FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ UNIVERZITY KARLOVY

20 | 2018 | 1

Lidé města
Urban People

Barbora Půtová — Autenticita a představy v antropologii turismu

Miroslav Slowik — Zdvořilý řečový habitus jako sociokulturní regulativ vztahové sítě II.

Lenka Brunclíková, Jana Kliková — Dumpster diving jako pramen kreativity

Petra Ponocná — Empatie a emoce v etnografickém výzkumu. Reflexe nad výzkumem percepce smrti

Materiál — Josef Voráček: Počátky vlastnictví a práva ve světle etnologie a sociologie (1936)

Lidé města / Urban People
jsou recenzovaným odborným časopisem věnovaným antropologickým vědám s důrazem na problematiku města a příbuzným společenskovědním a humanitním disciplínám. Vychází třikrát ročně, z toho dvakrát v českém jazyce (v květnu a v prosinci) a jednou v anglickém jazyce (v září).

Lidé města / Urban People
is a peer-reviewed scholarly journal focused on anthropological studies with emphasis on urban studies, and related social sciences and humanities. It is published three times a year, twice in Czech (in May and December) and once in English (in September).

VYDÁVÁ/PUBLISHED by Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy
Adresa redakce/Address: U kříže 8, 158 00 Praha 5
Internetové stránky: http://www.lidemesta.cz
Časopis vychází s podporou vzdělávací společnosti UniPrep.

VĚDECKÁ RADA/SCIENTIFIC BOARD: Jan Sokol (FHS UK Praha) – předseda, **Miloš Havelka** (FHS UK Praha), **Alena Heitlinger** (Trent University Peterborough, Canada), **Wilma A. Iggers** (Göttingen, Germany and University of Buffalo, USA), **Josef Kandert** (FSV UK Praha), **Zdeněk R. Nešpor** (FHS UK a SOÚ AV ČR Praha), **Hedvika Novotná** (FHS UK Praha), **Karel Novotný** (FHS UK a FLÚ AV ČR Praha), **Hans Rainer Sepp** (FF UK Praha), **Franz Schindler** (Justus-Liebig-Universität Gießen, Germany), **Zdeněk Uherek** (EÚ AV ČR Praha), **František Vrhel** (FF UK Praha).

ČESKÉ VYDÁNÍ
Šéfredaktor: **Zdeněk R. Nešpor** (FHS UK a SOU AV ČR Praha) zdenek.nespor@soc.cas.cz
Redakční rada:
Lenka J. Budilová (FF UK Praha a FF ZU Plzeň), **Milan Hanyš** (FHS UK Praha), **Petr Janeček** (FF UK Praha), **Jaroslav Miller** (FF UP Olomouc), **Mirjam Moravcová** (FHS UK Praha), **Olga Nešporová** (VÚPSV Praha), **Marie Pětová** (FHS UK Praha), **Jana Pospíšilová** (EÚ AV ČR Brno), **Dan Ryšavý** (FF UP Olomouc), **Franz Schindler** (Justus-Liebig Universität Gießen)

ENGLISH EDITION
Editor-in-chief: **Hedvika Novotná** (Charles University Prague, Czech Republic) hedvika.no@seznam.cz
Editorial board:
Alexandra Bitušíková (Univerzita Mateja Bela Banská Bystrica, Slovakia), **Wilma A. Iggers** (Göttingen, Germany and University of Buffalo, USA), **Zuzana Jurková** (Charles University Prague, Czech Republic), **Grażyna Ewa Karpińska** (University of Lodz, Poland), **Luďa Klusáková** (Charles University Prague, Czech Republic), **Daniel Luther** (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), **Jana Machačová** (Museum Silesiane Opava, Czech Republic), **Jiří Malíř** (Masaryk University Brno, Czech Republic), **Nina Pavelčíková** (University of Ostrava, Czech Republic), **Adelaida Reyes** (New Jersey City University, USA), **Peter Salner** (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), **Blanka Soukupová** (Charles University Prague, Czech Republic), **Andrzej Stawarz** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego Warszawa, Poland), **Róża Godula-Węcławowicz** (Polish Academy of Sciences Wroclaw/Krakov, Poland).

Výkonný redaktor/Managing editor: **Jan Kašpar** jan.kaspar@fhs.cuni.cz
Asistentka redakce/Secretary: **Karolína Šedivcová** karolina.sedivcova@fhs.cuni.cz
Jazykové korektury/Czech language editor: **Martina Vavřinková**
Obálka/Cover design: **Aleš Svoboda**
Sazba/Text design: **Robert Konopásek**
Tisk/Printed by: **ERMAT Praha**, s.r.o.

ISSN 1212-8112

OBSAH

STATI

3 Autenticita a představy v antropologii turismu
Barbora Půtová

23 Zdvořilý řečový habitus jako sociokulturní regulativ vztahové sítě II. – Definice komunikačně-bezpečnostního axiomu
Miroslav Slowik

ANTROPOLOGICKÝ VÝZKUM

63 Dumpster diving jako pramen kreativity
Lenka Brunclíková – Jana Kliková

STUDENTI PÍŠÍ

81 Empatie a emoce v etnografickém výzkumu. Reflexe nad výzkumem percepce smrti
Petra Ponocná

MATERIÁLY

109 První česká antropologická monografie. Josef Voráček: Počátky vlastnictví a práva ve světle etnologie a sociologie (1936)

NEKROLOG

185 Odešel Josef Petráň
Jiří Woitsch

RECENZE

191 Miroslav Hroch: Hledání souvislostí
Jiří Pešek

197 John Mercer: Gay Pornography.
Representations of Sexuality and Masculinity
Jan Koumar

201 Ondřej Daniel: Násilím proti „novému biedermeieru“
Jiří Almer

ZPRÁVA

204 Přednáškový cyklus *Folklor a city*
Klára Cisáriková

AUTENTICITA A PŘEDSTAVY V ANTROPOLOGII TURISMU

Barbora Půtová
Filozofická fakulta UK Praha

Authenticity and Imaginaries in the Anthropology of Tourism

Abstract: ***The anthropology of tourism represents a relatively new and dynamically developing sub-discipline and thematic field of sociocultural anthropology. The pivotal research topics of the anthropology of tourism are authenticity and tourism imaginaries. The main objective of this paper is the theoretical analysis of particular approaches to the studies of authenticity as they have been developed since the 1970s. Special attention is paid to the phenomenon of tourism imaginaries, which have been the subject of the anthropology of tourism since the 1990s. Therefore, this paper includes the typologies of these categories, as well as further elaboration of the category of the tourists' perspective, including how theory makes this perspective more accurate and gradually differentiated. This paper presents the development of research terms and categories in the wider context of the development of the anthropology of tourism, and analyses the power relations that affect the relations between guests and hosts.***

Keywords: ***anthropology of tourism; authenticity; imaginaries; touristic gaze; host; guests***

Antropologie turismu představuje subdisciplínu sociokulturní antropologie, která se postupně etabluje a rozvíjí od svého zrodu v sedmdesátých letech 20. století. V ohnisku výzkumného zájmu antropologie turismu je studium a vymezení fenoménu turismu z hlediska sociální interakce turistů a hostitelů. Reprezentanty antropologie turismu nespojuje jednotný teoretický nebo metodologický přístup, ale společný zájem o sociokulturní jevy a antropologicky

relevantní témata, která se v souvislosti s turismem vyskytují. Proto se zabývají výzkumem a interpretací různých forem a motivů cestování, analýzou jednotlivých typů turismu nebo důvodů, které turisty vedou k preferenci konkrétní destinace, včetně studia postojů a zájmů hostitelů z hlediska jejich zapojení do turismu (Wang 2000). Pozornost je věnována nejen materiální bázi turismu, ale také jeho mocenské struktuře nebo různým dimenzím vztahu turistů a hostitelů (Greenwood 1977; Graburn 1983; Cohen 1984). Z tohoto důvodu antropologie turismu zohledňuje širší historický a kulturní kontext věcí, jevů a procesů, které s turismem souvisí. Jedná se zejména o sociokulturní a environmentální změny a dopady turismu na nativní hostitele, jejich identitu a kulturu. Antropologie turismu se také zaměřuje na potenciální i reálný přínos cestovního ruchu pro sociokulturní rozvoj hostitelské kultury. Ten totiž může vyústit až ve schopnost lokální komunity ovládat a regulovat interakce s turisty a kumulovat sociální, ekonomické nebo politické zdroje, které umožňují efektivně zvládnout a kontrolovat procesy sociokulturních změn (Cohen 1979a; Sweet 1990; Boissevain 1996; Stronza 2001; Leite – Graburn 2009). Antropologové studující různé dimenze turismu neopomíjejí ani kategorii suvenýrů, které odkazují na konkrétní událost nebo destinaci a časový úsek v osobní historii turisty (Gordon 1986; Bursan 2011; Decrop – Masset 2017). V této souvislosti antropologie turismu také upozorňuje na nárůst komodifikace lokálního umění a kultury, v jejímž průběhu dochází k přeměně kulturních prvků a komplexů na zboží (Macleod 2006; Cole 2007). Zvýšená pozornost je věnována i deskripci, klasifikaci a proměně lokálního umění nebo jeho prezentaci v muzeích a galeriích (MacCannell 1976; Graburn 1989; Kirshenblatt-Gimblett 1998, 2006). V neposlední řadě antropologie turismu klade důraz na očekávání turistů, s nímž jsou spojeny takové kategorie, jako jsou turistický pohled, zážitek, autenticita a turistické představy (MacCannell 1973; Urry 2002; Bruner 2005; Salazar 2010, 2012, 2013; Salazar – Graburn 2014).

Předmětem této studie je zejména analýza a interpretace pojmů autenticity a turistických představ, neboť představují významné kategorie a současně tematické oblasti antropologie turismu. Kategorie autenticity odkazuje na dimenze sociokulturních jevů, jako jsou jejich původnost, pravdivost, originalita nebo věrohodnost. Oproti tomu turistické představy představují mentální kulturní konstrukci, která je spojena s kognitivním potenciálem turisty – s jeho očekáváním a projekcemi, jež vkládá do turistické destinace. Cílem studie je z hlediska antropologie turismu postihnout vývojové proměny kategorií autenticity a turistických představ. Jejich komparace totiž umožňuje odhalit jejich vzájemné

sepětí a provázanost. Touha po nalezení autenticity totiž často motivuje turisty k cestování, ovlivňuje výběr cílové destinace i průběh turistického pobytu. Turistické představy a s nimi související touha po autenticitě se však promítají do požadavků a očekávání kladených na hostitelskou komunitu. Očekávání, projekce a kulturní konstrukce turistů proto ovlivňují konkrétní podobu turistických destinací i chování hostitelů. Turistické představy a implicitní očekávání návštěvníků navíc ve svých důsledcích často vede příslušníky hostitelské kultury k vytváření vykonstruované reality nebo inscenované autenticity.

Autenticita jako klíčová kategorie antropologie turismu

Autenticita představuje zásadní faktor, hodnotu nebo požadavek, který motivuje turistu k cestování a podílí se na výběru cílové destinace. Turista hledá autentické zážitky, jež se odlišují od zážitků každodenního života (MacCannell 1976; Olsen 2002; Peterson 2005; Reisinger – Steiner 2006). Autenticita je zakotvena v produktech turismu, jimiž mohou být například obřady, pokrmy nebo umělecká díla, pokud jsou performovány, připraveny a zhotoveny lokálními obyvateli v souladu s původními zvyky nebo tradicí (Wang 1999). V tomto významu „autenticita spočívá v tradiční kultuře a původu, v pocitu skutečného, opravdového nebo jedinečného“ (Sharpley 1994: 130). Kultura a její produkty jsou považovány za autentické, jedinečné a opravdové, pokud jsou prezentovány tradičním a původním způsobem (Sharpley 1994). Autentická zkušenost je proto „taková, v níž se jednotlivci cítí být v kontaktu se ‘skutečným’ světem“ (Handler – Saxton 1988: 243). Důraz je kladen na originální objekty a artefakty, vyrobené lokálními obyvateli z autentických materiálů, události, obřady a další činnosti, jež vyjadřují skutečný charakter kultury. Turistům, kteří jejich autenticitu rozpoznají, poskytují autentické zážitky.[1]

Zážitek nebo prožitá zkušenost by měly odpovídat očekávání turistů, jež jsou ovlivněna představami, obrazy, narativy a reprezentací. To souvisí s požadavky kladenými nejenom na hostitelskou komunitu, nýbrž i na hosty. Autenticitu míst, objektů, artefaktů nebo činností určují znaky, symboly a představy, které jsou s nimi spojeny. Místa, artefakty a činnosti jsou známé prostřednictvím znaků, symbolů a představ. V důsledku toho turista netouží

[1] Autentický zážitek zpravidla představoval očekávatelnou součást pobytu v určité destinaci, nebyl ale jeho hlavním cílem. Až komercializace turismu, komodifikace autenticity a zážitků vedla ke vzniku nových turistických produktů a odvětví, k nimž například patří *dark tourism* nebo *slum tourism*.

navštívit nebo poznat určité místo, artefakt anebo činnosti, ale přiblížit se představám, jež jsou spojené s určitým místem, objektem, atrakcí nebo činností. Usiluje navštívit a vidět určité místo, artefakt nebo činnost na základě toho, jak byly znaky a symboly vykonstruovány a jak si je pod vlivem okolí konstruuje a představuje. Turistická autenticita je sociální konstrukce, která je relativní, obchodovatelná a vyjednávaná na základě současných kontextů, stereotypů, představ, preferencí a potřeb nebo moci. Autentické zážitky turistů se nemusí zakládat na skutečném hodnocení lokálního obyvatelstva, ale na jejich ideové konstrukci nebo také na projekci západního vědomí. „Západní turisté neplatí tisíce dolarů, aby viděli děti umírající v Etiopii; platí, aby viděli vznešeného divocha, výplod své představivosti“ (Bruner 1991: 241). Ačkoliv se turisté mohou domnívat, že zažili autentický zážitek, lze jej považovat za neautentický, neboť je součástí vykonstruované reality nebo inscenované autenticity.[2]

Vymezení autenticity v antropologii turismu necharakterizuje homogenní pohled ani přístup, je to v podstatě „nepolapitelný koncept, který postrádá soubor klíčových kritérií pro identifikaci a jeho standardní definici, jeho význam se odlišuje od místa k místu a má různou úroveň přijetí skupinami uvnitř společnosti“ (Prideaux – Timothy 2013: 6). Autenticita je výsledkem různých perspektiv a interpretací. Pluralismus zkušeností odpovídá typologii turisty, kterou charakterizuje vlastní způsob očekávání, definování a interpretace autenticity. Různí turisté mohou vytvářet na základě různých perspektiv různé významy vztahující se k totožným objektům (Berger – Luckmann 1966, 1999). Autenticita je navíc spojena s konkrétními kulturami a etniky. To, co je považováno některými turisty z jedné oblasti za autentické, může být jinými turisty z druhé oblasti považováno za neautentické. „Cirkulace turistických diskurzů a představ je v mnoha ohledech translokálně vyjednávaný proces, který obsahuje různě situované aktéry s jejich glokální angažovaností v turismu, který reprodukuje stereotypní obrazy, diskreditované historie a romantické fantazie“ (Bruner 2005: 76). Autenticita se nevztahuje pouze na místa, artefakty nebo činnosti, nýbrž zahrnuje osobní nebo intersubjektivní pocity, které jsou aktivovány v průběhu turistického chování. Na základě těchto zážitků získávají turisté pocit, že se mohou chovat mnohem autentičtěji a svobodněji než v každodenním životě. Na rozdíl od autenticity související s artefaktem, což je skutečná nebo

[2] To souvisí také s procesy skanzenizace a folklorizace. Zatímco inscenizace vystihuje komerčně motivovanou prezentaci tradic a obyčejů za účelem konsolidace vžitých představ o kultuře, folklorizaci charakterizuje oživování prvků lidové tvorby v konkrétní destinaci.

vykonstruovaná vlastnost objektu, je autenticita také navázána na potenciální stav bytí. Turistický zážitek spočívá nejenom v hledání autenticity artefaktů a událostí, ale také ve sdílení a komunikaci zážitků s ostatními turisty požadujícími autentické zážitky.

Autenticitu necharakterizuje pouze originál, ale také kopie nebo reprodukce. Důležitá je však míra autenticity kopie nebo reprodukce, která se podobá originálu a působí historicky přesně, věrohodně a přesvědčivě. Artefakt nebo činnost zpočátku považované za neautentické se postupně mohou proměnit v autentické – „kulturní produkt (nebo jeho vlastnost), který je v jednom okamžiku obecně považován za vykonstruovaný nebo neautentický, může být časem všeobecně uznáván jako autentický" (Cohen 1988: 379). Zároveň autentická kopie nebo reprodukce ochraňuje původní hostitelskou kulturu a komunitu před dopady turismu, protože programově vystupuje jako náhrada za originál. Jakmile se artefakt nebo událost stane turistickým produktem a aktivitou, nemusí být ostatně podstatné, zdali je tento konkrétní výkon dostatečně věrohodný a autentický. Nové prvky jsou integrovány do původní události a vytváří pocit autenticity na základě její tvůrčí a extatické povahy (Daniel 1996).

Autenticita jako kulturní konstrukce v antropologii turismu

Koncept autenticity v antropologii turismu rozpracoval sociolog Dean MacCannell, který za podstatu turismu označil „hledání autenticity" (MacCannell 1973: 601). Jednalo se o reakci na pojetí turismu historika Daniela Boorstina (1964), podle něhož turisté nepožadují autenticitu a dopřávají si neautentické pseudoudálosti. „Turista má málokdy rád autentický (pro něho často nesrozumitelný) produkt cizí kultury; preferuje své vlastní maloměšťanské očekávání" (Boorstin 1964: 106). Podle MacCannella hledání autenticity motivuje „touha vidět život, jak je skutečně žit" (MacCannell 1973: 592). To vyvolalo „obavy moderních lidí ohledně povrchnosti jejich životů a neautenticity jejich zážitků odpovídají obavám týkajícím se posvátna v primitivní společnosti" (ibid.: 589–590). Autenticita se vztahuje k pravdivosti lidských vztahů a jejich zkušenosti, které se objevují v domorodých společnostech. Jejich členové totiž netrpí úzkostí o skutečnosti jejich života. Autenticita je proto hledána v turistických destinacích, „obecná nespokojenost týkající se autenticity mezilidských vztahů v moderní společnosti je srovnatelná s jistotou ohledně autenticity turistických destinací" (MacCannell 1976: 14).

V mnoha turistických destinacích se jedná pouze o inscenovanou autenticitu, která nepředstavuje autentický lokální život. V této souvislosti MacCannell stanovil přední a zadní region, čímž explicitně navázal na analýzu každodenního života jako divadla Ervinga Goffmana (Goffman 1959, 1999). Zatímco přední region je inscenovaný a neautentický, pravda a skutečnost je charakteristická pro zadní region (MacCannell 1973, 1976). Proto „se turisté snaží vstoupit do zadních regionů míst, která navštěvují, protože tyto regiony jsou spojovány s důvěrností vztahů a autenticitou zážitků" (MacCannell 1973: 589). Přední region představuje manipulovaný a řízený prostor přizpůsobený turistům, zadní region se vztahuje k prostoru, v němž se odehrávají soukromé a každodenní životy lokálních obyvatel. „Přední region je místem setkání hostitelů a hostů nebo zákazníků a obsluhy" (ibid.: 590). Turisté jsou si však vědomi, že každá reprezentace implikuje existenci svého skrytého zadního regionu, do něhož usilují proniknout. Hostitelé otevírají regiony svého života hostům na úrovni šesti scén. První scéna představuje přední region jako druh sociálního prostoru, který se turista pokouší překonat. Druhá scéna je v některých částech upravena pro potřebu vyvolání atmosféry zadního regionu. Třetí scéna je přední region, „který je zcela organizován, aby vypadal jako zadní region" (ibid.: 598). Čím lepší je simulace, tím obtížnější je odlišit ji od čtvrté scény. Pátá scéna je zadní region, do něhož mohou turisté příležitostně nahlédnout. Šestá scéna zahrnuje zadní region, „ale často je velmi obtížné s jistotou určit, zdali je zkušenost opravdu autentická" (ibid.: 597). Protože je autenticita navázána na očekávání a představy turistů, mohou ji hledat. „Dokonce i tam, kde nejsou opravdu žádná tajemství, jsou zadní regiony místy, o nichž si lidé myslí, že v nich tajemství jsou" (ibid.: 93).

Eric Cohen redukoval šest scén MacCannella do dvou – autentické a inscenované. Autenticita zahrnuje charakter scény nebo události a turistický dojem, jež tvoří rámec turistické situace. Cohen popsal čtyři typy turistické situace vztahující se k autenticitě – autentická, inscenovaná, popřená a nepřirozená autenticita. V první situaci je scéna nebo událost autentická a jako autentickou ji vnímá také turista. Inscenovaná autenticita ve druhé situaci představuje neautentickou scénu, ačkoliv ji turista považuje za autentickou. Jedná se o skrytý turistický prostor, v němž hostitelská kultura usiluje prezentovat své zvyky jako autentické. Ve třetí situaci je sice událost autentická, „ale je turistou cynicky vnímána jako inscenovaná nebo neautentická" (Caneen 2014: 103). Ve čtvrté situaci – nepřirozená autenticita, je událost neautentická a turista si její neautenticitu uvědomuje. Turista se ocitá v otevřeném turistickém prostoru, vyjadřujícím

inscenovanou událost, v jejímž průběhu si turista uvědomuje, že je inscenovaná pro jeho prospěch. Turisté nachází spokojenost v autentických i neautentických událostech, proto jsou turistické atrakce jako Las Vegas a Disneyland uznávány a užívány jako místa autentické neautenticity (Cohen 1979b).

Tom Selwyn v návaznosti na MacCannella rozlišil horkou a chladnou autenticitu. Dělení postavil na skutečnosti, že „autenticita má dva aspekty, z nichž jeden má co do činění s pocity, druhý s vědomostmi" (Selwyn 1996: 7). Horká autenticita se vztahuje k pocitu turisty, na jehož základě něco považuje za autentické nebo neautentické. Horkou autenticitu potvrzuje pouze individuální pocit. Chladná autenticita je založena na legitimizaci. Navzdory pocitu turisty je něco považováno za autentické. Aby turista prožíval chladnou autenticitu, musí vědět, co se považuje za autentické. Jedná se například o kvalitu uměleckého díla nebo jiného objektu, jehož autenticita je potvrzena autoritami. Podobně Susan Knallerová odlišila subjektivní a objektivní autenticitu, které vyjadřují „subjektivní zlegitimnění a objektivní potvrzení" (Knaller 2012: 70). Subjektivní autenticita označuje koncept autentické osobnosti nebo autentického života, kdy se autenticita potvrzuje sama. Objektivní autenticita popisuje pravost, zejména artefaktu, která je založena na fixních kritériích a hodnocení odborníků nebo institucí (Knaller 2006).

John Urry založil koncepci autenticity na hledání „příjemných zážitků, které jsou ve srovnání s každodenností mimořádné" (Urry 1990: 11). Cestovatelská touha vychází ze základní binární opozice mezi každodenními a nevšedními zážitky. Cestování je proto kompenzační chování vůči každodennímu životu, jenž je ve srovnání s turistickými zážitky nepříjemný, nudný a nezáživný (ibid.). V této souvislosti nastolil koncept turistického pohledu, který je zaměřen na skutečnost, jakým způsobem turisté hledí na místa a obyvatele. Turistický pohled odkazuje na skutečnost, že turisté kladou na lokální obyvatele určitá očekávání v jejich hledání autentických zkušeností. Koncept pohledu, který rozvinuli Jacques Lacan (1966, 1977, 2000, 2016) a Michel Foucault (1963, 1976, 2010), aplikoval Urry na oblast turismu. Turistický pohled je ukotven v mysli turisty a zahrnuje to, co turista vidí, o čem je informován, co očekává a co si uvědomuje. Turistický pohled není pouze vizuální proces. Pohledy, které turisté konzumují, jsou vybírány, konstruovány, řízeny a ovládány odvětvím turismu. „Pohled, který máme, je strukturovaný již dříve existujícími kulturními obrazy, v nichž není fyzický objekt vůbec patrný" (Urry 2002: 59).

Turistický pohled ovlivňují faktory, k nimž patří reklamní reprezentace, narativy, fotografie, pohlednice a mýty cirkulující ve společnosti nebo i osobní

zkušenost s hostiteli. Turistický pohled konstruují symboly a znaky, které utváří jedinečnost konkrétní destinace. „Turistický pohled se zaměřuje na krajinné prvky a prvky městského panorama, které je oddělují od každodenních zkušeností. Takové aspekty jsou prohlíženy, protože jsou v jistém smyslu považovány za mimořádné. ... Lidé si takové výjevy dlouho prohlížejí, přestože jsou běžně vizuálně objektivizovány nebo zachyceny prostřednictvím fotografií, pohlednic, filmů, modelů a tak dále“ (Urry 1990: 3). Turista hledá naplnění své touhy po nevšedních zážitcích, o nichž má vžitou představu zprostředkovanou médii. Hledící turista je uchopen uvnitř pole představ a podléhá manipulaci. Různé reklamní plakáty nebo brožury obsahující například stereotypní motivy západu slunce nad azurovým mořem a písečnou pláží s pískem a palmami nejsou objektivizovány hledícím subjektem, nýbrž reflektují univerzální lidskou touhu nacházet se daleko od rutinního opakování každodenních úkonů. Turista je zapojen do tohoto imaginárního světa komercializovaných představ o ideální dovolené, neboť jeho vlastní život je nudný a jednotvárný oproti turistickými institucemi nabízeným nevšedním zážitkům. Turisté touží v realitě zažít to, co předem zažili ve svých představách (Urry 2002).

Turistický pohled „je společensky organizován a systematizován“ (Urry – Larsen 2011: 1). Zároveň je ovlivněn různými podmínkami, jako je dynamika hostitelské společnosti nebo délka pobytu turistů. Koncepce turistického pohledu je diferencující, neboť pohledy muže a ženy na stejný objekt se odlišují, stejně jako se liší vnímání stejného objektu příslušníky různých sociálních tříd. Turistický pohled se proměňuje v čase v souvislosti s kulturními a sociopolitickými změnami ve společnosti a odráží mocenskou asymetrii i změny společenského vkusu, což se projevuje fluktuací v popularitě turistických míst a forem turismu. Existuje však soubor znaků, které konstituují turistický pohled. Jedná se o jedinečnost objektu nebo místa (například Eiffelova věž), typické turistické znaky (například francouzský zámek), nové aspekty něčeho, co turista považoval za obvyklé (například způsob života), každodenní činnosti zasazené do neobvyklého kontextu (koupání na pláži při západu slunce) a znaky, které umožňují, že se každodenní objekt stává mimořádným (Urry 1992).

Na základě autenticity turistů Urry rozlišil několik turistických pohledů. Původně stanovil romantický a kolektivní pohled, které rozšířil o divácký, environmentální a antropologický (Urry 1992). Romantický pohled zdůrazňuje soukromý nebo semiduchovní vztah k objektu, jako jsou poutní a opuštěná místa, která si mohou turisté v klidu prohlížet, ať už sami, nebo s někým, kdo je jim blízký. Kolektivní pohled „vyžaduje přítomnost velkého počtu dalších

lidí“ (Urry 1992: 43). Zpravidla se vztahuje na veřejná místa, jež jsou hlavní turistickou atrakcí z důvodu existence památek a kakofonie života. Divácký pohled zahrnuje kolektivní prohlížení a kumulaci znaků, které turisté sledují v krátkém časovém úseku. Jedná se například o výlet vyhlídkovým autobusem nebo lodí, které doprovází pořizování fotografií a suvenýrů. Environmentální pohled představuje zjišťování vlivu turistického chování na prostředí. Je to kolektivní organizace trvalé a mnohostranné povahy, zahrnující studium a kontrolu životního prostředí (Urry 1995). Antropologický pohled zahrnuje dlouhodobý kontakt s objektem pohledu, jeho poznání a interpretaci. Vyjadřuje schopnost návštěvníků vnímat různost míst nebo památek a „schopnost umístit je interpretativně do historické řady významů a symbolů“ (Urry 1992: 20).

Darya Maozová doplnila turistický pohled o koncepci vzájemného pohledu, v němž zdůrazňuje oboustranně se ovlivňující pohled hostů a hostitelů. Turistický pohled se převážně zaměřoval na vztahy mezi turismem a turisty, nevěnoval však pozornost aktivním nebo manipulačním výkonům hostitelů. Vzájemný pohled se vztahuje ke způsobům, jak se hosté i hostitelé vzájemně nahlížejí, vnímají, konceptualizují, představují a konstruují (Maoz 2006). Je to „oboustranný obraz, kde se střetávají turistické a lokální pohledy a navzájem se ovlivňují“ (ibid.: 222). Původně se zdůrazňovalo, že turisté uplatňují moc nad místy a lokálními obyvateli. Vzájemný pohled uznává reciproční mocenský vztah na úrovni mezi hosty a hostiteli, turisty a zprostředkovateli a mezi turisty. Hostitelé také využívají moc a objektivizují ji prostřednictvím lokálního pohled. Za těchto podmínek každý pozoruje každého a obě skupiny se navzájem manipulují. Turisté se stávají i cíli manipulace a pohledů hostitelů.

Vzájemnému pohledu se podobá hostitelský pohled, podle něhož hostitelé pohlížejí na hosty na základě svého přesvědčení. Ačkoliv hostitelský pohled vzniká ještě před setkáním s turisty, proměňuje se v interakci s hosty v průběhu turistické sezóny a formuje další očekávání hostitelů (Chan 2006; Bunten 2012). V návaznosti na vzájemný pohled předložil Alex Gillespie tzv. reverzní pohled, jenž představuje pohled fotografovaného subjektu na fotografujícího turistu. Ten vyvolává hanbu a nepohodlí, které turisté zažívají při fotografování subjektu. „Fotografovaný může pomocí upřeného nebo tázavého pohledu, nebo dokonce pozvednutým obočím, na okamžik obrátit vztah mezi fotografem a fotografovaným. ... To znamená, že reverzní pohled ve svých různých podobách může zprostředkovat utvářející se identitu turisty“ (Gillespie 2006: 347). Na základě reverzního pohledu se fotografující stávají pouhými turisty a voyeuristickými pozorovateli.

Urryho tendenci vztahovat turistický pohled na artefakty rozšířila Barbara Kirshenblatt-Gimblettová, která navrhla koncept etnografického pohledu. Turisté se totiž nezaměřují pouze na objekty, ale stále více také na lokální obyvatele a jejich každodenní aktivity. Turistické atrakce se od konce 20. století intenzivněji soustředí na zapojení turistů do představení lokální kultury, jako jsou například tradiční tance nebo výroba každodenních artefaktů. Jedná se o trend a současně posun „od přístupu založeného na produktu k přístupu, který je řízen trhem – a od vytváření zážitku spočívajícího ve vidění k zážitku spočívajícímu v konání" (Kirschenblatt-Gimblett 1998: 137). Turisté, kteří přistupují k destinaci s etnografickým pohledem, očekávají, že budou schopni aktivně nebo pasivně konzumovat tradiční kulturní aktivity. Kirshenblatt-Gimblettová posunula optiku k objektu vytvořenému v performanci, „živé exponáty mají tendenci činit z lidí artefakty, protože etnografický pohled objektivizuje vše, co vidí" (ibid.: 55).

Posun od vztahů mezi hosty a hostiteli charakterizuje interturistický pohled, zdůrazňující způsob, jakým turisté sledují ostatní turisty. Tento pohled je stejně všudypřítomný jako tradiční turistický pohled a objevuje se tam, kde se shromažďují turisté. Nicméně interturistické pohledy vedou k budování každodenních znalostí a diskurzů ohledně jiných turistů a mohou ovlivnit pochopení turistů o tom, co je považováno za vhodné nebo nevhodné chování. „Stejně jako u turistického pohledu, interturistický pohled má potenciál být autoritativním pohledem, který může disciplinovat a regulovat chování druhých, v tomto případě ostatních turistů" (Holloway – Green – Holloway 2011: 236). Jako katalyzátor chování mezi skupinami turistů je interturistický pohled zvláště patrný mezi generačně odlišnými skupinami turistů. Například mladí turisté si často představují, že jsou představiteli lepšího druhu turismu. Prohlížení ostatních turistů přináší i přizpůsobivé chování a ovlivňuje „postupy, které se týkají toho, co fotografovat, jak hledět, jaký volit tón hlasu a jaké oblečení nosit, jsou často předmětem sebekontroly a disciplinárního pohledu skupiny" (Edensor 2000: 328).

V reakci na Urryho turistický pohled vytvořil MacCannell druhý pohled, v němž vycházel z fenomenologického myšlení Jean-Paul Sartra (Sartre 1943, 1957, 2006) a Maurice Merleau-Pontyho (Merleau-Ponty 1945, 1962, 2013). Turistický pohled, nastavený institucemi a praktikami komercializovaného turismu, se zaměřuje na spotřebitele místo producenta nebo výrobce. Tento turistický pohled je „funkcí druhého pohledu" (MacCannell 2011: 210). Druhý pohled předpokládá etickou odpovědnost hledícího jedince v tvorbě vlastní existence a zkušenosti, kterou nechce přenechat státu, korporacím nebo komerčním

institucím turismu. Druhý pohled je schopen „rozpoznat mylné poznání, které definuje turistický pohled“ (MacCannell 2001: 30). Proto se druhý pohled snaží překonat turistické reprezentace a atrakce. Druhý pohled „se může více zajímat o způsoby, jakými jsou atrakce prezentovány, než o samotné atrakce“ (ibid.: 36). Turisté hledají za atrakcí komerčního diskurzu mezery, neočekávané objekty a události, které umožní „zahlédnout skutečné“ (l.c.). Důraz není kladen na mimořádné, ale na nečekané, autentické a neviditelné. „Druhý pohled ví, že vidět neznamená věřit. Některé věci mu zůstanou skryté. Dokonce i věci, které mu jsou důvěrně známé“ (l.c.).

Na druhý pohled MacCannella navázal antropolog Edward M. Bruner, jenž pochybnosti o autenticitě rozvedl v koncepci tázavého pohledu (Bruner 2001). Turisté se zamýšlí, zdali mohou prezentaci výrobců a producentů věřit. V důsledku „pouze nepřijímají poselství od výrobců, ale také je interpretují a často zpochybňují“ (ibid.: 899). Zaměřují se proto na věrohodnost produkce a na otázku, zda je skutečnou reprezentací kultury. Jejich pochybnosti se vztahují k „důvěryhodnosti, autenticitě a přesnosti toho, co jim je prezentováno v turistické produkci“ (ibid.: 899). Tázavý pohled je existenciální nejednoznačnost vztažená na objekty představení, které turista sleduje. Vždy existuje nepředvídatelnost významu jakékoli performance. Turisté totiž na událost nahlíží na základě vlastního porozumění a znalostí, které nelze předem stanovit, neboť se mohou v čase proměňovat.

Bruner považoval autenticitu za situační, kontextuální a vyjednávanou. Autenticita již není „nedílná vlastnost objektu, navždy pevně stanovená v čase; místo toho je to sociální proces“ (Bruner 1994: 408). Proto postrádá význam zjišťovat autenticitu objektu nebo místa. Význam se má naopak zaměřovat na situace, kontexty a konstrukce, jež se podílí na procesu autentizace. Autenticita je hledána v přítomnosti, neustále vytvářena a znovu vytvářena v sociálních procesech. Nežli nabízet turistům autenticitu, je podstatnější jim nabídnout to, co očekávají. Autenticita se vztahuje k různým zkušenostem a interpretacím různých typů turistů. Při výběru lokalit se turisté nechávají inspirovat fotografiemi, pohlednicemi nebo brožurami. Autenticita je projekcí očekávání a přesvědčení turisty, zejména pak projekcí západního vědomí. Celkem je možné identifikovat čtyři typy autenticity – originální, přesvědčivou, přesnou a ověřenou. Originální autenticita představuje reprodukci, která se podobá originálu natolik, že je turista přesvědčen o jeho autenticitě. Přesvědčivá autenticita se vztahuje k pravosti a důvěryhodnosti reprezentace. Jedná se o úplnou, bezvadnou a historicky přesnou repliku nebo simulaci. Přesná autenticita „znamená originály

na rozdíl od kopie; ale v tomto smyslu by žádná reprodukce nemohla být ze své podstaty autentická“ (ibid.: 400). Ověřená autenticita může zahrnovat lokality nebo artefakty, jejichž autenticita je potvrzena a schválena autoritou.

Turistické představy v antropologii turismu

Koncept představ se v antropologii turismu intenzivně rozvíjí od devadesátých let 20. století.[3] Turistické představy charakterizují narace, diskurzy a obrazy, fantazie a mýty,[4] interpretativní schémata, ideje a přesvědčení, které zprostředkovávají informace, významy a očekávání o určité destinaci nebo artefaktu a hostitelské populaci. Ačkoliv jsou sociální konstrukcí a produktem lidské mysli, projevují se jak v materializované podobě, tak ve formě setkání nebo v sociální interakci. Nelze však opomenout skutečnost, že „je to jen reprezentace, kterou nelze zaměnit s hmotným objektem, jenž reprezentuje“ (Karl 1994: 198). Turistické představy nevnikají zcela spontánně a nezávisle, nýbrž cirkulují v prostoru a čase a neustále se vrací ke svému původu: „turismus není při vymýšlení narativů nijak inovativní, spíše hledá nové lokality pro vyprávění již starých příběhů, asi z toho důvodu, že tyto příběhy je konzument ochotný koupit“ (Bruner 2005: 22). Turistické představy destinací i hostitelů nelze považovat pouze za vyjednané, komoditizované nebo komerční reprezentace. Velmi často jsou nositeli historicky zděděných a cirkulujících (koloniálních) mýtů a fantazií, které vtiskují autenticitu hostitelům i destinacím (Hennig 2002; Leite 2005). Představy eliminují nejistotu a rizika cestování, současně je lze považovat za formu kontroly a moci, které turistické zkušenosti strukturují a zpřehledňují (Skinner – Theodossopoulos 2011).

[3] Pojem místa a komunity jako imaginární entity nastolil Benedict Anderson (1983, 2008), podle něhož je základním rysem imaginární komunity sdílená představa vzájemného spříznění a vědomí kolektivity příslušníků národa, ačkoliv nemají vzájemnou interpersonální zkušenost a prostorovou blízkost. Jedná se o schopnost představit a myslet si určité místo jako domov, nikoliv o označení reálně neexistujícího domova. V případě antropologie turismu je možné označení imaginární komunita použít na sdílené představy turistů o destinaci, hostitelské kultuře a jejich produktech.

[4] Turistické představy se podílí na reprodukci mýtů a posilují mocenské vztahy a ideologie, které jsou „založeny na mocenských vztazích dominance a podřízenosti“ (Morgan – Pritchard 1998: 3). Turistické představy se proměňují v mýty. Například představa tropického ostrova je transformována v mýtus ráje nebo představa velblouda v mýtus pouště (Urry 1995). Mýty jsou zakotveny v motivaci turistů, podněcující jejich sny a fantazie. Neodpovídají skutečnému světu, ale jeho iluzi. Odhalují jeden druh pravdy v procesu skrývání jiné pravdy. Turistické mýty zlepšují přístupnost destinace a hostitelské kultury, neboť právě „mýtus a fantazie hrají neobvykle velkou roli v sociální konstrukci veškerého cestování a turistických pohledů“ (Rojek 1997: 53).

Edward M. Bruner ve vztahu k představám v turismu zdůraznil úlohu narativů (Bruner 1991, 2005). Turisté očekávají, prožívají a přikládají smysl svým cestám prostřednictvím narativů, které se formují na abstraktní (metanarativy neboli příběhy před odjezdem) a osobní úrovni (příběhy po návratu). Metanarativy se nevztahují ke konkrétní destinaci nebo cestě. Figurují jako konceptuální schéma a relativně konzistentní obraz, jako jsou „afričtí domorodci, balijský ostrovní ráj, Egypt jako země faraonů" (Bruner 2005: 22), který cirkuluje v masových médiích, populární kultuře nebo turistickém marketingu. Cirkulace turistických představ je vyjednávaný proces, vedoucí k reprodukci „stereotypních obrazů, zdiskreditovaných dějin a romantických fantazií" (ibid.: 76). Metanarativy zahrnují obecný rámec rolí nebo vztahů, jež poskytují strukturu turistickým zážitkům. „Turisté začínají každou cestu s nějakými předsudky o destinaci – příběhy před odjezdem. Turisté pak přetváří a personalizují příběhy před odjezdem podle jejich skutečných zkušeností z cesty" (ibid.: 22). Příběhy po návratu se v mysli turistů utvořily na základě somatizované zkušenosti a její prezentace v příběhu, na fotografii nebo videozáznamu. „Příběhy po návratu nejsou ukončené. Nejsou nikdy dokončeny, protože vypravěč s každým vyprávěním pozměňuje jejich okolnosti, publikum a situaci, poskytuje příležitost k tomu, aby vzniklo nové porozumění a nové vyprávění" (ibid.: 27).

Amanda Stronza rozšiřuje perspektivu hostitelů, kteří hrají roli v setkáních s turisty, protože převrací turistický pohled a vynakládají vlastní iniciativu a kreativitu k vytváření turistických představ. Původní vztahová asymetrie mezi hosty a hostiteli se proměnila, neboť „hostitelé často využívají možnosti rozhodnout o tom, jak setkání s turisty proběhne" (Stronza 2001: 272). Hostitelé přistupují k turismu jako k prostředku pro vlastní reprezentaci, jehož prostřednictvím mohou účelně vytvářet sami sebe, a přitom ovlivňovat způsob, jakým jsou viděni a vnímáni skupinami turistů. Interakce s hosty jsou pro hostitele příležitostí k sebevyjádření, vyjednávání a konstruování nových identit. Hostitelé mohou v interakcích využívat možnosti „vědomě manipulovat určitými obrazy nebo vyvolávat u hostů určité pocity" (ibid.: 273). Hostitelé představují svou kulturu, hodnoty a normy způsoby, které jsou pro ně výhodné. V interakcích hostitelů s hosty proto dochází k nepřetržitému vyjednávání nových významů, kdy se asymetrie v určitých kontextech mohou převracet (ibid.).

Noel B. Salazar zdůraznil turistické představy jako „společensky přenášené reprezentační asambláže, které interagují s osobními představami lidí a slouží jako prostředky k vytváření a formování světa" (Salazar 2012: 864). Své pojetí představ ovšem současně rozšířil o nárůst moci hostitelské komunity (Hall

1997; Salazar 2012). Ačkoliv mnoho sdílených představ a obrazů je západního původu, narůstá aktérství a autonomie hostitelů. Prolínají se zde dvě různé logiky – lokální logika vystavená na představách rozdílnosti, která rozděluje, a kosmopolitní logika zdůrazňující stejnost a podobnost, jež zahlazuje existující odlišnosti a rozdíly. V průběhu turistických interakcí dochází opakovaně k převrácení rolí a k dočasnému porušení zaběhlých asymetrií mezi hostiteli a turisty (Salazar 2012). Turismus se pro hostitelskou komunitu může stát také příležitostí k vlastní reprezentaci a prostředkem ke konstrukci a produkci identit na individuální a lokální úrovni. Hostitelská komunita, zejména pak průvodci, vědomě manipulují s představami a obrazy destinace i sebe sama s cílem poskytnout turistům sdělení a představy, které naplní jejich očekávání. Strategicky zvažují, jaké představy a obrazy turistům nabídnou, a situačně volí představy toho, co by turisté měli nebo chtěli vidět (Salazar 2005). Většina lokálních průvodců poznává turistické představy ze zahraničních dokumentů, průvodců, časopisů a zejména od návštěvníků. V další interakci se proto snaží plně vyhovět turistickým představám. Jedná se o „mentální, individuální a sociální proces, který vytváří realitu, jež jej zároveň vytváří" (Salazar 2010: 6). Turisté vstupují do destinace s mentální reprezentací místa a cestovní kanceláře organizují výlety v souladu s těmito cirkulujícími reprezentacemi ideálního typu. „Lokální průvodci musí zajistit, aby jejich klienti zažili přesně to, co očekávají, a obdrželi obrazy a fantazie, které jim cestovní kanceláře nebo agentury původně prodaly při rezervaci jejich výletu" (Salazar 2013: 79).

Turistické představy jako sociální praxi rozpracoval Arjun Appadurai. Jeho koncepce představ je založena na analogii s kolektivními reprezentacemi sociologa Émila Durkheima (Durkheim 1915, 2002), jež jsou sdílené všemi členy společnosti. Produkce a tvorba turistických představ již není výsadou vůdců nebo elit, nýbrž se jedná o sociální proces. „Obraz, smyšlené, imaginární – to všechno jsou pojmy, které nás vedou k něčemu kritickému a novému v globálních procesech: představivost jako sociální praxe" (Appadurai 1996: 31). Turistické představy a obrazy zasadil Appadurai do kontur procesů globalizace, v nichž dochází k cirkulaci lidí, technologií, kapitálu, obrazů a idejí. Tento globální kulturní tok charakterizují jednotlivé prostory, jež jsou „hluboce perspektivní konstrukce, které jsou výrazně ovlivněny historickou, jazykovou a politickou orientací různých druhů aktérů a poskytují základy, prostory a možnosti ‚imaginárních komunit'" (Appadurai 1990: 296). Z hlediska turistických představ je základní prostor idejí, pro nějž je specifická produkce obrazů, které mají za cíl vytvářet konkrétní turistickou představu o realitě. Prostor

idejí zahrnuje vizuální, mediální a tiskové narativy, které představují význam destinace a hostitelské komunity. Turistické obrazy, narativy a reprezentace ovlivňují nejenom představy a očekávání turistů, ale jsou i jednou ze strategií, jak ovlivňovat rozhodování turisty o tom, zda bude do dané destinace cestovat[5] (Appadurai 1996).

Závěrem

Cílem studie bylo analyzovat pojmy autenticita a turistické představy jako klíčové kategorie a významné tematické oblasti antropologie turismu. Zvláštní pozornost byla zaměřena na typologii a význam těchto pojmů v širším kontextu historických, politických a ekonomických zájmů a procesů. V neposlední řadě byla autenticitě a turistickým představám věnována pozornost jako faktorům ovlivňujícím klíčové motivace turistů a kulturním konstrukcím, které vystupují jako výsledek diskurzu, produkt fantazie nebo mytizace. Ve studii jsou analyzovány a interpretovány různé přístupy k autenticitě od raných diskuzí v sedmdesátých letech 20. století, jež ovlivnily chápání turismu jako proces a formu hledání změny, autentických zážitků a pravosti v odlišném čase a prostoru. Studie upozorňuje na změny přístupů v antropologii turismu na přelomu osmdesátých a devadesátých let, kdy byla upozaděna „přehnaná a naivní hodnocení (pozitivní i negativní) turismu a jeho sociokulturních dopadů“ (Crick 1994: 3). V tomto období se začínají rozvíjet teoretické koncepce usilující o analýzu turistických představ jako svébytných kulturních konstrukcí a kognitivního produktu lidské mysli. Proto jsou také stále více nahlíženy z nativní perspektivy v kontextu domorodých aktivit a růstu autonomie hostitelů. Výzkumná optika antropologů se tak stále více zaměřuje na úsilí hostitelů poskytnout svým hostům žádoucí turistické představy i autenticitu, které jsou v souladu s jejich očekáváními. V současnosti proto antropologie turismu stále více akcentuje výzkum mocenských a asymetrických vztahů vznikajících mezi hosty a hostiteli, turisty a zprostředkovateli kulturních služeb a vzájemné sociální interakce mezi turisty.

[5] Řada lidí si utváří svá turistická očekávání aktivně na základě reklam, všeobecných znalostí, doporučení blízkých nebo známých osob, ale existují i lidé, kteří před odjezdem do destinace odmítají jakýkoliv vliv na autenticitu svých zážitků v destinaci. Usilují vnímat navštívené místo nebo destinaci naprosto individuálně, originálně a bez předchozího doporučení, a proto možná intenzivněji.

Barbora Půtová je odbornou asistentkou na Ústavu etnologie FF UK. Provádí terénní výzkumy, přednáší a publikuje na téma vizuální antropologie, antropologie umění a antropologie turismu. Dalšími oblastmi jejího odborného zájmu jsou hmotná kultura a kulturní dědictví. Kontakt: barbora.putova@ff.cuni.cz

Literatura

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso Editions + New Left Books.

Anderson, Benedict. 2008. *Představy společenství. Úvahy o původu a šíření nacionalismu*. Praha: Karolinum.

Appadurai, Arjun. 1990. „Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy." Pp. 293–310 in Mike Featherstone (ed.): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage.

Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Berger, Peter L. – Luckman, Thomas. 1966. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Blackwell.

Berger, Peter L. – Luckman, Thomas. 1999. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

Boissevain, Jeremy. 1996. „Introduction." Pp. 1–26 in Jeremy Boissevain (ed.): *Coping with Tourists. European Reactions to Mass Tourism*. Oxford: Berghahn.

Boorstin, Daniel J. 1964. *The Image. A Guide to Pseudo-Events in America*. New York: Harper & Row.

Bruner, Edward M. 1991. „Transformation of Self in Tourism." *Annals of Tourism Research* 18, 1991, 2: 238–250.

Bruner, Edward M. 1994. „Abraham Lincoln as Authentic Reproduction. A Critique of Postmodernism." *American Anthropologist* 96, 1994, 2: 393–415.

Bruner, Edward M. 2001. „The Maasai and the Lion King. Authenticity, Nationalism, and Globalization in African Tourism." *American Ethnologist* 28, 2001, 4: 881–908.

Bruner, Edward M. 2005. *Culture on Tour. Ethnographies of Travel*. Chicago: University of Chicago Press.

Bunten, Alexis C. 2012. „You Never Know Who Is Going to Be on Tour. Reflections on the Indigenous Host Gaze from an Alaskan Case Study." Pp. 111–124 in Omar Moufakkir – Yvette Reisinger (eds.): *The Host Gaze in Global Tourism*. Oxfordshire: CABI.

Bursan, Ioana. 2011. „Collecting Memories An Anthropological Approach to Objects as Souvenirs." *Scientific Journal of Humanistic Studies* 3, 2011, 4: 8–13.

Caneen, Jeffery M. 2014. „Tourism and Cultural Identity. The Case of the Polynesian Cultural Center." *Athens Journal of Tourism* 1, 2014, 2: 101–120.

Cohen, Erik. 1979a. „The Impact of Tourism on the Hill Tribes of Northern Thailand." *Internationales Asienforum* 10, 1979, 1–2: 5–38.

Cohen, Erik. 1979b. „A Phenomenology of Tourist Experiences." *Sociology* 13, 1979: 179–201.
Cohen, Erik. 1984. „The Sociology of Tourism. Approaches, Issues and Findings." *Annual Review of Sociology* 10, 1984: 373–392.
Cohen, Erik. 1988. „Authenticity and Commoditization in Tourism." *Annals of Tourism Research* 15, 1988: 371–386.
Cole, Stroma. 2007. „Beyond Authenticity and Commodification." *Annals of Tourism Research* 34, 2007, 4: 943–960.
Crick, Malcolm. 1994. *Resplendent Sites, Discordant Voices. Sri Lankans and International Tourism*. Reading: Harwood Academic Publishers.
Daniel, Yvonne Payne. 1996. „Tourism Dance Performances. Authenticity and Creativity." *Annals of Tourism Research* 23, 1996, 4: 780–797.
Decrop, Alain – Masset, Julie. 2017. „A Journey inside Tourist Souvenirs." Pp. 61–66 in Antónia Correia – Metin Kozak – Juergen Gnoth (eds.): *Co-Creation and Well-Being in Tourism*. Cham: Springer.
Durkheim, Émile. 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life. A Study in Religious Sociology.* London: Allen and Unwin.
Durkheim, Émile. 2002. *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii*. Praha: OIKOYMENH.
Edensor, Tim. 2000. „Staging Tourism. Tourists as Performers." *Annals of Tourism Research* 27, 2000: 322–344.
Foucault, Michel. 1963. *La Naissance de la Clinique*. Paris: PUF.
Foucault, Michel. 1976. *The Birth of the Clinic. An Archaeology of Medical Perception*. London: Tavistock.
Foucault, Michel. 2010. Zrození kliniky. Červený Kostelec: P. Mervart.
Gillespie, Alex. 2006. „Tourist Photography and the Reverse Gaze." *Ethos* 34, 2006, 3: 343–366.
Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City: Doubleday.
Goffman, Erving. 1999. *Všichni hrajeme divadlo. Sebeprezentace v každodenním životě*. Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon.
Gordon, Beverly. 1986. „The Souvenir. Messenger of the Extraordinary." *Journal of Popular Culture* 20, 1986, 3: 135–146.
Graburn, Nelson H. H. 1983. „The Anthropology of Tourism." *Annals of Tourism Research* 10, 1983, 1: 9–33.
Graburn, Nelson H. H. 1989. „Tourism: The Sacred Journey." Pp. 21–36 in Valène L. Smith (ed.): *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Greenwood, Davyd. J. 1977. „Culture by Pound. An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization." Pp. 129–138 in Valène L. Smith (ed.): *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Hall, Stuart. 1997. „The Work of Representation." Pp. 1–74 in Stuart Hall (ed.): *Representation. Cultural Representation and Signifying Practices*. London: Sage.

Handler, Richard – Saxton, William. 1988. „Dyssimulation. Reflexivity, Narrative, and the Quest for Authenticity in ‚Living History'." *Cultural Anthropology* 3, 1988, 3: 242–265.
Hennig, Christoph. 2002. „Tourism. Enacting Modern Myths." Pp. 169–188 in Graham M. S. Dann (ed.): *The Tourist as a Metaphor of the Social World*. Wallingford: CABI.
Holloway, Donell – Green, Lelia – Holloway, David. 2011. „The Intratourist Gaze. Grey Nomads and ‚Other Tourists'." *Tourist Studies* 11, 2011, 3: 235–252.
Chan, Yuk Wah. 2006. „Coming of Age of the Chinese Tourists. The Emergence of Non-Western Tourism and Host–Guest Interactions in Vietnam's Border Tourism." *Tourist Studies* 6, 2006, 3: 187–213.
Karl, Herb. 1994. „The Image Is Not the Thing." Pp. 183–192 in Roy F. Fox (ed.): *Images in Language, Media, and Mind*. Urbana: National Council of Teachers of English.
Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1998. *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2006. „World Heritage and Cultural Economics." Pp. 161–202 in Ivan Karp – Corinne Kratz – Lynn Szwaja et al. (eds.): *Museum Frictions. Public Cultures / Global Transformations*. Durham: Duke UP.
Knaller, Susanne. 2012. „The Ambiguousness of the Authentic. Authenticity between Reference, Fictionality and Fake in Modern and Contemporary Art." Pp. 51–76 in Julia Straub (ed.): *Paradoxes of Authenticity. Studies on a Critical Concept*. Bielefeld: Transcript.
Lacan, Jacques. 1966. „Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je." Pp. 93–100 in Jacques Lacan: Écrits. Paris: Seuil.
Lacan, Jacques. 1977. „The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience." Pp. 1–7 in Jacques Lacan: Écrits. *A Selection*. London: Routledge.
Lacan, Jacques. 2000. „Stadium zrcadla jako to, co formuje funkci Já, jak je nám odhalována v psychoanalytické zkušenosti." *Aluze* 4, 2000, 1: 158–163.
Lacan, Jacques. 2016. „Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique / Stadium zrcadla jako to, co formuje funkci Já, tak jak nám je odhalována v psychoanalytické zkušenosti." Pp. 20–36 in *Imaginárno a symbolično / Imaginaire et symbolique*. Praha: Academia.
Leite, Naomi. 2005. „Travels to an Ancestral Past. On Diasporic Tourism, Embodied Memory, and Identity." *Antropológicas* 9, 2005: 273–302.
Leite, Naomi – Graburn, Nelson H. H. 2009. „Anthropological Interventions in Tourism Studies." Pp. 35–64 in T. Jamal – M. Robinson (eds.): *The SAGE Handbook of Tourism Studies*. Los Angeles – London: Sage.
MacCannell, Dean. 1973. „Staged Authenticity. Arrangements of Social Space in Tourist Settings." *American Journal of Sociology* 79, 1973, 3: 589–603
MacCannell, Dean. 1976. *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken.
MacCannell, Dean. 2001. „Tourist Agency." *Tourist Studies* 1, 2001, 1: 23–37.

MacCannell, Dean. 2011. *The Ethics of Sightseeing*. Berkeley: University of California Press.
Macleod, Donald. 2006. „Cultural Commodification and Tourism. A Very Special Relationship." *Tourism Culture & Communication* 6, 2006, 2: 71–84.
Maoz, Darya. 2006. „The Mutual Gaze." *Annals of Tourism Research* 33, 2006: 221–239.
Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
Merleau-Ponty, Maurice. 2013. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH.
Morgan, Nigel J. – Pritchard, Annette. 1998. *Tourism Promotion and Power. Creating Images, Creating Identities*. Chichester – New York: Wiley.
Olsen, Kjell. 2002. „Authenticity as a Concept in Tourism Research." *Tourist Studies* 2, 2002: 159–182.
Peterson, Richard A. 2005. „In Search of Authenticity." *Journal of Management Studies* 42, 2005, 5: 1083–1098.
Prideaux, Bruce R. – Timothy, Dallen J. 2008. „Themes in Cultural and Heritage Tourism in the Asia Pacific Region." Pp. 1–14 in Bruce R. Prideaux – Dallen J. Timothy – Kaye Chon (eds.): *Cultural and Heritage Tourism in Asia and the Pacific*. London: Taylor & Francis.
Reisinger, Yvette – Steiner, Carol J. 2006. „Reconceptualizing Object Authenticity." *Annals of Tourism Research* 33, 2006, 1: 65–86.
Rojek, Chris. 1997. „Indexing, Dragging and the Social Construction of Tourist Sights." Pp. 52–74 in Chris Rojek – John Urry (eds.): *Touring Cultures. Transformations of Travel and Theory*. London: Routledge.
Salazar, Noel B. 2005. „Tourism and Glocalization. ‚Local' Tour Guiding." *Annals of Tourism Research* 32, 2005, 3: 628–646.
Salazar, Noel B. 2010. *Envisioning Eden. Mobilising Imaginaries in Tourism and Beyond*. New York: Berghahn.
Salazar, Noel B. 2012. „Tourism Imaginaries. A Conceptual Approach." *Annals of Tourism Research* 39, 2012, 2: 863–882.
Salazar, Noel B. – Graburn, Nelson H. H. (eds.). 2014. *Tourism Imaginaries. Anthropological Approaches*. London: Berghahn.
Sartre, Jean-Paul. 1943. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
Sartre, Jean-Paul. 1956. *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology*. New York: Philosophical Library.
Sartre, Jean-Paul. 2006. *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha: OIKOYMENH.
Selwyn, Tom (ed.). 1996. *The Tourist Image. Myths and Myth Making in Tourism*. Chichester: J. Wiley & Sons.
Sharpley, Richard. 1994. *Tourism. Tourists and Society*. Huntington: ELM.
Skinner, Jonathan – Theodossopoulos, Dimitrios. 2011. „Introduction: The Play of Expectation in Tourism." Pp. 1–26 in Jonathan Skinner – Dimitrios Theodossopoulos (eds.): *Great Expectations: Imagination and Anticipation in the Anthropology of Tourism*. Oxford: Berghahn.

Stronza, Amanda. 2001. „Anthropology of Tourism. Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives." *Annual Review of Anthropology* 30, 2001: 261–283.
Sweet, Jill D. 1990. „The Portals of Tradition. Tourism in the American Southwest." *Cultural Survival Quarterly* 14, 1990, 2: 2–8.
Urry, John. 1990. *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage.
Urry, John. 1995. *Consuming Places*. London – New York: Routledge.
Urry, John. 2002. *The Tourist Gaze*. London: Sage.
Urry, John – Larsen, Jonas. 2011. *The Tourist Gaze 3.0*. London: Sage.
Wang, Ning. 1999. „Rethinking Authenticity in Tourism Experience." *Annals of Tourism Research* 26, 1999: 349–370.
Wang, Ning. 2000. *Tourism and Modernity. A Sociological Analysis*. Oxford: Pergamon Press.

ZDVOŘILÝ ŘEČOVÝ HABITUS JAKO SOCIOKULTURNÍ REGULATIV VZTAHOVÉ SÍTĚ II. – DEFINICE KOMUNIKAČNĚ-BEZPEČNOSTNÍHO AXIOMU

Miroslav Slowik
Filozofická fakulta UK Praha

Polite Speech Habitus as a Sociocultural Regulator of Social Networks II. – Definition of the Communication Security Axiom

Abstract: ***Speech politeness is one of the characteristics of the formula of human speech behaviour, based on the structural aspects of language, anthropology, sociology and pragmatics, and acts as a speech mechanism acquired by speakers at a specific time and in a particular politically and ethnically defined territory. We will attempt to summarize the mentioned findings in a well-arranged plan, which, although in some aspects allows for a simplified but internally structured insight into the functioning of speech courtesy as a cultural artefact, has given preference through the development of the social construct to certain social values over others.***

Keywords: ***security; politeness; principle; social communication; national identity***

Řečová zdvořilost je jednou z charakteristik vzorce lidského řečového chování. To vychází ze strukturních aspektů jazykových, antropologických, sociologických a pragmatických a funguje jako sociokulturní regulativ a zároveň jako antischizmogenetický mechanismus, získaný mluvčími v konkrétní době a na konkrétním politicky i etnicky determinovaném území. V tomto článku, navazujícím na text uveřejněný v jednom z předcházejících čísel (Slowik 2017), se budeme nejprve věnovat usouvztažnění tohoto regulativu či mechanismu

s dalším sociokulturním pojmoslovím. Pokusíme se shrnout dosavadní poznatky v rovinných schématech, která umožní vhled do vnitřní struktury společenského prostoru, jemuž dominuje jazyk etnika (a také dobový diskurz), a do fungování řečové zdvořilosti jako kulturního artefaktu, který vývojem společenského konstruktu dospěl k preferenci určitých sociálních hodnot před jinými. Ve druhé části vyjdeme z pojmu *dialogická osa*, který byl formulován již v osmdesátých letech 20. století (Zelinková 1987: 9). Pojem zůstal upozaděn a jeho definice nebyla dále rozvíjena.[1]

Teprve s nástupem nových prizmat umožňujících zkoumání pragmatické funkce řeči na jedné straně a sociologických aspektů řečového chování a jednání na straně druhé lze navázat na tehdejší definici ukrytou v dnes již zaprášených studentských skriptech. Využijeme tohoto velmi elegantně formulovaného konceptu ze dvou důvodů: (1.) velmi průhledně a jednoduše, dalo by se říci přímo geometricky, definuje vztah mezi mluvčím a adresátem, a (2.) nepřímo naznačuje relevantnost takového vztahu nejen pro modulování ustálených, kulturně podmíněných prototypických způsobů řečového jednání v hranicích etnolingvistického areálu, ale i pro jejich následný antropolingvistický popis. Tím se vyjevuje i metodologický přístup, kterým je možno řečové chování mezietnicky porovnávat a tedy i hlouběji poznávat. Jednoduchá definiční formule totiž umožňuje vnímat řečovou zdvořilost právě prostřednictvím geometrického schématu, jež odkrývá její pragmatickou orientaci a odkazuje tak na (etnickou, národní, národnostní) identitu mluvčího.

Dovolíme si formulovat princip, kterým je řečová výměna v interakci tváří v tvář řízena. Pokusíme se vysvětlit, proč bychom některé aspekty řečového kontaktu mohli považovat za univerzální charakteristiku mezilidské komunikace vůbec. Formulovaný princip, jenž splňuje předpoklady pro to, aby byl považován za tzv. komunikační (řečové, jazykové) univerzálium, a z něhož vyplývá i podtitul naší studie, umožňuje odhalit typologie společností, jež se liší svou hodnotovou orientací. Hodnoty jsou komunikovány řečovým chováním a jsou uloženy v intersubjektivním podvědomí celého etnika. Z axiologické orientace řečového chování etnik pak lze snadněji vyvozovat etnický behaviorální řečový prototyp a předpokládat apriorní konfliktnost v interetnickém potkávání.

[1] Ani přes důkladnou rešeršní práci se nám nepodařilo zjistit jméno autorky, která elegantní definici výkonné osy tehdy do studentských skript Pedagogické fakulty Univerzity Konstantina Filozofa v Nitře uvedla. Věc je snad ještě zajímavá tím, že neschopnost vypátrat křestní jméno Zelinkové K. působí až kafkovsky – velké rešeršní práce česk(oslovensk)é lingvistiky její definici také uvádějí, nicméně po křestním jménu lingvistky v nich, a ani v databázích vědeckých knihoven, není ani vidu.

Druhým termínem, který zůstal nerozpracován, je kulturém, který se pokusíme šířeji definovat ve vztahu ke složitosti řečového chování. Navrhneme základní typologii kulturémů, které byly pozorovány v západních jazycích, jejichž pragmatika je zatím popsána nejpečlivěji.

Závěrem usouvztažníme zdvořilost s filozofií mysli, s logikou tržních mechanismů a se sociologickou změnou. V posledku bychom chtěli zdůraznit potřebu interkulturního zkoumání funkční řeči jako doposud opomíjené parcely antropolingvistického vědění.

Řád a ontologické bezpečí

Způsoby výstavby všech textů zajišťujících normovanou řečovou směnu v konkrétním teritoriu jazykového trhu odkazují na existenci *endogenního řádu* v pojetí Hayekově: regulativní činnost vede k optimální společenské organizaci a vzniká na základě sociální spontaneity (Hayek 1991). Historická oddělenost etnik vedla ke spontánnímu vývoji různě strukturovaných řečově-kódových kulturních výdobytků s funkcí regulační činnosti prostřednictvím jazykových znaků. Vznikla tak řada různých spontánně se vyvíjejících pragmatických systémů čili řečových habitů. Směna řečových rituálů mezi různými habity probíhala tam, kde se pragmatické systémy dostávaly do vzájemného kontaktu, anebo kde byl jeden invazivně překryt druhým. Pragmatické systémy, jež se do vzájemného kontaktu nedostaly nebo jejichž ohniska byla dokonce oddělena přírodními prostory pragmatické prázdnoty, zapříčinily vznik navzájem zcela odlišných hodnotových orientací, odpovídajících zhruba civilizačním okruhům světa. Spontaneita a její langue-parolově strukturní rezultát byly postupně podepřeny dalšími, tentokráte *exogenními řády*, vytvořenými lidským společenstvím záměrně.

Řečová zdvořilost spadá pod soubor regulativů, jež ustavují společenský řád za účelem „udržení obyvatelnosti Země, tj. ve vztahu k onticky prvotní a fundamentálnější uspořádanosti přirozené“ (Šmajs 2001: 15). Řečově normativní chování utvářející řád světa je součástí pojetí Popperovy distribuce společenských řádů: to, co je řečeno či jinak prostřednictvím jazyka ztvárněno, utváří tzv. svět tři, jenž zahrnuje veškeré ideje odlišující se od fyzického světa (svět jedna) a oblasti lidských prožitků a zážitků (svět dvě). Všechny světy ovšem mezi sebou vzájemně komunikují (srov. Popper 1997).

Zdá se, že řečová zdvořilost jako antischizmogenetický prostředek vychází z předpokladů a kontextů společenského vývoje a jeho hybatelem je altruismus. Ten lze ovšem subsumovat též evoluční genetické konkurenci. Genetická

konkurence dala vzniknout kooperaci mezi jednotlivci, jejichž společným zájmem bylo udržet skupinu v homogenním tvaru, čímž vznikla ve společenství etika a došlo k postupné orientaci na neagresivitu. Jak uvádí Flégr (2015: 259), jsme osvobozeni od vlivu genů a veškeré kulturní chování je na nich zcela nezávislé. Nicméně k antischizmogenetickému mechanismu je také možno přihlédnout jako k systému vyvinutému na základě genetického vlivu; působením genetického výběru se prosadily ty znaky, které jsou pro jednotlivce nevýhodné, jsou ale výhodné pro skupinu. Stella a Havlíček (2012) hovoří o autodomestikaci člověka, jež je orientována na selekci ve prospěch kooperativního a neagresivního chování, respektive k přeměně fyzické (biologicky podmíněné) agresivity v jiný, společensky únosný (nicméně stále agresivní) způsob zajištění individuálních potřeb. Řečová zdvořilost jako projev altruismu vzniká jako kulturní konstrukce vycházející z biologické, genetické podstaty a stala se součástí lidské biologie (Stella – Havlíček 2012: 51) s tendencí eliminovat fyzickou agresivitu ze světa společnosti, a to na základě ustavení etnicky různorodých sémiotických soustav, systematizujících se v pragmatický interakční habitus. Ten se projevuje integrálním způsobem etnického chování prostřednictvím řeči a vzniká tak etnický řečový kulturém (Pekarovičová 2001). Ze zdvořilosti vycházející, čili neagresivní, kooperativní a v posledku sociálněekologické a environmentálně udržitelné řečové chování ve společenském prostoru vzniká u mluvčích kulturní pamětí – „třetím čtením vnější skutečnosti etnickým jazykem, [kulturní paměť] je totiž volněji přiřazena ke strukturám vnějšího světa než jeho apriorní paměť genetická“ (srov. Šmajs 1998: 753–773).

U člověka jako elastického živočišného druhu se dostaly do popředí ty geny, které jsou z hlediska individuálního nevýhodné; preferenčně dominují geny, které zajišťují trvání sociální skupiny. V sociální skupině vzniká potřeba akcentovat hodnoty, které se předávají v kulturní paměti. Z hlediska řečové zdvořilosti se jedná o hodnoty sociální, ukazující na utváření bezpečného vztahu mezi mluvčím a adresátem v řečové interakci.

Strukturní schéma řečové zdvořilosti

Sociální hodnoty jsou zdrojem řečové zdvořilosti a priori, i jejím projevem a posteriori; jsou imanentně přítomny ve všech typech vztahů, jaké může jednotlivec v dané společenské konfiguraci utvářet, a jsou rovněž sociálními znaky, které jsou pro účastníky řečového kontaktu ze stejného kulturního prostředí závazné jako

a) *pragmatické mantinely*, jež omezují chování mluvčího vůči adresátovi;
b) *pragmatické důvody*, jež jsou vnímány jako noremní pravidla vyvozená z vnitřní logiky jazykového společenství a jsou takto chápána uživateli jako jediná správná (nikoli pouze možná);
c) *pragmatické stimulátory* dalšího společenského vývoje na sociokulturní spirále pokroku.

Z hlediska teorie znaků lze chápat řečovou zdvořilost jako určitý typ sémiologické soustavy, poněvadž pro každý jednotlivý vztah mezi komunikanty existuje minimálně jeden základový/centrální/primární jazykový prostředek. Takových prostředků je veliké množství, pro přehlednost uvedeme následující příklad.

Jedním z jazykových prostředků distribuujících řečově do společenského prostoru sociální hodnoty je tykání a vykání. Právě užitím transponované slovesné osoby vzniká jednoznačná informace o tom, jak mluvčí svého adresáta vnímá z hlediska jeho sociální pozice. Mluvčí vychází ze sociálních souřadnic adresáta, které mu dovoluje odkrýt kontext. Tradičně se v lingvistice pracuje s formou T (tykání – neformální typ oslovení) a s formou V (vykání – formální typ oslovení). Situace se ovšem komplikuje, neboť formálnost a neformálnost je pro etnolingvistické areály vždy relativní. Tykání a vykání (a z formálního řečového styku vycházející též onkání a onikání) dává najevo všem účastníkům komunikace, jaká je hodnota adresáta. Vykání vychází z představy o zásluhovosti adresáta; za jeho sociální postavení je potřeba mu nabídnout v komunikační události nějaké sociálně zacílené sdělení. Adresát takové sdělení o své vlastní osobě normativně očekává; průběh komunikace je tedy závislý na volbě jazykového prostředku zdvořilostní povahy. Vykání (onkání i onikání) pak ukazuje na sociální vzdálenost, která mezi účastníky komunikace vzniká a není v průběhu interakce porušena. Tento jazykový prostředek se silnou sociální hodnotou používají pouze některé jazyky: angličtina odstranila tykání, které nahradila vykáním. Ztratil se tak rozdíl mezi formálností a neformálností oslovení druhé osoby. Oba typy byly difúzně překryty druhým členem protikladu a vzniká oslovení druhé osoby pouze prostřednictvím zájmena *you* se slovesem v množném čísle (*you are*). Angličtina trvá na distribuci sociálních hodnot vycházejících ze zásluhovosti a podporuje mezi mluvčími distantní charakter řečové události. Jedné osobě je tedy nabídnuto, že se s ní bude zacházet, jako kdyby jich bylo více.

Druhým typem jazyka, který jinak přizpůsobil oslovovací systém, je evropská (peninsulární) španělština. Ta v posledních padesáti letech odstranila ze

svého řečového repertoáru onkání ve prospěch tykání. Původní sociální hodnota adresáta byla vyjádřena, jako kdyby se jednalo o osobu třetí, k níž se referovalo prostřednictvím honorifikačního zájmena *usted* vzniklého z původního *vuestra merced*, čes. *vaše milost*). Toto zdvořilostní zájmeno s sebou neslo požadavek formulovat sloveso v gramatické třetí osobě a vznikl tak systém onkání, který známe z češtiny první republiky (*Šla sem a odnesla ten nepořádek*) nebo z dnešního způsobu onikání v němčině. Španělština však tento systém odmítla jako sociální přežitek a postupně ho z řečového kontaktu vytěsnila. Tykání se tak rozprostřelo difúzně po celém španělském prostoru; vliv měla především mladá generace, která se stala jakýmsi nositelem skutečných demokratických společenských hodnot po pádu Frankova diktátorského režimu, generace starších byla zatížena předsudky a nebyla schopna se dlouho oprostit od režimem preferovaného způsobu vyjadřování. Byla tím tak splněna podmínka dostatečného kulturního driftu, kterým byla zabezpečena dostatečná fluktuace vzorků. Změna v řečovém systému ještě dnes není zcela dokonána, stále zůstávají situace, kde se onkání ve španělštině vyskytuje; je ovšem způsobeno tím, že onkání je uplatňováno pamětnickou generací a nefunguje již jako prostředek vyjadřování modelového.[2]

Zásluhovost, kterou bylo onkání reprezentováno, nahradil pragmatický prostor solidarity, který pokrývá celý kulturní prostor evropské španělštiny.[3] Pro mluvčí evropské španělštiny není podstatná socioekonomická pozice adresáta; všichni mluvčí tíhnou k nevyjadřování těchto rozdílů. Tím pádem je nepotřebují v kontextu vyhodnocovat, čímž dochází v takové společnosti ke *zkrácení hranic situace*. Zůstaneme-li u španělštiny, je zajímavé, že na americkém kontinentu se systém udržel více méně v podobě, která ctí vztahy formální i vztahy neformální, a alespoň v jednotném čísle se solidarita a zásluhovost udržují. Tento stav je ovšem dán zcela jinou historickou podmíněností, neboť americký kontinent hovoří španělským jazykem jako jazykem kolonizačním, a tedy udržuje ve svém oslovovacím systému takové prostředky, které k hierarchii přímo referují.

[2] Kulturní paměť jako brzda zde selhala, neboť ve španělské společnosti došlo k tak výrazným změnám způsobeným přechodem od diktatury k demokratické společnosti, že to s sebou přineslo i rychlé rozvolnění původních řečových norem. Právě náhlá možnost změnit způsob vedení komunikace, neboť byl ze společnosti odstraněn strach a obava z adresáta jako potenciálního nebezpečí, způsobila obrat v oslovování a v krátkém časovém úseku zasáhla prakticky celou komunitu mluvčích.

[3] Situace s vykáním, tykáním, onkáním a onikáním je v každém z indoevropských jazyků poměrně složitá, neboť zde docházelo k různým modifikacím původního honorifikačního systému. Přesně tento způsob distribuce sociální hodnoty prostřednictvím zájmena a s ním spojené gramatické slovesné osoby abstraktně vymodelovali Brown a Gillman (1960).

Vykání, onkání a onikání jsou tedy prostředky, které uvádějí na pravou míru typ vztahu, který mluvčí zaujímá ke svému partneru v komunikaci; jsou schopny sdělovat míru distance, míru respektu, míru rozdílného společenského postavení, míru rozdílného socioekonomického rozrůznění účastníků komunikace a takto jsou řečovou normou požadovány, aby zajistily bezpečný průběh komunikační události.

Interpretace prostředku řečové kvality se sociální hodnotou je sice vždy neomezená, nicméně lze tvrdit, že jedná-li se o prostředek pragmaticky centrální, i jeho pragmatický význam bude tím spíše intersubjektivní.[4] A naopak, pro každý prostředek, jenž se chová jako sociálně označující, lze nalézt právě jedno sociálně označované. Pro přehlednost uvádíme příklad výpovědi, kterou dle funkce, již plní v sérii jednotek řečového jednání – mluvních aktů –, považujeme za mluvní akt prosby:

> Nemohl byste mi, prosím vás, půjčit laskavě sto korun? Hned zítra bych vám je vrátil.

V tomto příkladu se hromadí jazykové prostředky, které z původního primárně pragmaticky artikulovaného intenzivního komunikačního záměru (*Půjč mi sto korun*) vytvářejí výpověď extenzivní. Extenzivita je dána řečovou normou češtiny, respektive pragmatickým návykem, který intersubjektivně utváří u mluvčích očekávanou normu. Původní imperativní primárně artikulovaná forma se artikuluje pouze v podvědomí mluvčího, který vyhodnocuje kontext tak, aby výpověď extenzivně obohatil o další sociálně signované jazykové prostředky. Všimněme si všech, která mluvní akt utvářejí:

1. V první řadě jde o negaci: pro češtinu je typickým projevem žádostí, proseb, výzev, příkazů a zákazů[5] užívat negaci. Jedná se o velmi zvláštní jev, který se například v západních jazycích vůbec neužívá; mluvčí češtiny totiž vyjadřuje mluvní akty s obavou, která vychází z lingvistického pesimismu (Nekvapil – Neústupný 2005). Mluvčí automaticky počítá s tím, že jeho přání

[4] Hovoříme také o tzv. sociální deixi, tedy o způsobu ukazování na sociální hodnoty jednotlivých účastníků komunikace. Sociální deixí se zabývá pragmatika a sociopragmatika.

[5] Jedná se o mluvní akty direktivní, které zabezpečují mluvčímu zisk. Zisk na straně mluvčího je pak ztrátou na straně adresáta. Jedná se tu ovšem o řečovou výměnu s nenulovým součtem, protože došlo ke splnění záměru na straně mluvčího a došlo ke splnění očekávání na straně adresáta. Ve své podstatě je správně pragmaticky vyměřena řečová výměna ziskem pro obě strany, měříme-li ji prizmatem společenským, nikoliv individuálním.

nebude vyslyšeno, proto formuluje mluvní akt se slovesem v záporu, jako by tím chtěl dát najevo svůj postoj, že automaticky přistupuje k situaci tak, že bude adresátem odmítnut. Adresát takový postoj od mluvčího očekává.

2. Na druhém místě se objevuje podmiňovací způsob. Zdvořilostní hodnota podmiňovacího způsobu je podepřením postoje mluvčího v tom, že svou prosbu vnímá jako hypotetickou, tzn. nereálnou. Podmiňovací způsob v direktivních mluvních aktech je jedním ze základních předpokladů správného řečového chování ve společenstvích, kde je potřeba vyrovnávat zisk a ztrátu (angličtina, španělština, čeština, němčina). V hebrejštině tento způsob vyjadřování žádostí jako noremní neexistuje; hebrejsky mluvící se vyjadřují přímo, jejich výpovědi nejsou extenzivní, jsou spíše intenzivní a přibližují se primární pragmatické artikulaci.

3. Třetím typem prostředku je vyjádření samotné komunikační funkce. Výraz prosím se tu stává nositelem informace o tom, že mluvčí se svou nepřímou výpovědí ani na nic neptá, ani nic nestaví do hypotetické polohy, nýbrž opravdu o něco prosí, žádá. Zaměříme-li se totiž na bezkontextový význam extenzivně vložené negace a podmiňovacího způsobu, stejně jako otázkové intonace, mohlo by se zdát, že se vůbec o žádnou prosbu nejedná. Odpovědí na zjišťovací otázku by bylo pouhé ano či ne. U extenzivní výpovědi zatížené pragmémickými jazykovými prostředky je ovšem odpovídající reakcí právě perlokuce, tedy reakce adresáta na výzvu.

4. Čtvrtým typem prostředku je vysunutí gramatického jádra výpovědi na modální sloveso (nemohl – moci), které tak přebírá řídící funkci ve výpovědi. Sloveso půjčit zůstává ve tvaru infinitivu a není zatíženo slovesnou osobou, jako kdyby mluvčí chtěl adresáta od činnosti „půjčení“ peněz nějak distancovat. Mluvčí totiž podvědomě pociťuje, že se jedná o akt, který ohrožuje adresátovu tvář a znamená pro něj ztrátu.

5. Dalším prostředkem je užití příslovce laskavě, jehož význam odkrývá, jak by měl adresát k formulované žádosti mluvčího přistupovat. Mluvčí jej přímo vybízí, aby požadovaný akt provedl s laskavostí, tj. popíše, jaké podmínky musí splňovat adresát, aby mluvčí jeho peníze přijal a aby nedošlo k narušení komunikační události nějakým neočekávaným nebezpečím – půjčovat peníze někomu „nelaskavě“ znamená, že bude mluvčí vystaven ohrožení.

6. V neposlední řadě je potřeba zmínit i fakt, že výměna je specificky orientována na oba spoluhráče; ve výpovědi jsou jednoznačně pojmenováni aktéři této řečové výměny a tím pádem i aktéři skutečné ekonomické směny, která proběhne (*mi* – příjemce, *vám* – dárce).

7. Mluvní akt prosby je navíc orámován v makroaktu. První výpověď považujeme za invazivní – narušuje integritu adresáta, jeho tvář je v ohrožení. Hrozí, že adresát se nebude moci s takto formulovanou prosbou identifikovat, i když je po stránce české řečové zdvořilosti extenzivita absolutní (do výpovědi se již další zdvořilostní prostředky češtiny umístit nedají). Proto mluvčí ihned nato formuluje v postpozici ještě mluvní akt sdělení, že ztráta, kterou mu mluvčí způsobí, bude adresátovi vyrovnána v nejkratším časovém úseku. Jedná se tu o podporující mluvní akt, který zdvořilostně podepírá mluvní akt samotné prosby.

Viděli jsme, jak jsou do řečových výměn zasazovány jazykové prostředky, které nesou sociální hodnotu. Prvním hodnotovým základem je vykání, které ukazuje na zásluhovost adresáta, tj. odkazuje na to, že jeho pozice je vůči pozici mluvčího jiná; že se tyto dvě sociální pozice neslučují. Navíc vychází výpovědní akt prosby jako akt nepřímý, aby mluvčí zdůraznil, že respektuje adresátovu ztrátu, že si jí je vědom a že nabízí její vyrovnání jednak prostřednictvím volby jazykových prostředků a jednak samotnou akcí v podobě vrácení peněz následujícího dne. Volba jazykových prostředků je řečovým sociálním vkladem mluvčího pro zajištění bezpečné komunikační události a je pragmatickým kalkulem s účelem pohnout adresátovým postojem ve shodě s komunikačním záměrem mluvčího. Všechny jazykové prostředky ukazují určitou hodnotu účastníků komunikace.

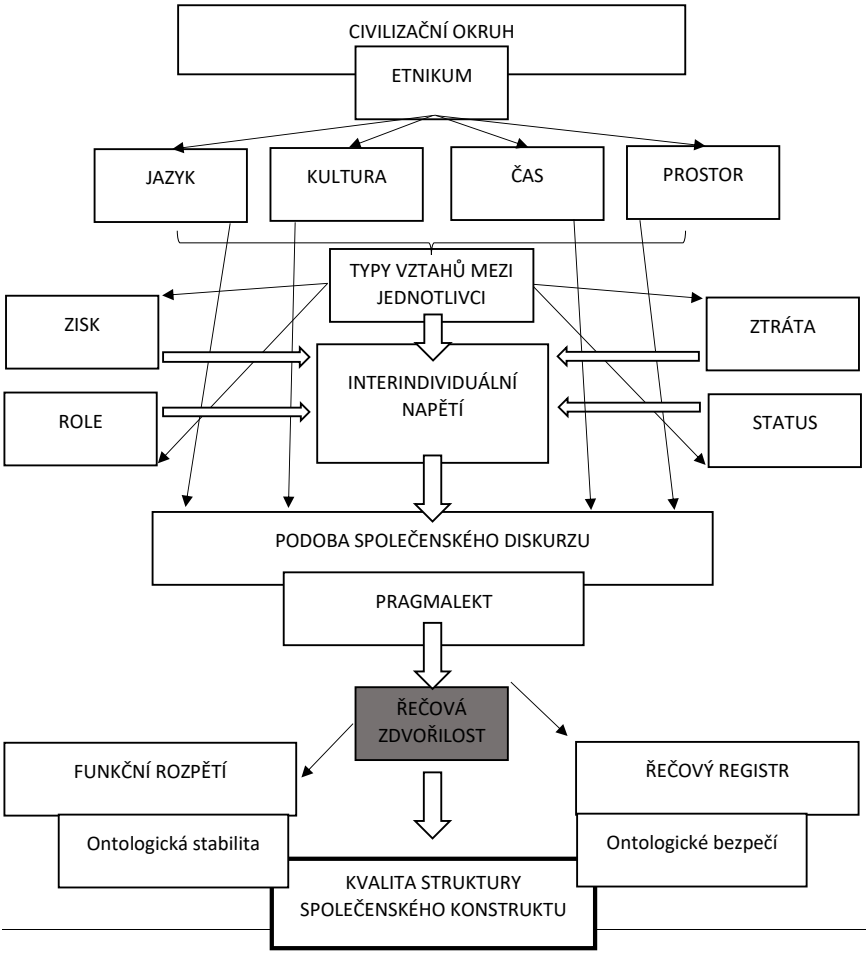
Formulování žádosti v podobě primární pragmatické artikulace, tedy výpovědí *Půjč mi stovku*, je také možné, ovšem mluvčí ji bude v češtině formulovat pouze tehdy, pokud si bude jist, že to pro adresáta neznamená ztrátu, že jsou vztahy mezi mluvčím a adresátem založeny na emoční rovině, že se jejich sociální pozice shodují. Tím vzniká u mluvčích vztah solidarity. V jiných případech je pak solidarita upozaděna a je nahrazena zásluhovostí. Zásluhovost jako typ vztahu mezi mluvčím a adresátem vychází z rezervovanosti, o které bude řeč později.

Jinými slovy, vztahy mezi řečově komunikujícími složkami jsou přehledné pro všechny uživatele daného etnického společenství a jejich intersubjektivní platnost vychází z diference, které mezi sebou jednotlivé znaky nabývají v celkovém zdvořilostním paradigmatu právě svou sociálně sémantickou protistojností.

Řečovou zdvořilost je nutno zasadit do funkčního komunikačního modelu a znovu ukázat ve schematizované podobě kauzální a konsekvenční vztahy mezi jednotlivými segmenty etnické společnosti, její kultury a jazyka; totiž právě tyto tři elementy u mluvčího utvářejí jednak jeho individuální psycholingvistickou výbavu, ale též jeho výbavu etnicky interindividuální. Psycholingvistická výbava interindividuální zprostředkovává u všech mluvčích etnika jedinečný, specificky

orientovaný soubor představ o světě nazývaný antropologickým termínem *národní identita* a utvářejí u nich jedinečný obraz světa.

Upozorňujeme, že ustanovený model sice umožňuje vhled do fungování obecně platného strukturního mechanismu, nicméně je vystavěn pouze na aspektech, které byly popsány jako aspekty přítomné v řečovém chování a jednání v západním civilizačním okruhu; je tedy potřeba připustit, že v civilizačních kulturních okruzích mimo euroamerický prostor existují i další aspekty, které do tohoto schématu zapracovány nejsou.



1. Schéma kulturně podmíněného zdvořilostního komunikačního modelu

Ohniskem schématu (1) je segment řečové zdvořilosti, který obsahuje materiálovou výbavu languovou a lexikální zahrnutou do řečového registru. Tato materiálová výbava je sama o sobě v registru pragmaticky nepříznaková a má svou vlastní vnitřní strukturu. Je určena funkcemi či účely, které mohou heterogenní jazykové prostředky nabývat co do informace o kvalitě vztahu mezi komunikujícími složkami. Až tato funkčnost, která vychází z etnicky jinak orientovaných a dynamizovaných funkčních rozpětí, indexuje jazykové prostředky jako pragmaticky příznakové, a tím pádem je lze výběrem dle této specifické funkčnosti vyčlenit v samostatný registr obsahující uzavřený soubor vzájemně funkčně propojených jazykových prostředků.

Jako příklad uvedeme pozdravy, jako jedinečné idiosynkratické řečové prostředky navozující kontakt mezi mluvčím a posluchačem. Pozdravy totiž s sebou přinášejí informaci o vztahu mezi účastníky komunikace. Pozdrav *dobrý den* je v češtině pozdravem formálním, odtažitým, který ustavuje mezi mluvčím a posluchačem sociální vzdálenost, na rozdíl od pozdravu ahoj, který ukazuje, že vztah mezi mluvčím a adresátem je emoční, založený na určité blízkosti jejich sociálních pozic, anebo že rozdílnost jejich sociálních pozic ztrácí na relevantnosti. Pozdrav dobrý den ovšem získává svou zdvořilostní hodnotu až v okamžiku jeho vyslovení, tzn. v určitém sociálně signovaném kontextu. Jinak ve slovníku se jedná o lexikální výbavu ničím nespecifickou.

Také segment funkčního rozpětí, stejně jako příslušný registr, mají svou vnitřně organizovanou stavbu, která utváří u mluvčích konkrétního jazykového etnika pragmatický návyk (dle našeho názoru velmi obtížně odstranitelný či pozměnitelný), jehož funkcí je zabezpečovat trvání společenského konstruktu daného etnika jemu vlastním vnitřním pořádkem regulujícím chování mluvčích v celém entolingvistickém areálu. Toto trvání etnika je podporováno ontologickým bezpečím, které mluvčí podvědomě vyhledávají u druhých a které pro druhé vytvářejí tím, že se budou řečově chovat tak, aby splnili očekávání na straně své i na straně těch druhých. V této souvislosti lze hovořit o adresátu jako skutečném partneru komunikace. Za vnitřní pořádek, který reguluje trvání etnika, lze považovat způsob, jakým mluvčí vstupují do komunikační události jako jednotky, mezi nimiž vzniká napětí. Může se jednat o přepětí, které je nutí se noremně od sebe oddalovat, anebo lépe řečeno, nepřibližovat se jeden k druhému. Hovoříme o kultuře vzájemného vzdalování, kam patří např. čeština, němčina a angličtina. Mluvčí si udržují odstup. Jiným způsobem fungují společnosti vzájemného přibližování, kam spadá především evropská španělština či hebrejština, která maže sociální rozdíly mezi mluvčími tím, že je všechny uzavírá

do bubliny solidarity, která se projevuje mnohem menší nepřímostí ve vyjadřování. Sociální hodnotou v kulturách vzájemného vzdalování je respekt k sociální pozici adresáta (čes. *Mohl bych si od tebe vzít jednu cigaretu?*); v kulturách vzájemného přibližování je sociální hodnotou sdílení, afiliace, vcítění se, empatie (špan. *Me tomo un cigarillo tuyo* = čes. **Beru si od tebe jednu cigaretu*).

Řečová zdvořilost jako řečový habitus, který se uplatňuje v rámci jazykového trhu, je jakýmsi abstraktním směnným artiklem, díky němuž mluvčí zabezpečují své potřeby, a tím pádem uspokojují své požadavky různého druhu. Pro uspokojení potřeb, a tedy k satisfakci mluvčího (ale i adresáta), může docházet různými způsoby řečového chování, tzn. i těmi, jež jsou považovány za substandardní či nenoremní (*Ty jedna blbá krávo, neser a okamžitě mi podej cigára*).

Všechny takové řečové habity jsou zpřístupněny pragmalektem, který funguje jako jakýsi pragmatický parser/dekodér, jenž vyhodnocuje situační kontexty a jenž následně na základě jejich charakteristik určuje, zdali je potřeba se v té či oné situaci chovat zdvořile, či nezdvořile. Tuto diskriminaci ve způsobech chování mluvčí pociťuje, pokud tápe, zda je potřeba se chovat v souladu s normou, anebo si mluvčí může dovolit normu záměrně porušit. Hovoříme o tzv. pragmatické aktualizaci. Musí k tomu být nastaveny vhodné podmínky (např. pro vtipkování). K aktualizaci může dojít i v tom případě, je-li mluvčí pod tlakem – v tomto přídě hovoříme o tzv. emergentní řečové situaci (*Zachraňte mě / Podejte mi ruku / Pomozte mi × *Mohl byste mě, prosím, zachránit? /* Nepodáte mi ruku? / * Nemůžeme mi pomoci?*). Rozkazovací způsob se zde používá jako prostředek emergence, mluvčího zisk se stává prioritou a prostřednictvím takové řečové směny útočí mluvčí přímo na adresátův altruismus, který má vést k záchraně druhého jako primární podmínce trvání společnosti. Pragmalekt je na jedné straně podmíněn celkovou podobou společenského diskurzu, který je v dané době, v daném civilizačním okruhu a v daném politickém uspořádání považován za módní. Diskurz pak určuje i další, neřečové a do jisté míry i znakové chování mluvčích (oblékání, vědní paradigmata atd.). Metaforicky bychom mohli nazvat pragmalekt jako operační systém, který třídí data výhradně dle jemu vlastních pravidel. K módnosti jazykového prostředku se můžeme opět vrátit do první československé republiky, kdy byl rozvinut honorifikační systém zájmenného oslovování (tykání – vykání – onkání – onikání), které si každé rezervovalo prostor pro určitý typ sociální relace.

Tykání bylo projevem vztahu emoční blízkosti – otec i matka si navzájem tykali; prostřednictvím tykání se obraceli na své rodiče. Onikání bylo projevem vztahu emoční blízkosti zatížené respektem vůči autoritě rodiče – děti svým

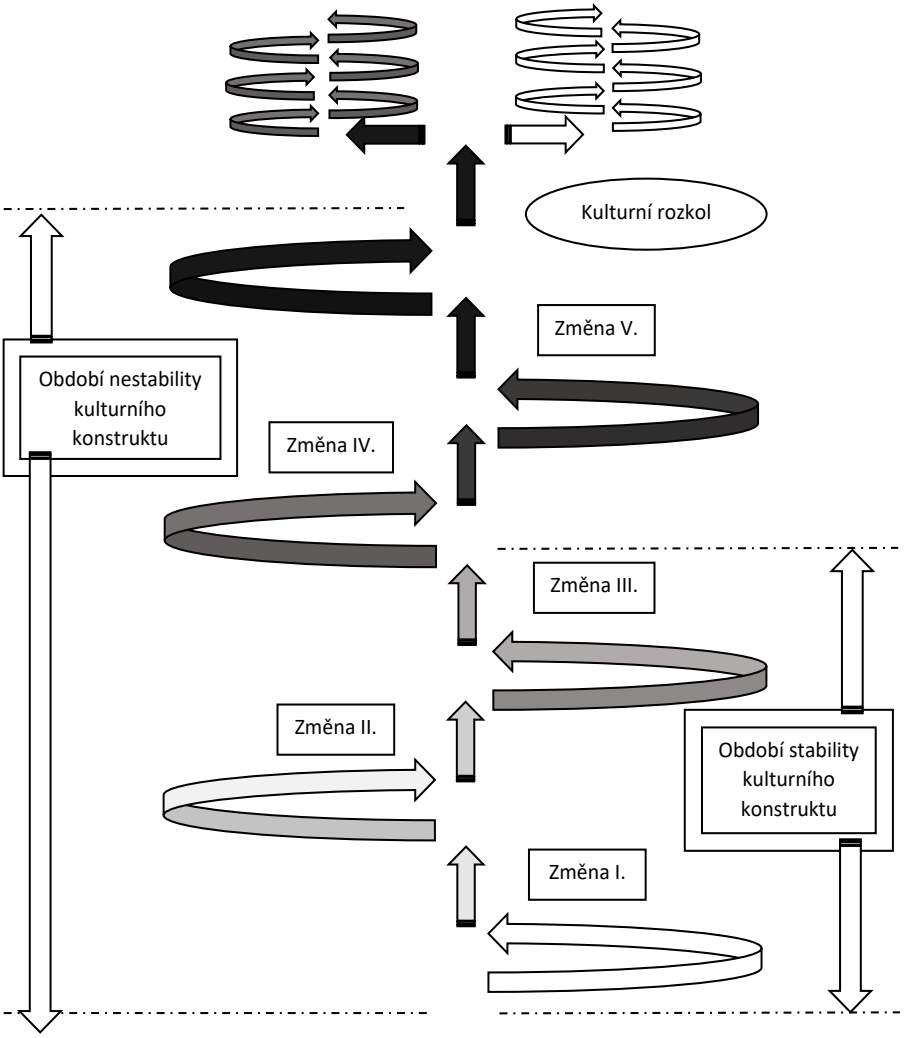
rodičům onikaly (*Již se těšíme, až tatínek přijdou domů*). Onkání bylo projevem sociální asymetrie: služebná se obracela na paní domu prostřednictvím přímého oslovení třetí osobu s explicitně vyjádřeným referentem (*Bude si paní továrníková dnes ještě něco přát?*); paní domu se obrací na služebnou rovněž onkáním, většinou doprovázeným křestním jménem (*Anka, posbírala všechno šatstvo a odnesla je do čistírny*). Do onkacího a onikacího systému však postupně začalo pronikat vykání, které jej narušilo, čímž se připravila cesta redukci původní honorifikační třetí osoby ve prospěch honorifikačního *vy*, které zdůrazňuje svou sémantikou osobu v její pluralitní podobě. Pluralitní podoba adresáta je vlastně vyústěním onkání a onikání, neboť po setření ekonomických rozdílů za druhé světové války a po ní došlo k rozrušení hierarchických rozdílů třídních a adresát byl vnímán jako osoba (první složka) v určité společenské roli (druhá složka).

Na straně druhé je pragmalekt řízen také individuálními potřebami mluvčího, které vstupují jako proměnné ovlivňující volbu jazykových prostředků – patří sem především zisk a ztráta, které může mluvčí ve svém tažení za uspokojením svých potřeb způsobit, a také jeho status a role stojící vůči statusu a roli dalších komunikantů, čímž se dynamizuje vzdálenost mezi mluvčími. S tím je spojena i potřeba podporovat společenskou tvář adresáta, anebo tvář svou. V každém případě vzniká mezi komunikujícími určité napětí, které je potřeba vyrovnávat strategickými jazykovými směnami.

Pružná stabilita

Námi představené schéma vztahu mezi jazykem a kulturou na jedné straně a společností, která je ovlivňována takovým samoregulujícím se bezpečnostním řečovým mechanismem, na straně druhé má ještě jednu podstatnou charakteristiku. Řečová zdvořilost je nedílnou součástí vývoje společenského a řečové jednání mluvčích vychází z podvědomé známosti, čitelnosti či přístupnosti společenské struktury, ve které člověk žije a která se překrývá s pocitem domova v širším smyslu slova. Svým řečovým chováním mluvčí tuto strukturu zpětně potvrzují a zabezpečují tak její trvání. Jedná se tedy o závislost cyklickou. Kromě toho, dynamika společenského vývoje vede ke změnám, které podmiňují také změny v pragmatickém zdvořilostním návyku, a závislost je v tomto případě dopředná (viz schéma 2).

Složením obou závislostí dochází k pohybu na spirále, která odpovídá antropologické spirále kulturního vývoje společnosti. Vývojová šroubovice je tedy vzorcem, dle kterého fungují společnosti v užším smyslu slova i kulturní konfigurace či kulturní okruhy v pojetí civilizačním.



2. Typologie závislosti změn řečového paradigmatu na kulturní změně

Má-li být společnost zachována v trvání a má-li zároveň zůstat neohrožena přílišným počtem změn, musí být tyto změny společností vstřebány tak, aby byla stále zachována pragmatická homogennost, tzn. přijatelnost pragmatického

návyku napříč všemi mluvčími.[6] Jinými slovy, každý jeden mluvčí z etnolingvistického areálu musí být schopen akceptovat rozdílné pragmatické návyky řečového typu transgeneračně; totiž mluvčí mladší generace se budou ve svém pragmatickém návyku odlišovat od mluvčích starší generace tak, jak přijímali vývojové změny a jak je následně uplatnili ve svém pohledu na svět.

Jedině takto udržuje společnost ve svých hranicích na konkrétním časovém úseku svou ontologickou bezpečnost. Dynamika změn tedy dodává společenskému konstruktu na pružnosti. Pružnost je ovšem možná jen do té míry, pokud je udržitelná. Udržitelnost je dána pouze takovým globálním součtem změn, který nevede k roztříštění společenského diskurzu. Funkčnost pružnosti systému je tedy podmíněna jeho stabilitou, což odpovídá lingvistickému pojmu *pružná stabilita* (Mathesius 1932).

Stane-li se společenský diskurz dvoukolejným, společnost nebyla schopna takový počet změn (popř. tak výraznou kvalitativní změnu) přijmout a dojde ke schizmogenezi (Bateson 1936), jež může vyústit až k roztříštění etnika na dvě protistojné složky, z nichž každá se bude jevit vůči druhé jako kontrakultura, což může vést (a v minulosti zcela jistě vedlo) ke geopolitickému boji eskalujícímu v občanskou válku. Betasonova teorie schizmogeneze vychází z předpokladu, že některé rituálové chování (zdvořilost v řeči je rituálová) může zabraňovat schizmogenetickému chování, tj. eskalaci konfliktu mezi dvěma protistojnými skupinami. Schizmogeneze může být komplementární (většinou mezi společenskými třídami), anebo symetrická, kdy jsou skupiny na stejné úrovni, ale snaží se soupeřit tak, že se vzájemně předhánějí. Oba typy schizmogenezí vyvolávají

[6] Pragmalekt jako strukturu vnášející do etnika sociální hodnoty je možno vnímat jako žebříček hodnot etnické společnosti komunikující jedinečným etnickým jazykem. Žebříček hodnot je podmíněn náboženskou orientací a tradičními kulturními vlivy, z nichž struktura vzájemných vztahů vychází. V některých společnostech dochází k mísení různých návyků, které se dostávají do kontaktu, jsou šířeny kulturním driftem a difúzí a mohou způsobit rozpad koherentní společnosti. Jedním z prostředků zajišťujících společenskou soudržnost je jazyk. V případě mnohoetnické společnosti nikoliv jazyk etnický, nýbrž jazyk úřední. Úřední jazyk nastavuje stejná pravidla pro všechny, nastavuje u většiny mluvčích hodnotový systém uměle. Tím pádem se mezi etniky v jednom státním společenství s jediným úředním jazykem stírají rozdíly a je tak u nich eliminován dojem cizosti. V prostoru bývalé Jugoslávie byla úředním jazykem (ale nejen jím) udržována určitá společenská hodnota mluvčího. Úřední srbochorvatština zakrývala rozdílnosti ve vnímání světa; taková divergence v obrazu světa se ukázala až poté, co došlo k pádu centrální vlády a úřední jazyk přestal plnit svou celospolečenskou funkci. Došlo k odhalení etnických skupin, které se již vyjadřovaly svým vlastním etnickým jazykem, který vycházel z jiného hodnotového systému. Různé hodnotové systémy odkrývaly rozdílnosti v obrazu světa a jeho výkladu, což vedlo k rozštěpení společnosti, k dehumanizaci některých etnik a k následné genocidě. Jinak řečeno, homogenitu společnosti udává diskurz vycházející z hodnotové orientace jazyka. Jedině udržitelný diskurz je bezpečím pro etnikum.

reakci, která prohlubuje rozpory a zvýrazňuje rozdílnosti mezi oběma skupinami. Schizmogeneze je pro společnost jevem patologickým.

Tím se opět dostáváme k tomu, že řečová zdvořilost jako statická složka vývoje společnosti je její nedílnou součástí a funguje jako antischizmogenetický mechanismus, který zabraňuje divergenci ve vnímání světa, a to pomocí regulované komunikace, jež je realizována prostřednictvím výběru omezeného počtu jazykových prostředků.

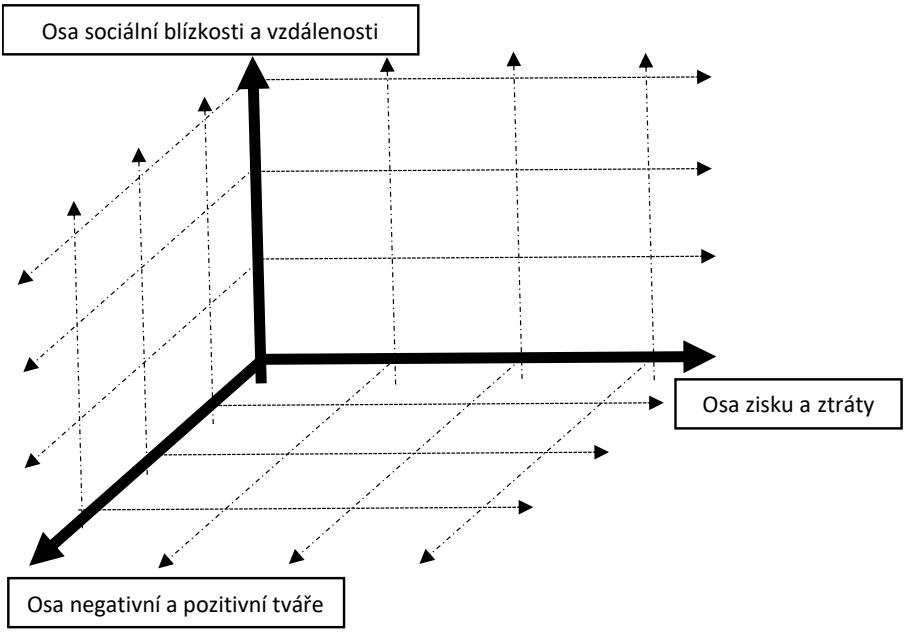
Výkonná osa dialogického textu

Řečový zdvořilostní mechanismus zajišťuje bezpečí tím způsobem, že eliminuje anebo neutralizuje komunikační riziko, které by mohlo vést k neúspěšné komunikaci. Neúspěšná komunikace je taková, která nenabízí splnění záměru na straně mluvčího a neshoduje se s očekáváním adresáta. Mluvčí a adresát tedy představují výkonnou osu textu (srov. Zelinková 1987: 9), mezi jejímiž extrapóly se veškeré řečové kontakty uskutečňují. Budou tedy existovat společnosti, které se odlišují tím, jakým způsobem určují jednak místo pro jednotlivé komunikanty a jednak prostor mezi nimi.

Vyjdeme-li z předpokladu, že veškeré řečové jednání řízené pragmalektem je výsledkem racionalizace řečového kontaktu, pak prostor vymezený mluvčímu a adresátovi bude determinován třemi dichotomiemi:

1) zisk *vs*. ztráta;
2) sociální blízkost *vs*. sociální vzdálenost;
3) podpora pozitivní nebo negativní tváře.

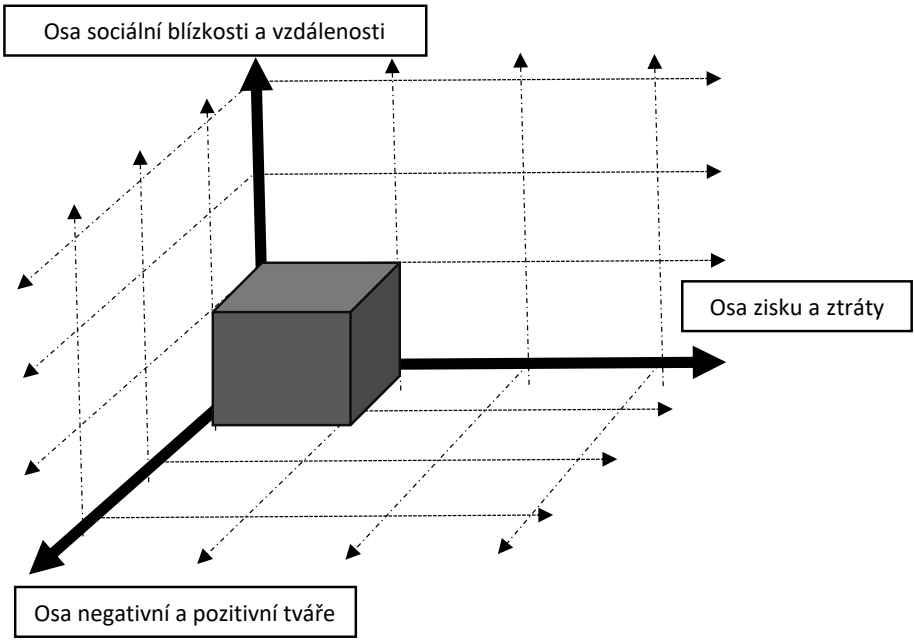
Jedná se o dichotomie, které vycházejí z antropologického štěpení světa na složky egoistickou a altruistickou, tzn. na vnímání skupin My versus Oni, respektive Já versus Ty. Tyto tři dichotomie preferuje každá společnost jinou měrou a vyjadřuje je jiným souborem jazykových prostředků. Každou společnost světa tedy můžeme z hlediska řečové zdvořilosti umístit do prostorové sítě, kde se všechny tři sledované kvality protnou v té či oné konkrétní míře. Typ řečové zdvořilosti tedy bude jedinečnou maticí vzniklou kombinací tří proměnných (viz schéma 3).



3. Typologie zdvořilostního řečového mechanismu

V počátku kartézské soustavy stojí prototypický mluvčí se souřadnicemi [0;0;0], který vyhodnocuje z kontextu, jakou pozici vůči němu zaujímá etnicky prototypický adresát, který se nachází někde v prostoru vymezeném osami. Dle toho, jaký typ řečového chování ta která společnost upřednostňuje, bude se její prototypický adresát nacházet na konkrétním místě v prostoru souřadnicové sítě. Pro příklad uvedeme tři typy společnosti, které různým způsobem dynamizují tři sledované složky. První takovou společností může být společnost egocentrická (schéma 4), v níž řečové chování kulturně-historickým vývojem dospělo do situace,

1) kde je zisk na straně adresáta primárním pragmatickým činitelem pro vedení konverzace,
2) kde je sociální vzdálenost mezi komunikanty prakticky nulová a
3) kde není potřeba podporovat pozitivní tvář adresáta.

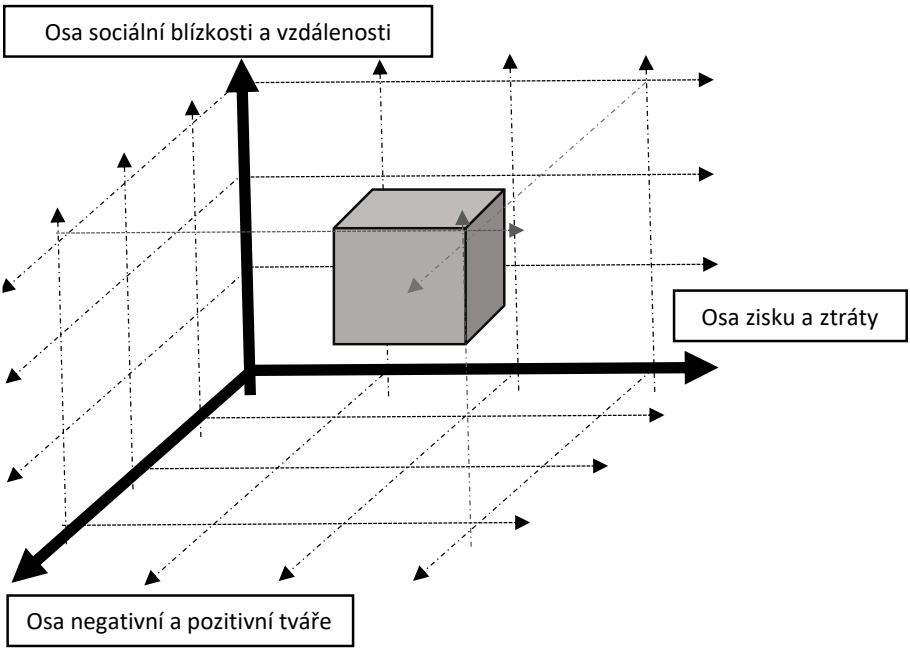


4. Egocentrický model zdvořilostního mechanismu

Pro takovou společnost je sociální blízkost tmelícím mechanismem, neboť ten je primární protiváhou veškeré konfliktnosti, která může vznikat z popudu působení ztráty na straně adresáta a nedostatečnou podporou jeho tváře. Např. geopolitické a geonáboženské okolí izraelského státu a židovské obyvatelstvo rozptýlené v diaspoře (tj. v kontextech jiných kultur/kontrakultur) pociťuje silnou tendenci vystupovat jako komunita, i když je její obyvatelstvo fragmentováno na bezpočet názorových proudů, které mezi sebou soupeří.[7]

Takto definovaný řečový habitus ukazuje na společnost egocentrickou, kde je mluvčí zaměřen především na své ego, jež chce svým řečovým chováním uspokojit především své potřeby.

[7] Určité skupiny obyvatel izraelského státu přímo nesouhlasí s jeho existencí, i když jsou tímto státem uznáni jako jeho organická součást, která je významným kulturotvorným prvkem judaisticky orientované společnosti vyznávající náboženský ritus, a to i v segmentech společnosti považovaných za sekulární (např. rodinné právo je dominováno náboženskými zvyklostmi). Existuje nemálo těch, kteří tvrdí, že se izraelská společnost udržuje ve své soudržné podobě pouze tím, že všem je společný jeden nepřítel, tedy vše to, co lze považovat za antisemitské. Situace je komplikovaná a rozbor společenských vztahů, společenského konstruktu vycházejícího z jazyka izraelské společnosti by vydal na samostatnou antropolingvistickou studii.



5. Altruistický model zdvořilostního mechanismu

Opačným pólem egocentrického zdvořilostního mechanismu je mechanismus altruistický (schéma 5). V takovém společenském uspořádání se budou souřadnice adresáta nacházet na opačném pólu souřadnicového prostoru; souřadnice adresáta budou nabývat značných, mohli bychom říci až maximálních hodnot, například [3;3;3]. Předpokládané řečové chování v takovém společenském konstruktu bude preferovat

1) vyrovnávací strategie v případě, že mluvčí bude generovat zisk, jenž bude znamenat ztrátu na straně adresáta; tyto vyrovnávací strategie budou preferenčně realizovány pomocí prostředků, jež vykazují nejvyšší míru nepřímosti ve vyjadřování záměru mluvčího;
2) strategie navozující sociální vzdálenost a vyjadřující k druhému respekt a úctu; tato sice může plynout z fyzické blízkosti, nicméně pragmatický aspekt celkové výpovědi v mluvním aktu složeném z jednotlivých pragmémů bude tuto fyzickou blízkost manipulovat v sociální vzdálenost;

3) strategie umožňující podporovat tvář adresáta, tj. mluvčí se bude snažit upřednostňovat takové mluvní akty, které budou pozitivně vyhodnocovat entitu adresáta, a tím pádem bude mluvčí svou vlastní tvář upozaďovat.

K takovým společenským uspořádáním, kde se projevují tyto tři pragmaticky-řečové kvality, patří například japonština a jazyky asijské oblasti. Ty vykazují velmi složité honorifikační systémy.

Mohli bychom velmi zjednodušeně říci, že existují různé civilizační okruhy světa, které odpovídají zhruba okruhům lingvistických areálů, a že tyto lingvistické areály / civilizační okruhy světa budou ve svém řečovém chování vykazovat určité parametrické charakteristiky, jež by se daly zapsat konkrétními souřadnicovými maticemi, například

Etnolingvistická společnost A [2;2;1]
Etnolingvistická společnost B [2;3;1]
Etnolingvistická společnost C [3;2;1]
Etnolingvistická společnost D [1;2;3] atd.

Různost zdvořilých řečových habitů ukazuje, jaké vzájemné napětí může ve společnostech vznikat mezi mluvčími a může pak přerůstat v konfliktnost, a také to, jak je taková konfliktnost vyvažována. To znamená, že je potřeba též popsat, jak se tyto habity uplatňují na jazykovém trhu a jak fungují jako směnné jednotky za statky či prožitky, jichž může mluvčí jejich prostřednictvím nabývat pro svou potřebu.

Odkrytí podoby vnitřní struktury pragmatického řečového návyku může velmi zjednodušovat pronikání do mechanismu přemýšlení o světě u mluvčích z daného etnolingvistického areálu a může být i značnou strategickou výhodou pro toho mluvčího, jenž z různých důvodů potřebuje v jinokulturní společnosti zabezpečit své potřeby.

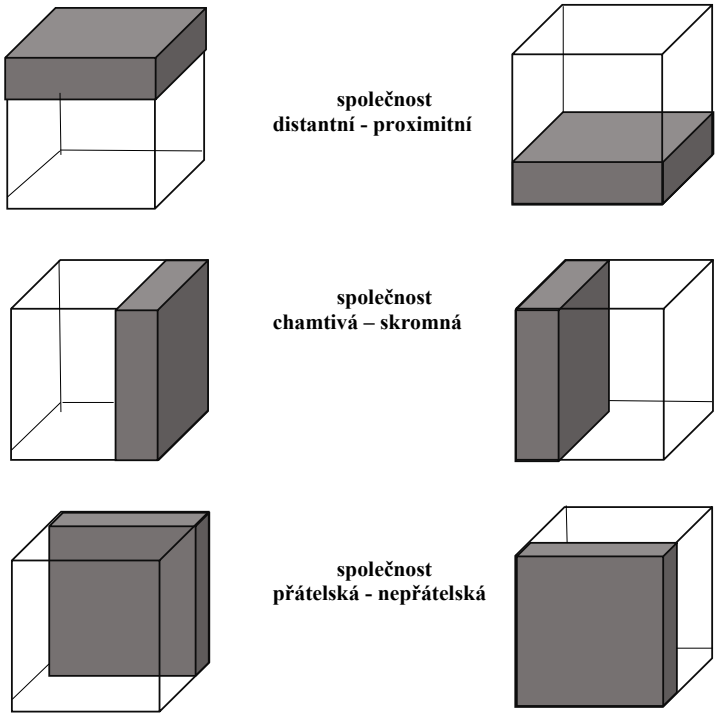
Troufáme si tvrdit, že pak lze v multikulturní společnosti vést mezi soutěžícími etniky nikoli dvoukolejný dialog, nýbrž konstruktivní debatu o rozdílných představách o světě, jež může být považována za relativně komunikačně úspěšnou. Úspěšnost ovšem spočívá vždy v tom, jsou-li oba komunikanti připraveni dialog úspěšně zakončit; úspěšnost dialogu totiž s sebou přináší kompromis mezi záměrem mluvčího a záměrem adresáta, a to je záležitost, již lingvistika ani antropologie není schopna vyřešit.

Pro lingvistické areály v širším smyslu slova lze ustanovit typ pragmatického návyku někde v rozmezí od egocentrického až po altruistický. Tím také

vzniká pomyslná vzdálenost mezi mluvčím a adresátem vycházející ze souřadnicové sítě, na níž se jako na výkonné ose všech mluvených textů tváří v tvář objevují centrální a periferní funkce, které řečová zdvořilost nabízí.

Z hlediska různých etnik lze konstatovat, že pragmatické návyky v podobě řečové zdvořilosti se u nich budou nalézat někde mezi altruistickým modelem a modelem egocentrickým. Výkonná funkce textu se bude u různých areálů lišit tím, jak se na ní budou podílet různě dynamizované potřeby mluvčího a potřeby adresáta, které se budou posouvat mezi póly pragmatických maxim.[8]

Další typologie společností je založena na diferenciacích jednotlivých segmentů v kartézské soustavě. Uvedli jsme protiklady zdvořilostního mechanismu egocentrického a altruistického, existují však i další protipóly, jak uvádí schematické znázornění (schéma 6).



6. Další prototypy společností dle zdvořilostního mechanismu

[8] Zatím zde pracujeme s pojmem maxima, v následujících odstavcích je pak uvedeno, proč se nejedná o vhodně zvolený termín.

Komunikačně-bezpečnostní axiom

Výkonná osa dialogického textu vytyčuje prostor mezi mluvčím a adresátem. Tento prostor je dán vzdáleností v kartézské soustavě souřadnic. Nejkratší, a tím pádem nejméně komplikovaná je osa mezi mluvčím se souřadnicemi M [0;0;0] a adresátem A [0;0;1], popřípadě A´[0;1;0] či A´´[1;0;0]. Tito prototypičtí adresáti jsou prototypickými mluvčími vnímáni jako ohniska, vůči nimž je potřeba zaujímat pouze jedno primární hledisko, jež se kryje s jednou ze tří souřadnicových os. Nejdelší a nejkomplikovanější výkonnou osou dialogického textu je pak spojnice mezi mluvčím M [0;0;0] a adresátem A [3;3;3]. Kartézská vzdálenost mezi M a A různou měrou dynamizuje proměnné, které se na větší vzdálenosti projevují vyšší komplexností konverzační hry.

V konverzační hře dochází k vzájemné konkurenci pravidel či maxim, které je mluvčí nucen ctít, je-li jeho řečové chování racionální. Racionalita je jediným příčinným základem existence řečové zdvořilosti jako řečového mechanismu, neboť vznikla jako společensky podmíněná řečová nutnost s účelem zabezpečit mluvčímu statky a prožitky kulturní společností nabízené, a to komunikačním principem nevyvolávajícím sankce. Jako racionální chování se definuje pouze takové, které přináší mluvčímu splnění jeho záměru, jenž je spjat s biologicko-sociálními potřebami v rámci společenství.

Veškeré řečové chování mluvčího lze zastřešit pravidly, která již byla vyřčena jako pragmatické principy kooperace a zdvořilosti. Griceova kooperace (Grice 1975) a Leechův princip kurtoazní komunikace (Leech 1983) sice uvádějí maximy, které se v mluvních aktech dialogických snaží nalézt abstraktní princip řečové výměny, nicméně nepokrývají celý komunikační prostor. Ten je součástí „určité sociální skutečnosti, souborem [všech] sociálních procesů, které v dané společnosti probíhají“ (Kořenský a kol. 1987: 19). Pociťujeme tedy potřebu doposud nastavené pragmatické zákony upravit a obohatit o další pravidla, která se nekonfliktního průběhu komunikace dotýkají a která navíc operují s antropologickou perspektivou řečového kontaktu.

Myslíme si, že takto ucelený soubor pravidel teprve pokrývá všechny proměnné na výkonné ose dialogického textu. Pravidla konstituují tuto osu jako její segmenty, které (1.) fungují jako pragmatické činitele textu a (2.) jako filtry, přes něž je celý komunikační záměr mluvčího přefiltrován ještě před vyřčením samotného mluvního aktu.

Filtrace přes výkonnou osu následně dodává mluvnímu aktu

1) prostřednictvím spolehlivě pragmaticky funkčních jazykových vehikulů

2) konvenčně kódovanou a dekódovatelnou podobu záměru
3) odpovídající ilokuční síle výpovědi,
4) a to tak, že je maximálně favorizován komunikační úspěch a minimalizován neúspěch,
5) vedoucí k satisfakci obou komunikantů
6) v komunikační události zaobalené do ontologicky-komunikačního bezpečí.

Funkčnost systému bude zajištěna pouze pod podmínkou, že mluvčí a adresát budou sdílet předpokladovou bázi a že jak mentální vybavenost mluvčích, tak jejich psycholingvistické schopnosti budou odpovídat populačnímu standardu.

Námi ustanovený zdvořilostní mechanismus odvíjející se na výkonné ose mluveného dialogického textu, vycházející z abstraktní vzdálenosti mluvčího a adresáta v kartézské soustavě souřadnic, pojmenujeme jako *bezpečnostní komunikační princip* (*Principium Securitatis Coniuncionis*).

Pro popis tohoto principu a pro orientaci v jeho definici a vnitřní struktuře opouštíme tradiční terminologické pojetí maxim, jak jsme je chápali doposud, a nahrazujeme je terminologickou jednotkou *pravidlo*. Pojem *maxima* rezervujeme pouze pro tu zásadu, jež vychází z tak zvaného *komunikačně-bezpečnostního axiomu*, o němž se domníváme, že pro něj není potřeba hledat formální důkaz. Tento axiom nabývá podoby maximy bezpečnosti (*maxima securitatis*), která zní: komunikuj tak, abys nevystavil nebezpečí sebe ani druhého.

Tato maxima bezpečnosti zůstává centrální zásadou pro adekvátní vedení komunikačního procesu a teprve z ní se pravidla odvíjejí; ontologická bezpečnost obalující celý průběh komunikační události se zpřítomňuje tím, jak mluvčí volí jednotlivá pravidla bezpečnostního principu a jakou jim přiřazují funkční hodnotu. Přiřazování se děje na základě evaluace kontextu a na základě schopnosti vnímat jednotlivé jeho složky jako pragmaticky relevantní. Kromě toho je v daném okamžiku zcela zásadní také mluvčího zkušenost, neboť ta funguje jako regulátor výběru strategií orientovaných na konkrétní komunikační cíl.

Všechna pravidla bezpečnostního komunikačního principu jsou subsumována bezpečnostní maximě, jež determinuje způsob, jímž se budou jednotlivá pravidla mezi sebou kombinovat, jaká mezi nimi bude vznikat konkurence, jaká bude vzájemná podpora jednoho pravidla druhým atp. Dodržovat maximu bezpečnosti tedy není v posledku nikterak jednoduché; jedná se zpravidla o velmi komplikovaný a celou sérií proměnných řízený evaluační proces, jehož algoritmický zápis má podobu pragmatického, uvnitř hierarchicky strukturovaného systému.

Abstraktní funkčně-strukturní schéma pragmatického návyku je v etnolingvistickém areálu intersubjektivní. Tento abstraktní mechanismus spouští a řídí evaluační proces, který má jasné mantinely a samotný mechanismus svou typologií a přirozeností vytyčuje (určuje vzdálenost mezi mluvčím a adresátem, zapovídá tabuizovaná témata, určuje způsoby pozdravů, formulování komplimentů, nutí mluvčího vyjadřovat se nepřímo, vyrovnávat ztráty atp.). Evaluační proces lze postavit na roveň sociálně-komunikačnímu kalkulu, jehož zvládnutí volá po minimálních rozumových, psycholingvistických a zkušenostních charakteristikách mluvčího.

Komunikačně-bezpečnostní princip založený na jediné maximě a na několika pravidlech (schéma 7) odkazuje na kantovský *kategorický imperativ*, jenž upřednostňuje hodnocení morálky nikoliv na základě důsledků, nýbrž na základě motivů;[9] tedy i proto nazýváme maximou právě jeden segment bezpečnostního komunikačního principu, neboť charakter člověka vyžaduje, aby si nejdříve kladl maximy a pak teprve pravidla. Pravidla, pokud jsou omezena maximami, jsou pedantská. Jsou to jen chodítka pro nedospělé. Maxima musí soudnosti určovat, který případ pod pravidlo spadá (Kant 1992).

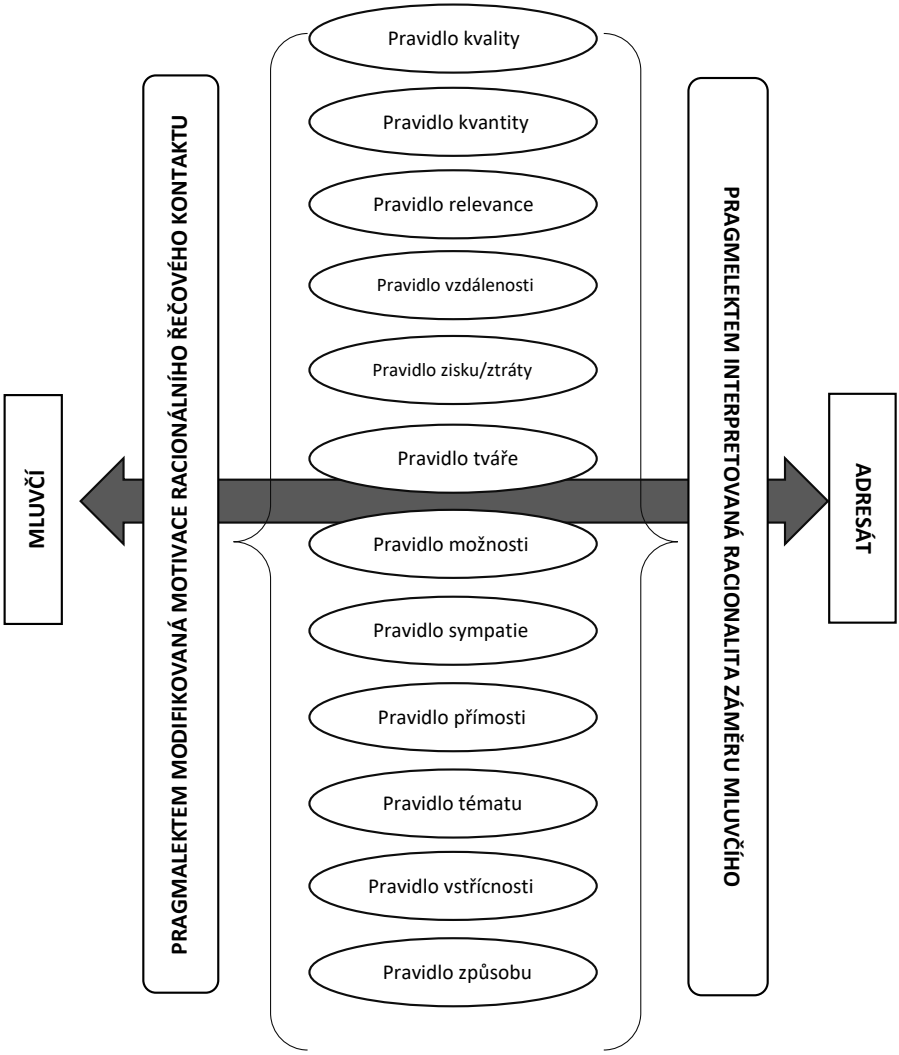
Rovněž je potřeba podotknout, že princip kooperace mezi účastníky komunikace (tak jak ho ustanovil Grice 1975) považujeme za stále platný do té míry, že jednotlivé složky řečového kontaktu musí splňovat svá očekávání, která by bez kooperace mezi nimi nebyla možná. Kooperace v našem pojetí ovšem pokrývá daleko větší prostor v celé šíři možných dialogických komunikačních aktů, jelikož jí subsumujeme nejen hledisko spojené se sociální normou, nýbrž také konverzační strategie, které původní Griceovy maximy opomíjejí. Mohli bychom říci, že celý námi ustanovený princip osciluje okolo „vlivu sociálních rolí a sociálních pozic účastníků, ... jak nasazují různé registry a subregistry“ (Hoffmannová 1996: 27), což by mělo být v hledáčku sociostylistiky.

Nasazování registrů a subregistrů s pragmatickou zdvořilostní funkcí tedy vychází z existence latentního nebezpečí; je způsobeno již samotnou imanentní konfliktností řečového kontaktu vůbec. Zdvořilý řečový habitus je normalizovaným produktem společenského vývoje, který se v očích lingvisty vždy vyjevuje jako přirozená danost. Nicméně není možno na zdvořilost jako na obranný mechanismus nepohlížet jako na záležitost řízenou měřítkem legitimních

[9] Motivy jsou dány návykem – jsou to primární sociální hodnoty mluvčího a jsou vypěstovány návykem. Projevují se jako automatizmy v chování obecně, v jazyce a řeči se pak hovoří o stereotypech nebo o prototypech, které svým uplatněním na jazykovém trhu vedou k pozitivním důsledkům.

PRINCIPIUM SECURITATIS CONIUNCIONIS

MAXIMA BEZPEČNOSTI



7. Funkcionalita řečové zdvořilosti na výkonné ose dialogického textu

praktik, jež tendují k ustanovování systému sociologicky pertinentních jazykových opozic, které jsou zpětným překladem systému společenských rozdílů (srov. Bourdieu 2014: 29).

Ze situace také vyplývá, že řečová zdvořilost je systémem sebekontrolním či autocenzorským, neboť se jedná o „kompromisní útvar, vzešlý z transakce mezi zájmem na vyjádření (toho, co je potřeba říci) a cenzurou, jež je inherentním rysem daných vztahů jazykové produkce, ... jíž podléhá mluvčí obdařený určitou společenskou kompetencí, tedy více či méně symbolickou mocí nad symbolickými silovými vztahy“ (Bourdieu 2014: 53).

V některých společnostech je pak oficiálním jazykovým trhem vyžadována zdvořilostní rituálovost v absolutním smyslu slova, kde pragmémická forma prostupuje ve formule a sémantická kvalita takového mluvního aktu klesá až na nulu. Jedná se o takové společnosti, ve kterých je potřeba dodržovat axiologickou neutralitu jazyka, tedy takové, jež vykazují značnou míru nesvobody, čímž jsou mluvčí nuceni uzavřít se do performativní logiky rituálového vyjadřování symbolické nadvlády.[10]

Kulturémy a funkční řeč

Pravidla komunikačně-bezpečnostního principu lze dělit do skupin, které figurují v pragmatickém systému jazyka a ve společenských vztazích intersubjektivně jako aspekty, kterých může řečová zdvořilost více či méně nabývat. Jedná se o aspekty, které vystupují jako kulturémy, tedy základové a „standardní kulturní modely, které z hlediska interkulturní psychologie představují typické formy vnímání, myšlení, hodnocení a konání většiny jejích příslušníků“ (Pekarovičová, 2001: 317–318). Tyto jedinečné kulturní fenomény jsou nositeli hodnot společností uznávaných jako pertinentní pro řečový kontakt. Pertinence se tu rovná jejich schopnosti fungovat jako relátory či orientační ukazatele vztahující „obsah textu k reálnému, objektivnímu času a prostoru ... na základě zpracování ... a vztažení obsahu ke komunikační události“ (Mluvnice češtiny III. 1987: 706). Základní kulturémy vycházející z Principu komunikační bezpečnosti otevírají

[10] Pozůstatky takové symbolické nadvlády lze spatřovat např. ve small talku v angličtině, jehož tématem se stává počasí. Počasí jako téma je zde symbolickým mluvním aktem. Mluvčí a adresát si noremně sdělují, že sdílejí vjemově interpretovaný text a že jejich hodnoty jsou nastaveny shodně. Jiný příklad symbolické nadvlády můžeme vidět rovněž v češtině padesátých let. Násilná tendence k zavedení tykání měla vyeliminovat ze společnosti zásluhovost a třídní rozdílnost. Tykání se tak mělo stát symbolem, který měl zrušit rozdílnost mezi účastníky komunikace. Tento symbol se ovšem v systému češtiny neprosadil.

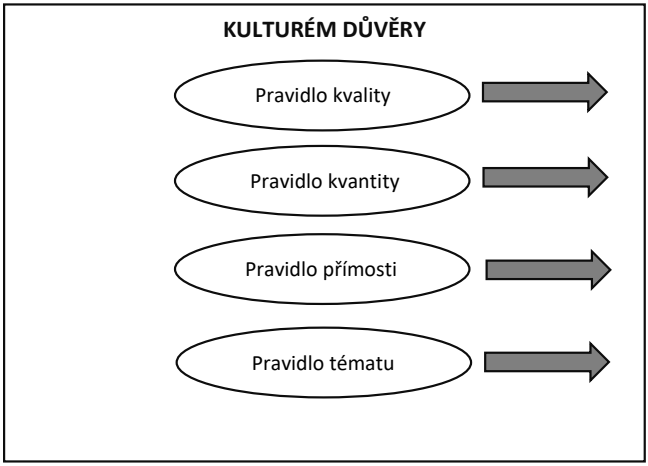
cestu k typologii, která operuje s kombinacemi jednotlivých zdvořilostních pravidel. Kombinovatelnost může být interkulturně různorodá; uvádíme tři základní vztahové regulativy, které jsou uplatnitelné na kultury euroamerického civilizačního okruhu. Kulturém je tvořen pravidly, která se orientují buď k ohnisku mluvčího, nebo k ohnisku adresáta. Vzniká tak svazek pravidel, jejichž směr může být otočen a vznikne kulturém opačně orientovaný:

A) kulturém důvěry – nedůvěry
B) kulturém solidarity – rezervovanosti[11]
C) kulturém rezervovanosti – otevřenosti
(schéma 8)

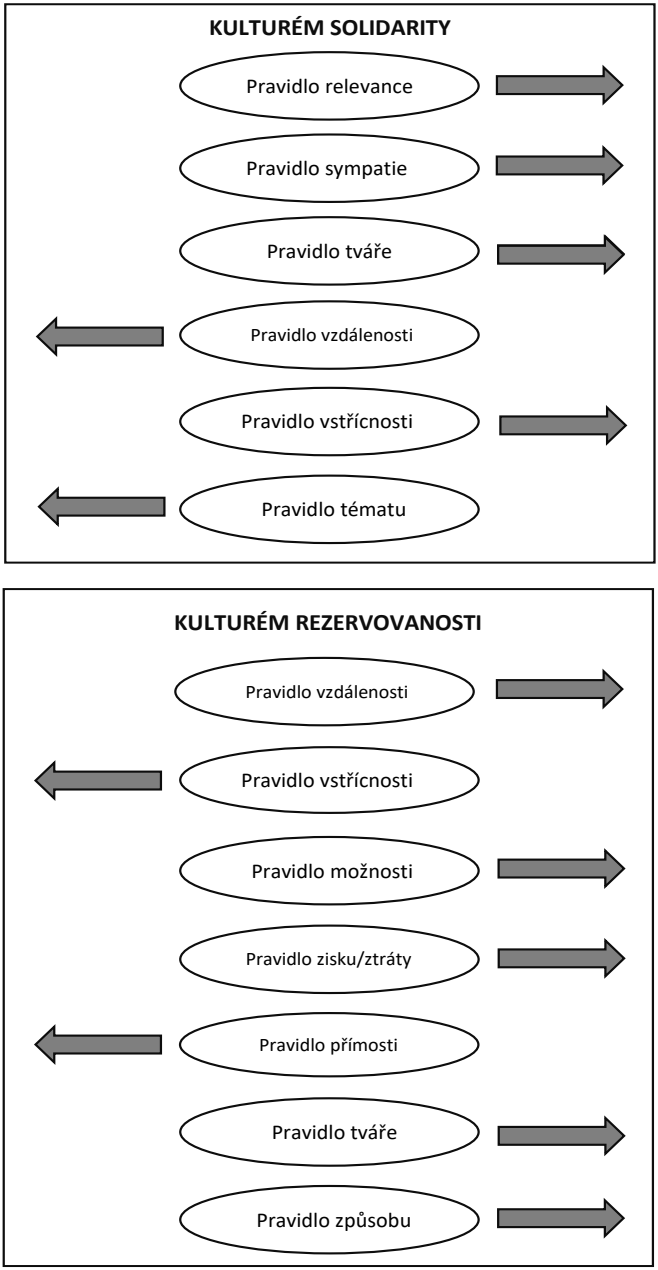
PRINCIPIUM SECURITATIS CONIUNCIONIS

MAXIMA BEZPEČNOSTI

MLUVČÍ **ADRESÁT**



[11] Z rezervovanosti vychází zásluhovost. Tu je nutno chápat jako vztah mluvčího k adresátu založený na respektu sociální pozice druhého. Tento respekt je ovšem také možno vnímat jako sdílení respektu, kdy mluvčí i adresát takové vyjádření očekávají. Jestliže je španělská společnost považována za solidaritní, protože mluvčí a adresát sdílejí blízkost a sociálněekonomickému zařazení nepřikládají na relevantnosti, pak mluvčí češtiny jsou solidární jeden s druhým rovněž, neboť takovou solidaritu realizují vyjádřením úcty k sociálním souřadnicím druhého. Toto sdílení je tedy sdílením rezervovaným; k adresátovi my Češi přistupujeme téměř vždy v symbolice adresátových zásluh.



8. Typologie kulturémů

Uplatňováním souboru řečových pravidel vzniká *funkční řeč* v širším smyslu slova jako „činnost spjatá s určitými typy nebo třídami typů společenského jednání, zpravidla v rámci určitého společenství, sociální skupiny" (Kořenský 1992: 81). Funkční řeč vykazuje výrazovou účelovost, jež není přenositelná na jiné funkční řeči v jiných etnolingvistických areálech a kryje se pouze s jazykem daného společenství; neexistuje prvek funkční řeči jiný než pouze ten, který skýtá langue. V tomto případě je tedy orientace sociálně zakotveného řečového chování hodnotová a tuto hodnotu lze vnímat pouze účelností, kterou danému společenství poskytuje. Jazyk je nástrojem k funkční řeči a funkční řeč je nástrojem k nesankcionovanému chování; „hodnotu [jazyka] lze měřit jen tím, jak svému účelu vyhovuje, ... a je úměrná míře, v níž se osvědčuje při plnění svého úkolu" (Mathesius 1932: 14).

Každý kulturém pracuje s jinou mírou afektivity. Platí dvojí vnímání afektivity. V pojetí lingvisticky neterminologickém se jedná o účinek, který projev kulturému může mít na vnějšího pozorovatele a na jeho hodnocení takových projevů.[12] V pojetí terminologickém se pak jedná o význam emoční, „který obráží osobní vztah produktora jak k adresátovi, tak k obsahu sdělení. Některé jazykové znaky mají pouze emotivní konotace, jiné jsou hybridní povahy, vyjadřují emoce a zároveň odkazují k nějakým entitám" (Machová – Švehlová 2001: 18).

Jiným vyústěním kulturému je pak typ psychosociálních vztahů, jež jsou výběrem jazykových prostředků orientovány na třídní/skupinovou/hierarchickou rozdílnost mezi mluvčími. Pragmatický návyk tedy může vyvolat dvě polarity psychosociálních vztahů – „sociální rovnost (symetrii) a nerovnost (asymetrii): asymetrie odráží sociální hierarchii mezi lidmi, malými a velkými skupinami" (Machová – Švehlová 2001: 73). Mluvčí určitého kulturému se chová tak, aby splňoval očekávanou řečovou normu, jež je tímto kulturémem determinována; komunikační záměr mluvčího je tedy z hlediska formální sémantiky do té míry transparentní, že lze hovořit o intenci grecionské, v níž „záměr mluvčího je vyvolat u adresáta reakci na základě adresátova rozpoznání záměru vyvolat tuto reakci" (Koťátko 1998: 258). Záměr mluvčího se tedy otáčí kolem os informativnosti

12 Řečové jednání Španělů je celkově považováno za afektované (viděno prizmatem ostatních indoevropských jazyků). Hlasitost, rychlost projevu, nastavená fyzická blízkost mezi účastníky komunikace, doteky, gesta, vyjadřování komplimentů ukazují na řečové chování, které funguje jako sociální zoom – mluvčí se postupně jeden druhému přibližují, vstupují do prostoru, který je např. v české kultuře již považován za intimní. Navíc je španělština typická zálibou v názorové konfrontaci, která neznamená konfliktnost, nýbrž pravý opak. Projevem konfliktnosti je ve španělštině mlčení a nesdílení názorů. Mluvčí a adresát se vzájemně přitahují. Nenálepkují se sociálním symboly solidárního sdílení.

a působivosti, z nichž s řečovou zdvořilostí je spjata osa druhá (srov. Nebeská 1992). Je-li řečové chování mluvčího orientováno na působivost výrazu, tedy má-li vyvolat očekávanou reakci adresáta, pak je žádoucí splňovat i výrazovou normu volených prostředků zajišťujících konformnost výrazu, tedy použít takové výrazy, které zajistí *pocit partnerství v komunikaci* (Popovič 1983: 95).

Je-li komunikačně-bezpečnostní axiom platný, pak veškeré řečové chování a jeho hodnotová orientace se shodují s žebříčkem hodnot, které každý jedinec vyznává. Tím řečová zdvořilost jako fenomén opouští prostor vědního oboru lingvistiky a antropologie a stává se předmětem zájmu axiologie. Totiž každým užitím znaku se aktualizují některé jeho hodnoty; „spojitost znakového dění s hodnotovostí není zcela propracovaná, důslednému uplatnění axiologického zřetele v lingvistice brání především to, že výchozí představa, co hodnoty jsou, je výrazně filozoficky i epistemologicky nejednotná“ (Machová – Švehlová 2001: 80).[13]

Odborný průnik do kulturémů, do jejich vnitřní stavby spojené s účelovostí systémů na jedné straně, a se způsoby exteriorizace účelovosti na straně druhé, dává odborníkům možnost vytvoření a též nabytí interkulturní kompetence, která „zahrnuje víc než lingvistickou kompetenci, vztahuje se na společensko-kulturní pozadí, historickou zkušenost promítnutou do zvyků a tradic, které domácí uživatelé berou jako samozřejmé, proto je obvykle neuvědoměle přebírají do svého registru a podle potřeby je více méně automaticky používají v příslušných komunikačních situacích“ (Pekarovičová 2001: 318). I vznik takto kulturně-lingvisticky orientovaného výzkumu by přinesl celou řadu nových odhalení, která se v neprostupné houštině sociálních vztahů mezi mluvčími skrývají a která lze uplatnit i prakticky v oblastech diplomatického styku, v interkulturním vyjednávání, ve způsobech obchodování, pro pečlivější zacílení reklamy, při studiích filologů a též při překladu uměleckých děl či soudním tlumočení, popřípadě při vynášení soudních judikátů nad jinak kulturně orientovanými cizinci.

Kulturémy jsou v posledku způsobem života společnosti, ustáleným mechanismem jednání všech jejích jedinců; jinými slovy se jedná o modus vivendi daného společenství, které nazýváme sociální modalitou.[14]

[13] Afektivita v českém prostoru je dána zásluhovostí, tedy principem nastavení sociální hodnoty adresáta tak, aby byl pro mluvčího méně dosažitelný. Adresátovi jako by český mluvčí přiděloval určitou sociální nálepku. A právě udržení této nálepky vyvolává u českých mluvčích účinek bezpečí.

[14] Domníváme se, že česká kultura vykazuje spíše rysy germánské sociální modality, což je dáno neustálým vzájemným působením české a německé kultury, později překrytím české kultury německými prvky, které v ní zůstaly dodnes. Naopak peninsulární modalita, tj. modalita řečového

Kulturně podmíněný behaviorální prototyp

Mluvní akty procházející pragmalektickou racionalitou jsou tedy strukturní řečově kulturní prefabrikáty, které řečový registr nabízí jako celky. Tato automatizace při výběru hotové struktury na úrovni languové vede k zefektivnění komunikačního procesu a nabízí mluvčímu i adresátovi spolehlivě fungující bezpečnostní akční i reakční strukturní prototypy. Navíc je automazitace propojena s hodnotovostí; řečové chování mluvčího, jež považujeme za správně pragmaticky vyměřené, distribuuje do společenského prostoru určité intersubjektivně vnímané hodnoty. Ty jsou přijímány automaticky a jejich kvalita se vyjevuje až v situaci, kdy jsou porušeny.

Pragmémické svazky tedy fungují jako rituálové položky, které mluvčí čerpají v jejich celistvosti. Přítomnost jednoho pragmému v řeči může mít vlastnost pragmatického parametru a na jeho základě se dají odhadovat i další pragmémická zatížení mluvních aktů. Ve zdvořilostně komplikovaných společnostech je potřeba v mluvních aktech operovat s několika typy pragmémů;

1) *stabilizátory*, které upravují, a posteriori regulují nebo a priori nastolují abstraktní sociální vzdálenost mezi komunikanty;
2) *ekvilibrátory*, které vyrovnávají potenciální konfliktnost, především zisk a ztrátu, anebo nabízejí pozitivní hodnocení tváře adresáta za účelem rozšíření operativního prostoru;
3) *intenzifikátory*, které následně míru stabilizace nebo ekvilibrace podepírají.

Uvedené tři typy *funkčních regulátorů* se objevují v mluvních aktech najednou a jsou příčinou jeho sémantického vyprázdnění na úrovni nulového kontextu; ovšem v sociálně signovaném kontextu se jedná o jazykové produkty plnovýznamové.

Je-li řečová produkce v mluveném dialogu řízena pragmatickými normami, pak lze z takového popisu pragmatického habitu v jednotlivých společenstvích vypozorovat ustálené a automatizované chování, které vyúsťuje v krajový behaviorální kolorit, kterým se jeho mluvčí vymezují vůči krajovým koloritům jiných společenství.

chování ve Španělsku je dána spíše svým neokolím, neboť Španělsko je v podstatě izolováno od zbytku Evropy a bylo až do roku 1975. Vznikla tam velmi specifická situace, kterou někteří lingvisté považují za kulturu nezdvořilou (Ardilla 2006). Typ řečového chování také určuje temperament vycházející z klimaticko-geografických podmínek.

Závěrem je potřeba říci, že znalosti o etnickém jazyce, znalosti jeho sociální funkce a odkrytí axiologické hodnotové soustavy daného etnika vede k vytváření prototypických etnických modelů chování, jejichž pochopení může značnou měrou přispět ke zdárnému vedení mezikulturní a mezietnické komunikace, jež je významnou složkou bezpečnosti a rovnovážného stavu lidského světa. V psychologii se operuje s pojmem modální osobnost, která nejvýstižněji charakterizuje příslušníka dané kultury s jejími rysy a vlastnostmi. Je způsobena mj. i faktem, že společnost určité sociální hodnoty vnucuje, klade důraz na napodobování a vyhraněnou individuálnost příliš vysoko nehodnotí (srov. Soukup 2004: 82–96).

Každý kulturém vyvolává u mluvčího určitý typ vnitřního přepětí pramenícího z požadavků, které na něj nakládá společnost a které je mluvčí nucen dodržovat, aby se nevystavil sankcím. Složitost výkonné osy a normovaná sociální vzdálenost mezi mluvčími v interakční situaci vytváří podvědomý tlak na pravidlo způsobu, které musí mluvčí mít neustále na paměti především v těch kulturách, kde je osa složitěji konstruovaná. Každému etniku je tak prostřednictvím pragmatického návyku vtělen určitý typ komunikačního stresu: ten může být eustresem ve společnostech vzájemného přibližování nebo distresem ve společnostech vzájemného vzdalování. Vzájemné sbližování je regulováno kulturémem solidarity, naopak vzájemné vzdalování je regulováno kulturémem rezervovanosti.

Sedmá funkce jazyka

Není od věci se na tomto místě pozastavit nad funkcemi jazyka, které definoval Jakobson (1969) jako externí projevy existence jazyka jako fenoménu, jenž má vliv na dění ve společnosti a na jedince, který se prostřednictvím jazykového dorozumívacího kódu dokáže společensky orientovat a vyznat se ve složitosti vjemově vnímaného světa kolem sebe. Dojde-li v budoucnosti ke skutečnému odhalení komunikačních hodnot jako kulturního prvku dané společnosti, který se exteriorizuje v řečový kulturém, pak dle našeho názoru není od věci vnímat jazyk jako kulturní artefakt. Kulturní artefakty jsou sice ve všeobecné rovině pojímány jako fenomény materiální povahy, ovšem lze jim subsumovat také jazyk psaný (literární) či písmo samotné, jež by bez jazyka nevzniklo.

Vedle funkce referenční, expresivní, konativní, fatické, metajazykové a poetické lze uvažovat o jazyce jako o způsobu hry v pojetí Cailloisově, která je „institucionalizovanou formou hry včleněnou do sociálního života“ (srov. Borecký 1996: 142) a vychází z podstaty MIMICRY (nápodoby), do níž spadají

1) uniformy
2) etiketa
3) ceremonie
4) zaměstnání

Pojem etiketa je potřeba chápat synonymně k pojmu funkční řeči, jež funguje jako kulturní vzor zamezující zpřetrhání vztahů, a naopak zabezpečující trvání vztahů mezi jedinci za účelem jejich vzájemné satisfakce a též za účelem vyrovnání potenciálních konfliktů a nedorozumění (srov. Callois 1998).

Jiné typy jazykových her jsou pak kulturními formami na okraji společnosti, kam spadá např. divadlo, literatura, které jsou pouhými metaforami světa či alegoriemi jeho fungování. Takové typy jazykových her jsou v posledku úpadkovými formami živého jazyka, i když jim tímto rozhodně nelze upírat jejich výsostné místo v umění obecně. Na druhé straně jsou pak formy jazykové hry patologické, jež představují odcizení jedinců eskalující v šílenství, zmatení mysli a rozdvojení osobnosti (srov. Borecký 1996: 142), a tedy v nebezpečnou situaci, před níž je mluvčího potřeba ochránit a kterou je potřeba ze společnosti odstranit jako nežádoucí prvek.

Institucionalizovaná jazyková hra má tedy celou řadu různých funkcí, z nichž šest spadá pod Jakobsonův komunikační model; naskýtá se otázka, zdali existuje funkce sedmá, tedy funkce bezpečnostní. K takovému uvažování nás vede předpoklad, že jazyk je jediným způsobem, jak lze ve světě lidí zabránit konfliktu, který přerůstá do zhoubného ozbrojeného násilí za účelem mýcení etnik či územního zisku. Je potřeba si uvědomit, že válkám, které již proběhly, se nedalo zabránit diplomatickou cestou, tedy strategickým, velmi promyšleným a způsobně organizovaným řečovým chováním a řečovým vyjednáváním. Kolik by ovšem bylo vzniklo na světě konfliktů, kdybychom byli rezignovali na diplomatický jazyk jako na jedinou spolehlivou složku vzájemného porozumění a tolerance na jedné straně, a bezpečnostního vyvážení světa na straně druhé?

Řečové chování totiž, jak jsme se snažili představit v této studii, takovou schopnost udržovat bezpečnost etnika vůči jiným etnikům bezesporu má, i když ne vždy se ukáže jako funkční, stejně jako se např. estetická funkce jazyka nevyjeví u uživatelů jazyka literárně nenadaných.

Rovněž sedmá funkce jazyka vychází ze strukturní perspektivy, kterou se snažíme námi studovaný fenomén uchopit a objevit jeho řečově funkční infrastrukturu. Funkční rozpoznání řeči a její společenské hodnoty jako rysy, jež jsou vnitřně uspořádány v systém, potvrzují samotnou existenci strukturální antropologie, jak ji ustanovil Lévi-Strauss a již lze shrnout následujícími axiomy:

1) „Pozorovatelné a vědomé úrovně jevů jsou užitečné jen jako východiska ke zkoumání principů jejich skladby;
2) Úkolem je objevit principy klasifikace, které organizují a podmiňují kulturní skutečnost;
3) Cílem je formulace matematických zákonů společenské organizace. Základem je proniknutí pod zdánlivou jedinečnost a rozmanitost empirických jevů a odhalit skryté univerzální struktury (infrastruktury), které usměrňují, koordinují a regulují lidskou činnost“
(Soukup 1997: 50).

Strukturní vnímání člověka a jeho sociální složky, zahrnující lingvistiku, ovšem již z podstaty věci sleduje pouze zúženou parcelu chování a bytí člověka, tj. právě jeden segment lidské integrity, jíž je potřeba neustále vnímat jako nedělitelnou. Jedině integrální antropologie a její principiální integrování všech věd o člověku může podat co nejvíce objektivní popis člověka žijícího v konkrétním kulturním společenství. Řečová zdvořilost je pak složkou, která spadá do oblasti kontrolních mechanismů, kterými člověk jako živočišný druh modifikuje celý repertoár agresivního chování (srov. Janata 1999). Navíc, a to bychom chtěli zdůraznit, funguje řečová zdvořilost jako modus operandi tohoto repertoáru, neboť v „širším slova smyslu je agrese jakékoliv jednání a chování, které směřuje k dosažení určitých výhod a prosazení cílů, které člověk naplánoval, a kterých chce aktivně a cílevědomě dosáhnout. Mluvíme o tzv. agonálním myšlení a jednání“ (Cichá, 2007: 131). Z toho vyplývá, že řečová zdvořilost je tedy *adaptací vrozené agresivity* a je zároveň adaptací institucionalizovanou, z čehož vyplývá i její funkčnost a společenská prestiž.

Odkrytí řečového chování ve spojitosti s kulturním základem je objektem zkoumání sociokulturní pragmatiky, která „popisuje situovaný úzus komunikativních prostředků vlastních jednomu konkrétnímu jazyku uvnitř vlastního sociokulturního systému“ (Bravo 2009: 32). A dále, že „každý mluvčí si s sebou nese zavazadlo prostředků ze svého prostředí a přednastavených komunikativních zkušeností“ (Bravo 2004: 8).

Logika řečové zdvořilosti a etika rodné řeči

Pokusili jsme se představit řečovou zdvořilost z hlediska sociologického, antropologického a pragmatického. Přístupy, které jsme uplatnili, odkryly vnitřní složitost zdvořilého řečového habitu a širokou škálu funkčnosti, která v rámci

jednoho etnolingvistického areálu intersubjektivně prostupuje všemi komunikačními událostmi. Řečová zdvořilost jako abstraktní mechanismus v podobě konstruktu utváří jedinečnost kultury ve smyslu obecném, ale bude ji potřeba též orientovat vůči jazykovým společenstvím, která se stávají objektem zájmu komparativních, spíše lingvisticky orientovaných studií. Všechna teoretická hlediska umožňují odkrýt a konstatovat vnitřní logiku jazykové normy, řečové normy a noremně zdvořilého řečového habitu, jejichž interdisciplinární analýza dává proniknout ke skutečné sociální hodnotě jazyka a řeči.

Pokusíme se uzavřít schematickou syntézou řečové zdvořilosti z perspektivy logiky situací, se kterou pracují sociologové a která vychází ze strukturního mapování a interpretování společenských změn (srov. Havelka 2013):

1) řečová zdvořilost je jedinečná sociálně-historická skutečnost, jejíž funkční rozpětí je podmíněno dvěma bipolárními antitendencemi určitého společenského okamžiku;
2) řečová zdvořilost je součástí společenské dynamiky vykazující napětí mezi univerzalitou a partikularitou na straně jedné, a kontinuitou a diskontinuitou na straně druhé;
3) sledovat bipolární antitendence řečového chování ve společnosti a v kultuře, a fortiori ve vzájemných kombinacích, je schopen v komplexu pouze interdisciplinární vědní obor sociokulturní pragmatiky.

	UNIVERZALITA	**PARTIKULARITA**
KONTINUITA	I. RACIONALITA → etika idejí	II. IDENTITA → etika etnická
	KVANTITA	KVALITA
DISKONTINUITA	III. NUTNOST → etika zodpovědnosti	IV. IMAGINACE → etika smýšlení

Logika změny a etika řečové zdvořilosti

Vznikají čtyři základové kvadranty odrážející jednak tendence ve společenské stabilitě, která je udržována stabilitou pragmatického návyku, a jednak tendence v utváření nové společnosti, živené změnou pragmatického pohledu na svět, tj. změnou perspektivy vhledu do okolního světa, danou prostřednictvím dorozumívacího kódu.

Řečová zdvořilost, pokud ji vnímáme jako střet dvou konfliktních entit, které udržují i přes tuto svou imanentní konfliktnost bezpečný řečový kontakt, je univerzálním předpokladem řeči. Univerzalita osciluje mezi racionalitou, jež je reprezentována především idejemi, které ji orientují, aktivizují a utvářejí její vnější kontext, a mezi nutností. Nutnost je opakem racionality v tom smyslu, že je záměrně porušována etika idejí a je nahrazována etikou zodpovědnosti, která vede k utváření nové, kvalitativně odlišné společenské skutečnosti. Řečové chování prostřednictvím zdvořilého řečového habitu mnohdy nevede k dosažení komunikačního záměru mluvčího, ačkoliv se jeví jako etické. Mluvčí je tedy nucen tlakem zodpovědnosti tohoto záměru dosáhnout jiným řečovým chováním – pragmatický návyk ustupuje do pozadí, zdvořilost se vytrácí a mluvčí vstupuje na nestabilní platformu konfliktnosti řečového kontaktu. Tlak zodpovědnosti tak způsobuje postupné přeregistrování řečového habitu, stane-li se nový způsob dosažení komunikačního záměru intersubjektivním. Racionalistické tendence udržují trvání společenského konstruktu v jeho stabilní kontinuitě; etika zodpovědnosti zabezpečuje pokrok, tedy vznik společnosti kvalitativně odlišné. Celé spektrum univerzality je dominováno kvantitou, tedy vytvářením občanské kultury, která je pragmalingvisticky řízena zdvořilostí mas.

Antitendencí k univerzalitě je partikularita. Řečová zdvořilost je partikulární ve dvou hladinách. Jednak jde o národní identitu jedince, která vychází z prehistorie a z vnitřní setrvačné tendence řešit konkrétním, etnicky jedinečným způsobem sociální a kulturní konflikty. Národní identita je řečovou zdvořilostí přímo determinována; z hlediska lingvistické antropologie a z hlediska platnosti první i druhé jazykové relativity lze považovat řečovou zdvořilost za jistotní modalitu jedince, na niž se lze spolehnout tam (i tehdy), kde (i kdy) se jedinec nachází v časoprostoru zvaném „domov“. Národní identita zabezpečuje kontinuitu etnika a ta stojí v antitezi k imaginaci, jež je naopak hybatelem diskontinuity. Imaginaci jedince formují imaginární reprezentativy budoucnosti vycházející z etiky smýšlení, individuálního očekávání a iluzí vedoucích k perspektivnímu přemýšlení o budoucnosti jako jediném konsekvenčním vyústění současnosti. Partikularita je ve společnosti dominována kvalitou, především reprezentanty politickými a jinými společenskými elitami, jejichž chování a životní standardy jsou intersubjektivně přítomny při tvorbě představ a iluzí o budoucnosti u všech členů etnika. Konkrétní individualistické řečové habity se prodávají na jazykovém trhu prostřednictvím médií a pronikají do podvědomí mluvčích v etnolingvistickém areálu, čímž narušují, tu s větší, tu s menší mírou, homogenitu pragmému každého etnického mluvčího.

Řečová zdvořilost jako řečový návyk tak, jak jsme jej shora definovali, odhaluje způsob výstavby vztahů v etnolingvistickém areálu; metaforicky řečeno je architektonickým slohem daného etnika či jeho konstrukčním principem. Je projevem určité struktury, zabezpečující trvání prostřednictvím environmentálního uchopování světa. Konečně, jazyk užíván pragmaticky intersubjektivně v celém etniku zabraňuje environmentální devastaci a sociální destrukci. Člověka jako uživatele jazyka je, dle našeho názoru, potřeba vnímat nikoliv jako individuum, jehož identita je konstruována na základě jemu vlastního rodného jazyka, nýbrž spíše jako individuum identifikovatelné a identifikující se s pragmatickým návykem, tedy s *rodnou řečí*. Rodná řeč není pak ničím jiným než sdílenými mravy, které společně s dalšími charakteristikami utvářejí pojem národa (srov. Sokol 1996: 329). Každý živý jazyk dokáže totiž sloužit k vyjadřování celé řady jinak pragmaticky orientovaných řečí, z nichž pouze jedna je pro svou bezpečnostní funkcionalitu považována za unikátním způsobem realizovanou jazykovou hru, jež je mluvčími rozehrávána po celý život, neboť jim pomůže zajistit jejich biologicko-společenské potřeby.

Jazyk a řeč jako dva základové hybatele umožňující existenci funkční řeči se všemi charakteristikami shora uvedenými skutečně odkazují ke dvěma v současnosti uznávaným paradigmatům filozofie mysli. Ta oscilují mezi jazykem jako sadou nálepek s funkcí zobrazovací a jako sadou nástrojů pro jazykovou hru, která mluvčímu určuje hranice jeho vlastního světa (srov. Wittgenstein 2007). K jazykové hře se pojí i filozoficky orientovaná definice rozhovoru jako instituce bytostně demokratické, ba dokonce rovnostářské: „rozhovor je skutečně řečová hra, hra s nenulovým součtem, která může dát víc, než do něho účastníci přinesli – pokud mu to ovšem oni sami dovolí“ (Sokol 1996: 90).

Řečová zdvořilost jako bezpečnostní mechanismus řečového kontaktu vytváří ontologický závazek, jenž se překrývá s existencí společenské bezpečnosti jako specifické kategorie bytí. Je tedy konkrétním kategorickým jsoucnem a zároveň strukturou, která svírá lidský život, aniž bychom si to uvědomovali; jedná se vlastně o typ epistémé,[15] jež nutí člověka jednat na základě společenského tlaku *a tergo*. Tento společenský tlak je uskutečňován prostřednictvím procedury vylučování, tedy prostřednictvím zákazu, a to s jedinou finalitou, která spočívá v úsilí setrvat ve svém bytí. K této finalitě se však řečově se

[15] Epistémé je jakési „myšlenkové nevědomí“ dané doby, takže ovšem určuje podobu i hranice jejího myšlení. Epistémé znamená určitý rastrovací princip, který umožňuje řád věcí, s nimiž jsme ve styku. Epistémé jako určitý výkladový kulturní kód tak tvoří apriorní strukturu, která funguje jako lidskému poznání vzdálený regulativní princip (srov. Bystřický 2001).

chovající jedinec přibližuje pouze asymptoticky; není možno dosáhnout ideálního stavu, neboť asymptotická osa zdvořilostní funkce řeči se vlivem neustále působících kulturních změn stále vzdaluje. Funkční singularitu ideálního stavu nelze s přesností v časoprostoru vytyčit. Řečová zdvořilost tedy není mechanismem nikterak nahodilým – je to pro život společnosti *conditio sine qua non*, jelikož z hlediska aktiv, s nimiž může společnost vždy počítat, se projevuje jako její jediný a jedinečný bezpečnostní agens. Za akcidens by se snad dal považovat registr prostředků, ale tuto otázku ponechme prozatím raději nezodpovězenu.

Zkoumání řečové zdvořilosti již představuje přesah do disciplíny ryze filozofické, a to do normativní etiky. Řečově zdvořilý habitus osciluje mezi ctnostmi, kterých by měl člověk dosáhnout, a povinnostmi, které jsou dány prehistoricky i mytologicky; v každém případě je konvenční dohodou, sdíleným návodem pro dosažení pro společnost co nejprospěšnějších důsledků (srov. Peregrin 2008).

Závěrem

Vrátíme-li se k epistémé, je řečová zdvořilost jakýmsi časoprostorovým názorem, který se kryje s lingvistickým pojetím pragmatické jazykové kompetence, jejíž nabývání je přímo úměrné užitečnosti poznání, kterou reprezentuje. Získávání pragmatické kompetence umožňuje mluvčímu v průběhu života tuto epistémé postupně odhalovat – mluvčí tedy postupuje od osobní zkušenosti k idejím, které jeho rozum vnitřně uspořádává a kategorizuje. Mluvčí tak z vnějšku rámcuje veškeré principiální hodnoty řečového kontaktu a tyto vnitřně evaluuje a hierarchicky strukturuje. Tím u něj vzniká jedna transcendentální pravda o sociálním prostoru, která je platná pro všechny a která mluvčímu staví do cesty překážky, jež musí překonávat jedině tak, aby sám sebe zachoval jako nositele rysů lidství (Kant 1992: 91). Takovým nejúspěšnějším a nejchvályhodnějším rysem lidství je schopnost důvěřovat a (spolu)pracovat v zájmu vylepšení budoucnosti (Rorty 1999: 13–17). Z hlediska nominalistického pragmatismu lze tudíž řečovou zdvořilost definovat jako epistemologickou racionalitu a autoritu, neboť nás nechává říci pouze to, co vyžaduje společnost, nikoliv naopak; je tedy součástí sociální epistemologie.

Zdvořilost je sociální šifrou, do které proniknout vyžaduje vhled do různých disciplín a velmi podrobnou znalost zkoumaného etnického komunikačního kódu. Vyjevuje se především ve studiu komparačním a odkrývá charakteristiky, jichž určitý pragmatický systém nabývá i nenabývá. Dešifrování etnické pravdy o sociálním prostoru poskytuje údaje o hierarchizaci sociálních hodnot v rámci

etnika a odhaluje motivy specifického způsobu komunikace pro etnikum. Jeho jedinečnost vychází z různosti spontánního vzájemného působení evoluce společenského konstruktu a jazyka, kterým je společnost dominována a ustavena v bezpečí. Ukazuje se také, že pragmatický systém je určitým sociálně-komunikačním stresorem, který mezi jinými dává vzniknout různým typům temperamentu, jenž následně ustavuje identitu jedince a jeho etnika.

Miroslav Slowik je doktorandem Ústavu románských studií Filozofické fakulty UK, zabývá se především antropolingvistikou a pragmalingvistikou; v popředí jeho zájmu stojí srovnávání různých řečově kulturních vzorců jako ustálených projevů chování utvářejících národní identitu; konkrétně se zaměřuje na oblasti českého a španělského/hispánského kulturního prostoru, zejména pak na řečovou zdvořilost jako jeden z aspektů vyvolávajících interetnický i intergenerační konflikt. Kontakt: miroslav.slowik@gmail.com

Použitá literatura

Ardilla, Juan. 2006. „Confianza y la norma social en la cortesía lingüística." Pp. 13–31 in *ELUA 20*. Alicante: Universidad de Alicante.

Bateson, Gregory. 1936. *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. Cambridge: Cambridge UP.

Bourdieu, Pierre. 2014. *Co se chce říct mluvením. Ekonomie jazykové směny*. Praha: Karolinum.

Borecký, Vladimír. 1996. *Imaginace a kultura*. Praha: Karolinum.

Bravo, Diana. 2009. „Pragmática, sociopragmática y pragmática sociocultural del discurso de la cortesía. Una introducción." Pp. 31–68 in Diana Bravo – Nieves Hernández Flores – Ariel Cordisco (eds): *Aportes pragmáticos, sociopragmáticos y socioculturales a los estudios de la cortesía en español*. Buenos Aires: Programa EDICE-Dunken.

Bravo, Diana. 2004. „Presentación." Pp. 5–11 in Diana Bravo – Antonio Briz (eds): *Pragmática sociocultural. Análisis sociocultural del discurso de cortesía en español*. Barcelona: Ariel.

Brown, Roger – Gilman, Albert. 1960. „The Pronouns of Power and Soldiarity." Pp. 253–276 in Thomas A. Sebeok (ed.): *Style in Language*. MIT Press.

Bystřický, Jiří. 2001. *Texty k postmoderně I*. Praha: FHS UK.

Caillois, Roger. 1998. *Lidé a hry. Maska a závrať*. Praha: Nakladatelství studia Ypsilon.

Cichá, Martina. 2007. „Proč by antropologie měla být integrální." Pp. 127–134 in *Homines Hominibus č. 1*. Poznaň: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoly Pedagogiki i Administracji.

Daneš, František a kol. 1987. *Mluvnice češtiny*. Praha: Academia.

Flégr, Jaroslav. 2015. *Evoluční tání aneb O původu rodů*. Praha: Academia.

Grice, Herbert Paul. 1975. „Logic and Conversation." Pp. 78–113 in *Syntax and Semantics II. Speech Acts*. New York: Academic Press.

Havelka, Miloš. 2013. „Sociální změna a logika situace (kontinuita a diskontinuita, univerzalita a patikularita v sociální změně).“ Pp. 212–224 in Jiří Šubrt – Štěpánka Pfeiferová (eds): *Sociální změna*. Praha: FHS UK.
Hayek, Friedrich August von. 1991. *Právo, zákonodárství a svoboda I. Pravidla a řád*. Praha: Academia.
Hoffmannová, Jana a kol. 2016. *Stylistika mluvené češtiny*. Praha: Academia.
Hoffmannová, Jana. 1996. „Styl mluvené komunikace a pragmatické principy.“ Pp. 14–33 in *Sociolingvistické a psycholingvistické aspekty jazykovej komunikácie I*. Banská Bystrica: Pedagogická fakulta.
Janata, Jaromír. 1999. *Agrese, intolerance a agresivita*. Praha: Grada.
Kant, Immanuel. 1992. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda.
Kořenský, Jan a kol. 1987. *Komplexní analýza komunikačního procesu a textu*. České Budějovice: Jihočeská univerzita.
Kořenský, Jan. 1992. *Komunikace a čeština*. Praha: H+H.
Koťátko, Petr. 1998. *Význam a komunikace*. Praha: Filosofia.
Leech, George. 1983. *Principles in Pragmatics*. London: Longman.
Machová, Svatava – Švehlová, Milena. 2001. *Sémantika a pragmatická lingvistika*. Praha: Karolinum.
Mathesius, Vilém. 1932. „O požadavku stability ve spisovném jazyce.“ Pp. 14–31 in Bohuslav Havránek – Miloš Weingart (eds.): *Spisovná čeština a jazyková kultura*. Praha: Melantrich.
Nebeská, Iva. 1992. *Úvod do psycholingvistiky*. Praha: H+H.
Nekvapil, Jiří – Neústupný Jiří V. 2005. „Politeness in Czech.“ Pp. 247–262 in Leo Hickey – Miranda Steward (eds.): *Politeness in Europe*. Cleveland – Buffalo – Toronto: Multilingual Matters.
Peregrin, Jaroslav. 2008. *Filosofie pro normální lidi*. Praha: Dokořán.
Pekarovičová, Jana. 2001. „Multikultúrna kompetencia ako predpoklad úspešnej komunikácie.“ Pp. 315–320 in *Jazyková komunikácia v 21. storočí*. Banská Bystrica: FHV UMB.
Popovič, Anton a kol. 1983. *Originál. Preklad*. Bratislava: Tatran.
Popper, Karl R. – Lorenz, Konrad. 1997. *Budoucnost je otevřená*. Praha: Vyšehrad.
Rorty, Richard. 1999. *Truth and Progress*. Cambridge: Cambridge UP.
Slowik, Miroslav. 2017. „Zdvořilý řečový habitus jako sociokulturní regulativ vztahové sítě. Hledání antropolingvistické definice řečové zdvořilosti a jejího funkčního rozpětí.“ *Lidé města* 19, 2017, 3: 355–371.
Sokol, Jan. 1998. *Malá filosofie člověka – Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad.
Soukup, Václav. 2004. *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha: Portál.
Soukup, Václav. 1997. *Dějiny kulturní a sociální antropologie*. Praha: Univerzita Karlova.
Stella, Marco – Havlíček, Jan. 2012. „Je lidská evoluce uzavřenou záležitostí? Vztah biologické a kulturní evoluce z hlediska evoluční antropologie.“ Pp. 29–53 in Linda Hanovská – Jan Horský – Lenka Hroníková a kol.: *Evolvendi entrhropologiae. Vývoj v antropologických perspektivách*. Praha: Togga.
Šmajs, Josef. 1998. „K evolučně ontologickému pojetí informace.“ *Filosofický časopis* 46, 1998, 5: 753–773.
Wittgenstein, Ludwig. 2007. *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: OIKOYMENH.
Zelinková, K. 1987. „Práce s textem z komunikačního hlediska.“ Pp. 5–13 in *Jazyk a text*. Nitra: Pedagogická fakulta.

DUMPSTER DIVING JAKO PRAMEN KREATIVITY*

Lenka Brunclíková & Jana Kliková
Fakulta filozofická ZČU Plzeň

Dumpster Diving as a Source of Creativity

Abstract: ***This paper aims to present dumpster diving as a source of creativity. We argue that thanks to dumpster diving, the pickers exhibit some forms of creative behaviour that would otherwise be concealed or suppressed. We understand creativity as "creativity forward" (Ingold and Hallam 2007), which means considering the process of being creative itself rather than any tangible innovative result that might come from this process. Our view differs from the concepts of creativity and innovation in the fields of business or technology, where the particular, and more importantly, useful result of the creative process is taken as the criterion for creativity. Since dumpster divers face multiple obstacles during their activities, they are forced to creatively come up with solutions and to flexibly respond to whatever issues emerge. In contrast to customary shopping, dumpster divers are also challenged by the issue of how to consume an excessive amount of one type of food so as to not dispose of it again.***

Keywords: ***cooking; creativity; dumpster diving; food waste***

Kreativita pro mnohé znamená „*thinking out of the box*" (Moeran 2016: 13), tedy uplatnění nového pohledu na věc vymykajícího se zavedeným zvykům a pravidlům. Být kreativní znamená přemýšlet mimo zajeté koleje, což nám umožní přijít s něčím novým, být inovativní. Avšak abychom měli možnost rozpoznat něco jako kreativní, je nutné mít porovnání s tím, co kreativní není.

* Autorky by rády poděkovaly všem účastníkům výzkumu a Studentské grantové soutěži (SGS-2016-061).

Musíme znát nastolená pravidla a způsoby myšlení, proto Moeran (ibid.: 14) preferuje pojetí kreativity spíše jako „*being on the edge of the box*“, tedy něčeho, co není úplně mimo nastavená pravidla, ale na jejich okraji. Kreativita přitom není přítomna pouze díky převratným objevům, nýbrž je záležitostí každodenních lidských činností (ibid.: 15). Psychologové kreativitu obvykle definují jako způsob řešení problémů novými a užitečnými způsoby (Sdorow 1990: 266). Ačkoliv tato definice není všeobjímající a pohlíží na kreativitu z individuální perspektivy, může být užitečná pro představu každodenních tvůrčích činností, jako je například vaření.

Jelikož se kreativita může projevovat v různých oblastech života, existuje mnoho jejích definic, například „schopnost produkce díla, které je originální a zároveň užitečné“ (Sternberg – Lubart 1999: 3). Leach (2004: 152–153) uvádí, že lidská kreativita je primárně intelektuálního rázu a sestává ze tří hlavních prvků: kombinace, úmyslu a originálnosti výsledku. Kombinací má na mysli propojení různorodých věcí, nápadů nebo myšlenek. Tento proces propojení musí být záměrný a výsledek kreativního procesu musí být originální, nový.

Účelem tohoto textu je představit *dumpster diving* jako kreativní činnost, která se sama nachází „*on the edge of the box*“ a která podporuje každodenní tvořivost aktérů. *Dumpster diving* je aktivita, při níž lidé nacházejí a vybírají potraviny a další věci z odpadních kontejnerů, přičemž nejsou zpravidla vedeni potřebou vycházející z ekonomické nouze, nýbrž jsou inspirováni přesvědčením, že dále využitelné věci by neměly končit na skládce odpadu (Ferrell 2005). *Dumpster diveři* obvykle hledají v kontejnerech u supermarketů či menších obchodů, jelikož tam se často vyhazují již neprodejné, nicméně stále požívatelné potraviny. Částečně tuto praxi reguluje novela Zákona o potravinách, která vstoupila v platnost v září roku 2016 a uděluje prodejcům s plochou nad 400 m2 povinnost darovat neprodejné potraviny např. neziskové organizaci, která má v náplni činnosti jejich distribuci potřebným (zákon č. 180/2016 Sb. doplnění §11). Problémem je, že tyto potraviny musí být zdravotně nezávadné, proto se darují převážně potraviny, u kterých je nezávadnost zřejmá. Jedná se o potraviny, které nevyhovují legislativním požadavkům pro prodej, ale jinak u nich není pochyb, že nejsou zdraví škodlivé. Mohou mít například špatně natištěnou etiketu. V kontejnerech za supermarkety je tedy stále možné nalézt ovoce a zeleninu ve stavu ještě bezpečném pro konzumaci.

„Je to můj osobní protest"

Zhruba 11 % světové populace je ohroženo hladem (FAO 2017), přestože potravin se produkuje dostatek pro nasycení všech lidí. Hlavní příčinou této nesrovnalosti jsou ztráty potravin během celého potravinového řetězce od zemědělské výroby až po spotřebu v domácnostech, které jsou v globálním měřítku odhadovány na 1,3 miliard tun ročně, tedy jednu třetinu veškerého jídla produkovaného k lidské spotřebě (Gustavsson et al. 2011: 4). Přestože v některých částech planety vzniká nadprodukce vedoucí k plýtvání potravinami, v jiných oblastech jsou hladem a podvýživou zasaženy miliony lidí (Von Grebmer et al. 2015). Corvo tento stav nazývá „paradoxem globalizovaného světa" (Corvo 2015: 93). Není to tedy nedostatek potravin, co způsobuje hlad, ale jejich nerovnoměrná distribuce a nedostupnost pro chudé obyvatele, přestože se podílejí na jejich zemědělské produkci (Dixon et al. 2001).

Potravinové ztráty přitom nejsou typickým znakem industrializovaných zemí (Gustavsson et al. 2011: 4–5). Zásadní problém tkví v tom, ve které části celého potravinového procesu se nejvíce plýtvá. Potravinový řetězec má různé fáze, kterými jsou zemědělská produkce, skladování, zpracování, distribuce a finální spotřeba. V zemích s nízkou úrovní materiálního blahobytu je přes 40 % jídla ztraceno během postprodukce, zatímco v industrializovaných zemích je více než 40 % jídla vyhozeno ve fázi finálního prodeje a spotřebiteli (ibid.: 5). Jinými slovy, v bohatších regionech dochází k plýtvání potravinami ve fázi spotřeby, zatímco v zemích zasažených chudobou dochází ke ztrátám během postprodukce.

Právě toto je jedna z odvrácených stran konzumního způsobu života, na kterou *dumpster diveři* svým počínáním reagují. *Dumpster diving* je jednou ze součástí alternativního životního stylu tzv. *freeganů*. Toto slovo vzniklo spojením slov *free* a *vegan*. *Freegani* rozšiřují teorii změny v pozadí alternativního stylu veganů, kteří se vyhýbají veškerým zvířecím produktům na protest proti vykořisťování zvířat, na celý kapitalistický systém (Barnard 2016: 9). Životním stylem vyznačujícím se snahou nekupovat jakékoliv produkty protestují proti nadměrné konzumaci, znehodnocování životního prostředí a špatnému zacházení s lidmi (ibid.). Důležité je, že tito lidé využívají alternativní strategie dobrovolně, ne z nutnosti vyplývající z nouze a snahy o přežití (ibid.: 11).

V životním stylu *freeganů* se často snoubí veškeré aktivity, kterými lze získat věci k uspokojení životních potřeb bez toho, aby museli používat peníze a podporovat tak aktivně kapitalistický systém. Naopak využívají jeho přebytky

jako potraviny končící v kontejnerech, přestože jsou stále vhodné k jídlu (Pentina – Amos 2011; Brunclíková 2011; Moré 2011). Často se věnují i dalším aktivitám, jako je zakládání komunitních zahrad nebo oprava a bezpeněžní výměna věcí, minimalizují tak finanční výdaje, což jim umožňuje i méně námezdně pracovat a více se věnovat dobrovolným činnostem (Pentina – Amos 2011: 1773). Být *freeganem* znamená vzdor proti zbytečnému plýtvání nejen potravinami, ale i dalšími zdroji, jako jsou voda, půdní živiny či nafta při převozu a s tím spojená zátěž pro životní prostředí (Heller – Keoleian 2015). Participanty našeho výzkumu nazýváme *dumpster divery*, protože se nesnaží své názory aktivně šířit. Někteří ovšem věnují svůj volný čas iniciativě Food Not Bombs (FNB 2018), což je iniciativa fungující v mnoha městech po celém světě, Českou republiku nevyjímaje. Dobrovolníci vaří pravidelně vegetariánské jídlo pro lidi bez domova často právě z potravin z kontejnerů anebo z těch, které by v kontejnerech skončily, ale obchody je dobrovolníkům věnují. Iniciativa vznikla v USA jako forma protestu proti nepoměru mezi investováním financí do zbraní na straně jedné a vzrůstajícím počtem bezdomovců a hladovějících na straně druhé.

Odpad, nebo večeře?

Přes zdánlivou jasnost toho, co je odpad, neexistuje úplně jednoznačná všeobjímající definice. Vezme-li se to do důsledku, pak konceptualizace odpadu je veskrze subjektivní záležitostí (Drackner 2005). Není ani tak důležitá otázka, co je odpad, ale co je odpadem pro koho. Na odpad se dá uplatnit definice špíny Mary Douglasové (1966: 36), špína je podle ní „*matter out of place*“. Špína je tedy něco nemístného a vymyká se řádu. Odpad je na tom podobně, jakmile se věc stane odpadem, je nemístná, dokud není v koši nebo na skládce, jednoduše daleko od pohledu lidí (Brunclíková 2015). Na odpad je pohlíženo jako na něco nečistého, čeho je potřeba se zbavit. Stejně je pohlíženo na místa, kde se odpad hromadí. Proto prohrabovat se na skládce je pro majoritní společnost nestandardním chováním, které s sebou přináší stigma nečistoty (Reno 2009).

Stejné stigma s sebou nese vybírání popelnic či kontejnerů, jelikož jejich obsah je nečistý, stává se nečistou i tato aktivita. Avšak účastníci našeho výzkumu tímto způsobem na tuto činnost nepohlížejí. Sice si uvědomují, že obsah kontejneru je často nečistý z hygienického hlediska, proto také používají rukavice, ale samotnou aktivitu za nečistou nepovažují. V kontejneru najdou často i lépe vypadající zeleninu, než bývá k vidění v obchodech. A po umytí se z ní pro ně stane stejně hodnotná potravina jako ta koupená. Z odpadu, který

pro někoho hodnotu pozbyl, tak znovu vytvoří plnohodnotné jídlo. Za těchto okolností tedy nevnímají potravinový odpad jako něco nečistého, ale něco lákavého s potenciálem kreativně přeměnit odpad v jídlo.

Také samotný pojem kreativita je nejednoznačný a má mnoho definic v závislosti na oborech autorů těchto definic. Kreativita je velmi často zmiňována v obchodní sféře jako nezbytná složka inovace a úspěchu (Liu et al. 2016; Moeran 2011; Goncalo – Staw 2006; Hospodářová 2008). Firmy musejí být kreativní a přicházet s novými atraktivními produkty, aby byly zákaznicky zajímavé a jejich tržby rostly. Ve studii věnované plánovanému zastarávání[1] a environmentální etice využívá Guiltinan (2009: 19) Schumpeterův koncept „kreativní destrukce" (Schumpeter 1976), podle nějž je potřeba zániku pro vznik něčeho nového. Již zavedené firmy bývají pohlcovány inovačními projekty, proto se snaží obstát v kompetičním prostředí vlastními inovacemi. Guiltinan (ibid.: 26) nahlíží na plánované zastarávání komplexně i v souvislosti se spotřebním chováním a především z hlediska dopadů této kombinace na životní prostředí. Řeší i možnosti recyklace materiálů a dostupnost informací o ekologické likvidaci pro koncové spotřebitele.

Dalším z důležitých témat na poli kreativity je její vztah s kulturou. Hallamová a Ingold (2007) přinášejí vhled do toho, jak je kreativita prezentována skrze umění. Zdroje kreativity jsou ukotvené ve společenských, politických a náboženských institucích, proto může být tento koncept problematický při mezikulturním srovnávání. Westwood a Low (2003: 253–254) na vztahu mezi kulturou, kreativitou a inovací ukázali, že navzdory vlivu kultury na kreativní činnost není možné zatím přijít s obecnými závěry týkajícími se mezikulturních rozdílů v osobnostních nebo kognitivních rysech ve vztahu ke kreativitě, a to z důvodu nedostatku dat týkajících se této problematiky. Dále poznamenávají, že všichni lidé mají pravděpodobně potenciál být kreativní a záleží i na kulturních hodnotách, zda je tento potenciál využíván. Uzavírají, že kultura je pouze jedním z faktorů ovlivňujících tak komplexní psychosociální procesy, jako jsou kreativita a inovace. Tvůrčí činnost jednotlivých kultur vychází z jejich vlastního systému, nelze tedy podle autorů nekriticky převádět naše představy o kreativitě na jiné kultury s hodnotícími úmysly. Kreativita ovšem může být brána i jako každodenní proces.

[1] To, co je nazýváno plánovaným zastaráváním, je způsob, jak zajistit ekonomický růst. Je aplikací myšlenky, že „potřebujeme, aby věci byly konzumovány, opotřebovány, vyhozeny, spáleny, nahrazeny, a to vše zvyšujícím se tempem" (Lebow 1955: 3).

V každodenním životě se kreativita projevuje mimo jiné skrze jazyk. Carter (2016) ukazuje, že jazyková kreativita není výsadou pouze výjimečných lidí, jako jsou například spisovatelé, ale je schopností každého člověka. Jako data mu posloužily každodenní konverzace běžných lidí, jejichž prostřednictvím dokládá, že lidé denně v rozhovorech vyjadřují význam mnoha tvůrčími způsoby.

Rapport a Overingová (2000: 5) nahlížejí na kreativitu skrze vztah mezi sociální strukturou a jednáním jednotlivců. Kreativní akt jednotlivce na základě jeho představivosti má potenciál měnit sociální strukturu. Právě antropologové začali ve větším přispívat etnografickými daty ke zkoumání vztahů mezi konvencí a kreativitou, mezi sociální strukturou a individuálním jednáním (ibid.: 9). Přičemž kreativita je vnímána jako potenciál měnit kulturu a sociální strukturu. Avšak funguje to i obráceně, kultura ovlivňuje kreativitu. Klíčovou otázkou však zůstává, zda je kreativita znakem psychologie jedince, nebo je sociální (Moeran 2016: 22). Tato otázka je podstatná pro přemýšlení o tom, do jaké míry je tvořivost vnitřním procesem a do jaké míry je výsledkem sociální interakce. Pravděpodobně je výslednou kombinací obojího. Myšlení jedince získává podněty k tomu být kreativní z okolí. Kreativita nevychází ze samoty a jejím hlavním objektem je sociální bytost (Brockling 2006: 105).

McCabeová a Malefyt (2015) navazují na myšlenky o vztahu jednání, sociální struktury a kreativity textem o každodenní kreativitě amerických matek střední třídy, které jsou zaměstnány a zároveň obstarávají rodinu. Struktura i jednání mohou limitovat, ale i za jiných okolností umožňovat kreativitu. Zaměřením se na kulturní a sociální formy utvářející se při vaření doma autoři ukazují, jak kreativita ovlivňuje sociální změnu (ibid.: 49). Vycházejí přitom z distinkce chápání kreativity Ingolda a Hallamové (2007: 2–3). Porozumění kreativitě „pozpátku" znamená, že se zaměřujeme na výsledek, takové chápání asociuje kreativitu s inovací a novotou. Naopak chápání kreativity „dopředu" klade důraz na ty aktivity, které výsledkům předchází. Pro porozumění každodenním kreativním procesům přejímají chápání kreativity „dopředu" a vaření berou jako akt improvizace. Kreativita projevující se improvizací je vztahová a je klíčovým aspektem při definování mateřství (McCabe – Malefyt 2015: 50). Pokud by záleželo hlavně na inovativním výsledku, vaření se bude zdát nudné a opakující se. Připravená jídla se opakují a často se jedno od druhého významně neliší. Nicméně okolnosti se proměňují a matky jsou nuceny těmito okolnostmi k improvizaci. Kreativita se neobjevuje jen tak, ale je utvářena na základě rodinných vazeb, chutí, znalostí. Podmínky pro vaření zahrnují lidi, pro které vaří, a jejich preference, omezení z hlediska času a surovin, případně finančních prostředků.

Každé jídlo je výsledkem kreativního procesu rozhodování a překonávání různých omezení. Pro vytváření nových jídel také hraje důležitou roli představivost, kdy si kuchařky ze známých chutí a ingrediencí skládají nový pokrm již v hlavě. Tyto recepty zkoušejí z různých důvodů, ať už chtějí potěšit rodinu, která si žádá něčeho nového, nebo aby daly průchod své kreativní osobnosti. A když si rodina nové jídlo oblíbí, výsledkem může být sociální změna, kdy se skrze naplňování role matky dle kulturních očekávání utužují rodinné vztahy.

Ve vztahu k *dumpster divingu* na kreativitu pohlížíme podobně. V této perspektivě jde o jednotlivé aktivity a samotný kreativní proces, spíše než jen o výsledek. Kreativita není záležitostí pouze toho okamžiku, kdy člověk přijde s něčím novým a užitečným zároveň. Je to dlouhodobý proces, kdy se pomocí myšlení a propojování různých vjemů a nápadů napomáhá tvořivosti. A ani tehdy, když z tohoto procesu něco konkrétního vzejde, to neznamená, že je výsledek automaticky produktem kreativní činnosti. Musí tak být někým zhodnocen dle určitých představ o tom, co je kreativní a co nikoliv. Tak jako domácí vaření amerických matek, i aktivity *dumpster diverů* jsou formovány okolnostmi, kterým se musí kreativně přizpůsobovat. Cílem tohoto textu je ukázat, jak zapojování se do *dumpster divingu* podporuje každodenní tvořivost aktérů.

Metodologie

Tento text je výstupem z našeho výzkumu *dumpster divingu* jako pramene kreativity. Od dubna 2016 jsme prováděly hloubkové rozhovory s lidmi, kteří se věnují, nebo v minulosti věnovali, *dumpster divingu*. Geografickou oblastí našeho zájmu byl Plzeňský kraj. Proto byli účastnící výzkumu vybíráni účelově na základě těchto dvou kritérií (Bernard 2006: 189–191). Jednotlivé účastníky jsme vyhledávaly především metodou „sněhové koule“ (nabalování) (ibid.: 193), kdy se původní kontaktovaná osoba podílela jako participant na jiném výzkumu autorky Lenky Brunclíkové (2017). Díky ní jsme získaly další participanty.

Rozhovorů se zúčastnilo devět *dumpster diverů*, z nichž většina někdy *dumpsterovala* přímo v Plzni, někteří pak pokračovali i v menších městech, kam se odstěhovali. V rámci zachování anonymity aktérů uvádíme jen obecné informace, jelikož v Plzni se *dumpster divingu* věnuje menší množství lidí a konkrétní informace by mohly vést k určení osoby. Jména byla změněna.

Sára (28 let) žije a studuje na magisterské úrovni VŠ v Plzni, pracuje na částečný úvazek. Olga (28 let) žije v Plzni, má bakalářské vzdělání a pracuje na plný úvazek jako státní zaměstnanec. Karel (22 let) žil v Plzni, dále

pokračuje v jiném městě. Má středoškolské vzdělání a je zaměstnaný na hlavní pracovní poměr. Václav (39 let) žije mimo Plzeň, má vystudovanou VOŠ a pracuje na hlavní pracovní poměr, kvůli práci si dodělává specializované vzdělání. Matěj (25 let) studoval v Plzni, má bakalářské vzdělání, *dumpster divingu* se dále věnuje v jiném městě, kde je zaměstnaný na hlavní pracovní poměr v továrně. Robert (53 let) žije v jiném městě, má středoškolské vzdělání a je zaměstnán na plný úvazek. Roman (26 let) žije v Plzni, má středoškolské vzdělání a pracuje na hlavní pracovní poměr u přepravní společnosti. Miroslav (31 let) žije v Plzni, má středoškolské vzdělání a pracuje na hlavní pracovní poměr. Aleš (27 let) studuje v doktorském studijním programu v Plzni, ale momentálně pracuje ve výzkumu v zahraničí.

Některé z rozhovorů byly prováděny skupinově, jiné jednotlivě. Forma rozhovorů byla neformální a polostrukturovaná (Bernard 2006: 213), v počátečních fázích výzkumu jsme si připravily okruhy dotazování a navrhly jsme i konkrétní otázky. Zároveň jsme však účastníky nechávaly i samostatně se rozpovídat. Pokládaly jsme specifické i otevřené otázky ve snaze docílit získání co nejvhodnějších dat pro výzkum kreativity (Meador et al. 1999: 244). Klíčové pro pochopení motivací a průběhu *dumpster divingu* bylo nechat účastníky vyprávět svými slovy o *dumpsterovacích* akcích bez zaměřování se na jednu úzkou otázku.

Rozhovory byly se souhlasem účastníků zaznamenávány a následně přepisovány. Data byla analyzována za pomoci softwaru pro analýzu kvalitativních dat MAXQDA, ve kterém jsme pro náš výzkum relevantním výpovědím participantů přidělovaly kódy dle tématu. Následně jsme data s kódy srovnávaly a hledaly souvislosti s každodenní kreativitou.

Dumpster diving jako pramen kreativity

Dumpster diving je sám o sobě tvůrčí alternativou ke konzumnímu stylu života a běžnému nakupování potravin. Aby byl *dumpster diving* úspěšný, musí být kreativní, a to minimálně již při vymýšlení strategií, jak vůbec něco najít. Například skupina DIY[2] v Seattlu kontroluje aktuality z obchodů (Donovan 2012: 53), např. rozbije-li se mrazící zařízení, obchod se zbavuje veškerého mraženého zboží. Vinegar (2015) si všímá spontánnosti a kreativity, kterou se vyznačuje chování *dumpster diverů*. Někdy se jdou podívat například do komunálního

[2] DIY je zkratka Do It Yourself, což je označení pro samostatné vytváření a opravu věcí bez zapojení se do konzumního způsobu nakupování (Donovan 2012: 123).

odpadu, nebo se na vysokoškolské exkurzi vrátí do autobusu s krabicí sendvičů z kontejnerů a všem nabízejí. Svou činnost tvůrčím způsobem přizpůsobují momentálním podmínkám.

V našem textu se chceme zaměřit na některé konkrétní aspekty toho, jak *dumpster diving* inspiruje aktéry k inovativnímu řešení situací v každodenním životě. Podobně jako skupina DYI v Seattlu (Donovan 2012: 53), i *dumpster diveři* v Plzni a okolí si musí vytvářet různé techniky a strategie toho, jak něco najít, případně jak se vůbec dostat ke kontejnerům. Většina supermarketů své kontejnery zamyká nebo jinak znemožňuje přístup k nim nepovolaným osobám. Dle samotných *dumpster diverů* bývají pro zaměstnance supermarketů problémem hlavně lidé bez domova, kteří v místech kontejnerů dělají nepořádek, proto se po sobě *dumpster diveři* snaží vždy pečlivě uklidit. Nicméně to nemění nic na skutečnosti, že osoby prohrabující těmito kontejnery, nejsou pro supermarkety žádoucí, proto se snaží všemožně zabraňovat lidem v přístupu k odpadu, například umístěním řetězů s visacími zámky na kontejnery nebo zamykáním kontejnerů do klecí. V Plzni dokonce před několika lety fungovalo kopírování klíčů ke kontejneru u jednoho z plzeňských supermarketů, a to díky jednomu z tehdejších zaměstnanců, který klíč zkopíroval. Do určité doby to bylo funkční řešení, ale jak přibývalo lidí s klíčem, začali být nápadní a v reakci na to byl vyměněn zámek.

Místo, kam chodit *dumpsterovat*, je důležité vybírat pečlivě. Je potřeba, aby bylo přístupné a aby se tam nacházely potraviny, které je možné ještě zpracovat. Tyto dvě okolnosti si často odporují, jelikož čím přístupnější kontejnery jsou, tím se stávají oblíbenějšími. Nejprve je tedy nutné obejít supermarkety a vytipovat si ty vhodné. Stejně podstatný je čas, kdy jít na *dumpster*. Někdo chodí nejraději večer těsně po zavírací době, protože tma poskytuje větší anonymitu a v kontejneru je vše, co se ten den vyhazovalo. Ale někteří *dumpster diveři* zkouší různé denní doby a vytipovávají si, kdy a kde co vyhazují, jací jsou tam zaměstnanci, a berou v potaz i další faktory, které mohou hrát roli pro úspěšnou *dumpster divingovou* akci.

Když jde někdo pro potraviny do obchodu, musí obvykle předem přemýšlet o tom, co chce vařit a co k tomu potřebuje. Představa o tom, co bude daný člověk vařit, se může rýsovat již doma a získávat podobu nákupního seznamu. Také se může rozhodovat až v obchodě, například podle toho, co je v danou chvíli takzvaně v akci. Může koupit zlevněné zboží a podle toho se rozhodnout, co uvaří. Přijde-li člověk do obchodu s nějakou představou o tom, co chce koupit, očekává, že to tam také najde. V obchodech je většina potravin nepřetržitě

dostupná. *Dumpster diver* však tuto možnost nemá, nemůže se orientovat podle toho, na co má zrovna chuť, co by si chtěl uvařit zrovna ten den, kdy jde na *dumpster*. Nikdy neví, jestli vůbec bude úspěšný a něco požívatelného najde. Nikdy nemůže anticipovat, co to zrovna bude, ani jaké toho bude množství.

Vaření je kreativní činností, při které musí člověk nutně brát v úvahu několik různých faktorů, podle kterých se následně rozhoduje, co a jak bude vařit (McCabe – Malefyt 2015). Toto neplatí pouze v případě matek či kohokoliv, kdo vaří pro celou rodinu. Pokud lidé vaří pouze sami pro sebe, nemusí například brát v úvahu chutě či alergie ostatních, nicméně stále musí promýšlet zbývající proměnné, jako jsou finance, suroviny, vlastní schopnosti a čas vložený do vaření. Z hlediska plánování vaření se aktérům může jevit *dumpster diving* jednodušší, protože nemusí přemýšlet předem, co uvaří, jelikož se to odvíjí od potravin, které najdou:

„Jo, je to příjemný hlavně ten dumpster, že člověk nemusí přijít do krámu a přemýšlet nad tím, co bude vařit. Tam prostě to dostane z tý popelnice, pak je jasný, co bude vařit" (Karel, 22 let).

Tím sice ubývá jedna ze starostí, avšak výběr toho, co vzít, je zase o něco složitější než v obchodě. Princip je nicméně podobný. Při výběru zeleniny a ovoce z kontejneru se *dumpster diveři* orientují esteticky, tak jako se orientují lidé v obchodě. Nelíbí-li se jim například nahnilá skvrna na jablku, nevezmou si jej. Také se jim ale častěji stává, že zjistí až doma po rozkrájení, že je dané ovoce nebo určitá zelenina uvnitř prohnilá.

V případě výzkumu amerických matek se ukázalo, že jejich každodenní kreativita je poháněna nudou (McCabe – Malefyt 2015: 54–55). Omezené množství jídel se omrzí, a to pohání matky připravovat rodině nová jídla, která do té doby nevařily. Reakce na nudu, snaha o obměnu vytvoří neurčitost. Náhle není dané, co budou vařit. Vyhledávají nové recepty, ale zároveň je upravují tak, aby jídlo chutnalo jejich rodině. V případě *dumpster diverů* je každodenní kreativita hnána především výzvou přetvořit odpad v jídlo, přičemž tvořivost generuje především nutnost reagovat na to, co v kontejnerech najdou. Podobně to funguje u studentů *freeganů* z Illinois State University (Moré 2011: 49–50), které také často množství a složení toho, co najdou, nutí experimentovat. Mají za to, že vaří častěji než běžní studenti a jejich jídla jsou různorodější.

Nejkreativnější *dumpster diveři* musí být v reakci na množství toho, co najdou. Často se stává, že najdou něčeho příliš. Z principu se jim příčí požívatelnou potravinu nechat v kontejneru i za cenu toho, že budou mít víc práce s vymýšlením způsobu přemístění a zpracování. Chodí-li na *dumpster* s batohem

a najdou například padesátikilový pytel brambor, potýkají se s tím, jak ho dostanou domů. Roman (26 let) nám vylíčil, jak řešili tuto zapeklitou situaci:

> Ale třeba jednou jsme našli padesát kilo brambor a ty jako nebyly prošlý, já nevim jako, proč byly vyhozený. Doteďka to nechápeme, proč byly vyhozený. Deset kilo cibule v ten samej den. A v báglech jsme měli narvaný ty duetky a já nevim, co všechno prostě. Úplně prostě narvaný krosny. Potom jsme vláčeli popelnici, do který jsme narvali ty, protože to neuneseš padesát kilo brambor, deset kilo cibule, prostě narvaný krosny pečivem a tak, tak to se nedalo jíst, ale říkali jsme, že to tam nenecháme prostě. Narvali jsme to do popelnice, vodtáhli jsme to domů, nanosili jsme to asi natřikrát nahoru do bytu.

Jiná skupinka *dumpster diverů* volila v podobné situaci pohodlnější řešení:

> Jak kdy, ale někdy je toho opravdu hodně. Jednou se nám stala taková bizarní věc, že jsme si museli zavolat taxíka, abysme to odvezli domů. Ale to jsme ještě nedumpsterovali s tim kámošem, se kterym jezdíme autem teďko na ten dumpster. (Karel, 22 let)

Snaží se vybírat z kontejnerů ty potraviny, které na první pohled vypadají požívatelně. Někteří i přesto, že jsou sami vegetariáni, berou i maso pro své známé. Karel si dokonce sehnal větší lednici, aby se mu do ní vešlo vše, co nachází v kontejnerech.

Problémem v těchto situacích ovšem není jen logistika toho, jak dostat vše domů, ale také otázka vhodně zvoleného zpracování, aby se vše záhy nemuselo znovu ocitnout v popelnici. Jeden z participantů nechává řešení takové situace na své matce, čímž zprostředkovaně *dumpster diving* vyvíjí nátlak i na ni, aby byla kreativní:

> Máti to akorát přináší zase problémy, ona, když už se to donese, tak ona to zpracovat tak nějak musí, ona je ještě z tej starej generace, že tam když už to je, tak se to zdělat musí no, takže musí vymyslet, co z toho udělá a udělat to, protože já to většinou jenom přinesu a sežeru. (Robert, 53 let)

Co nezvládne matka zpracovat, skončí na kompostu a je to tak alespoň nějakým způsobem využito oproti konci na skládce. Dalším běžným jevem je, že si *dumpster diveři* dávají práci s redistribucí potravin mezi rodinné příslušníky,

přátele, známé nebo lidi bez domova. Často se ale nejprve snaží potraviny nějakým způsobem zpracovat a vymýšlejí, co s nimi, hledají si na internetu recepty na různé druhy zavařenin jako například protlak ze cherry rajčat, když jich najdou nadbytek, nebo čatní či kvašenou zeleninu. Vyrábějí věci, které by, nebýt *dumpster divingu,* nedělali, ať už z důvodu neznalosti nebo lenosti.

Sára (28 let) se snaží zpracovávat úplně vše, aktivně si vyhledává recepty, aby toho dosáhla, například i na pesto z natě mrkve:

> Vždycky máš jako přebytek nějaký konkrétní suroviny a vymýšlíš, jakože co s tim. Takže já jsem dělala pečenej čaj a dala jsem ho celý rodině k Vánocům jako z konťáku..., nebo se snažim vobčas něco jako zavařovat. Teďka jsem dělala, vlastně naposled jsme našli hrozně červenýho zelí a červený řepy, tak jsem dělala jako kvašenou zeleninu. A tak, takže člověk vždycky musí tak nějak vymýšlet co s tím, protože když už to zachránil z popelnice, tak by bylo blbý, kdyby to musel vyhodit.

Nejen množství však pohání *dumpster divery* k vyhledávání receptů a experimentování s něčím, co je pro ně nové. Stejný efekt má pro ně do té doby neznámá potravina. Jsou nuceni zjišťovat a vymýšlet, co vlastně našli, co je možné z této potraviny připravit a jakým způsobem. Tímto způsobem se *dumpster diveři* učí o nových druzích zeleniny a ovoce, které předtím neznali. Jako takové zmiňovali například patizon nebo fenykl. Někdy se v kontejnerech také objevují exotické druhy ovoce, které mohou znát jen povrchně, přestože je nikdy neochutnali. Tím pádem ani neví, jestli se dané ovoce loupe, nebo neloupe, neví, jak poznají, jestli je zralé, nebo zda je již přezrálé. Tímto způsobem *dumpster diving* může ovlivnit i jejich případné budoucí nákupy. Pokud jim nějaká potravina zachutná, naučí se ji kupovat a vařit z ní:

> Takže opravdu ti to trošku změní jídelníček, když jsou tam nějaký takovýhle speciální věci. No a pak to třeba i koupim, jako ten patizon, zjistíš, že je to dobrý. Jsou z toho výborný řízečky. (Olga, 28 let)

V kontejnerech za supermarkety lze v současné době najít převážně zeleninu a ovoce. Málokdy se tam objeví něco jiného k jídlu. Někteří participanti, kteří se *dumpster divingu* věnují delší dobu a pamatují časy, kdy bylo možné v kontejnerech nalézt téměř všechny potraviny, vyjádřili nelibost vůči této změně. Občas ale mívají štěstí i na nepotravinové výrobky. U supermarketů to tedy bývají nejčastěji vyhozené věci zaměstnanců. Někdy se poohlédnou

jinde a najdou využitelné věci. Například když jdou *dumpsterovat* za prodejnu nábytku, nebo se dívají kolem popelnic s komunálním odpadem, kde lidé někdy nechávají nepotřebné věci s myšlenkou, že si to třeba někdo odnese a ještě využije. Takto lze najít nábytek, oblečení, obuv i elektroniku. Jindy se jedná o nežádoucí dárky, které by jinak skončily na skládce odpadu. A jako dárky také mohou tyto věci *dumpster diverům* posloužit. Nic nesmí přijít nazmar.

Diskuse

Na rozdíl od světa obchodu, ve kterém je kreativita posuzována podle inovativního výsledku (Liu et al.), náš příspěvek je příkladem pohledu na tvořivost jako na proces projevující se v každodenním životě všech lidí. V článku jsme chtěly ukázat, jakými způsoby je podporována kreativita *dumpster diverů*. Lidé denně proměňují jídlo v odpad, ať již proto, že je nadbytečné, nebo postrádá nějakou kvalitu, například estetickou. Samozřejmě to dělají i *dumpster diveři*, ale v rámci jejich přesvědčení, že jídlem by se nemělo plýtvat, se co nejvíce snaží vyhazování jídla omezit. Pokud už nakupují, kupují jen to, co potřebují. A když už není zbytí a vyhazují organické zbytky, kompostují. Sami totiž během *dumpster divingu* stojí před výzvou proměnit odpad v jídlo.

McCabeová a Malefyt (2015) ukazují přípravu jídla jako jednu z hlavních domén každodenní kreativity. My podobně přípravu jídla používáme pro ilustraci tvořivosti *dumpster diverů*. Je však nutné doménu přípravy jídla rozdělit do několika rovin. Přípravná mentální úroveň je ta, ve které se rozhodujeme, co a jak budeme vařit. Další je obstarání surovin a poslední, kterou vymezujeme, je úroveň samotné přípravy jídla. Určitá míra tvořivosti se objevuje ve všech rovinách. Nicméně pro kreativitu *dumpster diverů* je klíčová právě úroveň obstarávání surovin, přestože ovlivňuje míru kreativity i ve dvou zbývajících oblastech, zatímco v případě výše zmíněných amerických matek (McCabe – Malefyt 2015) byla pro kreativitu nejdůležitější přípravná mentální rovina a jejich tvořivost byla poháněna nudou. V každodenní kreativitě jsou rozdíly mezi nakupováním potravin z obchodů a jejich získáváním z kontejnerů.

Mentální fáze, kdy člověk rozhoduje o tom, co a jak bude vařit, může v případě nakupování probíhat před nákupem, kdy si člověk rozmyslí s předstihem, co chce na vaření nakoupit, i v obchodě, kdy se člověk rozhoduje až na místě, co bude vařit, ale i později podle toho, co nakoupil a má doma v ledničce. U *dumpster divingu* se předem vůbec připravit nelze, jelikož člověk nikdy nemůže odhadnout, co v kontejneru bude. Mizí také možnost rozhodování

o množství a druhu potravin přímo při jejich obstarávání. Z kontejneru se bere vše, co vypadá požívatelně. Proto obvykle rozmýšlení o tom, co bude člověk vařit, přichází až doma po *dumpster divingu*.

Pokud jde člověk nakoupit základní potraviny, ve všech supermarketech je mu k dispozici podobný sortiment. Při výběru místa nákupu tedy za běžných okolností není potřeba být kreativní a díky vlivu reklamy a marketinkovým trikům se aktér stává v jistém smyslu pasivním konzumentem (Lipovetsky 2007). Naopak kontejnery supermarketů se velmi liší svým obsahem a přístupností. K výběru místa pro *dumpsterování* je tedy potřeba přistupovat kreativně. Tvořivost se projevuje například ve sdílení informací a technik mezi *dumpster divery*.

Při samotném vaření bývá inovace v podobě vyhledávání nových receptů a reakcí na nudu. Při *dumpster divingu* je však experimentování nezbytnou reakcí na množství, druh a kvalitu toho, co bylo nalezeno v kontejneru.

Závěr

Posuzujeme-li kreativitu, nejde pouze o její výsledek, ale i o proces, kdy lidé na základě kombinací toho, co znají, vytvářejí něco nového a zároveň užitečného. Kreativita není výsadou umělecky nadaných jedinců, nýbrž součástí každodennosti všech lidských bytostí. Je zároveň individuálním potenciálem i sociálním produktem, lidé nejsou kreativní o samotě bez podnětů společnosti.

Dumpster diving nahlížíme jako zdroj takové každodenní kreativity, který nutí aktéry přicházet s novými řešeními a reagovat pružně na okolnosti. *Dumpster diving* bývá také společenskou událostí, málokdo chodí na *dumpster* sám. A tak i tvořivost *dumpster diverů* je často sdílená, společně přicházejí na inovativní postupy. Sám *dumpster diving* je takovým inovativním postupem, kreativním způsobem získávání potravin, strategií, která se nachází na okraji zaběhnutých pravidel a způsobů myšlení, což je pozice nutná pro jakoukoliv tvůrčí činnost.

V textu jsme se pokusily zohlednit otázku kreativity na příkladu získávání a zpracování potravin získaných *dumpster divingem*. Příprava jídla je vždy tvůrčí činností, avšak získávání potravin z kontejneru představuje pro aktéry nové výzvy. Oproti nakupování není možné si suroviny k vaření předem naplánovat a *dumpster diveři* tak musí pracovat s tím, co jim nabídne kontejner. Právě absence možnosti přípravy na vzniklou situaci nutí lidi uvažovat nad inovativním řešením. Ať už se jedná o nález extrémního množství jedné suroviny či neznámou potravinu, je potřeba nalézt vhodný způsob přípravy jídla, aby potraviny neskončily opět v odpadu.

Lenka Brunclíková je absolventkou doktorského studijního programu Etnologie na katedře antropologie Západočeské univerzity v Plzni. Ve svém výzkumu se zaměřuje na sociální rozměr odpadu a neformální ekonomické modely. Kontakt: brunclik@ksa.zcu.cz

Jana Kliková je studentkou magisterského studia oboru Sociální a kulturní antropologie na katedře antropologie Filozofické fakulty Západočeské univerzity. V rámci dosavadních výzkumů se zabývala tématy spojenými s odpadem. Kontakt: klikova.jana93@gmail.com

Literatura a internetové zdroje

Barnard, Alex V. 2016. *Freegans Diving into the Wealth of Food Waste in America*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bernard, H. Russell. 2006. *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. Oxford: AltaMira Press.

Brockling, Ulrich. 2006. "On Creativity. A Brainstorming Session." *Educational Philosophy and Theory* 38, 2006, 4: 513–521.

Brunclíková, Lenka. 2011. *Alternativní ekonomické modely a nelegální přivlastnění jako strategie vyrovnání se s nepříznivou ekonomickou situací*. Nepublikovaná diplomová práce. Západočeská univerzita v Plzni.

Brunclíková, Lenka. 2015. *Sociální rozměr domovního odpadu*. Nepublikovaná disertační práce. Západočeská univerzita v Plzni. Dostupné z https://otik.uk.zcu.cz/handle/11025/20688 [cit. 2018-03-05].

Brunclíková, Lenka. 2017. "Formalizing the Informal? A Non-Monetary Zone Project in Pilsen, Czech Republic." *Anuac* 6, 2017, 2: 57–62. Dostupné z http://dx.doi.org/10.7340/anuac2239-625X-3070 [cit. 2018-03-05].

Carter, Ronald. 2016. *Language and Creativity. The Art of Common Talk*. London – New York: Routledge.

Corvo, Paolo. 2015. *Food Culture, Consumption and Society*. London: Palgrave Macmillan.

Dixon, John – Aidan, Gulliver – Gibbon, David. 2001. *Farming Systems and Poverty. Improveins Farmers' Livehoods in a Changing World*. Rome – Washington: FAO + World Bank.

Donovan, Emery. 2012. "Day to Day Change Making. The Transformative Potential of Dumpster Diving." Pomona College. Dostupné z http://scholarship.claremont.edu/pomona_theses/59 [cit. 2018-02-17].

Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. London – New York: Routledge + Keegan Paul.

Drackner, Mikael. 2005. "What Is Waste? To Whom? An Anthropological Perspective on Garbage." *Waste Management and Research* 23, 2005, 3: 175–181.

FAO. 2017. "The State of Food Security and Nutrition in the World." *Food and Agricultural Organisation of United Nations*. Dostupné z http://www.fao.org/state-of-food-security-nutrition/en/ [cit. 2018-02-17].

Ferrell, Jeff. 2005. *Empire of Scrounge. Inside the Urban Underground of Dumpster Diving, Trash Picking, and Street Scavenging*. New York – London: New York UP.
Food Not Bombs. 2018. "Food Not Bombs." https://food-not-bombs.cz.
Goncalo, Jack A. – Staw, Barry M. 2006. "Individualism-Collectivism and Group Creativity." *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 100, 2006, 1: 96–109.
Guiltinan, Joseph. 2009. "Creative Destruction and Destructive Creations: Environmental Ethics and Planned Obsolescence." *Journal of Business Ethics* 89, 2009, supplementum 1: 19–28.
Gustavsson, Jenny et al. 2011. "Global Food Losses and Food Waste – Extent, Causes and Prevention." Rome. Dostupné z http://www.fao.org/docrep/014/mb060e/mb060e00.pdf [cit. 2018-03-05].
Hallam, Elizabeth – Ingold, Tim. 2007. "Creativity and Cultural Improvisation." Pp. 1–24 in *Creativity and Cultural Improvisation*. Oxford: Bloomsbury Academic.
Heller, Martin C. – Kaoleian, Gregory A. 2015. "Greenhouse Gas Emission Estimates of U.S. Dietary Choices and Food Loss." *Journal of Industrial Ecology* 19, 2015, 3: 391–401.
Hospodářová, Ivana. 2008. *Kreativní management v praxi*. Praha: Grada.
Leach, James. 2004. "Modes of Creativity." Pp. 151–175 in Eric Hirsch – Marilyn Strathern (eds.): *Transactions and Creations. Property Debates and the Stimulus of Melanesia*. New York – Oxford: Berghahn.
Lebow, Victor. 1955. "Price Competition 1955." *Journal of Retailing* 1955, Spring: 1–7.
Lipovetsky, Gilles. 2007. *Paradoxní štěstí. Esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor.
Liu, Dong – Gong, Yaping – Zhou, Jing – Huang, Jia-Chi. 2016. "Human Resource Systems, Employee Creativity, and Firm Innovation. The Moderating Role of Firm Ownership." Academy of Management. Dostupné z https://www.researchgate.net/publication/303462368_Human_Resource_Systems_Employee_Creativity_and_Firm_Innovation_The_Moderating_Role_of_Firm_Ownership [cit. 2018-02-17].
McCabe, Maryann – de Waal Malefyt, Timothy. 2015. "Creativity and Cooking: Motherhood, Agency and Social Change in Everyday Life." *Journal of Consumer Culture* 15, 2015, 1: 48–65.
Meador, Karen – Hunsaker, Scott L. – Kearny, Katheryn. 1999. "Qualitative Research Methods for Studying Creativity." Pp. 239–261 in A. S. Fishkin – B. Cramond – P. Olszewski-Kubilius (eds.): *Investigating Creativity in Youth. Research and Methods*. Creskill: Hampton.
Moeran, Brian. 2016. *The Business of Creativity. Toward an Anthropology of Worth*. London – New York: Routledge.
Moeran, By Brian. 2011. "Creativity at Work. The Ursula Faience Dinnerware Series by Royal Copenhagen." *Creative Encounters Working Paper No. 62*, 2011, August.
Moré, Victora C. 2011. "Dumpster Dinners. An Enthnographic Study of Freeganism." *The Journal for Undergraduate Ethnography* 3, 2011, 1: 43–55.
Pentina, Iryna – Amos, Clinton. 2011. "The Freegan Phenomenon: Anti-Consumption or Consumer Resistance?" *European Journal of Marketing* 45, 2011, 11–12: 1768–1778.

Rapport, Nigel – Overing, Joanna. 2000. *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*. London – New York: Routledge.

Reno, Joshua. 2009. "Your Trash Is Someone's Treasure. The Politics of Value at a Michigan Landfill." *Journal of Material Culture* 14, 2009, 1: 29–46.

Sdorow, Lester M. 1990. *Psychology*. Dubuque: W. C. Brown.

Schumpeter, Joseph A. 1976. *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: Routledge.

Sternberg, Robert J. – Lubart, Todd I. 1999. "The Concept of Creativity. Prospects and Paradigms." Pp. 3–15 in Robert J. Sternberg (ed.): *Handbook of Creativity*. Cambridge: Cambridge UP.

Vinegar, Russell. 2015. "Dumpster Divers and Their Motivations. An Exploratory Study of a Modern Response to Waste and Food Insecurity." McGill University. Dostupné z http://www.mcgillbasic.com/wp-content/uploads/2015/03/Example-Thesis.pdf [cit. 2018-02-17].

Von Grebmer, Klaus – Bernstein, Jill – De Waal, Alex – Prasai, Nilam – Yin, Sandra – and Yisehac, Yohannes. 2015. "Global Hunger Index. Armed Conflict and the Challenge of Hunger." Dostupné z https://www.ifpri.org/publication/2015-global-hunger-index-armed-conflict-and-challenge-hunger [cit. 2018-02-17].

Westwood, Robert – Low, David R. 2003. "The Multicultural Muse. Culture, Creativity and Innovation." *International Journal of Cross Cultural Management* 3, 2003, 2: 235–259.

ČESKÝ LID

ZŮSTÁVÁ I NADÁLE JEDINÝM STŘEDOEVROPSKÝ ČASOPISEM PRO **ETNOLOGII** A PŘÍBUZNÉ OBORY INDEXOVANÝM V DATABÁZI SCOPUS, JEHOŽ PLNÉ TEXTY (OD ROKU 1892) JSOU DOSTUPNÉ NA PORTÁLU JSTOR.

MONOTEMATICKÁ ČÍSLA PLÁNOVANÁ NA ROKY 2018 A 2019:

Etnokartografie a studium prostorových vztahů v etnologii
Historické přístupy v etnologickém výzkumu
Subkulturní studia českého a slovenského prostoru

Plné texty aktuálních čísel, informace o časopisu, složení redakční rady, pokyny pro autory a on-line aplikace pro zasílání rukopisů jsou dostupné na
http://ceskylid.avcr.cz

The Czech Ethnological Journal

EMPATIE A EMOCE V ETNOGRAFICKÉM VÝZKUMU

Reflexe nad výzkumem percepce smrti*

Petra Ponocná
Fakulta humanitních studií UK Praha

Empathy and Emotion in Ethnographic Research. Reflections on the Research of the Perception of Death

Abstract: ***Ethnographic research differs from other types of research by literally being an embodied experience. The essential part of ethnographic research is observation and participation, including listening and asking questions about the lives of people, their experiences, and the meanings they give to their experiences and lives. Establishing relationships in the field can often result in an ethical challenge, related to this relationship and to personal boundaries, as well as to the problem of binding after the ethnographer leaves the terrain. If the subject of research requires a thorough / deep sensitivity, the ethnographer finds themselves on thin ice. The researcher can be emotionally influenced by what they do, by the places they find themselves in, and by the answers they receive. In this article, I submit my own methodological reflection on my research on the perception of death in contemporary Mexico City. I focus on the ways in which emotions and empathy can influence the relationship between the researcher and the informant. An important part of the article is the reflection of the overwhelming emotions experienced, and the actions that must be observed for coping with mental pressure.***

Keywords: ***methodology; qualitative research; emotions; empathy; self-reflection***

* Článek vznikl díky finanční podpoře Grantové agentury Univerzity Karlovy v rámci grantového projektu č. 8151 s názvem Día de Muertos v současné mexické společnosti: proměny svátku v souvislosti s nacionalistickým diskursem a politikou identity. Během dvouletého projektu (2016–17) jsem v Mexico City provedla tři etnografické výzkumy. Zkušenosti, které jsem během výzkumů nabyla, byly zásadním podnětem ke vzniku tohoto článku. Na tomto místě bych ráda poděkovala dvěma anonymním recenzentům za podnětné připomínky.

Tento text pojednává o metodologické (sebe)reflexi, jejíž stěžejní částí je promýšlení problematických momentů mého výzkumu a nastínění možných přístupů či řešení takových situací. Snažím se zde poukázat na to, jakou roli hrají v etnografickém výzkumu emoce, empatie a důvěra a jak je možné je ve výzkumu produktivně využít. Mým záměrem zde rozhodně není přednést čtenáři sebestředně zaměřený výčet toho, co jsem v terénu prožívala. Tomuto tak zvanému etnografickému narcismu (Bourdieu – Wacquant 1992: 46; Bourdieu 2003: 287) bych se ráda vyhnula. Kromě toho se zde nezabývám pouze úlohou vlastních emocí ve výzkumu, právě naopak zde nechávám prostor pro nástin prožívání a přiblížení emocí mých informátorů, včetně analýzy jejich chování. Poukazuji také na důležitost sebereflexe a vypořádávání se s psychicky náročnými situacemi v terénu nejen pro samotného výzkumníka, ale také pro jeho informátory. Text rozděluji na několik částí, z nichž každá pojednává o jednom z aspektů výzkumu a je doplněna o vlastní zkušenosti z výzkumu. Cílem tohoto textu je na základě analýzy jednotlivých komponentů výzkumu představit možné návrhy a postupy při zkoumání citlivých témat.

V článku vycházím z návratných etnografických výzkumů zaměřených na percepci smrti a její souvislosti s mexickým nacionalismem a politikou identity v Mexico City, které absolvuji již tři roky.[1] Zajímám se o to, jakými způsoby je nakládáno s tematikou smrti v lokálním a nacionálním kontextu s důrazem na svátek Día de los Muertos, a také o to, jakou roli hraje smrt v životech mých informátorů a jaké mechanismy jejich vnímání ovlivňují. Hovořit o citlivých tématech, jako je vzpomínání na zesnulé, smrt, strach ze smrti, umírání a smrtelné nemoci, katastrofy a (sebe)vraždy,[2] se ukázalo jako emočně náročné nejen pro mé informátory, ale také pro mě samotnou. Jak ve svém článku poznamenávají Palgiová a Abramovitch, antropolog studující smrt v jakékoliv společnosti (tedy i ve své vlastní) se nachází v nelehké pozici – za prvé se jedná o velmi citlivé téma a za druhé v rámci oboru existoval po dlouhou dobu pouze nepatrný

[1] Při výzkumech užívám převážně hloubkové, neformální a polostrukturované rozhovory, biografickou metodu, metody orální historie a ve výjimečných případech také dotazníky.

[2] Vzhledem k tematickému zaměření mého výzkumu (percepce smrti ve spojitosti s nacionalismem) mě zprvu ani nenapadlo, že bych během rozhovorů dospěla s mými informátory k tématům jako jsou přírodní katastrofy či násilně motivované činy a vraždy. Na tato témata však často došla řeč zcela přirozeně, ze strany mých informátorů. Nejdříve jsem to vnímala jako odbočení od tématu a měla jsem tendenci vracet rozhovor zpět k tomu, co jsem potřebovala zjistit. Záhy jsem však zaznamenala, že tato témata se mých informátorů blízce dotýkají, ať již s nimi přišli přímo do styku, nebo ne. Jak mi spousta z nich pověděla, život ve městě, jako je Mexico City, je nebezpečný a člověk nikdy neví, zda se dožije příštího dne.

konsensus vztahující se k typům otázek, které by měl antropolog svým informátorům klást a jak by měl takový výzkum provádět (Palgi – Abramovitch 1984: 386). Je však zapotřebí podotknout, že v době, kdy článek těchto autorů vyšel, existovalo daleko méně publikací týkající se antropologie smrti a posmrtných rituálů, než je tomu dnes.[3]

V posledních dvaceti letech jsou antropologické práce na téma smrt a umírání doplňovány zásadní otázkou: jak mění smrt jakožto předmět výzkumu vztahy výzkumníka k informátorům a naopak? (Kaufman – Lynn 2005: 324). Sdílením myšlenek o smrti s informátory se daleko více maže pověstná hranice mezi cizincem, outsiderem, příchozím (tedy antropologem) a mezi rodilým, domorodcem, informátorem. Tato skutečnost však může představovat (a často také představuje) dilema a emoční výzvu pro výzkumníka. Právě emoční vypětí či emoční výzvy v kontextu etnografického výzkumu jsou jádrem tohoto textu. Dokladem toho, že se s těmito problémy potýkají antropologové snad od počátků existence oboru, jsou následující příklady: Hortense Powdermakerová popsala extrémní stres, který zažila, když si dělala poznámky na prvním pohřbu, kterého se účastnila během výzkum v matrilineární společnosti na jednom z ostrovů Papui–Nové Guinei. Tím, co její stres vyvolávalo, byla ve skutečnosti představa, jak si na jejím vlastním pohřbu dělá poznámky jiný antropolog. Cítila se nemístně a nevhodně, dokud nezjistila, že domorodci její přítomnost při pohřebním rituálu naopak považují za prestižní. Poté vyžadovali její přítomnost na každém dalším pohřbu, což jí umožnilo nahlédnout do celého rituálního procesu (Powdermaker 1933: 288–319). Ruth Beharovou zase ztráta vlastního dědečka inspirovala k vylíčení zranitelnosti, které antropolog čelí tváří tvář smrti. Tato silná osobní zkušenost ji přiměla k myšlence, že antropolog nikdy nemůže být nestranný pozorovatel, ale naopak je zapotřebí, aby si přiznal vlastní zranitelnost (Behar 1996: 43–70). Jako další příklad bych uvedla Rosaldův prožitek emočního vypětí, které souviselo s nešťastným úmrtím jeho manželky a které mu pomohlo pochopit emoce lovců na Filipínách, které zkoumal (Rosaldo 1988: 429–431). Z českého prostředí bych uvedla například zkušenosti Jakuba Grygara, který

[3] Mezi současná hlavní výzkumná témata antropologie smrti patří například komercializace smrti a náboženských rituálů (Mitford 1998; Suzuki 2000), studium moderních hospicových hnutí, tematika biomoci a biopolitiky, thanatopolitiky (Foucault, Languilhem). Počátkem devadesátých let 20. století nabývá na významu studium politiky identity v souvislosti s uvědoměním si vlastní smrtelnosti a role paměti a zapomínání při konstituování smrti (Williams 2003; Heilman 2001; Francis 2005) a také tematika dětské smrti a násilí (Scheper – Hughes 1993). V českém akademickém prostředí se tematikou smrti a pohřebními obřady zabývá například Olga Nešporová (2014).

prováděl etnografický výzkum v polsko-běloruském a polsko-ukrajinském pohraničí v letech 2006–08. Grygar v terénu prožíval samotu, obavy a pociťoval jak sympatie, tak antipatie k lidem, kteří se mu stali výzkumnými partnery. Grygar dále uvádí, že všechny tyto emoce ovlivňovaly jeho každodenní jednání i volbu výzkumných strategií (Grygar 2016: 38–40).

Silné emoce a prožitky, které výzkumník nejen v terénu, ale také ve vlastním životě prožívá, mohou být v konečné fázi pro samotný výzkum pozitivní a mohou sloužit jako další stupínek k rozkrývání motivů a životů těch, které studujeme, abychom dokázali lépe pochopit jejich kulturu. V každém směru jsou však zásadní částí výzkumu, propůjčují mu osobitost a měly by být zahrnovány do etnografického textu.

Následující text je rozdělen do tří částí. První pojednává o reflexivitě a antropologově identitě v terénu, druhá o vztazích antropologa a jeho výzkumných partnerů a třetí o emočním zahlcení v terénu. Všechna tato témata spolu navzájem souvisejí a prolínají se, pro lepší přehlednost jsem se však rozhodla rozdělit je do tří kapitol.

Reflexivita a identita v terénu

Výzkum, který v Mexiku provádím, je výzkumem etnografickým,[4] jehož hlavním komponentem je zúčastněné pozorování. Zúčastněné pozorování je oproti jiným výzkumným metodám velmi závislé na reflexivitě výzkumníka. Vyžaduje emoční vyzrálost a schopnost shromažďovat data rozličného charakteru, včetně uvědomění si vlastní pozice v terénu a analýzy vztahů, které zde antropolog navazuje. Proces vytváření vztahů k terénu a v terénu se mění v průběhu času a zahrnuje nejen vztahy k ostatním lidem, ale také vztah antropologa k sobě samému, proměnu tohoto vztahu a nahlížení na sebe sama během výzkumu. Právě prostřednictvím tohoto sebereflexivního procesu v rámci vztahování se k druhým a neustálého vyjednávání vlastní pozice si výzkumník uvědomuje vliv své existence a jednání na zkoumané okolí.

Poukazování na důležitost reflexního procesu během zúčastněného pozorování a jeho vztahu k antropologovým emocím a prožitkům započalo zhruba v sedmdesátých letech dvacátého století. Koncept reflexivity v zásadě odmítá

[4] Etnografický výzkum vnímám jako kreativní, flexibilní a otevřený proces, který probíhá nejen, když jsem v terénu, ale také mimo něj. Samotný pobyt v terénu je pro mě pouze jednou z mnoha poloh zkoumání (Stockelová 2013: 8), neboť se výzkumu věnuji i mimo něj.

myšlenku, že výzkumné pole je autonomní, odtržené od všeho ostatního, čehož je ve skutečnosti součástí, a že nepůsobí na život výzkumníka (Hammersley – Atkinson 1996: 15). Obrat k reflexivitě se tak vymezuje vůči pozitivistickému přístupu, který zastává myšlenku, že výsledky výzkumu je možné oddělit od výzkumníka. Hodnotová neutralita a objektivita jsou tedy považovány za diskutabilní. Jak poznamenává Barbara Tedlocková: „Obyčejné pozorování, které doposud zahrnovalo objektivní metodologii a ničím nedotčeného pozorovatele, se v rámci kvalitativního výzkumu proměnilo v pozorování zúčastněné, které je spojené s emocemi a metodologicky je daleko více zavazující" (Tedlock 1991: 69). Výzkumník začal být vnímán jako člověk se svými nedostatky a slabostmi a jeho role ve společnosti, kterou zkoumá, byla nahlížena v souvislosti se zkoumaným problémem, ne mimo něj. Daleko větší důležitost začala být připisována antropologovu vlivu na ty, kteří jsou předmětem jeho studia. V tomto ohledu je antropologický výzkum jakýmsi kreativním procesem, ve kterém antropolog zaujímá roli spolutvůrce. Jeho působení na ty, které zkoumá, je nesporné, ovšem nesmí být přehlíženo a je třeba ho analyzovat. Interpretovaná sociální realita je poté výzkumníkův konstrukt, je výsledkem jeho snah o zobrazení a vysvětlení toho, co zkoumáme (Pavlásek – Nosková 2013: 14).

Pravděpodobně nejkomplexněji představil koncept reflexivity v rámci sociálních věd Pierre Bourdieu a považoval ho za klíčový pro sociální výzkum a sociální vědu (Bourdieu – Wacquant 1992). Reflexivitou Bourdieu neměl na mysli pouhé reflektování například důsledků svého výzkumu. Zdůrazňoval důležitost konceptuální a epistemologické reflexivity a na nich založeného výzkumu, který je zároveň výzkumem oproštěným od hodnotové neutrality. V praxi to znamená, že antropolog by měl reflektovat nejenom prostředí a události ve výzkumu, ale také svůj náhled na sociální svět a pojmy, které v rámci tohoto náhledu užívá. Důležité je uvědomování si toho, jakým způsobem přemýšlí antropolog o těch, které zkoumá, a jak tento způsob přemýšlení ovlivňuje povahu získaných dat i finální výstup výzkumu (Růžička 2015: 25). Praxe reflexivity tedy vychází nejen z analýzy těch, které zkoumám, ale také z analýzy sebe samého, jinak také řečeno: je zapotřebí si uvědomovat, jak moje (antropologovo) vnímání světa ovlivňuje to, co kolem sebe vidím, čemu věnuji pozornost, jak si viděné a vnímané interpretuji a jak s ním dále nakládám v rámci následné produkce vědy. V antropologické praxi to znamená, že výzkumník se má snažit o zasazení zkoumaného problému do historického, politického a společenského kontextu, vycítit a analyzovat vlastní pozici v něm a poté provádět výzkum, ve kterém bude mít tyto skutečnosti stále na paměti.

Jedná se o zpochybnění reality takové, jaká si myslíme, že je, v rámci zkoumání toho, jaká se jeví (Bourdieu 2003).

V současnosti není reflexivita v etnografickém výzkumu vnímána pouze jako volba, ale jako nutnost každého výzkumníka (Stöckelová 2013: 19). Není pouze otázkou introspekce, ale snahou o vytvoření prostoru pro pohled druhých a jeho zachycení. Výzkumník by si měl v tomto kontextu uvědomovat, jak ho informátoři vnímají, co v jejich životech způsobuje a jak jeho vlastní konání ovlivňuje identitu v terénu. Neměl by svým informátorům vnucovat pojmy a koncepty vycházející ze sociálního světa jemu vlastního, ale nechat prostor pro vyjádření, pojmy a koncepty sociálních světů těch, které studuje. Výzkumníkova reflexivita se také úzce vztahuje k etice – kritické zvažování výzkumných poznatků i cest, jakými jsme k nim došli, je nezbytné (Guillemin – Gillam 2004: 16).

Je tedy jasné, že výzkum neprobíhá ve vzduchoprázdnu, jedná se o osobní, emocionální, ztělesněný a mnohdy náročný proces. Etnografové jsou také pouze lidé, kteří mají vlastní identity, jež ovlivňují jejich výzkumnou praxi (Brewer 2000: 99–100). Tomu, jaký vliv měla moje vlastní identita a co jsem společně s ní do terénu vnesla (včetně samotného tématu výzkumu), se budu věnovat na následujících stránkách textu. Nejdříve bych však chtěla představit svou pozici v terénu, která zásadním způsobem formovala vývoj výzkumu a která dala podnět pro vznik tohoto článku.

Během svého výzkumu jsem zastávala *několik rolí*. Jednou z nich byla role zpovědnice či důvěrnice, na kterou se výzkumní partneři obraceli se svými problémy a svěřovali se jí. Ze skutečnosti, že jsem se takovou důvěrnicí stala, jsem zpočátku nebyla příliš nadšená, neboť jsem nevěděla, jak takovou situaci uchopit a zda mám vůbec „právo“ takovouto roli jakožto výzkumnice zastávat. Samotné téma výzkumu však předznamenalo to, jakým směrem se budou vztahy a rozhovory s mými informátory ubírat. Protože jsem s nimi často řešila témata umírání a smrti, někteří z nich si na tuto skutečnost zvykli. Smrt a umírání pro ně představovaly intimní a v některých případech do určité míry také tabuizovanou sféru[5] a zpočátku jsem z jejich strany během rozhovorů vnímala určitý

[5] Z mého výzkumu vyplývá, že smrt pro mé informátory představuje intimní záležitost, ačkoliv ji možná přijímají s větším klidem, než by se dalo očekávat. Nemůžu zde proto souhlasit s názory některých mexických intelektuálů (např. Octavio Paz), kteří tvrdí, že smrt Mexičané chápou jako přirozenou součást života a bez problému, skoro až s nihilistickým postojem, se jí vzdávají. Pokud ji doopravdy vnímají jako méně zneklidňující a rušivou, pak pouze proto, že s ní přicházejí do kontaktu daleko více než například Západoevropané, což je ovlivněno mnohými faktory, jak těmi měřitelnými, například socioekonomickým zázemím a z něj vyplývajícími životními možnostmi, včetně zdravotní péče, tak těmi více abstraktními, jako například vědomí, že Mexico City se nachází na tektonicky nestabilním podloží, a tudíž je vlastní budoucí existence do určité míry poměrně nejistá.

odstup. Po určité době, jejíž délka se lišila dle osobnosti informátora a také dle délky naší známosti, se tento odstup začínal vytrácet. Informátoři mně začali sami od sebe sdělovat nejen své prožitky související se ztrátou blízkých, ale také osobní strachy, naděje, otázky víry či nevíry v posmrtný život a tak podobně. Právě takové situace mně velmi pomohly nejen pochopit osobnosti mých výzkumných partnerů, ale také jejich vnímání sebe sama ve společnosti, kterou jsem zkoumala, a poodkrýt mnohé souvislosti, které by jinak mohly zůstat skryté, nebýt mé „zpovědnické" role. Jak navíc uvádějí výzkumnice Margaret Anzulová a Margot Elyová, lidé, kteří ve svém životě nemají mnoho možností povídat si s někým jiným, mohou využít této příležitosti při rozhovoru s antropologem (Anzul – Ely 1991: 57–63). Antropolog navíc často provádí rozhovory v soukromí (např. v domácnostech informátorů) a tím se jim ještě více přibližuje. V tomto směru jsem si plně uvědomovala (alespoň jsem to tak vnímala) důležitost etnografické citlivosti a emoční inteligence, která dle mého názoru hraje ve výzkumu významnou roli a jejíž důležitost by neměla být opomíjena.

Moje další role byla spjata s mým původem a fyzickým vzhledem. Jak uvádí Matoušek, vzhled a vystupování výzkumníka jsou důležitou součástí výzkumu a mohou celý výzkumný proces buď zkomplikovat, nebo naopak výzkumníkovi ulehčit vstup do komunity (Matoušek 2004: 62). Než jsem většinu informátorů oslovila a pověděla jim něco o sobě, považovali mě buď za turistku z Ameriky, nebo za Mexičanku pocházející z vyšší společenské vrstvy. Reakce lidí na moji přítomnost na ulicích, v obchodech, na hřbitovech, při kulturních akcích, v knihovnách a ve školách se mírně lišily v závislosti na prostředí a jeho obyvatelích. Moje přítomnost v centru města a v Xochimilku nezůstala nepovšimnuta. V domě v centru města, kde jsem pár týdnů bydlela, se někteří sousedé (které jsem já sama viděla pouze jednou či dvakrát) mých výzkumných partnerů vyptávali, jak dlouho tam budu bydlet, proč tam vlastně jsem a jestli se tam zase vrátím. Jakožto cizinka a někdo, kdo obývá městský prostor, který je mým výzkumným partnerům známý, jsem se občas cítila jako vetřelec, bez ohledu na to, jak dlouho jsem na daném místě bydlela a s kolika lidmi se v okolí seznámila. Vždy tu byli noví lidé, kteří se na mě dívali buď se zájmem, nebo s nepřátelským výrazem, podle toho, jaké měli sami zkušenosti s cizinci a postoje k nim. Můj pocit nepatřičnosti se stupňoval v situacích, kdy šlo dle mých informátorů o moje bezpečí. Oproti výzkumným tématům zabývajícím se například studiem marginálních komunit, uživatelů drog (Bourgois 2003), obchodování s orgány (Scheper – Hughes 2000, 2004) či kriminality mě samotné téma mého výzkumu nevystavuje nebezpečí a nikdy mě zatím

naštěstí nepřivedlo do život ohrožující situace. Během výzkumů zbytečně neriskuji a víceméně vždy dám na rady místních (což například znamená, že nenavštěvuji podezřelá místa či čtvrti vyhlášené svoji vysokou kriminalitou). Za poměrně bezpečné považuji i místo svého výzkumu, kterým je Xochimilco a částečně také určité oblasti Mexica City. Jakožto někdo, kdo je obeznámený s nebezpečnými částmi města, a vzhledem k opatrnosti mně vlastní jsem se tedy domnívala, že se žádnému nebezpečí nevystavuji. Některé události mě však vyvedly z omylu. Když jsem například odcházela z jednoho ze hřbitovů v Xochimilku ve čtvrti, která se mi jevila jako bezpečná (byla jsem tam v denní dobu, šla jsem podél poměrně frekventované silnice, v okolí se nevyskytovala žádná podezřelá zákoutí), a zastavila jsem, abych si vyfotila sochu Dolores Olmedové,[6] prošla kolem mě žena středního věku s mladou dívkou. Starostlivě se na mě podívaly a šly dál. Po pár sekundách se otočily a vrátily se ke mně. Paní mi s mírně vystrašeným a velmi starostlivým pohledem v očích sdělila, ať fotoaparát okamžitě schovám a jdu rychle pryč, že prý, cituji: „tahle čtvrť není pro někoho, jako jsi ty, příliš bezpečná a může se stát, že tě dřív nebo později někdo přinejlepším okrade." Na moji otázku, proč si to myslí, odvětila, že svým vzhledem jsem příliš nápadná. Poděkovala jsem jí a poslechla.

Kromě toho jsem se nevyhnula skoro každodenním radám mých výzkumných partnerů a mexických přátel o tom, kam mám chodit, kam chodit nemám, kde si musím dávat pozor a co si s sebou rozhodně nemám brát. Z toho hlediska jsem se musela terénu přizpůsobit daleko více, než jsem si původně dokázala představit. Na druhou stranu jsem byla svým přátelům a výzkumným partnerům za projevy jejich starostlivosti svým způsobem vděčná, bez ohledu na to, zda byly, nebo nebyly přehnané. Zakoušení společné zkušenosti, v tomto případě potencionálního nebezpečí v ulicích, naše vztahy a vzájemnou důvěru do určité míry prohloubilo.

Raymond Lee rozlišuje dva typy nebezpečí v etnografickém výzkumu. První souvisí s tématem a místem výzkumu, druhý vyplývá ze situace, kdy se antropolog ocitne, mnohdy nechtěně, ve špatný čas na špatném místě (Lee 1995: 11, 12–15). Zatímco prvnímu typu nebezpečí část antropologů nečelí, v tom druhém se můžeme ocitnout všichni. Pravděpodobnost, s jakou se v takové situaci ocitneme, pak dle mých zkušeností závisí nejen na nás, ale právě na našich

[6] Dolores Olmedo byla mexická podnikatelka a filantropka, přítelkyně malířky Fridy Kahlo a jejího manžela Diega Rivery. Olmedo v Xochimilku vlastnila obrovský pozemek s haciendou, ze které částečně vytvořila muzeum.

výzkumných partnerech, na jejich obeznámenosti s terénem a jejich kulturou, na jejich osobních zkušenostech, míře empatie a hlavně vztahu k nám jakožto výzkumníkům. Vztahy antropologa a výzkumných partnerů pak do značné míry umožňují antropologovi bezpečně se pohybovat v terénu, neboť míra nebezpečí, které antropologovi ve výzkumu hrozí, pak bezesporu utváří výzkumné poznatky. Každý antropolog velmi dobře ví, že bez výzkumných partnerů, klíčových informátorů a vůbec všech osob, se kterými je během výzkumu v kontaktu, by toho v terénu příliš nezmohl. Zvlášť pokud zkoumá citlivá témata, jakými je smrt a umírání. Již od počátku výzkumu je proto důležité mít toto na paměti.

Sebeotevření, důvěryhodnost a empatie – sociální kompetence nezbytné pro úspěšný výzkum

Vstup antropologa do zkoumaného prostředí je svázán se získáváním přístupu do něj a navazováním kontaktu s informátory, pro které se v angličtině souhrnně používá termín *rapport*. Příznivý vývoj navazování kontaktů a vytváření zpětné vazby mezi antropologem a výzkumnými partnery je zásadní a prioritní podmínkou úspěšného kvalitativního výzkumu (Pitts – Miller-Day 2007: 179), přičemž k příznivému rapportu dochází pouze v případě, že mezi oběma stranami existuje dlouhodobější schopnost vcítění se do druhého. Jedná se tedy o procesuální záležitost – kontakt a zpětná vazba musí být neustále vyjednávány.

V tom, zda se rapport vyvíjí pozitivně, což znamená ku prospěchu jak výzkumníka, tak informátora, hrají roli tři aspekty: *reciprocita, sebeotevření* (self-disclosure) a *důvěra* mezi výzkumníkem a výzkumným partnerem. Na následujících řádcích se těmto třem aspektům budu věnovat podrobněji za pomocí příkladů z vlastního výzkumu.

Sebeotevření a důležitost reciprocity v terénním výzkumu

Během terénních výzkumů v letech 2014, 2016 a 2017 jsem provedla kolem čtyřiceti rozhovorů, a ačkoliv byl každý z nich specifický dle toho, s kým a kde byl veden, celkově bych rozhovory rozdělila do dvou skupin. Do první skupiny patří rozhovory se správci hřbitovů, úředníky a osobami s vyšším společenským statusem. Rozhovory a interakce s těmito informátory byly odlišné od zbývajících v tom, nakolik jsem odhalila svoji identitu. V těchto případech jsem vystupovala jako výzkumnice a studentka antropologie, moji informátoři na mě tak nahlíželi a nebylo potřebné je obeznamovat s tím, co si sama myslím o tématu, kterým

se zabývám, či jaký je můj postoj ke smrti – ve skutečnosti je to ani nezajímalo. Oproti tomu zbývající rozhovory, tedy rozhovory s lidmi, u kterých jsem bydlela a se kterými jsem trávila volný čas, se v mnohém lišily. Odehrávaly se na daleko osobnější rovině a někdy přecházely do hodinových diskuzí, tudíž měly málo společného s formálním polostrukturovaným rozhovorem. V některých případech se dotýkaly citlivých témat a osobních zkušeností se smrtí blízkých osob. Občas měli někteří informátoři slzy v očích, když vzpomínali na své blízké zesnulé, anebo jim samotné téma připomnělo vlastní zranitelnost a smrtelnost.[7] V takových situacích, které Guillem a Gillam nazývají eticky důležitými okamžiky nebo také etikou v praxi, jsem si však uvědomovala, nakolik se liší přístup mých výzkumných partnerů ke mně a že v této souvislosti odhaluji z vlastní osobnosti daleko více, kromě jiného také proto, abych se více dozvěděla. Občas jsem se ocitla v situacích, kdy jsem musela zvážit, zda je vhodné v rozhovoru pokračovat, nebo nakolik vlastně můžu sdělit něco o sobě. Všechna tato rozhodnutí mají etické důsledky (Guillemin –Gillam 2004: 14) a velmi ovlivňují jak pozdější podobu výzkumu, tak také podobu získaných informací.

Kromě zřejmých etických požadavků[8] kladených na antropology, které spadají do proceduální etiky[9] (Guillemin – Gillam 2004: 12), vyvstává během výzkumného procesu otázka, která doposud nebyla v metodologii zvláště diskutovaná a je spíše ponechávána na antropologově svobodné vůli a uvážení: Jak moc by se měl antropolog svým výzkumným partnerům otevřít? Kolik informací o sobě by jim měl či může poskytnout? V tomto ohledu nelze určit jedinou správnou cestu či způsob – vše se odvíjí od osobnosti antropologa, od situace a prostředí, ve kterých se nachází, od rolí, které jsou mu v terénu přisuzovány či které z vlastní vůle zaujímá, od toho, jaký typ vztahu si se svými informátory přeje založit.

Pro osobní sebeotevření se v angličtině používá pojem *self-disclosure*. Sebeotevření spočívá ve sdílení vlastních zkušeností a zážitků týkajících se tématu, o něž se antropolog zajímá a které je předmětem jeho rozhovorů. Je

[7] Mnohé situace z výzkumu si výzkumník vybavuje nejlépe díky tomu, že byly emočně vypjaté. Jedná se o eticky důležité okamžiky, jak nazvali Guillem a Gillam obtížné, nepředvídatelné situace, které se ve výzkumu objevují (Guillem – Gillam 1994: 12).

[8] Viz Etický Kodex České asociace pro sociální antropologii, dostupné z http://www.casaonline.cz/?page_id=7, nebo Code of Ethics of the American Anthropological Association.

[9] Guillemin a Gillam rozlišují etiku proceduální, která se vztahuje k zachování důvěrnosti informací v rámci dodržování etických kodexů, a etikou v praxi, která je odvislá od výzkumníkovy reflexivity a je kontextuální.

vhodným nástrojem k vytvoření rapportu a posílení rovnocenného vztahu mezi výzkumníkem a informátorem (Liamputtong – Ezzy 2005: 23–28) a mezi feministickými antropoložkami je považováno za velmi efektivní výzkumnou praktiku (Oakley 1981: 30–35; Reinharz 1992). Nicméně vždy záleží na podmínkách a okolnostech výzkumu a na uvážení samotného antropologa, nakolik se rozhodne svým informátorům otevřít a odhalit více ze svého charakteru a života. Dickson-Swiftová uvádí, že při výzkumu citlivých témat, jako jsou nemoc, zkušenost s domácím násilím či otázky života a smrti, může být užití metody sebeodhalení vhodnější než při výzkumech týkajících se méně citlivých témat (Dickson-Swift 2007: 331). Osobně se domnívám, že na druhou stranu existují výzkumná témata a situace, při kterých je sebeodhalení nevhodné a výzkumu může uškodit, a stejně tak témata, při kterých sebeodhalení není nutné. V mém vlastním výzkumu se však sebeodhalení ukázalo jako velmi přínosné. Pro lepší ilustraci uvádím úryvek z osobního terénního deníku:

> Po rozhovoru se Sarou jsem zjistila, že když sama o tématu smrti a zkušenosti s ní něco povím, tak se víc rozpovídá i ona. Vyzkoušela jsem si to i u jiných informátorů. Ale je to logické. Lidé se mnou mluví o svých zkušenostech a sdílí je se mnou, a tak já sdílím své zkušenosti s nimi. A naopak. Všimla jsem si, že se sami cítí uvolněněji, když se dozví také něco ode mě. Když si normálně povídám s ostatními lidmi třeba na party, tak se vždycky dozvím víc, protože s nimi sdílím své názory, všichni jsme k sobě otevření. Ale při rozhovorech jsem si všimla, že někteří informátoři jsou nervózní jenom proto, že vědí, že jde o rozhovor, i přesto, že je polostrukturovaný. Když rozhovor pojmu více jako povídání si a já se jim také otevřu, má to úplně jiný průběh, jsou otevřenější, víc v pohodě, a já se dozvím víc. Když se mi informátoři svěřují o vlastních zkušenostech se smrtí, a to často není jednoduché pro ně, jak jsem si všimla, chci jim ukázat, že s nimi soucítím, chci jim dát najevo spoluúčast, pochopení. A to často dopadne tak, že jim sama povím, jaké mám s tímhle zkušenosti, jak to sama vnímám (terénní deník, zápis z 3. 3.2017)

K velmi podobným závěrům jsem dospěla během svého výzkumu mnohokrát. V tomto kontextu proto vnímám sebeotevření jako specifickou formu reciprocity, kdy antropolog a informátor sdílejí vlastní prožitky, zážitky a události ze svých životů, což má za následek prohloubení jejich vztahu a získání kvalitnějších dat. Takováto forma reciprocity může snížit hierarchickou pozici antropologa tak, že se z pozice někoho, kdo může být vnímán jako nadřazený, dostane do pozice kamaráda či společníka, který s informátorem sdílí. Sdílení je

tedy v tomto kontextu jádrem recipročního vztahu. V žádném směru se ve svém výzkumu nepovažuji za nezúčastněného pozorovatele. I když opouštím terén, tedy Mexico City, jsem stále v pravidelném kontaktu[10] s většinou svých informátorů. Tato skutečnost vede k tomu, že navzájem sdílíme události svých životů, což napomáhá i k vytváření vzájemné důvěry, o jejíž důležitosti pojednávám v následující podkapitole. Když mě během psaní tohoto článku a disertace[11] zasáhla smrt mého strýce a o dva týdny později úmrtí dobré kamarádky, byli to právě moji mexičtí přátelé – informátoři, kteří mě až nevídaně psychicky podpořili. Jejich spoluúčast a empatie byla nesporná a nefalšovaná. V této souvislosti jsem si o to více uvědomila, jak velkou roli hraje povaha a hloubka vztahů, které si antropolog s informátory v terénu vytvoří. Pokud se opravdu účastní životů svých informátorů a daří se mu *merging into the culture*, dříve či později začne navazovat přátelství, která mu mohou usnadnit těžké chvíle v terénu a leckdy i mimo něj. Antropolog se nikdy neobejde bez svých výzkumných partnerů, ale oni se obejdou bez něj. Tento nevyrovnaný vztah je proto běžně vyrovnáván finanční či materiální odměnou za poskytnutí rozhovoru, spoluúčast na některých akcích či za poskytnutí přístřeší. Taková odměna však dle mé vlastní zkušenosti může umocnit hierarchickou nadřazenost antropologa nad informátory. Jsem přesvědčena, že spoluúčast, projevení zájmu o životy informátorů, pomoc s každodenními povinnostmi a schopnost empatie jsou důležitými a často nezbytnými prvky vyrovnané reciprocity mezi antropologem a jeho výzkumnými partnery. Sebeotevření přímo souvisí s dalšími třemi aspekty výzkumu, kterými jsou důvěra, emoční inteligence a empatie.

Důvěra a důvěryhodnost

Témata týkající se důvěry, přátelství a empatického přístupu k informátorům se dostaly do popředí v průběhu sedmdesátých let dvacátého století v souvislosti s přehodnocováním dosavadních antropologických metod a také v rámci feministické antropologie. Rolí emocí ve výzkumu se zabývala feministická antropologie (viz například článek Kristin Blakelyové). Již Hortense Powdermakerová, jedna z feministických antropoložek, ve své práci *Cizinec a přítel* (Powdermaker 1966) zdůrazňuje nezbytnost citlivého a empatického přístupu k příslušníkům kultur, které studujeme. Navázání důvěry mezi výzkumníkem a informátorem

[10] Přes Facebook, Skype a e-mail.

[11] Poté, co jsem pátým měsícem z Mexika zpět v České republice.

může být pro výzkumníka výzvou, neboť mnozí informátoři si uvědomují limitaci vztahu s výzkumníkem dobou terénního výzkumu (Chvistková 2004: 119; Matoušek 2004: 67).

Výzkumné partnery a informátory daleko více zajímá, kým výzkumník je, než to, co zkoumá. Zajímají se o to, zda mu můžou důvěřovat, co jim může nabídnout, a leckdy i to, jak jednoduše s ním mohou manipulovat. Budování vzájemné důvěry mezi antropologem a jeho výzkumnými partnery hraje důležitou roli zvláště v případě citlivých výzkumných témat. Bez ní mohou být informace, které antropolog od informátorů získá, velmi kusé a zavádějící. Získání důvěry informátorů může být obtížné, zároveň je však nezbytné. Důvěra je něco, co si antropolog nemůže vynutit. Její vznik a vývoj je závislý na vzájemných sympatiích, odvíjí se od antropologova chování k informátorům, od jeho otevřenosti a také schopnosti zachovat tajemství. Se vzájemnou důvěrou mezi antropologem a informátorem by se automaticky měla pojit mlčenlivost – pokud nás informátor požádá o to, abychom to, co nám sdělil, neříkali jeho blízkým (bez ohledu na to, zda se nás na danou věc ptají), zachováme se tak. Naši výzkumní partneři nám dávají nahlédnout do svých životů, v mnoha případech nám umožňují být přímo jejich součástí, jsou ochotni sdílet s námi velmi citlivé informace a leckdy bychom bez nich v terénu dost dobře fungovat nemohli. Nejen z těchto důvodů by měl být antropolog schopen prokázat určitý stupeň diskrétnosti, respektu a ocenění toho, co pro něj jeho výzkumní partneři dělají. O důležitosti budování důvěry během výzkumu pojednává v kontextu vlastního výzkumu například Matoušek a tvrdí, že důvěru konstantně budujeme tím, že se s lidmi setkáváme pravidelně a udržujeme s nimi kontakt (Matoušek 2004: 64).

Dovoluji si říci, že v pár případech se mi podařilo navázat vzájemně důvěrný vztah s informátory, které nyní považuji za své přátele. Domnívám se, že tato povaha našeho vztahu způsobila, že se na mě průběžně obracejí, sami mě vyhledají a sdělují mi, co se u nich stalo nového v souvislosti se smrtí nebo co je v této souvislosti napadlo za téma k hovoru. Jednou jsem to byla já, kdo výzkumné partnery vyslechl a psychicky podpořil, jindy to zase byli oni, kteří mi radili, podporovali během některých nelehkých situací v terénu a pomáhali mi. Bez vytvoření vzájemné důvěry a prostoru podpory a sdílení emocí a prožitků by mohlo být velmi složité, ne-li nemožné, vytvořit vhodný narativní prostor mezi mnou a výzkumným partnerem. V takovém prostoru, kde má své místo autenticita obou stan doplněná o antropologovo sebepoznání, se pak otevírá možnost diskuze o takových životních situacích a zkušenostech informátorů, které sice mohou být důvěrné či vést k emočnímu vypětí, ale celému výzkumu

dávají daleko hlubší význam. Věřím, že bez vytvoření důvěry a emočního zapojení antropologa by byl výzkum zásadně ochuzený. Příkladem, který toto ilustruje, je část rozhovoru se Susanou,[12] který jsem si zaznamenala do svého terénního deníku:

> Susana: S kamarády jsme říkali, že se zajímáš o zajímavé věci. Víš, tvoje téma výzkumu...
> Já: Myslíš Día de Muertos, smrt, nacionalismus a tak...?
> Susana: Ano. Ale...Někdy není jednoduché o tom mluvit. Je to takové zabarvené, politikou, historií...ale na tobě je poznat, že tě to opravdu zajímá. Posloucháš, a tak...
> Já: (úsměv) To jsem ráda. Vy mně tu všichni moc pomáháte. A baví mě vás poslouchat.
> Susana: (úsměv) Některé věci se těžko říkají. Ale já ti důvěřuju (zamyšleně) A bude to dobré pro tvoji práci... tak to dělám ráda.

V případě nejen Susany se mi osvědčilo, že vzájemná důvěra výzkumníka a informátora dopomůže k získání nových znalostí v terénu. Pár dní po výše uvedeném rozhovoru mi Susana ukázala fotku dědy, který zemřel před několika lety. Poznamenala, že na něj má moc dobré vzpomínky, ale že o jeho smrti s nikým předtím moc nemluvila. „Neměla jsem důvod. Možná... Ale ptej se mě na to, co chceš vědět. Neboj se, já ti povím, co můžu, důvěřuju ti." Takovéto ujištění od informátora směrem k antropologovi je pozitivním znakem, neboť to znamená, že má antropolog otevřenější pole působnosti. I v takové situaci by však nikdy neměl zapomínat na to, jak se jeho informátoři cítí. Stejně jako důležitost informovaného souhlasu a ohledy na přání informátorů by měl mít antropolog na paměti emoční bezpečí svých informátorů, zvláště pokud se zabývá citlivým tématem. V této chvíli se nabízí otázka etiky výzkumu a toho, co tak zvaně vyzradit. Mnohokrát jsem se dostala do situací, kdy mi moji informátoři sdělili na začátku výzkumu něco jiného, než činili. Až po prohloubení našeho vztahu a posílení jejich důvěry ve mně svoje výpovědi necenzurovali a více sdělovali reálné pocity. Utváření bezpečného prostoru je jednou z klíčových částí intimního rozhovoru (Chvistková 2004: 119). Často však samotné téma výzkumu

[12] Susana (27 let) je návrhářkou a žije v Xochimilku. Seznámila jsem se s ní v roce 2017 při mém výzkumu, když jsem v Xochimilku hledala ubytování. Nějakou dobu jsem u Susany bydlela. Stala se mojí informátorkou a do určité míry i kamarádkou.

nemusí být tabu, aby etnograf nedospěl během rozhovorů a zúčastňování se k citlivým životním momentům informátorů. Zatímco v těchto případech má však informátor víceméně na výběr (zda se o citlivé situaci zmíní), v případě, že se ho ptáte na vlastní zkušenost se smrtí, příliš na výběr nemá. Pochopitelně, má právo a může odmítnout vypovídat, může zalhat či jinak se vyhnout odpovědi. Ale samotná situace ho dostává do úplně jiné pozice, než kdyby ke smrti blízké osoby došel během hloubkového rozhovoru sám. Tuto skutečnost jsem si po celý čas výzkumu musela připomínat – věděla jsem, že se nemůžu z ničeho nic začít ptát na úmrtí blízkých osob, přinejmenším jsem takové počínání vnímala jako velmi necitlivé a neetické.

Empatie

Důležitou součástí budování důvěry mezi výzkumníkem a informátorem je schopnost empatie, neboli vcítění se do druhého, které je dosaženo skrze proces vytváření dialogu napříč rozdíly mezi nimi. Empatii můžeme charakterizovat jako zájem o druhé a uvědomování si jejich pocitů a potřeb. Součástí empatie je také schopnost porozumět sám sobě, jež úzce souvisí s porozuměním druhým a rozpoznáním dynamiky mocenských vztahů v oblasti výzkumu. Empatie spadá do jedné ze základních sociálních kompetencí a přímo souvisí s emoční inteligencí (Collinas – Cooper 2014: 92). Emoční inteligence je charakterizována jako schopnost rozpoznat vlastní pocity a pocity druhých. Jedná se o soubor emočních kompetencí, které u výzkumníka velkou měrou ovlivňují samotný výzkum a mohou zlepšit vztah a komunikaci mezi výzkumníkem a informátorem. Dobře vyvinutá emoční inteligence podporuje schopnost výzkumníka komunikovat s účastníky výzkumu, reagovat během rozhovorů a eventuálně lépe porozumět světům, které výzkumní partneři obývají (ibid.: 13). Goleman rozděluje soubor emočních kompetencí na osobní a sociální. Osobní se vztahují ke schopnostem výzkumníka fungovat v rámci teoretických a epistemologických oblastí výzkumu, zatímco sociální kompetence pomáhají při zkoumání sociálních interakcí (Goleman 1995). Emoční inteligence dále zahrnuje pět hlavních kompetencí: sebeuvědomění, sebekontrola, motivace, empatie a sociální dovednosti, přičemž první tři spadají pod osobní kompetence a poslední dvě do sociálních kompetencí (ibid.: 19). Ačkoliv se tyto výše uvedené charakteristiky mohou zdát poněkud rigidní, jsem přesvědčena, že začínající výzkumníky (antropology) dobře seznamuje s kompetencemi potřebnými pro úspěšný výzkum a může být vhodným vodítkem. V mém výzkumu se důležitost emoční inteligence ukázala

jako zásadní. Někteří moji výzkumní partneři byli smutní, pohroužení do sebe či jinak emotivní v souvislosti se vzpomínkami na úmrtí někoho blízkého. Pár z nich mi také přiznalo, že přemýšlet o smrti jim připomíná jejich vlastní smrt nebo životní situace, ve kterých podle jejich slov měli blízko smrti. Právě vyprávění o smrti blízkých, o tom, jak se se smrtí vyrovnávali, patřilo v mém výzkumu k největší emoční výzvě nejen pro mě samotnou, ale hlavně pro mé informátory. Emoce, která jednoznačně převládala, byl smutek, v některých případech také zlost či snaha popřít skutečnost. Každý z mých výzkumných partnerů má své vlastní způsoby vyrovnávání se smrtí a často se stávalo, že když mi o nich povídali, ptali se mě, jaké já mám v této oblasti zkušenosti. Tak trochu paradoxní se mi zdál fakt, že smrt je vlastně jediné, co nás všechny spojuje, bez ohledu na národnost, náboženské vyznání či kulturu, ve které jsme vyrůstali. V těchto chvílích jsem vnímala prohloubení spojení mezi mnou a informátorem a vzpomínala na dříve tolik opěvovanou „emoční odtažitost" v rámci pozitivistického přístupu v terénu.

Vidíme tedy, že citlivost vůči emočním aspektům etnografické práce může podpořit dialog mezi výzkumníkem a informátorem a vynést na světlo skutečnosti, které by za jiných podmínek mohly zůstat skryté a výzkumník by se o nich nedozvěděl (Behar 1996: 14–16). Proces etnografování je věcí intuice a specifické sensibility (Cerwonka-Malkki 2007: 163). Empatii výzkumník projevuje verbálně (opatrné užití slov, slova uklidnění, povzbuzení) či neverbálně (oční kontakt, poslouchání se zaujetím, projevení soucitu a neodsuzování,...). Liehr toto nazývá „dělat empatii" (Liehr 1989: 7–8). Ačkoliv tedy citlivost a vcítění se do informátorů může být považováno za etický problém, ve svém výzkumu ji považuji za přínosnou. Antropolog však musí nést epistemologickou zodpovědnost za vytváření emoční rovnováhy ve vztahu mezi ním a výzkumným partnerem a také si tak zvaně hlídat osobní hranice. Jde svým způsobem o vyrovnávací proces, „nebýt příliš odtažitý a zároveň příliš blízko", což je svým způsobem ideál, kterému se ne vždy daří v terénu dostát. Pravidelný a blízký kontakt výzkumníka s výzkumnými partnery může představovat další etické dilema. Empatie navíc není totéž co přátelství, a vyvarovat se falešných přátelství je etické. V takovém případě považuji za nutnou schopnost sebereflexe. Nejenže by měl antropolog reflektovat dění kolem sebe a to, jak na své okolí svojí přítomností a chováním působí, ale měl by také reflektovat to, co se odehrává v něm samotném. Být člověkem znamená mít emoce (Denzin 1984: 43–45) a antropolog se nemůže odpojit od svých prožitků a emocí. Může si je však uvědomovat a brát v úvahu i to, jakým způsobem jeho emoce mohou ovlivňovat jeho

informátory. Myslím si také, že jsou situace, kdy je lepší vlastní emoce potlačit a zpracovat je nějakým přijatelnějším způsobem, než je ventilovat. Ani zdaleka nezastávám zde pozitivistický přístup typu – antropolog = robot, v tomto ohledu však souhlasím se Schutzem, který říká: „Během procesu osvojování si chování v hostující společnosti si výzkumník postupně osvojuje její vnitřní znalost (tedy znalost toho, jak zkoumanou společnost chápou informanti), což vytlačuje jeho předchozí vnější znalost. Tímto způsobem si zároveň osvojuje určitý druh objektivity, který informátorům (členům zkoumané skupiny) není vlastní" (Schutze in Bernard 2011). Určitý odstup je v hlavě antropologa přirozený, neboť nikdy se nestane součástí skupiny, kterou zkoumá, pokud její součástí nebyl (viz příklady výzkumů, kdy zkoumali vlastní společnost).

V této situaci nastupuje oboustranný proces uvědomování si reaktivity. Uvědomování si nejen toho, že jako výzkumníci ovlivňujeme svým jednáním a svojí přítomností ty, které studujeme, ale také o uvědomování si skutečnosti, jak prostředí výzkumu a ti, které studujeme, ovlivňují v našem výzkumu a našem konání nás. Nejenže pro náš výzkum má vysokou informativní hodnotu to, jak na přítomnost výzkumníka reagují naši informátoři (Hammersley – Atkinson 2007: 16). Podobně validní výpovědní hodnotu může mít i to, jak my sami vnímáme prostředí výzkumu a jak se vyrovnáváme s různorodými reakcemi, pocity, chováním a emocemi našich výzkumných partnerů. Spíše než se snažit reaktivitu eliminovat, je lepší jí porozumět. Porozumění sobě samému, svým motivům, pocitům a tomu, jakou roli hraje naše chování a naše osobnost v terénu, považuji za ústřední požadavek etnografického výzkumu. Uvedu příklad: vzhledem k předmětu výzkumu jsem musela brát ohled na emoční bezpečí svých informátorů. Ačkoliv většině nedělalo potíže mluvit o smrti a umírání, během rozhovorů jsme se občas ocitli v situaci, kdy bylo znát, že na informátora doléhá určitá emoční tíha způsobená tématem hovoru. Některým se zalily oči slzami, jiní rychle utnuli hovor a přešli na jiné téma, které vůbec nesouviselo s položenou otázkou. Byli i tací, co situaci začali zesměšňovat.

Docházelo k situacím, kdy jsem měla připravenou schůzku kvůli rozhovoru, s informátorem jsme se sešli, já mu položila pár, spíše obecnějších či méně intimních otázek a nechala jej rozpovídat se. Podle toho, jak se rozhovor ubíral dál, jsem se případně zeptala na citlivější otázky jako: máte zkušenosti se smrtí někoho blízkého? Anebo: jak jste se vyrovnávali se smrtí blízkého člověka? Zda se zeptám, nebo ještě nezeptám, hodně záviselo na tom, jak se informátor choval. Pokud jsem ze strany informátora vnímala nervozitu, odmítání otázky rozvíjet nebo vůbec odpovědět, dále jsem se nevyptávala. V mnoha případech

jsem se pak na výše uvedené citlivější otázky nikdy nezeptala napoprvé, pokud jsem informátora neznala. Věděla jsem, že takto si možná celý výzkum ztěžuji či neúprosně prodlužuji, ale raději jsem neměla odpověď žádnou, než tu, která by mohla být lživá či dotyčnému způsobovat problémy. Přesto jsem se nevyhnula emočně náročnějším situacím, na které jsem zprvu nebyla připravená. Až po několika hloubkových rozhovorech jsem se naučila, jak nakládat s takovými situacemi. Občas jsem však (včetně mých informátorů) čelila něčemu, co nazývám emoční zahlcení.

Na závěr této podkapitoly bych uvedla slova Dimitriny Spencerové, která říká, že reflexivita není kompletní, pokud nezahrnuje emoční reflexivitu, což je velmi složitý proces a na výzkumníka klade vážné požadavky sebepoznání – nejen z hlediska pozice, kterou zaujímá, ale také z pohledu našich tělesných a psychologických sklonů a dynamiky našeho vnitřního já (Spencer 2010: 32).

Emoční zahlcení

Virginia Dickson-Swiftová pojednává o situacích a emočních výzvách, kterým výzkumníci čelí při výzkumech citlivých témat. Ačkoliv se autorka věnuje hlavně výzkumům ve zdravotnictví, popisované stavy výzkumníků, které zde uvádí, prožívá spousta antropologů i při výzkumu jiných témat a v rozličných prostředích. Mnoho výzkumníků uvádí, že dříve či později na ně doléhá tíha výzkumu a každodenní kontakt s pacienty, kteří jim sdělují své bolesti, strachy a obavy ze smrti, má na ně negativní vliv. Výsledkem toho jsou například problémy se spánkem, emocionální změny a potřeba sociální podpory (Dickson-Swift 2007: 328). V kontextu svého výzkumu jsem se setkávala s velmi podobnými problémy. Výzkum pro mě v mnoha situacích přestavoval velké emoční vypětí. V některých chvílích mi připadalo, že toho vím až příliš, zvláště v situacích, kdy mi informátor vyprávěl o smrti blízké osoby před pár měsíci a celá záležitost byla ještě čerstvá.

Emoční zahlcení je pojem, kterým ve svém výzkumu nazývám situaci, kdy se výzkumník nachází po delší dobu ve stresové či psychicky jinak náročné situaci. Z tradiční antropologie je známý tak zvaný kulturní šok, kterému byli vystaveni antropologové provádějící výzkumy ve společnostech kulturně odlišných od jejich vlastních. Kulturní šok může být také provázen emočním zahlcením, kdy antropolog prožívá stavy strachu, úzkosti, bezmoci, odcizení, nepatřičnosti a často zničí jeho představu o vlastních schopnostech (Hammersley – Atkinson 2007: 151). Emoce a prožitky antropologa byly a jsou v takových

situacích často velmi intenzivní a konfrontace s cizí kulturou zesiluje antropologovo vnímání, které může mylně zaměnit s očekáváním, že pouhým přímým pozorováním odkryje sociální fakta a pravidla, protože „je přeci jasně vidět, co se zde odehrává (neboť je to tak odlišné od toho, na co jsem zvyklý)."

Po tom, co si antropolog v terénu zvyká, kulturní šok může postupně odeznívat. Emoční zahlcení však může být způsobeno nenadálými situacemi, které se v terénu vyskytnou, a také informacemi, které se výzkumník během výzkumu dozvídá. Já jsem prodělávala emoční zahlcení po některých rozhovorech s informátory, které se týkaly jejich zkušeností se smrtí, anebo když mě upozorňovali na nebezpečí a nástrahy velkoměsta. Občas se stávalo, že své vlastní strachy, vniklé na základě vlastních zkušeností, přenášeli na mě – více než často jsem od některých informátorů slýchala věty jako:

> Nikdy nevíme, jak dlouho tu budeme.
> Smrt čeká na každého z nás, co já vím, jestli tu zítra ještě budu. Nebo jestli tu bude můj přítel, moje mamka…
> Podívej se na tohle video, tenhle člověk šel po ulici, kde chodíš každý den, a takhle ho zabili. Pistolí do zátylku a bylo!

Tyto výroky dokládají skutečnost, kterou jsem během výzkumu velmi silně vnímala: všechny mé informátory obklopovalo vědomí vlastní smrtelnosti a pomíjivosti života, se kterou jsem se v Čechách zatím nesetkala ani u starých lidí. Po krátkou dobu je možné takovou situaci tolerovat a být nadšený z takto vyzkoumaného jevu, po více než dvouměsíčním pobytu v terénu se však ukázalo, že taková skutečnost má na moji psychiku neblahý vliv. Moji přátelé a informátoři navíc věděli, že se zabývám smrtí, takže mi sami od sebe posílali články týkající se nejen svátku Día de los Muertos, ale také zemětřesní v Mexico City v roce 1985, které přineslo na tisíce obětí, fotografie Enrique Metinidese, který se proslavil jako fotograf zesnulých lidí při dopravních nehodách, a tak dále. Během vlastního výzkumu jsem se dostávala do situací, kdy jsem viděla sbírku kostí zesnulých lidí, otevřené a vybrané rakve a podobně. Nepřeháním, pokud tvrdím, že některé situace hraničily s morbiditou, a tato skutečnost vedla k emočnímu zahlcení, které ústilo v silnou potřebu se vzdálit, odjet z terénu pryč, nebo alespoň na pár dní výzkumu zanechat. S odstupem času však vidím, že tyto prožitky, i přes to, že mi občas výzkum ztěžovaly, mi na druhou stranu umožnily přiblížit se mým výzkumným partnerům a alespoň částečně sdílet jejich každodenně zakoušenou realitu. Podobnou zkušenost ostatně dokládá

i Renato Rosaldo. Pohroužení se do velkého smutku a zakoušení hněvu, jemuž Rosaldo čelil poté, co byl svědkem smrti vlastní manželky přímo v terénu, a sledování truchlících domorodců při smutečních obřadech mu pomohlo porozumět motivům Ilongotů, jejichž kulturu přijeli na ostrov Luzon studovat. Rosaldo si díky složité a emočně vypjaté zkušenosti uvědomil, že standardní zúčastněné pozorování jim neumožnilo adekvátně pochopit kulturu Ilongotů a že svým objektivistickým zaujetím zapomínali věnovat pozornost emocím. Toto prozření ovlivnilo nejen následující vývoj oboru,[13] ale také Rosaldův náhled na to, jak emoce ovlivňují nás, výzkumníky, a vedlo k uvědomění, že emoce jsou nedílnou součástí výzkumu a nevyplácí se je přehlížet. Rosaldo pak poukázal na skutečnost, že antropologové studují pouze pravidla rituálního chování, zabývají se formalitou, vnějškem a obecnostmi a nezahrnují do svých výzkumů studium prožitků, emocí a spoustu podrobností ze života těch, které studují. Takové počínání vnímal jako nešťastné a chybné (Rosaldo 1988: 429–430). Jedním z hlavních prizmat revoluce v antropologické teorii kultury (Soukup 2005: 591), kterou Rosaldo svým postojem předznamenal, byl právě odklon od objektivity a příklon k subjektivitě[14] a emocím. Norman Denzin byl přesvědčen, že etnografové by se měli posunout od tradičních, objektivních forem psaní o lidech k experimentálnějším textům, zahrnujících nejen autobiografii, ale také větší vyjádření emocí (Denzin 1997: 115, 143).

Způsoby, jak se vyrovnat s emocemi, které v nás probouzí výzkum, a jak tyto emoce využít k získání hlubšího vhledu během výzkumného procesu, bývají v etnografické literatuře často upozaděné (Behar 1996). Nejpravděpodobnější příčinou opomíjení emocí ve výzkumu se jeví skutečnost, že emoce bývají spojovány s iracionalitou, nevědeckostí, přílišnou subjektivitou. To vše může vést k podhodnocování emocí, které výzkumníci prožívají. Nicméně popírání emocí nemusí nutně vést k lepším výsledkům ve výzkumu. Jak uvádí James Davies v úvodu do publikace *Emotions in the Field*: „Emoce nejsou protichůdné myšlení nebo rozumu, ale jsou nevyčerpatelným zdrojem vhledů, který může doplnit tradiční metody antropologického výzkumu." Tato publikace je souborem etnografickým textů, jejichž autoři chtějí vrátit emoce z marginálního místa v rámci antropologického výzkumu, a také důkazem čím dál více rostoucího povědomí o skutečnosti, že kvalitativní výzkum je ztělesněnou zkušeností (*embodied*

[13] Viz obrat k reflexi v rámci politiky reprezentace Marcus – Cushman 1983; Clifford 1988.

[14] Subjektivita ve výzkumu nemusí být vždy vnímána jako nepřípustná a nevhodná – James Davies tvrdí, že subjektivita, pokud je vhodně uchopena, může ve skutečnosti posílit validitu dat (Davies – Spencer 2010: 22–24).

experience) a že emoce výzkumníků jsou ovlivňovány tím, co zkoumají. Obrat k (sebe)reflexi v pracích představitelů nové etnografie se vyznačoval důrazem na zhodnocení toho, jak antropologův habitus ovlivňuje jeho chápání, interakci s informátory a výsledky jeho práce v terénu, ovšem zcela přehlédl a podhodnotil roli emočních stavů výzkumníka a to, jak umožňují, či naopak znemožňují porozumět tomu, co se v terénu odehrává (Davies – Spencer 2010: 19–23).

Emoce, stejně jako rozum, mohou pozitivně přispět k vysoce kvalitním výsledkům. Jde o to použít naše emoce inteligentně a vědomě (Gilbert 2001a: 11). Práce s vlastními emocemi ostře kontrastuje s tradičním pozitivistickým pojetím „dobrého" výzkumu. S pocity, že výzkumníkům je povoleno pouze myslet, ale ne cítit (Campbell 2002: 16), již však dávno není součástí etnografického výzkumu. Současný etnografický výzkum naopak dovoluje zahrnout emoce a zkušenosti do výzkumu a osobní zkušenosti jsou zde centrální. Jak uvádí Peshkin, silné pocity doprovázejí většinu kvalitativních výzkumníků. Sám se snažil zjistit, jak pocity a emoce prožívané během výzkumu ovlivňují samotný výzkum, a definovat jejich spouštěče. Upozorňuje, že nejdůležitější je jejich uvědomění a analýza toho, jak jejich povaha a síla může ovlivnit terén (Peshkin 1991: 37–43).

Pokud chceme s vlastními emocemi vhodně pracovat, aniž bychom snížili relevantnost výsledků výzkumu, měli bychom je vhodně reflektovat. Uvědomovat si, jak nás jako výzkumníky ovlivňují a jakým způsobem mohou ovlivnit naše okolí, informátory a vztahy, které jsme v terénu navázali. Za největší emoční výzvu vlastního výzkumu považuji situace, které byly emočně vypjaté pro mé informátory nejen během našich rozhovorů, ale také v jejich životech. Sdílela jsem s nimi někdy jak volný čas, tak i příběhy jejich životů. V určitém smyslu si někteří z nich zvykli na to, že se mi můžou svěřovat se záležitostmi týkající se smrti a umírání. Postupně jsem se stala jakousi důvěrnicí, aniž bych to tak původně zamýšlela. Díky této roli jsem měla možnost nahlédnout do těžkých chvil jejich životů. Mezi takové situace patří například den, kdy v rodině Gonzálezů zemřela fenka Camila a Hugo kvůli tomu několik dnů nejedl a navíc onemocněl, za pár měsíců pak zemřel na rakovinu hrtanu strýc, nebo když Carlosovi zemřel během mého výzkumu otec, když mi Sara vyprávěla o tom, jak se nestihla rozloučit s babičkou a jet s ní na poslední výlet, protože byla v době její smrti v Japonsku, anebo když se Ricardovi zdálo o jeho před pár lety zesnulému kamarádovi Danym a on kvůli tomu ráno plakal. Všechny tyto situace byly natolik smutné a intimní, že jsem chvílemi váhala, zda je vůbec do výzkumu zařadit, respektive zda se o nich takto zmiňovat. Připadala jsem si, že tím zrazuji své informátory a jejich soukromí. Díky těmto situacím jsem

nabyla zvláštního pocitu symbolické nadřazenosti, připadalo mi, že já ve skutečnosti těžím z osobní ztráty a bolesti mých výzkumných partnerů a přátel.[15] Několikrát jsem se jich proto ptala, zda tyto skutečnosti můžu zveřejnit, a všichni mě několikrát ujistili, že ano, s častou poznámkou „vždyť to je život". Když se mi potom svěřovali a svým způsobem u mě hledali útěchu a pochopení, vnímala jsem tuto svoji roli „zpovědnice" jako přirozenou a správnou věc, jako něco, co je mojí povinností jim oplatit.[16] Tato forma angažovanosti vycházela nejen z mých osobních, ale také z etických zásad a otázka, co mohu svým informátorům nabídnout já, mě provázela po celou dobu terénního výzkumu.

Emoce, která jednoznačně převažovala během mých rozhovorů s informátory, byl smutek, někdy bezmoc. Na druhé straně, při běžných činnostech, které jsem s některými z nich vykonávala, byla přítomna veselost až bezstarostnost. Všimla jsem si však, že tento hluboký rozdíl se časem pomalu zmenšoval. Čím více si zvykali na moji přítomnost a na to, že se jich ptám na věci spojené se smrtí, tím více mi připadalo, že se intenzita jak smutku, tak i veselosti, snižuje. Ptala jsem se sama sebe, zda je to tím, že si na mě zvykají, či zda je to ovlivněno jinými okolnostmi. Vím, že nešlo o momentální nálady či rozpoložení, protože jsem tuto tendenci vypozorovala u asi dvanácti informátorů, se kterými jsem byla v pravidelném, někdy i každodenním kontaktu. Posléze jsem zjistila, že moje přítomnost a skutečnost, že jim naslouchám, má určitý terapeutický vliv, a proto se jejich zpočátku intenzivní emoce smutku zmírňovaly. Gustavo mi k tomu jednou řekl: „Víš, když jsem o tom mohl s tebou takhle mluvit, tak to bylo dobré. Možná to tak nevypadá, ale o těchto věcech moc nemluvíme. A já se pak cítil líp, už ta myšlenka na smrt nebyla taková ... asi znepokojující."

Dalo by se říci, že po nějaké době, zejména po navázání dostatečné důvěry, ode mne někteří informátoři začali očekávat psychickou podporu. Užití slova „očekávat" je v tomto kontextu možná mírně zavádějící, neboť ani jeden z informátorů nikdy vysloveně neřekl, že by ode mne emocionální podporu očekával. Nicméně tak usuzuji z jejich chování, když se na mě obraceli s otázkami nebo mi sdělovali strasti svého života. Z tohoto dovozuji, že by tak nečinili,

[15] Tato symbolická nadřazenost, nebo lépe symbolické násilí, však není pouze pocitem, ale faktem (Bourdieu – Waquant 1992). V mnoha směrech jsem v očích některých informátorů byla někým, kdo ekonomicky a symbolicky stojí na daleko vyšším stupni společenského žebříčku než oni sami (viz symbolický a kulturní kapitál, Bourdieu 1992), ačkoliv tomu tak ve skutečnosti být nemuselo (přinejmenším rozhodně ne ekonomicky). Problematika vztahů moci mezi antropologem a informátory se dostala do centra zájmu v osmdesátých letech (více viz Ryška 2010).

[16] O povaze vztahů a s nimi souvisejícími recipročními závazky mezi výzkumníkem a jeho výzkumnými partnery pojednává například Tomáš Ryška (2010).

kdyby předpokládali, že jejich jednání zůstane bez odezvy. Samozřejmě jsem jim podporu poskytnout nemusela, ale připadalo by mi to nelidské, necitlivé a nesprávné. Ti informátoři, se kterými jsem nebyla v pravidelném kontaktu, dávali smutek najevo daleko méně. S některými z nich jsem navíc provedla rozhovor pouze jednou (na hřbitově, před hřbitovem, na ulici) a náš vztah byl logicky zásadně rozdílný. Na rozdíl od výzkumných partnerů, které jsem vídala opakovaně, ode mne nikdy neočekávali, ať už vědomě, či podvědomě, emocionální spoluúčast, podporu či ujištění, že bude lépe. Takové rozhovory se sice prováděly daleko lépe nejspíše oběma stranám, nicméně jejich výpovědní hodnota je podle mého názoru menší. Naopak rozhovory, při kterých docházelo k intenzivnějšímu projevu emocí a zároveň k větší emoční angažovanosti na mé straně, mi poskytly daleko lepší vhled do zkoumané problematiky.

Závěr

V tomto článku jsem se pokusila poukázat na skutečnost, že výzkumník zabývající se ve svém výzkumu citlivějšími tématy je vystaven mnoha výzvám, ať už se týkají vytváření rapportu, rozvíjení vztahů s výzkumnými partnery, pocitů smutku, viny, strachu a vyčerpání, či problémům týkajícím se jeho vlastních rolí v terénu. Mým cílem bylo poukázat na důležitost povahy vztahů mezi výzkumníkem a výzkumnými partnery a na aspekty, které jsou v tomto vztahu určující. Domnívám se, že je třeba více přemýšlet o vztazích v terénu, o poutech, která vznikají při výzkumu citlivých témat, jako je například smrt, a také o důležitosti empatie a spoluúčasti při rozhovorech, které se mohou dotknout velmi osobní roviny. V této závěrečné části bych ráda představila některé praktické rady, které se opírají o mé vlastní zkušenosti z terénu. Samozřejmě je třeba brát v úvahu kulturní a sociální kontext, ve kterém je výzkum prováděn. Nicméně se domnívám, že navržené postřehy mohou sloužit alespoň k zamyšlení.

Specifickou součástí výzkumů citlivých témat je emocionální vypětí. Na jednu stranu může být nápomocné – emocionální vypětí, které informátoři během vyprávění svých příběhů zažívali, mně upozornilo na významné aspekty jejich životů a kultury, které bych bez tohoto emočního zapojení nejspíše přehlédla.[17] Na druhou stranu může komplikovat výzkum a životy našich informátorů.

[17] Nejvíce viditelná byla tato skutečnost při sdílení zkušeností buď se smrtí blízkých, nebo při posledním zemětřesení v září roku 2017. Někteří informátoři pod vlivem intenzivních prožitků a emocí prozradili skutečnosti, o kterých jsem do té doby neměla ani tušení.

V tomto směru by měl mít výzkumník na paměti, že je pouze výzkumníkem, popřípadě známým či přítelem, ale rozhodně by neměl nahrazovat odbornou pomoc. Jednoduše řečeno, měl by být velmi dobře obeznámen se svými právy a povinnostmi. Stejně tak může emoční či psychické vypětí postihnout výzkumníka a mít vliv na jeho fyzické a mentální zdraví. S emočním vyčerpáním během výzkumu je třeba počítat a předem se na něj připravit, například praktikováním relaxačních technik a neignorováním tělesných signálů.

Rozhovory s informátory, které se týkají citlivých témat, je dobré ponechat na dobu, kdy se s informátory známe o něco lépe. Než přejdeme k otázkám, které se mohou informátora hlouběji osobně dotýkat, můžeme začít téma rozhovoru obecnějšími věcmi, na které se potřebujeme zeptat (například otázky na to, jak informátor slaví daný svátek, jak probíhal jeho den), a poté postupně navázat na problematické téma. Nikdy není na škodu přidat do rozhovoru i vlastní zkušenost či vyprávění o tom, co jsme zažili či jak jsme sami vnímali určitou situaci. V tomto směru by měl však mít výzkumník na paměti, že rozhovor není o něm, a nechat prostor především informátorovi. Zároveň je třeba dát si pozor na možné ovlivnění informátora vlastními názory či zkušenostmi – tato schopnost vyžaduje kromě dostatečné empatie také praxi. Informátor by neměl mít pocit, že ho výzkumník ovlivňuje, ale že se snaží vytvořit vzájemný prostor pro komunikaci a sdílení, včetně posílení vzájemné důvěry.

Pravdivost toho, co nám informátor sděluje, můžeme ověřit opakovanými dotazy na dané téma či situaci s časovým rozestupem. Osvědčilo se mi nechat si mezi více rozhovory s jedním informátorem dostatečný časový prostor (alespoň týden až dva) nejen pro zpracování získaných informací, ale také na to, aby se mohl informátor „uklidnit“, zpracovat vlastní emoce, které mohly díky rozhovoru vyplout na povrch. V tomto ohledu je zapotřebí určité senzitivity na odhadnutí toho, jak dlouho bude trvat, než bude informátor připraven o tématu znovu hovořit. V mezidobí (tedy mezi jednotlivými rozhovory) je dobré udržovat s informátory kontakt, pokud to situace dovolí, popřípadě jim být na blízku.

Opravdová a soustředěná pozornost je další vhodnou vlastností, pokud chceme z výzkumu vytěžit co nejvíce. Obzvláště to platí při jednání s informátory – nestačí být pozorný pouze při rozhovorech, ale také v běžném životě. Sledovat a vnímat, zda to, co nám informátoři říkají, je v souladu s tím, co dělají. Zda jejich činy souhlasí s osobním přesvědčením, které nám prezentují. Pokud v těchto věcech zjistíme rozpor, je namístě pátrat po příčině rozporu a vhodně se na něj informátora optat. On sám si někdy nemusí tento rozpor uvědomovat, ale právě analýza příčiny rozporu nás může dovést k zajímavým zjištěním.

V neposlední řadě by si měl výzkumník dávat pozor na „všeználkovství“, které může vést k odrazení výzkumných partnerů od dalších rozhovorů a vůbec od komunikace s výzkumníkem.[18] Záměrem výše uvedených tipů a vůbec celého textu bylo nabídnout čtenáři – výzkumníkovi trochu odlišný pohled na metody výzkumu a přispět do českého akademického prostředí zatím ne příliš diskutovanou oblastí, jakou jsou citlivá témata a nakládání s emocemi ve výzkumu.

Petra Ponocná absolvovala bakalářské a magisterské studium sociální antropologie na Filozofické fakultě Univerzity Pardubice. V současnosti je studentkou programu Obecná antropologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. Ve svém výzkumu se zaměřuje na mexický svátek Día de Muertos a jeho současné proměny. Dalšími oblastmi zájmu autorky jsou zejména mexický nacionalismus, konstrukce národní a etnické identity a etnografie smrti a umírání. Kontakt: petra.ponocna@centrum.cz

Literatura

Anzul, Margaret – Ely, Margot – Freidman Teri. 1991. *Doing Qualitative Research. Circles within Circles*. London: Routledge.

Behar, Ruth. 1996. *The Vulnerable Observer. Anthropology that Breaks Your Heart*. Boston: Beacon.

Bernard, H. Russell. 2011. *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. Maryland: AltaMira.

Blakely, Kristin. 2007. „Reflections on the Role of Emotion in Feminist Research.“ *International Journal of Qualitative Methods* 6, 2007, 2: 59–68.

Bourdieu, Pierre – Wacquant, Loic. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre. 2003. „Participant Observation.“ *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9, 2003, 2: 281–294.

Bourgois, Philippe. 2003. *In Search of Respect. Selling Crack in El Barrio.* New York: Cambridge UP.

Brewer, John. 2000. *Ethnography*. Buckingham: Open UP.

[18] Když jsem se v počátcích svého výzkumu intenzivně zabývala studiem historie Mexika, dostaly se mi do rukou knihy, jejichž autoři si v náhledu na některé historické momenty protiřečili. Jeden z mých informátorů, vystudovaný historik, patří k jednomu z vyhraněnějších názorových proudů, co se mexické historie týče. V jedné z našich diskuzí jsem mu naznačila rozpor, o kterém jsem se dočetla na několika místech v různých publikacích, a on se začal hádat, později mě i srážet, s tvrzením, že „kdybych byla Mexičanka, uvidím to úplně jinak“. V rozhovoru o subjektivitě a objektivitě jsem s ním dále nepokračovala, ale uvědomila jsem si, že podobným tématům je s ním lepší se v tomto případě vyhýbat, neboť tím může být ohrožený náš vztah a zároveň přístup k mnoha jiným informacím, které jsem díky tomuto informátorovi získala.

Campbell, Rebecca. 2002. *Emotionally Involved. The Impact of Researching Rape*. New York: Routledge.
Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture. Twentieth-century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge: Harvard UP.
Collins, S. Christopher – Cooper, E. Joanne. 2014. „Emotional Intelligence and the Qualitative Researcher." *International Journal of Qualitative Methods* 13, 2014, 1: 88–103.
Davies, James – Spencer, Dimitrina (eds.). 2010. *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford: Stanford P.
Denzin, K. Norman. 1994. *On Understanding Emotions*. London: Transaction.
Dickson-Swift, Virginia – James, L. Erica – Kippen, Sandra – Liamputtong, Pranee. 2007. „Doing Sensitive Reserach. What Challenges do Qualitative Researchers Face?" *Qualitative Research* 7, 2007, 3: 327–353.
Gilbert, Kathleen, R. 2001. „Introduction. Why Are We Interested in Emotions?" Pp. 3–17 in Kathleen R. Gilbert (ed.): *The Emotional Nature of Qualitative Research*. New York: CRC Press.
Goleman, Daniel. 1995. *Emotional intelligence*. New York: Bantam.
Grygar, Jakub. 2016. *Děvušky a cigarety. O hranicích, migraci a moci*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
Hammersley, Martyn – Atkinson Paul. 2007. *Ethnography. Principles in Practice*. New York: Routledge.
Chvistková, Lucie. 2004. „Výzkumný vztah jako sdílení zkušenosti s druhými lidmi." *Biograf* 2004, 35: nestránkováno.
Kaufman, R. Sharon – Morgan, M. Lynn. 2005. „The Anthropology of the Beginnings and Ends of Life." *Annual Review of Anthropology* 34, 2005, 1: 317–341.
Kleinman, Sherryl – Copp, Martha. 1993. *Emotions and Fieldwork*. London: Sage.
Lee, M. Raymond. 1995. „Dangerous Fieldwork." *Qualitative Research Methods* 34, 1995: 1–86.
Liehr, Patricia. 1989. „The Core of True Presence. A Loving Centre." *Nursing Science Quarterly* 2, 1989, 1: 7–8.
Liamputtong, Pranee – Ezzy, Douglas. 2009. *Qualitative Research Methods*. South Melbourne: Oxford UP.
Marcus, E. George – Cushman, Dick. 1982. „Ethnographies as Texts." *Annual Reviews of Anthropology* 11, 1982: 25–69.
Matoušek, Petr. 2004. „Výzkumník v nebezpečném prostředí." *Biograf* 2004, 35: nestránkováno.
Oakley, Anne. 1981. „Interviewing Women. A Contradiction in Terms." Pp. 30–61 in Helen Roberts (ed.): *Doing Feminist Research*. New York: Routledge.
Palgi, Phyllis – Abramovitch, Henry. 1984. „Death. A Cross-Cultural Perspective." *Annual Review of Anthropology* 13, 1984, 1: 385–417.
Patton, Q. Michael. 2015. *Qualitative Research and Evaluation Methods. Integrating Theory and Practice*. Thousand Oaks: Sage.
Pavlásek, Michal – Nosková, Jana (eds.). 2013. *Když výzkum, tak kvalitativní. Serpentinami bádání v terénu*. Brno: Masarykova univerzita.

Peshkin, Alan. 1991. *The Color of Strangers, the Color of Friends*. Chicago: University of Chicago Press.
Pitts, Margaret, Jane – Miller-Day, Michelle. 2007. „Upward Turning Points and Positive Rapport- development across Time in Researcher–Participant Relationships." *Qualitative Research* 7, 2007, 2: 177–201.
Powdermaker, Hortense. 1933. *Life in Lesu. The Study of Melanesian Society in New Ireland*. London: Williams & Norgate.
Powdermaker, Hortense. 1966. *Stranger and Friend. The Way of an Anthropologist*. New York: W. W. Norton & Co.
Reinharz, Shulamit. 1992. *Feminist Methods in Social Research*. New York: Oxford UP.
Rosaldo, Renato. 1988. „Death in The Etnographic Present." *Poetics Today* 9, 1988, 2: 425–434.
Ryška, Tomáš. 2010. „Angažovaná antropologie: Dar a jed." *Cargo* 1, 2010, 2: 27–48.
Scheper-Hughes, Nancy. 1993. *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
Scheper-Hughes, Nancy. 2000. „The Global Traffic in Human Organs." *Current Anthropology* 41, 2000, 2: 191–224.
Scheper-Hughes, Nancy. 2004. „Parts Unknown. Undercover Ethnography of the Organs-Trafficking Underworld." *Ethnography* 5, 2004, 1: 29–73.
Soukup, Václav. 2005. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum.
Spencer, Dimitrina. 2010. „Emotional Labour and Relational Observation in Anthropological Fieldwork." Pp. 1–48 in James Davies – Dimitrina Spencer (eds.): *Anthropological Fieldwork. A Relational Process*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
Stöckelová, Tereza – Abu Ghosh, Yasar (eds.). 2013. *Etnografie. Improvizace v teorii a terénní praxi*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
Tedlock, Barbara. 1991. „From Participant Observation to the Observation of Participation. The Emergence of Narrative Ethnography." *Journal of Anthropological Research* 47, 1991, 1: 69–94.

Sociologická encyklopedie je otevřenou elektronickou informační bází pro všechny zájemce o sociologii a sociologické poznání, garantovanou Sociologickým ústavem AV ČR, v.v.i. Vznikla v rámci programu Strategie AV21 Akademie věd ČR.

Česká Sociologická encyklopedie v první etapě svého provozu plnotextově integruje Velký sociologický slovník z roku 1996 (vyjma informačně zastaralé biografické přílohy) jakožto nejvýznamnější, nejobsáhlejší i nejaktuálnější věcný oborový slovník, dále personální Slovník českých sociologů z roku 2013 a nově zpracovaný Slovník institucionálního zázemí české sociologie, zahrnující oborové společnosti a periodika, vysoké školy a výzkumné ústavy i další organizace a korporace se vztahem k sociologii.

V případě jakýchkoli dotazů, námětů, připomínek či oprav kontaktujte, prosím, hlavního editora Sociologické encyklopedie:
prof. PhDr. Zdeněk R. Nešpor, Ph.D.
Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Jilská 1, 110 00 Praha 1
Tel.: 210 310 223, e-mail: zdenek.nespor@soc.cas.cz

Více najdete na stránkách encyklopedie: https://encyklopedie.soc.cas.cz/

PRVNÍ ČESKÁ ANTROPOLOGICKÁ MONOGRAFIE

Josef Voráček: Počátky vlastnictví a práva ve světle etnologie a sociologie (1936)

The First Czech Anthropological Monograph. Josef Voráček: The Beginnings of Ownership and Law from the Perspective of Ethnology and Sociology (1936)

Abstract: ***The first – unsuccessful – attempt at establishing social or even general anthropology in the Czech environment was the work of Josef Voráček, dating to the interwar period. As yet, the works of Voráček have not been the focus of the analysis they deserve; however, they are easily available – with one exception, i.e. the brochure introducing the first Czech anthropological monograph entitled The Beginnings of Ownership and Law from the Perspective of Ethnology and Sociology from 1936. This work, obviously stemming from the analytical and interpretative tradition of the "ethnology" of Mauss, primarily uses the methodology used in philosophical anthropology. We are therefore introducing it to the readers. The author attempts to construe the primordial relation between property rights and magic, and it assumes that the first property of man was their body and their personal effects, from which he derives consequences for property-law and social relations in pre-logical societies, as well as what remained of them in later periods of cultural development.***

Keywords: ***social anthropology – history of; general anthropology; philosophical antropology; Czech anthropology; Voráček, Josef***

Pokusů o etablování sociální či kulturní antropologie v českých zemích, respektive v české vědě bylo několik. Významné přitom je, že ve všech případech jejich autoři vycházeli z obecnějších konceptů – doslova: mělo se jednat o obecnou antropologii, která by zahrnovala rovněž biologickou, filosofickou, případně další složky –, jejichž

měla být sociální antropologie jen jednou, třebaže významnou částí.[I] Prvním proponentem obecné antropologie byl již v meziválečném období člen pražské sociologické školy Josef Voráček (1910–1980), známý originální monografií *Primitivní rodina* (ČAVU, Praha 1941) i učebnicovým *Úvodem do studia člověka, společnosti a civilisace* (ČGU, Praha 1940). Nedávno vydaná *Edice českých sociologických časopisůII* zpřístupňuje rovněž Voráčkovy články, recenze a polemiky, psané především pro „pražský" sociologický časopis *Sociální problémy*. Významná a nešťastně zapomenutá osobnost české vědy, na niž v nekrologu vděčně vzpomínal Josef Vařeka,[III] se tak konečně může stát předmětem širšího badatelského zájmu. Stranou by však neměla zůstat ani Voráčkova knižní prvotina, která je současně zřejmě vůbec první českou antropologickou monografií – alespoň po věcné stránce, protože Voráček, právě se vrátivší z pařížského studijního pobytu, namísto termínu „antropologie" užíval ve stejném významu pojem „ethnologie", chápaný ovšem ve smyslu sociálněvědní, nikoli historické (popisné) disciplíny.

Brožura *Počátky vlastnictví a práva ve světle etnologie a sociologie*, jejíž úplný přepis na následujících stranách přinášíme, vyšla v roce 1936 jako čtvrtý svazek Knihovny sociálních problémů (Melantrich, Praha 1936).[IV] Náklad byl neobyčejně nízký, stejně jako dobový i pozdější ohlas, proto dílo zcela zapadlo. Soudíme, že neprávem. Autor zde v českém kontextu ojediněle řeší významné filsoficko- a právně-antropologické otázky, přičemž v duchu Maussovské „ethnologie" kombinuje starší komparativní, filosofické a spekulativní přístupy s filosofickou a sociálněvědní analýzou, poučenou aktuálními poznatky britských, francouzských a německých badatelů. Jde asi o nejzřetelnější ohlas této metodologie v českém prostředí, sám Voráček později inklinoval jinam. Dílo je však zajímavé nejenom svým obsahem a metodou analýzy, která má zřejmě nejblíž k filosofické antropologii a každopádně dostatečně přesvědčivě ukazuje Voráčkovu obecněantropologickou tendenci, nýbrž i samotnou formou argumentace a podání. Proto jsme je ponechali v původním znění, včetně chyb a nedůsledností kupříkladu v užívání a formě poznámkového aparátu.[V]

[I] Zdeněk R. Nešpor: „Konceptualizace obecné antropologie v českém akademickém prostředí." In Jan Horský – Linda Hroníková – Marco Stella a kol.: *Natura et cultura I. Antropologická bádání mezi empirií a interpretací*. Togga, Praha 2014, s. 251–260; Týž: „‚Za největší provinění budiž považováno, bránit jinému v jeho názoru!' Sekce integrální antropologie Československé sociologické společnosti." In Jiří Woitsch – Adéla Jůnová Macková a kol.: *Etnologie v zúženém prostoru*. Etnologický ústav AV ČR, Praha 2016, s. 349–366.

[II] Sociologický ústav AV ČR + MathAn, Praha 2011.

[III] Josef Vařeka: „Za doc. PhDr. Josefem Voráčkem." *Národopisné aktuality* 17, 1980, s. 290–291.

[IV] Srov. Zdeněk R. Nešpor: *Slovník institucionálního zázemí české sociologie*. Scriptorium, Praha 2017, s. 134.

[V] V rámci edice došlo pouze k úpravě zkratek podle současného úzu a z technických důvodů k vypuštění necelých dvaceti transkripcí originálních řeckých termínů.

Josef Voráček: Počátky vlastnictví a práva ve světle etnologie a sociologie

Naše práce chce pojednati o souvislosti práva se všeobecnými principy myšlení. Tuto souvislost dokazujeme pak souvislostí primitivního práva s nejstarší formou lidského myšlení, totiž magií. Za druhé jsme pak sledovali ještě jiný cíl, a sice chtěli jsme ukázati, v jaké míře může proti starším metodám komparativním sociologie přinésti obohacení do všeobecných problémů kulturně-historických.

Proto jsme rozdělili svoji práci na dvě části. V první jsme pojednali o některých problémech kulturní a právní historie pouhou metodou historicko-komparativní, v druhé části pak metodou sociologickou. Ovšem kritická část prvního oddílu jest dělána pod zorným úhlem poznatků sociologických.

Veškeré kulturně-historické úvahy byly v minulém století budovány pod vlivem nauky o stupních vývoje lidské kultury. Byly to hlavně problémy: lovci – pastýři – nomádi – a zemědělci, které zaměstnávaly i – historii institucionální. Instituce pak tato kulturně-historická škola činila závislými na vnějším charakteru lidstva té či oné doby. Metronymita byla v této nauce reflexem vývoje k zemědělství, vlastnictví pak prvotní ničím jiným nežli okupací věcí, které byly dosud res nullius, neboť status prvotní společnosti byl prý anarchický. Stejně tomu bylo i s naukami o vývoji příbuzenství, a ještě dodnes není dosud žádného vysvětlení manželství a exogamie, které by přihlíželo k sociálnímu prostředí a zároveň i k způsobu myšlení primitivního člověka. Rovněž tak tomu bylo i s naukou o komunismu, prvotním to stavu lidstva. Pokusili jsme se ukázati, že to byl charakter primitivního příbuzenství, který spolu s neznalostí vlastnictví půdy vnukal prvním pozorovatelům primitivů a snad i právním historikům myšlenku o prvotním komunismu lidstva. V historicko-komparativní části jsme pak se pokusili vyabstrahovati nejzákladnější prvky, na které nás odkazuje právní historie při studiu otázky o původu vlastnictví, metodou komparativně-historickou. Tyto prvky pak přenášíme do druhé části.

V druhé části poukazujeme především na to, že primitivní a archaický člověk má obvyklý jiný způsob myšlení než ten, který je vlastní myšlení našemu. Proto také na pojmu primitivního vlastnictví ukazujeme, že primitivní instituce právní mají jinou basi, nežli by měly např. při tom způsobu myšlení, který máme my. Ukazujeme to nejen na pojmu osobního majetku, ale i na pojmu smlouvy, statutu, a původní směny darem. Bylo sice zásluhou kulturní historie, anthropologie

a komparativní pravovědy, že nasbírala ohromný materiál srovnávací, jehož použila mnohdy více méně s úspěchem k svým explikačním teoriím, ale pravé použití tohoto materiálu zůstalo vyhrazeno teprve sociologii. Durkheimovy a Maussovy práce o základních prvcích náboženského života, Lévy-Bruhlova práce o primitivním myšlení, Maussova essay o daru značí mezník ve způsobu nazírání na nejstarší fáse sociálního vývoje a jistě budou ukazovati i nové cesty ve vědeckém poznání dějin institucí. Ovšem staré škole komparativní ať již kulturně-anthropologické či právně-historické nutno uznati nesporné zásluhy o poznání, sebrání a utřídění látky. Naše cesty se dělí teprve při jejím vysvětlování. Zde pak Durkheim doplňuje v poznání náboženských forem Frazera, Bucher našel pro hospodářský pravěk doplnění u Malinowského, Mausse a Thurnwalda, Tylora doplňují Mareit a K. Th. Preuss. Pokusíme se ukázati, pokud může sociologie pomoci při studiu právní historie a snad i právní prehistorie.

Autor považuje za svoji povinnost poděkovati na tomto místě panu prof. dru Josefu Královi za umožnění knižního vydání této práce a dru Zdeňku Ullrichovi za některé pokyny při uspořádání a sestavení látky.

I. ČÁST

1. Nauka o kulturních stupních

(Úvahy o teoriích, o počátcích mateřského práva a vlastnění půdy původně ženami)

Veškeré vývojové úvahy a rekonstrukce hospodářského, právního a kulturního pravěku lidstva byly od dob Dikaearcha z Messenie[1] (320 př. Kr.) až do konce minulého století – s malými změnami ovšem – ovládány naukou o třech po sobě následujících stupních vývoje lidské kultury: zlatý věk lidstva byl vystřídán dobou, ve které se objevili na dějinné scéně pastýři a lovci, počalo zabíjení zvěře, objevil se i majetek, s ním zášť a válka, a po lovcích a pastýřích pak přišli zemědělci a s nimi i denní všední svět se svými slastmi a strastmi.

Tyto vývojové stupně ovládly veškeré kulturně-historické úvahy až do doby nové a hlavně po opuštění představ o rajském pravěku lidstva bylo to vývojové následné schéma lovci – nomádi – zemědělci, na něž navazují Adam Smith

[1] Viz Porphyrius: De abstinentia ab usu animalium IV, 2, cit. u P. Koppers: Die ethnologische Wirtschaftsforschung, Anthropos, X–XI, s. 619n.

a veškeré hospodářsko-dějinné nebo právně-vývojové úvahy až do konce minulého století. Podle tohoto schématu pak právní kategorie majetku není něčím, co provází lidstvo již od jeho pradávné kolébky. Sociální nerovnost jest jen buď železnou konsekvencí vývoje lidstva, a jde o to, navrátiti toto do jeho šťastnějších, *přirozenějších* začátků (Rousseau a romantism), či zrušiti instituce, tento vývoj doprovázející, a zde navazuje racionalistický socialism. Není zapotřebí ani připomínati, že se tyto úvahy těšily obzvláštní pozornosti v minulém století, století to evolucionismu a byl to hlavně H. L. Morgan,[2] který vedle své nauky o vývoji lidstva v rodině od příbuzenství klasifikačního k příbuzenství deskriptivnímu a s tím souvisejícího vývoje od komunismu k systému soukromého majetku, hlásal i vývojové schéma, podle něhož se kulturní vývoj lidstva udál v pěti stupních:

1. Natural subsistence upon fruits and roots, on a restricted habitat, tj. pravěké stadium, kdy snad bydlili lidé na stromech a žili jen od lesních plodů, nemajíce ani zbraní ani nástrojů; do té doby spadá podle Morgana i vynález řeči.

2. Fish subsistence, tj. počátky zacházení s ohněm, obzvláště při připravování ryb, které byly loveny v mořích a řekách, při kterých povětšině tyto populace bydlily.

3. Mezi druhým a třetím stupněm leží podle Morgana obrovská distance časová, do které spadá vynález kopí a kyje a tak i možnost lidstvu oddati se lovu. Luk a šíp jsou podle Morgana, který se zde opírá o ethnografii Austrálie a Polynesie (!), teprve vynálezy pozdějšími. Teprve pak nastane třetí stupeň, Farinaceus subsistence through cultivation, kdy vznikne první pěstování rostlin, které byly dříve sbírány a chov dobytka, k němuž se později přidruží i pěstování obilnin.

4. Meat and milk subsistence, tj. doba, kdy se plně vyvíjí pastýřství, hlavně pak v různých oblastech Asie.

5. Unlimited subsistence through field agriculture, totiž úplný vývoj zemědělství.

Jest samozřejmé, že veškeré tyto úvahy souhlasně s charakterem stupňů kulturního vývoje předpokládají různé stupně sociální struktury, obzvláště pak právní kategorie majetku vůbec a pak hlavně majetku půdy. Proto nalezla tato Morganova schémata vděčné přijetí u socialistů[3] právě tak, jako jeho schéma vývoje rodiny od primitivní promiskuity přes mateřské právo k právu otcovskému, jak nám výmluvně svědčí Bebelova kniha „Žena a socialismus“.

[2] H. Lewis Morgan: Ancient society or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilisation 1907, s. 19n. (I. vyd. 1877).

[3] Viz Fr. Engels v závěru Morganových Forschungen (Hoetingen–Zürich 1884): Der Ursprung der Familie, Privateigentums und des Staates, Kap. I.: Vorgeschichtliche Kulturstufen.

Proti těmto Morganovým přímočarým teoriím se obrátil svojí kritikou E. Grosse.[4] Podle Grosseho chov dobytka i zemědělství vznikly přímo z prakultury lovců-sběračů: ze sbírání rostlin se vyvinulo primitivní jejich pěstování, z lovu pak ochočení a zkrocení zvěře. S tím pak, že prakultura lovců-sběračů byla vystřídána primitivními zemědělci, se podle Grosseho změnila i struktura původní rodiny. Výsledkem této změny struktury rodiny pak rozuměl Grosse hlavně exogamně-metronymický komplex kulturní (např. východ a východní střed Austrálie, Melanesii apod.), kde panuje tak zvané „*mateřské právo*“,[5] tj. příbuzenství se tvoří v *ženské*, totiž mateřské linii.

Podle Grosseho se pak tento exogamně-mateřský komplex vyvíjí přímo z prakultury: jako v prakultuře muž lovil a žena v této primitivní dělbě práce sbírala rostlinnou substanci výživy, tu později toto sbírání rostlin ženy vyvinuly v primitivní jejich pěstování.

Přednostní postavení, kterého tak ženy nabyly, se pak stalo příčinou tzv. mateřského práva, neboť žena, nikoli klan, se stala podle Grosseho první vlastnicí půdy a jejího výnosu. Tato appropriace půdy ženami odpovídá podle Grosseho zcela „*primitivnímu právnímu*“ názoru, podle něhož se považuje za osobní majetek vše to, co si individuum samo zhotovilo. Proto půda, zpracovávaná ženami, se stala jejich *osobním* majetkem, a dala příčinu ke vzniku mateřského práva, neboť hlavně půda bývá v mateřských kulturách děděna v ženské linii, a žena se v těchto kulturách stává usedlým jádrem populace.[6]

Toto by byla jedna z prvních ethnologických teorií o vzniku vlastnictví půdy, a o primitivním právním pocitu vlastnictví vůbec. Grosse neučinil pak nic jiného, než že rozšířil poznatky o hospodářských zjevech, doprovázejících mateřské právo, kteréžto poznatky dávno před ním vyslovili Bachofen[7] a Lippert.[8] Ukážeme pak průběhem naší práce, že tento „primitivní právní pocit“ osobního majetku jest problémem mnohem složitějším, nežli se zdá jím býti v Grosseho racionalistické dedukci, kde upomíná spíše na římský pojem naturalis possessio, a že tato dedukce jest nejvýš hypotetická.

4 Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft 1886, s. 4–5.

5 Mateřským právem zde nerozumí autor matriarchát, ale vlastně jen ženskou filiaci, totiž denominaci dítěte po matce a tvoření příbuzenství v ženské linii, s čímž souvisí i exogamie.

6 Ibid., s. 158.

7 J. J. Bachofen: Das Mutterrecht, eine Untersuchung über die Gynäkokratie der alten Welt, nach ihrer religiösen und rechtl. Natur, 1861.

8 Jul. Lippert: Kulturgeschichte der Menschheit, I.–II., 1886–87.

Grosseho nauku o hospodářských příčinách mateřského práva přejala pak kulturně-historická škola ethnologická (Graebner, P. W. Schmidt, Koppers), a jeho tvrzení pak zesílil Graebner[9] hlavně tím, že přisoudil metronymickým kulturám pravoúhlý dům s lomenicovou střechou na místě kuželovité chatrče v kulturách, v nichž se vyskytuje otcovský totemismus. Tento dům svědčí podle Graebnera o vyšším stupni usedlosti obyvatelstva. Tím pak oddělil Graebner úplně mateřské právo od totemismu, ježto podle něho byl původnějším systémem totemismus spojený s právem otcovským.

Ovšem této Graebnerově teorii odporuje fakt, že obyvatelé východní Austrálie mají sice mateřské právo, ale nemají vůbec zemědělství jsouce pouze primitivními lovci a sběrači, a rovněž jim chybí i pevné obydlí, které Graebner přisoudil jakožto nutný doprovodní zjev metronymickým kulturám. Tomu ovšem se snažil Graebner čeliti tím, že představil tuto kulturu jako degeneraci[10] kultury melanesijské, která pro nedostatek podmínek přírodních nevyvinula ani zemědělství, ani pevného obydlí a degenerovala.[11]

Podobně, trochu nepřirozeně, vysvětlil P. W. Schmidt podobný fakt, že totiž ve staroamerikánských kulturách byla pole obdělávána od mužů tím, že si vypomohl tvrzením, že se zde smísila metronymická kultura severní s jižnější kulturou[12] otcovskou.

Dále můžeme ještě namítnouti, že jinou obtíž skýtá těmto naukám také existence dvou tříd, totiž rozdělení kmene na dvě exogamní polovice, které ovšem vysvětluje Graebner *rozlišením usedlého a přiženivšího* se obyvatelstva zcela podle smyslu jím předpokládané *původní lokální exogamie*,[13] podle které tudíž v mateřském unilaterálním systému jde v manželství původně muž za ženou. Ale zde opět by odporovaly Graebnerovu vysvětlení poměry v Oceánii a severozápadní Americe, kde sice existuje exogamie tříd, ale kde není vůbec exogamie lokální, což se P. W. Schmidt shodně se zásadami své teorie pokusil vysvětliti pouze jako přechodnou formu mateřského práva!

9 Die melanesische Bogenkultur, Anthropos IV, s. 1031–1032; Das Weltbild der primitiven, 1924.

10 Ovšem toto vysvětlení jest problematické. Degenerovala-li zde vyšší mateřská kultura, spojená se zemědělstvím, tu by musily býti zachovány stopy po dřívější kultuře vyšší, čemuž ale není.

11 Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien; Zeit. für. Ethnol., 1905, s. 39.

12 Totemismus, Viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht, Anthropos, X–XI, s. 598n.

13 Exogamie a její původ jest stále ještě hádankou v badání ethnologickém. Svědčí o tom i teorie, které za sebou podali Lubbock, Westermarck, Durkheim, Frazer a jiní, z nichž Frazerovo vysvětlení jest sice logické, ale předpokládá u primitiva racionální účelnost, které ale není.

Jest zřejmo, že hospodářské zjevy zdaleka nedostačují pak k vysvětlení počátků vlastnictví půdy respektive počátků vyvlastnění rostlinných kultur ženami, tím méně pak dostačují k vysvětlení počátků mateřské filiace. Stejně obtížné jest pak i vysvětliti těmito teoriemi ekonomického determinismu i otázku nomadismu a totemismu vůbec. Nikde pak nenalézáme pro uvedená tvrzení dokladů přímých. Zjevy, jako periodické rozdílení polí vdanými ženami, jako tomu třeba bylo u Irokézů, jsou výjimkami právě tak, jako některé typické případy matriarchátu. Stejně nelze za positivní doklad hospodářských příčin mateřského práva, totiž vlastnění rostlinných kultur ženami, považovati to, že se *jinoši* (tedy muži, čímž by měli cizí vztah k rostlinným kulturám) při iniciačních ceremoniích učí krásti v rostlinných kulturách,[14] neboť právě v těchže kulturách nalezneme v legendách o stvoření světa motiv obdělávání polí muži i ženami společně.[15] Již tyto obtíže dosvědčují nám pak, jak jest celý problém těžko řešitelný, a jak jest vědecky naprosto nespolehlivé, hledati racionalisticky příčiny mateřského práva v jednostranném ekonomickém determinismu.

Poněkud odlišný výklad o vývoji kultury podal Eduard *Hahn*.[16]

Byly to hlavně dva zjevy, které upoutaly jeho pozornost: předně užívání obilnin jako přídavku k potravě nomádů, (u Beduínů jest to ječmen) za druhé pak Hahn současně jako Batzel[17] rozpoznal obě hospodářské formy obdělávání polí, totiž obdělávání polí okopáním (*Hackbau*)[18] a obdělávání pluhem (Pflugbau). Tím se ještě radikálněji, nežli tomu bylo u Grosseho, změnilo dvoutisícileté schéma o kulturním vývoji, neboť tím vlastně zemědělství navázalo v primitivní formě kopinářského hospodářství přímo na prakulturu lovců-sběračů. Rovněž E. Hahn se přiklonil k vysvětlování mateřského práva hospodářskými příčinami, jak nám výmluvně dokazuje jeho práce „Demeter und Baubo“. Primitivnímu

[14] P. F. Wormann: Die Initiationsfeiern der Jünglinge und Mädchen bei den Monumbo–Papua, Deutsch–Neuguinea, Anthropos, X—XI, s. 173.

[15] P. F. Hees: Ein Beitrag aus den Sagen und Erzählungen der Nakanai, Neupommern, Südsee, Anthropos, X–XI, s. 34 n.

[16] Waren die Menschen zwischen der Jägerstufe und Stufe des Ackerbaues Nomaden? Das Ausland, LXIV, 1891, s. 481–487; Die Wirtschaftsformen der Erde, Patermanns Mitteilungen, XXXVII, 1892; Die Haustiere und ihre Beziehung zur Wirtschaft des Menschen, 1896; Das Alter der Wirtschaftlichen Kultur der Menschheit, 1905. Die Entstehung der Pflugkultur, 1909; Von der Hacke zum Pflug, 1914.

[17] Anthropogeographie, 1889.

[18] V češtině zavádí J. Janko (Pravěk 1912, s. 58) pro tento pojem termín kopinářství, který odmítá L. Niederle (Slov. starožitnosti III., sv. 1, odd. Kulturní, s. 6). Uchylujeme se k termínu Jankovu. Názory L. Niederleho na toto téma jakož i jiné stati jeho díla zdaleka neodpovídají zcela moderním resultátům ethnografie a sociologie.

zemědělství kopinářskému pak dal Hahn vzniknouti někde v západní Asii, pravděpodobně v Babylonii, kam umístil i vynález obilních plodin. Do stejné doby položil pak i ochočení zvířat původně prý z důvodů náboženských, kterýžto názor přejali později Graebner i Wundt tak, že spojili nomadismus s totemismem, názor to, který ve své pozdější teorii odmítl Frazer.[19] Poněvadž pak Hahn konstatoval, že nomádi mají také obilninovou substanci výživy, a kde jí nezískají výměnou nebo pěstěním, tam pak že jsou odkázáni na pravidelné olupování okrajového zemědělského obyvatelstva, odvodil vznik nomádů ze zemědělců. Podle Hahna nomádi nejsou nic jiného než degenerovaní zemědělci.

Než Hahnova teorie, právě tak jako teorie předešlé, se neubrání vážným námitkám. Tak např. Hottentoti pěstují dobytek, ale neznají vůbec zemědělství, ani cereální substance potravy, ani nevylupují okrajové zemědělské obyvatelstvo. Totéž pak tvrdí P. W. Schmidt o některých populacích Pygmejců.[20] Zde jest nejlépe patrno, jak obtížné a všeobecné aplikaci málo přístupné jsou veškeré vývojové teorie kulturně-historické. P. W. Schmidt, přidržuje se archeologických výzkumů, které učinil J. de Morgan (Les premières civilisations) o národech indoevropských, rozděluje populace nomádů na tři komplexy, a sice: 1. severo- a 2. středoasijský (1. Mongolové a 2. Indoevropané) a 3. západoasijský (3. Semito-Hamité) a přisuzuje jim (tj. nomádům vůbec) původní systém *patriarchálních* velkorodin. Semito-Hamité – velmi správně – byli od obou dvou druhých skupin odděleni a nebylo mezi nimi styku vůbec, neboť obdrželi od prvních koně teprve kolem r. 2000 př. Kr., a velblouda kolem r. 1200 př. Kr.,[21] což dosvědčuje, že nemohly přijíti obě skupiny první se Semito-Hamity do kontaktu před touto dobou.

Než Schmidtova teorie zdaleka opět neobstojí před námitkou totemismu a mateřského práva u Hamitů, a také ani před námitkou totemismu a mateřského práva u Semitů, které tak energicky hájil Robertson Smith, i kdybychom existenci totemismu, přisuzovaného např. Sal. Reinachem i Egejcům, u Semitů odmítli, máme ale, podle našeho soudu, velmi jasné stopy po *mateřském* právu u Arabů a Židů, jak nás může přesvědčiti i námi později použité svědomité a kritické dílo Lodsovo.[22]

---

19 Totemism and Exogamy IV, s. 20. Viz i týž: Les origines de la famille et du clan, 1922, s. 25n. Po Frazerovi, který původně první spojil totemism s počátky domestikace zvířat rozvinuli tuto teorii F. B. Jevons (Introduction to the History of Religion, 1896, s. 113n.) a Salomon Reinach v Cultes, mythes et réligions, 1905, I., s. 86n.

20 Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwickelungsgeschichte des Menschen, 1910, s. 54.

21 Viz Koppers, 1. c., s. 988.

22 Ad. Lods: Israël, des origines au milieu du VIII siècle, 1930.

Chybou celé školy kulturně-historické v ethnologii jest, že ač chtěla původně vymýtiti z této vědy veškeré přímočaré nauky evolucionistické a starou nauku jak Tylorovu tak Rastianovu o stejném utváření se lidského ducha, přece se sama při svých vysvětleních uchýlila k všeobecným postulátům, jako např. jest jimi hlásaný „*primitivní právní pocit*“, vedoucí k vlastnění prvních rostlinných kultur ženami. Při tom úplně zapomněla tato škola hledati pravou příčinu mateřského práva hlavně v sociálně-psychologickém faktoru primitivní mentality, jíž – jak nám právě ukazuje nejvýmluvněji *otcovský* i *mateřský* totemismus – nejsou zdaleka známy příčiny ženina početí. Zde nutno pak beze sporu hledati počátky ženské filiace, a že tento druh myšlení jest vlastní mateřským i otcovským[23] kulturám, ukázal velmi výmluvně B. Malinowski pro Melanesii a pro Austrálii C. Strehlow.

Nejjasnějším příkladem podobných námi kritisovaných vývojových nauk jest P. W. Schmidt.[24]

Podle Schmidta na prastupni lidské kultury panuje *neomezený komunismus*. Půda přichází v úvahu pouze jako území lovu nebo sbírání rostlin a není majetkem ani rodiny, ani individua, ale celé skupiny rodin (kmene). Ale „*primitivní právní pocit*“ (pro Schmidta předpokládaný všeobecný postulát) považuje za rodinný nebo individuální majetek to, co si kdo *vyzískal* vlastní prací. Proto co se týče obydlí, užitkových nástrojů a zbraní, existuje soukromý majetek, který se vztahuje docela i na děti.

Než při prvním rozboru celého tohoto komplexu otázek seznáme, že „primitivní právní pocit“ majetku na basi výdělku jest v tomto spojení opak toho, co nám hlásá Schmidt. Jak nám ukázal B. Spencer,[25] pro populace v severní Austrálii, jest u australských domorodců velmi málo vyvinut pocit osobního majetku. Když domorodec obdrží mzdu nebo dar, tedy když si něco *vydělá*, tu se o to rozdělí buď s určitou příbuzenskou skupinou nebo dokonce s jinými lidmi. Je-li to pak předmět nedělitelný, tu jej dá buď některému svému příbuznému nebo příteli, který ho o tento dar požádá. Stejný „právní pocit“ pozoroval i Thurnwald na ostrovech Šalamounových a Taplin v jižních částech Austrálie. Individuální nebo spíše osobní majetek existuje, jak uvidíme později, na basi úplně jiné. Tento Schmidtův názor by odporoval příkře i teorii *daru*, námi později analysované, jejíž resultáty není prostě možno přejiti mlčením.

[23] Z toho lze usuzovati, že primitiv původně nemá fysiologického pojmu otce. Viz terminologii klasifikačního příbuzenství. Stejně ani pojem matky, není v nejstarších kulturách pojmem fysiologickým, ale spíše sociálně-organisačním.

[24] Koppers, 1. c., s. 1057n.

[25] B. Spencer: Native Tribes of the northern Territory of Australia, 1914, s. 36.

Podle tohoto Schmidtova všeobecného postulátu „primitivního právního pocitu“ individuálního majetku se rozumí samo sebou, že první žeň plodů sebraných od žen, a zároveň i půda, která se tak jejich přičiněním stala výnosnou, počala zprvu *výlučně* náležeti jen ženám. Tento výlučně ženský majetek výnosu půdy a půdy samotné to byl, který stvořil základ pro mateřské právo. Vedle toho získala žena podle Schmidtovy teorie další výhody tím, že zlepšila spirálovou techniku pletení a vynalezla hrnčířství. Tím se podle Schmidta dostal muž do sekundérního postavení a reakcí proti tomuto významnějšímu postavení ženy byly tajné spolky, které, shromažďujíce výlučně jen muže, zajistily těmto hlavní účast na utváření státního nebo sociálního života. (Ale ty scházejí ve východní Austrálii, ač jest tam mateřské právo.) Vývoj pak jde podle Schmidta dále a žena se stane pouhým cenným objektem a prospívá muži jen jako pracovní síla: čím více žen na poli, tím výhodněji pro muže, a zde má, podle Schmidta, svůj základ *polygamie*, obzvlášť v Africe, na jejíž hospodářské příčiny již dávno před Schmidtem ukázal Lujo Brentano.[26]

Existence *mateřského práva* jako celý problém *primitivního příbuzenství* vůbec spadá ale natolik do našich vlastních úvah, že se pokusíme podati vlastní vysvětlení jak metronymity, tak primitivního příbuzenství vůbec, které jest hlavním činitelem při primitivní smlouvě a také důležitým činitelem při režimu statků. Všechny námi kritisované teorie měly pak tu hlavní chybu, že byly vysvětlením příliš *racionalistickým*, a že zanedbaly při vysvětlení těchto jevů především způsob *primitivního myšlení*, jímž jedině můžeme tyto instituce vysvětliti, jak nám přímo geniálně ukázal L. Lévy-Bruhl.[27]

---

[26] Die Volkswirtschaft und ihre konkreten Grundbedingungen, Zeit. für Soz. Wiss., I., 1893, s. 77–148.

[27] Když v polovině minulého století objevil Bachofen mateřský systém u maloasijských národů antických, vzbudil značné překvapení v kruzích, ovlivněných ideami justiniánsko-římského práva. On a určitý právně-historický nebo ethnologický směr (Dargun, Kovalewski, Heusler, Starcke, Ciinow, Hartland – nejnověji pak Davy) obhajují hypotésu, že ve vývoji bylo všude otcovské právo předcházeno právem mateřským. Později se ale ukázalo, že i u nejnižších primitivů, jako u Australanů (Brown, Spencer-Gillen, Thomas), se vyskytují otcovské instituce; současně se poznalo, že systém mateřský jest obvyklý ve vyšších kulturách jako v Melanesii, Polynesii, Pueblo apod.

Do opačného extrému upadla opět kulturní ethnologie. Tato vzala za základní měřítko ambivalantní formy lovců nebo sběračů, jako je tomu např. u afrických horských Damara, u nichž dědí synové lovecké a rybářské náčiní po otci, dcery pak dědí nástroje k vaření a sbírání po matce. Tedy toto dědění předmětů následuje zcela podle dělby práce mezi mužem a ženou. U populací pak, kde přešly ženy od sbírání plodin k primitivnímu jejich pěstování, se pak vlastnění ženských statků stalo mnohem důležitějším, a tudíž i důležitějším dědění v ženské linii. Ježto pak bylo ženami zajištěno pravidelnější zásobování potravinami, tu si v těchto kulturách přivlastnily ženy svoje dítky ve formě mateřské filiace. Toť asi tese kulturní ethnologie (viz R. Thurnwald: Die menschliche Gesellschaft II, s. 194).

Instituci manželství chybí podle Malinowského v mateřských kulturách poznatek o podílu muže na procesu plození dětí. Ve všech rozmluvách (Malinowski má na mysli Trobriand) jest otec označován jako *tomakava*, tj. cizinec, mimostojící. Tato neznalost fysiologické paternity se zračí i v legendách o stvoření světa: původ lidstva jest podle Trobriandanů pod zemí; odtud – podle jedné verse pověsti – vystoupil pár lidí, *bratr* a *sestra* na svět na určitých místech. Podle jiné verse téže pověsti objevily se na světě zprvu jen ženy, které rodily děti bez pomoci mužského partnera.

Než v tomto smyslu nutno pokračovati dále. Ve svém proslulém memoáru, o poznání *kausální spojitosti kohabitace a početí ženy* u všech národů, ukázal F. von Reitzenstein,[28] že poznání této kausální spojitosti v představě všech národů – tedy i evropských – ve starších dobách jejich vývoje chybí. Pro dnešní Australany nám to velmi výmluvně ukázali Spencer-Gillen a Strehlow[29] a Frazer se pokusil na tomto poznatku zbudovati i svoji koncepcionální teorii totemismu. Jinak doklady o neznalosti kausální spojitosti kohabitace a koncepce jsou velmi četné a jsou to hlavně: a) pověsti o *dětském* ráji, dětském domově, kde se zdržují děti (zárodky dětí) před početím matky; b) *totemismus*, tj. víra, že zárodky (u Aranda např. ratapa) jsou v určitých centrech totemistických, nikoli tedy fysiologickým důsledkem kohabitace muže a ženy; c) *kouzla plodnosti*, jichž příkladem, námi později uvedeným, jest např. římská slavnost Luperkálií; d) *noci Tobiášovy*, tj. pohlavní zdrželivost manželů po určitý čas po svatbě, po kteroužto dobu má ženu oplodniti božstvo, zvyk to vesměs universální; e) *ius primae noctis*, tj. zvyk, že první styk se ženou se přenechává jinému muži nežli manželu, ale dítě z tohoto poměru jest dítětem manžela samotného; f) *adopce*, ovšem jen její nejstarší praktiky; g) *levirát*, *epiklerát*, a germánský „*Zeugungshelfer*“; h) *příbuzenství klasifikační* a *statutární praktiky příbuzenství umělého*.

Kromě námitek námi vznesených tato práce obsahuje ještě námitku nejnápadnější, totiž fakt, že předměty a nářadí muže a ženy nebyly původně děděny na děti, ale spalovány, takže nemohl vzniknouti analogický přenos tohoto „pocitu“ na rostlinné kultury. Spalování nářadí se pak udrželo i v kulturách mateřských.

Zde tedy byly postaveny dvěma školami dvě tese úplně opačné. Obě ale staví do pochybného světla fakt, na který poukázali E. S. Hartland (Primitive Paternity, 1912) a B. Malinowski (Sexual Life of Savages, 1929, s. 3n.), z nichž Malinowski velmi jasně ukázal, že mateřským kulturám jest vlastní představa, že *samotná matka vytváří* tělo dítěte, a že muž vůbec není přispívajícím činitelem procesu plození. Tedy Malinowski stanovil pro mateřské kultury zjev velmi příznačný, totiž úplnou *neznalost fysiologického otcovství* (uloženo v práci „Baloma, the Spirits of the Dead“, což napadli Westermarck v „History of Human Marriage,“ 5 vyd., sv. 1, s. 290 a Carveth Read v „No Paternity“, Journ. of the Royl. Anthropol. Instit., 1917.)

[28] Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtswerkehr und Empfängnis, Zeit. f. Ethnologie, 1909, s. 665n.

[29] Das soziale Leben der Aranda- und Loritja-Stämme I, 1913, s. 14.

Toto vše značí implicite, že poznatek o souvislosti kohabitace a koncepce jest v určitém údobí vývoje *všemu lidstvu cizí*. Z tohoto poznatku odvozovali ethnologové angličtí (Frazer) a také i Durkheimova škola, že metronymický systém musil všude předcházeti patronymitu. *Není-li totiž známa kausální spojitost fysiologická mezi otcem a dítětem, tu jest pak podle nich dítě vlastně jen fysickým pokračováním matky*.[30] Proti tomu ale namítáme, že neznalost kausální spojitosti kohabitace a koncepce jest vlastní celému lidstvu, a že by tudíž mateřské právo musilo všude předcházeti před právem otcovským, čemuž tak není, poněvadž nacházíme patronymitu i u nejnižších lovců sběračů. Tím se klade celý problém jinak: klasifikační příbuzenství nám ukazuje, že pojmy *otec* a *matka* existují jako pojmy sociální, čímž se patro- i metronymita nám objeví jako pouhý princip sociální organisace, která může, ale nemusí vyniknouti tak nebo onak, čímž se otázka jejich následnosti stane pravděpodobně pro vědecké badání bezpředmětnou. Nejlepší doklad o našich tvrzeních nám podává existence *rodiny* tzv. *klasifikační*, a dále i statutární praktiky příbuzenství umělého, které jsou doprovodním zjevem smlouvy a daly vzniknouti nauce o vývoji lidstva od režimu statutárního k režimu smluvnímu.[31]

30 Viz Davy: Des clans aux empires, 1922

31 Po napsání celé práce dostaly se autorovi, sledujícímu pozorně tento problém, do ruky další doklady k otázce primitivního otcovství a mateřství, kterážto otázka jest v podstatě i současně otázkou po příčinách a původu mateřské nebo otcovské filiace. Tyto doklady se pak zdají potvrzovati zde nadhozenou tesi, že *v dějinách lidstva byla doba, kdy neexistovala přirozená filiace at již otcovská nebo mateřská*. Ethnologii byla tato fakta dávno známa, aniž se je pokusila zužitkovati naším způsobem, který navazuje na problém primitivní paternity, jak jej komparativně ukázali S. Hartland a ethnograficky B. Malinowski a C. Strehlow, a pokouší se zužitkovati i cenné výzkumy L. Lévy-Bruhlovy (viz hlavně „La mythologie primitive," 1935, s. 10, 31). Neznalost fysiologického otcovství ukázali totiž nejen S. Hartland, C. Strehlow, B. Malinowski, ale ethnologii byly známy i doklady, námi zde vyjmenované, které dokumentují, že primitivnímu lidstvu nejsou vůbec známými *fysiologické příčiny narození a početí*. Doklady kromě citovaného nalezne čtenář v pracích: Ed. Hermann, Beiträge zu den idg. Hochzeitsgebräuchen, Idg. Forschungen, 1905, s. 383n., Dulaure, Die Zeugung in Glauben, Sitte und Bräuchen der Välker, 1909, ba má je i velmi populární Ploss-Bartelsovo dílo „Das Weib".

Na ostrovech v úžině Torresově, právě tak, jako ukázal Malinowski pro melanesijský Trobriand, v legendách a ve folkloru hlavní osoby obou pohlaví jsou *zřídka* kdy *v manželském svazku*; vznikly totiž každá svým zvláštním způsobem, *aniž měly otce nebo matku* (Lévy-Bruhl, l. c., s. 13). Totéž nám pro australské kmeny dokládají Fison, Howitt a Strehlow. Tyto dokumenty rovněž ukazují na existenci doby bez přirozené filiace. Howitt a Fison, reprodukujíce myth, uvádějí, že *všichni* potomci vyšlí z Yeerung jsou *bratry, všechny ženy* vyšlé z Djeetgun že jsou *sestrami*. Tato *víra*, že všechny ženy určité společnosti pocházejí z *jiného* předka nežli muži téže společnosti, se nám zdá cizí, ale jest dostatečně logickou domorodcům, kteří ji spojují s vírou v preexistenci duchů (Thurnwaldovo Geistkind), kteří vtělujíce se, činí možným narození. Tito vtělující se duchové byli zplozeni jedinou osobností mythickou a v tomto smyslu jest tato *jediným* předkem všech *sukcesivních* generací, které jsou pak vlastně jen bratry a sestrami, a teprve později se snad odliší relativně v generace, tj. *klasifikační* otce, matky, syny atd. bez fysiologického předpokladu filiace. Myth,

2. Charakter a druhy primitivního příbuzenství

Veškeré názory o primitivním komunismu v minulém století měly svoji příčinu hlavně ve dvou jevech: předně byl objeven útvar primitivní rodiny klasifikační, za druhé pak bylo poznáno, že individuální vlastnictví půdy vstupuje do lidských dějin za velmi pozdního data.

Poznání *rodiny klasifikační* a s ní i role, jakou u primitivních nebo archaických populací hraje příbuzenství, jest jedním z nejvelkolepějších poznatků srovnávacích dějin institucionálních. Tento původně ethnologický poznatek zpracovali pro pokročilejší civilisace historicky G. Glotz u Řeků, Robertson Smith u Arabů, Thonissen u Indů, Maxime Kovalewski u Ossetů, a závazky, které v sobě na základě kvality členství v určité skupině zahrnuje příbuzenství (u Řeků je to „*filotes*"), se staly základem k nauce o vývoji lidstva od statutu ke kontraktu, od pospolitosti ku společnosti, od Gemeinschaft ku Gesellschaft, jak právě pod vlivem Maineovým učinil F. Tönnies.

Rodinu klasifikační nalézáme u primitivů na všech, od sebe i velmi vzdálených a odlehlých místech,[32] ba docela i ve velmi odlišných ethnologických kulturách: v severní Americe, kde ji objevil H. L. Morgan, v jižní Americe, Austrálii, Melanesii, v jižní a rovníkové Africe, u Jakutů, ve staré Číně, kde ji velmi jasně ukázal M. Granet apod. Tato klasifikační rodina se vyznačuje tím, že při ní – jak správně poznamenal Howitt – *nikoli individuum*, ale *sociální skupina* tvoří jednotku. *Příbuzenství jde od skupiny ke skupině*, od klanu ku *klanu*.[33] Individuum nepatří k určité sociální skupině proto, že má ty a ty příbuzenské vztahy, ale

podobný námi citovanému mythu o stvoření, který na Trobriandu sebral Malinowski, mají i australští Aranda v mythu Ankotarinja, podle něhož „žil na počátku v Ankotě muž, který vyšel ze země, aniž měl otce nebo matku (Lévy-Bruhl, ibid., s. 10). Že tato fakta vrhají i jiné světlo na „praehistorii" manželství, jak konečně ukazujeme i v odstavci o statutu, jest více než samozřejmé, a autor se pokusí ukázati to i v některé ze svých proponovaných prací o této otázce.

32 L. Lévy-Bruhl: L'âme primitive, něm. překl. E. B. Werkmann, 1930, s. 69.

33 Klanem (Gens) zde míněna skupina lidí, kteří *věří ve společný svůj původ* a kteří mezi sebou nevykonávají krevní mstu. Tak např. v Athénách uctívají Eumolpidové Eumolpa, Amynandrové Kekropse jako společného předka. Jest to vlastně asi pozůstatek po *neznalosti fysiologického otcovství nebo mateřství*, široké *fiktivní příbuzenství*. Členové téhož klanu mají i právo po sobě děditi a ještě v Římě jde gentilis před kognatem, není-li agnata. Slovo gens vyjadřuje myšlenku filiace. Řekové označovali členy téhož klanu jménem živený týmž mlékem. Z Drakonových zákonů se nám dochoval zákon, dovolující stíhati zločin jen příbuzným mrtvého nebo členům jeho klanu. Zde tedy dosud rodina nezatlačila úplně systém klanový. (Demosthenes: In Evergum, 68–71.) Stejně u Semitů, jak ukázal Rob. Smith, dědil klan (mišpahá) po každém ze svých členů a ještě pozdní zákon mohamedánský zachoval stopy této praktiky (Lods, Israel, s. 232.)

tyto vztahy má proto, že patří k té a té příbuzenské skupině. Pro Melanesana např. všechny ženy – alespoň téže generace – s nimiž mu není *v důsledku* obligace exogamie sňatek dovolen, jsou jeho sestrami, je-li mu pak sňatek dovolen, tu jsou alespoň jeho možnými ženami. A obráceně: pro ženy všichni muži, s nimiž jest jim manželství v důsledku exogamie zakázáno, jsou jejich bratry, je-li pak mezi nimi a muži manželství možným, tu jsou alespoň jejich možnými manželi.

R. H. Codrington,[34] mluvě o rodině melanesijské, praví, že všichni členové *téže* generace, *téže* skupiny jsou od těch, kteří tvoří následující generaci, označováni jako *otcové* nebo *matky*. Tak jest tomu u primitivních populací nejnižších, jako nám jest příkladem systém tříd u Australanů, kde nemůžeme rozeznati skutečné *pokrevní* příbuzenství od příbuzenství ve třídách (klassen, odtud klasifikační). U populací vyšších, kde systém tříd vymizel zcela nebo částečně, pak třídní denominace zůstává jen *nejbližším* vlastním příbuzným individua. Tu pak třeba bratři mužovi bývají od dětí tohoto označováni stejně jako on, totiž otcové, sestry jeho ženy pak jako matky. Codrington uvádí dále, že v určitých řečích melanesijských jsou jména „matka", „manžel" a „žena" *pluraletanta*, což jest obzvláště charakteristické v řeči Mota. Tak např. bratr matčin se označuje slovem wadwam, ale toto slovo se vztahuje na všechny bratry matčiny a nikoli jen na toho, který v důsledku mateřského práva má zvláštní praerogativa střežiti matku a její děti a dědit po svém synovci.

Z rovníkové Afriky nám stejný případ přináší R. P. Avon.[35] Jest to pak obzvláště řeč, která jeví stopy po útvaru klasifikačního příbuzenství i tehdy, když toto úplně vymizelo a transformovalo se v prosté příbuzenství bilaterální, jaké např. známe nyní my. U Wabende, jak dokládá Avon, se nyní tvoří příbuzenství bilaterálně, totiž v otcovské i mateřské linii. Ale terminologie zatím svědčí o dávné existenci rodiny klasifikační: otec se zove *tata*, matka pak *mama*, strýc se strany otcovy se zove rovněž *tata*, teta se strany matčiny pak rovněž *mama*. Tentýž zjev zjistil Sieroshevski[36] i u Jakutů, totiž že u nich existoval dříve takový útvar, který vykazoval podobnost s popsanou rodinou klasifikační. Tak nemají Jakutové žádného slova k vyjádření pojmů bratr nebo sestra ve smyslu všeobecném, ale mají zvláštní slova k vyjádření pojmů mladší bratr nebo mladší

34 On social regulation in Melanesia, Journ. of the Royal Anthr. Institute, XVIII, 4, s. 306–307; viz i Malinowski, 1. c., s. 368n.

35 Vie sociale des Wabende au Tanganika, Anthropos, X–XI, s. 98.

36 Lévy-Bruhl, 1. c., s. 72.

sestra, nebo naopak starší bratr nebo starší sestra. Stejně nemají Jakutové žádného označení pro pojmy syn a dcera, ale užívají označení syn a dcera pro všechny generačně nižší členy jakutského klanu-sibu. Totéž zjistil M. Granet i pro nejstarší Čínu. Tso tchouan[37] reprodukuje takto řeč Chou-king-ovu k jeho matce, která mu chce zasnoubiti dceru *své38 vlastní rodiny, tedy prohřešiti se proti pravidlům exogamie: moje matky* jsou velmi četné, ale moji bratří nečetní – totiž chce tím říci, že manželství mezi příbuznými neoplývají dětmi.

V členství klanu spočívá závazek krevní pomsty, totiž povinnost každého člena pomstíti smrt nebo urážku kteréhokoli svého příbuzného. Klan tedy, chceme-li ho pak negativně definovati, jest útvarem, uvnitř něhož se nevykonává krevní pomsta. Hebrejské označení pro příbuzného gô'êl značí v etymologii nejen blízký příbuzný, ale i mstitel.[39] Tato krevní pomsta pak není pro nás ničím jiným leč zbytkem po systému kolektivní zodpovědnosti. Krevní pomsta jest pak jako povinnost původně uložena *všem členům* klanu a na druhé straně též *všichni* členové klanu jsou vůči členům jiného klanu jejím objektem. Po tom máme stopy i tam, kde převládl systém užších rodin nad systémem klanovým. Krevní pomstu u Židů *pouze* na vrahu, o níž mluví druhá kniha Samuelova,[40] marně hledáme v textech starších, neboť dříve nebylo činěno rozdílu mezi blízkými a vzdálenými příbuznými,[41] původně členy téhož klanu. Ještě dnes, jak ukázal Jul. Wellhausen, jsou někteří beduíni, kteří nyní, po převládnutí systému užších rodin, nedodržují krevní pomstu pouze do čtvrtého pokolení, ale vykonávají ji tak široko, jako dříve v systému klanovém. Kolektivní zodpovědnost pak neznamená snad pouze materiální ručení za příbuzného, tedy snad nějaké ručení majetkem, ale značí zodpovědnost za činy, které byly spáchány příbuzným. U Wabende[42] např. většina příbuzných, obzvláště otec a strýc, jsou zodpovědní za zločiny, spáchané jejich syny a synovci. Prohřeší-li se pak některý člen příbuzenské skupiny proti králi, tu jest *celá rodina*, k níž náleží, potrestána smrtí.

V důsledku toho u primitivů *individuum úplně mizí* a existuje pouze sociální skupina jakožto taková. Je-li někdo nemocen, tu se nedává u mnohých primitivů

37 Tso tchouan, přel. Couvreur, sv. III, s. 752, 437.

38 Tento příklad jest vzat ze systému metronymického. Tím se tedy mění i exogamie, nebot v tomto systému zpravidla jest zákaz exogamní jen vůči příbuzným matčiným, nikoli vůči příbuzným otcovým.

39 Ad. Lods: Israël, des origines au milieu du VIII siècle, 1930, s. 263.

40 2S 3, 27.

41 Viz Gn 4, 14–15; 23–24.

42 R. P. Avon: 1. c., s. 99.

lék pouze nemocnému, ale všem členům jeho klanu. V centrální Austrálii, je-li někdo nemocen nebo hlavně zraněn, tu se jeho nejbližší příbuzní natrou mastí, omezí v jídle a pití a řídí svoje chování takovým způsobem, aby přivodili jeho ozdravění, jako by s ním byli jedna a táž osoba.[43] Stejně je-li některý člen této skupiny na lovu, tu ostatní členové klanu zachovávají určitá tabu apod. V případě sebevraždy neříkali členové arabského kmene „krev toho nebo onoho byla prolita", ale „naše krev byla prolita".[44] V těchto představách pak navazují praktiky *umělého příbuzenství*, neboť členství klanu není původně ničím jiným leč participací na společné substanci krve, úplnou identitou krve, a zde má svůj základ i u všech primitivů a v právní historii známý, velmi rozšířený zvyk *krevní aliance*, doprovodní to *zjev smlouvy*.

U Wabende,[45] chtějí-li se dvě strany státi bratry, tu si učiní řez na prsou, kapky krve pečlivě seberou a smísí s trochou oleje, tekutinou si natrou svoje rány a každý pozře trochu tekutiny.

V Arábii ještě nyní, je-li někdo pronásledován, a utíká se k druhému o pomoc, tu si nařízne rámě a potře krví práh domu, ve kterém hledá ochranu. Sidney Hartland[46] uvádí příklad irské legendy, podle níž se rek musil zříci své snoubenky, ježto jí ssál krev z rány a pozřením krve se stal jejím bratrem. Zde jest typický příklad, jaký ráz má v primitivní představě příbuzenství, neboť v primitivní představě jest příbuzenství participací na společné substanci, jíž jest krev. Později uvidíme, na kterých náboženských představách jsou tyto zvyky orientovány.

Obdobné příbuzenství, ale časově omezené, zjednává i participace na společné substanci, jíž jest *potrava*. Arab považuje za bratra člověka, který ochutnal jeho pokrmu, i když by to byl jinak jeho osobní nepřítel, a toto příbuzenství z kommensuality trvá u Arabů po tři dny, u Eskymáků pouze jeden den.[47] Hebrejské označení pro přátelskou alianci „*berìt*" pochází od slova *barâ*, tj. jísti. U starých Keltů bylo vždy vyslancům dáno *napíti* a ještě dnes se pije u irských venkovanů při smlouvě nebo koupi.[48] Stejně členové latinského spolku snědli maso bílého býka, čímž byl utužen jejich spolek, stali se kommensuálními

43 J. G. Frazer: Golden Bough, něm. překl. Helen v. Bauer, 1928, s. 61.

44 Rob. Smith: Lectures on the Religion of the Semites, 1894, str. 263.

45 R. P. Avon, 1. c., s. 98.

46 Primitive Paternity I., s. 261. Řadu jiných případů přináší R. Thurnwald 1. c., II., s. 18; Herodot (I, 74), Tacitus (Ann. XII, 47) o Ibérech a Arménech.

47 Ad. Lods: 1. c., s. 230.

48 Viz H. D'Arbois de Jubainville: Cours de la littérature celtique, VII, I, 1895, s. 20; viz i náš *„litkup"*.

bratry a v těchto představách má svůj základ i instituce oběti,[49] tj. ve skutečnosti *smlouvy* s bohem. Tradice israelská v době putování na poušti zná rit (Exodus 24, 43–6, 8), při němž se polovina krve obětního zvířete rozlije na oltář, totiž vlastně boha representovaného oltářem, druhá polovina pak na věřící. Tím se vlastně zjedná mezi oběma stranami příbuzenské pouto a *mechanicky* zaváží k povinnostem, které v sobě obsahuje příbuzenství, totiž *přátelství* a *pomoci*. Oběť tedy není nic jiného, nežli opatření si (umělého) příbuzenství s bohem (*statutu*), čímž jsou vlastně obě strany pak mechanicky zavázány k právům a povinnostem, které v sobě obsahuje příbuzenství. Oběť jest tedy jen *smlouva s bohem*, uzavřená pomocí mechanické *praktiky statutární, umělého příbuzenství*, obdoby to krevní aliance. Tak byla obnovena aliance kmenů israelských s bohem. Předislamští Arabové užívali zvyků obdobných: aby byla uzavřena aliance mezi dvěma lidmi nebo klany, tu obě strany ponořily ruku do krve téže oběti.[50] Podle jiného zvyku, dochovaného Herodotem (III, 8), bylo pomocí nití, vytažených z jejich pláště, přeneseno trochu vlastní krve na sedm kamenů s dovoláním se Dionysa a Uránie. Ještě dnes, jak ukázal Wellhausen, koluje v Arábii pověst, že Qahtân pijí při přísaze lidskou krev,[51] což není v podstatě nic jiného, nežli vzpomínkou na statutární stadium smlouvy. Oběť tedy, jak ukázali Rob. Smith, A. Loisy, S. Hartland a J. G. Frazer, není nic jiného, nežli *smlouva s bohem*, uzavřená opatřením si *stejného statutu* s bohem pomocí umělého příbuzenství, čímž se mechanicky přivodí ony závazky, které v sobě obsahuje příbuzenství.

Umělé příbuzenství se nezjednává jen *vyměňováním* krve nebo ponořením rukou nebo zbraní (Homér) do krve téže oběti nebo snad jen přechodně kommensualitou, ale právní historie zná i obdobné příbuzenství umělé, orientované na těchže představách, totiž *příbuzenství mléka*. Podaří-li se na Kavkaze[52] nebo u Arabů uprchlíku, hledajícímu ochrany před krevní pomstou, dotknouti se rety prsu nějaké ženy, tu jest tím již provedena *adopce*, a dotyčný se tak stane jejím příbuzným, a musí býti chráněn příbuznými této ženy. U Ossetů, jak ukázal M. Kovalewski, uteče-li vrah před příbuznými své oběti, a dotkne-li se rty nahých

[49] Oběť jest v tomto smyslu podobná instituci *sbratření,* při níž si strany nevymění krev, ale ponoří ruku do krve zabitého zvířete. Viz. G. Davy, Foi jurée, 1922, s. 61, pro Řecko máme později citovaný doklad u Homéra, pro jihovýchodní Indii viz T. A. Lewin: The Hill Tribes of Chittagong 1869, str. 228.

[50] H. Wellhausen: Reste atrabischen Heidentums, 1897, s. 128.

[51] J. Wellhausen: 1. c., 2. vyd. 1927, str. 125

[52] Adolf Dirr: Aus dem Gewohnheitsrecht der Kaukasischen Bergvölker, Zeit. f. die vergl. Rechtsweiss, 1925, sv. 41, seš. 1–2, str. 44.

prsou matky zabitého, tu se stane tak bratrem zavražděného a nemusí se obávati krevní pomsty, neboť ta se nevykonává mezi příbuznými. Jak ukázal dávno před námi Josef Kohler,[53] bývalo toto příbuzenství velmi oblíbeno u Etrusků, a ještě dnes jest *překážkou* pro manželství, jako by bylo příbuzenstvím skutečným, u Arménů, Turkménů a Rawas na jižní Sumatře. Klasickou zemí tohoto příbuzenství byl ovšem *islám*. Vedle krevního, *skutečného* příbuzenství, existuje ještě *ridaâ*, tj. příbuzenství po společné chůvě, *kojné*. Toto příbuzenství jest podle Koránu[54] i překážkou manželství. Toto příbuzenství z kojení se omezuje na dítě samotné, nikoli na pokrevní příbuzné dítěte, jak víme z šafiitské právní knihy Minhadi Attalibin (přel. Van den Berg II, 340, 486).

Všechny tyto praktiky umělého příbuzenství jsou povětšině praktikami, doprovázejícími *smlouvu*, a jejich objevení zavdalo podnět k nauce o vývoji lidstva od režimu statutárního k režimu smluvnímu, kteroužto nauku se po pracích Maineových pokusil s úspěchem dokázati G. Davy ve své „Foi jurée" (1922). *Statutem pak nazýváme určitou kvalitu* (právní), *přisouzenou osobám na základě stavu, v němž se tyto nalézají*. Aby dvě strany mohly smlouvati, musí si podlé této představy opatřiti příbuzenský poměr se závazky, které jsou v tomto příbuzenském poměru obsaženy. – O problému statutu promluvíme ještě podrobněji při rozboru instituce daru. Z obsahu této práce a hlavně pak z primitivních představ, zde rozebraných, bude patrno, proč korrelátem primitivní smlouvy musí býti i praktiky *statutární*, tkvící povětšině v představách dotykového kouzla.

Je-li v členství klanu zahrnuta skoro úplná *fysická* solidarita všech jeho členů, jest pochopitelno, že členy klanu bude poutati k sobě i *solidarita majetková*. Tento fakt jest tak známým, že není zapotřebí, aby zde byl námi šíře rozváděn. U kmene Namba[55] v Togu, neplatí-li dlužník svoje dluhy, tu dá náčelník prostě zajmouti některého jeho příbuzného a dá ho věřiteli, který ho může dále prodati, nepracuje-li mu dokonale. Stejně je tomu v Togu u Massai, Kabme apod., a ještě v minulém století po tom nalezl stopy Maxime Kovalewski u Ossetů. Jest to zcela běžný zjev jak v ethnologii tak i v právní historii, a souvisící s představami o lidské zodpovědnosti, na jejíž *objektivní a kolektivní* počátky poukázal P. Fauconnet ve své „La Responsabilité" (1922), a tento rys *kolektivní*

53 Josef Kohler: Milchverwandschaft bei den Etruskem, ibid. 1905, sv. 18.

54 IV, 26, vydal Palmer, s. 75. Viz i J. Kohler: Studien über die kunstliche Verwandtschaft, Zeit. f. d. vergl. Rechtswiss, V., 1883, s. 415–416.

55 Das Eingeborenrecht, Sitten und Gewohnheitsrechte der ehemaligen deutschen Kolonien in Afrika und in der Südsee, sv. I., 1929, s. 95.

zodpovědnosti to byl, který vnukal prvním pozorovatelům myšlenku o primitivním komunismu lidstva. V podstatě to ale není nic jiného než *nedostatek individualisace sociálního života*. Tuto individualisaci nalézáme u primitivů teprve v kulturách vyšších, kde nalezneme fakt, že se *výjimečně* individuum oddělí od skupiny, k níž náleží. Bývá to zpravidla povolání, které jest více ceněno, a které odpoutá individuum od skupiny, k níž náleží. V Číně a Indii jest to světec, ve starém Egyptě pak úředník, v kulturách sudanských nalézáme v pověstech motiv dobrodružného, stále cestujícího rytíře, který odpoután od domova a rodiny, se dá na dobrodružnou pouť, se které se již nevrátí, ale v cizině získá ženu i království.[56] Totéž můžeme konstatovati i ve folkloru evropském, jmenovitě v pověstech řeckých, které nám také zjevují první individualisaci tímto způsobem, totiž odpoutáním se člena od jeho rodinného okruhu.

3. Primitivní vlastnictví půdy

Kolektivní charakter primitivní rodiny a úplný *nedostatek* veškeré *individuality* pak dává svůj ráz i primitivním právním kategoriím majetku. Obzvláště pak jsou tyto rysy patrné při charakteru primitivního vlastnictví půdy. Dlužno tedy míti při posuzování na zřeteli rozdíl mezi právem *jedince* na určitý kus půdy, a mezi právy rodiny stejného druhu. *Osobní* práva majetková jsou velmi *pozdního* data a vznikají, jak souhlasně uvidíme i v části historické, aniž by skupina ztratila vlastnictví sama. Svědčí o tom instituce *retraktu* příbuznými, tam pak, kde se původní klan lokalisoval, *předkupní právo sousedů*, u Židů[57] *právo výkupu*, udělené nejbližšímu příbuznému individua, nuceného prodati svůj majetek. Účelem těchto institucí není původně nic jiného než zabrániti, aby statky nevyšly z klanu.

Jest samozřejmé, že by se měl charakter původního vlastnictví měniti se střídáním vývojových stupňů lidské kultury. Každý by se proto domníval, že např. pojem vlastnictví půdy neexistuje u lovců-sběračů, čemuž ale, jak ukážeme ihned, není. Přijetí tohoto trojstupňovitého schématu lovci-sběrači – nomádi – zemědělci jest to, co zaviňuje zmatek ve velkém díle Laveleyově „La propriété et ses formes primitives“ (1874), z něhož čerpal poučení i Karl Bücher. Ovšem problém vlastnictví půdy nespadá přímo do našich úvah a proto poukážeme na nejzákladnější rysy půdního vlastnictví.[58]

[56] Fr. Graebner: Das Weltbild der Primitiven, s. 128.

[57] Jr 32, 7–16, Rt 4, 3–12, Lv 25, 23–25.

[58] Viz H. F. Post: Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz, 1894, I., s. 334n.; H. Schurtz: Die

U lovců a sběračů *náleží* každému *kmeni* území lovu nebo sbírání plodin, toto území jest pak všem členům kmene velmi dobře *známo* a nestrpí do něho cizího zásahu.[59] Pro australský komplex totemistický zjistili Spencer a Gillen,[60] že když se více kmenů potká, že se při společném táboření každý kmen ubytuje ve směru, v němž leží jeho kraj – lokalita, podotýká Lévy-Bruhl, není pro domorodce nic jiného než mystický vztah s určitou částí prostoru. A. R. Brown,[61] který studoval tři kmeny lovců-sběračů v západní Austrálii, poznamenal, že v prvních letech po příchodu bělochů užívali sqatteři domorodců jako ovčáků, a tu jim bylo zprvu velmi zatěžko, aby přiměli domorodce pásti na jiném území, nežli jest území jejich vlastního kmene. Stejný zjev konstatoval B. Spencer pro severní Austrálii: území lovu jest všem příslušníkům *velmi dobře známo* a tito *nestrpí*, aby se v něm pohybovali cizinci. Poslové, kteří vkročí na území cizího kmene, musí míti k tomu zvláštní povolení a musí nésti odznaky svého poslání, čímž se stávají nedotknutelnými. Jindy jest to pak při pevné lokalisaci sídliště celá osada, která má tatáž práva, jako má v Austrálii kmen, a která do svého území rovněž nestrpí zásahu. Tak jest tomu třeba u Dajaků na Borneu nebo u kmene Tinneh v Kanadě.[62] V australské provincii Viktoria má každý domorodec právo na ono území, kde se narodil, a bylo by velikým bezprávím loviti tam bez jeho svolení.[63] Totéž nám tvrdí i Colenso o Maori na Novém Zélandě.

U těchto Maori nalézáme zjev, který budil zprvu překvapení u prvních evropských pozorovatelů a který se zdá býti běžným všem primitivům. Půda totiž, jako území lovu a sbírání rostlin, náleží kmeni nebo jeho oddělení (třídě), ale stromy na ní stojící náležejí různým osobám, většinou těm, které je první vzaly do držení. V tom smyslu rozeznává každý Novozélandan mezi stromy obyčejnými a mezi „stromy se jménem“, které jsou *osobním* majetkem i tam,

Anfänge des Landbesitzes, Zeit. für Soz. wiss., 1900, s. 245n.; Jul. Lipps: Der Anfang des Rechts auf Grund und Boden bei den Naturvölkern und der Begriff der Erntevölker, Festschrift für P. W. Schmidt, 1928; L. Baudin: L'empire socialiste des Incas, 1928, s. 110n.; Mc. Bride: The agrarian communities of Highland Bolivia, 1921.

59 Proto jest velmi *mylným* názor, že *lovci* nebo *sběrači* neznají vlastnictví půdy. Naopak, jak uvidíme později, jest u lovců-sběračů půda mnohem přesněji ohraničena, nežli je tomu u obyvatelstva zemědělského. U Křováků jest půda rozdělena mezi rodiny, jejímž členům jest území přesně známo (S. Passarge: Die Buschmänner der Kalahari, 1907, s. 52), u Aranda jest rozdělena půda přesně mezi sňatkové třídy (Strehlow, 1. c., II, s. 1).

60 L. Lévy-Bruhl: La mentalité primitive, 1922, s. 234n.

61 A. R. Brown: Three tribes of western Australia, Joun. of the Royl. Anthr. Instit., XLIII, s. 146.

62 H. Schurtz, 1. c., s. 253.

63 Ibid., s. 257.

kde jest půda společná. Později pojednáme ještě o tom, jak bylo asi původně toto *osobní* vlastnictví stromů legitimováno. Na Nauru, kde jest půda *res nullius*, má každá kokosová palma svého vlastníka a spory o stromy jsou na denním pořádku.[64] Stejně nám i v námi citované práci o pověstech domorodců novopomořanských ukazuje páter Hees, že motiv krádeže – jak uvidíme později při rozboru pojmu *furtum* – v ovocných kulturách jest v celé jím prozkoumané oblasti velmi četný. Stejně jest tomu s individuálním vlastnictvím stromů v souostroví Bismarckově, v zátoce astrolabské apod. Australští negři používají za účelem označení individuálně vlastněných nebo právě okupovaných stromů docela i vlastnických značek. Stopy toho zvyku nalézáme ještě dnes třeba na Sahaře, kde je třeba půda děděna ve starousedlých berberských rodinách, zatím co přistěhovalí Arabové jsou jen majiteli na této půdě stojících stromů, což úplně odpovídá berberským právním představám. Rovněž v Malé Asii stromy, stojící na státní nebo obecní půdě (hlavně jsou to olivy), jsou-li to stromy ovocné nebo jsou-li obydleny včelami, mají jiné majitele než půda, na které stojí. Soukromý nárok na včelí stromy existoval i ve starém Irsku – jest to obdobný právní názor, který vede v severní Africe ke zjevu, že *voda* představuje odlišný majetek od majetku půdního, jak jest tomu hlavně v jižněji položených oasách.[65] Později uvidíme, na jaké basi vzniká tato osobní appropriace stromů a i obydlí.

Ještě jest jedna věc, která při půdním majetku jest u primitivů velmi zajímavou: území lovců a sběračů jsou *mnohem přesněji ohraničena*, nežli území zemědělců, ba možno tuto větší přesnost přisouditi i kmenům kočovným. Vysvětlení jest nasnadě: zavedením zemědělství se zmenší totiž význam neobdělané půdy, a hlavně pak se odstraní pevné vlastnické nároky na půdu tím, že jest nutno neustále střídati plochy, které jsou kultivovány, neboť se při primitivním způsobu obdělávání polí velmi brzy vyčerpávají. U zemědělců se proto lov stává lahůdkou: pole a jejich výnos slouží převážně k ukojení veškeré potřeby výživy a proto klesá veškerý zájem o plochy, které nejsou kultivovány.

Půda tedy náleží původně jen většímu celku. Tam pak, kde *sekunderně* vzniknou souvislá vlastnická práva užší *rodiny* na půdu, tam vztahují se zprvu jen na hospodářský *užitek* její, nikoli na půdu samotnou. Na př. břeh rybnaté řeky se rozdělí mezi jednotlivé rodiny, tedy na basi užitkového práva.[66]

[64] Senfft: Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten IX.

[65] J. Bourrilly: Eléments d'ethnographie marocaine, 1932, s. 147.

[66] Schurtz, 1. c., s. 249.

Např. na Nauru jsou veškeré břehy řek rozděleny mezi rodiny – u severoamerických Indiánů má každý klan či rodina svůj kus rybnaté plochy, a stejně jest tomu tak i na Nové Guinei. U afrických Balué jest rybolov lokálně rozdělen mezi jednotlivé vesnice,[67] původně asi lokalisované klany. Ale i tam, kde jest půda takto kantonována mezi rodiny, jest stále v teorii vlastníkem půdy kmen, a rodině bylo toto právo propůjčeno pouze na základě toho, že onu plochu obdělala. Proto přestane-li rodina půdu obdělávati, tu spadá tato opět na kmen. Podle islámského práva ztrácí[68] rodina právo ná půdu, jestliže ji po tři roky po sobě neobdělává. Ve starém Japonsku mohl ten, kdo nechal po tři roky po sobě ležeti půdu ladem, žádati, aby byla přidělena jinému, od něhož ji mohl dostati zpět opět jen po třech letech. Stejně ztrácí tento nárok na půdu ten, kdo opustí svoji vesnici, jako je tomu u Japora na Javě. Jindy opět jest právě proto právo na kultivaci časově omezeno, aby nedalo vznik pevným nárokům vlastnickým, jako jest tomu v právu maloruském, kde jest omezeno na tři roky.[69] Tam pak, kde se appropriovaná půda stala dědičnou v rodinách, tam přece náleží kmeni právo na odúmrť, jako tomu bylo třeba u starých Prusů,[70] či jako dědilo pfrund či spadala na kolektiv irská orba (mrtvý statek).

Z kulturně-historického přehledu bylo patrno, že zemědělství jest historicky stupněm teprve pozdějším. Nenalézáme ho na stupni prakultury. Tam pak, kde již jednou vzniklo, vedl vývoj k různým způsobům hospodaření, které by pro nezkušeného pozorovatele mohly znamenati i různý charakter vlastnictví půdního, ač v podstatě tomu tak není.

Nejjednodušším jest způsob *společného*[71] obdělávání polí, který svým charakterem nejlépe vyhovuje primitivnímu hospodářství kopinářskému. Vesnice bývají v takových kulturách velmi nestálé, neboť jest nutno přesazovati je na místa, na kterých ještě není půda vyčerpána. Tak jest tomu hlavně u populací rovníkové Afriky. Je-li u Kandhs[72] v Orissa půda vyčerpána, tu se ponechá mimo kulturu a okupuje se nový terén. Proto mění vesnice asi tak každých 14 let svoje

67 Marc Ménalque: Les Coutumes civiles de Baloués de la région de Dimbokro, 1933, s. 35n.

68 Podle islámu, což jest vlastně kodifikací předislamského zvyku, kultivace půdy propůjčuje vlastnické nároky na půdu samotnou. Wellhausen, 2. vyd., 1. c., s. 108.

69 Post, 1. c., s. 344, sv. II.

70 Hein: Altpreussische Wirtschaftsgeschichte, Zeit. f. Ethnol., XXII, 1890, s. 156.

71 Toto *společné* obdělávání polí jest patrné obzvláště v kulturách metronymických, kde ženy společně obdělávají jednu kulturu za druhou. Při této práci jsou sexuálně tabu a mají určitá privilegia. Na společné obdělávání polí upomínají i některé náboženské ceremonie, které nám popsali výmluvně Mannhardt nebo Frazer.

72 Post: 1. c., I., s. 334.

stanoviště. V Bengálsku[73] existuje tento systém ještě jako *jum*-systém: obyvatelé mění každý rok či každé dva roky svoje bydliště, totiž vykácejí kus lesa, spálí ho a do této půdy pak zasejí. Celá osada pak okupuje novou půdu a čas od času mění svoje bydliště, je-li toto příliš vzdáleno od dočasné jejich kultury. Toto hospodářství se nalézá i na svazích Himalají, u populace Kanara v Bombayi apod. Bylo docela i v kulturách evropských, neboť nás o něm zpravuje Caesar pro Germány své doby[74] a existoval, ovšem při poměrném zachování stálosti sídlišť, ještě v minulém století v některých krajích Španělska, hlavně na severozápadě provincie Zamorra a ve vysokém Arragonu.[75] Obdobou tohoto sociálního zřízení jest i společné vzdělávání polí a rozdělování jejich výnosu mezi jednotlivé rodiny podle potřeb, jako je tomu třeba u mexických Indiánů Guaranis, u kmenů Bantam na Javě, Munda a Khols v Bengálsku, u asijských pastýřů Čeremisů, u Kabylů, na Fernando Po, v Sierra Leone apod.

Z tohoto jest patrno, že kolektiv vyhražoval sobě právo disponovati půdou, a toto právo jest obzvláště patrné tam, kde dochází k periodickému rozdělování půdy či kde právo disponovati půdou bylo na místě kmene absorbováno panovníkem či náčelníkem, který se stal pánem obydleného území. O tomto periodickém rozdílení půdy nás např. u Germánů zpravuje Caesar,[76] na něj naráží rovněž v bibli i kniha Lévi, která reprodukuje utopii preexilických zákonodárců, vyžadujících, aby se půda vrátila k svému původnímu vlastníku každých 50 let.[77] Ve starém Japonsku císař rozděloval půdu mezi své poddané: každý muž měl nárok na podíl určité plochy, každá žena pak na 2/3 normálního podílu. Rodina pak společně obdělávala všechny podíly, patřící všem jejím členů.[78] Při čínském pokusu socialistickém v XI. stol., o němž jsou nám podrobnosti neznámy, bylo sáhnuto k tomuto zřízení – půda byla rozdílena ročně a každých 10 rodin dostávalo jeden podíl.[79] Zde byl zřejmě spojen systém společného obdělávání polí se systémem jejich periodického rozdílení.

---

73 Ibid., s. 335.

74 Caesar: De bell. Gall., IV, VI, 22: Sed privati ac separati agri apud eos (Suebos) nihil est neque longius anno remanere uno in loco incolendi causa licet.

75 J. Costa: Colectivismo agrario en España, 1898.

76 De bell. gall., VI, 22: Neque quisquam agri modum certum aut fines habet proprios, sed magistratus ac principes in annos singulos *gentibus cognationibusqae* hominum, qui una coierunt et quo loco visum est agri tribuunt atque anno post allio transire cogunt.

77 Lv 25.

78 Tokuyo Fukuda: Die gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwickelung in Japan, 1900.

79 Cambert: Un essai de socialisme en Chine, 1895, s. 763n.

Tentýž způsob jest ještě dnes užíván ve francouzských koloniích v Maroku. Potřebná půda, dovolující jednomu stanu žiti, jest podle výnosnosti půdy prokalkulována pro každou provincii. Tato jednotka, znásobena počtem stanů ve kmeni, udává plochu, kterou musí každý kmen míti. Co zbývá, může býti skoupeno protektorátem.[80] Tento systém se udržel velmi dlouho i jinde. Ve španělské provincii Sayago byla ještě v minulém století rozdílena každé dva či tři roky půda a ještě dnes je tomu tak v Peru, kde konstituce z r. 1920 uznala docela tento systém. Ve starší době byla totiž půda rozdílena nikoli mezi užší rodiny, ale mezi *klany*, aýlu. V Bolivii, kde r. 1866 Bolivar zrušil kolektivní vlastnictví klanu aýlu, zákon přes to zůstal mrtvým, a ještě dnes, jak kalkuluje Mc. Bride,[81] žije 67 % všeho obyvatelstva plošiny bolivijské v systému, jaký známe pod jménem ruský mir či afgánský vesh.

Právo historické a folklor nám pak zachovalo ještě mnohou vzpomínku na toto původně společné obdělávání půdy. Veškeré polní práce bývaly konány povětšině společně, a zdá se, že byly doprovázeny určitými representacemi náboženskými. V tom smyslu by byl správným závěr jinak pochybené tese Bücherova díla „Arbeit und Rhytmus". Nasvědčovaly by tomu i některé ceremonie, doprovázející polní práce a svědčící o jejich sociálním a náboženském charakteru, jak nám ukázal Wilém Mannhardt ve svých „Wald- und Feldkulte", po jehož stopách kráčel Frazer ve své „Golden Bough". Ukazuje na to i systém nuceného obdělávání polí, jak jsme jej ukázali již dříve. V oblasti germánské je to tzv. „*flurzwang*", v Anglii „*lamasland*", které jsou typickým příkladem obligátní reglementace polních prací, které původně měly jistě i ráz náboženský. Na lamasland nesmělo býti započato s pasením dobytka před prvním dubnem saského kalendáře, který se nazýval „lamasday". Rovněž byla nutnou i přítomnost všech „lovebones" na polních pracích, a velmi obdobnou instituci zjistil Maxime Kovalewski i u Ossetů.[82]

Podle dokumentů historických i ethnologických jest patrno, že individuální vlastnictví půdy jest jak v historii, tak i v ethnologii data velmi pozdního. Půda jest původně majetkem kolektivním a vstupuje velmi pozdě do hospodářství kapitálového. Prvními *individuálními vlastníky půdy* ve skutečnosti jsou mrtví. U Maori na Novém Zélandě jest hrob tabu. Tam pak, kde – kulturně-historicky mnohem později – dochází k vyvinutému kultu předků, tam dochází

[80] L. Baudin: Le régime de terre au Maroc et la civilisation française, Rev. des sciences politiques, 1926, s. 203.

[81] Mac Bride, 1. c., s. 22.

[82] Maxime Kovalewski: Coutume contemporaine et la loi ancienne, 1893, s. 73.

i k posvátnosti půdy, o níž nás u Řeků a Římanů velmi dobře poučil Fustel de Coulanges. U Římanů hrobka nemohla býti ani zbořena ani přemístěna a ku přemístění bylo třeba autorisace pontifiků.[83] Tím se pak část půdy, obsahující hrobku, stávala věčným majetkem rodiny mrtvého a ještě pozdní zákon římský vyžaduje, prodá-li rodina půdu, na které stojí hrobka, že nicméně zůstává majitelkou této hrobky a má věčné právo přecházeti pole za účelem plnění kultu.[84] Pro Římany a Řeky máme rovněž doložen zvyk, který nám dokazuje, že pochovávali mrtvé na poli patřícím každé rodině.[85] Toto pohřbívání předků v rodinné půdě pak nemálo přispělo k posvátnému jejímu charakteru a její nezcizitelnosti a prodloužilo tak kolektivní charakter půdního vlastnictví. Proto byl posvátným mezník, jako tomu bylo u Řeků. Legenda vypráví, že ani Jupiter, chtěje si učiniti na Kapitolu místo pro chrám, nemohl deposiduovati boha mezníků Termina. Proto pak byly hranice rodinného pozemku posvátnými. Ten, kdo přemístil mezník, byl na usmíření obětován i se svým zpřežením: qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse.[86] Také u Etrusků měla půda charakter tabu. Etruský zákon praví, že ten, kdo se dotkne půdy, že bude souzen bohy: jeho dům zmizí, a plémě jeho vymře, jeho pole neurodí plodů, neboť kroupy, rez a psí dni zničí jeho úrodu, jeho údy pak se pokryjí vředy a propadnou úbytím.[87]

Proto také člověk nemůže býti původně zbaven půdy. Expropriace půdy pro dluhy, jak uvidíme nejlépe později, jest původnímu právu neznámou. Původně *tělo člověka* samotné jest to, co zodpovídá za jeho závazky, neboť půda jest původně *neoddělitelnou* od kolektiva, nemůže se tudíž státi předmětem záruky za osobní závazky. A zdá se, že to byl původně i osobní majetek a součásti domu, který rovněž neručil za závazky svého majitele. V zákoně XII desk čteme „si volet suo vivito“, tj. dlužník stav se vězněm svého věřitele,[88] podržel přece u sebe svůj majetek. Teprve později pak bylo třeba po zrušení otroctví za dluhy prostředků vůči statkům dlužníkovým, a tu pak pomohla distinkce mezi pojmy *držení* a *vlastnictví*, possessio a proprietas. Věřitel obdržel od prétora právo prodati nikoli proprietas-dominium – ale statky-bona dlužníkovy. Zde pak navážeme s pokusy o historické a ethnologické analogie.

83 Plinius, Epistulae, X, 73.

84 Cicero, De legibus, II, 24; Digesta, XVIII, T. I, 6. Si vendidisti fundum in quo sepulcrum habuisti.

85 Gaius: Dig., X, 1,13; Plutarch: Aristides 1, Cimon 19.

86 Festus, Terminus, ed. Müller, s. 363.

87 Script. rei agrar, vyd. Lachmann, s. 351.

88 Aulus Gellius, 20, 1, 45.: Si volet suo vivito. Ni suo vivit qui eum vinctum habebit libras farris endo dies dato. Si volet plus dato; týká se uvěznění dlužníka po 60 dní v domě věřitelově.

4. Poučení z historické analogie

Jest velmi těžké, zrekonstruovati si přesný obraz pravěkého lidstva. Většina dosavadních ethnologicko-archeologických paralel není dosud nic jiného, leč mnohdy pochybená pomůcka explikační. I ty největší nálezy, jak uvidíme ještě později v kapitolách, jednajících o pohřbívání mrtvých, nás odkazují pouze na velmi skrovné dohady.

Archeologie nás ale poučuje velmi jasně o tom, že obdobně jako u primitivů, tak i u populací archaických *individualisace* lidstva jest poměrně data velmi mladého. Při výzkumech prehistorických hrobů na Krétě nalezl sir Arthur Evans ve Vasiliki asi ve XXVIII. stol. př. Kr. jediný dům, přestavěný ve XXV. století, který měl v přízemí více jak dvacet místností a nad to měl ještě dvě patra. O tři století později nacházíme v Chamaizi elipsovitý dům s přízemím o 12 místnostech, a zdá se, že i s jedním patrem. Z toho usuzuje Gustav Glotz,[89] že na počátku střední doby mycénské, totiž ke konci III. tisíciletí př. Kr. genos (Klan) v Chamaizi nebyl již tak četný jako dříve ve Vasiliki. Ke konci 16. stol. př. Kr., když bylo Chamaizi znovu vystavěno, tu byly stavěny již jen domy malé. Klan tedy již zmizel úplně. Pyxis, nalezená na ostrově Melos a pocházející ze starší doby cykladské (2800–2400 př. Kr.), představuje sedm chatrčí, soustředěných kolem jednoho dvora: tu jest, podle Glotze, klan ve stadiu desagregace. Tentýž vývoj ukazuje, jak bude uvedeno později, i způsob pohřbívání, egejský tholos.

O tomto režimu klanu u národů antických nás velmi dobře poučili Fustel de Coulanges a G. Glotz, ba vyskytli se i badatelé, kteří nalézali v antických praktikách levirátu či epiklerátu stopy po dávné existenci rodiny klasifikační. Než všechny tyto nálezy nám nepraví nic o režimu statků.

V minulých kapitolách snažili jsme se poukázati především na dvě věci: že *individualisace* lidstva jest data poměrně velmi mladého, a že půda jako taková patří zprvu vždy větším celkům sociálním, později teprve na basi užitkového práva pak užší rodině. Než *není-li* v takovém režimu sociálním vyvinut přísný pojem *individua*, klade se nám otázka, zda tedy běžné věci, které jsou např. běžným *příslušenstvím domu*, ve kterém obyčejně celá rodina žije, budou moci býti *individuálně* vlastněny již v režimu užších rodin. Na tuto otázku pak nám dává velmi výmluvnou odpověď právo římské.

89 G. Glotz: La civilisation égéenne, 1923, s. 155.

Tak jako u primitivů i běžné věci mají určitou osobnost a člověk nezná pojmu věcí neživých, a i neživé objekty si zobrazuje v osobách,[90] tak ani u Římanů věci nebyly věcmi úplně mrtvými, neživými, pouhými kusy právnického inventáře, jako je má pozdější římské právo či nyní my, ale tyto *věci* (res) tvořily především *součást* římské rodiny, *familia*. *Celku* rodiny tedy odpovídal celek statků; nejlepší etymologie slova familia by byla ta, která by je přiblížila k sanskrtskému slovu *dhaman*, tj. *dům*: jedině tak bychom zachytili pospolitost osob a pospolitost statků, které jsou jakoby *spoutány s celkem rodinným*. Rodina, jak nám pak velmi výmluvně ukáže rozbor jazykový, obsahovala totiž nejen osoby, ale i *věci*, *res*: „familiae appellatio et in res, et in personnas diducitur" – praví Digesta,[91] což velmi výmluvně naznačuje, že *věci tvořily součást rodiny, domu*. Jest to něco velmi obdobného jako v nejstarší Číně, kde označení pro městský[92] *dům* (tedy sídlo *rodiny*), se v grafické etymologii pochopí, jestliže uvážíme, že (věci) dobytek a vepři byli umístěni spolu s lidmi či pod nimi v domě.[93] Zde také již pojem domu, sídla to rodiny, sám napovídá, že věci patří k rodině. Zákon XII desk praví „super pecunia tutelave suae rei" – který Gaius (II, 224) reprodukoval, „super *familia* pecuniaque", tedy opět chtěl vyjádřiti, že určité *věci tvořily podstatnou součást rodiny*. Až do pozdní doby pak akce za příčinou rozdělení *dědického inventáře*, tedy *věcí*, se zove „*familiae erciscundae*",[94] v jiných textech označuje přímo slovo familia věci, hlavně pak bývá rovnocenné slovům *res* či *substantia*, tedy opět věcem.[95] Čím dále pak jdeme zpět do minulosti, tím více nám označení pro *rodinu, familia*, označuje *věci*, až konečně označuje i *potraviny*, jako u Cicerona (Pro Caecina VII.) či Terentia, který na jednom místě docela praví „decem dierum vix mihi est *familia*", tj. mám zásob stěží na deset dní. Z toho jest patrno, že věci patřily především k rodině a tvořily její součást právě tak, jako ji tvořily osoby.

Než všechny statky netvořily stejně podstatnou součást rodiny. Některé náležely k *rodině* (domu) více, jiné opět méně. Římané opět rozeznávali statky

90 Viz Spix-Martius: Reise in Brasilien III, s. 1188, stejně i Bogarasova přednáška na XIV. kongresu amerikanistů ve Stuttgartě 1904.

91 Dig., L, XVI, de verb. sign. No 195, § 1.

92 Dům městský se liší od vesnického podle toho, jak se prolíná kultura austroasijská s kulturou sino-tibetskou. Stejně jest tomu i v lišení obou kultur sociálně: venkov má v nejstarších dobách metronymitu, města systém agnátní. Rovněž tak je tomu i s představami náboženskými.

93 Marcel Granet: Danses et légendes de la Chine ancienne, 1926, I., s. 6.

94 Dig., X, 2.

95 Cod. Just., VI, XXX, 5; viz i Girard, Manuel élem. du droit romain, 7. vyd, s. 322n.

dvojím způsobem: rozeznávalo se mezi *familia*[96] a *pecunia*, tj. mezi *věcmi domu* (otroci, tj. *famuli*, koně, muli, osli) a *dobytkem*, který se pase na poli mimo stáj. Stejnou distinkci má i oskický Lex Bantia (1, 13). Dále se rozeznávalo mezi *res mancipi* a mezi *res nec mancipi* — podle forem prodeje. Pro res mancipi, které tvoří drahé věci včetně nemovitostí a dětí, se může díti zcizení jen podle formy mancipatio. U romanistů se velmi probírá otázka, zda se rozdělení na familia a pecunia shodovalo s rozdělením na statky mancipi a nec mancipi. Ihering, Karlowa a Cuq[97] vidí v podstatě v pecunia statky nec mancipi. Pro nás o jejich tvrzení nemůže býti pochyby. Jak ukážeme ihned z analogie, věcné sounáležitosti rodiny obsahovaly většinou *věci cenné*, více méně rodinná sacra (familia – res mancipi) a kromě toho věci *běžné*, které se snad potom staly měřítkem hodnot (peníze – *pecunia*; na Krétě byl dlouho býk měnovou jednotkou, u Římanů první peníze razili *Gentes* a dobytek, odtud pecunia, byl vlastně ukazatelem směnné relace). Jest to asi stejná distinkce, jako ji nacházíme u mnoha primitivů, kde se rozeznává mezi *stálými* a *podstatnými* či *cennými* věcmi domu či rodiny a mezi věcmi *běžnými*. U Indiánů Kwakiutl a Tsimshian jest obdobně tvořen s jedné strany rozdíl mezi předměty běžnými a snad také prodejnými, s druhé strany pak mezi věcmi cennými, tj. označenými kusy mědi, koženými pokrývkami či vyšívanými látkami. Tyto druhé předměty se přenášejí na druhého vlastníka právě tak slavnostně, jako se děje přenos žen v manželství či přenos privilegií zeťovi či jmen a hodností dětem. Některé z nich nemohou býti vůbec zcizeny, neboť jsou to *rodinná sacra*, kterých se rodina nezbavuje vůbec či jen velmi těžko.[98] Tyto statky pokračují stále s rodinou. Tam pak, kde se příbuzenství tvoří v ženách, jako je tomu v systému metronymickém, tam ženy jsou vlastně tvůrci kontinuity rodiny a tudíž i těch statků, které jsou podstatnou součástí věcného okruhu rodiny. Proto nalézáme mnohdy podle toho i dělení statků na *statky mužské* a na *statky ženské*, jako nalezl Kramer distinkci statků *oloa* a *tonga* na ostrovech Samoa.[99] U Arabů rovněž nejlepším dokladem kdysi existujícího mateřského práva jest fakt, že u nich, právě tak jako u Židů, stan byl výlučně

[96] Ovšem slovo familia pak označovalo *obojí*. Proto výraz *familiae emptor* se vztahuje na familia i na pecunia, jak vidíme u Cicerona, De legibus III, 7: „suboles, familias pecuniasque censento".

[97] Ihering: Entwicklungsgeschiehte des röm. Rechts, 1894, s. 81n., Karlowa: Rom. Rechtsgesch., II., s. 76, E. Cuq: Les instit. jurid. des Romains, 1891, s. 92.

[98] M. Mauss: Essai sur le Don, Année sociologique, N. S. I, s. 110n.; Boas and Hunt: Kwa-Kiutl Texts, Jesup Expedition, III., s. 706.

[99] Kramer: Samoa Inseln, Versuche einer Monographie, 1902/3, sv. I, s. 477.

ženským majetkem,[100] tedy více méně existovalo dělení na předměty ženské a mužské.

Tvořily-li věci součást rodiny, tedy více méně byly věcným okruhem rodiny, tu by vlastně nikdy nemohlo dojiti k existenci individuálního vlastnictví. Proto pak, pozorujeme-li právní historii v tomto smyslu, tu seznáme, že zprvu jest to *tělo člověka*, jeho maso a kosti, dále pak *movité věci tělesné* (mobilia, quae ossibus inhaerent), které jsou prvním, striktně osobním majetkem člověka. Proto také v proceduře záruka *osobní předchází záruku věcnou*.[101] U kmene Konkomba v africkém Togu neplatí-li dlužník svoje dluhy, jest prostě zastřelen.[102] Exekuce se tedy vykonává na těle, nikoli na majetku dlužníka. Proto Shylock, kupec benátský, vyřízl kus masa z těla dlužníkova, který byl neschopen plniti.[103] V zákoně XII desk čteme pověstnou formuli „tertiis nundinis partes secanto", narážející na rozsekání dlužníka. Tradicionální teorie (Girard, Cuq) vykládaly, právě tak jako zde my, tuto formuli jako zbytek po tělesné exekuci, kterou našlo právo komparativní (Josef Kohler) velmi bezpečně v právech germánských. Z naší dedukce samo vyplývá, že se musíme uchýliti k výkladu tělesnou exekucí, a tvrzení L. Lévy-Bruhla,[104] který se pokouší na základě Max Radinovy kritiky tradicionální teorie zařaditi „secare partes" mezi římské zaklinací formule defixiones, nezní příliš přesvědčivě, protože mu odporuje cele právo komparativní. Ve staré Indii mohl věřitel dlužníka zajati a tlouci tak dlouho, dokud nezaplatil.[105] Stejně jest tomu na Korei a na Ceyloně. Věřitel nemá možnost zabaviti statky, které jsou integrující součástí domu. Proto zprvu za dluhy ručí pouze *tělo* dlužníkovo. Sem spadá i instituce magického půstu před domem dlužníkovým, indická *dharna*.[106] Věřitel se posadí před dům dlužníkův, maje na hlavě kámen a veřejně mu hrozí, že se oběsí, nebude-li mu dluh zaplacen. Jindy za sebe pošle brahmána, který se postí místo něho tak dlouho, dokud není dluh zaplacen. Nevede-li pak tento půst k cíli, tu se prostě věřitel před domem dlužníka zavraždí, čímž svolá krevní pomstu na jeho hlavu. Podobnou instituci

100 Gn 4, 67, 31, 33.

101 P. Huvelin: Magie et le droit individuel, Année sociologique, X, s. 22n.

102 Das Eingeborenenrecht, I., s. 95.

103 P. Huvelin: Les procès de Shylock dans le marchand de Venise de Shakespeare, Bull. de la société des amis de l'Université de Lyon, 1902.

104 Viz Annales sociologiques, Série C, 1935, s. 61n., Radinovu kritiku tradicionální teorie pak v „American Journal of Philology", sv. 43, ročník 1922.

105 Post, 1. c., II., s. 561.

106 The Laws of Manu, přeložil Buhler, 1886, VII., 49.

znali staří Řekové a Peršané, a naráží na ni i pátá kniha Mojžíšova[107] slovy „půjčil-li bys něco bližnímu svému, *nevejdeš do domu jeho*, abys vzal něco v zástavu od něho, ale *vně* vstaneš ...“ Rovněž u Keltů byly známou půst a sebevražda jako prostředky exekuce a ještě dnes jest v Irsku oblíbenou stávka hladem, což jest jistě pozůstatkem po tomto zvyku.[108]

Všeobecným výkladem této instituce jest názor, že sebevrah-věřitel svojí smrtí vytváří ducha, který by strašil dlužníka, tedy více méně názor animistický. Teprve později se dlužník počne považovati za pravou příčinu smrti věřitele, za jeho vraha, a tu pak vlastně se může státi objektem krevní pomsty. Na africkém pobřeží hrozí věřitel dlužníku zavražděním sebe či třetí osoby, a na dlužníka pak, stane-li se tak, padá vina prolité krve a i nebezpečí vystavení se krevní pomstě příbuznými zabitého. Než uvedený výklad animistický, jak uvidíme později v kapitole, jednající o animismu, není rovněž výkladem o počátcích instituce dharna, a jest zapotřebí hledati její počátky mnohem dále, hlavně však v námi později analysované *magii imitativní*, totiž smrt věřitele má na podkladě představ napodobovací magie donutiti dlužníka k sebevraždě rovněž. Tak jest tomu na př. u Ašanti v západní Africe, kde sebevražda jako prostředek exekuce zavazuje stranu povinnou rovněž k sebevraždě či něčemu jí se rovnajícímu.[109]

Dřívější naše uchýlení se k vysvětlování formule „partes secanto“ tělesnou exekucí nachází pak v komparativním právu ještě jedno potvrzení: *osobní* ručení tělem nevztahuje se totiž jen na dlužníka samotného, ale také i na rukojmího, ručitele, jehož odpovědnost rovněž není jen materiální, jako je tomu u nás, ale osobní. Velmi známou je episoda ze středověkého příběhu Huona de Bordeaux, která dlouho platila juristům za „a Mirror of Justice“ a ve které (trestně) jsou rukojmí potrestána právě tak, jako by měl býti potrestán pachatel sám, kdyby byl přítomen. To jest v právu trestním, ale totéž nacházíme i v právu civilním. Rukojmí jest proto mnohdy zavřen a spoután dokonce řetězy. Neplatí-li pak dlužník, tu se věřitel prostě pomstí na rukojmím a odtud i původ německého přísloví „*Bürgen soll man würgen*“.[110]

Později ukážeme, na jakých představách spočívalo spojení věcného okruhu statků s osobním okruhem rodinným. Byly to původně představy *nábožensko-magické*, a již z toho pak pochopíme, jak obtížnou byla tudíž *exekuce majetková*,

[107] 24, 10.

[108] Wh. Stokes: Lismore Lives of Saints, s. 295.

[109] Rattray: Ashanti proverbs, 1916, s. 131; M. Mauss: Sur un texte de Posidonius, Le suicide, contre-prestation suprême, Revue celtique, vol. XLII, 1925, s. 324n.

[110] Huvelin, Magie, s. 26.

následující historicky po exekuci tělesné. Jest to totéž jako s věcmi náležejícími mezi součásti *osobního majetku*, které jsou rovněž spjaty s osobou svého majitele na basi magicko-náboženských představ. Proto první exekuce pak, jako jest třeba u Ossetů *baranta* či u Rusů *grabovanie*,[111] nejsou původně ničím jiným leč legálními loupežemi majetku. A proto pak, ježto věci tvoří buď součást rodinného okruhu či individua samotného, není možno, aby mu byly *náhle* odebrány. Proto se zabrané věci stávají obyčejně majetkem věřitele až po určitých lhůtách (pignoris capio), které v různých právech různě kolísají. Ve starém právu irském byla exekuce rozvržena na 5 nocí (apad) a pak ještě 5 nocí (anad), po kteroužto dobu věci zůstávaly v domě dlužníka. Potom aktem, nazvaným toxal, byly předměty odneseny. Po odnesení věcí dal ještě věřitel dlužníkovi zprávu fasc, která se stala pak opět počátkem nové lhůty, dithim, která opět trvala pět nocí. Teprve když tato lhůta prošla, ztratil dlužník úplně právo na svoje předměty. Věřitel nabyl první noci části předmětů, druhé noci další části atd., což se zvalo *lobad* (doslovně zničení, destrukce), která opět trvala normálně 15 nocí.[112]

Pozůstatky po této souvislosti statků s okruhem rodinným se udržely až do doby velmi pozdní. Ve středověkém právu franckém zcizení statků z rodinného okruhu podléhalo schválení tohoto aktu všemi členy rodiny (laudatio parentum), a tento zvyk, jak ukázal Falletti,[113] se udržel až do francouzské revoluce. Čínské právo nemovitostní znalo totéž a *příbuzní* (pojato ve velmi širokém smyslu) měli právo vykoupiti statky, které neměly vyjiti z rodinného okruhu. Tato souvislost statků s domem – rodinou pak jde až do doby velmi mladé. Ve skutečnosti zákony o *homestead* (1862), které vyjímají domov dlužníka zásahu věřitelovu, či novější francouzské o *bien de famille insaisissable* jsou vlastně jen obdobou prastarých zvyků, které považovaly statky buď za součást rodinného okruhu či osoby samotné. Stopy velmi výmluvné tohoto druhu o *osobním* vlastnictví nacházíme ještě dnes v právu čínském, v němž má individuum, prodá-li *svoje* statky, právo *naříkati* svůj majetek a páter Hoang[114] nám zachoval vzory „naříkacích listů“, jimiž bývalý vlastník u věřitele naříká svůj majetek.

Prvním vlastnictvím striktně osobním jest tedy původně *tělo* člověka, jeho maso a kosti, dále vše to, co je na něm, totiž *osobní mobilia* tj. *šaty, zbraně,*

111 Kovalewski: Coutumes, s. 26

112 D'Arbois de Jubainville, 1. c., s. 265.

113 Falletti: Le retrait lignager dans l'ancien droit coutumier français, 1923. Jest to asi stejné jako u starých Keltů či snad pozůstatek jejich doby. U Keltů rovněž každý člen rodiny může schovati rodinné statky, ale nesmí je darovati ani prodati: Is mesiuch each fear fine cunari a fiutiud; naid inrean naid sannu, Ancient Laws of Ireland, t. II., s. 282, I., s. 7–8.

114 Variétés sinologiques, I., s. 10, 109, 133.

nářadí a dům,[115] a toto vlastnictví, legitimované původně představami dotykového kouzla, se zdá býti skoro tak starým, jako je starým lidstvo samo. Již naše úvahy, které ukázaly na *kolektivní* charakter *půdního* vlastnictví a na roli rodiny, která činí *statky součástí rodinného okruhu* ukazují, že původní – individuální vlastnictví nemůže vzniknout leč jako *osobní* majetek. Než jak se udála či jak byla legitimována tato appropriace?

Ve svých pracích o vzniku mateřského práva nalezl Grosse a Schmidt jako nejprimitivnější právní představu „právní *pocit*", že na nejnižších stupních sociálního vývoje platí za osobní či pak odvozeně rodinný majetek to, co si kdo vyzískal svojí prací, a odtud i že pramení vlastnění rostlinných kultur ženami, které se stanou prostředníky přenosu tohoto takto získaného majetku s generace na generaci, usedlým jádrem populace, a tím i faktorem a hlavní příčinou tvoření unilaterálního příbuzenství v ženách, známého pode jménem mateřské právo.

Tento Schmidtův racionalistický názor o počátcích *první individuální* appropriace by byl vlastně jen rozvedením prastarého latinského pojmu *naturalis possessio*[116] či *prima occupatio*, tj. uvažujeme-li od Adama, předměty na světě původně nenáležely nikomu, byly res nullius, a byly toho, kdo je buď vzal do držení či kdo si je zhotovil sám. Již v první kapitole naší práce jsme ukázali, že tomu tak není s předměty, získanými na basi výdělku. Ethnologie a historie pak nás může poučiti, že se tento pojem netýká ani lovu (quae terra mari coeloque capiuntur), protože *kořist* bývá zprvu povětšině majetkem *společným*, neboť lov, právě tak jako válka, jest provozován původně muži společně. M. Kovalewski nalezl ještě v minulém století u Ossetů řadu legend, v nichž rekové *Khamis*, Sosruko a Ourizmag neustále rozdílejí stáda, která ukradli.[117]

Kdyby pak tento názor byl správným, tu by nám ho musila doložiti i jazykověda. Totiž slova, značící *držeti* či *uchopiti* (capio), by se měla původně státi označením pro to, *co bylo appropriováno*, tedy pro majetek. Pokusíme se nalézti doklady v civilisaci germánské.[118]

Pro majetek užíváme v dnešní němčině slova *Eigentum* a toto slovo, jak nám ukazuje historická mluvnice, jest *teprve středověkého* původu. Snad zdánlivě by

[115] Dům má v nejstarších dobách charakter majetku *movitého*!

[116] Omnium rerum dominatio ex naturali possessione coepisse Nerva filius ait eiusque rei vestigium remanere in his, quae *terra mari coeloque* capiuntur.

[117] M. Kovalewski, 1. c., s. 80.

[118] C. W. Westrup: Quelques remarques sur la propriété primitive devant l'histoire comparative, Extrait de la Revue historique du droit français et étranger, 1933, s. 6–7.

podporovalo teorii o *naturalis possessio*, neboť participiální substantivum *eigen* (sthn. eigan, staronor. eiginn) jest odvozeno ze slova (got. aigan, staronor. egia), které značí pouhý fakt *držeti*, na což poukazuje i jeho pravděpodobný vztah se sanskrtským *is*. Kdyby se z pojmu *držeti* byl vyvinul pojem pro vztah vlastnický, tu by nebylo bývalo slovo „eigentum" vzniklo v tak pozdní době. V době nejstarší, jak nám dosvědčuje Wulfilův příklad bible, se na místě participia aigans užívá k označení vlastníka *osobního* zájmena třetí osoby.[119]

Totéž bychom mohli namítnouti i slovu *haben*, které nyní v běžné řeči slouží k označení faktu držení nějaké věci. Toto slovo se nám ve staré norštině objevuje pod formou *hefd*, ve staré horní němčině *habida*, a tyto formy, ať jsou odvozeny od germánského *haben* (gotsky *haban*) či od všeobecně germánského *hafjan* (staronorsky *hefja*) značí všude smyslem *heben*, tj. pouhé *vzíti, uchopiti* a jsou ve smyslovém vztahu s latinským *capio*, které nacházíme ve spojení, označujícím majetek, *mancupium*. Zdá se, že ani haben nemělo původně vlastnického významu, neboť tam, kde má tento vlastnický význam, jako v „Danske Lov" ve rčení „Haand og haevd", jest užito slova *haand*, upomínajícího na *man* cupium, totiž *ruka* a opět značí námi později rozvedený pojem *osobního* majetku (a také osobní appropriace) na basi představ magie dotykové, *nikoli* nějakého *pojmu naturalis possessio*.

Jsou-li pak věci vlastně buď součástí rodinného okruhu či *osoby* vlastníka samotného, tu pochopíme, že *směna* bude vlastně více méně operací *mystickou*. Proto např. latinská slova pro koupi a prodej v právním svém dnešním významu jsou teprve data pozdějšího. Slovo *emere* se totiž zdá pocházeti z doby, kdy se koupě činila tak, že se obě strany vzájemně obdarovávaly, a Festus (ad verb. sign.) nám o jeho etymologii zachoval doklad velmi výmluvný: abemito significat demito vel auferto; *emere* enim antiqui dicebant pro accipere, tedy emere, toť pouhé vzíti, uchopiti, přijati něco od někoho. Původní smysl slova jest tedy *transformovaný*. Stejně jest tomu i se slovem *vendere*, které vzniklo z původního *venum-dare*. Toto, zdá se, si vypůjčilo indoevropský termín, který neznačí prodej, ale cenu, v sanskritu *vasnah*, což Hirn přiblížil k bulharskému slovu *věno*, totiž ceně, za kterou jest žena kupována[120] do manželství. Zde jest tedy původní smysl slova opět transformován.

---

119 Toto užívání osobního zájmena na místě označení vlastnických jest dokladem, že Germáni této doby se nezbavili dosud kolektivismu sociálního života dřívějšího, a že tudíž pojmový obsah vlastnictví se vztahoval asi jen na *osobní mobilia* člověka.

120 Problém *původní* formy manželství byl velmi dlouho hádankou ethnologie a také právní historie. A tu, ovšem mylně, bylo manželství *kupem* či *lupem* ženy dlouho považováno za původní formu

Poukázáním na některé případy, vzaté z právní historie jsme nadhodili složitý problém, který chceme rozebrati v druhé části našeho pojednání, kde se pokusíme na širší komparativní základně o odpověď na to, nač nám ji rozhodně nedá *metoda historická*. Ježto pak jsou sociální instituce *legitimovány* vždy určitými představami kolektivními, tedy soudy, v jichž platnost se *všeobecně věří*, budeme nuceni vyjiti z pojmu *primitivní mentality* a zkoumati, zda instituce nejsou legitimovány představami odlišnými od těch, jaké máme nyní my.

manželství (u nás např. Stieber). Než tuto teorii úplně vyvrátilo studium instituce *daru–potlatche*. Tato šetření (Malinowski, Seligman, Thurnwald, Mauss, Davy) ukázala, že cena, zaplacená za ženu do manželství, není kupním ekvivalentem ženy, ale že manželství samo, jako změna *statutu*, vede k *složitým plněním mezi interesovanými rodinami obou manželů*. Viz B. Malinowski, Sexual Life, s. 65; R. Thurnwald, Die Gemeinde der Bánaro 1921, s. 44; dále práci Mausse a Davyho. V oblasti germánské civilisace podal velmi výmluvný doklad o souvislosti manželství s institucí daru mimo jiné doklady M. Mauss svým výkladem etymologie slova *Gift* (jed) a (mit) gift (věno) svojí, námi později analysovanou naukou o nebezpečnosti daru (Mélanges Ch. Andler, 1924).

Obdobně je tomu i s formou manželství *lupem*, tj. *únosem* ženy. Tato forma byla také považována jinak většinou nekritickými právními historiky za původní formu manželství. Zbytkem po této instituci takto chápané byl jim fingovaný únos ženy či boj mezi skupinou ženy, která se brání jejímu vydání, a skupinou muže. Ještě před nedávnem se Ch. Appleton pokusil tak interpretovati pověst o únosu Sabinek, kde vidí doklad o existenci formy manželství únosem ženy. K této teorii mylně bývala i přibrána teorie *exogamie*, jejíž zákony prý nutí muže hledati – třeba násilím – ženu ve skupině jiné. Než i tento příklad ukazuje Achillovu patu celé nauky. Únosu Sabinek odporuje totiž tradice římské slavnosti Luperkálií, podle kterézto tradice náhlé odejmutí žen sabinských *okruhu jejich předků* zavinilo jejich neplodnost, kterou pak měla na radu Lučiny odstraniti slavnost Luperkálií. Tato tradice značí, že kdyby manželství únosem ženy bylo bývalo v Římě *normálním*, že by nebylo mělo za následek postižení nejvyšším trestem, totiž neplodností ženy. Pojem odejmutí ženy *okruhu předků* ukazuje pak podle autorova mínění jinam, a sice na *rity přechodu*, na něž ukázal A. von Gennep (Cérémonies de passage). Manželství jest totiž v podstatě *přechodem ženy ze skupiny jedné do skupiny druhé, kam jest pak včleněna*. Toto odpoutání není náhlé, neboť rodina se jí nerada zbavuje, a proto nastává mnohdy fingovaný boj, jindy trvá týdny nebo léta, nežli žena přejde definitivně k svému mužovi. Ceremonií *přechodu* jest velmi mnoho a jsou doprovodním zjevem skoro všech *osobních* změn člověka (narození, iniciace, manželství apod.).

II. ČÁST

5. Analysa primitivního myšlení

Ve svých pracích, které jsou vzornými ukázkami komparativní psychologie, L. Lévy-Bruhl,[121] opíraje se s jedné strany o výtečná pozorování primitivního myšlení, která učinili R. H. Cushing a R. Dennet, s druhé strany pak o Ribotovu „Logiku citů" a Maierovu „Psychologii emocionálního myšlení", stanovil pro primitivní způsob myšlení kvalifikaci myšlení *prelogického, magického*. Vztahy totiž, které činí primitiv mezi sebou a svým okolím, nepodléhají ani zákonu sporu ani totožnosti, ale mají svůj původ *v magii*. L. Lévy-Bruhl tomu říká primitivní zákon participace.

Pojmy se v primitivní mentalitě tvoří totiž úplně jinak nežli se tvoří u nás.[122] Např. u populací střední Austrálie spirála či serie koncentrických kruhů značí gumovník, ale je-li tatáž kresba nakreslena na některém posvátném předmětu (kus dřeva či kámen) *churinga* zvaném, značí to žábu. My identifikujeme kresbu s modelem, pro nás platí zákon podobnosti, ale pro primitiva jest to vztah (participace, tvrdí Lévy-Bruhl) předmětu k mystické moci, která jest v něm, a tudíž forma jest úplně irrelevantní. Evropský pozorovatel vidí v určité kresbě hada, ale Bainingové mu vysvětlí, že jest to vepř, v jiné kresbě vidí obličej, ale u domorodců kresba značí kyj apod. Pozorovatelé uzavírají, že smysl kreseb jest čistě *konvencionální*, ale že kresba sama, její *charakter pojmový*, závisí čistě od mystického charakteru churinga. Z toho jest pak patrno, že *místo*, obsazené bytostí, předmětem či obrazem, má rozhodující důležitost pro mystické vlastnosti bytosti, věci či obrazu. Proto pak není prostor v mentalitě primitivní jednotkou homogenní, sobě podobnou ve všech částech. Mezi půdou a skupinou ji obývající existuje jakési mystické pouto, které nemůže býti ani přeneseno, ani odňato, ani dobyto. V části území každá lokalita jest charakterisována svým zjevem, svojí formou, skalisky, stromy, vodou atd. Z toho již prýští, že primitiv netvoří skoro abstrakcí jako tvoříme my, naše abstrakce mají za základ homogenitu pojmů, která umožňuje kombinace, a tato homogenita jest vázána na představu homogenního prostoru. Jestliže si pak primitiv představuje naopak

[121] Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 1910; La mentalité primitive 1922; L'âme primitive, 1927; Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, 1930; La mythologie primitive, 1935; o způsobu primitivního myšlení napsali ještě práce Thurnwald, Graebner a F. Boas.

[122] Lévy-Bruhl: Les fonctions, s. 125n.

úseky prostoru jako veličiny kvalitativně různé, tu se mu pak abstrakce v našem smyslu stává obtížnou, ba vůbec nemyslitelnou.

Rovněž tak jest tomu s generalisací: jelikož pole představ není homogenní, tu jsou logické operace s pojmy skoro úplně nemožné. Od primitivů slyšíme jindy, že většina bohů a bohyň jsou hady.[123] Ale hady jsou rovněž voda a kameny, ve kterých tato božstva pobývají. Jest to tatáž identita, jako když člen totemistické skupiny myslí, že jest totemem. U Indiánů Huichol obilí, jelen a posvátná rostlina hikuli jsou jedna a tatáž věc, jsou úplně identifikovány. Z toho důvodu v primitivní mentalitě není vůbec místa pro pojmy všeobecné, ale existuje ohromná řada pojmů singulárně individuálních, což implikuje i ohromný vývoj paměti jmen, která udivuje nezkušeného pozorovatele. U primitivů jest vše kvalitativně různé. Předměty přírody, zvířata, rostliny, hvězdy, barvy, tedy předměty neživé, jsou zařaděny, jak ukázal R. Dennet, do těchže tříd, jako členové sociální skupiny: jsou-li tito zařaděni do určitého počtu totemů, jsou předměty tyto zařaděny rovněž. Určitý strom náleží určité třídě a slouží výhradně k fabrikaci zbraní pro členy téže třídy. Není vůbec homogenity prostoru.

Stejně jest pak tomu tak i s časem. Hubert a Mauss[124] ukázali, že primitivní myšlení má pro čas smysl spíše podle jeho kvalit, nežli pro určitý jeho charakter objektivní. Negři na Nové Guinei, jak ukázal na počátku XVIII. stol. W. Rosman,[125] rozeznávají čas zajímavým způsobem, totiž na čas šťastný a nešťastný. V některých končinách trval čas šťastný 19 dní, malý čas šťastný 7 dní, mezi nimi se pak počítalo 7 dní nešťastných, které byly pro domorodce vlastně prázdninami, neboť po tuto dobu vůbec necestovali, nepodnikali ničeho významnějšího a pod. Jest to tedy obdoba klasického rozdělení na *fastes* a *nefastes*. Z toho důvodu také první vyjádření slovesná mají v primitivních jazycích smysl povětšině lokativní. Adverbia času jsou v mnohých řečech odvozena z adverbií místa, a často zachovávají obojí význam.[126] Stejně pak i *číslovky* nejsou všechny kvalitativně stejné, a právě z tohoto rozdílu pramení i moc, přikládaná v jednotlivých kulturách jednotlivým číslům, tak ve skupině austro-asijské, jak ukázal Przylusky,[127] se přikládá hlavní role číslům 5, 10, 20, v jazycích

123 Ibid., s. 132n.

124 Hubert-Mauss: Mélanges d'histoire des religions, s. 197.

125 Voyage de Guinée, 1705, cit. Lévy-Bruhl, La mentalité prim., s. 90.

126 Bruhl: Les Fonct., s. 163 (vyd. z r. 1928).

127 Granet, 1. c., s. 6n.

sino-tibetských jest pak 6 číslovkou základní. Není vůbec číslovek abstraktních: na Javě jest týden dlouhý 5 dní, u Malajců má každý 7 duší apod.[128]

Jak uvidíme dále, veliká většina představ v důsledku této mentality tkví kořeny v *magii*. Přehlédneme-li ohromný ethnologický materiál o primitivních představách magie, tu poznáme, že se tyto jevy dělí na dvě části:[129] předně na část ovládanou představou, že stejné vyvolává stejné, čili že příčina se rovná účinku, jinak *napodobovací* (imitativní), *homöopatická* magie, za druhé pak na část, ovládanou představou, že věci, které byly jednou ve spojení, pokračují z dálky na sebe působiti, i když fysický styk byl úplně přestal, tj. *dotyková* či *přenášecí* magie.

Příklady, uváděné ethnology pro imitativní magii jsou nesčetné.[130] Jsou to obzvlášť praktiky, spojené s lovem, válkou apod. Chce-li např. někdo u Indiánů Ojebway učiniti něco zlého druhému, tu zhotoví sošku ze dřeva, která má znázorňovati tělo nepřítele, vrazí mu jehlu či šíp do srdce a věří, že právě na zasaženém místě jeho nepřítel pocítil prudké bolesti. Chce-li pak nepřítele zcela usmrtiti, tu spálí sošku a zašeptá určitá slova.[131] U severoamerických Indiánů se hojnost zvěře zajišťuje imitativní magií. Jest to tzv. bisonní tanec. Účastní se ho 5–15 Mandanů, z nichž každý má na hlavě bisonní kůži s rohy a v ruce svoje obvyklé zbraně. Tanec se děje tak dlouho, dokud se neobjeví bisoni, často 2–3 týdny. Když některý z účastníků jest znaven, tu se nakloní, a některý jeho soused zamíří na něho lukem, a střelí po něm tupým šípem. Pak se všichni na něho vrhnou činíce mimiku, jako by byl zastřeleným bisonem.[132] Obdobně australští lovci mají svoje tance *corroboris*, domorodci centrální Austrálie pak ceremonie, mající za účel, zajistiti pomocí imitativní magie prosperitu druhů totemistických (rostlin či zvířat), *intichiuma*. Tento komplex představ nalézáme i v právní historii, zdá se, že v nejstarších praktikách *adopce*, která se také zprvu děje na základě představ imitativní magie. Tak nás zpravuje Diodorus, že když přemluvil Zeus žárlivou Héru, aby adoptovala Herkula, že si tato lehla na lůžko,

128 Viz i Usener: Dreiheit, Rheinisches Museum, N. F. LVII, a F. Frh. v. Adrian-Werburg: Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker, otištěno v Prähistorisches und Ethnologisches, 1915, s. 345–406. Ovšem pojmový původ číslovek může býti zcela různý. Viz o původu 20kové soustavy u starých Mexikánů E. Seler: Das Tonalamatl der Aubhin'schen Sammlung, 1900, s. 5.

129 Viz Frazer, Golden Bough, něm. překl. Dr. Helen v. Bauer, 1928, s. 15.

130 Frazer, l. c., s. 15 n.; Hubert-Mauss: Théorie générale de la magie, Année soc., 1902–1903; K. Th. Preuss: Der Ursprung der Religion und Kunst, Globus, sv. 86, 87., dále práce autorů Fossey, Lexa, Doutté, Saintyves, Marett apod.

131 Frazer, 1. c., s. 18.

132 Catlin: The North American Indians, I., 144n.

přitiskla Herkula na prsa, sunula ho svými šaty a nechala ho pak padnouti na zem, jako by ho bývala porodila.[133] Frazer našel tento zvyk adopce ještě na počátku tohoto století v Bulharsku a u bosenských Turků. Ve starém Řecku, byl-li někdo prohlášen za mrtvého, a vykonala se za něho pohřební ceremonie, tu platil tak dlouho za mrtvého, dokud neprodělal formality druhého narození: byl prostě prostrčen některé ženě klínem. Ještě ve středověku byli alchymisté ovládáni představou imitativní magie, totiž že jest možno její pomocí rozmnožiti zlato nekonečně: mare tingerem si mercurius esset – píše Raymond Lullus.[134] Dánský historik Saxo Grammaticus píše, že když staří Dánové volili svého krále, že při hlasování stáli na kamenech, aby stálost jednání byla právě taková jako stálost těchto kamenů.[135]

Nejobyčejnějším příkladem *přenášecí* magie jest víra v přenášení zla na předmět, zvíře či osobu pouhým kontaktem. Tak např. v Maroku, aby se někdo zbavil koliky, vezme teplou cihlu, dá si ji na nějakou chvíli na břicho, a potom ji zakopá u stromu či někde na hřbitově. Nemoci jako puchýře přenášejí Marokánci na kus látky, která se nechá krátký čas ovinuta kolem nemocného údu a zavěsí se u svatyně či na posvátný strom.[136] V důsledku této víry obětují třetí den po Miloud koželuzi v Marrekeši ve svatyni Mulay Brahima velbloudí samici, kterou obtížili vším zlem města, které tato odnáší s sebou. Jest to totéž jako kozel emisar obtížený hříchem u Židů.[137] Tato víra v přenášecí magii vedla i k tzv. *endokannibalismu*, který kdysi R. Steinmetz považoval za nejstarší způsob pohřbívání mrtvých. Tělo mrtvého se jí, aby byly přeneseny na ty, kteří je snědí, vlastnosti, které mají sídlo v jeho mase. U E Bola v Nových Pomořanech, padne-li někdo, tu se mu vyřízne břicho, vyjmou játra a dají se sníst dětem.[138] Stejně R. Hertz ukázal, že zvyk provisorního pohřbu u Dajaků souvisí se snědením masa zemřelého příbuznými, a toto maso že jest smíseno s rýží.[139] Totéž pro Austrálii zaznamenali Spencer a Gillen, Howitt, a zbytkem toho jest i africký zvyk, že se sní maso zabitého nepřítele.[140] U australských Dieri se sní

133 Frazer, 1. c., s. 21.

134 D. Essertier: Les Formes inférieures de l'explication, 1927, s. 173.

135 Frazer, 1. c., s. 47.

136 J. Bourrilly: Eléments d'ethnographie marocaine, 1932, s. 106.

137 Ibid., s. 107.

138 Hees, 1. c., s. 45.

139 R. Hertz: Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort, Année soc., X., s. 67n. Totéž konstatoval B. Malinowski pro Trobriand.

140 H. Schurtz: Urgeschichte der Kultur, 1900, s. 197. Sem svým původem a charakterem spadají

pouze tuk, o němž se předpokládá, že obsahuje vlastnosti mrtvého. – Později při smlouvě a praktikách statutárních pojednáme ještě zevrubněji o jiných formách dotykového kouzla.

Až do počátku tohoto století byla ethnologie ovládána s jedné strany evolucionistickými naukami H. Spencera a psychologií associační, podle které musila býti připuštěna pro všechno lidstvo všech dob identita lidského ducha, s druhé strany pak obdobnou naukou Bastianovou o Elementar – a Völkergedanken, podle níž při poněkud stejných podmínkách vnějšího světa musí všude vystoupiti tytéž základní prvky života. Proto části světa s poněkud stejnými podmínkami vytvářejí podle Bastianovy nauky kulturní provincie s více či méně shodným Kulturgedanken. Důsledkem prvního názoru plodem první evolucionistické nauky byla teorie o *animismu*, jíž si Tylorova škola vysvětlovala principy primitivního myšlení, a animismus byl pro tuto školu nejstarším prvkem náboženským a kulturním vůbec.

Než představa o *animismu* není, jak jest při prvním rozboru patrno, nejstarším prvkem náboženského života. Dnes jest její hlavní kulturní oblastí Indonesie s charakteristickým kultem lebky. Ale ani historicky nemůžeme nikterak dokázati prioritu animismu. U Warramunga v Austrálii jsou kosti mrtvého, zbylé po vyhnití měkkých částí těla, rozdrceny, což značí víru v *konečnou* smrt, neboť není kultu mrtvých a předků, který je hlavní součástí animismu. U východoafrických Massai jest prostě mrtvola předána dravým zvířatům, stejně tomu bylo i v Persii, kde byly mrtvoly ve „věžích mlčení“ nabídnuty dravcům, a podle dřívějších zpráv pak byly prostě pohozeny na poli dravcům na pospas. U Baktrů byly pohozené mrtvoly sežrány od posvátných, za tím účelem chovaných dravců. Totéž jest i v území buddhismu, v Tibetu a Bhutanu a sekundérně se tento zvyk rozšířil s buddhismem i do již animistického Mongolska. Totéž existovalo, jak dokázal C. Clemen, i u Germánů. Arméni věří, že první blesk na jaře zničí všechny duše za celý rok. U Aranda duše lidí odcházejí po různých cestách na ostrov mrtvých, kde je po nějakém čase zničí blesk. Neexistuje tedy víra v život posmrtný, v existenci duše, a tím padá i hlavní předpoklad animismu.

Tyto *neanimistické* součásti náboženství pojal první R. R. Marett v „Preanimistic Religion“[141] a po něm K. Th. Preuss[142] poznal, že starším prvkem než

i praktiky *oběti krevní alliance, příbuzenství mléka a kommensuality* a praktiky, související všeobecně se *statutem,* jak bude uvedeno níže.

141 Otištěno ve Folklore, XI, 1900, s. 161n.

142 Der Ursprung, s. 321n.; Die geistige Kultur der Naturvölker, 1923.

představy animismu jsou představy *magie*, protože tato přímo přenáší síly, které jsou přímo na substanci věcí, nikoli snad na duši, věci tyto obývající. Kouzlo pak, hlavně analogické, existovalo podle Preusse již dávno před vznikem božstev, a mají v něm počátky i kulturní jevy jako je hra a tanec.

Stewart Culin dokázal dávno, že hry dospělých u primitivů spočívají povětšině na kouzelně-náboženském motivu.[143] K. Th. Preuss pak ukázal, že v Americe a u Maya velmi rozšířený zvyk hry míčem není nic jiného, leč analogické kouzlo (imitativní magie), mající za účel zajistiti pravidelnost sluneční dráhy.[144] H. Reich ukázal, že řecko-italský mimus představuje vývoj dramatu ze skrovných začátků znázorňování fallických démonů na slavnostech plodnosti a že staroattická komedie vyrostla z téže půdy. (Der Mimus 1903, I, str. 496.) Mexické fallické kulty určil K. Th. Preuss jako analogické kouzlo, provozované za účelem vzbuzení plodnosti.[145] J. G. Frazer v Adonis, Attis, Osiris poznal tentýž původ i v náboženské prostituci: není to v podstatě nic jiného leč analogické kouzlo provozované za účelem vzbuzení a udržení plodnosti. Tím ovšem padá i these Bücherovy práce „Arbeit und Rhytmus", podle níž počátky tance a rhytmu dlužno hledati v napodobení pohybů pracovních, jako např. při vyšlapování obilí apod. Než proti Bücherově thesi svědčí to, že tance existují i u populací, které vůbec neznají zemědělství, jako např. bůvolí tanec u Mandanů, tanec känguruh na King Georg Sound či západoaustralské tance corroboris. Tanec a kouzlo splývají: čínští etymologisté nacházejí ve znaku ∧|∧, tj. wou, označujícím kouzelníka, vlastně jen obrázek dvou osob, které tančí. Tanec pak není ničím jiným leč napodobením jednání, které jest budoucně očekáváno od božstev. Podobně J. Gombarieu (La musique et la magie 1909) se pokusil odvoditi profánní zpěvy ze zpěvů magicko-náboženských, čerpaje hlavně dokumenty z antiky.

Tyto představy se zdají býti velmi starou, ba možno říci prastarou součástí lidské kultury. Graebner, pojednávaje o myšlení primitivů, nazval genealogicky nejstarší vrstvu kulturní „magický názor světový". Úvahy Schmidtovy,

143 Chess and Playing Cards, Rep. U. S. Nat. Mus. Washington, 1898.

144 Der Einfluß der Natur auf die Religion in Mexico und den Ver. Staaten, Zeit. der Gesell. f. Erdkunde, 1905.

145 Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger der altmexicanischen Dramas, Archiv f. Anthropologie N. F. I, s. 129. Jak hluboce souvisí magie se sociálním životem, svědčí instituce tance. U Indiánů Tarahumara se tančí jen za určitými účely více méně kouzelnými. Tančiti značí u nich pracovati a proto mají oba pojmy totéž slovo nola voa. Pracuje-li rodina na poli, pošle jednoho svého příslušníka na místo, určené k tanci, které jest při každém domu, kde tento tančí a zpívá k docílení zdaru setby. K. Th. Preuss: Die geist. Kultur der Naturv., s. 84.

poukazující tyto představy do oblasti kultur totemistických, dlužno odmítnouti, neboť Schmidt[146] je nachází i v kulturách starších, nežli jsou kultury totemistické, a nepomůže obzvlášť ani jeho tvrzení, že se jedná o pouhá počáteční stadia těchto představ! Toto umístění magie do kultur totemistických převzal P. W. Schmidt pravděpodobně pod vlivem Frazerovy teorie o totemismu jako magii kooperativní, čímž byl zdůrazněn prvek magický v kulturách totemistických. Než tuto, v pořadí druhou, teorii o totemismu Frazer nahradil svojí třetí teorií totemistickou a sice teorií koncepcionelní, takže, jak patrno, Schmidtova analogie spočívá na velmi chatrné basi, jak konečně by ukázala i šetření L. Lévy-Bruhla.

6. Charakter osobního majetku u primitivů

Jak jsme již ukázali v historické části této práce, jest prvním, striktně *osobním* vlastnictvím člověka jeho *tělo*, jeho *maso* a *kosti*, dále pak *vše, co je na něm, osobní mobilia*, tj. *šaty, zbraně, skvosty, nářadí* a kromě toho také *dům*, který má charakter majetku movitého. Tyto věci jsou v těsném spojení s člověkem, s jeho fysickou osobou, tvoří takřka její integrující součást a jsou proto *neoddělitelné* od něho. Proto zacházejí při smrti člověka s jeho osobou, jsou při jeho smrti s ním pohřbeny, spáleny či zničeny a tento zvyk *pohřebních mobilií* můžeme pak sledovati souvisle od starší doby kamenné až po naše dny.

Hlavní představou dotykového kouzla jest to, že věci, které byly jednou ve spojení, působí na sebe i na dále z dálky, i když byl fysický jejich styk dávno ustal. Frazer[147] tuto víru nazývá zákonem *dotyku* či přímého *přenosu*. U Křováků si většinou muži vpravují malé kousky antilopího masa pod kůži, což má sloužiti k tomu, aby měli rychlost antilopí.[148] Zde jest *vlastnost* zvířete myšlena jako jakési iluidum, které tkví přímo na fysické substanci zvířete a které možno přenésti pouhým dotykem. U Arabů, je-li dítě nemocno, dá mu jeho matka pod polštář pod hlavou 7 kusů chleba, a když se dítě na nich vyspalo, hodí je psům.[149] Zde opět jest nemoc myšlena obdobně, totiž jako fluidum, schopné přenosu

146 Viz Schmidtovu kritiku neanimistických kouzelných teorií John Kinga, R. R. Maretta, K. Th. Preusse, M. Mausse, A. Huberta, E. S. Hartlanda a A. Vierkandta v „Der Ursprung der Gottesidee“ (1912), kde se Schmidt pokouší obhájiti existenci jakéhosi monotheismu (totiž víry v existenci jednoho nejvyššího boha či bytosti) u primitivů zřejmě na prospěch katolické orthodoxie.

147 Frazer: Golden Bough, s. 15.

148 S. Passarge: 1. c., s. 27.

149 Jul. Wellhausen, 1. c., s. 162.

pouhým dotykem. Panuje-li u Arabů mor, tu jest voděn všemi ulicemi města velbloud, aby vzal na sebe nemoc a pak jest zardoušen na nějakém posvátném místě,[150] a tu pak Arabové věří, že od sebe úplně odvrátili pohromu. Poznání této představy o vlastnostech jako jakémsi *fluidu*, které jest možno přenésti pouhým kontaktem, a které jest přímo na fysické substanci věcí, vedlo ke studiu primitivních pojmů *mana, orenda, wakan* apod., které znamenají jeden z největších přínosů do moderní vědy náboženské.

Tvoří-li osobní mobilia pak součást osoby samotné, jsouce s ní ve fysickém styku, jest samozřejmé, že také ony více méně budou podrobeny představám dotykové magie; z osoby vlastníka přešlo na ně totiž něco, co z nich učinilo *součást jeho osoby samotné*, a co pak je činí *neoddělitelnými od něho*, totiž od *jeho osoby*.

Primitivní řeči nám to asi v tomto smyslu celkem vyjadřují: k podstatným jménům, která označují či vyjadřují součásti osoby, jako např. *údy* apod., se přivěšují v některých řečích *osobní zájmena* jako suffixy. Ale užívání těchto suffixů, jak při podrobnějším šetření poznáme, se vztahuje i na *předměty*, které jsou v úzkém styku k individuu, a tak řečeno s ním *tvoří jedno tělo*. Osobnost u primitivů není tedy přesně omezena.

Primitivní mentalita pod pojmem tělo rozumí vše, co na něm roste či co z něho vychází, hlavu právě tak jako nehty, vlasy, pot, exkrementy apod. K. Th. Preuss pak ukázal, že v primitivní představě kouzla, nad těmito součástmi osobnosti provozovaná, působí v primitivní představě na tělo samotné, jehož integrující součást tvoří. Proto u velikého počtu primitivních národů se každý namáhá,[151] aby se jeho vlasy, nehty apod. nedostaly do rukou jiného člověka, který by s nimi mohl míti velmi špatné úmysly, neboť podle představ přenášecí magie, kdo má část, má i tělo, celek. Vlasy a oddělené součástky těla jsou člověk sám, právě tak, jako jest *jeho* srdce, hlava, nohy apod. „Náležejí mu“ v plném smyslu tohoto slova, jsou součástí jeho osobnosti, jejím *příslušenstvím* – „Zubehör“, jak říká R. Thurnwald, „appartenances“, jak užívá pro to označení L. Lévy-Bruhl.[152]

Prvky, z nichž sestává dále osobnost, jsou i otisky, které zanechá tělo na místě, na zemi apod. V Řecku zákon, připisovaný Pythagorovi, zapovídal probodávati stopy člověka hřebem nebo nožem.[153] V Austrálii, je-li někdo

150 Ibid.

151 Viz R. Parkinson: Dreissig Jahre in der Südsee, 1907, s. 118.

152 L. Lévy-Bruhl: L'âme prim., něm. překl. E. Baron, Werkmann, 1930, s. 110n.

153 Frazer, 1. c., s. 64.

nemocen na rheumatismus, všichni – jak ukázal Howitt, věří, že mu někdo nasypal střepiny skla do stop.[154] V Dánsku si při uzavírání smlouvy obě strany postříkávaly svoje stopy navzájem krví, aby tak nemohla jedna strana na druhou navzájem působiti, čímž si dodávaly obě strany záruky za splnění smlouvy.[155] Podle představ, doprovázejících tento zvyk, měl vlastně každý partner smlouvy stopy druhého, a to tak, že stopa jednoho byla potřísněna krví druhého. Kdyby chtěl totiž druhý kontrahent působiti na stopy a tudíž i na osobu samotnou strany druhé, byl by musil působit i na svoji krev, kterou byla tato stopa potřísněna a tudíž i na sebe.

K příslušenství osoby na základě představ přenášecí magie patří i zbytky jídel, která někdo snědl, apod. Obava před možností provozovati kouzelné praktiky nad zbytky jídel nutí primitivy, aby je co nejpečlivěji schovávali – což se děje i s jejich výkaly – či zakopávali, což se na druhé straně příznivě projevuje i v jejich hygieně, tedy může se na konec projeviti úplně účelově.

K osobě patří dále i *šaty*, které člověk nosí, a které pohltily jeho pot, a které jsou tudíž součástí jeho osoby, a participují na jejích kvalitách. Ještě v dobách historických obětovali Israelité Jahvemu *šaty* a *zbraně*.[156] Ježto pak jsme poznali, že oběť jest vlastně jen pouhou praktikou statutární, tu vlastně touto obětí šatů a zbraní bylo vytvořeno pouto mezi bohem a vlastníkem předmětů obětovaných, jako by byla spojena těla, či jako kdyby byla uzavřena *krevní aliance*: prosící i dovolávaný si tak opatřují *stejný statut* a tím i závazky, které jsou v umělém příbuzenství obsaženy. Pro právní komparativní historii používání šatů a zbraní za účelem statutárním zjistil dávno před námi již Josef Kohler. Stejně jest tomu i s hadříky,[157] zavěšenými Araby a Lyčany na posvátných stromech či na mřížích prázdných hrobů patriarchů v Hebronu. „Ten pak, kdo chce spojiti svoji duši s duší svého přítele, ať dá tomuto svoje *šaty* a *zbraně*“ – praví nám v bibli kniha Samuelova.[158] Odevzdání šatů a zbraní jest tedy prostou praktikou statutární, obdobou krevní aliance, umělého příbuzenství a bude souviseti i se statutárním stadiem primitivní smlouvy.

Ze stejného důvodu obětovali Syřané v Hierapolisu, Féničané v Citiu, svoje *vlasy* – tedy opět součást těla – bohům. Tím opět byl zjednán mezi bohem

154 Ibid.

155 Ibid.

156 Ez 16, 18; 1S 21, 10.

157 Wellhausen, 1. c., s. 104.

158 1S 18, 4.

a obětujícím týž statut, právě tak, jako ho zjednalo třeba umělé příbuzenství, a tím se přivodily i závazky, které jsou v něm obsaženy. V této představě má svůj původ i předpis Deuteronomia, aby si ve smutku každý učinil tonsuru pro mrtvého,[159] tedy, aby se více méně spojil s mrtvým. Ostříhání vlasů při smutku, tedy tonsura pro mrtvého, jest ve všech smutečních rituálech velmi obvyklým zjevem a jest téhož původu. U Ossetů si žena při smrti mužově ustřihne vlasy a dá je mužovi na prsa, čímž naznačuje i splnění touhy, býti jeho i po smrti[160] (jako by s ním byla např. spálena, kterýžto zvyk byl kdysi obvyklým ve staré Číně a Ibn Dustah ho poznal u Rusů povolžských).

Z tohoto názoru přenášecí magie si vysvětlíme i *zákaz, dotýkati se věcí, osobně užívaných jiným*, např. zbraní či šatů nějakého náčelníka, neboť by to znamenalo totéž, jako by se někdo dotkl jeho osoby samotné. Obava před užitím dotykového kouzla vede i k tomu, že prodává-li někdo nějaký předmět, s nímž byl v častém a úzkém styku, že si ponechá jeho část u sebe, jako třeba nit ze šatu, třísku z rukojeti dýky apod., neboť kdyby měl kupec celý předmět neporušený ve svém držení, mohl by vykonávati na prodávajícího zpátky magický vliv, jako je tomu třeba u Lhota-Naba.[161] Tento zvyk jest velmi rozšířen u Eskymáků. Tito, prodávají-li nějaký předmět, s nímž byli v osobním spojení, tu si ponechávají zpět jeho malé součástky; stejně jest tomu i u afrických Thonga.[162]

Na těchto představách jsou zbudována i ochranná znamení majetku, používaná u většiny primitivů. Podle Turnérova svědectví hleděli si na Samoa soukromníci zachrániti svůj majetek kouzelnými prostředky před zloději: kokosové listy *individuelně* vlastněných stromů byly vyřezány do žraločí podoby, aby byl zloděj nevyhnutelně sežrán žraloky, jestliže se dotkne kmene, horizontálně zavěšená hůl hrozila, že nemoc „vleze“ do zlodějova těla a zabije ho. Znamení jiného druhu mu hrozila vředy, zabitím bleskem, očními bolestmi apod.[163] Stejným způsobem chránili Wanika ve východní Africe svoje rostlinné kultury a domy. Na Gazellím poloostrově Nových Pomořan existují tři způsoby tabuistické ochrany majetku: první, málo působící, který si může zhotoviti každý sám, druhý, silnější, který zhotovují mocní náčelníci, a třetí obzvlášť obávaný, který zhotovují za plat kouzelníci. Rozdíl mezi nimi jest i v proceduře: kdo překročí

159 Dt 14, 1; Lv 21, 5; Jr 16, 6; 48, 37. Pro Melanesii např. Malinowski, Sexual Life, s. 109.

160 Kovalewski, 1. c., s. 54.

161 Lévy-Bruhl, L'âme prim., s. 115.

162 Ibid., s. 116.

163 Schurtz, 1. c., s. 616.

obyčejné tabu, zaplatí pokutu v mušlových penězích, ale smí ukradenou věc podržeti.[164] Totéž nám z Nových Pomořan hlásí i R. Parkinson.[165] Podle jeho zprávy se chrání ovocné stromy před krádeží rovněž jen na základě magie dotykové. Nad určitou travou se vyřknou kouzelná slova a tráva tato se pak položí na ony stromy, které mají býti chráněny. Vstoupí-li pak někdo na takto chráněný kmen, tu se zblázní: jí tabákové listí a syrové kořeny taro a dělá všelijaké jiné nesmysly. Jiné kouzlo spočívá v tom, že se na kmen stromu položí hlava určitého ptáka; kdo pak vstoupí na kmen, zblázní se a snaží se zejména napodobit ptáky apod.

Když se pak již krádež stala, tu se zloděj *stíhá* (viz později v právu historickém furtum!), rovněž pomocí magie dotykové. Zde máme obzvláštní shodu ethnologických fakt s fakty, které nám přináší právní historie zemí evropských. Parkinson[166] nás zpravuje, že stala-li se již krádež, že se na místě, kde stál dříve ukradený předmět, strčí do země lidská kost. Poněvadž byl ukradený a nyní zlodějem vlastněný předmět ve styku s tímto místem, tu toto spojení pokračuje, i když byly předměty od sebe odděleny, a od dotyku předmětu pak má zloděj hubeněti a nakonec pak zemříti.

Důkaz o tomto, námi uvedeném spojení *osobního* majetku a majitele nám přinášejí v hojné míře i řeči primitivní. Již velmi dávno ukázal nám R. H. Codrington,[167] že v melanesijských a mikronesijských nářečích se rozpadají podstatná jména na dvě kategorie: *první*, ve které přibírají vždy *osobní zájmeno jako suffix, druhou*, ve které se tak neděje. Ve všech řečích uvedené oblasti s pouhou výjimkou řeči Savo konstatoval Codrington toto dělení, vznikající na základě představy o magické souvislosti osoby a předmětu. Jména pak, která přibírají osobní zájmeno jako suffix, jsou ta, která označují a) *části těla*, b) příbuzenské vztahy, c) jména osob, která rovněž tvoří součást osoby samotné,[168]

164 Ibid.

165 R. Parkinson: Dreissig Jahre in der Südsee, 1907, s. 193.

166 Ibid., s. 194

167 R. H. Codrington: Melanesian Languages, s. 142; viz i B. Thalheimer: Beitrag zur Kenntniss der Pronomina personalia und possessiva in Sprachen Mikronesiens, s. 52–57; viz i B. Malinowski, Sexual Life, s. 216.

168 Primitivové pokládají jméno za něco reelního, konkrétního, něco, co tvoří součást osoby samotné, a tudíž i posvátného. Indiáni např. považují jméno za něco právě tak málo odlišného od individua, jako třeba oči nebo ruce. Špatné užití jména má pak týž účinek, jako rána, způsobená některé části těla nositele jména samotného. Tím si pak vysvětlíme i představu, že může někdo býti zraněn prostřednictvím svého jména. U kmene Ewe v Africe jest právě proto pravé jméno krále vždy skryto, utajeno a užívá se pouze jména běžného (A. B. Ellis: The Ewe-speaking peoples, s. 98–99). Viz i Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales, s. 45, dále s. 374.

d) části celku či celek ve zřeteli k částem u jmen, která nejsou heterogenní, e) jména, označující *osobní ozdoby, zbraně, nástroje, mužovo nářadí a dům* – tato jména se neužívají jinak, leč ve spojení s osobou, které náležejí. *Poněvadž pak pojmový pocit individuálního majetku se vztahuje výlučně na tyto předměty, tu mnohé řeči primitivní nemají ani tvaru pro sloveso míti*. Hermann Müller[169] ukázal, že u Sulka na Nových Pomořanech *míti*, značí-li tolik jako *míti v držení*, osobně vlastniti, není vyjádřeno tvarem slovesným, ale vyjadřuje se pomocí mu odpovídajícího *zájmena osobního*. Ovšem v této řeči pro příbuzenské vztahy jest určena forma zájmena úplně jiná nežli je tato.[170]

Obdobný zjev konstatovali Fr. Boas a G. Hunt u Indiánů Kwakiutl na severozápadě severní Ameriky. Označením pro majetek jest tam slovo „*dadekas*“, v dialektu Newettee pak jeho forma *daoma, dademtila*. Kořen tohoto slova jest *dâ*, které má v obdivuhodné analogii stejný kořen jako indoevropské *da*, tj. *přijati, vžiti, bráti do ruky, míti v ruce*. *Odvozeniny* tohoto slova jsou velmi významné pro naši teorii: jedna značí *vzíti nepříteli kousek šatu za účelem začarování*, což zřejmě naráží na námi vyznačený charakter osobního majetku. Druhá značí vzíti do ruky, dáti do domu, což je zase obdivuhodně analogické k římskému manus a familia,[171] k římskému *mancupium*. Tedy zde jsou odvozeniny různé podle toho, zda se jedná o appropriaci *osobní* či zda jde o věci, které se mají státi součástí rodiny, domu.

Tento *osobní* majetek tvoří integrující součást osoby samotné. Proto u Ba-Ila v severní Rhodesii jedno a totéž slovo značí zranění osoby a zároveň i poškození jejího osobního majetku.[172] U Šimanů ve východní Bolivii jest velmi těžko obdržeti věci, které patří malým dětem: věří se totiž, že by se tak přivodila smrt dítěte.[173] Některé amulety pak není možno u primitivů vyměniti vůbec. Araukánci nechtějí svoje *zbraně* vůbec dáti z ruky, neboť by tak dali nabyvateli magickou moc nad svojí osobou.

Stejně jest tomu i v Africe, Asii a jinde. Osobní appropriace věci činí tuto jakýmsi tajemným způsobem, jehož příčinu dlužno hledati v primitivních

169 Erster Versuch einer Grammatik der Sulka–Sprache, Neupommern, Südsee, Anthropos, X–XI, s. 769.

170 O užívání těchto suffixů viz i práci P. P. Bouillon: Etude sur le dialect de Sugu, Anthropos, X–XI, s. 532.

171 F. Boas and G. Hunt: Ethnology of the Kwakiutl, 35 th An. Rep. of the Bur. of Americ. Ethnology, 1921, s. 1393, 1406.

172 Lévy-Bruhl: L'âme, s. 114.

173 Ibid.

představách dotykového kouzla, součástí osoby majitelovy: kdo pak se dotkne osobního majetku, dotýká se i osoby majitele. Proto právě jest nám srozumitelným zvyk, že se *osobní majetek pochovává* téměř ve všech kulturách s majitelem, či že se *vystavuje* na jeho hrobě. Tento zvyk můžeme souvisle pozorovati od starší doby kamenné až po naše dny.[174]

7. Osobní majetek a magie v právu historickém

Kulturní starožitnosti a institucionální dějiny nám poskytují velmi mnoho dokladů pro magii dotykovou a přenášecí. Archeologie pak svými nálezy pohřebních mobilií a jazykověda pak poznáním užívání osobních zájmen na místě označení vlastnických, by nám dala tušiti obdobný vývoj jako ethnologie, totiž vývoj od majetku *osobního* k majetku individuálnímu. Byl to snad první Huvelin, který se ve své práci „Magie et le droit individuel" (Année sociol. X.) jistě první pokusil ukázati na souvislost mezi archaickým právem civilním a představami magie, když před ním na sakrální počátky práva trestního poukázala škola historická a komparativní, ze sociologů pak Durkheim, Mauss a R. Steinmetz.

Pokusíme se v této kapitole ukázati především na přímé stopy po osobním majetku, tedy více méně po souvislosti člověka s určitými předměty, jím vlastněnými. Pak se pokusíme nalézti stopy magie dotykové či přenášecí v právu historickém a ve folkloru vůbec a konečně na římských právních pojmech *mancipace* a *nexa*, poukážeme, jak se představy dotykové magie vztahují na *předměty, které jsou v úzkém styku s člověkem vůbec*. Analogicky z toho pak můžeme usuzovati, že tomu tak musilo býti i s předměty *osobně appropriovanými*. Otázku pohřebních mobilií totiž ničení či pohřbívání osobního majetku při smrti vlastníkově jsme ponechali pro kapitoly příští, jakož i otázku, v jaké míře souvisely některé právní jevy a magie vůbec.

V evropské právní historii dob nejstarších nalézáme dosti pozůstatků po praktikách, souvisejících s představami jak přenášecí tak i imitativní magie.

---

174 Příkladem pro naše tvrzení budiž Trobriand (Melanesie): součásti těla mají v řeči vždy pronomen 1. stupně příslušnosti. Ozdoby a šaty mají pak při sobě pronomen 2. stupně příslušnosti jako suffix; např. pásek přes ohanbí *yavi*, ježto jest v úzkém spojení s tělem, má při sobě zájmeno 1. stupně příslušnosti, právě tak jako součásti těla (yavi-gu, yavi-m atd.). Totéž u ženského šatu *doba*. Vlastnictví se pak zove *gugu'a*, tj. *nářadí a nástroje*, *vaygu'a*, tj. *cenné předměty*, dále *dům*. B. Malinowski, Sexual Life, s. 355. O témž zjevu, vyjádřeném tentokráte ale pomocí praefixů, viz kromě prací Meinhofa o řečích *bantu* – F. u W. Jaspert: Die Volkerstämme Mittelangolas, 1930, s. 61.

Není zapotřebí se o některých podrobně a soustavně zmiňovati, neboť jest jim věnováno celé veliké dílo Frazerovo. A tyto magické praktiky jsou rázu velmi starého, mnohem staršího nežli je doba bronzová. Rit krevní aliance, který jest v souvislosti s představami přenášecí magie, se u Arabů vyznačuje tím, že k němu bylo používáno kamenných nožů.[175] Rovněž i ctitelé Attisovi používali kamenných nožů pro svoje posvátná zmrzačení,[176] a užívali jich i Římané při obětech vepře a skopce.[177] Židé užívali kamenných nožů pro obřízku, která souvisí rovněž s těmito praktikami,[178] jichž počátky dlužno hledati následkem užívání kamenných nástrojů v době kamenné.

Jak jsme již uvedli, porušení osobního majetku či osoby samotné jest u primitivů jedno a totéž. Zdá se, že jest možno nalézti po tom stopy i v právním folkloru evropském. Již Maine[179] ukázal dávno, že existoval prastarý zvyk, který zavazoval vrátiti věc právě tak, *jak* byla půjčena, *neporušenou*. Dlužník byl činěn odpovědným, jestliže „rem praestitam retinere praesumpserit" (lex Rip. tit. 52) a v lex Salica čteme dokonce text „quia *res meas* noluisti reddere *quas* tibi praestiteram".

O tomto spojení osoby a jejího osobního majetku nám dává velmi výmluvný doklad oblast civilisace germánské v užívání 3. osoby osobního zájmena v gotštině *swes* (jeho vlastní), povstavšího z indogermánského* *suo sue*, které ve Wulfilově překladu bible jest užíváno k označení vlastníka na místě participia *aigans. V právu Hindů odvozenina téhož kořene *sva* značí býti vlastníkem, zájmeno *svam* (suum), odpovídající gótskému *swes*, jest velmi často označením pro vlastnictví. Z něho jest odvozeno i označení pro vlastníka *svamin*, a i pro právo vlastnické *svatva*.[180] Jelikož se Germáni této doby ještě nevymanili z pout původního kolektivismu, jest užívání zájmena třetí osoby nutným již proto, poněvadž se původní pojem *majetku* vztahoval asi *jen* na předměty, *osobně* člověkem vlastněné, ježto jiné byly součástí rodinného okruhu. Leč nejvíce

175 Herodot: III, 8.

176 Catullus: LXIII.

177 Tit. Livius: XXI.

178 Joz 5, 2–3; Ex 4, 25. Rit tento, podle autora dosud nevysvětlitelný, mylně bývá vykládán jako spojení s bohem krví. Ale tento znak jest mnohem pozdější a pochází z doby, kdy se Židé setkali s národy neobřezanými a kdy jejich sousedé tuto instituci již nepraktikovali. Zajímavá jest etymologie; jméno pro snoubence jest hátán, tj. „obřezaný", pro tchána pak hóten, tj. ten, kdo „obřezává". Proto byla původně prováděna v pokročilejším věku. Gn 17; Jul. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israëls, 1895, s. 345.

179 Ancient Laws, V, IV, s. 37.

180 Westrup, 1. c., s. 11.

praktik, shodných s praktikami námi v předešlé kapitole uvedenými, vykazuje ve folkloru evropském pojem *krádeže, furtum*.

V římském právu *Lex Atinia* zakazoval *usucapio* věci kradené (res furtiva) nejen pro držitele malae fidei, ale též i pro držitele *bonae* fidei. Na tom, co bylo ukradeno, lpěla pečeť původního majitele: quod subruptum erit, eius rei aeterna auctoritas esto.[181]

Krádež pak, jak možno ihned rozpoznati, může býti krádeží *zjevnou* či *krádeží tajnou*. Při první jest vinník dopaden při činu a na místě potrestán soukromou pomstou.[182] U Nakanai v Nových Pomořanech, je-li zloděj chycen majitelem při krádeži, a jedná-li se pouze o maličkosti, tu dojde mezi nimi k boji klackem, který se nazývá *vaikúe*: obě strany se střídavě bijí do hlavy klackem, při čemž se vždy druhá strana brání tak, že vyzdvihne při každé ráně soupeřově svůj klacek v obou rukou nad hlavu. Někdy se stane, že se klacek zlomí a zasažený klesne k zemi. V pověstech se častěji nechává zlomiti hůl zlodějova, nikoli snad proto, že by byl morálně v neprávu, ale že je majitel více rozzloben než zloděj.[183] Zde jest nejlépe patrno, že legitimita majetku, obzvláště tkví-li v námi vylíčených představách, není oddůvodněna morálně, ale jest čistě mechanickou.

Je-li krádež tajnou, tu se okradený utíká k magii, neboť se nemůže nikterak pomstíti na zloději, a tu jest vlastně magie pouhým substitutem přímé pomsty. Jest to pak především magie přenášecí či dotyková, ve které postižený hledá svoje útočiště. V některých částech Německa se zloděj trestal tak, že se vložila rozžhavená hubka do otisků jeho nohou, které zanechal, či že se se zemí, kterou zloděj udupal a ušlapal, naplnil pytel, který se postrkoval tím, že se do něho bušilo holí.[184] V Polsku umístil okradený do rakve či do hrobu s mrtvolou několik předmětů, podobných těm, které byly ukradeny, a věřil, že zloděj shnije nevyhnutelně.[185] Podle Bezzenbergera, objeví-li Litevec stopy krádeže, tu jde na hřbitov, zvolí jeden hrob, odstraní z něho kříž, do jámy pak, kde kříž stál, nasype zemi, kterou byl zloděj ušlapal, a pak postaví kříž opět na jeho bývalé místo. Věří pak, že zloděj upadne do nemoci, která ho prozradí.[186] Víra v účinky těchto kouzelných praktik jest veliká. Na ostrovech Fidži – píše jeden cestovatel

181 Digesta 41, 3 fr. 4, 6: Quod autem dicit lex Atinia, ut res furtiva non usucapiatur, nisi in potestatem eius, cui subrepta est revertatur.

182 Post, 1. c., II., s. 427–429, 441–444.

183 Hees, 1. c., s. 40.

184 S. Hartland: The Legend of Perseus, 1895, II., s. 79. Nejedná se tedy o *ordalii,* ale o přímý trest!

185 Ibid., II, s. 101.

186 Ibid., II, s. 87–88.

– když byly ukradeny kořeny jedné rostliny, tu kouzelníci uvedli zbylé kořeny v kontakt s jednou známou jedovatou rostlinou, a jakmile byl tento fakt veřejně znám, tu dvě osoby tak těžce onemocněly, že z toho zemřely, vyznávajíce se veřejně za původce krádeže.[187] U Nakanai na Nových Pomořanech jsou stopy zloděje prostě začarovány.[188]

Toto jsou všechno stopy přenášecího a dotykového kouzla – nejedná se zde o ordalii, ve které se hledá pravý vinník, ale jde přímo o jeho potrestání prostřednictvím věcí, které byly *ve styku s jeho osobou*.

Než věc kradená, byť i nevzato morálně, nýbrž jen na základě kouzelné mechaniky, nepřináší zloději užitku, neboť na ní lpí stále pečeť původního vlastníka. Zlato Rýna se stane osudným svému dobyvateli – a germánská mythologie nám přináší velmi mnoho dokladů tohoto druhu. Tato *osudnost* cizího majetku bývá mnohdy ještě *zesílena prokletím*, které vyřkne okradený proti původci krádeže či proti těm, kteří, ač o něm věděli, přece ho neoznámili. Toto zlořečení bylo např. u Židů velmi obávané[189] a musil ho mnohdy vysloviti proti sobě i ten, kdo se stal podezřelým z krádeže.[190]

V tom smyslu máme zachována *zlořečení* řecká a římská, tzv. *tabellae defixionum*, jimiž okradený stíhá zloděje. Stejně čteme i v Plautovi (Aulul. 391–392) zlořečení proti zlodějům „Appollo, quaeso, subveni mihi atque adiuva, confige sagittis fures thesaurios“.

Někdy toto stíhání má účel pouze *restitutivní*, tj. má pronásledovati zloděje tak dlouho, dokud nevrátí věci kradené, nisi restituat: „Nollis (petmittas sanita) tem donec perferat usque templům Nodentis“ – adresuje jistý Senicianus krádež prstenu bohovi deus Nodens.[191] V blízkosti Hermannstadtu v Pennsylvanii opatří si oběť krádeže hostii, tu položí na to, *co zbylo z ukradeného předmětu*, pak propíchne hostii jehlou a vyřkne při tom třikráte zaklínací formuli proti zloději – ten pak, chce-li ujíti zlořečení, musí vrátiti to, co byl uzmul.[192] U Ossetů, jak nám vypravuje M. Kovalewski,[193] se okradený odebéře na veřejné místo, pověsí

187 Ibid., II., s. 102. Zde krásný příklad přenášecí magie.

188 P. F. Hees: 1. c., s. 45.

189 Sd 17, 2.

190 1Kr 8, 31, 32.

191 Audollent: Tabellae defixionum, 1904, No 106, 159–160, cit. Huvelin, Magie, s. 14n. Tato zlořečení se někdy vztahují na přímou integritu údu dlužníka, jak ukazují 4 *tabellae,* uveřejněné Sherwoodem Foxem v „American Journal of Philology,“ sv. XXXIII, suppl. 1912.

192 Huvelin, ibid. Opět příklad magie přenášecí. Podobný případ dotykové magie za účelem zabránění furtu má i *R. Parkinson:* Dreissig Jahre in der Südsee, 1907, s. 118.

193 Coutumes contemp., s. 434.

na kopí, které byl zatknul do země, kočku či psa, a vysloví tuto zaklínací formuli: „Kéž tento pes jest zasvěcen mrtvým (předkům) toho, který mě okradl, či toho, kdo, ač zná zloděje, přece ho nechce prozraditi." Jindy se postaví ke hnoji a praví: „Kéž mrtví toho, kdo mě okradl, snědí toto vše." Toto spílání při velikém kultu předků přinutí mnohdy zloděje, aby sám vyznal svoji vinu a ušetřil tak svoje předky před zaklínáním.[194]

Právní dějiny znají i podobná *veřejná* stíhání zloděje – je jím, jak výmluvně svědčí název, římské *vestigii minatio, quaestio lance licioque*,[195] hebrejská *saq* apod.

Germánská mythologie nám přináší mnoho dokladů o osudnosti cizího majetku. Jest to motiv osudnosti a fatality, stíhající toho, kdo se dotkne cizího majetku. Zlato Rýna se stane nebezpečným svému dobyvateli, Hagenův pohár jest *osudným tomu*, kdo se z něho *napije*. Islandská pověst vypravuje, že skřítek Andvari, okradený bohem Loki, zaklel ukradený poklad: kdo ho bude míti, zaplatí toto vlastnictví svým životem. Zde ovšem zakletí jest pouze zesílením magického, spirituelního charakteru věci vlastněné. Tento motiv přejal i Richard Wagner v „Nibelungenring": prokletí Alberichovo,[196] vyslovené nad zlatem Rýna, jest magickým tématem, z něhož prýští fatalita, ženoucí mechanicky bohy ke zkáze.

Římské právo nám zachovalo ještě nejeden doklad tohoto druhu, který nám jasně dává tušiti souvislost jeho s představami magie dotykové a snad i na magický charakter osobního vlastnictví či snad i statků, které tvořily věcný okruh rodiny, a které tudíž podléhaly těmže představám dotykové magie. Jejím především římské *mancipatio*, nabývací forma statků mancipí. Pochod mancipace nám líčí Gaius (I, 719n., viz i Boethius III, ad Cic. top. V, 28, 322) následovně: nejméně před pěti svědky a odvažovačem, libripendem, kteří jsou

194 Toto zaklínání jest rovněž velmi obvyklé u Arabů, kde se užívá, aby majitel dostal zpět svoje ztracené věci. Pohřešuje-li někdo něco, tu vyvolává hlasitě pohřešovaný předmět ve shromážděních, trzích, slavnostech se *zaklínáním,* adresovaným tomu, koho se to týká, aby mu pomohl najiti stopu nebo vydal ukradené. Qais tak reklamoval svoji *nohu,* která mu byla useknuta v bitvě u Jarmuk. Jul. Wellhausen, Reste arab. Heid., s. 192. Stejný příklad jest v bibli o matce Michově.

195 Viz srovnání se staroněmeckým *ransak* (rann = dům, got. *razn*) J. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, II., s. 201n., vydání z r. 1899.

196 R. Wagner, Rheingold, Ges. Schriften, V., s. 254–255: „Kein Froher soli / seiner sich freu'n., keinem Glücklichen lache / sein lichter Glanz / wer ihn besitzt / den sehre Sorge / und wer ihn nicht hat nage der Neid / ... Ohne Wucher hüt' ihn sein Herr / doch der Würger zieh' er ihm zu / Dem Tode verfallen / fessle den Feigen die Furcht / so lang er lebt / sterb' er lechzend dahin / des Ringes Herr / als des Ringes Knecht: / bis in meiner Hand / den Geraubten wieder ich halte".

římskými občany, praví ten, kdo právě mancipací nabyl otroka: „hune ego hominem ex iure Quiritium meum esse aio isque mihi emptus est(o) hoc aere aeneaque libra“. Během této řeči uchopí otroka, udeří *kouskem mědi o váhu* (podle Festa s. 256, pak assem), kterou drží libripens a předá tento kousek mědi prodávajícímu. Jednotlivé body u autorů kolísají; u Gaia čteme „rem tenens ita dicit“, u Boethia pak „aes tenens“. Autor zde pak dává přednost čtení prvnímu.

Tento pochod, jak patrno při bližším šetření, se rozpadá na tři části: první část sestává z formule „hune ego hominem ex iure Quiritium meum esse aio“, tedy veřejného prohlášení vlastnického práva nad předmětem. Smysl se zdá býti při nejmenším záhadný. Jest ale patrno, že ritueln̆e-ceremonielní formalism starého práva římského nebude příliš vzdálen od formalismu rituelu magicko-náboženského. Hägerström[197] tvrdí, že slova „hune ego hominem...“ jsou vlastně jen kouzelnou formulí, kterou si kupec zjednává *magickou* moc nad nabytou věcí.

Druhou částí tohoto ceremonielu jest symbolické uchopení otroka, třetí částí pak udeření *kouskem mědi* o váhu a předání jí prodávajícímu. Toto uchopení věci nabyté pouhým *dotykem* nemůže býti pak podle autorova mínění nějakým aktem, odvozeným z pojmu naturalis possessio, tedy lépe řečeno, tím, že kupec uchopil nabytou věc a podržel ji, že snad získal nad ní *přirozené* panství a moc. Ale zdá se, že tento formalism byl původně na basi představ *magie dotykové*, neboť předpokládati naturalis possessio u populací archaických značí vlastně jim subsumovati týž logický racionalism, který máme nyní my, ale který tyto populace rozhodně míti nemohly. Kupec *dotykem* činil nabytou věc *součástí* sebe sama či rodinného okruhu, ke kterému náležel. – Třetí částí formality jest pak udeření *kouskem mědi* o váhu a předání jí prodávajícímu. Tento kousek mědi ušel doposavad zkoumání romanistů. Mancipatio patří mezi „negotia per aes et libram“ právě tak, jako *nexum a solutio per aes et libram*.[198] Tato součást ceremonielu, totiž předání kousku mědi, jest ve všech stejnou. Toto předání kousku mědi pak není symbolickým, fiktivním plněním, které, jak na př. ve své tradicionální teorii nexa dokazoval Huschke, vzniklo teprve tehdy, když peníze počítané nahradily peníze vážené, a kdy snad pak udeření kouskem mědi o váhu a předání jí věřiteli mělo nahraditi dřívější její vážení. Ale tento kousek mědi má, podle autorova mínění, původ mnohem starší. Jak

197 Hagerstrom: Der römische Obligationsbegriff, Skriften utg. a v. K. Humanist. Vestenskaps. Samfnudet i Uppsala, XXIII, 1927, s. 35n.

198 Viz P. Huvelin, Nexum, ve Deremberg et Saglio, Dictionnaire des antiquités, sv. IV, s. 77n. Varronova definice pro nexum jest „omne, quod per libram et aes geritur“, k čemuž Manilius připojuje „in quo sunt mancipia“.

ukázal Paul Huvelin ve své práci o římském *nexum*, tedy také ceremonii *per aes et libram*, má tento formalism původ docela jiný. Ti, kteří upírají nexu charakter speciálního aktu, *sloužícího zavazovati se per aes et libram* (Mitteis), musí si položití otázku, jak vůbec vznikala obligace v právu starším. Pouhá shoda vůlí nestačí ke vzniku sankcionované obligace a pravidlo „nudum pactum obligationem non parit" platí obzvláště pro doby starší. Rovněž u Germánů, právě tak jako u Římanů, pouhý příslib dlužníka v nejstarších dobách nezavazuje. Dlužník obyčejně poskytuje *záruku* (*vadimonium*), aby dotvrdil svůj příslib. Tato záruka sestává buď z vlastního *těla* dlužníka či z *osobního, tělesného ručení rukojmího*, či z *předmětu movitého*, většinou z nějakého předmětu osobního. Proto velmi správně Scaevola pode jménem nexum rozumí věc, danou jako garancii za dluh. Může jí býti *věc materielní* či *osoba*.

Všimneme-li si pak práva srovnávacího, tu vidíme, že předmět, poskytovaný jako rukojmí, jest povětšině *malé ceny*, takže nemá charakteru cenné zástavy, která by svojí hodnotou odškodnila příjemce za to, že druhá strana smlouvě nedostála. Proto velmi správně Huvelin přiblížil tuto věcnou záruku představám *dotykové magie o moci, kterou dává druhé straně nad stranou první věc, která byla s první stranou v přímém kontaktu*. Proto bývá touto zárukou většinou bezcenný předmět, kousek mědi, u Germánů jest to většinou bezcenný *předmět osobní*, jako nůž, prsten, zbraň, rukavice, peníz (treugeld), který se pak při placení vrátí, čímž se vlastně *věřitel zříká magické moci nad osobou dlužníka*. Ve Francii se ještě dnes dává *jehelné* (des epingles) ženě prodavačově, což je jistě zbytek po magické záruce *osobním* předmětem, totiž jehlou. Při germánské stipulatio záruka v podobě hůlky (festuca) bývala vržena směrem k věřiteli či jemu do klína, in laisum, a nebyla mu dávána přímo do ruky, což se jistě dálo z bázně, kterou se chtěl věřitel vyvarovati veškerého dotyku s dlužníkem, aby mu tím nikterak nedal prostředků proti sobě. A jako s wadiem v právu germánském, jest tomu právě tak s touto zárukou v právu čínském.[199] Dar, wadium, požadovaný při zahájení vztahů, jest zde rovněž *malé ceny*: opasek, čapka, plod. Tím, že se ho někdo dotkne, či že plod se sní, se vytvoří magické pouto. Sem patří i náš *závdavek*, který jest původu semitského, a který jest i typickým příkladem toho, jak instituce, zbavená svého původně náboženského charakteru, setrvává po staletí dále pouze jakožto pouhý požadavek obchodní morality.

V jiných praktikách, smlouvu doprovázejících, nutno viděti spíše *přísahu*, neboť nejsou tolik orientovány na představách dotykového jako spíše

[199] M. Granet: Danses, II., s. 612.

napodobovacího kouzla. Arabské označení pro přísahu jest zároveň i označením pro *stipulaci*. Proto mylně M. Mauss srovnává[200] s wadiem i házení holí při prodeji pozemku v době Hammurabiho v Babylóně. Toť – podle autorova soudu – není instituce, založená na představách dotykového kouzla, ale na představách *imitativního* kouzla. Jest to něco obdobného jako římská přísaha „per Jovem lapidem", kterou nám zachoval Pavel Diacrus: „lapidem silicem tenebant iuraturi per Jovem, haec verba dicentes: si sciens fallo, tum *me* Dispiter salva urbe arceque bonis *eiciat, ut ego hune lapidem*". Jest to tedy přísaha na základě prosté magie imitativní. Stejně Arabové při posvátných přísahách na cestě do Mekky házeli kamením.[201] V Africe při přísaze drží svědek kuřátko a učiní před svědectvím rukou pohyb, jako by ho chtěl zaříznouti, a vyřkne přísahu: „lhu-li, ať mě fetiš zabije"[202] – což velmi výmluvně dává tušiti přísahu na základě prosté magie imitativní.

V této kapitole jsme podrobili šetření zbytky po *osobním* majetku a s ním související představy po magii dotykové. Zcela bezpečně jsme osobní majetek nalezli v užívání 3. osoby osobního zájmena za účelem určení vlastnických, dále v praktice při *převodu* majetku a v zárukách, poskytovaných při smlouvě, jsme ukázali na představy dotykové magie, týkající se věcí, které byly v kontaktu se stranou jednou. Zbývá ještě podrobiti šetření zvyky, související s existencí pohřebních mobilií, tj. zvyk, ničiti a pohřbívati předměty *osobně* vlastněné při smrti majitele. Ty vykládáme rovněž pomocí představ magie dotykové, neboť zemře-li osoba, tu musí zemříti i věci, které tvořily integrující její součásti. Tento zvyk pohřebních mobilií pak nalézáme skoro ve všech kulturách ethnologických a také i historických.

8. Ničení osobního majetku při smrti majitele

Na základě *představ*, rozebraných v minulých kapitolách, ukázali jsme, že k *osobnímu* – jak správně podotkl R. Thurnwald – majetku primitivního, a zdá se, že i archaického člověka, náležely *šaty, zbraně, nářadí, skvosty a dům*. Proto tyto věci jsou tak spjaty s osobou svého majitele, že zacházejí při jeho smrti, tj. jsou s ním *zničeny* či *pohřbeny*.

200 M. Mauss: Essai sur le Don, s. 110.

201 Wellhausen, l.c., s. 111; Hieronymus (Prov. 26, 8) překládá slovy „mittere lapidem in acervum Mercurii".

202 Eingeborenenrecht, II., 1930, s. 85n.

Jest ale několik námitek, které budeme nuceni při svém posuzování rozlišiti. Předně jest to námitka, že tyto předměty jsou buď proto ničeny s majitelem či dávány do jeho hrobu, poněvadž jest tak okolí chráněno před znečišťujícím dotekem se smrtí. Tato představa ale není kulturně-historicky představou původní, neboť jest rozšířena hlavně v kulturách totemistických. Vede ku pohřbívání na plošinách a vyvýšených místech, aby tak byla chráněna země před znečišťujícím dotekem se smrtí,[203] ale i v těchto kulturách nalézáme doprovodní zvyky, které ukazují na něco jiného nežli je obava před znečišťujícím dotykem se smrtí, a které jsou staršího původu. Tato víra se zdá býti teprve pozdějšího původu. Fakt, že se člověk původně svých mrtvých nevzdaloval, svědčí, že nebyl původně přístupen této představě. Jest to fakt, známý jen u primitivů, ale velmi dobře i v archeologii – tento fakt pak, zdá se, nikdy nevymizel. V Thessalii se mísí obydlí se hroby, stejně jest tomu i v Egině, Orchomenu, ve starších vrstvách trojských, kde obydlí obsahují kostry mrtvých v pouhých děrách, a tyto kostry jsou obráceny tváří k zemi.[204] Rovněž u starých Kanaánců bylo pohřbívání v domě obvyklým zjevem v dobách předisraelitských.[205] Toto jsou pak nejen doklady o tom, že původně byl člověku strach před smrtí cizí, ale také o tom, že *dům* byl původně (movitou!) součástí *osobního majetku*. Toto pohřbívání v domě můžeme nalézti od starší doby kamenné až do pozdní doby římské. Gramatik Servius[206] dokládá nám pro staré Římany, že existoval velmi starý zvyk pohřbívati mrtvé v domě, ale ovlivněn již kultem předků dodává, že právě proto jsou v domě uctíváni Larové a Penátové. V oblasti egejské civilisace se v první starší době mycénské pohřbívali mrtví v jeskyních, jak nám dokazuje pohřebiště nalezené v Mochlos.

Rovněž tak jest tomu u primitivů. Tahiťané uschovávali zprvu svoje mrtvé v domě, ale teprve později pro ně stavěli zvláštní domy.[207] R. Hertz ve svém proslulém memoiru, v němž konstatoval existenci dvojího pohřbu, zjistil, že u Dajaků na Borneu se první provisorní pohřeb děje v provisorně postavené chatrči, která jest úplně analogická domu obvyklému a má s ním i shodné

[203] Graebner: Das Weltbild der Prim., s. 53. Ovšem nemusí to býti jen strach před znečišťujícím dotykem se smrtí, jak se mylně domnívá Graebner. U australských *Ngali* jest mrtvý vysazen a pohřben na stromu proto, aby měl výhled na ostrov mrtvých a tím, že rozkládající se tělo posílá tekuté látky k zemi, aby způsobil – imitativně – magicky i dešť. Viz Strehlow, 1. c., II., s. 27.

[204] G. Glotz, 1. c., s. 321.

[205] 1S 25, 1; 1Kr 2, 34.

[206] In AEn. V, s. 64; VI, s. 152.

[207] B. Ellis: Polynesian Researches, I., s. 404.

jméno *pasah*.[208] Odtud jest pak mrtvola přenesena do definitivního hrobu, jímž jest malý dům ze dřeva železitého stromu, který jest určen pro celou rodinu. V Alfuru, na severu Halmahera, se tento dočasný příbytek mrtvého nazývá „dům mrtvých".

Toto pohřbívání v domě, jakožto v *mobile funerarium*, dlužno ale připustiti jen u *dospělých*. *Děti jsou povětšině vyloučeny z normálního pohřebního rituálu*. Zákony Manu zakazují spáliti tělo děcka, které není starší jednoho roku.[209] V kulturách, kde existuje jakkoli představa o *reinkarnaci*, jsou děti pohřbívány tak, aby se mohly znovu a snadno reinkarnovati. Řekové pohřbívali malé děti podle cest, staří Kanaánci je pohřbívali v domě rodičů,[210] Stewart Macalister našel u dnešních egyptských fellahů zvyk, pohřbívati je v domě rodičů pod lůžkem,[211] a tento zvyk nalézáme ještě u afrického jezera Tanganika.[212]

Jindy jsou to kostry dětí, které byly obětovány a které pak nacházíme v základech chrámů, jako je tomu třeba v Meguiddo, Gezeru,[213] Jerichu, kterýžto zvyk *zakládací lidské oběti* se táhne až do doby israelské, jak svědčí protesty Deuteronomia, Jeremiášovy, Ezechielovy apod.

Z toho jest patrno, že existence *strachu před smrtí*, jejím *znečišťujícím dotykem*, jest starším kulturám cizí, a tudíž pohřbívání mrtvých v domě a existence mobilií pohřebních nemohou míti příčin jiných, leč námi v předešlých kapitolách vylíčených. Stejně mylný jest i názor, že to byl kult duše či předků, tedy výklad, který universálně uvedli ve spojení se zvyky, jež ještě podrobněji vysvětlíme, Stade a Fustel de Coulanges.

Než jak jsme již podotkli dříve, tento *animismus* jest starším kulturám cizí, a i v kulturách, kde našel svého největšího rozšíření, nacházíme starší stopy po zvycích neaniinistického původu. Jest tomu právě tak jako s představou o znečišťujícím dotyku se smrtí. Lolos, kteří právě tak jako staří Číňané, praktikují zvyk dvojího pohřbu, pohřbí mrtvého nejdříve v okolí domu, poté dohlížejí na rozkládání se těla a pak nepřenášejí do definitivního hrobu leč mrtvolu, která se doma zbavila své nečistoty,[214] což svědčí o tom, že obava před znečišťujícím stykem s mrtvým jest jim původně cizí.

208 R. Hertz: Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort, Anné soc., X., s. 50n.

209 Sacred books of the East XXV., s. 180.

210 Lods, 1. c., s. 131.

211 Stew. Macalister: Palestine Exploration Fund, Quaterly Statement, 1906, s. 64.

212 R. P. Avon, 1. c., s. 103.

213 Macalister, 1. c., 1903, s. 224.

214 Granet, 1. c., I., s. 158

Stejně teprve s kultem předků vznikla představa rázu animistického, že jest třeba dávati mrtvým do hrobu věci, kterých by mohli použiti na onom světě. Toto jest zvyk teprve data pozdějšího. Ovšem z charakteru předmětů mobilií pohřebních dlužno vymýtiti kromě výhrad již učiněných i předměty symbolické, obzvláště takové, které souvisejí s kultem zbraní, tzv. *hoplolatril*. Jsou to u Germánů a Egejců v nejstarších dobách kamenné sekerky, u Germánů zvané „Donnerkeile", u Řeků pak „kerania" či „astropelekeia", kterýžto kult se v době bronzové přenesl i na dvojitou sekerku bronzovou „labrys", od níž pochází i slovo labyrinth a označení kněze „labryades".[215]

Ethnologie nám přináší obrovský materiál, vztahující se k těmto zvykům. Tvrzení všech pozorovatelů se pak shodují v tom, že věci, s člověkem zničené či pohřbené, jsou ty, které mu náležely *osobně*, to jest, jejichž byl *exklusivním vlastníkem osobním*. Netýká se to předmětů, které současně náležely jiným, tedy ať byly součástí kmene, klanu, domu, tedy nebyly výlučně jeho individuálním vlastnictvím. Mnohdy, jak jsme již uvedli, dostala mobilia funeraria charakter animistický, leč nejpůvodnější motiv ničení těchto předmětů současně s vlastníkem původně vzniká na základě představ zcela jiných: předměty, užívané člověkem osobně, jsou jeho právě tak, jako jsou jeho třeba nehty, vlasy apod., přešlo na ně něco, co z nich činí *rozšíření jeho osobnosti* (participace, jak tvrdí L. Lévy-Bruhl), *a proto právě jsou neodlučitelné od něho a zacházejí s jeho osobou*.[216]

U australského kmene Arunta ihned po pohřbu *dům* muže a ženy, ve kterém tito zemřeli, jest spálen, a vše, co v něm bylo, jest zničeno, jedná-li se pak o ženu, tu není zanecháno vůbec ničeho.[217] V jižní Austrálii vše, co náleželo mrtvému, jeho *zbraně, sítě a nástroje*, jsou položeny vedle těla do hrobu.[218] V provincii Viktoria kouzelník vhodí do hrobu vše, co mrtvý nashromáždil a pak se otáže přítomných, nevlastnil-li ještě něco jiného – je-li mu takový předmět označen, tu jej dá ihned přinésti a položiti k ostatním.[219] V souostroví Bismarckově jest veškerý movitý majetek dán mrtvému na hrob a ve třech týdnech pak spálen. U brasilských Bororo vždy stihne veliká pohroma rodinu, jejíž některý člen zemřel, neboť vše, čeho mrtvý za života svého užíval, jest spáleno,

215 G. Glotz, 1. c., s. 267.

216 Lévy-Bruhl: Les fonctions, s. 384.

217 Spencer-Gillen, The natives Tribes of central Australia, s. 497.

218 Lévy-Bruhl, Les fonctions, s. 379.

219 Ibid.

vhozeno do řeky či pohřbeno s ním.[220] Stejný zvyk konstatoval i Dobrizhoffer u Abiponů: všechno *nářadí* zemřelého bylo spáleno na hranici, *koně* byli obětováni na hrobě mrtvého a veškeré *drobné zvířectvo*, měl-li jaké, bylo pobito. Dům, který zesnulý za svého života obýval, byl rozmetán, a jeho žena, potom bez domova, se musila uchýliti jinam.[221] U kalifornského kmene Vintun vše, co *náleželo* mrtvému a může se s ním vejiti do hrobu, jest pohřbeno s ním, ostatní předměty jsou pak spáleny.[222] V jižní Africe po oslavách a ceremoniích pohřebních jest *dům*, který mrtvý v posledních chvílích svého života obýval, spálen se vším, co obsahoval, i s cennými předměty, zásobami, nářadím apod.[223] De Groot i Granet připomínají, že byla v Číně doba, kdy smrt člověka způsobovala úplnou zkázu jeho *rodiny*. U Ba-Ronga zemře-li někdo, tu jeho *šaty* a vše to, co nosil, jest vhozeno do *chatrče*, která jest pak od pozůstalých vyprázdněna.[224] Rovněž Dravidové v Bengálsku ničí při smrti člověka veškerý jeho majetek. U afrického kmene Thonga jest nejstarší bratr neomezeným pánem nad skupinou rodinnou a jest zároveň i jejím neomezeným vlastníkem. Kdyby tento zákon byl porušen a jeho „majetek" mu byl ukraden (tj. kdyby někdo jiný přišel na jeho místo), tu by tím trpěl celý kolektiv, žádné děti by se nerodily, apod. Zemře-li pak, tu celá *osada* musí býti přeložena na jiné místo, a jakmile jest skončena pohřební ceremonie, musí všichni obyvatelé z vesnice odejiti a vchod do opuštěné vesnice trnitou větví uzavříti, neboť zemře-li náčelník, musí zemříti i osada, jejímž byl neomezeným pánem.[225] U grónských Eskymáků, jak ukázal Nansen, jest kajak a pro kajak určený šat a lovecké náčiní výlučně osobním majetkem člověka, a nikdo se jich nesmí dotknouti. Lyže, které by mohly býti počítány k témuž osobnímu příslušenství, jím nejsou, protože byly zavedeny teprve Evropany. Proto tyto věci nikdo nedědí a jsou dány do hrobu i s jejich majitelem.[226] Totéž nám dokládá i von Hagen z Kamerunu: „nad hrobem jest nastaven stržený *dům*, a veškeré jeho domácí *náčiní*, neboť (animismus) i v nejmenším kousku předmětu, jehož zesnulý za živa užíval, žije jeho duše dále.[227] Na ostrovech na východní straně Torres-Straits, zemře-li nějaký muž, tu předá jeho vdova

220 Von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, s. 384–389.

221 Lévy-Bruhl, ibid.

222 Ibid.

223 Ibid., s. 381.

224 P. Junod: Les Ba-Rongas, s. 58.

225 Lévy-Bruhl: L'âme prim., s. 62.

226 Ibid., s. 262.

227 Ibid.

celé jeho *osobní vlastnictví* jeho mužským příbuzným, kteří je rozlámou a spálí: i kamenná hlavice jeho kyje jest rozbita na malé kousky a tyto jsou vhozeny do ohně. Zemře-li jediný syn, tu jeho majetek i s majetkem jeho otce jest stejným způsobem zničen. Někdy jest celé vlastnictví zesnulého zaneseno do jeho *chatrče* a i s touto spáleno. Někdy příbuzní prosí svoje přátele, aby šli a zničili i všechno *ovoce* v zahradě, tu pak yamsové kořeny bývají vykopány a rozsekány, a vše, co rostlo v zahradě, pak zničeno.[228] Na severozápadě Bolivie učinil Nordenskiöld podobná pozorování: „Zemře-li některý Itonoma, tu zůstává jeho duše poblíže jeho obydlí a nazývají ji chokihua. Pole mrtvého bývají opuštěna, nesklízí se na nich, neboť náležejí mrtvému. Každé staré pole má svého vlastníka, svého *chokihua*, který jest i po smrti vlastníkem toho, co měl za živa. Aby se zabránilo, aby nebyl žádný chokihua okraden, musí se stále orati pole, která nikdo před tím neoral; překročení tohoto zákazu značí smrt. Itonoma pak může vzíti i věci, které náležely jeho zemřelému otci, může je chovati u sebe, ale chce-li jich použíti, tu vždy prosí o dovolení s poukazem, že je vrátí.[229] Zde jest nejlépe patrno, že vlastník zůstává majitelem svých věcí i po smrti, že jsou *neodlučitelné* od jeho osoby, jejíž součást tvoří.

Zde máme v obou případech doklady o individuelním vlastnění *rostlinných kultur*. U Papuánců v deltě Purari jsou ihned po smrti určité palmy kokosové a ságové poraženy, náležely-li mrtvému. Jsou to asi ony stromy, které jsme v prvních kapitolách poznali jako stromy se jménem a které jsou také *osobním* vlastnictvím člověka. Richard Thurnwald velmi výstižně praví, mluvě o domorodcích ostrova Buin, že „při pohřební slavnosti přichází v niveč veliká část majetku, zásoby bývají ztráveny, rostliny taro a kokosové palmy, určené pro osobní potřebu, jsou zničeny, jako by byly součástí (Zubehör) osoby samotné, se kterou by měly jiti i do světa její duchovní existence. To vše se děje z obavy před duchem zemřelého, který by se zlobil, kdyby někdo jiný užíval jeho majetku i po jeho smrti.“[230]

Ethnologický materiál, sebraný o těchto praktikách, jest povětšině popisný a můžeme tudíž velmi těžko vyabstrahovati základní příčiny celého tohoto komplexu zvyků. Ale tolik jest velmi jasně patrné, že veškeré *animistické* přísady jsou data mnohem *pozdějšího* nežli kouzelné představy, námi jako base těchto

228 Ibid., s. 265.

229 Erich Nordenskiöld: Die religiosen Vorstellungen der Itonoma-Indianer in Bolivia, Zeit. f. Ethnol., XLIII, s. 106–107.

230 Ermittlung über Eingeborenenrechte der Südsee, Zeit. f. vergl. Rechtswiss., XXX, s. 346.

zvyků původně předpokládané, ale smysl jest stále týž: duše vlastníka pak stane se společnou duší majitele i věcí, přejde do nich a činí je stále součástí jeho osobnosti. Stejně jest tomu i s představou o znečišťujícím doteku se smrtí, která se zachovala skoro ve všech pohřebních rituálech evropských církví a evropském folkloru. Později jsou to již jen *šaty*, které mrtvý nosil, a které, jsouce původně osobním příslušenstvím, později se staly předmětem ostychu a byly vzaty z používání proto, že byly mrtvým poskvrněny. U afrického kmene Ewe, tedy již v kultuře pokročilejší, jsou to jedině šaty, které bývají dávány s mrtvým do hrobu,[231] právě tak jako je tomu u nás. Tento zvyk ničení majetku při smrti majitele jest tak universální, že můžeme o něm nalézti doklady jak v ethnologii, tak i v archeologii. U japonských Ainu byly dávány mužům do hrobu *meče*, dřevěné *nože* (makirri), *šípy* a *luky*, ženám pak *perly* (shitoki), *mísy na rýži*, *hrnce na vaření*, *nástroje* na tkaní a na pletení.[232] Někdy byly, právě tak jako u Eskymáků, dávány do hrobu jen napodobeniny těchto předmětů. S. Kono dokládá, že dříve byl spálen i *dům* zesnulého.

Rovněž staří Kanaánci pohřbívali s mrtvolou i její mobilia funeraria, tj. *zbraně, šperky, amulety*, kamenné či kovové *nože, poháry, džbány* a *lampy*. Tyto předměty se mnohdy „*zabíjely*“, tj. učinil se v nich otvor nebo se rozbily či rozlámaly.[233] Totéž nám sir Arthur Evans dokládá i o Egejcích:[234] s mrtvým byly dávány do hrobu kromě *zbraní* a *náčiní* i *toiletní* předměty. Původně i *šperky* (Mochlos) bývaly dávány do hrobu v originále. Na hřbitově v Zafer Papoura mohl Evans podle obsahu hrobů určiti i zaměstnání pohřbeného tesaře, lovce, kotláře a vojenského náčelníka. Stejně tak zjistil i se zbrojí: námořníci měli ve hrobě svůj člun, zhotovený buď z mastné hlíny či ze slonoviny, hudebníci svoje nástroje apod., dětem pak dávána do hrobu i jejich kojítka.

Egejská civilisace nám skýtá i zajímavý doklad o pohřbívání *v domě*, neboť původní hroby byly stavěny původně pro celý klan (tholoi) na způsob kuželovitých *chatrčí*, kterýžto zvyk vymizel, když zavládl systém malých rodin. Teprve později byly stavěny hroby se stěnami pravoúhlými, jak nám je představují naleziště ve Platanos či Palaicastro. Také rakev byla původně u Egejců *v podobě domu* a měla rohy zaokrouhlené na způsob kulatých chatrčí tholoi, a teprve později z toho resultovala rakev čtyřrohá.

231 Spieth: Die Ewe-Stamme, s. 120.

232 S. Kono: Journal of the Anthropological Soc. of Tokyo, Feb. 1914.

233 Ad. Lods, 1. c., s. 131, 132.

234 Sir A. Evans, The prehistoric tombs of Knossos, 1906, zvl. otisk z Archaeologia, t. LIX, II., s. 391–562.

Rovněž usedlí Arabové pohřbívali původně svoje mrtvé v domě či těsně vedle něho, teprve později se pohřbívalo na společných pohřebištích. Toto pohřbívání v domě pak zakázal teprve islám, ale zdá se, že nikoli úspěšně, neboť sám Mohamed byl pochován ve svém vlastním domově a vedle něho jeho první následovníci. Nad hrobem mrtvého byly zlomeny jeho zbraně, dále jeho kotel a mísa, a stejně mrtvý dostal ssebou i svoje zvíře, na němž jezdil za živa.[235]

Stejné množství dokladů nám přináší i evropský folklor. V řecké civilisaci nalézáme velmi výmluvný doklad ve vypravování Lukianově (Philoseudes) o zemřelé ženě Eukratově, jejíž duše si žádá navrácení *osobního majetku*, který jí nebyl dán na hranici pohřební.

Podobný příběh, ovšem ještě více zahalený do představ animistických, nám vypráví Herodot (V, 92) ve vypravování o snu Periandra, tyrana korintského: jeho zesnulá žena se mu zjevila ve snu a stěžovala si, že je jí zima. Šaty, které s ní byly pohřbeny, jí nemohly posloužiti, neboť jí nebyly dány na hranici pohřební. Podobný „právní doklad" máme i v Homérovi:[236] dvě místa totiž mluví přímo o pohřebních mobiliích. Při svém loučení s Hektorem Andromacha praví, že když Achilles zabil jejího bratra Éetiona, že mu nevzal zbraně, ale že je spálil na hranici s jeho mrtvolou.[237]

V Odyssei jest obdobná pasáž; při popisu pohřbu Elpenora se praví, že když oheň spálil jeho mrtvolu a *zbraně*, že byl vystavěn náhrobek, do něhož bylo vetknuto jeho *veslo*.[238] Termín, který se užívá ve více pasážích básně, a který se stává časem termínem pro prokázání posledních poct zesnulému, značí původně, jak svědčí jeho jazykový vztah k nabývati, pohřbíti mrtvého s tím, čeho nabyl, tj. dáti mu do hrobu jeho osobní majetek.

Tentýž zvyk pro Germány své doby nám dokládá Tacitus[239] a Caesar[240] pro Gally své doby. V germánských pověstech máme pro to právě tolik dokladů jako pro motiv osudného majetku či daru. Angantyr s vrcholu svého pohřebního kopce uplatňuje vlastnické právo na osudný meč Tyrfing, ale jest přinucen svojí dcerou, valkyrou Hervór, jí meč vydati.[241] V pověsti „*sígurdarkvida en skamma*" (verš 65) jest Brunhildino věno vhozeno na hranici pohřební, „*Ynglinga saga*"

235 Wellhaussen, 1. c., s. 178, 180.

236 Bruck: Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht, 1926, s. 29n.

237 Illias, VI., 414.

238 Odys., XII., 13n.

239 Germania, XXVII: suae quique arma quorundam igni et equus adicitur.

240 De bell. Gal., VI., 19.

241 Hervararkvida, verš 7., vydal A. Heusler a W. Ranisch.

(kap. 8) říká o tomto zvyku „ok bera á bál med theim *eign* theira" a Vikingové pro něho vynalezli přísloví, že není dobře přijíti chudý k Odinovi.

O starých Prusech (Ěstas) máme dochováno vypravování Wulfstanovo pro krále Alfreda Velikého, v němž se praví, že, zemře-li nějaká vznešenější osoba, že vše, co jí náleželo a nebylo jí dáno do hrobu, má býti rozmetáno všemi směry.[242] Po těchto zvycích jest i stopou,[243] jako je tomu např. při šlechtických pohřbech v Dolním Sasku či jako konstatoval M. Kowalevski u Ossetů, vodění koně zesnulého v pohřebním průvodu (Leichenpferd).

Ještě jeden zvyk tohoto druhu máme zachován, a tento zvyk se udržel velmi dlouho a přešel docela i do katolického pohřebního rituálu. Jest to tzv. „deads part", ještě lépe zachovaný u jižních kmenů germánských v pojmech „*heergerade* a *heergewäte*", tj. *výzbroj* a *zbraně* muže, a jim odpovídající i *frauen geräte* (gerade), tj. *osobní* vybavení ženy.[244] Tyto předměty tvořily původně *mobilia funeraria* a byly s majitelem pohřbeny či spáleny.

V právu historickém se tento zvyk zachoval i v částečné sukcesi ve statky heer geräte. Po příchodu křesťanství byly pak tyto *movitosti* dávány kostelu jako donace za duši zemřelého (seelengift), ve Skandinavii tzv. *siaelagift*, pro anima sua, a konstituují pak počátky germánského testamentu.

Průběhem minulých kapitol jsme ukázali, že *osobní* majetek, tj. *šaty, ozdoby, šperky, skvosty, zbraně* a *dům*, jakož i mnohdy osobně appropriované stromy jsou spjaty s osobou svého vlastníka tak, že zacházejí při jeho smrti či jsou s ním pohřbeny či spáleny. Tento původní magický charakter osobního majetku se podržel až do kultur animistických, kde na sebe vzal představu, že do těchto předmětů přešla část duše jejich vlastníka a že tudíž musí sdíleti osud osoby samotné. Předměty tyto vlastně zůstávají v majetku svého vlastníka i po smrti a jejich charakter a ráz dává nám v nich poznati opět ony předměty, které jsme poznali jako *osobní* příslušenství člověka na základě představ magie dotykové v minulých kapitolách.

242 Early English Text Society, King Alfred's Orosius 1883, I., s. 19n.

243 G. W. Westrup se snaží s těmito zvyky vysvětliti i zvyk spalování vdov, ale zdá se, že toto vysvětlení, právě tak jako Lévy-Bruhlovo, který jej uvádí ve spojení s praktikami levirátu, není dostačujícím. Podle mínění autorova jest tento zvyk dosud nevysvětlen.

244 Sachsenspiegel, I., 22, § 4, 27; *wäte* jest odvozeno od *wât*-westis, t. j. *šat,* saská forma je herwede, latinský termín pak *vestis bellica; gerade,* s ním jest příbuzné *beraden, ausraden,* tj. *vybavili dceru,* jednalo se tedy *o osobní vybavení* muže a ženy. Viz J. Grimm, Rechtsalterthümer, II. sv., s. 102.

9. Statut a původní směna darem

Účelem této práce nebylo jen nalézti souvislost primitivního či archaického práva vlastnického s magií, nýbrž sledovali jsme i jiný cíl: poukázati na souvislost práva vůbec s představami magie a tak vlastně i na jeho *souvislost se všeobecnými principy myšlení*, neboť jsme magii poznali jako nejelementárnější způsob myšlení a *poznání kausality dění*, který byl dosud námi vůbec poznán. Když jsme ukázali na magický charakter majetku, obrátíme ještě svoji pozornost ke *smlouvě*, kterou nechceme probrati soustavně, ale jen potud, pokud souvisí s magií či pokud jest její pojem odlišný od pojmu smlouvy, jak ji známe a provádíme my.

Již v kapitole sedmé jsme ukázali na některé podstatné znaky smlouvy, které kotví v magii, ať již dotykové či přenášecí. Smlouva totiž není původně shodou dvou vůlí a závazek také *není zaručován* mocí organisovanou. Proto si strany dávají nad svoji osobou sankce magické, kterým důvěřují nejvíce a které mají mechanicky postihnouti ty, kteří závazku nedostojí. Není to pak jen moc nad osobou strany druhé daná předáním osobního předmětu jako při instituci nexa, závdavku či germánské wadiatio. Jest to také mnohdy pouhá *magická přísaha promissorní, zaklínání*, kterým zavázaný dává svoji osobu v šanc mechanicky a automaticky působící magii. Proto také slavnostní přísaha, zaklínání, jsou doprovodním zjevem smlouvy již v dobách velmi starých. U Arabů jest pouhý běžný obchod pojmenován právě tak, jako přísaha věrnosti.[245]

Pouhá shoda vůlí pak nestačí ke vzniku platného závazku. Proto si obě strany opatřují *shodný statut*, tj. takový *osobní stav*, který již sám v sobě zahrnuje určité závazky. Bývá to umělé příbuzenství, sbratření, zjednané pomocí praktiky krevní aliance, ovšem tam, kde jde o závazky více méně *spojenecké*, tam pak, kde jde o plnění reelní, tam jest to slavnostní forma *daru, směny darem, potlatch*, mající pro toho, *kdo jej přijal, v zápětí závazek vrácení*. To jest pak počátek vší směny vůbec. V daru, jak nám svědčí etymogie slov *schenken* a *geben*, jest již *zahrnut statut*, tj. *závazek vrácení*. Tím se vlastně směna stává operací slavnostní. Obraťme proto zřetel nejprve k magickému rázu všech praktik statutárních vůbec, pak teprve si všimněme samotné směny, která se děje původně darem!

Smluvní strany, jak jsme již podotkli, zjednávají si umělé příbuzenství na základě představ *magie přenášecí* pouhým přenášením vlastní krve s jednoho

[245] Wellhausen, 1. c., s. 190.

na druhého. Tato technika přenášení krve může ale na druhé straně vésti ke *kanibalismu*. Na dolním toku řeky Nigeru vrah líže meč, skropený v krvi zavražděné oběti: tím se stává příbuzným zavražděného a uchází tak jeho pomstě (totiž pomstě jeho ducha), která se nevykonává mezi příbuznými. Maori na Novém Zélandě ssaje krev toho, koho zabil, brasilský Botokudo sní vždy kousek masa své oběti. Snědení zabitých nepřátel vždy po boji, praktikované u některých populací afrických, zdá se tkvíti v představách obdobných, totiž jest to zjednání si umělého příbuzenství s mrtvými.

Jak jsme již podotkli, jest to v podstatě rit *krevní aliance*, který na základě představ magie přenášecí zjednává umělé příbuzenství pouhým přenášením krve. Herodot nám vypravuje, že Skythové při smlouvě pili víno, které byli smísili s krví, vzatou z rány, kterou si učinili na rameni a do níž namočili i svoje šípy a oštěpy. Lukian nám vypráví o Skythech, že si při přátelské alianci nařízli prst a nechali vytéci krev do poháru, kam namočili hrot i rukojeť svého meče.[246]

Ve střední Austrálii Aranda, nežli vyrazí na trestní expedici, mající za účel pomstíti mrtvého, ovážou si pevně šňůru okolo ruky a otevrou pak pod podvázaným místem žílu. Vytrysknuvší krev chytají a potrou si s ní vzájemně obličej.[247] Toto jest vlastně jejich *smlouva spojenecká*, uzavřená vlastně pomocí statutární praktiky *krevní aliance*. Ve staré Číně byla při krevní alianci, praktikované za účelem uzavření a garantování smlouvy manželské, vzata krev z ramene, a tento rit se praktikoval ještě r. 661 př. Kr.[248] Praktiky tyto se staly tak samozřejmým doprovodním zjevem smlouvy, že arabské označení pro *umělé sbratření, muâchât*, zanechalo svoje stopy i v označení pro právní kategorii *stipulace*,[249] která také značí původně *škrábati*, tj. učiniti si řez za příčinou vytvoření umělého sbratření přenesením krve.

Než není to vždy vlastní krev stran, která bývá vyměněna. V bibli a u národů antických se rozdělují při *oběti*, tj. smlouvě s bohem, obětní zvířata na dvě poloviny.[250] Když Agamemnon vedl Řeky k Trói, tu přinesl Kalchas kance a rozdělil ho na dvě části, z nichž jednu položil k západu, druhou k východu; potom prošel každý spojenec mezi oběma polovinami a skropil svůj meč v krvi zvířete. Toto jest pak *smlouva spojenecká*, která byla učiněna tak, že účastníci ponořili meč

246 G. Davy: Foi jurée, 1922, s. 61n.

247 Strehlow, 1. c., II., s. 25.

248 Lieu-tseu, přel. Wieger, kap. 5, s. 147.

249 Wellhausen, 1. c., s. 125; jiné mínění má Rob. Smith, Marr. and Kinship, s. 215.

250 Gn XV, 9–7.

do krve téhož zvířete. Arabští Banu Abd Aldâr spolu s Banu Adi b. Ka'b uzavřeli spolek tak, že všichni ponořili ruce do mísy, naplněné krví.[251]

Sem spadá i instituce *oběti*, tj. smlouvy s bohem. Pravý arabský obětní ritus je ten, že se prostě natrou krví obětního zvířete posvátné kameny (oltář), maso jeho jest pak snědeno členy rodiny a pozvanými hosty, zbytek jest dán chudým.[252] Stopy po tomto staroarabském obětním ritu nacházíme v první knize Samuleově (14, 32–35): veliký kámen, který nechal Saul přivaliti, aby na něm byla zvířata zabita a krev jejich na něho vylita, jest vlastně jen oltářem Jahveho, prvním oltářem, který král zřídil. V měsíci Ragab, kdy se u Arabů nejvíce obětovalo, se obětovala *ovce*, tj. *domácí* zvíře – oběť ta se zvala *átìra*, v plurále *átâir* – což svědčí o tom, že šlo o pouhou praktiku *statutární*, tj. spojení *boha* s *domem–rodinou* na základě umělého příbuzenství.

Teprve v pozdějších dobách se používalo krve ku chránění domu proti zlu, obzvláště epidemiím.[253] Tak tomu bylo u Arabů, v Sýrii, Palestině, Africe, i Americe. Jest to původně vlastně umělé příbuzenství, způsobené potřením obou smluvních stran (boha a rodiny) krví téhož zvířete. Tato myšlenka jest pak u Židů plasticky vyjádřena versí sacerdotální, kterak Jahve v celém Egyptě zabíjel novorozeňata v každém domě, na jehož vchodu neviděl značku krve (Exodus, 12, 12–13). Odtud i jméno velikonoc jest v souvislosti s pásah, od něhož pochází *pèsah*, tj. *ušetřili*.[254]

Rovněž *manželství* může býti uskutečněno za účelem zjednání *stejného statutu*, a tím i za účelem přivodění závazků, které v sobě zahrnuje příbuzenství. G. Glotz nám pro staré Řecko ukázal, že manželství skutečně hrálo tuto roli: Ares drží po 8 let v zajetí vraha svého syna Kadmose a pak mu dá za ženu svoji dceru Harmonii.[255] Zde jest tedy manželství *poutem usmiřujícím*. Na této basi jsou i některé zvyky, které byly dříve pokládány za stopy po primitivní promiskuitě, totiž velmi rozšířený zvyk, jehož zbytky našel Fr. Kraus i u jižních Slovanů, totiž zvyk půjčovati ženu či dceru hostovi. U australských kmenů byl tento zvyk studován Howittem, který zjistil, že u domorodců na jihovýchodě Austrálie existují dva druhy manželství: předně manželství individuelní a pak manželství kolektivní, *pirrauru*, v důsledku něhož jsou druhořadá práva

251 Wellhausen, 1. c., s. 128.

252 Idem, s. 116, 117, 119.

253 Karl Marti: Geschichte der israelitischen Religion, 1907, s. 49.

254 Lods, 1. c., 338; jiná jest these Mowinckelova.

255 G. Glotz: La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce, 1906, s. 164.

udělována mužům klanu nad ženami, které jsou jinak řádně oddány jiným mužům. Toto manželství, považované většinou anglických ethnografů za stopy primitivní promiskuity, bylo úplně jinak interpretováno Durkheimem. Ten totiž poznal, že se žena nemůže provdati jako pirrauru, leč vstoupila-li dříve do řádného manželství, což jest opakem toho, bylo-li by manželství pirrauru primitivním.[256] Podklad instituce jest pak podle Durkheima ten, že muži výměnou žen dosahují téhož, jako vyměňováním krve, totiž stejného statutu za účelem smlouvání a paktování. Zřizuje se příbuzenský poměr se závazky, které jsou v něm obsaženy, ovšem jenom na čas, neboť instituce funguje jako kolektivní rit závazný. Vzniká tak pouto mezi stranami tím, že se uměle přivádějí do stavu příbuzenství, tvořeného rodinou, *která*, je-li mateřská, činí pouto příbuzenství bez pomoci sňatku jen na základě příbuzenství po ženě. V případě pirrauru jest pak toto příbuzenství zjednáno *na základě představ dotykové magie* pouhým sexuelním spojením se ženou. Tím se pak teprve stává, že *manželství*, které jest nyní právě tak schopno vytvořiti příbuzenské pouto jako členství v rodině, může se státi *rivalem rodiny* při vytváření příbuzenství, a Durkheim ukázal, právě tak jako Vinogradow[257] a Rivers,[258] že jest to úloha, kterou manželství vykonávalo v dějinách rodinné morálky *od příchodu filiace agnátní*.

Toto Durkheimovo vysvětlení zařazením této instituce mezi *praktiky statutární* se zdá býti nejpravděpodobnějším. Mohly by nás opět poučiti příklady z Austrálie. U Aranda, je-li spor mezi dvěma leženími a jedna strana si přeje smírného ukončení, tu jest občas vyslán jako posel míru muž se ženou. Ten, aby vyzkoušel ochotu protivníků k ústupnosti, nabídne svoji ženu druhé straně k sexuelnímu styku. Je-li nabídka přijata, tu obcují se ženou ti muži, kteří jsou k ní v poměru *noa* (tj. její klasifikační manželé[259]). Instituci tuto zjistil i B. Malinowski v Melanesii jako doprovodní zjev rituelního obchodu *kula*. Tato instituce bývá i doprovodním zjevem slavnostního ceremonielu, jako je u Aranda výměna žen při tanci *wuljankura*[260] a nezůstalo jí, zdá se, ušetřeno ani právo evropské: při *dostizích* a *trzích* v Tailtiu staří Keltové uzavírali manželství, jak nám svědčí v pramenech termín „tulach na coibche“, trvající jeden rok,

256 Davy, 1. c., s. 89; Sidney Hartland, Prim. Society, s. 14; viz výčet obdobných institucí u R. Thurnwalda, Die Gemeinde der Bánaro, 1921, s. 199n.

257 Outlines of historical jurisprudence, s. 203–212.

258 The History of the Melanesian Society, II., s. 43–44.

259 C. Strehlow, 1. c., II., s. 9.

260 Ibid., I., s. 94n.

a rovněž při slavnosti Beltene se scházely ženy, prodané od otců do manželství na jeden rok.[261]

Kromě těchto institucí jest to i *pohostinství*, které opatřuje stejný statut a které jest v dějinách *obchodu* zapsáno jako jeho podporovatel. Tento zvyk hospitality jest pro antický svět tak známý, že není zapotřebí se o něm zmiňovati. Někdy se stává, že již provozování obchodu samotného může pro osobu jej provozující značiti změnu statutu: velmi často se stává, že obchodující příslušník určitého kmene jest všeobecným zvykem chráněn a může dokonce přijíti i do osad, s nimiž jest jeho vlastní kmen ve válce. Tak jest tomu např. v Guayaně: „Každý kmen – píše Im Thurn[262] – má své zvláštní řemeslo, a jeho členové navštěvují neustále jiné kmeny, ba i kmeny nepřátelské, aby vyměnili svoje produkty za ony, kterých sami nezhotovují." Rovněž v Indočíně mohou obchodující projiti bez nebezpečí i nepřátelským územím.

Austrálie jest nám opět typickým příkladem toho, jak úzce souvisí obchod se statutem, neboť individua stejného statutu slouží jako obchodní prostředníci mezi různými kmeny: „jestliže se nějakému otci – píše Taplin[263] – narodí dítě, tu uschová tento jeho pupeční šňůru, kterou zabalí do svazečku peří, nazvaného potom *kalduke*." Tento svazeček pak dá otci jednoho či více dětí, který náleží k jinému kmeni nežli on sám, a jeho dítě jest pak *ngia – ngiampe*[264] pro děti druhého otce. Od té doby nesmí žádný z dětí jimž byla dána kalduke, mluviti se svým *ngia–ngiampe*, jeho se dotknouti či se k němu přiblížiti: když osoby, které jsou k sobě v takovém poměru, dorostou, stanou se obchodními agenty obou dotčených kmenů.

Změna statutu jest v tomto případě opět sepjata s představami *magie přenášecí*, jak svědčí o tom předání pupeční šňůry, tedy *součásti těla* osob, které si zjednali shodný statut. Jindy jsou to *vlasy, zbraně, šaty* apod., které zjednávají stav obdobný umělému příbuzenství, vytvořenému praktikou krevní aliance.[265] V podstatě pak statut není pro nás ničím jiným leč – *magickým počátkem smlouvy*.

---

261 H. D'Arbois de Jubainville, 1. c., s. 309; termín *tulach* ve staré irštině značí cenu, za niž je kupována žena. Tradici o tomto zvyku našel ještě v minulém století v Irsku O'Donovan. Rovněž ve staré Číně půjčoval panovník své ženy hostům-klientům, aby si zajistil jejich věrnost. To jest zaznamenáno nejen pro kraj T'si, ale i pro kraj Yen (okolí Pekin) viz Granet, 1. c., II., s. 583; Sin louen, kap. 46.

262 H. Schurtz: Urgesch. d. Kultur, s. 284.

263 Taplin ve Woods: The native Tribes of South Australia, s. 35, 115.

264 Výraz *ngia* upomíná na slovo fiji *ngane*, což značí *příbuzný* či „*sourozenec*".

265 Viz příklady Schurtz ibid.

Tuto nauku o vývoji lidstva od statutu ke kontraktu hlásal v minulém století *H. Maine*, a v nejnovější době pak to byl ve své „Foi jurée" G. Davy, který ji spojil se studií instituce *potlatch* (= dar) a s vášnivou obhajobou priority mateřského práva před právem otcovským zcela ve smyslu celé školy ‚Année sociologique", na kterou v jejích počátcích mocně zapůsobili Bachofen, Wilken a Frazer. Rovněž Tönniesův sociologický pesimism o *pospolitosti* a *společnosti* není v podstatě ničím jiným leč sociologickým vyjádřením právně-historické nauky o vývoji lidstva od statutu ke kontraktu, a dává tušiti, jak mocně na něho zapůsobil H. Maine svými „*village communities*".

Vším, co jsme až dosud probrali, jest velmi jasně ukázáno, že i k prvotní, primitivní formě *směny* budeme nuceni zaujati zcela odlišný postoj, nežli snad dosud zaujímala právní historie. Již při rozboru jazykovém slov *emere* a *vendere*, tedy označení pro *prodej* a *koupi*, jsme ukázali, že jejich smyslový vývoj jest asi takový, jaký mají tato slova ve staré čínštině, kde termíny prodeje a koupě *splývají* v termín jeden se slabým odlišením tónu. Stejně jest tomu tak i v jazyce papu. Jest to jistě pozůstatek z doby, kdy se prodávající i kupující vzájemně obdarovávali, tj. činili s obou stran totéž. Podle M. Mausse[266] jest pak *dar, směna darem* archaickou formou směny a prvotním stadiem ve vývoji obchodu, tedy směny vůbec.

Jazykověda nám ale vrhá i jiné světlo na archaickou formu směny darem. Germánské *schenken*, tj. darovati, značí původně propinare, *ministrare pocula*, později i largiri, neboť *pohár* byl prvním darem, který býval podán vstupujícímu hostu.[267] Přátelství z *kommensuality* jsme pak označili za statutární praktiku umělého příbuzenství. Zde tedy *dar*, tj. *předání poháru vstupujícímu, již v sobě zahrnoval statut!* V jedné z nejkrásnějších pasáží Iliady[268] Homér nám vypráví episodu o Glaukusovi, králi lyckém: Glaukus a Diomedes se utkají v boji, uznají se *hosty*, přestanou navzájem bojovati a vyprávějí si proslulou historii o Bellerofontovi. Při tom si vzájemně vymění zbraně.[269]

Tu pak, podle mínění Řeků, Zeus Kronovec vzal smysly králi Glaukusovi, který vyměnil s Diomedem svoje zlaté zbraně za jeho zbraně bronzové, které měly sotva desetinu ceny zbraní zlatých. Řekové, kteří již v té době neznali směny darem, vysvětlili to tak, že nechali krále Glaukuse, aby se zbláznil.

266 Essai sur le Don. Na obchod dějící se darem, poukázal dávno před Maussem H. Schurtz (Geschenkhandel) viz 1. c., s. 283n.

267 Grimm, Rechtsalterthumer, II., s. 150.

268 Ilias VI., 211.

269 Viz Mauss: Une forme ancienne de contrat chez les Thracs, Revue des études greques, 1921, s. 388n.

Tato pasáž Iliady má pro nás význam dokumentární. Výměna zbraní, tj. osobního majetku, jest pouhou obdobou umělého příbuzenství přenášením krve. Glaukus a Diomedes tedy neučinili nic jiného, leč že si opatřili shodný statut a s ním i závazky, které jsou v něm obsaženy. Co ale z výměny činí dar jest ta okolnost, že Glaukus *vrátil více*, nežli přijal od Diomeda. Zde tedy statut sám byl *darem*, jehož *přijetí zavazovalo* příjemce *vrátiti více*, nežli byl přijal ve formě daru původního.

Ke *směně* tedy docházelo pouze při *okolnostech* statutárních, tedy lépe řečeno, určitá plnění závisela od okolností statutu, tj. *nebyla smluvena*. O tom máme velmi zajímavý doklad v oblasti civilisace germánské. Jsou to slova *gift*[270] a *geben*. V anglosaštině slovo *gift* značí *sňatek*, tj. změnu stavu, později ve formě *mitgift* máme v tomto slově označení pro *věno*, tj. materielní plnění původně mezi interesovanými rodinami. Tedy zde statut manželský v sobě zahrnoval plnění, původně směnu statků darem.

Stejně jest tomu i se slovem *geben*, tj. dáti, darovati. Toto slovo se původně užívá o otci, který provdává svoji dceru. Ve staré skladbě Heliand (60, 23) čteme „ên brûd (braut) geban", v jiném textu čteme „kab sîine tohter ûz", s čímž můžeme srovnati řecké, Unausgegeben značí neprovdaný, což jest obdobný vývoj jako třeba u Srbů, kde *udati* značí původně asi latinské collocare filiam. Pak totéž slovo *geben* značí *dáti*, darovati. Tedy manželství vedlo k *daru*, jeho statut v sobě zahrnoval *dar*, určité plnění – *potlatch*. Právě proto jsme zavrhli veškeré teorie o kupu ženy. *Kup* ženy v tom smyslu, jak se chápal až dosud, by nevyhovoval primitivnímu pojmu smlouvy, nýbrž by byl právě tak racionalistický, jako je pozdější kup otroka.[271] Původní smlouva se ale dála jinak.

Ve své Anabasi[272] nám Xenofon ukazuje, jakým způsobem najímal svých 10.000 nesmrtelných do služeb thráckého krále Seutha, který se ucházel o trůn Odrysů. Smlouva nájemní se vlastně dála ve formě *sukcesivních plnění* dvou kolektivů. Při prvním setkání Seuthes slibuje Xenofontovu vojsku zemi a kořist a připojuje: „Učiním je svými *bratry* a *spoluhodovníky* – statut, odtud pak i povinnost k věrnosti – a druhy ve všem, čeho mohu nabýti. A tobě, Xenofonte, dám svoji dceru za manželku a máš-li dceru, koupím ji od tebe po thrácku (tj. draho) a dám jí k pobytu Bisanthe, což je jedno z nejkrásnějších mořských

270 Viz M. Mauss: Gift! Gift! v Mélanges Charles Andler, 1924, kde jest vysvětlena etymologie slova *Gift*, značícího *jed*.

271 Srovnej římské *coemptio* s naší etymologií slova *emere* = *accipere*. Tedy nebyla kupována nevěsta, ale přijaty, vyměněny dary, neboť statut manželský v sobě zahrnoval *potlatch*.

272 VII., 2.

sídel." – Zde se tedy smlouva považuje za akt *dvou kommensuálů*, tj. lidí, *spoutaných výměnou dcer a statků*. Tím ale není ještě tato smlouva hotova. Co ji dokončuje, jest ceremonie, zvaná slavnost Seuthova, která se velmi nápadně podobá *slavnostní formě daru*, známé v ethnologii pode jménem *potlatch*. Během slavnosti, když nastala *pitka* (statut), vystoupil jeden Thrák veda bílého koně a řekl: „Připíjím tobě, Seuthe, a dávám ti tohoto koně; na něm, budeš-li někoho stíhati, každého dohoníš, na ústupu se nebudeš musit bát nepřítele." Jiný pobádaje otroka mu jej dal, pije na jeho zdraví; jiný připil jeho ženě, daruje jí šaty. Timasion, stratég Xenofontův, daroval pohár a stříbrný koberec veliké ceny. Obdobnou smlouvu nám popisuje ve své Anabasi (VII, 6, 3) Xenofon ještě jednou, pokud se týče Teresa, předka Seuthova, máme jiný doklad u Thukydida (II, 97), jiný doklad má Anaxandrides, popisující svatbu Ifikratovu u thráckého krále Kotyse.

Ve své sociologické studii o smlouvě „Foi jurée" ukázal G. Davy na základě ethnografických prací, které o domorodcích britské Kolumbie a Aljašky napsali Adam, Boas, Swanton, Krause a Barbeau, kterak slavnostní forma směny darem – *potlatch* – zapůsobila na změnu dědictví a ženské filiace. G. Davy ukázal, že *manželství* (statut) jest u těchto populací ve skutečnosti jen *smlouvou postupní* a *směnnou*. Manžel ve skutečnosti nemá jiné funkce, leč dáti dědice své ženě a přenésti na dítě hodnosti, přijaté od tchána. Peníze, dané jím tchánu při uzavření manželství, nejsou pouhým ekvivalentem kupní ceny ženy, ale zahajují jen cyklus vzájemných plnění, jichž *termín* není dán smluvně, ale jest zapsán v liturgickém kalendáři: od ritů v bratrstvech až po iniciaci dítěte opakují se tato plnění, tedy nejsou ničím jiným, leč *reflexem změn osobního statutu dítěte*. Dík tomuto charakteru manželství není u Davym studovaných kmenů manželství ničím jiným leč *prostředkem* k *nabývání bohatství*.[273] Tato *slavnostní* a *statutární forma daru*, toť vlastně *potlatch*.[274]

Potlatch se charakterisuje dvěma rysy: prvním jest ten, že výměna často velmi komplikovaná, v sobě zahrnuje ve skutečnosti řadu plnění ve formě darů, jichž příjemce jest zavázán *vrátiti* vše i s úroky. Vše to má vzhled slavnosti, nákladnosti a marnotratnosti. Jest to dosti podobné pozváním a návštěvám, které si činí evropští venkované (sich revanchieren). Na druhé straně pak může býti tato instituce vyhnána do extrému. Mají-li plnění, dary, v zápětí

[273] Viz R. Lenoir: Sur l'institution du Potlatch, Revue philosophique, sv. 49, 1924, s. 233n. O alternaci slavností *Unu* na ostrově *Buin* viz Thurnwald, Forschungen, sv. III., s. 8n.

[274] *Potlatch* v jazyce chinook znamená *dar*, vlastně tedy výměnu darem.

závazek vrácení, tu pak vlastně *prestiž*, sociální statut individua bude odviseti od přesnosti, s jakou oplatil přijaté dary i s úroky. Tento systém pak může tímto způsobem nésti až k plutokracii. Čínské označení pro „vznešený" *kouéi* jest jen malou grafickou distinkcí odděleno od označení pro dar, kouéi.[275]

Podotkli jsme již, že pouhé přijetí daru zavazovalo k vrácení. Toto protiplnění *nebylo* dílem racionální smlouvy a požadavku o závazku a protizávazku, ale *závazek vrácení* byl *v přijetí* věcí samotném. Proto právě ve folkloru vůbec nalézáme stopy po fatálním daru. Čínský Tso tchouan[276] vypravuje o vasalovi, který odmítá darování země: „Moje nynější panství nestačí k tomu, aby vzbudilo žádostivost, ale kdybych k němu připojil Pei tien, tu by dostačovalo. Nepřijímám-li Pei tien, není to proto, že jsem nepřítelem bohatství, ale proto, že se bojím ztratiti svoje bohatství..." Taoističtí autoři často nechávali první císaře postupovati císařství jiným.[277] Ti, kteří byli takto vyznamenáni, se zavraždili, neboť nemohli vrátiti více, nežli byli sami přijali. Toto téma jest rozvedeno ve Tchouang tseu[278] a v Lu che tch' ouen tsieu;[279] nejslavnější historií tohoto druhu jest příběh o Wou-tchai-ovi, který, když mu bylo postoupeno císařství, se vrhl do jícnu sopky Ts'ing-ling, kde sídlil démon sucha, Keng-fou. Jiná oběť se vrhla do vody, majíc na hlavě kámen.

Obdobný motiv nalézáme i ve staré literatuře keltské: jest to motiv o smrti (sebevraždě) toho, kdo neoplatil dary a zpravuje nás o něm Poseidonius:[280] „... jiní v této ceremonii (pejorativně o popisované slavnosti) přijavše stříbro či zlato, či někteří určité množství nádob s vínem, a dosvědčivše slavnostně darování, když rozdělili a darovali toto darem svým příbuzným či přátelům, lehli si zády na štít (keltský pohřební rituál) a přišedší pomocník jim uťal hlavu mečem ..."

Zde vidíme, že héros, který by měl, jako obvykle, *oplatiti* v jiné seanci přijaté dary i s úroky, splácí svojí smrtí to, co byl přijal. Obdarovávaje pak svoje příbuzné, které tak obohacuje, uniká svojí smrtí povinnosti protiplnění

275 Granet, 1. c., I., s. 92.

276 Přel. Couvreur, II., s. 515.

277 Granet, l. c., I., s. 294.

278 Přel. Wieger, kap. XXVIII., s. 463.

279 Kap. 19, § 1.

280 Text Poseidoniův, použitý A. Bayetem (Le suicide et la morale, s. 267) převzal M. Mauss ve své studii Sur un texte de Posidonius. Le suicide, contreprestation suprême, Revue celtique, XLII., s. 324 nsl. Text má znění řecké. Tento příklad se nezdá vyvraceti Durkheimovu thesi o altruistické sebevraždě. Vysvětlení naše přiblížením k výše uvedenému příkladu čínskému se velmi značně odchyluje od vysvětlení Maussova.

a zároveň i *ztrátě cti*, která by ho postihla, kdyby neoplatil přijaté dary. Zbytky tohoto zvyku máme v naší morálce, neboť mnozí věří, že zaplatí svoje dluhy sebevraždou. I privilegium budoucího sebevraha, které našel např. Rattray v nigritské civilisaci Ašanti, tkví v představách obdobných.[281] Náš keltský případ jest velmi podobný popisům, dochovaným v keltské literatuře o slavnosti Bricriu,[282] na níž se vznešení rozdělují podle toho, zda přijali či nepřijali vojenská či ekonomická vyzvání. Jest to něco obdobného jako v našem případě, kde hrdina žádá dary, které vyzvaní nemohou odmítnouti, neboť by tak ztratili čest a prestiž. Stopa po tomto daru zůstala zachována ve všech krajích keltských. V Irsku se pocta realisuje darem, který dává vyšší nižšímu. Nejvyšší šéf dává dar, nazvaný *tancrec* čili *tuarastal*, nižší šéf dává dar v dobytku, nazvaný *cís*. Známe i relativní cenu těchto darů a protidarů: ulsterský král dal králi Dal Riada 9 hřebců, 9 otroků, 9 žen a 9 lodí. Obdarovaný mu dal za to 900 volů, tj. skoro l0krát tolik.[283] Tak byla vytvořena u Keltů klientela.

Tyto příklady ukazují velmi výmluvně, že při prvotní směně, ať to byla běžná *směna* či smlouva kupní, protiplnění nebylo dílem racionální dohody dvou vůlí, ale že přijetí se strany jedné zavazovalo samo ku vrácení. *Závazek vrácení byl dán statutárně přijetím, nikoli racionalistickou, abstraktní dohodou dvou vůlí*. Proto také manželství kupem nebylo koupí ženy, nějakou smlouvou v abstraktním našem smyslu, ale byl to prostý – *potlatch*. Taková racionalistická smlouva by se velmi příčila primitivnímu myšlení. Poukázati tak na tuto souvislost primitivního práva a myšlení bylo úkolem naší práce. Naše odpověď není pak odpovědí dokonalou; obrovská tato látka očekává ještě utřídění a zpracování.

281 C. Rattray: Ashanti proverbs, 1916, s. 131: Now any one who thus „blessed" the King was, without exception and whitout possibility of pardon, killed. But a curious is in vogue. The curser is permitted to name (within reasonable limits) the day and manner of his death and, during this interval, is granted absolute licence. He can demand any man's wife, money and goods to use and do as he likes with till the day of his death.

282 H. Hubert: Le système des prestations totales dans les littératures celtiques, Revue celtique, XLII., s. 330n.

283 O'Donovaw, Leabhar na g-Ceart, the Book of Rights, s. 155, 10.

Závěr

Naše práce nechce býti pouhým teoretickým promítnutím některých civilně-právních jevů do Lévy-Bruhlovy „primitivní mentality“. Naopak, sledovali jsme v ní účel poněkud odchylný: chtěli jsme jen ukázati na *souvislost práva vlastnického a pak i práva vůbec s magií*, tedy nejstarší dosud poznanou *formou myšlení*, a tím jsme chtěli ukázati na *souvislost práva* se *všeobecnými principy myšlení vůbec*. Zároveň jsme chtěli také ukázati na omyly, kterých se dopouští dosavadní racionalistický komparativism, který při srovnání nepřihlíží k okolnosti, zda se ve všech kulturách, ať už archaických či primitivních, myslí právě tak, jako myslíme my. Tento soud o identitě lidského ducha jest, jak jsme ukázali již jednou dříve, soudem velmi pochybným a vede snad k teoretickým konstrukcím logickým, ale se stanoviska vyskytujících se fakt velmi pochybeným.

Během této práce jsme ukázali, že primitivní sociální instituce jsou zbudovány na představách velmi odlišných od těch, jaké bychom za stejných okolností měli nyní my. Instituce metronymity pak měla vlastně, jak jsme ukázali, svůj původ v neznalosti kausální spojitosti mezi kohabitací muže se ženou a početím ženy. Ve stejné představě tkví svými kořeny instituce jako *levirát, ius primae noctis, noci Tobiášovy* apod. V případě *pirrauru* jsme ukázali velmi výmluvně, že magie zasahovala velmi účinně i do sexuální morálky manželství. Tak je tomu pak i s jinými pojmy právními.

V našem právu civilním i trestním jest každý člověk buď sám osobně či svým majetkem odpověden za to, co spáchal, či jakou škodu zavinil. Pohlédneme-li ale do práva srovnávacího, tu vidíme, že jest na světě řada populací, u nichž stejnou odpovědnost osobní či věcnou mají příbuzní či rukojmí, jak jsme ukázali v historicko-ethnologických částech práce. Sledujeme-li pak pojem zodpovědnosti dále, vidíme, že někde jest člověk činěn a sám se také činí odpovědným za to, co spáchal ve snu.[284] Proč? Protože *věří*, že vše, co bylo spácháno ve snu, jest reelní, a že tudíž i akty, spáchané ve snu, musí přinésti odpovědnost svým původcům. Ve snu totiž, věří, se duše odděluje od těla a jako *alter ego*, (participace) druhé já, se dopouští činu, za které se vlastně její vlastní osoba musí činiti odpovědnou. Zde jest tedy právní pojem zodpovědnosti založen na představě, již se *kausálně* vykládá existence snu.

[284] Viz příklady: L. Lévy-Bruhl: La mentalité prim., s. 102; J. G. Frazer: Golden Bough, zkr. vyd., s. 265, Ling Roth: Natives of Sarawak (Borneo), I., s. 232; W. B. Grubb: An unknown people in an unknown land (Grand Chaco), s. 129–130.

Naše trestní právo např. přísně trestá usmrcení již narozeného děcka, neboť jest to v jeho racionálním formalismu vražda vůbec. Ale u australských Aranda, porodí-li některá žena dvojčata, tu jest první narozené dítě, ať již hoch či děvče, nazváno *aldoparinja* (adola = západ, erintja – zlý), a ihned od své vlastní babičky usmrceno, neboť jest považováno za zlou bytost, která přijela na větru a vjela do ženy, která již byla těhotná.[285] Zde tedy opět legitimita usmrcení děcka jest zdůvodněna představou, jíž si Aranda *kausálně* vykládá narození dvojčat. Na primitivních představách o příčinách smrti jest založena *ordalie*, na magii imitativní *přísaha* apod. V případě furta, kde jsme uvedli případy stíhání zloděje pomocí magie dotykové, jsme ukázali, že celý trestní proces se ve skutečnosti omezí na pouhou praktiku magickou, a totéž bychom našli i v jiných institucích právních.

Pokusili jsme se ukázati na *souvislost vlastnického práva s magií* a pak jsme obrátili svůj zřetel i k magickým počátkům smlouvy, k tak zvanému statutu. Metodou historicko-komparativní a pak ethnologicko-sociologickou jsme ukázali, že prvním majetkem – v našem smyslu majetku individuálního – člověka jest on sám, *jeho tělo*, dále *osobní mobilia*, jako *šaty, zbraně, nářadí, skvosty a dům*, někdy také *stromy*. Tyto předměty patří člověku proto, protože jsou ve spojení s jeho osobou, jsou její součástí, a proto z velké části zacházejí s tělem majitele, tj. jsou při jeho smrti *zničeny, spáleny* či s ním *pohřbeny*. Účel není původně animistický, tj. snad ten, aby tyto předměty sloužily po smrti duši svého majitele, která žije dále. Tento animismus jest nejstarším kulturám cizí. Pravý účel jest ten, že tyto předměty umírají právě tak, jako majitel sám.

Stejně pak jest tomu i se smlouvou. Primitivní právo nezná racionalistický pojem shody dvou vůlí. Pojem smlouvy jest *něco slavnostního*, a proto musí býti mezi stranami přivoděn *stav*, který značí sám v sobě *slavnostní ceremoniel*, spojený s určitými závazky. Za určitých okolností to může býti *umělé příbuzenství*, jindy *manželství*, které v sobě – viz *geben* – zahrnuje určité plnění, totiž *potlatch*, směnu darem.[286] Jindy jest smlouva dána životním statutem sama, tj. dochází

285 C. Strehlow, 1. c., I., s. 1., jiné doklady má H. A. Junod: Les Baronga, s. 412, 420; týž: The Life of a South African tribe, II., s. 296, 297; C. W. Hobley: Kikuyu customs and beliefs, Journ. of. the R. Anthropol. Instit., XL., s. 434–435.

286 Tím se ovšem autor nechce pouštěti do problematiky definice práva, jež nebyla účelem této práce a na jejíž obtíže poukazuje v tomto smyslu základní dílo právně-filosofické kritiky L. v. Petražyckého „Methodologie des Rechts und der Moral“ (vydala Académie Intern. de droit comparé, 1933). Naprosto ale nutno odsouditi způsob, jakým se „filosofii a sociologii práva“ pokusil u nás řešiti Chalupný ve své knize stejného jména, kterýžto způsob spíše připomíná problematiku „Praktického advokáta“. Stejně porovnej např. historicko-ethnologické these Chalupného všeobecné sociologie (III. díl, Statika,

k určitým závazkům a plněním při *změnách životního statutu*, jako je *narození, iniciace, manželství, smrt* či *slavnosti zapsané v liturgickém kalendáři*. Nic není primitivnímu člověku vzdálenějšího jako racionalistický pojem smlouvy, který známe nyní my. Tento racionalism by odporoval i způsobu myšlení primitivního člověka. Pokusili jsme se poukázati proto na souvislost primitivního práva se způsobem, jímž si primitivní člověk *kausá1ně* vykládá jevy, a pak jsme se pokusili nastíniti i závislost práva na všeobecných principech způsobu myšlení. Tuto závislost bychom mohli dokázati i pro právo historicky mladší. V tom smyslu naše práce vyžaduje pokračování a doplnění.

vydání r. 1919), které jsou zbudovány na prastarých teoriích (Morgan, Lubbock, I. Ward), ač v letech 1900–1919 mohl Chalupný sáhnouti po dílech jako Mauss, K. Th. Preuss, S. E. Hartland, J. G. Frazer, B. Malinowski, E. Durkheim, Graebner, P. W. Schmidt apod., jako jsme v naší práci učinili my. Že takový způsob práce nikterak nepřispěje k vážnosti sociologie, jest samozřejmé.

ODEŠEL JOSEF PETRÁŇ

(23. srpna 1930 v Ouběnicích – 3. prosince 2017 v Praze)

Ve věku 87 let zemřel počátkem prosince 2017 významný český historik Josef Petráň.[1] Odešel, ač už po léta vážně nemocen, uprostřed usilovné práce, kterou za obětavé pomoci manželky Lydie v poslední době zaměřoval hlavně na dějiny své *alma mater*, tedy na jeden z pilířů své celoživotní badatelské i organizační činnosti. Vedle již posmrtně vydané monografie *Čestní doktoři Univerzity Karlovy 1848–2015* (2018, s L. Petráňovou), ve které sledoval vývoj pražského vysokého učení i celé společnosti prostřednictvím komplexního rozboru dobových „politik" při udělování čestných doktorátů, se můžeme v nejbližší době těšit přinejmenším na jednu další popularizační knihu věnovanou opět dějinám UK. Definitivně se tím uzavře poslední dílčí fáze Petráňova neobyčejného díla, započatá monumentální syntézou dějin Filosofické fakulty UK ve druhé polovině 20. století, *Filosofové dělají revoluci* (2015, s L. Petráňovou).

Petráňova cesta k těmto velkým pracím, přičemž zejména *Filosofy* můžeme díky četným autobiografickým akcentům chápat i jako jeho intelektuální závěť a poselství, však rozhodně nebyla přímá a byla rámována zajímavými osobními i odbornými peripetiemi. V čem zůstával Josef Petráň stejný – mohu-li soudit z útržkovité „paměti" vlastní rodiny, osobních setkání v semináři dějin raného novověku na FF UK či návštěv v jeho milovaných Ouběnicích – byla jistá nepraktičnost a zároveň tvrdohlavost až umanutost ve věcech všedního života, neobyčejná skromnost až ostýchavost při veřejném vystupování, a přitom schopnost odhalit a v několika větách drtivě zhodnotit intelektuální exhibicionismus a lidskou i vědeckou faleš, vypravěčský talent opřený o fenomenální paměť, který se obzvláště projevoval ve vztahu k jeho rodné obci a kraji. Konečně nelze nezmínit, a jistě to souvisí s výše uvedenými lidskými povahovými rysy Josefa

[1] Petráňovo dílo bylo v minulosti opakovaně hodnoceno, v několika případech i ve formě rozsáhlých jubilejních sborníků s podrobnými biogramy. Srov. Eduard Maur – Jaroslav Pánek (eds.): *Pocta Josefu Petráňovi. Sborník prací z českých dějin k 60. narozeninám prof. dr. Josefa Petráně*. Praha 1991; Jaroslav Pánek (ed.): *Vlast a rodný kraj v díle historika. Sborník prací žáků a přátel věnovaný profesoru Josefu Petráňovi*. Praha 2004 (na s. 105–123 bibliografie za léta 1951–2003); Jaroslav Pánek – Petr Vorel (eds.): *Josef Petráň. České dějiny ve znamení kultury. Výbor studií*. Pardubice 2010. Viz též *Lexikon českých historiků 2010*. Ostrava 2013, s. 416–417 (s bibliografií za léta 2004–2010).

Petráně, jeho někdy až programové vědecké teoreticko-metodologické solitérství: Petráň vždy výborně znal a reflektoval vývoj světové historiografie i dalších humanitních a společenských věd a orientoval se stejně dobře v ruském formalismu, francouzském strukturalismu, italské mikrohistorii, symbolické antropologii nebo „postmoderních" teoriích o vztahu moci a vědění. Vždy si však z nepřeberného množství teorií úzkostlivě volil jen to, co mu připadalo adekvátní studované tematice, otrocky nepřebíral pojmový aparát ani interpretační schémata a raději hledal vlastní cesty (viz jím s oblibou užívaný termín a zároveň výkladový koncept *nedějiny*). Dokázal bez „povinných" berliček v podobě citací krátkodobě módních autorit a přihlašování se k různým vědeckým školám empirický materiál brilantně uchopit, analyzovat a interpretovat. Jeho dílo tím bylo (a je) jedinečné, zároveň však z hlediska dějin historiografie místy těžko učebnicově zařaditelné.

Josef Petráň se narodil jako syn poštovního úředníka v Ouběnicích, vesnici (dnes součást obce Bystřice) ležící nedaleko Benešova. Již v mládí zde byl konfrontován se zcela konkrétními dramatickými dějinnými událostmi a příběh o tom, jak Ouběnice v červenci 1941 jen o vlásek unikly osudu obce Lidice, byl z těch nejsilnějších, který Josef Petráň dokázal vyprávět i zachytit knižně (mj. v monografii *Dvacáté století v Ouběnicích*, 2009). Po studiích na reálném gymnáziu v Benešově (1941–49) nastoupil Petráň v září 1949 na Filosofickou fakultu UK, kde si ještě v rámci původního, nereformovaného studia zapisoval

přednášky ze studijních oborů dějepis a čeština. Petráň tak měl poslední možnost setkat se na fakultě s klasiky oboru předválečné doby (např. V. Vojtíšek, F. Roubík, J. Dobiáš). Bezesporu největší vliv na něj ale měl již zcela jinak orientovaný marxista Václav Husa, jehož – jistě též ideologicky motivované – zaujetí pro hospodářské a sociální dějiny Josefa Petráně v první fázi kariéry tematicky výrazně formovalo. Samotný Petráň, přes dílčí a dobově pochopitelné úlitby, se nicméně marxistickým historikem nestal ani v nejmenším, stejně jako nikdy později nepropadl jinému vědeckému „-ismu".

Rodinný původ, „ideová nepevnost" i bohapustá zlá vůle v podobě udání z jeho rodiště v době nástupu nesvobody Petráňovu vědeckou kariéru několikrát vážně ohrozily. Ještě jako student byl v roce 1951 za trest povolán k vojenské službě u Pomocných technických praporů, již jako odborný asistent filosofické fakulty byl roku 1960 odeslán na roční „převýchovnou" praxi do závodu ČKD Sokolovo. Konečně v době normalizace byl jeho kariérní postup na FF UK zastaven a Petráň zde působil v nedůstojné roli neustále prověřovaného nádeníka. Žádná z těchto těžkých zkoušek však výjimečného historika a člověka nezlomila, ba právě naopak. Práci v ČKD Petráň využil pro sepsání špičkových monografických dějin továrny (*90 let práce a bojů. Stručný přehled dějin závodu ČKD Sokolovo*, 1961). Marginalizace na pražské scéně mu v sedmdesátých letech jako redaktorovi (od roku 1973) *Sborníku vlastivědných prací z Podblanicka* umožnila z obyčejného regionálního časopisu vybudovat snad nejkvalitnější interdisciplinární periodikum vycházející v té době v českých zemích, na jehož stránkách se setkávala elita historie, etnologie, archeologie a dalších oborů – a to včetně řady otevřeně perzekuovaných vědců.

Jak již bylo uvedeno, první fázi vědecké kariéry Josefa Petráně charakterizuje zaujetí pro hospodářské a sociální dějiny raného novověku, především dějiny poddanských rebelií, dějiny zemědělské výroby a hmotné kultury, ale i obecnější otázky sociální stratifikace a dějin tzv. lidových vrstev společnosti. Diplomovou práci Petráň obhájil a posléze publikoval na téma *Matouš Ulický a poddanské povstání na Kouřimsku a Čáslavsku roku 1627* (1954), kandidátskou práci sepsal na téma *Poddaný lid na prahu třicetileté války* (obhajoba 1959, publikováno 1964) a jeho habilitačním spisem se stala již výrazně interdisciplinární historicko-etnologická monografie *Zemědělská výroba v Čechách ve druhé polovině 16. a počátkem 17. století* (publikováno 1963, docentura 1965). Poslední dvě jmenované monografie dodnes představují jeden z vrcholů našeho bádání o sociálních, demografických ale i duchovních poměrech na předbělohorském venkově a tvoří i jeden z pozapomenutých vrcholů Petráňova historiografického

díla. Ve stejné době se Petráň nechal inspirovat některými proudy zejména francouzského dějepisectví orientovaného na studium kvantifikovatelných historických struktur, částečně opět díky Husovi, po kterém v roce 1965 převzal vedení Pracovní skupiny pro dějiny cen a mezd. Z poněkud jiného podhoubí, ovšem neméně inspirativního a průkopnického, vyrostl i Petráňův zájem o využití méně obvyklých pramenů – především ikonografie, etnografických analogií v materiální kultuře nebo archeologických artefaktů – poprvé výrazně zúročený v monografii *Homo faber. Pracovní motivy ve starých vyobrazeních* (1967, s. V. Husou a A. Šubrtovou). Na konci šedesátých let, v době dočasného společenského i vědeckého oteplení, Petráň publikoval celou řadu drobných, často polemických až paličských textů věnovaných mimo jiné problematice „lidu" a „národa", ale i otázkám jen zdánlivě přízemnějším. Svůj zájem o dějiny zemědělství tak například fruktifikoval do vynikající studie *K otázce světovosti jednoho českého vynálezu* (1967), ve které po teoretické stránce de facto čistě konstruktivistickým způsobem analyzoval a demaskoval jeden z konstitutivních narativů českého nacionalismu – příběh o epochálnosti vynálezu ruchadla bratranci Veverkovými. Dodejme, že se tak stalo zhruba o 15 let dříve, než se o „vymyšlených tradicích" začalo seriózně debatovat v západní historiografii.

Na počátku sedmdesátých let 20. století se Petráňovy badatelské zájmy i způsob jejich prezentace začaly proměňovat a z Petráně hospodářského/sociálního historika striktně dodržujícího „tradiční" pravidla psaní dějepisných prací se stával historik kulturní, brilantně využívající vyprávěcí postupy, a to někdy až experimentálním způsobem – viz monografie *Rebelie. Příběh jednoho týdne a dvou dní v březnu roku 1775* (1975), *Staroměstská exekuce* (1972) nebo *Kalendář* (1988). Josef Petráň zároveň svůj tematický záběr rozšířil od studia „poddaného lidu" k širšímu promýšlení ekonomických a sociálních vztahů v raněnovověké Evropě, jak ukázala mimo jiné monografie rezonující po celém kontinentu: *17. století – krize feudální společnosti?* (1976, německy 1981, s M. Hrochem). Za nejpodstatnější však musíme považovat jeho obrat, v řadě dílčích studií předznamenaný již v předchozí dekádě, k dějinám techniky, technologií a obecně hmotné kultury, dále k regionálním dějinám Benešovska a Podblanicka a též k dějinám dějepisectví, historického myšlení a institucí. Monumentální syntéza *Dějiny hmotné kultury* (sv. I/1–2, 1985, s L. Petráňovou a kol.) dokončená o dvě desetiletí později (sv. II/1–2, 1995–97) byla ve své době naprostým zjevením, i když nutno uznat, že některé práce francouzské a zejména polské věnované totožné problematice charakterizovala větší teoretická koherence. Pro českou, respektive československou historiografii

však monografie představovaly skutečný průlom, ať samotným tématem, šíří provázaně prezentované faktografie či díky rozsáhlému teoretickému úvodu, který byl v osmdesátých i devadesátých letech jedinečným oknem do světové historiografie a dalších humanitních a sociálních věd.

Zcela nová etapa v osobním i profesním životě se Josefu Petráňovi otevřela v listopadu 1989. Nenápadný bělovlasý docent na prahu šedesátky se se vší vážností morální i vědecké autority postavil do čela obrody Filosofické fakulty i celé Karlovy univerzity. Již 30. května 1990 byl jmenován profesorem (emeritním profesorem roku 2010) a v letech 1990–94 působil jako prorektor pro sociální záležitosti studentů v týmu Radima Palouše. V týmu, který je často považován za nejosvícenější v celých polistopadových dějinách UK. Od roku 1994 do roku 2005 pracoval Josef Petráň jako ředitel Ústavu dějin a Archivu UK a zároveň se usilovně angažoval v až nepředstavitelném množství nejrůznějších komisí, vědeckých a redakčních rad především v rámci UK a ČSAV / AV ČR. Nejvyšší formální pocty se Josefu Petráňovi dostalo 28. října 2010, kdy mu byla prezidentem republiky udělena Medaile za zásluhy o stát v oblasti vědy, výchovy a školství. Úkoly organizační i reprezentační však nikdy neodvedly Petráně od práce vědecké, ani nezměnily jeho životní zvyklosti a filosofii. Nejoblíbenějším místem práce i odpočinku mu zůstávaly Ouběnice, stále tvořil a někdy i konzultoval v panelákovém bytě na sídlišti Novodvorská zavaleném knihami a archiváliemi. Neaspiroval na cestování po globálních vědeckých kongresech, kam byl opakovaně zván, mnohem milejší mu byly výlety s manželkou Lydií a jeho kolegy a přáteli po rodném kraji.

Vědecké dílo Josefa Petráně vygradovalo po roce 1989 hned v několika směrech. V devadesátých letech ještě pokračoval ve studiu hmotné kultury v širších komparativních kontextech (*Rolník v evropské tradiční kultuře*, 2000, s L. Petráňovou), ale starší zájmy o komplexně pojímané dějiny dějepisectví i zcela konkrétní dílčí otázky z dějin UK (srov. např. průkopnickou studii *Ženy na pražské filosofické fakultě*, 1983) zúročil především v autorství a editorství vynikajících *Dějin Univerzity Karlovy 1848–1990* (sv. I–IV, 1995–1998, s. F. Kavkou a kol.) a v řadě dalších analytických i popularizačních textů věnovaných dějinám UK. Na poli regionálních dějin se Josef Petráň stále hlouběji nořil do empirických zákoutí i promýšlení metodiky mikrohistorického studia dějin – jak jinak – své rodné obce. Spíše experimentální útlá monografie a dárek sobě i ouběnickým při příležitosti autorových sedmdesátých narozenin, *Příběh Ouběnic v podblanické krajině (do roku 1918)* z roku 2000, se záhy dočkala reedice, doplnění o knihu o Ouběnicích ve 20. století, aby konečně vyšla v téměř tisícistránkovém

rozsahu pod názvem *Dějiny českého venkova v příběhu Ouběnic* (2011) jako jeden z nepochybných vrcholů jeho celoživotního snažení, erudice, minuciózní znalosti pramenů i psychologie svých sousedů.

Smrtí Josefa Petráně se pomalu uzavírá jedna z kapitol dějin české vědy. Na prstech jedné, možná dvou rukou, už bychom spočítali intelektuály, kteří získali školení v nejlepších tradicích prvorepublikové vědy, měli možnost (a štěstí i smůlu zároveň) zažít radikální proměny středoevropské i světové vědy a společnosti ve 20. století, období nesvobody i takřka neomezených možností. A ještě méně je těch, kteří si dokázali po celou dobu udržet výjimečnou morální i vědeckou integritu. Na hodnocení vědeckého odkazu a dlouhodobé hodnoty díla Josefa Petráně je podle mého názoru ještě příliš brzy, už jen prostá charakteristika jeho zájmů je však dechberoucí. Josef Petráň se věnoval dějinám středověku, raného novověku i dějinám moderním a soudobým; publikoval k dějinám politickým, kulturním, sociálním a hospodářským, studoval ale i folklor či umělecká díla. Uměl stejně dobře psát o pohusitské aristokracii i ouběnických rolnících, pracoval s prameny etnografickými, stejně jako s písemnými či metodou oral history. Teoreticky se uměl opřít o strukturalistickou kvantifikaci druhé generace školy Annales, sémiotiku tartuské školy či přístupy vyloženě kulturněantropologické, a zároveň přicházel s vlastními neotřelými myšlenkami. Uměl stejně dobře analyzovat filiace středověkých listin i klenout velkolepé syntézy a dramatické příběhy. Vedle toho vychoval početnou skupinu prvotřídních historiků a ovlivnil zástupy dalších studentů, ale i široké kulturní veřejnosti. Těžko bychom hledali v české historiografii druhé poloviny 20. století osobnost srovnatelného významu.

Jiří Woitsch

Miroslav Hroch: *Hledání souvislostí. Eseje z komparativních dějin Evropy*

Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2016, 339s.

Mezinárodně známý autor řady prací z evropských dějin raného novověku a 19. století, který se po desetiletí intenzivně zabýval zejména problematikou ustavování menších moderních (občanských) evropských národů, se v pozdní fázi své odborné kariéry rozhodl v deseti esejích ještě jednou obejmout „svá staletí" evropských dějin. Co však autor přesně chtěl knihou, zrozenou z nespokojenosti nad stavem Evropy, České republiky, české (?) společnosti i oboru historiografie (z jejíhož „cechu" se Hroch subjektivně cítí být už dvacet let vyvázán), vlastně vyjádřit a dosáhnout, nelze úplně přesně určit. Snad potřeboval ještě jednou bilancovat (s. 40) a na širokém evropském poli předvést, že jím zastávané způsoby tematizování dějinných problémů, metody, autority, interpretační paradigmata, že to vše – a zejména komparativní pohled na dějinné procesy a hledání historických kauzalit – je lepší způsob porozumění minulosti než ten, jímž podle něj pracují dnes aktivní generace historiků.

Hrochovo „hledání souvislostí" není čtenářsky bezproblémové: Autor se v deseti, v principu tematických, kapitolách vyjadřuje k vybraným podstatným aspektům evropských dějin, zároveň však i k metodologickým postupům jejich zkoumání a modelům jejich interpretace. Oba koncepty se v knize prolínají. Důsledkem je v řadě ohledů chaos, tedy (nejednou kontradiktorické) opakované vracení se k tématům již probraným. Ony autorem hledané/nalézané souvislosti historického vývoje evropského, na celé řadě úrovní extrémně diferencovaného, prostoru tak čtenář musí tápavě a mnohdy spíše marně hledat a tušit.

První kapitola nás seznámí s tím, „jak se autor dívá na chod dějin a na jejich poznávání". Hroch, autor řady úvodů do studia dějepisu, je přesvědčený zastánce historismu, tedy pojetí dějin jako nástroje porozumění dnešku. Odmítá však, že by se historie měla stát „služkou politiky" (a v tom rámci v podstatě zavrhuje soudobé dějiny). Zároveň zatracuje i výzkum období, která jsou podle jeho mínění bez přímého vztahu k dnešku: „Ostatně o starších dějinách toho dnes již víme tolik, že to v mnoha případech postačí pro formulaci problému a otevírá cestu ke kritickému a kvalifikovanému zobecňujícímu výkladu, a tedy také k (re)konstrukci širších souvislostí, aniž bychom potřebovali archivní bádání" (s. 14). „Jde o to, hledat kauzální souvislosti, objasnit problémy, příčiny a důsledky změn, zjišťovat, co je jedinečné a obecné" (s. 14). Proti archivnímu výzkumu ostatně autor horlí opakovaně a zřejmě v přesvědčení, že badatelé, kteří něco podobného provozují, považují zobecňování získaných poznatků a jejich uvádění do širších souvislostí „za operaci pro historika nevhodnou" (s. 29). „Předpokládáme tedy, že naše poznání minulosti se neskládá z pouhé mozaiky výsledků, které byly získány cestou drobných archivních studií" (s. 115). Bylo by užitečné vědět, kdo a v jakém kontextu něco podobného tvrdí.

Autor dále připomíná, že komparace není „pouhé vyprávění dvou paralelních příběhů". Něco takového je podle Hrocha pouhým výrazem „metodické bezradnosti, která plyne z toho, že historici se chtějí nést na vlně módního termínu ‚komparace',

ale neodváží se srovnávat napříč časem a opustit svoji oblíbenou metodu vyprávěcí“ (s. 31). A autor pro jistotu také hned vyloží, jak se taková „správná“ komparace konstruuje.

Druhá kapitola je věnována Evropě a jejím regionům. Autor se ptá, co je historickým specifikem Evropy oproti jiným kontinentům („Můžeme zobecnit konstatováním, že ony věčné rozpory a konflikty se staly hnací silou změny – tedy jakýmsi akcelerátorem vývoje?“ s. 45) a probírá klíčové specifické „atributy evropskosti“ od samosprávných měst přes kapitalismus až k reformaci. Navazuje výkladem o Evropě regionů, přičemž upozorňuje, že „podle toho, jaké kritérium zvolíme, upravujeme tedy také samotnou podobu regionalizace a periodizace“ (s. 53). V tomto kontextu se autor záslužně staví za to, aby dělení Evropy podle tzv. železné opony nebylo promítáno zpět do raného novověku.

Speciální pozornost pak Hroch věnuje fenoménu střední Evropy: „Když chceme zastřít nacionální omezenost a jsme zároveň euroskeptici, označíme se za Středoevropany“ (s. 59). Kde leží zdroje této zvláštní formy autoagrese, autor bohužel nesděluje. Obdobně je velká škoda, že se „střední Evropu“ nepokusil jasně vymezit také geograficky. Uvádí sice řadu charakteristik této – ať již reálné, nebo fiktivní – oblasti, ale jen z náznaku poznáme, že sem počítá Prusko, habsburskou monarchii (resp. zřejmě jen její „středoevropskou“ část), Uhry (v průběhu dějin habsburské i mimohabsburské) a Polsko (opět otázka, zda v dnešních hranicích, nebo až po Smolensk?). „Z hlediska kulturního ovlivnila specifickou podobu soužití obyvatelstva zemí střední Evropy především reformace“ (s. 61). Byla ale reformace dominantně „středoevropský“ fenomén? Maně si přitom vybavíme Padovu, La Rochelle a Skotsko… Česká reformace 15. století tu kupodivu zmíněna není. Podle Hrocha dvojvěří ve střední Evropě „začalo krystalizovat“ až v souvislosti s augsburským mírem.

K české reformaci se ale autor opět vrací s odstupem několika kapitol a tentokrát ji charakterizuje jako „příběh, který nemá v Evropě obdobu. Je to příběh české reformace, oné zvláštní kombinace pohusitského dvojvěří, pozdně středověkých herezí a luteránských vlivů, v němž vyrostla na jedné straně hluboká religiozita Jednoty bratrské, na druhé straně náboženská laxnost a otupělost velké části obyvatel, díky níž bylo tak snadné obrátit je k ‚pravé víře‘ v době pobělohorské“ (s. 158). Z tohoto případu je názorně vidět, že když dvacet let nesledujeme výsledky aktuálního, o archivní bádání opřeného výzkumu (jen v českém kontextu: od Šmahela přes Čorneje, Nodla, Halamu, po Fejtovou, Čornejovou či Mendelovou), jsme i se vší komparací a kauzalitou evropsky unikátně na huntě.

Třetí kapitola se táže po tom, proč se evropské regiony proměňovaly nerovnoměrně. Čtenáře napadá otázka, proč by se v tak členitém a heterogenním prostoru měl vývoj ubírat rovnoměrně, případně od kdy k tomu mělo dojít? Na to autor neodpovídá a tematizuje fenomén „vývoje“, který charakterizuje jako „takový soubor v čase probíhajících vzájemně (kauzálně) souvisejících změn, které modifikovaly poměry ve společnosti nebo vytvářely její novou strukturu“ (s. 69). Opět se můžeme ptát, v jakém že smyslu? S motivem vývoje je třeba propojit „fenomén nerovnoměrnosti (nejen nestejnosti)“, který autor považuje za implicitní složku všech problémů,

kterými se kdy zabýval. Problém je ovšem složitý: „Ten, kdo dokáže rozeznat skryté dějinné proudy, z nichž vzešla a jimiž se řídila nerovnoměrnost, odhalí jedno ze základních tajemství evropských dějin“ (s. 93). A opět se čtenář musí zeptat: existovala ale někdy v dějinách společnost, která se – v celku i částech – vyvíjela rovnoměrně? Není to místo základního tajemství spíše pseudoproblém, způsobený leninskou vírou v „zákonitosti dějinného vývoje“? Kapitola končí konstatováním, že Čechy nemají moře a Češi tudíž neměli v dějinách loďstvo ani slavné mořeplavce a námořní velitele (s. 112).

Čtvrtá kapitola hledá vztah národa a kontinentu a podnětně se táže po zdrojích společné evropské identity a možných cestách evropské duchovní integrace. Autor diskutuje vztah národních a celoevropských dějin, upozorňuje, že tradiční paradigma politicko-mocenských aktů, vítězství a katastrof není vhodné pro nalezení společné platformy a upozorňuje, že cestu „od národního k evropskému“ podstatně devastuje úpadek kultury národních dějin. „České historické vědomí a sebevědomí je narušeno a v mnohém ohledu rozvráceno třemi faktory: zaprvé nezodpovědným, skeptickým intelektuálstvím, zadruhé protinárodním sebemrskačským konjunkturalismem médií, za třetí představou rozhodujících činitelů ve školství, že hlubší znalosti české populace o národních dějinách jsou ‚zbytečné‘, což vedlo ke drasticky se snižující úrovni vědomostí“ (s. 131). Je symptomatické, jak ochotně se autor chopil v poslední dekádě bujících a politicky úspěšných populistických hesel, atakujících „intelektuály“, „media“ a „učitele“. Problém úpadku dějepisné kompetence společnosti, a to v ohledu národním i evropském, je skutečně vážný a zdaleka nejen český. Tento typ spílání však cestu k nápravě neotvírá.

Pátá kapitola se vrací k evropské reformaci, resp. klade otázku: „PROČ někde reformace zvítězila, zatímco jinde byla poražena“ (s. 146). Autor tu předvádí kabinetní kousek svého komparačního umění a systematicky rozpisuje a porovnává aspekty různých konfesí v ohledu teologickém, politickém a sociálním, váže je se stručnými charakteristikami prosazování reformace v jednotlivých zemích, zdůrazňuje, že ve věci přijetí reformace „nelze věřit na náhodné osobní rozhodování a je nutno hledat nějaké hlubší souvislosti.“ Konstatuje, že u panovníků „zajisté to byla, jak již řečeno, v poslední instanci záležitost osobního rozhodování, ale to vždy bylo nějak motivováno a ovlivněno...“ (s. 149). Toto systematické komparativní vyhodnocování a zvažování různých interpretačních hypotéz ústí v „soubor faktorů a okolností, které byly příznivé pro masové přijetí reformačních učení v Evropě 16.–17. století. Jaksi ‚před závorkou‘ stojí ‚faktor náhoda‘...“ A po výčtu sedmi jeho výzkumem určených možností autor dochází k závěru, že „pak snad rozhodovala vskutku nahodilost v podobě osobních rozhodnutí nebo – a to častěji – silnější armády“ (s. 156n.).

Šestá kapitola je věnována Hrochovu již v šedesátých či sedmdesátých letech oblíbenému tématu krize 17. století. Autor zdůrazňuje, že „krizi nelze ztotožňovat se stagnací ani s úpadkem či dokonce zhroucením systému... Krize vyrůstá z vnitřních rozporů, které jsou výsledkem rozvoje, růstu, zavádění inovací – a to nejen v hospodářském, ale i společenském a politickém životě.“ (s. 160) Autor se při analýze

fenoménu raně novověké krize soustředil zejména na britský příběh, tedy opět na jedno z jeho mladistvých témat. „Politickým překonáním vnitřních rozporů stavovského systému pak se stalo ve většině evropských států omezení stavovské moci až po modernizující se systém absolutistický. Cesta ke skutečně novému politickému uspořádání – k parlamentarismu – se nicméně otevřela jen v jedné zemi: v Anglii...“ (s. 174). Nizozemská republika, jedna z mocností 17. a 18. století, tak zřejmě komparativně propadla sítem dějin... Útěchou nám může být, „že absolutismus ve spojení s podporou ekonomiky (merkantilismem, kameralismem) a rozvojem vědy sice nebyl celoevropským jevem, ale prosadil se ve většině států našeho kontinentu. Šlo přitom o posun, který přinesl těmto zemím hospodářskou prosperitu i vnitropolitickou stabilitu“ (l.c.).

Od absolutismu je už jen krok k revoluci jako náhlé změně systému. Té je zasvěcena sedmá kapitola. V ní autor definuje, že „revolucí tedy budeme označovat zásadní změnu systému nebo pokus o změnu politického a někdy také sociálního systému a stupnice hodnot, a to takovou změnu, která se uskutečnila nebo se měla uskutečnit v rozporu se stávajícími normami a zákony a proti vůli vládnoucích elit. Forma prosazení systémové změny proto není myslitelná bez faktoru síly...“ (s. 181). Je záslužné, že autor v rámci diskuze o fenoménu revoluce překročil časovou hranici, kterou si původně vytyčil, a zahrnul do kategorie revolucí také přechody „od parlamentarismu k diktatuře při zachování kapitalistických poměrů, které se obvykle označují jako výsledek fašistického převzetí moci. V meziválečném období byl revolucí tohoto typu především nástup fašismu v Itálii, vítězství frankismu v krvavé občanské válce ve Španělsku a nenásilné převzetí moci nacisty v Německu“ (s. 186 n.). Stálo by za podrobnější rozbor, co předcházelo „nenásilnému“ triumfu nacistů (např. nacisty spolu s KPD rozpoutané berlínské povstání proti sociálně demokratické vládě Pruska v září 1932 a ovšem drsný předvolební teror vůči liberálům a demokratům v celé říši). Ale to by se zřejmě vymykalo komparačnímu schématu.

V případě ruské „říjnové revoluce“ 1917 autor zůstává věren svému marxistickému zakotvení a tvrdí, že „i v říjnu šlo de facto o pokračování boje proti starému feudálnímu režimu.“ Nezmiňuje, že tento údajně feudální režim nyní zosobňovaly především socialistické a konstituční strany a že hlavním cílem bolševického puče bylo zabránit připraveným všeobecným parlamentním volbám. V konečném hodnocení autor ovšem znejistěl: „Složité je zařazení revoluce říjnové. Na jedné straně se zdá, že sedmdesát let je dostatečně dlouhou dobou k tomu, aby byla zařazena do kategorie revolucí trvale úspěšných, na druhé straně byla struktura sovětské ekonomiky i společnosti v devadesátých letech téměř zcela zlikvidována“ (s. 192).

Komparativní zkoumání evropských revolucí, jímž se autor vrací ke své knize z roku 1981, resp. evokace teoretických přístupů britských levicových historiků a sociologů ústí do konstatování, že „především je třeba hodnotově neutralizovat termín revoluce, zbavit jej negativních i pozitivních konotací“ (s. 207). Daří se ale Hrochovi opravdu udržet onu hodnotovou neutralitu? „Dějiny revolucí ztrácejí dnes na aktuálnosti. Ne proto, že se násilí nenosí, ale proto, že se nenosí úvahy

o možnosti změny systému jako alternativy k hrozbě totálního zhroucení. Pravděpodobně proto, že Evropa je integrována do globalizovaného světa, a proto revoluční změna systému je v současných podmínkách mimo hranice naší představivosti. ... Způsob, jak v posledních letech veřejnost pod manipulujícím vlivem médií reaguje na události v Řecku, Španělsku, na Ukrajině, nicméně naznačuje, že jakýsi relikt smyslu pro revoluční (tj. systémovou) změnu ve vědomí současníků opět ožívá. ... Pozoruhodné také je, jak znova ožívá představa, že změny místních mocenských poměrů lze dosáhnout cestou dosud zavrhované ‚nelegální' revolty, pouličních výtržností, organizovaného neklidu, jako bylo ‚arabské jaro' či nepokoje v Kyjevě" (s. 208). Je zajímavé, že když už náš autor, expert na raný novověk a 19. století, nevrle a s opětnými floskulemi o „manipulujících médiích" zabrousil až k arabskému jaru a Majdanu, že úplně bez komentáře vynechal evropský „revoluční rok 1989". Proč? Jen proto, že tehdy stál na straně protivníků té „nelegální" studentské revolty, která mu zkomplikovala kariéru? To by ale bylo vědecky velmi nesystémové vysvětlení.

V rozsáhlé osmé kapitole Hroch vyzvedl jedno ze svých velkých a mezinárodně úspěšných témat: „Evropský národ jako odvěká či novodobá pospolitost?" K Hrochovým stabilním metodám práce patří, že výsledky výzkumů, které se rozcházejí s jeho teoriemi, poměrně důsledně ignoruje. V tomto případě je to celá rozsáhlá oblast mezinárodního bádání o pozdně středověkých národech a obecněji o podmínkách a okolnostech utváření, resp. politické i sociální realizaci života národa jako fenoménu pozdně středověkých a raně novověkých společností (rozhodně nikoliv pouze elit), od rozdrobené Itálie, přes husitské Čechy až po Francii a Anglii. Dílo Františka Šmahela nechť tu symbolicky stojí za řadu prací dalších významných historiků. Hroch v této kapitole hledá východisko v tom, že hovoří o „moderním národu": „Dávám-li přednost termínu moderní národ, vyjadřuji adjektivem ‚moderní' skutečnost, že zde jde o jeden z průvodních jevů (či výsledků) procesu modernizace. Zároveň se tím umožňuje terminologicky postihnout odlišnost tohoto celku od předmoderních pospolitostí, jejichž vládnoucí elity se nejednou rovněž označovaly jako národ" (s. 225).

S Hrochovým konceptem moderního národa (autor sumarizuje teze několika svých knih) tu není potřeba polemizovat. Stačí snad jen dodat, že autor nebere na vědomí případy i v dobovém měřítku rozvinutých národních společností, které „padly za oběť" silnějším sousedům nebo procesům radikální nacionální homogenizace imperiálního centralizujícího státu a pak se – někdy i po delší césuře po uvolnění poměrů nebo po rozpadu impéria – opět národně readjustovaly. Český případ, kdy důsledky tereziánsko-josefinské a návazně františkovské germanizace a v důsledku všestranné, tedy i kulturní devastující centralizace postupně nacházely protiváhu v procesu „národního obrození", by v mnohém bylo možno komparovat např. s osudy ukrajinského národa, po staletí opakovaně carismem, posléze meziválečnými bolševiky a nejnověji Nikitou Chruščovem drsně rusifikovaného a po krachu sovětského impéria přesto – obtížně, ale úspěšně – znovu ustavovaného. Připomeňme jen (polemicky k autorovu mínění na s. 276), že problémem dnešní Ukrajiny není její ruská menšina,

nýbrž agresivní postsovětské impérium v jejím sousedství. Na této bázi lze ukrajinský příběh srovnat s dávným československým. První republiku totiž nezničila její německá menšina, nýbrž agresivní nacistický soused. I na tom se česká a německá historiografie shodla (a výsledky publikačně zpřístupnila) již poměrně dávno.

Devátá kapitolka o vzdělaných elitách je více systemizující než poučená bohatou – od americké přes francouzskou, německou až k polské či ukrajinské a ruské produkci – literaturou o *Bildungsbürgertum*, *professionals*, *inteligencji* a jiných konceptech historiografického uchopení lidí, dosáhnuvších cestou formalizovaného vzdělání společensky významného postavení, prestiže a kdysi dokonce obvykle i majetku. Alespoň s klasickými knihami Garyho B. Cohena se tu autor mohl vyrovnat. Místo toho raději nonkomparativně moralizoval.

Poslední kapitola knihy je věnována alternativám v dějinách. Autor se táže: „Muselo se stát vše tak, jak se stalo?" A svoji otázku pak upřesňuje, zda vše, co se stalo, je dílem náhody? Jako klasika artikulace tohoto problému tu autor nejmenuje (očekávatelnou) Hannah Arendtovou, žádající důsledně promýšlet i nerealizované možnosti řešení historických situací a upozorňující, že se zdaleka ne vždy prosadila optimální volba, ale sám sebe a svoji diplomní práci o Albrechtu z Valdštejna. Hrochovi je třeba přiznat, že nadhazuje otázku, zda představa o bezalternativních změnách není vlastně skrytým vyjádřením víry v zákonitost společenského vývoje (s. 308). Neodpovídá na ni zcela jednoznačně, ale nakonec přece jen soudí, že „prostě nelze opomíjet jevy, jako je pravidelná souvislost či nutný následek jistého propojení či souhry změn" (l.c.).

Závěr knihy je jakousi obhajobou komparativní metody a vyjádřením přesvědčení o (někým zpochybňovaném?) právu na existenci pro makrohistorický výzkum spojený s historismem a komparativními přístupy. Autor z výsledků své knihy vyzdvihuje předvedení „fascinujícího fenoménu nerovnoměrnosti" a role Evropy jako základního rámce studia dějinných souvislostí. Jako vracející se charakteristiku dynamického vývoje Evropy autor specifikuje „situaci nezvládnutého růstu", řešenou ničivými válečnými konflikty. Autorovi z toho vyplývá, že „hnací silou historických změn byly zájmové rozpory, nikoliv třídní konflikty," což ho zneklidňuje s ohledem na aktuální situaci evropské či globální společnosti. V tom neklidu je s ním pravděpodobně třeba souhlasit.

Hrochova kniha, toto bilancování témat jeho životního zájmu, je zvláštní čtení. Autor na jedné straně deklaroval svůj dvacetiletý odstup od oboru, v němž nyní zkouší formulovat závažné obecnější závěry (stranou nechme, že v onom oboru a v oné době Hroch v Čechách i v zahraničí publikoval půl tuctu dějepisných monografií). Přitom zcela zřejmě po tuto – z hlediska každého vědního oboru veledlouhou – dobu nesledoval, nebo přinejmenším soustavněji nesledoval aktuální odbornou literaturu. Jeho text, místy vybavený poznámkami, místy plynoucí bez aparátu, v každém případě však se odvolávající na literaturu starší až starou, opravdu svědčí o neznalosti stavu aktuální české, respektive evropské historiografie. Autor se tu opakovaně zbavuje přemíry žluči a neadresně, ale rozhořčeně nadává „neznámému pachateli" na poli oboru, který již prokazatelně nezná.

Nechci tu české dějepisné úsilí bránit: autor v řadě ohledů opravdu trefil jeho

slabá místa a vyhmátl škodlivé apriorní sebeblokády (bylo o nich ostatně opakovaně hovořeno na historických sjezdech). Zároveň ale byla (nejen) v posledních letech publikována velká řada prací, a to i úspěšně komparujících, které – zejména pro starší dějiny, ale nejen pro ně – prokazují osvojení si evropských horizontů podstatným segmentem dějepisné obce. A komparace (ostatně nezbytná již jen jako báze jakéhokoliv hodnocení historických jevů) také není pro české historiky terra incognita. Samozřejmě, nemusí být vždy tak staromarxisticky strukturovaná, jak navrhuje a provozuje Hroch. Snad se dnes spíše více ptáme po předpokladech a parametrech srovnatelnosti, po podmínkách pro nerovnoměrný vývoj, po roli transferů pro vývojové impulsy v odlišných prostředích atd. A nikoliv výjimečně se čeští historikové také snaží nalézt rovnováhu mezi primárním pramenným výzkumem a jeho historiografickou – interpretační – kontextualizací. Ono totiž na nové otázky opravdu nelze odpovídat bez cíleného prozkoumání příslušné (české i zahraniční) pramenné báze a bez diskuze, vedené napříč Evropou. Budiž nám v tom směru Hrochova pozdní kniha mementem.

Jiří Pešek

John Mercer: *Gay Pornography. Representations of Sexuality and Masculinity*

I. B. Taurus, London 2017, 238 s.

I když se Česká republika někdy označuje za velmoc v oblasti gay pornografie (např. Z. Sloboda v P. Himl a kol., *„Miluji tvory svého pohlaví."* Argo, Praha 2013), nad vědeckou monografií o tomto tématu pravděpodobně leckdo pochybovačně svraští obočí. Liberálnější sexuologové sice řeknou, že společnost z existence pornografie profituje (např. R. Uzel, *Pornografie, aneb Provokující nahota*. Ikar, Praha 2004), české konzervativní hlasy ji však již jako celek označily za cosi, co odporuje mravním hodnotám a přirozené (*sic!*) sexualitě (J. Chmelík a kol., *Mravnost, pornografie a mravnostní kriminalita*. Portál, Praha 2003), což se v případě gay porna musí zdát dvojnásob pravdivé těm, kteří tvrdí, že s homosexualitou se sice dá vcelku normálně žít, avšak nelze ji považovat za normální (J. Klimeš, *Křesťanství, vztahy a sex*. Novela bohemika, Praha 2016). Vědeckých prací probírajících homosexualitu z různých úhlů pohledu sice v posledních letech v českém prostředí přibylo, ale i když gay pornografie je v nich dotčena, žádná z nich pro ni nepředstavuje právě zásadní dílo. O to zajímavější proto může být dílo profesora genderu a sexuality na Birmingham City University, který gay pornografii nevidí jenom jako zvláštnost určenou minoritě, ale jako instruktivní prostor, v němž lze zkoumat způsoby konstruování maskulinity (s. 40). Autor sám není v tomto oboru nováček, publikoval již články v akademických časopisech *Porn Studies*, *Sexualities* a *Journal of Gender Studies* a počátky jeho zájmu o tuto tematiku se datují do roku 1990, kdy byla ovšem v souvislosti s vlnou AIDS gay pornografie nahlížena docela odlišně.

Kniha se dělí do dvou částí, v první se autor zabývá kontextem, v němž gay pornografie vzniká, a historií tohoto průmyslového odvětví (s. 25–74), v druhé se hlouběji věnuje tématům a typologii maskulinit v gay pornografickém materiálu (s. 77–195). Předmětem zájmu celé

práce je mainstreamové gay porno od roku 2010, uplatněna je na něj textová analýza, soustředící se nejen na text a jeho ikonografii, ale i na podtext a kontext. Poněkud rušivou vadu ve vymezení předmětu zájmu celé publikace spatřuji v nejasné terminologii. Autor totiž gay pornografii definuje jako materiál, jenž „stále má vlastnosti textu, způsoby projevu, distribuční síť a spotřebitele…, které jej kvalitativně odlišují od jiných erotických/sexualizovaných reprezentací mužského těla, rozšiřovaných v rámci populární kultury" (s. 6). Je proto nezřetelné, zda gay pornografii upírá estetické kvality, v čemž by navazoval na explicitně však nikde nezmíněného Levinsona (*Contemplating Art*. Oxford UP 2006), nebo se připojuje ke kritikům Levinsonovy teorie a alespoň částečný umělecký rozměr pornografii neupírá. K terminologii budiž ještě řečeno, že autor vědomě nečiní rozdíly mezi slovy pornografie (*pornography*) a porno (*porn*), čehož se držím i v tomto textu.

Vědecký zájem o gay pornografii rozděluje autor na dvě fáze: (1.) Fázi předwebovou, předdigitální, v níž vznikají přelomová a dodnes v souvislosti s tématem povinně citovaná vědecká díla Toma Waugha a Richarda Dyera; (2.) Fázi postwebovou, v níž práce zmíněných autorů vyvolala výraznou odezvu a navazující díla obrátila pozornost k nikdy nekončící debatě o definicích (např. porno *vs*. erotika), k archetypální neuspokojitelnosti pornografií zobrazovaného muže či k fenoménu „bareback" (tedy záměrně nechráněné análním souloži). Historii gay pornografie Mercer rozděluje do epoch: fotograficko-časopisecké, epochy krátkých filmů, kinematografického hardcoru, epochy VHS (na jejímž konci se centrum pornoprodukce přesouvá ze San Francisca do Prahy, Budapešti a Bratislavy), epochy DVD a konečně epochy webu. Samotnou gay pornografickou produkci pak dělí do tří stylů: narativního, tematického a asi nejrozšířenějšího realistického.

Po tomto rozdělení ovšem Mercer dochází ke své hlavní tezi: k tvrzení, že s rozvojem internetu stále přístupnější pornografický materiál vytváří jakousi ikonografii, která stojí v základech chápání (nejen gay) maskulinity. Z té se v autorově pojetí stává „nasycená maskulinita" (*saturated masculinity*), tedy maskulinita přetížená významy, konotacemi a asociacemi, které ji internacionalizují (sexualizovaná maskulinita je podle autora mezinárodně vysoce homogenní), do značné míry ohrožují a vůbec znesnadňují její definici. Do proudu výše zmíněných konzervativců by se proto Mercer zcela jistě nepřipojil, pornografie totiž v jeho pojetí není zakázaným ovocem a sexualita nedále není řízena morálkou. Pornografie podle něj naopak ke společnosti patří stále více – stejně jako tablety a chytré telefony, na nichž ji lze pohotovostně přehrávat – morálka musela v sexualitě uvolnit místo osobní volbě a především trhu. Dostupné porno a trhem řízená sexualita ovšem ovlivňují reprezentace maskulinity, z nichž se také stále více vytrácí tradované stereotypy a morálních pravidla. Podle Mercera tudíž nasycená maskulinita není singulární, maskulinit existuje celá řada a ve světě pornografie se zřetelně zrcadlí. Zatímco v úvahách o nasycené maskulinitě se Mercer opírá o Kennetha Gergena a Baumanovu tekutou modernitu, v představě mnohočetných maskulinit navazuje na Alana Sinfielda a jeho kontroverzní termín „post-gay éra". To znamená, že dichotomicky nerozlišuje maskulinitu

heterosexuální a homosexuální, podle Mercera totiž řady maskulinit současné sexualizované kultury tuto dichotomii překračují.

V zástupech mladíků, jež nám pornografický materiál představuje, lze najít více či méně uniformní typy, které mužnost zobrazují téměř archetypálně: atlety, studenty, surfaře, ale i dobově proměnlivé entity typu *emo* či *skejťák*. Jenže i v rámci těchto uniformních typů dovede autor vytvářet kategorie: *twink boy* – neochlupený, dětský, avšak posilovnou a kosmetickým salonem prošlý chlapec; *kluk od vedle*, který nevinně a nečekaně podléhá svým „přirozeným" touhám; *mladík*, pro něhož sex je jen odpočinková aktivita pro zábavu, nijak odlišná od večírků; *hustler* užívající si zcela bezproblémového anonymního sexu; *stěží osmnáctiletý* metropolitní chlapec, fetišisticky zpodobňující kult mládí i na zneužití čekající nevinnosti (s. 77–99). Tématem gay porna je podle autora stále méně překročení hranic, tematizována je naopak přirozenost. Gayové se proto v pornofilmech k sexu již neschází na záchodcích, ale nenuceně se potkávající na ulici, kde jsou si po jediném pohledu vědomi nejen své orientace, ale i skrytých tužeb.

Z narcismu a obdivu k vlastnímu vypracovanému tělu s jeho tužbami vychází často přehrávaný tropus sólové masturbace, prezentované jako casting. Mimo idealizované mládí ovšem gay pornografie zobrazuje i proměnlivou kategorii *Daddy*: tu tvoří starší homo či heterosexuální muži, kteří se nechávají zlákat k sexu s nevinným Adonisem, najdeme v ní ale i silně ochlupené, BDSM jako standard vyžadující jedince. Českého čtenáře v Mercerově práci zaujme s východní Evropou spojený model z produkce *Bel Ami*: Narcis, vzdálený britskému divákovi nejen jazykem, ale i svou utopičností a i při plné penetraci zachovávanou nedostupností (s. 99).

Za mainstreamový tropus maskulinity by se v gay pornografii sice dali považovat chlapci ve věku 18–25 let, kteří zachovávají homosexuální ortodoxii: zženštilý, drobný, pasivní partner sekunduje svalnatému, staršímu, atletickému partnerovi aktivnímu (s. 101). Přes výše řečené ale autor tvrdí, že jednoduchý scénář, v němž starší klasicky maskulinní muž souloží mladšího zženštilého pasivního partnera, není scénářem většinovým. I když řada filmů znázorňuje starší muže zbavující homosexuálního panictví mnohem mladší efeby, ani mladičký efeb análně souložící mnohem staršího šedivého pána není výjimkou. Mercerem probíraná saturovaná maskulinita totiž zdaleka neleží v hypermaskulinitě a heterosexuálním vzhledu či chování, naopak, všechny tyto rysy dominantní patriarchální maskulinity byly podle něj s postupnou normalizací gay sexuality předefinovány, zhybridizovány a následně nově erotizovány. Zatímco tedy především v devadesátých letech to bylo právě gay porno, které upevnilo pozici heterosexuálního pohledu na maskulinitu a vedlo k tomu, že sami gayové od svých budoucích partnerů očekávali vzhled i mužnost heterosexuála, v současnosti tomu tak podle autora již není. Mezi heterosexualitou a maskulinitou prezentovanou jako monolitická a mytická je totiž propast, samotná existence heterosexuálně vypadajícího a chovajícího se gaye monolitní pohled na maskulinitu napadá. Tropus heterosexuála zlákaného ke gay sexu a užívajícího si receptivní análního sex zase napadá klasický pohled na muže jako pronikajícího dobyvatele. Lze jistě namítat, že toto porušení norem spadá jen do oblasti porna,

v lepším případě pak do oblasti za zatažen-ými záclonami, psychologický vztah osobnosti a jejich stínových aktivit však v knize problematizován není.

Přitažlivost heterosexuálně prezentované maskulinity jako tropu, který pornografie přehrává, ovšem neopadá, heterosexuál hrající v pornu pro gaye je naopak jaksi normalizován – nemá se již za co stydět. Firmy typu Sean Cody dokonce záměrně nezdůrazňují, že tak nejčastěji činí pro peníze a nechávají herce „po akci" promlouvat o požitcích z análního sexu. Scénáře pornofilmu neukazují již jenom heterosexuála podléhajícího svým tajeným inklinacím ke gay aktivitám, heterosexualita se dokonce stává terčem jakési pomsty. Heterosexuál je proto v pornofilmu znásilněn či podveden, aby v představě soulože se ženou souložil s mužem (s. 120). Jindy pro heterosexuální muže slouží gay sex jako jakýsi přechodový rituál. Naopak hypermaskulinní gay, tropus pojící se s hnutím za emancipaci homosexuality, je již podle autora dnes námět za zenitem a četnost jeho zobrazení klesá. Je to macho trávící čas na večírcích či v posilovně a je sexuální stroj: gaye tento druh maskulinity ujišťuje, že být gay se nerovná feminitě a zjemnělosti. Poměrně nový je naopak z hypermaskulinity vycházející tropus *medvěda*, muže se silným ochlupením a silnou nadváhou. Do BDSM fantazií zasahuje maskulinita *kožeňáka*, muže dosahujícího hranic svých sexuálních možností, oplývajícího výdrží a sebezapřením (vlastnostmi tradičně heterosexuálními).

Navzdory posunům nasycené maskulinity k rozmlžení orientace a identity považuje Mercer za evergreen ideál bílého muže. *Black gay* porno sice existuje a není nevýznamné, soustředí se však na přehrávání (a tím i upevňování) zažitých stereotypů. Černoch je proto v pornu obvykle muž z ulice, drsný člen gangu, nikdy však vzdělaný obchodník. Zatímco běloch je již emancipovaný gay, černoch je nucen aktualizovat klasický ideál mužného Herkula a živočišnosti, která se s jeho „rasou" má pojit. S výjimkou žánru *black man* ale dnes již autor pornografii jako nacionalizovanou nevidí. I když existuje například porno typicky britské (*Triga*), hlavní roli v internacionalizaci gay pornografie sehrál podle něj fenomén *Euroboys*, režiséři jako Higgins a firmy jako *Bell Ami*. Dnešní pornoherci bez rozdílu národnosti vlastní facebookový profil, na němž se vyobrazují jako normální lidé, s normální prací, názory, prožitky, zkušenostmi. S rozvojem internetu dochází sice k úpadku klasických gay pornofilmů, nicméně zároveň k posunu k novým trendům.

Z těch autor jmenuje dva nejvýznamnější: (1.) fenomén bareback, v pornografii odstartovaný firmou Treasure Island, který infiltroval v podstatě všechnu pornoprodukci. Protože k fenoménu existuje rostoucí množství studií, autor se jím zabývá spíše okrajově. Fenomén sám se podle něj pojí s celkovým odevzdáním se bez hranic. (2.) Nejen v posledních letech však pornografii obecně ovládá fenomén amatérského filmu. Amatér je jednak jeden z tropů, které přehrává profesionální gay pornografie, styl amatérského porna láká svou „opravdovostí". Ta je však často pouze marketingovou strategií podporující sexuální turistiku. Na důkaz toho autor jmenuje produkci Czech Hunter, který ve svém firemním heslu přímo předpokládá, že co se mužů týče, „těžká sociální situace v České republice nahrává jejich koníčku" (s. 186). Ten lze shrnout

slovy: „Čeští kluci to dělají za peníze“ (l.c.). Kromě hraného amatérismu se ovšem objevují i amatéři skuteční. Ryze amatérské stránky jako Xtube zobrazují na okraji stojící maskulinity: těla nesplňující klasické estetické normy. Obecně je pro ně typické porušení pravidla maximální viditelnosti, řada věcí se odehrává jaksi mimo centrum pozornosti, takže divák má pocit, že něco téměř viděl, či vidět mohl (s. 186). Amatérská pornoprodukce se s profesionální někdy prolne, na důkaz čehož autor jmenuje Maverick Men, dvojici mužů, kteří svou produkci zahájili jako amatéři na serveru Xtube, odkud ale postupně přešli ke komerčním aktivitám (s. 190).

Mercer se, po mém soudu víc než vhodně, zdráhá připojit se k feministické či antifeministické kritice pornografie. Oba tyto proudy by totiž nebyly právě k věci, začneme-li mluvit o pornografii pro gaye, především ale pro něj porno není problémem, ale běžnou součástí společnosti. O vhodnosti takového východiska lze jistě z morálního hlediska pochybovat, Mercer však s morálkou v sexualitě nepočítá, je pro něj pouhým přežitkem, na jehož místo nastoupil trh a osobní volba. Nepočítá proto s maskulinitou konzervativní, stydlivou a pornografickým manifestacím se vyhýbající, což je bezesporu nemoudré. I když totiž „spotřeba“ gay pornografie mezi heterosexuály stále stoupá (viz M. J. Downing a kol., „Sexually Explicit Media Use by Sexual Identity.“ *Archives of Sexual Behavior* 2017, 46: 6), i když homosexualita přestala být předmětem ostrakizace, dokonce i když tradicionalisty odkážeme mezi pokrytce, řady mužů se zřejmě vůči Mercerem popisované maskulinitě ostře vymezí.

I přes tyto výhrady je *Gay Pornography* knihou zajímavou. Od jiných, nedávno vydaných prací o současných maskulinitách se liší především svým přístupem: odstupuje od ortodoxního zobrazení heterosexuální mužnosti, kterou jaksi okrajově doplňuje mužnost či zženštilost homosexuální. Je navíc první prací svého druhu a hned prací, která překračuje žánr *gay porn studies* a odvážně se věnuje ikonografii maskulinit v pop kultuře obecně.

Jan Koumar

Ondřej Daniel: *Násilím proti „novému biedermeieru“. Subkultury a většinová společnost pozdního státního socialismu a postsocialismu*

Pistorius & Olšanská, Praha 2017, 178 s.

V knižní produkci Centra pro studium populární kultury se vedle práce Jakuba Machka, zkoumajícího počátky populární kultury v českých zemích, hlásí o pozornost i problematika nejnovější české historie. Kniha Ondřeje Daniela má ambice přinést jednak nové shrnující poznatky především o polistopadových subkulturách či aktivistech, dále se snaží nalézt širší souvislosti těchto skupin s výzkumem dějin pozdního státního socialismu a následné ekonomické a společenské transformace. Subkultury jsou přitom interpretovány jako narušovatel nové společenské transformační atmosféry, přičemž jejich projevy již měla stimulovat společnost předlistopadová.

„Nový biedermeier“ v podání Ondřeje Daniela označuje jednak období posledních let státního socialismu a raného

postsocialismu (chápané jako tzv. dlouhé trvání dle Fernanda Braudela), ale především diskurs „konformismu a privatizace veřejného života ve společenské sféře," který spojoval většinovou společnost po celou tuto dobu bez ohledu na změnu vládnoucího režimu a ideologie. Subkultury jsou nahlíženy prizmatem násilí, díky němuž měly ambice tento konformismus narušovat, navíc znamenají svým způsobem diskursivní prostor mimo étos „vítězů a poražených" transformace. Pro doložení této hypotézy čerpá Daniel poměrně rovnoměrně z oficiálních zdrojů, rozhovorů s pamětníky i z materiálů samotných subkultur. Teoretický základ tvoří podle očekávání klasická subkulturní studia vzešlá z birminghamské školy, Daniel se však neváhá vrátit ani k chicagské škole při teoretizování delikventních projevů mládeže, pro svůj vlastní analytický obrat „autonomie od politiky" pak čerpá inspiraci z i tekutých vod postsubkultur.

Rané *rave parties* a techno se tímto způsobem měly dle Daniela skutečně vyznačovat, a to bez ohledu na morální paniku spojovanou s konzumací drog, oblíbenou záminkou k represím, které však byly v devadesátých letech proti těmto „kmenům" překvapivě mírné. Jinak tomu mělo být u policejního zásahu v žižkovském punkovém klubu Propast, který již pomalu upadá v zapomnění, třebaže intenzitou a *de facto* vylhanou záminkou (drogy se na místě nenašly) se jednalo o nejviditelnější útok na hudební subkultury od listopadu 1989. Ani tento útok však neměl změnit směřování značné části klubové (taneční) scény k autonomii od politiky. Podobně vyznívá i scéna svým způsobem protichůdná klubové kultuře – taneční zábavy, u nichž dle Daniela prakticky vymizely násilné konotace z doby pozdního státního socialismu a v současné době se v nich mísí jak nostalgie, tak i nadšení nové mladé generace.

Podobně ambivalentně z knihy vychází i black metal, který sice vyrostl za morální paniky způsobené článkem „Kult násilí a smrti. Proč?" Ladislava Urbana z *Rudého práva*, ovšem v podstatě nijak nezměnil pozici metalové subkultury v pozdních osmdesátých letech, jež se svým způsobem vyhnula větším problémům se socialistickými autoritami. Polistopadová společnost posléze i nově, ale nikoli masově se šířící satanismus spojovaný s touto subkulturou příliš nedémonizovala. S výjimkou několika NSBM kapel tak black metal – ani metalové scéna jako celek – kromě provokativní estetiky nový biedermeier nenarušoval. Jako násilný element socialistické i kapitalistické společnosti naopak přetrvali fotbaloví chuligáni, jejichž výstřelky ovšem často zastínili rasističtí skinheads (tyto skupiny se však prolínaly a prolínají) a na druhé straně barikády i hardcore/anarcho-punkeři, případně antiglobalizační aktivisté, kteří se dočkali asi nejtvrdší represe.

Politické subkultury a jejich násilné projevy dle Daniela dokázaly atakovat nový privatizovaný biedermeier, transformační žurnalistice ani bezpečnostnímu aparátu se nepodařilo tyto střety zcela vytěsnit. Jak ovšem na druhou stranu připomíná, názory některých subkultur se překrývaly s většinovou společností, skinheadi svým způsobem poskytovali alibi většinové společnosti, jejíž rasismus rozhodně nelze bagatelizovat (svědčí o tom i komerční úspěch skupiny Orlík). Podobně i individualistický étos satanismu mohl jít ruku v ruce s diskursem transformace.

Vzhledem k tomu, že v aplikaci postupů klasických subkulturních studií na bývalý východní blok zůstává stále řada mezer, je kniha Ondřeje Daniela výraznou hodnotou. Cenné je, že bravurně zpracovává teorie subkultur a sociální dějiny osmdesátých a devadesátých let 20. století, především v souvislosti s transformačními diskursy. Lehkou vadou na kráse pak může být fakt, že autor i jeho kolegové z CSPK již značnou část materiálu publikovali v jiných dílech.

Jiří Almer

Přednáškový cyklus *Folklor a city*

Slovní hříčka v názvu a důraz na dlouholeté propojení folklorního dění a města Brna

Od listopadu 2017 do února 2018 proběhl v Brně čtyřdílný přednáškový cyklus *Folklor a city*. Jeho iniciátorkou a hlavní organizátorkou byla Marie Hvozdecká, studentka Ústavu evropské etnologie při Filozofické fakultě Masarykovy univerzity. Hlavním cílem byl důraz na dlouholetou tradici v propojení dvou zdánlivě oddělených světů, a to folklorního a městského. V rámci města Brna jde o jeden ze specifických rysů městské kultury.

Prvotní myšlenka se začala rodit ruku v ruce se vznikem Etnologického spolku při Ústavu evropské etnologie FF MU v roce 2016. Vznikl z iniciativy především doktorandů Ústavu evropské etnologie, mezi jehož hlavní motivace patří popularizace, diskuze a kritická reflexe klíčových fenoménů etnologie. Členové spolku se snaží o propojení jednotlivých vrstev oborových studentů od doktorských po bakalářské, pořádá společné akce, jako jsou přednášky, exkurze, workshopy apod. Dává také podnět k novým kontaktům v rámci oboru, podněcuje účast na konferencích a v neposlední řadě podporuje aktivity studentů a pomáhá k realizaci jejich projektů.

Jedním z nich bylo téma, které mělo umožnit diskuzi mezi studenty etnologie, ale i příbuzných oborů. Akce dostala název *Folklor a city: Brno*, a jak ji sama iniciátorka M. Hvozdecká označila, jednalo se o jakýsi nultý ročník představované akce. Ve čtyřech večerech (9. 5., 19. 5., 26. 5. a 2. 6.) se v kavárně Kulturárium (přízemí budovy N FF MU na Janáčkově náměstí v Brně) konaly besedy, například s městskými zastupiteli z hnutí Žít Brno Matějem Hollanem a Michalem Doleželem, kteří přibližovali financování kulturních akcí v Brně s důrazem na folklor, nebo s folkloristou a vysokoškolským pedagogem Petrem Janečkem, jenž se zabývá současnými formami slovesného folkloru mj. ve vztahu k městu. Součástí besed byly i drobné příspěvky členů Etnologického spolku a v závěru posledního setkání také doprovod cimbálové muziky Vojtěcha Konečného.

Z tohoto studentského projektu se tedy zrodil nápad na cyklus pořadů *Folklor a city*, který by se z prostředí filozofické fakulty přenesl na neutrální půdu a otevřel se tak i dalším zájemcům z širší laické veřejnosti k diskuzi i poznání. Idea autorky M. Hvozdecké – navázat na vztah *města a folkloru* (a především folklorismu) – má své opodstatnění. Už od druhé poloviny 19. století se s rozvojem spolkové činnosti v Brně (1853 Matice Moravská, 1860 Beseda brněnská, 1872 Ženská vzdělávací jednota VESNA aj.) a také s přípravami dílčích regionálních výstavek i velkých celonárodních akcí (Zemská jubilejní výstava 1891 nebo Národopisná výstava československá 1895) začaly do povědomí Brňanů dostávat lidové písně a tance z moravských regionů. Významným počinem v tomto ohledu byl Slovenský lidový koncert, který v roce 1892 pořádal Národopisný odbor VESNY jako jednu z doprovodných akcí při návštěvě císaře Františka Josefa I. v Brně. Na přípravě koncertu se organizačně podílel Leoš Janáček, který do programu na popud spolupracovníka a sběratele lidových písní Martina Zemana zařadil i tradiční horňáckou lidovou muziku z Velké nad Veličkou s hudcem Pavlem Trnem. „Syrové" vystoupení horňáckých hudců

v Besedním domě nechalo v Brňanech rozporuplné pocity, nelze však Janáčkovi upřít jeho zapálení pro původní folklorní projevy a snahu představit je i za hranicemi domácího regionu a na scéně.

Neopomenutelný význam ve zmiňovaném vztahu *města a folkloru* měl i vznik institucí, které si kladly za cíl shromáždit, zpracovat a uchovat původní písňový materiál moravských oblastí. Jmenujme alespoň Pracovní výbor pro lidovou píseň na Moravě a ve Slezsku, v jehož čele stál L. Janáček (1905) a z něhož později vznikl Ústav pro lidovou píseň (1919), a dnešní brněnské pracoviště Etnologického ústavu Akademie věd.

Do Brna – univerzitního města – přicházela velká řada studentů z nejrůznějších oblastí Moravy. Přinášeli si s sebou pochopitelně kus svého „domácího" folkloru a na půdě města se tyto vlivy potkávaly. Po založení Slováckého krúžku v roce (1908), ale také brněnského vysílání českého Radiojournalu (1924), jenž čerpal z krúžkové činnosti nejednu inspiraci pro své hudební pořady, se Brno stalo silnou folklorní základnou jihomoravských oblastí. A toto povědomí se ještě zvýšilo v roce 1953 se vznikem BROLNu (Brněnský rozhlasový orchestr lidových nástrojů), v němž docházelo k účelnému propojení školených hudebníků a významných lidových zpěváků. Po roce 1945 se v rámci folklorního hnutí začala formovat další tělesa zpracovávající folklorní materiál z různých oblastí Moravy a také Slovenska (například od roku 1949 funguje v Brně Vysokoškolský soubor lidových písní a tanců Poľana, který založili při studiích slovenští studenti).

V dnešní době působí na území města Brna přes 30 folklorních souborů, jež z větší části zaštiťuje Spolek přátel folkloru v Brně, který také pořádá brněnský Mezinárodní folklorní festival (v roce 2018 to bude již 29. ročník). Ve městě působí i skupiny příslušníků zde žijících etnických menšin (Bulhaři, Poláci, Řekové, Romové a další). Vedle folklorního hnutí je součástí širšího brněnského kulturního milieu lokální kultura bývalých předměstských obcí (dnes částí Brna), jako je Jundrov, Líšeň, Komín aj. V této souvislosti lze odkázat na tezi brněnského etnologa Oldřicha Sirovátky, že lidová kultura brněnských příměstských vesnic se stýkala s kulturou městskou a rozvíjela se jako kontrast a prolínání dvou kulturních okruhů: městského a vesnického. Identita příměstských částí je v posledních desetiletích posilována mj. etnokulturními tradicemi, ke kterým patří udržované (nebo obnovené) pravidelné hody, masopustní nebo velikonoční obchůzky či jiné výroční obyčeje.

Lze tedy předpokládat, že členové souborů mají možností „folklorního vyžití" ve městě poměrně dost. Aby ale nešlo jen o posezení u cimbálu, přišla Marie Hvozdecká s novou koncepcí pořadu. Jak sama svůj cyklus *Folklor a city* definovala, šlo jí především o symbiózu poučení a zábavy. Proto jednotlivé pořady rozdělila do dvou částí. V první mohli návštěvníci vyslechnout přednášku a zapojit se do diskuze či do připraveného workshopu na dané téma. V druhé polovině večera – s důrazem na regionální propojování v jednom městě – představila autorka některé mimobrněnské cimbálové muziky, jež zpracovávají hudební materiál různými styly (od původního regionálního repertoáru až po vlastní úpravy lidových písní), ale které jsou nějak propojeny s městem Brnem.

První večer cyklu *Folklor a city* (1. 11. 2017) měl neformální podtitul *Písně duše*, což je projekt Jiřího Plocka, rozhlasového redaktora, hudebního publicisty, redaktora Kulturních novin a muzikanta. Jeho přičiněním vznikly hudební projekty a zvukové nosiče, které z folklorního materiálu vycházejí, a to především díky jeho hudebnímu nakladatelství Gnosis (1993–2004). V první polovině pořadu tedy představil svůj dlouhodobý monografický projekt Písně duše, v němž reflektuje své osobní zkušenosti při práci s lidovou písní a jejími interprety. Prezentoval také dílčí počin související s projektem samotným, a to CD *Moravské hlasy / Moravian Voices*, jež na sklonku roku 2017 vydal. Atmosféru večera dotvořila Cimbálová muzika Harafica z Uherského Hradiště, která ve svých úpravách prezentuje vlastní osobitý přístup k lidové písni.

Druhé setkání (13. 12. 2017) se neslo v duchu předvánoční atmosféry. Nejprve proběhl workshop tradiční rukodělné výroby pod dohledem Pavly Dostálové a Andreje Bartoně (podílejí se na výrobě krojových součástek ve folklorním souboru Púčik Brno), při němž si zájemci mohli vyzkoušet například techniky vyšívání nebo si vyrobit drobné předměty z kůže apod. Mnozí z návštěvníků se tak zabrali do činnosti, že pokračovali ještě za doprovodu CM Oliny z Hodonína, která se postarala o druhou část večera.

Moravsko-slovenský večer (24. 1. 2018) byl věnován nejprve přednášce o tradičním způsobu tzv. horského typu zpěvu otevřeným hlasem (práce s hlasem a tvorba tónů) s následujícím workshopem zaměřeným na zpěv *trávnic*, do něhož se zapojila jak ženská, tak mužská složka posluchačů. Vedla jej absolventka pedagogické fakulty Anežka Konečná, která kromě toho, že se hudební výchově věnuje z profesního pedagogického hlediska, má také bohatou zkušenost v práci s folklorními kolektivy. Hudební zábavu rozvířila mladá Ľudová hudba Michala Pagáča ze Slovenska, která se nejnověji prezentuje také ve slovenském populárním televizním pořadu Zem spieva.

Čtyřdílný cyklus *Folklor a city* uzavřelo téma masopustu (8. 2. 2018). Etnolog a doktorand na Ústavu evropské etnologie FF MU Martin Sítek představil historický i současný výzkum masopustu. A to nejen v tradičních oblastech Hlinecka, díky kterým je tato výroční obchůzka zapsána na Mezinárodní reprezentativní seznam nehmotného kulturního dědictví UNESCO (2010), ale charakterizoval také obchůzky v městských částech Brna a jiných lokalitách na jihovýchodní Moravě. Hudební tečku za prvním ročníkem přednáškového cyklu *Folklor a city* udělala Horňácká muzika Petra Mičky, který je také absolventem Ústavu evropské etnologie a v současnosti hudebním redaktorem Českého rozhlasu Brno. Projev jeho muziky nese čistý odkaz původních hudců z Horňácka – hudebním stylem i repertoárem.

Pro demonstraci propojení obsahu pořadu s městskou formou zvolila autorka i velice originální prostor funkcionalistické meziválečné památky, kavárny Era v Brně – Černých Polích. Dvoupatrová kavárna (sloužící dnes mj. jako galerie) byla součástí obytného domu Josefa Špunara a byla postavena v letech 1927–1929 architektem Josefem Kranzem; podle jeho návrhu byla kavárna rekonstruována do současného stavu. I v souvislosti s funkčně využitým prostorem můžeme říct, že byl název celého cyklu *Folklor a city* zvolen více než příhodně a záměr autorky

Marie Hvozdecké prosadit pořad v prostoru netradičním, otevřeném široké veřejnosti s důrazem na propojení města Brna a folkloru, se vydařil. Návštěvnost jednotlivých večerů byla díl od dílu větší. Snad se tedy Brno dočká svého „citového vztahu k folkloru“ v podobě dalšího pokračování.

Klára Císaříková

KNIŽNÍ NOVINKY FAKULTY HUMANITNÍCH STUDIÍ UK

Blanka Soukupová – Róża Godula-Weclawowicz a kol.

Národy – města – lidé – traumata

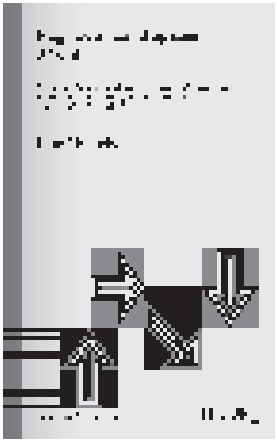
ISBN 978-80-7571-014-7, vydala Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy.
Počet stran: 182, brož., formát B5, ed. řada Urbánní studie, sv. 12. Cena 200 Kč

Dějinná traumata v minulém století jsou v knize představena čtyřmi klíčovými událostmi československých dějin: mnichovskou dohodou (1938), symbolizující „Bílou Horu 20. století“, kterou prorežimní propaganda využívala k legitimizování poúnorového režimu, necelým prvním rokem po osvobození Československa, kdy na příkladu osvobozené Bratislavy (4. dubna 1945) můžeme sledovat na pozadí bytové krize rozpad pravidel práva a morálky, únorovým převratem (1948), jenž zcela převrátil společenské hierarchie a vedl k násilnému přesidlování obyvatelstva velkých československých měst v rámci Akce B (1952–53), a konečně porážkou pražského jara (1968) a následnou okupací Československa.

Luděk Jirka: Migrace za lepším životem

Etnická návratová migrace ze západní Ukrajiny: Sounáležitost s ukrajinským národem a „vytváření“ krajanů

ISBN 978-80-7571- 013-0. Vydala Fakulta humanitních studií UK, počet stran 182, cena 130 Kč.



Během nedávné reemigrace krajanů z Doněcké a Luhanské oblasti se psalo o krajanech, kteří migrují „domů“, „do své původní vlasti“ nebo „do země svých předků.“ Vlastenecká rétorika ve vztahu ke krajanům na Ukrajině byla vždy v českém politickém, mediálním, ale i vědeckém prostředí přítomná. Tato kniha se však snaží uchopit krajanskou problematiku z jiné perspektivy. Zaměřuje se na potomky krajanů z Rovenské a Volyňské oblasti, pro které je identifikace s českým národem a s českou zemí již velmi vzdálená. Nežijí v kompaktním českém osídlení, nemluví česky, mají jen české prababičky nebo dědečky a lze hovořit o jejich plné „asimilaci“ do ukrajinské společnosti. Do jejich života však vstupují ekonomické a politické problémy Ukrajiny, které mají značný vliv na jejich emigrační tendence. A právě v tento moment hrají zásadní roli jejich čeští předci.

Markéta Levínská, Dana Bittnerová, David Doubek

Dohled a okraj: rozhodovací procesy

ISBN 978-80-7571- 008-6. Vydala Fakulta humanitních studií UK, počet stran 247, cena 230 Kč

Monografie *Dohled a okraj: rozhodovací procesy* je třetí ucelenou zprávou z terénního výzkumu, který Pražská skupina školní etnografie provádí od roku 2008. Navazuje na publikace *Funkce kulturních modelů ve vzdělávání a Pomoc a pořádek: kulturní modely v pomáhajících profesích*. Hlavním záměrem třetího textu je představit způsoby rozhodování v situaci sociální pomoci z perspektivy příjemců pomoci (klientů) a z perspektivy poskytovatelů pomoci (terénních pracovníků a úředníků). Zatímco klienti jsou situováni v sociální realitě vyloučení, poskytovatelé pomoci do ní vstupují ze světa majority. V případě terénních pracovníků se jedná o psychosociální pomoc, podporu a edukaci, úředníci z úřadu práce poskytují materiální zabezpečení, úředníci z odboru sociálně-právní ochrany dětí (OSPOD) střeží hranici práva a bezpečí v zájmu dítě. Ohledně rozhodovacích procesů zde nejde o sledování mentálních kroků a rozhodování ve smyslu algoritmů, ale o to, jakým způsobem informátoři interpretují situaci pomáhání a jak sami sebe situují a vnímají jako hybatele událostí.

Knihy zakoupíte na **www.kosmas.cz**

Instrukce pro autory: Redakce přijímá původní, dosud nepublikované vědecké texty z antropologických věd ve formě statí, esejů, recenzních statí, materiálů (edic), recenzí, zpráv, případně dalších typů vědeckých publikací. Texty přijaté v českém nebo slovenském jazyce jsou zařazovány do českých čísel časopisu, texty přijaté v anglickém jazyce do anglických čísel časopisu.

Formální náležitosti rukopisů: Redakce přijímá rukopisy zaslané jako příloha e-mailu na adresu redakce a současně příslušnému šéfredaktorovi, nebo zaslané poštou v elektronické podobě (na disketě nebo CD ve formátu MS Word či RTF) na adresu redakce, vždy s průvodním dopisem ve kterém je uvedená plná kontaktní adresa autora/autorů včetně e-mailového a/nebo telefonického spojení.
Rozsah statí, esejů, recenzních statí a materiálů je omezen na max. 30 stran (54.000 znaků včetně poznámek pod čarou a mezer), rozsah recenzí a zpráv na max. 10 stran (18.000 znaků). Rukopis musí splňovat ČSN 880220, tj. řádkování 2, 60 úhozů na řádce, 30 řádek na stránce A4, anebo používat velikosti písma 12 pt. a řádkování 1.5, v poznámkách písmo 10 pt. a řádkování 1. stránky musí být číslovány, neužívá se žádné formátování.
V případě statí, esejů, recenzních statí a materiálů jsou povinnými součástmi rukopisu anglický abstrakt v rozsahu 15–20 řádek a 3–5 klíčových slov v angličtině. Na konci textu následuje krátký medailon autora (4–7 řádek) a seznam použité literatury.
Citační úzus je formou autor (první prvek) – rok vydání přímo v textu, poznámkový aparát neslouží k odkazům na literaturu, lze v něm však odkazovat na nevydané prameny. Bibliografické odkazy musí být úplné a odpovídat standardu časopisu, podrobnější informace o způsobu citací jsou uvedeny na internetových stránkách časopisu.
Stati a materiály mohou obsahovat obrazové přílohy, tabulky, grafy apod. O jejich publikování rozhoduje příslušná redakční rada. Obrázky a grafy je třeba dodat jako samostatné soubory, obrázky nejlépe ve formátu TIF nebo EPS, grafy nejlépe v programu MS Excel.
Redakce si vyhrazuje právo na formální a jazykové úpravy textu.

Recenzní řízení: Stati (vč. rubriky Studenti píší), eseje a recenzní stati publikované v časopise *Lidé města / Urban People* procházejí oboustranně anonymním recenzním řízením, které může mít nanejvýš tři kola. Každý text posuzují nejméně dva recenzenti. Na základě výsledku recenzního řízení příslušná redakční rada text přijme, vrátí k úpravám nebo k přepracování, či zcela zamítne.
O výsledku recenzního řízení je autor/ka textu informován/a písemně, zpravidla do osmi týdnů od obdržení rukopisu. Jsou-li požadovány úpravy, změny a doplnění nebo přepracování textu, je třeba je provést do šesti měsíců od obdržení písemného vyjádření redakce. Respektování požadavků recenzentů a formálních standardů vyžadovaných redakcí je podmínkou publikace jakéhokoli textu. Nabídnout rukopis jinému časopisu, zatímco je posuzován v recenzním řízení časopisu *Lidé města / Urban People* nebo v rámci lhůty na úpravy, je považováno za neetické.
Materiály, recenze a zprávy nejsou recenzovanými rubrikami časopisu. O publikování jednotlivých příspěvků v těchto rubrikách rozhoduje příslušná redakční rada.

Notes for contributors: The editorial board accepts original, previously unpublished texts in the anthropological studies in the form of articles, essays, review articles, reviews, reports, or other types of scientific publications. Texts in Czech or Slovak languages are published in the Czech volumes of the journal; texts in English in the English volumes of the journal.

Formal requirements for manuscripts: The editors require manuscripts as e-mail attachments sent to the addresses of the editorial office and the appropriate editor-in-chief or sent by mail in electronic form (on a diskette or CD in MS Word or RTF format) addressed to the editorial office. The accompanying letter should contain complete address(es), telephone number(s) and/or e-mail address(es) of the author or authors.
The maximum length of the article, essay and review articles is 30 pages (54,000 characters, including footnotes and spaces); the maximum length of reviews and reports is 10 pages (18,000 characters). Manuscripts must fulfill the requirements of ČSN 880220, i.e. double spacing, 60 characters per line, 30 lines per page, A4 format, or 12 pt.-size type and 1.5 line spacing with 10 pt. footnotes single spaced. The pages must be numbered. No formatting is to be used.
Articles, essays and review articles must be accompanied by an abstract in English which must be 15–20 lines long and have 3–5 keywords in English. The text should be followed by a short profile of the author (4–7 lines) and a bibliography.
Use of quotations is as follows: author-year of publication should be included in the text; footnotes are not used for referring to the bibliography, but it is possible to use them to refer to unpublished sources. Bibliographical references must be complete and correspond to journal standards. More detailed information about use of quotations can be found on the Web page of the journal.
Articles and materials may contain pictorial accompaniments, tables, graphs, etc. The relevant editorial board decides on their publication. Pictures and graphs must be added as separate files; pictures best in TIF or EPS format, graphs in the MS Excel program. The editors reserve the right to do linguistic editing and editing of the text's form.

Reviewing process: Articles (including the students' work section), essays and review articles published in the journal *Lidé města / Urban People* are submitted for anonymous reviewing process that can have a maximum of three rounds. At least two reviewers judge every text. On the basis of the result of the review process, the pertinent editorial board accepts the text, returns it for correcting or reworking or rejects it.
The author of the text is informed of the decision of the editorial board in written form, usually within eight weeks of receiving the manuscript. If there are requested corrections, changes or supplementary information or reworking of the text, this must be done within six months of receiving the written statement of the editors. Respect for the requests of the reviewers and formal standards requested by the editors are conditions of publication of any text. Offering a manuscript to another journal while it is being reviewed or within the editorial period is considered unethical.
Materials, reviews and reports are not in the reviewed sections of the journal. The relevant editorial board decides on the publication of individual contributions in these sections.