

*Marcel Mauss neovlivnil pouze etnografy, z nichž žádný nemůže říci, že by jeho vlivu unikl, ale také lingvisty, psychology, historiky náboženství a orientalisty. Co ale především bije do očí, je Maussova modernost. Jeho Esej o daru počíná novou éru v sociálních vědách, stejně jako ji začala fonologie v lingvistice.*

*Claude Lévi-Strauss*

**MARCEL MAUSS** (\*1872 †1950), francouzský sociolog a etnolog, žák a synovec Emila Durkheima, nejvýznamnější představitel tzv. francouzské sociologické školy a spoluzakladatel a později vydavatel nejslavnějšího sociologického časopisu *L'Année sociologique*. V etnologii (sociální antropologii) je pokládán za zakladatele ekonomické antropologie a jeho teorie ekonomického chování v archaických společnostech je dodnes vlivná. Je autorem studií o magii (1904), o sezónních variantách eskymácké společnosti (1905), o představě smrti (1926), o technikách používání těla (1936), o pojetí osoby (1938) a řady studií z obecné sociologické metodologie a o vztazích sociologie, etnologie a psychologie.

# Marcel Mauss

## Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech



24685

269-

F22/99

30/MALI

## Obsah

Ediční poznámka překladatele	6
<b>ÚVOD</b>	
<b>O daru, a zvláště pak o povinnost dary oplácet</b>	7
Motto	7
Program	9
Užitá metoda	11
Závazek, dar a potlač	12
<b>KAPITOLA PRVNÍ</b>	
<b>Výměna darů a povinnost oplácet je (Polynésie)</b>	17
I. Totální závazky, mateřský majetek proti majetku otcovskému (Samoa)	17
II. Duch darované věci (Maorové)	20
III. Další témata: povinnost dávat, povinnost přijímat	24
IV. Poznámka: <i>Dar věnovaný lidem a dar věnovaný bohům</i>	27
<i>Další poznámka, almužna</i>	32
<b>KAPITOLA DRUHÁ</b>	
<b>Rozšíření systému (Štědré dary, platidla)</b>	37
I. Pravidla štědrosti, Andamanci (N. B.)	37
II. Zásady, důvody a intenzita výměny darů (Melanésie)	39
<i>Jiné melanéské společnosti</i>	58
III. Americký Severozápad (Čest a úvěr)	61
<i>Trojí povinnost: Dávat, přijímat, oplácet</i>	74
<i>Síla věci</i>	84
<i>„Platidlo dobré pověsti“</i>	91
<i>První závěr</i>	97
<b>KAPITOLA TŘETÍ</b>	
<b>Přežívání těchto principů ve starých právních systémech a ekonomikách</b>	99
I. Právo osob a právo věcné ( <i>Rané římské právo</i> )	100
<i>Scholia</i>	105
<i>Jiné indoevropské právní systémy</i>	111
II. Klasické indické právo ( <i>Teorie daru</i> )	113
III. Germánské právo ( <i>Zástava a dan</i> )	124
<i>Keltské právo</i>	130
<i>Čínské právo</i>	130
<b>KAPITOLA ČTVRTÁ</b>	
<b>Závěr</b>	133
I. Závěry pro oblast morálky	133
II. Závěry pro ekonomickou sociologii a politickou ekonomii	141
III. Obecně sociologické a morální závěry	150

24685

Slovníček pojmů	159
Seznam použitých zkratk	164
Často citovaná díla	165
<b>Marcel Mauss – antropolog</b> (Zdeněk Uherek)	169
<b>Marcel Mauss a durkheimovská sociologická škola</b> (Miloslav Petrušek)	177
<b>Marcel Mauss – stručná biografie</b>	197
<b>Hlavní díla Marcela Mause</b>	199

## Ediční poznámka překladatele

Při překladu *Essai sur le don* jsme vycházeli ze 7. vydání (1997) textu v souboru stěžejních autorových prací *Sociologie et anthropologie* (s. 145—279), sestaveného pro nakladatelství Presses Universitaires de France v Paříži roku 1950; zejména při úpravě poznámkového aparátu a vyhledávání vnitřních odkazů jsme však přihlíželi i k prvnímu vydání textu na stránkách časopisu *Année Sociologique*, 1/1925 (s. 30—186). Skutečným překladatelským problémem byl převod autorova ústředního pojmu *pres-tation* a jeho odvození, pro jehož široké sémantické spektrum bohužel nemáme v češtině významově plnohodnotný protějšek. Byli jsme tedy nuceni překládat jej od případu k případu podle daného kontextu jako dávka, služba, závazek apod. Při českém přepisu vybraných pojmů z jazyků nepoužívajících latinku (především ze staroindického okruhu) jsme se řídili obecně platnými transkripčními zásadami. Na mnoha místech jsme se snažili učinit text pro čtenáře srozumitelnější tím, že jsme přímo do něj včlenili vysvětlivky anebo je umístili dozadu do slovníčku, abychom nezatěžovali už tak příliš rozbujelý poznámkový aparát. V takovém případě jsou příslušné výrazy označovány hvězdičkou.

Za odbornou spolupráci překladatel děkuje dr. Heleně Kadečkové, prof. dr. Dušanu Zbavitelovi, doc. JUDr. Michalu Skřejpkovi, PhDr. Milanu Mrázovi, CSc. a doc. PhDr. Josefu Kandertovi, CSc., kteří laskavě přehlédli a opravili některé pojmy a pasáže.

## ÚVOD

### O daru, a zvláště pak o povinnosti dary oplácet

#### MOTTO

Před sebou máme několik strof z *Havámálu* (Výroků Vysokého), jedné z nejstarších básní skandinávské *Eddy*<sup>1</sup>. Mohou posloužit jako motto k této práci, natolik čtenáře uvádějí přímo do myšlenkové i skutkové atmosféry, v níž se bude náš výklad odvíjet<sup>2</sup>.

39 Nenašel jsem přítele  
tak pohostinného,  
aby sám pohrdl pohoštěním,  
a tak [málo dbalého  
vlastního majetku,  
aby opovrhl oplátkou.<sup>3</sup>

41 Z šatů ať se přátelé  
a z štítů těší,  
jež si vzájemně věnují.  
Kdo si dávají  
a oplácejí dary,  
těch přátelství dlouho potrvá.

<sup>1</sup> Na stopu tohoto textu nás přivedl CASSEL, *Theory of Social Economy*, sv. II, s. 345. Skandinávští vědci jsou s tímto rysem národního dávnověku dobře obeznámeni.

<sup>2</sup> Český překlad Ladislava Hegera, *Edda*, SNKLHU, Praha 1962, s. 42—43 (textové úpravy Heleny Kadečkové)

<sup>3</sup> Strofa není příliš jasná, zvláště proto, že ve čtvrtém verši chybí v originále adjektivum.

- 42 Příteli svému  
přítelem buď  
a darem mu oplácej dar.  
Posměch hled'  
posměchem přebít  
a faleš falší.
- 43 Víš-li o druhu,  
jemuž věřit můžeš  
a dobrého chceš od něj dosáhnout,  
svěť mu svou mysl,  
dary si s ním vyměňuj  
a co nejčastěji ho navštěvuj.
- 44 Znáš-li však někoho,  
komu nemůžeš věřit,  
a dobrého chceš od něj dosáhnout,  
mluv s ním vlídně,  
však v mysli měj lest  
a faleš oplácej falší.
- 46 Nemůžeš-li  
někomu věřit  
a z proradnosti ho podezříváš  
měj pro něj úsměv,  
mysli si však:  
jaký dar, takový dík.
- 48\* Šťastný je udatný  
a štedrý muž.  
zřídkka ho starosti znávají.  
Jen bloud se  
všeho bojí,  
souží se a střeží každý dar.

P. Cahen nás rovněž upozornil na strofu 145:

- 145 Lépe nic nežádat  
než nadměru obětovat.  
Dar si vždy jiný dar žádá.  
Lépe platit málo  
než obětinami plýtvat.

## PROGRAM

Námět už známe. Ve skandinávské a v mnoha dalších civilizacích se směna uskutečňuje a smlouvy uzavírají formou darů, teoreticky dobrovolných, ve skutečnosti však povinných a opětovaných.)

Tato práce je zlomkem rozsáhlejších studií. Už řadu let zaměřujeme pozornost na systém smluvního práva a na soustavu ekonomických závazků, které poutají různé části či podskupiny, z nichž se skládají tzv. primitivní společnosti, jakož i společnosti, které bychom mohli nazvat archaickými. Je to obrovský soubor faktů, jež jsou sama o sobě velice složitá. Vše, co tvoří vlastní sociální život společností, jež předcházely ty naše — včetně společností protohistorických —, je zde promíseno. V těchto „totálních“ společenských jevech, jak je navrhuji nazývat, se současně a naráz projevují nejrůznější instituce: náboženské, právní a morální, instituce politické a rodinné; ekonomické — ty předpokládají vlastní způsoby výroby a spotřeby či spíše odvádění dávek a rozdělování; a to nebereme v potaz estetické jevy, v něž vyúsťují skutečnosti a morfologické jevy, jež tyto instituce odrážejí.

Hodláme se zde zabývat pouze jedním rysem všech těchto velice komplexních témat a množství proměnlivých společenských jevů, rysem podstatným, avšak ojedinelým: dobrovolnou, dá-li se to tak říci, zdánlivě nenucenou a nezištnou, přitom však nucenou a zištnou povahou řečených dávek. Ty na sebe téměř vždy berou podobu daru, štědrě nabízeného daru, a to i v případě, kdy gesto, jež transakci provází, je pouhou smyšlenkou, formalitou a společenskou lží, a kdy za vším stojí závazek a ekono-

mický zájem. Ačkoli přesně poukážeme na nejrůznější zákonitosti, jež tento rys vtiskly nutné formě směny — tj. I společenské dělbě práce —, ze všech těchto zákonitostí budeme důkladně studovat jen jednu. *Jaké je právní a zájmové pravidlo, jež v zaostalých či archaických společnostech způsobuje, že přijatý dar se závazně oplácí? Jakou moc má v sobě darovaná věc, že ji obdarovaný oplácí?* k této otázce se upínáme především, i když poukazujeme i na další. Doufáme, že s poměrně velkým počtem faktů dáme na tuto přesně vymezenou otázku odpověď a ukážeme, jakým směrem je možno vést studium souvisejících otázek. Rovněž uvidíme, k jakým novým otázkám nás to přivádí: jedny se týkají trvalé podoby smluvní morálky, a sice způsobu, jímž věcné právo zůstává dodnes spjata s právem soukromým; ostatní se týkají forem a myšlenek, jimiž se vždycky alespoň částečně řídila směna a jež i dnes dilem nahrazují pojem osobního zájmu.

Dosáhneme tak dvojího cíle. Na jedné straně dojdeme k takřka archeologickým závěrům týkajícím se povahy vzájemného směňování ve společnostech, jež nás obklopují nebo nám bezprostředně předcházely. Popíšeme charakter směny a smlouvy ve společnostech, které nepostrádají ekonomický trh, jak se tvrdilo — neboť trh je lidský fenomén, jež podle nás není cizí žádné známé společnosti —, ale jejichž směnný režim se liší od našeho. Uvidíme, jak fungoval trh před zřízením instituce obchodníků a předtím, než dospěli k svému hlavnímu vynálezu — k penězům jako takovým; jak fungoval, než byly vynalezeny možno říci moderní (semitské, helénské a římské) formy smlouvy a prodeje na jedné straně a platidla určité, pevně dané hodnoty na straně druhé. Budeme sledovat vliv morálky a ekonomiky na povahu těchto transakcí.

Zjistíme, že tato morálka a ekonomika trvale, a abych tak řekl, skrytě funguje i v našich společnostech. A protože máme za to, že jsme zde naši jeden z pilířů, na nichž

stojí naše společnosti, budeme moci vyvodit určité poučení o některých otázkách, jež klade krize našeho práva a krize naší ekonomiky, a proto se u tohoto tématu zdržíme déle. Tato stránka společenských dějin, teoretické sociologie, morálních závěrů, politické a ekonomické praxe nás vlastně vede k tomu, že si opět novým způsobem klademe staré, stále však nové otázky<sup>4</sup>.

## UŽITÁ METODA

Drželi jsme se metody přesného srovnávání. Nejprve jsme jako vždy studovali předmět našeho výzkumu ve vymezených a vybraných oblastech (v Polynésii a Melanésii, na americkém Severozápadě) a zároveň několik velkých právních systémů. Pak jsme si přirozeně zvolili ty systémy, kde jsme díky nashromážděným dokumentům a filologickým poznatkům měli přístup k vědomí společnosti jako takové, neboť zde jde o správné pochopení termínů a pojmů; to ještě více omezilo pole našich srovnání. Vlastně se každá studie vztahovala k systémům, jež jsme si předsevzali popsat jeden po druhém v jejich celistvosti; upustili jsme tedy od samoučelného srovnávání, kde se vše směšuje a kde instituce zcela ztrácejí *couleur locale* a dokumenty svou svěžest<sup>5</sup>.

U této práce, kterou odpracujiš dříve, než dojdeš

<sup>4</sup> Nemohl jsem konzultovat BURCKHARDA. *Zum Begriff der Schenkung*, s. 53 n.

Pokud však jde o anglosaské právo, skutečnost, kterou zde osvětlujeme, velice dobře pocítoval už F. POLLOCK a F. W. MAITLAND, *History of English Law*, d. II, s. 82: „The Wide word gift, which will cover sale, exchange, gage and lease.“ (Široký pojem daru, který pokrývá prodej, směnu, zástavu a pronájem.) Srov. *tam.*, s. 12, *tam.*, s. 212—214: „Není bezplatného daru, který by měl moc zákona.“

Viz též celou disertaci F. K. NEUBECKERA o germánském věnu, *Die Mitgift*, 1909, s. 65 n.

<sup>5</sup> Poznámky jsou nepostradatelné pouze pro odborníky.

## ZÁVAZEK, DAR a POTLAČ

Přítomná práce je součástí řady výzkumů o archaic-  
kých formách smlouvy<sup>6</sup>, jimiž se s Davym již dávno zabý-  
váme. Bude nutno si je ve stručnosti připomenout.

\*\*\*

Připadá mi, že nikdy, ani v době nám poměrně blízké,  
ani ve společnostech, které si velice mylně spojujeme  
s pojmenováním primitivní či zaostalé, neexistovalo nic,  
co by připomínalo tzv. přírodní hospodaření<sup>7</sup>. Kvůli nepo-  
chopitelnému, avšak klasickému pomýlení posloužily pro  
ilustraci tohoto hospodaření Cookovy texty týkající se  
směny a výměny u Polynésanů<sup>8</sup>. Jsou to však titíž Poly-  
nésané, jež zde budeme studovat my a u kterých uvidíme,  
nakolik se v oblasti práva a ekonomiky vzdálili od přírod-  
ního stavu.

V ekonomických a právních systémech, které předchá-  
zely ty naše, nedochází při obchodování mezi jednotlivci  
takřka nikdy k prosté výměně statků, bohatství a výrob-  
ků. Předně to nejsou jednotlivci, ale společenství, kdo  
směňují, uzavírají smlouvy a vzájemně se zavazují<sup>9</sup>; osoby

<sup>6</sup> G. DAVY, *Foi jurée* (Travaux de l'Année Sociologique, 1922); viz biblio-  
grafické údaje v M. MAUSS, *Une forme archaïque de contrat chez les Thra-  
ces*, Revue des Études grecques, 1921; R. LENOIR, *L'Institution du Po-  
tlatch*, Revue Philosophique, 1924.

<sup>7</sup> M. F. SOMLO, *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft* (Institut Solvay,  
1909) vyvolal na toto téma plodnou diskusi a podal o nich přehled, v němž  
(na s. 156) se pomalu dostává na cestu, po níž se budeme ubírat my sami.

<sup>8</sup> Ph. F. H. GRIERSON, *Silent Trade*, 1903, již uvedl dostatečné argumenty  
k tomu, aby se s tímto předsudkem skoncovalo. Stejně tak M. VON  
MOSZKOWSKI, *Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker*, 1911; ale ten  
považuje krádež za primitivní a vlastně směšuje právo brát s krádeží. Do-  
brý výklad maorských reálií nalezneme ve W. VON BRUN, *Wirtschafts-  
organisation der Maori* (příspěvek od H. A. LAMPRECHTA, 18), Leipzig 1912,  
kde je jedna kapitola věnována směně. Novější souhrnnou práci o ekono-  
mice tzv. primitivních národů je W. KOPPERS, *Ethnologische Wirtschafts-  
sordnung*, Anthropos 1915—1916, s. 611—651, 971—1079; zvláště vhod-  
ný pro výklad těchto doktrín; jinak poněkud dialektický.

<sup>9</sup> Od doby našich posledních publikací jsme v Austrálii zjistili počátek  
pravidelných směň i mezi kmeny, už nejen mezi rody a bratrstvy, zvláště

uvedené ve smlouvě jsou osobami právníckými: rody,  
kmeny, rodiny, které se střetávají a staví proti sobě buď  
skupinově, a utkávají se přímo na místě, nebo prostřed-  
nictvím svých náčelníků, či oběma těmito způsoby záro-  
veň<sup>10</sup>. Navíc to, co si vyměňují, nejsou výhradně statky  
a bohatství, movité a nemovité jmění, věci ekonomicky  
prospěšné. Jsou to především zdvořilosti, hostiny, obřa-  
dy, vojenská výpomoc, ženy, děti, tance, slavnosti, trhy,  
při nichž je obchod pouze jedním momentem a oběh  
hmotných statků jen jedním bodem smlouvy mnohem  
obecnější a trvalejší. Tyto vzájemné služby a protisloužby  
se mimochodem formálně uskutečňují víceméně na prin-  
cipu dobrovolnosti, prostřednictvím dárek a darů, tře-  
baže jsou ve své podstatě pod trestem soukromé či sku-  
pinové války přísně povinné. Navrhli jsme nazývat tohle  
vše systemem totálních závazků. Nejčistší typ těchto in-  
stitucí podle nás představuje propojení dvou fratrií u au-  
stralských či severoamerických kmenů obecně, kde se

pak u příležitosti úmrtí. U Kakaduů ze Severního teritoria existuje po  
druhém pohřbu ještě třetí obřad. Během tohoto obřadu muži zahajují ně-  
co na způsob vyšetřování, aby alespoň pomyslně zjistili, kdo způsobil smrt  
očarováním. Avšak v protikladu k tomu, co následuje u většiny austral-  
ských kmenů, se žádná krevní msta neuplatňuje. Muži se spokojí s tím,  
že shromáždí svá kopí a určí, co budou požadovat výměnou. Nazítí jsou  
kopí přenesena k jinému kmení, například k Umoriům, v jehož táboře do-  
konale chápou, jaký je účel této záslky. Tam se svazky kopí srovnají podle  
majitelů. Podle předem známého sazebníku se před svazky položí požado-  
vané předměty a to všechno se pak odnese zpátky ke Kakaduům  
(BALDWIN a SPENCER, *Tribes of the Northern Territory*, 1914, s. 247). Sir  
Baldwin uvádí, že tyto předměty mohou být opět směněny za kopí, což je  
údaj, kterému zcela dobře nerozumíme. On pro změnu považuje za těžko  
pochopitelný vztah mezi pohřbem a podobnou směnou a dodává, že „to  
neví ani sami domorodci“. Obyčej je přesto zcela pochopitelný: je to svým  
způsobem zavedený soudní úkon nahrazující krevní mstu, původně slou-  
žící k obchodu mezi kmeny. Výměna věcí je současně výměnou záruk mí-  
ru a spoluúčasti ve smutku, jak tomu v Austrálii zpravidla bývá mezi ro-  
dinnými klany sdruženými a spojenými sňatkem. Jediný rozdíl tkví v tom,  
že tentokrát se obyčej uplatňuje na mezikmenové úrovni.

<sup>10</sup> I tak pozdní básník jako Pindaros praví: *neantá gambro propitón oikot-  
hen oikade* (připíjeje mladému ženichu /zetí/ na cestu ze starého domova  
do nového), *Olympijské zpěvy*, VIII, 4. Celá pasáž dosud odráží právní  
stav, který budeme popisovat. Témata daru, bohatství, svazku, cti, přízně,  
sňatku, společné hostiny a posvěceného nápoje, ba i manželské žárlivosti,  
vše podáno citově zabarvenými slovy a hodno komentáře.

vše — rituály, sňatky, dědění statků, právní a zájmové vazby, vojenské či kněžské postavení — vzájemně doplňuje a předpokládá spolupráci obou polovin kmenu. Tomu například podléhá i organizace her<sup>11</sup>. Tlingitové a Haidové, dva kmeny z amerického Severozápadu, přiléhavě vyjadřují povahu těchto praktik, když říkají, že „obě frátrie si prokazují úctu“<sup>12</sup>.

Avšak u těchto dvou kmenů z amerického Severozápadu a v celé této oblasti se objevuje ještě jedna typická forma těchto totálních závazků, i když poznamenaná vývojem a poměrně vzácná. Rozhodli jsme se, že ji budeme nazývat potlačem, jak to ostatně dělají američtí autoři, používající činučského názvu, který se stal součástí běžné mluvy bělochů i indiánů od Vancouveru po Aljašku. „Potlač“ znamená hlavně „žít“, „konzumovat“.<sup>13</sup> Tyto velmi bohaté kmeny, žijící na ostrovech a na pobřeží či mezi Skalnatými horami a pobřežím, tráví zimu v nepřetržitých oslavách: hostiny, sešlosti a trhy, které jsou zároveň slavnostním shromážděním kmenu. Kmen je uspořádán podle hierarchických bratrstev a tajných společností, které se často vzájemně prolínají s bratrstvy i s rody; a to vše, rody, sňatky, iniciace, šamanské seance a vzývání

<sup>11</sup> Viz zvláště pozoruhodná pravidla míčové hry u Omahů: A. FLETCHER a F. LA FLESCHÉ, *Omaha Tribe*, Annual Report of the Bureau of American Anthropology, 1905—1906, XXVII, s. 197 a 366.

<sup>12</sup> A. KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, s. 234 n., zaznamenal tento rys slavností, rituálů a smluv, jež popsal, aniž je nazýval potlačem. BOURSIN v PORTER, *Report on the Population*, atd. of Alaska, v *Eleventh Census* (1900), s. 54—66, a PORTER, *tam.*, s. 33, si všimli této povahy vzájemného velebení při potlačí, tentokrát přímo jmenovaného. Nejlépe jej však vystihl J. R. SWANTON, *Social Conditions* atd. of Tlingit Indians, Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1905, XXVI, s. 345 atd. Srov. naše připomínky, *Année Sociologique*, d. XI, s. 207, a G. DAVY, *Foi jurée*, s. 172.

<sup>13</sup> O významu slova potlač viz C. M. BARBEAU, *Bulletin de la Société de Géographie de Québec*, 1911; G. DAVY, *Foi jurée*, s. 162. Nám však nepřipadá, že by navrhovaný význam byl původní. F. BOAS u slova potlač skutečně uvádí — pravda v kvakiutlštině, a nikoli v činučtině — význam *feeder*, živitel, a doslova „*place of being satiated*“, místo, kde se nasýtíš. *Kwakiutl Texts*, Second Serie, Jesup Exped., sv. X, s. 43, pozn. 2; srov. též, sv. III, s. 255, 517, odst. Pol. Avšak oba významy potlače, dar a pokrm, se nevylučují, základní forma závazku je zde potravinová, alespoň teoreticky. O těchto významech viz dále, s. 83, pozn. 208.

významných bohů, totemů, kolektivních či individuálních předků rodu, se často s bratrstvy, stejně jako s rody splétá do nedělitelného přediva rituálů, právních a ekonomických závazků, upevňování politického postavení uvnitř kmene a kmenových svazů, jakož i mezinárodně.<sup>14</sup> u zúčastněných kmenů je pozoruhodný především princip rivality a nevraživosti, který veškeré tyto praktiky ovládá. Dohází dokonce k boji, k usmrcení náčelníků a urozců, kteří se taktó střetávají. Na druhé straně se zachází až tak daleko, že se okázale ničí<sup>15</sup> nahromaděné bohatství, aby se zastínil soupeřící náčelník a současně i spřízněnec (zpravidla děd, tchán či zeť). Jde o totální závazek v tom smyslu, že celý kmen prostřednictvím svého náčelníka uzavírá smlouvu za všechny, za všechno, co má, a za všechno, co dělá<sup>16</sup>. Takovýto závazek ze strany náčelníka však nabývá výrazně soutěživého rázu. Je v zásadě lichvářský a okázalý a hlavně jsme svědky boje mezi privilegovanými, kteří se snaží nastolit hierarchii, z níž bude později těžít jejich rod.

Navrhujeme vyhradit slovo potlač pro ten druh instituce, jimž by se dalo s menším nebezpečím a větší přesností, ale též rozvláčněji říkat: totální závazek soutěživého typu.

Příklady této instituce jsme doposud našli pouze u kmenů na Severozápadě Ameriky a kmenů části amerického

<sup>14</sup> Právní stránku potlače studoval L. ADAM ve svých článcích v *Zeitschrift für vergleich. Rechtswissenschaft*, 1911 a násl. A ve *Festschrift. Seler*, 1920, a G. DAVY ve své práci *Foi jurée*. Náboženský a ekonomický aspekt nejsou o nic méně důležité a nutno o nich pojednat neméně zevrubně. Náboženská povaha zúčastněných osob a vyměněných či zničených věcí ve skutečnosti nejsou o nic méně závislé na samé povaze smluv než hodnoty, jež jsou smlouvám připisovány.

<sup>15</sup> Haidové říkají „zabít“ bohatství.

<sup>16</sup> Viz Huntovy dokumenty ve F. BOAS, *Ethnology of the Kwakiutl*, XXXVth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, sv. II, s. 1340, kde najdeme zajímavý popis toho, jakým způsobem rod přináší náčelníkovi svůj příspěvek na potlač, a velice zajímavá slova, jimiž je náčelník oslovuje. Především říká: „Vždyť to nebude mým jménem. Bude to vaším jménem a vy získáte proslulost mezi kmeny, až se bude říkat, že dáváte svůj majetek na potlač.“ (s. 1342, f. 31 n.)

Severu<sup>17</sup>, v Melanésii a Mikronésii<sup>18</sup>. Všude jinde, v Africe, Polynésii, v Jižní Americe, ve zbytku Severní Ameriky podle nás základ směny mezi rody a rodinami zůstává u primitivnějšího typu totálních závazků. Nicméně některé důkladnější výzkumy nyní objevují poměrně značné množství přechodných forem mezi těmito výměnami, které se vyznačují vypjatým soupeřením a ničením bohatství, s jakým se setkáváme na americkém Severozápadě a v Melanésii, a dalšími, vyznačujícími se umírněným soupeřením, při němž se smluvní strany předhánějí v tom, kdo dá větší dar. I my soupeříme v rozdávání dárek, předháníme se, kdo vystrojí okázalejší hostinu či svatbu, i v tom, kdo si pozve víc hostů, a stále cítíme povinnost revanšovat se (*revanchieren*)<sup>19</sup>, jak praví Němci. Takovéto přechodné formy jsme zjistili i v indoevropském starověku, zvláště u Thráků<sup>20</sup>.

Tento typ práva a hospodaření zahrnuje různá témata — pravidla a ideje. Nejdůležitější z morálních pravidel je zjevně to, které nutí výměnou za přijatý dar nabídnout jiný. Nikde však není mravní a náboženská pohnutka tohoto nátlaku tak zřejmá jako v Polynésii. Budeme-li ji studovat podrobně, jasně uvidíme, jaká síla nutí dar opětovat a obecně naplňovat věčné smlouvy.

<sup>17</sup> Oblast potlače ve skutečnosti přesahuje hranice severozápadních kmenů. Zejména nutno vzít v potaz „asking festival“ aljašských Eskymáků, který je něco jiného než výpůjčka od sousedních indiánských kmenů: viz dále, s. 28, pozn. 45.

<sup>18</sup> Viz naše poznámky v *Année Sociologique*, d. XI, s. 101 a d. XII, s. 372—374, a *Anthropologie*, 1920 (zpráva ze zasedání Francouzského antropologického institutu). R. LENOIR zaznamenal dva poměrně čisté typy potlače v Jižní Americe (*Expéditions maritimes en Mélanésie* v *Anthropologie*, září 1924).

<sup>19</sup> Toto slovo používá M. THURNWALD, *Forschungen auf den Salomo Inseln*, 1912, d. III, s. 8.

<sup>20</sup> *Revue des Études grecques*, d. XXXIV, 1921.

## Kapitola první

### VÝMĚNA DARŮ a POVINNOST OPLÁCET JE (POLYNÉSIE)

#### I.

#### TOTÁLNÍ ZÁVAZKY, MATEŘSKÝ MAJETEK PROTI MAJETKU OTCOVSKÉMU (SAMOA)

Při výzkumech o rozšíření systému smluvních darů se dlouho zdálo, že v Polynésii potlač v pravém slova smyslu neexistuje. Polynéské společnosti, jejichž instituce se mu zdánlivě blížily nejvíce, nepřekračovaly systém „totálních závazků“, kdy trvalé smlouvy mezi rody činí společnými ženy, muže, děti, obřady atd. Nepřipadalo nám, že by praktiky, které jsme tehdy studovali zvláště na Samoi — pozoruhodný zvyk mezi náčelníky spočívající v tom, že si při příležitosti svatby vyměňují rohož se svým rodovým znakem, tuto úroveň překračovaly.<sup>1</sup> Zdálo se, že zde chybí prvek soupeření, ničení, boje, zatímco v Melanésii je přítomen. Nicméně měli jsme k dispozici příliš málo faktů. Dnes bychom byli méně kritičtí.

Předně se systém smluvních darů na Samoi nevztahuje pouze na manželství; dary provázejí i narození dítěte<sup>2</sup>, obřizku<sup>3</sup>, nemoc<sup>4</sup>, dívčí pubertu<sup>5</sup>, pohřební obřady<sup>6</sup>, obchodování<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> G. DAVY, *Fot Jurée*, s. 140, studoval tyto výměny v souvislosti se sňatkem a jeho vztahy ke smlouvě. Uvidíme, že se liší rozšířením.

<sup>2</sup> TURNER, *Nineteen years in Polynesia*, s. 178; *Samoa*, s. 82 n.; J. B. STAIR, *Old Samoa*, s. 175.

<sup>3</sup> KRÄMER, *Samoa Inseln*, d. II, s. 52—63.

<sup>4</sup> J. B. STAIR, *Old Samoa*, s. 180; TURNER, *Nineteen years*, s. 225; *Samoa*, s. 142.

<sup>5</sup> TURNER, *Nineteen years*, str. 184; *Samoa*, str. 91.

<sup>6</sup> KRÄMER, *Samoa Inseln*, d. II, s. 105; TURNER, *Samoa*, s. 146.

<sup>7</sup> KRÄMER, *Samoa Inseln*, d. II, str. 96 a 363. Obchodní výprava, „malaga“ (srov. „walaga“, Nová Guinea), má vlastně blízko k potlač, který je příznačný pro výpravy na sousední melanéské souostroví. Krämer pro směnu „oloa“ za „tonga“, o kterých budeme mluvit, užívá slova *Gegenschenk* (protidar). I když nechceme přehánět v duchu anglických etnologů školy Riverse a E. Smitha ani amerických následovníků Boase, kteří v celém



Dále jsou zde jasně doloženy dva základní prvky pravého potlače: prvek cti, prestiže, „many“, který plyne z bohatství<sup>8</sup>, a prvek bezpodmínečné povinnosti opětovat dary, nechceme-li tuto „manu“, tuto autoritu, tento talisman a zdroj bohatství, jímž je autorita sama<sup>9</sup>, ztratit.

Na jedné straně nám Turner říká: „Po oslavách narození, poté co muž a žena přijali a oplatili *oloa a tonga* — neboli statky mužské a statky ženské —, nebyli bohatší než dříve. Dostalo se jim však uspokojení v tom smyslu, že viděli to, co považovali za velkou poctu — množství statků, nahromaděných u příležitosti narození jejich syna.“<sup>10</sup> Na druhé straně tyto dary mohou být povinné, stále, bez jakékoli jiné protislužby než právní stav, z kterého vyplývají. Tak se dítěti, které sestra a švagr, mateřský strýc, dostávají na výchovu od svého bratra a švagra, rovněž říká *tonga*, ženský statek<sup>11</sup>. Je totiž „kanálem, jímž statky domácí povahy<sup>12</sup>, *tonga*, dále proudí z rodiny dítěte do

systému amerického potlače vidí řadu výpůjček, přesto musíme putování těchto institucí věnovat zvýšenou pozornost, zvláště pak v případech, kdy kvetoucí obchod mezi ostrovy a přístavy musel už v pradávných dobách přenášet na velmi velké vzdálenosti nejen věci, nýbrž i způsob jejich směny. B. Malinowski měl v pracích, jež citujeme dále, v tomto ohledu pravdu. Viz studii o několika z těchto institucí (severozápadní Melanésie) v R. LENOIR, *Expéditions maritimes en Mélanésie*, Anthropologie, září 1924.

<sup>8</sup> Soupeření mezi maorskými klanů je v každém případě zmiňováno poměrně často, zvláště pak v souvislosti se slavnostmi, př. S. P. P. SMITH, *Journal of the Polynesian Society* (dále J. P. S.) XV, s. 87, viz dále, s. 34, pozn. 78.

<sup>9</sup> Důvod, proč nefikáme, že v tomto případě jde v pravém slova smyslu o potlač, je ten, že postrádá lichvářský charakter protidaru. Přesto však, jak uvidíme v maorském právu, neopětovaný dar vede ke ztrátě „many“, „tváře“, jak praví Čiňané, a na Samoi se pod tímž trestem musí dávat a dar oplácet.

<sup>10</sup> TURNER, *Nineteen years*, s. 178; *Samoa*, s. 52. Téma zkázy a cti je ústředním tématem potlače na americkém Severozápadě, viz př. V PORTER, *11th Census*, s. 34.

<sup>11</sup> TURNER, *Nineteen years*, s. 178; *Samoa*, s. 83, nazývá tohoto mladíka „adoptovaným“. Mýlí se. Obyčej tkví přesně ve *fosterage* (pěstounství), výchově poskytované mimo vlastní rodinu, s tím upřesněním, že *fosterage* je svého druhu návratem do matčiny rodiny, neboť dítě je vychováváno v rodině sestry svého otce, tedy u mateřského strýce, jejího manžela. Nesmíme zapomenout, že v Polynésii se užívá dvojí příbuzenská klasifikace: mužská a ženská; viz náš posudek práce E. BEST, *Maori Nomen-clature*, *Année Sociologique*, d. VII, s. 420, a připomínky E. Durkheima, *Année Sociologique*, d. V, s. 37.

<sup>12</sup> TURNER, *Nineteen years*, s. 179; *Samoa*, s. 83.

této rodiny. Na druhé straně je dítě pro rodiče prostředkem k získání statků cizí povahy (*oloa*) od rodičů, kteří je osvojili, a to vše po celou dobu života dítěte. „...Toto obětování [přirozených vazeb] soustavně usnadňuje přesun domácího a cizího majetku.“ Stručně řečeno dítě, ženský statek, je prostředkem, kterým se statky z matčiny rodiny vyměňují za statky z otcovy rodiny. Stačí konstatovat, že dítě žijící u mateřského strýce má jistě právo tam žít a tudíž i celkové právo na jeho majetek, a hned vynikne přímá příbuznost tohoto systému „fosterage“ (pěstounství) s všeobecně uznávaným melanéským právem sestřina syna na strýcův majetek<sup>13</sup>. Chybí jen prvek soupeření, boje, ničení, aby to byl „potlač“.

Všimneme si dvou terminů: *oloa, tonga*; či se spíše zdříme u toho druhého. *Tonga* označují trvalá parafernalia\*, zvláště pak svatební rohože<sup>14</sup>, jež podědí dívky vzešlé z tohoto manželství, ozdoby, talismany, jež se ženiným prostřednictvím dostávají do nově založené rodiny, která je má oplácet<sup>15</sup>; svým určením jsou to vlastně nemovitosti. *Oloa*<sup>16</sup> označují předměty, převážně nástroje, které náležejí výhradně manželovi; jsou to v podstatě movitosti. Těhož výrazu se dnes používá i pro věci pocházející od bělochů<sup>17</sup>. K tomuto rozšíření významu došlo zjevně nedávno. Nemusíme tudíž dbát na Turnerův překlad: *oloa* — *foreign* (cizí); *tonga* — *native* (domácí). Je to překlad nepřesný a nedostatečný, i když není nezajímavý, neboť do-

<sup>13</sup> Viz naše poznámky o fidžijském vasu v Procès verbale de l' I. F. A. V Anthropologie, 1921.

<sup>14</sup> KRÁMER, *Samoa Inseln*, heslo *toga*, d. I, s. 482; d. II, s. 90.

<sup>15</sup> *Tam.*, d. II, s. 296; srov. s. 90 (*toga* = Mitgift, věno); s. 94, směna *oloa* za *toga*.

<sup>16</sup> *Tam.*, d. I, s. 477. P. L. VIOLETTE, *Dictionnaire Samoan-Français*, heslo „*toga*“ výslovně praví: „bohatství země spočívající v jemných rohožích a *oloa*, bohatství, jako jsou domy, plavidla, látky, pušky“ (s. 194, sloupec 2); odkazuje k *oa*, bohatstvím, statkům, které zahrnují veškeré cizí zboží.

<sup>17</sup> TURNER, *Nineteen years*, s. 179, srov. s. 186. E. TREGGART (k slovu *toga*, heslo *taonga*), *Maori Comparative Dictionary*, s. 468, zaměňuje takto označovaný majetek s majetkem označovaným jako *oloa*. To je ovšem nedbalost.

kazuje, že některé statky, zvané *tonga*, se více pojí k půdě<sup>18</sup>, k rodu, k rodině a ke konkrétní osobě než statky jině, zvané *oloa*.

Rozšíříme-li však své zorné pole, pojem *tonga* okamžitě nabývá jiného významu. V maorštině, tahitštině, tongánštině a mangarevanštině označuje vše, co je majetek jako takový, vše, co přináší bohatství, moc, vliv, vše, co lze směnit, co může být předmětem vyrovnání<sup>19</sup>. Jsou to výhradně cennosti, talismany, štíty, rohože a posvátné modly, někdy i tradice, kulty a magické rituály. Dospíváme zde k pojmu majetek-talisman, o němž jsme si jisti, že platí obecně v celém malajsko-polynéském světě, nekulí v celém Tichomoří<sup>20</sup>.

## II.

### DUCH DAROVANÉ VĚCI (MAOROVÉ)

Zmíněné pozorování nás vede k jednomu velmi důležitému zjištění. *Taonga* jsou, alespoň v teorii práva a náboženství Maorů, pevně spjata s osobou, rodem, půdou; jsou nositeli „many“, magické, náboženské a duchovní síly. V přísloví, které našťastí zaznamenal sir G. Grey<sup>21</sup> a C. O. Davis<sup>22</sup>, jsou *taonga* žádána, aby zničila jedince, který je přijal. Znamená to tedy, že v sobě mají sílu ničit v případech, kdy by se nebral ohled na právo, a zvláště pak na povinnost dar oplatit.

Náš zesnulý přítel Hertz postřehl důležitost těchto

<sup>18</sup> KRÄMER, *Samoa Inseln*, d. II, s. 90, 93.

<sup>19</sup> Viz E. TREGGAR, *Maori Comparative Dictionary*, ad verb. *taonga*: (tahitsky), *tataoa*, dát majetek, *faataoa*, kompenzovat, dávat dary (Markézy); A. LESSON, *Polynésiens*, d. II, s. 232, *taetae*; srov. „přítahuje dary“, *tiau taetae*, poskytnuté dary, „dary, statky z jejich země, poskytnuté s cílem získat statky cizí“; M. RADIGUET, *Démiers Sauvages*, s. 157. Kořen slova je *tahu*, atd.

<sup>20</sup> Viz M. MAUSS, *Origines de la notion de monnaie*, *Anthropologie*, 1914 (zpráva FAI), kde téměř všechny uváděné skutečnosti — s výjimkou těch, které se vztahují k negrským a americkým populacím — patří do této oblasti.

<sup>21</sup> E. GREY, *Proverbs*, s. 103.

<sup>22</sup> C. O. DAVIS, *Maori Mementoes*, s. 21.

faktů; s dojemnou nezištností si na lístek s přípisem „pro Davyho a Mause“ poznamenal: Colenso říká<sup>23</sup>: „Měli určitý systém směňování či spíše dávání darů, které musí být později směněny nebo oplaceny.“ Směňuje se například sušená ryba za naloženou drůbež či rohože<sup>24</sup>. Směna probíhá mezi kmeny či „sprátelenými rodinami bez jakékoli smluvní podmínky“.

Hertz si však ještě zapsal text — našel jsem jej mezi jeho poznámkami —, který jsem znal i já a jehož závažnost unikla nám oběma.

Klíč k otázce *hau*, ducha věci a zvláště pak ducha lesa a zvěře, která v něm žije, nám zcela náhodně a bez jakéhokoli předběžného upozornění dává Tamati Ranaipiri, jeden z nejlepších maorských informátorů Elsdona Besta<sup>25</sup>. „Budu vám vyprávět o *hau*... *Hau* není vítr, který vane, Kdepak. Předpokládejme, že máte určitou věc (*taonga*) a že mi tu věc dáte; dáte mi ji bez stanovené ceny<sup>26</sup>. Ne-smlouváme o ni. Jenže já tu věc dám nějaké třetí osobě, která se po určité době rozhodne, že mi něco poskytne jako úhradu (*utu*)<sup>27</sup>, něčím mě podaruje (*taonga*). A *taonga*, které mi dává, je duch (*hau*) toho *taonga*, které jsem dostal od vás a daroval jsem. *Taonga*, která jsem dostal za *taonga* pocházející od vás, vám musím vrátit. Nebylo by ode mě správné (*tika*), kdybych si tato *taonga* ponechal, ať už jde o věci žádoucí (*rawe*) či nepřijemné (*kino*). Musím vám je dát, protože jsou *hau*<sup>28</sup> *taonga*, které jste mi dal. Pokud bych si druhé *taonga* nechal pro sebe,

<sup>23</sup> V *Transactions of New-Zealand Institute*, d. I, s. 354.

<sup>24</sup> Novozélandské kmeny se podle tradice samotných Maorů teoreticky dělí na rybáře, zemědělce a lovce a jsou nuceny si mezi sebou neustále vyměňovat své produkty; srov. E. BEST, *Forest-Lore*, *Transactions of New-Zealand Institute*, sv. XLII, s. 435.

<sup>25</sup> *Tam.*, s. 431 (maorský text, překl. s. 439).

<sup>26</sup> Slovo *hau* označuje, tak jako latinské *spiritus*, současně dech a duši, přesněji vzato — alespoň v některých případech — duši a moc neživých věcí a rostlin; slovo *mana* je vyhrazeno pro lidi a duchy a k označení věci se používá méně často než v melanéských jazycích.

<sup>27</sup> Slovo *utu* vyjadřuje uspokojení z vykonání krevní msty, odškodnění, vyrovnání, odpovědnost; atd. Označuje též cenu. Je to komplexní pojem z oblasti morálky, práva, náboženství a ekonomiky.

<sup>28</sup> *He hau*. Překlad těchto dvou vět E. Best zkrátil, přesto se jim řídim.

mohlo by se mi stát něco velmi zlého, mohl bych i umřít. Takové je *hau*, *hau* osobního majetku, *hau taonga*, *hau* lesa. *Kati ena*. (Dost k tomuto tématu.)"

Tento zásadní text si zaslouží několik komentářů. Specificky maorský text, prodchnutý oním dosud neurčitým teologickým a právním duchem, duchem učení o „domě tajemství“, místy však překvapivě jasný, obsahuje jen jedno temné místo: zásah třetí osoby. Abychom však správně pochopili maorského juristu, stačí říci: „*Taonga* a veškerý majetek považovaný za ryze osobní mají *hau*, určitou duchovní sílu. Vy mi dáte nějaké *taonga*, já ho dám někomu třetímu; ten mi oplátí jiným, protože ho k tomu pudí *hau* mého daru; a já jsem povinován vám tuto věc vrátit, protože vám musím vrátit to, co je ve skutečnosti plodem *hau* vašeho *taonga*.”

Tímto výkladem se pojem nejen ujasňuje, ale také se hned jeví jako jeden z ústředních pojmů maorského práva. Přijatý, vyměněný dar zavazuje tím, že přijatá věc není pouhým nezúčastněným objektem. Třebaže už nepatří dárce, nadále si z něho něco uchovává. Jejím prostřednictvím je obdarovaný napojen na dárce, stejně tak jako zloděj je napojen na jejího vlastníka<sup>29</sup>. V *taonga* totiž žije *hau* jeho lesa, jeho kraje, jeho země; je skutečně „natíve“<sup>30</sup>; *hau* pronásleduje každého držitele.

<sup>29</sup> Velké množství průkazného materiálu k tomuto poslednímu bodu shromáždil R. HERTZ, a to k jednomu oddílu své práce *Le Pêché et l'Expiation*. Materiál dokazuje, že postih za krádež je jenom magické a náboženské působení *many*, moci, již si majitel uchovává nad ukradenou věcí, a že tato věc, obklopená různými tabu a označená známkami vlastnictví, je navíc celá nabitá duchovní silou zvanou *hau*. A je to právě *hau*, kdo pomstí okradeného, zmocní se zloděje a očaruje ho až k smrti anebo donutí, aby věc vrátil. Tyto údaje zteněná najde v Hertzově knize, kterou vydáme, v oddílech věnovaných *hau*.

<sup>30</sup> V Hertzově práci najdeme doklady o *mauri*, na která zde narážíme. Tato *mauri* jsou zároveň talismany, ochranné předměty a posvátná místa, kde sídlí duše klanu, *hapu*, jeho *mana* a *hau* jeho půdy.

Doklady E. Besta k tomuto bodu vyžadují komentář a diskusi, zvláště pak ty, které se týkají pozoruhodných výrazů *hau whittia* a *kat hau*. Jde hlavně o pasáže *Spiritual Concepts*, Journal of the Polynesian Society, d. X, s. 10 (maorský text) a d. IX, s. 198. Nemůžeme-li o nich pojednat tak, jak by si zasluhovaly, předkládáme alespoň jejich výklad: „*hau whittia*, averted (odvrácené) *hau*“, praví E. Best a jeho překlad se zdá přesný. Prohřešit se krádeží, nezaplátit či neposkytnout protidar znamená zneučítit

Nepronásleduje pouze prvního obdarovaného, popřípadě nějakou třetí osobu, ale každého jedince, kterému je *taonga* prostě předáno<sup>31</sup>. To se vlastně *hau* chce vrátit na místo svého vzniku, na rodové posvátné místo v lese, ke svému majiteli. *Taonga* či *hau* — jež samo o sobě představuje určitou individualitu<sup>32</sup> — ulpí na této řadě uživatelů, dokud oni sami ze svých vlastních *taong*, z vlastního majetku či dokonce z vlastní práce či obchodu v podobě hostin, slavností a darů neposkytnou rovnocennou či vyšší náhradu. Ta přinese dárce autoritu a moc nad prvním dárce, který se stal posledním obdarovaným. To je zjevně ústřední myšlenka, již se na Samoi a na Novém Zélandu řídí povinný oběh statků, daní a darů.

Tento fakt osvětluje dva důležité systémy společenských jevů v Polynésii, ba i mimo ni. Především pochopíme povahu právní vazby, která se vytváří předáním nějaké věci. Záhy se k tomuto bodu vrátíme. Ukážeme, jak

duši, *hau*, jako v případech (směšovaných s krádeží), kdy se omdítne uskutečnit nějaký obchod či poskytnout dar: *kat hau* je naopak přeloženo chybně, je-li pokládáno za pouhý ekvivalent *hau whittia*. Ve skutečnosti označuje akt pojídání duše a je synonymem výrazu *whanga hau*. Srov. E. TREGÉAR, *Maori Comparative Dictionnaire*, heslo *kat* a *whanga*; ale nejde o pouhou synonymitu. Typický dar totiž mívá podobu potravy, *ka*, a slovo naráží na tento systém přijímání potravin a na prohřešek, jehož se dopustíte, zůstanete-li dlužníkem. Do této myšlenkové sféry kromě toho spadá i samo slovo *hau*: T. WILLIAMS, *Maori Dictionnaire*, s. 23, heslo *hau*, praví: „dar, kterým se revanšujeme na znamení vděku za dar přijatý“.

<sup>31</sup> Upozorňujeme i na pozoruhodný výraz *kat-hau-kat*, E. TREGÉAR, *Maori Comparative Dictionnaire*, s. 116: „vrátit potravinový dar jednoho kmene druhému; oslava (Jižní ostrov)“. Znamená to, že tento opětovaný dar a oslava jsou ve skutečnosti duši prvního daru, která se vrací do výchozího bodu: „jídlo, které je *hau* jídla“. V těchto institucích a představách splývají nejrůznější zásady, jež se naše evropské slovníky naopak snaží co nejpečlivěji rozlišit.

<sup>32</sup> Zdá se, že *taonga* jsou skutečně nadána osobitostí, dokonce i mimo *hau*, které vyplývá ze vztahu s jejich majitelem. Mají jména. Podle nejlepšího výčtu (E. TREGÉAR, *cit. místo*, s. 360, heslo *pounamu*, vytaženo z Colensových rukopisů) jmenovitě zahrnují jen tyto kategorie: *pounamu*, pověstně nefrity, posvátné vlastnictví náčelníků a rodů, zpravidla nadměru vzácné, jedinečné a skvěle vyřezávané *tiki*, pak rozličné druhy rohoží, z nichž jedna, nesporně malovaná jako na Samoi, nese jméno *korowai* (což je jediné maorské slovo, které nám připomíná samojské slovo *oloa*, jehož ekvivalent jsme v maorštině marně hledali).

V jednom maorském dokumentu jsou názvem *taonga* označena *Karakia*, individuálně nazývané čarovné formule, považované za přenosné osobní talismany: Journal of Polynesian Society, d. IX, s. 126.

tyto skutečnosti mohou přispět k obecné teorii závazků. Pro tuto chvíli je jasné, že v maorském právu je právní vazba, zprostředkovaná věcmi, vazbou duchovní, neboť i věc má duši, je oduševnělá. Z toho vyplývá, že tím, co nabízíme, dáváme něco ze sebe sama. Lépe tak pochopíme samu podstatu výměny darů, všeho toho, čemu říkáme totální závazky, a mezi nimi i „potlače“. Z daného myšlenkového systému jasně a logicky vyplývá, že jeden musí druhému vrátit to, co je ve skutečnosti součástí jeho povahy a podstaty, neboť přijmout něco od někoho znamená přijmout něco z jeho duchovní podstaty, z jeho duše. Ponechat si danou věc by bylo životu nebezpečné, a to nejen proto, že je to zakázané, ale i proto, že ta věc pochází od jiné osoby nejen právně, ale též fyzicky a duchovně — tato podstata, tento pokrm<sup>33</sup>, tyto movité či nemovité statky, tyto ženy či děti, rituály či svazky dávají druhému nad vámi magickou a duchovní moc. Darovaná věc není prostým neživým předmětem. Je oduševnělá, často individualizovaná a snaží se vrátit tam, co Hertz nazývá jejím „původním domovem“, anebo vytvořit pro rod a půdu, ze které vzešla, rovnocennou protihodnotu.

### III.

#### DALŠÍ TÉMATA: POVINNOST DÁVAT, POVINNOST PŘIJÍMAT

Abychom cele pochopili instituci totálních závazků a potlače, zbývá nám najít výklad dvou dalších momentů, které ji doplňují; totální závazek totiž nezahrnuje pouze povinnost oplácet přijaté dary, ale předpokládá ještě dvě další, neméně důležité: na jedné straně povinnost dary poskytovat, na straně druhé povinnost dary přijímat. Souhrnná teorie těchto tří povinností, těchto tří témat z téhož souboru by dala zásadní, uspokojivý výklad formy

<sup>33</sup> E. BEST, *Forest Lore*, tam., s. 449.

smlouvy mezi polynéskými kmeny. Pro tuto chvíli můžeme pouze načrtnout způsob, jakým budeme o daném tématu pojednávat.

Značný počet faktů týkajících se povinnosti přijímat najdeme snadno, neboť kmen, domácnost, společenství, host nejsou osvobozeni od nutnosti žádat o pohostinství<sup>34</sup>, přijímat dary, obchodovat<sup>35</sup>, uzavírat svazky s příbuznými či prostřednictvím sňatku. Dajakové dokonce vyvinuli celý právní a morální systém týkající se povinnosti nechybět u jídla, které pomáhali připravovat nebo jeho přípravě přihlíželi<sup>36</sup>.

Povinnost dávat není o nic méně důležitá; z jejího studia by mohlo vyplynout, jak se lidé stali účastníky směnné smlouvy. My můžeme jen uvést několik skutečností. Odmítnout dát, opomenout pozvat<sup>37</sup>, stejně tak jako od-

<sup>34</sup> Sem by patřilo studium celé soustavy skutečností, jež Maorové označují citově zabarveným výrazem „pohrdání Tahu“. Hlavní dokument obsahuje E. BEST, *Maori Mythology* v *Journal of Polynesian Mythology*, d. IX, s. 113. Tahu je „symbolický“ název pro potravu vůbec, je jejím ztělesněním. Výraz „*Kaua e tokaht ta Tahu*“, „nepohrdej Tahu“ se používá ve vztahu k osobě, která odmítla potravu, již jí předložili. Studium představ týkajících se jídla v maorské zemi by nás zavedlo příliš daleko. Spokojme se s tvrzením, že tento bůh, tato hypostaze potravy, je totožný s *Rongem*, bohem rostlin a míru, a lépe pochopíme myšlenkové asociace, jako je pohostinnost, potrava, přijímání, mír, směna, právo.

<sup>35</sup> Viz E. BEST, *Spiritual Concepts*, *Journal of Polynesian Society*, d. IX, s. 196.

<sup>36</sup> Viz HARDELAND, *Dayak Wörterbuch*, heslo *indjok, irek, pahuni*, d. I, s. 190, 397a. Komparativní studium těchto institucí lze rozšířit na celou oblast malajské, indonéské a polynéské civilizace. Jediná neshoda tkví v tom, jak příslušnou instituci rozpoznat. Příklad: Spencer Saint-John pod názvem „vynucený obchod“ popisuje způsob, jakým v Brunejském státě (Borneo) urozenci vybírali tribut od Bisajů. Napřed je obdarovali tkaninami a Bisajové je pak po léta s lichvářským úrokem spláceli (*Life in the forests of the far East*, d. II, s. 42). Omyl pochází už od samotných civilizovaných Malajců, kteří těžili ze zvyklostí svých méně civilizovaných bratrů a už jim nerozuměli. Nebudeme zde vypočítávat veškeré údaje tohoto typu z indonéské oblasti (viz dále hodnocení práce KRUYT, *Koopen in Midden Celebes*).

<sup>37</sup> Opomenout přivzání k válečnému tanci je hřích, chyba, která má na Jižním ostrově označení puha. H. T. DE CROISILLES, *Short Traditions of the South Island*, JPS, d. X, s. 76 (k povinnostem: *tahua, gift of food, potraviny dar*).

Obřad maorské pohostinnosti zahrnuje povinné pozvání, které přichodí nemůže odmítnout, ale jehož se nemůže ani domáhat; musí zamířit k přijímacímu domu (který se liší podle kast) a nerozhlížet se kolem; hostitel pro něho musí nechat připravit zvláštní jídlo a pokorně asistovat při jeho

mítnout si vzít<sup>38</sup> je totéž jako vyhlásit válku, jako odmítnout spojenectví a přátelství.<sup>39</sup> Člověk dává, protože je k tomu nucen, neboť obdarovaný má svým způsobem vlastnické právo na vše, co patří dárce<sup>40</sup>. Toto právo se vyjadřuje a chápe jako jisté duchovní pouto. Tak v Austrálii zeť, který je povinen veškeré úlovky odvést tchánovi a tchyni, nemůže nic sníst v jejich přítomnosti ze strachu, že pouhý jejich dech by mohl potravu otrávit<sup>41</sup>. Výše jsme se už setkali s právy tohoto druhu, která má mateřský synovec (*taonga*) na Samoi a jež jsou zcela srovnatel-

---

pojídání; na odchodu cizinec dostane dar na cestu (E. TREGEAR, *Maori Race*, s. 29), viz dále identické obřady indické pohostinnosti.

<sup>38</sup> Ve skutečnosti obě pravidla neodlučitelně splývají, stejně jako protichůdné a oboustranné závazky, jež stanovují. Tuto směsici vyjadřuje přísloví: E. TAYLOR (*Te ika a mau*, s. 132, přísloví č. 60) je přibližně překládá jako: „When raw it is seen, when cooked, it is taken.“ Lepší jíst jídlo nedovařeně (než čekat, až přijdou cizinci), než aby bylo uvařené a museli jste se s nimi o ně dělit.“

<sup>39</sup> Náčelník Hekemaru (Marutūv prohrěšek) podle legendy odmítl přijmout „jídlo“, pokud ho napřed neviděla a nepřijala cizí vesnice. Jestliže jeho průvod prošel nepozorován a vysílali za ním posly, kteří jeho i jeho družinu prosili, aby se vrátili po vlastních stopách a pojedli s nimi, odpovídal jim, že „jídlo nebude následovat jeho záda“. Chtěl tím říci, že pokrm nabízený „posvátnému pozadí jeho hlavy“ (tj. když už byl dávno mimo vesnici) by byl nebezpečný pro ty, kdo by mu jej poskytli. Odtud pochází přísloví: „Jídlo nebude následovat Hekemarova záda“ (E. TREGEAR, *Maori Race*, s. 79).

<sup>40</sup> U kmene Turhuū E. BESTOVI (*Maori Mythology*, J. P. S., d. VIII, s. 113) komentovali tyto mytologické a právní zásady takto: „Kdykoli má kraj navštívit nějaký slavný náčelník, předchází ho jeho *mana*.“ Lidé z kraje začnou lovit zvěř a ryby, aby měli dobré jídlo. Nic neuloví, „to proto, že naše *mana* odešla napřed a učinila všechna zvířata a ryby neviditelnými; „naše *mana* je vypudila“..., atd. (Následuje výklad o mrazu a sněhu, *What riri* [hříchů proti vodě], který zadržuje stravu daleko od lidí.) Tento poněkud nejasný komentář ve skutečnosti popisuje stav, v jakém by se nacházelo území loveckého *hapu*, jehož členové by neucínilí vše potřebné k tomu, aby přivítali náčelníka jiného kmene. Dopustili by se tak přečinu, jemuž se říká „*kaipapa*, hřích proti jídlu“, a přivodili si tak újmu na úrodě, zvěři i na rybách, jimiž se živi.

<sup>41</sup> Př. Aruntové, Unmadžerové, Kaitiřové; viz B. SPENCER a F. J. GILLEN, *Northern Tribes of Central Australia*, s. 610.

ná s právy mateřského synovce (*vasu*) na Fidži<sup>42</sup>.

V tom všem je obsažena celá řada práv a povinností konzumovat a oplácet, odpovídajících právům a povinnostem nabízet a přijímat. Tato směsice symetrických a protichůdných práv a povinností se však přestává jevit jako rozporuplná, vezmeme-li v potaz, že je to především směsice duchovních vazeb mezi věcmi blízkými duši a jednotlivci či skupinami považovanými do jisté míry za věci.

A všechny tyto instituce vyjadřují pouze jedinou skutečnost, jedno společenské zřízení či jednu určitou mentalitu, to znamená, že vše — potrava, ženy, děti, statky, talismany, půda, práce, služby, kněžské úřady a hodnosti — je předmětem dávání a splácení. Vše obíhá tam a zpět, jako kdyby šlo o neustálou výměnu jakési duchovní materie zahrnující věci i lidi, o výměnu mezi rody a jednotlivci, rozdělenými podle společenského postavení, pohlaví a generací.

#### IV. POZNÁMKA

##### DAR VĚNOVANÝ LIDEM a DAR VĚNOVANÝ BOHŮM

Čtvrté téma, které hraje v ekonomice a morálce darů určitou úlohu, je téma daru věnovaného lidem pro bohy a přírodu. Nepodnikli jsme shrnující bádání nutně k tomu, aby vyplynula jeho závažnost. Kromě toho ne všechna fakta, jež máme k dispozici, patří do oblastí, na které jsme se omezili. Konečně mytologický prvek, kterému dosud příliš nerozumíme, je v nich zastoupen tak silně, že jej nelze pominout. Omezíme se tedy jen na několik údajů.

Ve všech společnostech severovýchodní Sibíře<sup>43</sup> a u Eskymáků na

---

<sup>42</sup> O *vasu* viz zejména starý spis T. WILLIAMSE, *Fiji and the Fijians*, 1858, d. I, s. 34 n. Srov. STEINMETZ, *Entwicklung der Strafe*, d. II, s. 241 n. Právo mateřského synovce se vztahuje pouze k rodinnému spoluvlastnictví, umožňuje mu však prokázat se i jinými právy, jako jsou práva založená na příbuzenství vzniklém sňatkem, kterým se obecně říká „legální krádež“.

<sup>43</sup> Viz BOGORAS, *The Chukchee* (Jesup North Pacific Expedition; Mem. of the American Museum of Natural History, New York), sv. VII. Povinnosti

západní Aljašce<sup>44</sup> a na asijském břehu Behringovy úžiny působí potlač<sup>45</sup> nejen na lidi, kteří se předhánějí v štedrosti, nejen na věci, jež se předávají

a spotřebovávají, na duše mrtvých, které přihlížejí či se přímo na událostech podílejí a jejichž jména lidé nosí, ale i na přírodu. Výměna darů mezi lidmi, *name-sakes*, jmenovci duchů, podněcují duchy mrtvých, bohy, věci, zvířata, přírodu k tomu, aby „k nim byli štědrí“<sup>46</sup>. Výměna darů tak prý přináší hojnost. Pánové Nelson<sup>47</sup> a Porter<sup>48</sup> nám podali zevrubný popis těchto slavností i toho, jak působí na mrtvé, na zvěř, kytovce a ryby, jež Eskymáci loví. V hantýrce anglofonních lovců kožešin bývají

---

poskytovat, přijímat a opětovat dary a pohostinnost jsou výraznější u Přímořských Čukčů než Sobích Čukčů. Viz *Social Organization*, tam., s. 634, 637. Srov. pravidlo obětování a porážky soba. *Religion*, tam., d. II, s. 375: povinnost zvát, právo hosta požadovat cokoli, jeho povinnost poskytnout nějaký dar.

<sup>44</sup> Téma povinnosti dávat je příznačné pro Eskymáky. Viz naši práci *Variations saisonnières dans les sociétés eskimo*, s. 121. Jeden z posledních vydaných eskymáckých sborníků obsahuje další zkazky tohoto typu učící štedrosti, E. W. HAWKES, *The Labrador Eskimos*, Canadian Geological Survey, Anthropological Series, s. 159.

<sup>45</sup> My jsme slavnosti aljašských Eskymáků považovali za spojení domácích prvků s prvky vypůjčenými z vlastního indiánského potlače (*Variations saisonnières dans les sociétés eskimo*, Année Sociologique, d. IX, s. 121). Ale poté, co jsme studii napsali, byl potlač i zvyk obdarovávat zjištěn u sibiřských Čukčů a Korjaků, jak uvidíme dále. Vypůjčené prvky tedy mohou stejně tak dobře jako od amerických indiánů pocházet od nich. Kromě toho musíme přihlídnout ke skvělým a věrohodným Sauvagetovým hypotézám (*Journal des Américanistes*, 1924) o asijském původu eskymáckých jazyků, jež potvrzují neměnné představy archeologů a antropologů týkající se původu Eskymáků a jejich civilizace. Vše nakonec ukazuje, že Eskymáci ze západu, místo aby byli spíše degenerovaní ve srovnání s Eskymáky z východu a středu, jsou jazykově i etnologicky blíže základu. Nyní to zjevně prokázal W. Thalbitzer.

Za těchto okolností musíme být rozhodnější a říci, že u východních Eskymáků existuje potlač, a to už od dávných dob. Nicméně najdeme zde i totemy a masky, které jsou pro slavnosti na západě dosti vzácné a z nichž některé jsou zjevně indiánského původu. Skutečnost, že na východě a ve středu arktické Ameriky eskymácký potlač vymizel, si lze vysvětlit jen tím, že eskymácké společnosti na východě se zmenšila.

<sup>46</sup> H. U. HALL, *Life with the Esquimaux*, d. II, s. 320. Je nanejvýš pozoruhodné, že tento výraz nám byl dán nikoli v souvislosti s poznámkami k aljašskému potlači, ale k Eskymákům obývajícím centrální oblast, kteří znají pouze společné zimní slavnosti a výměny darů. To dokazuje, že představa přesahuje hranice instituce potlače jako takového.

<sup>47</sup> *Eskimos about Behring Strats*, XVIIIth Annual Report of Bureau of American Ethnology, s. 303 n.

<sup>48</sup> PORTER, *Alaskan, Xlth Census*, s. 138 a 141, a zejména WRANGELL, *Statistische Ergebnisse* atd., s. 132.

expresivně nazývány *Asking Festival*<sup>49</sup> či *Inviting-in Festival*. Zpravidla překračují hranice zimních osad. Toto působení na přírodu je zdůrazněno v jedné z posledních prací o těchto Eskymácích<sup>50</sup>.

Asižší Eskymáci dokonce vynalezli určité mechanické zařízení, kolo ozdobené zásobami všeho druhu, nesené na jakémsi stožáru na způsob májky, zakončeném mroží hlavou. Tato část stožáru ční nad obřadním stanem, jehož osu tvoří. Stožár je ovládán ze stanu pomocí jiného kola a roztáčí se po směru slunce. Spojitost mezi všemi těmito tématy ani nelze lépe vyjádřit<sup>51</sup>.

Ta je stejně tak zřejmá u Čukčů<sup>52</sup> a Korjaků na severovýchodním okraji Sibiře. Oba tyto národy mají potlač. Ale Přímořští Čukčové, podobně jako jejich sousedé, asižší Eskymáci (Inuit), o nichž jsme se před chvílí zmiňovali, nejvíce praktikují povinné i dobrovolné výměny darů během dlouhých obřadů díkůvzdání, *Thanksgiving Ceremonies*<sup>53</sup>, které se hojně pořádají v každé domácnosti především v zimě. Zbyteky z obětní hostiny se vyhodí do moře či rozptýlí ve větru; vracejí se do země původu a odvádějí s sebou toho roku ulovenou zvěř, která se napřesrok vrátí. Jochelson se zmiňuje o podobných slavnostech u Korjaků, avšak kromě slavnosti velryby nebyl jejich očitým svědkem.<sup>54</sup>

---

<sup>49</sup> E. W. NELSON, srov. *asking stick* (zvací hůlka, kolík) v E. W. HAWKES, *The Inviting-in Feast of the Alaskan Eskimos*, Geological Survey, sborník č. 45. Anthropological Series II, s. 7.

<sup>50</sup> E. W. HAWKES, cit. místo, s. 3, 7, 9, popis jedné z těchto slavností: Unalaktit proti Malemitovi. Jedním z nejpříznačnějších rysů tohoto souboru je komický sled darů první den a protidarů, které vyvolávají. Kmen, který dokáže rozesmát druhý kmen, po něm může žádat cokoli. Nejlepší tanečníci dostávají hodnotné dary, s. 12–14. Je to zcela jasný a vzácný příklad (další příklady znám pouze z Austrálie a Ameriky) rituálního ztvárnění tématu, které je naopak dosti běžné v mytologii: téma žárlivého ducha, který když se zasměje, uvolní věc, již střeží.

Obřad *Inviting in Festival* končí ostatně tím, že *angekok* (šaman) navštíví lidské duchy „inua“, jejichž masku nosí a které ho vyrozumějí o tom, že našly v tancích zalíbení, a pošlou za ně zvěř. Srov. dar tuleňům. D. JENNES, *Life of the Copper Eskimos*, Report of the Canadian Arctic Expedition, 1922, sv. XII, s. 178, pozn. 2.

Ostatní témata „dárkového práva“ jsou také velmi rozvinuta, například náčelník „naskuk“ nemá právo odmítnout žádný dar ani pokrm, ať je jakkoli vzácný, jinak jim budou navždy pohrdat, HAWKES, tam., s. 9.

Hawkes se zcela právem domnívá (s. 19), že slavnost Deneú (Anvik), popisovanou Chapmanem (Congrès des Américanistes de Québec, 1907, d. II) převzali Eskymáci od indiánů.

<sup>51</sup> Viz obr. V *Chukchee*, d. VII (II), s. 403.

<sup>52</sup> BOGORAS, tam., s. 399–401.

<sup>53</sup> JOCHELSON, *The Koryak*, Jesup North Pacific Expedition, VI, s. 64.

<sup>54</sup> Tam., s. 90.

U Korjaků je systém obětí zjevně velmi rozvinut.<sup>55</sup>

Bogoras<sup>56</sup> právem srovnává tyto zvyklosti s ruskou *koljadou* (koledou); přestrojené děti chodí od domu k domu koledovat o vejce a mouku a nikdo se neodvází je odmítnout. Jak známo, tento zvyk je v Evropě notně rozšířen<sup>57</sup>.

Vztahy těchto smluv a výměn mezi lidmi a smluv a výměn mezi lidmi a bohy významně osvětlují teorii Obětí. Především je dokonale chápeme zvláště ve společnostech, kde se tyto smluvní a ekonomické rituály praktikují mezi lidmi, kteří jsou ve skutečnosti maskovaným, často šamanickým vtělením ducha, jenž je ovládá a jehož jméno nosí. Tito lidé vlastně jednájí pouze jako zástupci duchů<sup>58</sup>. Výměny a smlouvy totiž strhávají do svého víru nejen lidi a věci, ale i posvátné bytosti, které jsou s nimi více či méně spjaty<sup>59</sup>. Typickým příkladem je tlingitský potlač, jeden ze dvou druhů potlače haidského i potlače eskymáckého.

Tento vývoj byl přirozený. Jednou z prvních skupin bytostí, s nimiž lidé museli uzavírat smlouvu a které tu koneckonců byly od toho, aby s lidmi smlouvu uzavíraly, byli především duchové mrtvých a bohové. To oni jsou totiž skutečnými vlastníky vezdejších věcí a statků<sup>60</sup>. Právě s nimi bylo

nejpotřebnější směňovat a nejnebezpečnější nesměňovat. Ale na druhou stranu směňovat s nimi bylo též nejsnadnější a nejjistější. Rituální ničení obětí má za svůj vlastní cíl poskytnout dar, který bude bezpodmínečně oplacen. Veškeré formy potlače na americkém Severozápadě a asijském severovýchodě téma ničení znají<sup>61</sup>. Otroci se posílají na smrt, pálí se vzácně oleje, do moře se hází měděné předměty a dokonce se zapalují knížecí příbytky nejen proto, aby se dokázala moc, bohatství a nezištnost, ale též proto, aby se obětovalo duchům a bohům, kteří vlastně splývají se svými živými vtěleními, nositeli jejich titulů, se svými zasvěcenými spojenci.

Objevuje se však další téma, které už nepotřebuje lidskou podporu a které je možná stejně staré jako potlač sám: má se za to, že se musí nakupovat pro bohy a že bohové umí cenu věcí oplácet. Patrně nikde tato představa není vyjádřena tak jasně jako u Toradžů na Celebesu. Kruyt<sup>62</sup> praví, „že majitel tam musí od duchů ‚odkoupit‘ právo určitým způsobem nakládat se ‚svým‘, vlastně ‚jejich‘ majetkem.“ Než začnou kácet „svůj“ les, orat „svou“ půdu, než zapustí nosný sloup svého obydlí, musí zaplatit bohům. Zatímco pojem koupě se zdá ve společenských a obchodních zvycích Toradžů<sup>63</sup> velmi málo rozvinut, pojem koupě pro duchy a bohy je naopak trvale přítomen.

Pokud jde o formy směny, které budeme vzápětí popisovat, B. Malinowski zaznamenává podobné skutečnosti u obyvatel Trobriandských ostrovů. Ti zažehnávají zlého ducha, *tawau*, jehož mrtvolu (v podobě hada či suchozemského kraba) našli, tím, že mu nabídnou jeden z *vaygu'a*, cenných předmětů, ozdobu, talisman a bohatství zároveň, které slouží k výměnám *kula*. Dar působí přímo na mysl tohoto ducha<sup>64</sup>. Jinak jsou o slavnostech *mila-mila*<sup>65</sup>, potlačí k počtce mrtvých, oba druhy *vaygu'a*, z *kuly* a ty, které Malinowski poprvé nazval „trvalá *vaygu'a*“<sup>66</sup>, vystaveny a nabídnuty duchům na témž podnose jako náčelníkovi. Jejich duchové se dary udobří a odnesou si s sebou stín těch cenných věcí do země mrt-

Mnoho toho od vás získáme! atd.

F. BOAS, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, s. 483.

<sup>61</sup> Viz G. DAVY, *Foi Jurée*, s. 224 n. A viz dále, s. 64.

<sup>62</sup> *Koopen in midden Celebes*, Meded. d. Konink. Akad. v. Wet., Afd. letterk. 56, fada B. č. 5, s. 163–168, 158–159.

<sup>63</sup> *Tam.*, s. 3 a 5 separátu.

<sup>64</sup> B. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, s. 511.

<sup>65</sup> *Tam.*, s. 72, 184.

<sup>66</sup> S. 512 (ty, jež nejsou předmětem povinné směny). Srov. BALOMA, *Spirits of the Dead*, Journal of the Royal Anthropological Institute, 1917.

<sup>55</sup> Srov. s. 98, *This for Thee*.

<sup>56</sup> *Chukchee*, str. 400

<sup>57</sup> O zvycích tohoto druhu viz FRAZER, *Golden Bough* (3. vyd.), d. III, s. 78–85, 91 n.; d. X, s. 169 n. (Česky *Zlatá ratolest*, Mladá fronta, Praha 1994.) Viz dále.

<sup>58</sup> O tlingitském potlači viz dále, s. 68, 76. Tento základní rys je společný všem potlačům na americkém Severozápadě. Přesto není zcela zjevný, protože obřad je příliš totemistický, aby jeho působení na přírodu bylo výraznější než působení na duchy. Mnohem jasnější je zvláště u potlače, který se pořádá u Čukčů a Eskymáků na ostrově Svatého Vavřince v Behringově úžině.

<sup>59</sup> Viz mýtus o „potlači v BOGORAS, *Chukchee Mythology*, s. 14, ř. 2. Dva šamani se dají do řeči: „What will you answer?“ („Co odpovíš?“), to jest „give as return present“ („dej dar na oplátku“). Dialog končí soupeřením, pak se oba šamani dohodnou, vymění si mezi sebou svůj kouzelný nůz a náhrdelník, posléze duchy (magické pomocníky) a nakonec i tělo (s. 15, ř. 2). Let a přistání se jim však úplně nevydaří, protože si zapomněli vyměnit náramky a *tassels* (střapce), *my guide in motion* (svého průvodce v pohybu): s. 16, ř. 10. Nakonec se jim však jejich kousek podaří. Je vidět, že veškeré věci mají tutéž duchovní hodnotu jako duch sám, jsou tedy duchy.

<sup>60</sup> Viz JOCHELSON, *Koryak Religion*, Jesup Expedition, sv. VI, s. 30. Téma komentuje jeden kvakiutlský zpěv při tanci duchů (šamanismus při zimních obřadech):

*Posíláte nám vše z onoho světa, vy duchové, kteří zbavujete lidi smyslů. Zastlechlí jste, že máme hlad, duchové!*

vých<sup>67</sup>, kde soupeří v bohatství, tak jako soupeří živí lidé, když se vracejí ze slavnostního obchodu *kula*<sup>68</sup>.

Van Ossenbruggen, který je nejen teoretikem, ale též znamenitým pozorovatelem, a který žil mezi domorodci v Nizozemské Indii postřehl další rys těchto institucí<sup>69</sup>. Dary lidem a bohům mají vykoupit mír s jedněmi i druhými. Člověk tak zapudí zlé duchy, obecněji vzato všechny neblahé vlivy, a to i ty nezobnžené; neboť lidské proklínání žárlivým duchům umožňuje, aby do vás pronikli a zabili vás, umožňuje působení neblahých vlivů, a prohřešky proti lidem činí viníka slabým vůči duchům a zlým silám. Van Ossenbruggen tím zejména vysvětluje, proč svatební průvod v Číně rozhazuje peníze, i proč má nevěsta svou kupní cenu. Je to zajímavý podnět, od něhož se dá odvíjet zkoumání celého řetězce faktů<sup>70</sup>.

Vidíme, že odsud se může odvodit celá teorie a historie obětí coby smlouvy. Ta popisované instituce předpokládá a na nejvyšším stupni je naopak vytváří, neboť bohové, kteří dávají a oplácejí, jsou zde od toho, aby dali výměnou za malíčkost něco velkého.

Není patrně dílem pouhé náhody, že obě slavnostní formule smlouvy: latinsky *do ut des*, sanskrtsky *dadami se, dehi me*<sup>71</sup>, se uchovaly i v náboženských textech.

#### Další poznámka, almužna

— Později se však ve vývoji práva a náboženství znovu objevují lidé,

<sup>67</sup> Maorský mýtus o Te Kanavovi, E. GREY, *Polynesian Mythology*, nakl. Routledge, s. 213, vypráví o tom, jak duchové a víly vzali stín *pounamu* (nefrity atd., alias *taonga*), vystaveným na jejich počest. Naprosto stejná báj v Mangaji, W. GILL, *Myths and Songs from the South Pacific*, s. 257, vypráví totéž o náhrdelnících z kotoučků z červené perleti, a líčí, jak získaly přívěs krásné Manapy.

<sup>68</sup> S. 513. B. Malinowski trochu přehání, *Argonauts of the Western Pacific*, s. 510 n., pokud jde o jedinečnost těchto skutečností, naprosto stejných jako při tlingitském a haidském potlačí.

<sup>69</sup> *Het Primitieve Denken, voorn. in Pokengebruiken...* Bijdr. tot de Taal-, Land-, en Volkenk. v. Nederl. Indië, sv. 71, s. 245—246.

<sup>70</sup> A. E. CRAWLEY, *Mystic Rose*, s. 386, hypotézu tohoto druhu už vyslovil a E. WESTERMARCK problém vytušil a začíná jej řešit. Viz zejména *History of Human Marriage*, 2. vyd., d. I, s. 394 n. Neviděl však jasně a do hloubky, udělal chybu tím, že ztotožnil soustavu totálních závazků a rozvinutější systém potlače, jehož jsou všechny tyto výměny, a zvláště výměna žen a manželství, pouze součástí. O plodnosti manželství zajišťované dary manželům viz dále.

<sup>71</sup> *Vádzasanejšamhítá*, viz H. HUBERT a M. MAUSS, *Essai sur le Sacrifice*, *Année Sociologique*, d. II, s. 105.

kteří se opět stávají zástupci bohů a mrtvých, pokud jimi vůbec kdy přestali být. U soudánských Hausů se kupříkladu stává, že když je „guinejská pšenice“ zralá, šíří se horečky; jediný způsob, jak se jich vyvarovat, je podarovat z této pšenice chudé<sup>72</sup>. U týchž Hausů (tentokrát tripoliských) při Velké modlitbě (Baban Salla) navštěvují děti domy (jde o zvyky středomořské a evropské): „Mám jít dál...?“ „Ó zajíci s velkýma ušima!“ odpovídá se jim, „budeš sloužit za jedinou kost.“ (Chudák je šťasten, že pracuje pro bohaté.) Tyto dary dětem a chudým se líbí mrtvým<sup>73</sup>. Možná jsou tyto zvyklosti u Hausů muslimského původu<sup>74</sup>, nebo muslimského, černošského a evropského současně, a také i berberského.

V každém případě jsme svědky toho, jak zde vzniká teorie almužny. Almužna je plodem mravního pojetí daru a majetku<sup>75</sup> na jedné straně, a pojetí obětí na straně druhé. Štědrost je povinná, protože Nemesis mstí chudě a bohy za přemíru štěstí a bohatství některých lidí, kteří se musejí tohoto přebytku zbavit. Taková je stará morálka daru, která se stala zásadou spravedlnosti; bohové a duchové souhlasí s tím, aby podíl, který jim náleží a který byl promrháván ve zbytečných obětech, posloužil chudým a dětem<sup>76</sup>. Vlastně zde líčíme historii mravního učení Semitů. Arabská *sadaqa*<sup>77</sup>, stejně tak jako židovská *cedaka*, původně znamenala výhradně spravedlnost, a teprve pak se z ní stala almužna. Vznik učení o dobročinnosti a almužně, které obešlo svět s křesťanstvím a islámem, můžeme dokonce časově zařadit do mišnaistického období, kdy došlo k vítězství „Chudých“ v Jeruzalémě. Je to doba, kdy slovo *cedaka* mění smysl, neboť v Bibli almužnu neznamená.

Vraťme se však k našemu hlavnímu námětu: daru a povinnosti jej oplácet.

Tyto dokumenty a komentáře nemají pouze místní etnografický význam. Jsou to údaje, které lze srovnáváním

<sup>72</sup> A. J. N. TREMEARNE, *Haussa Superstitions and Customs*, 1913, s. 55.

<sup>73</sup> A. J. N. TREMEARNE, *The Ban of the Bori*, 1915, s. 239.

<sup>74</sup> R. SMITH, *Religion of the Semites*, s. 283. „Chudí jsou božími hosty.“

<sup>75</sup> Madagaskarští Betsimisarakové vyprávějí, že byli dva náčelníci; jeden rozdával vše, co měl, druhý nedával nic a všechno si nechával. Bůh obdaroval štědrého a lakomce přivedl na mizinu (A. A. G. GRANDINER, *Ethnographie de Madagascar*, d. II, s. 67, pozn. a).

<sup>76</sup> O pojmech almužna, štědrost a štědrý dar viz faktografickou sbírku E. WESTMARCKA *Origin and Development of Moral Ideas*, I. kap. XXIII.

<sup>77</sup> O stále aktuální magické moci *sadaqa* viz dále.



rozšířit a prohloubit.

Základní prvky potlače<sup>78</sup> tak nacházíme v Polynésii, třebaže se zde nesetkáme s touto institucí v její celistvosti<sup>79</sup>; v každém případě tam směna ve formě daru tvoří

<sup>78</sup> Nemohli jsme si dát tu práci a znovu přečíst veškerou literaturu. Existují otázky, které vyvstanou, až když je bádání ukončeno. Nepochybujeme však o tom, že kdybychom zrekonstruovali soubory faktů rozptýlené etnografy, našli bychom v Polynésii ještě další důležité stopy po potlači. Například během *hakari*, slavností vystavování potravy v Polynésii, viz E. TREGGAR, *Maori Race*, s. 113, jsou potraviny vyloženy, nakupeny a rozdávány stejným způsobem jako během *hekarai*, týchž slavností téhož jména u Melanésanů z Koity. Viz C. G. SELIGMAN, *The Melanésians*, s. 141—145 a přílohy. O *hakari* viz též R. TAYLOR, *Te ika a Naut*, s. 13; YEATS, *An account of New Zealand*, 1835, s. 139. Srov. E. TREGGAR, *Maori Comparative Dictionary*, heslo *hakari*. Srov. mýtus v E. GREY, *Polynesian Mythology*, s. 213 (vyd. Z roku 1855), s. 189 (Routledgeovo lidové vyd.), popisuje *hakari* zasvěcené bohu války Maruovi; slavnostní vyhlášení obdarovaných je stejné jako při podobných slavnostech v Nové Kaledonii, na Fidži a na Nové Guineji. Uvádíme i promluvu představující *Umu taonga* (pec na taonga) pro *hikaro* (rozdělování jídla), která se dochovala v jednom zpěvu (sir E. GREY, Konga Motecatea, *Mythology and Traditions*, v *New Zealand*, 1853, s. 132) a kterou se pokusím přeložit (2. sloka):

*Dej mi odtud taonga*

*dej mi má taonga, ať je dám na hromadu*

*ať je dám na hromadu k zemi*

*ať je dám na hromadu směrem k moři*

*atd. ... směrem v východu*

.....

*dej mi má taonga.*

První sloka nepochybně naráží na kamenná *taonga*. Je vidět, do jaké míry je sám pojem *taonga* vlastní obřadu slavnosti jídla. Srov. P. SMITH, *Wars of the Nothem against the Southers Tribes*, J. P. S., d. VIII, s. 156 (*Hakari z Te Toko*).

<sup>79</sup> I když předpokládáme, že v současných polynéských společnostech potlač neexistuje, je možné, že existoval v civilizacích a společnostech, které pohltila či nahradila imigrace z Polynésie, a je také možné, že u Polynésanů potlač existoval před jejich migrací. Vlastně známe důvod, proč v části této oblasti zanikl. Spočívá v tom, že kmeny na téměř všech ostrovech se jednou provždy hierarchizovaly, ba dokonce soustředily kolem jedné monarchie; chybí tu tedy jedna ze základních podmínek pro potlač, nestálost hierarchie, již má právě soupeření mezi jednotlivými kmenovými náčelníky za cíl dočasně upevnit. Stejně tak nalezneme-li více stop (možná druhotných) u Maorů, než na kterémkoli jiném ostrově, znamená to, že se obnovila instituce klanových náčelníků a izolované klany mezi sebou začaly soupeřit.

K ničení bohatství melanéského či amerického typu na Samoa viz KRÁMER, *Samoa Inseln*, d. I, s. 375. Viz rejstřík, heslo *foga*. Maorské *murru*, ničení statků kvůli nějakému prohřešku, lze z tohoto hlediska rovněž dobře studovat. Na Madagaskaru jsou vztahy mezi *Lohateny* — kteří musí mezi sebou obchodovat, mohou se urážet, navzájem si všechno ničit — rovněž stopami někdejších potlačů. Viz A. A. G. GRANDIDIER, *Ethnographie de Madagascar*, d. II, s. 131 a pozn. s. 132—133, Kapitola II.

pravidlo. Bylo by však pustým vědatorstvím toto právní téma zdůrazňovat, kdyby bylo pouze maorskou, popřípadě polynéskou záležitostí. Přístupme tedy k tématu z jiné strany. Můžeme ukázat, alespoň pokud jde o *povinnost oplácet*, jak je rozšířena. Ukážeme si rovněž, jak jsou rozšířeny další povinnosti, a doložíme, že naše interpretace platí pro mnoho dalších společenských skupin.

## Kapitola druhá

# ROZŠÍŘENÍ SYSTÉMU ŠTĚDRÉ DARY, ČEST, PLATIDLA

### I.

#### PRAVIDLA ŠTĚDROSTI, ANDAMANCI (N. B.)

Podle otce Schmidta<sup>1</sup> najdeme tyto obyčeje také u Pygmejů, těch nejprimitivnějších z lidí. Brown si už v roce 1906 všiml podobných jevů mezi Andamanci (na Severním ostrově) a výstižně popsal, jak jsou jednotlivé skupiny domorodců vůči druhým pohostinné a jak se navzájem navštěvují, popsal svátky, trhy, jež slouží k dobrovolně povinným směnám (směna perleti a plodů moře za lesní plody atd.): „Přes důležitost této směny, a protože sociální skupina či rodina si za jiných okolností dokáže vystačit, pokud jde o různé náčiní apod., neslouží tyto dary téměř účelu jako obchod a směna v pokročilejších společnostech. Jejich účel je především morální, předmět má vytvořit pocit přátelství mezi dvěma osobami, které jsou ve hře, a jestliže akce nepřinese tento výsledek, pak je vše ztraceno...“<sup>2</sup>

---

N. B. Veškerá tato fakta, jakož i fakta následující, jsou vytěžena z etnograficky dosti různorodých oblastí, jejichž vzájemnou propojenost studovat nehodláme. Z etnologického hlediska nemůže být ani stín pochyb o tom, že existuje tichomořská civilizace, což částečně vysvětluje společné rysy, například melanéského a amerického potlače, jakož i totožnost potlače severoasijského a severoamerického. Na druhé straně jsou však jeho počátky u Pygmejů velmi pozoruhodné. Stopy potlače indoevropského, o nichž budeme hovořit dále, rovněž. Zdržíme se tedy jakýchkoli módních připomínek k přenosu institucí. V našem případě je příliš snadné a příliš nebezpečné mluvit o výpůjčce a neméně nebezpečné hovořit o nezávislých vynálezech. Navíc vše, co stavíme na odiv, jen dokazuje naše chabé znalosti či současnou nevědomost. Pro tuto chvíli nechť nám postačí ukázat povahu a široké zastoupení jednoho právního tématu: jeho dějiny ať sepíše jiní, jestli to svedou.

<sup>1</sup> *Die Stellung der Pygmäenvölker*, 1910. V tomto bodě se Schmidtem ne-souhlasíme. Viz *Année Sociologique*, díl XII, s. 65 n.

<sup>2</sup> *Andaman Islanders*, 1922, s. 83: „I když na tyto předměty pohlíželi jako na dary, očekávali, že dostanou věc téže hodnoty, a zlobili se, pokud dar na oplátku tomuto očekávání neodpovídal.“

„Nikdo nemá volbu odmítnout nabízený dar. Všichni, muži i ženy, se předhánějí v štědrosti. Soupeří v tom, kdo dá nejvíce cennějších předmětů.“<sup>3</sup> Dary se pečeti manželství, utvářejí vztahy přízně mezi oběma páry příbuzných. Dávají oběma „stranám“ stejný ráz a tato povahová identita se projevuje zákazem, jenž bude už od prvního oznámení zasnub až do konce života navzájem tabuizovat obě skupiny příbuzných, které se už neuvidí, nepromluví spolu, ale neustále si budou vyměňovat dary.<sup>4</sup> Tento zákaz ve skutečnosti vyjadřuje důvěrnost i strach, jež pánují mezi tímto druhem vzájemných věřitelů a dlužníků. Že je to obecná zásada, dokazuje skutečnost, že totéž tabu, vyznačující se důvěrností a odtazitostí zároveň, se ustavuje už mezi mladými lidmi obou pohlaví, kteří spolu prodělali obřad „pojídání želvy a pojídání vepře“<sup>5</sup> a kteří jsou rovněž na celý život zavázáni k vzájemné výměně darů. S podobnými jevy se setkáme i v Austrálii.<sup>6</sup> Brown nás ještě upozorňuje na obřady setkání po dlouhém odloučení, obřady objímání a usazených pozdravů, a ukazuje, že výměny darů jsou k těmto obřadům ekvivalentní<sup>7</sup> a jakým způsobem se do toho mísí city a osoby<sup>8</sup>.

V zásadě se směšuje všechno. Duchové splývají s věcmi, věci s duchy. Spojují se životy, spojují se osoby a věci, opouštějí každá svou sféru a splývají — v tom přesně tkví smlouva a směna.

<sup>3</sup> Tam., s. 73, 81; Brown si všimá, jak je tato smluvní činnost nestálá a vede k náhlým rozepřím, i když často měla za cíl je zmírnit.

<sup>4</sup> Tam., s. 237.

<sup>5</sup> Tam., s. 81.

<sup>6</sup> Tento jev je dokonale srovnatelný se vztahy *kalduke a ngta-ngtampe* u *Narrinyerriú* a *jučin* u *Dieriú*; k tomuto tématu se ještě vrátíme.

<sup>7</sup> Tam., s. 237.

<sup>8</sup> Tam., s. 245—246. Brown podává skvělou sociologickou teorii těchto projevů jednoty, shody pocitů, povinného a zároveň svobodného rázu jejich projevů. Vystává zde další otázka, ostatně úzce související, na kterou jsme již upozornili: *Expression obligatoire des sentiments*, *Journal de Psychologie*, 1921.

## II. ZÁSADY, DŮVODY a INTENZITA VÝMĚNY DARŮ (MELANÉSIE)

U Melanésanů se zachoval a rozvinul potlač více než u Polynésanů.<sup>9</sup> To však není předmětem našeho zájmu. V každém případě se u nich na jedné straně zachoval a na druhé rozvinul celý systém darů a této formy směny. A protože se v Melanésii mnohem jasněji než v Polynésii objevuje pojem platidla<sup>10</sup>, systém se částečně komplikuje, ale též upřesňuje.

NOVÁ KALEDONIE. — Nejen představy, kterými se chceme zabývat, ale i jejich vyjádření nacházíme v dokumentech, které k tomuto tématu shromáždil Leenhardt. Začal popisovat *pilu-pilu*\* a systém slavností, darů, závezků všeho druhu, včetně peněžních<sup>11</sup>, systém, jež můžeme bez váhání označit za potlač. Právní odkazy ve slavnostních proslovech obřadníka jsou v tomto ohledu typické. Tak při slavnostním podávání jamů<sup>12</sup> během hostiny říká: „Je-li nějaké staré *pilu*, před nímž jsme u Wi... atd. nestáli, tento jam tam spěchá, jako kdysi podobný jam přišel od nich k nám...“<sup>13</sup> To se vrací věc sama. V témže proslovu duch předků nechává „sestoupit... na tuto část potravin ohlas jejich působení a síly.“ „Výsledek činu, který jste vykonali, se projeví ještě dnes. Všechna pokolení se zjevila v jeho ústech.“ a zde máme jiný, neméně výrazný způsob, jak znázornit právní vazbu: „Naše slavnosti jsou pohyb jehly, kterou se sešívají jednotlivé části slaměné střechy, aby z nich byla střecha jediná, je-

<sup>9</sup> Viz výše, s. 34, pozn. 79.

<sup>10</sup> Bylo by na místě znovu se zabývat otázkou platidla v Polynésii. Viz výše, s. 19, pozn. 17. Ellův citát o samojských rohožích. Platidlem jsou nesporně velké sekery, výrobky z nefritu, *tiki*, vorvaní zuby, jakož i celá řada mušlí a krystalů.

<sup>11</sup> LEENHARDT, *La monnaie néo-calédonienne*, 1922, s. 328, zvláště co se týče platidel o pohřbu a jejich principu, s. 332. *La Fête du Pilou en Nouvelle-Calédonie*, *Anthropologie*, s. 226 n.

<sup>12</sup> Tam., s. 236—237; srov. s. 250 a 251.

<sup>13</sup> S. 247; srov. 250—251.

diné slovo.<sup>14</sup> Vracejí se stále stejné věci, provléká se totéž vlákno.<sup>15</sup> Tyto skutečnosti zaznamenávají i jiní autoři.<sup>16</sup>

TROBRIANDSKÉ OSTROVY. — Novokaledonskému systému odpovídá jiný velice rozvinutý systém na druhém konci melanéskeho světa. Obyvatelé Trobriandských ostrovů patří mezi těmito národy k nejcivilizovanějším. Dnes bohatí lovci perel a před příchodem Evropanů bohatí výrobci hrncířského zboží, platidel z mušlí, kamenných seker a vzácných věcí, byli vždy dobrými obchodníky a smělymi mořeplavci. B. Malinowski je nazývá skutečně pravým jménem, srovnává-li je s Jásonovými společníky: „Argonauty západního Pacifiku“. V knize, jež patří v oboru deskriptivní sociologie k nejlepším, se omezil téměř výhradně na téma, které nás zajímá, a popsal skoro celý systém mezikmenového a vnitrokmenového obchodu, který se nazývá *kula*.<sup>17</sup> Očekáváme, že ještě popíše všechny instituce, kde převládají tytéž právní a hospodářské zásady: sňatek, slavnost mrtvých, iniciace atd., a tudíž popis, který zde podáme, je zatím pouze provizorní. Fakta však jsou to podstatná a zjevná.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Pílu, s. 263. Srov. Monnaie, s. 332.

<sup>15</sup> Tato formule je zjevně součástí polynéske právní symboliky. Na poloatolu Mangaia (Cookovy ostrovy) mír symbolizoval „dobře zastřešený dům“; pod „dobře spletenou“ střechou se shromažďovali bohové a celé rodiny. W. GILL, *Myths and Songs of the South Pacific*, s. 294.

<sup>16</sup> Otec H. A. LAMBERT, *Moeurs des Sauvages néo-calédoniens*, 1900, popisuje četné potlač: jeden z roku 1856 na s. 119; řadu smutečních slavností, s. 234–235; potlač při druhém pohřbívání, s. 240–246; vyrozuměl, že poníženi či dokonce vypuzení poraženého náčelníka byl postih za neopětovaný dar a potlač, s. 53, a pochopil, že „každý dar vyžaduje na oplátku jiný dar“, s. 116; používá lidového výrazu oplátka; dary na oplátku jsou vystaveny v chýši bohatých, s. 125. Jdeme-li k někomu na návštěvu, dary jsou povinné. Jsou též podmínkou uzavření sňatku, s. 10, 93–94; nemohou být staženy a „oplácejí se i s úrokem“, zvláště pak *bengamovi*, bratrance z druhého kolena, s. 215. *Trianda*, tanec darů, s. 158, je skvělým příkladem toho, jak zde splývá lpění na formě, obřadnictví a právní estetika.

<sup>17</sup> Viz *Kula*, *Man*, červenec 1920, č. 51, s. 90 n. *Argonauts of the Western Pacific*, London 1922. Veškeré odkazy v tomto oddíle, nejsou-li označeny jinak, se týkají této knihy.

<sup>18</sup> Malinowski nicméně přehání v tom smyslu, že popisované skutečnosti jsou úplně novum (s. 513 a 515). Předně *kula* není v podstatě nic jiného

*Kula* je svého druhu velký potlač, který podněcuje rozsáhlý mezikmenový obchod. Zahrnuje všechny Trobriandské ostrovy, části d'Entrecasteauxových ostrovů a ostrovů Amphlett. Na všech těchto územích nepřímo zasahuje všechny kmeny a přímo několik velkých kmenů: kmeny Dobu na Amphlettech, Kiriwina, Sinaketa a Kitava na Trobriandech, Vakuty na ostrově Woodlark. Malinowski nám neposkytuje překlad tohoto slova, jež bezesporu znamená kruh; a vskutku je to tak, jako kdyby veškeré tyto kmeny, jejich výpravy na moře, jejich cenosti i předměty běžné spotřeby, strava a slavnosti, obřady všeho druhu, kultovní i sexuální, muži i ženy byli chyceni do nějakého kruhu<sup>19</sup> a vykonávali kolem něj v čase i prostoru pravidelný pohyb.

Obchod *kula* je svou povahou aristokratický<sup>20</sup>. Zdá se, že je vyhrazen náčelníkům, kteří jsou zároveň veliteli lodí a člunů, obchodníky a též příjemci darů od svých vazalů, svých dětí a švagrů, kteří jsou také jejich poddanými a současně náčelníky různých podřízených vesnic. Probíhá vznešeným způsobem, zdánlivě zcela nezištným a prostým<sup>21</sup>. Domorodci jej pečlivě odlišují od pouhé ekono-

než mezikmenový potlač, v Melanésii dosti rozšířený, k němuž se pojí výpravy popisované otcem Lambertem v Nové Kaledonii, velké výpravy olovo Fidžijců atd. Viz M. MAUSS, *Extension du potlach en Mélanésie*, v Procès verbaux de l'I.F.A., Anthropologie, 1920. Význam slova *kula* je podle mne spjat s významem jiných slov téhož typu, například *ulu-ulu*. Viz RIVERS, *History of the Melanesian Society*, d. II, s. 415 a 485, d. I, s. 160. Ale ani *kula* není v mnoha ohledech tak charakteristická jako americký potlač, neboť ostrovy jsou menší a ostrovní společnosti nejsou tak bohaté a mocné jako společnosti na pobřeží Britské Kolumbie, kde nalezneme veškeré rysy mezikmenových potlačů. Setkáme se tu dokonce se skutečnými mezinárodními potlači; například Haidové proti Tlingitům (Sitka bylo vlastně společným městem a Nass River trvalým místem setkání), Kvakiutlové proti Bellakolům, proti Heiltsukům, Haidové proti Chinšjanům atd.; to je ostatně v povaze věci: formy směny se mohou rozvinout a stát se mezinárodními; zde i jinde bezpochyby využívaly a zároveň razily obchodní cesty mezi bohatými přímořskými kmeny.

<sup>19</sup> Malinowski si oblíbil výraz „*kula ring*“.

<sup>20</sup> Tam, „urozenost zavazuje“.

<sup>21</sup> Tam, výrazy skromnosti: „vezmi si, co mi zbylo z jídla na dnešní den; už ti to nesu“, a přitom se předává vzácný náhrdelník.

mické směny potřebného zboží, jež se nazývá *gimwali*<sup>22</sup>. Ta vskutku probíhá vedle *kuly* při velkých primitivních trzích, jimiž jsou mezikmenová shromáždění *kula*, či při malých trzích vnitřního obchodu *kula*; vyznačuje se urputným smlouváním z obou stran, což je postup *kuly* nehodný. O jedinci, který nevede obchod *kula* s patřičnou velkomyslností, se říká, že jej „vede jako *gimwali*“. *Kula* alespoň zdánlivě — podobně jako severoamerický potlač — spočívá v tom, že jedna strana dává a druhá dostává<sup>23</sup>, přičemž ti, kdo dnes dávají, jsou budoucími obdarovanými. I v té nejcelistvější, nejslavnostnější, nejhonosnější, nejsoutěživější podobě *kuly*<sup>24</sup>, při velkých námořních výpravách *uvalaku*, bývá pravidlem vyplout a nebrat s sebou nic ke směně, ba ani to, co by bylo možno darovat, třeba výměnou za potraviny, o které výprava dokonce odmítá požádat. Předstírá, že jen bere. Až bude návštěvuující kmen příštího roku hostit příslušníky navštíveného kmene, budou dary splaceny i s úrokem.

Existuje však i *kula* menšího rozsahu, kdy se využívá cesty po moři k výměně nákladů a obchodují sami náčelníci a představení kmene. Jde o složité rituály, pro které mají domorodci ustálená pravidla a teoretická zdůvodnění. Je požadována<sup>25</sup>, poptávána a směňována spousta věcí a mimo *kulu* se navazují vztahy všeho druhu; *kula* však vždycky zůstává cílem, rozhodným okamžikem těchto vztahů.

Sám akt darování má velice slavnostní podobu; přijatou věcí se pohrdá, lidé se před ní mají na pozoru, berou ji do ruky jen na okamžik a vzápětí ji odhazují na zem.

<sup>22</sup> Tam. Malinowski řadí *kulu* mezi „slavnostní druh směny s platbou“ (se zpětným darováním), s. 187, z důvodů ryze didaktických, aby to Evropané pochopili.

<sup>23</sup> Viz *Primitive Economics of the Trobriand Islanders*, Economic Journal, březen 1921.

<sup>24</sup> Obřad *tanarere*, vystavení produktů pocházejících z výpravy na břeh ostrova Muwa, s. 374—375. Srov. *Uvalaku* na Dobu, s. 381 (20.—21. duben). Ten, kdo byl nejkrásnější, rozuměj kdo měl největší štěstí, je určen za nejlepšího obchodníka.

<sup>25</sup> Obřad *wawoyla*, s. 353—354; magie k němu se pojící, s. 360—363.

Dárce zase předstírá přehnanou skromnost<sup>26</sup>; když slavnostně a za troubení na lasturu dar přinese, omlouvá se, že nabízí jen zbytky, a hodí k nohám soupeře a partnera darovanou věc<sup>27</sup>. Nicméně troubení lastury a obřadník ohlašují všem slavnostní předání. Tím vším se má prokázat štědrost, svoboda, nezávislost a zároveň důstojnost<sup>28</sup>. A přesto to jsou ve své podstatě závazné mechanismy, kdy se člověk zavazuje věčně.

Hlavním předmětem směny-darování jsou *vaygu'a*, svého druhu platidla.<sup>29</sup> Jsou dvojího druhu: *mwali*, vyře-

<sup>26</sup> Viz výše, s. 41, pozn. 21.

<sup>27</sup> S. 471. Viz frontispis a fotografie ilustraci.

<sup>28</sup> Jako výjimku ukážeme, že tato mravní ponaučení jsou srovnatelná s nejkrásnějšími paragrafy z *Etky Nikomachovy* o velkorysosti (*megaloprepia*) a štědrosti (*eleutheria*).

<sup>29</sup> ZÁKLADNÍ POZNÁMKA O POUŽITÍ POJMU PLATIDLO. Přes námitky B. Malinowského (*Primitive Currency*, Economic Journal, 1923) trváme na užití tohoto pojmu. Malinowski předem protestoval proti jeho nadužívání (*Argonauts*, s. 499, pozn. 2) a kritizuje Seligmanovu terminologii. Pojem platidla vyhrazuje předmětům, které slouží nejen jako prostředek směny, ale i jako základní míra hodnoty. Podobné námitky vůči používání slova hodnota ve společnostech daného typu proti mně vzněsli i Simiand. Oba vědci mají ze svého hlediska jistě pravdu; pojmy platidlo a hodnota chápou v úzkém slova smyslu. V tomto pojetí ekonomická hodnota existuje pouze tehdy, existuje-li platidlo, a platidlo existuje pouze tehdy, když cenné věci, které v sobě samy soustřeďují bohatství a zároveň jsou jeho známkou, byly skutečně přeměněny v platidlo, staly se platidlem. To znamená, že byly označeny, odosobněny a zbaveny veškerých vazeb s jakoukoli právníkou osobou, ať už kolektivní či individuální, kromě státního úřadu, který platidlo razí. Je-li ovšem otázka položena takto, neznamená nic jiného než svévolné omezení, vnucené při užívání toho slova. Podle mého mínění lze takto definovat pouze druhý typ platidla: ten náš.

Ve všech společnostech předcházejících ty, kde se staly platidlem zlaté, bronzové a stříbrné mince, se jako prostředku směny a platidla používalo různých kamenů, mušlí a hlavně cenných kovů. Tento systém v mnoha společnostech, jež nás dosud obklopují, skutečně funguje, a právě ten popisujeme.

Je pravda, že tyto cenné předměty se od toho, co si obvykle představujeme jako nástroj zprostředkující závazku, liší. Předně mají kromě své ekonomické povahy, své hodnoty, spíše povahu magickou a jsou především talismany: *l'ŕe givers* (dárci života), jak říkal Rivers a jak praví pánové Perry a Jackson. Navíc slouží jako zavedené obězivo uvnitř jedné společnosti či několika společností, zůstávají však spjaty s osobami či rody (první římské mince razily *gentes*), s individualitou svých někdejších vlastníků a se smlouvami mezi právníckými osobami. Jejich hodnota je ještě subjektivní a osobní. Například platidlo z navlečených mušlí se v Melanésii dosud odměňuje na pídě, podle rozpětí dárcova palce a malíčku. RIVERS, *History of the Melanesian Society*, d. II, s. 527; d. I, s. 64, 71, 101, 160 n. Srov. výraz *Schulterfaden* (M. THURNWALD, *Forschungen* atd., d. III, s. 41 n.).

zvané a hlazené mušlové náramky, které nosí při slavnostních příležitostech jejich majitelé či příbuzní, a *sulava*, náhrdelníky vyrobené zručnými řemeslníky ze Sina-kety z krásné perleti červené ostnovky. Nosí je při slav-

sv. I, s. 189, v. 15; *Hüftschnur*, d. I, s. 263, ř. 6, atd. Všimneme si i dalších zajímavých příkladů takovýchto institucí. Tyto hodnoty jsou ovšem dosud nestálé, nejsou zatím takové povahy, aby se mohly stát základní mírou hodnoty: jejich cena kupříkladu roste a klesá s počtem a rozsahem transakcí, při nichž jsou použity. Malinowski velice pěkně srovnává *vaygu'a* Trobriandů, nabývající hodnoty během jejich cest, s korunovačnickými klenoty. Také hodnota měděných předmětů s rodovými znaky na americkém Severozápadě a hodnota samojských rohoží vzrůstají při každém potlačí, při každé směně.

Na druhé straně však tyto cenné věci mají z dvojího hlediska tytéž funkce jako peníze v našich společnostech a v důsledku toho si zaslouží, aby- chom je přiřadili alespoň k témuž druhu. Mají určitou kupní sílu a tato síla se dá číselně vyjádřit. Za takovou americkou „měď“ se musí vydat tolik a tolik příkrývek, takovému *vaygu'a* odpovídá tolik a tolik košů jamu. Představa množství existuje, třebaže je to množství stanovené jinak než úředně a liší se od jednoho obchodu *kula* či potlače k druhému. Navíc tato kupní síla skutečně zprostředkuje závazku. I tehdy, je-li daná věc uznávána jako prostředek směny pouze mezi určitými jedinci, rody a kmeny, a výhradně mezi společníky, neznamená to, že její kupní síla není uznávána obecně, že není předem dána, nemá pevný podklad. Brudo, přítel B. Malinowského, který podobně jako on dlouho pobýval na Trobriandských ostrovech, platil své lovcé perel ve *vaygu'a*, stejně tak jako v evropských peněžích či ve zboží s pevně daným směnným kursem. Přejít od jednoho systému k druhému se odehrával plynule, byl tedy možný. — ARMSTRONG nám k platidlu na ostrově Rossel, sousedícímu s Trobriandskými ostrovy, podává velice jasně informace a setrvává ve stejném omylu jako my, pokud se v tomto směru mylí: a *unique monetary system*, *Economic Journal*, 1924.

Podle nás lidé dlouho tápali. V první fázi napřed zjistili, že některé věci, vesměs magické a vzácné povahy, se užíváním neničí, a přisoudili jim kupní sílu; viz M. MAUSS, *Origines de la notion de Monnaie*, *Anthropologie*, 1914, v. Procès verbal de l'I.F.A. (Tehdy jsme znali jenom vzdálený původ peněz.) Ve druhé fázi, když se podařilo uvést věci do oběhu v rámci kmene i mimo něj, lidé zjistili, že tyto kupní nástroje by mohly sloužit i jako prostředek počítání a oběhu bohatství. To je právě ono stadium, které popisujeme. A teprve potom, v poměrně dávné době v semitských společnostech, avšak dost možná ne zase tak dávné, bezpochyby vynalezli prostředek — to je ta třetí fáze —, jak tyto cenné věci oddělit od skupin a od lidí, učinit z nich trvalé nástroje měření hodnoty, nástroje univerzální, nekuli účelové.

Podle našeho soudu tedy existovala určitá forma platidel, jež předcházela ty naše. A to ani neberu v potaz užité předměty, například ještě dnes v Asii a Africe používané měděné, železné aj. destičky či pruty, a nepočítám dobytěk, používaný jako míra hodnoty v našich starověkých a současných afrických společnostech (o dobytku viz dále, s. 103n.).

Omlouváme se, že jsme byli nuceni zúčastnit se těchto příliš širokých debat. Dotýkají se však úzce našeho tématu a museli jsme si udělat jasno.

nostních příležitostech ženy<sup>30</sup>, výjimečně je navlékají i muži, například při umírání<sup>31</sup>. Oba dva druhy jsou po většinou tezaurovány, člověk je má proto, aby se těšil z jejich vlastnictví. Výroba náramků, výlov a klenotnické zpracování lastur a směřování těchto prestižních předmětů jsou spolu s jinými, méně obřadními a všednějšími obchody zdrojem úspěchu Trobriandů.

Podle B. Malinowského vykonávají tato *vaygu'a* určitý kruhový pohyb: *mwali*, náramky, se pravidelně předávají ze západu na východ, a *sulava* putují vždycky z východu na západ.<sup>32</sup> Oba tyto protichůdné pohyby probíhají mezi všemi Trobriandskými ostrovy, mezi ostrovy d'Entrecasteauxovými, Amphlett i osamocenými ostrovy Woodlark, Marshall Bennett, Tube-tube a konečně nejvzdálenější částí jihovýchodního pobřeží Nové Guineje, odkud pocházejí neopracované náramky. Zde se tento obchod střetává s podobnými velkými výpravami přicházejícími z Nové Guineje (Massim, jih)<sup>33</sup>, které popsal Seligman.

Oběh těchto znaků bohatství je v zásadě nepřetržitý a neodvratný. Člověk je nesmí držet příliš dlouho, nesmí postupovat příliš pomalu ani příliš vehementně<sup>34</sup>, když se jich zbavuje, ani jimi počítit někoho jiného než předem určené partnery v určitém směru, ve „směru náramku“, ve „směru náhrdelníku“.<sup>35</sup> Musí a smí si je ponechat od

<sup>30</sup> Obr. XIX. Zdá se, že žena na Trobriandských ostrovech, podobně jako „princezny“ na americkém Severozápadě a několik dalších osob jsou svým způsobem využívány k tomu, aby stavěly na odívání ozdobné předměty.... a to pomíjíme skutečnost, že tímto způsobem jsou i „očarovávány“. Srov. H. THURNWALD, *Forsch. Salomo Inseln*, d. I, s. 138, 159, 192, v. 7.

<sup>31</sup> Viz dále.

<sup>32</sup> Viz mapa na s. 82. Srov. *Kula*, v. *Man*, 1920, s. 101. Malinowski prý nenašel, jak nám sám říká, mytické důvody ani jiný smysl tohoto oběhu. Bylo by velice důležité je znát. Je-li totiž oběh motivován směřováním těchto předmětů, které se mají vrátit do výchozího bodu a sledují určitou trasu mytického původu, pak je to zcela totéž jako polynéské, maorské *hau*.

<sup>33</sup> O této civilizaci a jejím obchodu viz C. G. SELIGMAN, *The Melanesians of British New-Guinea*, kap. XXXIII n. Srov. *Année Sociologique*, d. XII, s. 374; B. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, s. 96.

<sup>34</sup> Lidé z Dobu jsou „při obchodě *kula* tvrdí“, *Argonauts of the Western Pacific*, s. 94.

<sup>35</sup> Tam.

jednoho obřadu *kula k* druhému a celé společenství se pyšní předměty *vaygu'a*, které obdržel jeden z jeho náčelníků. Za určitých okolností, jako je příprava smutečních obřadů, velkých *s'oi*, je dokonce povoleno brát a nic za to nedávat<sup>36</sup>. Ale pouze do obřadu, během něhož má být opět všechno vráceno a vydáno. Existuje tedy vlastnické právo, které má člověk na přijatý dar. Je to však právo určitého typu. Dalo by se říci, že je součástí všech právních zásad, jež jsme my, lidé moderní doby, pečlivě vzájemně izolovali. Je to vlastnictví i držba, zástava i pronajatá věc, věc prodaná i koupená a současně uložená, pokázaná a odkázaná třetí osobě, neboť vám jí dají pouze za podmínky, že ji využijete pro druhého nebo předáte třetí osobě, „vzdálenému partneru“ zvanému *muri muri*<sup>37</sup>. Takový je ekonomický, právní a etický komplex, který Malinowski dokázal objevit, vysledovat, pozorovat a popsat.

Zmíněná instituce má rovněž svou mytickou, náboženskou a magickou stránku. *Vaygu'a* nejsou žádné netečné předměty, pouhá platidla. Každé, alespoň ta nejdražší a nejžádanější — a téžé vážnosti se těší i jiné předměty<sup>38</sup> — má vlastní jméno<sup>39</sup>, osobnost, historii, legendy, takže jim dokonce někteří jedinci propůjčují své jméno. Nelze říci, že jsou skutečným předmětem kultu, protože Trobriandané jsou svým způsobem pozitivisté. Nelze jim však upřít výjimečnost a posvátnost. Mít některé z nich „samo o sobě rozveseluje, osvěžuje, konejší“<sup>40</sup>. Majitelé je ohmatávají a dívají se na ně celé hodiny. Pouhým dote-

<sup>36</sup> S. 502, s. 492.

<sup>37</sup> „Remote partner“ (*muri muri*, srov. *muri* C. G. SELIGMAN, *Melanesians*, s. 505, 752), je znám alespoň částí z celé řady „partners“, jako jsou známi naši obchodní partneři v bankách.

<sup>38</sup> Viz oprávněné poznámky obecného dosahu, s. 89 a 90, o obřadních předmětech.

<sup>39</sup> S. 504, párové názvy, s. 89, 271. Viz mýtus, s. 323: způsob, jakým je zmiňována *sulava*.

<sup>40</sup> S. 512.

kem přebírají jejich vlastnosti.<sup>41</sup> *Vaygu'a* se kladou na celo, na hrud' umírajícího, trou mu jimi břicho, komíhají mu jimi před nosem. Přinášejí nešťastníkovi největší úlevu.

Ale je tu ještě něco. Povaha platidel *vaygu'a* ovlivňuje i samu smlouvu. Nejen náramky a náhrdelníky, ale všechny statky, ozdoby, zbraně, vše, co patří partnerovi, je natolik oživeno citěním, ne-li vlastní duší, že se také podílí na smlouvě.<sup>42</sup> Velice hezká průpověď, „čarování s lasturou“<sup>43</sup>, slouží napřed k vyzývání, poté k zařikávání a přičarování věci<sup>44</sup> „potenciálnímu partnerovi“, věci, které má žádat a získat.

[*Stav vzrušení*<sup>45</sup> *se zmocňuje mého partnera*<sup>46</sup> ;]  
*Stav vzrušení se zmocňuje jeho psa,*  
*Stav vzrušení se zmocňuje jeho opasku...*

<sup>41</sup> S. 513.

<sup>42</sup> S. 340, komentář, s. 341.

<sup>43</sup> O použití lastury viz s. 340, 387, 471. Srov. obr. LXI. Lastura je nástroj, na nějž se troubí při každé transakci, při každém slavnostním okamžiku společné hostiny atd. O rozšíření a historii užívání lastury viz J. W. JACKSON, *Pearls and Shells* (Univ. Manchester Series, 1921).

S využitím trumpet a bubnů o slavnostech a při uzavírání smluv se setkám ve velkém počtu společností černošských (guinejských a bantuských), asijských, amerických, indoevropských atd. Je spojeno s tématem práva a ekonomie, které zde studujeme, a zasluhuje si zvláštní studii, jak kvůli sobě samému, tak kvůli své historii.

<sup>44</sup> S. 340. *Mwanita, mwanita*. Srov. text obou prvních veršů (podle našeho mínění druhého a třetího) v kiriwinštině, s. 448. Tímto slovem se označují dlouzí červi s černými prstenci, s nimiž jsou ztotožňovány náhrdelníky z ostnovky, s. 341. Následuje toto zaklínání-vzývání: „Přijďte tam společně. Přivolám vás tam společně. Přijďte tam společně. Přivolám vás tam společně. Objeví se tam duha. Objeví se tu duha. Přivolám sem duhu.“ Malinowski podle vzoru domorodců považuje duhu za pouhou předzvěst. Může však také označovat mnohonásobné odlesky perleti. Výraz: „Přijďte tam společně“ je určen cenným věcem, které budou pojaty do smlouvy. Pohrávání se slovy „sem“ a „tam“ zde nahrazují pouhé zvuky *m* a *w*, jakési formanty; tyto zvuky jsou velmi časté v magii.

Následuje druhá část úvodu: „Jsem jedinečný muž, jedinečný náčelník“ atd. Ta je však zajímavá z jiných hledisek, hlavně z hlediska počtáče.

<sup>45</sup> Slovo, jež je tu takto přeloženo, je — srov. s. 449 — *munumwaynitse*; vzniklo zdvojením výrazů *mwana* či *mwayna* vyjadřujících *itching* (svědění) či *state of excitement* (vzrušení).

<sup>46</sup> Předpokládám, že tam podobný verš být musel, protože Malinowski na s. 340 výslovně říká, že toto ústřední slovo kouzla označuje duševní rozpoložení, které se zmocní partnera a jež ho vede k tomu, aby poskytl štědré dary.

A tak dále: ... jeho gwara (tabu týkající se kokosových ořechů a betelu)<sup>47</sup> .... jeho náhrdelníku bagido'u... jeho náhrdelníku bagiriku... jeho náhrdelníku bagidudu<sup>48</sup> atd.

Tutéž myšlenku vyjadřuje jiná průpověď, mytičtější<sup>49</sup>, podivnější, avšak typově běžnější. Partner v *kula* má pomocné zvíře, krokodýla, jež vzývá a který mu musí přinášet náhrdelníky (na Kitavě tzv. *mwalí*).

*Krokodýle, vpadni na něho, přines svého člověka, ulož ho pod gebobo* (do skladovacího prostoru v člunu).

*Krokodýle, přines mi náhrdelník, přines mi bagido'u, bagiriku* atd.

Jedna z předchozích formulí téhož rituálu vzývá dravého ptáka<sup>50</sup>.

Poslední zařikávací formule společníků a účastníků smlouvy (na Dobu či na Kitavě pronášená lidmi z Kiriwinny) obsahuje strofu<sup>51</sup>, která se interpretuje dvojím způsobem. Obřad je velice dlouhý a nescíslněkrát se opakuje. Má za cíl vyjmenovat vše, co *kula* zapovídá, vše, co je

<sup>47</sup> Obecně předepsané v případě obchodu *kula* a *s'ol* smutečních slavností, s cílem nahromadit nutné potraviny a arekové ořechy, jakož i cenné předměty. Srov. s. 347 a 350. Kouzlo se vztahuje i na potraviny.

<sup>48</sup> Různé názvy pro náhrdelníky, jež v tomto díle nerozebíráme. Názvy se skládají z výrazu *bagi*, náhrdelník (s. 351) a různých dalších slov. Následují další zvláštní názvy pro náhrdelníky, rovněž očarované.

Jelikož tato průpověď se pojí ke *kule* na Sinaketě, kde se žádají náhrdelníky a nabízejí náramky, je řeč jen o náhrdelnicích. Táž průpověď se používá při *kule* na Kiriwině, ale v tomto případě, jelikož se požadují náramky, se uvádějí různé názvy náramků, jinak se formule v ničem neliší.

Zajímavý je i závěr průpovědi, ale opět jen z hlediska potlače: „Já jdu *kula* (obchodovat), oklamu svého *kula* (partnera). Okradu svého *kula*, oloupím svého *kula*, budu *kula*, až se má loď potopí... Má pověst, to je hrom. Můj krok, zaměťresení.“ Klauzule působí podivně americky. Podobné najdeme i na Šalamounových ostrovech. Viz dále.

<sup>49</sup> S. 344, komentář, s. 345. Konec formule je stejný jako ten, který jsme právě citovali: „Budu *kula*“ atd.

<sup>50</sup> S. 343. Srov. s. 449, znění prvního verše s mluvnickým komentářem.

<sup>51</sup> S. 348. Tato strofa přichází po sledu veršů (s. 347). „Tvá zlost, člověče z Dobu, ustupuje (jako moře).“ Pak přijde týž sled s „ženou z Dobu“. Srov. dále. Ženy z Dobu jsou tabu, zatímco kiriwinské ženy se prostituuji návštěvníkům. Druhá část zařikávání je téhož typu.

spjato s nenávistí a válkou, a co je třeba zažehnat, aby obchod mohl být zahájen jako mezi přáteli.

*Tvá zlost, pes čenichá,  
Tvá válečná kresba, pes čenichá  
Atd.*

Jiné verze pravi<sup>52</sup>:

*Tvá zlost, pes je poslušný, atd.*

nebo:

*Tvá zlost ustupuje jako odliv, pes si hraje,  
Tvůj hněv ustupuje jako odliv, pes si hraje  
Atd.*

Tomu je třeba rozumět: „Z tvé zlosti se stává hravý pes“. Podstatná je metafora psa, který vstane a jde pánovi olízat ruku. Tak má jednat muž nebo i žena z Dobu. Druhá verze, poněkud vyumělkovaná, scholastická, jak pravi Malinowski, ale zjevně domácího původu, uvádí jiný výklad, který se lépe shoduje s tím, co víme: „Psi si hrají čenich na čenichu. Když se pronese slovo pes, jak je předepsáno z dávných dob, přijdou (si hrát) i cenné věci. Věnovali jsme náramky, vrátí se nám náhrdelníky a při tom se spolu setkají (jako psi, když se očichávají).“ Jako výraz podobenství je to hezké. Vyjadřuje se jím naráz celý soubor kolektivních pocitů: možná nenávist společníků, izolovanost platidel *vaygu'a*, která se ruší zařikáváním, lidé a cenné věci shlukující se jako psi, kteří si hrají a přibíhají na zavalanou.

Dalším symbolickým vyjádřením je spojení náramků *mwalí*, ženských symbolů, a náhrdelníků *sulava*, symbolů mužských, které k sobě tíhnou jako samec k samici.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> S. 348, 349.



Tyto různé metafory znamenají přesně totéž, co jinými slovy vyjadřuje mytické zvykové právo Maorů. Sociologicky vzato je to opět směs věcí, hodnot, smluv a lidí.<sup>54</sup>

Právní řád, kterým se tyto transakce řídí, nám není bohužel dostatečně znám. Anebo si jej informátoři B. Malinowského, lidé z Kiriwiny, neuvědomují či jej špatně formulují. Anebo je jasný Trobriandánům a jako takový by měl být předmětem nového výzkumu. My máme k dispozici jen jednotlivosti. První dar *vaygu'a*, kterým se transakce zahajuje, se nazývá *vaga, opening gift* (vstupní dar)<sup>55</sup>. Nezvratně zavazuje příjemce k tomu, aby poskytl nějaký dar na oplátku, tzv. *yotile*<sup>56</sup>, což Malinowski skvěle přeložil jako *clinchng gift*, dar stvrzující transakci. Jiný název tohoto daru je *kudu*, zub, který kouše, který doopravdy řeže, ukrajuje a uvolňuje<sup>57</sup>. Je povinný, očekávaný a musí být rovnocenný daru prvním. Za jistých okolností je možno si jej vzít silou anebo využít momentu překvapení<sup>58</sup>; v případě neodpovídajícího *yotile* se lze<sup>59</sup> mstít<sup>60</sup> pomocí magie nebo alespoň urážkou či nevraživostí. Pokud obdarovaný nemá možnost dar opětovat, může v nejhorším poskytnout jisté *basi*, jež kůži pouze „prorazí“, ale neukousne, tudíž nezavršuje obchod. Je to jakýsi přípravný dar, úrok z prodlení, jenž má na dobu

<sup>53</sup> S. 356, možná že zde jde o jakýsi mýtus směřování.

<sup>54</sup> Mohli bychom zde použít výrazu, který obyčejně používá Lévy-Bruhl: „účást“. Jenomže tento termín je neujasněný a nejednoznačný, vychází z právních klasifikací a identifikací takového typu, jako jsou ty, jež tu právě popisujeme.

Držíme se zde určitě zásady a je zbytečné zabývat se jejími důsledky.

<sup>55</sup> S. 345 n.

<sup>56</sup> S. 98.

<sup>57</sup> Ve slově je možná obsažena narážka na staré platidlo z kančích zubů, s. 353.

<sup>58</sup> O užití *lebu* viz s. 319. Srov. *Mythe*, s. 313.

<sup>59</sup> Důrazný protest (*injuria*), s. 357 (viz mnoho zpěvů tohoto typu v M. THURNWALD, *Forschungen*, I).

<sup>60</sup> S. 359. O jednom slavném *vaygu'a* se praví: „Mnoho lidí pro něj zemřelo.“ Zdá se, alespoň v případě Dobu (s. 356), že *yotile* bývá vždycky *mwali*, náramek, ženský princip transakce: „*We do not kwaypolu or pokala them, they are woman.*“ Na Dobu je však poptávka pouze po náramcích a je dost možné, že tato skutečnost nemá žádný zvláštní význam.

určitou zrušit dané závazky; uklidni věřitele, minulého dárce; dlužníka<sup>61</sup>, budoucího dárce, však povinností nezabavuje. Veškeré tyto jednotlivosti jsou zvláštní a celek je ve svých výrazech zarážející; trestní postih však nemáme. Je ryze morální<sup>62</sup> a magický? Cožpak je jedinec, který projeví při obchodu *kula* „tvrdość“, vystaven jen pohrdání a případně i kouzlům? Neztrácí zrádný protějšek něco jiného — své vznešené postavení či alespoň místo mezi náčelníky? To ještě musíme zjistit.

Na druhé straně však je to systém typický. Vyjma starého germánského práva, o kterém budeme mluvit dále, by bylo za současného stavu pozorování, našich historických, právních a ekonomických znalostí těžké setkat se s výraznější, úplnější, vědomější praxí „dar-směna“ a současně praxí lépe chápanou pozorovatelem, než je ta, s níž se Malinowski setkal na Trobriandech<sup>63</sup>.

*Kula*, její základní forma, je pouze jedním, nejslavnostnějším momentem širokého systému darů a protidarů, jež ve skutečnosti postihuje patrně veškerý ekonomický a společenský život Trobriandánů. *Kula* se jeví pouze jako vrcholový bod tohoto života, zvláště pak *kula* mezinárodní a mezikmenová; sice je jedním z cílů života a velkých cest, ale vesměs se jí zúčastňují pouze náčelníci, a to ještě náčelníci přímořských kmenů či spíše jen několika přímořských kmenů. *Kula* jen konkretizuje, sdružuje mnoho dalších institucí.

<sup>61</sup> Zdá se, že zde existuje povícero systémů různých vzájemně se prolínajících transakcí. *Basi* může být náhrdelník, srov. s. 98, či náramek nevalné hodnoty. Jako *basi* se však mohou dávat i jiné předměty, které přísně vzato ani k obchodu *kula* nepatří: stěrky na vápno (na betel), neopracované náhrdelníky, velké hlazené sekery (*beku*), s. 358, 481; ty všechny mohou zastávat úlohu platidla.

<sup>62</sup> S. 157, 359.

<sup>63</sup> Malinowského kniha podobně jako kniha Thurnwaldova ukazuje, jak výjimečným pozorovatelem je skutečný sociolog. Na stopu těchto skutečností nás ostatně přivedly Thurnwaldovy postřehy o *mamoku*, d. III, s. 40, atd.. „*Trostgabe*“ na Buinu.

Předně je sama směna *vaygu'a* během obchodu *kula* součástí přeprané škály různých druhů směny, od smlouvání po mzdu, od žádosti po ryzí zdvořilost, od dokonalé pohostinnosti k zdrženlivosti a studu. Kromě velkých slavnostních výprav ryze obřadního a soutěživého rázu<sup>64</sup>, zvaných *uvalaku*, jsou veškerá *kula* hlavně příležitostí ke *gimwali*, běžné směně, jež nemusí nutně probíhat mezi partnery<sup>65</sup>. Vedle užšího sdružování dochází mezi jednotlivými příslušníky spojeneckých kmenů k volné směně. Mezi partnery v obchodě *kula* rovněž dochází k nepřetržitému toku dodatečně přijímaných a předávaných darů i k povinným obchodním výměnám. Jsou dokonce předpokladem *kuly*. Společenství, které *kula* vytváří a které je jejím principem<sup>66</sup>, začíná prvním dárkem (*vaga*), jehož se „žadatelé“ mermomocí domáhají: kvůli tomuto prvnímu daru se snaží získat přízeň budoucího, dosud nezávislého partnera, kterého uplácejí první řadou dárků<sup>67</sup>. Zatímco jsme si jisti, že *vaygu'a* bude jako opěťovaný dar (*yotile*, „závora“) vrácen, nejsme si jisti, zda *vaga* bude dána a „žadatelé“ vůbec přijati. Tento způsob požadování a přijímání daru je pravidlem; každý z řady nabídnutých dárků má zvláštní název a před vydáním je vystaven; v takovém případě se mu říká *pari*.<sup>68</sup> Jiné dary mají název označující vzneše-

<sup>64</sup> S. 211.

<sup>65</sup> S. 189. Srov. obr. XXXVII. Srov. s. 100, „secondary trade“.

<sup>66</sup> Srov. s. 93.

<sup>67</sup> Zdá se, že tyto dary mají druhové jméno *wawoyla*, s. 353–354; srov. s. 360–361. Srov. *Woyla*, „kula courting“ (kulská dvornost), s. 439, v magické formulí, kde jsou přesně vyčísleny všechny předměty, jež může vlastnit budoucí partner a o jejichž „vršení“ musí rozhodnout dárci. Mezi těmito věcmi je právě řada darů.

<sup>68</sup> Je to obecnější termín: „presentation goods“ (prezentační zboží), s. 439, 205 a 350. Slovo *vata't* označuje tytéž dárky od lidí z Dobu. Srov. s. 391. Tyto „arrival gifts“ (přivezené dary) jsou v průpovědi vypočítávány: „Můj hrnec na vápno, ten věc, má lžice, ta věc, můj košíček, ten věc atd.“ (totéž téma a tytéž výrazy, s. 200).

Kromě těchto druhových názvů existují ještě zvláštní názvy pro různé dárky při různých příležitostech. Potravinové dary, jež lidé ze Sinakety přinášejí na Dobu (a ne *vice versa*), hrnčířské výrobky, rohože atd., mají prostý název *pokala*, jež celkem dobře odpovídá pojmu odměna, oběť atd. Existují též *pokala*, *gugu'a*, „personal belongings“ (osobní náležitosti),

nou a magickou povahu věnovaného předmětu.<sup>69</sup> Přijmout však některý z těchto darů znamená dát najevo, že jsme ochotni zasáhnout do hry, případně se jí dále činně účastnit. Některé názvy darů odrážejí právní stav, který s sebou přináší jejich přijetí<sup>70</sup>: tentokrát je obchod považován za uzavřený. Darem bývá zpravidla nějaká cenná věc — například velká sekera z hlazeného kamene či lžice z velrybí kosti. Kdo jej přijme, zavazuje se, že poskytne *vaga*, první požadovaný dar. Prozatím je však pouze polovičním partnerem. Teprve tradice slavnostního předání ho zavazuje definitivně. Důležitost a povaha těchto darů vyplývá z nebyvalé soupeřivosti, k níž dochází mezi možnými partnery z příjíždějící výpravy. Ti vyhledávají nejlepšího partnera z protivníkovy kmene. Věc je vážná, neboť společenství, které tu postupně vzniká, vytváří mezi partnery něco na způsob klanu<sup>71</sup>. Při výběru příhodného partnera je tedy nutno svádět, oslňovat<sup>72</sup>. Žadatel sice musí brát zřetel ke společenskému postavení<sup>73</sup>, ale snaží se dospět k cíli před ostatními, uspět lépe než oni a zahájit tak hojnější směnu dražších předmětů, jež jsou přirozeně majetkem nejbohatších lidí. Pohnutkami, z nichž veškeré toto počínání pramení, jsou soutěživost, řevnivost, touha předvádět se, snaha být slavný a důležitý<sup>74</sup>.

s. 501, srov. s. 313, 270, jichž se jednotlivci vzdává ve snaze přilákat (*poka-pokala*) svého budoucího partnera, srov. s. 369. V těchto společnostech se projevuje velice vyhraněný cit pro rozlišování věci osobní potřeby od věci, jež jsou „properties“ (majetek), věci trvalé, patřící celé rodině a určené k oběhu.

<sup>69</sup> Př. na s. 313, *buna*.

<sup>70</sup> Př. *karbutu*, s. 344 a 358.

<sup>71</sup> Malinowskému bylo řečeno: „Můj partner je totéž co příslušník mého klanu (*kakaveyogu*). Mohl by proti mně bojovat. Můj skutečný příbuzný je totéž co pupeční šňůra, vždy bude na mé straně“ (s. 276).

<sup>72</sup> Tak se projevuje kouzlo *kuly*, tzv. *mwasila*.

<sup>73</sup> Velitelé výpravy a velitelé člunů mají ve skutečnosti přednost.

<sup>74</sup> Jeden zábavný mýtus, báj o Kasabwaywayretovi, s. 342, sdružuje všechny tyto pohnutky. Jsme svědky toho, jak hrdina získal pověstný náhrdelník Gumakarakakeda, jak překonal všechny své partnery při *kule*, atd. Viz též mýtus o Takasikunovi, s. 307.

Takže tu máme přivezené dary; těm pak odpovídají a vyrovnají se dary odvezené (na Sinaketě nazývané *ta-lo'ŕ*)<sup>75</sup>, věnované před odplutím, které rovněž svým bohatstvím vždy převyšují dary přivezené. Vedle obchodu *kula* se zde už uzavřel cyklus služeb a protislužeb s úrokem.

Po celou tu dobu, co transakce probíhají, se návštěvníkům poskytuje pohostinství, jídlo a na Sinaketě i ženy.<sup>76</sup> Kromě toho po celý ten čas dochází k předávání dalších, dodatečných darů, jež jsou pravidelně opětovány. Dokonce nám připadá, že výměna těchto darů, zvaných *korotumna*, je primitivní podobou *kuly* neboť rovněž spočívá ve směně kamenných seker<sup>77</sup> a zahnutých prasečích klů<sup>78</sup>.

Jinak je celý mezikmenový obchod *kula* podle našeho mínění jen nejkrajnějším, nejslavnostnějším a nejdramatičtějším případem v rámci obecnějšího systému. Vyvádí celý kmen z úzkého okruhu jeho hranic, ba i jeho zájmů a práv; uvnitř něj jsou však rody a vesnice běžně spjaty pouty téhož druhu. Tentokrát jsou to jenom místní a domáci skupiny se svými náčelníky, kdo vycházejí ven, navštěvují se, obchodují spolu a uzavírají vzájemné sňatky. Tomu už se asi *kula* neříká. Nicméně Malinowski v protikladu k „přímořské *kule*“ mluví právem „o *kule* vnitrozemské“ a o „společenstvích *kuly*“, která vybavují náčelníka směnnými předměty. Není však přehnané mluvit v takovýchto případech o potlačí v pravém slova smyslu. Například účast lidí z Kiriwiny na smutečních obřadech *s'ol'*<sup>79</sup> na Kitavě zahrnuje zcela jiné věci než směnu *vay-*

*gu'a*; jsme svědky předstíraného útoku (*youlawada*)<sup>80</sup>, rozdělování potravy spojené s výstavou prasat a jamů.

Na druhé straně *vaygu'a* a všechny zmíněné předměty nezískávají, nevyrábějí a nesměňují vždy sami náčelníci<sup>81</sup> a dá se říci, že je náčelníci ani nevyrábějí<sup>82</sup>, ani nesměňují pro sebe. Většinou je získají jako dary od příbuzných v nižším společenském postavení, zvláště od švagrů, kteří jsou zároveň jejich vazaly<sup>83</sup>, nebo od synů, kteří jsou obdaření každý zvláštním lénem. Když se výprava vrátí, bývají *vaygu'a* slavnostně předána náčelníkům vesnic, starších rodů, ba i rozdělena mezi obyčejné lidi ze sdružených rodů; zkrátka všem, kdo se přímo či nepřímo, a často velice nepřímo, na výpravě podíleli<sup>84</sup>. Všichni jsou takto odměněni.

Konečně vedle tohoto systému vnitřního obchodu *kula*, či chcete-li nad ním, pod ním, všude kolem něj a podle nás i v jeho pozadí ovládá veškerý hospodářský, kmenový a morální život Trobriandů systém směňovaných darů. Jejich život je jím přímo „prosycen“, jak velmi správně říká Malinowski. Je to neustálé „dávání a brání“<sup>85</sup>. Jako by jejich životem všemi směry procházel nepřetržitý proud darů, předávaných, přijímaných, opětovanych z povinnosti či ze ziskuchtivosti, pro slávu či nějakou protislužbu, jako výzva či zástava. Nemůžeme teď popsat vše, co sám Malinowski nestihl ještě uveřejnit. Pozastavme se napřed u dvou základních skutečností.

<sup>80</sup> S. 479.

<sup>81</sup> S. 472.

<sup>82</sup> Výroba a darování *mwali* švagry se nazývá *youlo*, s. 503, 280.

<sup>83</sup> S. 171 n.; srov. s. 98 n.

<sup>84</sup> Týká se například výstavby člunů, shromažďování hrncířských výrobků či dodávek potravin.

<sup>85</sup> S. 167: „Veškerý kmenový život není nic jiného než ustavičné „dát a přijímat“; žádný obřad, žádný právní či zvyklostní úkon se neobejde bez hmotného daru a protidaru, které jej provázejí; dávané a přijímané statky jsou jedním z hlavních nástrojů uspořádání společnosti, náčelníkovy mocí, příbuzenských pokrevních pout i příbuzenských pout vznikajících na základě sňatku.“ Srov. s. 175—176 a porůznu [viz rejstřík: *Give and Take*].

<sup>75</sup> Str. 390. Na Dobu, s. 362, 365 atd.

<sup>76</sup> Na Sinaketě, ne na Dobu.

<sup>77</sup> O obchodě s kamennými sekerami viz C. G. SELIGMAN, *Melanesians* atd., s. 350 a 353. Tzv. *korotumna*, *Argonauts of Western Pacific*, s. 365, 358, jsou zpravidla malované lžice z velrybí kosti, malované lopatky, jež také slouží jako *bast*. Existují i další zprostředkovatelské dary.

<sup>78</sup> *Doga, dogina*.

<sup>79</sup> S. 486—491. O rozšíření těchto zvyků ve všech civilizacích tzv. severního Masimu viz C. G. SELIGMAN, *Melanesians*, s. 584. Pops *walaga*, s. 594 a 603; srov. *Argonauts of Western Pacific*, s. 486—487.

Zcela analogický vztah ke *kule* vytváří *wasi*<sup>86</sup>. Stanovuje pravidelnou, povinnou směnu mezi partnery z řad zemědělských kmenů na jedné straně a kmenů přímořských na straně druhé. Zemědělský společník skládá své výrobky před domem svého partnera rybáře. Ten zase po úspěšném rybolovu vrátí i s úrokem zemědělské vesnici výtěžek ze své práce.<sup>87</sup> Je to týž systém dělby práce, jaký jsme zjistili na Novém Zélandě.

Další důležitá forma směny má podobu výstav<sup>88</sup>. Je to *sagali*, velké rozdělování<sup>89</sup> potravy, které se koná u několika příležitostí, jako jsou žně, stavba chýše pro náčelníka, výroba nových člunů, pohřební slavnosti<sup>90</sup>. Potraviny se rozdělují skupinám, jež poskytly nějakou službu náčelníkovi a jeho rodu<sup>91</sup>: zemědělské práce, přeprava velkých kmenů stromů na místo, kde se z nich vydlabávají čluny nebo otesávají trámy, služby při smutečním obřadu, poskytované příslušníky kmene mrtvého atd. Takové rozdělování se zcela vyrovná tlingitskému potlačí, neboť i zde se objevuje téma boje a soupeření. Střetávají se při něm rody a bratrstva, spřízněné rodiny a vzhledem k tomu, že se při něm neprosazuje náčelníkova individualita, jde patrně o skupinové akce.

Ale kromě těchto skupinových práv a kolektivní ekonomiky, které už mají ke *kule* dosti daleko, všechny ostatní individuální směnné vztahy jsou podle našeho mínění tohoto typu. Snad jen některé z nich mají povahu prostého směnného obchodu. Avšak vzhledem k tomu, že tento obchod probíhá pouze mezi příbuznými, spřízněnci

<sup>86</sup> Bývá totožná s *kulou*, partneri bývají často tíž, s. 193; popis *wasi* viz s. 187—188. Srov obr. XXXVI.

<sup>87</sup> Tato povinnost trvá ještě dnes navzdory obtížím a ztrátám, jež postihují lovce perel, nucených pouštět se do rybolovu a přijít o podstatné zisky kvůli ryze společenské povinnosti.

<sup>88</sup> Viz obr. XXXII a XXXIII.

<sup>89</sup> Slovo *sagali* znamená rozdělování, distribuci (jako polynéské *hakari*), s. 491. Popis s. 147—150; s. 170, 182—183.

<sup>90</sup> Viz s. 491.

<sup>91</sup> To je obzvlášť zřejmé v případě smutečních slavností. Srov. C. G. SELIGMAN, *Melanestians*, s. 594—603.

či partnery v *kule* či *wasi*, se zdá, že nejde o skutečně volný směnný obchod. Dokonce to, co člověk přijímá a nabývá tak do svého vlastnictví — lhostejno jakým způsobem —, si nenechává pro sebe až na případy, kdy se bez toho nemůže obejít; zpravidla to předá někomu dalšímu, například švagrovi<sup>92</sup>. Stává se, že tytéž věci, které jste získali a dali dál, se k vám ještě téhož dne vrátí.

Do tohoto rámce spadají veškeré náhrady za poskytované věci nebo služby. Bez nároku na nějakou hierarchizaci zde uvádíme ty nejdůležitější.

*Pokala*<sup>93</sup> a *kaributu*<sup>94</sup>, *solicitory gifts* (výprosné dary), se kterými jsme se setkali při *kule*, jsou případy mnohem širšího jevu, který bychom mohli označit našim pojmem mzda. Ta se poskytuje bohům a duchům. Jiným případem mzdy jsou *vakapula*<sup>95</sup>, *mapula*<sup>96</sup>, jež jsou projevem vděku a příznivého přijetí a musí být nabídnuty na oplátku. V této souvislosti učinil<sup>97</sup> podle nás Malinowski velký objev, který osvětluje všechny ekonomické a právní vztahy mezi pohlavími uvnitř manželství: služby všeho druhu poskytované manželem manželce se považují za odměnu-

<sup>92</sup> S. 175

<sup>93</sup> S. 323, jiný výraz *kwaypolu*, s. 356.

<sup>94</sup> S. 378—379, 354.

<sup>95</sup> S. 163, 373. *Vakapula* má podskupiny, které mají zvláštní názvy, např. *vevoulo* (*initial gift*, zahajující dar) a *yomelu* (*final gift*, uzavírající dar) (což dokazuje totožnost s *kulou*, srov. vztah *yotile vaga*). Zvláštní název má i jistý počet plateb: *karibudaboda* označuje odměnu těch, kdo pracují na člunech, a obecně těch, kdo pracují, např. na polích, a především označuje konečné platby za úrodu (*urigubu*, v případě ročních dávek z úrody poskytovaných švagrem, s. 63—65, 181) a platby za výrobu náhrdelníků, s. 394 a 183. Nazývá se rovněž *sousala*, je-li dostatečně velká (výroba koutoučů na Kalomě, s. 373, 183). *Youlo* je název platby za výrobu náramku, *Puwayu* za jídlo dané na povzbuzení partě drvoštěpů. Viz pěknou písničku, s. 129:

Vepřově, coco (pití) i jamy  
už došly a my pořád... dřeme.

<sup>96</sup> Obě slova, *vakapula* a *mapula*, jsou různými mody slovesa *pula*, přičemž *vaku* je zřejmě kauzativní formant. O výrazu *mapula* viz s. 178 n., 182 n. Malinowski jej často překládá jako *repayment* (splacení). Obecně bývá srovnáván s „náplastí“, neboť tíší bolest a únavu z prokázané služby, vyvažuje ztrátu předaného předmětu či tajemství, postoupeného titulu či výsady.

<sup>97</sup> S. 179. Název „darů za sexuální služby“ je také *buwana* a *sebuwana*.

dar za službu, již žena prokazuje, když mu poskytuje to, co *Korán* nazývá „polem“.

Poněkud dětský právní jazyk Trobriandů rozmnožil kritéria pro rozlišení různých typů protislužeb podle názvu vynahrazované služby<sup>98</sup>, darované věci<sup>99</sup>, podle okolnosti<sup>100</sup> atd. Některé názvy zohledňují veškeré tyto zřetelky, například dar kouzelníkovi nebo dar určený k získání nějakého titulu se nazývá *loga*<sup>101</sup>. Je neuvěřitelné, do jaké míry se celá tato slovní zásoba komplikuje kvůli zvláštní neschopnosti rozdělovat a definovat i podivným výstřelkům v názvosloví.

### JINÉ MELANĚSKÉ SPOLEČNOSTI

Rozšiřovat srovnání o další místa v Melanésii není nutné. Nicméně některé detaily sebrané na různých místech posílí naše přesvědčení a dokáží, že Trobriandané a Novokaledonci nerozvinuli žádný abnormální princip, který bychom nenašli u jim příbuzných národů.

Na jižní výspě Melanésie, Fidžijských ostrovech, kde jsme identifikovali potlač, fungují jiné pozoruhodné instituce patřící k systému darů. Existuje období *kere-kere*, během něhož nelze nikomu nic odmítnout<sup>102</sup>; vyměňují se dary mezi dvěma rodinami při uzavírání sňatku<sup>103</sup> atd. Fidžijské platidlo z vorvaních zubů je navíc přesně téhož druhu jako u Trobriandů. Nazývá se *tambua*<sup>104</sup>; jako platidlo se též užívá kamenů — „matek zubů“ a ozdob,

<sup>98</sup> Viz předchozí poznámky; také *Kabigidoya*, s. 164, označuje obřad spojený s předváděním nového člunu, lidí, kteří jej provádějí, akt, který vykonávají („rozbit hlavu nového člunu“), atd., a dary, které se ostatně vrací s úrokem. Další výrazy označují pronajmutí člunu, s. 186, dary na uvítanou, s. 232, atd.

<sup>99</sup> *Buna*, dary *big cowrie shell* (velké mušle kauri), s. 317.

<sup>100</sup> *Youlo* je *vaygu'a* dané jako odměna za práci při sklízni, s. 280.

<sup>101</sup> S. 186, 426 atd. zjevně označuje jakýkoli závazek s úrokem. Existuje totiž další výraz, *ula-ula*, používaný k označení prosté koupě magických formulí (*sousata*, jsou-li ceny-dárky značné, s. 183). *Ula-ula* se rovněž říká, jsou-li dary poskytovány živým, tak mrtvým, (s. 183), atd.

<sup>102</sup> BREWSTER, *Hill Tribes of Fiji*, 1922, s. 91—92.

<sup>103</sup> *Tam.*, s. 191.

<sup>104</sup> *Tam.*, s. 23. Poznáváme slovo *tabu*, *tambu*.

jakož i různých maskotů, talismanů a kmenových amuletů. Fidžijsci chovají ke svým *tambua* stejně city, jaké jsme popsali výše: „Zacházejí s nimi jako s panenkami; vydávají je z košíků, obdivují je a mluví o tom, jak jsou krásná, potírají olejem a leští jejich „matku“<sup>105</sup>. Jejich vystavování představuje žádost, přijmout je znamená zavázat se<sup>106</sup>.

Melanésané z Nové Guineje a někteří jimi ovlivnění Papuánci nazývají svá platidla *tau-tau*<sup>107</sup>; jsou též povahy a poji se k nim tytéž představy jako k platidlu Trobriandů<sup>108</sup>. Avšak i tento název musíme přirovnat k výrazu *tahu-tahu*<sup>109</sup>, který znamená „zápůjčka prasat“ (ostrovy Motu a Koita). Název<sup>110</sup> je nám ovšem dobře známý. Je to dokonce polynéský výraz, kořen slova *taonga*, jež na Samoa a na Novém Zélandu znamená klenot a rodinný majetek. Slova *sama*, tak jako označované věci, jsou polynéská<sup>111</sup>.

Je známo, že Melanésané a novoguinejští Papuánci mají potlač<sup>112</sup>.

Průkazné dokumenty o kmenech Buin<sup>113</sup> a o Banárech<sup>114</sup>, které nám zanechal Thurnwald, poskytují množství srovnávacího materiálu. Je v nich zjevná náboženská povaha směřovaných věcí, zvláště pak v případě platidla

<sup>105</sup> *Tam.*, s. 24.

<sup>106</sup> *Tam.*, s. 26.

<sup>107</sup> Ch. G. SELIGMAN, *The Melanesians* (glosář, s. 754 a 77, 93, 94, 109, 204).

<sup>108</sup> Viz popis *doa*, *tam.*, s. 89, 71, 91 atd.

<sup>109</sup> *Tam.*, s. 95 a 146.

<sup>110</sup> Platidla nejsou jediná věc z tohoto systému darů, kterou kmeny z Papuánského zálivu nazývají stejně jako Polynésané. Již výše jsme si všimli toho, že novozélandské *hakari* je totožné s *hekarai*, slavnostním vystavováním potravin, popsáným SELIGMANEM na Nové Guineji (Motu a Koita), viz *The Melanesians*, s. 144—145, obr. XVI—XVIII.

<sup>111</sup> Viz výše. Je pozoruhodné, že slovo *tun*, v motském dialektu (Banksovy ostrovy) — zjevně totožné s *taonga* — má význam kupovat (zvláště pak ženu). R. H. CODRINGTON, v báji o *Qatovi* kupujícím si noc (*Melanesian Languages*, s. 307—308, pozn. 9), překládá: „koupit za vysokou cenu“. Ve skutečnosti jde o koupí uskutečňovanou podle pravidel potlače, v této části Melanésie široce doloženého.

<sup>112</sup> Viz dokumenty citované v *Année Sociologique*, XII, s. 372.

<sup>113</sup> Viz zvláště *Forschungen*, III, s. 38—41.

<sup>114</sup> *Zeitschrift für Ethnologie*, 1922.

a ve způsobu, jakým se jím odměňuje zpěv, ženy, láska, různé služby; podobně jako u Trobriandů je platidlo jakousi zástavou. Konečně Thurnwald na jednom zvláštním, zevrubně studovaném případě<sup>115</sup> rozebral skutečnosti, jež nejlépe ilustrují, v čem spočívá systém vzájemných darů, a to, čemu se nesprávně říká koupené manželství. To ve skutečnosti zahrnuje dary putující všemi směry včetně darů od nevěstiny rodiny; žena, jejíž rodina neposkytla dostatek darů za dary přijaté, je poslána zpátky k rodičům.

Zkrátka celý ostrovní svět a patrně i část obyvatel jižní Asie, kteří jsou s ním spřízněni, zná též právní a ekonomický systém.

Představa, kterou si o těchto melanéských kmenech, ještě bohatších a obchodně zdatnějších, než jsou kmeny polynéské, musíme udělat, se tedy od naší běžné představy značně liší. Tito lidé mají ekonomiku přesahující rámec svého území a velmi rozvinutý systém směny, možná mnohem výkonnější a intenzivnější, než jaký znali naši rolníci či rybářské vesnice na našem pobřeží ještě asi před necelými sto lety. Mají bohatý hospodářský život a rozsáhlý obchod, přesahující hranice ostrovů a dialektů. Systémem přijímaných a nabízených darů tak zdatně nahrazují systém koupě a prodeje.

Tento právní systém — a uvidíme, že stejně tomu tak bylo i s právem germánským — uvázl na jejich neschopnosti zobecňovat a rozlišovat mezi ekonomickými a právními pojmy. Vlastně to ani neměli zapotřebí. V těchto společnostech mezi sebou nedokáží rozlišovat klany ani rodiny a nedokáží dělat rozdíly mezi svými činy; ani jednotlivci, jakkoli jsou vlivní a uvědoměli, nedokáží pochopit, že se mají vzepřít jedni druhým a že mezi jednotlivými svými činy musí umět rozlišovat. Náčelník splývá se svým kmenem a kmen s ním; jednotlivci dokáží jednat jen na jeden způsob. Holmes trefně poznamenává, že oba jazyky

— jeden papuánský, druhý melanéský — kmenů, které poznal při ústí řeky Finke (Toaripiové a Namauové), mají „pouze jediný výraz pro označení koupě a prodeje, brání půjčky a její poskytování“. „Týmž slovem jsou vyjádřeny protichůdné operace<sup>116</sup>“. „Přesně vzato neuměli poskytovat a brát si půjčky v tom smyslu, v jakém tyto výrazy používáme my, ale vždy získali na oplátku za poskytnutou půjčku nějaký dar, který vrátili, když byla vrácena půjčka“<sup>117</sup>. Tito lidé nemají ponětí o prodeji či o úvěru, a přesto provádějí právní a ekonomické úkony, jež mají tutéž funkci.

Ani pojem směny není pro Melanésany přirozenější než pro Polynésany.

Jeden z nejlepších etnografů, Kruyt, slova prodej používá a popisuje přesně<sup>118</sup> tento stav myslí u obyvatel středního Celebesu (Sulawesi). Je to zvláštní, vždyť tamní původní obyvatelé, Toradžové, jsou přece odedávna ve spojení s Malajci, velkými obchodníky.

Jedna poměrně bohatá a pracovitá část lidstva, vytvářející nezanedbatelné přebytky, tak dokázala a dokáže ve velkém směňovat věci jinými formami směny a z jiných pohnutek, než jsou ty, jež známe my.

### III. AMERICKÝ SEVEROZÁPAD ČEST a ÚVĚR

Z těchto úvah o několika melanéských a polynéských národech si již lze udělat o systému darů jasnou předsta-

<sup>116</sup> In *primitive New-Guinea*, 1924, s. 294.

<sup>117</sup> Holmes nám vlastně popisuje systém zprostředkovatelských darů dosti špatně, viz výše, *bast*.

<sup>118</sup> Viz práci citovanou výše. Nejistota stran významu některých slov, jež nepřesně překládáme jako „koupit, prodat“, není vlastní jen tichomořskému společenstvem. Dále se k tomuto tématu ještě vrátíme, už teď však připomínáme, že i v běžné francouzštině slovo *vente* označuje stejně tak prodej (*vente*) jako koupi (*achat*) a že v čínštině mezi oběma jednoslabičnými slovy, jež označují akt prodeje i akt koupě, existuje pouze rozdíl v tónu.

<sup>115</sup> *Forsch.* III, obr. 2, pozn. 3.

vu. Materiální i duchovní život a směna v něm fungují v nestranné a přitom závazné podobě. Závazek se navíc vyjadřuje mytickým, obrazným či chcete-li symbolickým a kolektivním způsobem, neboť nabývá podoby zájmu o směřované věci, které nejsou nikdy zcela odloučeny od svých směnitelů; jednota a spojenectví, jež nastolují, jsou relativně nerozlučitelné. Ve skutečnosti tento symbol společenského života — trvalý vliv směřovaných věcí — pouze poměrně přímo vyjadřuje způsob, jakým jsou podskupiny těchto rozčleněných společností archaického typu na sobě navzájem závislé a cítí, čím vším jsou si povinovány.

Indiánské společnosti z amerického Severozápadu vykazují tytéž instituce. V jejich případě však jsou ještě zřetelnější a důraznější. Nejprve dlužno říci, že směna je u nich neznámá. Ani po dlouhém styku s Evropany<sup>119</sup> se nezdá, že by nějaký význačnější převod majetku<sup>120</sup>, k němuž tam trvale dochází, probíhal jinak než ve slavnostní podobě potlače<sup>121</sup>. Popíšeme tuto instituci z našeho hlediska.

Pozn.: Ještě předtím je však nezbytné tyto společnosti stručně popsat. Kmeny, národy či spíše kmenová uskupení<sup>122</sup>, o nichž budeme mluvit,

<sup>119</sup> S Rusy od osmnáctého století a s frankokanadskými trapery od počátku století devatenáctého.

<sup>120</sup> Přesto viz prodeje otroků: J. R. SWANTON, *Haida Texts and Myths*, *Bur. Am. Ethn. Bull.*, 29, s. 410.

<sup>121</sup> Základní bibliografie teoretických prací o potlačích je uvedena výše.

<sup>122</sup> Tento stručný přehled je podán bez jakéhokoli odůvodnění, je však nutný. Upozorňujeme na to, že není vyčerpávající ani z hlediska množství a názvů kmenů, ani z hlediska jejich institucí. Stranou zůstal velký počet kmenů, zvláště pak tyto: 1. Nutkové (wakašská či kvakiutská jazyková skupina), Bellakolové (sousední), 2. Sališové (Ploskohlavci) z jižního pobřeží. Na druhé straně výzkumy týkající se rozšíření potlače by měly pokračovat dál na jih, až do Kalifornie. Tam — což je pozoruhodné z jiných hledisek — se instituce potlače podle všeho rozšířila ve společnostech etnických skupin Penutiů a Hoka-Indiánů; viz např. POWERS, *Tribes of California* (Contribution to North American Ethnology, III), s. 153 (Pomové), s. 238 (Wintunové), s. 303, 311 (Maiduové); srov. s. 247, 325, 332, 333 k ostatním kmenům; obecné poznámky s. 411.

Instituce a umělecká řemesla, která zde popisujeme jen několika slovy, jsou jinak nekonečně složité a nepřítomnost určitých prvků je zde stejně zajímavá jako přítomnost jiných. Neznají například hrnčičství jako v poslední civilizační vrstvě v jižním Pacifiku.

sídlí na severozápadním pobřeží Ameriky, na Aljašce (Tlingitové a Haidové) a v Britské Kolumbii (hlavně Haidové, Cimšjanové a Kvakiutlové)<sup>123</sup>. I ony žijí spíše z říčního či mořského rybolovu než z lovu, ale na rozdíl od Melanésanů a Polynésanů nemají zemědělství. Přesto jsou velmi bohaté, protože i dnes jim z rybolovu a lovu kožešinové zvěře zůstávají značné přebytky, počítáme-li je v evropských cenách. Ze všech amerických kmenů mají nebytelnější obydlí a velice rozvinuté zpracování cedrového dřeva. Mají i dobré čluny, a třebaže se nepouštějí na širé moře, dokáží se plavit mezi ostrovy a kolem pobřeží. Jejich hmotná kultura je na velmi vysoké úrovni. Ještě než se k nim v 18. století dostalo železo, uměli získávat, tavit, odlévat a kovat měď, která se nalézá v přírodním stavu na území Cimšjanů a Tlingitů. Některé z těchto měděných předmětů, skutečné mince s rodovým znakem, jim sloužily jako určité platidlo. Jiným druhem platidla jistě

<sup>123</sup> Prameny, jež umožňují studium těchto společností, jsou rozsáhlé; jsou velmi hodnověrné, opírají se o filologické údaje a zahrnují přepisy i překlady textů. Viz základní bibliografie v DAVY, *Foi jurée*, s. 21, 171 a 215. K nim se pojí hlavně: F. BOAS a G. HUNT, *Ethnology of the Kwakiutl* (dále *Ethn. Kwak.*), 35<sup>th</sup> An. Rep. of the Bur. of Amer. Ethnology, 1921, viz posudek dále; F. BOAS, *Tsimshian Mythology*, 31<sup>st</sup> An. Rep. of the Bur. of Amer. Ethn., 1916, vydány 1923 (dále *Tsim. Myth.*). Všechny tyto prameny mají přesto jednu nevýhodu: buď staré prameny nedostačují, anebo nové, navzdory své detailnosti a hloubce, nejsou z hlediska toho, co nás zajímá, dostatečně ucelené. Pozornost F. Boase a jeho spolupracovníků z Jesup Expedition se upírala k hmotné kultuře, k jazykovědě a mytologické literatuře. Podobně zaměřené jsou i práce profesionálních etnografů, ať už starších (Krause, Jacobsen) či mladších (E. Sapir, Hill Tout atd.). Zbývá ne-li provést, tedy alespoň dokončit právní, ekonomickou a demografickou analýzu. (Studium sociální morfologie bylo nicméně zahájeno prostřednictvím různých censů z Aljašky a Britské Kolumbie.) Barbeau nám slihuje vyčerpávající monografii o Cimšjanech. Očekáváme tuto nepostradatelnou informaci a přáli bychom si, aby tohoto příkladu záhy následovali další badatelé, dokud je ještě čas. V mnoha bodech týkajících se ekonomiky a práva jsou staré dokumenty — dokumenty ruských cestovatelů, A. KRAUSEHO (*Tlinkit Indianer*), G. M. DAWSONA (o Haidech, Kvakiutlech, Bellakolech atd.), vesměs vydané v bulletinu kanadského geologického výzkumu (Geological Survey) či v kanadských *Proceedings of the Royal Society*, J. G. SWANA (Nutkové), *Indians of Cape Flattery*, Smiths. Contrib. to Knowledge, 1870; R. Ch. MAYNEA, *Four years in British Columbia*, London 1862. pořad nejlepší a údaje v nich obsažené jim udělují trvalou váhu.

Při pojmenovávání těchto kmenů vyvstává potíž. Kvakiutlové tvoří kmen, ale tímž jménem nazývají i několik dalších, přidružených kmenů, jež spolu s nimi tvoří skutečný národ toho jména. Pokaždé se budeme snažit uvést, o kterém kvakiutlském kmeni právě mluvíme. Nebude-li dále upřesněno, půjde o Kvakiutly v pravém smyslu. Slovo kvakiutl ostatně znamená jenom bohatý, „dým světa“, a samo o sobě už ukazuje na závažnost ekonomických skutečností, jež budeme popisovat.

Nebudeme reprodukovat veškeré pravopisné detaily slov z těchto jazyků.

byly též tzv. chilkatské<sup>124</sup>, nádherně zdobené příkrývky, jež dosud slouží na okrasu, přičemž některé z nich mají značnou hodnotu. Tyto národy mají vynikající řezbáře a profesionální kreslíře. Dýmky, kyje a hole, vyřezávané z líce z rohoviny atd. jsou ozdobou našich etnografických sbírek. Veškerá tato kultura je na poměrně širokém prostoru pozoruhodně jednotná. Zmíněná společenství se ovšem už odpradáva vzájemně prolínala, ačkoli jazykově náleží k nejméně třem rozdílným etnickým skupinám<sup>125</sup>. Jejich život se v zimě, i pokud jde o kmeny sídlící nejjižněji, podstatně liší od života v létě. Kmeny mají dvojí morfologii: od sklonku jara jsou rozptýleny na lovu, na sběru kořenů a šfavnatých bobulí v horách, na rybolovu lososů u řeky a s příchodem zimy se opět soustřeďují v osadách, které nazývají „městy“. A tehdy, po celou dobu soustředění, jsou ve stavu trvalého vzruchu. Žije se čilým společenským životem, ještě intenzivnějším než na kmenových shromážděních, která mohou vznikat v létě. Spočívá v ustavičném shonu, kdy se neustále vzájemně navštěvují celé kmeny, rodiny a rodiny. Je to období opakovaných, na sebe navazujících oslav, z nichž každá trvá často velice dlouho. U příležitosti sňatku, různých obřadů, společenského povýšení se bez ohledu na množství spotřebuje vše, co se na jednom z nejbohatších pobřeží světa umně nashromáždilo za celé léto a podzim. Podřizuje se tomu i soukromý život; když se uloví tuleň, když se otevře nádoba s bobulemi či konzervovanými kořínky, jsou zváni příslušníci téhož klanu; když na břehu uváže velryba, jsou zváni všichni.

Duchovní kultura je rovněž pozoruhodně jednotná. I když způsob organizace společnosti kolísá mezi režimem fratrie (Tlingitové a Haidové) matrilineární a volnějším rodovým svazem patrilineárním u Kvakiutlů, obecné charakteristiky uspořádání společnosti, zvláště pak v případě totemismu, jsou téměř u všech kmenů stejné. Podobně jako v Melanésii na Banksových ostrovech zde mají bratrstva, nevhodně nazývaná tajné společnosti, často mezinárodní, v nichž však společnost mužů a u Kvakiutlů rozhodně společnost žen jde napříč rodovým uspořádáním. Část darů a protidarů, o nichž budeme mluvit, je jako v Melanésii<sup>126</sup> určena k plat-

bě za povýšení a hierarchický vzestup<sup>127</sup> v těchto bratrstvech. Rituály bratrstev a rodových svazů provázejí sňatek náčelníků, „prodej měděných předmětů“, zasvěcování, šamanské obřady i obřady smuteční, které jsou rozvinutější u Haidů a Tlingitů. To vše se uskutečňuje v průběhu nekončících „potlačů“. Pořádají se potlače všemi možnými směry, které jsou odpovědí na jiné potlače z různých stran. Tak jako v Melanésii existuje i zde ono trvalé *give and take*, „dávat a brát.“

Potlač sám, tak typický jako sociální fakt a zároveň tak příznačný pro tyto kmeny, není nic jiného než systém vyměňovaných darů<sup>128</sup>. Liší se jenom prudkostí, přeháněním, nevraživostí, jež vyvolává na jedné i na druhé straně, určitým nedostatkem právních pojmů, jednodušší, primitivnější strukturou než v Melanésii, zvláště u obou severních národů, Tlingitů a Haidů<sup>129</sup>. Kolektivní povaha smlouvy<sup>130</sup> je zde zjevnější než v Melanésii a Polynésii. Tyto společnosti, i když to tak na první pohled nevypadá, jsou v zásadě blíže tomu, čemu říkáme totální prosté závazky. Stejně tak právní a ekonomické pojmy jsou zde méně výrazné a vědomě propracované. V praxi však jsou tyto principy kategorické a dostatečně jasné.

lanesians, s. 106 n., atd.; RIVERS, *History of the Melanesian Society*, I, s. 70 n.

<sup>127</sup> Slovo vzestup je nutno brát ve vlastním i přeneseném slova smyslu. Tak jako pozdně vědecké slovo *vádžapeja* zahrnuje výstup po žebříku, i melanéské rituály spočívají v tom, že se mladý náčelník vysadí na jakousi plošinu. Snahnajmukové a Šusvapové ze Severozápadu znají stejně lešení, odkud náčelník rozděljuje svůj potlač. F. BOAS, *9th Report on the Tribes of North-Western Canada*, Brit. Ass. Adv. Sc., 1891, s. 39; *9th Report* (Brit. Ass. Adv. Sc., 1894), s. 459. Ostatní kmeny znají pouze plošinu, na které usedají náčelníci a zástupci kmenových bratrstev.

<sup>128</sup> Takto popisují jeho mechanismus staří autoři, Mayne, Dawson, Krause atd. Viz zejména A. KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, s. 187 n., sbírka dokumentů starých autorů.

<sup>129</sup> Je-li hypotéza jazykovědců přesná a jsou-li Tlingitové a Haidové pouhými Athabasky, kteří přešli severozápadní kulturu (hypotéza, k níž má ostatně blízko i Boas), hrubý ráz tlingitského a haidského potlače se tím vysvětluje sám o sobě. Je rovněž možné, že drsnost severoamerického potlače je zapříčiněna tím, že se v této civilizaci střetávají dvě skupiny národů, které jej také měly: civilizace přicházející z jižní Kalifornie a civilizace původem z Asie (o té viz výše s. 28 n.).

<sup>130</sup> Viz G. DAVY, *Foi Jurée*, s. 247 n.

<sup>124</sup> O chilkatských příkrývkách viz EMMONS, *The Chilkat Blanket*, *Mem. of the Amer. Mus. of nat. Hist.*, III.

<sup>125</sup> Viz Rivet v A. MEILLET a COHEN, *Langues du Monde*, s. 616 n. Jazyky tlingit a haída s konečnou platností přiřadil k rodině athabaska E. SAPIR, *Na-Déné Languages*, *American Anthropologist*, 1915.

<sup>126</sup> O těchto platbách, jimiž se vykupuje postavení, viz DAVY, *Foi Jurée*, s. 300—305. Pokud jde o Melanésii, viz příklady v R. H. CODRINGTON, *Me-*



Dva pojmy jsou na americkém Severozápadě přesto mnohem patrnější než v melanéském potlači nebo v pokročilejších či rozrůzněnějších institucích v Polynésii: je to pojem úvěru, termínu a též pojem cti<sup>131</sup>.

Jak již jsme viděli, dary v Melanésii a Polynésii kolují s jistotou, že budou vráceny, přičemž tato „jistota“ tkví v moci darované věci, jež je sama o sobě touto „jistotou“. Ale v kterékoli společnosti zavazuje dar k určitému termínu. Je už v povaze věci, že společně jídlo, rozdělení kaavy, talisman, který si dotyčný odnáší, nemohou být opětovány okamžitě. Jakýkoli protidar vyžaduje „čas“. Logicky zde tedy vyvstává pojem termínu, jedná-li se o opětování návštěv, dojednání sňatku, spojenectví, nastolení míru, o pravidelnou účast na hrách a zápasech, o postupné slavení svátků, o poskytování rituálních či čest-

<sup>131</sup> To nejlepší, co Boas napsal o potlači, se nachází na této stránce: *12th Report on the North-Western Tribes of Canada*, Brit. Ass. Adv. Sc., 1898, st. 54—55 (srov. *Fifth Report*, s. 38): „Ekonomický systém indiánů z britské kolonie se plně zakládá na úvěru, jako je tomu u civilizovaných národů. Ve všem, co indián podniká, se spoléhá na pomoc přátel. Slibuje, že jim tuto pomoc později splatí. Jde-li o věcnou pomoc, jejíž hodnotu poměrují indiáni příkrývkami, jako my jí poměrujeme penězi, slibuje, že jim vrátí hodnotu půjčky i s úrokem. Indián nemá písmo, a tak transakce probíhá veřejně, aby jí dodal záruky. Nadělat si dluhy na jedné straně, zaplatit dluhy na straně druhé — to je potlač. Tento ekonomický systém se natolik rozvinul, že kapitál, který vlastní všichni jedinci sdružení v kmeni výrazně přesahuje množství existujících hodnot, které jsou k dispozici; jinak řečeno, podmínky jsou naprosto analogické těm, jež převládají v naší společnosti: kdybychom si přáli, aby nám splatili všechny naše pohledávky, zjistili bychom, že vlastně není dostatek peněz. Výsledkem pokusu všech věřitelů získat zpět veškeré půjčky by byla strašná panika, z které by se společnost ještě dlouho vzpamatovávala.“

„Je třeba chápat, že indián, který pozve všechny své přátele a sousedy na velký potlač, kde zdánlivě promrhá veškeré plody své mnohaleté práce, sleduje dvě věci, jímž nelze upřít, že jsou moudré a chvályhodné. Jeho prvním cílem je splatit dluhy. Děje se tak veřejně, s velkou dávkou obřadnosti a jako při notářském ověřování. Druhým cílem je umístit plody své práce tak, aby z nich vytěžil co největší zisk pro sebe i pro své děti. Ti, kdo o této slavnosti dostanou dary, je berou jako půjčku, již použijí ve svém současném podnikání, ale po několika letech je musí i s úrokem vrátit dárce či jeho dědicovi. Tak je potlač nakonec indiány považován za prostředek, jak zajistit blahobyt svým dětem, osifí-li, když jsou ještě malé...“

Opravíme-li výrazy „dluh, platba, splátka, půjčka“ a nahradíme je výrazy dary poskytnuté a dary vrácené, jež Boas nakonec používal, máme poměrně přesnou představu o tom, jak funguje pojem úvěru při potlači.

O pojmu čest viz F. BOAS, *Seventh Report on the N. W. Tribes*, s. 57.

ných služeb, o vzájemné „prokazování úcty“<sup>132</sup>, o vše, co se mezi jednotlivci směňuje, podobně jako předměty, stále početnější a cennější, jak dané společnosti bohatnou.

Současná ekonomická a právní historie se v tomto bodě velice mylí. Nasákla moderními myšlenkami, a tak si dělá apriorní představu o vývoji<sup>133</sup>, přičemž se řídí takzvaně nutnou logikou; v zásadě se však drží starých tradic. Není nic nebezpečnějšího než tato „neuvědomělá sociologie“, jak ji nazval Simiand. Cuq například ještě praví: „V primitivních společnostech znají jen režim směny; v pokročilejších se praktikuje prodej za hotové. Prodej na úvěr je charakteristický pro nejvyšší stupeň civilizace; zprvu se objevuje v zastřené podobě jako kombinace prodeje za hotové a půjčky<sup>134</sup>.“ Východisko je ve skutečnosti jinde. Bylo dáno v právní kategorii, již právníci a ekonomové, kteří se o daný problém nezajímají, ponechávají stranou. Je jí dar — komplexní jev, zvláště pak ve své nejstarší podobě, v podobě totálního závazku, jež v této rozpravě nestudujeme — a k daru se nutně váže pojem úvěru. Vývoj nepřivodil přechod práva ekonomiky naturální směny k prodeji a přechod prodeje za hotové k prodeji na úvěr. Ze systému věnovaných a k jistému termínu vracených darů na jedné straně vznikla — zjednodušením, přiblížením dříve oddělených časových úseků — naturální směna, na straně druhé koupě a prodej na úvěr nebo za hotové, a také půjčka. Nic totiž nedokazuje, že by některý z právních systémů, jež překonaly fázi, kterou zde popisujeme (babylónské právo především) nepoznal úvěr — znají jej všechny archaické společnosti, přežívající kolem nás. To je jiný prostý a realistický způsob, jak ro-

<sup>132</sup> Tlingitský výraz: J. R. SWANTON, *Tigit Indians*, s. 421 atd.

<sup>133</sup> Nikdo si nevšiml, že pojem termín je nejen stejně starý, ale i stejně prostý, a chcete-li, stejně složitý jako pojem hotovost.

<sup>134</sup> Studie o smlouvách z údobí první babylónské dynastie, *Nouvelle Revue de l'Histoire du Droit*, 1910, s. 477.

zřešit problém dvou „časových momentů“, jež sjednocuje smlouva a které studoval už Davy.<sup>135</sup>

Nemenší úlohu v transakcích mezi indiány hraje pojem cti.

Nikde jinde není osobní prestiž náčelníka a jeho kmene tak spjata s utrácením a s důsledností, s jakou musí i s úrokem vracet přijaté dary, se způsobem, jak přeměnit v dlužníky ty, kteří jsou mu zavázáni. Spotřeba a ničení zde neznají mezí. Při některých potlačích musí člověk vydat všechno, co má, a nic si nenechat<sup>136</sup>. Vítězí ten, kdo je nejbohatší a kdo též nejbezuzdněji plýtvá. Vše se zakládá na principu nevraživosti a soupeřivosti. Politický status jednotlivců v bratrstvech a rodech, postavení v hierarchii se získává „válkou majetku“<sup>137</sup>, podobně jako válčením, dílem štěstěny, dědictvím, spojenectvím nebo sňatkem. Všechno je však pojato tak, jako by šlo o „zápas bohatství“<sup>138</sup>. Sňatku dětí, postavení v bratrstvech se do-

<sup>135</sup> G. DAVY, *Foi jurée*, s. 207.

<sup>136</sup> Rozdání veškerého majetku: Kwakiutlové, F. BOAS, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, Rep. Amer. Nat. Mus., 1895 (dále jen *Sec. Soc.*), s. 469. V případě iniciace novice, *tam.*, s. 551; Koskimové, Šusvapové: přerozdělení, F. BOAS, *7th Report*, 1890, s. 91; J. R. SWANTON, *Tlingit Indians*, 21th An. Rep. Bur. of Amer. Ethn. (dále *Tlingit*), s. 442 (v proslovu): „Utratil vše, aby ho bylo vidět“ (jeho synovce). Přerozdělení všeho, co se získalo ve hře, J. R. SWANTON, *Texts and Myths of the Tlingit Indians*, Bull. č. 39, Bur. of Am. Ethn. (dál *Tlingit T. M.*), s. 139.

<sup>137</sup> O válce majetku viz zpěv Maú, *Sec. Soc.*, s. 577, 602: „Bijeme se s majetkem.“ Protiklad, válka bohatství — krvavá válka najdeme v proslovu předneseném na tomtéž potlačí roku 1895 ve Fort Rupert. Viz F. BOAS a G. HUNT, *Kwakiutl Texts*, 1. řada, Jesup Expedition, d. III (dále *Kwa*, d. III), s. 485, 482; srov. *Sec. Soc.*, s. 668 a 673.

<sup>138</sup> Viz zejména mýtus o Halyasovi (*Haida Texts*, Jesup, VI, č. 83, Masset), který ztratil „tvář“, při hře a zemřel. Jeho sestry a synovci drží smutek, uspořádají na revanš potlač a on vstane z mrtvých.

V této souvislosti by bylo na místě studovat hru, která ani u nás není považována za smlouvu, ale za situaci, do níž se zapojuje čest a při které se vydávají statky, které by celkem vzato vydány být nemusely. Hra je jednou z forem potlače a systému darů. Je pozoruhodné, jak se rozšířila až na americký Severozápad. Třebaže je Kwakiutlům známa (viz *Ethn. Kwa.*, s. 1394, heslo *ebayu*: kostky (?), heslo *lepa*, s. 1435, srov. *lep*, s. 1448, „druhý potlač, tanec“; srov. s. 1423, heslo *maqwacte*). Zdá se, že u nich nehraje úlohu srovnatelnou s úlohou, jakou hraje u Haidů, Tlingitů a Cimšjanů. Ti jsou nenapravitelnými a věčnými hráči. Viz popisy hry s hůlkami u Haidů: SWANTON, *Haida* (Jesup Exped., V, I), s. 58 n., 141

sahuje pouze při opěťovaných potlačích, kdy se obě strany revanšují. Při potlačí se prohrává, jako se prohrává ve válce, ve hře, v závodě, v zápase<sup>139</sup>. V některých případech nejde ani o to dávat a brát, ale ničit<sup>140</sup>, aby vznikl

n., kvůli figurám a názvům; tatáž hra u Tlingitů; popis s názvy hůlek: SWANTON, *Tlingit*, s. 443. Vítězná figura, *naq* u Tlingitů, se rovná *djlu* u Haidů.

Vyprávění oplývají příběhy o hrách, o náčelnících, kteří ve hře přišli o všechno. Jeden cimšjanský náčelník dokonce prohrál své děti a rodiče: *Tsim. Myth.*, s. 207, 101; srov. F. BOAS, *tam.*, s. 409. Jedna haidská pověst líčí příběh hry všech Cimšjanů proti Haidům. Viz *Haida T. M.*, s. 322. Srov. tutéž pověst: hry proti Tlingitům, *tam.*, s. 94. Soupis témat tohoto druhu najdeme ve F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 843 a 847. Etiketa a morálka si vyžadují, aby vítěz ponechal poraženému, jeho ženě a dětem svobodu. *Tlingit T. M.*, s. 137. Je zbytečné zdůrazňovat příbuznost tohoto rysu s asijskými pověstmi.

Konečkonců zde najdeme nepopíratelné asijské vlivy. O rozšíření asijských hazardních her v Americe viz krásnou práci E. B. TYLORA, *On American Lot-games, as evidence of Asiatic Intercourse*, Bastian Festschr., v příl. Int. Arch. f. Ethn., 1896, s. 55 n.

<sup>139</sup> Téma výzvy, soupeření vyložil Davy, k němu je třeba přičlenit téma sázky. Viz např. F. BOAS, *Indianische Sagen*, s. 203—206. Sázku na zřavost, na zápas, na vzestup atd. v legendách. Srov. *tam.*, s. 363, pro utřídění témat. Tato práva a morálka v sázce doposud přezívají. Dává všanc pouze čest a důvěru, a přesto uvádí do oběhu bohatství.

<sup>140</sup> O ničivém potlačí viz DAVY, *Foi jurée*, s. 224. k tomu nutno připojit následující poznámky. Dát znamená zničit, viz *Sec. Soc.*, s. 334. Určitý počet darovacích obřadů zahrnuje ničení: např. rituál vyplácení věna či — jak jej nazývá Boas — „splácení manželského dluhu“, obsahuje výjev, ježmu se říká „potápění člunu“; *Sec. Soc.*, s. 518, 520. Úkon je to však jen symbolický. Nicméně při haidském a cimšjanském potlačí se čluny návštěvníků doopravdy ničí. Cimšjané je ničí po příjezdu, když svědomitě pomáhali vyložit vše, co obsahovaly. Při odjezdu dají hostům čluny ještě hezcí: F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 338.

Zdá se, že vlastní ničení je nejvyšší formou spotřeby. U Cimšjanů a Tlingitů se tomu říká „zabíjet majetek“. F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 344; J. R. SWANTON, *Tlingit*, s. 442. Ve skutečnosti se téhož výrazu používá i při rozdělení příkrývek: „tolik příkrývek přišlo nazmar, aby ho viděli“, *Tlingit, tam*.

Do praxe ničení při potlačí zasahují ještě dvě pohnutky: 1. téma války: potlač je válka. U Tlingitů se mu říká „válečný tanec“, J. R. SWANTON, *Tlingit*, s. 458. Tak jako ve válce se lze zmocnit masek, jmen a výsad jejich zabíjících majitelů, tak se ve válce majetku zabíjí majetek: buď vlastní, aby jej neměli druzí, anebo druhých tím, že se jim dají statky, které budou nuceni vrátit a oni toho nebudou mocti.

2. Druhé téma je téma obětí. Viz výše. Když lze majetek zabít, znamená to, že je živý. Viz dále. Jeden obřadník říká: „Ať náš majetek zůstane přičiněním našeho náčelníka nazvu, ať naše měděné předměty zůstanou nedotčené.“ *Ethn. Kwa.*, s. 1285, ř. 1. Takto lze možná vysvětlit i význam slova „yag“, ležet mrtev nebo rozdělovat potlač, srov. *Kwa T.*, III, s. 59, ř. 3. a rejstřík, *Ethn. Kwa*.

V zásadě však jde jako při běžné oběti o to, předat zničené věci duchům, v daném případě rodovým předkům. Toto téma je ovšem rozvinutější

dojem, že si ani nepřejete, aby vám něco vraceli. Pálí se celé bedny rybiho (*candle-fish*, koruška) či velrybiho tu-ku<sup>141</sup>, spalují se domy a tisíce příkrývek: rozbíjí se nejd-razší měděné předměty, házejí se do vody, abychom roz-rttili, „umlčeli“ svého soupeře<sup>142</sup>. Tak postupuje na spo-lečenském žebříčku nejen jednotlivec sám, ale i jeho ro-dina. Máme tedy před sebou právní a ekonomický systém, ve kterém se ustavičně vydává a převádí značné bohatství. Chceme-li, můžeme tyto převody nazývat smě-nou či dokonce obchodem, prodejem<sup>143</sup>; ale je to obchod vznešený, prodchnutý velkorysostí, a probíhá-li v jiném duchu, s výhledem okamžitého zisku, stává se předmě-tem značného opovržení<sup>144</sup>.

u Tlingitů (J. R. SWANTON, *Tlingit*, s. 443, 462), u nichž se předkové ne- jen účastní potlačů a těží z ničení, ale těží i z darů, které jsou věnovány jejich žijícím jmenovcům. Pro toto téma se zdá příznačné ničení ohněm. Viz velice zajímavý mýtus u Tlingitů, *Tlingit T. M.*, s. 82. Haidové, obětová- ní ohni (Skidegate); J. R. SWANTON, *Haida Texts and Myths*, Bull. Bur. Am. Ethn., č. 29 (dále *Haida T. M.*), s. 36, 28 a 91. Téma není tak patrné u Kvakiutlů, i když u nich existuje božstvo zvané „Sedící na ohni“, jemuž se např. za odměnu obětuje oděv nemocného dítěte: *Ethn. Kwa.*, s. 705, 706.

<sup>141</sup> F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 353 atd.

<sup>142</sup> Viz dále, v souvislosti se slovem *p!Es*.

<sup>143</sup> Dokonce se zdá, že slova „směna“ a „prodej“ jsou kvakiutlštíně cizí. Já sám jsem slovo prodej v různých Boasových glosářích našel pouze v sou- vislosti s prodejem měděného předmětu. Toto dražení však má s prodejem pramálo společného, je to svého druhu sázka, utkání v štědrosti. A pokud jde o slovo směna, našel jsem je pouze ve tvaru *L'ay*, ale v textu označe- ním *Kwa. T.*, III, s. 77, ř. 41 se užívá pouze ve spojitosti se zmínou jmé- na.

<sup>144</sup> Viz výraz „lačný potravny“, *Ethn. Kwa.*, s. 1462, „toužící po rychlém zbohatnutí“, *tam.*, s. 1394; viz krásné proklínání „malých náčelníků“: „Malí, kteří rokují; malí, kteří pracují; [...] kteří jsou poraženi; [...] kteří slibují, že dají čluny; [...] kteří berou daný majetek; [...] kteří pasou po majetku; [...] kteří pracují jen pro majetek (výraz, překládaný jako *property* (majetek), je „maneq, prokázat laskavost, *tam.*, s. 1403), zrádci.“ *Tam.*, s. 1287, ř. 15–18, srov. jiný proslov, kde je řečeno o náčelníkovi, který uspořádal potlač, a o jeho lidech, kteří berou a nikdy nevracejí: „dal jim najist, pozval je [...], naložil si je na hrbet...“, *tam.*, s. 1293; srov. 1291. Viz jiné proklínání „malých“, *tam.*, s. 1381.

Nemysleme si, že morálka tohoto druhu protřečí ekonomice či odpovídá komunitické zahálčivosti. Cimšjanové odsuzují lakotu a vyprávějí o ústředním hrdinovi Havranovi (stvořiteli), jak ho otec kvůli lakomství zapudil: *Tsim. Myth.*, s. 61, srov. s. 444. Tž mýtus existuje u Tlingitů. Ti odsuzují také zahálku a žebření hostí a vyprávějí, jak byli potrestáni Hav- ran a jeho lidé, kteří putovali od města k městu a nechávali se zvát: *Tlingit M. T.*, s. 260, srov. 217.

Jak vidíme, pojem cti, který má tak mocný vliv v Poly- nésii, který je stále přítomen v Melanésii, tady způsobuje skutečnou spoušť. V tomto ohledu nevěnují klasické nauky náležitou pozornost silám, jež poháněly lidstvo, ani tomu, zač vděčíme společností, jež předcházely tu naši. I tak poučený vědec jako Huvelin považoval za svou po- vinnost odvodit pojem cti, pokládáný za nepůsobivý, od pojmu magické moci<sup>145</sup>. Ve cti, vážnosti spatřuje pouze její náhražku. Skutečnost je však složitější. Pojem cti není těmto civilizacím cizí, jako jim není cizí pojem magie<sup>146</sup>. Sama polynéská *mana* symbolizuje nejen magickou sílu každé bytosti, ale též její čest, a jedním z nejlepších pře- kladů toho slova je autorita, bohatství<sup>147</sup>. Tlingitský či haidský potlač vychází z toho, že se považuje za čest pro- kazovat si navzájem úsluhy<sup>148</sup>. I ve skutečně primitivních kmenech, jako jsou ty australské, jsou lidé neméně citliví

<sup>145</sup> Injuria, *Mélanges Appleton; Magie et Droit individuel*, *Année Soc.* X, s.

<sup>146</sup> Platí se za čest moci tancovat u Tlingitů: *Tl. M. T.*, s. 141. Úhrada ná- čelníkovi, který tanec složil. U Cimšjanů: „Vše děláme pro čest... Všechno ostatní je bohatství a přehlídka marnivosti“; F. BOAS, *Fifth Reprot*, 1899, s. 19, Duncan v MAYNE, *Four Years*, s. 265, už říkal: „z pouhého chlubení věcmi“. Tytéž zásady navíc nacházejí výraz ve velkém počtu rituálů nejen v rituálu vzestupu atd., ale i v těch, které například spočívají v „pozved- nutí měděného předmětu“ (Kvakiutlové), *Kwa. T.*, III, s. 499, ř. 26, „vzty- čení kopí“ (Tlingitové) *Tl. M. T.*, s. 117. „vztyčení potlačového sloupu“, po- hřebního a totemického. „vztyčení nosného trámu domu“ na způsob máje. Nesmíme zapomenat, že potlač má za cíl zjistit, která „rodina“ je „nejvýše postavená“ (komentáře náčelníka Katišana k báji o Havranovi, Tlingitové *Tl. M. T.*, s. 119, pozn. aut.)

<sup>147</sup> E. TREGGAR, *Maori Comparative Dictionary*, heslo Mana.

Bylo by na místě rozebrat si pojem bohatství jako takový. Z hlediska ná- šeho výkladu bohatý člověk je ten, kdo má v Polynésii *manu*, u Říma *auc- toritas*, a ten, kdo je u amerických kmenů „štědrý“, *walas* (*Ethn. Kwa.*, s. 1396). Musíme poukázat na vztah mezi pojmem bohatství, autority, práva rozkazovat těm, kdo přijímají dary, a potlačem: je zcela zjevný. Např. u Kvakiutlů je jedním z nejdůležitějších klanů klan Walasaků (současné jméno rodiny, název tance a jednoho bratrstva); to jméno znamená „velcí, kteří přicházejí shůry“, kteří rozdávají při potlačí; *walasila* znamená nejen bohatství, ale též „rozdávání příkrývek u příležitosti vydražování měděné- ho předmětu“. Jiná metafora spočívá v tom, že člověk je považován za „ztěžklého“ porádanými potlačí: *Sec. Soc.*, s. 558, 559. O náčelníkovi se praví, že „pozřel kmeny“, jímž rozděluje bohatství; „zvrací majetek“ atd.

<sup>148</sup> Tlingitská píseň říká o fratrii Havrana: „Ona činí Vlka *valuable* (hod- notným)“, *Tl. M. T.*, s. 398, č. 38. U obou kmenů je jednoznačně stanovena zásada, že „vážnost“ a „pocty“, které se mají vzdávat a opětovat, zahrnují dary. J. R. SWANTON, *Tlingit*, s. 451; SWANTON, *Haida*, s. 162, připouští, že některé dary nemusí být opláceny.

na čest než v těch, jimiž se zabýváme, a prokazují si ji různými službami, vzájemným nabízením potravin, přednostmi, rituály, stejně tak jako dary<sup>149</sup>. Lidé dokázali ručit cití a jménem dávno před tím, že se uměli podepsat.

Potlač na americkém Severozápadě byl dostatečně studován ze všech stránek, které se týkají samé formy smlouvy. Přesto je nutně zařadit studii, jež o ní sepsal Davy a L. Adam<sup>150</sup>, do širšího rámce, v jakém by měla být s ohledem na téma, jež nás zajímá, nahlížena. Potlač je totiž něco víc než pouhý právní jev: je jedním z jevů, jež navrhuje nazývat „totálními“. Je to jev náboženský, mytologický a šamanistický, protože náčelníci, kteří se do potlače zapojují, ztělesňují předky a bohy, jejichž jméno nosí, jejichž tance tancují a jejichž duchové je ovládají<sup>151</sup>. Je to jev ekonomický, a je tedy potřeba změřit jeho hodnotu, důležitost, příčiny a důsledky transakcí, obrov-

<sup>149</sup> Srov. dále (závěr) s. 136, pozn. 7.

U těchto kmenů se při hostině, při důstojném přejímání daru, který nebyl vyžádán, neobyčejně dbá na etiketu. Uvedme si pouze tři, pro nás velice poučné příklady u Kvakiutů, Haidů a Cimšjanů: náčelníci a urození jedí při hostinách málo, hodně jedí jejich vazalové a obecný lid; doslova mají „mlsný jazyček“: F. BOAS, *Kwa. Ind.*, Jesup., V, II, s. 427, 430; nebezpečí přejídání, *Tsim. Myth.*, s. 59, 149, 153 atd. (mýty); při hostině zpívají, *Kwa. Ind.*, Jesup Exped., V, II, s. 430, 437. Troubí se na lasturu, „aby se vědělo, že neumíráme hladem“, *Kwa. T.*, III, s. 486. Urozenec nikdy nic naléhavě nežádá. Šaman léčitel si nikdy neřekne cenu, jeho „duch“ mu to zapovídá. *Ethn. Kwa.*, s. 731, 742; *Haida T. M.*, s. 238, 239. Přesto u Kvakiutů existuje „žebrácké“ bratrstvo a tanec.

<sup>150</sup> Viz výše uvedená bibliografie, s. 14 n.

<sup>151</sup> Tento princip zvláště rozvinul tlingitský a haidský potlač. Srov. *Tlingit Indians*, s. 443, 462. Srov. rozpravu v *Tl. M. T.*, s. 373; duchové kouří, dokud kouří hosté. Srov. s. 385, ř. 9: „My, kteří zde pro vás tančíme, nejsme vlastně my sami. Tančí tu naši dávno mrtví strýcové.“ Hosty jsou duchové, talismany *gona' qadet, tam.*, s. 119, pozn. a. Ve skutečnosti zde prostě došlo k splynutí dvou principů, obětí a daru; je srovnatelné, snad s výjimkou působení na přírodu, se všemi případy, které jsme doposud (výše) uváděli. Dát živým znamená dát mrtvým. V jedné pozoruhodné tlingitské báchorce (*Tl. M. T.*, s. 227) stojí, že člověk, který vstane z mrtvých, ví, jak za něho uspořádali potlač; téma duchů, kteří vytykají živým, že za ně uspořádali potlač, je běžné. Kvakiutové měli dozajista stejné zásady. Př. proslov, *Ethn. Kwa.*, s. 788. Živí u Cimšjanů zastupují mrtvé: Tati píše Boasovi: „Obětiny mají zpravidla podobu darů předaných na nějaké slavnosti.“ *Tsim. Myth.*, s. 452 (historické legendy), s. 287. Sbírká témat, F. BOAS, *tam.*, s. 846, ke srovnání s Haidy, Tlingity a Kvakiuty.

ských i dnes, kdy je převádíme na evropská měřítka<sup>152</sup>. Potlač je rovněž jev z oblasti sociální morfologie: shromáždění kmenů, rodů a rodin, ba i národů při něm vyvolává značnou nervozitu a vzrušení; lidé se sbírají, a přesto si zůstávají cizí, komunikují a soupeří spolu v obrovském obchodě a trvalém zápolení<sup>153</sup>. Dostáváme se k estetickým jevům, které jsou neobyčejně početné. Konečně je třeba doplnit poznámku i k právnímu hledisku, k tomu, co již bylo řečeno o formě těchto smluv a co bychom mohli nazvat lidským předmětem smlouvy, a k právnímu statutu smluvních stran. I hmotné předměty smlouvy, věci, které se při jejich uzavírání směňují, mají totiž zvláštní moc, jež způsobuje, že jsou dávány a hlavně vráceny.

Bylo by prospěšné — kdybychom měli dostatek místa —, pro náš výklad rozlišovat na americkém Severozápadě čtyři formy potlače: 1. potlač, jehož se zúčastňují výhradně či téměř výhradně frátrie a rodiny náčelníků (Tlingitové); 2. potlač, při kterém hrají téměř stejnou úlohu frátrie, rody, náčelníci a rodiny; 3. potlač mezi náčelníky soupeřících rodů (Cimšjanové); 4. potlač náčelníků a bratrů (Kvakiutové). Zabrало by nám však příliš mnoho času, kdybychom takto postupovali, a kromě toho rozlišení tří forem (chybí ta cimšjanská) už předložil Davy<sup>154</sup>. Koneckonců pro potřeby naší studie, týkající se tří aspektů daru, povinnosti dávat, povinnosti přijímat a povinnosti oplácet, jsou všechny čtyři formy potlače téměř totožné.

<sup>152</sup> Viz dále několik příkladů hodnoty měděných předmětů, s. 93, pozn. 242.

<sup>153</sup> A. KRAUSE, *Tlingit Indianer*, s. 240, dobře popisuje způsob, jakým k sobě tlingitské kmény vzájemně přistupují.

<sup>154</sup> G. DAVY, *Foi jurée*, s. 171 n., 251 n. Cimšjanská forma se zřetelně neliší od formy haidské. Úloha rodu je snad výraznější.

TROJÍ POVINNOST:  
DÁVAT, PŘIJÍMAT, OPLÁCET

Základem potlače je povinnost dávat. Náčelník musí uspořádat potlač za sebe, za svého syna, zetě či dceru<sup>155</sup> a za své mrtvé<sup>156</sup>. Zachová si autoritu vůči svému kmenu a své vesnici, potažmo vůči vlastní rodině, udrží si své postavení mezi náčelníky<sup>157</sup> — z hlediska národního i mezinárodního — jen tehdy, dokáže-li, že obcuje s duchy, kteří jsou mu — podobně jako majetek<sup>158</sup> — příznivě nakloněni, že se ho majetek drží a on se drží jeho<sup>159</sup>. Velikost majetku může dokázat jen tím, že jej prohýří, rozdělí a poníží tím druhé, neboť je „zastíní svým jménem“<sup>160</sup>.

<sup>155</sup> Je zbytečné rekapitulovat Davyho výklad o vztahu mezi potlačem a politickým statusem, zvláště pak mezi zetěm a synem. Je rovněž zbytečné vyjadřovat se k významu hostiny a směny z hlediska utužování spolenectví. Například výměna člunů mezi dvěma lidmi způsobí, že pak mají „jen jedno srdce“, jeden je tehánem a druhý zetěm: *Sec. Soc.*, s. 387. Text, *Kwa. T.*, III, s. 274, dodává: „Bylo to, jako kdyby si byli vyměnili jména.“ Viz též *tam.*, III, s. 23: v jednom mýtu o slavnosti Nimkišů (dalšího kvakiutlského kmene) má svatební hostina za cíl uvést dívku do vsi, „kde bude jíst poprvé“.

<sup>156</sup> Pohřební potlač je doložen a dostatečně prostudován u Haidů a Tlingitů; u Cimšjanů je patrně více spjat s ukončením smutku, se vztyčením totemového sloupu a se zpopelněním: *Tsim. Myth.*, s. 534 n. Boas nás na pohřební potlač u Kvakiutlů neupozorňuje, avšak popis takového potlače nalezneme v jednom mýtu: *Kwa. T.*, III, s. 407.

<sup>157</sup> Potlač k zachování práva na rodový znak, J. R. SWANTON, *Haida*, s. 107. Viz příběh Leg.eka, *Tsim. Myth.*, s. 386. Leg.ek je titul hlavního cimšjanského náčelníka. Viz též *tam.*, s. 364, příběhy o náčelníku Nesbalasovi, což je další honosný titul cimšjanského náčelníka, a způsob, jakým se vysmlával náčelníku Haimasovi. Jedním z nejdůležitějších titulů u Kvakiutlů (Lewikilaq) je Dabend (*Kwa. T.*, III, s. 19, ř. 22; srov. *dabend-gal'ala*, *Ethn. Kwa.*, s. 1406, sloupec I), který má před potlačem jméno, jež znamená „neschopen dosáhnout svého cíle“ a po potlači získává jméno, jež znamená „schopen dosáhnout svého cíle“.

<sup>158</sup> Jistý kvakiutlský náčelník pravil: „Na čem si zakládám: na jménu, na kořenech své rodiny, všichni mi předkové byli...“ (a zde udává své jméno, které je zároveň titulem a jménem obecným) „pořadatelé maxuy“ (velkého potlače): *Ethn. Kwa.*, s. 887, ř. 64; srov. s. 843, ř. 70.

<sup>159</sup> Viz dále (v proslovu): „Jsem ověčen majetkem. Jsem bohatý na majetek. Jsem měřič majetku.“ *Ethn. Kwa.*, s. 1280, ř. 18.

<sup>160</sup> Koupit si měděný předmět znamená zanést jej „pod jméno“ kupujícího, F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 345. Další metafora je v tom, že jméno pořadatele potlače uspořádaným potlačem „nabývá na váze“, *Sec. Soc.*, s. 349; „ztrácí na váze“ přijatým potlačem, *Sec. Soc.*, s. 345. Táž idea, idea nadřazenosti dárce nad obdarovaným, je vyjádřena různě: zahrnuje představu, že obda-

Vznešený Kvakiutl a Haida mají přesně tutéž představu o tom, co je to „tvář“, jako čínský vzdělanec či důstojník<sup>161</sup>. O jednom z velkých bájných náčelníků, který nepořádal potlač, se praví, že měl „prohnilou tvář“<sup>162</sup>. Tento výraz je zde ještě přesnější než v Číně. Na americkém Severozápadě totiž ztratit vážnost znamená ztratit duši. Je to „tvář“, taneční maska, právo ztělesnit nějakého ducha, nosit štít, totem, *persona sama*, které jsou takto ve hře, o něž lze přijít při potlači<sup>163</sup>, při hře o dary<sup>164</sup>, tak jako o ně lze přijít ve válce<sup>165</sup> či důsledkem nějakého prohřeš-

rovaný je svým způsobem otrokem, dokud se nevykoupi (tehdy „je jméno špatné“, říkají Haidové, J. R. SWANTON, *Haida*, s. 70; srov. dále); Tlingitové říkají, že „házejí dary na hřbet těm, kdo je přijímají“, J. R. SWANTON, *Tlingit*, s. 428. Haidové pro to mají dva příznačné výrazy: „uvést do pohybu“, „rozkmitat“ svou jehlu (srov. novokaledonský výraz výše, s. 39), jež patrně znamenají „porazit někoho druhofadého“, J. R. SWANTON, *Haida*, s. 162.

<sup>161</sup> Viz příběh o Haimasovi, který ztratil svou svobodu, své výsady, masky a všechno ostatní, své pomocné duchy, rodinu a majetek, *Tsim. Mythology*, s. 361, 362.

<sup>162</sup> *Ethn. Kwa.*, s. 805; Hunt, kvakiutlský spolupracovník Boase, napsal: „Nevím, proč náčelník Maxuyalidze (vlastně pořadatel potlače) nikdy nespouštěl žádnou slavnost. To je vše. Tak ho nazvali Qelsem, tedy Prohnilá tvář.“ *Tam.*, ř. 13–15.

<sup>163</sup> Potlač je ve skutečnosti nebezpečná věc; nebezpečné je při něm nedat, stejně jako přijmout. Osoby, které se dostavily na mytický potlač, z toho měly smrt (*Haida T.*, Jesup., VI, s. 626; srov. s. 667, týž mýtus, Cimšjané). Srov. též B. BOAS, *Indianische Sagen*, s. 356, č. 58. Je nebezpečné mít něco z hmotného základu toho, kdo potlač pořádá: např. požit něco na potlači duchů v zásvěti. Kvakiutlská legenda (Awikenoq), *Ind. Sagen*, s. 239. Viz krásnou báj o Havranovi, jenž vytahuje ze svého těla potraviny (několik variant), Ctatloq, *Ind. Sagen*, s. 76; Nutkové, *tam.*, s. 106. Srovnání v F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 694, 695.

<sup>164</sup> Potlač je vlastně hra a zkouška. Tato zkouška spočívá např. v tom, nedostat v průběhu hostiny škytavku. „Raději zemřít než mít škytavku,“ říká se. F. BOAS, *Kvakiutl Indians*, Jesup Expedition, v. V, část II, s. 428. Viz znění výzvy: „Pokusme se je vyprázdnit prostřednictvím našich hostů (misky)...“ *Ethn. Kwa.*, s. 991, ř. 43; srov. s. 992. O významové nejednoznačnosti u slov, jež znamenají dát někomu najíst, oplátnit někomu jídlo a revanšovat se, viz glosář (*Ethn. Kwa.*, heslo *yenesa*, *yenka*: dát najíst, odměnit se, oplátnit něco někomu).

<sup>165</sup> Viz výše rovnítko mezi potlačem a válkou. Symbolem kvakiutlského potlače je nůž připevněný na konci hole, *Kwa. T.*, III, s. 483. U Tlingitů je to vztyčené kopí, *Tlingit M. T.*, s. 117. Viz rituály kompenzačního potlače u Tlingitů. Válka kmene Kloo proti Cimšjanům, *Tling. T. M.*, s. 432, 433, pozn. 34; tance kvůli tomu, že byl někdo ztročen; potlač bez tance za to, že byl někdo zabit. Srov. dále obřad darování měděného předmětu, s. 221, pozn. 6.

ku při rituálu<sup>166</sup>. Ve všech těchto společnostech se předhánějí v darech. Neexistuje okamžik vymykající se běžnému životu, ani při slavnostech a zimních shromážděních, aby člověk nebyl povinován zvát přátele, dělit se s nimi o výtěžek z lovu či ze sběru plodů, pocházející od bohů a totemů<sup>167</sup>; aby nebyl povinován dále rozdělit vše, co mu připadlo z potlače, jehož byl podílníkem<sup>168</sup>; aby nebyl nucen projevít darem uznání za jakoukoli službu<sup>169</sup> ze strany náčelníků<sup>170</sup>, vazalů či příbuzných<sup>171</sup>; to vše

<sup>166</sup> O rituálních prohrěsích u Kvakiutlů viz F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 433, 507 atd. Odčinit vinu lze právě tím, že uspořádáme potlač či alespoň předejme nějaký dar.

V těchto společnostech existuje jedna velice důležitá právní a rituální zásada. Rozdělování bohatství hraje úlohu pokuty, oběti k usmíření duchů a k obnově porozumění mezi lidmi. Otec H. A. LAMBERT, *Moeves des sawages néo-calédoniens*, s. 66, už u Kanaků zaznamenal právo mateřských příbuzných požadovat odškodnění v případě, že někdo z nich prolje krev v rodině svého otce. Přesně tutéž instituci najdeme u Cimšjanů, Duncan v R. Ch. MAYNE, *Four Years*, s. 265; srov. s. 296 (potlač v případě prolje synovy krve). Ta by patrně měla být přirovnávána k maorské instituci *maru*.

Stejným způsobem dlužno interpretovat potlače určené k vykoupění zajatců. Rodina, která nechala zotročit svého příbuzného, totiž musí uspořádat potlač nejen kvůli převzetí zajatce, ale též kvůli obnově „jména“. Viz příběh o Dzebasovi, *Tsim. Myth.*, s. 388. Totéž pravidlo platí u Tlingitů, A. KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, s. 245; PORTER, *XIth Census*, s. 54; J. R. SWANTON, *Tlingit*, s. 449.

Kvakiutlských potlačů k vykoupění prohrěšků proti obřadům je mnoho. Za povšimnutí stojí potlač k odčinění viny rodičů dvojčat chodících pracovat, *Ethn. Kwa.*, s. 691. Potlač k znovuzískání manželky dlužité tchánovi v případě, že vás — prokazatelně vaší vinou — opustila. Viz slovník, *tam.*, s. 1423, sl. 1 dole. Tuto zásadu lze uplatňovat i neopodstatněně: když chce mít náčelník příležitost k potlači, odešle svou ženu k tchánovi, aby měl záminku k novému rozdělení bohatství, F. BOAS, *5th Report*, s. 42.

<sup>167</sup> Dlouhý seznam těchto povinností o slavnostech, po rybolovu, sběru, lovu, otevření konzerv je uveden v *Ethn. Kwa.*, I, s. 757 n.; srov. s. 607 n., o etiketě, atd.

<sup>168</sup> Viz výše, s. 68, pozn. 136.

<sup>169</sup> Viz *Tsim. Myth.*, s. 512, 439; srov. s. 534, o placení služeb. U Kvakiutlů příklad platby odpočítávači příkrývek, *Sec. Soc.*, s. 614, 629 (Nimkišové, letní slavnost).

<sup>170</sup> Cimšjanové mají pozoruhodnou instituci, která předepisuje náčelníkům a vazalům podělit se vzájemně o statky ze svých potlačů, aby na každého připadl podíl, který mu náleží. Ačkoli se soupeři střetávají uvnitř různých feudálních tříd dělicích se na klany a fratrie, existují práva, která se uplatňují od třídy ke třídě, F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 539.

<sup>171</sup> Platba rodičům, *Tsim. Myth.*, s. 534; srov. G. DAVY, *FoI jurée*, o protichůdných systémech u Tlingitů a Haidů, dělení potlače mezi rodiny, s. 196.

s vidinou trestu, alespoň pokud jde o lidi urozené, kteří, když poruší pravidla společenského chování, ztratí své postavení<sup>172</sup>.

Povinnost zvát je naprosto zjevná, jde-li o vzájemné pozvání mezi rody nebo kmeny. Pozvání má dokonce smysl pouze tehdy, je-li určeno lidem mimo vlastní rodinu, rod či fratrii<sup>173</sup>. Náleží se pozvat každého, kdo se může<sup>174</sup> a chce<sup>175</sup> anebo kdo se jde zúčastnit<sup>176</sup> slavnosti, potlače<sup>177</sup>. Opomenutí má neblahé důsledky<sup>178</sup>. Významný

<sup>172</sup> Haidský mýtus zaznamenaný MASSETEM (*Haida Texts*, Jesup, VI, č. 43) vypráví, jak jeden starý náčelník nepořádá dost potlačů; ostatní ho neznou, on kvůli tomu zemře, jeho synovci mu postaví sochu, vystrojí jeho jménem slavnost, deset slavností, a on tak znovu ožije. V jiném mýtu u MASSETA, *tam.*, s. 727, osloví náčelníka duch: „Máš přespříliš majetku, budeš z něj muset vystrojit potlač“ (*uwal* = rozdělování, srov. slovo *walgal*, potlač). Náčelník postaví dům a zaplatí stavebníky. V jiném mýtu, *tam.*, s. 723, ř. 34, náčelník říká: „Nenechám si nic pro sebe“. srov. dále: „Uspořádám desetkrát potlač“ (*uwal*).

<sup>173</sup> O tom, jak se kmeny pravidelně setkávají (Kvakiutlové), F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 343; (Cimšjanové), F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 497. Přirozená věc je to v kraji obývaném fratriemi, viz J. R. SWANTON, *Haida*, s. 162; *Tlingit*, s. 424. Tato zásada je pozoruhodně vyložena v mýtu o Havranovi, *Tlingit T. M.*, s. 115 n.

<sup>174</sup> Obejdeme se ovšem bez těch, kdo nedostali zvyklostem, nepořádali slavností, nemají jména získaná během slavností, G. HUNT, v *Ethn. Kwa.*, s. 707; bez těch, kdo neoplatili potlač, srov. *tam.*, rejstřík, heslo *Waya a Wayapo Lela*, s. 1395; srov. s. 358, ř. 25.

<sup>175</sup> Odtud i příběh, který je vlastní i našemu evropskému a asijskému folkloru, příběh o nebezpečí, jemuž se vystavujeme, nepozveme-li sirotka, opuštěného člověka či chudého počestného. Příklad *Indianische Sagen*, s. 301, 303; viz *Tsim. Myth.*, s. 295, 292; žebrák, který je totemem, totemovým bohem. Soupis témat, F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 784 n.

<sup>176</sup> Tlingitové pro to mají skvělý výraz: o hostech se předpokládá, že „plují“, jejich čluny „bloudí po moři“, totemový sloup, jež přináší, je vydán na pospas proudu, zastaví je až pozvání, potlač, *Tl. M. T.*, s. 394, č. 22; s. 395, č. 24 (v proslověch). Jedním z poměrně běžných titulů kvakiutlského náčelníka je „ten, k kterému se pádluje“, „místo, kam se směruje“, př. *Ethn. Kwa.*, s. 187, ř. 10 a 15.

<sup>177</sup> Urážka, jež spočívá v tom, že se na někoho zapomene, způsobí, že se účastí na potlači zdrží i příbuzní. V jednom cimšjanském mýtu se duchové nedostaví proto, že nebyl pozván Velký duch, a přijdou v plném počtu, až když je pozván i on, *Tsim. Myth.*, s. 277. V dalším příběhu se vypráví o tom, že když nepozvali velkého náčelníka Nesbalase, nepřišli ani ostatní cimšjanští náčelníci; říkali: „Je to náčelník, nemůžeme se s ním rozkmotřit.“ *Tam.*, s. 357.

<sup>178</sup> Urážka mává politické důsledky. Například potlač Tlingitů vůči východním Athabaskům, J. R. SWANTON, *Tlingit*, s. 435. Srov. *Tling. T. M.*, s. 117.

cimšjanský mýtus<sup>179</sup> ukazuje, z jakého duchovního podloží vzešlo základní téma evropského folkloru, téma zlé vily, kterou zapomněli pozvat na křtiny či na svatbu. Jasně zde vystává osnova institucí, na níž je téma vetkáno; je vidět, v jakých civilizacích fungovalo. Princezna z jedné z cimšjanských vesnic otěhotněla v „zemi vyder“ a jako zázrakem porodila „Malou Vydru“. Vrací se s dítětem do vsí svého otce náčelníka. „Malá Vydra“ naloví velké kambaly a její děd z nich vystrojí hostinu pro všechny spolubratry, náčelníky všech kmenů. Všem Vydru představí a klade jim na srdce, aby ji nezabýjeli, narazí-li na ni při lovu ve zvířecí podobě: „Zde mé vnouče vám přineslo potravu, již jsem vám, svým hostům, podal.“ Děd pak zbohatne z nejrůznějších darů, které mu přinášejí, kdykoli k němu zajdou pojmout masa velryb, tuleňů a čerstvých ryb, jež Malá Vydra nosila v období zimního hladu. Jistěho náčelníka však zapomněli pozvat. A tak se stalo, že jednoho dne, když posádka člunu opomenutého kmene narazila na moři na Malou Vydru držící v tlamě velkého tuleň, lučištník z člunu Malou Vydru zabil a tuleň jí sebral. Děd a příslušníci všech kmenů pak Malou Vydru hledali, až zjistili, co se stalo opomenutému kmeni. Ten se omlouval, že nevěděl, kdo Malá Vydra je. Její matka princezna zemřela žalem; náčelník, který se nechtěně provinil, přinesl starému náčelníkovi všemožné dary na usmířenou. A báj se uzavírá takto<sup>180</sup>: „Proto národy pořádaly velké slavnosti, narodil-li se některému náčelníkovi syn a dostal jméno, aby se nestalo, že o tom někdo nebude vědět.“ Potlač, rozdávání statků je základním aktem vojenského, právního, ekonomického, náboženského „uznání“, ve všech významech toho slova. Náčelník či jeho syn jsou takto „uznání“ a lidé jsou mu „vděční“<sup>181</sup>.

<sup>179</sup> *Tsim. Myth.*, s. 170 a 171.

<sup>180</sup> Boas zařadil do poznámky větu z textu svého domorodého spisovatele Tatea, *tam.*, s. 171, pozn. a. Moralitu z mýtu je naopak třeba spájet s mýtem samým.

<sup>181</sup> Srov. tento detail z cimšjanského mýtu o Negunaksovi, *tam.*, s. 287 n. a poznámky na s. 846 o ekvivalentech tohoto tématu.

Rituál slavnosti<sup>182</sup> Kvakiutlů a dalších kmenů této skupiny někdy vyjadřuje tuto zásadu povinného zvaní. Stává se, že část zmíněných slavností začíná slavností Psů. Ty zpodobňují muži v maskách, kteří vyrazí z jednoho domu, aby násilně vtrhli do domu druhého. Slavnost připomíná událost, kdy lidé z dalších tří klanů kmene vlastních Kvakiutlů opomněli pozvat Guetely, nejvyšší postavený klan mezi nimi<sup>183</sup>. Ti nechtěli zůstat „nezasvěcení“, vtrhli do domu tanců a všechno zničili.

Stejně zavazující je *povinnost přijímat*. Člověk nemá právo dar nebo potlač odmítnout<sup>184</sup>. Učinit tak znamená projevit obavu, že budete muset oplácet, že budete „umlčen“, dokud vše nevrátíte. „Umlčen“ jste vlastně už teď. Znamená to, že vaše jméno „ztratilo váhu“<sup>185</sup>, že předem přiznáváte porážku<sup>186</sup>, nebo se naopak v některých případech prohlašujete za vítěze a neporazitelného<sup>187</sup>. Skutečně se zdá, alespoň u Kvakiutlů, že uznávané postavení v hierarchii či vítězství při předchozích potlačích umožňují pozvání odmítnout nebo dokonce — účastníte-li se potlače — odmítnout dar, aniž kvůli tomu vznikne válka. Ale ten, kdo odmítne, se zavazuje k uspořádání potlače; zvláště pak musí vystrojit bohatší slavnost tuku, při níž lze tento obřad odmítnutí konkrétně sledovat<sup>188</sup>. Náčel-

<sup>182</sup> Př.: pozvání na slavnost černého rybízu, kdy obřadník říká: „Zveme vás, vás, kteří jste nepřišli.“ *Ethn. Kwa.*, s. 752.

<sup>183</sup> F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 543.

<sup>184</sup> U Tlingitů se pozvaným, kteří otáleli dva roky, než přišli na potlač, říká „ženy“. T. M. T., s. 119, pozn. a.

<sup>185</sup> F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 345.

<sup>186</sup> U Kvakiutlů musíte přijít na slavnost tuleňů, i když se vám z jejich tuku zvedá žaludek, *Ethn. Kwa.*, s. 1046; srov. s. 1048: „pokus se sníst všechno“.

<sup>187</sup> Proto se někdy obrazení k hostům s obavou; odmítnou-li totiž nabídku, je tomu tak proto, že se považují za nadřazené. Jistý kvakiutlský náčelník říká koskimoskému náčelníkovi (kmenově příslušejícímu k těmto národům): „Neodmítejte mou laskavou nabídku, nebo budu zahanben, neodvrhujte mé srdce, atd. Já nejsem z těch, kdo si činí nějaké nároky, z těch, kdo dají jenom těm, kteří od nich nakoupí (= dají jim). Tak je to, přátelé.“ F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 546.

<sup>188</sup> F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 355.

ník, který se považuje za nadřazeného, odmítne lžici plnou tuku, kterou mu podají; vyjde ven, vyhledá svůj „měděný předmět“ a vrátí se s ním „uhasit oheň“ (živený tukem). Následuje řada formalit, které znamenají výzvu a zavazují náčelníka, který odmítl, aby sám uspořádal další potlač, další slavnost tuku<sup>189</sup>. V zásadě je však každý dar vždycky přijat a pochválen<sup>190</sup>. Člověk musí hlasitě ocenit jídlo, které pro něho připravili<sup>191</sup>. Je si však vědom toho, že když je přijme, zavazuje se tím<sup>192</sup>, že přebírá dar „břemeno“<sup>193</sup>. Nepřijal totiž pouze nějakou věc či účast na slavnosti, přijal i výzvu, a to si mohl dovolit jen proto, že si je jist, že se bude moci revanšovat<sup>194</sup>, dokázat, že si s dárcem v ničem nezadá<sup>195</sup>. Při takovýchto střetech se náčelníci dostávají do komických situací, které jsou i jako takové pocíčovány. Jako ve staré Galii či Germánii, jako při našich studentských, vojenských či vesnických zábavách se hosté oddávají obžerství, aby tímto groteskním způsobem „vzdali hold“ tomu, kdo je pozval. Uctít hosty musíte i tehdy, jste-li jen vyzývatelem potomkem<sup>196</sup>.

<sup>189</sup> Viz *Ethn. Kwa.*, s. 774 n., jiný popis slavnosti oleje a salalových bobulí; je to popis Huntův a zdá se lepší; rovněž se zdá, že tohoto rituálu se používá v případě, kdy se nezve a nedává. Rituál o slavnosti téhož druhu, pořádané jako výraz pohrdání vůči soupeři, zahrnuje zpěvy a bubnování (*tam.*, s. 770; srov. s. 764), jako u Eskymáků.

<sup>190</sup> Haidská prúpověď: „Udělej to co já a dej mi dobré jídlo“ (v mýtu), *Haida Texts*, Jesup VI, s. 685, 686; (Kvakiutlové), *Ethn. Kwa.*, s. 767, ř. 39; s. 738, ř. 32; s. 770), příběh PoLelasy.

<sup>191</sup> Zpěvy projevující nespokojenost jsou velice přesně dané (Tlingitové), *Tlingit M. T.*, s. 396, č. 26, 29.

<sup>192</sup> Náčelníci u Cimšjanů zpravidla vysílají posla, aby prověřil dary, které jim přinášejí pozvaní na potlač, *Tsim. Myth.*, s. 184; srov. s. 430 a 434. Podle kapitulního řádu z roku 803 byl na dvoře Karla Velikého úředník pověřený podobnou inspekcí. Tento fakt, uvedený Démeunierem, mi sdělil Mauner.

<sup>193</sup> Viz výše. Srov. latinský výraz *oere oboeratus*, zatížený dluhy.

<sup>194</sup> Mýtus o Havranovi u Tlingitů vypráví o tom, jak Havran se nezúčastňuje slavnosti, protože ti druzí (soupeřící fratrie; špatně přeloženo J. P. Swantonem, který měl napsat fratrie soupeřící s Havranem), se projevovali příliš hlučně a přestoupili středovou čáru, jež v domě tance obě fratrie od sebe odděluje. Havran se obával, že jsou neporazitelní, *Tl. M. T.*, s. 118.

<sup>195</sup> Nerovnost, která je důsledkem toho, že jste něco přijali, je dobře vložena v kvakiutlských proslvech. *Sec. Soc.*, s. 355, 667, ř. 17, atd.; srov. s. 669, ř. 9.

<sup>196</sup> Př. Tlingitové, J. R. SWANTON, *Tlingit*, s. 440, 441.

Nedat či nepřijmout<sup>197</sup> znamená zadat si — podobně jako neoplácet<sup>198</sup>.

Povinnost oplácet<sup>199</sup> prostupuje celý potlač, pokud ovšem nespočívá v pouhém ničení. Takovému ničení, které má začasťe úlohu obětování duchům, zřejmě nemusí být bezpodmínečně opláceno, zvláště pak je-li dílem nejvyššího náčelníka klanu či náčelníka klanu, který je uznán za nadřazený<sup>200</sup>. Běžně však má být potlač oplácen i s úrokem a totéž platí i o každém daru. Úrok se vesměs pohybuje od třiceti do sta procent ročně. I když příslušník kmene dostane od svého náčelníka za prokázanou službu příkrývku, u příležitosti svatby v náčelníkově rodině, synova nástupnictví atd. mu za ní vrátí dvě. Je ovšem pravda, že náčelník se s ním zase podělí o všechny dary, které získá při příštích potlačích, kde mu budou soupeřící klanové oplácet prokázané dobrodiní.

<sup>197</sup> Jistý rituál u Tlingitů umožňuje nechat si zaplatit více a hostitel zase na druhé straně umožňuje donutit hosta převzít dárek; nespokojený host naznačí, že se má k odchodu; tehdy mu dárci nabídnou dar dvojnásobné hodnoty a uvede jméno zemřelého příbuzného, J. R. SWANTON, *Tlingit Indians*, s. 442. Tento rituál se pravděpodobně pojí k oprávněním obou smluvních stran zastupovat duchy svých předků.

<sup>198</sup> Viz proslavy, *Ethn. Kwa.*, s. 1281: „Kmenoví náčelníci nikdy neoplácejí [...] oni sami se uvedli v nemilost, a ty čníš jako velký náčelník mezi těmi, kteří upadli v nemilost.“

<sup>199</sup> Viz proslav (historické vyprávění) při potlačí velkého náčelníka Legeka (titul cimšjanského prince), *Tsim. Myth.*, s. 386; ten praví k Haidům: „Budete poslední z náčelníků, protože nejste s to hodit do moře měděné předměty, jak to udělal velký náčelník.“

<sup>200</sup> Ideální by bylo uspořádat potlač, který nebude oplácen. Viz v jednom proslavu: „Přeješ si dát to, co nebude opláceno.“ *Ethn. Kwa.*, s. 1282, ř. 63. Člověk, který uspořádal potlač, je přirovnáván ke stromu, k hoře: „Jsem velký náčelník, velký strom, vy jste pode mnou [...] má palisáda [...], rozdám vám majetek.“ *Tam.*, s. 1290, 1. sloka. „Vztyčte nedotknutelný potlačový sloup, to je jediný silný strom, jediný silný kořen...“ *Tam.*, 2. sloka. Haidové totéž vyjadřují metaforou kopí. Lidé, kteří něco přijmou, žijí „z jeho kopí“ (náčelníkovy), MASSET, *Haida Texts*, s. 486. Je to ostatně takový druh mýtu.



Povinnost důstojně oplácet je bezpodmínečná<sup>201</sup>. Člověk ztratí navěky „tvář“, neoplácí-li či neničí-li odpovídající hodnoty<sup>202</sup>.

Trestem za porušení povinnosti oplácet je otroctví kvůli dluhům. Uplatňuje se alespoň u Kvakiutlů, Haidů a Cimšjanů. Je to instituce, jež je svou povahou i funkcí vpravdě srovnatelná s římským *nexem*. Jednotlivec, který nemohl vrátit půjčku či oplatit potlač, ztrácí své společenské postavení i status svobodného člověka. Když si u Kvakiutlů nedůvěryhodný jedinec vypůjčí, říká se, „prodává se jako otrok“. Je zbytečné dále zdůrazňovat, že tento výraz je totožný s výrazem římským<sup>203</sup>.

Haidové<sup>204</sup> — jako kdyby sami od sebe přišli na latinský výraz — o matce, která při příležitosti zasnub svého dítěte dává dar matce mladého náčelníka, dokonce říkají, že „na něho hází síť“.

Ale tak jako „kula“ u Trobriandánů není nic jiného než krajní případ výměny darů, i potlač ve společnostech na americkém Severozápadě není nic jiného než svého druhu zvrhlý produkt systému darů. Alespoň v oblastech fratrií, u Haidů a Tlingitů, přetrvávají důležité pozůstatky někdejšího totálního závazku, koneckonců velice příznačného pro Athabasky, významnou skupinu spřízněných kmenů. Dary se vyměňují při každé příležitosti, kdykoli se poskytuje nějaká „služba“, a všechno se později či neprodleně vrací, aby to bylo vzápětí opět někomu

<sup>201</sup> Viz příběh o urážce kvůli nedostatečně oplacenému potlači. *Tsim. Myth.*, s. 314. Cimšjanové stále vzpomínají na dva měděné předměty, které jim dluží Wutsenalukové, *tam.*, s. 364.

<sup>202</sup> „Jméno“ zůstává pošramocené, dokud se nerozbitně měděný předmět téže hodnoty, jakou měl ten, který byl předmětem výzvy, F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 543.

<sup>203</sup> Když si takto znevážený jedinec půjčí, aby mohl poskytnout povinný dar či dar opětovat, „dává své jméno všanc“, a synonymní výraz zní: „prodává se za otroka“, F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 341; srov. *Ethn. Kwa.*, s. 1424, 1451, heslo: *kelgelgend*; srov. s. 1420.

<sup>204</sup> Budoucí nevěsta se třeba ještě nenarodila, a mladý muž už je smluvně zavázán, J. R. SWANTON, *Haida*, s. 50.

přiděleno<sup>205</sup>. Téměř stejná pravidla si uchovali Cimšjanové<sup>206</sup> a u Kvakiutlů v mnoha případech fungují i mimo potlač<sup>207</sup>. Nebudeme se tímto zjevným případem dále zabývat: staří autoři nepopisují potlač jinak, takže vyvstává otázka, tvoří-li vůbec odlišnou instituci<sup>208</sup>. Připomeňme si, že u Činuků, jednoho z nejméně známých kmenů, kte-

<sup>205</sup> Viz výše. Zvláště usmířovací rituály u Haidů, Cimšjanů a Tlingitů spočívají ve službách a okamžitých protislužbách; v podstatě jde o výměnu zástav (zdobených měděných předmětů) a rukojmích, otroků a žen. Př. ve válce Cimšjanů proti Haidům, *Haida T. M.*, s. 395: „Jelikož na každé ze zúčastněných stran si brali ženy z protivníkovy tábora a byla obava, aby se znovu nerozkmotlili, byl sjednán mír.“ Za války Haidů proti Tlingitům viz kompenzační potlač, *tam.*, s. 396.

<sup>206</sup> Viz výše a zvláště F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 511, 512.

<sup>207</sup> (Kvakiutlové); postupně rozdělování majetku oběma směry, F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 418; příští rok placení pokut za prohřešky proti rituálu, *tam.*, s. 596; přelacení kupní ceny nevěsty, *tam.*, 365, 366, s. 518—520, 563, s. 423, ř. 1.

<sup>208</sup> O slovu potlač viz výše, s. 14, pozn. 13. Zdá se, že ani idea, ani názvosloví předpokládající použití tohoto výrazu nemají v jazycích amerického Severozápadu onu přesnost, jakou jim dává anglo-indiánský „sabit“ na základě činučtiny.

V každém případě cimšjanština rozlišuje mezi *yaokem*, velkým mezi-kmenovým potlačem (F. BOAS [Tate], *Tsim. Myth.*, s. 537; srov. s. 511; srov. s. 968, nevhodně přeloženým jako potlač) a ostatními. Haidové ční rozdíl mezi „*walgalem*“ a „*sitkou*“, J. R. SWANTON, *Haida*, s. 35, 178, 179, s. 68 (Massetův text), smutečním potlačem a potlačem pořádaným z jiných důvodů.

V kvakiutlštině slovo „*poLa*“ (nasytit), společně Kvakiutlům a Činukům (*Kwa. T.*, III, s. 211, ř. 13, *poL* — nasycen, *tam.* III, s. 25, ř. 7) zjevně označuje nikoli potlač, ale hostinu či její účinek. Slovo „*poLas*“ označuje pořadatele hostiny (*Kwa. T.*, 2. řada; *Jesup*, sv. X, s. 79, ř. 14; s. 43, ř. 2) a rovněž místo, kde se účastníci nasýtli. (Legenda o jménu jednoho z náčelníků Dzawadaenoxu.) Srov. *Ethn. Kwa.*, s. 770, ř. 30). Nejobecnější název v kvakiutlštině je „*plEs*“ „zničit, umlčet“ (jméno soupeře) (rejstřík, *Ethn. Kwa.* heslo) nebo koše při vysypávání (*Kwa. T.*, III, s. 93, ř. 1; s. 451, ř. 4). Velké kmenové a mezikmenové potlače mají zřejmě vlastní jméno, *mazwa* (*Kwa. T.*, III, s. 451, ř. 15); BOAS odvozuje od kořene *ma* dvě další slova způsobem dosti nepravděpodobným: jedno z nich je *mawil*, iniciační místnost, a druhé název pro kosatku (*Ethn. Kwa.*, rejstřík, heslo). — u Kvakiutlů vsutku nalezneme množství odborných výrazů pro označení všech druhů potlače. Totéž platí pro označení nejrůznějších plateb a odškodnění či spíše darů a protidarů: svatebních darů, náhrad šamanům, záloh, úroků z prodlení, slovem všech druhů výdajů a přerozdělování. Př. „*men(a)*, „*pick up*“, *Ethn. Kwa.*, s. 218; malý potlač, při kterém jsou divčí šaty předhozeny lidu, aby si je rozebral; „*payol*“, „darovat měděný předmět“; jiný výraz pro darování člunu, *Ethn. Kwa.*, s. 1448. Mnohé z těchto výrazů, konkrétně, jsou rozkolísané a významově se překrývají, jak tomu v archaickém názvosloví bývá.

ry však patří k těm, jež by bylo skutečně záhodno studovat, slovo potlač znamená dar<sup>209</sup>.

### SILA VĚCI

Můžeme jít ve své analýze ještě dále a dokázat, že předměty vyměňované při potlačí mají schopnost donutit dary obíhat, být dávány a opláceny.

Předně alespoň Kvakiutlové a Cimšjanové rozlišují mezi různými druhy majetku stejně tak jako Římané či Trobriandané a Samojsci. Na jedné straně pro ně existují společné předměty a předměty, které se běžně rozdávají<sup>210</sup> (Stopy po směně jsem však nenašel.) Na straně druhé jsou rodinné cennosti<sup>211</sup>, talismany, zdobené měděné

<sup>209</sup> Viz C. M. BARBEAU, *Le Potlatch*, Bull. Soc. Géorg., Québec 1911, sv. III, s. 278, pozn. 3, kvůli významu a odkazům.

<sup>210</sup> Možná i prodávají.

<sup>211</sup> Mezi majetkem a zásobami je v cimšjanštině jasný rozdíl, *Tsim. Myth.*, s. 435. Boas tvrdí, nesporně podle Tatea, svého dopisovatele: „Vlastnictví toho, čemu se říká *rich food*, bohatá strava (srov. *tam.*, s. 406), bylo základem předpokladem uchování rodinné vážnosti. Zásoby však nebyly považovány za součást bohatství. Bohatství se dosahuje prodejem (my bychom řekli ve skutečnosti výměnou darů) zásob či jiných statků, které se napřed shromažďují a pak rozdávají na potlači.“ (Srov. výše s. 59, pozn. 111, Melanésie).

Kvakiutlové rovněž rozlišují mezi prostými zásobami a bohatstvím-majetkem. Poslední dvě slova jsou souznačná. Používají se pro ně zjevně dvě označení, *Ethn. Kwa.*, s. 1454. První je *yāq* či *yāq* (jazykovědně pokulhávání B. Boase), srov. rejstřík, heslo, s. 1393 (srov. *yōgu*, rozdávat, rozdělovat). Slovo má dvě odvozeniny, „*yeqala*“, majetek, a „*yāxulu*“ (talismany a parafernální jmění), srov. slova odvozená od *yā*, *tam.*, s. 1406. Další slovo je „*dadekas*“, srov. rejstřík v *Kwa. T.*, III, s. 519; srov. *tam.*, s. 473, č. 31; v newetteeském nářečí *daoma*, *dedemala* (rejstřík v *Ethn. Kwa.*, heslo). Kořenem tohoto slova je *dā*. Ten zvláštní shodou okolností znamená přesně totéž jako indoevropský kořen „*dā*“: přijímat, brát, nést v ruce, ohmatávat atd. Symptomatické jsou i odvozeniny. Jedna znamená i „sebrat kus oděvu nepříteli a očarovat jej“, druhá „vložit do ruky“, „dónést domů“ (významově blízké výrazům *manus* a *familia*, viz dále) (o příkrývkách daných jako záloha při koupi měděných předmětů, tj. příkrývkách, které se mají i s úrokem vrátit); jiné slovo znamená „složit určitý počet příkrývek na soupeřovu hromadu, přijmout je“, když tak bylo učiněno. Jiná odvozenina od téhož kořene je ještě podivnější: *dadeka*, „závidět jeden druhému“, *Kwa. T.*, s. 133, ř. 22; původní význam určitě byl: „přiját věc, která vzbuzuje závist“; srov. *dadego*, „zápasit“, nepochybně zápasit s majetkem.

Týž význam, ale přesnější, mají jiná slova. Např. „majetek v domě“, *ma-mekas*, *Kwa. T.*, III, s. 169, ř. 20.

předměty, pokrývky z kůže či tkané příkrývky ozdobené rodovým znakem. Tento druh předmětů se předává stejně slavnostně, jako se předávají ženy do manželství, „výsady“ zeti, jména a hodnosti dětem a zeťům<sup>212</sup>. Bylo by dokonce nepřesné mluvit v jejich případě o zcizení. Jsou to předměty určené spíše k zapůjčení než k prodeji a skutečnému postoupení. U Kvakiutlů nemůže být jistý počet z nich postoupen, třebaže se objevují na potlači. Tento „majetek“ vlastně tvoří *sacra*, jichž se rodina nikdy nezabavuje, anebo jen velmi nerada.

Pozornější sledování vede ke zjištění, že stejně jsou věci rozděleny u Haidů. Ti vlastně pojem vlastnictví, majetku dokonce zbožštili na způsob starých Řeků a Římanů. V oblasti mytologie a náboženství vyvinuli úsilí v Americe

<sup>212</sup> Viz početné proslovy u příležitosti převodu statků, F. BOAS a G. HUNT, *Ethn. Kwa.*, s. 706 n.

Neexistuje téměř nic duchovně ani hmotně cenného (záměrně neužíváme slova užitečného), aby se k tomu nepojily podobné představy. Duchovní statky jsou vlastně věcmi, majetkem, předmětem darování a směny. Stejně jako v primitivnějších civilizacích, kupříkladu australských, je na kmene, na něž se nějaká věc převedla, aby po potlači stvrdil, předvedl, že s ní byl obeznamen; také u Tlingitů se po potlači lidem, kteří potlač uspořádali, „ponechává“ výměnou tanec, J. R. SWANTON, *Tlingit Indians*, s. 442. Základním, nejnedotknutelnějším majetkem, který vzbuzuje u lidí závist, je jméno a totemový znak. *Tam.*, s. 416 atd.; pro Tlingily je to ostatně majetek, který činí lidi šťastnými a bohatými.

Totemové znaky, slavnosti a potlače, jména získaná při těchto potlačích, dary, které vám druzí musí oplácet a které jsou s pořadnými potlači spjaty, to vše na sebe navazuje: př. Kvakiutlové v jedné promluvě: „A teď má slavnost přechází na něho“ (ukáže na zetě, *Sec. Soc.*, s. 356). Takto se předávají a oplácejí „křesla“ a též „duchové“ tajných společností (viz proslov o společenském postavení majetku a majetku pojičho se se společenským postavením), *Ethn. Kwa.*, s. 472. Srov. *tam.*, s. 708, jiný proslov: „To je váš zimní zpěv, váš zimní tanec, všichni na ni budou brát majetek, na zimní příkrývku; toto je váš zpěv, toto je váš tanec.“ Jediné slovo v kvakiutlštině označuje talismany urozené rodiny a její výsady: slovo „*klezo*“, „znak, výsada“, př. *Kwa. T.*, III, s. 122, ř. 32.

U Cimšjanů se maskám a zdobeným kloboukům k tanci a slavnostním příležitostem říká „určité množství majetku“ podle množství rozdaného při potlači (podle darů, které náčelníkovy tety z matčiny strany rozdaly „žénám kmene“); Tate ve F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 541.

Naproti tomu např. u Kvakiutlů jsou věci pojímány duchovně, zvláště pak dvě cenné věci, základní talismany, „smrtonosný“ (*halayu*) a „živá voda“ (kterými je zřejmě jediný krystal křemene), příkrývky atd., o nichž jsme mluvili. V jednom podivném kvakiutlském pořekadle jsou tyto parafernále ztotožňovány s dědem, což je přirozené, neboť se půjčují zeti jen proto, aby je předal vnukům, F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 507.

často nevidané, vzepnuli se natolik, že zhmotnili abstrakci: „Paní vlastnictví“ (anglicky píšící autoři ji nazývají *Property Woman*). Vypráví se o ní v bájích a dochovaly se její popisy<sup>213</sup>. Pro Haidy je přímo matkou, bohyní, jež založila hlavní fratrii, fratrii Orlů. Na druhé straně je však zvláště ní to, že ji zjevně ztotožňují s „královnou“<sup>214</sup>, ústřední figurou hry s hůlkami, která bere vše a jejíž jméno částečně nosí, což vyvolává velmi vzdálené reminiscence na asijský a antický svět. S touto bohyní se rovněž setkáme opět v kraji Tlingitů<sup>215</sup> a její mýtus, neřkuli kult, se objevuje i u Cimšjanů<sup>216</sup> a Kvakiutlů<sup>217</sup>.

<sup>213</sup> Mýtus o Džilaqonsovi najdeme v J. R. SWANTON, *Haida*, s. 92, 95, 171. MASSETOVA verze je obsažena v *Haida T.*, Jesup, VI, s. 94, 98; SKIDEGATEOVA v *Haida T. M.*, s. 458. Jeho jméno figuruje v určitém počtu rodných jmen Haidů patřících k fratrii Orlů. Viz J. R. SWANTON, *Haida*, s. 282, 283, 292 a 293. Podle Masseta jméno bohyně bohatství je spíše Skil. *Haida T.*, Jesup VI, s. 665, ř. 28, s. 306; srov. rejstřík, s. 805. Srov. pták Skil, Skirl (J. R. SWANTON, *Haida*, s. 120). Skiltagos znamená měd-majetek a k těmúž jménu se pojí bájný příběh o tom, jak nalézt „měděné předměty“, srov. s. 146, obr. 4. Vyřezávaný sloup zdobobňuje Džilaqadu, jeho měděný předmět, sloup a znaky, J. R. SWANTON, *Haida*, s. 125; srov. příl. 3, obr. 3. Viz popisy u Newcomba, *tam.*, s. 46. Srov. přetřásené obrázky, *tam.*, obr. 4. Jeho fetiš musí být přeplněn kradenými věcmi a sám být kradený.

Přesný název bohyně zní, *tam.*, s. 92, „majetek působící rozruch“. Kromě toho má čtyři dodatečná jména, *tam.*, s. 95. Má syna zvaného „Kamenná žebra“ (ve skutečnosti měděná, *tam.*, s. 110, 112). Kdo jí potká, ji nebo jejího syna či dceru, má štěstí ve hře. Bohyně má čarovnou rostlinu; kdo jí pojí, ten zbohatne a zbohatne rovněž ten, kdo se dotkne části její příkrývky, kdo nalezne mušli, kterou ona navlékala, atd., *tam.*, s. 29, 109.

Jedním z jejích jmen je „Majetek se drží v domě“. Velmi mnoho jedinců má složená jména obsahující Skil: „Kdo čeká Skil“, „cesta ke Skil“. Viz v haidských genealogických soupisech, E. 13, E. 14 a ve fratrii Havrana R. 14, R. 15, R. 16.

<sup>214</sup> O haidském džilu a tlingitském náqu viz výše, s. 68, pozn. 138.

<sup>215</sup> Mýtus najdeme v nezměněné podobě též u Tlingitů, *Tl. M. T.*, s. 173, 292, 368. Srov. J. R. SWANTON, *Tlingit*, s. 450. U Sítky se Skil bezpochyby jmenuje Lenaxsidek. Je to žena, která má dítě. Je slyšet hluk, jež dítě způsobuje, když saje; lidé se za ním rozběhnou, a jestli děcko někoho poskrábe a zůstanou mu jizvy, strupy ze škrábanců učiní druhé lidi šťastnými.

<sup>216</sup> Cimšjanský mýtus není celý, *Tsim. Myth.*, s. 154, 197. Srovnat s poznámkami F. BOASE, *tam.*, s. 746, 760. Boas neurčil její totožnost, ale ta je zřejmá. Cimšjanská bohyně nosí „šat bohatství“ (*garment of wealth*).

<sup>217</sup> Mýtus, jehož hlavní postavou je Qominoqa, „bohatá“ (žena), je možná též původu. Zdá se, že je předmětem kultu vyhrazeného některým klanům u Kvakiutlů; př. *Ethn. Kwa.*, s. 862. Jeden hrdina Qoexsotenoqu má

Výše uvedené cennosti ve svém celku tvoří magické dědictví; je totožné s dárcem i s příjemcem, a také s duchem, který obdařil rod těmito talismany, nebo s hrdinou — zakladatelem klanu, kterému je duch předal<sup>218</sup>. V každém případě soubor takovýchto předmětů bývá u všech těchto kmenů duchovního původu a povahy<sup>219</sup>. Přechovávala se v bedně či spíše velké, rodovými znaky zdobené truhle<sup>220</sup>, jež je sama nadána osobitou mocí<sup>221</sup> — mluví, lne k svému majiteli, obsahuje jeho duši, atd.<sup>222</sup>

jméno „tělo z kamene“ a stává se „vlastnictvím nad těly“, *Kwa. T.*, III, s. 187; srov. s. 247.

<sup>218</sup> Viz např. mýtus o klanu Kosatek, F. BOAS, *Handbook of American Languages*, I, s. 554—559. Hrdina, zakladatel klanu, je sám příslušníkem klanu Kosatek. „Snažím se najít *logwa* od vás“ (talisman, srov. s. 554, ř. 49), říká duchovi, jehož potká; má tvář člověka, ale je kosatkou, s. 557, ř. 122. Duch v něm pozná příslušníka svého klanu, daruje mu harpunu s měděným hrotem, který zabíjí velryby (v textu, s. 557, opomenuto); kosatky jsou „killer-whales“ (zabíječi velryb). Dá mu rovněž jméno (podlačově). Hrdina se bude jmenovat „místo nasycené bytostí“, „ten, kdo se cítí nasycen“. Jeho dům bude „dům kosatky“, s. „kosatkou namalovanou v průčelí“. „A kosatka bude tvou miskou v domě (miska bude mít tvar kosatky) a talismanem *halayu* (smrtonosným) a 'živou vodou' a nožem se zuby z křemene (i zuby budou z kosatek)“, s. 559.

<sup>219</sup> Zázračná truhla, obsahující velrybu, která dala své jméno hrdinovi, se nazývá „bohatství přicházející na břeh“, F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 374. Srov. „majetek unášený ke mně“, *tam.*, s. 247, 414. Majetek „budí rozruch“, viz výše. Jméno jednoho z hlavních náčelníků u Masseta zní: „Ten, jehož majetek budí rozruch“, *Haida Texts*, Jesup VI, s. 684. Majetek žije (Kvakiutlové): „Ať náš majetek zůstane jeho příčiněním našivou, ať naše měděné předměty zůstanou nerozbity.“ zpívají Maamtaglioové, *Ethn. Kwa.*, s. 1285, ř. 1.

<sup>220</sup> Rodinné parafernálie\*, které obíhají mezi muži, jejich dcerami či zeti a vracejí se k syntům, když jsou nově zasvěceni nebo se ožení, bývají uloženy ve zdobené, značené truhle či bedně, ježž úprava, výroba a použití jsou pro tuto civilizaci na severozápadě Ameriky (od kalifornských Juroků po Behringovu úžinu) příznačné. Na této truhle jsou vesměs znázorněny tváře a oči totemů nebo duchů, jejichž atributy obsahuje; jsou to zdobené příkrývky, talismany „života“ a „smrti“, masky, masky-klobouky, klobouky a věnce, luk. Mýtus často zaměňuje ducha s touto truhlou a jejím obsahem. Př. *Tlingit M. T.*, s. 173: *gonaqadet*, který je totéž co truhla, měděný předmět, klobouk a chrastítka s rolníčkami.

<sup>221</sup> Předání, darování této truhly, jak na počátku, tak při každé nové iniciaci či při příležitosti svatby, mění příjemce v „nadpřirozenou“ bytost, v zasvěcence, šamana, kouzelníka, urozece, tanečníka a držitele míst v bratrstvu. Viz promluvy v příbězích kvakiutlských rodin, *Ethn. Kwa.*, s. 965, 966; srov. s. 1012.

<sup>222</sup> Zázračná skříňka je vždycky obestřena tajemstvem a patří mezi rodinné tajnosti. Mohou existovat skříňky ve skříňkách, uzavřené ve velkém počtu jedny v druhých (u Haidů), MASSET, *Haida Texts*, Jesup, VI, s. 395. Obsahuje duchy, např. „ženu myš“ (u Haidů), *H. T. M.*, s. 340, či Havrana,

Každý z těchto cenných předmětů, každý z těchto znaků bohatství má — jako na Trobriandských ostrovech — svou osobitost, své jméno<sup>223</sup>, své vlastnosti, svou moc<sup>224</sup>. Jsou to velké mušle *abalone* (ušeň)<sup>225</sup>, štíty, které jsou

kteřý nevěrnému majiteli vyklove oči. Viz soupis těchto témat ve F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 851, 854. Mezi nejrozšířenější patří mýtus o Slunci uzavřeném v plovoucí skříňce (soupis ve F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 549, 641). Je známo, že podobné báje byly rozšířeny i ve Starém světě.

Jednou z nejběžnějších epizod hrdinských příběhů je epizoda s malinkou skříňkou, poměrně lehkou pro hrdinu, příliš těžkou pro ostatní, neboť je v ní velryba. F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 374; *Kwa. T.*, 2. řada, Jesup, X, s. 171; jejíž potrava se nevyčerpává, *tam.*, s. 223. Skříňka je živá a sama od sebe pluje, *Sec. Soc.*, s. 374. Katlianova skříňka přináší bohatství, J. R. SWANTON, *Tlingit Indians*, s. 448; srov. s. 446. Květiny, „sluneční mrva“, „vejce z dříví na otop“, „které činí bohatým“, jinými slovy talismany, jež obsahuje, bohatství samo, je také nutno žít.

Jedna ze skříňek obsahuje ducha „příliš silného k tomu, aby byl přisvojen“, jehož maska svého nositele zabije (*Tlingit M. T.*, s. 341).

Tyto skříňky mívají jména podle toho, jak se používají při potlačení. U Haidů se velké schránce na tuk říká matka (MASSET, *Haida Texts*, Jesup, V, s. 758). „Skříňka s červeným dnem“ (Slunce) „rozdává vodu“ v „moři Kmenů“ (voda jsou příkrývky, které rozdává náčelník), F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 551 a pozn. 1, s. 564.

Mýty o záračné skříňce jsou rovněž charakteristické pro společnost v severoasijském Tichomoří. Pěkný příklad srovnatelného mýtu najdeme v PILSUDESKI, *Material for the Study of the Ainu Languages*, Kraków 1913, s. 124 a 125. Skříňku daroval medvěd a hrdina musí dbát na různá tabu; je plná předmětů ze zlata a stříbra, talismanů, jež přinášejí bohatství. — Technika skříňky je ostatně též v celém severním Tichomoří.

<sup>223</sup> „Jednotlivé rodinné věci mají svá vlastní jména“ (Haidové), J. R. SWANTON, *Haida*, s. 117; jména mají domy, dveře, jídelní misky, vyřezávané lžice, čluny, pasti na lososy. Srov. výraz „netřetřítý fetěz majetku“, J. R. SWANTON, *Haida*, s. 15. — Máme seznam věcí pojmenovaných Kvakiutly nezávisle na titulech, urozcích, mužích, ženách i jejich výsadách: tancích, potlačích atd., které jsou rovněž majetkem. Věcmi, kterým říkáme movitostí a které jsou za týchž okolností pojmenovávány a personifikovány, jsou: jídelní misky, dům, pes a člun. Viz *Ethn. Kwa.*, s. 793 n. Na tomto seznamu Hunt opomněl uvést jména měděných předmětů, velkých mušli *abalone*, dveří. — Lžice zavěšené na provaze uvázaném na jakémisi pomyslném člunu se nazývají „kotevní provaz lžic“ (viz F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 422, při obřadu placení svatebních dluhů). U Cimšjanů mají svá jména čluny, měděné předměty, lžice, kameninové hrnce, kamenné nože, misky náčelníkovy ženy, F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 506. Cennými statky a bytostmi přijatými do rodiny jsou i otroci a psi.

<sup>224</sup> Jediným domácím zvířetem těchto kmenů je pes. Má různá jména podle jednotlivých klanů (pravděpodobně v rodině náčelníka) a nemůže být prodán. „Jsou to lidé jako my,“ říkají Kvakiutlové, *Ethn. Kwa.*, s. 1260. „Hlíďají rodinu“ před čarami a útoky nepřátel. Jedna báj líčí, jak koskimoský náčelník a jeho pes Waned se proměnili jeden v druhého a nesli totéž jméno, *tam.*, s. 835; srov. výše (Celebes). Srov. fantastický mýtus o čtyřech psech Lewiilaquových, *Kwa. T.*, III, s. 18 a 20.

<sup>225</sup> „Abalone“ je totéž co číncké slovo „sabit“, označující velké mušle „ha-

timi pokryté, opasky a příkrývky, jež jsou jimi zdobené, samostatné příkrývky s rodovými znaky, s vetkanými či vyšitými vzory očí, lidských i zvířecích hlav<sup>226</sup>. Bytostmi

*liotis*“ (ušeň), které slouží na ozdoby a jako přívěsky do nosu (F. BOAS, *Kwa. Indians*, Jesup, V, I, s. 484), náušnice (u Tlingitů a Haidů, viz J. R. SWANTON, *Haida*, s. 146). Dávají se též na zdobené příkrývky, na opasky, na klobouky. Př. (u Kvakiutlů), *Ethn. Kwa.*, s. 1069. U Awikenů a Lasiqalů (kmenů z kvakiutlské skupiny) je mušlemi *abalone* obložen štít podivně evropského tvaru. F. BOAS, *5th Report*, s. 43. Tento štít patrně představuje původní či rovnocennou podobu štítů měděných, jež rovněž mají podivně středověký tvar.

Mušle *abalone* se patrně dříve používaly jako pladidlo, tak jako se v současné době používají měděné předměty. Mýtus Čtaloqlů (jižních Sališů) spojuje postavy K'oboise („mědi“) a Teadjase („abalone“); jejich syn a dcera se veznou a vnuk sebere medvědovi „kovovou skříňku“, zmocní se jeho masky a jeho potlače, *Indianische Sagen*, s. 84. Jeden avikenocký mýtus spojuje jména mušli i veškerých měděných předmětů s „divkami z Měsíce“, *tam.*, s. 218—219.

Tyto mušle mají u Haidů každá své jméno, alespoň tehdy, mají-li značnou hodnotu a jsou známé, přesně jako v Melanésii, J. R. SWANTON, *Haida*, s. 146. Jinde slouží k pojmenování osob či duchů. Př. u Cimšjanů, rejstřík vlastních jmen, F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 960. Srov. u Kvakiutlů „abalonová jména“ podle klanů, *Ethn. Kwa.*, s. 1261—1275, pro Avikenoky, Naqatoky a Gwasely. Bylo to jistě zvykem v mezinárodním měřítku. — Sama abalonová truhla Bellakolů (skříňka zdobená mušlemi) je zmíněna a přesně popsána v avikenockém mýtu; navíc je v ní uložena abalonová příkrývka, a jak truhla, tak příkrývka září jako slunce. Náčelník, jehož příběh báj zahrnuje, se jmenuje Legek, B. BOAS, *Ind. Sag.*, s. 218 n. Tak se však titule vyvrhne náčelník Cimšjanů. Z toho lze vyvodit, že báj kolovala zároveň s předmětem. — v jednom haidském mýtu zaznamenaném Massetem, mýtu o samém „Havranu stvořiteli“, dává ústřední postava své ženě Slunce, kterým je mušle *abalone*, J. R. SWANTON, *Haida Texts*, Jesup, VI, s. 227, 313. Ke jménům bájných hrdinů nesoucím titul „abalone“, viz příklady v *Kwa. T.*, III, s. 50, 222 atd.

U Tlingitů bývaly tyto lastury spojovány se žraločímí zuby, *Tl. M. T.*, s. 129. (Srov. výše, využití vorvaních zubů v Melanésii.)

Pro všechny tyto kmeny jsou navíc předmětem kultu náhrdelníky z kelatek (mušliček *dentalia*). Viz zejména A. KRAUSE, *Tlingit Indianer*, s. 186. Celkem vzato zde najdeme přesně tytéž formy pladidel, ke kterým se pojí tytéž představy a které slouží téměř použit jako v Melanésii a v Tichomoří vůbec.

Tyto rozličné druhy mušli byly ostatně předmětem obchodu, který provozovali i Rusové v době, kdy měli obsazenou Aljašku; a tento obchod byl veden oběma směry, od Kalifornského zálivu po Behringovu úžinu, J. R. SWANTON, *Haida Texts*, Jesup VI, s. 313.

<sup>226</sup> Příkrývky mají tutéž figurální výzdobu jako truhly; často dokonce napodobují výzdobu truhel (viz obr. v A. KRAUSE, *Tlingit Indianer*, s. 200). Mají v sobě vždy něco duchovního, srov. výrazy (Haidové), „duchovní pásky“, roztrhané příkrývky, J. R. SWANTON, *Haida*, Jesup Exped., V, I, s. 165; srov. s. 174. Určitý počet bájných pláštů jsou „pláště světa“: (Liluetové) mýtus o Qälsovi, B. BOAS, *Ind. Sagen*, s. 19—20; (Bellakolové) „pláště slunce“, *Ind. Sagen*, s. 260; plášť s rybami: (Helitsuqové), *Ind. Sagen*, s. 248; srovnání příkladů na toto téma, B. BOAS, *tam.*, s. 359, č. 113.

jsou i domy a trámy, zdobené stěny<sup>227</sup>. Vše mluví, střecha, oheň, sošky, malby, neboť magický dům je zbudován<sup>228</sup> nejen náčelníkem a jeho lidmi či lidmi ze sousední fratrie, nýbrž i bohy a předky; tento magický dům zároveň přijímá a vyvrhuje duchy a mladé zasvěcenice.

Každá z těchto cenností<sup>229</sup> má ostatně tvořivou moc<sup>230</sup>. Není jen znakem a zárukou; je i znakem a zárukou bohatství, magickým a náboženským principem společenského postavení a hojnosti<sup>231</sup>. Oživenými věcmi jsou i ma-

Srov. mluvící rohož, *Haida Texts*; MASSET, *Jesup Expedition VI*, s. 430, 432. Kult příkrývek, rohoží, kožešin upravených na příkrývky se zjevně blíží kultu zdobených rohoží v Polynésii.

<sup>227</sup> Tlingitové připouštějí, že v domě vše mluví, že duchové mluví k trámům a krovům a z trámů a krovů a že i ty promlouvají, a že hovory mezi sebou vedou i totemická zvířata, duchové, lidé a věci v domě; na této zásadě stojí tlingitské náboženství. Pr. J. R. SWANTON, *Tlingit*, s. 458, 459. U Kwakiutlů dům poslouchá a mluví, *Kwa. Ethn.*, s. 1279, ř. 15.

<sup>228</sup> Dům je pojímán jako svého druhu movitost. (Víme, že tak tomu nadlouho zůstalo v germánském právu.) Člověk jej přenáší a on sám se přenáší. Viz přecetné mýty o „čarovném domě“, vybudovaném v jediném okamžiku, zvláště pak ty, jež poskytl děd (soupis ve F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 852, 853). Viz příklady u Kwakiutlů, F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 376, a obrázky a přílohy, s. 376, 380.

<sup>229</sup> Cennými, čarovnými a náboženskými předměty jsou také: 1. orlí pera, často ztotožňována s deštěm, s potravou, s křemenem či s „dobrým lékem“. Pr. *Tlingit T. M.*, s. 128, 383, 128 atd.; Haidové (MASSET), *Haida Texts*, *Jesup*, VI, s. 292; 2. hole a hřebeny, *Tlingit T. M.*, s. 385. Haidové, J. R. SWANTON, *Haida*, s. 38; F. BOAS, *Kwakiutl Indians*, *Jesup*, V, část II, s. 455; 3. náramky, př. kmen z Lower Fraser, B. BOAS, *Indianische Sagen*, s. 36; (Kwakiutlové) F. BOAS, *Kwa. Ind.*, *Jesup* V, II, s. 454.

<sup>230</sup> Všechny tyto předměty, včetně lžic, jídelních misek a měděných předmětů, mají v kwakiutlštině druhové jméno *logwa*, což přesně znamená talisman, nadpřirozená věc. (Viz připomínky k tomuto slovu v naší práci *Origines de la notion de monnaie* a v naší předmluvě, H. HUBERT a M. MAUSS, *Mélanges d'histoire des Religions*.) Pojem „*logwa*“ odpovídá přesně pojmu *mana*. Ale v tomto daném případě a z hlediska toho, co nás zajímá, je to „moc“ bohatství a potravu, která vytváří bohatství a potravu. V jednom projevu se mluví o talismanu „*logwa*“, který je „velkým, bývalým rozmnožitelem majetku“, *Ethn. Kwa.*, s. 1280, ř. 18. Jistý mýtus vypráví o tom, jak jeden „*logwa*“ byl „rád, že může získat majetek“, a jak čtyři „*logwa*“ (opasky atd.) ho sebraly. Jeden z nich se nazýval „*věc*, která způsobuje hromadění majetku“, *Kwa. T.*, III, s. 108. Ve skutečnosti bohatství dělá bohatství. V jedné haidské báchorce se v souvislosti v mušlemi *abalone*, které nosí dospívající dívka, přímo říká, že „majetek činí bohatým“, J. R. SWANTON, *Haida*, s. 48.

<sup>231</sup> Jedné masce se říká „získávající potravu“. Srov. „a budete bohatí na potravu“ (nimkišský mýtus), *Kwa. T.*, III, s. 36, ř. 8. Jeden z nejdůležitějších urozců u Kwakiutlů má titul „Zvoucí“, „dárce potravu“, „dárce prachového orlího peří“. Srov. F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 415.

lované, totemem rodu či symbolem společenského postavení zdobené vyřezávané misky<sup>232</sup> a lžice<sup>233</sup>, s nimiž se stoluje při slavnostních příležitostech. Jsou replikami nevyčerpatelného náčiní, tvůrců pokrmů, jež duchové darovali předkům. Samy jsou považovány za zázračné. Předměty se tak zaměňují s duchy, jejich původci, jídelní náčiní s potravou. Rovněž kvakiutlské jídelní misky a haidské lžice jsou základními statky s velmi omezeným oběhem a jsou pečlivě rozděleny mezi rody a rodiny náčelníků<sup>234</sup>.

### „PLATIDLO DOBRÉ POVĚSTI“<sup>235</sup>

Předmětem důležitých věr, ba i kultu<sup>236</sup>, však jsou hlavně měděné předměty zdobené rodovými znaky<sup>237</sup>, zá-

Figurálně zdobené koše a bedny (např. ty, které slouží ke sběru bobulí) jsou rovněž kouzelné; př. haidský mýtus (MASSET), *Haida T.*, *Jesup*, VI, s. 404; ve významném mýtu o Qälsovi se směšuje štika, losos, buřňák a koš, který pouhé plivnutí tohoto ptáka naplní bobulemi. (Kmen od Lower Fraser River) *Ind. Sag.*, s. 34; obdobný mýtus u Avikenogů, *5th Report*, s. 28; koš se zde nazývá „nikdy prázdný“.

<sup>232</sup> Jídelní misky jsou nazývány podle toho, co fezba na nich představuje. U Kwakiutlů zdobobňují „vůdce zvířat“. Srov. výše, s. 88, pozn. 223. Jedna z nich se jmenuje „miska, která je stále plná“, F. BOAS, *Kwakiutl Tales* (Columbia University), s. 264, ř. 11. Ty které pocházejí od určitého klanu, jsou „*logwa*“; mluvily s předkem, Zvoucím (viz předchozí poznámka) a řekly mu, aby si je vzal. *Ethn. Kwa.*, s. 809. Srov. mýtus o Kaniqlakuvovi, *Ind. Sag.*, s. 198; srov. *Kwa. T.*, 2. řada, *Jesup*, X, s. 205; jak ten, kdo dokáže přeměňovat, dal svému tchánovi (který ho trápil) pojist bobulí z čarovného koše. Ty se proměnily v ostružiny a vyrazily mu z celého těla.

<sup>233</sup> Viz výše.

<sup>234</sup> Viz výše, *tam*.

<sup>235</sup> Výraz je převzat z německého *Rennomiergeld* a byl použit Krickebergem. Velice přesně popisuje použití těchto rodových stítků-peněz, kotoučků, jež slouží jako platidlo a především jako předměty, jimiž se honosí o potlačích náčelníci či ti, v jejichž prospěch se potlač pořádká.

<sup>236</sup> Chápeme se příležitosti, abychom napravili omyl, jehož jsme se dopustili ve studii *Note sur l'origine de la notion de monnaie*. Spletli jsme si slovo *Laqa*, *Laqwa* (Boas používá oba způsoby psaní) se slovem *logwa*. Omluvou nám budí to, že Boas tou dobou často psal obě slova stejně. Ale pak bylo zřejmé, že jedno znamená červeň, měď, a druhé pouze něco nadpřirozeného, cennost, talisman atd. Přesto jsou všechny měděné předměty *logwa*, takže náš výklad platí. V daném případě však má slovo vlastně platnost adjektivní a synonymickou. Pr. *Kw. T.*, III, s. 108, dva názvy „*logwa*“, jimiž jsou měděné předměty: ten, který „rád nabývá majetek“, „ten, který

kladní statky při potlačí. Předně u všech uvedených kmenů existuje kult a mýtus mědi<sup>238</sup> jako živé bytosti. Měď je, alespoň u Haidů a Kvakiutlů, ztotožňována s lososem, který je sám předmětem kultu<sup>239</sup>. Ale kromě to-

způsobuje hromadění majetku". Všechna *logwa* však nejsou měděnými předměty.

<sup>237</sup> I když se o výrobě měděných předmětů na americkém Severozápadě hojně diskutovalo, mnoho se toho o ní dosud neví. RIVET ve své pozoruhodné práci o zpracování drahých kovů v předkolumbovské Americe (*Orféverie précolombienne, Journal des Américanistes*, 1923) je úmyslně ponechal stranou. V každém případě se zdá jisté, že toto umění zkvétalo již před příchodem Evropanů. Tlingitové a Cimšjanové, kmeny ze severu, vyhledávali, těžili a získávali měď z Copper River. Srov. staré autory a A. KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, s. 186. Veškeré tyto kmeny mluví o „velké měděné hoře“: (Tlingitové) *Tl. M. T.*, s. 160; (Haidové), J. R. SWANTON, *Haida*, Jesup, V, s. 130; (Cimšjanové), *Tsim. Myth.*, s. 299.

<sup>238</sup> Měď je živoucí věc; její dům, její hora jsou čarovné, plně „rostlin bohatství“, MASSET, *Haida Texts*, Jesup, VI, s. 681, 692. Srov. J. R. SWANTON, *Haida*, s. 146, jiný mýtus. Je pravda, že voní, *Kwa. T.*, III, s. 64, ř. 8. O výsadě zpracovávat měď pojednává důležitý cyklus pověstí u Cimšjanů: mýtus o Tsaudovi a Gaovi, *Tsim. Myth.*, s. 306 n. k soupisu obdobných témat viz F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 856. Měď je zjevně personalizována u Bellakolů, *Ind. Sagen*, s. 261; srov. F. BOAS, *Mythology of the Bella Coola Indians*, Jesup Exp., I, část 2, s. 71, kde se mýtus o mědi pojí s mýtem o mušlích *abalone*. Cimšjanská báj o Tsaudovi se váže k mýtu o lososovi, o němž se ještě zmíníme.

<sup>239</sup> Pro svou červenou barvu je měď ztotožňována: se Sluncem, př. *Tlingit T. M.*, č. 39, č. 81; s „ohněm spadlým s nebe“ (název jednoho měděného předmětu), F. BOAS, *Tsimshian Texts and Myths*, s. 467, a ve všech uvedených případech s lososem. Toto ztotožnění je obzvlášť jednoznačné v případě kultu dvojčat u Kvakiutlů, lidí lososa a mědi, *Ethn. Kwa.*, s. 685 n. Mytická posoupnost se jeví takto: jaro, tah lososa, nové slunce, červená barva, měď. Ztotožňovat měď s lososem je příznačnější pro národy ze severu (viz Soupis obdobných cyklů, F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 856). Př. haidský mýtus v MASSET, *Haida Texts*, Jesup, VI, s. 689, 691, ř. 6 n., pozn. 1; srov. s. 692, mýtus č. 73. Najdeme zde přesnou obdobu pověsti o Polykratově prstenu: pověst o lososovi, který spolkl předmět z mědi, SKIDEGATE (*H.T.M.*, s. 82). Tlingitové (a po nich Haidové) mají mýtus o bytosti, jejíž jméno se překládá do angličtiny jako Mouldy-end (jméno lososa); viz mýtus u Sitky: měděné řetězy a lososí, *Tl. M. T.*, s. 307. Losos v truhle se mění v člověka, jiná verze u Wrangela, *tam.*, č. 5. Období mýtu viz F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 857. Jednomu měděnému předmětu u Cimšjanů se říká „měď plující proti proudu řeky“, což je zjevná narážka na lososa, F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 857.

Bylo by záhodno vyzkoumat, co přibližuje kult mědi ke kultu křemene, viz výše. Př. mýtus o křemenové hoře, *Kwa. T.*, 2. řada, Jesup X, s. 111.

Ke kultu mědi je rovněž nutno přirovnat kult nefritu, alespoň u Tlingitů: nefrit-losos mluví, *Tl. M. T.*, s. 5. Nefritový kámen mluví a pojmenovává, SITKA, *Tl. M. T.*, s. 416. Nakonec nutno připomenout kult mušlí a co jej spojuje s kulem mědi.

hoto mytologicko-metafyzického a technického prvku<sup>240</sup> jsou všechny měděné výrobky, každý zvlášť, předmětem individuálních speciálních věr. Každý nejcennější měděný předmět v rodinách náčelníků klanů má své jméno<sup>241</sup>, vlastní osobitost, svou vlastní hodnotu<sup>242</sup> v pravém smyslu toho slova, hodnotu magickou i ekonomickou, která je trvalá, věčná navzdory proměnám — někdy

<sup>240</sup> Viděli jsme, že u Cimšjanů je rodina Tsaudova patrně rodinou zakladatelskou a uchovává tajemství mědi. Zdá se, že téhož druhu je báj o vládnoucí rodině Dzawadaenoquů u Kvakiutlů. Sdružuje Laqwagilu, tvůrce mědi, s Qomqomglou, Bohatým, a Qomoqouu, „Bohatou“, která vyrábí měděné předměty, *Kwa. T.*, III, s. 50; a celek propojuje s bílým ptákem (sluncem), synem buřníka, který cítí měď a proměňuje se v ženu. Ta porodí dvojčata, jež také cítí měď, *Kwa. T.*, III, s. 61—67.

<sup>241</sup> Každý měděný předmět má své jméno. „Velké předměty z mědi, jež mají jména“, praví se v kvakiutlských proslotech, F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 348—350. Soupis názvů měděných předmětů, bohužel bez udání kmene, který je trvale vlastní, *tam.*, s. 344. Jsme poměrně dobře informováni o názvech velkých měděných předmětů u Kvakiutlů. Ukazují, jaký kult a víra se k nim pojí. Jeden z nich se nazývá „Měsíc“ (kmen Niska), *Ethn. Kwa.*, s. 856. Jiné nesou jméno ducha, jež ztělesňuje, a který je daroval. Př., Dzonooqa, *Ethn. Kwa.*, s. 1421; dokonce reprodukují jejich tvář. Další mají jména duchů, kteří založili totemy: jeden předmět se nazývá „tvář bobra“, *Ethn. Kwa.*, s. 1427; jiný „mořský lev“, *tam.*, s. 894. Další jména pouze narážejí na jejich tvar, „měděný předmět do T“ či „dlouhá horní část“, *tam.*, s. 862. Jiné se jmenují prostě „Velký měděný předmět“, *tam.*, s. 1289, „předmět, který zvoní“, *tam.*, s. 962 (rovněž jméno náčelníka). Další jména narážejí na potlač, který ztělesňuje a jehož hodnotu v sobě soustřeďují. Název měděného předmětu Maxtoselem je „ten, kterého se ostatní stydí“. Srov. *Kwa. T.*, III, s. 452, pozn. 1: „stydí se za své dluhy“ (dluhy: *gagim*). Další jméno, „vyvolává hádky“, *Ethn. Kwa.*, s. 893, 1026 atd.

O názvech měděných předmětů u Tlingitů viz J. R. SWANTON, *Tlingit*, s. 405, 421. Jména jsou to vesměs totemická. Pokud jde o názvy měděných předmětů u Haidů a Cimšjanů, známe pouze ty, jež mají totéž jméno jako náčelníci, jejich vlastníci.

<sup>242</sup> Hodnota měděných předmětů u Tlingitů se lišila podle velikosti a vyjadřovala se v počtu otroků, *Tl. M. T.*, s. 131, 260, 337 (Sitka a Skidegate, atd., Cimšjanové), Tate v F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 540; srov. *tam.*, s. 436. Obdobná zásada: (Haidové), J. R. SWANTON, *Haida*, s. 146.

Boas zkoumal, jak vzrůstá hodnota každého měděného předmětu na každém novém potlačí. Např. hodnota měděného předmětu Lesaxalayo byla někdy v letech 1906—1910 9000 viněných příkrývek, každá v hodnotě 4 dolarů, 50 čunů, 6000 zapínacích příkrývek, 260 stříbrných náramků, 60 zlatých náramků, 70 zlatých náušnic, 40 šicích strojů, 25 gramofonů, 50 masek. Obřadník říká: „Za prince Laqwagilu dám všechny tyhle ubohé věci.“ *Ethn. Kwa.*, s. 1352; srov. *tam.*, ř. 28, kde je předmět přirovnáván k „tělu velryby“.

i částečnému či úplnému zničení<sup>243</sup> —, jimž je předmět vystaven při potlačí.

Mají ještě jednu vlastnost: přitahují další měděné předměty, tak jako bohatství přitahuje další bohatství, vysoká hodnota pocty, vládu nad duchy, výhodné svazky<sup>244</sup>, a naopak. Žijí a pohybují se po svém<sup>245</sup> a strhávají si sebou<sup>246</sup> další měděné předměty. Jednomu z nich<sup>247</sup> se

<sup>243</sup> O principu ničení viz výše. Přesto se zdá, že ničení měděných předmětů je zvláštního rázu. U Kvakiutlů probíhá po částech, při každém potlačí se ulomí jedna čtvrtina. Pokus získat na dalších potlačích všechny části zpátky a znovu je snýtovat do původní podoby je věci cti. Takovýto předmět pak má vyšší hodnotu, F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 334.

V každém případě vydat je, rozbit znamená zabít je, *Ethn. Kwa.*, s. 1285, ř. 8 a 9. Obecný výraz „hodit je do moře“ je znám i u Tlingitů, *Tl. M. T.*, s. 63; s. 399, zpěv č. 43. Pokud se tyto předměty nepotopí, neuváznou na mělčině, nezemřou, znamená to, že jsou falešné, dřevěné a udrží se na hladině. (Příběh jednoho potlače Cimšjanů proti Haidům, *Tsim. Myth.*, s. 369.) Jakmile jsou rozbité, říká se, že „umřely na písčitém břehu“ (Kvakiutlové), F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 564 a pozn. 5.

<sup>244</sup> Zdá se, že u Kvakiutlů měli dva druhy měděných předmětů: ty nejdůležitější neopouštěly rodinu a bylo možné je rozbit jen proto, aby se daly znovu roztařit; ostatní, ne tak hodnotné, kolovaly bez úhony a zdá se, že byly souputníky těch prvních. Př. F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 564, 579. Vlastnictví těchto druhořadých předmětů u Kvakiutlů bezpochyby odpovídá šlechtickým titulům a společenskému postavení druhého řádu, s nimiž cestují od náčelníka k náčelníkovi, od rodiny k rodině, mezi pokoleními a pohlavími. Zdá se, že velké tituly a velké měděné předměty zůstávají trvale uvnitř klanů a kmenů (přínejmenším). Těžko by tomu bylo ostatně jinak.

<sup>245</sup> Jeden haidský mýtus o potlačí náčelníka Hayase líčí, jak jistý měděný předmět zpíval: „To je velice špatné. Přestaň, Gomsio (název města a jméno hrdiny), kolem tohoto malého měděného předmětu je mnoho dalších měděných předmětů.“ *Haida Texts*, Jesup, VI, s. 760. Jedná se o „malý měděný předmět“, který se stane sám od sebe „velkým“ a kolem něj se ostatní seskupují. Srov. výše vztah měď a losos.

<sup>246</sup> V dětské písničce, *Ethn. Kwa.*, s. 1312, ř. 3, ř. 14, „se kol něho shromáždí měděné předměty se slavnými jmény kmenových náčelníků“. Má se za to, že předměty „padají samy od sebe do náčelníkovy domu“ (jméno jednoho haidského náčelníka, J. R. SWANTON, *Haida*, s. 274, E). „Setkávají se v domě“, jsou „plochými věcmi, které se tam scházejí“, *Ethn. Kwa.*, s. 701.

<sup>247</sup> Viz mýtus o „přinašeči měděných předmětů“ v mýtu o „Zvoucím“ (Qoexso'eno), *Kwa. T.*, III, s. 248, ř. 25, 26. Týž předmět je nazýván „přinašeč majetku“, F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 415. Tajný zpěv urozence, který má titul Zvoucího, zní:

„Mé jméno bude „majetek směřující ke mně“ díky mému „přinašeči majetku“.

„Měděné předměty ke mně směřují díky „přinašeči měděných předmětů“.  
V kvakiutlském textu přesně stojí „aqwagila“, „tvůrce měděných předmětů“, a ne pouhý „přinašeč“.

u Kvakiutlů říká „vůdce měděných předmětů“, což již samo o sobě vypovídá o tom, jak se kolem něj měděné předměty seskupují a jeho majitel přitom přebírá jméno „majetek plynoucí ke mně“. U Haidů a Tlingitů měděné předměty vytvářejí „opevnění“ kolem princezny, která je přináší<sup>248</sup>; náčelník, který je vlastní<sup>249</sup>, se stává neporažitelným. Jsou to domácí „placaté božské věci“<sup>250</sup>. V mýtu často splývají v jedno duchové-dárci měděných předmětů<sup>251</sup>, majitelé těchto předmětů a předměty samy<sup>252</sup>. Nedomážíme rozlišit, v čem je síla ducha jednoho a bohatství druhého: měděný předmět mluví, nespokojeně mručí<sup>253</sup>; požaduje, aby byl darován či zničen. Zahalují jej do

<sup>248</sup> Př. v proslovu na tlingitském potlačí, *Tl. M. T.*, s. 379; (Cimšjanové) měděný předmět je „štit“, *Tsim. Myth.*, s. 385.

<sup>249</sup> V proslovu o darování měděných předmětů k poctě nově zasvěceného syna „jsou darované předměty „krunýřem“, „krunýřem majetku“, F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 557. (Narážka na měděné přívěsky kolem krku.) Titul mladého muže je ostatně Yaquis, „přinašeč majetku“.

<sup>250</sup> Tyto představy se jasně projevují v důležitém rituálu, provozovaném v době, kdy jsou dospívající kvakiutlské princezny odloučeny od světa: nosí předměty z mědi a mušle *abalona* a v danou chvíli samy přejímají titul měděných předmětů, „placatých a božských věcí vyskytujících se v domě“. Tehdy se říká, že „ony a jejich manželé snadno nabudou měděné předměty“, *Ethn. Kwa.*, s. 701. „Měděné předměty v domě“ je titul sestry jednoho awikenockého hrdiny, *Kwa. T.*, III, s. 430. Zpěv vznešené kvakiutlské dívky, předjímající něco na způsob indické *svájanvary*, výběr ženicha, patří patrně k těmto rituálům a vyjadřuje se takto: „Sedím na měděných předmětech. Matka mi tká pás na dobu, až budu mít „jídelní misky v domě“, atd., *Ethn. Kwa.*, s. 1314.

<sup>251</sup> Měděné předměty bývají ztotožňovány s duchy. Je to předobě známé téma štítu a oživeného heraldického znaku. Totožnost mědi a „Dzonoqoy“ a „Gominoqy“, *Ethn. Kwa.*, s. 860, 1421. Měděné předměty jsou totemická zvířata, F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 460. V jiných případech jsou pouhými atributy některých bájných zvířat. Při kvakiutlských letních slavnostech hrají svou úlohu „měděné daně“ a jeho „měděné výsady“ (paroží), F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 630, 631; srov. s. 729: „Velkolepost na jeho těle“ (doslova bohatství na jeho těle). Cimšjanové považují měděné předměty za „vlasy duchů“, F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 326, za „výměšky duchů“ (souples témat, F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 837), za „drápy ženy-riční vydry“, *tam.*, s. 563. Měděné předměty užívají duchové při potlačích, jež pořádají mezi sebou, *Tsim. Myth.*, s. 285; *Tlingit T. M.*, s. 51. Měděné předměty „se jim líbí“. Co se srovnání týče, viz F. BOAS, *Tsim. Myth.*, s. 846; viz výše, s. 30–31.

<sup>252</sup> Zpěv Neqapenkema (Tvář zvící deset loktů): „Sestávám z kusů mědi a kmenoví náčelníci jsou rozbité měděné předměty.“ F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 482; srov. s. 667, text a jeho doslovný překlad.

<sup>253</sup> Měděný předmět Dandalayu „mručí v domě“, aby byl darován, F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 622 (projev). Měděný předmět Maxtoslem „si stěžoval,

přikrývek, aby byl v teple, tak jako zabalují náčelníka do přikrývek, které má rozdělit<sup>254</sup>.

Na druhé straně se však spolu s hmotnými statky<sup>255</sup> předává i bohatství a štěstí. Měděné předměty a talismany, které jsou samy o sobě prostředky k získání měděných předmětů, bohatství, postavení i duchů (vše má ostatně stejnou hodnotu) předává zasvěcení jeho duch, jeho pomocní duchové. Vezmeme-li v potaz veškeré měděné výrobky a další trvalé formy bohatství, které jsou rovněž předmětem teaurace a potlače (masky, talismany atd.), zjistíme, že vlastně u všech těchto předmětů splývá hmotná podstata s jejich určením a účinností<sup>256</sup>. Jejich

---

že jej nerozbil". Přikrývky, kterými zaň zaplatí, „jej udržují v teple“, F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 572. Připomeňme si, že se nazývá „Ten, na nějž se ostatní měděné předměty stydí podívat“. Další měděný předmět se zúčastní potlače a „stydí se“, *Ethn. Kwa.*, s. 882, ř. 32.

Jeden měděný předmět u Haidů (MASSET), *Haida Texts*, Jesup, VI, s. 689, majetek náčelníka „Toho, jehož majetek vyvolává rozruch“, zpívá, když byl rozbít: „Shnij tu, strhl jsem s sebou hodné lidi“ (do smrti, kvůli potlačí).

<sup>254</sup> Oba rituály dárce či obdarovaného pohřbených pod horu přikrývek či chodících po nich jsou rovnocenné: v jednom případě je člověk nadřazen, ve druhém podřazen svému vlastnímu bohatství.

<sup>255</sup> *Všeobecná připomínka*: Poměrně dobře víme, jak a proč, při jakých obřadech se na americkém Severozápadě předávají, spotřebovávají a ničí různé statky. Zatím jsme však špatně informováni o formách samého aktu předávání věcí, zvláště těch měděných. Tato otázka by měla být předmětem zvláštního šetření. To málo, co víme, je kromobyčejně zajímavé a dozajista poukazuje na vazbu mezi majetkem a vlastníky. Nejen tomu, co odpovídá postoupení měděného předmětu, se říká „uložit měděný předmět do stínu jména“ toho a toho, a získat měděný předmět dodává u Kvakiutlů novému majiteli „na váze“, F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 349; u Haidů nejenže se vztýčuje nějaký měděný předmět na znamení toho, že se kupuje půda, *Haida T. M.*, s. 86, ale měděných předmětů se používá i k stvrzování poklepem jako v římském právu: udeří se jím o lidi, kterým se předají. Tento obřad je doložen i v jednom příběhu (Skidegate), *tam.*, s. 432. V tomto případě předměty, kterých se měděný předmět dotkne, jsou k němu připojeny a zabity; takový je ostatně rituál „smíru“ a „daru“.

Kvakiutlové si zachovali, alespoň v jednom mýtu (F. BOAS, *Sec. Soc.*, s. 383 a 385; srov. s. 677, ř. 10), vzpomínku na obřad převodu, jaký najdeme i u Eskymáků: hrdina kouše do všeho, co dává. Jeden haidský mýtus popisuje, jak Paní Myš „olizovala“ vše, co dávala, *Haida Texts*, Jesup, VI, s. 191.

<sup>256</sup> Při jednom svatebním rituálu (rozbít symbolický člun) se zpívá: „Půjdu a rozbiju na kusy horu Stevens. Udělám si z ní (jejich úlomků) kameny na ohniště.“

Půjdu a roztluču horu Qatsaj. Udělám si z ní kameny na ohniště. Od velkých náčelníků se k němu odevšad hrne bohatství.

prostřednictvím člověk dosahuje společenského postavení; získá-li bohatství, získá i ducha a ten má zase moc nad hrdinou zdolávajícím překážky; a tento hrdina si dává platit za komunikaci s duchy, za rituální tance, za služby svým vůdcům. Vše spolu souvisí a splývá; věci mají svou osobnost a osobnosti jsou svým způsobem věčně připoutány k rodu. Tituly, talismany, měděné předměty a duchové náčelníků jsou homonyma a synonyma<sup>257</sup> téže povahy a funkce. Oběh hmotných statků se řídí pohybem mužů, žen a dětí, sledem hostin, obřadů, slavností a tanců, ba i kolováním žertů a nadávek. V podstatě s ním splývá. Pokud si lidé dávají a oplácejí věci, je tomu tak proto, že si tím prokazují a oplácejí „úctu“ — a my bychom dodali — prokazují „zdvořilosti“. A člověk tím, že dává, dává i sebe, a to, že dává sebe, znamená, že „dluží“ — sebe i svůj majetek — ostatním.

## PRVNÍ ZÁVĚR

Ve čtyřech důležitých skupinách obyvatelstva jsme tedy shledali: u dvou či tří skupin nejprve potlač, pak hlavní účel a běžnou formu potlače jako takového; kromě to-

---

Ze všech stran se k němu hrne bohatství; Všichni velcí náčelníci se jím nechají ochraňovat.“

<sup>257</sup> Bývají ostatně totožné, alespoň u Kvakiutlů. Některé urozence ztotožňují s jejich potlačem. Nejdůležitějším titulem hlavního náčelníka je prostě Maxva, což znamená „velký potlač“, *Ethn. Kwa.*, s. 972, 976, 805. Srov. v též klanu jména „pořadatelů potlače“, atd. U jiného kmene téhož národa, u Dzawadinouů, je jedním z hlavních titulů „Polas“. Viz výše, s. 83, pozn. 208; viz *Kwa. T.*, III, s. 43, k jeho genealogii. Hlavní náčelník Heiltsuquů je ve styku s duchem „Qominoqu“, „Bohatou“, a má jméno „Strůjce bohatství“, *tam.*, s. 424, 427. Princové Qaqtsoqu mají „letní jména“, tj. jména klanů, jež označují výhradně „majetek“, jména na „yaq“: „majetek na těle“, „velký majetek“, „vlastník majetku“, „místo majetku“, *Kwa. T.*, III, s. 191; srov. s. 187, ř. 14. Jiný kvakiutlský kmen, Naqoatsoqové, udílí svému náčelníkovu titul „Maxva“ a „Yaxlem“, „potlač“ a „majetek“; toto jméno se vyskytuje v mýtu o „Kamenném těle“. (Srov. Kamenná žebra, syn Paní Majetku u Haidů.) Duch k němu praví: „Tvé jméno bude „Majetek“, Yaxlem.“ *Kwa. T.*, III, s. 215, ř. 39.

Rovněž u Haidů má náčelník jméno: „Ten, jehož si nelze koupit“ (měděný předmět, který si sok nemůže koupit), J. R. SWANTON, *Haida*, s. 294, XVI, I. Tyž náčelník má také titul: „Vše dohromady“, tj. „shromáždění k potlačí“, *tam.*, č. 4. Srov. výše tituly „Majetek v domě“.



ho ve všech čtyřech skupinách archaickou formu směny — věnovaných a oplácených darů. Dále jsme zjistili, že oběh věcí v těchto společnostech odpovídá pohybu práv a osob. Zde bychom se mohli v nejhorším případě zastavit. Množství, široký výskyt a význam těchto skutečností nás bez nadsázky opravňují stanovit režim, který nutně platil pro velkou část lidstva po velice dlouhé přechodné období a který jinak přežívá pouze u národů, o nichž jsme se tu rozepisovali. Umožňují nám zformulovat tezi, že *princip výměny darů byl vlastní společností, jež překonaly fázi „totálních závazků“ (od klanu ke klanu, od rodiny k rodině) a zatím se ještě nedopracovaly k čisté individuální smlouvě, k trhu, kde obíhají peníze, k prodeji v pravém smyslu toho slova a zvláště pak k pojmu ceny vyjádřené v penězích.*

### Kapitola třetí

## PŘEŽÍVÁNÍ TĚCHTO PRINCIPŮ VE STARÝCH PRÁVNÍCH SYSTÉMECH A EKONOMIKÁCH

Všechna výše uvedená fakta pocházejí z oblasti, již nazýváme etnografií. Navíc jsou lokalizována do společností, jež obývají břehy Tichého oceánu<sup>1</sup>. Taková fakta se zpravidla používají jako kuriozity, nebo nanejvýš pro srovnání, abychom změřili, nakolik se naše společnost vzdaluje či přibližuje institucím, jež nazýváme „primitivními“.

Jsou to však fakta, která mají obecnou sociologickou hodnotu, neboť nám umožňují pochopit určitý moment společenského vývoje. Ba co víc, mají význam i pro sociální historii. Instituce tohoto typu skutečně umožnily přechod k našim právním a ekonomickým formám. Mohou nám historicky ozřejmit naše vlastní společnosti. Morálka a směnná praxe obvyklé ve společnostech, jež bezprostředně předcházely ty naše, si dosud uchovávají více či méně důležité stopy veškerých principů, které jsme zde analyzovali. Domníváme se, že budeme moci dokázat, že naše právo a ekonomie se vlastně zrodily z institucí podobných těm předchozím<sup>2</sup>.

Žijeme ve společnostech, jež činí výrazný rozdíl (tento protiklad dnes kritizují i sami právníci) mezi věcnými právy a právem osob, mezi osobami a věcmi. Je to rozdělení zásadní, neboť přímo podmiňuje určitou část našeho systému vlastnictví, jeho převodů a směny. Je tedy cizí

<sup>1</sup> Přirozeně víme, že oblast jejich výskytu je širší (viz dále, s. 150, pozn. 38) a že výzkum se omezil na tato území jen provizorně.

<sup>2</sup> A. Meillet a H. Lévy-Bruhl, jakož i náš zesnulý přítel P. Huvelin, nám laskavě poskytli cenné rady k odstavci, jenž bude následovat.

právu, které jsme doposud studovali. Naše civilizace, počínaje civilizací semitskou, řeckou a římskou, výrazně rozlišují mezi závazkem a plněním za úplatu na jedné straně a darem na straně druhé. Není však takovéto rozlišování v právu velkých civilizací poměrně novodobou záležitostí? Nepředcházela u těchto civilizací fáze, kdy neměly tu chladnou a vypočítavou povahu? Nebyla u nich též běžná výměna darů, při které splývají osoby s věcmi? Analýza několika rysů indoevropských právních systémů nám umožní dokázat, že i ony prodělaly takovouto proměnu. Stopy po této fázi najdeme ve starém Římě; v Indii a v germánské oblasti zjistíme, že tato práva platila v době ještě relativně nedávné.

## I. PRÁVO OSOB a PRÁVO VĚCNÉ (RANÉ ŘÍMSKÉ PRÁVO)

Srovnáme-li systémy archaického práva s raným římským právem před jeho poměrně pozdním vstupem do dějin<sup>3</sup>, a s germánským právem v době, kdy do nich vstupuje<sup>4</sup>, ujasníme si oba tyto právní systémy a především nám to pomůže položit si opět jednu z nejspornějších otázek dějin práva související s teorií *nexu*<sup>5\*</sup>.

<sup>3</sup> Je známo, že kromě hypoteticky zrekonstruovaného Zákoníku dvanácti desek a několika právních textů uchovaných v nápisech máme o všem, co se týká prvních čtyř století římského práva, velice kusé informace. Přesto nebudeme zaužívat hyperkritický postoj H. A. LAMBERTA v *L'Histoire traditionnelle des Douze Tables* (Mélanges Appleton), 1906. Určitě se shodneme na tom, že k valné většině teorií odborníků na římské právo, ba i starověkých autorů, je nutno přistupovat jako k hypotézám. Dovolujeme si připojit k jejich seznamu ještě jednu.

<sup>4</sup> O germánském právu viz dále.  
<sup>5</sup> O pojmu *nexum* viz P. HUVELIN, *Nexum*, v *Dict. des Ant.*; *Magie et droit individuel* (Année, X) a jeho rozbor a diskuse v *Année Sociologique*, VII, s. 472 n.; IX, 412 n., s. 442 n.; XII, s. 482 n.; G. DAVY, *Foi jurée*, s. 135; bibliografie a teorie romanistů (odborníků na římské právo) viz GIRARD, *Manuel élémentaire de Droit romain*, 7. vyd., s. 354.

Nejbližší pravdě se nám podle všech hledisek jeví Huvelin a Girard. K Huvelinově teorii si dovolujeme připojit pouze jeden doplněk a poznámku. „Doložka urážek“ (*Magie et Droit ind.*, s. 28; srov. *Injuria*, Mél. Appleton) není podle našeho názoru jen magická. Je to jasný případ, pozůsta-

V práci, která tuto problematiku osvětlila nejvíce<sup>6</sup>, srovnal Huvelin *nexum* s germánským *wadiem* a obecně s „dodatečnými zástavami“ (Togo, Kavkaz atd.), poskytovanými při uzavírání smlouvy; ty pak dal do souvislosti se sympatickou magií a mocí, již dává druhé straně kterákoli věc, jež byla ve styku s kontrahentem. Toto poslední vysvětlení však platí jen v určitých případech. Magický postih je pouze potenciální a sám je pouhým důsledkem povahy a duchovního charakteru dávané věci. Předně dodatečná zástava a zejména germánské *wadium*<sup>7</sup> jsou víc než výměna záruk, ba i víc než ručení životem, které má za cíl ustanovit možnou magickou nadvládu. Zastavovaná věc obvykle nemá větší hodnotu: například vyměněné hole, *stips* (malý peněžní obnos) při *stipulatio* (formální ústní úmluvě) v římském právu<sup>8</sup> a *festuca notata* (holi označeno) u Germánů; i závdavky<sup>9</sup> semitského původu jsou víc než pouhé zálohy. Jsou to věci a ty také žijí vlastním životem. A hlavně jsou to pozůstatky někdejších povinných darů, jež bylo nutno opětovat; kontrahenti jsou jimi svázáni. Proto tyto dodatečné výměny fiktivně vyjadřují kyvadlový pohyb vzájemně zaměňovaných duší

tek starého potlačového práva. Skutečnost, že jeden je dlužníkem a druhý věřitelem, dává tomu, kdo má takto navrch, možnost urážet svůj protějšek, svého dlužníka. Z toho vyplývá celá řada vztahů, na něž upozorňuje me v *Année Sociologique*, I, 1923–24 v souvislosti s *Joking relationships* („spřízněností žertem“), zejména u Winnibagů (Siouxů).

<sup>6</sup> P. HUVELIN, *Magie et Droit individuel*, Année X.

<sup>7</sup> Viz dále, s. 124 n. O výrazu *wadiatio* viz G. DAVY, Année, XII, s. 522–523.

<sup>8</sup> Takovýto výklad slova *stips* vychází z výkladu Isidora Sevillského, V, s. 24, 30. Viz P. HUVELIN, *Stips, stipulatio* atd. (Mélanges Fadda), 1906. GIRARD, *Manuel*, s. 507, pozn. 4, po Savignym staví proti tomuto ryze obzvláštnímu výkladu texty Varronovy a Festovy. Ale Festus, když skutečně řekl „*stipulus*“ (hůlka), „*firmus*“ (pevný) v jedné větě, bohužel částečně zničené, zmiňuje jakýsi [..?] „*defixus*“, snad hůl zaraženou do země (srov. Vrhání holí při prodeji země v babylonských smlouvách z údobí Chammurapího, viz E. CUG, *Étude sur le contrat* atd., *Nouvelle Revue historique du Droit*, 1910, s. 467).

<sup>9</sup> Viz P. HUVELIN, cit. místo v *Année Sociologique*, X, s. 33.

a věci<sup>10</sup>. *Nexum*, právní „pouto“, má svůj původ jak ve věcech, tak v lidech.

<sup>10</sup> Nepouštíme se do diskuse s romanisty, připojujeme však několik postřehů k postřehům Huvelina a Girarda stran pojmu *nexum*. 1. Slovo samo je odvozeno z *nectere* (poutat, svazovat) a k tomuto poslednímu slovu Festus (*ad. Verb.*; srov. heslo *obnectere*, spoutat) uchoval jeden ze zácných pontifikálních dokumentů, které se nám dochovaly: *Napuras stramentis nectito* (bez poskvrny svázáno slámou). Dokument zjevně naráží na nedotknutelnost majetku, o čemž svědčí slamené uzly. Předávaná věc (*tradita*) tedy byla sama označena a ovázána a přecházela k příjemci (*accipiens*) touto vazbou zatížena. Mohla ho tedy zavazovat. — 2. Příjemce, *accipiens*, se stává *nexus* (tj. Osoba ručící osobní svobodou za učiněný dluh). Slavnostní formule *nexu* totiž předpokládá, že je *emptus*, koupěn, jak se obvykle překládá. Ale jak uvidíme dále, *emptus* ve skutečnosti znamená *acceptus* (přiját). Jedinec, který určitou věc přijal, je totiž sám více než koupěn, je přijat v zástavu, protože přijal danou věc a kromě ní návdavkem měděný prut. O této otázce se diskutuje, aby se zjistilo, obsahuje-li tato operace *damnatio* (odsouzení), *mancipatio* atd. (GIRARD, *Man.*, s. 503). Aniž se v této při stavíme na něčí stranu, domníváme se, že všechny tyto termíny jsou víceméně synonymní (srov. Výraz *nexo* *mancipioque*, *nexum* a *mancipacii*, a výraz *emit* *mancipioque* *acceptit*, koupil a *mancipacii* převzal, v zápisech — prodej otroků). A nic není jednoduššího než tato synonymie, neboť už pouhá skutečnost, že jste něco přijali, vás zavazuje; stáváte se *damnatus*, *emptus*, *nexus* (odsouzen, koupěn, zavázán). — 3. Případá nám, že odborníci na římské právo ani Huvelin vesměs nevěnovali dostatečnou pozornost určité malíčosti spojené s formální stránkou *nexu*: jaký je osud měděného prutu, *aes nexum*, tolik diskutovaného Festem (*ad. verb.*, *nexum*). Tento prut při vytváření *nexu* postupuje dárce (*tradens*) příjemci (*accipiens*). Domníváme se však, že když *accipiens* splatí dluh, nejenže dostojí smluvnímu závazku, dodá zboží nebo zaplatí cenu, ale s touž váhou a týmiž svědky vrátí totéž *aes* tomu, kdo mu je půjčil nebo prodal, a na kom je zase řada, aby je koupil, přijal. Tento rituál *solutio nexi* (splnění závazku) nám dokonale popsal GAIUS, III, 174 (text je z podstatné části rekonstruován; přejímáme ponaučení, které si z něj vzal GIRARD, srov. *Manuel*, s. 501, pozn.; srov. *tam.*, s. 751). Při prodeji v hotovosti probíhají oba akty takřka současně anebo ve velmi krátkých časových odstupech, a jejich dvojí symbolika není tak zjevná jako při termínovaném prodeji či slavnostní půjčce; proto též onu dvojí hru nikdo nezaznamenal. Ta přesto fungovala. Je-li náš výklad správný, pak vedle *nexu* (závazku) vyplývajícího z obřadních forem, vedle *nexu* vyplývajícího z věci samé existuje další *nexum*, které se váže k měděnému prutu darovanému a přijatému oběma stranami a váženého oběma takto vzájemně svázanými kontrahenty týmiž vahami, *hanc tibi libram primam postremamque* (tyto libry ti od první do poslední...) — 4. Ostatně, předpokládejme na chvíli, že si můžeme představit římskou smlouvu z doby, kdy se ještě nepoužívaly bronzové peníze, ani tento vážený prut, ba ani měděný odlitek (*aes flatum*), který představoval jednu krávu (je známo, že první římské mince razily *gentes*, rody, a vzhledem k tomu, že tyto měděné odlitky zastupovaly dobytek, který *gentes* dávaly do zástavy, představovaly i právní nárok na něj.) Předpokládejme, že existoval prodej, kde se cena platila dobytkem, ať už skutečným či pomyslným. Stačí si uvědomit, že dodání tohoto dobytka-ceny či toho, co jej představuje, kontrahenty sblížovalo, zvláště pak prodávce a kupce; jako při každém prodeji či převodu dobytka jeho kupce či

I z formálního hlediska je možno dokázat závažnost těchto věcí. V římském quiritském\* právu převody statků — základními statky byli otroci a dobytek, později nemovitosti — v sobě neměly nic všedního, světského, prostého. Převod je vždycky slavnostní a vzájemný<sup>11</sup>; uskutečňuje se za účasti pěti svědků, přinejmenším přátel, a „vážného“. Mísí se do něj nejrůznější představy, cizí našim moderním, ryze právním a čistě ekonomickým pojetím. *Nexum*, jež zde vzniká, je dosud ovládané náboženskými představami, jak správně vypořádal Huvelin, až na to, že je považoval výhradně za představy magické.

*Nexum*, nejstarší smluvní typ v římském právu, se už zajisté v zásadě odpoutalo od kolektivních smluv i od systému předchozích darů, jež zavazují. Prehistorii římského systému závazků nebude možno nikdy s jistotou sepsat. Nicméně věříme, že můžeme naznačit, jakým směrem by bylo možno se vydat.

Ve věcech ovšem kromě magických a náboženských vazeb, vazeb mezi slovy a formálními právními úkony existuje ještě jedna vazba.

Tato vazba se dosud označuje několika prastarými termíny z práva Latinů a italských národů. Tomu zjevně odpovídá etymologie určitého počtu těchto termínů. Následující řádky je třeba brát hypoteticky.

Věci samy zajisté měly na počátku určitou osobnost a moc.

Věci nejsou netečná jsoucna, jak je chápe justiniánské právo a jak je dnes chápeme my. Předně jsou součástí rodiny: římská *familia* nezahrnuje toliko osoby, nýbrž i *res*. Jejich definici najdeme ještě v *Digestech*<sup>12</sup> a je vel-

poslední vlastník zůstává alespoň načas (pro případ podstatné skryté vady) ve styku s prodejcem či předchozím vlastníkem (viz dále skutečnosti z indického práva a lidové slovesnosti).

<sup>11</sup> VARRO, *De re rustica*, II, 1, 15.

<sup>12</sup> O pojmu *familia* viz *Dig.*, 50, 16, 195, 1. *Familiae appellatio* (dovolávání se majetku) atd., a *in res et in personas deductur* (na osobách a na majetku je založeno) atd. (Ulpianus). Srov. Isidor SEVILLSKÝ, XV 9, 5. V říms-

mi pozoruhodné, že čím dále se vracíme v čase zpět, tím větší měrou starověk pod slovem *familia* rozuměl věci, které k rodině patří, až označovalo i potraviny a prostředky obživy<sup>13</sup>. Nejsprávnější etymologie slova *familia* je nesporně ta, která je srovnává<sup>14</sup> se sanskrtským *dháman*, dům.

Navíc existovaly dva druhy věcí. Rozlišovalo se mezi *familia*\* a *pecunia*\*, mezi věcmi patřícími k domu (otroci, koně, muly, osli) a dobyt看em, který žije na polích daleko od stájí<sup>15</sup>. Rovněž se dělal rozdíl mezi *res mancipi*\* a *res nec mancipi*\*, podle forem prodeje<sup>16</sup>. Jedny, jež tvoří ceněné věci, včetně nemovitostí, ba i dětí, lze převést podle zásad mancipace\* (*mancipatio*)<sup>17</sup>, převzít (*capere*) do rukou (*manu*). Hodně se debatuje o tom, jestli se rozlišení mezi *familia* a *pecunia* shoduje s rozlišením *res mancipi* a *res nec mancipi*. Nemáme nejmenších pochyb o tom, že taková shoda původně existovala. Věci, které mancipaci nepodléhají, jsou právě brav na polích a *pecunia*, peníze, jejichž idea, název i forma jsou odvozeny od dobytka. Dalo

---

ském právu až do velmi pozdní doby se akt dělení dědictví nazývá *familiae erctscundae*, Dig., 10, 2. Ještě v *Codexu*, 3, 38. Proti tomu *res* ve významu *familia* ve *Dvanácti deskách*, v 3, *super pecunia tutelave suae rei* (o svém majetku a penězích). Srov. GIRARD, *Textes de droit romain*, s. 869, pozn.; *Manuel*, s. 322; E. CUQ, *Institutions*, I, s. 37. GAIUS, II 224, který tento text reprodukuje, říká: *super familia pecuniaque* (o majetku a penězích). *Familia* je totéž co *res et substantia* (majetek a základ) ještě v *Codexu Justinianově*, 6, 30, 5. Srov. též *familia rustica et urbana* (majetek venkovský a městský), Dig. 50, 16, 166.

<sup>13</sup> CICERO, *De orat.* 56; *Pro Caecina* 7. — TERENCE, *Decem dierum vix mihi est familia* (deset dnů téměř můj je majetek).

<sup>14</sup> WALDE, *Latein. etymol. Wörterbuch*, s. 70. Walde váhá nad etymologií, již navrhuje, ale bezdůvodně. Navíc hlavní *res*, hlavní *mancipium familiae* (majetek rodiny), je otrok, *mancipium*, jehož druhý název, *familulus* (podrobený), má tutéž etymologii jako *familia*.

<sup>15</sup> O rozlišení *familia pecuniaque* (majetek a peníze), doloženém *sacraatae leges*\* (viz FESTUS, *ad verbum*) a četnými texty, viz GIRARD, *Textes*, s. 841, pozn. 2; *Manuel*, s. 263, 274, pozn. 3. Je jisté, že názvosloví nebylo vždycky zcela jednoznačné, avšak na rozdíl od Girarda se domníváme, že kdysi dávno na počátku přesné rozlišení existovalo. Toto rozlišení najdeme ostatně i v oštině\*, *famelo in etuo* (*Lex Bantina*, ř. 13).

<sup>16</sup> Rozlišování mezi *res mancipi* a *res nec mancipi* zmizelo z římského práva až v roce 532 n. l. Výslovným zrušením kviritárního práva.

<sup>17</sup> O *mancipatio* viz dále. To, že byla vyžadována či alespoň přípustná až do tak pozdní doby, dokazuje, jak těžko se *familia* vzdávala *res mancipi*.

by se říci, že staří Římané (*veteres*) činí týž rozdíl, jaký jsme zjistili u Kvakiutlů a Cimšjanů, rozdíl mezi trvalými a základními statky „domu“ (jak se dosud říká v Itálii a ve Francii) a věcmi pomíjivými: potravinami, dobyt看em ze vzdálených luk, kovy, penězi, s nimiž vesměs mohli obchodovat i nezletilí synové.

*Res* také původně určitě nebyla jen hrubou a hmata-telnou věcí, prostým a trpným předmětem převodu, kterým se stala. Zdá se, že nejlepší etymologie je ta, která ji srovnává se sanskrtským slovem *ráh, rátiḥ*<sup>18</sup>, dar, dárek, příjemná věc. *Res* musela být především to, co působí druhému radost<sup>19</sup>. Na druhé straně tato věc vždy nese pečeť, znamená rodinného vlastnictví. Pak pochopíme, že slavnostní převod (*mancipatio*)<sup>20</sup> těchto věcí (*res mancipi*) vytvoří právní vztah. A to proto, že v rukou příjemce (*accipiens*) na chvíli ještě částečně zůstává něčím, co patří „rodině“ prvního majitele; zůstává s ním svázána a váže nového majitele, dokud se neosvobodí tím, že splní smlouvu kompenzačním odevzdáním statku, ceny či služby, jež bude zase vázat prvního kontrahenta.

## SCHOLIA\*

Pojem síly vlastní věcem ostatně nikdy neopustil římské právo ve dvou bodech: krádež (*furtum*) a reálné smlouvy\*.

Co se týče krádeže<sup>21</sup>, žaloby a závazky, jež s sebou nese, jasně vyplývají ze síly věci. Ta má v sobě samé *aeterna auctoritas* (stálé vlastnictví)<sup>22</sup>,

---

<sup>18</sup> O této etymologii viz WALDE, s. 650, *ad. Verb.* Srov. *rájiḥ*, majetek, cennost, talisman; srov. Avestské *rae, rajji*, týž význam; srov. Staroirské *rath*, „milý dárek“.

<sup>19</sup> Slovo, které označuje *res* v oštině, je *egmo*, srov. *Lex Bant.*, ř. 6, 11 atd. Walde vztahuje *egmo k egere*, tj. „věc, které se nedostává“. Je velmi dobře možné, že staré italské jazyky měly dvě odpovídající a antitetická slova: *res k* označení věci, která se dává a působí radost, a *egmo k* označení věci, jež chybí a na níž se čeká.

<sup>20</sup> Viz dále.

<sup>21</sup> Viz P. HUVELIN, *Furtum* (Mélanges Girard), s. 159—175; *Étude sur le Furtum*. I. *Les sources*, s. 272.

<sup>22</sup> Výraz z jednoho velmi starého zákona, *Lex Atinia*, uchovaného AULEM GELLIEM, XVII 7, *Quod subruptum erit, eius rei aeterna auctoritas esto* (Co

jež se navždy projeví, když je ukradena. Z tohoto hlediska se římská res neliší od indického či haidského vlastnictví<sup>23</sup>.

Reálné smlouvy tvoří čtyři nejdůležitější kontrakty římského práva: zá-půjčka (*mutuum*), úschova (*depositum*), zástava (*pignus*) a půjčka (*commo-datum*). Jako reálné se rovněž označuje určitý počet nepojmenovaných smluv — zvláště pak ty, o nichž se domníváme, že stály spolu s prodejem na počátku smlouvy jako takové —, dar a směna (*rei permutatio*)<sup>24</sup>. To však bylo nevyhnutelné. Stejně jako v římském, ani v našem současném právu vlastně nelze opustit rámeč<sup>25</sup> nejstarších právních předpisů: proti daru musí existovat nějaká věc či služba a tato věc či služba musí zavazo-vat. Je zřejmé, že odvolatelnost daru kvůli nevděku, která pochází z nověj-šího římského práva<sup>26</sup> a která je pevně zakotvena v našem právním systému, je normální, možno říci přirozené právní ustanovení.

Tato fakta jsou však neucelená a jsou průkazná pouze pro některé smlouvy. Náš předpoklad je obecnějšího rázu. Domníváme se, že v nej-starších údobích římského práva neexistoval jediný případ, ve kterém by předání (*traditio*) nějaké věci (*res*) — dokonce i slov a spisů — nebylo jed-ním z nejdůležitějších momentů. Římské právo ostatně v této věci nikdy nebylo jednoznačné<sup>27</sup>. Jestliže na jedné straně vyhlašuje, že výměny či a-lespoň smlouvy nutně musí být slavnostní, jak předepisují nejstarší pra-vidla, která jsme popsali, jestliže říkalo „pouhým předáním se vlastnictví nikdy nepřevádí“ (*nunquam nuda traditio transfert dominium*)<sup>28</sup>, pak na druhé straně, rovněž v tak pozdním období, jako bylo období vlády císaře Diokleciána<sup>29</sup> (293 n. l.), vyhlášovalo: „Předáním a vydržením, nikoli do-hodami, se převádí vlastnické právo“ (*traditionibus et usucapionibus domi-nia, non pactis transferuntur*). *Res* v podobě dávky či věci je základním prvkem smlouvy.

bylo ukradeno, k tomu trvá věčné právo vlastnické). Srov. úryvky z ULPIANA, III, s. 4 a 6; srov. P. HUVELIN, *Magie et Droit individuel*, s. 19.

<sup>23</sup> Viz dále. U Haidů ukradenému stačí položit jídelní misku zloději před dveře a ukradená věc se zpravidla vrátí.

<sup>24</sup> GIRARD, *Manuel*, s. 265. Srov. *Dig.* 19, 4, 1, 2: *permutatio autem ex re tradita initium obligationi praebebat* (avšak počátek závazku plynoucího ze směny je spojen s předáním věci).

<sup>25</sup> MODESTINUS, v *Dig.* 44, 7, 52, 1: *re obligamur cum res ipsa intercedit* (věcmi se zavazujeme tak, že věci samotnou vstupujeme do závazku).

<sup>26</sup> JUSTINIÁN (529 po Kr.), *C. I.* 8, 56, 10.

<sup>27</sup> GIRARD, *Manuel*, s. 308.

<sup>28</sup> PAULUS, *Dig.*, 41, 1, 31, 1.

<sup>29</sup> *C. I.* 2, 3, 20.

Navíc všechny tyto otázky, o nichž se mocně diskutovalo, jsou otázkami odborného názvosloví a pojetí, a protože antické prameny jsou v tomto směru skoupé, jsme v situaci, kdy bude velmi obtížné je zodpovědět.

Až do tohoto bodu jsme si svou věcí poměrně jisti. Přesto nám snad dovolíte, abychom postoupili vpřed a ukázali právníkům a jazykovědcům schůdnější cestu, kterou lze vést výzkum a na jejímž konci si snad bude-me moci představit právní systém, který se zhroutil v době Zákoníku dva-nácti desek\* a patrně už dávno předtím. I jiné právní termíny než *familia* či *res*, vyžadují hlubší studium. Předestřeme řadu hypotéz, z nichž každá sama o sobě snad není zvlášť důležitá, ale ve svém celku určitou váhu mají.

Zdá se, že skoro všechny termíny smluv a závazků a určitý počet forem těchto smluv se pojí k systému duchovních vazeb vytvořených aktem zva-ným *traditio* (předání).

Především kontrahent je *reus*<sup>30</sup>, je to v první řadě člověk, který přijal *res* druhého a z tohoto titulu se stává jeho *reus*, tj. jedincem, který je mu zavázán věcí samou, jejím duchem<sup>31</sup>. Etylologie už byla navržena. Často byla vylučována, že prý nedává žádný smysl, její smysl je však naopak zcela jasný. Jak poznamenal Hirn<sup>32</sup>, *reus* je původně genitiv na *os* od *res* a nahrazuje *ret-jos*. To člověk je ovládaný věcí. Je pravda, že Hirn a Walde, který to po něm opakuje<sup>33</sup>, překládají *res* jako „spor“ a *ret-jos* jako „zaple-tený do sporu“<sup>34</sup>. Tento překlad je však svévolný, předpokládá, že *res* je

<sup>30</sup> O významu slova *reus*, vinný, odpovědný, viz Th. MOMMSEN, *Römische Strafrecht* 3. Vyd., s. 189. Klasický výklad vychází z určitého dějného apriorismu, který udělal z obecného práva osob a zvláště pak z práva trestního právo původní a který ve věcných právech a smlouvách spatřuje moderní a zušlechtěné jevy. Jak by pak bylo jednoduché vyvodit smluvní práva ze smlouvy samé!

<sup>31</sup> *Reus* ostatně patří stejně tak k jazyku náboženskému (viz G. G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, s. 320, pozn. 3, 4), jako k jazyku právnímu: *voti reus*, *Aenets*, v 237; *reus qui voto se numinibus obligat* (zavázaný, jenž se slibem božstvu zavazuje) (SERVIUS, *Ad Aen.*, IV v. 699). Ekvivalentem slova *reus* je *voti damnatus* (ze slibu odsouzený) (VERGILIUS, *Egl.*, v v. 80) a to je velmi symptomatické, neboť *damnatus* = *nexus*. Jedinec, který složil slib, je ve stejné situaci jako ten, kdo slíbil či přijal nějakou věc. Je *damnatus* až do chvíle, než se vyrovná.

<sup>32</sup> *Indo-germ. Forsch.*, XIV, s. 131.

<sup>33</sup> *Latein. Etymol. Wörterbuch*, s. 651, *ad verb. reus*.

<sup>34</sup> Takový je i výklad nejstarších římských právníků (CICERO, *De or.*, II 183, *Rei omnes quorum de re disceptatur*, tj. „každé věci, o níž může být pojednáno“); vždy měly význam *res* = záležitost tanoucí na mysli. Tento

především termín procedurální. Pokud se naopak přistoupí na naše sémantické odvození, kdy každá *res* a každé předání věci (*traditio rei*) je předmětem „řízení“, veřejného „procesu“, pak bude jasné, že význam „zapletený do sporu“ bude naopak významem druhotným. Tím spíše je význam vinný, vztahující se na *reus*, ještě odvozenější a my bychom znovu načrtli genealogii významů přesně opačně, než je běžné. Řekli bychom: 1. jedinec ovládaný věcí; 2. jedinec zapojený do řízení, které vyvolalo předání věci; 3. Konečně vinný a odpovědný<sup>35</sup>. Z tohoto hlediska se veškeré teorie „kvazideliktu“, původce smlouvy, ručení osobní svobodou za učiněný dluh (*nexum*) a žaloba (*actio*) stávají o něco jasnějšími. Už jen pouhá skutečnost, že *něco má*, staví *accipienta* do nejistého stavu „kvaziprovinní“ (*damnatus, nexus, aere obaeratus* — odsouzený, ručící osobní svobodou za učiněný dluh, měř dlužící), duchovní podřazenosti, mravní nerovností (*magister, minister* — velitel, sluha)<sup>36</sup> vůči převodci (*tradens*).

Připojujeme rovněž k tomuto myšlenkovému systému určitý počet velice starých rysů formy, která se dosud praktikuje nebo je obsažena v *mancipaci*<sup>37</sup>, v aktu koupě—prodeje, z něhož se v raném římském právu stane

výklad je zajímavý v tom, že zachovává vzpomínku na dobu Zákoníku dvanácti desek, II 2, kde *reus* neoznačuje jen obviněného, ale obě strany celého případu, jímž jsou *actor* a *reus* nedávných řízení. Festus (ad verb., *reus, srov. jiný zlomek „pro utroque ponitur“*, tj. „ustanovené ve prospěch obou stran“) komentující Zákoník dvanácti desek, cituje na toto téma dva velmi staré římské právní znalce. Srov. ULPIANUS v *Dig.* 2, 11, 2, 3, *alteruter ex litigatoribus* (kterákoli ze stran sporu). Obě strany jsou rovným dílem spojeny procesem. Dá se předpokládat, že předtím byly stejně spojeny věcně.

<sup>35</sup> Pojem *reus*, za něco zodpovědný, věcně zodpovědný, je ještě zcela běžný u prastarých římských právních znalců citovaných Festem (ad verb.), „*reus stipulando est idem qui stipulator dicitur* [...] *reus promittendo qui suo nomine alteri quid promittit*“ (*reus stipulando* znamená totéž jako ten, kdo přísahá [...]), *reus promittendo* je ten, kdo svým jménem druhému něco slibí atd. Festus zjevně naráží na významový posun těchto slov v systému záručních smluv zvaném *korrealita*\*; ale tito staří autoři mluvili o něčem jiném. Korrealita (ULPIANUS v *Dig.* 14, 6, 7, 1 a titul *Dig.* 45, 2, titul *de duobus reis constituendis*) si ostatně uchovala význam onoho nezrušitelného pouta, které váže jedince k věci, v tomto případě k jednání, a spolu s ním i „jeho přátele a příbuzné“, kteří s ním závazek sdílejí.

<sup>36</sup> V *Lex Bantna* v oštině je *minstrets = minoris partis*, tj. Slabší stranou (ř. 19) ta strana, která v procesu podléhá. Takže význam těchto termínů v italských dialektech nikdy nezanikl!

<sup>37</sup> Zdá se, že odborníci na římské právo zašli s dělením *mancipatio a emptio venditio* příliš daleko. Je málo pravděpodobné, že by v době *Zákoníku dvanácti desek* a patrně i dlouho potom existovaly předější smlouvy, které by byly ryze konsenzuální, jak se staly později, v údobí, jež lze zhruba vymezit jako dobu G. M. Scaevoly\*.

*emptio venditio* — kupní (trhová) smlouva o výměně věci za peníze)<sup>38</sup>. V první řadě upozorníme na to, že vždycky zahrnuje nějaký převod (*traditio*)<sup>39</sup>. První držitel, *tradens*, staví na odív svůj majetek, slavnostně se předmětu vzdává, postupuje jej *accipientovi*, a tím si ho kupuje. Těto operaci odpovídá vlastní *mancipace*. Ten, kdo věc přijímá, ji uchopí do ruky (*manus*), a tím nejen dává najevo, že ji přijal, ale sám sebe uznává za prodaného až do chvíle, kdy zaplatí. Po vzoru opatrných Římanů zpravidla uvažujeme jen o jediné *mancipaci* a chápeme ji pouze jako přivlastnění, i když v téže operaci shledáme hned několik symetrických aktů přivlastnění věci i osob<sup>40</sup>.

Na druhé straně se už drahně dlouho probírá otázka, zda *emptio venditio*<sup>41</sup> odpovídá dvěma odděleným aktům či jednomu jedinému. Jak vidno,

V Zákoníku dvanácti desek se užívá výrazu *venum dicit* (prodá — ve významu *mancipace*) právě pro označení té nejslavnostnější formy prodeje, jaká je možná, a která ovšem nemohla proběhnout jinak než jako *mancipatio*, prodej synovi (IV 2). Na druhé straně, alespoň pokud jde o *res mancipi*, se prodej v té době mohl realizovat jen *manipací*, a smlouva stejná tak; všechny tyto výrazy jsou tedy synonyma. Starověcí autoři na tuto zmatečnost pamatují. Viz POMPONIUS, *Dig.* 40, 7, 29, 1: „*quoniam Lex duodecim tabularum emptiois verbo omnem alienationem complexa videtur*“ (poněvadž Zákoník dvanácti desek pod slovem koupě rozuměl veškeré zcizení). Naproti tomu slovo *manipatio* dlouho, až do doby legisakcí (*legis actio*)\* označovalo akty, které jsou ryze konsenzuálními smlouvami jako *fiducia*\*, s níž bývá občas zaměňováno. Viz dokumenty v GIRARD, *Manuel*, s. 545; srov. S. 299. I slova *manipatio, mancipium* a *nexum* byla bezpochyby v dávné době používána, aniž se mezi nimi dělal velký rozdíl.

S výjimkou těchto významných podobností však budeme nadále považovat *manipatio* výhradně za *res* tvořící součást *familiae*, a vyjdeme ze zásady zachované ULPIANEM, XIX 3 (srov. GIRARD, *Manuel*, s. 303): „*manipatio... propria alienatio rerum mancipi*“ (*manipace... Vlastní zcizení mancipačních věcí*).

<sup>38</sup> Podle VARRONA, *De re rustica*, II 1, 15; II 2, 5; II 5, 11; II 10, 4, slovo *emptio* zahrnuje *manipatio*.

<sup>39</sup> Můžeme si dokonce představit, že tento převod (*traditio*) provázely obřady na způsob těch, které se uchovaly ve formalitách spojených s *manumissio*, propuštěním otroka na svobodu, o němž se předpokládalo, že se sám vykoupí. O úkonech obou stran při *manipatio* máme jen chabé informace. Na druhé straně je však pozoruhodné, že průpověď *manumissio* (FESTUS, heslo *pur*) je v zásadě totožná s průpovědí *emptio venditio* pro dobytek. Je možné, že když *tradens* vzal do ruky věc, kterou předával, plácl ji dlaní. Můžeme učinit srovnání mezi *uus rave*, poplácáním vepře (Banksovy ostrovy, Melanésie) a poplácáním prodaného dobytka po hrbetě na našich trzích. To jsou však hypotézy, které bychom si nedovolili vyslovit, kdyby texty, zvláště ty Gaovy, nebyly v tomto směru plné mezer, jež však jednoho dne nově objevené rukopisy určitě zaplní. Připomeňme si rovněž, že s tímž postupem jsme se setkali při „poklepu“ na zdobený měděný předmět u Haidů, viz výše, s. 94, pozn. 255.

<sup>40</sup> Viz výše poznámky k pojmu *nexum*.

<sup>41</sup> E. CUG, *Institutions juridiques des Romains*, sv. II, s. 454.

zavdáváme nový podnět k tomu, aby se řeklo, že se má počítat se dvěma, ačkoli při prodeji v hotovosti mohou následovat téměř bezprostředně po sobě. Tak jako v archaickéjších právních systémech existuje dar a pak dar opěťovaný, ve starém římském právu zase existuje uvedení do prodeje a pak platba. Za těchto podmínek není nikterak těžké pochopit celý systém i smluvní ustanovení<sup>42</sup>.

Vlastně by téměř postačilo vzít v úvahu slavnostní formule, kterých se v tomto případě užívá: formule *mancipatio* týkající se měděného prutu a formule přijetí zlata od vykupujícího se otroka<sup>43</sup> (toto zlato „musí být čisté, poctivé, světské a jeho“, *purī, probī, profanī, suī*) jsou totožné. Obě jsou navíc ozvuky formulí používaných u příležitosti nejstarší *emptio*, koupě dobytka a otroků, která se nám uchovala ve své podobě *ius civīle*<sup>44</sup>. Druhý držitel věc přijme jen tehdy, nemá-li žádnou vadu, zvláště pak magickou, a jen když ji může vrátit nebo něčím vynahradit, vyrovnat cenu. Všimněme si výrazů: *reddīt pretium* (zaplatil cenu), *reddere* (zaplatit) atd., kde se ještě objevuje kmen *dare* (dát)<sup>45</sup>.

Ostatně díky Festovi se nám uchoval jasný význam termínu *emere* (koupit), ba i právní forma, již vyjadřuje. Dále uvádí: „Propustit (zanechat) znamená ubírat nebo odnímat, koupit totiž předkové užívali ve významu dostat“ (*abemīto significat demīto vel auferto; emere enīmantī qui dicebant pro accipere*), (heslo *abemīto*), a k tomuto významu se jinde vrací: „Koupit znamená to, co staří obchodníci chápali ve smyslu přijmout“ (*emere quod nunc est mercari antīquī accipiebant pro sumere*), (heslo *emere*), což je ostatně význam indoevropského slova, k němuž se váže samo slovo latinské. *Emere* znamená vzít, přijmout od někoho něco<sup>46</sup>.

Druhý výraz v páru *emptio venditio* zřejmě hraje na jinou notu, než je nota opatrných Římanů<sup>47</sup>, pro které existoval pouze výměnný obchod a darování, chyběla-li cena a peníze jakožto známky prodeje. *Vendere*

(prodat), původně *venundare*, je složené slovo prastarého<sup>48</sup>, předdějinného typu. Nepochybně zahrnuje složku *dare*, která připomíná dar a převod. Pokud jde o složku druhou, zdá se, že jde o přejatý indoevropský termín, který už neznamenal prodej, ale prodejní cenu *óné*, sanskrtsky *vasnah*, a který Hirn<sup>49</sup> ostatně srovnával s jedním bulharským slovem, jež znamená věno, kupní cenu ženy.

## JINÉ INDOEVROPSKÉ PŘÁVNÍ SYSTÉMY

Hypotézy stran raného římského práva jsou spíše předdějinného rázu. Právo, morálka a ekonomika Latinů měly určitě tyto formy, ale byly zapomenuty, když jejich instituce vstoupily do dějin. Neboť to jsou právě Římané a Řekové<sup>50</sup>, kdo — možná podle severních a západních

<sup>48</sup> O slovech tohoto typu viz A. ERNOUT, *Credo — Craddhā* (Mélanges Sylvain Lévi, 1911). Jako u slova *res* a mnoha jiných další případ totožnosti italo-keltské a indořímské slovní zásoby. Povšimněme si archaických forem všech těchto slov: *tradere* (předávat, odevzdávat), *reddere* (zaplatit, vrátit).

<sup>49</sup> Viz WALDE, *tam.*, heslo *Vendere*.

Je dokonce možné, že v prastarém termínu *licitatio* (nabídka) přežívá vzpomínka na ekvivalenci výrazů válka a prodej (v dražbě): *Licitati in mercando sive pugnando contententes* (Přihazovači k obchodu jsou přirovnáváni k těm ve sporech) praví dále Festus, *ad verb.*, heslo *licitati*; srovněte tlingitský a kvakiutlský výraz „válka majetku“; srov. Výše, s. 71, pozn. 146, k dražbě a potlačí.

<sup>50</sup> Neprostudovali jsme dostatečně řecké právo či spíše to, co přežívá z práva, jež nutně předcházelo velkým kodifikačním lónu a Dóru, abychom mohli říci, zda různé řecké národy skutečně znaly či neznaly pravidla daru. Bylo by třeba znovu projít veškerou literaturu k otázkám daru, manželství, zástav (viz L. GERNET, *Enguai* (záruky, smlouvy) *Revue des Études grecques*, 1917; srov. VINOGRADOFF, *Outlines of the History of Jurisprudence*, I, s. 235), pohostinnosti, účasti a smluv, ale našli bychom zase jen zlomky. Niemeně jeden z nich uvádíme: ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, 1123 a 3, o velkomyslném občanovi a jeho veřejných i soukromých výdajích, jeho povinnostech a starostech, zmiňuje se i o přijímání cizinců a posílá, *kai dóreas kai antidóreas* (/výlohy/ pro dary a oplátky), jak utrácejí *ei sta koina* (pro obecné dobro), a *dođává ta de dóra tois anathémasin echei ti homotio* (tyto dary mají něco společného s dary obětními). „Dary mají leccos společného se zasvěcováním“ (viz výše, s. 72, pozn. 151, Cimšjanové).

Instituce tohoto druhu najdeme ve dvou stávajících evropských právních systémech: u Albánců a Osetů. Omezíme se pouze na odkazy na ty novodobé zákony či dekrety, které u těchto národů zakazují či omezují nadměrné plýtvání o svatbách, pohřbech atd., př. KOWALEWSKI, *Coutume contemporaine et Loi ancienne*, s. 187 n.

<sup>42</sup> Viz výše. *Stipulatio*, výměna dvou polovin hole mezi oběma tábory, odpovídá nejen někdejší zástavám, ale i někdejší dodatečným darům.

<sup>43</sup> FESTUS, *ad manumissio*.

<sup>44</sup> Viz VARRO, *De re rustica*: 2, 1, 15; 2, 5, 2, 5, 11; *sanos, noxis solutos* atd.

<sup>45</sup> Všimněme si i výrazů *mutui datio* (vzájemné odevzdání) atd. K tomu, aby označili veškeré akty spočívající v *traditio*, Římané vlastně neměli jiné slovo než *dare*, dát.

<sup>46</sup> WALDE, *tam.*, s. 253.

<sup>47</sup> *Dig.*, 18, 1, 1; 15; 21, úryvky z Paula.

Semitů<sup>51</sup> — vymezili rozdíl mezi soukromými a věcnými právy, oddělili prodej od daru a výměny, morální závazek od smlouvy a hlavně pochopili rozdíl mezi rituály, právy a zájmy. A byli to opět oni, kdo skutečně revolučním, velkolepým a úctyhodným způsobem překonali zastaralou morálku a ekonomiku daru, příliš nejistou, nákladnou a okázalou, zatíženou přílišnou úctou vůči osobnostem, neslučitelnou s rozvojem trhu, obchodu a výroby, ekonomiku, která se tou dobou už jeví v podstatě jako antieconomická.

Veškerá naše rekonstrukce je navíc jen pravděpodobnou hypotézou. Její věrohodnost však v každém případě posiluje skutečnost, že jiná indoevropská práva, skutečná a písemně zaznamenaná v nám relativně blízkých, již historických dobách, určitě znala systém toho druhu, jaký jsme popsali v případě oceánských a amerických společností, obecně nazývaných primitivní, které jsou však spíše archaické. Můžeme tedy poměrně jistě zobecňovat.

Dvěma indoevropskými právními systémy, ve kterých se takové stopy nejlépe zachovaly, je právo indické a právo germánské. Z nich se nám také dochovalo nejvíce textů.

<sup>51</sup> Víme, že téměř všechny smluvní formule jsou doloženy aramejskými papyry z Egyptských Filá z 5. stol. př. n. l. Viz A. E. COWLEY, *Aramaic Papyri*, Oxford 1923. Známý jsou též práce A. UNGNADA o babilonských smlouvách (viz Année, XI, P. HUVELIN, s. 508, a E. CUQ, *Études sur les contrats de l'époque de la 1<sup>re</sup> Dynastie babylonienne* (Nouv. Rev. Hist. du Dr., 1910).

## II. KLASICKÉ INDICKÉ PRÁVO<sup>52</sup> TEORIE DARU

N. B. Musíme mít na zřeteli, že při využívání indických právních dokumentů vyvstávají poměrně vážné potíže. Zákoníky a epická díla, která jsou stejně důležitá, sepsali bráhmani\*; učinili tak, dá se říci, ne-li pro sebe, pak alespoň ve svůj prospěch přímo v době své slávy<sup>53</sup>. Ukazují nám

<sup>52</sup> Staroindické právo známe díky dvěma řadám sbírek, ve srovnání se zbytkem „písem“ sepsaným poměrně pozdě. Nejstarší sbírku tvoří *dharmasútry\**, jejichž vznik Bühler zasazuje do doby ještě předbuddhistické (*Sacred Laws in Sacred Books of the East*, úvod). Není však jisté, zda určitý počet těchto sůter — ne-li tradice, na níž jsou založeny — nejsou až pobuddhistické. V každém případě jsou součástí toho, čemu Indové říkají *šrutí*, zjevně dogma. Druhá řada je řada *smrtí*, tradice, či *dharmasáster*; knih zákonů, mezi nimiž nejvýznamnější je pověstný *Manuův zákoník\**, o málo mladší než *sútry*.

My jsme přesto spíše využívali dlouhého epického dokumentu, který má v bráhmanské tradici platnost *smrtí* a *šástry* (tradice a vyučovaného zákona). *Anuśásanaparvan\** (XIII. kniha *Mahábháraty*) vypovídá o morálce daru mnohem více než zákoníky. Jinak má tutéž hodnotu a tytéž inspirační zdroje. Především se zdá, že vychází z tradice téže bráhmanské školy mánavů, o níž se opírá i *Manuův zákoník* (viz G. BÜHLER, *The Laws of Manu*, v *Sacred Books of the East*, s. LXX n.). Ostatně se prý tento *parvan* a *Manu* navzájem citují.

V každém případě je tento poslední dokument nedocenitelný. Je to ohromná kniha o obrovské epopeji daru, *dána-dharmakathana* (zpráva o dharmě daru), jak praví komentář, z níž více než třetina, více než čtyřicet ponaučení, „je zasvěcených“. Kniha je to v Indii navíc velmi populární. Báseň vypráví o tom, jak byla tragickým způsobem recitována velkému králi Judhišthirovi, ztělesnění Dharmy, Zákona, velkým králem-věstcem Bhišmou, ležícím na svém úmrtním loži z šípů.

Dále ji budeme uvádět zkráceně Anuś. A obecně udávat dva odkazy: číslo verše a číslo verše z *adhjáti* (kapitoly). Transkripční znaky byly nahrazeny latinkou.

<sup>53</sup> Je zřejmé, že ne-li pravidla, tedy alespoň *šástry* a eposy byly sepsány později, než došlo k boji proti buddhismu, o kterém vypovídají. V každém případě to platí pro *Anuśasana-parvan*, oplývající narážkami na toto náboženství. (Viz zvláště *adhjáti* 120.) Snad by se v tomtéž *parvanu* dala najít — natolik pozdního data může být konečná redakce — i narážka na křesťanství, právě v souvislosti s teorií darů (*adhjáti* 114, verš 10), kde Vjása dodává: „Tak zní důvtipně (nipunena, Kalkata) (naipunena, Bombaj) hlásaný zákon: „ať nečiní druhému, co se protíví jeho já, takový je obsah dharmy (zákonu)“ (verš 5673). Na druhé straně však není vyloučeno, že by bráhmani, tvůrci průpovědek a přísloví, nemohli přijít na podobný objev sami. Předchozí verš (verš 9 = 5672) má výrazně bráhmanský ráz: „Jeden každý se řídí touhou (a zklame se). V odmítání a daru, v štěstí i neštěstí, v radosti i nelibosti, ve vztahování k sobě (svému já) je (věci) člověk poměruje“, atd. Nilakanthův komentář je jasný a zcela původní, ne křesťanský: „Jak se někdo chová vůči druhým, tak (se chovají ostatní vůči němu). Jen



pouze teoretické právo. Představu o tom, jaké bylo právo a ekonomika obou dalších kast, *kšatrijů* a *vaišjů*, si můžeme udělat jen za cenu značného úsilí o jejich rekonstrukci, s využitím mnoha svědectví, jež uvedené prameny obsahují. V daném případě teorie, „zákon daru“, *dānadharma*, již budeme popisovat, se ve skutečnosti *uztahuje* jenom na bráhmany, vzhledem k tomu, jak dar vyžadují, dostávají... a jak jej splácejí pouze svými náboženskými službami, a také vzhledem k tomu, nakolik je dar splácením dluhu. Právě povinnost obdarovávat bráhmany je pochopitelně předmětem mnoha nařízení. Je pravděpodobné, že mezi urozenými lidmi, mezi knížecími rodinami a uvnitř početných kast a ras, mezi obyčejnými lidmi panovaly úplně jiné vztahy. Ty si jen domýšlíme. Ale na tom nesejde. Indická skutečnost má i tak svůj velký význam.

Stará Indie bezprostředně po árijské kolonizaci byla hned dvojnásob zemí potlače<sup>54</sup>. Předně se s potlačem setkáme ještě u dvou velkých skupin, které byly dřív mnohem početnější a vytvořily substrát velké části obyvatelstva Indie: u kmenů z Ásámu (tibetsko-barmských) a kmenů mundského (austroasijského) původu. Stejným právem můžeme předpokládat, že tradice těchto kmenů přežily v bráhmanském hávu<sup>55</sup>. Stopy instituce<sup>56</sup> srovnatelné s batakým *indžokem* a dalšími zásadami malajské pohostinnosti bychom např. mohli spatřovat v pravidlech, jež zakazují jíst, dokud nepřivzeme nenadálého hosta: „Pojídá rybu *halala* (ten, kdo jí) bez svého přítele.“ Na druhé straně instituce téhož typu, ne-li téhož druhu za-

---

když pocítíme, jak bychom přijali odmítnutí naší prosby [...], zjistíme, co je třeba darovat.“

<sup>54</sup> Nechceme říci, že by v té dávné době, kdy byla sepsána *Rgvéda*\*, Ářjové, kteří přišli do severovýchodní Indie, neznali obchod, obchodníka, cenu, peníze, prodej (viz ZIMMER, *Altindisches Leben*, s. 257 n.); *Rgvéda*, IV, 24, 9. Zvláště *Atharvavéda* je s touto ekonomikou důvěrně obeznámena. Sám Indra je obchodníkem. (*hymnus* III, 15, použitý v *Kaušikasútre*, VII, 1; VII, 10 a 12, při obřadu člověka účastnícího se prodeje. Viz však též *dhanada* (dárce), *tam*, v. 1, a *vádžin*, epitet Indry, *tam*.)

Rovněž nechceme tvrdit, že by smlouva v Indii měla pouze původ, věcnou, osobní a formální stránku převodu statků a že Indie neznala jinou formu závazků, např. kvazidelikt. Chceme pouze dokázat, že vedle těchto práv přežívalo i jiné právo, jiná ekonomika a jiná mentalita.

<sup>55</sup> Zvláště musely existovat — jak je tomu dosud u domorodých kmenů a národů — totální závazky klanů a vesnic. To, že bráhmani měli zapovězeno přijmout cokoli od „davů“ a zvláště zúčastnit se jimi pořádané hostiny (*Vasištha*, 14, 10 a *Gautama*, XIII, 17; MANU, IV, 217), je jistě namířeno proti těmto zvyklostem.

<sup>56</sup> *Anuś.*, verš 5061 a verš 5045 (= *Adh.* 104, verš 98 a 95): „ať nepožívá zředeného nápoje... Ani jej nedaruje tomu, kdo s ním sedí u stolu“ (komentář: a jehož tam usadil a který s ním má pojist).

nechaly několik stop i v nejstarších vědách. A jelikož je nalezneme téměř v celém indoevropském světě<sup>57</sup>, máme veškeré důvody domnívat se, že je do Indie přinesli též Ářjové<sup>58</sup>. Oba proudy se nepochybně slily v době, kdy vznikaly poslední hymny *Rgvédy* a byly kolonizovány rozsáhlé nížiny podél Indu a Gangy. Oba dva proudy se bezesporu navzájem posilovaly. Jakmile opustíme období védské literatury, nalezneme tuto teorii neobyčejně rozvinutou, stejně jako tyto obyčeje. *Mahábhárata* je příběhem jednoho obrovského potlače: hra v kostky Kuruovců proti Pánduovcům, klání a výběr ženichů pro Draupadí, sestru a společnou manželku Pánduovců<sup>59</sup>. Další opakování téhož legendárního cyklu patří mezi nejkrásnější části eposu, například příběh Naly a Damajanti líčí, podobně jako celá *Mahábhárata*,

---

<sup>57</sup> Např. *ádanam*, dar přátel rodičům novopečeného mnicha či zsvěcenice, nevěstě či ženichovi atd., je i v názvu totožný s germánským *gaben*, o kterém bude řeč dále (viz *grhjasútra* — domácí rituály —, OLDENBERG, *Sacred Books* v rejstříku k různým názvům).

Jiný příklad, pocta pocházející z darů (potravin), *Anuś.* 122, verš 12—14: „Ctění, vzdávají poctu; významenaní, sami významenanávají.“ „Tu i onde, říká se, kdekoli je dárců veleben.“ (*Anuś.*, verš 5850.)

<sup>58</sup> Etymologická a sémantická studie by zde ostatně umožnila dobrat se podobných výsledků, jaké jsme získali o římském právu. Nejstarší védské dokumenty se hemží slovy, jejichž etymologie jsou ještě jasnější než etymologie latinských výrazů. Všechna, včetně těch týkajících se trhu a prodeje, ukazují na jiný systém, kde místo smluv, jež máme zpravidla na mysli, když o těchto záležitostech hovoříme, zastávala výměna, dary a sázky. Často se poukazyvalo na významovou nejasnost (to platí ostatně pro všechny indoevropské jazyky) sanskrtského slova *dá*, jež překládáme jako „dát“, a jeho nesčetných odvozenin. Př. *áda*, dostávat, brát atd.

Vyberme si kupříkladu ještě dvě védská slova, jež nejlépe vyjadřují technický akt prodeje: jsou to: *paradá šulkája*, prodej za určitou cenu, a všechna slova odvozená od slovesa *pan*, např. *paní*, kupec. Kromě toho, že slovo *paradá* zahrnuje *dá*, *dát*, *šulka*, které má skutečně technický význam latinského *pretium*, znamená také zcela odlišnou věc: nejen hodnotu a cenu, ale též cenu boje, cenu nevěsty, úplatu za sexuální službu, daň, tribut. A *pan*, z něhož už ve *Rgvéde* vzniklo slovo *paní* (kupec, lakomec, chamtivec a přízvisko cizinců) a název peněz, *pana* (později pověstné *karšápana*) atd., znamená prodat, stejně tak jako hrát, sázet se, bit se pro něco, dát, směnít, riskovat, odvážit se, získat, vsadit. Navíc jistě není nutné předpokládat, že *pan*, cítit, chválit, oceňovat, je sloveso odlišné od prvního. *Pana*, peníze, znamená také: prodávaná věc, plat, předmět, o němž se sází či hraje, herna, a dokonce hostinec, jenž nahradil pohostinnost. Veškerá tato slovní zásoba spojuje představy, které se spojují jen v potlači: vše odkazuje na prvotní systém, jehož využití k vytvoření pozdějšího systému, prodeje v pravém slova smyslu. Přestaňme však už s tímto pokusem o etymologickou rekonstrukci, v případě Indie není nutná a nepochybně by nás zavedla daleko od indoevropského světa.

<sup>59</sup> Viz resumé eposu v *Mhbh. Adiparvan*, čt. 6.

společnou výstavbu domu, hru v kostky atd.<sup>60</sup>... Všechno je tu však připraveno literárnímu a teologickému aspektu příběhu.

Ostatně náš stávající výklad nás nenutí, abychom tyto četné zdroje určili a hypoteticky zrekonstruovali celý systém<sup>61</sup>. V komparativní práci rovněž není třeba upřesňovat ani početnost stavů, kterých se systém týkal, ani dobu, kdy byl v největším rozkvětu. Z důvodů, které přesahují rámec této práce, později tento právní systém zanikl, platný zůstal pouze pro bráhmany; lze však říci, že byl v platnosti jistě šest až deset staletí, od 8. stol. př. n. l. do 2. či 3. stol. n. l. A to stačí: epos a bráhmanský zákon se pohybují ještě ve staré atmosféře, kde dary jsou dosud povinné, věci mají speciální vlastnosti a jsou součástí lidských bytostí. Omezme se na popis těchto forem sociálního života a studium jejich příčin. Značnou vypovídací hodnotu bude mít už jejich pouhý popis.

Odměna za darovanou věc se dostavuje v tomto či v dalším životě. Za života na zemi dostane dárci automaticky odpovídající odměnu<sup>62</sup>; darovaná věc se neztrácí, reprodukuje se; v příštím životě ji nachází zvětšenou. Darované jídlo je jídlo, které se na tomto světě dárci vrátí, je to totéž jídlo, které bude mít na onom světě, i jídlo, které

<sup>60</sup> Viz např. legendu o Haričandrovi, *Sabháparvan, Mhbh.*, kniha II, čt. 2; jiný př. *Virátaparvan*, čt. 72.

<sup>61</sup> Musíme přiznat, že o povinnosti oplácet, hlavním tématu našeho výkladu, jsme v indickém právu našli pramálo zpráv, snad jen MANU, VIII, 213. Tou nejjasnější informací je ustanovení, které ji zapovídá. Zdá se však, že příležitost nechat se pozvat na pozvání oplácet na počátku skýtala *śrāddha*, smuteční hostina za mrtvé, kterou bráhmani rozvinuli. Ale formálně je zakázáno tak postupovat. *Anuś.*, verš 4311, 4315 = XIII, čt. 90, v. 43 n.: „Ten, kdo pozve na *śrāddhu* jenom přátele, nepřijde do nebe, atd. Nemají se zvát ani přátelé, ani nepřátelé, ale lidé nezaujatí, atd. Peněžní odměna kněží, nabídnutá kněžím, kteří jsou přátelé, má jméno *zloducha*“ (*pīśāca*), v. 4316. Tato záповěď ve vztahu k běžným zvyklostem nesporně tvoří skutečnou revoluci. Sám básník-jurista jí vztahuje k určitému danému momentu a určité škole (*Vaikhānasaśrutī*, *tam.*, verš 4323 = čt. 90, verš 51). Mazaní bráhmani ve skutečnosti pověřili bohy a duchy předků, aby vrátili dary, které jim poskytl. Většina smrtelníků si bezpochyby přátele na smuteční hostinu zvala dál. Činí tak ostatně i v dnešní Indii. Bráhma sám neoplácel, nezval, ba v zásadě ani nepřijímal. Přesto nám tyto zákony uchovaly dost dokladů k ilustraci závazku oplácet.

<sup>62</sup> *Vas. Dharmasūtra*, XXIX, 1, 8, 9, 11–19 = MANU, IV, 229 n. *Srov. Anuś.*, veškerá čtení 64–69 (s citáty z *Parāśary*). Základem celé této části knihy se zdá být jakási litanie; je naplň astrologická a otevírá ji *dānakala* (oddíl *dharmasūter* věnovaný darům), čt. 64, určující souhvězdí, pod kterým má být to či ono dáno tím a tím tomu a tomu.

bude mít v řadě následných znovuzrození<sup>63</sup>; darovaná voda, studně a studánky zajišťují proti žízni<sup>64</sup>; oděvy, zlato, slunečníky, sandály, které umožňují chůzi na rozpálené zemi, se vám v tomto i v dalším životě vrátí. Vždyť země, kterou jsme darovali a která dává úrodu druhému, zvětší vaše úroky na tomto i na onom světě a v budoucích znovuzrozeních. „Tak jako luna den ze dne narůstá, tak i jednou darovaná země rok od roku (od úrody k úrodě) nabývá<sup>65</sup>.“ Země dává úrodu, důchody a daně, zdroje, dobytek. Dar země obohatí týmiž produkty dárci i obdarovaného<sup>66</sup>. Veškerá tato právně ekonomická teologie se donekonečna odvíjí v nádherných průpovědkách, v bezpočtu veršovaných citátů, a zákoníky a eposy se k tomuto tématu neustále vrací<sup>67</sup>.

Země, potrava, vše, co se dává, je ostatně personifikováno, jsou to živé bytosti, s kterými člověk rozmlouvá a jež přistupují ke smlouvě. Chtějí být darovány. Země kdysi promluvila k Daśarathovu synu Rámovi, hrdinovi ze Sluneční dynastie, a ten, když uslyšel její zpěv, ji celou daroval samotnému *ršiovi*\* Kašjapovi. Země pravila<sup>68</sup> ve své nepochybně pradávne řeči:

<sup>63</sup> *Anuś.*, 3212; i to, které dáváme psům a šúdroví, „tomu, kdo vaří pro psy“ (*susūi vaī psy*) *śvápāka* (= čt. 63, verš 13. *Srov. tam.*, verš 45 = v. 3243, 3248).

<sup>64</sup> Viz obecně zásady týkající se toho, jak najít darované věci v řadě po sobě jdoucích znovuzrození (XIII, čt. 145, verš 1–8, 23, 30). Jak bude postizen lakomec, je vyloženo v témž čtení, verš 15–23. Hlavně se „znovu zrodí v chudobné rodině“.

<sup>65</sup> *Anuś.*, 3135; *srov.* 3162 (= čt. 62, verš 33, 90).

<sup>66</sup> Verš 3162 (= *tam.*, verš 90).

<sup>67</sup> Celý tento *parvan*, zpěv z *Mahābhāraty*, je vlastně odpovědí na následující otázku: Jak dosáhnout štěstí, blahobytu. Śrī, té vrtkavé bohyně? První odpověď zní, že Śrī sídlí mezi kravami, v jejich lejnu a moči, kde jí krávy, bohyně, dovolily se usídlit. Darovat krávu proto zajišťuje štěstí (čt. 82; viz dále, s. 120, pozn 79). Druhá zásadně indická odpověď, jež tvoří sám základ veškerých morálních doktrín v Indii, učí, že tajemství blahobytu a štěstí je (čt. 163) dávat, nenechávat si, nepást po bohatství, nýbrž je rozdávat. Pak se k vám v tomto světě samo vrátí a na onom světě přijde v podobě dobra, které jste vykonali. Zřící se sám sebe, nabývat jen proto, abyste mohli dávat, takový je přirozený zákon a zdroj veškerého prospěchu (verš 5657 = čt. 112, verš 27): „Každý musí zárodit své dny tím, že bude rozdávat potraviny.“

<sup>68</sup> Verš 3136 (= čt. 62, verš 34) nazývá tuto strofu *gāthou* (doslova „píseň“). Není to *ślōka* (běžná sloka, dvojevší po šestnácti slabikách), pochází tedy

Přijmi mne (k obdarovávanému),  
dej mě (k dárci);  
tím, že mě dáš, opět mě získáš.

A dodala, tentokrát poněkud všední bráhmanskou řečí: „Na tomto i na onom světě vše, co je darováno, je znovu získáno.“ Jeden starý zákoník<sup>69</sup> říká, že *Anna*, sama zbožštěná potrava, pronesla tyto verše:

„Toho, kdo mě nedá bohům, duchům mrtvých, služebníkům svým a hostům, kdo (mě) požívá upravenou a ve svém bláznovství (tak) polyká jed, toho já zabiji, jsem' jeho smrt.“

Pro toho však, kdo nabídne *agnihótru* (ranní zapálení obětního ohně), vykoná *vaišvadévu* („všebožská“, oheň přinesený všem bohům)<sup>70</sup>, a pak pojí — v spokojenosti, čistotě a ve víře — z toho, co zůstalo, když nasýtil ty, jež nasýtit měl, pro toho se stanu ambrózií a on se mnou potěší.“

Je už v povaze potravy, aby se o ni lidé dělili; nepodat ji druhému znamená „zabit její podstatu“, tj. Zničit ji pro sebe i pro druhé. Takovýmto způsobem, materialistickým a idealistickým zároveň, si bráhmánismus vyložil dobročinnost a pohostinnost<sup>71</sup>. Bohatství je tu od toho, aby

ze staré tradice. Navíc se domnívám, že první půlvers, *mámévádattha, mám dattha, mám dattvá mámévápsaja* (verš 3137 = čt. 62, verš 35), lze velmi snadno oddělit od druhého. Ostatně verš 3132 jej vyděluje předem (= čt. 62, verš 30). „Jako kráva běží za svým teletem a ze svých plných struků nechá prýštit mléko, tak požehnaná země běží za tím, kdo zemi daruje.“

<sup>69</sup> *Baudhájana Dh. sū.*, 11, 18, podle všeho stejně starý nejen jako tato pravidla pohostinnosti, ale i kult potravy, o kterém lze říci, že časově spadá do pozdně védského období a že přežil až do višnuismu, který jej vstřelil.

<sup>70</sup> Bráhmanské oběti pozdně védského období. Srov. *Baudh. Dh. Sū.*, 11, 6, 41–42. Srov. *Taittirjáranjaka*, VIII, 2.

<sup>71</sup> Celá teorie je vyložena v pověstné rozpravě *ršiho* Maitréji a Vjásy, vtělení samotného Kršny Dvaipájany (*Anuś.*, XIII, 120–121). Celý tento rozhovor, ve kterém jsme vysledovali stopy boje bráhmánismu proti buddhismu, viz zejména verš 5802 (= XIII, 120, verš 10), měl určitě dějinný dosah a narážel na dobu, kdy vítězil kršnaismus. Avšak hlášaná doktrína je doktrínou

bylo darováno. Kdyby nebylo bráhmánů, aby je přijali, „marné by bylo bohatství bohatých“<sup>72</sup>.

*Ten, kdo pojídá, aniž ví, potravu zabijí, a ta, jakmile je snědena, zabijí jeho*<sup>73</sup>.

Lakomství přerušuje kruh práva, zásluh a potravin, které se neustále znovuzrozuji jedny z druhých<sup>74</sup>.

Na druhé straně bráhmánismus při tomto neustálém směřování, stejně tak jako v souvislosti s krádeží, jasně ztotožnil osobu s majetkem. Bráhmánův majetek je bráhmán sám.

„Kráva bráhmána je jed, jedovatý had,“ praví už *véda* magie<sup>75</sup>. Starý zákoník školy Baudhájana<sup>76</sup> vyhláší: „Majetek bráhmána zabijí (viníka) se všemi jeho syny a vnuky; jed není (jedem); majetek bráhmána se zove jed (v pravém slova smyslu).“ Je sám o sobě postižen, protože majetek sám je tím, co je na bráhmánovi strašného. Ani není zapotřebí, aby krádež bráhmánova majetku byla vědomá a chtěná. Celé jedno „čtení“ našeho *parvanu*<sup>77</sup>,

staré bráhmanské teologie a možná nejstarší národní morálky..., té předáříské.

<sup>72</sup> *Tam.*, verš 5831 (= čt. 121, verš 11).

<sup>73</sup> *Tam.*, verš 5832 (= 121, verš 12). Podle kalkatského vydání je třeba číst *annam* a ne *artham* (Bombaj). Druhý půlvers je nejasný a určitě byl chybne opsán. Přesto něco znamená. „Tato potrava, kterou požívá, to, čím (potrava) je potravou, tím je on, nevědomec, zabitým vrahem.“ Oba následující verše jsou také záhadné, ale vyjadřují myšlenku jasněji a narážejí na učení, které se muselo jmenovat po nějakém *ršim*: verš 5834 = *tam.*, 14), „mudrc, učenc, pojídá stravu, dává jí znovu zrodit a strava zase dává znovu zrodit jemu“ (5863). „Takový je vývoj (věci). Neboť co je zásluhou dárce, je zásluhou příjemce (a *vice versa*), neboť zde je jen jedno kolo, které se točí jedním směrem.“ Překlad *Pratápu (Mahábháraty)* je velmi volný, ale opírá se zde o skvělé komentáře a zasloužil by si být přeložen (až na omyl, který jej hyzdí — *évam džanaťati*, verš 14: zmnožila se potrava a nikoli potomstvo). Srov. = *Ap. Dh. Sū.*, 11, 7 a 3, „Ten, kdo pojí dřív než jeho host, ničí pokrm, majetek, potomstvo, dobytek, hodnotu rodiny.“

<sup>74</sup> Viz výše.

<sup>75</sup> *Atharvavéda*, v. 18, 3; *tam.*, v. 19, 10.

<sup>76</sup> I, 5 a 16 (srov. Výše *aeterna auctoritas* ukradené res).

<sup>77</sup> Čt. 70. Jde o darování krav (příslušný rituál je popsán ve čt. 69).

oddílu *Mahábháraty*, který nás zajímá nejvíc, vypráví o tom, jak byl Nrga, král Jadů, proměněn v ještěrku, protože jeho lidé omylem dali jednomu bráhmanovi krávu, která patřila jinému bráhmanovi. Ten, který jí v dobré víře přijal, ji nechce vrátit, ani výměnou za sto tisíc jiných; je součástí jeho domu, náleží do rodiny:

*Zvykla si na ta místa i na počasí, je dobrá dojnice, mírná a tuze přítulná. Její mléko je sladké, hodnotné a nikdy nechybí v mém domě* (verš 3466).

*(Ta kráva) žije mé děťátko, které je slabé a odstavené. Nemohu ji dát pryč...* (verš 3467).

Ani ten, komu ji uzmou, za ni nepřijme jinou. Stává se nevyhnutelně majetkem obou bráhmanů. Zaskočen oběma odmítnutím, nešťastný král zůstane očarován na tisíc let kvůli klatbě, která v nich byla obsažena<sup>78</sup>.

Nikde není vazba mezi darovanou věcí a dárce, mezi majetkem a majitelem užší než v ustanoveních o darování krávy<sup>79</sup>. Ta jsou pověstná. Jejich dodržováním, tím, že se živil ječmenem a kravským lejmem a uléhal na zem, se král dharmy<sup>80</sup> (zákona) Judhištira, hlavní hrdina eposu, sám stane „býkem“ mezi králi. Po tři dny a tři noci jej majitel krávy napodobuje a dodržuje „zaslibení krávy“<sup>81</sup>. Jednu ze tří nocí se živí výhradně „kravími šťavami“: vodou, lejmem, močí. (V moči sídlí sama Šrí, štěstí, blahobyť). Jednu noc spí s kravami, na zemi jako ony, „neškrábe se, neplaší hmyz“, dodává komentátor, a ztotož-

<sup>78</sup> Verš 14 n. „Bráhmanův majetek zabijí, jako bráhmanova kráva (zabijí) Nrgu“, verš. 3462 (= tam., 33) (srov. 3519 = čt. 71, verš. 36).

<sup>79</sup> Anuś., čt. 77, 72; čt. 76. Tato pravidla jsou popisována s množstvím, málo věrohodných, povytce teoretických podrobností. Rituál je připisován určité škole, škole Brhaspatihó (čt. 76). Trvá tři dny a tři noci před aktem darování a tři dny po něm; za jistých okolností trvá i deset dnů. (Verš 3532 = čt. 71, 49; verš 3597 = 73, 40; 3517 = 71, 32.)

<sup>80</sup> Ten žil v jakémsi trvalém „daru krav“ (*gavám pradána*), verš 3695 = čt. 76, verš 30.

<sup>81</sup> Jedná se zde o skutečné zasvěcení krav dárce a dárce kravám; je to svého druhu mysterium, *upánitéšu góšu*, verš 3667 (76 =, verš 2).

ňuje se tak „s nimi v jednu duši“<sup>82</sup>. Když vešel do stáje, volal je posvátnými jmény<sup>83</sup>, a připojil: „Kráva je mojí matkou, býk otcem“ atd. První průpověď bude opakovat během celého darovacího aktu. Pak nastává slavnostní okamžik směňování. Dárce napřed vychválí krávy a pak řekne:

*Čím jste vy, jsem i já, nabyl jsem dnes vaší povahy, tím, že vás dávám, sebe dávám*<sup>84</sup> (verš 3676).

A obdarovaný při převzetí (provádí *pratigrahanu*<sup>85</sup>) říká:

*Pohnuty (předány) v duši, převzaty v duši, blahorečte nás dva, vy s tvary Somy (Měsíce) a Ugry (Slunce)*<sup>86</sup> (verš 3677)

Jiné bráhmanové právní zásady nápadně připomínají určité polynéské, melanéské a americké zvyky, které jsme popsali. Způsob převzetí daru je podivuhodně analogický. Bráhman je naplněn neotřesitelnou pýchou. Napřed odmítá mít cokoli do činění s trhem. Dokonce ani nesmí přijmout nic, co z trhu pochází<sup>87</sup>. V národním hospodářství, kde jsou města, trhy, peníze, zůstává bráhman věren hospodaření a morálce starých indoíránských pastevců

<sup>82</sup> Zároveň je to očistný rituál, který zbavuje od každého hříchu (verš 3667 = čt. 76, verš 8).

<sup>83</sup> Samānga (mající všechny údy), Bahula (široká, tlustá), verš 3670 (sr. Verš 6042, krávy říkají: „Bahulo, Samāngo. Jsi nebojácná, klidná, jsi dobrá přítelkyně.“) Epos neopomene připomenout, že tato jména jsou z *vědy*, ze *śrutí*. Posvátná jména skutečně najdeme v *Atharvavědě*, V, 4, 18, verš 3, 4.

<sup>84</sup> Přesně: „Dárce vás, jsem dárce i sebe.“

<sup>85</sup> „Akt uchopení“, slovo je naprosto ekvivalentní latinskému *accipere*, řeckému *lambanein*, anglickému *take* atd.

<sup>86</sup> Rituál předpokládá, že lze darovat „krávy v sezamovém koláčku či v koláčku ze žluklého másla“ a také krávy „ze zlata, stříbra“. V takovém případě se s nimi zacházelo jako se skutečnými kravami, srov. 3523, 3839. Obrady, zvláště ty spojené se směnou, se tedy trochu zdokonalily. Kravám se dávala rituální jména. Jedno z nich znamená „nastávající“. Pobyť s kravami, „zaslibení krav“, se ještě zpřisnil.

<sup>87</sup> *Ap.dharmasūtra*, 1, 17 a 14. MANU, X, 86–95. Bráhman může prodat, co nebylo koupeno. Srov. *Ap.dharmasūtra*, 1, 19, 11.

a přistěhovaných či domorodých zemědělců z velkých planin. Dokonce si uchovává onen důstojný postoj urozence<sup>88</sup>, kterého urazí, i když ho zahrnou dary<sup>89</sup>. Dvě „čtení“ z *Mahábháraty* líčí, jak sedm ršítů, velkých věštců, a jejich družina, když v době nouze jedli tělo syna krále Šibiho, odmítli ohromné dary, ba i zlaté fíky, které jim nabízel král Šaivja Vrsadarbha, a odpověděli mu:

*Ó králi, přijímat od králů je zpočátku med, na konci jed*  
(v. 4459 = čt. 93, v. 34)

Následují dvě řady kleteb. Tato teorie je i dost komická. Celá kasta žijící z darů se holedbá tím, že je odmítá<sup>90</sup>. Pak udělá kompromis a přijme dary, které jí byly nabídnuty spontánně<sup>91</sup>. Nato sestaví dlouhé seznamy<sup>92</sup>, od kterých lidí, za jakých okolností a které věci smí přijmout, až po případ hladomoru<sup>93</sup>, kdy smí přijmout vše, pravda, za podmínky menšího pokání<sup>94</sup>.

Znamená to, že vazba, již dar vytváří mezi dárcem a obdarovaným, je příliš silná pro oba. Jako ve všech systémech, které jsme dosud studovali, ba ještě více, je jeden příliš vázán na druhého<sup>95</sup>. Obdarovaný se dává dárci všanc<sup>96</sup>. Proto bráhman nesmí „přijímat“, tím méně požadovat něco po králi. Božstvo mezi božstvy, je králi

<sup>88</sup> Srov. výše, Melanésie, Polynésie, Germánie. *Ap.dharmasútra*, I, 18, 1; *Gautamadharmasútra*, XVII, 3.

<sup>89</sup> Srov. *Anuš.*, čt. 93 a 94.

<sup>90</sup> *Ap.dharmasútra*, I, 19, a 13, 3, kde je citována další bráhmanská škola, škola Kánvů.

<sup>91</sup> *MANU*, IV, s. 233.

<sup>92</sup> *Gautamadharmasútra*, XVII, 6, 7; *MANU*, IV, 253. Seznam lidí, od kterým bráhman nesmí nic brát, *Gautamadharmasútra*, XVII, 17; srov. *MANU*, IV, 215–217.

<sup>93</sup> Seznam věcí, které se musí odmítnout. *Ap.* I, 18, 1; *Gautama*, XVII. Srov. *MANU*, IV, 247–250.

<sup>94</sup> Viz celé čt. 136 v *Anuš.* Srov. *MANU*, IV, s. 250; X, s. 101, 102. *Ap.dharmasútra*, I, 18, 5–8; 14–15; *Gautamadharmasútra*, VII, 4, 5.

<sup>95</sup> *Baudhájjanadharmasútra*, II, 5, 8; IV, 2, 5. Recitace *Táratsamandí = Rgvéda*, IX, 58.

<sup>96</sup> „Energie a lesk mudrců ochably proto, že berou (přijímají, pobírají). Těch, co nechtějí přijímat, se střež, ó králi!“, *Anuš.* (v. 2164 = čt. 35, verš 34).

nadřazen a ohrozil by své postavení, kdyby dělal něco jiného, než že by bral. Na druhé straně je pro krále stejně důležitý způsob, jakým dává, jako co dává<sup>97</sup>.

Dar je tedy zároveň tím, co se má dávat, co se má přijímat a co je přesto nebezpečné vzít. Darovaná věc vytváří oboustranné a nezrušitelné pouto, zvlášť jde-li o dar potraviny. Obdarovaný je závislý na dárcově hněvu<sup>98</sup>, a jeden závisí na druhém. Stejně tak se nemá jíst u nepřitele<sup>99</sup>.

Jsou činěna veškerá starobylá bezpečnostní opatření. Zákoníky a epos se zabývají daným tématem obšírně, jak už to bývá v indickém písemnictví zvykem; termíny jako dar, dárci, darované věci jsou z těch, jež nutno vnímat v souvislostech<sup>100</sup>, přesně a obezřetně, tak aby při dávání a přijímání nedošlo k žádné chybě. Vše podléhá etiketě: není to jako na trhu, kde si za určitou cenu fyzicky vezmete určité zboží. V tomto případě není nic ponecháno náhodě<sup>101</sup>. Smlouvy, svazky, převod statků, vazby vzniklé mezi dárci a příjemci — ekonomická morálka přihlíží k celému tomuto souboru. Povaha a úmysl kontrahentů,

<sup>97</sup> *Gautamadharmasútra*, XVII, 19, 12 n.; *Ap.*, I, 17, 2. Formule etikety daru. *MANU*, VII, s. 86.

<sup>98</sup> *Kródhó hantí jad dánam*. (Hněv zabíjí dar.). *Anuš.*, 3638 = čt. 75, verš 16.

<sup>99</sup> *Ap.*, II, 6, 19; srov. *MANU*, III, 5, 8, s. absurdním teologickým výkladem: v tomto případě „sní prohršek svého hostitele“. Tento výklad vychází z toho, že bráhmani měli ze zákona zapovězeno vykonávat jedno ze svých základních povolání, jež vykonávají dosud: povolání „pofídače hříchů“. To v každém případě znamená, že žádnému z kontrahentů neplyne z darování nic dobrého.

<sup>100</sup> Rodíme se znovu na onom světě s povahou těch, od nichž přijímáme pokrm či těch, jejichž pokrm máme v břiše, anebo s povahou pokrmu samého.

<sup>101</sup> Celá teorie je shrnuta v jednom čtení, patrně novějšího data. *Anuš.* 131, pod zvláštním názvem *dánadharmá* (verš 3 = 6278): „Jaké dary, komu, kdy, prostřednictvím koho.“ Je zde pěkně vyloženo všech pět možných motivů daru: povinnost, když se dává spontánně bráhmanům; zájem („on mi dává, on mi dal, on mi dá“); obava („nepatřím k němu, nepatří ke mně, mohl by mi ublížit“); láska („je mi milý, jsem mu milý“), „a neprodleň mě obdaruje“; soucit („je chudý a spokojí se s málem“). Viz též čt. 37.

povaha dané věci jsou nedělitelné<sup>102</sup>. Básník-jurista dokázal skvěle vyjádřit to, co chceme popsat:

*Zde je jen jedno kolo (které se točí jedním směrem)*<sup>103</sup>.

### III. GERMÁNSKÉ PRÁVO (ZÁSTAVA A DAR)

Germánské společnosti nám sice nezachovaly tak staré a ucelené stopy vlastní teorie daru<sup>104</sup>, ale měly natolik jasný a rozvinutý systém směny ve formě darů, dobrovolně či nuceně předávaných, přijímaných a oplácených, že patří k nejtýpističtějším.

I germánská civilizace se dlouho obešla bez trhu<sup>105</sup>. Ve své podstatě zůstávala feudální a rolnická; pojem i slova jako kupní a prodejní cena se v ní zjevně ujala pozdě<sup>106</sup>. V dávnějších dobách se v ní široce rozvinul systém potla-

<sup>102</sup> Bylo by rovněž na místě studovat rituál, jímž se očišťuje darovaná věc, ale který je ovšem také prostředkem, jak jí odpoutat od dárcce. Zkropí se vodou stéblem kušové trávy (k potravě viz *Gautamadharmasútra*, V. 21, 18 a 19, *Ap.*, II, 8, 9. Srov. Vodu, která očišťuje od dluhů, *Anuś.*, čt. 69, verš 21 a Prátap, komentáře (*ad locum*, s. 313).

<sup>103</sup> Verš 5834, viz výše, s. 119, pozn. 73.

<sup>104</sup> Tyto skutečnosti jsou známy z poměrně pozdních památek. Zpěvy *Eddy* byly také sepsány později, až po kristianizaci Skandinávie. Ale stáří tradice se může podstatně lišit od stáří záznamu; navíc se i stáří nejranější známé formy určitých tradic může podstatně lišit od stáří instituce. Toto jsou dvě kritické zásady, které by kritik nikdy neměl spustit ze zřetele.

V daném případě lze těchto skutečností použít bez jakéhokoli nebezpečí. Předně část darů, které v právu, jež popisujeme, zabírají tolik místa, patří k prvním institucím, které jsou u Germánů doloženy. Dva druhy z nich nám popsal sám Tacitus: svatební dary a způsob, jakým se vraceli do rodiny dárců (*Germania*, XVIII, v krátké kapitole, ke které se ještě vrátíme); a vznešené dary, zejména dary náčelníka či náčelníkům dané (*Germania*, XV). Jestliže se tyto obyčeje udržely tak dlouho, že jejich stopy můžeme dosud vysledovat, znamená to, že měly pevný základ a že v germánské duši zapustily pevné kořeny.

<sup>105</sup> Viz O. SCHRADER a odkazy, které uvádí, *Reallexikon der Indogermanischen Altertumskunde*, heslo *Markt, Kauf*.

<sup>106</sup> Je známo, že slovo *Kauf* (koupě, nákup) a všechny jeho odvozeniny pocházejí z latinského *caupo*, kramář. Významová rozkolísanost některých slov, jako *leihen* (půjčít, vypůjčít si), *leihen* (opírat se), *lohn*, *bürgen* (ručít), *borgen* (vypůjčít si, půjčít), atd., je dobře známa a dokazuje, že jejich technické použití je nedávného data.

če a obzvlášť systém darů. Klany uvnitř kmenů, velké, nedílné rodiny uvnitř klanů<sup>107</sup>, kmeny mezi sebou, náčelníci, ba i králové mezi sebou žili do značné míry duchovně i ekonomicky mimo uzavřený okruh rodinné skupiny a komunikovali, vzájemně si pomáhali a uzavírali spoje-nectví formou darů, sňatků, zástav a rukojmích, co nejkázalejších hostin a prezentů. Výše jsme zaznamenali celou litanii darů, převzatou z *Havámálu*. Vedle působivosti *Eddy* poukážeme na tři skutečnosti.

Hlubším studiem německé slovní zásoby, velice bohaté na odvozeniny od *geben* (dát) a *gaben*, se dosud nikdo nezabýval<sup>108</sup>. Je jich mimořádně mnoho: *Ausgabe* (výdaj, vydání), *Algabe*, *Angabe* (údaj, závavek), *Hingabe* (oddanost, obětování), *Liebesgabe* (dar z lásky, milodar), *Morgengabe*, kuriózní *Trostgabe* (naše cena útěchy), *vorgeben* (poskytnout výhodu, předstírat), *vergeben* (zadat, propůjčit, prominout), *widergeben* a *wiedergeben* (vrátit, opěťovat); zbývá též prostudovat slova *Gift* (pův. dar, nyní jed. zloba), *Mitgift* (věno) atd., jakož i instituce, jež označují<sup>109</sup>. Naproti tomu veškerý systém dáreků, darů, jeho význam (včetně povinnosti oplácet) v tradici a folkloru obdivuhodně popsal Richard Meyer v jedné z nejznamenitějších folkloristických prací, jaké známe<sup>110</sup>. Můžeme na ni při-

<sup>107</sup> Nenastolujeme zde otázku *geschlossene Hauswirtschaft*, (uzavřené domácí ekonomiky), viz K. BÜHLER, *Entstehung der Volkswirtschaft*. Podle nás je to chybně položená otázka. Jakmile byly v nějaké společnosti dva klany, musely nutně mezi sebou uzavírat smlouvy a vyměňovaly si nejen ženy (exogamie) a své rituály, ale též statky, alespoň v některých ročních obdobích a při určitých příležitostech během života. Ve zbyvajícím čase žila rodina, často velmi omezená, uzavřena do sebe. Ale nikdy tak nežila stále.

<sup>108</sup> Viz tato slova v Klugem a dalších etymologických slovnících různých germánských jazyků. Viz VON AMIRA, o *Abgabe*, *Ausgabe*, *Morgengabe* (*Hdb.* H. PAULA) (stránky citované v rejstříku).

<sup>109</sup> Nejlepšími pracemi jsou dosud J. GRIMM, *Schenken und Geben*, u Kleine Schriften, II, s. 174; a H. BRUNNER, *Deutsche Rechtsbegriffe besch.* *Eigentum*, Viz též J. GRIMM, *Deutsche Rechtsaltertümer*, I, s. 246, srov. S. 297, o *Bete = Gabe*. Hypotéza, že se přešlo od nepodmíněného daru k daru povinnému, je zbytečná. Oba druhy daru a zejména obě charakteristiky v germánské právu odedávna existovaly a prolínaly se.

<sup>110</sup> *Zur Geschichte des Schenkens*, Steinhausen Zeitschr. f. Kulturgesch., viz s. 18 n.

mo odkázat a pro tuto chvíli si z ní vybereme jen bystré poznámky o síle svazků, které zavazují, oněch *Angebinde* (vázané, tj. dárek), která utvářejí směnu, nabídku, přijetí této nabídky a povinnost oplácet.

Ostatně existuje instituce, která přežila až do nedávné doby, ba ještě přežívá v morálce a ekonomické kultuře německých vesnic, a jež má z ekonomického hlediska mimořádný význam: je to *Gaben*<sup>111</sup>, přesný ekvivalent indického *adanam*. Při křtu, přijímání, zasnubách, svatbě hosté — často celá vesnice — například po svatební hostině nebo den předem či den po ní (*Guldentag*) předávají svatební dary, jejichž hodnota vesměs přesahuje svatební výlohy. V některých německých krajích toto *Gaben* tvoří dokonce nevěstino věno, které jí předají ráno v den sňatku; nazývá se *Morgengabe*. V některých místech je štědrost těchto darů zárukou plodnosti mladého páru<sup>112</sup>. Neméně důležité je i navázání nových vztahů u příležitosti zasnub a různé dary, jež kmotří a kmotry poskytují v různých okamžicích života svým kmotřencům, aby jim dali jméno a pomohli jim (*Halfete*). Totéž téma, jež dosud důvěrně známe i z našich lidových obyčejů, vysledujeme ve všech pohádkách, legendách o pozvání, o klatbě nepozvaných lidí, o požehnání a štědrosti pozvaných, zvlášť jsou-li to vily.

Týž původ má ještě jedna instituce. Je to nutnost zástavy ve všech druzích germánských smluv<sup>113</sup>. Odtud po-

<sup>111</sup> Viz E. MEYER, *Deutsche Volkskunde*, s. 115, 168, 181 atd. K této otázce lze použít všechny příručky o německém folkloru.

<sup>112</sup> Zde nacházíme další odpověď na otázku (viz výše) magické a právní povahy „ceny nevěsty“, kterou si kladl F. D. E. Van Ossenbruggen. K tomu viz pozoruhodnou teorii vztahů mezi různými příspěvky poskytnutými manželům i manželky v Maroku v E. WESTERMARCK, *Marriage ceremonies in Morocco*, s. 361 n., a ty části knihy, které tam jsou citovány.

<sup>113</sup> V následujícím textu nebudeme zaměřovat zástavy a závdavky (fr. *Arrhes*), ačkoli — jejich název v řečtině a latině svědčí o jejich semitském původu — byly v novějším germánském právu známy tak jako v našem. Snad jen dodáme, že v některých případech tyto závdavky splynuly s někdejšími dary a že např. v některých tyrolských dialektech se závdavku (*Handgeld*) říká *Harren*.

cháží i francouzské slovo pro zástavu (*gage*), od *wadium* (srov. Anglické *wage*, mzda). Huvelin<sup>114</sup> už ukázal, že germánské *wadium*<sup>115</sup> posloužilo jako prostředek k pochopení smluvní vazby, a přirovnal je k římskému *nexu*. Jak správně vykládal Huvelin, přijatá zástava v germánském právu vlastně smluvním stranám umožňuje vzájemně na sebe působit proto, že jedna vlastní něco od té druhé, proto, že ta druhá, která byla majitelkou dané věci, ji mohla očarovat, a také proto, že část zástavy, která se často rozlomila ve dvě, si ponechala každá ze stran. Tomuto vysvětlení však můžeme nadřadit jiné, bližší. Magický postih není jediná vazba, která by mohla zasáhnout. Pouto svými vlastními schopnostmi vytváří i sama darovaná a zastavená věc. Zástava je především závazná. V germánském právu každá smlouva, každý prodej či koupě, půjčka nebo vklad předpokládá složení zástavy; druhému kontrahentovi se daruje nějaký předmět, zpravidla nevelké ceny: rukavice, mince (*Treugeld*), nůž — u nás dokonce špendlíky —, který vám vrátí při platbě za dodanou věc. Už Huvelin poznamenává, že věc mívá nepatrnou hodnotu a že jde vesměs o předmět osobní potřeby; právem tuto skutečnost srovnává s tématem „zástavy života“, *life-token*<sup>116</sup>. Takto předaná věc vlastně nese pečeť dárcovy individuality. Skutečnost, že je v ruce obdarovaného, nutí kontrahenta splnit smlouvu, vykoupit se tím, že vykoupí svou věc. Takto *nexum* tkví ve věci a ne jen v magických úkonech, či pouze ve slavnostních formách smlouvy, ve slovech, přísahách a rituálech z obou

Rovněž nepoukazujeme na význam pojmu zástava v souvislosti s manželstvím. Pouze poznamenáváme, že v některých německých dialektech se „kupní ceně“ může současně říkat *Pfand* (zástava, záruka, fant) *Wette* (sázka), *Trugge* a *Ethaler*.

<sup>114</sup> *Année Sociologique*, IX, s. 29 n. Srov. M. KOVALEWSKI, *Coutume contemporaine et loi ancienne*, s. 111 n.

<sup>115</sup> O germánském *wadiu* viz dále: M. THÉVENIN, *Contribution à l'étude du droit germanique*, *Nouvelle Revue historique du Droit*, IV, s. 72; J. GRIMM, *Deutsche Rechtsalt.*, I, s. 209—213; VON AMIRA, *Obligationen Recht*; týž, v *Hdb. H. PAULA*, I, s. 248 a 254.

<sup>116</sup> O *wadiatio* srov. G. DAVY, *Année Soc.*, XII, s. 522 n.

<sup>117</sup> P. HUVELIN, s. 31.

stran, ve stiscích rukou; je v ní přítomno, jako je přítomno v psaných textech, „listech“ magické hodnoty, ve „vrubovkách“, z nichž každá ze stran uchovává svou část, ve společných hostinách, kde každý přejímá něco z podstaty toho druhého.

Sílu, kterou v sobě věc má, ostatně dokazují dva rysy *wadiatio*. Zástava především nejen zavazuje a spoutává, ale též zatahuje do hry čest<sup>117</sup>, vážnost, „manu“ toho, kdo ji dává<sup>118</sup>. Ten zůstává v podřízeném postavení, dokud se nezhostí svého závazku-sázky. Slovo *wette*, *wetten*<sup>119</sup>, které tlumočí *wadium* ze zákonů, má jak význam „sázky“, tak význam „zástavy“. Spíše než donucovací prostředek vůči dlužníkovi je to vklad do soutěže a postih za vyzvání. Dokud není smlouva splněna, je jako ten, kdo prohrává sázku, kdo dobíhá v závodě jako druhý a ztrácí tak víc, než vložil do hry, víc než měl zaplatit; a to ani nebereme v potaz skutečnost, že přijde o to, co dostal a čeho se majitel bude domáhat tak dlouho, dokud nebude zástava stažena. — Další rys poukazuje na nebezpečí zástavu přijmout. Zavazuje totiž nejen toho, kdo ji dává, ale i toho, kdo ji přijímá. Podobně jako obdarovaný na Trobriandských ostrovech se má před darovanou věcí na pozoru. Také jemu ji vrhají k nohám<sup>120</sup>, je-li to *festuca notata*<sup>121</sup>, označená runovým písmem a vruby — je-li to vrubovka, z níž si ponechává či neponechává jednu část —, hodí mu ji na zem nebo zastrčí za řadra (*in laisum*), nedají mu ji do ruky. Celý rituál nese pečeť vyzývavosti a nedůvěry z obou stran. Ostatně i dnes má v angličtině výraz *throw the gage* též význam jako *throw the gauntlet*

<sup>117</sup> J. BRISSAUD, *Manuel d'Histoire du Droit français*, 1904, s. 1381.

<sup>118</sup> P. HUVELIN, s. 31, pozn. 4, vykládá tuto skutečnost výhradně úpadkem prvotního magického rituálu, který se stal pouhým tématem morálky. Ale je to výklad dílčí, nevyužitelný (viz výše, s. 71, pozn. 145) a nevylučuje výklad, který navrhuje my.

<sup>119</sup> K příbuznosti slov *wette*, *wedding* se ještě vrátíme. Dvojnásobnost sázky a smlouvy se projevuje i v románských jazycích: *se défter* (mít se před někým na pozor) a *défter* (vyzvat někoho).

<sup>120</sup> HUVELIN, s. 36, pozn. 4

<sup>121</sup> K *festuca notata* viz A. HEUSLER, *Institutionen*, I, s. 76; P. HUVELIN, s. 33, opomínil používání vrubovek.

(hodit rukavici). Znamená to, že jak zástava, tak darovaná věc představují nebezpečí pro oba partnery.

Přicházíme k třetímu rysu. Nebezpečí, jež představuje darovaná či předávaná věc, není bezpochyby nikde tak citelné jako v nejstarším germánském právu a jazycích. To vysvětluje dvojnásobnost slova *gift* v těchto jazycích jako celku — na jedné straně dar, na druhé jed. Sémantickým vývojem tohoto slova jsme se ostatně obsírněji zabývali<sup>122</sup>. Téma neblahého daru, daru či statku, který se mění v jed, je základním motivem německého folkloru. Zlato Rýna je osudné pro toho, kdo je získá, Hagenův pohár má neblahé následky pro toho, kdo se z něj napíje; naše city dosud jítří tisíce a tisíce germánských a keltských povídek a románů toho druhu. Uvedme jenom strofu, již jeden z hrdinů *Eddy*<sup>123</sup>, Hreidmar, odpovídá na Lokiho klatbu:

<sup>122</sup> *Gift, gift*, Mélanges Ch. Andler, Strasbourg 1924. Ptali se nás, proč jsme nezkoumali etymologii slova *gift*, překlad latinského *dosís*, které je zase přepisem řeckého *dosís*, dávka, dávka jedu. Tato etymologie předpokládá, že horno- i dolnoněmecké dialekty si vyhradily učené slovo k označení věci obecného použití, což neodpovídá běžným sémantickým zákonitostem. Navíc by bylo třeba vysvětlit, proč bylo pro tento překlad zvoleno slovo *gift* a proč naproti tomu na význam „dar“ tohoto slova v některých germánských jazycích dolehlo lingvistické tabu. Konečné použití slova *dosís* v latině a zejména v řečtině ve významu jed dokazuje, že i ve starověku docházelo k podobným asociacím myšlenek a morálních zásad, jaké popisujeme.

Významovou rozkolísanost slova *gift* jsme srovnali s latinským *venenum*, řeckým *filtron* (kouzlo lásky, lákadlo) a *farmakon* (léčivá bylina, lék, kouzlo, jed); bylo by třeba připojit srovnání (M. BRÉAL, *Mélanges de la société linguistique*, sv. III, s. 410) *venia*, *venus*, *venenum*, *vanati* (sanskrt, působit radost) a *gewinnen*, *win* (získat, dobýt).

Je rovněž nutno přivést na pravou míru jeden omyl v citaci. Aulus-Gellius o těchto slovech učeně pojednal, ale není to on, kdo cituje HOMÉRA (*Odyseea*, IV, s. 226); nýbrž GAIUS, sám právník, ve své knize o *Zákoníku dvanácti desek* (*Dig.* 16, *De verb. Signif.*, 236).

<sup>123</sup> *Reginsmal*, 7. Bohové zabili Hreidmarova syna Otra a byli donuceni se vykoupit tím, že vyváží Otrovu kůži zlatem. Bůh Loki však to zlato proklel a Hreidmar odpovídá citovanou strofou. Za tento údaj vděčíme Maurici Cahenovi, který ke 3. Verši poznamenává: *laskavého srdce* je klasický překlad: *af heilom hug* ve skutečnosti znamená „v duševním rozpoložení, jež přináší štěstí“.



Poskytl jsi dary,  
Neposkytl jsi však dary lásky,  
Nedával jsi z laskavého srdce  
A už byste pozbyli života,  
Kdybych si byl dříve vědom nebezpečí.

#### KELTSKÉ PŘÁVO

Další skupinou evropských společností, která tyto instituce spolehlivě znala, jsou keltské národy; spolu s H. Hubertem jsme začali toto tvrzení dokazovat<sup>124</sup>.

#### ČÍNSKÉ PŘÁVO

I další velká civilizace, Čína, si z nejstarších dob uchovala právní princip, který nás zajímá; uznává nezrušitelné pouto každé věci k jejímu původnímu majiteli. Ještě dnes si jedinec, jenž prodal některý ze svých statků<sup>125</sup>, třeba i nábytek, uchovává po celý život vůči kupci jisté právo „oplakávat svůj majetek“. Otec Hoang zaznamenal vzory těchto „lístků nářku“, které prodávající předává kupujícímu<sup>126</sup>. Je to určitý druh práva na sledování věci,

<sup>124</sup> Studii *Le Suicide du chef Gaulois* s poznámkami H. Huberta najdeme v jednom z příštích čísel *Revue Celtique*.

<sup>125</sup> Čínské právo týkající se nemovitostí zná, podobně jako právo germánských a naše staré právo, jak prodej s výhradou zpětné koupě, tak právo příbuzenstva — chápaného velmi široce — vykoupit prodané statky a pozemky, které neměly být vyděny z dědictví, čemuž se říká právo příbuzných na zpětnou koupí. Viz HOANG (*Variétés sinologiques*), *Notions techniques sur la propriété en Chine*, 1897, s. 8—9. K téhle skutečnosti však příliš nepřihlížíme: definitivní prodej půdy je v lidských dějinách, a v Číně obzvlášť, něčím zcela novým; v římském právu, pak znovu v našich starých právech germánských a francouzských, byl sešněrován tolika omezení vyplývajícími z ducha společného vlastnictví v rámci rodiny a pevného připoutání rodiny k půdě a půdy k rodině, že podat o tom důkaz by bylo velice snadné; protože rodina znamená domácnost a půdu, je normální, že půda nepodléhá právu a kapitálové ekonomice. Staré i nové zákony „homesteadu“ (zákony o přidělování půdy novousedlíkům) a poslední francouzské zákony o „nezabavitelnosti rodinného majetku“ vlastně dokazují přežívání starého stavu a znamenají návrat k němu. Mluvíme tedy hlavně o movitostech.

<sup>126</sup> Viz HOANG, *tam.*, s. 10, 109, 133.

kteří se prolíná s právem na sledování osoby a na něž má prodávající nárok ještě dlouho poté, co se věc jednou prodávající stala součástí majetku druhého a veškeré podmínky „neodvolatelné“ smlouvy byly splněny. Spojenectví, jež bylo předanou věcí uzavřeno, není přechodného rázu, a to ani v případě, že jde o věc zužitkovatelnou a kontrahenti jsou pokládáni za trvale závislé jeden na druhém.

Přijmout dar je podle ánamských mravních zásad nebezpečné.

E. Westermarck<sup>127</sup>, který tuto poslední skutečnost zaznamenal, částečně vytušil, jak je důležitá.

Za tuto informaci vděčím laskavosti Mestra a Graneta, kteří sami v Číně uvedené skutečnosti zjistili.

<sup>127</sup> *Origin... Of the Moral Ideas*, sv. I, s. 594. Westermarck vytušil podobný problém, o jakém pojednáváme, rozebíral jej však jen z hlediska práva pohostinnosti. Přesto je třeba si přečíst jeho velice důležité postřehy o marockém obyčejí *ar* (vynucující obět prosebníka, *tam.*, s. 386) a o zásadě „Bůh a strava se mu odplatí“ (výrazy se pozoruhodně shodují s výrazy z indického práva). Viz E. WESTERMARCK, *Marriage Ceremonies in Morocco*, s. 365; srov. *Anthr. Ess. E. B. Tylor*, s. 373 n.

## Kapitola čtvrtá

### ZÁVĚR

#### I.

#### ZÁVĚRY PRO OBLAST MORÁLKY

Stávající poznatky lze rozšířit i na naše společnosti.

Značná část naší morálky i našeho života vůbec tkví stále v téže atmosféře daru, směsici závazku a dobrovolnosti. Naštěstí všechno zatím není klasifikováno termíny koupě a prodeje. Věci mají pořád vedle své prodejní hodnoty i hodnotu citovou, pokud vůbec můžeme hodnoty takto omezit. Není nám vlastní pouze morálka obchodníků. Stále existují jedinci i třídy s někdejšími mravy, kterým se podřizujeme skoro všichni, alespoň v určitých obdobích roku či u jistých příležitostí.

Neopracovaný dar stále staví toho, kdo jej přijal, do podřízeného postavení, zvláště když jej přijal, aniž pomyslel na protidar. Kdybychom měli zůstat pouze v germánské oblasti, mohli bychom připomenout Emersonův zajímavý eseje *On Gifts and Presents* (O darech a dárcích)<sup>1</sup>. Almužna pořád zraňuje toho, kdo ji přijímá<sup>2</sup>, a veškeré úsilí naší morálky směřuje k tomu, abychom neuvědoměly a urážlivě patronát bohatého „almužníka“ zrušili.

Pozvání musí být oplaceno, stejně tak jako „zdvořilost“. Spatřujeme v tom pozůstatek starého, tradičního pozadí, stopu někdejších vznešených potlačů, a vidíme, jak zde vyvstávají základní motivy lidského jednání: soupeřivost mezi jedinci téhož pohlaví<sup>3</sup>, „bazální imperialismus“ mužů; ukazuje se podstata na jedné straně společenská, na druhé straně animální a psychologická. V tom zvláštním životě, jakým je náš život společenský, nemůžeme nechá-

<sup>1</sup> Eseje, 2. řada, V.

<sup>2</sup> Srov. *Korán*, súra II, 265 (české vyd. 1991, s. 474); srov. KOHLER v *Jewish Encyclopaedia*, I, s. 465.

<sup>3</sup> W. JAMES, *Principles of Psychology*, II, s. 409.

vat „nevyřízené resty“, jak se říká. Musíme vracet víc, než jsme přijali. „Runda“ je stále dražší. V době našeho dětství v Lotrinsku se tak venkovská rodina, která žila normálně velice skromným životem, dokázala kvůli hostům o posvícení, o svatbě, o svatém přijímání či o pohřbu finančně zruinovat. Při takových příležitostech člověk musel být „grand“. Dá se dokonce říci, že část našeho národa se tak chová stále a utrácí nepočítaně, když jde o hosty, svátky, „dary“.

Zvát se musí a pozvání musí být přijato. Tento obyčej udržujeme dosud, i v našich liberálních svazcích. Před padesáti lety a možná ještě docela nedávno se v některých částech Německa a Francie svatební hostiny účastnila celá ves; něčí neúčast byla považována za špatné znamení, za zlou předzvěst a důkaz závisti, „kletby“. Na mnoha místech Francie se dosud obřadu zúčastňují všichni. Když se v Provinci narodí dítě, každý mu přinese vejc a jiné symbolické dary.

Prodané věci stále mají duši, bývalý majitel je stále sleduje a ony sledují jeho. V jednom vogézkém údolí, v Cornimontu, byl donedávna běžný a v některých rodinách se možná ještě udržuje tento zvyk: aby zakoupená zvířata zapoměla na svého bývalého pána a nebyla v pokušení vrátit se „domů“, namaloval se na překlad dveří do chléva kříž, schraňovala se ohlávka od prodávajícího a zvířatům se dávala z ruky sůl. V Raon-aux-Bois jim z pravé ruky dávali krajíc chleba s máslem, který se předtím třikrát protáhl kolem kuchyňského háku zavěšeného nad kamny. Jde zde, pravda, o skot, který tvoří součást rodiny, neboť chlév patří k domu. Ale mnoho dalších francouzských obyčejů ukazuje, že se prodaná věc musí odpoutat od prodávajícího, například poklepat na ni, napráskat prodávané ovci atd.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> KRUYT, Koopen atd., se zmiňuje o podobných skutečnostech na Celebesu, s. 12 ukázky. Srov. De Toradja's... Tijd v. Kon. Batav. Gen., LXIII, 2; s. 299, rituál uvedení buvola do chléva; s. 296, rituál kupování psa, který se

Lze dokonce říci, že celá jedna část práva, právo průmyslníků a obchodníků, je v této době na štíru s morálkou. Ekonomické předsudky lidu, předsudky výrobců pocházejí z jejich pevně vůle sledovat věc, kterou vyrobili, a palčivého pocitu, že jejich práce je prodávána dál, aniž se podílejí na zisku.

Staré zásady působí proti tvrdosti, abstraktnosti a nelidskosti našich zákoníků ještě dnes. Z tohoto hlediska lze říci, že celá jedna část našeho rodícího se práva a některé nejnovější zvyklosti tkví v návratu zpět. A tato reakce proti římské a saské necitelnosti našeho zřízení je zdravá a silná. Takto lze vykládat několik nových právních zásad a zvyklostí.

Bylo zapotřebí spousty času, než bylo uznáno umělecké, literární a vědecké vlastnictví přesahující bezohledný akt prodeje rukopisu, prototypu stroje či původního uměleckého díla. Společnost ve skutečnosti nemá valný zájem přiznat dědicům tvůrce či vynálezce, tohoto dobrodince lidstva, více než jistá práva na věci vyrobené držitelem práv; s oblibou se prohlašuje, že jsou dílem nejen individuálního, ale i kolektivního ducha, a všichni si přejí, aby se co nejdříve staly obecným majetkem či součástí všeobecného oběhu statků. Přesto skandál kolem nárůstu ceny maleb, soch a uměleckých předmětů za života umělců a jejich bezprostředních dědiců podnítl přijetí francouzského zákona ze září 1923, který dává umělcům a držitelům autorských práv právo postihu za následný nárůst ceny při dalších prodejkách jejich děl<sup>5</sup>.

kupuje úd po údu, část po části, a jídla, do něhož se plije; s. 281, kočka se neprodává pod žádnou zámkou, ale půjčuje se, atd.

<sup>5</sup> Tento zákon není podnícen neoprávněností zisků následných držitelů. Je málo aplikován.

Z tohoto hlediska je nadmíru zajímavé studovat sovětské zákony o literárním vlastnictví a jeho obměnách: napřed vše znárodnili, pak si všimli, že takto poškodili jen žijícího umělce a že nevytvářejí dostatečné zdroje pro národní nakladatelský monopol. Obnovili tedy autorská práva, dokonce i pro nejstarší klasiky, kteří jsou volní, kteří psali ještě v dobách před zavedením nevalných zákonů, jež v Rusku spisovatele ochraňovaly. Ted prý Sověti zavedli zákon moderního typu. Ve skutečnosti, tak jako v pří-

Veškeré naše zákony o sociálním pojištění, tento již nastolený státní socialismus, vycházejí z následujícího principu: dělník odevzal svůj život a práci na jedné straně kolektivitu, na straně druhé svým zaměstnavatelům. Má-li přispívat na pojištění, pak ti, kdo využívali jeho služeb, s ním nejsou vyrovnáni tím, že mu zaplatí mzdu, a sám stát, zastupující společenství, ho spolu se zaměstnavateli a za dělníky spoluúčasti musí zabezpečit proti nezaměstnanosti, v nemoci, stáří a při úmrtí.

Potřebě získat si každého jednotlivce, přihlížet k jeho vytížení a stupni jeho hmotné a duchovní zainteresovanosti, které toto vytížení obnáší, spontánně odpovídají i některé nedávno zřízené, důmyslné instituce, jako je rodinné pojištění, francouzskými průmyslníky volně a energicky rozšiřované ve prospěch dělníků pečujících o rodinu<sup>6</sup>. Obdobné asociace se s nemenším úspěchem uplatňují i v Německu či v Belgii. Ve Velké Británii vzniká v tomto období strašné a vleklé nezaměstnanosti postihující miliony pracujících celé hnutí ve prospěch pojištění proti nezaměstnanosti, které by bylo povinné a organizované korporativně. Obce a stát už nemohou dál krýt ohromné výdaje na podporu v nezaměstnanosti, jejíž příčiny tkví v průmyslu samém a obecných podmínkách trhu. Někteří význační ekonomové, kapitáni průmyslu (Pybus, sir Lynden Macassey) podněcují k tomu, aby samy podniky vytvářely fond nezaměstnanosti podle jednotlivých odvětví a samy přinášely oběti. Přáli by si zkrátka, aby pojištění dělníků, náklady na obranu proti nedostatku práce byly součástí celkových nákladů každého odvětví zvlášť.

Veškerá tato morálka a právní úpravy podle našeho mínění nevňasejí do systému zmatek, nýbrž představují návrat k právu<sup>7</sup>. Na jedné straně jsme svědky toho, jak se

padě našeho přístupu k dané problematice. Sověti váhají a neví, pro jaké právo se rozhodnout, pro právo osoby nebo právo na věci.

<sup>6</sup> Poznámky tohoto druhu už učinil G. Pirou.

<sup>7</sup> Pochopitelně zde nedoporučujeme nic rozkladného. Právní zásady, jimiž

rodí a vytváří profesní morálka a korporativní právo. Vyrovnávací fondy, vzájemné pojišťovny, jež průmyslové skupiny vytvářejí ve prospěch toho či onoho profesního sdružení, nemají z hlediska ryzi morálky žádnou vadu, až na to, že jejich správa je zcela v rukou zaměstnavatelů. Kromě toho činnost vyvíjejí právě skupiny: stát, obce, ústavy veřejné péče, důchodové pokladny, spořitelny, vzájemné pojišťovny, zaměstnavatelé, zaměstnanci; dnes jsou všichni vespolek sdružení například v německém či alsasko-lotrinském sociálním zákonodárství a zítra budou i ve francouzském systému sociálního pojištění. Vracíme se tedy k morálce skupin.

Na druhé straně jsou to jednotlivci, o něž chtějí stát a jeho podskupiny pečovat. Společnost chce znovu nalézt základní sociální buňku. Vyhledává jednotlivce, uvádí ho do zvláštního duševního stavu, v kterém se mísí vědomí vlastních práv a další, ryzejší city: smysl pro dobročinnost, sociální péči, pro solidaritu. Jako dávno zapomenutý ústřední motiv se vrací téma daru, dobrovolnosti a povinnosti dávat, téma štědrosti a zájmu obdarovávat.

Nestačí však tuto skutečnost konstatovat, je třeba z ní vyvodit určité praktické závěry, morální zásadu. Nestačí říci, že právo se zbavuje některých abstrakcí (rozlišování mezi věcným a osobním právem), že přidává další práva k nemilosrdnému právu prodeje a platby za služby. Nutno říci, že tato revoluce je blahodárná.

Nejprve se vrátíme, a je třeba se tam vrátit, k mravům „vznešeného utrácení“. Je třeba — jak je tomu v anglosaských zemích, v mnoha současných společnostech, přírodních i vysoce civilizovaných —, aby se bohatí opět považovali — ze svobodného rozhodnutí či z donucení — za

se řídí trh, koupě a prodej a které jsou nezbytným předpokladem tvorby kapitálu, musí a mohou vedle nových i starších zásad fungovat dál.

Moralista a zákonodárce se přesto nesmí nechat zaskočit tzv. zásadami přirozeného práva. Například rozdíl mezi věcným a osobním právem je třeba považovat za pouhou abstrakci, teoretickou tresť z některých našich zákonů. Ten rozdíl je třeba nadále zachovat, ale vymezit mu hranice.

svého druhu správce pokladny svých spoluobčanů. Antické civilizace, ze kterých vzešly ty naše, měly, jedny jubileum, druhé leitúrgie, chorégie a triérarchie, syssitie (společné stravování), povinné výdaje edila a konsulárních osob. Budeme se muset vrátit k zákonům tohoto druhu. Dále je rovněž nutno více pečovat o jednotlivce, o jeho život, zdraví, výchovu — což se mimochodem vyplatí —, o jeho rodinu a její budoucnost. Je třeba větší vstřícnosti, citlivosti, velkodušnosti v pracovních smlouvách, ve smlouvách o pronájmu nemovitostí, o prodeji základních potravin. A bude rovněž třeba najít prostředek, jak omezit plody spekulace a lichvy.

Je však třeba, aby jednotlivec pracoval. Je třeba, aby se spoléhal víc na sebe než na druhé. V neposlední řadě musí hájit své zájmy, individuálně i skupinově. Přemíra štědrosti a komunismus by však pro něho i pro společnost byly stejně škodlivé jako sobectví našich současníků a individualismus našich zákonů. V *Mahábháratě* vysvětluje zlý lesní duch bráhmanovi, který dával příliš mnoho: „Proto jsi tak hubený a bledý.“ Životu mnicha a Shylocka\* je rovněž třeba se vystříhat. Tato nová morálka bude jistě spočívat v rozumném a vyváženém propojení reálného a ideálního.

Takto se můžeme a musíme vracet k archaickému, k základům; znovu tak nalezneme životní podněty a pohutky k činu, které stále ještě zná mnoho společností a tříd: radost veřejně dávat, radost umně a štědře rozdávat, radost z pohostinnosti a veřejného si soukromého oslavování. Sociální zabezpečení, vzájemná podpůrná péče, spolupráce uvnitř pracovního kolektivu, všech právnických osob, jež anglické právo zdobí názvem „Friendly Societies“, to vše má větší cenu než prostá osobní bezpečnost, již šlechtic zaručoval svému pachtýři, větší než skromné živobytí, jaké poskytuje denní mzda vyplácená zaměstnavatelem, i větší než kapitalistické spoření, jež je založeno jen na proměnlivém úvěru.

Lze si i představit, jak by vypadala společnost, kde by podobné zásady vládly. Morálka a ekonomie tohoto druhu už do jisté míry funguje ve svobodných povoláních u našich velkých národů. Čest, nezištnost, stavovská solidarita tam nejsou prázdným pojmem, ani neodporují pracovním potřebám. Polidštíme také ostatní profesní skupiny a zdokonalme ty polidštěné. Byl by to velký pokrok, který tak často velebil Durkheim.

Pakliže tak učiníme, vrátíme se podle našeho názoru k trvalému základu práva, k samému principu normálního sociálního života. Nemusíme si přát, aby občan byl příliš dobrý a účastný, ani příliš necitelný a realistický. Měl by mít vyhraněný smysl pro sebe i pro druhé, pro sociální realitu (existuje vůbec ve věcech morálky jiná realita?). Měl by konat s ohledem na sebe, podskupiny, společnost. Tato morálka je věčná; je společná nejrozvinutějším společnostem, společností blízké budoucnosti, i nejméně rozvinutým společnostem, jaké si jen lze představit. Dostáváme se tak k jádru věci. Nevyjadřujeme se už v právních termínech, mluvíme o lidech a skupinách lidí, protože jsou to oni, je to společnost, niterné pocity lidí z masa a kostí, které uvádějí vše do chodu. A to kdekoli a kdykoli.

Pokusíme se toto tvrzení dokázat. Nejstarším ekonomickým a právním systémem, jaký jsme mohli vysledovat a popsat, je systém, který navrhujeme nazývat systémem totálních závazků mezi klany — systém, ve kterém jednotlivci i skupiny mezi sebou směřují vše. Ten tvoří základ, od něhož se odvinula morálka daru-směny. Je tedy, při zachování proporcí, přesně toho typu, k jakému bychom rádi viděli směřovat naše společnosti. Abychom lépe pochopili tyto vzdálené fáze práva, uveďme si dva příklady vzaté ze zcela odlišných společností.

Při *corroboree* (veřejném dramatickém tanci) v Pine Mountain<sup>8</sup> (východní část středního Queenslandu) vstupuje každý jedinec do posvěceného prostoru. V jedné ruce drží vrhač kopí, druhou má za zády; vrhne zbraň do kruhu na druhém konci tanečního prostranství a přitom hlasitě jmenuje místo, odkud pochází, například: „Kunyan je můj kraj“<sup>9</sup>; pak se na chvílku zarazí a přátelé mu mezitím do druhé ruky „vloží nějaký dar“, kopí, bumerang či jinou zbraň. „Dobrý válečník tak může získat víc, než jeho ruka může udržet, zvlášť má-li dcery na vdávání.“<sup>10</sup>

U Winnibagů (siouxskeho kmene z oblasti Velkých jezer) pronášejí kmenoví náčelníci k svým spolubratřím<sup>11</sup>, náčelníkům jiných kmenů, příznačné proslovy, jež skvěle ilustrují etiketu<sup>12</sup> rozšířenou ve všech civilizacích severoamerických indiánů. O kmenové slavnosti každý rod připravuje jídlo, tabák pro zástupce jiných rodů. Zde máme například útržek proslovu náčelníka rodu Hadů<sup>13</sup>: „Zdravím vás, to je dobře, jak bych to mohl říci jinak? Jsem ubohý, bezcenný člověk, a vy jste si na mě vzpomněli. To je dobře... Mysleli jste na duchy a přišli jste si se mnou

<sup>8</sup> P. ROTH, *Games*, Bul. Ethn. Queensland, s. 23, č. 28.

<sup>9</sup> Oznamovat název rodu a místo původu je obyčej velice rozšířený v celé východní Austrálii; souvisí se systémem ctí a vážnosti jména.

<sup>10</sup> Důležitý fakt, který nás vede k domněnce, že výměnou darů se tak na sebe bere příslib manželství.

<sup>11</sup> P. RADIN, *Winnebago Tribe*, XXXVIth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, s. 320 n.

<sup>12</sup> Viz heslo *Etiquette* ve W. HODGE, *Handbook of American Indians*.

<sup>13</sup> S. 326, dva z pozvaných náčelníků jsou výjimečně příslušníky rodu *Hadá*. Tyto projevy lze srovnat s navlas stejnými projevy při smuteční slavnosti u *Tlingitů* (tabák), J. R. SWANTON, *Tlingit Myths and Texts*, Bull. of Am. Ethn., č. 39, s. 372.

posedět... Vaše misky budou brzy naplněny, ještě jednou vás zdravím, vás, lidské bytosti, které zaujímáte místo duchů“, atd. A když každý z náčelníků pojedl a vykonal tabákovou oběť ohni, vyjádřil závěrečnou průpovědi morální poslání slavnosti a všech závazků: „Děkuji vám, že jste přišli zaujmout toto místo, jsem vám za to vděčný. Dodali jste mi odvahy... Požehnání vašich dědů (kteří měli zjevení a které vy ztělesňujete) se vyrovná požehnání duchů. Je dobře, že jste se mé slavnosti zúčastnili. Tak to má být, neboť naši předkové řekli: ‚Váš život je křehký a posílit vás může jen rada statečných.‘ Poradili jste mi... Pro mě to znamená život.“

Tak po celý vývoj člověka existuje jen jedna moudrost. Bereme tedy za svůj životní princip to, co vždy bylo a vždy bude principem: vyjít ze sebe, dobrovolně i povinně dávat; v tom se nelze zmýlit. Jedno krásné maorské přísloví praví:

*Ko Maru kai atu*  
*Ko Maru kai mai*  
*ka ngohe ngohe.*

„Dávej tolik, kolik bereš, a vše bude v pořádku“<sup>14</sup>.

## II.

### ZÁVĚRY PRO EKONOMICKOU SOCIOLOGII A POLITICKOU EKONOMII

Tato fakta neosvětlují jenom naši morálku a nepomáhají jen směřovat náš ideál; jejich prizmatem můžeme lépe analyzovat nejobecnější ekonomické jevy a stávající analýza nám zase pomůže najít lepší metody řízení, použitelné pro naše společnosti.

<sup>14</sup> Reverend R. TAYLOR, *Te Ika a Maui, Old New Zealand*, s. 130, přísl. 42, přeloženo velmi krátce jako „give as well as take and all will be right“, ale doslovný překlad je patrně tento: „Kolik Maru dá, tolik Maru vezme, a to je dobře, dobře. (Maru je bůh války a spravedlnosti.)“

Několikrát jsme viděli, jak se sledovaná ekonomika směny-daru vymyká rámci tzv. přirozené ekonomiky, utilitarismu. Veškeré tyto nadměry důležité jevy ekonomického života všech těchto národů — řekněme pro jasnější představu, že jsou dobrými představiteli velké neolitické civilizace —, a vše, co z těchto tradic přežívá ve společnostech blízkých té naší či v našich zvyklostech, se vymyká schémátům, jež zpravidla podávají ti z mála ekonomů, kteří se pokusili srovnávat různé známé ekonomiky<sup>15</sup>. Připojujeme tedy naše opakované připomínky k připomínkám B. Malinowského, který obětoval celou jednu práci tomu, aby „rozmetal“ běžné doktríny o „primitivní“ ekonomice<sup>16</sup>.

Předkládáme zde pevný řetězec faktů:

V těchto společnostech funguje pojem hodnoty; obecně řečeno, hromadí se zde velké přebytky; často jsou vynakládány ryze ztrátově, s relativně velkým přepychem<sup>17</sup>, který v sobě nemá nic obchodnického; jsou zde znaky bohatství, svého druhu platidla, která se směňují<sup>18</sup>. Tato velice bohatá ekonomika je však dosud plna náboženských prvků: platidlo má dosud svou magickou moc a pojí se ke klanu nebo k jednotlivci<sup>19</sup>; různé ekonomické aktivity, například trh, jsou prostoupeny rituály a mýty; uchovávají si obřadní, povinný a účinný ráz<sup>20</sup>; oplývají rituálními a právními prvky. Z tohoto hlediska už odpovíme na otázku po náboženském původu pojmu ekono-

<sup>15</sup> BUCHER, *Entstehung der Volkswirtschaft*, 3. vyd., s. 73, tyto ekonomické jevy vnímal, ale podcenil jejich význam a omezil je na pohostinnost.

<sup>16</sup> B. MALINOWSKI, *Argonauts*, s. 167 n.; Primitive Economics, *Economic Journal*, březen 1921. Viz předmluvu J. G. FRAZERA k B. MALINOWSKÉMU, *Arg.*

<sup>17</sup> Jeden z těchto krajních případů, který můžeme uvést, je případ obětování psů u Čukčů (viz výše, s. 28, pozn. 43). Stává se, že majitel těch nejkrásnějších smeček, pobíjí veškerá svá spřežení a musí si koupit nová.

<sup>18</sup> Viz výše, s. 29, pozn. 52.

<sup>19</sup> Srov. výše.

<sup>20</sup> B. MALINOWSKI, *Arg.*, s. 95. Srov. J. G. FRAZER, předmluva ke knize B. MALINOWSKÉHO, *Arg.*

mické hodnoty, kterou si kladl Durkheim<sup>21</sup>. Tyto skutečností odpovídají rovněž na spoustu otázek týkajících se forem a příčin toho, čemu se tak nevhodně říká směna, „směnný obchod“, *permutatio*<sup>22</sup> užitečných věcí, což historická ekonomie podle opatrných Latinů, kteří se zase řídili Aristotelem<sup>23</sup>, klade za původ dělby práce. V těchto různorodých společnostech, vesměs už dostatečně osvičených, však obíhá něco zcela jiného než užitečná věc. Klany, generace a obecně vzato i pohlaví jsou kvůli mnohostranným vazbám, jež vznikají ze vzájemného styku, ve stavu nepřetržitého ekonomického kvasu a tento rozruch není vůbec příjemný; není zdaleka tak prozaický jako naše prodeje a koupě, pracovní smlouvy či hrátky na burze.

Můžeme však jít ještě dál, než kam jsme došli dosud. Můžeme rozkládat, směšovat, zabarvovat a jinak si vymezovat hlavní pojmy, které jsme používali. Výrazy, jichž jsme užili: prezent, dar, dárek, nejsou samy o sobě zcela přesné. Jiné však nenacházíme, toť vše. Právní a ekonomické termíny, jež s oblibou stavíme do protikladu: dobrovolnost a povinnost; štedrost, velkodušnost, přepych a spořivost, zájem, prospěch by také bylo dobré znovu vložit do tavicího kotle. Můžeme to jen doporučit: vyberme si příklad<sup>24</sup> Trobriandů. Veškeré ekonomické jednání, které jsme popsali, vychází z jednoho komplexního pojmu a tento pojem neznamená ani zcela dobrovolnou a nezištnou službu, ani čistě zlištnou výrobu a směnu užitečných věcí. Vybuje nám zde jakýsi hybrid.

<sup>21</sup> E. DURKHEIM, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 598, pozn. 2.

<sup>22</sup> *Digesta*, 8, 1; De Contr. Emt., 1. Paulus nám vysvětluje velkou rozpravu mezi opatrnými Římany s cílem zjistit, byla-li *permutatio* (výměna) prodejem. Celá tato pasáž je zajímavá, včetně chyby, již se vzdělaný právník dopustil při své interpretaci Homéra. 2, 7, 472—475: *hoijito* znamená jistě koupit, ale platidlem u Řeků byl bronz, železo, kožešiny, krávy jako takové a otroci, přičemž každá z těchto položek měla svou přesně vymezenou hodnotu.

<sup>23</sup> *Politika*, kniha I, 1257 a, 10 n.; všimněme si slova *metedostis* (předání) tam, 25.

<sup>24</sup> Mohli bychom si zrovna tak vybrat arabskou *sadaqu*, almužnu, cenu nevěsty, spravedlnost, daň. Srov. výše.

Malinowski vyvinul značné úsilí<sup>25</sup>, aby z hlediska pohnutek — zájmu a nezištnosti — utřídil veškeré transakce, se kterými se u Trobriandánů setkal; řadí je od čistého daru až po směnný obchod po vzájemném smlouvání<sup>26</sup>. Tato klasifikace je v zásadě nepoužitelná. Podle Malinowského je tak typem ryzího daru dar mezi manželi<sup>27</sup>. Domníváme se, že jedním z nejdůležitějších objevů, které Malinowski učinil a který staví do jasnějšího světla sexuální vztahy v celém lidstvu, spočívá v tom, že přirovnal *mapulu*<sup>28</sup>, „trvalou“ platbu muže své ženě, k „platu“ za poskytnuté sexuální služby<sup>29</sup>. Stejně tak i dárky pro náčelníky jsou daněmi, rozdávané jídlo (*sagalí*) je náhradou za práci či vykonané rituály, například v případě bdění nad mrtvým<sup>30</sup>. V zásadě nejsou tyto dary ani dobrovolné, ani skutečně nezištné. Vesměs už jde o protislužby, kterými se mají oplatit různé služby a věci, ale které též mají utužit výhodné spojenectví<sup>31</sup>, jež ani nelze odmítnout, jako například spojenectví mezi kmeny rybářů<sup>32</sup> a kmeny zemědělců či hrnčírů. Tento jev je totiž všeobecný, setkali jsme se s ním kupříkladu u Maorů, Cimšjanů<sup>33</sup> atd. Vidíme tedy, v čem tkví ona síla, zároveň mystická i prak-

<sup>25</sup> B. MALINOWSKI, *Argonauts*, s. 177.

<sup>26</sup> Je pozoruhodné, že v tomto případě nejde o prodej, neboť nedochází k směně *vaygu'a*, platidla. Ekonomický vrchol, k němuž se Trobriandané vzepli, nedosahuje tudíž využití platidla při směně jako takové.

<sup>27</sup> Pure gift.

<sup>28</sup> Tam., s. 197

<sup>29</sup> Slovo se používá k označení platby za povolenou prostituci neprovdaných dívek; srov. MALINOWSKI, *Arg.*, s. 183.

<sup>30</sup> Srov. výše, s. 56, pozn. 89. Slovo *sagalí* (srov. *hakari*) znamená rozdělení, rozdávání

<sup>31</sup> Srov. výše, s. 57, pozn. 95; zvláště dar *urigubu* švagrovi: sklizené plodiny výměnou za práci.

<sup>32</sup> Viz výše (*wasil*), s. 55, pozn. 86.

<sup>33</sup> Maorové, viz výše, s. 21, pozn. 24. Dělbá práce (a způsob, jakým funguje při přípravě slavnosti mezi cimšjanskými kmeny) je obdivuhodně popsána v jednom mýtu o potlači, F. BOAS, *Tsimshian Mythology*, XXXVist Ann. Rep. Bur. Am. Etn., s. 274, 275; srov. s. 378. Příkladem tohoto druhu by se dalo uvést bezpočet. Takoveto ekonomické instituce ve skutečnosti existují i ve společnostech neskonale méně rozvinutých. Viz například v Austrálii význačné postavení jedné místní skupiny vlastníci ložiska červené hlíny (AISTON a HORNE, *Savage Life in Central Australia*, London 1924, s. 81, 130).

tická, která kmeny stmeluje a zároveň rozděluje, která u nich vyvolává dělbu práce a současně je nutí směňovat. I v takových společnostech jednotlivců i skupina či spíše podskupina vždy pocítovali své svrchované právo odmítnout smlouvu, což právě dává oběhu statků zdání štědrosti; na druhé straně však na takoveto odmítnutí běžně neměli právo, ani na něm neměli zájem, a právě to činí ony vzdálené společnosti přese všechno spřízněné s těmi našimi.

Užití platidla by mohlo podnítit další úvahy. *Vaygu'a* Trobriandánů, náramky a náhrdelníky, stejně tak jako měděné předměty na americkém Severozápadě a irokézské *vampumy*\* jsou zároveň bohatstvím, znaky<sup>34</sup> bohatství, směnnými a platebními prostředky a též věcmi, které nutno dávat, potažmo ničit. Jenomže jsou také zástavami spjatými s osobami, které je používají, a tyto zástavy zavazují. Ale protože na druhé straně už slouží jako peněžní znak, lidé mají zájem je vydávat, aby mohli opět vlastnit další a proměnit je za zboží či za služby, které se znovu promění v platidla. Mohli bychom říci, že trobriandský či cimšjanský náčelník do jisté míry postupuje jako kapitalista, který se ve vhodný okamžik dokáže zbavit peněz, aby pak svůj oběžný kapitál obnovil. Tato forma oběhu statků a forma archaického oběhu znaků bohatství, jež po nich následuje, se vysvětluje rovným dílem zájmem a nezištností.

Ani k prostému ničení statků nedochází zcela lhostejně, jak jsme se domnívali. Ani takoveto vznešené činy nejsou prosty egotismu. Kvůli oné ryze okázalé, téměř vždycky neúměrné, často čistě destruktivní formě spotřeby, kdy je značný a dlouho shromažďovaný majetek rázem rozdán či dokonce zničen, zejména v případě

<sup>34</sup> Viz výše, s. 43. Stopa po těchto institucích je patrná i v tom, že v germánských jazycích se pro označení platidla obecně používá jak slova *token*, tak slova *zeichen*: znak, kterým je platidlo, znak, jehož je nositelem, i zástava, již je, jsou jedna a táž věc — tak jako podpis člověka zároveň zavazuje jeho odpovědnost.



potlače<sup>35</sup>, vypadají tyto instituce jako jedno obrovské, dětinsky marnotratné plýtvání. Nejenže se při něm skutečně a doopravdy odstraňují potřebné věci, nadměrně požívají drahé potraviny, ale ničí se i pro pouhou radost z ničení, například měděné předměty, platidla, jež cimšjanští, tlingitští a haidští náčelníci házejí do vody a kvakiutlští náčelníci a kmeny, které jsou s nimi spřízněny, rozlamují na kusy. Důvod takovýchto darů a bezuzdné spotřeby, takovýchto ztrát a šíleného ničení statků není zcela nezištný, zvláště ve společnostech, kde se uplatňuje potlač. Mezi náčelníky a vazaly, mezi vazaly a poddanými se těmito dary ustavuje hierarchie. Dát znamená dokázat svou převahu, být něco víc, být výš, *magister*; přijmout a neoplatit či neoplatit větší měrou znamená podřídit se, stát se zákazníkem a sluhou, stát se malým, upadnout (*minister*).

Magický rituál *kuly*, zvaný *mwasila*<sup>36</sup> je pln formulí a symbolů, které ukazují, že budoucí kontrahent sleduje především vlastní profit: společenskou, a dalo by se říci, přímo surovou nadřazenost. Když čaroděj očaruje betelový ořech, který budou požívat se svými partnery, když očaruje náčelníka, jeho druhy, jejich prasata, náhrdelníky, pak hlavu a její „otvory“, pak vše, bylo přineseno, *parí*, dary na zahájení, atd., když tohle vše učiní, začne zpívat, nikoli bez nadsázky<sup>37</sup>:

*Převrátím horu, hora se pohne, hora se zhroutí, atd. Mé kouzlo bude stoupat na vrchol hory Dobu... Můj člun se po-*

<sup>35</sup> Viz G. DAVY, *Foi jurée*, s. 344, n.: G. DAVY (*Des clans aux Empires; Éléments de Sociologie*, I) pouze přecenil význam těchto skutečností. Potlač je užitečný pro nastolení určité hierarchie, a tu nastoluje často, není k tomu však naprosto nutný. Tak nilotské či bantuské africké společnosti, kde nemají potlač, anebo jej v každém případě nemají tak rozvinutý či snad o něj přišly, mají všechny možné formy politického uspořádání.

<sup>36</sup> B. MALINOWSKI, *Arg.*, s. 199–201; srov. s. 203.

<sup>37</sup> *Tam.*, s. 199. Slovo hora v této básni označuje d'Entrecasteauxovy ostrovy. Člun se potopí vahou zboží přiváženého ze slavnosti *kula*. Srov. jinou průpověď, s. 200, text s komentáři, s. 441; srov. s. 442, pozoruhodnou slovní hříčku se slovem „pěnit“. Srov. průpověď na s. 205; srov. výše, s. 124, pozn. 1.

*topí... atd. Má pověst je jako hrom; můj krok jako šum, který vyvolávají letící čarodějové. Tudududu.*

Hle, jak se každý snaží být první, nejkrásnější, nejšťastnější, nejsilnější a nejbohatší, a jak toho dociluje. Později náčelník potvrdí svou *manu* tím, že rozdělí mezi vazaly a příbuzné, co právě přijal; udržuje si postavení mezi náčelníky tím, že náhrdelníky oplácí náramky, návštěvy pohostinností a tak dále... Ať to vezmeme z kteréhokoli konce, v tomto případě je bohatství prostředkem k získání vážnosti i užitečnou věcí. Je však jisté, že mezi námi je tomu jinak a že i u nás není bohatství především prostředkem k ovládnutí lidí?

Podrobme nyní zkoušce ohněm jiný pojem, který jsme postavili proti daru a nezištnosti: pojem zájmu, individuálního hledání užitku. Ani ten nevypadá tak, jak funguje v naší vlastní mysli. Existuje-li nějaký ekvivalentní pojem, který motivuje trobriandské či americké náčelníky, andamanské klany atd. či dříve motivoval ušlechtilé Indy, urozené Germány a Kelty při jejich darech a spotřebě, není to chladný úsudek obchodníka, bankéře a kapitalisty. V těchto civilizacích je člověk zištný, ale jiným způsobem, než je tomu dnes. Tezauruje se, ale proto, aby se vydávalo, aby se „zavazovalo“, aby se lidé stali „vazaly“. Na druhé straně se směňuje, ale předmětem směny bývají přepychové věci, ozdoby, ošacení, anebo jsou to věci určené k okamžité spotřebě či hostiny. Vrací se s úrokem, ale proto, aby se ponížil první dárci či směnitel, a ne jen proto, aby se vyrovnala ztráta, způsobená „odloženou spotřebou“. Zištnost zde tedy je, ale tato zištnost je prý jen analogická té, která vede nás.

Mezi relativně amorfní a nezištnou ekonomikou uvnitř podskupin, která řídí život australských či severoamerických klanů (na východě a v oblasti préríi), na jedné straně a individuální ekonomikou ryzího zisku, jakou naše společnosti poznaly alespoň zčásti, jakmile ji semitské

a řecké obyvatelstvo vynalezlo, na straně druhé povstala obrovská řada ekonomických institucí a událostí. Tuto řadu však neovládá ekonomický racionalismus, který tak rádi zobecňujeme.

Samo slovo *intéréť* (zájem, ale též účast, podíl, úrok, zjištnost) je nedávného data, původem z techniky účetnictví, latinského „*interest*“, které psávali do účetních knih před renty určené k vyzvednutí. Podle starověké, ryze epikurejské morálky je nejvyšším cílem blaho a rozkoš, a ne materiální prospěch. Bylo třeba vítězství racionalismu a merkantilismu, aby vešly v platnost a byly povýšeny na hlavní zásady pojmy zisk a individuum. Vítězství pojmu osobní zájem lze téměř datovat — po Mandevillovi (*Bajka o včelách*). Tento pojem se dá těžko a jenom opisem přeložit do latiny, řečtiny či arabštiny. I lidé, kteří psali klasickým sanskrtem a používali slova *artha*, dosti blízkého naší představě zájmu, měli o zájmu i o dalších kategoriích jednání jinou představu než my. Posvátné knihy klasické Indie už dělí lidské činnosti podle: zákona (*dharma*), zájmu (*artha*), touhy po rozkoši (*káma*). Především se však jedná o zájem politický: zájem krále a bráhmanů, ministrů, zájem království a každé kasty. Významná literatura *nítišáster* (učebnic chytrosti a politiky) není ekonomická.

Teprve naše západní společnosti, v době zcela nedávné, udělaly z člověka „ekonomického živočicha“. Ne všichni jsme však zatím bytostmi takového druhu. V našich masách i elitách je čiré a iracionální plýtvání běžnou praxí; je také dosud příznačné pro některé šosáky z řad naší šlechty. *Homo oeconomicus* není za námi, je před námi jako člověk morálky a povinnosti, jako člověk vědy a rozumu. Člověk byl velmi dlouhou dobu něčím jiným a není tomu tak dávno, co se stal strojem vybaveným počítačem.

Ostatně, našťástí máme k trvalému a chladnému prospěchářskému kalkulu ještě daleko. Ať někdo provede hloubkový statistický rozbor naší spotřeby, výdajů nás,

západních středních vrstev, jako to učinil Halbwachs v případě dělnické třídy. Kolik potřeb uspokojujeme? Kolika skloukneme, jejichž konečným cílem je prospěch, nepodléháme? Kolik ze svého zisku vydá a kolik může vydat bohatý člověk na své osobní potřeby? Nepodobá se snad tím, kolik utrácí za přepych, za umění, za nesmysly, za služebnictvo, někdejším šlechticům či barbarských náčelníkům, jejichž mravy jsme právě popsali?

Je dobře, že je tomu tak? To je jiná otázka. Je asi dobře, že existují jiné prostředky, jak utrácet a směřovat, než čiré plýtvání. Podle našeho mínění však metodu, jak nejlépe hospodařit, nenajdeme v propočtu individuálních potřeb. I když chceme rozmnožit naše vlastní bohatství, musíme podle mého být i něčím jiným než pouhými finančníky, musí se z nás stát nejlepší účetní a nejlepší správci. Bezohledné sledování individuálních cílů je zhoubné pro cíle a stabilitu celku, rytmus jeho práce i jeho radosti a — zpětným působením — i pro jednotlivce sama.

Už jsme byli svědky toho, že důležité složky, ba i sdružení našich kapitalistických podniků skupinově usilují o to, aby si připoutaly skupiny svých zaměstnanců. Na druhé straně všechna odborová uskupení, jak zaměstnavatelská, tak zaměstnanecká, tvrdí, že hájí a představují obecný zájem tak horlivě jako osobní zájem svých stoupenců či přímo svých korporací. Veškeré tyto krásné proslovy jsou, pravda, vyšperkované mnoha metaforami. Musíme však konstatovat, že na tuto „sociální“ úroveň se začíná pozvedat nejen morálka a filozofie, nýbrž i samo ekonomické myšlení a praxe. Zaměstnavatelé cítí, že už mohou zaměstnávat jen lidi jisté si tím, že budou po celý život za poctivě vykonanou práci pro druhé i pro sebe poctivě placeni. Výrobce-směnitel opět cítí — cítil to vždycky, ale tentokrát výrazně —, že směřuje víc než nějaký výrobek či pracovní dobu, že dává něco ze sebe: svůj čas, svůj život. Chce být tudíž za tento dar odměněn, pře-

ba i skromně. A odmítnout mu tuto odměnu znamená vést ho k lenosti a menší výkonnosti.

Snad bychom z toho mohli vyvodit nějaký závěr, sociologický a praktický zároveň. Pověstná súra 64, „vzájemné klamání“ (Poslední soud), zjevená Muhammadovi v Mekce, říká o Bohu:

15. *Majetky vaše a děti vaše jsou pro vás jen pokušením, zatímco Bůh má u sebe věru odměnu nesmírnou.*

16. *Bojte se tedy Boha, jak jen můžete! Slyšte a poslouchajte a dávejte almužny pro dobro duší svých! a ti, kdož u sebe se varují skrblictví, ti věru budou blažení!*

17. *Dáte-li Bohu výhodnou půjčku, On vám ji navrátí dvojnásobně a odpustí vám; vždyť Bůh je za vděčnost uznalý a laskavý,*

18. *Zná nepoznatelné i všeobecně známé, je mocný, moudrý!*

(Přeložil Ivan Hrbek)

Nahrad'te jméno Alláha společností a profesní skupinou či připojte tři jména, jste-li věřící; nahrad'te pojem almužna pojmem kooperace, práce, závazkem vůči druhému, a budete mít poměrně dobrou představu o ekonomickém umění, které se právě pracně rodí. Vidíme, že už funguje v některých ekonomických uskupeních a v srdcích mas, které velice často mívají větší smysl pro své zájmy, pro obecný zájem, než ti, kdo jím vládnou. Až bude někdo studovat tyto temné stránky společenského života, dokáže možná trochu osvětlit cestu, kterou se musí ubírat naše národy, jejich morálka, stejně tak jako jejich ekonomika.

### III.

#### OBCNĚ SOCIOLOGICKÉ a MORÁLNÍ ZÁVĚRY

Dovolte nám ještě jednu metodologickou poznámku k tomu, co jsme sledovali.

Ne že bychom si přáli dávat přítomnou práci za vzor. Pouze ozřejmuje. Není dostatečně celistvá a analýza mohla být ještě podrobnější<sup>38</sup>. V podstatě jsou to spíše otázky, jež klademe historikům, etnografům, spíše navrhuje, co by mohlo být předmětem výzkumu, než abychom nějaký problém vyřešili a dali na něj definitivní odpověď. Prozatím nám stačí vědomí, že v tomto směru se dá mnoho věcí objevit.

V takovémto přístupu k problému se však tají heuristický princip, který bychom rádi osvětlili. Skutečnosti, jež jsme studovali, jsou vesměs — dovoluťe nám ten výraz — *totálními* sociálními fakty, či chcete-li — třebaže to slovo nemáme příliš v lásce — fakty *obecnými*: znamená to, že v některých případech uvádějí do pohybu celou společnost a její instituce (potlač, soupeřící klany, kmeny, které se navštěvují atd.) a v jiných případech pouze velký počet institucí, zvláště když se tyto výměny a smlouvy týkají spíše jednotlivců.

Veškeré tyto jevy jsou povahy zároveň právní, ekonomické, náboženské, ba i estetické, morfologické atd. Jsou to jevy z oblasti soukromého i veřejného práva, morálky řízené i rozptýlené, přísně povinné či prostě chválené i odsuzované, politické i domácí, zájímají společenské třídy, stejně tak jako klany a rodiny. Jsou povahy náboženské: patří rovnou měrou náboženství v pravém smyslu slova, magii, animismu i nábožensky nevyhraněné mentalitě. Jsou povahy ekonomické, neboť pojmy hodnoty, užitku, zisku, úroku, přepychu, bohatství, koupě, akumulace a na druhé straně pojem spotřeby, a to i čirého, ryze okázalého plýtvání, jsou všudypřítomné, i když jsou

<sup>38</sup> Prostor, ve kterém by naše výzkumy, včetně těch, které jsme už provedli, mohly přinést nejvíce, je Mikronésie. Existuje tam nejmírně důležitý peněžní a smluvní systém, zvláště na ostrovech Jap a Palau. V Indočíně, zvláště mezi Khmery, v Ásamu a u tibetobarmských národů instituce tohoto druhu také existují. Konečně Berberové rozvinuli pozoruhodné obyčej *thausa* (viz E. WESTERMARCK, *Marriage Ceremonies in Morocco*. Viz rejstřík, heslo *Present*). E. Douitté a R. Maunier, kompetentnější než my, si vyhradili studium tohoto jevu. Cenné dokumenty poskytuje také staré semitské právo a berberské obyčej.

chápany jinak, než je chápeme dnes my. Na druhé straně tyto instituce mají důležitou estetickou stránku, k čemuž jsme po zralé úvaze v této studii nepřihlíželi, ale tance, které se střídavě provozují, zpěvy a ceremonie všeho druhu, dramatická vystoupení, která se pořádají od tábora k táboru, od spojence ke spojenci; předměty všeho druhu, které se vyrábějí, používají, zdobí, leští, shromažďují a předávají s láskou, vše, co se přijímá s radostí a úspěšně předvádí, samotné hostiny, kterých se všichni účastní; vše, potrava, předměty a služby, i „vážnost“, jak říkají Tlingitové, vše je předmětem estetického prožitku, ne jen prožitku z kategorie morálky či zájmu<sup>39</sup>. Platí to nejen pro Melanésii, ale především pro americký Severozápad a jeho systém potlače a ještě více pro slavnosti-trhy v indoevropském světě<sup>40</sup>. Konečně jsou to také jasně morfologické jevy. Vše tam probíhá během shromáždění, jarmarků a trhů, či alespoň o slavnostech, které je nahrazují. Veškeré tyto slavnosti předpokládají existenci kongregací, jejichž trvání může přesáhnout délku ročního období, kdy dochází k společenskému soustředění, jako jsou zimní potlače u Kvakiutlů, anebo rozmezí několika týdnů, jako námořní výpravy Melanésanů. Na druhé straně tam musí být cesty či alespoň stezky, moře či jezera, po kterých se lze v klidu přemísťovat. Je zapotřebí spojenectví na úrovni kmenové, mezikmenové či mezinárodní, *commercium* (obchodování) a *connubium* (vyvdávání)<sup>41</sup>.

Jsou to tedy víc než pouhá témata, institucionální prvky, více než složité instituce, ba i víc než systémy institucí, rozdělené například na náboženství, právo, ekonomiku atd. Jsou to „celky“, celé sociální systémy, jejichž fungo-

<sup>39</sup> Viz „rituál krásy“ při trobriandském obchodu *kula*, B. MALINOWSKI, s. 334 n., 336, „náš partner nás vidí, vidí, že naše tvář je krásná, hází nám svá *vaygu'a*“. Srov. M. THURNWALD o používání mincí na ozdobu, *Forschungen*, III, s. 39; srov. výraz *Prachtbaum* (skvostný strom), d. III, s. 144, v. 6, v. 13; 156, v. 12, pro označení muže nebo ženy ozdobené mincemi. Náčelník je jinak označován za „strom“, I, s. 298, v. 7; v. 13, 14.

<sup>40</sup> Trh s nevěstami; pojem slavnosti, *feria*, trh.

<sup>41</sup> Srov. M. THURNWALD, *tam.*, III, s. 36.

vání jsme se pokusili popsat. Viděli jsme společnosti v dynamickém či fyziologickém stavu. Nestudovali jsme je, jako kdyby byly ve strnulém, statickém či spíše mrtvolném stavu, tím méně jsme je rozkládali a rozpitvávali na právní pravidla, mýty, hodnoty a ceny. To podstatné, všeobecný pohyb, to, co je živé, prchavý okamžik, kdy si společnost a lidé pocitově uvědomují sami sebe a své postavení vůči druhým, jsme mohli zaznamenat, jen když jsme zkoumali celek. Takoveto konkrétní sledování sociálního života umožňuje dobrat se nových faktů, jež teprve začínáme tušit. Podle našeho mínění není nic naléhavějšího ani plodnějšího než studium sociálních faktů.

Má dvojí výhodu. Předně výhodu všeobecnosti, neboť tato obecně platná fakta mají naději být univerzálnějšími než různé instituce či různá témata spjatá s těmito institucemi, které mají vždy více či méně náhodné lokální zabarvení. Hlavně však má výhodu reálnosti. Tímto způsobem vidíme sociální jevy takové, jaké jsou, zcela konkrétně. V každé společnosti vnímáme spíše lidi, skupiny a jejich chování než ideje a pravidla. Sledujeme je, jak se vyvíjejí, jako v mechanice vidíme hmotu a systémy či jako v moři vidíme chobotnice a sasanky. Sledujeme bezpočet lidí, hybné síly, jež mají ve svém prostředí i citech kolísavý kurs.

Historikové cítí a právem namítají, že sociologové příliš abstrahují a vzájemně oddělují různé společenské jevy. Nutno postupovat jako oni: sledovat to, co je dáno. Vždyť dán je Řím, Athény, průměrný Francouz, Melanésan z toho či onoho ostrova, a ne modlitba či právo o sobě. Poté co sociologové z nouze příliš vydělovali a abstrahovali, budou se muset snažit všechno opět poskládat. Získají tak bohaté údaje. — Získají tak i prostředek, jak uspokojit psychology. Ti živě pocítují své výsadní postavení, a zvláště psychopatologové mají jistotu, že studují něco konkrétního. Všichni studují či měli by sledovat chování celých bytostí, a ne bytostí rozdělených podle jednotlivých vlastností. Je třeba je napodobit. Studium konkrétního

v jeho celku je možné a v sociologii ještě poutavější a výmluvnější. I my sledujeme ucelené a složité reakce číselně vymezeného počtu lidí, celistvých a složitých bytostí. I my popisujeme, co se odehrává v jejich organismech a *psychai*, a zároveň popisujeme chování této masy a psychózy, které mu odpovídají: pocity, myšlenky, projevy vůle davu či organizovaných společností a jejich podskupin. I my vidíme těla a reakce těchto těl, myšlenky a city, jež jsou zpravidla interpretacemi a řídčejí pohnutkami těchto reakcí. Zásadou a cílem sociologie je pozorovat celou skupinu a veškeré její chování.

Neměli jsme čas — znamenalo by to neúnosně rozšířit omezené téma — pokusit se už teď dohlédnout morfolo- gických hlubin veškerých faktů, které jsme zde uvedli. Možná by bylo přesto užitečné uvést, alespoň jako příklad metody, jíž bychom se chtěli řídit, kterým směrem bychom se v našem výzkumu ubírali.

Veškeré společnosti, které jsme výše popsali, kromě těch našich evropských, jsou společnosti členěné. I indo- evropské společnosti, římská před vznikem *Zákoníku dvanácti desek*, germánské společnosti až do pozdní doby, než byla sepsána *Edda*, irská společnost, než vznikla její základní literární díla, se dosud zakládaly na klanech či alespoň velkých rodinách, víceméně nedílných uvnitř a navenek vzájemně izolovaných. Všechny tyto společnosti byly či jsou na hony vzdáleny našemu sjednocování či jednotě, jež jim připisuje nedostačující historie. Na druhé straně jedinci uvnitř těchto skupin, třeba silně poznamenání, byli méně smutní, méně vážní, méně lakomí a méně osobní, než jsme my; alespoň navenek byli či jsou proti nám velkodušnější, štedřejší. Při kmenových slavnostech, při oslavách soupeřících klanů a rodin, které se sdružují či navzájem zasvěcují, se skupiny navštěvují; i v rozvinutějších společnostech — poté, co se rozvinul zákon „pohostinnosti“ — zákon přátelství a smlouvy s bohy přišel zajistit „mír“ tržištím a městům; po značnou dobu a ve velkém množství společností přistupovali lidé

k sobě navzájem v podivném duševním rozpoložení, s přehnanou obavou a nepřátelstvím i s přehnanou velkodušností, jež však vypadají šileně jen v našich očích. Ve všech společnostech, jež bezprostředně předcházely tu naši a dosud nás obklopují, i v mnoha obyčejích spjatých s lidovou morálkou neexistuje střední cesta: mít plnou důvěru, nebo nemít důvěru žádnou, složit zbraně a vzdát se magie, anebo dát vše, od okamžité pohostinnosti k vlastním dcerám a statkům. V takovémto stavu lidé re- zignovali na vlastní zdrženlivost a uměli dávat a oplácet.

Ani neměli na vybranou. Když se střetnou dvě skupiny lidí, mohou se jediné rozejít — jsou-li k sobě podezřívaví či vyzývaví, může dojít k bitce —, anebo spolu vyjednávat. Ještě v době, kdy platila práva velice blízká našim, kdy se prosadila nám nepřilíš vzdálená ekonomika, se „vyjedná- valo“ výhradně s cizinci, i když to byli spojenci. Lidé z Ki- riwiny na Trobriandských ostrovech řekli Malinowské- mu<sup>42</sup>: „Lidé z Dobu nejsou dobří jako my, jsou krutí a jedí lidi; když na Dobu přijedeme, bojíme se jich. Mohli by nás zabít. Ale stačí, abych vyplivl oddenek zázvoru, a jejich duše se změní. Odloží svá kopí a náležitě nás přijmou.“ Nic nevyjadřuje lépe onen nejistý stav mezi svátkem a válkou.

Thurnwald, jeden z nejlepších etnografů, nám v gene- alogickém přehledu<sup>43</sup> v souvislosti s jiným melanéským kmenem popsal událost, která rovněž jasně ukazuje, jak títo lidé naráz a hromadně přecházejí od oslavy k bitce. Buleau, jeden z náčelníků, pozval Bobala, druhého ná- čelníka, a jeho lidi na hostinu, pravděpodobně první z dlouhé řady. Po celou noc se předváděly tance. Ráno byli všichni po probdělé, protančené a prozpíváné noci podráždění. Stačila jediná Buleauova poznámka, a který- si z Bobalových mužů ho zabí. Tlupa začala vraždit a plnit a unesla ženy ze vsi. „Buleau a Bobal byli nejdří-

<sup>42</sup> B. MALINOWSKI, *Argonauts*, s. 246.

<sup>43</sup> *Salomo Inseln*, d. III, tabulka 85, pozn. 2.

ve přátelé a teprve pak sokové," bylo řečeno Thurnwaldo-  
vi. Takovéto jevy jsme zaznamenali všichni, někdy dokonce kolem sebe.

Pakliže národy proti sobě takto staví rozum a cit, vůli k míru a nenadále návaly šilenství, potom dokáží nahradit spojenectví, dar a obchod válkou, izolovaností a stagnací.

Ukážeme si, k čemu jsme ve svých výzkumech dospěli. Společnosti se vyvinuly do té míry, že ony samy, jejich podskupiny a koneckoneců i jednotlivci, kteří je tvoří, dokázali upravit své vztahy, dávat, přijímat a konečně oplácet. K tomu, aby lidé spolu mohli obchodovat, museli se napřed naučit odkládat kopí. Teprve pak si dokázali mezi sebou vyměňovat statky i osoby, už ne jen v rámci klanů, ale i na úrovni kmenů a národů a hlavně mezi lidmi jako jednotlivci. Teprve pak si lidé dokázali vytvářet zájmy a vzájemně si je uspokojovat a nakonec je i bránit bez použití zbraní. Tímto způsobem se klan, kmen a národy naučily — a stejně tak se to v našem takzvaně civilizovaném světě musí naučit třídy, národy a také jednotlivci —, jak se vzepřít, aniž se budou vraždit, a jak se oddat, aniž jedni obětují druhé. To je jedno z trvalých tajemství jejich moudrosti a solidarity.

Jiná morálka, jiná ekonomika ani jiná společenská praxe neexistují. Bretonci v *Kronikách krále Artuše* vyprávějí<sup>44</sup>, jak král Artuš a jeden tesař z Cornwallu vymysleli div jeho dvora: zázračný „kulatý stůl“, kolem něhož se už jeho rytíři nebili. Předtím byly i nejhonosnější hostiny poskvrněny krví prolitou v nesmyslných šarvátkách, soubojích a vraždách „ze špinavé závisti“. Tesař říká Artušovi: „Udělám pro tebe překrásný stůl, ke kterému se jich vejde kol dokola šestnáct set i víc a nikdo nebude vyloučen... Žádný rytíř nebude moci zahájit boj, neboť nejvýše postavený tam bude roven nejnižší postavenému.“ Jak-

mile nebude „čelných míst“, ustanou rozmišky. Ať Artuš převezl svůj stůl kamkoli, jeho vznešená společnost si uchovala veselí a neporazitelnost. Takto se i dnes utvářejí silné a bohaté, šťastné a dobré národy. Národy, třídy, rodiny, jednotlivci se mohou obohatit, mohou být šťastni jen tehdy, dokáží-li se jako Artušovi rytíři sesednout kolem společného bohatství. Je zbytečné hledat dobro a štěstí jinde. Je zde, ve vnuceném míru, v pravidelném rytmu práce jak na kolektivní, tak individuální úrovni, v nahromaděném a posléze přerozděleném bohatství, přerozděleném ve vzájemné účtě a štědrosti, jak k tomu vede výchova.

Vidíme, jakým způsobem se dá v některých případech studovat celkové lidské chování, veškerý společenský život, a rovněž vidíme, jak toto konkrétní studium může vést nejen ke znalosti mravů, k dílčím znalostem o společnosti, ale i k určitým mravním závěrům či spíše — abychom použili starého slova — k „obecenství“, smyslu pro občanské povinnosti, jak se říká dnes. Studia tohoto druhu skutečně umožňují zahlédnout, změřit, zvážit různé estetické, mravní, náboženské a ekonomické podněty, různé hmotné i demografické činitele, jež ve svém celku zakládají společnost a vytvářejí pospolitý život, jehož vědomé usměrňování, *Politika* v sókratovském smyslu slova, je svrchovaným uměním.

<sup>44</sup> *Layamon's Brut*, verš 22736 n.; *Brut*, verš 9994 n.

**Anuśāsanaparvan** — Kniha poučení; 13. svazek Mahábháraty

**Atharvavéda** — viz védy.

**Bráhmani** — kněží a obětníci, nadřazení nad všechny ostatní lidské bytosti. Byli a podle ortodoxních hinduistů dodnes jsou jedinými oprávněnými prostředníky mezi bohy a lidmi. Jejich prvořadým úkolem bylo přinášet bohům oběti za sebe i za jiné lidi. Za tímto účelem jim bylo vyhrazeno ústní tradování véd. Texty jednotlivých sbírek byly rozděleny mezi jednotlivé, výlučně bráhmanské rody, které si je předávaly z pokolení na pokolení.

**C. I. (Codex Iustinianus)** — sbírka císařských nařízení a zákonů publikovaná v roce 529 n. l. východořímským císařem Justinianem. Číslo za zkratkou označují knihu, titul a zákon či nařízení.

**Dharmasútra** — odvozeno od slova *dharmā*, tj. povinnost, morálka, zákon, řád. V nejširším smyslu slova označení pro obecné přírodní zákony, uspořádání kosmických procesů. Zahrnuje však i představu morálního řádu, který vládne vesmíru. Na úrovni jedince je to ctnost, soubor etických zásad a závazků plynoucích z jeho stavovského zařazení, pohlaví a věku. Krátká ponaučení o dodržování *dharmy* — *dharmasútry* jsou součástí védského souboru. Na nich byly založeny jakési příručky nebo učebnice, které měly stanovit normy lidského chování a jednání — *dharmasāstry*, které byly sepsivány od velmi raných dob.

**Digesta** — právní sbírka východořímského císaře Justiniana vydaná r. 529 n. l., obsahuje výpisky z děl klasických římských právníků. Zkracováno Dg. nebo D., přičemž čísla za touto zkratkou postupně označují knihu, titul, fragment a část fragmentu.

**Familia** — rodina ve smyslu souhrnu jejího veškerého majetku i osob, které k ní patřily.

**Fiducia** — doslova důvěra, převod vlastnictví pomocí mancipace nebo injurecese na důvěrníka, který se zavazuje, že po splnění určité podmínky převede vlastnictví dané věci zpět.

**Ius civile** — viz quiritské právo.

**Korrealita** — je případ tzv. solidárních závazků, kdy na straně věřitelské nebo dlužnické vystupuje více osob. Každý ze spoluvěřitelů může požadovat celé plnění po kterémkoli z dlužníků; též pasivní solidarita.

**Kvazidelikt** (*Quasidelictum*) — jakoby delikt, protiprávní jednání, za které se odpovídá bez ohledu na to, zda bylo zaviněno.

**Legisakce** (*legis actio*) — žaloba nejstaršího římského soukromého procesu, který byl zahajován doslovným citováním slov zákona (*lege agere*). Používalo se v 5. — 1. st. př. n. l.

**Leitúrgie** — V Athénách se tak nazývala neplacená práce plnoprávného občana pro stát. Mezi ně patřily i chorégie, při nichž pověřený bohatý občan musel na vlastní náklady najmout zpěváky, hudebníky a tanečníky, dát je vycvičit, platit je po dobu jejich vycviků a her, opatřit jim úbory a kostýmy.

**Mancipace** (*mancipatio*) — formální a abstraktní právní jednání civilního práva. K platnosti bylo třeba kromě přítomnosti obou stran také pěti svědků, muže držícího váhy (vážného), pronesení přesně stanovených formulí a dalších úkonů jako bylo zejména cinknutí kovu o váhy.

**Manuúv zákoník** (Mánavadharmaśástra, Manusmrti) — je dodnes mezi hinduisty považován za nejautoritativnější učebnici *dharmy*. Je nazván podle legendárního praotce lidstva Manua. Počátky díla jsou jistě velmi staré, ale podle obecného mínění pochází jeho konečná, dodnes známá podoba až z prvních staletí našeho letopočtu.

**Nexum** — prastará forma půjčení peněz, při jejímž nesplnění dlužník upadal do otroctví věřitele, který ho mohl i zabít.

**Nizozemská Indie** — dnešní Indonésie, která byla nizozemskou kolonií a plnou nezávislost získala až roku 1949.

**Oština** — jazyk Osků, italského kmene, který obýval jižní Itálii. Po podrobení Římany začala jejich kultura a jazyk postupně zanikat, je známo jen asi 250 nápisů.

**Parafernália** — samostatné manželčino jmění, které nepřínáleží k věnu.

**Pecunia** — označení vlastnictví stáda, pak suma peněz a nakonec majetek všeho druhu.

**Pilu-pilu** — noční slavnost pořádaná u příležitosti sklizně jamů v Nové Kaledonii.

**Quiritské právo** — římské národní právo. Jde o právo římských občanů (tzv. *ius civile*), nikoliv o právo občanské. Jeho základem byl *Zákoník dvanácti desek* a právo obyčejové.

**Reálné smlouvy** — typizované římské kontrakty, které byly uzavřeny v okamžiku fyzického předání předmětu smlouvy.

**Res Mancipi** — mancipační věci měly pro starořímskou rodinu základní význam. Byly to pouze pozemky v Itálii, otroci, zvířata, která mohla nosit nebo tahat břemena, a pozemkové služebnosti venkovské. Převod vlastnického práva k těmto věcem, případně zřizování služebností, bylo možné pouze tzv. mancipací nebo injurecesí.

**Res nec Mancipi** — všechny věci, které nebyly mancipační. K převodu stačila pouhá tradice, tj. předání z ruky do ruky.

**Rgvéda** — viz vědy.

**Ršiové** — zřeci a svatí muži indické společnosti, kteří jsou schopni navázat spojení s nadpozemským světem bohů. Jejich prostřednictvím dali bohové lidem vědy.



**Sacrae leges** — zákony, jejichž přestoupením se pachatel stal *sacer* — propadal pomstě bohů a kdokoli ho mohl beztrestně zabít; chránily například tribuny lidu.

**Scaevola** — právník z přelomu 2. a 1. st. př. n. l.

**Shylock** — židovský lichvář ze Shakespearovy hry *Kupec benátský*.

**Scholia** — starověké vysvětlující poznámky k textům. Byly psány drobnějším písmem na okrajích hlavního textu. Jejich pisatelé jsou většinou neznámí, obsahují výtahy a jednotlivosti z děl starověkých filologů. Nejstarší pocházejí z 1. st. př. n. l., nejmladší jsou od byzantských učenců z 15. st.

**Tradice (traditio)**, předání věci, pouhým předáním věci z ruky do ruky se převádělo vlastnické právo nemancipačních věcí.

**Vampumy** — skořápky z lastur, upravené jako korálky, užívané jako plátidlo, pečeť apod., nebo navlékané na šňůru či vléтанé do pásu, který je buď šperkem, nebo vyjadřuje různá sdělení.

**Védy** — soubor nejstarších indických literárních památek, jejichž vznik se obvykle klade do doby pronikání árijských kmenů na indický subkontinent (1200—1000 př. n. l.). Obsahují znalost způsobů, jak správně uctívat bohy; zaklínadla a magické formule v nich obsažené jsou podle indické tradice považovány za přímé božské zjevení (*šruti*), proto se při obětních úkonech a modlitbách muselo dbát na jejich naprosto přesnou reprodukci. Vědy zahrnují čtyři sbírky, z nichž nejstarší je *Rgvéda*, obsahující soubor hymnů, modliteb a oslav různých bohů a jejich vzývání. Následuje *Sámavéda*, jež je jakýmsi zpěvníkem pro účely správného zpěvného přednesu, *Jadžurvéda* — sbírka obětních průpovědí a formulí — a *Atharvavéda*, ve které mají převahu zařikávání a magické formule, jež slouží k ovládnutí kouzel a tajemných sil. Z tohoto důvodu bývá *Atharvavéda* někdy vylučována ze souboru „božích slov“. Vědy nesměly být dlouho písemně zaznamenány, ústním podáním se udržovaly po dobu přesahující jedno tisíciletí. Ačkoliv není známo, kdy přesně byly písemně zaznamenány, bylo to určitě dlouho po přelomu našeho letopočtu.

**Zákoník dvanácti desek (Lex duodecim tabularum)**, písemné zaznamenání římského obyčejového práva, přijato okolo roku 450 př. n. l.

#### Cit. literatura

Chaloupek, F.: *The Chastel. Middle Culture*, Praha, 1911, 1921.

Chaloupek, F.: *The Chastel. Religion*, Praha, 1912, 1921.

Chaloupek, F.: *The Chastel. Social Organization*, Praha, 1912, 1921.

#### Školy

Prague in *Towers of the Czech Republic*, 1912.

#### Průmysl

Prague in *Towers of the Czech Republic*, 1912, 1921.

#### Průmysl

Prague in *Towers of the Czech Republic*, 1912, 1921.

#### Průmysl

Prague in *The Czech Republic and Myth*, 1912, 1921.

### Seznam použitých zkratk

- A. M. N. H.** — Report of the American Museum of Natural History  
**A. R. B. A. E.** — Annual Report of the Bureau of American Ethnology  
**A. S.** — L'Année Sociologique  
**B. B. A. E.** — Bulletin of the Bureau of American Ethnology  
**11<sup>th</sup> Census** — „Report on the Population...of Alaska“, *Eleventh Alaskan Census*, 1900  
**I. F. A.** — Institut Français d'Anthropologie  
**Jesup** — Publications of the Jesup North Pacific Expedition (Memoirs of the American Museum of Natural History).  
**J. P. S.** — Journal of Polynesian Society  
**J. R. A. I.** — Journal of the Royal Anthropological Institute  
**S. B. E.** — Sacred Books of the East, Hrsg. Max Müller, 50 Bde., Oxford 1879 ff.  
**T. N. C. I.** — Transactions of the New Zealand Institute

### Často citovaná díla:

Anush. = Anuśāsanaparvan, 13. kniha Mahabharáty

F. Boas

- *5<sup>th</sup> Report* etc. = *5<sup>th</sup>, 7<sup>th</sup>, 9<sup>th</sup>, 12<sup>th</sup> Report of the Committee on the North-Western Tribes of the Dominion of Canada*, British Association for the Advancement of Science, London 1890-99
- *Ethn. Kwa.* = *Ethnology of the Kwakiutl Indians*, 35<sup>th</sup> A.R.B.A.E. (1914), 1921
- *Indianische Sagen* = *Indianische Sagen von der Nord-Pazifischen Küste Amerikas*, Berlin 1895
- *Kwakiutl* = *The Kwakiutl of Vancouver Island*, Jesup, V, 2, 1909
- *Kwa. T. 1* = *Kwakiutl Texts*, 1. Serie, Jesup, III, 1905
- *Kwa. T. 2* = *Kwakiutl Texts*, 2. Serie, Jesup, X, 1908 (ve spolupráci s G. Huntem)
- *Secr. Soc.* = *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, A.M.N.H. (1895), 1897
- *Tsim. Myth.* = *Tsimshian Mythology*, 31<sup>th</sup> A.R.B.A.E. (1909), 1916

W. Bogoras

- Chukchee 1* = *The Chukchee. Material Culture*, Jesup, VII, I, 1904  
*Chukchee 2* = *The Chukchee. Religion*, Jesup, VII, 2, 1207  
*Chukchee 3* = *The Chukchee. Social Organization*, Jesup, VII, 3, 1909

G. Davy

*Foi jurée* = *Travaux de l'Année Sociologique*, 1922

P. F. Girard

*Manuel* = *Manuel élémentaire de droit romain*, 5. vyd., Paris 1911

P. Huvelin

*Magie et droit* = *Magie et droit individuels*, A.S., X (1905-06)

W. Jochelson

*Koryak* = *The Koryak. Religion and Myths*, Jesup, VI, I, 1905

H. Krämer

*Salomon Inseln = Die Salomo Inseln*, Stuttgart 1902—03

A. Krause

*Tlinkit-Indianer = Die Tlinkit-Indianer*, Jena 1885

A. C. Kruyt

*Koopen = Koopen in Midden Celebes*, Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afded. Letterk., Deel 56, Serie B. Nr. 5, 1923

B. Malinowski

*Argonauts = The Argonauts of the Western Pacific*, London 1922

M. Mauss

*Origines = Origines de la notion de monnaie*, Anthropologie (Procès-verbaux de l'I.F.A.),XXV, 1914

A. Radcliffe-Brown

*Andamans = The Andaman Islanders*, Cambridge 1922

W.H.R. Rivers

*Melanesian = The History of Melanesian Society*, Cambridge 1914

C. G. Seligman

*Melanesians = The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge 1910

J. R. Swanton

*Haida = Contributions to the Ethnology of the Haida*, Jesup, V, I, 1905

*Haida Texts = Haida Texts (Masset-Dialekt)*, Jesup, VI, 1908

*Haida T. M. = Haida Texts and Myths (Skidegate-Dialekt)*, B.B.A.E. 29, 1905

*Tlingit = Social Conditions, Beliefs and Linguistic Relationships of the Tlingit Indians*, 26 th A.R.B.A.E. (1904), 1908

*Tlingit T. M. = Tlingit Texts and Myths*, B.B.A.E. 39

M. Thurnwald

*Salomo-Inseln = Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel*, Berlin 1912

E. Tregear

*M.C.D. = The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, Wellington 1891

G. Turner

*Nineteen years = Nineteen years in Polynesia*, London 1864

*Samoa = Samoa a hundred years ago and long before...*, London 1884

A. Walde

*Walde = Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1906

E. Westermarck

*Marriage Ceremonies = Marriage Ceremonies in Morocco*, London 1914

## Marcel Mauss — antropolog

Sociální antropologie (etnologie) a sociologie jsou ve Francii tradičně velice úzce provázány. Jestliže se Émile Durkheim stal jedním z nejdůležitějších inspiračních zdrojů pro britskou sociální antropologii a dnes je autorem, na kterého se odkazují antropologové a etnologové na celém světě, pak Marcel Mauss je osobností, která dokázala antropologii, resp. etnologii, a sociologii propojovat v jeden koherentní syntetický tvar. Marcel Mauss je příslušníkem obou vědeckých obcí. V žádné není hostem nebo „pouhým“ inspiračním zdrojem, ale organickou součástí.

Marcel Mauss patří ke generaci společenských vědců, která zahajovala svoji vědeckou dráhu v době, kdy svět začal být do slova zaplavován údaji z empirických výzkumů mimoevropských společenství získaných od cestovatelů, misionářů nebo na základě osobní zkušenosti autorů. Narodil se roku 1872 a můžeme jej proto považovat za vrstevníka takových osobností sociální antropologie, jako byl Bronislaw Malinowski (1884—1942) nebo Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881—1955). Vedle monografických studií jednotlivých uzavřených komunit se na přelomu století na trh dostávala zejména kusá a nekvalitní zobecnění, která byla dále nepřiměřeně používána nastupujícími společenskými vědci jako vděčný ilustrační materiál pro jakoukoli teorii. Zejména v oblasti sociologie a psychologie, ale též lingvistiky a dalších oborů se tehdy dostávalo do módy zvyšovat váhu teorií exkursy a důkazy ze života „primitivních společností“ — našich předchůdců. Reakce sociálních a kulturních antropologů, resp. etnologů, jejichž zájmové pole se začíná na přelomu století jasněji profilovat, byla na tuto záplavu nesourodých dat a zároveň rostoucí zájem o informace z jejich studijního oboru, následující. Na jedné straně začínají hledat cesty k získávání skutečně kvalitních a hodnověrných informací o mimoevropských kulturách terénním výzkumem a na druhé straně uvažují, jak tato data systematizovat a vytvořit na jejich základě ucelenou teorii. Zatímco v severní Americe se terénní praxe i systematiky od počátku zmocnila kulturní antropologie prostřednictvím Franze Boase a jeho žáků, jakými byli například Alfred Louis Kroeber, Alexander Goldenweiser, Robert Lowie, Edvard Sapir, Melville Herskovits a další, v Evropě došlo k odlišnému vývoji. Sociální antropologie a etnologie na určitou dobu tvorbu systematiky odsunula do pozadí a vytvářela si doménu především v empirickém sběru dat a dílčích zobecně-

nich, tedy v oblasti etnografie. Systematiku a teoretické podněty pak čerpala zejména ze sociologie. Zatímco v Severní Americe byla inspiračním zdrojem pro kulturní antropologii německá sociologie v tom smyslu, že dala základní podněty, se kterými kulturní antropologové již pracovali nezávisle na původním zdroji a teoreticky je rozpracovávali, v Evropě první poloviny dvacátého století můžeme hovořit o symbiotickém vztahu vzájemného předávání dat a teoretických námětů mezi sociologií a sociální antropologií. Této symbióze, ve které hrála francouzská durkheimovská sociologie klíčovou roli, přály evolucionistické přístupy, pozitivismus a funkcionalismus. Tematické odcizení obou oborů po druhé světové válce má ve Francii ze strany sociální antropologie na svědomí především Claude Lévi-Strauss, který sociologii a sociální antropologii z hlediska teorie a metody vzdálil (jinde k tomuto metodologickému odcizení však došlo také).

Těžiště činnosti Marcela Mausse spadá do období těsné spolupráce sociální antropologie, resp. etnologie a sociologie a jeho tendence k propojování obou disciplín souvisí s jeho pojetím kultury a společenského systému a s jeho snahami o současné podchycení společenské a individuální roviny lidské existence. Dalším důležitým podnětem Maussovi pro úzkou kooperaci s antropologií a etnologií bylo, že mu Durkheim po založení časopisu *Année Sociologique* v roce 1898 po redakční stránce svěřil religionistickou rubriku. Mauss se tehdy dostal do blízkosti témat, která přímo vybízela k uplatnění antropologických dat. Zajímaly ho na jedné straně dílčí problémy z duchovní kultury jednoduchých společenství, ale také obecné principy výzkumu těchto společností. Nebyl by ovšem opravdovým Durkheimovým žákem, aby se nepokusil alespoň o jednu velkou systematiku. Učinil tak velmi záhy, a to za asistence samotného Durkheima. Již v roce 1903 vydávají Durkheim a Mauss jako spoluautoři v *Année sociologique* rozsáhlou studii z pomezí sociologie a etnologie *De quelques formes primitives de classifications. Contribution à l'étude des représentations collectives* (O některých formách klasifikace jednoduchých společností. Příspěvek ke studiu kolektivních reprezentací, *Année sociologique* 6). Je příznačné, že jejich klasifikační schéma vychází z duchovní kultury, všímá si otázky mentalit, mýtu, postoje k vlastnictví a podobných témat, zatímco hmotná kultura a obživné aktivity zůstávají stranou. Zmíněný text otevírá sérii rozsáhlých studií, které Mauss v *Année sociologique* publikoval a z nichž většina souvisí s antropologií.

V roce 1904 přichází Maussova rozsáhlejší práce v oblasti religionistiky pod názvem *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (Náčrt obecné teorie magie), kterou napsal společně Henri Huberem a vydal v *Année Sociologique* č. 7. Celá studie je prostoupena polemikou zejména s Jamesem Georgem Frazerem a jejím základním stavebním kamenem je otázka, jak si vybírat z množství údajů z terénních výzkumů a jak s nimi pracovat při vytváření obecné teorie. Krátce po vydání Frazerovy *The Golden Bough* (Zlaté ratolesti, 1890), ze které je dodnes příležitostně používána terminologie i základní definice magie a poučky o jejím místě ve společnosti, Mauss ukazuje, že Frazerovy teoretické premisy jsou tvořeny bez dostatečného zřetele k tomu, co lze v terénu pozorovat. Mauss přesvědčivě ukázal, že velká část Frazerových závěrů jsou jeho vlastní apriorní konstrukce, na které jsou libovolně rozmístěna antropologická data tak, aby plasticky ilustrovala jeho předběžné představy. Mauss vyslovil pochybnost o Frazerově konstrukci magie jako přednáboženského a předvědeckého myšlení a stejně tak se zachoval ostražitě vůči jeho členění na homeopatickou a kontaktní magii. Magii Mauss pracovně definoval jako „každý obřad, který není součástí organizovaného kultu“. Při popisu magie vyšel z dynamické situace v terénu, ze vzájemných vztahů mezi třemi prvky magie — mezi čarodějem, předmětem působení a představami, které jsou při magických úkonech uplatňovány. Krátce po vydání Frazerova díla byl schopen publikovat rozsáhlou studii, která stylem práce s empirickými daty připomíná spíše pozdější díla Malinowského než Frazerovu Zlatou ratolest. Na svou dobu velmi moderní Maussova práce má však s Frazerem ten společný jmenovatel, že ani jeden z autorů empirická data sám nesbíral a oba zůstali odkázáni na hodnověrnost zprostředkovaných údajů o společenských skupinách, se kterými se nikdy nesetkali. Frazerovy závěry Maussovou prací nejsou popřeny, jsou však rozšířeny a některé nabídnuty k přehodnocení. Je zde například ukázána volná vazba magie — technologie — technika — věda a vedle toho paralelně existující vztah magie a náboženství bez nezbytné hierarchizace jedné kategorie nad jinou. Vedle toho jsou však současně popsány vztahy s dalšími prvky společenského systému, jakými je právo, ekonomika nebo jazyk. Mauss zde etnologům a antropologům ukazuje, jak dobře volená metoda obohacuje výsledné zobecnění.

Ve studii o magii Mauss pracuje s magickými praktikami jako se společenským jevem. Společnost ve smyslu nadindividuálního celku však zů-

stává v pozadí. Jsou zde především lidé, aktéři určitého děje, a jejich představy. Zpracování tématu jakoby vybizelo k následné analýze z pohledu psychologa. Pozdější Maussovy práce ukazují, že tento přístup nevolil náhodou. Otázce náboženství a magie se věnuje nadále a v těchto intencích připravuje i svoji doktorskou práci z prostředí australských domorodců. Doktorskou disertaci však nikdy neobhajoval. Za to ji publikoval pod názvem *La prière* (Modlitba, 1909). V tomto díle, stejně jako v pozdější *L'idée de mort* (Představa smrti, 1926) je nápadná psychologizace tématu. Dominujícím motivem je zde nikoli společnost, ale jedinec ve společnosti. Maussova práce s terénními poznatky se pohybuje na pomezí sociologie, etnologie a psychologie. Jeho texty *L'idée de mort*, a pozdější *Les techniques du corps* (1936) proto také našly své uplatnění v psychologických časopisech (*Journal de Psychologie Normale et Pathologique* a *Journal de Psychologie*). Důraz na jednotlivce a na psychickou stránku sociálních jevů odkazuje na durkheimovské i Maussovo pojetí kultury jako sdílených představ, kde je kladen akcent na jedince nejen jako tvůrce kultury, ale také mediátora, jehož prostřednictvím se kultura projevuje (hmotné artefakty vyrobené člověkem pak spadají spíše pod pojem civilizace).

Claude Lévi-Strauss vidí v Maussovu přístupu paralely zejména s Američankami, kulturními antropoložkami Ruth Benedictovou a Margaret Meadovou, nejen díky důrazu na jednotlivce, který je zvláště ve srovnání s britskou školou markantní, ale i proto, že psychologizující přístup ústí zejména u Ruth Benedictové v hledání obecně platných kulturních vzorů a z nich vyplývajících taxonomie lidských skupin. V roce 1934, kdy vycházejí její *Patterns of Culture* (Kulturní vzory), vydal také Marcel Mauss Svůj *Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive* (Fragment projektu obecné deskriptivní sociologie). Maussův projekt se jeví oproti přístupu Ruth Benedictové jako důslednější, obsáhlejší, klade důraz na širší spektrum společenských jevů, Benedictová však, na rozdíl od Mausse, byla schopna svoji systematiku naplnit konkrétními, byť poněkud zavádějícími daty.

V letech 1901–1924 přednášel Marcel Mauss na pařížské École Pratique des Hautes Études v Paříži religionistiku se zaměřením na necivilizované národy. Právě v této době však rozšiřuje spektrum svého zájmu i na další témata, která propojují společenské systémy jednoduchých komunit, jejich kulturu a hmotné podmínky života. Zajímavou prací z této doby

je jeho *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos* (Esej o sezónních variantách eskymácké společnosti), kterou vydal v *Année sociologique* v roce 1906 se spoluautorem Henri Beuchatem. Práci bychom mohli bez nadsázky nazvat etnografickou monografií a prohlásit, že jej zcela přibližuje etnologické a sociálně antropologické obci. Mauss se však hned v úvodu proti takovému jednoznačnému čtení ohrazuje. Říká, že mu nejde o prosté etnografické studium, ze kterého by vyplynuly zvláštnosti života Eskymáků, ale že usiluje naopak o zjišťování společenských reakcí lidí na přírodní prostředí. Naznačuje zde, že rozdíl mezi sociologií a etnologií vidí především v tom, že první zkoumá obecné a druhá zvláštní. Mauss zde naznačil, že svoje místo vidí v obou těchto rovinách. Eskymáckou „monografií“ Mauss tvořil především jako vzor a návod, jak sbírat údaje, jak s nimi pracovat a co z nich lze vyčíst. Pečlivá práce s nashromážděným materiálem by měla mít v první řadě hodnotu v potvrzení hypotézy, že změny klimatu a přírodního prostředí obecně, ať již migrací nebo střídáním ročních období, působí změny v lidském chování a v uspořádání společnosti. Otázku jaké však může zodpovědět pouze pro zkoumaná společenství Eskymáků. Na obecnější odpověď mu chybí údaje z širokého spektra komunit na celém světě. Nepovažuje však za svůj úkol tato data shromažďovat. Plošné nashromáždění údajů o co největším počtu různých společenství z různých oblastí světa a jejich základní utřídění by podle Mausse neměl být úkol ani sociologa, ani etnologa, ale speciální disciplíny, kterou nazval geografii člověka. Maussova monografie nám pak ukazuje, že se změnou klimatických podmínek se podstatně (alespoň u vybraných eskymáckých společenství) mění nejen bydlení, odívání nebo obživné aktivity, ale také míra společenské koherence, sociální normy a vztahy. Mauss zde přímo hovoří o zimní a letní morálce, o zimním a letním právu, o zimním a letním náboženství.

Dalším významným dílem z období Maussova působení na École Pratique s vazbou na sociální antropologii a etnologii je jeho *Essai sur le don* (Esej o daru), která je dnes v antropologické literatuře nejcitovanějším Maussovým dílem. Vyšla v *Année Sociologique* 1925, tedy v roce, kdy se Mauss na čas viditelně zařadil mezi etnology a začal přednášet na *L'Institut d'ethnologie de l'université de Paris I — Sorbonne* (od roku 1931 působil paralelně také na Collège de France).

V Eseji o daru se Maussovi podařilo mistrně spojit přístupy antropologa a sociologa. Samotné téma, pro Evropana zdánlivě banální, akt obda-

rování, jej mohlo zaujmout jen díky hlubokým znalostem mimoevropských civilizací, protože u některých se tento akt stává ústředním bodem, který ovlivňuje veškeré společenské dění. Sociální klasifikační schémata, která si přinesl od Durkheima a dále je rozvíjel, Maussovi umožnila vnímat společnosti jako soubor vzájemně souvisejících systémů. Díky tomu se dar pro Mausse stává *repräsentací* procesů, které se ve společnosti odehrávají, a obdarování zpětně ovlivňuje charakter jednotlivých společenských systémů. Mauss takto tvoří moderní dynamický způsob zobecnění empirických dat, který je řadou badatelů dodnes považován za velmi efektivní. Podchycení variability a závažnosti jevu na americkém kontinentu, v Polynésii, v Austrálii i v dalších oblastech světa dává autorovi podkladový materiál, se kterým se vrací k evropským příkladům a uvažuje o široce pojaté kategorii daru jako recipročního vztahu a projevu mezilidských kontaktů, jako o obecně lidském projevu kulturní výměny. Dar v tomto okamžiku vystupuje jako součást právního, ekonomického, náboženského i obecně etického systému. Do Maussova zobecnění zapadá také jeho úvaha o náboženské oběti i téma posvátno a dar. V aktu obdarování se odráží hodnotový systém společnosti, ukazuje se, kdo je přítel a nepřítel, ukazuje se, jak je v které kultuře určitý typ chování společensky závazný, je dešifrován vztah společnosti k majetku a k bohatství. Mauss zde ovšem hovoří také o omezující funkci daru, kdy se dar stává prostředkem společenského nátlaku. Maussova porovnávání mimoevropských společenství s evropskými civilizacemi mohou dnešnímu čtenáři připadat odvážná, ve své době však byla moderní, a dodnes je můžeme považovat za kvalifikovanou. *Dar* ostatně nebyl náhodně vybraným společenským jevem. Přednášky na téma daru, smlouvy a výměny jsou Maussovou doménou na Institutu français d'anthropologie. Přednáší je zde od roku 1910 a zejména od počátku dvacátých let. Později, ve třicátých letech, téma rozšířil zřetelněji ještě o dimenzi společenské koheze, která jej také dlouhodobě zajímala.

V roce 1950, kdy Mauss zemřel, vyšla jeho souborná publikace *Sociologie et anthropologie* s podrobnou předmlouvou Claude Lévi-Strausse. Je příznačné, že Lévi-Strauss se k Maussově Eseji o daru zachoval především jako k výzvě uvažovat o metodě. Lévi-Straussovy poznámky o celistvosti sociálního faktu, o interpretativním charakteru antropologie a etnologie, o komunikaci, včetně výtek k Maussovým psychoanalytickým excesům naznačují, že v sociální antropologii a etnologii přicházejí ji-

né priority. Přestože však francouzskou antropologii začíná od poloviny dvacátého století pohlcovat strukturalismus, témata otevřená Maussem i jeho přístupy, které se staly po jeho smrti předmětem širší diskuse, v této době zcela nevyhasly. I v době dominance strukturalismu se setkáváme nejen s životopisnými díly „o uzavřené kapitole — Maussovi“, ale s živým navazováním na dřívější nedořešené metodologické otázky. V letech 1968—1974 vyšly nejdůležitější Maussovy práce souborně. V úvodu k jeho třísvazkovému dílu Victor Karady vyzdvihl mimo jiné také Maussovy „sokratické“ pedagogické schopnosti, zaujetí pro metodu a dar improvizace.

Ústup strukturalismu z francouzské scény zájem o Mausse opět oživil. Začala vycházet další souhrnná díla a znovu byla rozehrána diskuse Marcel Mauss — Claude Lévi-Strauss. Příkladem může být vzájemná polemika těchto významných osobností v interpretaci Maurice Godeliera na stránkách časopisu *Social Anthropology* z roku 1995 (vol. 3, part. 1). Godelier ostatně na Mausse v otázkách směny a reciprocity tematicky dlouhodobě navazuje a vydal k tomuto tématu již několik publikací (v tomto „maussovském“ čísle *Social Anthropology* viz také článek *Nicholase J. Allena The division of labour and the notion of primitive society: a Maussian approach*). Metodologický spor se však již řeší se čtyřicetiletým nadhledem. V rozsáhlé publikaci Marcela Fourniera, *Marcel Mauss*, vydané roku 1994 jsou spíše akcentovány názory Georgese Gurvitche, že Lévi-Strauss byl „až příliš osobní“, nebo zvýrazněna úvaha Maurice Merleau-Pontyho o navazování Lévi-Strausse na Maussovo dílo.

Z pohledu etnologa či sociálního antropologa zůstává Mauss významnou, byť možná rozporuplnou osobností. Na jedné straně docenil význam etnografických sběrů pro obecnou sociální teorii. Sociální antropologie a etnologie v pojetí disciplín, které se tímto sběrem zabývají a připravují půdu širšímu zobecnění nebo spoluvytvářejí sociální teorii, se pro něho staly součástí odborného zaměření. Jeho zaujetí pro témata sociální antropologie a etnologie je patrné nejen z přednáškové a publikační činnosti, ale i práce organizační. V roce 1925 se Marcel Mauss stal spolu s Paulem Rivetem a Lucien Lévy-Brühlem zakladatelem již zmíněného etnologického ústavu a spolu s Rivetem ústav řídil až do roku 1940 (přednášel zde do roku 1942, kdy pro židovský původ musel s nástupem fašismu pedagogickou činnost ukončit). Časopis *Année Sociologique*, který po smrti Émile Durkheima od roku 1917 řídil, neustále obohacoval

o mimoevropská antropologická témata a programově nechával obě disciplíny prolínat. Dotkl se v jednotlivých studiích prakticky všech důležitých témat etnologie a sociální antropologie, včetně oblíbené problematiky příbuzenských systémů (studie z roku 1911), sexuality a příbuzenství, teorie mýtu a dalších. Maussovou doménou nebyly rozsáhlé práce. Psal spíše studie, přednášky, komentáře, počet jeho bibliografických záznamů se dnes pohybuje kolem osmi set. Faktografický materiál pro své práce čerpal ze všech kontinentů. Je považován za zakládající osobnost francouzské empirické etnologie vystavěné na terénních sběrech, sám však paradoxně terénní výzkumy nikdy nedělal. Zkoumal spíše obecné rysy lidské společnosti jako celku, prováděl zobecnění z pohledu sociologa. Jeho práce často působí dojmem vzorových příkladů, návodů, kterými naznačuje, jakými směry by se měly nebo mohly jednotlivé typy bádání ubírat. V tomto smyslu dovedl vystihnout podstatu i těch problémů, které znal jen zprostředkovaně. V roce 1947 např. Mauss vydal *Manuel d'ethnographie* (Etnografickou příručku), kde na 264 tiskových stranách vystihuje podstatu etnografie (terénního výzkumu etnologů a sociálních antropologů), její metody, techniky, základní poučky o materiální a duchovní kultuře a praktické rady, jak se pohybovat v terénu. Návod, pro terénní pracovníky psaný formou přístupnou i amatérům, misionářům, cestovatelům nebo jiným osobám, které z nějakého důvodu pobývají v cizích zemích, poskytuje odborné rady a praktická doporučení s naprostou jistotou a rozhledem, kterých by málokterý člověk, jehož terénní zkušenost se omezovala na vojenskou službu v Maroku za první světové války, mohl dosáhnout. Denise Paulmelová jej proto ve třetím vydání této příručky z roku 1989 opatrně označuje jako filozofa a teoretika, „který se přimkl, na rozdíl od svého strýce, Émile Durkheima, ke konkrétnímu“. Naproti tomu Paul Mercier v knize *Histoire de l'anthropologie* správně ukazuje, že se jednalo o osobnost, která hrála ve francouzské antropologii a etnologii obdobnou vůdčí úlohu jako Boas ve Spojených Státech a Malinowski s Radcliffe-Brownem ve Velké Británii.

Zdeněk Uherek

## Marcel Mauss a durkheimovská sociologická škola

### Marcel Mauss: sociolog nebo etnolog?

Několik velkých osobností světové sociologie potkal pozoruhodný posthumní osud: protože se významně zapsaly do vývoje a proměn více než jednoho vědního oboru, stávají se sice „klasiky“ ve dvou či více oborech, většinou však tak, že v jednom oboru je „klasik“ znám jako „klasik“, zatímco v druhém oboru není znám vůbec a vice versa.

To je případ třeba *Vilfreda Pareta*, jehož proslulé křivky patří k triviu ekonomického vzdělání, málokterý ekonom však by jen tuší, že Pareto je také tvůrcem „teorie reziduí a derivací“ (jakési osobitě „psychologie ideologií“) a proslulé koncepce „cirkulace elit“ (a tedy spoluzakladatelem sociologie politiky i politické vědy). *Josepha Schumpetera* znají ekonomové jako tvůrce teorie ekonomických cyklů, neznají jej však vůbec jako sociologa, tedy jako pozoruhodného analytika a vnímavého kritika pozdního (stále ještě „organizovaného“) kapitalismu, který se inspiroval mimo jiné přístupy a pohledy veblenovskými. *Thorstein Veblen* je ostatně případ týž, neboť tzv. Veblenův paradox („spotřeba ovlivňuje podstatně také to, co mají druzí“ nebo „lidé kupují drahé věci nikoliv proto, že jsou dobré, ale proto, že jsou drahé“) je v každé učebnici sociologie, ekonomové však většinou netuší, že Veblen byl tvůrcem základů sociologie volného času a spotřeba a pozoruhodným analytikem třídní struktury pozdního kapitalismu. A sociologové se odvděčují pilným zanedbáváním ekonomických (politologických, etnologických etc.) dimenzí díla svých vlastních klasiků. Ke škodě věci, samozřejmě.

Marcel Mauss, nesporný spolutvůrce francouzské sociologické školy, je nepochybně autor, který je proslulý především svým spisem o daru, studií — řečeno v terminologii frankofonní a durkheimovskými tradiční — z oblasti etnologie. Mauss je zmiňován a uváděn — a jistě právem — v každém přehledu dějin kulturní a sociální antropologie téměř důsledně jako „autor jedné knihy“. Jistě je však zajímavé, že v roce 1971 zařadil Josef Wolf ve svém u nás dnes již klasickém výboru z kulturní a sociální antropologie Marcela Mausse mezi ty *sociology*, kteří překonali omezení klasického evolucionismu a difuzionismu, v jehož zajetí byli etnologové a antropologové britští a američtí, a kteří tedy mohli iniciovat „sociálně antropologické studium problematiky náboženství a magie založené...



hlavně na sledování ekonomicky určujících faktorů ve společnosti“ (Wolf 1971:61). A tak se Mauss mohl stát učitelem nejen Thurnwaldovým, ale dokonce i Malinowského.

O čtvrtstoletí později zmiňuje Václav Soukup Marcela Mause ve svých *Dějinnách sociální a kulturní antropologie* (Soukup 1994) jako spoluzakladatele *ekonomické antropologie* — spolu s B. Malinowským, R. Firthem a M. J. Herskowitzem. Maussova práce o daru, píše Soukup, „měla značný vliv na ekonomickou antropologii také proto, že upozornila na neadekvátnost mechanické aplikace teorií i kategorického aparátu obecné politické ekonomie na studium rodových společností. Od vydání prací Malinowského a Mause se problematika distribuce, výměny a reciprocity stala jedním z dominantních témat ekonomické antropologie, zatímco studium produkce ekonomických statků byla věnována menší pozornost“ (Soukup 1994:24). Zde tedy vystupuje Mauss opět co *autor jedné knihy*, díky níž se stává spoluzakladatelem ekonomické antropologie.

Všechno, co řečeno, je pravda, jenom kontext je z dnešní perspektivy již poněkud chudý. Mauss a jeho dílo totiž žije nejen „samo o sobě“, jako autonomní artefakt, ale také a možná především v díle Maussových žáků a následovníků. A těmi byli nejen klasikové anglosaské či anglofonní antropologie z první poloviny století, tedy zejména Bronislaw Malinowski, ale téměř každý, kdo něco znamenal ve francouzském společenskovědním myšlení, tedy — historik Marc Bloch, sociolog George Gurvitch, psycholog Charles Blondel, ale také R. Bastide, R. Mounier, R. Caillois, J. P. Vernant (mnohé známe z českých překladů), především ovšem Claude Lévi-Strauss, který na Mause programově navázal, a později George Bataille a Jean Baudrillard, Bataillem inspirovaný. O Lévi-Straussovi bude ještě zmínka, o Bataillovi nutno poznamenat alespoň to, že svým spisem *Prokletá část* (původně z roku 1949) otevírá cestu k postmodernímu myšlení — rozhodně tematicky, ne-li ještě „metodou zpracování“. Bataille se pokusil konstituovat — na pomezí filozofie, ekonomie, psychoanalýzy a sociologie — cosi, co označil jako „obecnou ekonomii“, chtěje vysvětlit fungování společností tak odlehklých, jako je společenství aztéckých Indiánů a sovětských komunistů. Ambiciózní a dodnes inspirativní studie Bataillova (inspirativní zejména „dialektikou“ společností akumulujících a plynajících) stojí na premisách maussovských: „Na počátku studia, jehož výsledky zde předkládám, byla četba

*Essai sur le don*“ (Bataille 1998:77). Ale od Bataille přes Baudrillarda skutečně vede přímá cesta *Mauss — postmodernismus*, jakkoliv nepravděpodobně to zní. Maussovské motivy najdeme v postmoderní sociologii ostatně častěji, než se na první pohled zdá: o „kvalitě“ Maussova díla to neříká sice nic, ale jednoznačně to vypovídá o živoucnosti a atraktivitě jeho podnětů a ne vždy do konce dotažených nápadů.

Ve standardní učebnici kulturní antropologie *Svět člověka — svět kultury* (1991) polská autorka Ewa Nowicka uvádí Maussov význam nejen pro ekonomickou antropologii, ale i pro studium mýtu, pro pochopení „těla jako prvotního nástroje či nářadí, jehož prodloužením jsou všechny nástroje uměle člověkem vytvořené“, pro analýzu fenoménu strachu v preliterárních společnostech a především — pro studium společenských institucí a sociální morfologie (morfologie v durkheimovském smyslu: jde o část sociologie, která zkoumá fyzicko-materiální aspekty života společenství a různé sociální formy, zahrnuje tedy problematiku sociálních struktur, demografii, antropogeografii, studium komunikačních sítí, hranic, tzv. vystavěné struktury, tedy městských i venkovských sídel atd.).<sup>1</sup>

Nowicka v kapitole o vztahu sociologie a antropologie jednoznačně přiřadila Mause k těm, kteří ač vyšli ze zcela odlišných myšlenkových tradic, totiž Alfred L. Kroeber, George P. Murdock z americké a M. Mauss z evropské, přece jen se vzácně shodli v zásadní tezi, že antropologie je svou podstatou nejobecnější vědou o člověku a jenom na jejím základě lze dosáhnout křížené integrace humanitních oborů. Opačný názor však vždy měli a dodnes mají reprezentanti britské funkcionalistické školy, kteří tvrdí, že antropologie je spíše jen subdisciplínou sociologie: „sociologie zkoumá společnosti všechny, antropologie jen společnosti primitivní“ (Nowicka 1991:52).

Nebudeme tento spor meritorně otevírat, prostě proto, že nemá — trvejme na tom — jednoznačně uspokojivé řešení, zmíněn však být musí. Ostatně již Claude Lévi-Strauss ve své *Chvále antropologie*, která je mimo jiné také poctou Maussovi, tento problém naznačuje: katedra na Collège de France, kterou v roce 1958 přejímal, se sice jmenovala „ka-

<sup>1</sup> Radcliffe-Brown vytvořil k durkheimovsko-maussovsko-halbwachsovské sociální morfologii dynamický pendant, totiž sociální fyziologii, zkoumání „činnostních“ aspektů života společnosti, zkoumání toho, jak společnosti a lidé v nich jednají a jak společenství a společnosti fungují.

tedra sociální antropologie", její intelektuální kořeny však byly podle Lévi-Strausse durkheimovské: „...chtějíc založit katedru sociální antropologie, chtěli jste samozřejmě znovu zřídít Maussovu katedru. ... Maussova katedra byla nazvána ‚sociologie‘. Mauss, který dlouho spolupracoval s Paulem Rivetem na zplnoprávnění etnologie jako vědy, do roku 1930 v tomto směru ještě plně neuspěl. Ale abychom poukázali na nedílné pouto mezi našimi naukami, stačí připomenout, že díky Maussovi zaujímala etnologie stále významnější postavení“ (Lévi-Strauss, in Wolf 1971:307—308).

Zmínka o „definičním“ a „demarkačním“ sporu *sociologie* — *antropologie* — *etnologie* musela být zmíněna také proto, že řešení, jež nabídl Mauss (již po Durkheimovi, který se „disciplinárními kompetencemi“ příliš netrápil: jeho sociologický imperialismus jej k tomu nijak nemotivoval), bylo výrazem obecnějšího *přístupu francouzského sociálněvědního myšlení* k tomuto typu sporu. Polská badatelka Elżbieta Tarkowska nejprve shrnuje to, co čteme u Mausse a třebaž u Lukese, že totiž pro Mausse byla nejobecnější vědou o člověku (preliterárním i současném) *antropologie*, jejíž součástí jsou etnologie i sociologie arciť s tím rozdílem, že etnologie je „v tradicích francouzského myšlení spíše součástí sociologie“, která sama je vědou o *obecných zákonech společenského vývoje a změny*: zatímco etnologie zkoumá dynamiku a strukturu společností preliterárních („společnosti s jinou kulturou“, jak říkával Mauss), zkoumá sociologie „společnosti všechny“.<sup>2</sup>

A právě v tomto pojetí, v jehož rámci lze vést plodné diskuse o metodologii a úrovních obecnosti, nikoliv však o „demarkačních hranicích“, se vyjevuje osobitost *francouzské sociologie i etnologie* takto: „Francouzská sociologie nebyla nikdy vědou izolovanou z širšího společenství sociálních věd, vědou, která by pracovala v rigorózně uzavřeném a předmětně striktně vymezeném oboru. V tomto stylu ‚dělání vědy‘ se nikdy neobjevoval jev obvyklý ve vědě americké či britské, totiž ostré vyčlenění etnologie, která působí na vlastním přísně omezeném poličku. Fran-

couzský způsob ‚dělání sociálních věd‘ byl charakterizován spíše pojetím sociologie jako metody nebo postoje k sociálním jevům než jako striktně definované vědy. Ostatně nebylo třeba být sociologem k tomu, aby bylo možné se zabývat sociologií“ (Tarkowska 1974:98).

Ostatně celá durkheimovská škola a její vývoj je důkazem platnosti této poslední věty — platnosti žel jenom dočasně a zásad žel zapomenutých.

Mauss byl — jak uvidíme — setrvalý a věrný durkheimovec, takže „ani při svých nejodvážnějších výzkumech neměl pocit, že se vzdaluje od durkheimovské linie“, jak říká třebaž Prades (1990). Bylo v duchu a tradicích durkheimovského myšlení a *durkheimovské sociologické školy*, že etnologie (antropologie, etnografie) byly pokládány za součást sociologického pohledu na svět, za jeden z jeho podstatných a bytostných předpokladů. Ostatně Durkheimova zásadní práce — *Elementární formy náboženského života* z roku 1912 (k níž Mauss svému tehdy již velmi slavnému strýci nejen sbíral podkladový materiál, doporučoval literaturu /Jevons, Tylor, Frazer/ a v níž „opravoval etnologické chyby“, ale podle některých autorů k jejímu sepsání dokonce dal podnět — Prades 1990) je nepochybně prací, která je na *reálném pomezí etnologie (sociální a kulturní antropologie) a sociologie*, ať již k durkheimovské etnologii mají dnešní sociální antropologové výhrady jakékoliv. Durkheim sám ovšem nikdy nepochyboval o tom (viz závěrečnou kapitolu *Elementárních forem náboženského života*), že jeho spis je „příspěvkem sociologie k naukám o člověku“, příspěvkem, jehož nejsilnější stránkou je to, že je založen na kategorické premise, že „společnosti lze připsat nejvyšší formy duchovnosti“, na předpokladu, že „individuum není více *finis naturae*“ a že roli individua přejímá společnost, protože „od chvíle, kdy jsme pochopili a připustili, že nad individuem existuje společnost, a zejména to, že společnost není nominální myšlenkovou entitou, ale systémem působících sil, stal se možným nový způsob vysvětlování člověka“ (Durkheim 1912, cit. podle 1990:425). A Mauss byl durkheimovec, který vycházel po celý život právě z této durkheimovské premisy, premisy superiority sociálního nad individuálním (již se zjednodušeně říká *sociologismus*), tuto premisu však prověřoval, její platnost omezoval, podmiňoval, specifikoval a reformuloval, čímž přispěl k reformulaci, ba přímo *reformaci celého klasického durkheimovského sociologismu* do podoby sociologické koncepce značně obecně přijatelné.

<sup>2</sup> „Mauss vymezuje sociologii jako část antropologie, jejímž úkolem je zkoumání člověka, který je pojat jako bytost živá, nadaná vědomím a sociální. Naopak nevydělával etnologii od etnografie a nevyčleňoval je ze sociologie. Sociologii pak chápal jako obecnou teorii sociálních jevů, která je nutně vázána na popisné vědy, jako je historiografie a etnografie, které jí poskytují data o jednotlivých jevech, jejich ‚specifickém koloritu‘ v různých sociálních kontextech“ (Tarkowska 1974:107, s odvoláním na J. Cazeneuvea).

### Durkheim a Mauss: ve stínu velkého strýce?

Že byl Mauss durkheimovec, je tvrzení příliš triviální a obecně známé. Snad je dostatečně známo i to, že Mauss a Durkheim byli v těsném příbuzenském vztahu a že Durkheim, který byl Maussovým strýcem, původně dohlížel na Maussovu výchovu a vzdělání (v Epinalu), vybíral mu četbu atd. a nepřímo jej předurčoval pro dráhu „profesionálního sociologa“ a snad i svého budoucího spolupracovníka. Ať tak či onak — Mauss podle řady svědectví nepřekročil vědomě a programově rámec durkheimovské školy a durkheimovského pohledu na svět, ačkoliv do něho vnesl několik podstatných, rozhodně nikoliv nevýznamných korekcí.

Vztah Mauss — Durkheim lze asi vyjádřit nejpřesvědčivěji dvěma citáty. První je z pera C. Lévi-Strausse, který napsal: „Ačkoliv nenapsal nikdy nic, co by bylo v rozporu s Mistrovou naukou, vyhnul se chybám, jež jsou vytýkány Durkheimovi,“ a jeho metoda „byla v mnoha ohledech uspokojivější“ (Lévi-Strauss 1947, cit. podle Tarkowska 1974:83). A Jean Caze-neuve, znalec díla Maussova i Durkheimova, jakoby dodával: „V díle Mausse samotného nelze najít rozpory. Spíše — nikdy své koncepcce nerozvíjel do krajností, do toho bodu, v němž by se rozpor mohl projevit“ (Cazeneuve 1968:9). Dodáme-li, že Mauss nebyl systematick, že se nesnažil uvést své ideje do souladu a do podoby systémové harmonie, pak snadno pochopíme, že Mauss jako pozdější představitel durkheimovské školy byl přijatelnější než její radikálnější, mnohem, mnohem radikálnější zakladatel.

Durkheim by arcif nikdy sociologickou školu nezaložil, nikdy by neprosadil svůj krajní sociologismus a své dobově tolik odlišné vidění světa, právě kdyby nebyl radikální, jednostranný, někdy nesnášenlivý, „absolutizující“ a samozřejmě fakticky monotematický. Bez Durkheimova sociologického imperialismu by celá sociologie byla jiná. Mauss mohl harmonizovat, zklidňovat a rozvíjet ideje všude tam, kde už byly zformulovány v podobě dostatečně razantní. Ale Mauss nebyl rozmělněvatel. Mauss byl také samostatný a originální tvůrce, který se durkheimovskému „jařmu“ vzepřel, byť decentně a pravděpodobně aniž věděl, že se vzpírá.

Hned první viditelný rozdíl zaznamenáme, povšimneme-li si odlišného vztahu Durkheimova a Maussova k tomu, čemu Durkheim říká „člověk dnešního dne“. Durkheim deklaruje, ano, přímo deklaruje poslání sociologie takto: „Sociologie si před sebe klade jiné problémy než historiogra-

fie nebo etnografie. Dávno minulé formy civilizací se nesnaží poznat pro samotné jejich poznání a rekonstrukci. Jako každá pozitivní věda má co hlavní svůj úkol vysvětlit skutečnost aktuální a nám blízkou, která právě svou blízkostí může působit na naše usuzování a činy. Touto skutečností je člověk a zejména člověk současný, na jehož dobrém poznání nám záleží nejvíce. Ono velice archaické náboženství, o němž nám tu jde, není předmětem našeho zájmu proto, že je příjemné povídat o věcech zvláštních, podivných a osobitých. Jestliže jsme je uznali za předmět hodný našeho zájmu, pak jenom proto, že se nám zdá vhodnější než cokoliv jiného k tomu, aby přispělo k vysvětlení *náboženské podstaty člověka*, to znamená jeví se nám jako užitečnější pro vysvětlení zásadního a stálého aspektu existence lidstva“ (Durkheim 1912, cit. podle 1990:1). Maussovo stanovisko je podobné i odlišné. Mauss, jak konstatuje řada autorů, se nezabýval současností pro ni samu (stejně jako Durkheim se nezabýval „minulostí“ pro ni samu), současné společnosti a „fakta“ v nich zjištěná mají Maussovi sloužit jako doklad toho, že zákony objevené ve společnostech „jednodušších“ skutečně platí univerzálně.

Rozdíl není vpravdě principiální, ukazuje však, že vektory badatelského zájmu byly u Durkheimova a Mausse obrácené — tam od minulosti k současnosti (a pro současnost), onde k minulosti pro ni samu a k současnosti pro důkaz platnosti univerzálních zákonů, jež ovšem odhalovali či odhalovat chtěli oba dva svorně a nerozlučně.

Právě v tom hledání univerzálních zákonů — přes mimořádnou poučenost ze studií etnologických — byli oba dítky 19. století, jakkoliv se oba s některými příliš kategorickými premisami minulosti dokázali rozejít možná ne lehce, rozhodně však poměrně kategoricky. Z hlediska dnešní optiky je asi nejpodstatnější, že se oba — s různým důrazem a s odlišnou argumentací — vzdali pojmu pokroku a nespojovali společenský vývoj s žádnou jednoznačně progresivní trajektorií. Durkheim je některými autory (například Mestrovicem) pokládán právě pro tento čin za „zakladatele opravdu moderní sociologie“ a je řazen k linii pesimistického vidění budoucího vývoje světa (spolu s Weberem, ale i Spenglerem, Veblenem aj.). Mauss se ideje pokroku odřekl ve studii, kterou napsal spolu s Paullem Fauconnetem (*Sociologie*, 1901),<sup>3</sup> vlastně nepřímo, totiž tak, že se

<sup>3</sup> Bylo by užitečné — už pro tu časovou shodu — srovnat celkové ladění tohoto proslulého textu Maussova a Fauconnetova s Masarykovou *Rukověťí sociologie*, která je z téhož roku.

odřekl *evolucionistického schématu* hledání vývojových zákonů, jež jsou současně „zákony lidského pokroku“. Mauss odmítá řadit jednotlivé kultury na hierarchii evolucionistického žebříčku, a nechce proto ani používat pejorativních označení („primitivní civilizace“ apod., což bylo v literatuře té doby obvyklé, ostatně slavná a klasická kniha B. F. Tylora z roku 1871 se jmenuje *Primitive Culture*), mluví velice „postmoderně“ o „lidedech s jinou kulturou“ — označení se však v jeho době zdaleka ještě neujalo, asi proto, že čas *political correctness* byl přece jen ještě daleko v budoucnu.

Co se vztahu Durkheim — Mauss věcně tkne, je obtížné dát jednoznačnou odpověď na otázky, jež si programově položila Ewa Tarkowska: Tvůrce nebo pokračovatel? Kontinuace nebo změna? Ortodoxie nebo revize? Nejednoznačnost odpovědi vyplývá především z toho, že Mauss byl jednak loajální ke svému učiteli (a strýci), jednak reprezentoval po Durkheimově smrti durkheimovskou školu. Konečně pak — Mauss nebyl autorem rozsáhlých děl, značnou část své intelektuální kapacity spotřeboval mimo jiné na to, že spolupracoval na Durkheimových pracích (prokazatelně již na *Sebevražďě*), vydával je posthumně, psal drobnější články s jinými autory (s Hubertem, Fauconnetem aj.), udržoval při životě svými příspěvky *Année sociologique* a přes veškerý zájem o obecně metodologické otázky k Durkheimovým *Pravidlům sociologické metody* neticko-metodologický pendant nenapsal. Ani ve *Fragmentu projektu obecné deskriptivní sociologie* (z roku 1934, cit. 1995) nejde v podstatě v ničem podstatném za Durkheima.

Posun lze ale zaznamenat spíše implicitně než v deklarativních textech. Někteří badatelé si povšimli toho, že mezi Durkheimem a Maussem je vlastně nápadný rozdíl v tom, že Mauss se vymanil z durkheimovského „imperialismu kolektivního vědomí“ (Tarkowska). Durkheim skutečně akcentoval roli „kolektivního vědomí“, „kolektivních představ“, „kolektivních reprezentací“, dokonce tak, že právě *kolektivní vědomí* mu bylo rozlišovacím znakem mezi individuálními a *sociálními fakty*. A protože pojem *sociálního faktu* je konstitutivním pojmem a definičním znakem jeho sociologie, je celá koncepce bez dominace kolektivního vědomí a kolektivních představ nemyslitelná. Asi nejvýznamnější Durkheimův životopisec Steven Lukes uvádí oba pojmy — *kolektivní vědomí* („množina věr a citů společná průměrným členům dané společnosti, jež tvoří uzavřený systém, který žije vlastním životem“) a *kolektivní představy*

(reprezentace — „stavy kolektivního vědomí, jež jsou svou podstatou odlišné od stavů vědomí individuálního“ a „jež jsou způsobem, jímž skupina vnímá sebe samu ve vztahu k objektům, které na ni působí“, Lukes 1973:6) — jako základní pojmy celé Durkheimovy soustavy. Teprve po nich následuje sociální fakt a proslulé durkheimovské dichotomie sociální — individuální, sociologie — psychologie, pojmy — city, morální pravidla — smyslová chtění, posvátné — profánní a konečně normální — patologické. Mauss nejenže takovou hierarchii nemá, on především překládá důraz z kolektivního *vědomí* na kolektivní *jednání*, na kolektivní činnost. Tento činnostní důraz, akcent na jednání (byť interpretované stále durkheimovsky), přibližuje Mausse soudobé sociologii více než cokoliv jiného.

Rozdílů (věcných, ale někdy pouze či spíše jen v akcentech) mezi Durkheimem a Maussem lze jistě najít více, například Michel Lallement (1993) zdůrazňuje mimo jiné tyto:

- větší akcent na rozchod s evolucionismem u Mausse,
- v polemice s Lévy-Bruhlem kladl větší důraz na racionalitu „primitivního myšlení“ (tuto maussovskou ideu, že totiž myšlení „preliteratečních společností“ není ani zdaleka primitivní, jakkoliv, jak ukázali s Durkheimem, nezřídka silně redukované na klasifikační procedury jako dominantní intelektuální aktivity, přejímá téměř bez výhrad Lévi-Strauss ve svém výkladu „myšlení přírodních národů“, srv. 1971),<sup>4</sup>
- věnoval pozornost nejen sociální podmíněnosti a vývoji kategorií (čas a prostor), ale i pojmů (osoba, duše) a praktik, činností (modlitba),
- vývoj kategorií, praktik a pojmů nakonec přece jen spojil s představou „progresivní transmutace“, kterou však nedramatizoval,
- vytvořil teorii rytmizovaného vývoje společností, jež se pohybují v periodách exaltace (ty jsou významné pro formování a změny kolektivního vědomí) a zpomalení, teorii, kterou doložil na etnologickém materiálu zejména z analýzy života Eskymáků,

<sup>4</sup> Budíž zde zaznamenáno, že tato maussovská interpretace, podle níž je například „magie obrovskou pokladnicí představ“ a „primitivnímu myšlení nechybí kauzalita, ale žádá se v něm kauzalita důraznější“ atd., je nepřímo kritizována konzervativci typu Paula Johnsona. Ten v kontextu kritiky Lévi-Strausse konstatuje, že takový pohled „pěkně zapadá do pseudovědecké kritiky civilizace a do znevažování jejich institucí, neboť klade za vinu profesionálním antropologům, že zamířují kvalitu divošské inteligence“ (Johnson 1999:193). Lévi-Strauss, žák a následovník Maussov, je podle Johnsona tvůrce teorie, „která má všechny charakteristické rysy pseudo-vědy“ a která „vytváří nejen mýtus, ale i mýtus o mýtech“.

— zdůrazňoval, ale nepřeceňoval význam sociální morfologie, zejména na geografických podmínkách, které hrají sice roli obrovskou, ale ne všeho se jimi dá v sociálním životě vyložit.

A konečně, liší-li se něčím Durkheim a Mauss zásadně, pak je to samozřejmě sám fakt existence Maussovy knihy o daru, která je konkrétním a argumentovaným dokladem toho, co to je *totální* (celostní) *sociální fakt*: dar — a nejen dar — není pouze ekonomickým fenoménem, ale výrazem komplexního hodnotového systému.

Lucien Febvre ve studii věnované „sociologické metodě“ u Mause a Simianda“ (v souvislosti s „pamětním tiskem“ ke 100. výročí vydání Durkheimových *Pravidel sociologické metody*) shrnuje: „Durkheim prohlásil, že společnost je tvořena solidaritou, Mauss dodal, že je třeba vzít v úvahu také vzájemnost, reciprocitu. Strýc doložil, že udržování řádu vyžaduje konsensus, synovec upřesnil, že řád ale vede také k tomu, že se skupiny vzájemně dotýkají, překrývají a prolínají“ (Febvre, in Cui 1997:66). Steiner dodává v téže souvislosti, že se Mauss podobně jako Durkheim „hodně zabýval metodou“, že však byl „metodologicky pružnější než Durkheim“, když stanovil pouze čtyři závazná metodologická pravidla: definici zkoumaného, pozorování, systemizaci faktů a vědecký charakter testované hypotézy (l.c.:41). Lukes mluví v podobné souvislosti o „zjemnění“ durkheimovských rigidních metodologických požadavků.

Učíme snad poslední poznámku, která je jaksi paradoxní, vnitřně rozporná, nicméně neopomenutelná. Ví se obecně, že Mauss, ač ideový odpůrce Frazerův (jehož *Zlatou ratolest* můžeme číst i česky), s ním sdílel jednu — řekněme — nectnost či jeden „etnologický handicap“: podobně jako Frazer „nikdy neviděl živého dívocha“ (vyjádření Frazerovo), ač o nich celý život psal. Podal sice nepřímý důkaz, že „zúčastněné pozorování“ není *conditio sine qua non* studia a porozumění životu a mentalitě přírodních národů (a že tedy výtky Lévi-Straussovi, že se nedomluvil v žádném z domorodých jazyků, jsou také poněkud mimo terč), nicméně jeho direktiva *Vzhůru do terénu!* jako hlavní metodologická deviza sociologického i etnologického výzkumu zní aktuálně i dnes. Americký kritik Maussův Seth Leacock připisuje Maussovi zásluhu za to, že „za jeho časů došlo k podstatné změně ve francouzské sociologii, změně, jež spočívala v tom, že se vyrazilo ven z knihoven do terénu a že kabinetní teoretizování bylo postupně nahrazeno systematickým sběrem dat“ (cit. podle Tarkowska 1974:85). Maussova výzva je vpravdě nadčasová, a to bez

ohledu na to, zda on sám z knihovny do terénu vyrazil či nikoliv. Zakladatelé „kvalitativní metodologie“ opřené o tzv. zakotvenou teorii (*grounded theory*) neustále zdůrazňují, že solidního sociologického vědění (vědění o sociální skutečnosti) se lze dobrat jenom systematickým kontaktem se světem každodennosti sociálních aktérů, tedy na základě systematického, plánovaného a dobře koncipovaného „pobývání v terénu“ (Strauss — Corbinová 1999). Pochybují, že tuší, že jde o Maussovu direktivu někdy z konce 20. let...

### Koncept „totálního sociálního faktu“

Ewa Tarkowska dokládá Maussův vliv i jeho velikost mimo jiné na tom, že centrální Maussův koncept, totiž pojem *totálního sociálního faktu*, převzali myslitelé tak odlišní — profesně, koncepčně, osobnostně i metodologicky —, jako byli *Claude Lévi-Strauss* a *George Gurvitch*. Přesněji — oba se shodují na tom, že zavedení konceptu „totálního sociálního faktu“ je Maussovým nejvýznamnějším příspěvkem k obecné metodologii vědy. Zatímco Lévi-Strauss je u nás znám velice dobře (vše podstatné — kromě ústřední *Strukturální antropologie* — máme již přeloženo), Gurvitch byl vždy ve stínu svých velkých současníků francouzských i anglosaských, ač nepatří mezi autory marginální. Na rozdíl od Lévi-Strausse Gurvitch koncept a koncepci „totálního sociálního faktu“ použil ve své systematické sociologii: Gurvitch se snaží zkoumat sociální jevy a procesy (struktury a organizace)

- různými metodami, adekvátními danému objektu,
- z různých hledisek (včetně hlediska komplementarity),
- na různých úrovních.

Zejména pojem „hlubinné úrovně“ umožňuje Gurvitchovi zkoumat sociální jevy na různých úrovních strukturovanosti atd. Leč úvaha o Gurvitchovi do tohoto kontextu náleží pouze potud, pokud jde o variace na maussovskou inspiraci.

Lévi-Strauss systematicky vyložil Maussovo pojetí totálního sociálního faktu, „seskládal“ je z různých textů, souvislostí a partikulárních výpovědí (ač podstata je vyložena v *Eseji o daru*), takže se můžeme v rekapitulaci přidržet tohoto postupu.

Tedy: Durkheim pracuje, jak známo, s pojmem *sociálního faktu* (viz dále), Mauss doplňuje tento koncept, který je přece jen příliš rigorózní

a jednostranný, několika novými hledisky. Fakt se stává „celostním“ (totálním) díky „ztělesnění v individuální zkušenosti“ a je poté trojrozměrný: musí spojit:

— rozměr striktně sociologický s různými aspekty synchronními (tzn. různé projevy toho, co je sociální — hospodářské, právní, náboženské),

— diachronními (různé momenty individuální historie, podle Lévi-Strausse narození, dětství, výchovu, sňatek, manželství a stáří) a

— rozměr psychofyziologický (různé formy exprese, počínaje fyziologickými reakcemi, jako je vyměšování, přes nevědomé a podvědomé kategorie až k vědomým představám, srv. Tarkowska 1974:130, Lévi-Strauss 1987:27).

Lévi Strauss dodává, že chceme-li nějaký sociální fakt uchopit celostně, pak jej musíme uchopit *jako věc* (durkheimismus par excellence), tj. zevnějšku, nicméně součástí této věci je její uchopení zevnitř, tj. uchopení subjektivní, vědomé či nevědomé, a to ne ze strany pozorovatele, ale účastníka, participanta — aktéra (řečeno v terminologii francouzské sociologie od let asi šedesátých). V Maussově vlastní dikci — „jde o to uchopit sociální fakt *totálně*, tj. jako věc, zevnějšku, ale uchopit jej jako věc znamená uchopit ji tak, že zahrnuje sama v sobě také subjektivní porozumění — vědomé nebo nevědomé“ (cit. podle Lévi-Strauss 1987: 30). Nebezpečí subjektivismu, totiž přílišnému podlehnutí hledisku aktéra, se dá vyhnout jenom tak, že budeme systematicky bádát *nevědomé fenomény*, protože ty jsou vždycky vzhledem k subjektu vnější (srv. Lévi-Strauss 1987). To je samozřejmě radikální posun za Durkheima dokonce až někam k sociologii interpretativní.

Lévi-Strauss demonstruje koncepci totálního sociálního faktu především na rozboru slavné Maussovy studie o *technikách používání těla*. Sama tato studie — bez ohledu na použitou metodologii — je prací, jež patří do významné řady, kterou kontinuuje (zčásti nevědomě) *Norbert Elias* ve své grandiózní koncepci *civilizačního procesu*: jednou z komponent toho, jak jsme se civilizovali a jak jsme byli civilizováni, je nepochybně manipulace tělem, „sociální otisk na lidském těle“. Lévi-Strauss říká: „Tím, že Mauss kategoricky stvrdil pro vědy o člověku klíčovou hodnotu způsobů, jimiž každá společnost požaduje na individuou rigorózně vymezené používání těla, avizoval nejaktuálnější zájmy dnešní Americké antropologické společnosti, jak je vyjádřily Ruth Benedictová a Margaret Meadowá“ (l.c.:4). Dodejme — nejen Americká antropologická společnost,

ale celý jeden dnes enormně vlivný proud *sociologie těla*, kterou reprezentuje např. Bryan S. Turner, jenž se na Mausse výslovně odvolává (Turner 1992), a jejíž výsledky přehledně shrnuje David Le Breton (1992).

Techniky těla nabízejí demonstraci povahy totálního sociálního faktu velice názorně, protože na tom, jak se „společnost otiskuje na lidském tělesném chování“, lze názorně a snadno demonstrovat onu výše uvedenou trojkomponentovou stavbu sociálního faktu. Lévi-Strauss říká, že totální sociální fakt je dvojnásobně dvoudimenzionální:

sociální — individuální a

fyzický — psychický.

Podle Lévi-Strausse překonává Mauss jednostrannost Durkheimova pojetí sociálního faktu tím, že „připomíná, že každý psychický fenomén je sociální, že mentální je identické se společenským, ale také naopak, že důkaz, test, sociálního nemůže být jiný než mentální“ (l.c.:28). Zcela konkrétně: nemůžeme si být jisti, že jsme uchopili (a pochopili) význam nějaké instituce, pokud nejsme schopni zažít její působení na individuální vědomí: „A protože toto působení je integrální součástí této instituce, pak každá validní interpretace musí vzít jako celek objektivitu historické a komparativní analýzy a subjektivitu prožité zkušenosti“ (l.c.). Připomeňme, že Lévi-Strauss mluví *explicitě o komplementaritě* obou přístupů a obou pohledů: zdá se, že jiné cesty než cesty „komplementárního kompromisu“ v realisticky koncipované sociální vědě či „vědě o člověku“ prostě není. Variace na toto téma jsou velice početné a nepřímo sahají až ke kvantové mechanice (integrace pozorovatele do pozorovaného procesu atd.). Ale to již maussovské téma překračujeme, byť nadále rozvíjíme plodnou Maussovu iniciativu.

### Mauss, durkheimovci a durkheimovská škola

Celek, především však význam Maussova díla je málo pochopitelný bez jeho začlenění do souvislosti nejpřirozenější a nejorganičtější, totiž do durkheimovské sociologické školy, která se někdy (jistě ne právem) ztotožňuje se školou francouzskou. Je nicméně nepochybné, že není francouzského sociologa, který by svůj vztah k Durkheimovi (a ipso facto k Maussovi) explicitě nedeklaroval, lhostejno, zda vztah pozitivní, následnický, či kritický, distancovaný.

Učiňme nejprve obecnější poznámku o sociologických školách a o po-

stavení durkheimovské školy v souhvězdí škol ostatních. Sociologická škola je specifickým případem vědecké školy obecně. Ve velmi tradičním pojetí sociologické školy, jak je používal například ještě Sorokin (1936), byly pod pojem škola subsumovány osobnosti, které „mohly být odděleny v prostoru i čase, které však sdílely určitý obecný základní společný postoj ke zkoumání sociální skutečnosti“ (Tiryakian 1979:216). Proti tomuto příliš širokému pojetí sociologické školy navrhuje pojetí, jež je užší a pravděpodobně i funkčnější, protože více odpovídá empirické zkušenosti s reálnými sociologickými školami. Sociologickou školou budeme tedy rozumět *reálnou sociální skupinu*, která je charakterizována obvykle těmito základními znaky:

- má v čele jako „otce zakladatele“ charismatického vůdce,
- je místně lokalizována, takže mezi členy školy existuje bezprostřední osobní kontakt,
- má obvykle jakýsi „manifest“, typický text, který ji reprezentuje,
- je obvykle vnitřně strukturována na okruh osob přímo spjatých s „tvůrcem“ (kteří jsou mu obvykle generačně blízko) a na okruh spolupracovníků (včetně studentů),
- má velice často „interpreta“ či „popularizátora“, který „překládá osobám zvnějšku, outsiderům, to, co je školou pokládáno za relevantní sdělení pro veřejnost“ (Tiryakian 1979:219).

Takto pojatá škola je tedy *reálným vědeckým společenstvím* (komunitou v užším slova smyslu).

Podle Tiryakianova ambiciózního pokusu „přehodnotit“ dějiny sociologie působily v sociologii pouze tři vlivné, významné a formativní školy — durkheimovská, chicagská a parsonsovská. Jen stěží lze vést spor o relevanci (historický význam) uvedených sociologických škol, spor by bylo možné vést o „úplnost“ tohoto výčtu. Z tohoto hlediska by bylo nepochybně nutné přiřadit jednu z neznámějších sociologických škol, která měla vliv jistě srovnatelný se všemi uvedenými školami, totiž školu frankfurtskou v obou jejích vývojových fázích (německé a americké) a se všemi velmi diferencovanými představiteli (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Fromm, ale také Benjamin aj.). Durkheimovská škola tedy patří sem — do souhvězdí školy chicagské, parsonsovské, frankfurtské.

Nejvýznamnější škola nejen francouzské, ale evropské sociologie vůbec, *durkheimovská škola*, byla centrována kolem vskutku charismatického vědce, pedagoga i organizátora Emila Durkheima.

Durkheim sám ve svých základních dílech otevřel (nebo reanalyzoval) řadu sociologicky podstatných témat, zejména problém sociální solidarity (durkheimovské rozdělení mechanické a organické solidarity je východiskem uvažování o modernitě dodnes), problém sebevraždění jako sociálního jevu a v té souvislosti rozlišení patologického a normálního (jakož i zavedení podstatného pojmu *anomie*), problém vzniku a funkcí náboženství v preliterárních, tradičních i moderních společnostech („v důsledku širokého pojetí náboženských jevů se jeho práce proměnila v analýzu sociálních aspektů ideologií, rituálů a některých dalších jevů“, srv. Istorija, sv. 1, 1997:337) atd. Sorokin pěkně a přehledně ukázal, že Durkheim nezkoumal sociální jevy osamocně, „izolovaně“, ale zcela v duchu svého pojetí sociologie „v korelacích“, konkrétně například „dělba práce“ je vzata jako nezávisle proměnná, která je uvedena do souvislosti s jinými sociálními jevy, jež jsou vnímány (chápany, pojaty) jako účinky, důsledky. Ale důsledně domyšleno šlo především o to, aby se prokázalo, že „sociopsychické proměnné“, stavy ducha, vědomí a poznání, tedy „psychické změny“, jsou „funkcemi“ příslušných variací (v tomto případě) dělby práce (srv. Sorokin 1936:368).

Durkheimovi stoupenci se rekrutovali z řady oborů a *škola*, ač sevřena premisami durkheimovského sociologismu (pojetí sociálního faktu jako zvnějšku pozorovatelné věci), byla reálně interdisciplinární. Přesněji — durkheimovská škola vědomě a programově čerpala z řady příbuzných oborů, které stejně tak programově ovlivňovala. Již z tohoto důvodu je ve vztahu k této škole a k Maussovi osobně pofiderní a klamavé klást otázku „disciplinární příslušnosti“: durkheimovcům se — velice předvídavě a velice anticipativně — sociální vědy jevíly spíše *jako celek* než jako soubor partikulárií. Je ovšem pravda, že tento celek byl sevřen, ovládnut a dominován *sociologií*, jejíž postavení bylo superiorní: životopisec Durkheimův nikoliv náhodou mluví o *sociologickém imperialismu durkheimovské školy*. Vyplývalo to ostatně z toho, že Durkheim byl přesvědčen, že právě jemu se podařilo přesně a jednoznačně vymezit, v čem je *specifikum sociologie* na rozdíl od ostatních věd zabývajících se sociálními skutečnostmi (koncept „sociálního faktu“).

David Walsh s odstupem více než tříčtvrtéstoletým ukazuje, v čem je zásadní význam durkheimovské školy, která přerostla v paradigma, v určitý specifický způsob vidění světa, který nelze obejít (jako nebylo mož-

né obejít marxismus a dnes postmodernismus): „Všechny druhy sociologického pozitivismu byly ovlivněny Durkheimem, zejména jeho knihou *Pravidla sociologické metody*, v níž byl učiněn smělý pokus vytvořit vědecky fundovanou sociologii. Podstatu Durkheimova programu lze shrnout do jeho výzvy zkoumat sociální fakta jako věci. Tam, kde lidé vstupují do interakce, vzniká nová úroveň reality, kterou nelze redukovat na individuální vědomí, je to realita *sui generis*... Způsob konstituce této reality prostřednictvím každodenních interpretačních procedur, jež jsou individuím vlastní, a to, jak se tento svět stává předmětem zkoumání, nebylo u durkheimovců pokládáno za problematické“ (Walsh, in: Filmer, Phillipson et al. 1978:90—91). Zproblematizování *durkheimovské premisy* znamená novou vývojovou etapu v dějinách sociologie, znamená *paradigmatický obrat od sociologismu k interpretativismu*.

Ještě jednu *generální charakteristiku* durkheimovské školy nutno uvést. Durkheim nikoliv náhodou uvozuje své životní dílo studií *Pravidla sociologické metody*, jež v duchu francouzské tradice descartovské rozvíjí centrální ideu o *dominantní roli metody* ve vědě vůbec a v sociologii zvláště: sociologie se může stát vědou potud, pokud zvládne svou, specifickou metodu, která ale vede ke generálnímu cíli, tj. k popisu a vysvětlení, tedy k *pravdivému poznání* světa sociálních faktů. Durkheim a durkheimovci jsou tedy *modernisté par excellence* — rozhodně alespoň z tohoto hlediska. Jak kategoricky lpěl Durkheim na osvojení si *metody*, dokládá Steven Lukes anekdotickým příběhem, podle něhož Durkheim trýznil („terorizoval“) studenta dotazy po metodě a uzavřel:

— *Pane, buď máte vlastní metodu, která se liší od mé, ale které rozumím, nebo sdílíte mou metodu a pak jsem zcela spokojen, či jak se zdá nemáte metodu vůbec a pak vám také vůbec nemohu rozumět* (Lukes 1973:404).

Je jistě pravda, že durkheimovská škola proslula právě „pokusem revolucionizovat sociální vědy rigorózním důrazem na racionálně obhajitelnou metodu, svým důrazem na evidenci a snahou formulovat obecné zákony, které vykračují nad prosté sociální typy“, jakož i „radikální kritikou všeho, co mohlo být nepřiměřenou, neadekvátní metodou“ (Lukes, l.c.). Proto také Durkheim podrobil kritické analýze *metodologii* K. Marxe, J. S. Milla, G. Tarda, G. Simmela, F. H. Giddingse, A. Smalla, L. Gumplowicze aj.<sup>5</sup>

Durkheimovská škola byla první vlivnou sociologickou školou v ději-

nách, byla poměrně kompaktní, někdy se dokonce — jak uvádějí Fournier a Leroux — mluvilo o „durkheimovské církvi“ pro značnou rigiditu výchozích obecných postulátů. Jádrem durkheimovské školy — vedle „otce zakladatele“ — tvořili *Marcel Mauss* (1872—1950) a *Henri Hubert* (1872—1927). Mauss byl, jak jsme viděli, specialista v etnologii a v dějinách náboženství, *Hubert* spolupracoval s *Maussem* na studiu posvátného, oběti a magie, zabýval se archeologickým výzkumem Keltů a napsal pozoruhodnou studii o pojetí času ve vztahu k magii a náboženství.

*Maurice Halbwachs* proslul svými studii o „sociální paměti“, stal se zakladatelem sociologických studií kolektivní (národní) paměti, pokračoval v durkheimovsky laděných studiích o sebevraždě, v neposlední řadě se ale také zabýval (ve velké monografii) životním standardem a položil základy sociologie spotřeby. *Célestin Bouglé*, který spojoval durkheimovce intimněji s filozofií, se sám zabýval studiem sociálních podmínek růstu rovnostářských idejí, ale také kastovním systémem v Indii, *Paul Fauconnet*, s nímž Mauss občas psal, zkoumal sociální determinaci odpovědnosti, *François Simiand*, vůdčí ekonomický duch školy, studoval sociální podmíněnost tvorby cen a mezd, ekonomické fluktuační a obecněji (snad v duchu *Simmelovském*) původ a roli peněz v sociálním životě. *Henri Beuchat* pracoval v americké archeologii a filologii a spolupracoval s *Maussem* na rozpracování konceptu *sociální morfologie* (oblíbeném, ale dnes zapomenutém pojmu durkheimovské školy), dokonce v kontextu slavných *Maussových* studií *Eskymáků*, *Robert Hertz* se zabýval kolektivním pojmem smrti v tzv. primitivních společnostech a *Georges Davy* zkoumal mj. sociální podmínky uzavírání smluv (instituce smlouvy). Egyptolog *Alexandre Moret* psal o počátcích egyptské civilizace.

Celá tato skupina byla ve své integritě ohrožena první světovou válkou a smrtí *Emila Durkheima* — válka ji, jak říkají pamětníci, „decimovala a téměř zničila“ (podle Lukes 1973:403). *Marcel Mauss* se pokusil školu rekonstruovat, vydal ještě dva ročníky *Année sociologique*,<sup>6</sup> ale étos pomalu vyvanul a durkheimovská škola se stala součástí spíše dějin než aktuální sociologické současnosti. Známy francouzský sociální psycholog *Jean Stoetzel* napsal v roce 1946 provokativní studii pod stejně provoka-

<sup>5</sup> Tyto kritiky jsou součástí recenzí prací těchto autorů: recenze jsou většinou dominantně metodologické nebo pozornost věnovaná metodologii je aspoň větší, než je obvyklé.

<sup>6</sup> O tom, o jak obrovskou práci šlo, se přesvědčíme z jednoduchých číselných údajů: *Mauss* sám do *Année sociologique* napsal celkem 326 recenzí různého rozsahu a několik studií (většinou v kooperaci — s Durkheimem, Hubertem či Fauconne-



tivním názvem — *Oublier Durkheim!* Zapomeňme na Durkheima! A paradoxní argument Stoetzelův byl tento: dnes (tedy po druhé světové válce a pod americkým vlivem) je sociologie a celý komplex sociálních věd „empirický“ a z tohoto hlediska je durkheimismus prostě beznadějně zastaralý... Durkheimovci prý „vymysleli jakousi *sociologickou flogistiku*, sterilní a paralyzující“, s níž musí „mladá generace radikálně skoncovat; chce-li porozumět takovým jevům, jako je kolektivní vědomí a kolektivní panika zprostředkované rozhlasem nebo jako je válka z hlediska občanské a vojenské morálky“ (cit. podle Cuin — Gresle 1992:62). Inu, mladá generace bývají většinou velice nespravedlivé ke svým otcům, jejich zásluhy se jim zdají nicotné, jejich zápasy zanedbatelné, jejich statečnost<sup>7</sup> teatrální, jejich polemiky patetické a vůbec — nezajímavé. Snadno ale zapomínají, že podobný osud čeká s nesmlouvavou nekompromisností také jejich práci, zápasy, vítězství i prohry.

Miloslav Petrusek

#### Citovaná literatura

- Bataille, G.: *Prokletá část. Teorie náboženství*. Herrmann & synové, Praha 1998
- Benoit-Smullyan, E.: The Sociologism of Emile Durkheim and His School. In: H. E. Barnes (ed.), *An Introduction to the History of Sociology*. Chicago 1958
- Cazeneuve, J.: *Sociologie de Marcel Mauss*. PUF, Paris 1968
- Cuin, Ch.-H.: *Durkheim d'un siècle à l'autre. Lectures actuelles des «Règles de la méthode sociologique»*. PUF, Paris 1997

tem. Průměrně v jednom čísle bylo 27 Maussových recenzí. Náš Emanuel Chalupný podrobil Année sociologique nespravedlivě kruté (v mnoha ohledech však i věcně) kritice, kterou uzavřel konstatováním, že „L'année nelze považovat za podnik objektivně vědecký, nýbrž za Korán, podle něhož jest jediný Allah a Durkheim jeho prorok“ (Chalupný 1948:341). Necitoval bych tuto kuriózní kritiku, kdyby také nenažadovala jednu z charakteristik sociologické školy: škola je skutečně většinou uzavřená (a připomíná „náboženské společenství“), vůdce školy je charismatická osobnost („prorok“) a mladší členové školy jsou oddanými služebníky a žáky. Bylo tomu nejinak i ve škole durkheimovské.

<sup>7</sup> Všichni významní durkheimovci, zejména ovšem Durkheim a Mauss, se aktivně účastnili tzv. Dreyfusovy aféry: postavili se na obranu nespravedlivě obviněného důstojníka francouzského generálního štábu. V pozadí obvinění byl obyčejný antisemitismus.

- Cuin, Ch.-H. — Gresle, F.: *Histoire de la sociologie. Tome 2: Depuis 1918*. Éditions La Découverte, Paris 1992
- Durkheim, É.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris 1912. Citováno z polského překladu *Elementarne formy życia religijnego*. PWN, Warszawa 1990
- Featherstone, M. — Hepworth, M. (eds.): *The Body: Social Process and Cultural Theory*. Sage Publ., London 1991
- Ferréol, G. (ed.): *Histoire de la pensée sociologique*. Armand Colin, Paris 1994
- Filmer, P., Phillipson, M. et al.: *New Directions in Sociological Theory*, London 1974. Citováno z ruského překladu *Novyje napravlenija v sociologičeskoj teorii*. Progress, Moskva 1978
- Gane, M.: *Radical Sociology of Durkheim and Mauss*. Harper and Row Publ., London 1992
- Chalupný, E.: *Sociologie II-2. Vývoj sociologie v 19. století (1835—1904)*. Samcovo knihkupectví v Praze, Praha 1948
- Istorija teoretičeskoj sociologii*. Izd. Kanon, Moskva 1997
- Johnson, P.: *Nepřátelé společnosti*. Rozmluvy, Praha 1999
- Lallement, M.: *Histoire des idées sociologiques. Tome 1: Des origines à Weber*. Éditions Nathan 1993
- Leacock, S.: The Ethnological Theory of Marcel Mauss. *American Anthropologist*, vol. 56, 1954, No. 1
- Le Breton, D.: *La sociologie du corps*. PUF, Paris 1992
- Lévi-Strauss, C.: La sociologie française. In: *La sociologie au XX<sup>e</sup> siècle*. PUF, Paris 1947
- Lévi-Strauss, C.: *Myšlení přírodních národů*. Československý spisovatel, Praha 1971
- Lévi-Strauss, C.: Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa. In: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*. PWN, Warszawa 1973. Citováno také z anglického překladu *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. Routledge & Kegan Paul, London 1987
- Lukes, S.: Mauss, Marcel. In: *International Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. 10. The Macmillan Co. and Free Press 1968
- Lukes, S.: *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*. Allen Lane The Penguin Press, London 1973

Mauss, M.: Fragment projektu obecné deskriptivní sociologie. *Cahiers du CeFReS*, č. 8, březen 1995

Mauss, M. — Fauconnet, P.: Sociologie. In: *La Grande Encyclopédie*, 30. Paris 1901

Nowicka, E.: *Świat człowieka — świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*. PWN, Warszawa 1991

Prades, J. A.: *Durkheim*. PUF, Paris 1990

Shilling, Ch.: *The Body and Social Theory*. Sage Publ., London 1993

Sorokin, P. A.: *Sociologické nauky přítomnosti*. Laichter, Praha 1936

Soukup, V.: *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. Univerzita Karlova, Praha 1994

Strauss, A. — Corbinová, J.: *Základy kvalitativního výzkumu*. Sdružení Podané ruce, Brno a Nakladatelství Albert, Boskovice 1999

Tarkowska, E.: *Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej; Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss*. PWN, Warszawa 1974

Tiryakian, E. A.: The Significance of Schools in the Development of Sociology. In: W. Snizek (ed.), *Contemporary Issues in Theory and Research: A Metasociological Perspective*. Aldwych Press, London 1979

Turner, B. S.: *Regulating Bodies*. Routledge, London — New York 1992

Wolf, J. (ed.): *Kulturní a sociální antropologie*. Svoboda, Praha 1971

## Marcel Mauss

Stručná biografie

1872 — narodil se v Épinal (Vosges), kde vyrůstal ve zbožné ortodoxní židovské rodině

1890 — rozchází se se židovstvím a stává se „nenáboženským člověkem“

1895—1899 — aktivně se účastní zápasu za osvobození kapitána A. Dreyfuse (spolu se Zolou a Durkheimem) jako vedoucí tzv. Dreyfusovy skupiny „kolektivistických studentů“

1896 — spolupracuje na přípravě statistického a faktografického materiálu pro Durkheimovu *Sebevraždu*; až do Durkheimovy smrti bude jeho mlčenlivým spolupracovníkem a konzultantem zejména ve věcech etnografických a historických, často na úkor vlastní původní práce

1897 — po studiích filozofie, která přísně vedl sám Durkheim, jenž Maussovi vybíral četbu, odjíždí na studijní pobyt do Leidenu a Oxfordu; v Oxfordu krátký čas spolupracuje s Tylorem; v téže době studuje dějiny náboženství na École Pratique des Hautes Études, kde se seznamuje se Célestinem Bouglém, který se stává jeho přítelem

1898—1913 — stává se hlavním spolupracovníkem časopisu *Année sociologique*, do něhož píše desítky recenzí a anotací a několik studií (některé spolu s Durkheimem, Hubertem aj.)

1900—1902 — studuje jako asistent profesora Fouchera sanskrt a indické texty a zabývá se filozofií předbuddhistické Indie

1901 — nastupuje na katedru dějin náboženství „necivilizovaných národů“ na École Pratique, kde působí až do roku 1924

1903 — vydává první společnou práci s Durkheimem *O některých formách klasifikace jednoduchých společností*, která je rozvinutím základní ideje durkheimovské školy o vztahu mezi symbolickou klasifikací a sociální strukturou

1904 — spolupracuje se socialistickými vůdci při zakládání novin *L'Humanité*, do nichž krátký čas přispíval, podporuje socialistické kandidáty ve volbách a stává se „socialistou jaurèsovského ražení“, tj. stoupencem „socialismu pluralitního, liberálního a evolučního“, spolupracovníkem družstevního hnutí a spoluzakladatelem tzv. lidových univerzit

1917 — umírá Durkheim, Mauss se stává hlavním představitelem durkheimovské školy

1919 — publikuje studii o „sociologii bolševismu“  
1920 — pokouší se znovu vydávat *Année sociologique*, ale vydá jen dva ročníky  
1925 — vydává své nejslavnější dílo *Esej o daru*; stává se spoluzakladatelem a zástupcem ředitele L'Institut d'ethnologie pařížské univerzity, kde přednášel až do roku 1942  
1926—1927 — píše zásadní studie z metodologie sociálních věd, v nichž umírněně koriguje některé příliš kategorické durkheimovské metodologické premisy a požadavky (zejména ve vztahu sociologie a psychologie)  
1931—1939 — pedagogicky působí na Collège de France  
1932 — opakuje pokus s vydáváním *Année sociologique*, opět bez trvalého úspěchu  
1934 — vydává *Fragment projektu obecné deskriptivní sociologie*  
1936 — vydává studii o technikách používání těla a pokračuje v metodologických studiích  
1940 — německá okupace Francie přetrhla Maussovu kariéru, zbavila jej přátel a kolegů a silně ovlivnila jeho duševní stav: proto také nedokončil své studie o modlitbě a národu  
1947 — Maussovi žáci kompilují z jeho přednášek z let 1926—1939 *Etnografickou příručku*  
1950 — Marcel Mauss umírá; většina jeho významných děl vyjde soubořně nebo vůbec poprvé až po jeho smrti

### Hlavní díla Marcela Mausse

Esquisse d'une théorie générale de la magie (spoluautor H. Hubert). *Année sociologique*, 7, 1902—1903, Félix Alcan, Paris 1904, s. 1—146. Přetištěno v: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*.

Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimo. Etude de morphologie sociale (dílní spolupráce H. Beuchat). *Année sociologique*, 9, 1904—1905, Félix Alcan, Paris 1906, s. 38—132. Přetištěno v: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (od 2. vydání 1966).

L'Expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens). *Journal de psychologie normale et pathologique*, 18, 1921, s. 425—434. Přetištěno v: M. Mauss, *Oeuvres*, sv. 3.

Une forme archaïque de contrat chez les Thraces. *Revue des études grecques*, 34, 1921, s. 388—397. Přetištěno v: M. Mauss, *Oeuvres*, sv. 3.

Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *Année sociologique*, 2. série, 1923—1924, Félix Alcan, Paris 1925, s. 30—186. Přetištěno v: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*.

Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie: communication présentée le 10 janvier 1924 à la Société de Psychologie. *Journal de psychologie normale et pathologique*, 21, 1924, s. 892—922. Přetištěno v: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*.

Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande): communication présentée à la Société de Psychologie. *Journal de psychologie normale et pathologique*, 23, 1926, s. 653—669. Přetištěno v: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*.

Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. Classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de type archaïque (phénomènes spécifiques de la vie intérieure de la société). *Annales sociologiques*, série A, sešit 1, 1934, s.

1—56. Přetištěno v: M. Mauss, *Oeuvres*, sv. 3. Česky: Fragment projektu obecné deskriptivní sociologie. *Cahiers du CeFRoS*, č. 8, březen 1995, s. 35—104.

Les Technique du corps: communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934. *Journal de psychologie normale et pathologique*, 32, 1936, č. 3—4, s. 271—293. Přetištěno v: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*.

Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de „moi“: Huxley Memorial Lecture, 1938. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (London), 1938, s. 263—362. Přetištěno v M. Mauss, *Sociology and Psychology*. Routledge & Kegan Paul, London 1979.

*Sociologie et anthropologie*. Presses universitaires de France, Paris 1950. S předmlouvou C. Lévi-Strausse „Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss.

*Oeuvres*, 3 svazky (1. *Les fonctions sociales du sacré*, 2. *Représentations collectives et diversité des civilisations*, 3. *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*). Editions de Minuit, Paris 1968—1974. Spisy obsahují většinu dalších Maussových děl, která nebyla zahrnuta do výběru *Sociologie et anthropologie*.

Anglické překlady:

*The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Cohen & West, London 1954.

*A General Theory of Magic*. Routledge & Kegan Paul, London 1972.

*Seasonal Variations of the Eskimo. A Study in Social Morphology*. Routledge & Kegan Paul, London 1979.

*Sociology and Psychology*. Routledge & Kegan Paul, London 1979. Svazek obsahuje: Real and practical relations between psychology and soci-

ology, The physical effect on the individual of the idea of death suggested by the collectivity, A category of the human mind: the notion of person, the notion of „self“, Body techniques.

TRNAVSKÁ UNIVERZITA  
UNIVERZITNÁ KNIŽNICA  
201  
Hornopotočná 23  
918 43 TRNAVA

# SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ

*představuje*

## EDIČNÍ ŘADU KLAS

### **Georg Simmel: Peníze v moderní kultuře a jiné eseje**

Edice *KLAS (Klasická sociologická tradice)* zahájila souborem studií jednoho z nejvýznamnějších světových sociologů, Georga Simmela (1858-1918). Esejistickou formou psané úvahy o módě, nepřátelství, cizinci, studu, diskrétnosti, o roli peněz a konfliktu v moderní kultuře poskytují prostřednictvím neobvyklého pohledu na jevy každodenního života osobitý obraz moderní společnosti.

Tento svazek je vůbec prvním přiblížením Simmela českému čtenáři. Je doplněn studií o Simmelovi, jeho životopisem, seznamem hlavních děl a nejvýznamnějších studií o Simmelovi ve světových jazycích.

206 stran, cena 128 Kč

**SLON**, Jilská 1, 110 00 Praha 1

# SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ

## KLAS

### **Émile Durkheim: Sociologie a filozofie**

Zakladatel francouzské sociologické školy Émile Durkheim (1858-1917) je často a právem považován za tvůrce vskutku moderní sociologie. Z jeho rozsáhlého díla, které se pohybuje mezi filozofií, sociologií, kulturní antropologií, etikou a pedagogikou, jsme vybrali úvahy o základních sociologických a etických otázkách, problémech a pojmech, jež vyjadřují osobitost Durkheimova pohledu na sociální svět i sociologii jako vědu. Dílo jednoho z tzv. sociologické svaté trojice (Weber – Marx – Durkheim) u nás není prakticky vůbec dostupné – první a poslední překlad jeho díla je z roku 1926. Svazek obsahuje Durkheimovy úvahy z let 1898 až 1911 doplněné studií *Sociologie a sociální vědy* (1903). Podobně jako svazek simmelovský je i tento svazek doplněn životopisem a bibliografií.

Rozebráno

**SLON**, Jilská 1, 110 00 Praha 1

50039

299

## SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ

### KLAS

#### Thorstein Veblen: Teorie zahálčivé třídy

Edice KLAS (*Klasická sociologická tradice*) pokračuje jednou z nejslavnějších a současně nejvýznamnějších prací z tzv. kritické sociologie. Veblen v knize *Teorie zahálčivé třídy* podal první systematickou analýzu životního způsobu, který je důsledkem společenské organizace založené více na motivu peněžního zisku než tzv. instinktu dobré práce. Veblenova kniha, ač jí je letos sto let, je nadále nesporně aktuální. V soudobé sociologické literatuře se ostatně uvádí jako zakladatelské dílo sociologie spotřeby, sociologie módy a teorie konzumní společnosti.

Svazek je doplněn informací o autorovi, životopisnými daty, seznamem Veblenových prací i základních prací o něm.

345 stran, cena 242 Kč

.SLON, Jilská 1, 110 00 Praha 1



Tento svazek edice KLAS (*Klasická sociologická tradice*) volně navazuje na svazek o Durkheimovi dílem jeho žáka Marcela Mausse, které ovlivnilo nejen francouzskou etnologii (Lévi-Strauss) a sociologii (Gurvitch), ale také anglosaskou sociální antropologii (Radcliffe-Brown, Malinowski, Firth, Evans-Pritchard). Esej o daru je dodnes aktuální pro diskusi o povaze a podstatě našeho současného ekonomického života.

Svazek je doplněn dvěma studii o autorovi, životopisem a seznamem hlavních děl.