

[2–2021]

history – theory – criticism

dějiny–teorie–kritika

Obsah | Contents

Editorial – Alterity, Enmification, Orientalism and Other Issues	177
1. Studie a eseje Studies and Essays	
PETR ANDREAS – Není stále jasné, co jsou to protisocialistické síly. Resovětizace KSČ a jejího diskurzu o nepříteli v období československé krize <i>It is still not clear what the anti-socialist forces are. Re-Sovietization of the Communist Party of Czechoslovakia and its discourse on the enemy during the Czechoslovak crisis</i>	183
DAVOR PAVIČIČ – A Story Told Twice: Beda Dudík Accompanying Francis Joseph to the Opening of the Suez Canal (1869) <i>Dvakrát vyprávěný příběh: Beda Dudík doprovází Františka Josefa na otevření Suezského průplavu (1869)</i>	225
TOMÁŠ MALÝ – Rituály středověku a raného novověku v recentní české a polské historiografii <i>Medieval and Early Modern Rituals in Recent Czech and Polish Historiography</i>	245
JAN HORSKÝ – Discussing the ‘Grandmother Hypothesis’ <i>Diskuse o „hypotéze babiček“</i>	281
2. Diskuse a rozepře Discussions and Disputes	
STANISLAV KOKOŠKA – Jak to bylo s tábory pro takzvané darebáky, povaleče a cikány aneb odpověď na kritiku Pavla Balouna a Jaromíra Mrňky <i>The History of the Camps for so-called Scoundrels, Layabouts, and Gypsies, or a reaction to the critique by Pavel Baloun and Jaromír Mrňka</i>	311
ZHANG ZUOCHENG – West vis-à-vis East. Tradition, Question and Practice in Chinese Historiography <i>Západ versus Východ. Tradice, výzkumné otázky a praxe čínské historiografie</i>	333

3. Recenze a reflexe | Reviews and Reflections

GABRIELA DUDEKOVÁ KOVÁČOVÁ – <i>Človek vo vojne. Stratégie prežitia a sociálne dôsledky prvej svetovej vojny na Slovensku</i> (Jiří Hutečka)	351
VOJTĚCH KESSLER, JOSEF ŠRÁMEK (edd.) – <i>Tváře války: Velká válka 1914–1918 očima českých účastníků</i> (Martin Jemelka)	357
LENKA J. BUDILOVÁ – <i>Od krevní msty k postsocialismu. Vývoj antropologického zájmu o Balkán</i> (Jan Horský)	361
ZBYNĚK ZEMAN, RAINER KARLSCH – <i>Na uranu záležití. Středoevropský uran v mezinárodní politice 1900–1960</i> (Matěj Bílý)	370
JANA NDIAYE BERÁNKOVÁ, MICHAEL HAUSER, NICK NESBITT (edd.) – <i>Revolutions for the Future: May '68 and the Prague Spring</i> (Luboš Studený)	376
Editorial Note	385
Upozornění redakce	388

LENKA J. BUDILOVÁ, *Od krevní msty k postsocialismu. Vývoj antropologického zájmu o Balkán,*

Brno 2019, Centrum pro studium demokracie a kultury, 217 s., ISBN 978-80-7325-490-2

Recenzovaná práce se v nejednom bodě prostupuje s historickovědním bádáním (na některé z těchto pruníků se zaměřím). Tato kniha Lenky J. Budilové je přínosným a inspirativním rozbořem toho, jak se do kulturněvědního zájmu o Balkán postupně prosazovaly přístupy anglo-americké sociokulturní antropologie. Tento směr antropologie charakterizuje mj. jako „specifickou akademickou tradici“ (s. 5), která se vyznačuje důrazem na terénní výzkum, vnímavostí vůči kulturní relativitě, komparativní perspektivou, zaváděním nových teoretických konceptů jako analytických kategorií a reflexivitou vlastních postupů. Jednou ze základních řešených metodologických otázek přitom je, nakolik lze terénní výzkum coby metodu, jež byla vyvinuta pro bádání ve společnostech, „která neměla písemnou tradici a která nebyla příliš početná“ (s. 10), uplatnit při studiu „komplexních společností“. (Otázka analogická s tou, která začala být kladena v 80. letech kupř. při snaze Hanse Medicka či Roberta Darntona etnologizovat dějepisectví.) Lenka J. Budilová se v obecné rovině věnuje této otázce ve výkladu, v němž ukazuje, jak se antropologická pozornost postupem času obrátila také na evropské společnosti (s. 10–24). Následně autorka podrobně rozebírá, jakým způsobem do tematizace balkánských poměrů a do jejich analýzy pronikaly antropologické přístupy (s. 25–160), a svá zjištění závěrem zobecňuje (s. 161 až 175). Vzhledem k mnohovrstevnatosti rozborů Lenky J. Budilové se v následujícím textu zaměřuji pouze na několik vybraných otázek.

V recenzované knize lze identifikovat přinejmenším dvě výkladové roviny: jednak rozbor vývoje antropologických studií Balkánu, jednak představení a analýzu vybraného (etnografického) materiálu z tohoto regionu. Nabízí se přitom otázka, zda je „Balkán“ jen geografickým útvarem, regionem (s. 6), na jehož území probíhaly a probíhají antropologické terénní výzkumy, nebo zda je vnímán jako nějaký kulturně integritní celek (autorka se k tomu vyslovuje např. na s. 166–170). Byl-li by vnímán jako takto integritní, bylo by tomu pak z pohledu autorky (nikterak jí to však nepodsouvám), anebo z pohledu posuzované antropologické literatury či z aktérské perspektivy? Uznávám, rozumí se samo sebou, že to může být v čase a v prostoru velmi různé, právě tak jako i u jednotlivých antropologů (viz též níže). Budilová upozorňuje (s. 150, s odkazem na

Todorovou) na trojí význam „Balkánu“: (1.) pás hor v Bulharsku a odtud přenesený geografický termín. Dále je zde podle Todorové (2.) metaforické použití tohoto termínu, v němž „Balkán“ získává politické konotace a které dalo vzniknout pojmenování balkanizace, označujícímu politickou dezintegrovatost, vznik malých a nestabilních národů z velkých nadnárodnostních říší, ale také nespolehlivost, korupci či neodpovědnost. Konečně (3.) je Balkán označení historického dědictví osmanské říše.

Lenka J. Budilová ve svém výkladu propojuje části, v nichž rozebírá vývoj antropologické tematizace Balkánu, s materiálovými pasážemi (v podobě dnes oblíbených boxů), představujícími jednotlivé kulturní instituce či kulturní jevy. Tato výstavba textu vybízí k otázce, nakolik „materiál“ obsahuje relativně jednoznačné „stopy“. Jsou pak tyto „stopy“ „pevné“ tak říkájíc „o sobě“, nebo jsou „pevné“ pouze ve smyslu jakýchsi „zamrzlých“ interpretací, stereotypních pohledů, zpevněny jakýmsi „zamrznutím“ operací „zvýznamňujícího kódování“? Kromě sledování efektu antropologizace Balkánu v obecné rovině (s. 172–175) by bylo zajímavé ve vztahu k jednotlivým kulturním variantám (kulturním obsahům, kulturním komplexům, institucím) sledovat, zda tato antropologizace vedla také k tomu, že se něco z těchto „pevných“ „stop“ výrazně „změkčilo“ nejenom v odborných interpretacích, ale i v rovině aktérského prožívání? Můžeme se ptát, zda jde o změkčení dané zjemněním antropologických metod, nebo o změkčení dané faktickým rozvolněním kulturních institucí dějinným vývojem? Budilová se takto v některých případech ptá (např. „umělé“, nepříbuzenské „zádruchy“ – s. 42; vylepšení postavení žen v černomořských letoviscích – s. 133–134).

V následujícím textu se v této recenzi zaměřím na dva tematické okruhy, v nichž se prostupuje historickovědní a sociálně- a kulturněantropologické bádání, totiž na problematiku „postsocialismu“ a na debaty o balkánské rodině.

Badatelé přicházejí do terénu vybaveni (svými analytickými) pojmy. Ty mohou mít svůj původ buď v terénu samotném (popř. být z jiného, ale příbuzného terénu odvozeny; příkladem v jistém smyslu budiž „zádrucha“ – viz níže, či „přísežná panna“ – s. 33),¹ nebo to jsou pojmy, které mají svůj původ zjevně vně terénním výzkumem zkoumaná lokální společenstva (např. „postsocialismus“, nebo „tranzice“ – s. 123–129).² Tyto pojmy mají svůj původ nejednou v politickém slovníku,

- 1 Tyto pojmy by zhruba odpovídaly třetí kategorii historiografických pojmů, jak ji vymezuje Henri-Iréné Marrou a jak ji od něj přebírá Paul Ricœur, totiž: „speciální termíny označující instituce, nástroje či nářadí, způsoby jednání, citění či myšlení, prostě civilizační fakta“. Srov. PAUL RICOEUR, *Čas a vyprávění I. Zápletka a historické vyprávění*, Praha 2000, s. 286.
- 2 Pojem „postsocialismu“ je příkladem kategorie, o nichž probíhá diskuse, zda jsou jen metaforickými reprezentacemi („narativními historickými interpretacemi“, „narativními substancemi“),

ale byly převzaty politologií či sociologií a přeznačeny v odborné (kulturně či sociálněvědní analytické) termíny. Označují restrukturalce či procesy, které nesporně transcendentují lokální společenstva.³ Vše je o to složitější, že se zkoumají terénně lokální společenstva, která jsou tak či onak, silněji či jen velmi slabě, integrována do „komplexních společností“ (jak ostatně autorka upozorňuje).

Otázkou nyní je, co se děje s „materiálem“ či (nakolik do něj lze něco uměle vnést), pracujeme-li s takovými pojmy? Můžeme ji klást jak v neoontologickém smyslu, tak ve smyslu sociálněontologickém. Kupříkladu „postsocialismus“ je termín, který se zajisté časem stane (třeba díky médiím či zásluhou badatelů) ve sledovaném lokálním společenství termínem aktérským – a začne něco sociálněonticky konat.⁴

Pojmy „postsocialismu“ a „tranzice“ se staly, ač neterénního původu, jedněmi z ústředních kategorií anglo-amerických sociálně- a kulturněantropologických bádání na Balkáně posledních tří desetiletí. „Určitá romantizující pojetí společenských změn označovaných jako ‚postsocialismus‘ a ‚tranzice‘ přilákala v této době do regionu řadu badatelů, kteří s ním neměli předchozí zkušenosti a takřka přes noc se stali odborníky na východní Evropu“ (s. 113, s odkazem na

jak by soudil Ankersmit (FRANK R. ANKERSMIT, *The Linguistic Turn: Literary Theory and Historical Theory*, in: *Historical Representation*, Stanford 2001, s. 29–74), nebo zda je lze bádáním redefinovat v obecné pojmy. Ankersmitovy „narrativní substance“ se značnou měrou překrývají s pátou kategorií historiografických pojmů, jak ji vymezuje Marrou a Ricoeur. Tuto pátou kategorii představují „termíny, které nemohou být vyčerpávající definicí, ale označují nějaký celek, například kratší či delší období dějin určitého lidského prostředí nebo dějin umění, myšlení atd., to jest celek toho, co z takto definovaného předmětu dokážeme poznat“ (P. RICOEUR, *Čas a vyprávění I*, s. 286–287). Tyto kategorie často vymezujeme tak, že popisujeme jednotlivé, intuitivně vybrané jevy, o kterých lze vyslovit faktické reference, tyto jevy pak považujeme za symptomy celku (např. epochy postsocialismu), který mohou metaforicky reprezentovat. „Postsocialismus“ vystupuje někdy jako „kvazipostava“, srov. u Lenky J. Budilové věty jako: „Postsocialismus totiž vytvořil krajinu, která má elastickou povahu“ (s. 129).

- 3 Pro metodologické individualisty a nominalisty tyto procesy nemají jinou existenci než skrze individuální lokální realizace, pro metodologické esencialisty však mají svoji nezávislou existenci na individuálním či skupinovém jednání či na prostém souhrnu poměrů všech lokálních společenstev. Sám se hlásím spíše k nominalistickému pojetí, ale nikomu je nevnučuji.
- 4 Jedním z argumentů, které jsou uváděny ve prospěch sociálněontologického kolektivismu (holismu) podle Lorenze (CHRIS LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, Köln-Weimar-Wien 1997, s. 302–303), je poukaz Ernesta Gellnera na to, že jednající lidé myslí (a tím i motivují svá jednání) v „holistických pojmech“ („národ“, „třída“, „společnost“, „civilizace“, „kultura“, „církve“ atd.). Tím vlastně tyto celky nabývají sociálněontického rozměru. Podobně uvažuje o roli takovýchto pojmů ve společnosti Reinhart Koselleck (REINHART KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 2000, s. 107–129).

Davida A. Kideckela). V duchu koncepce „tranzice“ byly změny, kterými procházely země východní Evropy, „interpretovány jako cesta k přijetí kapitalismu, liberální demokracie a západních hodnot“ (s. 114). Rozpracován tak byl „diskurz ‚postsocialismu‘ jako označení specifické časové periody, jako prostorové vymezení i jako označení vědeckého diskurzu, který se zabývá specifiky tohoto vývoje“ (s. 114, řečeno s odkazem např. na Katherine Verdery či Chrise Hanna).

Z hlediska dějepisných bádání o soudobých dějinách může být zajímavé, jak se měnil pojem „postsocialismu“ (od původní rétorické figury až po reflektovaně užívaný ideální typ či kriticky nahlížený narativ) a názory na oprávněnost jeho badatelského používání tím, že byl etnografickým terénním výzkumem konfrontován s povahou jednotlivých sociokulturních polí zkoumaných lokálních společností. Šlo by zde – pracově – navázat na Ricoeurovo⁵ rozlišování „textu“, který píše etnograf, a „textury“ (tj. již určité sémiotické kvality), kterou má každé jednání ještě před tím, než je popsáno (etnografickým) textem. Vztah mezi textem a texturou je relativně volný. Konkrétní texturu určitého pole lze popsat relativně pestrá škálou (etnografických, historiografických, ale třeba beletristických) textů. Ať s Weberem chápeme tyto texty jako ideálnětypické konstrukce, ať s Ankersmitem jako narativní interpretace,⁶ konkrétní textura daného pole není nikdy (přesným) ontickým protějškem těchto textů. Poměry v prostoru středo- a jihovýchodní Evropy šlo zajisté od počátku 90. let minulého století „čist“ pomocí koncepcí „postsocialismu“ a „tranzice“. Tyto koncepce však jsou vůči tomuto prostoru cizího původu. Staly se výkladově funkčními ve slovníku (v „textech“) velké i místní politiky a v odborných „textech“ antropologů, historiků, politologů či sociologů. To, že se prvopočátečně staly výkladově funkční, však neznamená, že byly vůči konkrétním „texturám“ adekvátní. Naopak konkrétní „textury“ namnoze přinutily badatele tyto koncepce revidovat.

Lenka J. Budilová rozebírá jednotlivé antropologické studie. Říká, že „v současnosti už je postsocialismus jako analytická kategorie spíše nepoužitelný“ (s. 114, též s. 117). Chris Hann nadto upozorňuje, že nelze najít jednotný model postsocialistického vývoje pro všechny země východní Evropy (s. 125). Katherine Verdery, která se zabývá především rumunskými poměry,⁷ spojuje postsocialismus se vznikem občanské společnosti, s nárůstem sociálního plu-

5 P. RICOEUR, *Čas a vyprávění I*, s. 95–97.

6 MAX WEBER, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 19/1904, s. 22–87; FRANK R. ANKERSMIT, *Six Theses on Narrativist Philosophy of History*, in: Týž, *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley 1994, s. 33–43.

7 Např.: KATHERINE VERDERY, *What Was Socialism, and What Comes Next*, Princeton 1996.

ralismu, vzestupem etnických konfliktů, decentralizací rozhodovacích procesů a s masovou nezaměstnaností (s. 124). Na jiném místě Verdery spojuje postsocialismus s rozmachem nacionalismu, antifeminismu a propopulační politikou státu (s. 79, 133). Na příkladu Rumunska mluví Verdery po roce 1989 o nové formě patriarchy (s. 61–82). Při popisu snahy o restituci pozemkového vlastnictví mluví Verdery na základě rumunského terénu o „elasticitě půdy“ (s. 129 až 131). Právní vztahy k půdě jsou rozostřeny („fuzzy“; s. 126). Příklad rozboru rumunských terénů tak jen potvrzuje nepříhodnost snah nalézt jednotné schéma postsocialismu a procesů tranzice pro celý Balkán, natož pro celou východní Evropu. S tím ostatně souvisí diskuse, zda lze někdejší východní blok chápat jako kolonie Sovětského svazu (Verdery) nebo zda to je nevhodný výklad, jak soudí Todorova (s. 114–116).

Debaty o „postsocialismu“ navíc ukazují, že je zapotřebí možná mnohem více, než by se domnívala politologie, brát v potaz dějinné vrstvení jednotlivých kulturních obsahů, tj. že je zapotřebí mít na zřeteli Koselleckovu „nesoučasnou současnost“ (ungleichzeitige Gleichzeitigkeit). Kupříkladu v souvislosti s válkou na území bývalé Jugoslávie (s. 119–123) Budilovou rozebíraná literatura diskutuje o „inherentní násilné povaze obyvatel Balkánu“ (s. 123, s odkazem na Milicu Bakić-Hayden), která by mohla představovat právě onu určitou dávno „sedimentovanou“ kulturní vrstvu, jež je v určitých dějinných momentech nově aktualizovatelná. Obdobně zasluhuje pozornost, že nacionální sebeidentifikace na Balkáně byla dlouho identifikátorem konfese, sociální identita byla často pojmenovávána kvazietnický, akcentace společného původu, etnicity, národnosti či přímo nacionalismus je až pozdní (20. století; s. 136–140).

Tradičním tématem balkánských studií mnoha vědních disciplín jsou intenzivní a komplikované rodinné vztahy. Lenka J. Budilová se tak tomuto tématu věnuje na mnoha místech recenzované knihy. Kupříkladu v souvislosti s albánským kmenovým systémem (s. 30) a se zádrhou (s. 40) mluví o „rozšířených rodinných domácnostech“. Říká o nich zároveň, že se skládaly „z patrilinéárně spřízněných dospělých mužů a jejich nukleárních rodin“ (s. 30).⁸

8 To je však konfigurace, kterou by Mitterauer označil jako „komplexní rodinu“ a Laslett a Wall jako multiple family household (tj. pátý typ jejich klasifikace domácností). Jak Mitterauer, tak Laslett a Wall užívají termínu „rozšířená“ rodina či domácnost pro konfigurace, v nichž je jen jeden manželský pár a vedle něj další, vůči jednomu z těchto manželů příbuzné, avšak neženaté či neprovdané osoby (Laslettův čtvrtý typ domácností: extended family household). Vzhledem k tomu, že autorka na Mitterauera, Lasletta a Walla odkazuje a že mluví na jiných místech o „zádruze“ jako o joint family, působí to, že je zároveň označuje jako „rozšířenou rodinnou domácnost“, do určité míry matoucím dojmem. Srov.: MICHAEL MITTERAUER, *Historisch-anthropologische Familienforschung. Fragestellungen und Zugangsweisen*, Wien-Köln 1990;

Když Budilová závěrem zvažuje „něco jako antropologický přínos k vědění o Balkánu“, zdůrazňuje mj. význam komparace (s. 172), a to kupříkladu právě pro pozměnění „vědění“ o záduze. Práce Philipa E. Moselyho o záduze „aplikovaly komparativní hledisko a tím diskusi do značné míry deesencionalizovaly a zpochybnily přesvědčení řady národních badatelů o tom, že záduha je specifickým fenoménem jedné etnické skupiny“ (s. 172). Budilová zároveň v tomto smyslu poukazuje na to, že Maria Todorova odmítá považovat „záduhu“ za „archaický fenomén či přežitek z dob minulých“, nýbrž ji má za „novou (či cyklickou) odezvu na ekonomické, politické a sociální výzvy“ (s. 135). Záduhy jsou podle Todorové „možná [...] fenoménem vyskytujícím se [až] od konce 18. do počátku 20. století, který v oblastech pod osmanskou správou souvisel s decentralizací státní moci“ (s. 136). Todorova patří k těm, kteří od 90. let 20. století revidují klasický obraz „záduhy na Balkáně“, který zčásti sdílel ještě v 80. letech Milenko Filipović (s. 41). Namísto je však otázka: Inovovala vskutku antropologizující komparace naše vědění o záduze na Balkáně, nebo byla pouze důvodem vrátit se (nemalou měrou) k závěrům, které učinilo právní, sociální a kulturní dějepisectví kolem roku 1900? Není zapotřebí – to je otázka, nutno upozornit, nikoli vůči Lence J. Budilové, nýbrž vůči literatuře, kterou rozebírá (např. s. 40–43) – diskusi o „záduze“ analyticky více rozvrstvit?

Ponechme stranou, že „záduha“ je „neologismem, který podle Todorové zavedl Vuk Karadžić v roce 1818“ (s. 135). Na to je zajisté dobré upozornit, avšak nic to nemění na tom, že termín „záduha“ se stal metaforou, jejímž prostřednictvím začali četní badatelé a badatelky označovat obecněji se vyskytující instituci dědického práva (kupř. Karel Kadlec: „rodinný nedíl čili záduha“) nebo rodinného uspořádání (např. Jan Peisker) později literaturou běžně označovaného jako joint family. „Záduha“ se tak stala v jistém smyslu Weberovým ideálním typem (viz níže).

Lenka J. Budilová propojuje rozbor diskusí o záduze a patriarchálních rysech rodinného a společenského života na Balkáně (s. 40–43, 65–75 a 131–136) s klasickými studii Johna Hajnala, Petera Lasletta, Michaela Mitterauera a dalších vlivných autorů (s. 134), kteří zasáhli i do sporů o balkánskou rodinu. Viděno v kontextu těchto a starších diskusí lze (1.) předně říci, že svrchu uvedené závěry Todorové nejsou ničím novým. To, že není „záduha“ archaickou (praslovanskou) institucí, nýbrž že vzniká pod vlivem nových (středo- či novověkých) faktorů, psal ve Slově o záduze Jan Peisker již v roce 1901. Spojoval ji

s byzantským a později tureckým berním systémem (Peisker na rozdíl od Todorové uvádí i středověké pramenné doklady velkých „kučí“). Alfons Dopsch ve studii z roku 1909 „zádruha“ (Hauskommunion, laneum indivisum) shledává u raněstředověkého slovanského obyvatelstva alpských zemí (pravda, kusé a dílčí raněstředověké pramenné stopy interpretuje tak, že k jejich výkladu používá znalost struktury jihoslovanské joint family 19. století). Tuto „zádruhu“ Dopsch shledává také v některých germánských alpských lokalitách. Vede ho to k závěru, že „zádruha“ je forma rodinného života, jež je evokována specifickými geografickými podmínkami vysokých hor.⁹ Nabízí se otázka: Opravdu anglo-americká sociokulturní antropologie o této – z velké části německojazyčně – diskusi z přelomu 19. a 20. století neví?

V současných kritikách (nejnověji Mikołaj Szotysek)¹⁰ Hajnalovy a Laslettovy typologie rodinných (domácnostních) struktur a vzorců sňatku je (2.) zapotřebí uvážlivě rozlišovat, co je vlastně předmětem typologie. Otázkou může být (2a), zda se určitá oblast jeví relativně homogenní co do existence (přítomnosti) určitého rodinu strukturujícího principu (např. jednonástupnictví, neolokalismus, čelední služba na severozápadě, či patrilokalismus a patrilinaria v utváření rodiny, joint family na jihovýchodě). Jinou otázkou (2b) je, jestli se zvažovaná oblast (popř. lokální společenstvo, lokální populace) jeví homogenní co do výskytu určitých (v námi zvažovaném případě komplexních) podob, jež jsou výsledkem uplatňování těchto rodinu strukturujících principů v konkrétních konfiguracích. Jinak řečeno: Populace, v níž je přítomen jako formativní faktor princip vedoucí k vytváření joint family, může za určitých okolností co do procentuálního zastoupení typů rodiny/domácnosti vykazovat naprostou převahu nukleárních rodin. Jde o to, zda typologii uplatňujeme na aktuálně se vyskytující domácnosti v určitém soupisu obyvatel, nebo na rozbor diachronně se odvíjejících rodinných či životních cyklů.

Řekne-li se (3.), že se „zádruha“ (či joint family) vyskytuje „na Balkáně“, „u Jihoslovanů“ apod., přece to ještě neznamená, že by měla být výlučným typem rodiny

9 Starší diskuse o zádruze shrnují v: JAN HORSKÝ, *Ältere Diskussion über die Zadruga und die Familienbesitzgemeinschaft in Böhmen und das heutige Studium der Familienstrukturen und -Typen*, *Historická demografie* 17/1993, s. 37–51. Srov. také: MARIA TODOROVA, *On the Epistemological Value of Family Models: The Balkans within the European Pattern*, in: *Family History Revisited. Comparative Perspectives*, (edd.) Richard Wall, Tamara K. Hareven, Josef Ehmer, Newark-London 2001, s. 242–256.

10 MIKOŁAJ SZOTYSEK, *Rethinking East-Central Europe. Family Systems and Co-Residence in the Polish-Lithuanian Commonwealth* (vol. 1: Contexts and analyses; vol. 2: Date quality assessments, documentation, and bibliography), Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt am Main-New York-Oxford-Wien 2015, s. 41–109.

v této oblasti. Zjištění, že „zádruchy“ jsou prokazatelné jen v některých oblastech a v určitých dobách (jak ve smyslu dějinných epoch, tak ve smyslu období odvíjení rodinných cyklů), a to jako efekt možná i poměrně širšího spektra v různých situacích působících faktorů, jak konstatuje Todorova (viz výše), tak nemusí ještě ihned být nutně důvodem k odmítnutí někdejší Hajnalovy či Laslettovy typologie, jak by si to představoval Szołytysek. Hajnal nabízí určité ideálnětypické odlišení dvou základních evropských vzorců sňatku (European marriage patterns). Szołytskova kritika je namnoze oprávněná, ale jen potud, pokud bychom Hajnalově typologii připisovali platnost vědeckého zákona, z něž by šlo do posledního explikovat všechny jevy rodinného života na obou stranách linie Petrohrad–Terst. To, že Hajnalova typologie takovouto platnost nemá, ještě neznamená, že nevytahuje některé podstatné rysy kupříkladu jihovýchodního utváření rodiny (silně patriarchální rysy strukturace rodiny). Budilová v recenzované knize poskytuje nejen jeden důvod striktnost Szołytskovy kritiky Hajnala tlumit.

Tak či onak, „zádruha“ či joint family je v myslích badatelů a badatelek jen Weberovým ideálním typem. Ideální typ (Idealtypus) je coby myšlenkový obraz (Gedankenbild) ve Weberově pojetí pojmovým nástrojem poznání, nikoli jeho (závazným) výsledkem: „In seiner begrifflichen Reinheit ist dieses Gedankenbild nirgends in der Wirklichkeit empirisch vorfindbar, es ist eine Utopie, und für die historische Arbeit erwächst die Aufgabe, in jedem einzelnen Fall festzustellen, wie nahe oder wie fern die Wirklichkeit jenem Idealbilde steht“¹¹ [s omluvou za němčinu]. Rodinné struktury v nejednom balkánském regionu byly a jsou určité bližší Hajnalovu ideálnímu typu jihovýchodního utváření rodiny než poměry v Uhrách, kde se vyskytovaly relativně velmi rozmanité rodinné poměry.¹² Ještě vzdálenější od Hajnalova ideálního typu pak byly a jsou poměry v polsko-litevském prostoru.¹³ To nabízí možnost ptát se, nakolik to, co se často i v odborném diskurzu považuje za „balkánské“, je opravdu balkánským specifikem?

Závěrem je namíste uvést alespoň jeden příklad snah nalézt cosi jako „suprakulturu“ Balkánu. Tímto příkladem může být koncept honor and shame. Autorka posuzované práce ho rozebírá v souvislosti s antropologií Středomoří (zčásti inspirované Braudemem; s. 75–84) a s koncepcí honor and shame (s. 80–84; a její kritiky, s. 84–89). Tato koncepce vznikla v 60. letech 20. století v rámci „explicitní snahy o nadregionální komparaci a hledání společných kulturních hodnot

11 M. WEBER, *Die „Objektivität“*, s. 65.

12 TAMÁS FARAGÓ, *Formen bäuerlicher Haushalts- und Arbeitsorganisation in Ungarn um die Mitte des 18. Jahrhunderts*, in: Familienstruktur und Arbeitsorganisation in ländlichen Gesellschaften, (edd.) Josef Ehmer, Michael Mitterauer, Wien-Köln-Graz 1986, zejména s. 103–183.

13 M. SZOŁYTYSEK, *Rethinking East-Central Europe*.

na třeba různých kontinentech“ (s. 75). Při hledání kulturu (resp. kultury) velkého regionu v jistém smyslu sjednocujícího principu bylo nalezeno specifické středomořské pojetí „cti a studu“. „Vymezuje honor and shame jako dva póly sociálního hodnocení jednání, které souvisí s vymezením mužských a ženských rolí ve společnosti“ (s. 80). Zároveň „honor and shame jsou konceptualizovány jako kulturní kódy, které jsou vzájemně komplementární“ (s. 81).

Namísto je pak otázka, zda novější (postmoderní) antropologická bádání neztrácí vnímavost vůči těmto „suprakulturám“ (jejichž příkladem může být právě koncept honor and shame) tím, že analytické vědecké pojmy nahrazují terminologií odvozenou z politického diskurzu a z politologie (jako je: postkolonialismus, postsocialismus). Tyto nové pojmy jsou však – domnívám se – příliš povrchní (analyticky mělké) na to, aby byly vhodné k přesnějšímu vystižení konstitutivních prvků dnešní kulturní situace (buť k tomu pojmy, jako je „kulturní vyvlastnění“ – cultural dispossession, směřují). Myslím, že autorka by se mnou – alespoň zčásti – mohla souhlasit (např. výklad na s. 155–158).

Koncept honor and shame však zasluhuje pozornost také v jiných souvislostech. Můžeme jej kupříkladu konfrontovat s Eliasovou představou evolučně poměrně nového (raněnovověkého) konstituování psychických kvalit „studu“ a „pocitu trapnosti“.¹⁴ Honor and shame se naopak jeví jako relativně dost archaická kulturní instituce. Z tohoto hlediska viděno by se pak dala povaha Středomoří, včetně příslušných oblastí Balkánu, vysvětlit pozdním nástupem modernizace. Zajímavý je důraz na roli nukleární rodiny v rámci koncepcce honor and shame (s. 80–84), je v napětí jak s tím, co se běžně uznává o balkánské „záduze“ (při veškerém uznání toho, že nebyla na Balkáně obecně rozšířena – s. 40–43 a 134–136), tak s tím, co říká kupříkladu Mitterauer o úloze příbuzenství v jižní Evropě, a to nejen z hlediska „rodinné domácnosti“ (Haushaltsfamilie), ale i „příbuzenských sítí“ (Verwandtschaftsfamilie).¹⁵

Jan Horský

Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií a Filozofická fakulta

14 NORBERT ELIAS, *O procesu civilizace: sociogenetické a psychogenetické studie. II. Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace*, Praha 2007, s. 290–297.

15 ANDREAS GESTRICH, JENS-UWE KRAUSE, MICHAEL MITTERAUER, *Geschichte der Familie. Europäische Kulturgeschichte I*, Stuttgart 2003, s. 160.