *Beyond anthropology. Society and the Other*. New York: Columbia University Press.
- SCHOITZ, GUNTER 1989. Das Historismusproblem und die Geisteswissenschaften im 20. Jh. *Archiv für Kulturgeschichte*: 463-486.
- TAMBIAH, STANLEY J. 1990. *Magic, science, religion and the scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WINCH, PETER 1904. Understanding a Primitive Society. *American Philosophical Quarterly* 1/4: 307-24.
- WHITE, HAYDEN 1973. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- WHITE, HAYDEN 1978. Historicism, History and the Figurative Imagination. In *Topics of Discourse Essays in Cultural Criticism*, pp. 101-20. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- WOOLGAR, S. 1988. Reflexivity is the ethnographer of the Text. In *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers of the Sociology of Knowledge*, ed. S. Woolgar, pp. 14-34. London: Sage.

THE CRISIS

IN AMERICAN ANTHROPOLOGY:

What crisis?

James W. Porter

Clifford Geertz, the reigning guru of American cultural anthropology, has remarked that, in order not to perish, the field must resist both witless relativism and transcendental dogmatism. This is especially true, he feels, given the puzzling situations raised by cultural diversity in the modern world. In order to understand this diversity, anthropologists need to aim at 'the imaginative entry into an alien turn of mind' — a strategy long cultivated by historians and novelists. If we do not know one another, Geertz asserts, we will end up in a Beckettian soliloquy, talking to ourselves rather than to others.

One could counter this by observing that language, for example, is a potent force for identity and separateness in the modern world despite the pervasiveness of English, which fulfils a lingua franca role rather like that of Latin in medieval Europe. American anthropologists sometimes imagine that their work and methods can be carried through in the medium of English when the peoples and cultures they study generally speak a quite unrelated language. I am not trying to suggest that American anthropologists do not learn languages, or are not occasionally fluent in another language (or that other European scholars are not guilty of a similar linguistic imperialism), but there is a general tendency to restrict the scope and use of that language to the field itself because of the institutional system of which anthropologists are a part. The number of American anthropologists who can speak and write Tagalog, Tlingit or Urdu is not, I think, great nor based on comparable training or experience.

I refer of course to the academic system in North American universities, which emphasises individual accomplishment over collective operations, plans or strategies. This is a stringent and accurate criticism, brought by several anthropologists trained in their own countries, who accuse US anthropologists of neglecting their own culture and keeping their field insulated from political concerns; this is not to deny

that several prominent scholars, such as the recently-deceased Roy Rappaport, have been active in environmental concerns. But it is a telling fact that an institution such as Harvard University could include Maine, Morgan, Tylor and Frazer in its anthropology courses during the 1960s but not Marx or Engels, who of course commented frequently on ethnological matters. In contrast, as the Brazilian anthropologist Robert Damatta has pointed out, students in Brazil began by reading Marx and the others on topics that were both moral and political (cf. Damatta 1991).

The institutional system responded less flexibly to the events of the 1960s than it could have. I remember well the firing of Angela Davis, the radical black historian, by a conservative UCLA Chancellor in the late 1960s. It was not until the 1990s that the radical voice of Black culture could make its voice felt in critiques by Cornel West and others (sometimes, even, from the well-heeled corridors of Harvard or Yale). By then, Cultural Studies had established itself as a powerful alternative to cultural anthropology, mainly because of its grounding in Marxist or qualified Marxist argumentation derived from Gramsci and English writers such as E.P. Thomson and Raymond Williams. To a radically-minded or ethnically diverse younger generation this made Cultural Studies a more immediate medium for their concerns than cultural anthropology, which in Britain and the US still seemed to them conservative and old-fashioned in its concern with remote or Third World groups. The Third World, after all, and the Second after 1989, was 'here' as much as 'there' and these Others were no longer safely remote, but next door and, what is more, demanding to know the limits of Western intellectual and political 'authority'. Damatta has pointed to another aspect of American anthropology that is relatively unexamined: the restlessness and mobility of Americans compared with the rootedness of other, less affluent peoples. *Autres peuples, autres mœurs*, perhaps, but in a country such as Brazil, for example, absence of movement denotes social well-being. This restlessness and mobility of Americans are bound up with economic dominance and political aspiration, the desire to know the world at first hand and subject it to their experience, somewhat as the older imperial nations (Britain, France, Netherlands, Portugal) did a century ago. It has been a distinctive feature of recent American anthropology that transitory fashions succeed each other in an ideological and institutional climate of competition which favours overbidding.

Yet another criticism directs itself at the very subject matter of American anthropologists and their majority concern for 'other', often Third World cultures in preference to their own. Damatta, again, has asked why Geertz chooses to analyze cockfights in Bali rather than a football game at Notre Dame. To some extent, the study of a 'distant other' can be an excuse for impeding the 'defamiliarization' of ourselves, that is, viewing ourselves as outsiders might. This radical disjunction, as it has been called, a separation of the researcher's society from that of the peoples studied, skirts the problem of understanding

'others' in order to understand one's self. In contrast, 'national anthropologies' address the question: Who are we? and seeks to answer the question through penetration of complex social phenomena, such as taboos. It could be concluded that American academic life directs these sort of domestic questions more at sociologists, folklorists, and, most recently, activists in cultural studies. That is, American anthropology has traditionally concerned itself, and continues to concern itself largely with Foreign Affairs, while at home its Urban Anthropology (one of the many subdivisions of the field that grew up in the 1980s in response to social activism) has remained a poor relation, somewhat on the sidelines of the central debates.

The critique of both society and rhetoric in the 1980s, in applying the literary and philosophical theory of the 1960s, brought discourse of 'the real' into focus and questioned the limits of representation, along with the language embodying that representation, employed by the anthropological sciences. The essence of this development was a challenge to the notion of representation itself, a challenge deriving its claims from the ideology of Derridean deconstruction and of endlessly deferred meaning, confronting the illusion of the real as presence (Marcus 1994). With this postmodernist and poststructuralist critique came a desire to scrutinize the limits of traditional disciplines. This of course had a profound effect on the concept of ethnography and fieldwork in anthropology: once the conventions and rhetorical nature of realist discourse were exposed, the opportunity to formulate new questions became evident. Ethnography was forced to free itself from the historic identification with the exotic and primitive, and a newer ethnography could try to overcome the conventional dualism of traditional-modern, rural-urban, individual-society by devising new rhetorics of description that incorporated dialogic and collaborative relationships into the ethnographic text. This would result in a revitalized realism rather than a rejection of it, as postmodernist anthropologists had assumed.

Many of the arguments that raged back and forwards during the 1980s and 1990s involved epistemological issues. Those cultural materialists, such as Marvin Harris, who espoused the idea of culture as an unfolding material process, embraced the epistemological principles of objectivist science on the basis that it is the best way to reduce 'subjective bias, error, untruths, lies, and frauds' (Harris 1994). Epistemology amounts to scientific knowledge that is obtained by public, replicable operations, using theories of predictability and testability. Interpretationist anthropologists, according to Harris, following Geertz and influenced by de Man, Derrida, Foucault and others are guilty of arrogant and intolerant rhetoric in their attempt to rid anthropology of scientific paradigms (e.g., Clifford & Marcus 1986). Polemics carried Harris to refer to 'personal idiosyncratic field studies carried out by untrained would-be novelists and ego-tripping narcissists afflicted with congenital logo-

diarrhea' (1994: 64). Endless particularity of the kind proposed and exemplified by the interpretivists is no more, Harris believes, than endless ignorance (cf. Kanovský 2000).

Most anthropologists who took the middle ground in these battles were opposed to extreme relativism of the sort advanced by the interpretivists, whose attack on objectivized description was an assault on the authority of the traditional ethnographic text. Interpretive modes of analysis, unfortunately, require radical otherness more than ever, according to Roger Keesing, whose outline of cultural anthropology's tasks was one of many in the 1980s (1981). Even while undermining the old dualisms, such anthropology needs radical alterity (extreme otherness) in order to promote the idea of difference from Euro-American norms. The very use of the term 'culture' is suspect: ironically, while its anthropological meaning pervades popular thought, anthropologists are now questioning its usefulness. 'The cultural' might perhaps be a preferable usage; but characterizations of 'Melanesian culture', for instance, filter out the effects of Christianity, trade stores, labour migration, contemporary politics, and cash economy; on the other hand, an exoticizing and essentializing of traditional culture in hinterland villages has arisen as a trend that conforms to the imported idea of an exotic Other, one ultimately derived from the notion of 'cultural heritage'. These ideas, significantly, flourished in the era of Reaganism and Thatcherism and the notion of marketable heritage assets. For the perceptive anthropologist, however, relevant issues now concern concepts of class and power, the hidden conflicts and dominant ideologies of class and gender in both Third World countries and the West (Wolf 1982). Medical anthropology began to suggest new routes for discovering the cultural construction of the body, especially in the wake of Foucault's notion of the power of the social body's being inscribed on the physical body (cf. Scheper-Hughes 1998).

These issues have often come to the attention of anthropology through the medium of Cultural Studies, which was developed in Europe and most notably in England, where the influence of Raymond Williams, E.P. Thompson and, at a secondary remove, Antonio Gramsci, Foucault, and Bourdieu met more clearly the concerns of dislocated minorities within an increasingly market-driven, commercialised Western society. At the same time, Cultural History in France began to adopt and revise some of the direction of the *Annales* historians, and the idea of a 'popular culture' and 'popular history' took root in Western Europe, with Leftist leanings but without the explicit Marxist slant of Cultural Studies (cf. Burke 1978, Chartier 1993). Cultural studies, meanwhile, took root in North America, though influential Marxists there, such as Fredric Jameson in his study of postmodernism (1991) have found themselves somewhat isolated from the comfortable, conventionally competitive middle-class ethos of university campuses.

The challenge for American cultural anthropology, however, is clear: it must first divest itself of a concern for the exotic Other. It must rid itself of conventional notions of subject matter (Third World societies, peasant cultures) and revise its means of acquiring knowledge, its epistemological assumptions. This in turn suggests a wholesale revision of ethnographic activity and a turn towards analyzing its own society in discursive terms that do not exclude political and economic factors, or issues of class, ethnicity and gender. This is perhaps a tall order, as American anthropologists have a surprisingly conventional view of their profession and what their tasks are. But they are under pressure to rethink their place in the world and the place of American culture, above all, in it. It is only with a decisive turn toward these newer directions that American cultural anthropology can rescue itself from both intellectual navel-gazing and professional complacency. This is, of course, true of its British version in so far as it has recovered from the mass migration of anthropologists to North America in the 1970s; its sins are similar to those of its more populous Anglophone cousins. To regain the prestige that cultural anthropology held in the 1960s, I would argue, it is necessary to aim for nothing less.

LITERATURE:

- BOROFSKY, ROBERT ed. 1994. *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill.
- BURKE, PETER. 1978. *Popular Culture in Early Modern Europe*. London: Temple Smith.
- CHARTIER, ROGER. 1993 [1988]. *Cultural History: Between Practices and Representations*. Cambridge: Polity Press.
- CLIFFORD, JAMES. 1993. On Ethnographic Authority. In *A Cultural Studies Reader*, ed. Simon During, pp. 258-83. London: Routledge.
- CLIFFORD, JAMES AND GEORGE E. MARCUS. 1986. *Writing Culture: The Politics and Poetics of Ethnography*. Berkeley: Univ. of California Press.
- DAMATTA, ROBERTO. 1991. *Carnivals, Rogues, and Heroes: An Interpretation of the Brazilian Dilemma*. Notre Dame: Notre Dame Univ. Press.
- HARRIS, MARVIN. 1994. Cultural Materialism is Alive and Well. In *Assessing Cultural Anthropology*, ed. Robert Borofsky. New York: McGraw-Hill.
- JAMESON, FREDRIC. 1991. *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke Univ. Press.
- KANOVSKÝ, MARTIN. 2000. Koniec relativizmu. *Cargo* 1 (2000): 48-53.
- KEESING, ROGER. 1981. *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- MARCUS, GEORGE E. AND MICHAEL J. FISCHER. 1986. Anthropology as Cultural Critique.
- SCHEPER-HUGHES, NANCY. 1998. *Small Wars: The Cultural Politics of Childhood*. Berkeley: Univ. of California Press.
- WOLF, ERIC R. 1982. *Europe and the People Without History*. Berkeley: Univ. of California Press.

ABSTRAKT

Je všeobecně uznáváno, že západní kulturní antropologie je přinejmenším od šedesátých let v permanentní krizi. Tento stav lze považovat za výslednici mnoha faktorů. Některé souvisí se specifickými metodami antropologického poznávání skrze terénní výzkum (např. koloniální intervence, nebo tradice individualistického výzkumu), jiné s urbanizací mimoevropských společností a obecným procesem globalizace. V akademickém prostředí můžeme za takové faktory označit vzestup konkurenčních disciplín – sociologie a v poslední době i kulturních studií (cultural studies) – které nabízejí podnětné interpretace současného světa.

Odpověď na pocit krize spočívá (především v Severní Americe, kde je těžiště disciplíny) v zintenzivnění debaty o etice, terénním výzkumu, úloze historie, sociální třídy a rodu (gender) ve výzkumu, jako i o epistemologii obecně. Tato debata odhalila hlubokou propast mezi „humanisty“ a „scientisty“, z nichž první spatřují disciplínu jako esenciálně interpretativní, zatímco druzí jako umožňující měření a objektivní závěry.

Tento článek je drobným příspěvkem k současným kritickým úvahám nad kulturní antropologií a příbuznými disciplínami.

INTERVIEW

with JACK WEATHERFORD

Jack McIver Weatherford is Professor of Anthropology and the Chair of the Department at Macalester College in St. Paul, Minnesota. He holds an M. A. in Sociology and Anthropology and a Ph.D. in Anthropology. He has studied and worked at several universities in the USA and around the globe and has been invited to lecture at more than one hundred universities, museums, and corporations. He specializes in Cultural Anthropology and Global Systems.

Weatherford's early publications include *Tribes on the Hill*, about the tribal culture and organization of the United States Congress, and *Porn Row*, about a crime district in Washington, D. C. In his books *Native Roots* and *Indian Givers* he describes how Native Americans contributed to the development of the Americas and the world. Weatherford addresses global issues in his book *Savages and Civilization* and in his most recent anthropological study, *The History of Money*. His books have been published in Spanish, French, Chinese, Swedish, Japanese, German, Italian, and Russian.

MD: Your career supports the idea that anthropology should be a synthetic science, which includes other social sciences. When in your life did you decide to be an anthropologist? Or was it somehow an automatic process?

JW: When I was a student, many fields fascinated me — history, philosophy, languages, political science. Anthropology, however, seemed to combine parts of many of them; it was truly a synthetic science. Although I knew nothing of the field before taking my first course at the university, I gradually realized that this was the

discipline for me. It offered me the chance to learn about the world and to spend my whole life as a student. Anthropology gave me an opportunity to study a broad range of issues. At its best anthropology helps us to understand how the other disciplines fit together in the world — how different societies combine economic, religious, political, and kinship institutions.

The drawback to anthropology's great breadth is that anthropological work can sometimes be shallow by covering too much material without enough depth in any one area. In recent years the shallowness has become something of

a problem as anthropologists do everything from literary analysis to health care planning. We sometimes become too concerned with the small pieces of culture rather than focusing on how the many pieces fit together in a coherent society.

MD: Do you think it is possible to describe anthropological theory and practice in the contemporary United States in terms of schools or theories?

JW: Throughout the twentieth century, anthropology divided itself according to schools and theories, but I think that such distinctions are becoming increasingly irrelevant. Adherents of the different theories competed among themselves to make arcane points and clever analogies that often had little practical application. Cleverness should only be an adjunct to action not a substitute for action.

One of our first tasks should be to provide information about the world and the variety of people. Then, we need a theoretical perspective to help organize that material and to make it useful. Neither theory nor practice can exist alone; the challenge is to find the right mixture of them.

I see the anthropologist as a cultural translator between different societies. In my own work I struggle to understand what is happening to other societies and how to make that understandable to my readers who, I presume, struggle with the same problems that I have in making sense of the modern globalized system.

MD: You worked for a few years as an assistant to a U.S. senator. You have described American politics as operating according to tribal laws. After giving such a "prehistoric, non-civilized" diagnosis, did you have any personal problems?

JW: Part of the duty of social scientists in a democratic society is to help the society be critical of itself. I wanted to research the United States Congress exactly the same way that anthropologists had studied tribes in Africa and New Guinea. I was not sure if this would produce anything more than a novel perspective that would generate laughs without light.

As I looked more closely at Congress, however, I found that in many ways kinship was much more important than we normally assume would be true in a democracy. Many of the most powerful members of Congress had fathers or husbands who had been in office before them. It seemed to me that as the two major political parties lost power in the last decades of the twentieth century, kinship was rising again as an important institution in allocating power in America.

Since making that analysis, the role of kinship has expanded in American political life. In the presidential election of 2000, we see the scions of two powerful political families vying for office. Both George Bush and Albert Gore come from these political families, and both of their fathers, as well as other relatives, served in the Congress before them. The political families such as Kennedy, Rockefeller, Bush, and Gore have created a new, and very little understood, form of elitism in American political life.

MD: You have spent a lot of time researching Native American populations. Did you also conduct classical fieldwork?

JW: I chose not to do classical field study in an American Indian community. I felt that the Indian communities had been invaded by too many anthropologists over the years, and that many of these scholars advanced their own academic careers without giving anything back to the native community. Instead of doing

more research, I decided to use the work already done in order to look at the influences and contributions of American Indians to the world.

Rather than looking inward at the Indian community, I reversed the perspective and looked outward at the world as I researched how Indian foods — such as potatoes, maize, chocolate, pineapple, beans, tomatoes, and many others — changed life in Europe, Africa and Asia.

Similarly, I looked at Indian medicines, technology, and other influences on the world. I wanted to put Indians back into world history as more than mere victims. The Indians had played a major role in shaping the modern world, and I thought that anthropology had an obligation to tell that story.

MD: You develop a historical approach in your work. How much is it influenced by Franz Boas?

JW: Because Boas was the founder of American cultural anthropology, I think that every modern American anthropologist is influenced by him. I am perhaps somewhat more in his tradition because I place such a great emphasis on history and language — as he did.

My work differs from his in that I often look at historical connections between cultures and I look at cultural borrowing and diffusion. Boas stressed the need to study each culture individually in order to understand it. We call this form of study historical particularism. I acknowledge the importance of such studies, and I share his historical emphasis, but I always seek to study cultures in interaction.

MD: Your last two books deal with global issues. How long did it take to prepare the material for such a thoroughly researched book like *Savages and Civilization*?

JW: *Savages and Civilization* represents only four years of full-time research, but it represents my whole life of study and thought. The book began as a look at the impact that our so-called civilized society has had on tribal people, but in the writing of the book I was very much shaken by two events. First, one of my students was attacked and murdered by an illegal alien from Mexico. Within a year, a second student was murdered by a group of American Indian gang members. The murder of two students was horrible under any circumstances, but it was made all the more difficult to understand because the murderers were the very kind of people whom my students studied and wanted to help.

Those murders showed me in a graphic and deeply emotional way just how savage our society is and just how terribly we have degraded so many of the formerly tribal people. I realized that we had not just done wrong to these other people, but in creating so much injustice we were, quite literally, killing our own children.

MD: Clifford Geertz said he felt actually better not to teach full time at a university, "because when you teach, you are close to the students, but they take so much of your time and energy." What about your students?

JW: Students require much time and energy, but at the end of the day, I have to admit that usually they have given me more than I have given them. Their perspective is always different from mine, and I can always learn from them. Even without meaning to be critical, their questions make me see holes in my own thought and make me realize how inadequate or even wrong some of my assumptions are. In a certain sense, the modern world belongs to the young, and anyone over a certain age is a foreigner. At age 53, I am over that certain

age, and I realize that if I want to understand these times in which we live, I need to understand the natives of the modern world — I need to understand the young people. This is their world more than mine. In return, I recognize that I have more information about the past than my students have. I also have a longer life experience, and therefore I can add greater depth and breadth to their understanding of the present. For me, the student-teacher relationship is one in which learning is the goal, and to reach that goal both sides must be student and teacher simultaneously. We work together in the learning process. In addition to the rationalization I make for the importance of teaching, I should also say quite simply that I love my students and I enjoy time with them. It is an honor to be allowed to teach and to have someone willing to learn.

MD: Today, do you feel more like a writer or more like a teacher?

JW: Teaching and writing are so intertwined that I cannot separate them. I find that when I write in a vacuum without being around students, I go off on tangents, and my writing becomes more abstract. The students make me realize that I am always writing for someone else, not for me alone.

I divide my life, quite literally, between the two activities. I enjoy getting up early and spending my mornings writing. After lunch, I enjoy teaching and meeting with the students. Sometimes I go away for a semester or two for field research, but I am always glad to get back to the classroom and talk about what I have been doing.

Writing is another form of teaching in which I do not see the students, but I always feel their presence. I want to open up new areas of information and experience to people who have not been able to travel to the places I have been nor to spend the time examining a subject as much as I have.

Knowledge is worthless if not shared. Both teaching and writing give me the opportunity to share what I have found out or learned. Without that sharing, the knowledge would have no use or importance.

MD: At your college do you teach students more anthropological theory or more applied anthropology?

JW: I try to teach my students to live anthropology. I want them to use it every day of their lives in making sense of the world around them. I want them to understand different theories because sometimes one theory helps to explain one problem, but another theory illuminates another one. Theories are tools. They are neither right nor wrong, they are merely useful in a particular situation or not useful. Sometimes we need a hammer, and sometimes a screwdriver. I want my students to have a large tool kit with many theories, ideas, and skills at their disposal as they face new challenges and situations, which I never even imagined.

MD: You have visited and worked in several countries, could you tell us what you think of the scientific level of anthropology in these countries?

JW: The name Anthropology has different meanings in different countries. In the German-speaking countries, it often only refers to physical anthropology, which is the study of bones, evolution, and human physical variation. In the English- and French-speaking countries, anthropology is usually the cultural study of humans and is also known as ethnology. The communist states often devoted much attention to ethnology, but it was a highly politicized discipline usually aimed at keeping minority groups under control. Their form of ethnology was often closely associated with

museum work and the collection of cultural items of dress, ritual, and celebration.

Because cultural anthropology has few immediate solutions to pressing problems the way economics and medicine may have, poorer countries usually cannot afford to teach it. Yet, in the globalized economy it is more important than ever that all countries have scholars who can help to interpret between cultures.

MD: Reading your books, one can easily find out how useful an anthropological approach to our past and present can be. Could you explain the issue shortly?

JW: If we are to interact with people around the world, then we need not only to know more information about them but also to understand their ways of seeing the world and of seeing us. In my own work, I strive to find a perspective that gives a more equitable role to all the various societies of the world. In particular, my own interests have been with tribal people who have been left out of the world story and now find themselves left out of the globalized economy.

MD: Is there any other project following *The History of Money*?

JW: I am now working in Mongolia. I have always been fascinated with Mongol history and culture, and as a student, I wanted to do

research in Mongolia but could not because of the Cold War. Now I am working with scholars in Mongolia to begin building cultural anthropology and to help re-write the history and culture of the Mongol tribes.

MD: The last question is personal. Do you have your own *Native Roots*?

JW: One of my ancestors came from Scotland and married an Indian woman after he came to America. Through the generations, other mixtures have been added to my family tree. I feel that I have deep roots here in America and also deep roots in Europe as well.

Everyone has a mixed ancestry, and yet at the same time we are all part of one human family. None of us is any more pure than any other.

Jack Weatherford was interviewed by Mariana Dachová.

Jack Weatherford's bibliography

- 1997. *The History of Money*. New York: Crown Publishers.
- 1994. *Savages and Civilisation: Who will Survive?* New York: Crown Publishers.
- 1991. *Native Roots: How the Indians Enriched America*. New York: Crown Publishers.
- 1988. *Indian Givers: How the Indians of Americas Transformed the World*. New York: Crown Books.
- 1987. *Narcoticos en Bolivia y los Estados Unidos*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- 1986. *Porn Row*. New York: Arbor House.
- 1981. *Tribes on the Hill*. New York: Rawson-Wade (Scribners).

MARGINÁLNĚ K ETNICKÉ HUDBĚ

Zuzana Jurková

Zaradovala jsem se, když jsem v Cargu objevila článek o zkušenostech s poslechem etnické hudby. Zaradovala jsem se, že ty různé podivné zvukové projevy v někom něco „rozechvívají“ nebo — jednodušeji — že ho to prostě „baví“. Na některé věci se ale dívám z trochu jiné strany, což snad může být užitečné i někomu jinému.

Jednou ze základních zásad etnomuzikologie je popisovat hudební kulturu jejím vlastními pojmy, protože jinak nejsme některým podstatným věcem z hudby a o hudbě schopni porozumět (omlouvám se Exupérymu i jeho skalním příznivcům, ale opravdu si myslím, že v případě hudby odlišných kultur — ostatně i jiných kulturních jevů — neplatí, že „správně vidíme jen srdcem“. A úplně první poznatek při užívání „domorodých“ pojmů je, že to, co chápeme jako „hudbu“ u nás, zdaleka nemusí být považováno za „hudbu“ jinde. Konkrétně: pro nás je hudba jakákoliv zvuková (a nejčastěji tónová) struktura, do níž je úmyslně vložena estetická informace (moje volná verze pracovní definice kolegy J. Havlíka. Je tedy v pořádku, že hodnotíme hlavně to, jestli v nás hudba něco „rozechvívá“. Není tomu však tak ve všech kulturách — u severoamerických indiánů, zmíněných Australců, muezzinů i leckde jinde jde o něco docela jiného. A pátráme-li po tom rozechvivajícím, můžeme leckdy hledat vchod tam, kde není. Neboli: Jsem přesvědčená, že hudba toho v nás rozezná tím víc, čím víc o ní (v pojmech jí vlastních) víme.

Druhá, ovšem spřízněná věc je otázka autentičnosti. Samozřejmě se nedivím, že při hledání „prožitků, emocí a nálad“ není moc důležitá autentičnost nahrávky, emoce v nás může vzbudit ledacos. Jedna z věcí, které si na etnomuzikologii (vědě, která se od počátku profilovala jako věda zkoumající hudbu „těch druhých“, ne-vlastní) ohromně cením, je posíleň, že „poznávající cizí, poznáváme i mnohé nové o nás samých“ (což se, jak ví každý, kdo byl někdy „v terénu“, netýká zdaleka jen hudby). Zpět k autentičnosti. Především: Co je to vlastně „autentičnost nahrávky“?

Rozumí se samo sebou, že každý hudební fenomén vstupuje do kontaktu s okolím, což na něj nějak působí, takže se proměňuje. To je jistě zcela obecná zákonitost. Můžeme-li však vůbec něco říci o historii různých mimoevropských hudebních tradic, zdá se, že další takřka obecnou zákonitostí byla funkční (rozumí se mimoestetická) vazba hudby: konkrétní písnička patřila k Hadímu tanci Hopiů (bez ní byl obřad neúčinný), nebo ke kon-

krétnímu místu v bráhmanské oběti, k situaci návratu z lovu apod. Pokud se proměňoval obřad či jiná situace, i do hudby vstupovaly nové prvky, ale vazba zůstávala zachována. Ta „pravá“ hudba zaznívala v tu „pravou“ chvíli. A pokud ji v tuhle „pravou“ chvíli nahraje, je to autentická nahrávka.

Pokusi-li se však někdo něco podobného vytvořit jako potenciálně úspěšný titul pro trh world music, tak už jde o něco jiného. Navíc si — částečně z vlastní zkušenosti — myslím, že poctiví, a tudíž i tradice důkladně znalí obřadníci se k podobnému natáčení nepropůjčí (zažila jsem to v Oraibi na jihozápadě USA, kde Hopiové ve dnech, kdy pořádají obřady, do města nepouštějí cizince). Samozřejmě se najde někdo jiný, kdo zazpívá nebo zahraje — trochu jinak, ale on to u nás nikdo nepozná, tím spíš, když zpívá či hraje „vnitřně autenticky“. Jenom už to moc nesouvisí ani s chřestýši, ani s hinduistickým pantheonem. (Netřeba připomínat, že to, co my chápeme často jako vnitřní autentičnost, tedy osobní nasazení, je v mnoha případech zcela irrelevantní).

Podle mého je mezi oběma nahrávacími situacemi stejný rozdíl jako mezi tím, jestli se díváme z okna nebo do zrcadla. Při výhledu z okna vidíme nové, na nás nezávisle existující věci, v zrcadle jsme to zase my. A v hudbě se buď sekláme s něčím zcela novým, existujícím nezávisle na našem vkusu, zálibách apod., s novým způsobem hudebního i jiného myšlení, s novým pohledem na svět, zatímco world music nastavuje zrcadlo nám samým, vždyť vznikla v naší kultuře, která nás obklopuje na každém kroku a jejíž zákony i figle tak důvěrně známe. Tak proto si myslím, že je zásadně důležitá autentičnost nahrávací situace.

A už jen pár slov k vydavatelským firmám: je pravda, že Arion má moc pěkné snímky, ale obávám se, že právě ta nahrávací situace není tak spolehlivá. Z vlastní zkušenosti doporučuji dvě základní firmy, obě francouzské: AUVIDIS, který převzal řadu UNESCO Collection, která je opravdu špičková (pak vydává ještě řadu ETHNIC, která je pěkná, ale už ne tak spolehlivá), a pak AUVIDISEM distribuované tituly firmy INEDIT. Ty jsou naprosto skvělé a většinou přinášejí nahrávky mně zcela neznámých jevů. Pokud vím, po krachu firmy EGA Media se daly tyto tituly objednat v prodejně Klasik v Biskupcově ulici. Velice pěkné jsou také nahrávky americké firmy Folkways, což je vlastně vydavatelství organizace International Council for Traditional Music. Jak je to ale s jejich dostupností na českém trhu, nevím.

poznámky biologa O SOCIOBIOLOGII

Jan Zrzavý

I časopis *Cargo* se stal v roce 1999 dějištěm sporu o sociobiologii člověka, sporu poněkud konfekčního — právě tento a právě takto pojatý spor se toliž vede všude, už léta. Budu reagovat hlavně na druhý článek Jaroslava Skupníka (*Cargo* 2/99), protože v něm přestal vést obecné řeči o explanačních východiscích a začal argumentovat jasně a k věci, tj. o zásadně špatných *biologických* základech sociobiologie, a činí tak s evidentním nepochopením věci, mezi antropology, psychology a sociology dosti běžným. Zdůrazňuji, že problém, zda sociobiologie je či není sociomorfni, mi nepřípadá příliš zábavný a myslím, že duo Skupník-Hůlová tuto otázku prodiskutovalo dostatečně. Koneckonců, i odpor k sociobiologii je sociomorfni až radost pohledět („jen si posvíme na tu naši chlupatou přirozenost a pohledme neradostné pravdě do očí," vece Hůlová, doufám, že ironicky, ve svém novém příspěvku; za sebe prohlašuji, že mi připadá *radostnější* být zvířetem a oddávat se sexu, než být, dejme tomu, filozofem a oddávat se fenomenologickému závorkování — a co má být?). Vůbec je zvláštní, že sociobiologové tiše zkoumají, zatímco antisociobiologové, zjevně z nedostatku vážné práce, píšou články, že sociobiologie je blbost. Všimněte si, že žádná disputace není vyvolána článkem nějakého sociobiologa, jak je s tou sociobiologií pěkně na světě; jakási vztekla nervozita se koncentruje na druhé straně. Než přejdu k věci, rád bych upozornil na poněkud příliš průhledné eristické figle, jichž Skupník užívá. Je to snad nejlépe vidět na str. 234. Nejprve cituje Lewontina a spol., že prý „it is simply not possible to say that traits that appear to be homologous ... are really so" a že „behavior that is genetically stereotyped in apes may be learned early in humans" (podtrhl JZ), tedy věty, které znamenají, že *podobnost bez dalších důkazů nemusí nutně znamenat totožnost*, načež pokračuje — jako by to vyplývalo z Lewontinovy formulace — slovy „nejedná se o ... stejné věci, ale o vnější podobnosti". Odkud to víte, pane? Nezapomínejte, že „it is simply not possible to say that traits that appear to be homologous ... are not really so" a že „behavior that is genetically stereotyped in humans may be learned early in apes". Mám dojem, že většina antropologů (jistě i Lewontin) by se před podepsáním těchto vět poněkud ošivala — přitom se od původních Lewontinových ničím neliší, leda emocionálním zabarvením.

Ale teď tedy k věci.

Ve vědě, na rozdíl od filozofie, lze jasně prohlásit, že některé hypotézy jsou už dávno mrtvé a že nemá smysl hádat se s jejich autory. Nevím přesně, kde stojí a chce stát kulturní antropologie — zda je to prostě a jednoduše srovnávací etologie lokálních populací jednoho savce, anebo obecně poetická textotvorba (články v *Cargu* umožňují oba výklady). Těm, kteří se domnívají, že antropologie je věda a úvaha o tom, že nějaká hypotéza je vyvrácená/zastaralá/z-módy-vyšlá, je tudíž legitimní, bych rád sdělil, že vyvracet Wilsona nemá smysl. Wilsonovská sociobiologie je koncepce naivní a simplicistní, byť institucionálně vlivná a biologie už je někde jinde. V posledních 25 letech se v evoluční biologii stalo několik důležitých věcí. Jednou z těchto revolucí, možná nejdůležitější, je genocentrismus Hamiltona, Maynarda Smithe, Williamse či Triverse, ke kterému dodatečně (a čistě vědecky spíš okrajově) přispěli také Dawkins a Wilson. Je možná důležité vysvětlit právě antropologům, že genocentrická revoluce se netýká pouze lidí, ale tvorstva obecně, a že se netýká pouze sociálních či sexuálních vztahů mezi organismy, ale absolutně čehokoliv, od optimalizace příjmu potravy až po velikost snůšky. Sociobiologie člověka vznikla tak, že lidi napadlo aplikovat obecný aparát sociobiologie vlivovce červenokřídleho na člověka (a zjistili, že to lze), a sociobiologie obecně vznikla tak, že lidi napadlo aplikovat aparát behaviorální ekologie na sociální vztahy (a zjistili, že to lze).

Nicméně tato genocentrická revoluce není jediná. Od 70. let biologové vědí, že výtěžek každé hry záleží i na tazích protihráčů. Optimálního řešení lze jakžtakž dosáhnout jen tehdy, když prostředí (například teplota vody) pasivně přihlíží vaší evoluci a nehraje proti vám. Ve světě plném konkurentů, parazitů a sexuálních partnerů, kteří proti vám hrají, jsou vaše adaptace v každém okamžiku nutně poněkud zastaralé, a proto nedokonalé. Aplikací tohoto obecného principu je tzv. Red Queen (celková adaptovanost druhu se během evoluce přinejmenším nezlepšuje) i koncepce tzv. trade-off (nelze být dobrý ve všem — kdo hodně investuje do velikosti vajec, takže pak má velká a samostatná mláďata, musí mít těch vajec málo). Zhruba od 70. let také víme, že selekce není neomezeným tvůrcem vlastností organismů, protože evoluce pracuje v prostoru vymezeném fyzikou a geometrií tohoto světa (formální constraint), jakož i předchozí fylogenezí organismů (historický constraint). Selektce může pracovat jenom s tím, co má, protože evoluční diskontinuita není povolena (každý potomek má nějakého předka a v každém okamžiku to muselo být životaschopné); pak ovšem nelze hledat dokonalé adaptace, značná část našich vlastností jsou prostě nouzová řešení, neboť nebylo k dispozici nic lepšího než produkt předchozí evoluce. Nezapomínejme, že evoluce nemá cíl, nemá směr, neplánuje, nýbrž reaguje na průšvihy, které se už staly, přičemž kritériem úspěchu je pouhý *relativní* počet potomstva. A konečně víme, že značná část nových genů (přesněji alel), a tedy i nových vlastností se v populaci nefixuje selekcí, ale tzv. genetickým driftem, neboli náhodou, a že čím je populace menší, tím větší je podíl náhodnosti v jejím osudu. Toto všechno nebylo vymyšleno proto, aby to uráželo lidskou hrdost, ale lze to na tento cíl bez problémů aplikovat. Zatímco genocentrická revoluce modifikuje staříčskou otázku „je tento znak

adaptivní?" novým směrem — „*čí je to adaptace?*" (organismu, rodiny, genu, memu, parazita?), ostatní novoty vlastně ukazují, že zdaleka ne všechny vlastnosti organismů jsou adaptivní — proto jsou naivní panadaptacionisté Wilsonova typu tak nevěrohodní. Ale pozor: to, že nějaký znak není zjevně adaptivní nebo je i zjevně maladaptivní, může jenom znamenat, že je to *adaptace někoho jiného*. Čím dál víc se ukazuje, že mužská homosexualita je důsledek činnosti ultrasobeckého genu šířícího se z matky na potomky a úspěšného tím, že potlačuje syny a tím zvyšuje kompetitivní úspěšnost dcer. Chtělo by to delší vysvětlování, ale důležité je, že z hlediska tohoto genu je homosexualita *velice* adaptivní, jenomže to není adaptace toho příslušného chlápka. Adaptivní vlastnosti zkrátka není snadné poznat.

Pokud tedy Skupník polemizuje s všeobecným panadaptacionismem, je dobré zdůraznit, že tady není žádný spor, protože tuto fázi má biologie za sebou a na to, že žijeme v nejlepším ze všech světů („panglossovské paradigma"), už opravdu věří málokdo.

Konflikt je jinde. Skupník v podstatě tvrdí, že informace o genetické podstatě vlastnosti X druhu A nelze převádět na tutéž vlastnost u druhu B, pokud nám o druhu B scházejí pozitivní genetická data. Nu, je možno být takto epistemologicky přísný, ale přinejmenším medicína dosti běžně a úspěšně pracuje s představou, že co vyzkoušíme na potkanech, to bude v člověku docela dobře fungovat. Závažnější je pak ale otázka, zda je legitimní vyvozovat z nedostalku informace závěry negativní — tedy nevíme-li, jak je to uděláno u druhu B, je jasné, že je to u něho uděláno jinak než u druhu A. Doufám, že absurdita tohoto myšlenkového postupu je každému zřejmá. Nicméně právě toto sociálně-kulturní vědci implicitně a někdy i explicitně dělají: neznáme geny, které determinují lidskou zálibu v sexu, tedy takové geny neexistují a všechno způsobují různé sociální role a kulturní vzorce a podobné věci, které naopak šimpanzi mít nemohou a nesmějí. Tam převládají geny, tady prý kultura.

Je dobré si uvědomovat, že mezi „geny" a „kulturou" není žádný zásadní rozdíl. Opice se bojí hadů. Mají to v genech, nebo se to učí? Uděláme pokus: vychováme-li mládě v izolaci od ostatních opic, bát se nebude a klidně si bude s hadem hrát. Když mu promítne film, kde opice v hrůze prchá od hada, opičátku to úplně postará a začne se bát taky. Takže se učí. Jenže: promítne-li mu film, kde opice v hrůze prchá od melounu, *nezačne* se bát melounů. Opice má vrozené, čeho je eventuálně možné se bát, pokud to její raná zkušenost potvrdí. To, co je vrozené, se totiž klidně může měnit zkušeností. Tak třeba lidé mají dvě nohy. Budete-li zkoumat, proč někteří lidé nemají dvě nohy (obvykle jich pak mají tři), zjistíte, že to jsou skoro vždycky důsledky úrazů, tedy vlastně důsledky životní zkušenosti, výchovy, sociálních podmínek, kultury apod. *Variabilita* v počtu nohou je tedy většinou negenetická. Znamená to snad, že sám počet nohou a jejich přítomnost na našem těle nejsou geneticky podmíněny? Ovšem že ne; dnes už dokonce známe geny, které to dělají. Lidé mají různou životní zkušenost (jakkoliv měřenou), a proto mají různě zkažené zuby, různě ztvrdlá játra, různé sklony k agresivitě, k homosexualitě, k náboženství. Nicméně je rozumné očekávat, že stavba a ontogeneze chrupu, stavba

a ontogeneze jater, sociální chování a sexualita jsou přímo či nepřímo založeny genetiky. Není důvodu předpokládat, že nějaké chování je *bud'* genetické, *nebo* kulturní. Dítě se učí jazyku tak nadšeně a *automaticky*, jako se bude o patnáct let později učit sexu. Jsou lidé, kteří se jazyku ani sexu pořádně nenaučí; ale z toho nelze vyvozovat, že nebýt kultury, lidé by se nerozmnožovali a byli zliha. Výzkumy, které ukazují významnou genetickou komponentu takových vlastností, jako je inteligence, sklony k alkoholismu nebo sexuální orientace, jsou dosti přesvědčivé. Když totéž zjistíme o dědičnosti dušnosti celeru, přesvědčí to každého. U lidského chování se nějak zdráháme, asi proto, že život lidský známe zevnitř a biologicky determinování si *nepřipadáme*. Je ovšem sporné, zda je nejlepším zdrojem informací o paranoie sám paranoik.

Kultura jako taková je jistě autonomní a na genech dosti nezávislá, respektive závislá přes mnoho mezikroků. Ale mozek, který tu kulturu v jakémś smyslu aspoň částečně „dělá", je prostě struktura buněk a jejich synapsí a neurotransmiterů a jako takový nemůže být ne-biologický, ať si o různých hypotézách o geno-kulturní koevoluci myslíme cokoliv. To geny nám udělaly mozek schopný nechat se infikovat memy. Že mozek této infekce schopný může být biologicky užitečný, je pravda (kdo zná hodně písniček Honzy Nedvěda, sbalí hodně holek), dokonce je i pravda, že memy (tj. „kultura") se mohou šířit i na úkor biologické fitness (kdo si nedá pokoj a i po osmnáctém roce svého věku zpívá písničky Honzy Nedvěda, tomu fitness prudce klesá, pokud ho rovnou někde v noci u ohně neutlučou kytarami), ale struktura mozku se nemůže šířit na úkor fitness svého hostitele. My všichni jsme zdědili mozek po rodičích, kteří se jakžtakž rozmnožili, aspoň jednou, a pak potomka nějak uživil a odchovali. Kultura neruší biologickou evoluci, ale modifikuje kontext, v němž normální biologická evoluce probíhá; kde dříve vítězil ten, který se lépe pere, tam nyní vítězí ten, který líp švindluje; kde byly dříve adaptací svaly, tam je nyní adaptací mozek; ale adaptivní je pořád taková vlastnost, která pomáhá množení. Nejsme jediní tvorové, jejichž evoluce se koná v kulturním prostoru — totéž platí třeba pro šimpanze nebo kosatky, ale v jistém smyslu také pro domácí zvířata, jimž jsme ten nový kontext vytvořili my. Psi štěkají, vlci štěkají jen vzácně, a to když musí prudce oznámit malým štěňatům nějakou naléhavou, obvykle varovnou novinku. Pes je zkrátka vlk žijící ve smečce takových idiotů, že na ně musí pořád hovořit štěněčím jazykem, aby aspoň něco pochopili, když už subtilnější komunikace nejsou schopni; kdo této změny komunikace nebyl schopen, množil se málo. Hominizace se podobá domestikaci nejen výsledkem (slabý a manipulovatelný tvor se sklonem k obezitě a mimořádné sexuální aktivitě), ale i významným podílem geno-kulturní koevoluce.

Skupník píše o problému homologie/analogie — ne všechno, co je podobné, musí mít stejnou genetickou, ontogenetickou a historickou podstatu. Zájemce o tuto problematiku odkazují na svůj článek (*Vesmír* 76: 27–30, 1997); je zjevné, že Skupník tuto problematiku přebírá z literatury nesmírně zjednodušené a molekulární biologii totálně nepoučené (neboli z Goulda). Vychází z tradiční představy, že homologie struktur předpokládá homologii „strukturotvorných" genů (což je snad i pravda) a naopak (což je jistě nepravda). Dnes

například víme, že homologické geny vyrábějí nohy hmyzu a nohy obratlovců, ačkoliv tyto struktury jako takové si homologické nejsou. Gen zkrátka perzistuje během fylogeneze, obvykle dělá (ještě) něco jiného, a jakmile vyvstane potřeba mít nohu, je to pokaždé ten-
týž gen, kdo se toho ujme. „Analogické struktury“ tedy mohou mít odlišný původ a přece mohou být „výsledkem vlivu společných genů“. Dokážu si klidně představit „geny pro sociální chování“, které samozřejmě nedělají „sociální chování“, nýbrž kódují informaci pro strukturu nějakých neuroreceptorů — a tyto receptory se podílejí na vzniku sociální struktury, třeba i mnohokrát nezávisle, například tím, že umožňují sofistikovanější rozlišování našinců a cizinců. Tohle je vůbec důležité si uvědomit: geny nikdy nedělají chování, nýbrž vždycky a bez výjimky pouze popisují stavbu bílkovin a/nebo časoprostorovou logiku jejich výroby. „Gen pro noční vidění“ dělá bílkoviny sítnice. „Gen pro agresivitu“ dělá neurotransmitery. (Víte, proč jsou blondýnky takové hodné, stejně jako třeba bílí koně, zatímco s brunetkami a vraniky je pro samý temperament těžko vyjít? Protože melanin, tj. černé barvivo, patří do stejné biosyntetické dráhy jako noradrenalin, což je nervový přenašeč v sympatickém nervstvu, a to zařizuje akce typu „bojuj!/uteč!“). Kdo má málo melaninu, má málo i noradrenalinu. Světlejší jsou pomalejší. Pomalejší jsou hodnější.)

Skupnik má úplnou pravdu, že to, čemu říkáme společnost, musí mít nějaké definiční vlastnosti, abychom si toho vůbec všimli, že jde o logickou třídu definovanou člověkem a že pravá podstata různých společností může být různá. Může. Jenomže uznáme-li, že chování včel v úlu i chování lidí ve městě odráží jakési „strukturální vlastnosti systému“, znamená to mimo jiné, že není důvod používat pro lidskou společnost jiný explanační aparát než pro společnost včel. Strukturální univerzálie mohou, ale nemusejí být geneticky podložené, přinejmenším proto, že každý dokonale vertikální kulturní přenos nějaké vlastnosti (z rodičů na potomky a nikdy jinak) se skoro nedá odlišit od dokonale vertikálního genetického přenosu téže vlastnosti (různé kuchyňské figle se dědí tak dokonale z matky na dceru, jako kdyby byly kódovány mitochondriální DNA, a je čistě věcí víry, domníváme-li se, že tomu tak není). Čili „uniformní zoocentrismus“, na kterém trvám, není nutně genocentrický. Všechno, co se v šimpanzi tlupě přenáší kulturně, přenáší se pravděpodobně kulturně i v tlupě lidí.

Skupnikovu představu, že člověku jaksi vyhasíná instinktivní determinace, přinejmenším nepovažuji za evidentní. Těžko se to dá testovat na zdánlivě unikátních lidských vlastnostech, jako je třeba skládání symfonií; průkaznější je srovnávat instinktivní či kulturní determinaci toho chování, které sdílíme s ostatními zvířaty. Znamenalo by to prostě, že co paván nebo šimpanz činí instinktivně, musí se člověk naučit; a má-li se člověk něčím podstatným lišit od ostatních zvířat, musí jít o hromadný, nenáhodný, *systematický* zánik mnoha instinktů. Ty ovšem nemohou zanikat jinak než proto, že jedinci, jejichž „geny pro instinkt X“ jsou nějakým způsobem poškozeny, zanechávají více potomků než ti, jejichž geny zůstaly netknuté. Kdo chce mluvit o vyhasínání instinktů v průběhu hominizace, musí dokázat, že k tomu opravdu došlo (což nám nepoví Erich Fromm, ale spíš nějaký komparativní neurofyziolog), a potom také ukázat, v čem je ta selekční výhoda učení proti

instinktům. Že zdržení způsobené učením je výhodné. Klidně si dokážu představit i opak, tzv. genetickou asimilaci: geny umožňují variabilitu v chování, ale výhodný je jenom jeden typ chování, takže geneticky možné spektrum není využíváno; mutace, které toto spektrum omezují, tedy nejsou pronásledovány selekcí a mohou se zafixovat, takže po nějaké době se všichni chovají stejně z důvodů *genetického* omezení, což způsobuje postupné převažování genetické determinace nad kulturní. Kdo se něco naučí blbě, ten na to doplatí, a omezit podíl učení je lidí výhodné. Všimněte si, že to, co se učit nemusíme, třeba dávení, nám obvykle docela jde. Tvrdím zkrátka, že značnou část sociálních otázek řešíme instinktivně, nebo přinejmenším ne-racionálně (což dokonale dokazuje tzv. Wasonův test nebo všeobecná nerozhodnost lidí s poškozenou emocionální, tedy stejně jako šimpanzi, ale neradí si to připouštíme. Lidskou společnost totiž nevynalezli lidé, všichni naši „lidoopi“, „opiči“ a „poloopiči“ předkové žili sociálně (což opravdu víme) a nikdy neexistovali žádní osamělí divoši, kteří by se mohli potkat v lesích a uzavřít společenskou smlouvu jiného než zvířecího typu. Evoluční kontinuita se netýká jenom zubů, ale i sociel. Je-li náš život složitější než život šimpanzů, což asi je, musíme mít víc instinktů než šimpanzi — což je přinejmenším použitelná pracovní hypotéza.

A teď se dostáváme k zásadnímu nedostatku Skupnikovy argumentace — užívá spojení typu „sociální hmyz a primáti“ nebo „u člověka jako u šimpanze nebo u včely, mravence či termity“, a v tom je ten problém. Vztah mezi člověkem a šimpanzem se totiž nepodobá vztahu mezi mravencem a člověkem, nýbrž vztahu mezi dvěma druhy mravenců rodu *Lasius*. V moderní fylogenetické literatuře začínají být šimpanzi i lidé řazeni do jednoho rodu *Homo* (z důvodu nomenklatorické priority), takže na světě dnes žijí tři druhy lidí, člověk šimpanz (*Homo troglodytes*), člověk bonobo (*Homo paniscus*) a člověk obecný (*Homo sapiens*).

V lese lítá budniček větší a budniček menší. Oba mají křídla, zobáky a vzdušné vaky a oba si stavějí hnízda na zemi či u země. Tyto dva druhy se skoro nedají rozeznat, leda podle zpěvu. Ani o jednom nevíme, jaká je genetická podstata těchto znaků, nicméně z faktu, že jsou si geneticky příbuzní na 97,4%, což víme (na to potřebujeme znát nukleotidovou sekvenci DNA nebo jejich části, nikoliv funkci jednotlivých genů), lze vyvozovat, že ať je tato podstata *jakákoliv*, je u obou *stejná*. Přísný vědec typu pana Skupnika by jistě nevylučoval ani možnost, že budniček menší má křídla určená geneticky, kdežto budniček větší se musí naučit mít křídla, ale my prosím biologové tuto hypotézu shledáváme zbytečně komplikovanou — důkaz, že tomu tak třeba je, holt musí předložit ten, komu se jednoduchost přičítá. Nyní zkuste pečlivě vnímat: člověk a šimpanz si nejsou geneticky příbuzní na 97,4% jako budniček větší a budniček menší, nýbrž asi na 98,4%. Jakékoliv logické pravidlo, které jsme ochotni aplikovat na budnička většího a budnička menšího, například pravidlo, že dva stejné druhy jsou asi i stejně udělány, musíme o to nadšeněji aplikovat i na člověka a šimpanze. Že se ti dva liší víc než nějakí budničci? Ale *čím* se to měří, když se budničeků nemůžete zeptat a víte jenom, že oni se taky navzájem nepletou? Možná budničci zase špatně rozlišují ty dva lidoopy, kteří na sebe v zoo koukají skrz mříže.

Člověk je jistě unikátní druh, tak jako každý jiný druh je unikátní. Hledáme-li univerzálie, ať už sociobiologické nebo biofyzikální, historickou unikátnost druhů tím nijak nepopíráme. Všechny druhy ovšem nejsou *stejně* unikátní — mírou jejich unikátnosti je jejich fylogenetická nepříbuznost. Gorila je unikátnější než člověk, orangutan unikátnější než gorila; jeden budníček ze dvou je unikátnější než jeden člověk ze dvou (dejme tomu *Homo troglodytes* a *Homo sapiens*). To, že v evoluci jednoho druhu rodu *Homo* existují „unikátní adaptivní mechanismy“, se nerozumí samo sebou a museli byste to dokázat; z blízké příbuznosti všech tří recentních druhů rodu *Homo* naopak vyplývá, že unikátní adaptivní mechanismy je rozumné hledat někde jinde. V rámci savců jsou dobrými kandidáty druhy opravdu unikátní, to jest izolované, třeba ptakopysk (*Ornithorhynchus anatinus*), hrabáč (*Orycteropus afer*) nebo kolokolo (*Dromiciops australis*).

Skupník píše, že evoluční kontinuita nedokazuje sdílení genetické výbavy. Ovšemže nedokazuje, to se ani dokázat nedá, to je totiž nulová hypotéza a musí se vyvrátit, aby mělo smysl říkat, že je to jinak. Nad otázkami dokazování, vyvracení, formulace hypotéz takových, aby se daly testovat, a jejich testování samotného by se vůbec měli sociální a kulturní vědci víc zamýšlet. Třeba by přestali argumentovat, že něco dosud nebylo dokázáno, a proto to není pravda (člověk úplně slyší činníky klubu Sisýfos, ti vedou skoro stejné řeči), a místo toho by vymýšleli testovatelné alternativy. To, co způsobilo vznik sociobiologie člověka, byla prostá preference jednoduchých hypotéz: má-li člověk zuby jako opice a játra jako opice, má jistě i lásku a viru jako opice. Vy dokažte, že to tak není; dokazuje se to složitější, neboť těžko chtít po mně, abych dokazoval své přesvědčení, že v evoluci člověka se nic moc nestalo a nějak dokumentoval existenci tohoto nic. Na mnohý aspekt lidského chování existuje několik alternativních sociobiologických hypotéz a nijak mě neuráží představa, že sociologie (v nejširším smyslu slova) předloží další. Tyto hypotézy nechť jsou testovány proti sobě a uvidíme, která vyhraje; často jistě ta *nebiologická*. Význam sociobiologie není v tom, že říká jakousi pravdu o světě, ale v tom, že umožňuje formulovat testovatelné hypotézy o jednotlivých dílčích problémech. Sociobiologové totiž, možná vás to překvapí, netráví život vzájemným ujišťováním, že smyslem byli tvorů je proliferace genů, ale bádáním, *jak* to ten který konkrétní tvor konkrétně dělá, což je přinejmenším zajímavější. Tvorové, kteří neproliferují své geny, neexistují, a pokud kdy existovali, už neexistují; výjimkou jsou pouze andělé.

Pokud převládající sociální a kulturní paradigmaty neumožňují to, co sociobiologie umožňuje (což bych vyvozoval z faktu, že sociální a kulturní vědci obvykle žádné falzifikovatelné hypotézy neformulují a volají, že tam u nich to ani nejde, stejně jako tam u nich nejde publikovat v mezinárodním vědeckém periodiku), pak asi nejde o paradigmaty vědecky plodná.

Což ovšem vadí pouze tehdy, domníváte-li se, že antropologie je/bude/má být věda.

k poznámkám o sociobiologii PADLÝ GURU

Jaroslav Skupník

Své *Poznámky* Zrzavý otevírá upozorněním, že spor o sociobiologii člověka, se „vede všude, už léta“. Naznačuje tím, že je to spor jaksi vyčpělý a zbytečný. Dá se ale také říct, že dlouhodobá fascinace odborné i laické veřejnosti „přirozeností člověka“ je sama o sobě zajímavým kulturním fenoménem, a tudíž logicky předmětem zájmu kulturní a sociální antropologie — a také všude a už léta. Nicméně nebudu se tady opakovaně pokoušet o podání antropologického vysvětlení tohoto jevu, neboť by se to biologovu uchu mohlo opět jevit jako „obecné řeči“, byť antropologa nesmírně zajímá, proč si příslušníci určité kultury myslí, že se podobají třeba termitům, a jak takového přesvědčení souvisí s dalšími představami o jejich společnosti a s jejím fungováním.

Je ovšem také mnoho bodů, ve kterých spolu se Zrzavým, zdá se, souhlasíme: i mně, stejně jako jemu, připadá radostnější oddávat se sexu než fenomenologickému závorkování. Jenom si nejsem jist, jestli jsem při tom zvířetem. Ale mohu se pokusit tuto hypotézu přímým experimentováním v terénu verifikovat či falzifikovat, jak Zrzavý v závěru svých *Poznámek* v připomínce o podstatě metod vědeckého poznání přísně nabádá. Uznávám, že takovýto směr bádání o tom, „jak to ten který tvor konkrétně dělá“, by i mně připadal zajímavý. Nicméně jako antropolog si spíše musím položit otázku, jak to, že lidskou sexualitu vůbec pokládáme za animální? Že by to mělo co dělat s kulturní distinkcí člověk-zvíře a **společenskou manipulací** s lidskou sexualitou tak, aby jejím regulováním bylo dosahováno pro společnost podstatnějších cílů, než je pouhá gratifikace jedince?

Od Zrzavého se nám také dostalo sdělení — jak se domnívá možná překvapivého — že sociobiologové netráví život „vzájemným ujišťováním“ se o pravdivosti svých tvrzení, ale konkrétním empirickým bádáním. Chtěl bych ujistit pana Zrzavého, že antropologové také „netráví život vzájemným ujišťováním se“ o tom, jak se věci, včetně lidské sexuality třeba, když už jsme ji tady zmínili, asi mají. A to přes to, že všichni v jejich okolí — od návštěvníků místní restaurace po vědecké specialisty — v tom mohou být zajedno. Takového neproblematického unisono jim zavání kulturní předsudečností etnocentrismu. A tak odjíždějí do končin, kde všichni jsou naopak zajedno v tom, že věci se mají úplně jinak, a s těmito lidmi žijí a sdílejí jejich, pro ně outsidersy z počátku zdánlivě nesmyslný, pohled na svět. A díky

takovýmto zpochybněním dříve nezpochybňovaných a nezpochybnitelných samozřejmostí vznášejí například otázku, jsou-li lidské sexuální projevy zvířecí či „pudové“, a jsou-li konkrétní podoby těchto projevů známých z naší společnosti univerzálním a nevyhnutelným důsledkem působení jakési lidské pudovosti (či různě sobeckých genů, chcete-li), nebo jedná-li se naopak o **kulturní** rozvinutí a usměrnění velmi plastické lidské biologické potence.

Snad i tady by mezi námi nebylo sporu: souhlasím, že chování není buď kulturní, nebo genetické. Sociobiologie se však snaží připsat genetické oblasti ontologickou **prioritu**: nedá se prý říci, že „nebyť kultury, lidé by se nerozmnožovali a byli zticha“. Čili jinými slovy, lidé jsou geneticky determinováni k souložení a mluvení, to jak jedno či druhé činí je záležitost kultury; ale i kdyby pod jejím vlivem nebyli, tyto dispozice by se **stejně nevyhnutelně rozvinuly**, a nakonec by lidé stejně nějak souložili a mluvili. O tom si už ale dovolím pochybovat. Netroufám si spekulovat, zda-li a jak by souložili, ale dovolím si tvrdit, že existují empirické důkazy — studie o tzv. vlčích či zanedbávaných dětech — které jasně ukazují, že pokud není biologická potence k užívání jazyka kulturně rozvíjena, jedině ani skupina jedinců si ad hoc žádný nový jazyk nevytvoří. Prostě nemluví. Nepochybují ale, že genetické dispozice k tomu mají. Ale nebyly a už během jejich života ani nikdy nebudou kulturně aktivovány. Prioritu tedy nemá ani jedna oblast: bez jedné ani bez druhé to prostě nejde.

Obdobné námitky, opět založené na empirickém etnografickém terénním studiu, a nikoli například na vzájemném ujišťování se o věrohodnosti adaptačních vysvětlení či na studiu organismu v umělých laboratorních podmínkách, vznášá antropologie i k představě o genetické determinaci sexuálních rolí, pro něž, jak píše Zrzavý, existují důkazy „dosti přesvědčivé“. U nás je jednoduše většina mužů heterosexuálních, a malá část pak homosexuálních. Prostě většinu mužů vzrušují holky, menšinu kluci. Samozřejmě, že příčina je genetická — jak jinak, když už máme evolučně adaptační „historku“ pro jednu i druhou variantu: čím víc jsme na ženský, tím víc přece zanecháme potomků, a když jsme na kluky, tak zase zanechají, i díky naší pomoci s výchovou, víc potomků naše geneticky nám blízké sestry!

Jak ale ukazují etnografické výzkumy, novoguinejští Etorové, stejně jako členové dalších kultur v melanézáské oblasti, jsou během svého života jak homosexuální, tak i heterosexuální, a to v závislosti na tom, v jaké části životního cyklu se nalézají. Jako chlapci musí být orálně inseminováni staršími muži, protože semeno přece, jak se věří, není něco, co jen tak z ničeho nic v člověku vznikne. Proto ona nutnost orální inseminace. A když díky tomu řádně dospějí v muže, mají zase ke svému kmeni jednu povinnost oni: musí se oženit a vstoupit v heterosexuální aktivity. Je to ovšem povinnost nesmírně tragická — a obávám se, že Etoro by se raději věnoval fenomenologickému závorkování než souložení: život totiž v ženě nemůže vzniknout jen tak z ničeho. Inseminace ženy je proto zároveň odevzdáním části mužovy životní síly, takže v důsledku takovýchto „radostných“ aktivit

muž samozřejmě nakonec zemře. Jak se ostatně dá očekávat, muži se heterosexuálnímu styku vyhýbají jak jen můžou — v etorské kultuře je na něj uvaleno tabu po více než 200 dní v roce, a pokud by žena na muže ohledně pohlavního styku příliš naléhala, byla by potrestána jako čarodějnice nebezpečná pro jeho zdraví. No a poté je další povinností dospělých mužů zase orálně inseminovat mladé chlapce, tak jako byli orálně inseminováni oni sami. Kmen přece potřebuje další generaci dospělých mužů, která by byla schopna zajistit jeho fyzickou reprodukci.

Tak jak je to tedy: že by u Etorů měli všichni muži homosexuální geny, nebo jich kultura 95 procent zblbla tak, že se vyhýbají tomu, co je pro ně přirozené, a místo vášně pro vagínu rozvíjejí vášeň pro pyje? Anebo je prostě lidská potence k sexuálním aktivitám tak plastická, že jedna kultura ji může téměř stoprocentně rozvinout do heterosexuální formy (a v 5 procentech se to „nepovede“) a jiná také téměř stoprocentně (údaje o počtech mužů s vyloženě heterosexuální úchylnou od Etorů bohužel chybějí) do formy pro určité životní období homosexuální a pro další heterosexuální a bisexuální?

To jsem se ale od našeho vzájemného souhlasu dostal se Zrzavým zase do sporu. Jak je to ale možné? Vždyť se už skoro od začátku zdálo, že téměř nemá cenu se přít a že je vše jasné: sám Zrzavý píše, že „vyvracet Wilsona nemá smysl. Wilsonovská sociobiologie [a o tu mi prosím explicitně šlo; J.S.] je koncepce naivní a simplistická, byť institucionálně vlivná“. Jo takhle je to tedy — já hlupák tady vyvracím něco, o čem **každý chytrý** ví, že je to pasé, byl spousta jiných hlupáků se stále poddávám nesmyslným vlivům této hloupé koncepce a produkuje studie v jejím duchu. Kdybych prostě byl poučen, věnoval bych se té **správné** sociobiologické verzi, zřejmě té prezentované Zrzavým, a neztrácel čas s něčím byl institucionálně vlivným, avšak praštěným.

No, alespoň že jsme se konečně shodli na tom, že ten Wilson to moc nevymyslel a že se to prostě v téhle podobě nedá udržet. Trochu mi to ale připomíná schéma jednání pro vrcholné stranické funkcionáře prezentované v jedné anekdotě z komunistického období: když už je situace neudržitelná, říká se v ní, v první fázi zkritizuj předchozího již odstoupivšího prvního tajemníka, to ti dá nějaký čas k dobru. Poslední fází potom je, abych vyprávění urychlil, odstoupit a napsat instruktaž pro následujícího tajemníka, jejíž první krok je zkritizovat odstoupivšího tajemníka atd.

Za chyby a nedostatky prostě může teď už padlý guru, ale nastoupena cesta je správná — jen „naivní panadaptacionisté Wilsonova typu... [jsou]... nevěrohodní“. Vědecký pohled náš, nový, už naivní není — fázi naivního adaptacionismu „má biologie za sebou“. A podívejte se jak důkladně za sebou — „pozor: to, že nějaký znak není zjevně adaptivní, nebo je i zjevně maladaptivní, může jenom znamenat, že je to *adaptace někoho jiného*“ (kurziva původní). Každá maladaptace je prostě jen další adaptace, stejně jako každé dekodování je jen další zakódování, jak se píše v jednom humoristickém románu, a stejně jako hlad je vlastně jen převlečená žízeň, jak se píše na jednéh pívnických táccích. Čili: ať už je to cokoli, je to vždy adaptace. Takovou adaptační rafinovanost by člověk (... tedy

alespoň člověk v konvenčním smyslu; co na to říká člověk šimpanz či člověk bonobo, to nevím) po otevřeném odsouzení bludnosti panglossovského světa skutečně nečekal!

Protože je všechno adaptace, může se sice adaptační strategie měnit, ale pořád se v konci jedná o její úspěšnost, prezentovanou v čem jiném než, světe div se, v úspěšnosti reprodukce: „kde dříve vítězil ten, který se lépe pere, tam nyní vítězí ten, který líp švindluje; kde dříve byly adaptací svaly, tam je nyní adaptací mozek; ale adaptivní je pořád taková vlastnost, která pomáhá množení“. Neslyšeli jsme tohle už dříve v té naivní verzi, kterou prý už ani nemá smysl vyvracet? Guru byl možná obětován a jeho pomník odstílen, ale jeho myšlenky (ať už jsou převzaty odkudkoliv) se zdají být stále živé.

Takže řeknu-li to jinak, to, co Zrzavý ve svých *Poznámkách* předkládá, se mi jeví jako starý problém v novém hávu. Argumentovat s touto podobou by znamenalo znovu bod po bodu kriticky procházet jednotlivá tvrzení, jež toto „plodné paradigma“ stále dokola generuje, a uvádět staré známé argumenty pro nově oděné „geny pro agresivitu“, „geny pro sociální chování“, či adaptivnosti ultrasobeckého homosexuálního genu, anebo začít opět „obecně“ uvažovat o místě této podoby Vědeckého Totemismu v euroamerické kulturní tradici.

Nicméně tu historku (a kdo ví, snad i pravdivou) o temperamentních brunetkách určitě použiji co nejdřív, hned co zanechám závorkování a zase se pokusím zvýšit svůj reprodukční úspěch; teda když se pokusím vstoupit do té první, snad ne nutně reprodukční fáze. Jenom doufám, že právě když budu selektovanou tmavovlasou dáblíci oslňovat informacemi o příčině onoho vnitřního ohně, jímž mě spaluje, nepřijde zrovna do lokálu její blondatá kamarádka, která bude, třeba díky své specifické biografii, ve srovnání s tou mojí jako oheň proti vodě. A já jakožto lživý a nevěrohodný samec budu mít po žížalkách (tedy po reprodukčním úspěchu).

Ruština nebo běloruština?

Běloruská nacionální opozice na pozadí jazykového konfliktu

Značnou část své moderní historie prožili Bělorusové ve světě poznamenaném střetem dvou jazyků — ruštiny a běloruštiny. V dnešní době vystupuje tento konflikt opět do popředí a přináší s sebou nové otázky o identitě Bělorusů, o historii, o politické a náboženské současnosti Běloruska. Jazyk nám v následujícím článku poslouží hlavně jako materie pro reflexi těchto témat. Text vznikl na základě krátkodobého pobytu v Bělorusku a byl inspirován rozhovory jak s lidmi v Bělorusku, tak i s běloruským exilem.

Úvodem je nutné poznamenat, že běloruštinu chápou jako svébytný jazyk příslušící určité skupině lidí a ne jako „nízký“ dialekt ruštiny či zastaralý, ruštině podobný jazyk, jak ji často definuje běloruská vládní garnitura.

Začneme s charakteristikou jazykového společenství lidí žijících v Bělorusku. Používání každého z obou oficiálních jazyků má specifické konotace, závislé na kontextu rozhovoru. V současnosti se Bělorusko politicky orientuje na Rusko a ruština je státně

protežovaným jazykem. Z těchto důvodů není běloruština v praxi „národním jazykem“ a není jím ani ve smyslu symbolu národního státu.¹ Jak to vyjádřil jeden z běloruských studentů Ilya: „Jsme ve stadiu národního obrození i ve smyslu jazykovém,“ nebo jak tvrdí disident Jiří: „Potřebovali bychom národní obrození, ale koncem dvacátého století už je na něj trochu pozdě.“ Dnešní situace běloruštiny vzhledem k ruštině není v jistých aspektech nesrovnatelná s postavením češtiny oproti němčině v devatenáctém století.

Kdo tedy mluví v Bělorusku bělorusky? Tradičně je to venkov, a to především okolí hlavního města Minsku a západní oblasti země. Na východě dominuje ruština a silně, hlavně lexikologicky, rusifikovaná běloruština.² Venkované chápou ruštinu jako „městský jazyk“ a v některých případech se na vás budou snažit mluvit rusky, když si budou myslet, že pocházíte z města. Běloruštině, jako jazyku venkova, byl i za sovětské éry při-

¹ Pobaltské země i Ukrajina se na rozdíl od Běloruska snaží svůj „národní jazyk“ podporovat a revitalizovat, a to i v případech, kdy jím mluví méně než polovina populace, jako v Lotyšsku a na Ukrajině.

² Toto členění souvisí s historickým rozdělením Běloruska. V meziválečném období náležel západ Běloruska Polsku a východ Sovětskému svazu.

čítán nižší status než městské ruštině, jazyku vysoké kultury. Skutečnost byla navíc taková, že používání běloruštiny mohlo být příčinou k perzekuci mluvčího. Ruština jako městský jazyk fungovala především od druhé světové války, kdy byla zničená města zbavená výrazného židovského elementu znovu osídlena lidmi z celého Sovětského svazu.

Běloruština chápána zcela jinak než jazyk vesnice je rovněž jazykem opozičních intelektuálů, jejichž pohledem se budeme zabývat především. Alina z redakce časopisu *Studenckaja Dumka*³ říká: „Už to, že mluvíš bělorusky, je politikum. Dříve tě za to mohli i zmlátit na ulici.“ Mikalaj, student prestižní zahraniční university, k tomu dodává: „Když jsem na veřejnosti se svými kamarády mluvil bělorusky, byl jsem obviněn Lukašenkovými⁴ šloupenci z toho, že jsem členem opozice.“ Používání běloruštiny vyvolávalo podobné reakce již za Sovětů, pro které bylo projevem nacionalismu a potencionálně nebo záměrně antisovětské.⁵ Běloruština bývala povolena jen ve filologii, ve vyučování některých historických předmětů a v literatuře, povinně se prezentovala také v několika novinách a radích.⁶ Disident Jiří přidává další dimenze k bělorusky mluvícímu člověku, který je považován za člena opozice: „Když jsi u nás opoziční demokrat, zákonitě musíš být nacionalista.“

Používání běloruštiny na sebe váže několik výše zmíněných pojmů, na které se nyní zaměříme: intelektuál - demokrat - opozice - nacionalismus. Intelektuál je termín, který opoziční intelektuálové používali k referenci o skupině, do níž se sami zařazovali. Tato skupina se identifikuje s běloruštinou jako se svým „vnitřním“ jazykem, její příslušníci se snaží znalost běloruštiny vytříbit a zlepšit se i v psané formě jazyka natolik, aby „nemuseli

psát v ruštině“. Pokud chce být „in“ v rámci této skupiny, je rozhodně lepší mluvit bělorusky. Proč tomu tak je? Uvidíme později, že tento fakt souvisí se snahou o nacionální osvětu. Mikalaj mi na otázku, v jaké situaci oba jazyky používá, odpověděl následovně: „Mezi demokratickou inteligencí a s přáteli je lepší mluvit bělorusky, s Lukašenkovi, KGB a komunisty (ne s přáteli, zdůraznil) je lepší používat ‚jejich jazyk‘ (ruštinu). Musel bych být opravdu velice statečný, abych se odvážil mluvit s reprezentanty Lukašenkovy vlády bělorusky.“ Použití určitého jazykového kódu tedy závisí na adresátovi sdělení. Mikalaj vymezuje tímto způsobem své přátele a lidi, kteří jsou na té pro něj „správné“ straně politického spektra, oproti dalším, na které je nutno se obracet „jejich jazykem“.

K termínu bělorusky mluvící inteligence nám Mikalaj přidal spojení demokratická, což je další vymezující termín této skupiny, který se v jistých případech ztotožňuje s termínem „prozápadni“. Oproti bělorusku inteligenci pozitivně vnímanému významu slova demokratický (rétorika typu „demokracie je naše cesta“) staví druhá, „vládní“ strana významy silně negativní. Účastníkům demonstraci, se například v běloruské televizi říká „dėrmokrali“ („demokrat“ se zkomolí slovem „dėrmo“, znamenajícím „hovno“).

Přestože skutečnost je pestřejší, z dosavadních výpovědí jasně vyvstává dichotomie dvou stran, které samy sebe kontrastně vymezují, tedy „opozice“ a „vláda a její sympatizanti“. Opozice, jak známo, dostala již za sovětské éry nálepku nacionalistická, používala totiž podobně jako ta dnešní některé symbolické atributy: běloruštinu, červeno-bílou běloruskou vlajku a znak s rytířem na koni.⁷ Dnes proti těmto symbolům jako „opozičním“ na popud vlády zasahují rovněž

příslušníci KGB (častá je konfiskace vlajek při manifestacích, koncertech, na sportovních stadionech). Pro oba tábory je důležité zvládnout i v rovině symbolické a oba mluví v metaforách boje. To, že provládní tábor má k tomuto boji mnohem silnější prostředky, na výše uvedeném faktu nic nemění.

Používání běloruštiny je pro sebeidentifikaci opozice ústředním symbolickým aktem. Představitelé opozice, opoždění národní buditelé, se snaží znalost jazyka mezi Bělorusy šířit a udržet. Po několika letech vyučování v běloruštině bylo zavřeno nebo přeoriento- váno na ruštinu okolo šesti set bělorusky mluvících škol, včetně škol mateřských a bělorusky mluvících kateder vzniklých ještě za Sovětského svazu, v běloruštině se dnes učí jen jedenáct procent dětí⁸. Znovuzavedení oficiálního ruského jazyka a preferování ruštiny přispělo k nacionální profilaci opozice.

Běloruský nacionální disident odmítal k mému překvapení i opoziční tisk psaný v ruštině. Vladislav komentoval tuto situaci slovy: „Většina Bělorusů nepociťuje potlačování běloruštiny jako ohrožení svého ‚národního jazyka‘ a hrozí, že se tento jazyk může

stát atributem jen velmi úzké skupiny lidí. Proto se opozice snaží působit právě na ‚národní uvědomění‘ Bělorusů.“ V rámci ožiování běloruštiny můžeme rozeznat i jisté trendy, například psaní latinkou, tedy písmem pro moderní běloruštinu původním. Na zajímavé rozlišování dvou jazykových variant jsem narazila u studentky jediné bělorusky mluvící střední školy, která používá k psaní školních materiálů poruštěnou variantu běloruštiny, osobní záznamy si však píše dokonce staroběloruštinou (v azbuce).

Když mi disident Jiří vysvětloval svoji příslušnost k řeckokatolické církvi z toho hlediska, že je nejvíce „běloruská“, uvědomila jsem si, že uplatňuje nacionální kategorizaci i ve světě duchovním. Řeckokatolíci — uniaté — jsou nepočtenou církví, která jako jedna z mála užívá běloruskou liturgii. Obřady slátem preferované pravoslavné církve, která převládá ve východních oblastech Běloruska, probíhají až na výjimky v ruštině. Z těchto důvodů dochází ke konverzím některých pravoslavných k protestantům, kteří jsou spolu s katolíky nakloněni běloruské liturgii více než ortodoxní církvi. Hlavním liturgickým jazykem

³ Jediný studentský časopis pro celé Bělorusko. Psaný je v běloruštině. Do registrace dne 13. 4. 1999 měl povolený náklad nejvýše 299 kusů, studenti ho však již dříve vydávali v nákladu okolo tisíce kusů.

⁴ A. Lukašenko je prezidentem Běloruska od 10. června roku 1994.

⁵ Zde se odvolávám na Brežněvovu koncepci nového sovětského lidu, který mluvil rusky. Proč tedy ještě používat lokální jazyky?

⁶ V současnosti vysílá rozhlas v běloruštině (několik málo hodin denně) z Polska, z Litvy, ale i z ČR.

⁷ Červeno-bílá vlajka a znak byly symbolem rok trvající Běloruské demokratické republiky, která vznikla v roce 1918. Tyto symboly se spolu s běloruštinou jako oficiálním jazykem znovu používaly v letech 1991-1995. V roce 1995 Lukašenkova vláda znovu zavedla ruštinu jako oficiální jazyk (běloruština jim zůstala), běloruskou sovětskou vlajku a sovětský znak s pělicipou hvězdou (Zapрудnik 1993, Gistoryja 1998, Illjustirovannaja chronologija 1998).

⁸ *Belarusian Review* 1999. 11/2:30.

katolické církve převažující v západní části země je však polština. Člověku, který se hlásí ke své „běloruskosti“, připadá vnitřně rozporné patřit do církve s neběloruskou liturgií. Z podobných rozporů vznikají kuriózní snahy o oživení běloruského pohanství a uctívání starých slovanských bůžků.

Existuje v dané situaci národně nezaměřená opozice a reflexe vlastního nacionalismu? Jednou z politicky opozičních, ale nenacionalistických skupin je například organizace podobná české Chartě 77 – Charta 97. Nacionálně orientovaná opozice se k ní staví rozpačitě, protože mezi premisami této organizace uznávají roli Moskvy a ruského jazyka nefiguruje „záchrana národa“. Reflexe běloruského nacionalismu v rámci opozice samotné přichází především z exilu. Ihar Kazak reaguje ve své recenzi na knihu jiného emigranta Vitauta Kipela. *Belarusians in the United States* (1999): „Existuje tendence posuzovat básníka či spisovatele ne podle jeho [...] kvality, ale podle toho, jak hlasitě nacionalisticky a patrioticky se vyjadřuje v literárních a politických prohlášeních. Je to politizace etnické literatury na nejvyšším

stupni etnocentrismu. Jednoduše: pokud křičím do nebe, že jsem Bělorus a provolávám svoji běloruskost [...], jsem opravdový Bělorus.“⁹ Podobné hlasy se však neozývají často a v Bělorusku samotném je platforma, která nabízí identifikaci na bázi národní, stále nejrozšířenější.

Přestože v roce 1989 sedmdesát procent populace tvrdilo, že běloruština je jejich mateřským jazykem a tři čtvrtiny obyvatel Běloruska se považovalo za Bělorysy (kromě patnácti procent Rusů, čtyř procent Poláků, kromě Ukrajinců, Židů, Tatarů, atd.), takové procento lidí běloruštinu rozhodně každodenně nepoužívá. Zdá se, že pro příslušnost ke kolektivní identitě Bělorysa není užívání jazyk primární (zda je primární teritoriální příslušnost či něco jiného, ponechávám otevřeno).¹⁰ Nacionální opozice se snaží právě o to, aby se primárním stal, a politika vlády¹¹ ji v tomto postoji jen utvrzuje. Příklonem k nacionalismu se opozice snaží vytvořit běloruského Bělorysa jako alternativu vůči vládnímu návratu k Bělorusovi sovětskému. Odpověď na výsledek obou snah o modifikaci identity nám přinese budoucnost.

Robert Dvořák

Za etnologií do podhůří Alp

Tma. Mlha. Vítr, doprovázený slabým mrholením. „... a přejeme Vám co nejpříjemnější strávení pobytu ve Švýcarsku“, zazní ještě v rychlosti z autobusového reproduktoru. Vzápětí se všichni cestující vrhají do boje o svá zavazadla a výhodné místo v právě příjezdějící tramvaji. Zůstávám na nástupišti zavalen přeplněnými kufry a po chvíli váhání se vydávám ke zdejší univerzitě, nesoucí ve starobylém znaku název Universitas Turicensis – mezi Švýcarsy známé spíše pod prostým titulem „Univerzita Curych“.

Obor etnologie je na curyšské univerzitě každoročně otevírán na 1. filozofické fakultě a počtem posluchačů náleží bezpochyby k oborům větším. Jednou z příčin popularity etnologie se v posledních letech stala nadprůměrná úspěšnost švýcarské ekonomiky i síla tamější měny. Ani pro mladého absolventa střední školy není po účasti na několika brigádách problém shromáždit finanční prostředky, nutné pro návštěvu jakéhokoli kontinentu. Někteří globetrotti jsou zkušenými z exotických zemí tak nadšení, že se vzápětí po návratu domů rozhodnou problematice rozmanitosti kultur věnovat intenzivněji. K zápisu na vysokou školu stačí

úspěšně složená švýcarská maturita, přijímací zkoušky se na curyšské univerzitě (s výjimkou medicíny) nekonají. Kapacita přednáškových sálů bez problémů pokryje poptávku po univerzitním vzdělání, jakýmsi „sítím úspěšnosti“ procházejí posluchači až v průběhu úvodních semestrů. Pravdou zůstává, že mezi studenty prvních ročníků většina oborů převažují vážní zájemci. Ostatní potenciální uchazeče odrazuje jak povinné placení školného, tak riziko, že při případném studijním neúspěchu ztratí několik semestrů cenného času, který mohli věnovat hledání výhodného zaměstnání v rámci náročné švýcarské trhu pracovních míst. Při studiu oboru etnologie představuje první náročnější překážku absolvování tzv. **úvodního kursu disciplíny** sestávajícího z devíti tématických seminářů časově rozložených do období dvou semestrů. Mezi uvedené semináře náleží např. etnopsychologie, ergologie a umění, etnologie náboženství, ekologie a hospodářství či stát versus etnikum. Součástí bloku je mj. kurs, zaměřený na četbu vybraných etnologických článků a monografií, jehož cílem je uvést posluchače do „světa“ odborné oborové literatury a jejího efektivního rozboru.

LITERATURA:

ZAPRUDNIK, J. 1993. *Belarus. In a Crossroads of History*. Boulder – San Francisco – Oxford: Westview Press.

Belarusian Review 1999. 11/2:30.

KAZAK, I. 1999. *Belarusians in the United States* by Vitaut Kipel. *Belarusian Review* 11/4:12.

Illjustravannaja chronologija istorii Belarusi 1998. Minsk: Belorusskaja enciklopedija.

Gistoryja Belarusi 1998. Minsk: Ekaperspektyva.

⁹ *Belarusian Review* 11/4:12, 1999.

¹⁰ O vytvoření nové identity založené na jazyku se před šesti lety pokusili někteří lidé z jihozápadního Běloryska (Polesi) vyhlášením samostatného jazyka.

¹¹ Zákazy běloruských médií, snahy o opětovné snížení statutu běloruštiny, činnost policie a tajných služeb, zavírání běloruských opozičních představitelů, perzekuce demonstrantů a lidí proklamujících svoji „běloruskost“, omezení styků se Západem a politická orientace na Rusko.

Po absolvování úvodní části studia skládá student z každého semináře zkoušku. Pokud je ve všech devíti případech úspěšný, postupuje do tzv. **druhé fáze**. V jejím rámci je jedinou společnou povinností posluchačů účast na kursech metod terénního výzkumu a teorie disciplíny. Hlavní náplň představuje návštěva proseminářů, seminářů a přednášek dle vlastního výběru v souladu s oborovou specializací a zpracování určeného počtu písemných seminárních prací. Specializaci a s ní související přednáškové cykly si volí studenti podle nabídky vypsané profesory a docenty nezávislých pracovišť, jež se na výuce etnologie podílejí. Kromě etnologického semináře k nim patří i seminář etnomuzikologický a univerzitní etnologické muzeum. V posledních letech mezi nabízené cykly tradičně patří např. politika a právo, metodika výzkumu či již zmiňované okruhy, vyučované v rámci úvodního kursu. **Třetí, závěrečná fáze** studia zahrnuje většinou období posledního studijního roku (ve většině případů dvou i více let), je již zcela zaměřena na přípravu ke státním zkouškám. Posluchači pracují na diplomové práci a účastní se povinné praxe, již je možno absolvovat jedním z následujících způsobů:

- 1)** terénní výzkum na území vlastního Švýcarska — jeden semestr příprava konceptu, jeden semestr vlastní výzkum, jeden semestr vyhodnocení a zpracování výsledků,
- 2)** terénní výzkum v zahraničí — dva semestry příprava konceptu, jeden semestr vlastní výzkum, nebo **3)** odborná práce v muzeu — tři semestry aktivní spolupráce s muzejním pracovištěm, končící vydáním publikace o určené výstavě s etnologickou tematikou.

Samolná státní zkouška probíhá kromě obhajoby diplomové práce formou dvou ústních pohovorů v délce 45 minut.

Co se týče organizace jednotlivých přednášek a seminářů, lze ji charakterizovat následujícím způsobem: V průběhu úvodní semestrální hodiny každého kursu rozdává vyučující účastníkům program s daty a tématy jednotlivých setkání spolu se seznamem doporučené literatury. Základem požadované četby je vždy série textů, vybraná vyučujícím z domácích a zahraničních odborných monografií či časopisů. Texty si mohou studenti kdykoli okopírovat v tzv. příruční knihovně etnologického semináře, kde jsou veškeré exempláře prezentčně zájemcům k dispozici. Uvedený systém zaručuje, že se posluchači nikdy nedostanou do situace, kdy nemohou literaturu předepsanou k určité atestaci sehnat. Na každé setkání si studenti zadané texty nastudují a z jejich obsahu vycházejí při navazujícím výkladu i společné diskusi. Rozbor díla uvede posluchač, jemuž bylo téma zadáno jako referát, a který celou problematiku zpracoval mj. na základě spousty doplňujících materiálů. Po přednesení příspěvku, jehož délka se podle situace a požadavku vyučujícího pohybuje od cca 20 do 60 minut, a prezentaci názorných diagramů, citátů či obrazových materiálů ve formě meotarových fólií, je zahájena vlastní diskuse. V její první části odpovídá zpravidla referent na vznesené dotazy sám, přičemž vyučující do dialogu prakticky nezasahuje. Očekává se, že si referující student téma připravil pečlivě a bude schopen odpovídajícím způsobem reagovat. Nutno dodat, že se posluchači při kladení

otázek navzájem v nejmenším nešetří a na prostá neschopnost zodpovědět otázku před (často dosti početným) pozorně naslouchajícím plénem, nepůsobí právě nejlepším dojmem. Postupně se vedoucí semináře začne stále více do diskuse zapojovat, přičemž přednese i vlastní výklad problematiky. Od posluchačů (samozřejmě s výjimkou referenta) se neočekává, že budou z paměti ovládat faktické informace v textu obsažené, ale budou jej schopni podrobně analyzovat — především vysvětlit, jak k jednotlivým závěrům autor došel, najít případné nedostatky a navrhnout odpovídající řešení. Pravdou zůstává, že se švýcařští studenti na přednášky připravují odpovědně a zvláště referenti věnují zpracování svého příspěvku nezřídka i několik týdnů.

Vedle tématických okruhů, které jsou zastoupeny i na českých etnologických katedrách, nabízí curyšská univerzita přednášky z oblastí, jejichž tradice dosud v naší republice chybí. Za všechny jmenujme etnobotaniku, vývojovou etnologii (Entwicklungs-ethnologie) či vizuální antropologii. Zvláště poslední jmenovaná specializace, vedená světově uznávaným odborníkem, profesorem M. Oppitzem z etnologického muzea, se těší mezi curyšskými studenty i doktorandy velkému zájmu. Několikasemestrální semináře vedou studenty k práci s obrazovými dokumenty etnografického charakteru. Praktická cvičení v rámci přednáškových cyklů vycházejí především z materiálů rozsáhlého muzejního archivu, přičemž studenti jsou vedeni mj. ke zvládnutí následujících dovedností: určit a sestavit do série neznámé archivní záběry neidentifikovaných autorů,

zhotovovat v průběhu terénních výzkumů obrazové dokumenty s co nejvyšší objektivní vypovídací hodnotou atd.

Atmosféra ve všech kursech na curyšské univerzitě je zcela uvolněná a neformální, asistentům i některým docentům a profesorům studenti tykají a oslovují je křestními jmény. V dané souvislosti je třeba zdůraznit, že uvedený familiární charakter vzájemného kontaktu nevede ve švýcarském vysokoškolském prostředí v žádném případě k poklesu autority pedagoga. Vzájemný vztah studentů i lektorů je velmi vsířicný, ze strany posluchačů však vždy dominovaný přirozeným respektem. K zachování uvedeného stavu přispívá vedle švýcarské výchovy zřejmě i fakt, že studenti zdejších vysokých škol vykazují oproti posluchačům stejných vzdělávacích institucí v České republice vyšší věkový průměr. Žádnou výjimkou nebyvají posluchači starší, než je vyučující sám.

Pravidelná intenzivní příprava na semináře a přednášky, sestávající převážně z děl zahraničních, vyžaduje od studentů odpovídající jazykové znalosti. Prostředí státu se čtyřmi národními jazyky a všestranně podporovanými mezinárodními kontakty má přirozeně na komunikativní schopnosti curyšských posluchačů kladný vliv. Naprostá většina z nich ovládá angličtinu i francouzštinu na vynikající úrovni, již mj. prokazují při setkáních s hostujícími zahraničními odborníky. Důrazné upozornění, že bez patřičných jazykových znalostí nelze studium etnologie absolvovat, „vítá“ zájemce hned v úvodu informačního bulletinu, určeného potenciálním studentům prvních ročníků.

Herrnhut / Ochránov

Jistě zajímavou kapitolou curyšské univerzity jsou její výhody oproti většině univerzit zahraničních. Jednou z nejvýznamnějších — a do značné míry ovlivňujících mnohé ostatní — je dostatek finančních prostředků. Samotný obor etnologie má k dispozici dvoupatrovou vilu v klidné zahradní čtvrti poblíž městského centra (sídlo etnologického semináře), polovinu rozlehlé třípatrové budovy nedaleko nábřeží řeky Limmat (knihovna), dům u areálu univerzitních zahrad (sídlo etnomuzikologického semináře) a budovu etnologického muzea s další knihovnou i archivem. Není třeba dodávat, že na nedostatek prostoru si studenti ani pedagogičtí pracovníci v žádném případě nemohou stěžovat. K dispozici jsou také velké přednáškové sály v centrálních univerzitních budovách.

Pokud by se někdo z nově nastupujících studentů etnologie cítil v záplavě možností či informací ztracen, najde pomoc na stránkách dvou publikací, jež jsou s „etnologickým děním“ v Curychu již léta nerozlučně spjaty. Jde o tzv. Vademecum etnologického semináře, publikované v několikaročních intervalech a obsahující veškeré údaje o charakteru studia oboru, studijních požadavcích, formálních pravidlech sestavování seminárních prací atd. Druhou ze zmiňovaných brožur představuje každý semestr obnovovaný „Ethno Intern“, přinášející stručná shrnutí náplně vypisovaných přednášek, aktuální kontaktní adresy a telefonní čísla vyučujících, seznamy studentů, pracujících na diplomových pracích spolu s oblastí jejich výzkumu, nabídky mezinárodních etnologických výzkumných organizací apod.

V prostředí cizí kultury a nikdy nekončícím viru událostí, spojených s univerzitním prostředím, ubíhá čas neuvěřitelně rychle. Ještě jsem měl v živé paměti moment, jak stojím s kufrů na curyšském autobusovém nádraží a s očekáváním se vrhám vstříc roční stáži. Teď jsem stál na autobusovém nádraží s kufrů znovu. Jen očekávání bylo třeba zaměnit za vzpomínky.

Herrnhut/Ochránov je malé město v Horní Lužici, nedaleko Žitavy a pouhých 30 km od Liberce. V roce 1722 zde na panství hraběte Nikolase Ludwika von Zinzendorfa našli útočiště německy mluvící tajní nekatolíci ze severní Moravy a o pět let později založili církev, která svým názvem i zásadami navázala na tradici české jednoty bratrské. Už na začátku 30. let pak byla zahájena rozsáhlá misijní a kolonizační činnost v Evropě i na jiných kontinentech. Během 18. století působili ochránovští misionáři mezi Saamy (Laponci); v Povolží; v Guineji a v jižní Africe; na Cejlonu, Nikobarských ostrovech a v indickém Trankebaru; v Grónsku, na Labradoru, v kontinentální Severní Americe, na západní indických ostrovech a v Surinamu. Ve 20. století pak pronikli i do Austrálie, západního Tibetu, Tanzánie, Nikaraguy, na Aljašku atd.

Veškeré materiály z misí, deníky a jednorázové zprávy (do roku 1818 rukopisné, poté vydávané tiskem pod názvem *Nachrichten aus der Brüdergemeine*), slovníky a gramatiky domorodých jazyků (jmenujme delawarštinu, irokézštinu, arawacštinu či nářečí surinamských černochů, známé jako saramakko) i překlady biblických textů do těchto jazyků se soustředily

v archivu bratrské církve, založeném už v roce 1764. Bratři misionáři většinou nebyli prvními bělochy, kteří se s původními obyvateli v okolí misí stýkali. Rozhodně nepřicházeli k „divochům nedotčeným civilizací“. Díky dlouhodobému charakteru své činnosti i jazykovým znalostem ale zanechali unikátní materiály dokumentující akulturaci etnik, mezi nimiž pobývali. Bratrskou zvláštností jsou tzv. Lebensläufe, životopisy jednotlivých členů církve, sepsované jimi samými na sklonku života nebo jejich blízkými krátce po jejich smrti, veřejně předčítanými na pohřbu a poté archivovanými. Mezi slovkami biografií najdeme i takové, které popisují životy domorodých mužů a žen vstoupivších do církve a nabízejí tak pozoruhodné pohledy na život marginalizovaných skupin v koloniální době. Cenná jsou i historická díla bratrské proveniencí věnovaná jednotlivým misijním oblastem, která vznikala ke konci 18. a na počátku 19. století. Autoři většinou v misích nějakou dobu pobývali a zájem o postup christianizace doplňovali i popisem přírodních a společenských podmínek v daném regionu. Takové práce až encyklopedického charakteru existují pro oblast Grónska (David Cranz), karibské oblasti (C. G. A. Oldendorp), Severní

Ameriky (G. H. Loskiel), Surinamu (C. Quandt, J. A. Riemer, J. Risler) aj. Součástí archivu je i knihovna obsahující novější literaturu k dějinám i současnému působení bratrské církve a v rámci možností i obecnější díla o zemích, v nichž ochrannější působila působí, dále sbírka hudebnin, obrazů, fotografií, map atd. Cenné fondy nabízí archiv také k lokálním dějinám Horní Lužice a roku 1975 byla zpřístupněna i sbírka hmotných předmětů. Její jádro tvoří část exponátů „muzea“ při bratrském semináři v osadě Niesky v Horní Lužici, které byly do Herrnhutu přemístěny v roce 1947. Jedná se o nejruznější kuriozity i předměty každodenní potřeby ze zámořských misí. Sbírkou se dále rozrůstala o dary a pozůstatosti členů církve. Archiv a jeho fondy jsou badatelům k dispozici zdarma, platí se pouze za reprodukční služby a samozřejmě za využívání materiálů pro publikování. Vzhledem k omezenému počtu míst ve studovně zejména v době prázdnin je ale bezpodmínečně nutné oznámit svůj příjezd s určitým předstihem.

Archiv ale není jedinou „atrakcí“ Herrnhutu. Život v Horní Lužici v době obnovení bratrské církve přibližuje národopisné muzeum (Heimat Museum) v ulici s příznačným názvem Comeniusstraße (otevírací doba po - ne 9.00 - 17.00). Pozoruhodný je i hřbitov (Gottesacker) na vrchu Hufberg nad Herrnhutem. Nápis na jednoduchých náhrobních kamenech, vyrovnaných v pravidelných řadách (muži nalevo, ženy napravo od vstupu brány) připomínají, že tak, jako se obyvatelé

Ochranova již několik let po jeho založení rozptýlili z celého světa, přitahovala nopak nová komunita členy zblízka i zdaleka. Najdeme tu i hroby několika „prvních plodů“ bratrské misijní činnosti – černocho Carmela Olyho (Joshuy) ze západoindického ostrova St. Thomas a dvojici grónských Inuitů (Eskymáků).

Srdce etnologa ovšem nejvíce potěší návštěva v místním etnologickém muzeu, založenému roku 1878. I jeho sbírky vznikly především jako produkt misijní činnosti. Těžištěm expozice je výstava o životě Inuitů z Grónska, Labradoru a Aljašky, o indiánských kulturách tropické Ameriky a o tzv. „Buschneger“, potomcích uprchlých otroků, kteří od 17. století vytvářeli osady ve vnitrozemí Surinamu. V 18. století byly koloniální úřady po sérii neúspěšných válek donuceny uzavřít s některými z nich smlouvy, jimiž je prohlásily za svobodné, a v odlehklých osadách brzy vykristalizovala specifická synkretická kultura. K tomu se přidávají krátkodobé výstavy z bohatých depozitářů – v době mé návštěvy to byly „Cennosti z východní Afriky a západního Tibetu“. Pozoruhodnou součástí stálé expozice je ale také sbírka několika desítek předmětů ze třetí a poslední cesty Jamese Cooka (1776-79), která také původně patřila k semináři v Nieském. Církev ji získala v roce 1781 od účastníka expedice Jamese Burneyho. V roce 1947 se bez jakékoli průvodní dokumentace ocitla v Herrnhutu a identifikována byla až o čtyřicet let později, po náhodném nálezu inventáře z Nieského.

Archiv der Brüder-Unität, Zittauer Straße 24, 02747 Herrnhut, tel. (+49) 35873/487-31, fax (+49) 35873/487-99, e-mail archiv@ebu.de. Otevírací doba: po, út, čt, pá 8.00 - 16.30, ve středu od 8.30 do 16.30. Völkerkunde Museum, Goethestraße 1, tel./fax (+49) 35873/2403. Otevírací doba: út-pá 9-17.00, so, ne a svátky 9.00 - 12.00 a 13.30-17.00. Vstupné je 3 DM, studenti, děti a nezaměstnaní platí polovinu.

László Kürti

souhrnná recenze

Antropologie Východu na začátku nového tisíciletí

Nedávno publikovaná kniha americké antropoložky Katherine Verderyové nese název *What was socialism, and what comes next?* (*Co byl socialismus a co přijde po něm?*, 1996). Tento název je poněkud znepokojující. Ne snad tolik vzhledem k reálnému tematickému rozpětí knihy, které je poměrně široké, ale především vzhledem k tomu, co tento název naznačuje. Zdá se mi, že je v něm ukryta určitá dávka pochyb a sarkasmu: jako by bylo nemyslitelné, že po socialismu může vůbec ještě něco přijít. Při pohledu zpět je zřejmé, že socialismus přichází po feudalismu a kapitalismu. Co by však mohlo přijít po socialismu? Po systému, který byl podle mnohých skvěle naplánován a výborně fungoval? Diváme-li se na antropologické práce ze sedmdesátých a osmdesátých let, zdá se, že socialistické státy východního bloku fungovaly dobře. Západní antropologové však, podobně jako ostatní sociální vědci, psali o stavu socialismu z vlastních úhlů pohledu. Všimli si proměn vesnice vzhledem k zastoupení rolníků a kovorolníků, sledovali lokální odezvy na zásahy centrálního plánování a zaznamenávali změny společenských institucí a mezilidských vztahů vyvolané socialistickou politikou státu. Některé z těchto prací, ať už záměrně či nevědomě, dělaly reklamu snaze socialistických států vytvářet „nového socialistického člověka“, neboť jejich autoři nerozpoznali, o co v existujícím státním socialismu

skutečně šlo. Sotva je možné citovat antropologickou monografii, které se podařilo odhalit skutečné trhliny v socialistickém systému. Tato situace představuje pro západní antropology skutečný problém: jsou to přeci vědci, o kterých se předpokládá, že na základě osobního kontaktu s lidmi vědí, co se odehrává jednotlivcům v hlavách a co se odehrává v určité lokalitě. Přitom si sotva který z nich domyslel, nebo se vůbec odvážil představit si, že by dny státního socialismu byly sečteny. Bylo by možné okamžitě vznést argument, že to nevěděla ani většina lidí ve východní Evropě. Takové tvrzení by samozřejmě mohlo být napadeno, ale to není na tomto místě mým cílem. Rád bych ukázal, že jedním z důvodů, proč antropologové nevyužili možnost pochopit, jak socialismus fungoval, souvisí spíše s teoretickým a epistemologickým rámcem jejich úvah, než s jejich vůlí porozumět problémům tohoto systému jako takovým.

Nyní, deset let po pádu berlínské zdi a sebezničení sovětského impéria, stojí východoevropská antropologie na prahu nové éry. Nápadný nárůst počtu monografií, které se zabývají transformací východoevropských společností po rozpadu sovětského bloku, si nelze vysvětlit jen jako chvilkový intelektuální rozmar. Antropologové jsou již dlouho přeborníky ve studiu sociokulturní změny na lokální úrovni. Východní a střední Evropa nám po rozpadu systému státního socialismu poskytla

obrovskou sociální laboratoř, ve které můžeme studovat politické, sociální a kulturní změny. Zejména můžeme sledovat, jakým způsobem země bývalého východního bloku zavádějí systém více stran, privatizují svá hospodářství, ustavují svobodná média a vydávají se po zrádné cestě institucionální přestavby podle požadavků EU, NATO, Mezinárodního měnového fondu a jiných nadnárodních organizací. Jak studovat toto bouřlivé období? O jaké teoretické modely se opřít? Jak pochopit, co se dělo v posledních letech socialismu a čím byl tento systém doposud nahrazen? To vše jsou pro vědce fascinující otázky. Antropologové ze západní Evropy i jejich východoevropští kolegové se snaží porozumět důvodům selhání státu jedné strany, procesům postupného vzniku nové občanské společnosti a následným těžkostem, tváří v tvář kterým jsou jednotlivá společenství nucena reagovat na novou situaci, vyrovnat se s ní, nebo ji zavrhnout.

První pokus v tomto směru byl nazván „tranzitologie“. Toto problematické, ale v každém případě populární označení se vztahuje ke studiu konce osmdesátých a počátku devadesátých let. Většina sociálních vědců se však shoduje na tom, že tranzitologie je chybné pojmenování a že nová terminologie nás, i přes spoustu literatury publikované na toto téma, neposunula za kategorie, kterými se označoval proces sociokulturní změny dříve. Například v šedesátých letech probíhaly obšírné diskuse o přechodu od feudalismu ke kapitalismu. Rodney Hilton, Paul Sweezy, Maurice Dobb, Georges Duby, Immanuel Wallerstein a další žhavě debatovali o otázkách „dlouhého šestnáctého století“ a o všeobecné krizi feudalismu, která otevřela cestu ke vzniku kapitalismu v prostředí jednotlivých regionů. Východoevropští je brzy následovali s monografiemi, v nichž analyzovali

průnik kapitalismu na východ. Tento směr uvažování vyústil v teorie hlásající „zaostalost“, „opožděnost“ či „zpožděný ekonomický vývoj“ východní Evropy. Jiná společenskovědní tradice se zaměřila na zkoumání vlastních základů stalinismu a státního socialismu, respektive státních socialismů v Sovětském svazu a ve východní Evropě. Tento směr se zabýval zrušením kapitalistického výrobního způsobu v procesu znárodnění soukromého vlastnictví, zavedení vlády jedné strany a současné ideologické institucionalizace kultury, soukromého života a společenských vztahů. Antropologická literatura z období studené války, která začíná pravděpodobně klasickou prací Joela Halperna *A Serbian Village* (Srbská vesnice) z roku 1957, se zaměřovala na různé východoevropské kultury, konkrétně s ohledem na problém, jak společnost na místní úrovni reagovala na politiku socialistického státu. V šedesátých, sedmdesátých a osmdesátých letech antropologové přispěli k odhalení falešnosti některých socialistických mýtů, jakými byly například mýty o úspěšném vytvoření socialistického člověka či o mírumilovném soužití menšin; a vyvrátili tvrzení o úplném vítězství nad kapitalistickými (buržoazními) společnostmi a o rychlém pokroku v ekonomických, politických a kulturních záležitostech. Málomocní antropologové však předvíдали (nebo byli dost směli předpovědět) nevyhnutelný kolaps projektu státního socialismu.

Současné argumenty antropologů o přechodu od socialismu ke kapitalismu a demokracii po roce 1989 jsou neméně zajímavé i kontroverzní. Obecně vzato, období 1988-1994 bylo svědkem bouřlivé změny, která se stala základním materiálem pro mnohé z analýz ve čtyřech recenzovaných svazcích. Mnozí přispěvatelé těchto sborníků by se shodli na tom, že termín přechod je pro postsocialistickou

východní Evropu jedním z nejužitečnějších, ale v žádném případě ne jediným použitelným. Jiní zdůrazňují, že se ve východoevropských zemích často setkáme s prvky, které bychom mohli nejpřiléhavěji charakterizovat jako zárodečné či rudimentární formy nového ekonomického, politického a kulturního života. Zdá se však, že všichni autoři se shodují v tvrzení, že společnosti ve východní Evropě se nacházejí uprostřed procesů transformace, která stavi na vývoji z let 1989-1990 a na období, které tomuto historickému zlomu předcházelo.

V knize *Domesticating Revolution* antropolog Gerald Creed analyzuje ekonomickou a politickou transformaci zemědělství v Zamfirovu, vesnici v severozápadní části Bulharska. Bulharsko podle autora představuje vynikající prostředí, v němž je možné zkoumat státem plánovanou (a také trochu neplánovanou) společenskou změnu. Je totiž specifickým případem, který se liší od ostatních zemí bývalého východního bloku. Za prvé je jednou z antropology nejméně studovaných zemí ve východní Evropě. Za druhé, „Bulharsko vyvíjelo politiku scelování zemědělských pozemků, která mimo Sovětský svaz neměla sobě rovné“ (str. 16). V souladu s celkovým zaměřením studia východní Evropy v rámci americké antropologie se Creed pouští do zevrubného studia života vesnice: *Domesticating Revolution* je tradiční monografií jedné vesnice, která popisuje, co se událo v životě obyvatel Zamfirova, když byli v důsledku nastolení komunismu po druhé světové válce přinuceni přejít od soukromého maloročního ke kolektivizovanému státnímu zemědělství. Nejzdařilejší jsou kapitoly 2-4, které detailně popisují období socialismu, zvláště důsledky násilné industrializace a její vedlejší účinky v podobě demografických změn a migrace z vesnic do měst. Pátá kapi-

tola analyzuje efektivitu neformálního uspořádání, díky němuž se bulharským vesničanům podařilo „domestikovat“ socialistické projekty. Šestá kapitola popisuje privatizaci a restituice půdy, které následovaly po kolapsu socialismu, zavedení systému více stran a obnovení právního státu.

Všude ve východní Evropě, kde došlo k privatizaci půdy, vyústil dychtivě očekávaný proces restitucí v neorganizovaný chaos a spekulace s půdou podnítily vášnivý rozepře o přednostech družstevní zemědělské výroby oproti soukromé. Bulharsko nebylo výjimkou. Tento proces opravdu mnohé vedl k tomu, aby družstva s výhodami kolektivního hospodaření a vlastnictví obnovili. Bulharští vesničané se navíc v odporu vůči nekontrolovatelným vlivům kapitalismu a náhlému vzniku nové třídy vlastníků, upozorňujících na sebe okázalou spotřebou, opírali o všeobecné povědomí požadavku rovnosti, pravděpodobně jeden z normativů přeživších z dob socialismu.

I přes detailnost popisu a etnografickou ilustrativnost je kniha *Domesticating Revolution* v některých ohledech problematická. Je nešťastné, že Creed místy upadá do etnocentrické západní zaujatosti. Například, když hovoří o Bulharsku osmdesátých let, uvádí: „Hrozným řízením osudu se socialismus stával tím méně životaschopným, čím tolerantnější začínal být.“ (str. 277) Taková všeobecná chvála úspěchů socialismu zvnějšku vyvolává závažné otázky po ideologických předpokladech v rámci americké antropologie nejen bulharské, ale i všech ostatních společností ve východní Evropě. Creed jistě nechce tvrdit, že osmdesátá léta byla „snesitelná pro každého. Je známo, že etnické menšiny v Bulharsku, zvláště Turci, Pomaci a Cikáni, trpěly státem podporovanou diskriminací a represemi (Mutafchieva 1995). Nedostatek takového

hnutí společenského odporu, jak je známe z Maďarska roku 1956, Pražského jara 1968 nebo hnutí Solidarity v Polsku, jasně dokládá, že na bulharském socialismu bylo něco jedinečného. Creedovi se to daří ukázat na několika věrohodných etnografických příkladech. Celkově ovšem maluje bulharský socialismus na růžovo a uniká mu skutečnost, kterou vyzdvihují Burawoy a Verderyová ve svém úvodu ke knize *Uncertain Transition (Nejistý přechod)*, totiž že „za socialismu prošlo hospodářství na venkově zřejmě nejdratičtějšími, nejrepresivnějšími a nejdestruktivnějšími proměnami“ (str. 3).

Není třeba zdůrazňovat, že lidé se všeobecně cítí znepokojeni náhlými a nepředvídatelnými ekonomickými a politickými změnami. Ani obyvatelé bulharské vesnice v polovině devadesátých let nejsou výjimkou. Jednotlivci, zvláště ti, kteří byli silně zainteresováni na kolektivním hospodaření, státní byrokracii, systému státních dávek, ti, jejichž status byl založen na existenci tohoto systému, dnes připomínají výdobytky socialistického státu, zdůrazňují své tehdejší lepší postavení a lamentují nad nejistotou současné situace. Creed tuto skutečnost sám vyzdvihuje, když popisuje pochyby bulharských vesničanů, tak jak se prolínaly jejich radostným vítáním „kapitalistických“ zemědělských metod. Nicméně existuje nebezpečí, že antropolog reprodukuje jeden aspekt domorodého způsobu myšlení, aniž by kriticky zkoumal, proč lidé mluví a myslí právě tímto způsobem, tak jak to Creed předvedl výše, když se, bezpochyby na základě nějakých bulharských dat, nekriticky vyslovil pro přijatelnost státního socialismu obecně. V knize *Domesticating Revolution* Creed ukazuje, proč se někteří bulharští vesničané uchýlili k tomuto způsobu myšlení. Je však překvapivé, že se s tímto vysvětlením

spokojuje a váhá postoupit o krok dále. Deema Kaneff, která analyzovala transformaci bulharského venkova na počátku devadesátých let, ukázala, že „vesničané nedávali přednost minulým socialistickým strukturám kvůli neschopnosti adaptovat se na nové podmínky nebo nedostatku vzdělání... V minulém systému byla řada členů družstva politicky aktivní a zastávala mocenské pozice. Následkem toho politická a s ní částečně spojená ekonomická moc vesničanů v několika posledních letech značně upadla. Ve skutečnosti jsou na tom nyní mnohem hůře, než kdykoliv předtím“ (Kaneff 1996:112).

Vezmeme-li v úvahu odlišnost myšlení informátora a západního antropologa, lze autorovi dále vytknout, že neříká, proč sám myslí určitým způsobem, a ne jiným. Je zřejmé, že Creed, který svou analýzu napsal na konci 20. století po všech postmodernistických kritikách antropologie, nedostatečně reflektuje, co se vlastně stalo v minulém desetiletí ve východní Evropě, stejně jako v antropologii východní Evropy. Co si má například čtenář počít s halasným voláním po antropologickém výzkumu na lokální úrovni, zvláště s takovými výroky, jako: „Jedním z důležitých přínosů etnografie je připadé, jako je tento, je postavit tyto [lokální; pozn. překl.] zájmy do popředí a oddělit je od strnulých politických kategorií. Budeme-li to schopni udělat, potom můžeme využít prvků socialistické zkušenosti, tak aby poučily kapitalistickou praxi v postkomunistické éře a vytýčily ji nové mantinely“ (str. 264). Nedokážu si představit, jak by mohla zkušenost založená na antropologickém terénním výzkumu, který začal solva v roce 1987, když už byl státní socialismus na ústupu, zásadně přispět k formování současné či budoucí kapitalistické praxe. Nezní tento výrok spíše jako výraz uzavřenosti v mezích strnulé politické kategorizace?

Creedova studie je první detailní antropologickou monografií od amerického autora, jejímž předmětem je Bulharsko, a vhodně doplňuje narůstající antropologickou literaturu o životě vesnice ve východní Evropě. *Domesticating Revolution* uspokojivým způsobem odkrývá ekonomický a rodinný život venkovského Zamfirova.

Titul *Burden of Dreams (Břemeno snů)* od Catherine Wannerové představuje v porovnání s Creedovou knihou vyváženější studii, která v budoucnosti může být považována za přelomovou monografií. Vzhledem k nedostatku dostupných anglicky psaných prací o Ukrajině (avšak srov. Wilson 1996) by tato antropologická studie o obnoveném vzednutí ukrajinského nacionalismu po pádu Sovětského svazu měla mít značný ohlas. Zpracovává dějiny posledního období sovětské éry na Ukrajině, přičemž plynule přechází od teoretických popisů národního obrození a vytváření symbolů ukrajinského nacionalismu k měnícímu se politickému postavení elity těsně před a po získání nezávislosti ukrajinského národního státu. Interpretace procesu utváření nového národa jako entity, odlišné od svých sousedů, spočívá na důkladném výzkumu v ukrajinském prostředí a v institucích, které se podílejí na vysoké politice, vzdělání, organizaci folklorních programů a státních rituálů. Význam této studie spočívá v tom, že Wannerová se zabývá důležitými, i když „všedními“ společenskými projevy spojenými s Černobylem, destalinizací, s historickou pamětí a její narativní podobou, s veřejnými oslavami různých výročí nebo s reformou školství. Jednotlivé kapitoly jsou věnovány politice, boji za národní probuzení, nacionalistickému vzdělávání a legitimizujícím státním rituálům. Tón je objektivní a prezentace vyvážená.

Jedinou závažnou slabostí tohoto svazku je chybějící srovnání s dalšími východoevropskými státy, které prošly ve stejném období podobným vývojem. Naopak jeho největší síla pramení z mnohostrannosti etnografického studia v rámci ukrajinského státu a z rozsáhlého využití osobních terénních zkušeností, lokálních historií a zvláště důkladného pročtení současných dokumentů. Po úvodní kapitole, v níž podává standardní výklad sovětské národnostní politiky, přechází autorka k rozsáhlému pojednání o vzniku nacionalistické opozice vůči sovětské hegemonii. Následující kapitoly sledují ničivé důsledky černobylské jaderné havárie, útoky na politiku prezidenta Gorbačova a vznik nezávislého ukrajinského nacionalistického hnutí v čele s Ruchem, zastřešující organizací, v jejímž rámci se sdružila různá nacionalistická, environmentalistická, náboženská a kulturní uskupení. Čtenář pochopí důležitost historických událostí pro obyvatele Ukrajiny, a obzvláště je prostřednictvím vynikajících autorčiných postřehů obeznámen s všeobecně rozšířeným podílem folklóru a lidové hudby na vytváření nové, nesovětské ukrajinské národní kultury a ukrajinských národních symbolů a na přetváření charakteru ukrajinských měst odstraňováním sovětských ikon z veřejných prostranství. Podobně i Maďaři, Poláci, Češi a Slováci, Slovinci a Rumuni oslavovali nově nabytou svobodu změnami názvů ulic, vztyčováním nových soch a znovukitěním veřejných míst.

To vše je fascinující materiál pro antropology, stejně jako pro historiky a politology. Wannerová svůj materiál vztahuje k teoretickým diskusím a jde za geertzovské konstruování symbolů národa elitou a koncepci myšleného národa (imagined nation) Benedicta Andersona. Požaduje, abychom „zkoumali domény, v jejichž rámci dochází k artikulaci národní kultury,

respektive k jejímu napadání, k vyjednávání o jejím obsahu a, možná, k institucionalizaci" (str. xix). Aby vyzdvihla význam a zvláštnost těchto míst, kde dochází k ožiování paměti a kde jsou národní symboly zbavovány mytologického nánosu, nebo je jejich aktuálnost naopak obnovována, opírá se autorka zvláště o pojem „paměti“ (memories) a foucaultovský pojem „kontrapaměti“ (counter-memory). Tvrdí, že nacionalismus postsocialistické Ukrajiny nesouvisí pouze s budováním národa. Můžeme se na něj rovněž dívat jako na „projekt kulturní ‚normalizace‘, jako na prostředek desověťizace sebe sama i společnosti“ (str. 75). Wannerová tak překonává současné politické a sociologické názory, které spojují nacionalistická hnutí pouze s projektem nezávislosti a budování samostatného národa. V souladu s obdobnými antropologickými výzkumy z nedávné minulosti rovněž obhajuje neesencialistický pohled, podle něhož nacionalismus funguje v odlišných kulturních prostředích odlišně (Holý 1996). Wannerové analýza nás nutí znovu promyslet mnohé z dosavadní odborné literatury, zvláště pak Andersonovy *Imagined Communities* (*Myšlená společenství*) a studii *Invention of Tradition* (*Vynalézání tradice*) T. Rangera a E. Hobsbawma. Tyto knihy, které se zaměřily na konstruovanost tradic a myšlenou, abstraktní povahu národů, etnicit a identit, se posléze staly základem pro antropologický výzkum národních států a nacionalismu. Wannerová však zdůrazňuje, že kulturní tradice i přes svoji konstruovanost pomáhají ožiovat a udržovat národní ideologie, která upevňuje jednotu mezi občany.

Kniha *The End of Nomadism?* (*Konec nomádismu?*) Caroline Humphreyové a Davida Sneatha je důležitou antropologickou prací, která popisuje vnitřní Asii od Ruska po

Mongolsko a Čínu; rozlehlé území, které bývalo pod kontrolou socialistických států. Teze autorů je jednoduchá: tvrdí, že nomádismus jako analytická kategorie byl zaveden zvenčí a že s postupným úpadkem nomádského způsobu života tento termín navíc „přestal být analyticky užitečný“ (str. 1). Kniha nabízí specifické pojetí vnitřní Asie jako dávno zformované kulturně ekonomické zóny, v níž pohyblivé pastevecké společnosti vytvořily provázaný celek, který zahrnuje různé etnické, náboženské a profesní skupiny. Autoři si namísto lamentování nad koncem pasteveckého způsobu života na tomto rozlehlém území všimají specifických adaptivních mechanismů, díky nimž různé skupiny byly schopny pokračovat v životaschopných formách tohoto způsobu existence. Oblasti vnitřního Mongolska a Burjatska zažívají v důsledku vážných ekonomických obtíží úpadek tradičního nomádského života. V oblastech Tuvy a vlastního Mongolska se ale zdá, že místní vývoj byl schopen udržet krok se změnami a může dokonce těžit z nedávno zavedených pasteveckých technik.

V první kapitole se Humphreyová a Sneath pouští do popisu kulturních vazeb, které propojují napříč celým regionem vnitřní Asie. Ti, jejichž specializací nejsou ani pastevecké společnosti ani region vnitřní Asie, budou jistě potěšeni, když se dozví, že například staré pojmy, jako kategorie „Mongolové“ Owena Latimora, nejsou nadále udržitelné. Dnes náleží „Mongolové“ k několika odlišným státům – Rusku, Mongolsku a Číně – a rozdělili se do národů jako jsou Burjati, Daurové, Ojratí. Historické diskuse jsou však v této části studie omezeny na minimum, aby práce neodbočovala od hlavních témat. Zásadní otázkou je, co udržuje, nebo naopak rozvrací současné domorodé kultury. Autoři například upozor-

ňují na skutečnost, že jazyk není spolehlivým ukazatelem nomádské národní identity. V Tuvě mluví tuvinsky každý, ale rusky pouze padesát procent populace. V Burjatsku mluví burjatsky pouze menšina, zatímco většina mluví rusky. V Číně zase velká část Mongolů nemluví mongolsky, protože prošla povinnou školní docházkou v čínštině.

Druhým významným faktorem, určujícím míru uchování místní kultury, je náboženství. Všechny skupiny popisované ve studii *The End of Nomadism?* provozují pestré směsici náboženských aktivit. Buddhismus, islám, lidová náboženství a šamanismus tu splývají a vytvářejí pestré a neuvěřitelně bohaté systémy víry. Právě uchování náboženského světového názoru přitom pomohlo těmto pasteveckým společnostem postavit se náporu sověťizace, respektive čínské komunistické ideologie.

Druhá kapitola poskytuje nezbytné informace o ekologickém a ekonomickém zázemí vnitřní Asie. Čtenář zde nalezne důležitá data o počtu stád, využití či degradaci pastvin. Po privatizačních podnětech z osmdesátých a devadesátých let se v rurálních oblastech způsob zajišťování obživy především v rámci širších příbuzenských sítí stal spíše pravidlem než výjimkou. Tato změna signalizuje zásadní ekonomický posun od reality dřívějších centralizovaných státních družstev, která poskytovala napříč celou oblastí různou životní úroveň. To je jeden z důvodů, proč se obchod přes hranici, neoficiální a často ve formě barteru, v současnosti stal tak klíčovým pro ekonomické přežití.

V celku je nutno říci, že význam této knihy je naprosto zásadní a antropologové ji jistě budou číst v hojné míře. Humphreyová a Sneath ukazují, nakolik se historici a jiní specialisté na tuto oblast mohou poučit, budou-li ochotni vzít do úvahy relevantní antro-

pologickou literaturu. Studie *The End of Nomadism?* je nejvýznamnější publikací z poslední doby na téma vnitřní Asie, studii postsocialismu i antropologie nomádismu. Zasazuje těžkou, ne-li osudovou ránu všem ideologickým předpokladům, na nichž stojí většina raných antropologických prací o nomádských společnostech Sibiře a střední Asie, a nabízí obdivuhodný model studia kontaktu pasteveckých skupin.

I tato kniha však má podle mého názoru jeden nedostatek. Humphreyová a Sneath polemizují s teoretickou ekonomickou koncepcí nomádismu Anatolije Chazanova (1999:1, 305). Odkazují však pouze na první vydání Chazanovových *Nomads and the Outside World* (*Nomádi a vnější svět*) z roku 1984 a nikoliv na pozdější, přepracovanou verzi (Chazanov 1994). V tomto vydání Chazanov upřesňuje některé předpoklady asijských nomádských společností a dochází k podobným závěrům jako Humphreyová a Sneath. Chazanovova myšlenka, že se v nomádských společnostech setkáváme s „flexibilními ekonomickými strategiemi s téměř nekonečným množstvím variací“ (1994:xxxii), není knihou *The End of Nomadism?* zavržena, ale naopak spíše podpořena. Zdá se, že obě práce toho mají společného více, než si Humphreyová a Sneath uvědomují. To však v žádném případě nesnižuje váhu mnoha silných stránek této knihy a bohatství etnografických dat, na kterých je založena.

Mnohem méně uspokojivý je sborník konferenčních příspěvků uspořádaný sociology Michaellem Burawoyem a Katherine Verderyovou pod názvem *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World* (*Nejistý přechod: Etnografie změny v postsocialistickém světě*). Kniha je úhledně členěna do kapitol podle jednotlivých zemí.

Tři se věnují Rusku, dvě Polsku a po jedné se dostává České a Slovenské republice, Bulharsku, Maďarsku a Rumunsku. Nenajdeme zde žádné studie z bývalé Jugoslávie nebo některého z pobaltských států. Tuto mezeru bude nutné v dalších antropologických pracích doplnit. Sborník musí být posuzován podle míry, v jaké mají vybrané etnografické studie co říci k cílům a tématům vtyčeným jeho editory. Burawoy a Verderyová se pokusily sestavit knihu, která by čtenáře upozornila na rozmanitost a komplexnost postsocialistických experimentů a podrobněji je seznámila s některými problémy, které jsou s těmito experimenty spojené. Všeobecně vzato autoři naplnili první z těchto cílů a učinili několik konstruktivních kroků směrem k druhému. Eseje, které napsali neantropologové – Sarah Ashwinová, Lynne Haneyová, David Woodruff, a Sławomira Zbierski-Salamehová – stojí za přečtení, ačkoliv vzhledem k nedostatečnému zastoupení etnografických detailů zřejmě mnohé z antropologů neuspokojí. Přesto jsou nesmírně podnětné pokud jde o možné způsoby výzkumu měnící se vnitřní dynamiky postsocialistických východoevropských společností.

Redaktoři ve svém úvodu připravují půdu tomuto souboru esejů poukazem na to, že v teoriích o přechodu od socialismu k liberálnímu kapitalismu se musíme vyvarovat mnoha nástrah. Tento přechod (transition) je podle nich procesem (čím jiným by také mohl být?), který by neměl být teoreticky uchopen na základě představy o statickém kontrastu mezi oběma systémy. Západní pozorovatelé velmi často pohotově oznamovali naprostý kolaps jednoho a začátek druhého. Jak že to

vyjádřil E. P. Thompson? „Lumpen intelligence washingtonských „mysliven“ žvaní o „konci historie““* (1991:7). Avšak Burawoy a Verderyová i autoři jednotlivých kapitol tvrdí (a zcela oprávněně), že každodenní realita postsocialistických společností se neubírá jediným směrem a nepodepírá tvrzení o celosvětovém vítězství kapitalismu. Burawoy a Verderyová tím možná nejsou nadšeni, ale zdá se, že kapitalistická ekonomika prozatím vítězí; i když i západní kapitalismus má své obtíže a občas jimi svůj východoevropský protějšek předčí. Správně však poukazují na skutečnost, že politicko-ekonomické procesy ve východní Evropě nabývají mnoha různých kulturně specifických forem.

V úvodní kapitole redaktoři shrnují čtyři tendence (?), které bude kniha sledovat. První je ve společenských vědách celkem běžný: ekonomická, politická a kulturní sféra musí být vnímány jako neoddržitelné. Stejně banální je i druhý předpoklad: přechod (transition) je procesem situovaným mezi minulostí a nejistou budoucností. Když se Burawoy a Verderyová zasazují o používání termínu transformace namísto přechodu (transition), uchylují se k politologickému vymezení tohoto, jimi tolik kritizovaného pojmu. Ve své knize *Hungary's negotiated revolution* (Výjednávání maďarské revoluce) totiž o několik let dříve učinil podobné rozlišení politolog Rudolf Tőkés. Rozdíl mezi přechodem a transformací nespočívá v označení, ale v perspektivě. Z politicko-institucionálního pohledu proběhl přechod od komunismu k demokracii. Z pohledu ekonomických a společenských změn se udála významná transformace od tradiční společnosti k moderní (1996: 439). Třetí

a čtvrtý předpoklad jsou více v souladu s celkovým záměrem knihy, jímž je nabídnout obezřetnější modely nových životních světů a struktur, které vznikly po rozpadu sovětského bloku. Autoři se rovněž zasazují za kritické srovnávání reality v prostoru mezi makropolitikou a reakcemi na ni na mikroúrovni.

Potíže Ruska po rozpadu Sovětského svazu přibližuje Caroline Humphreyová (1. kapitola), politolog David Woodruff (3. kapitola) a odbornice na vztahy v průmyslu, Sarah Ashwinová (8. kapitola). Kapitola Humphreyové nabízí fascinující pohled na obnovení a institucionalizaci obchodování v provinčních oblastech Ruska po pádu marxisticko-leninského systému. Místo aby se, tak jako dříve, zaměřila na burjatské, mongolské a tuvinské pastevce, používá nyní autorka výzkumný materiál z hlavních měst sibiřských regionů. Tvrdí, že určitá zmatená forma „kupeckého kapitalismu“ kombinovaná s neuspořádaným obchodním a směnným systémem se stala zdrojem nové třídní a regionální identity Rusů i Ne-Rusů. Na scéně se i přes různá státní a místní omezení objevila nová skupina „obchodníků“. Vznikly tak nové společenské kategorie, které Humphreyová nazývá „režimy občanství“ (str. 25). V celé jihovýchodní Sibiři se objevily nové typy společenských vztahů, od sítí místních mafii, nezákonného obchodu s drogami a pašování, po hromadně provozované pololegální aktivity.

Neuspořádaná obchodní kultura, na kterou poukazuje Humphreyová, má mnoho společného s tím, co David Woodruff ve třetí kapitole nazývá demonetizací ruské ekonomiky, a rovněž s neformálním charakterem ruských ekonomických sítí, jak jej popisuje Ledeneva (1999). Od rozpadu Sovětského svazu zažívá ruská ekonomika jednu z největších krizí, protože stále více státních a soukromých podniků

opouští oficiálně sledovanou sféru peněžní ekonomiky. Po většinu tohoto období se ruský finanční systém nachází ve stavu neustálého napětí a je zdrojem antagonismu mezi federální vládou a různými regionálními a místními správami. Tento symbolický boj o zdroje a peníze má za následek, že občané neustále zápasí o ekonomické přežití, musejí se vyrovnávat s rostoucí inflací, mnoho dělníků se bojí o osud svých míst a nezbyvá jim, než se spolehnout na neformální ekonomiku, aby se svými příjmy jakž takž vyšli.

Americký dolar zůstává v rámci Ruské federace nejstabilnější měnou i přes všechny změny, kterých bylo dosaženo v politické oblasti. Nefunkčnost občansko ekonomických vazeb má za následek, že obyvatelé Ruské federace se ve svých každodenních zápasech o přežití stále více spoléhají na sítě vztahů založené na třídní či etnické bázi. Jednou z takových skupin, kromě sibiřských maloobchodníků, o nichž hovoří Humphreyová, jsou i ruští horníci, jež popisuje Sarah Ashwinová v kapitole osmé. Dělníci v dolech představují, jak z Ashwinové studie vyplývá, zvláštní případ v nedávných dějinách společenských vztahů socialistického a postsocialistického období v celé východní Evropě. Od Rumunska po Polsko, a zvláště v Rusku, byli horníci v minulosti prohašováni za proletářské hrdiny. V některých případech režim plně podporovali, tak jako v letech 1993-1995, když horníci kuzbaské uhelné pánve patřili mezi horlivé voliče kandidátů komunistické strany. Naopak jindy byli pionýry demokratických reforem a protikomunistických tlaků, tak jako v roce 1991, kdy sehráli zásadní roli při delegitimizaci sovětského systému. Horníci tak, více než jakákoliv jiná profesní skupina v oblasti průmyslu, představují pro antropology zajímavý předmět výzkumu. Práce Ashwinové je

* „The lumpen intelligentsia of Washington 'think-tanks' are rabbiting on about the 'end of history.'“

přijetí feminismu ve většině států bývalého sovětského bloku a nabízí dvě možná řešení. Na jedné straně oficiální socialistický diskurs západní feminismus zpochybnil. Na druhé straně instituce rodiny, která dlouho sloužila jako zdroj i terč kritiky západních feministek, byla muži i ženami shodně považována za poslední baštu odporu proti státnímu socialismu. Pro absenci „domorodého“ feminismu v postsocialistické východní Evropě však existuje ještě jeden, neméně významný důvod. Spočívá ve skutečnosti, že v posledním desetiletí socialismu, stejně jako v prvních letech postsocialistického období se sociální vědci a politici opírali o negativní pohled na feminismus založený na feministické sebekritice. V Polsku, Československu, Maďarsku a Rusku se kritika feminismu objevila dříve a získala větší pozornost, než ji napadaná feministická literatura. Východoevropský feminismus byl tak od svého počátku jednostranný a tohoto dědictví se v následujících letech bude zbavovat asi jen stěží.

Po zvážení všech silných a slabých stránek tohoto sborníku je třeba vyzvednout, že Burawoyovi a Verderyové se podařilo shromáždit několik zajímavých článků a vysoce specializovaných pohledů na způsob, jakým postsocialistický svět povstává z trosek bývalého sovětského impéria. Sborník jako celek by však měl být čten spolu s podobnými studiemi, které detailně rozebírají excesy a výkyvy společenských změn v bývalém sovětském bloku (například Ágh 1998, Atal 1999, Braun and Barany 1999, Ledeneva 1999, Offe et al. 1998).

Čtyři svazky, jímž jsem se na těchto stránkách věnoval, představují výsledky antropologického úsilí o pochopení smyslu událostí konce osmdesátých a začátku devadesátých let, kdy se státní socialismus defini-

tivně obracel v prach (srov. také Kürti 1999). V poslední kapitole výše uvedeného sborníku (Burawoy, Verdery 1999) Michael Burawoy píše, že etnografové studují procesy, probíhající na mikroúrovni, a poté se je pokoušejí zasadit do širšího historicko-geografického kontextu. Všem publikacím, které zde byly recenzovány, se to do jisté míry daří. Nejlépe pak pracím Sneatha a Humphreyové a Catherine Wannerové. V obou těchto případech se autorům podařilo rozšířit svůj pohled a postavit konkrétní témata svého výzkumu do kontextu širších souvislostí, aby se pak mohli vyslovit k teoretickým otázkám relevantním i pro ty antropology, jejichž specializací není postsocialistická transformace ani východní Evropa. Tyto studie by měly mít široký dopad na budoucí antropologické projekty ve východní Evropě a zemích, které se zbavily nadvlády Sovětského svazu, v této rozsáhlé oblasti, která byla donedávna často z teoretického hlediska zanedbávána, anebo byly její realie prezentovány s notnou dávkou západní zaujatosti.

Nechápu však, proč se západní antropologové zaměřují vždy na chyby, nepřilíš šťastné kroky a nevydařené záměry, spíše než aby postavili do popředí pozitivní výsledky a úspěchy, jichž bylo dosaženo. Ty totiž existují také a bylo by příjemnou změnou dočkat se nějaké případové studie i o nich. Neustálé oplakávání neúspěchů vytváří příliš jednostranný pohled. Tím však nechci popírat, že neúspěchů bylo mnoho. Burawoy nás varuje, že jakmile se intelektuálové ze zemí bývalého sovětského bloku stanou skeptičti vůči západní, dosud s mnoha iluzemi spojené liberálně kapitalistické teorii, uchýlí se k novému postsocialistickému teoretizování, možná ne nepodobnému teorii postkolonialismu. Ptá se, „jaké teoretické koncepty vzniknou na domácí půdě, aby

nahradily nebo zásadním způsobem zvrátily západní import teorií vysvětlujících cestu socialismu ve dvacátém století? Jaké budou obrysy postsocialistické teorie jedenadvacátého století a jak bude tato teorie pronikat zpět na západ?“ (str. 310) V souvislosti s poslední otázkou je třeba dodat, že ve sborníku redigovaném Burawoyem a Verderyovou není zastoupen ani jediný domácí vědec. Prozatím se zdá, že teorie pronikají jen jedním směrem. Vyvoj specifické východní postsocialistické antropologie zůstává i nadále na úrovni nejistých představ.

Podle mého názoru má problém antropologie východu, produkované západem, jen

jedno řešení. Antropologie nemůže nadále zůstat, tak jako dosud, izolována od produkce domácích odborníků. Od počátku devadesátých let lze v antropologických tradicích střední a východní Evropy zaznamenat určitý pozitivní posun. Obě vědecké tradice by se proto měly navzájem přiblížit a rozvinout zdravý dialog. Severoamerické přístupy jsou jistě užitečné, protože se dívají na evropské společnosti z odlišné teoretické perspektivy. Žádná jednostrannost však nemůže nahradit polyfonii a pluralitu úhlů pohledu. Nedávné studie západních antropologů, kterým jsem se na těchto stránkách věnoval, ukazují klady i slabiny takového přístupu.

Z angličtiny přeložil Martin Hříbek.

LITERATURA:

- ÁGH, A. 1998. *The Politics of Central Europe*. London: SAGE.
- ATAL, Y. ed. 1999. *Poverty in Transition and Transition in Poverty: Recent Developments in Hungary, Bulgaria, Romania, Georgia, Russia and Mongolia*. New York: Berghahn.
- BRAUN, A. AND BARANY Z. eds. 1999. *Dilemmas of Transition: The Hungarian Experience*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- BURAWOY, M. AND K. VERDERY eds. 1999. *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- CREED, G. W. 1998. *Domesticating Revolution: From Socialist Reform to Ambivalent Transition in a Bulgarian Village*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- HALPERN, L. AND WYPLOSZ, C. eds. 1998. *Hungary: Towards a Market Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOLY, L. 1996. *The Little Czech and the Great Czech Nation. National Identity and the Post-communist Social Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUMPHREY, C. AND D. SNEATH. 1999. *The End of Nomadism? Society, State and the Environment in Inner Asia*. Durham: Duke University Press.

- KANEFF, D. 1996. Responses to 'Democratic' Land Reforms in a Bulgarian Village. In *After Socialism: Land Reform and Social Change in Eastern Europe*, ed. R. Abrahams, pp. 85-114. Providence — Oxford: Berghahn Books.
- KEARNEY, M. 1996. *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*. Boulder: Westview Press.
- KHAZANOV, A. M. 1994. *Nomads and the Outside World*. Madison: University of Wisconsin Press.
- KÜRTI, L. 1991. The Wingless Eros of Socialism: Nationalism and Sexuality in Hungary. *Anthropological Quarterly* 64/2: 55-67.
- KÜRTI, L. 1999. Cameras and Other Gadgets: Reflections on Fieldwork Experiences in socialist and Postsocialist Hungarian Communities. *Social Anthropology* 7/2: 169-187.
- LEDENEVA, ALENA V. 1999. *Russia's economy of favours. Blat, networking and informal exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MUTAFCHIEVA, V. 1995. The Notion of the "Other" in Bulgaria: The Turks. A Historical Study. *Anthropological Journal on European Cultures* 4/2: 53-74.
- OFFE, C. et al. eds. 1998. *Institutional Design in Post-communist Societies: Rebuilding the Ship at Sea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHANIN, T. 1990. *Defining Peasants. Essays Concerning Rural Societies, Exploring Economies, and Learning from them in the Contemporary World*. Oxford: Basil Blackwell.
- STARK, D. AND BRUSZT, L. 1998. *Postsocialist Pathways. Transforming Politics and Property in East Central Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SZELÉNYI, SZ. 1998. *Equality by Design: The Grand Experiment in Destratification in Socialist Hungary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THOMPSON, E. P. 1991. Ends and Histories. In *Europe from Below: An East-West Dialogue*, ed. M. Kaldor, pp. 7-26. London: Verso.
- TÓKÉS, R. 1996. *Hungary's negotiated revolution: Economic reform, social change and political succession*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VERDERY, K. 1996. *What was socialism, and what comes next?* Princeton: Princeton University Press.
- WANNER, C. 1998. *Burden of Dreams: History and Identity in Post-Soviet Ukraine*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- WILSON, A. 1996. *Ukrainian Nationalism in the 1990s*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mariana Pflegerová

Joel M. Halpern

A Serbian Village.

Harper & Row, Publishers, 1967.

Revised edition, first published by Columbia University Press, 1957.
358 pages.

"A Serbian Village" is one of the earliest studies of Eastern Europe written by American anthropologists. In the 1950s it opened a new chapter in the young sub-discipline of the anthropology of Europe. The topic then stayed more or less untouched for a long time because the region was largely inaccessible to American anthropologists during the Cold War era. These days, as more and more American anthropologists conduct their research in Eastern Europe, many consider the book a classic.

In the preface to the re-edited version of his Ph.D. dissertation, Joel M. Halpern writes that he decided to conduct his research in Serbia because the location presented itself as "an excellent laboratory for the study of cultural dynamics" (p. xi). Halpern planned to study the phenomenon of cultural change in the course of modernization. He was following a path marked by many American anthropologists who engaged in research motivated by theories of development, which dominated post-WW II social science.

Although it may not have been typical for an American anthropologist to conduct research in Europe instead of choosing a more traditionally "exotic" setting, it is obvious that Yugoslavia appeared to be the perfect locale for research of this kind. With the exception

of Slovenia, postwar Yugoslavia was a country with an economy based almost purely on small-scale agriculture. It was just beginning to experience industrialization processes similar to the kind that had radically transformed dominant cultural patterns in western parts of Europe, beginning at the end of the 18th century. Parts of postwar Yugoslavia, namely Bosnia, Macedonia, Montenegro, but also some areas of Serbia never incorporated into the Austro-Hungarian Empire (such as the region of Šumadija where the research for this book was conducted), were seen by many European ethnographers as some of the last treasures of a "disappearing traditional peasant Europe".

Although Halpern rhetorically distances himself from sentiment for a "traditional European culture", which typically motivated European ethnographers to conduct their research in rural areas of Europe, and in spite of his deliberate effort to provide an objective picture of "a culture as it was lived in the village of Orašac in central Serbia in the 1950s" (p. xii), he does not manage to avoid undertones of nostalgia in his commentary. The majority of the book is devoted to a detailed description of an almost idyllic cultural state. Halpern's analysis implies the existence of an equilibrium, carefully maintained by the prac-

tices of anonymous social actors driven by a stable, very gradually changing set of notions. In spite of Halpern's declared interest in cultural change, only forty pages of the book deal clearly with the issue.

The forty pages that do address cultural change are entitled "Twelve years of change". They are based on the results of a follow-up study conducted in the 1960s. They were added to the book only upon its second publication, almost ten years after the dissertation was first published. This leaves us with the impression that perhaps Halpern arrived in Serbia too early to be able to record and later analyze any substantial cultural change. His description of the main cultural domains as observed during the intensive field study of 1953–1954 does not stray from the patterns characteristic of most European rural areas before the introduction of industry. If any change is detected, it is always with respect to a situation more than a hundred years old. Indeed, the departure point for comparison is 1815, when the famous First Revolt against the Turks occurred in the area of Orašac. This is not to say that a long-term process of change is not worth a description, as most cultural transitions occur over long spans of time. Yet one would expect a more up-to-date analysis from a study designed to focus on the cultural dynamics of a village, which was at the time the site of a United Nations community development program.

That the program of community development was never implemented as originally planned goes largely unaddressed, presumably for political reasons. In any event, Halpern's monograph does not present more than a thorough, and rather static, picture suited for a "gallery collection" of "national traditions of the folk base of civilization"

(foreword, p. vii). It may "give us a surer basis of comparison of the civilizations of the world", but I do not believe that it can bring us any closer to "a better understanding of the currents of social and cultural change", as the foreword insists (p. vii).

As author and ethnographer, Halpern felt obliged to follow a set of objective criteria when conducting research in Orašac. Below, I describe his field methods as he himself identifies them in the book's foreword. At one point, I use italics to show precisely what in my opinion is an overemphasized penchant for the general, the typical, the overall depersonalized and the anonymous cultural "it".

The principal technique used during the research was conventional participant observation in combination with "extensive, rather informal (sic) interviewing of *selected individuals, representative of various positions within their culture, reliable and if possible closest to the ideal of an average villager*" (p. xiv). Halpern decided to supplement data obtained through the process of participant observation with different kinds of written material. He initiated several literary contests among local school children, in which the winners were given small prizes for writing on topics such as: "My Childhood", "My Favorite Holiday", and "What I Want To Be". He collected further statistical data from county and village records in Orašac, such as the complete census reports for the years 1948 and 1953. However efficient such statistics may be in providing useful background information, they take far too much space in a book presenting itself as an ethnographic account. The effort to achieve complex coverage of all objective aspects of "a culture" thus leads to a considerable flattening of the final picture. We are left with precise contours but the cultural content can be only guessed.

To the great disadvantage of the study, almost no space is given to the actors' points of view. The children's essays and pictures belong to the few exceptions and form a more interesting, however brief and limited, insight into people's perceptions of the changing world in which they live. Obviously, these expressive pieces illustrate to a great extent the influence of the dominant state ideology mediated by school. During the research, several men were asked to write down their biographies and many women (most of them illiterate) were interviewed about their personal histories. Yet Halpern's use of these materials is very selective. He uses heavily edited fragments, mainly to support his authoritative statements rather than to develop them. He prefers to pull conclusive arguments from carefully assembled statistics.

In regards to the use of written autobiographies, Halpern mentions that he found only a few women who were literate and could provide their biography in written form. What is more, none of these women provided a chronological life story, as this narrative form was largely unfamiliar to the female informants. This poses the question as to why the author insisted on having his informants write down their life experiences in one specific form (that is chronological narration) rather than let them present them orally in whatever form that they preferred. Halpern would most likely insist that he struggled to present an objective picture of village life. I would argue that the use of one type of narrative, here written biography, brings us no closer to desired objectivity than any other. Halpern claims that he sought to attain insight into people's perceptions of cultural change, but to his informants, the written form obviously implied a strong need for stan-

dardization. As Halpern himself notes (unfortunately without any further reflection on what it might imply for the method he used), the written biographies tended to conform to norms of official biographies, while the biographical interviews conducted with some of the illiterate women produced a dramatically different type of data. These narratives in fact revealed the importance that the respondents themselves ascribed to particular life events which they did not order chronologically, but according to different subjective criteria. In Halpern's eyes these narratives could not be seriously considered as equivalent input for his analysis, and he decided not to include them in the final publication. Instead, he reprinted only edited fragments of the written chronological biographies.

What we get as a result of his use of personal documents is not an emic view — insight into the actors' understanding of the processes of social change (which might develop or question the anthropologist's presumptions) — but the repetition of basic life cycle events as set forth by Halpern. His work is presented as an authoritative scientific account based on empirical data, while the informants are nothing more than objects of the study.

It was a bit further along in the development of anthropological theory that personal documents were thought to reveal important insights, specifically into processes of cultural change. Based on Halpern's study, the 1950s do not seem to have been a time when "giving space to other voices" was high on the list of priorities. Still, the present-day reader (ever confronted with the need to recognize multivocality) suffers given the one-sided view of archival records, numerical figures and factual descriptions, in which

agricultural tools or Turkish-influenced male costumes are given more space than the people who worked with and wore them. One cannot escape the feeling that the individual voices are deliberately controlled when they appear in the study. Individual accounts are used, the author suggests, to make the study more vivid. Interestingly, the voices themselves often seem to distort the carefully constructed picture of a coherent cultural system. Yet whenever such a case appears, Halpern emphasizes that such particular behavior is not at all typical and should be read as an exception, one that confirms the validity of general rules recorded through other means. He does not leave any space either for his informants or for his readers. He does not allow the informants to speak independently from his own aims and he does not let the readers to form their own opinion.

On the other hand, it should be acknowledged that Halpern's aim was to write an account of "a Serbian village". The title is a good indication of the author's attempt at typification. This attitude does not allow for much questioning, reflection or even doubt. What is presented must correspond to the idea of a reliable, highly objectified scientific finding. Thorough description is in fact the safest way to attain such image. Halpern incorporates all classical ethnographic topics beginning with the description of the geographic and historical background of Orašac, which is covered in the first two chapters. Chapter three is a description of the village's recent physical, social, cultural and economic conditions. One is struck by the detailed description of the "physical type" of the villagers, which includes a comparison of physical height, hair and eye-color. Nevertheless, it was obviously part of discourse in the 1950s. Chapter four

offers a thorough description of small-scale agriculture as the major form of subsistence practiced in the village and the techniques and tools employed in it. Chapter five is devoted to items of material culture, such as local architecture, types of clothing and local diet. Chapter six addresses social structure: kinship groups and secondary relationships within the village. It mentions the changes within the institution of the "zadruga", or extended patrilineal family organized on patriarchal principles, which had largely dissolved by the 1950s and 60s as a residential pattern. It seemed, however, to prevail in many behavioral practices. This is one of the rare descriptions of major cultural change in the book; nevertheless, in regards to the zadruga, it means gradual change over the span of at least a century. Thus even this part aspect of the book does not address the most recent developments in village dynamics.

Chapter seven is devoted to the question of class and is very brief. Here Halpern describes Serbian rural society in general as homogenous, with the concept of class almost non-existent. Chapters eight and nine deal with cultural practices connected with the life cycle. Chapter ten offers information on practices associated with the Orthodox religion, especially holidays related to the Orthodox calendar. It also provides an account of folk beliefs and practices stemming from old pagan traditions such as the rainmaking ritual, which continued to be practiced by some of the villagers at the time of the research. Chapter eleven details the incorporation of the village into political structures of the post-WW II Yugoslav Federation. The stress here is on how political and economic changes at the level of the state (that is, socialist re-structuring) influenced social

processes in the village. The chapter usefully demonstrates how dominant ideology reached the villagers through the three main village organs of the state: the school, the state-owned mine and the local organization of the Communist party. At the time of research, these three organs were the only connections between the village and the Yugoslav socialist state. Chapter twelve contains information on the villagers' perceptions of their relations towards the world outside of their village, but it unfortunately contains many ungrounded generalizations.

As mentioned above, only the last chapter of the book — chapter thirteen — deals directly with the issue of cultural change. It concludes that the process most typical for Yugoslavia in the 1960s, which is well-exemplified by development in Orašac, could be characterized as "a gradual urbanization of the village and a concomitant peasantisation of the town" (p. 301). In other words, the urban-driven influences on the villagers' attitudes and daily practices eventually inspired mass migrations to towns and cities, where in turn rural-derived values played a significant role in the formation of a new urban dimension of the "national culture". The author's main argument is that while the values attached to farming as a way of life became increasingly negative as a result of state-imposed changes, which emphasized the positive values of industrialization and urbanization (both associated with modernity), many concepts derived from traditional rural patterns retained their importance. Such is the case of the concept of living in a family-owned house, even in a town, as opposed to living in an apartment, which was considered inferior.

On the whole it can be said that the book offers a substantial set of basic cultural data,

which serves as a good source of historical background, however the study does not present much of a theoretical argument. This may be the result of its wide span of coverage. A deeper insight into the dynamics of cultural change would have been better achieved if the author had selected one specific problem among the many he describes. For example, Halpern might have submitted a feature that occurred during the process of cultural changes to a complex analysis, thus offering a greater understanding of people's experience of changes. Here the general data would serve as background information rather than the primary focus. There surely are a number of ways to address the issue of change more successfully. Halpern's study seems to reveal that anthropology in the 1950s did not possess very effective tools with which to detect and analyze elements of cultural change. In any case the discipline itself has undergone a major evolution since this book was published. From the present perspective, a 1950s or 1960s study like Halpern's "A Serbian Village" provides a view too limited to grasp the complex dynamics of culture, which over time has become understood more as a contested practice than a simple set of rules and objects.

Úvod do kvalitativního výzkumu.

Karolinum, Praha, 1999.

278 stran. Cena 150,- Kč. ISBN 80-246-0030-7

Kniha Jana Hendla je učebním textem pro studenty Fakulty tělesné výchovy a sportu. Obor, ve kterém je na FTVS třeba znát kvalitativní metody se nazývá „kinantropologie“ a lektor knihy ho definuje jako vědu, která se zabývá zkoumáním činností patřících do oblasti tělesné výchovy a sportů. Z této oblasti pocházejí i ilustrační příklady výzkumů, které jsou v textu u jednotlivých metod uvedeny. Nejedná se tedy o knihu s teoretickými, ale opravdu praktickými, didaktickými aspiracemi vysvětlit, jak se aplikují kvalitativní výzkumné metody.

Autor se na 250 stranách snaží poctivě seznámit čtenáře se všemi více i méně známými typy kvalitativního výzkumu. Pokusím se je stručně vyjmenovat.

Případová studie, analýza dokumentů, biografický výzkum, etnografický terénní výzkum, akční a kritický výzkum, kvalitativní evaluace. K těmto typům potom uvádí více i méně známé metody sběru kvalitativních dat. Kvalitativní dotazování je obecný název pro kapitulu, ve které najdeme na 35 stranách všechny typy rozhovorů od těch hodně až po ty málo strukturované, skupinové formy rozhovorů, ale i techniku, která byla pro mě novinkou – tzv. REP techniku zjišťování subjektivních konstruktů, která má jen velmi málo společného se sociálním konstruktivismem. Následuje kapitola kvalitativní pozorování s podkapitolami participantní a non-participantní pozorování. Po té, co nás seznámí s jednotlivými metodami a s příklady jejich použití,

zabývá se autor v následující části způsoby jak se sebranými daty zacházet, jak provádět transkript, jak kódovat a kategorizovat. V další kapitole pak podává návod jak analyzovat a interpretovat sebraný a utříděný materiál. Což vlastně není v učebnicích příliš běžné, zřejmě i díky tomu, že (použili-li slov autora): „Je na místě poznamenat, že kvalitativní postupy analýzy mají blíže ke kodifikovanému zdravému rozumu, než k složitostem statistické analýzy kvantitativních dat [...]“ (s.163). Tedy návod na analýzu je trochu návodem na to, jak používat zdravý rozum – kdo by to nechtl umět?

Ke každé výše uvedené technice je v této kapitole připojen návod, jak data, jež byla jejím použitím sebrána, analyzovat. Vysvětluje zde mimo jiné, co je analytická indukce a pro mě překvapivě zařazuje na toto místo i zevrubnější výklad „grounded theory“ Glasera a Strausse, čili zakotvené teorie, jak zní český překlad jejího názvu, který se k mé nelibosti asi ujme.

Drže krok s dobou, připojuje autor kapitolu o počítačové podpoře zpracování dat a zhruba na deseti stranách popisuje práci se softwarem pro kvalitativní analýzu – ATLAS.ti. (která, ač prý není nejnovější, je v českých učebnicích unikátní).

Závěr knihy pojednává o tom, jak napsat zprávu (včetně nevelké, ale hravé diskuse na téma co je to sociálně vědecký text) a jak hodnotit kvalitu výzkumu.

Připojeny jsou i přehledové přílohy.

Tolik k obsahu knihy Úvod do kvalitativního výzkumu. A mé dojmy z jejího čtení? Jan Hendl má interdisciplinární odvahu, které si velice cením a při psaní této recenze ji chci mít na mysli především. V jeho bibliografii jsem napočítala účtyhodných 142 titulů, ze kterých vychází. Řada z nich jsou práce sociologické; sociologii autor také přiznává status domovské disciplíny kvalitativních metod. I já jsem jeho práci čela jako sociolog.

Předně tedy, příliš mi nesedí struktura, kterou pro svou knihu zvolil – výčet typů výzkumu a potom postupně jednotlivé procedury, které se s nimi dělají. Jako daleko přehlednější a hlavně respektující tradice a teoretické kontexty jednotlivých metod, by myslím bylo řazení kapitol podle typů výzkumu s kompletním popisem jejich zpracování včetně uvedených ilustračních příkladů. Takto kniha pozbývá přehlednosti, která je pro učebnici nezbytná. V kapitole „Metody vyhodnocování a interpretace“, která se zabývá analýzou dat, není u jednotlivých typů analýzy vůbec jasné, pro jaký typ dat (ve smyslu, jaký problém vlastně chci touto metodou zjišťovat) jsou vhodné. Volba správné analytické metody je však při zpracování výzkumu klíčová. Domnívám se proto, že „kvalitativci–začátečníkovi“ (kterému je asi tato kniha určena především) by nejasnost právě v tomto bodě mohla způsobit potíže.

Co se mi naopak velice líbilo, je kapitola „Momenty vzniku kvalitativního výzkumu“ (str.25-43), ve které se autor snaží překlepnout onu známou sociologickou propast mezi velkými teoretickými systémy a úrovní empirického výzkumu. Odvozuje srozumitelně, jak se každá velká teoretická inspirace (fenomenologie, kritická teorie, hermeneutika, chicagská škola, frankfurtská škola, kognitivní a humanistická psychologie) v kvalitativní metodologii otiskla.

Autor usiluje o vyčerpávající výklad toho, co jsou kvalitativní metody, jeho snaha však vyznívá poněkud dvojsečně. Kniha je často informačně přehluštěna a zároveň schází prostor k tomu, jít do dostatečných podrobností, uvádět více příkladů, zaměnit dlouhé výčty kategorií za poněkud epictější pasáže. Autor používá velké množství nevyšvětlených termínů, které budou zřejmě pro řadu čtenářů naprostou novinkou. Zde patrně naráží na meze svého pojetí interdisciplinarit, protože podle mě opomíjí jednu sociologickou vlastnost metodologie: to, že je hluboce epistemologicky zakotvena a že ji nelze tak snadno používat bez kontextu, jejího epistemologického kontextu, protože každý metodologický termín je vlastně i termínem teoretickým. Nemohu nevzpomenout na Dismanovu učebnici „Jak se vyrábí sociologická znalost“ (1993), ve které se její autor s každým novým termínem doslova mazlí.

Vzhledem k rozsahu problémů, o kterých v knize autor pojednává, by jí nesmírně prospělo, kdyby byla opatřena rejstříkem pojmů, i při důkladnějším čtení jsem v případě nepochopení některému z použitých termínů zirácela přehled o tom, zda už se v textu vyskytoval. K formálním nedostatkům je třeba ještě připojit množství překlepů, které se vyskytují v četnosti jeden na dvě až tři strany textu. Garfinkel pak, se křestním jménem jmenuje Harald, nikoli Henry.

Otázka, která ve mně po dobu čtení této učebnice vyvolává největší pochybnosti, zní: komu je vlastně kniha určena? Je-li určena studentům tělovýchovy, v sociologii patrně příliš nevzdělaným, vyplývá z výše uvedených námitek, že s Hendlovou knihou coby jedinou učebnicí metodologie nevystačí. Pro pokročilejší, kteří se v problematice kvalitativní metodologie už trochu orientují, však může být kniha díky své přehledovosti poměrně užitečnou příručkou, a to zejména díky tomu, že podobný přehled žádná kniha v češtině zatím neposkytuje.

Kopí a štít. Život a doba Sedícího Býka.

Hynek, Praha, 1999.

422 stran. Přeložila Markéta Křížová.

Na konci roku 1890 končila pro jednu kulturu její epocha. Za mrazivého prosincového dne zabil poručík Byčí hlava Sedícího Býka na prahu jeho vlastního domu. Sedící Býk byl posledním představitelem vzdoru préririjních kmenů proti bílé civilizaci. Co asi mohlo následovat? Nic, co bychom neznali odjinud...

Vydávat dnes u nás dílo o životě Sedícího Býka by se možná zdálo zbytečností. Přesto se k tomu nakladatelství Hynek odhodlalo, a tak spatřil světlo světa překlad knihy Roberta M. Utleyho.

Překlad Markéty Křížové však podle mě není zbytečný ani nepotřebný. A to hned z několika důvodů.

Zaprvé, jedná se o výjimečné historické dílo. Popisy období tzv. „indiánských válek“, které probíhaly na středozápadě USA v druhé polovině 19. století, zobrazují situaci většinou z pohledu, myšlení a pocitů jen jedné strany, a to té „bílé“, americké. Utleyho práce patří k těm, které — ač zabírají široké časové údobí — přibírají ke svému popisu i způsob nahlížení, filosofii a pohled strany druhé, indiánské.

Utley sám v úvodu přiznává, že jeho cílem je revize do té doby nejlepší biografie Sedícího Býka, jejímž autorem je Stanley Vestal. Vestal, pravým jménem Walter Stanley Campbell, vydal svou „*Sitting Bull, Champion of the Sioux*“ v roce 1932. Vestalova kniha se zakládá na terénních výzkumech, které

koncem dvacátých a začátkem třicátých let osobně prováděl mezi Siouxy v Jižní a Severní Dakotě.

Siouxové, národ, který kdysi sám sebe nazýval *Océthi Šakówin* (Sedm ohnišť) žil patrně původně v oblasti dnešních států Severní a jižní Karolíny a Virginie. Postupně se zřejmě pod tlakem Irokézů přesunul za Missouri a ovládl značnou část travnatých plání plných zvěře. Vrchol jeho kultury je ale spjat s příchodem koní hlavně z jihu (španělská Amerika). Zlatý věk však neměl mít dlouhého trvání a v bojích s americkou armádou (lépe vybavenou, disciplinovanější a založenou na jiných hodnotách) zejména v druhé polovině 19. století Siouxové podlehli.

Sedící Býk byl zabit roku 1890, ale v době, kdy Vestal u Siouxů pobýval, žilo ještě mnoho lidí, kteří náčelníka pamatovali, nebo s ním dokonce žili v jeho táboře. Vestal získal důvěru příslušníků jeho rodiny i přátel. Největšími pomocníky mu však byli synovci. Jeden Býk a Bílý Býk, kteří se Sedícím Býkem strávili z přeživších nejdelší dobu. První dvě části Vestalova díla byly v Čechách vydány soukromým nákladem; český čtenář má k dispozici dva nejlepší životopisy této velké postavy.

Utley, který z Vestala čerpá opravdu značnou měrou, se na dané téma na rozdíl od svého předchůdce dívá historickým kukátkem. Jeho kniha tak občas činí na úkor čtivosti.

Chvillemi líčí popisy pútek — stejně jako ostatní „popisovatele“ indiánských válek — jako střety dvou armád, ale většinou nám dává nahlédnout do „zákulisi“: do odlišnosti způsobů válčení obou stran, pohnutek k určitému jednání zakořeněných v té které kultuře apod. Vestal je naproti tomu ještě literárnější, románovější, více dá na estetickou formu výsledného děje a navíc se zaměřuje o trochu více na indiánský pohled na dané události. Přesto — co obvykle bývá nudným výčtem potyček a „bitev“, se v Utleyho podání stává fascinujícím líčením osobní statečnosti, strachu, bolesti, bezvýchodnosti, snahy ničit. Kolikrát jsme toho již v historii byli svědky? A kolikrát ještě budeme? „Silnější“ společnost používá ke zničení druhé společnosti nebo malé skupiny uvnitř sebe samotné různých prostředků. Budováním závislosti na svých produktech a rozeštváváním příslušníků té které skupiny počínaje (není náhodou, že Sedícího Býka zabili členové vlastního kmene — indiánští policisté Byčí Hlava a Rudý Tomahavk), zastrahováním, násilím pod nějakou zástěrkou a násilím otevřeným konče — to jsou jen některé z nich.

Tyto metody se nepoužívaly jen v době „indiánských válek“, ale i v rezervacích. „Chtějí z nás udělat jablko navrch rudě, uvnitř bílé“, říká *Thahčá Huště*, Chromý Jelen (Lame Deer a Erdoes 1994:38). Život v rezervacích se naprosto odlišoval od toho, co Indiáni dosud znali — vládní podpory, únava z nečinnosti a závislosti, omezená svoboda a podřízenost představovaly prvky, které šly přímo proti základům siouxske společnosti. Jak Utley říká, potlačovala vláda nejen duchovní život a obřady, ale i úřad náčelníka, funkci spolků, rodiny a samotnou instituci kmene zajišťující politické uspořádání a příbuzenské vazby, které dávaly mezilidským vztahům řád a smysl. „Za

to nabízela nedostatečné náhražky“, pokračuje Utley, „pluh, tažné voly, dřevěné domy, školy a křesťanské kostely a cizí, protivné názory na to, jací by lidé měli být. Siouxové se nemohli ubránit postupnému rozkladu starých zvyků a nezabránili ani tomu, aby jejich lidé nezkoušeli nebo dokonce neobdivovali některé z novinek. A to, že se rozdělili na „zpátečníky“ nebo „pokrokaře“, jejich znejistění ještě zvyšovalo. Kolem roku 1890 se nebezpečně přiblížili naprostému krachu své kultury“ (Utley 1999:349).

Války Spojených států s indiánskými kmeny byly srážkou kultur. Myslím si, že kultura je především odlišný způsob chápání světa. Jak říká Arnold J. Toynbee, setkání se silnější společností bývá hlavní příčinou násilné smrti „primitivní“, menší společnosti nebo společnosti založené na jiných základech; tyto také umírají násilně nepoměrně častěji (Toynbee 1995:146). Ať už přitom jde o jejich půdu, nerostné suroviny v oblasti, kterou obývají anebo něco jiného. Osobní důsledky však byly pro préririjní i jiné Indiány neméně strašlivé. Tak, jak to můžeme vidět i na jiných historických příkladech. Abychom zůstali na americkém kontinentu — podobně jako o několik staletí dříve třeba Španělé v Latinské Americe vůbec nepochopili lokální kultury a ani se o to nesnažili. Kolik paralel lze najít dokonce i dnes! Válka je přeci válka. Boj o moc. Touha mít víc než mám. A proto budu i zabíjet. Na tom se nic za celé věky nezměnilo. Proto nám má „Kopí a štít“ co říci.

Kniha si jistě nebude muset stěžovat na nedostatečnou čtenářskou obec, protože Češi mají tradičně k Indiánům blízko. Proč asi? Téma na diplomovou práci. Ale kdo je asi známejší — Sedící Býk nebo Vinnetou?

Kolem Sedícího Býka ještě za jeho života nakupili nejen běloši, ale i Indiáni množství legend, polopравd a lží. Do doby vydání Utleyho

Karolinum, Praha, 1999, 263 stran. Přeložila Milada Hanáková.
ISBN 80-7184-733-X

Po knize *Člověk a řeč* Clauda Hagege obohatilo loni nakladatelství Karolinum naši lingvistickou překladovou bibliografii o další titul. Ač se o dnes klasických Teoretických problémech překladu diskutovalo v Paříži již roku 1963, kdy Georges Mounin také obhájoval na Sorbonně svou doktorskou disertaci, jedná se o zakládající práci pro danou oblast, která shrnuje dosavadní poznatky, a poskytuje tak základ pro další uvažování nad prací překladatele. Navíc česká škola teorie překladu v čele s nejvýraznějším představitelem Jiřím Levým se soustředí spíše na umělecký překlad, zatímco těžištěm Mouninovy práce je teoretická lingvistika, obor pro antropologa zcela nepostradatelný. Teorie překladu je zvláště podnětná podobností překladatelovy situace se situací antropologa při terénním výzkumu, který má „přežít“ výpověď respondenta, ať už z cizího, či z mateřského jazyka. Sám autor se dokonce v jedné kapitole zabývá etnografií jako nezbytným doplňkem překladatelovy práce. Mělo by být tedy samozřejmostí seznámit se s teorií překladu jako s doplňkem práce antropologa. Obě knihy z Karolina mistrně přeložila PhDr. Milada Hanáková, CSc.

Autor svou knihou shrnuje z překladatelského úhlu pohledu vývoj lingvistiky první poloviny 20. století, který zásadně posunul tradiční chápání jazyka jako repertoáru slov i překladu jako pouhé mechanické operace

přizpůsobování slovních ekvivalentů z jednoho jazyka slovům jazyka druhého. Takovýto *totalní* překlad byl zpochybněn do té míry, že část lingvistů se dokonce přiklonila na stranu jazykového solipsismu a absolutní nemožnosti překladu. Georges Mounin se snaží toto stanovisko, které považuje za velmi závažné a inspirativní, teoreticky vyvrátit či alespoň zmírnit. Odvolává se nakonec i na existující překladatelskou praxi a možnost jazykové komunikace vůbec.

Pro teorii překladu je logicky ústřední pojem významu, a tudíž i sémantika, pohříchu nejméně systematické odvětví lingvistiky. Podle Mouninova shrnutí Saussure váže význam slova (*sens*) na jeho postavení v rámci systému signifikantů neboli označujících (*signifiant*). Slovo pšenice bude mít zcela jiný význam pro člověka, který kromě této obiloviny pozná ještě žito a oves, a pro botanika, jenž je schopen určit slovy druhů pšenice. Bloomfield se uchyluje k behavioristické definici: „Významem jazykové výpovědi je *situace*, v níž mluvčí pronáší tuto výpověď a v níž na ni posluchač svým chováním reaguje“ (s.36). Bloomfieldův postulát lingvistického výzkumu nabízí jasné analogie s výzkumem antropologickým: „Specifičnost a stabilita každého jazykového tvaru postulujeme přesně tak jako ve svých každodenních vztazích s ostatními lidmi“ (s.38). Tento postulát předpokládá

svazku panoval — přesto, že Vestalové knize se dostalo určité popularity — o Sedícím Býkovi falešný obraz. O mnoha slavných indiánských vůdcích platí, že byli hlavně válečníky a proslavily je především skutky tohoto typu. Sedící Býk byl nejen vynikajícím válečníkem, ale navíc dobrým medicínem, duchovním vůdcem svého lidu stejně jako výjimečným člověkem. Na druhou stranu totiž mají legendy velkou moc — umí člověka stimulovat. U Utleyho však nejde o nějaké jejich boření, o zobrazení slavného náčelníka stylem „podívejte, on vlastně takový ani nebyl, byl to jen obyčejný Indián“, o což se mnoho dnešních populárních děl snaží. Život některých lidí je sám o sobě tak cenný a píný, že se stává legendou, kterou pak potvrzuje i historie. (A to je pro západní vědu ideální stav.) A Sedící Býk takový život bezpochyby žil.

A pak je dílo pozoruhodné také pro etnologu a etnohistorika. I když až na druhém místě, objevují se v textu popisy způsobů života cizí kultury a hlavně — což v českých publikacích často chybí — jejich způsob myšlení. Jde sice o hraniční stav kultury na pomezí jiné ve smyslu doby, kdy se rozhoduje, jestli budou nositelé kultury asimilováni a ta zanikne nebo ne. Ale přesto je kniha v tomto směru cenným pramenem.

A konečně nový pohled na „indiánské války“, který se prosazuje v západní vědě (a ta je stále pro západní svět „jediná platná“ a „jediná správně popisující svět“, přestože svět popisuje jen pro ni a pro jiné vypadá jinak), pomáhá svým způsobem současným Indiánům. Hlavně kmenům, které zůstaly na americkém středozápadě.

LITERATURA:

- (FIRE) LAME DEER, J. A ERDOES, R. 1994. *Lame Deer. Seeker of Visions*. New York: Washington Square Press.
TOYNBEE, A. J. 1995. *Studium dějin*. Praha: Práh.

Je pro ně živoucím symbolem, který v lidech vyvolává pocit uvědomění: „Jméno největšího ze Siouxů bylo *Tathánka lyotanke* — Sedící Býk“ (Lame Deer a Erdoes 1994:132). „Po nástupu radikálních indiánských hnutí v šedesátých letech 20. století mu polemiky doby získaly novou úctu a pozornost za hranicemi jeho vlastního světa,“ říká sám Utley (Utley 1999:388). Západní společnost sama se mění. Nachází v sobě mnohem více porozumění nejen pro indiánské obřady, ale i reiki, tantrické nauky, buddhismus a mnoho dalších. Proč asi? Zdá se, že to u většiny lidí souvisí s nedostatkem duchovního života založeného na vlastní kultuře. Z nedostatku jistoty, že člověk není jen smítko ztracené ve vesmíru. Přesto Indiáni v Severní Americe (ač se těší mnoha výhodám) nejsou dodnes ničím jiným než menšinou, která se musí přizpůsobovat majoritní populaci. Přinese to tedy Indiánům něco dobrého?

Na knize velmi kladně oceňuji používání transkripce lakotštiny Jana Ulricha; tento jev v české literatuře o Siouxech chybí. Poangličtělých a následně počeštělých výrazů dosud nalezne více než dost. V souvislosti s tím je nutno říci, že označení Sioux je dnes považováno za hanlivé a čím dál častěji bývá nahrazováno slovem *Lakhóta*. K (těmto) mnoha kladům publikace se připouje snad jen jediná vada na kráse. V druhé části knihy se vyskytují překlepy, a to tak nepřístojné, že by je opravila i starší verze textového programu Word (zvláště v kapitole 17).

A co na závěr? Snad jen doporučení: Utleyho „Kopí a šlít“ opravdu stojí za přečtení.

důkladnou reflexi vlastního postavení badatele v situaci výzkumu. Antropologickým úkolem je pak zájem o míru a důvody specifičnosti a stability každého nejen jazykového tvaru, ale i kulturního znaku, kulturní indicie. Hjelmslev pak odlišuje *formu obsahu* a *substanci obsahu* v jazyce, přičemž první se může v různých jazycích velmi lišit, a pro druhou platí Bloomfieldův postulát.

V dalších kapitolách se autor vyrovnává s teoriemi jazykového relativismu, které, počínaje Wilhelmem von Humboldtem, tvrdí, že jazyk je „aktivní princip, který myšlení vnucuje soubor distinkcí a hodnot“ (s.51). Polemika s proslulou Whorfovou hypotézou jazykového relativismu je vedena prostřednictvím faktoru zkušenosti. Dílčím závěrem je souhlas s Martinetem: „Každému jazyku odpovídá zvláštní organizace zkušenosti (...). Jazyk je nástrojem komunikace, podle něhož je lidská zkušenost analyzována v každém společenství různě“ (Martinet 1960). To ovšem neznamená, že jazyk naši zkušenost se světem určuje, ani že jazyková struktura odráží fyzickou strukturu operace, kterou označuje. Whorfova hypotéza se jeví jako zvláště silná v případech, kdy musí překlad překonávat mezery mezi civilizacemi. Jak přeložit slovo snůh pouštnímu kmeni? Mounin přiznává, že spolu s převáděním výpovědi do jiné jazykové zkušenosti musíme do zkušenosti tohoto světa převádět přinejmenším také obraz či představu o věcech, o kterých se mluví. Obdobné problémy ale nastávají i v rámci jedné civilizace, protože jednotlivé materiální kultury se prostě nepřekrývají, a tudíž ani nepřekládají. Slovo se dá přeložit ekvivalentem, pouze pokud jeho význam má cílová společnost ve své bezprostřední zkušenosti, případně se dá použít kalk či jazyková výpůjčka, pokud je u cílové společnosti alespoň zprostředkovaná

zkušenost s daným významem. Jinak je nutný opis.

V tomto bodě se rozbor dostává k problémům překladu spojeným se strukturou slovní zásoby jednotlivých jazyků, k problémům Saussurových sémantických polí. Zdálo by se, že „když hovoříme o světě ve dvou různých jazycích, nemluvíme nikdy o zcela stejném světě“ (s.77). Navíc kromě civilizačních mezer se překlad musí potýkat také s rozdíly v subjektivních konotacích. Tento termín zavádí Bloomfield až roku 1934 ve svém *Language*. V zájmu podepření možnosti překladu z hlediska teoretické lingvistiky Mounin široce analyzuje dosavadní pokusy o strukturování slovní zásoby, Descartem a Leibnizem počínaje a Sorensenovou analýzou minimálních významových jednotek konče. Praktickým argumentem pro možnost překladu je pak existence jazykových, a vůbec antropologických univerzálií, které spoluutvářejí jazykové významy. Frapantní odlišnost vidění světa, která se přirozeně projevuje v jazyce, není totiž způsobena existencí jiného světa v jiných kulturách, ale promítá se tu pouze jiné dělení zkušenosti se světem. „Vyvozovat z nomenklatury sněhu u Eskymáků důkazy o vidění světa či civilizaci nesrovnatelné s naší je neopodstatněné. Srovnáváme lexikální úroveň, které nejsou srovnatelné“ (s.180). U Eskymáků se jedná o lexikální úroveň obecného jazyka, zatímco v naší kultuře o jazyk odborný. Autor jmenuje univerzálie biologické, psychologické, univerzálie citění a vnímání, zatímco rozdílnosti vysvětluje rozdílnostmi technologickými a materiálními. Odvolává se na Piageta: „Logika mluvčího nevyplývá pouze z jeho jazyka, ale především ze způsobů koordinace jeho jednání“ (Piaget a Mandelbrot 1957). K jazykovým univerzáliím počítá omezený počet fonémů, dělení výpovědi na

morfémy, užívání morfémů v sekvencích, existenci osobních zájmů, odkaz k přítomnosti jako dělicí linii v pojímání času, a v neposlední řadě i příslušnost jazyka k jedné „technologické rodině nástrojů komunikace“ (s.190). Antropologickému uchu se zde ozývá spor mezi kulturním relativismem a univerzalizmem.

Existence kulturních univerzálií umožňuje další, dnes vysoce aktuální jev *jazykové konvergence*. Už nejméně celé století museli odborníci přijmout za své, že již neexistuje izolovaná kultura“ (s.200). Zvýšení počtu a intenzity mezikulturních kontaktů přináší nejen větší množství kalků a výpůjček, ale způsobuje i dynamické jazykové změny. Jak bychom dnes odpověděli na Martinetovu prognózu z roku 1946? „Jde o zajištění jazykových vztahů mezi lidmi stejné civilizace, nebo těmi, kteří dosáhli prakticky stejného vývojového stupně (...) Právě pro tuto formu civilizace se dnes hledá společný jazyk (...) A má-li být tento jazyk světovým, je tomu tak proto, že dnes má tato forma civilizace tendenci rozšířit se po celém světě.“ (Martinet 1946) Dospěla současná konvergence jazyků opravdu k větší mezikulturní srozumitelnosti, nebo se jejím vedlejším produktem stalo spíše množství vzájemně neproniknutelných jazyků subkultur? Jaké lexikální skupiny jsou „nejnáchylnější“ k celosvětové jazykové konverzi? Mají tyto všeobecně přijaté kalky všude opravdu stejný význam?

Jedna z posledních kapitol Etnografie je překlad je pro nás zvláště zajímavá poznámkami

o pojímání etnografie v roce 1963. Etnografie je tu kvalifikována jako „úplný popis totální kultury daného společenství“ (s.212), etnografie společenství pak jako „obsah sémantiky daného jazyka“ (s.212), práce etnografa jako „prožívání situací, které potřebujeme beze zbytku pochopit“ (s.216). Tato etnografie by tedy měla být překladatelům nápomocná analýzou osvojování významů jak v průběhu enkulturace, tak v rámci situace jazykové komunikace. Překladatelé by se měli od etnografů přiučit praxi terénního výzkumu, aby tak sami mohli prožít situaci, při které se ustanovuje význam překládaného slova. Etnografie je také jediným možným nástrojem při zjišťování referenčních definic, tj. definic, kde je znak vysvětlen prostřednictvím věci, kterou označuje, a nikoliv prostřednictvím jiných znaků stejného systému (tzv. jazyková, sémantická definice). „Jít vyhledat všechny referenční definice jazyka daného společenství na místě, abychom co nejúplněji pochopili a přeložili smysl výpovědi v tomto jazyce, znamená udělat ze sebe etnografa“ (s.217).

Domnívám se, že z uvedeného je zcela zřejmé, jak kniha Teoretické problémy překladu Georgese Mounina překračuje oborové meze lingvistiky, a naléhavě si tak žádá naší pozornosti. Navíc, jak sami víme z praxe, otázky překladu jsou v českém jazykovém prostředí vysoce aktuální a stěží tomu bude někdy jinak.

LITERATURA:

- MARTINET, A. 1946. La linguistique et les langues artificielles. *Word* 2:37-47.
 MARTINET, A. 1960. *Éléments de linguistique générale*. Paříž: A.Colin.
 PIAGET, J. a MANDELBROT, B. 1957. *Logique, langage et théorie de l'information*. Paříž: P.U.F.

Encyklopedie
mytologie germánských a severských národů.

Libri, Praha, 1999.

Kniha Jitky Vlčkové je pro naši dobu v jistém smyslu příznačná. Je odrazem zvýšeného vědeckého zájmu o náboženství a mytologii předkřesťanských kultur a šířeji i o náboženství a mytologii vůbec. Jeho důsledkem je celá řada nakladatelských počínů nejrůznější kvality, a to jak z oblasti překladů, tak původních děl. Co se týče konkrétně mytologie germánské, máme k dispozici překlad *Severských mýtů*, jejichž autorem je R. I. Page¹, a okrajově se starých Germánů dotýká i Puhvelova *Srovnávací mytologie*², případně dumézilovská antologie *Mýty a bohové Indoevropanů*³ — jediná ze tří zmíněných knih, která neobsahuje zásadní věcné chyby. Mytologie finská — respektive její rekonstruovatelné části — se zatím zájmu nakladatelů nedočkaly. Vydání původní české publikace, věnované těmto tématům, by mohlo být svého druhu blyškáním se na časy. Otázkou je, na jaké časy.

Ošemetný je už sám pokus o výklad mytologie finské společně s mytologií Germánů. Nejedná se totiž pouze o území, které nejen, že jak správně uvádí autorka, „nepatří k vymezenému celku jazykové“, ale ani etnicky, historicky a kulturně. Navíc zde hraje roli fakt, že tam, kde nalézáme mezi oběma mytologickými systémy shody, jedná se s největší pravděpodobností o pozdější ovlivnění Finů severními Germány⁴. Těžko lze porozumět

textu na zadní předšádce, kde autorka uvádí, že „území Finska geograficky doplňuje oblast osídlenou v minulosti germánskými kmeny (pevninská Evropa, Skandinávie, Britské souostroví, Island)“. Oč ji doplňuje lépe než třeba Kanárské ostrovy, zůstává záhadou. Je navíc příznačné, že jevy považované za typické doklady vztahů mezi těmito mytologickými systémy Vlčková neuvádí⁵. Dodejme, že i termín „severský“, který má zřejmě v názvu knihy znamenat asi tolik co „finský“, není zvolen příliš vhodně, neboť se ho v češtině užívá spíše pro severogermánskou kulturní oblast (Dánsko, Švédsko, Norsko, Island, Faerské ostrovy atd.)⁶.

Problematický je, stejně jako u většiny prací zabývajících se mytologií Germánů, přepis starogermánských a zejména staroseverských slov a jmen. Autorka sice uvádí, že se „snažila přidržel pravopisu doporučeného Helenou Kadečkovou v Dějinách severských literatur“, ale už letmý pohled do knihy ukazuje, že snaha byla marná. V řadě případů nalézáme dvě různé české podoby téhož jména (Eirík a Erik, str. 58 a 60) či slova (thing a tīng, str. 216 a 228). Řada pokusů o českou formu pobaví svou naivitou (Sigfríd místo Siegfried, str. 192) a mísí se dočkáme skutečných jazykových perel, jako když jsou obři nazýváni „jotnarové“, což je naprosto nesmyslná odvozenina od staroseverského *jotunn* (Vlčkovou

zřejmě pomýlil nom.pl. *jotnar*). Přepisy navíc obsahují řadu chyb, z extatického bojovníka zvaného „vlčí kůže“ (*úlfhedinn*) se tak stává *ulfedinn*, v množném čísle pak nastupují „ulfednarové“ (str. 45). Na straně 196 se z překlpu rodí nestvůrný drak Fánfi.

Jsmo ovšem upozorněni, že „v rámci etymologických výkladů byl původní pravopis jednotlivých staroseverských slov zachován“. V praxi ovšem nejsou originální znění jmen a jejich české přepisy nijak odlišeny, a tak může třeba u Ódinova příjmi „Hár“ zavádnout pochybnost, zda se jedná o českou formu příjmi *Hárr* (šedý) či přímo o příjmi *Hár* (vysoký)⁷. Celá snaha o zachování původního pravopisu pak působí dost problematicky, neboť v mnoha případech není etymologie ani naznačena, jako u Ódinova příjmi *Viðrir* („vanoucí“ nebo „ničivý“)⁸. Příjmi *Svipall* („proměnlivý“)⁹ se v originální podobě objevuje na straně 215, kde není po nějaké etymologii ani stopy — výklad se nachází na straně 165, kde je jméno pro změnu citováno v české podobě jako „Svipal“. Pro Vlčkovou je ostatně zcela

charakteristické, že neuvádí ty překlady jmen, které jsou evidentní a významuplné, jako je třeba *Skinfaxi* („zářící kůň“) — jméno hřebce, na němž vyjíždí den a „jehož hřívá osvětluje všechnen vzduch i zemi (Gylfiho oblouzení kap. 10)“ — zatímco silně hypotetické a nejisté etymologie jsou uváděny s oblibou, bez nejmenší zmínky o jejich problematičnosti a bez jakéhokoliv odkazu na relevantní literaturu. Jazyková souvislost starohornoněmeckého jména *Frija* se slovy *free* a *friend* je ovšem každému zřejmá (str. 75). Za zmínku stojí i některé pokusy o jazykové vystižení významu osobních jmen — Vidar, tedy „do široka panující“ (str. 243). *Hjálmbéri* (nesoucí přilbu) bude asi s těži jméno přilby, jak autorka uvádí (str. 165), ale spíše označením toho, kdo přilbu nese, v tomto případě boha Ódina.

Nabízené etymologie některých terminů jsou pak, mírně řečeno, zarážející, často opět díky ortografickým chybám. Dospět od termínu *Vavafis* k významu „díska Vanů“ je opravdu nelehké, a nemůžeme se zbavit dojmu, že by se celá věc hodně zjednodušila, kdyby byl

¹ PAGE, R. I. 1997. *Severské mýty*. přel. J. Odehnalová. Praha: Lidové noviny.

² PUHVEL, JAAN. 1997. *Srovnávací mytologie*. přel. V. Pelíšek. Praha: Lidové noviny.

³ DUMÉZIL, GEORGES. 1997. *Mýty a bohové Indoevropanů*. přel. I. Budil. Praha: OIKOYMENH.

⁴ viz např. WOLF VON UNWERTH 1911. *Untersuchungen über Totenkult und Ódinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen*. § 83 Breslau.

⁵ Příkladem může být laponský bůh Rota (ibidem) či finský bůh Turisas (viz T. E. Karsten: Einige Zeugnisse zur allnordischen Götterverehrung in Finland. in: Finnisch-ugrische Forschungen XII (1912)). V hesté Mytická zvířata, jež by se k podobným exkursům nabízel (viz A. Schullerus: Zur Kritik des allnordischen Valhollglaubens. in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur XII (1887), str. 228) se nedozvídáme, než že „jejich škála je poměrně pestrá“.

⁶ Ale právě tak i v jiných jazycích — viz německé *nordisch*, anglické *norse*.

⁷ viz VRIES, JAN DE 1962. *Allnordisches etymologisches Wörterbuch*. str. 209, 210 a 212. Leiden.

⁸ ibidem str. 661

⁹ ibidem str. 571

vychozí termín citován jako *Vanadís*, což je také jeho skutečné znění. Ale i jinak nás pátrání po významu jednotlivých slov dovádí k pozoruhodným výsledkům. Neubráníme se překvapení, když se dozvídáme, že jméno Nibelungové vzniklo spojením slov *Nebel* a *Sohn* (str. 158), což může zarazit i zcela nezkoušené ucho nelingvisty. Vlčková tu evidentně nepochopila některý ze svých německých pramenů, který naznačoval, že kompositum vzniklo ze starohornoněmeckého *nibeln* („být zamížený“) a *jung* („mladý“, též „potomek, syn“). Cizí jazyky jsou zřejmě pro Vlčkovou obecně dost těžkým oříškem. Slavná kronika Adama Brémského, zvaná *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, je přejmenována na „Činy arcibiskupů **kostela** v Hamburku“ (str. 21). Tady si je třeba uvědomit, že německé *Kirche*, z nějž autorka zřejmě při překladu vycházela, nemusí znamenat jen „kostel“, ale také „církve“, „církvní obec“, což je též význam latinského *ecclesia*¹⁰. Když už jsme u latiny, je možno zmínit i Tacitův výraz *terra editus* (nikoliv *terra editum* — to je čtvrtý pád!)¹¹, který — už proto, že se jedná o maskulinum — rozhodně nebude přijímám nějaké „Matky země“ (str. 252). Znamená „ten, který povstal ze země“, a jako takový je označením praotce všech Germánů — boha Tuista. Značné jsou i Vlčkové problémy se čtením v jazyce mateřském. V deváté kapitole Gylfiho okouzlení Snorriho Sturlusona se dočítáme, že procházející se bohové našli jednoho dne na pobřeží dva kmeny stromů (*tré tvau*), z nichž stvořili první lidský pár. Tak alespoň praví český překlad Heleny Kadečkové¹². V autorčině podání se z nich stávají dva **kameny**, které se ovšem kupodivu nadále jmenují „Jasan“ a „Jíva“ (str. 34 a 168). To dává široké možnosti k hledání pozoruhodných paralel o vzniku lidí z kamenů

v mytologii řecké, římské, předovýchodní a v Novém zákonu (sic!).

Jako ukázkou autorčiny práce s prameny zde můžeme v plném znění ocitovat heslo Tórolf:

TÓRÓLF (severogerm.) — 1. „bůh z Mostru“, ostrova u norského pobřeží. Objevuje se v mladších islandských ságách, odvozen od boha Tóra, jehož měl být knězem a přítelem;

2. bratr skalda Egila, syn Skallagríma; jeho životní osudy jsou vyličený v Sáze o Egilovi, synu Skallagrímově (*Egils saga Skallagrímsonar*). Tórolf se se svým bratrem zúčastnil řady obchodních cest po severní Evropě, ale i vikingských výprav. V Norsku se oženil s Ásgerd, dcerou Björna. Spolu měli dceru Tórdis. Padl v Anglii, kde bojoval s Egilem ve vojsku krále Adalsteina proti skotskému panovníku Ólafovi. Tam byl i pochován na Vínské výšině.

Tórolf, zvaný Mostrarskegg, jeden z nejhorlivějších vyznavačů boha Tóra mezi Islandany a zakladatel Tórsneského sněmu, který žil před svým odchodem na Island (A.D. 874) na ostrově Mostru v norském Hórfatylki, rozhodně nebyl žádný bůh — jeho příjímí *Mostrargodi* znamená „kněz z Mostru“. Neobjevuje se také v „mladších islandských ságách“, ale už v Knize o záboru země, jednom z nejstarších islandských pramenů, pocházejícím z konce 11. století. Jakým způsobem byl „odvozován od boha Tóra“ zůstává záhadou. Co se týče Tórolfá Skallagrímsona (+ 937), není bohužel jasné, proč se o něm kniha zmiňuje. Ve staroseverské literatuře se setkáváme s desítkami postav, nesoucích jméno Tórolf. A mytologický význam tohoto konkrétního Tórolfá zůstává poněkud nejasný. Obávám se, že jediný důvod proč byl zmíněn, je ten, že se vyskytuje v Sáze

o Egilovi, kterou autorka, jako jeden z mála pramenů, četla.

Tápání v pramenné literatuře je pro Vlčkovou naprosto charakteristické. Jak jinak si vysvětlit, že v hesle „Harald Krásnovlasý“, nalézáme odkazy na Ságu o lidech z Faerských ostrovů a Ságu o Egilovi (pro změnu), které Haralda zmiňují nanejvýš mimochodem, zatímco monumentální Sága o Haraldě Krásnovlasém Snorriho Sturlusona je zcela opomenuta. Ustavičné odkazování na několik málo literárních děl, s mytologií často naprosto nesouvisejících, je ostatně typickým rysem knihy. Tak v ní nalezneme zvláštní heslo věnované básníku Einaru Helgasonu Skálaglammovi (který, nakořl známý, nesložil jedinou mytologickou báseň) a druhé věnované jeho básni Vellekla. Zato zcela chybí třeba islandští básníci Torbjörn Disarskáld, Eysteinn Valdason a Vetrliði Sumarlíðason — všichni autoři oslavných básní na boha Tóra, či eddická mytologická báseň Baldrovy sny.

Podobný je i stav bibliografie. Autorka zásadně neuvádí sekundární literaturu k jednotlivým heslům, a to ani tam, kde by to nejednoznačnost pramenů vyžadovala. Přitom z ní očividně čerpá — ať už přímo, či

z doslechu — jak ukazuje časté užití obrátů „modernější bádání se přiklání k ...“ či „mytologové se materiál pokoušejí vyložit pomocí ...“. Přitom se většinou nejedná o názory obecně přijímané, ale o hypotézy vlastní zřídka více než jednomu badateli. Skutečným výsměchem je pak výběrová bibliografie na konci knihy, která sice uvádí řadu odkazů, dotýkajících se mytologie nanejvýš okrajově (viz citovaný článek „Loď — obraz a realita ve staroseverské poesii“)¹³, ale zcela opomíjí řadu zásadních děl, kupříkladu Helmovy Starogermánské náboženské dějiny¹⁴, zřejmě nejkritičtější pojednání o náboženství starých Germánů, či Mýtus a náboženství severu¹⁵ od Gabriela Turville-Pétra, jedinou všeobecně uznávanou poválečnou knihu, která se tématem zabývá. Obě díla jsou v Čechách dostupná. I v bibliografii jsou (jak jinak) chyby¹⁶.

Též obrazový doprovod obsahuje řadu problematických položek. Kresby pohanických bohů, jak si je představovalo osmnácté století, nám toho o jejich skutečném mytickém a náboženském významu asi moc neřeknou, stejně jako „bronzové vědro z doby římské“. Ostudným dokladem neznalosti archeologického a historického bádání

¹⁰ Německé překlady nesou obvykle název *Hamburgische Kirchengeschichte*, podle autorky zřejmě „*Dějiny kostela v Hamburku*“.

¹¹ Publius Cornelius Tacitus: *De origine et situ Germanorum* II 2.

¹² STURLUSON, SNORRI 1988. *Edda a Sága o Ynglinzich*. přel. H. Kadečková. Praha: Odeon.

¹³ HALLBERG, P. 1978. Ship — Reality and image in Old-norse poetry. In *Proceedings of the Symposium of the Faculty of Arts of Uppsala University*. Uppsala.

¹⁴ HELM, KARL 1913-1953. *Altgermanische Religionsgeschichte*. Heidelberg.

¹⁵ TURVILLE-PÉTRE, E.O.G. 1964. *Myth and Religion of the North*. London.

¹⁶ Kupř. slavná kniha Oscara Almgrena (resp. její německý překlad, který autorka uvádí) se jmenuje „*Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*“.

je autorčino tvrzení, že na severu (zřejmě tedy ve Skandinávii) se o hrobech „hovoří jako o mohylách ... a později se tam házely mince“. Nechme stranou otázkou, jak si autorka přesně představuje házení mincí do mohyl (později večer?), ale jedno je jisté: staří Skandinávci samozřejmě rozlišovali mezi hrobem (staroseversky *gröf*) a mohylou (*haugr*). Tento omyl je obzvláště záražející, dozvídáme-li se totiž, že odborným recenzentem knihy je Lubomír Košnar, chvalně známý archeolog, který se skandinávskými poměry zabývá¹⁷.

Pěkným doplňkem knihy by byly mapy s vyznačenými výskyty místních jmen náboženského původu, kdyby autorka neváhala opsat z knihy, z níž je převzala (a kterou bohužel neuvádí), i legendu ke značkám, jež jsou v mapách použity (viz např. mapu na str. 241).

Na tomto pozadí teprve můžeme ocenit místa, v nichž se Vičková pokouší o to, uvést na pravou míru některé obecně tradované omyly. Na straně 210 tak usvědčuje z omylu mnohé filology, užívající pro apokalyptický konec světa u starých Germánů termín „soumrak bohů“ s tím, že se jedná o chybný překlad severského výrazu *ragnarok* (osud či zánik bohů). Bohužel, uvedený termín je zcela odpovídajícím překladem výrazu *ragnarëkk*, který se jako paralela k termínu *ragnarok* vyskytuje ve Starší i Mladší Eddě. O Snorrim Sturlusonovi, islandském vzdělanci žijícím na přelomu 12. a 13. století, který je jedním z našich hlavních pramenů pro zkoumání staroseverské mytologie, autorka poznamenává, že mnohdy nepochopil smysl poetických opisů ve starých mytických básních (str. 90) — Snorri byl přitom sám básník a literární teoretik — a „leccos třeba jen špatně přečetl“. O tom je samozřejmě možno diskutovat, ale

přinejmenším jedno je jisté: staroseversky a latinsky uměl jistě lépe než Vičková.

Knihy je vskutku pozoruhodnou sbírkou omylů, a to nejen v oblasti úzce odborné, ale i co se týče obecného kulturního rozhledu. „Nibelungův prsten“ (*Der Ring des Nibelungen*) Richarda Wagnera byl na stranách 158 a 175 překřtěn na „Prsten Nibelungů“ (ach ty členy), a o Lutherovi se na straně 25 dozvídáme, že byl „vůdčí postavou humanismu (sic!)“.

Nechme však stranou chyby technické (které jsou koneckonců vždy omluvitelné) a pohlédněme teď nejen na to, **jak** autorka o mytologii mluví, ale i na to, **co** o ní říká. Výsledky nás překvapí. Bohové jsou v představách Vičkové personifikací či ztělesněním „přírodních sil a jevů“ (str. 23 a 240) — názor, který by se snad lépe hodil do jiných dob. Byl i jen pokus o nastínění toho, jak byli bohové v mýtu a náboženství chápáni, veškerý žádný. Otázka po stáří mýtů a jejich proměnách v čase, k jejímuž otevření poskytuje severská mytologie ve své konfrontaci se středověkým křesťanstvím obzvláště bohatý materiál, je zodpovězena přímo a bez argumentace. Mýty jsou „zajisté velice staré“ (str. 132). Pocházejí z „paměti lidské civilizace“, která je „zdá se, poměrně jednotná“ (str. 133) a vznikají v okamžiku, kdy „mnohé věci nebylo už tak jednoduché vysvětlit“ (str. 131). Zato se hojně vyskytují „prastaré indoevropské i indoiránské (ve Finsku!) mýty“ a z „povahy vyprávění“ vyplývá, že se v nich skrývají další pozůstatky původních indoevropských mýtů (str. 32). Jaká přesně povaha vyprávění či mýtů je, se ovšem nedozvídáme. A o čem tyto původní mýty vypráví? O „zrození nebe z mořských vod“, či o „spojení ohně a vody do příbuzenského svazku (respektive zrození ohně z vody)“, které „není v mýtech rozličných národů ničím

výjimečným“ (str. 32). To nás ovšem nemůže překvapit v okamžiku, kdy bohové nejsou nic jiného, než „personifikace jevů a sil“, které v dialektické jednotě s dříve řečeným vznikají „personifikací abstraktních božstev“, což je proces úzce související se „vznikem konkrétních pojmenování“ (str. 162). Že jsou ovšem personifikace vzývány, že jsou jim přinášeny oběti, že je oběť — jak se dozvídáme na straně 46 — „součástí života každého seveřana a to nejen v pohanském období“ (?), to Vičkovou, zdá se, poměrně málo znepokojuje. Neznepokojí-li to ani nás, pak se za odměnu dozvíme spoustu užitečných informací o tradičně posvátných stromech (str. 36, 86 a 209) — což jsou podle výčtu na stranách 212 a 213 zřejmě úplně všechny — či „léčivých (tj. magických)“ bylinách (str. 162). Například rákos (jehož léčivé účinky jsou jistě každému známy) je „symbolem hrozící smrti, ale i královské moci“ (str. 211). Ptát se po nějakých konkrétních dokladech těchto pozoruhodných hypotéz by asi znamenalo žádat po autorce příliš mnoho. Vždyť je všechno tak jasné, zvláště uvědomíme-li si, že mytický svět se „neřídil zákony dnešní logiky“ a „nebyl by asi o moc přehlednější, ani kdybychom měli k dispozici jeho podrobný popis“ (str. 156). To můžeme těžko posoudit, neboť nám ho kniha rozhodně neposkytuje. Těžko se divit, když dokonce i slovníky mýtus „definují jako vyprávění s fantastickými či pohádkovými prvky“ a navíc, „mýty jsou transcendentální i regionální“ (str. 7).

„Všechny nečekané a výjimečné události“ jsou samozřejmě „přičítány působení kouzel“, což je fakt, který jistě potěší každého historika

náboženství. Samozřejmost, s níž nás Vičková častuje názory, které mohl brát vážně snad jenom etnograf z počátku století, je omračující. Většina běžných religionistických termínů zůstává ovšem Vičkové cizí. Současná terminologie je asi až příliš poznamenána „zákony dnešní logiky“. Pojmy, které autorka užívá, jsou také uváděny s nelogičností vpravdě mylickou. Dokladem šamanismu je pro Vičkovou to, že „bůh ... dává příklad pro rituál, jenž má být později dodržován“ (str. 166). Objevuje se dokonce i „duchovní tělo“ (str. 196), což je výraz pozoruhodný už proto, že nemáme jediný doklad o tom, že by staří Germáni vůbec měli nějaký pojem duše (alespoň v našem smyslu slova)¹⁸. Na řadě míst pak už autorka nepokrytě blouzní.

Je velkou otázkou, proč nakladatelství Libri knihu vůbec vydalo. Pokud šlo opravdu o to, poskytnout spolehlivou, stručnou a srozumitelnou pomůcku čtenáři, „který chce získat základní informace o bozích, hrdinech a reáliích“, jež se k mýtu vázaly, pak by snad tento úkol lépe splnil překlad některé z mnoha knih, které jsou v cizích jazycích k tomuto tématu k dispozici. Kniha PhDr. Jitky Vičkové je totiž ve své aktuální podobě naprosto nespolehlivá, zbytečná, zavádějící a lze ji vřele nedoporučit každému, kdo chce získat jakékoliv informace o finské a starogermánské mytologii či náboženství, případně o mýtu a náboženství vůbec.

¹⁷ KOŠNAR, L. 1992. Severní Evropa v ranném středověku a vikingská expanze. In *Studia Mediaevalia III*. Praha.

¹⁸ SIMEK, R. 1984. *Lexikon der germanischen Mythologie*. str. 345. Stuttgart.

Maruška Svašek

Ellen Dissanayake

Homo Aestheticus. Where Art Comes From and Why.

The Free Press, New York, 1992.

In her book *Homo Aestheticus. Where Art Comes From and Why*, Ellen Dissanayake proposes an ethological approach towards the arts by defining 'art' as a behavioural tendency, available to all human beings. Aesthetic behaviour, she argues, existed long before 'art' appeared as a separate category and a relatively autonomous discourse. According to her, the need and ability to behave artistically was one of characteristics in the evolution of mankind. The capacity to distinguish and mark important events by 'making them special' was fundamental in the evolution of the Homo Aestheticus.

Seen from her neo-Darwinian standpoint, modernist and postmodernist notions of art are relatively recent inventions in the long history of human aesthetic behaviour. She aims to escapes narrow definitions of high art and points out that art is often closely linked to ritual and play. Just as participants in rituals, people who share aesthetic experience may get the feeling of *communitas*. The formalised visual, oral or textual artistic 'language' may generate a sensual experience of order and harmony. Their aesthetic capacity thus enabled the human species to deal with situations of uncertainty.

Dissanayake strongly criticises relativist postmodern art theoreticians who reduce art to 'nothing but the product of language', endlessly deconstruct specific art forms as mental

constructs, and think of different mental constructs as being interchangeable. These people, she argues, ignore the fact that artistic behaviour helps people 'to bond, attach, share and reciprocate with others, to self-transcend, to order and classify, to join with a group to confirm an explanatory system about the world, to nurture, to be nurtured, and to perceive their existence and activity to be of use to themselves and others.' In short, artistic behaviour is not just a mental game, but helps people to survive as a species.

In my opinion, Dissanayake's book is an interesting critique on post-modern relativism and directs the reader towards thoughts about universal psychological and social needs of human beings, as well as to the role aesthetic experience may play in the fulfillment of these needs. A weak point is her overemphasis on *communitas* at the expense of attention for intra human struggle, an important element in the evolution and survival of all species.



Z OBSAHU: *Literatura*: Salman **RUSHDIE** (interview a exkluzivní ukázka z posledního románu *The Ground Beneath Her Feet*), *literární parodie*: Michal **VIEWEGH**, Barbara **NESVADBOVÁ**, Donald **BARTHELME** (povídka), Jaroslav **RŮNA** (povídka), Milan **KUNDERA** (recenze), Susan **SONTAGOVÁ** (Poznámky o kýči), Hermann **BROCH** (Poznámky k problému kýče), Clement **GREENBERG** (Avant-Garde & Kitsch), Igor Chaun, Eugen Brikcius, Joost Zwagerman, Markus Seidel, Paulo Coelho, Jirous a další literární ukázky, recenze a kritiky. *Umění a kýč* (interview: Tomáš **KULKA**), EXPO 2000, komiks. *Barevné přílohy, současné umění*: čeští umělci: Veronika **BROMOVÁ**, David **ČERNÝ**, Filip **TUREK**; ze zahraničí: Jeff **KOONS**, Paul **McCARTHY**, Elisabeth **PEYTON**, Karen **KILIMNIK**, Mariko **MORI** a Pipilotti **RIST**. *Teoretické texty a eseje*: Andy **WARHOL**. *Film*: Quentin **TARANTINO**, Lars von **TRIER** (Tanec v temnotách), Jane Campion, *TV* Big Brother, drama Marka Ravenhilla *Shopping and Fucking*. 260 stran velkého formátu, 150 Kč

K DOSTÁNÍ U VAŠEHO KNIHKUPCE, V GALERII NEBO (VČ. STARŠÍCH ČÍSEL) NA ADRESE:

LABYRINT – BOX 52, JABLONECKÁ 715

190 00 PRAHA 9, tel.&fax: (02) 232 19 34

labyrinth@wo.cz, <http://www.netrix.cz/labyrinth>

v časopise **Vesmír**

vychází série brilantních esejů

Vojtěcha Novotného Papuánské (polo)pravdy

- Žvýkali a dobrou vůli spolu měli
- Kargo kult, český, vědecký
- O původu nemoci
- Po přízní...
- Ty pastviny zelené za mořem širokým
a ve hrobě hlubokým
- Co je psáno...
- Trpaslík a velryba
- Případ hagahajské krve
- Vědci, misionáři, zlatokopové
- Na okraji areálu
- Život s epidemií
- Dobrodružství na zahrádce
- Fenomén šípu
- Náš dům náš hrad
- Yakt kwn wagn tap úby wokpay kń?
ptáci, kteří co snědí, to vyzvracejí
- Den, kdy přiletí helikoptéra
- Kupte si knihu knih, jinou ani nemáme

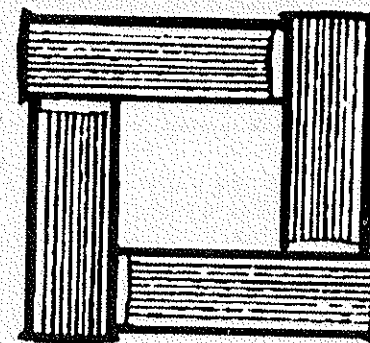
Předplatné Vesmíru vyřizuje:

Vesmír s.r.o., Na Florenci 3, 111 21 Praha 1
tel. (02)22828394, fax: (02)22828396
e-mail: imlaufova@msu.cas.cz
<http://www.cts.cuni.cz/vesmir>



kresba: Zdeněk Majzner

Knihkupectví



FIŠER

BELETRIE A POEZIE
HISTORIE A POLITOLOGIE
FILOSOFIE A DUCHOVNÍ NAUKY
PEDAGOGIKA A JAZYKOVĚDA
UMĚNÍ A UMĚLECKÉ ČASOPISY

KNIHKUPECTVÍ FIŠER V PRAZE 1

KAPROVA 10 – TEL. 232 07 33, 232 07 30
FILOSOFICKÁ FAKULTA UK,
PALACHOVO NÁMĚSTÍ – TEL. 231 95 16
JILSKÁ 1 – TEL. 2222 0098-100, L. 214
KARLOVA 1 – TEL. 2222 0352

<http://www.fiser.cz>
e-mail: knihyfisher@mbox.vol.cz

CARGO PUBLISHERS o.s.

pořádá ve spolupráci s

Centrem studií rodu: Gender studies FF UK

přednáškový cyklus

FEMINISMUS A KVALITATIVNÍ VÝZKUM

předpokládaný termín: *únor–březen 2001*

místo konání: přednáškové prostory FF UK, Praha

p r o b l é m o v é o k r u h y:

- co to vlastně znamená dělat feministický výzkum?
- konstruktivismus — feminismus: nesouměřitelnost?
- men's studies: zrození
- genderové identity: případové studie
- feministická kritika / kritika feminismu
- gender/feminismus a reflexe mužské vědy

Vyzýváme zájemce, kteří by chtěli vystoupit se svým příspěvkem, aby zaslali abstrakt přednášky na e-mail: cargocas@email.cz nebo poštou na adresu redakce: V Domcích 3/27, Praha 6 162 00, a to nejpozději do 15. 12. 2000.

Přednášky budou honorované.

Vážení přispěvatelé,

velice nás těší, že jste se rozhodli poskytnout Váš článek časopisu Cargo. Děkujeme Vám za to a zároveň Vás prosíme, abyste nám usnadnili naši zdlouhavou redakční práci akceptováním následujících pravidel:

Příspěvky jsou přijímány v jazyce českém, slovenském a anglickém.

Statí laskavě doplňte klíčovými slovy a krátkým resumé (80-160 slov). Pokud dodáte resumé v českém jazyce, jeho překlad do angličtiny zařídí redakce.

V recenzích uveďte v záhlaví textu autora, případného překladatele, místo a rok vydání, nakladatele, počet stran a ISBN recenzované knihy.

Příspěvky dodávejte prostřednictvím e-mailu, nebo na disketách jako dokumenty textových editorů Microsoft Word, T602, WinText, nebo WordPerfect; včetně kopie uložené ve formátu RTF.

Používejte jediný druh písma a ke zvýraznění písmo psané kurzívou, podtrženě, nebo tučně.

Citací úzus:

V textu: (Vomáčka 1997a:112; viz též Kahuda 1893:78).

V bibliografii:

časopis:

Vomáčka, R. V. 1997a. Folk Costume on Nymbursko.
Current Anthropology 39:101-43

knihy:

Nováková, Vendula A. a Vaněček, Jindřich 1995 [1978].
Traditional Czech marriage. New York: Basic Books.

část knihy:

Vomáčka, R. V. 1997b. Moravian folklor as a world unique.
In *Best of Anthropology*, ed. P. Rabinow, pp. 189-206.
Berkeley: University of California Press.

děkujeme za pochopení