David Graeber



Dluh

Prvních 5000 let

BizBooks
Brno
2012

IK 44693

Dluh
Prvních 5000 let

David Graeber

Překlad: Lenka Beranová
Obálka: Petr Holub
Odpovědná redaktorka: Martina Skovajsová
Technický redaktor: Jiří Matoušek

03270/2013

Objednávky knih:
www.albatrosmedia.cz
eshop@albatrosmedia.cz
bezplatná linka 800 555 513
ISBN 978-80-265-0044-5

Vydalo nakladatelství BizBooks v Brně roku 2012 ve společnosti Albatros Media a.s. se sídlem Na Pankráci 30, Praha 4. Číslo publikace 16563.
© 2011 David Graeber, First Published in the United States by Melville House Publishing
Translation © Lenka Beranová, 2012
© Albatros Media a.s., 2012. Všechna práva vyhrazena. Žádná část této publikace nesmí být kopírována a rozmnožována za účelem rozšiřování v jakékoli formě či jakýmkoli způsobem bez písemného souhlasu vydavatele.

1. vydání

ALBATROS MEDIA a.s.

OBSAH

1	O zrelativizování morálky	5
2	Mýtus výměnného obchodu	19
3	Prvotní dluhy	35
4	Krutost a vykoupení	57
5	Krátké pojednání o morálních základech ekonomických vztahů	69
6	Hrátky se sexem a smrtí	99
7	Čest a degradace aneb o základech současné civilizace	129
8	Úvěr versus drahé kovy	165
9	Axiální věk (800 př. n. l. – 600 n. l.)	175
10	Středověk (600–1450 n. l.)	197
11	Období velkých kapitalistických říší (1450–1971)	241
12	(1971 – Počátek dosud nevykrystalizované budoucnosti)	283
	Poznámky	309
	Rejstřík	378
	Literatura	387

Kapitola jedna

O ZRELATIVIZOVÁNÍ MORÁLKY

Anglická definice slova *debt*:
postatné jméno,
1. dluž(e)ná částka,
2. stav, kdy je člověk zadlužen,
3. pocit vděčnosti vůči tomu, kdo nám pomohl nebo prokázal službu

– *Oxford English Dictionary*

Pokud si vypůjčíš od banky sto tisíc dolarů, jsi jejím dlužníkem. Pokud si ale vypůjčíš sto milionů, banka ti patří.

– Americké přísloví

PŘED DVĚMA LETY jsem se shodou podivných náhod ocitl na zahradní slavnosti ve Westminster Abbey. I když hosté byli milí a přátelští a hostitel Otec Graeme se překonával, byl jsem trochu nesvůj. Cítil jsem, že tam nějak nepatřím. Otec Graeme si všiml mých rozpaků a poslal mě k ontáně se slovy, že tam najdu někoho, s kým bych si mohl rozumět. Tím někým byla upravená mladá žena plných tvarů, o které mi kněz řekl, že je advokátkou, „spíš takovou aktivistkou. Pracuje pro nadaci, která podporuje londýnská hnutí proti chudobě. Myslím, že si budete mít o čem povídat."

Dali jsme se do řeči. Vyprávěla mi o své práci a já zase o mém dlouholetém zapojení do hnutí za globální spravedlnost – neboli, podle médií, v „antiglobalizačním hnutí". Vyptávala se, protože samozřejmě četla o událostech v Seattlu a Janově, slzném plynu a pouličních bojích, ale ... čeho jsme tím ve skutečnosti dosáhli?

„Jsem přesvědčený," odpověděl jsem, „že jsme toho v prvních pár letech dokázali opravdu hodně."

„Například?"

„No, například se nám povedlo téměř zničit Mezinárodní měnový fond."

Ukázalo se, že toho o MMF moc neví, tak jsem jí vysvětlil, že v podstatě funguje jako světový vymahač dluhů – „něco jako chlapíci, co přijdou, aby vám zpřelámali nohy – jenže ve finanční

podobě." Abych ji uvedl do souvislostí, vysvětlil jsem jí, že během ropné krize v sedmdesátých letech země OPECu uložily v západních bankách velké bohatství pocházející z nových ropných zdrojů. Peněz bylo tolik, že banky nemohly přijít na to, kam peníze investovat. Mezinárodní Citibank a JP Morgan Chase proto vyslaly své agenty do zemí Třetího světa přesvědčit diktátory a politiky o půjčkách (tehdy se tomu říkalo „go-go banking"); úrok byl ze začátku neobyčejně nízký, ale brzy vyletěl až na dvacet procent kvůli napjaté americké finanční politice na začátku osmdesátých let. Země Třetího světa se tak dostaly během osmdesátých a devadesátých let do dluhové krize. Pak do celé záležitosti vstoupil MMF a požadoval, aby se vzdaly dotací na základní potraviny. Měly také zanechat plánů na udržení potravinových rezerv a zrušit bezplatnou zdravotní péči a vzdělání. To všechno proto, aby mohlo dojít k umoření dluhu. Nejchudší a nejubožejší lidé na Zemi tak přišli i o tu malou podporu, kterou do té doby měli. Mluvil jsem o bídě, drancování veřejných zdrojů, kolapsu společnosti, místním násilí, podvýživě, beznaději a zmařených životech.

„Ale jaký byl *váš* postoj?" zeptala se právnička.

„Ohledně MMF? Chtěli jsme ho zrušit."

„Ne, myslím váš postoj ohledně dluhů rozvojových zemí."

„Aha, tak ten jsme chtěli zrušit také. Požadovali jsme, aby MMF okamžitě odstoupil od zavádění strukturálních změn, které působily největší škodu. Šlo to překvapivě hladce. Dlouhodobějším cílem mělo být právě odpuštění dluhu, něco jako biblický Svatý rok. Byli jsme toho názoru, že třicet let, kdy peníze chudých zemí proudily do těch nejbohatších, stačí."

„Ale ony si ty peníze vypůjčily!" namítla, jako by to bylo nad slunce jasné. „Dluhy se přece musí splácet."

Právě tehdy jsem si uvědomil, že celý ten rozhovor bude o něčem jiném, než jsem si původně myslel.

Odkud vyjít? Mohl jsem začít vysvětlením, že tyhle půjčky si původně vzali diktátoři, kteří nebyli do své funkce zvoleni, a ti je převedli přímo na své účty ve švýcarských bankách. Mohl jsem ji požádat, aby se zamyslela nad spravedlivým vrácením dluhu věřiteli, když dluh nesplácí diktátor ani jeho kumpáni, ale je kvůli tomu doslova utrhováno hladovým dětem jídlo od úst. Ukázat jí, že ačkoli mnoho z těchto chudých zemí svůj dluh několikanásobně splatilo, vinou složeného úroku to z původní dlužné částky nic neubralo. Mohl jsem poznamenat, že je rozdíl mezi navrácením půjčky a požadavkem, aby se kvůli tomu zmíněné země striktně řídily ekonomikou volného trhu, kterou vymyslel někdo ve Washingtonu nebo Zurichu, a kterou nikdo z občanů neodsouhlasil. Naznačit, že je trochu nefér chtít, aby tyto státy přijaly demokratickou ústavu a zároveň zajistit, že ať bude zvolen kdokoli, nebude mít na státní politiku pražádný vliv. A že hospodářská politika uvalená MMF ani tak nefungovala. Jenže my jsme stáli před zásadnějším problémem: jednoduchým hluboko zakořeněným morálním pravidlem, že dluhy se *musí* splácet.

Co je na výroku „dluhy se musí splácet" pozoruhodné, je fakt, že ani podle běžné ekonomické teorie to není pravda. Očekává se, že věřitel půjčkou do určité míry riskuje. Kdyby všechny půjčky – bez ohledu na to, jak neuvážené – bylo možné získat zpět, kdyby například neexistovala legislativa pro případy platební neschopnosti – vedlo by to ke katastrofě. Jaký důvod by pak věřitelé měli, aby se vyvarovali nerozumných půjček?

Řekl jsem tedy: „Vím, že to zní logicky. Legrační ale je, že z ekonomického pohledu by to s půjčkami takhle chodit nemělo. Od finančních ústavů se očekává, že budou peněžní zdroje investovat výnosně. Kdyby banka měla záruku, že půjčku vždy dostane nazpět i s úrokem, jakkoli vysokým, celý systém by nefungoval. Řekněme, že bych přišel do nejbližší pobočky skotské Královské banky: „Víte, mám bezvadný tip na koňské dostihy. Co kdybyste mi půjčili pár milionů?" Zřejmě by se mi prostě vysmáli. Kdyby totiž můj kůň nevyhrál, neměli by šanci získat ode mě peníze nazpět. A teď si představte, že by nějaký zákon zaručoval návratnost peněz za všech okolností, i kdyby to třeba mělo znamenat, že prodám svou dceru do otroctví nebo se zbavím svých orgánů. V tom případě – proč ne? Proč čekat, až přijde někdo s uskutečnitelným plánem, třeba na provoz prádelny? Taková je v podstatě situace, kterou globálně vytvořil MMF – proto tolik bank ochotně půjčilo miliardy dolarů bandě očividných šejdířů."

Dál už jsem se nedostal, protože v tu chvíli nám do rozhovoru vstoupil opilý finančník, který zaslechl, že mluvíme o penězích. Začal vyprávět vtipné historky o subjektivním riziku půjček, které potom, ani nevím jak, přešly do dlouhého a nezajímavého líčení jedné z jeho milostných eskapád. Nenápadně jsem se vytratil.

Po několik dalších dnů mi nicméně pořád v hlavě zněla ta věta: „Dluhy se přece musí splácet."

Je tak působivá, protože ve skutečnosti nejde o vyjádření ekonomického faktu. Jedná se totiž o morální imperativ. Konec konců, neměla by celá morálka být o vyrovnávání dluhů? Vždyť jde o plnění našich závazků vůči druhým lidem a naopak. Existuje jednoznačnější příklad zanedbání povinností, než je nedodržení slibu či neochota splatit dluh?

Uvědomil jsem si, že záludnost oné věty je v tom, jak je samozřejmá. Patří k výrokům, které dokáží z hrozných věcí udělat bezvýznamné záležitosti. Může to znít drsně. Když jste ale svědkem toho, co takové věty mohou natropit, je těžké to tak necítit – jako se to stalo mně. Téměř dva roky jsem žil na Madagaskaru, na vysočině. Těsně před mým příjezdem tam vypukla malárie. Byla zvlášť nakažlivá, protože v té oblasti už byla malárie vymýcena před mnoha lety, a tak většina lidí v průběhu několika generací ztratila vůči ní imunitu. Nastaly problémy. Moskyti byli hubeni, ale bylo třeba peněz na pravidelné ověřování, jestli se opět nerozmnožují, a také na nákup sprejů pro případ, že by k tomu došlo. Nešlo o žádné velké peníze. Kvůli úsporným programům Mezinárodního měnového fondu se ale vláda musela vzdát monitorovacího programu, a toto mělo za následek smrt deseti tisíc lidí. Byl jsem u toho, když matky truchlily pro své děti. Člověk by řekl, že je nemožné ospravedlnit ztrátu tolika životů jen proto, aby Citibank nepřišla o další peníze kvůli nerozumné půjčce, která navíc v její účetní bilanci nebyla významnou položkou. Jenže pak si přijde slušná, rozumná mladá dáma, která

pracuje pro charitativní organizaci, dokonce i ta si myslí, že to tak má být. Vždyť přece byli zadluženi, a dluhy se mají splácet. To dá (selský) rozum!

* * * *

Po dalších několik týdnů mi ta slova nedala spát. Proč zrovna dluh? Proč je tenhle pojem tak podivně nevyvratitelný? Spotřebitelské úvěry jsou životodárnou silou naší ekonomiky. Všechny moderní národnostní státy jsou založeny na deficitním rozpočtu. Dluh se stal klíčovou otázkou mezinárodní politiky. Zdá se ale, že nikdo přesně neví, o co v případě dluhu jde, ani jak o něm přemýšlet.

Pojetí dluhu je velmi široké, a proto má takovou moc. Z historie je zřejmé, že pokud je třeba morálně ospravedlnit násilí, je nejlepší popsat jej v termínech dluhů – z oběti to rázem udělá pachatele. Mají pro to cit mafiáni, stejně jako velitelé vítězných armád. Po tisíce let poražení slýchali od útočníků, že jsou jim něco dlužni. Když nic jiného, „vděčí jim za svůj život" (působivé rčení), protože je nezabili.

V současné době se například ozbrojené vojenské napadení pokládá za zločin proti lidskosti a mezinárodní soudy obvykle požadují, aby útočník vyplatil obětem odškodnění. Německo tak po první světové válce muselo platit obrovské sumy, Irák stále platí Kuvajtu za invazi pod vedením Saddáma Husajna v roce 1990. Na druhou stranu, u dluhů rozvojových zemí, jako jsou Madagaskar, Bolívie nebo Filipíny, se zdá, že je to přesně naopak. Tyto země byly skoro všechny v minulosti napadeny a dobyty evropskými zeměmi – a často jsou to stejné země, kterým dnes také dluží peníze. V roce 1895 Francie vtrhla na Madagaskar, rozpustila vládu tehdejší královny Ranavalony III. a prohlásila zemi za francouzskou kolonii. Jedna z prvních věcí, kterou generál Gallieni udělal po tzv. „pacifikaci", jak tomu tehdy rádi říkali, bylo uvalení vysokých daní na madagaskarské občany. Francouzi od svých kolonií očekávali ekonomickou soběstačnost a tyto daně měly sloužit k náhradě válečných škod a také k úhradě nákladů spojených s budováním železnic, silnic, mostů a plantáží podle francouzských plánů. Madagaskarských daňových poplatníků se nikdo nezeptal, jestli vůbec ty železnice, silnice, mosty a plantáže chtějí nebo kde a jak by se měly vybudovat.[1] Během dalších padesáti let francouzská armáda a policie zavraždily vysoký počet obyvatel Madagaskaru, kteří se odvážili příliš nahlas protestovat proti těmto opatřením (během povstání v roce 1947 počet mrtvých podle některých zpráv dosáhl půl milionu). Madagaskar nikdy nic podobného ve Francii neprovedl. Přesto bylo od začátku madagaskarskému lidu řečeno, že Francii dluží peníze. Tento dluh přetrvává dodnes a zbytek světa to vnímá jako spravedlivé ujednání. Pokud v rámci „mezinárodního společenství" přijde na přetřes morálka, je to obvykle v situaci, kdy se zdá, že madagaskarská vláda splácí své dluhy pomalu.

Dluh ale není jen zadostiučiněním pro vítěze, někdy lze jeho pomocí potrestat vítěze nečekané. Nejpůsobivějším dokladem toho může být historie Republiky Haiti – první z chudých zemí, která trvale splácí dluh formou nucené práce. Haiti je národem bývalých

otroků z plantáží, kteří měli odvahu ke vzpouře v době okázalých prohlášení o obecně platných právech a svobodách. Porazili také Napoleonovu armádu, jejímž úkolem bylo znovu je zotročit. Francie okamžitě prohlásila, že jí nová republika dluží sto padesát milionů franků za újmu vzniklou vyvlastněním plantáží a dále za výdaje spojené s neúspěšnou vojenskou výpravou. Všechny ostatní státy včetně USA souhlasily s uvalením embarga na Haiti do doby, než Francii tuto částku splatí. Dlužná suma byla úmyslně tak vysoká, že ji nebylo možné zaplatit – jednalo se o obdobu osmnácti miliard dolarů. Díky výslednému embargu se tak slovo „Haiti" stalo navždy synonymem pro dluhy, chudobu a lidské utrpení.[2]

V jiných případech ale mají dluhy odlišnou funkci. Spojené státy sice důsledně trvají na tom, aby rozvojové země splácely své dluhy, ale samy se od osmdesátých let zadlužily do takové míry, že dluh USA značně převyšuje i celkový dluh všech zemí třetího světa dohromady. Tento dluh při tom vznikl v důsledku amerického zbrojení. Americký zahraniční dluh má formu státních dluhopisů. Ty jsou, až na úplné výjimky, vlastněny státy, ve kterých jsou umístěny americké vojenské základny. Základny jsou de facto dotovány právě z peněz vypůjčených od těchto zemí. Jedná se například o Německo, Japonsko, Jižní Koreu, Taiwan nebo státy Perského zálivu. Tyto státy jsou v podstatě „protektoráty" pod americkým vlivem. Tato skutečnost se částečně proměnila po nárůstu vlivu Číny (její případ je avšak specifickýa bude o něm řeč později). Ovšem i Čína se kvůli vlastnictví amerických státních duhopisů dostala do jisté míry do vleku amerických zájmů, i když by se na první pohled mohlo zdát, že tomu je naopak.

Jakou funkci tedy mají peníze, které pravidelně plynou do americké státní pokladny? Mají status půjčky nebo jde o poplatky za vojenskou ochranu? V minulosti vojenské mocnosti, neboli „impéria", s mnoha základnami na území cizích států pravidelně od porobených národů takové poplatky vyžadovaly. Americká vláda samozřejmě netvrdí, že je koloniálním impériem – ale člověku snadno dojde, že jediný důvod, proč se těmto platbám do státní pokladny říká „půjčky" a ne „poplatky," je snaha zakrýt pravou stránku věci.

Od nepaměti je pravda, že se s některými dluhy a dlužníky jednalo jinak, než se zacházelo s ostatními. V první polovině 18. století britskou veřejnost popudila zpráva uveřejněná v bulvárním tisku. Šlo o skutečnost, že vězení pro dlužníky mají dvě oddělení. Vězni šlechtického původu, pro které byl krátký pobyt v takovém vězení módní záležitostí, měli ve vězení plný servis i se služebnictvem a prostitutkami. V „obecním oddělení" se zchudlí dlužníci tísnili v malých celách „plných špíny a různé havěti", a jak zpráva dále pravila „jejich utrpení bez milosti ukončila smrt hladem a na tyfus."[3]

Určitým způsobem můžeme podobně vnímat současnou světovou finanční politiku: USA jsou tím privilegovaným dlužníkem, Madagaskar žebrákem strádajícím ve vedlejší cele – a pohůnci jeho souseda ho poučují o tom, že si za své problémy může sám.

V této záležitosti jde však ještě o něco důležitějšího, o filozofickou otázku, nad kterou je třeba se zamyslet. Jaký je rozdíl mezi gangsterem, který vám drží u hlavy pistoli a požaduje tisíc dolarů jako výpalné a gangsterem ve stejné situaci, který po vás chce „půjčku"? Téměř žádný,

až na jednu věc. Kdyby v případě amerického dluhu vůči Koreji nebo Japonsku došlo ke změně rozložení sil, kdyby Spojené státy přišly o vojenskou nadvládu, tedy – kdyby gangster ztratil své nohsledy, o „půjčce" by se zřejmě začalo jednat jiným způsobem. Zdá se tedy, že ta pistole u hlavy je klíčovým bodem celého problému.

Krásně to popisuje jedna kabaretní scénka (zde v úpravě Steva Wrighta):

> Jednou takhle jdeme s kamarádem po ulici a najednou odněkud vyskočí chlapík s pistolí a houkne: „Ruce vzhůru!"
>
> Vytahuju peněženku a říkám si, že by bylo hloupé přijít o všechny peníze. Vyndal jsem tedy pár bankovek a podal jsem je kamarádovi se slovy: „Hele Frede, tady ti vracím těch padesát babek."
>
> Toho lupiče se to tak dotklo, že vzal svých tisíc dolarů, dal je Fredovi a s pistolí v ruce ho donutil, aby mi je půjčil. Ode mě si je pak vzal zase zpátky.

Ten, kdo má zbraň, si může si dělat, co chce. I režim založený na násilí ale potřebuje nějaká pravidla, aby mohl fungovat. Ta mohou být libovolná, nezáleží nijak zvlášť na tom, co je jejich obsahem. Alespoň ne hned. Ve chvíli, kdy se ale začneme na věci dívat z hlediska závazků, lidé se zcela jistě začnou vyptávat, kdo co doopravdy komu dluží.

Diskuse o dluzích se táhnou nejméně pět tisíc let. Po většinu toho času – od dob, kdy vznikly první státy a říše – skoro každému už někdo oznámil, že je dlužníkem.[4] Je podivné, že historikové, a zejména ti, kteří se zabývají myšlenkovým vývojem lidstva, nejeví o toto téma příliš zájem, o to víc, že dluhy jsou více než cokoli jiného neustálou příčinou zášti a násilí. Řekněte lidem, že se vám mají pořídit. Radost z toho mít nebudou, ale málokdy to kupodivu vede k ozbrojenému konfliktu. Zkuste jim ale říct, že jako vaši rovnocenní soupeři prohráli, a proto si nezaslouží svůj majetek, protože teď po právu patří vám. Pravděpodobně je to dovede do stavu zuřivosti. Je jisté, že o tom se můžeme poučit z dějin. Po mnohá staletí měl boj mezi bohatými a chudými podobu konfliktů mezi věřiteli a dlužníky. Docházelo ke sporům, jestli je správné či nesprávné platit úroky, splácet dluh prací pro věřitele, odpouštět dluhy, zabavit neplatičům majetek, vyplácet odškodnění, sebrat ovce, zabrat vinice nebo prodat dlužníkovy děti do otroctví. Po tisíce let začínají lidové vzpoury pořád ze stejného důvodu: obřadným zničením dlužních záznamů – tabulek, papyrů, účetních knih, podle toho jak byly v které době dluhy dokumentovány. (Hned potom povstalci vyhledávají záznamy o vlastnictví půdy a daňových výměrech.) Moses Finley, uznávaný klasický filolog, říkával, že v antice měla všechna povstalecká hnutí stejný cíl: zrušit dluhy a přerozdělit půdu.[5]

Náš sklon přehlížet tyto skutečnosti vypadá o to podivněji, když si uvědomíme, do jaké míry vychází současné morální a náboženské pojmosloví právě z výše zmíněných konfliktů. Pojmy jako „zúčtování" nebo „vykoupení" jsou toho zářným příkladem, protože pocházejí ze starobylého světa peněžnictví. V širším slova smyslu lze to samé říci o morálním nádechu slov jako „vina", „svoboda", „odpuštění" nebo dokonce „hřích". Vytváření konceptu, kdy a proč

je komu co dlužen, je zásadně ovlivněno tím, jaký význam mají pojmy, které používáme pro hodnocení toho, co považujeme za „správné" a „špatné".

Skutečnost, že jazyk používáme takto, způsobilo, že samotný pojem dluhu je podivně nesourodý. Konec konců, při komunikaci s panovníkem musíme používat jeho termíny, ať už vypovídají o skutečnosti nebo ne.

První, na co narazíme při zkoumání dějin dluhů, je velký etický chaos. Dokazuje to i skutečnost, že téměř všude na světě si většina lidí zároveň myslí, že a) vracet vypůjčené peníze je morální, b) každý, kdo má ve zvyku půjčovat peníze, je morálně zkažený.

Je pravda, že v případě druhého bodu se postoj neustále mění. Jeden z jeho krajních pólů popsal francouzský antropolog Jean-Claude Galey za svého pobytu ve východním Himálaji. Ještě v sedmdesátých letech tu žila kasta, které se říkalo „poražení," protože prý její příslušníci pocházeli z lidu, nad kterým kdysi dávno zvítězila kasta současného vlastníka půdy. „Poražení" byli po dlouhá staletí u svých pánů zadluženi. Bez půdy a peněz jim nezbývalo nic jiného, než si neustále vyprošovat půjčky, aby vůbec přežili. Nedělali to pro peníze, protože šlo o směšně nízké částky. Chudí dlužníci totiž spláceli úroky z půjček prací, což pro ně znamenalo, že v době, kdy budou uklízet domácnost svých věřitelů nebo spravovat střechu na jejich kůlně, dostanou najíst a budou mít kde spát. Pro „poražené," stejně jako pro většinu lidí na světě byly největší výdaje v životě spojeny se svatbou a pohřbem. Znamenalo to spoustu peněz, které si vždycky museli vypůjčit. V takovém případě si podle Galeyho svědectví lichvář vyžádal jednu z dlužníkových dcer jako zástavu, často to dokonce byla sama nevěsta. Musela přijít do jeho domu ráno po svatební noci a zůstat zde několik měsíců jako jeho konkubína. Když se mu pak omrzela, poslal ji do nedalekého dřevařského tábora, kde sloužila další rok či dva jako prostitutka, aby odpracovala dluh svého otce. Poté, co dluh splatila, mohla se vrátit ke svému manželovi a konečně začít žít rodinným životem.[6]

I když se to zdá šokující a odporné, Galey se nezmiňuje o žádném projevu odporu. Všichni to prostě brali jako fakt. Ani místní bráhmani, kteří byli hlavními soudci ve věcech morálky, se tím neznepokojovali. Proč by také měli, když patřili mezi nejvýznamnější lichváře?

Těžko ale můžeme tušit, co si lidé říkali doma, za zavřenými dveřmi. V oblastech indického venkova se pohybují skupiny maoistických povstalců. Kdyby náhle jedna z nich převzala kontrolu nad touto oblastí a popohnala místní lichváře před soud, možná by od obyvatel zazněly různé názory.

Jak jsem ale řekl, okolnosti popsané Galeym představují jednu z krajních možností, kdy lichváři jsou rozhodujícími morálními autoritami. V porovnání s tím například bylo postavení lichvářů ve středověké Francii přinejmenším pochybné. Katolická církev vždy zakazovala půjčování peněz na úrok. Některá nařízení ale ráda upadají v zapomnění a církev proto schválila kazatelské tažení proti lichvě. Žebraví mniši chodili od města k městu a varovali lichváře před pekelným ohněm, pokud se nebudou kát a nevrátí všechny úroky, o které připravili své oběti.

Mnohá z těchto kázání se dochovala. Jsou plná děsivých příběhů o Božím soudu nad nelítostnými lichváři: vypráví se v nich o boháčích, které stihlo šílenství nebo strašná nemoc

a kteří byli i na smrtelné posteli pronásledováni přízraky hadů a démonů připravených roztrhat a pozřít jejich tělo. Ve dvanáctém století, kdy tyto kazatelské akce vyvrcholily, se přikročilo k ještě ráznějším opatřením. Papež vydal farnostem příkaz vyloučit všechny známé lichváře z církve: nemohli ke svatému přijímání a nesměli být v žádném případě pohřbeni do posvěcené půdy. Francouzský kardinál Jacques de Vitry zaznamenal kolem roku 1210 příběh o smrti velmi vlivného lichváře. Jeho přátelé se snažili přemluvit kněze, aby zapomněl na nařízení a dovolil jim pohřbít mrtvé tělo na místním hřbitově:

> Protože lichvářovi přátelé velmi naléhali, kněz ustoupil a řekl: „Naložme jeho tělo na osla a nechme to na boží vůli. Ať o mrtvém rozhodně Bůh. Kam osel tělo donese, ať do kostela, na hřbitov nebo jinam, tam ho nechám pohřbít." Udělali, jak řekl, a osel bez váhání zamířil ven z města přímo na popraviště. Tam velkým obloukem shodil umrlce přímo do hnoje pod šibenicí.[7]

Ve světové literatuře je těžké najít byť jen jedinou pozitivní postavu lichváře, tedy člověka, který žije z úroků svých půjček. Nejsem si jist, zda existuje ještě nějaká jiná profese s tak neměnným negativním obrazem – snad kromě katů. Stojí za povšimnutí, že narozdíl od nich lichváři patří k nejbohatším a nejmocnějším lidem v dané společnosti. Už ale samotné slovo „lichvář" budí představu chamtivce, krvavých peněz, liber lidského masa a zaprodaných duší a všemu vévodí ďábel, sám také často popisovaný jako lichvář, s jeho účetními knihami. Někdy se také zobrazuje, jak se tyčí za lichvářem a čeká na okamžik, kdy zlosynova duše bude opět jeho. Půjčovat peníze na úrok totiž znamená uzavřít smlouvu s peklem.

V minulosti existovaly pouze dva účinné způsoby, jak se takový zbohatlík mohl očistit – buď svou úlohu mohl převést na někoho třetího, nebo pošpinit dlužníka. Ve středověku evropští šlechtici například volili první způsob a jako své náhradníky využívali Židy. Mnozí z nich o nich mluvívali jako o „svých" Židech, jako by byli pod jejich osobní ochranou. Ve skutečnosti to však znamenalo, že na jejich území si Židé nemohli na živobytí vydělat jinak než lichvou, za což je lidé nenáviděli. Šlechtici tak na Židy mohli pravidelně zaútočit, prohlásit je za ohavné tvory a peníze jim sebrat. Druhý přístup se využívá častěji, ale ve výsledku se obě zúčastněné strany navzájem považují za provinilce odsouzené k věčnému zatracení a celá záležitost za nekalý obchod.

V jiných náboženských tradicích najdeme odlišná stanoviska. Středověké hinduistické zákoníky půjčování peněz na úrok povolovaly s jediným omezením – úroková částka nikdy nesměla převýšit původní půjčenou sumu. Často se v nich dokonce zdůrazňovalo, že dlužník, který svůj dluh nesplatil, bude v příštím životě sloužit jako otrok v domácnosti věřitele – případně, podle pozdějších zákoníků, jako jeho kůň nebo dobytek. Stejně tolerantní postoj k věřitelům a varování dlužníků před karmickou odplatou se objevuje také v mnoha buddhistických pramenech. Přesto se zde i v Evropě objevují příběhy, popisující úděl lichvářů, kteří zašli příliš daleko. Jeden z japonských středověkých autorů vypráví údajně pravdivý příběh z roku 776 o strašlivém osudu Hiromušimy, manželky bohatého oblastního guvenéra. Byla to obzvlášť chamtivá žena,

> která si přišla na pěkné peníze přidáváním vody do saké, které prodávala. Ve dnech, kdy lidem půjčovala, používala malou odměrku, zato když přišel den zúčtování, vytáhla velkou. Málo rýže půjčovala, ale získala za ni hodně peněz. Úrok, který svým dlužníkům vnutila, byl závratný – často dosahoval deseti až stonásobku původně vypůjčené částky. Ve vybírání dlužných peněz byla neoblomná a nemilosrdná. Mnoho lidí se jí začalo bát, raději opustili své domovy a přestěhovali se do jiných provincií, jen aby jí unikli.[8]

Když zemřela, sedm dní se modlili mniši u její zapečetěné rakve. Sedmý den mrtvola jako zázrakem ožila:

> Ti, kdo se na ni přišli podívat, ucítili nepopsatelný zápach. Od pasu nahoru se už proměnila ve vola s velkými rohy, které jí trčely z čela. Její paže a nehty se podobaly volským nohám a kopytům. Od pasu dolů její tělo ale zůstalo lidské. Odmítala rýži a raději se živila přežvykováním trávy. Nahá se povalovala ve vlastních výkalech.[9]

Zvědavců postupně ubývalo. Provinilá a zahanbená rodina se pokoušela získat pro Hiromušimu odpuštění. Prominula všem dluhy a většinu svého majetku darovala církvi. Nakonec obluda v klidu zemřela.

Autor příběhu, mnich, věřil, že šlo o jasný příklad předčasné reinkarnace. Žena byla potrestána karmickým zákonem, protože porušila to, co je „slušné a správné." Dělalo mu ale vrásky, že se v buddhistických svatých textech neobjevuje obdobný případ. Podle nich se totiž v dobytek obyčejně mění dlužníci, ne věřitelé. V důsledku toho bylo morální ponaučení na konci jeho příběhu dost matoucí:

> Jak praví jedna sútra: „Jestliže nevracíme své dluhy, zaplatíme za to tak, že se v příštím životě staneme koněm či dobytčetem." „Dlužník je jako otrok, věřitel je jeho pánem." Nebo jinak: „Dlužník je bažantem a věřitel jestřábem." Jestliže jste někomu půjčili, nenuťte ho přespříliš k vrácení půjčky. Pokud to uděláte, narodíte se znovu jako kůň nebo dobytče, budete pro svého dlužníka muset pracovat a za své chování budete mnohonásobně pykat.[10]

Tak jak to tedy je? Nemohou přece oba skončit jako zvíře ve stodole toho druhého.

Všechny velké náboženské tradice se s tímto problémem tak či onak potýkají. Na jednu stranu jsou všechny lidské vztahy morálně pochybné, protože představují závazek. Zúčastnění jsou zřejmě vinni už jen tím, že vztah navázali; nebo přinejmenším riskují provinění, pokud svým závazkům nedostojí včas. Na druhou stranu, když o člověku řekneme, že se „chová, jako by nikomu nic nedlužil", asi nemluvíme o vzoru všech ctností. V profánním světě se morálka zakládá převážně na plnění povinností vůči druhým lidem a my máme sklony zatvrzele

pokládat tyto závazky za dluhy. Snad jen mniši mají možnost vyhnout se morálním problémům odchodem do ústraní. My ostatní chtě nechtě musíme žít ve světě, který nedává moc smysl.

* * * *

Příběh o Hiromušimě je dokonalým příkladem popudu hodit obvinění zpátky na krk žalobci – důraz na výkaly, zvířata a ponížení jsou prostředkem, jak vzletně popsat spravedlivou odplatu, podobně jako ve vyprávění o oslu a mrtvém lichváři. Věřitel je zde terčem ostudy a ponížení, stejně jako se to stává i dlužníkům. Je to jen živější a ostřejší způsob, jak položit stále stejnou otázku: „Kdo je tu vůbec dlužníkem?"

Zeptáme-li se takto, začínáme mluvit jazykem věřitele. Když nevrátíme dluh, „zaplatíme za to znovuzrozením v těle koně či vola"; pokud jsme příliš naléhali jako věřitelé, dostane se nám odplaty též. I karmickou spravedlnost lze tedy přeložit do jazyka obchodních jednání.

Nyní jsme došli k hlavní otázce celé knihy: jaký dopad má zploštění způsobu vnímání morálky a spravedlnosti na pouhou záležitost obchodní transakce? Co se stane, když množinu morálních závazků redukujeme jen na dluhy? A můžeme o tom vůbec mluvit jinak, když je náš jazyk složen především z pojmů, které vycházejí z tržní terminologie? Na jedné z úrovní je rozdíl mezi závazkem a dluhem prostý a zřejmý. Dluh je povinnost splatit určitou peněžní částku, můžeme jej tedy narozdíl od jiných závazků vyčíslit. Dluhy jsou proto srozumitelné, chladné a neosobní, a tím pádem i přenosné. Pokud někomu dlužím laskavost nebo život, týká se to pouze toho konkrétního člověka. Jestliže mám ale čtyřicetitisícový dluh s dvanáctiprocentním úrokem, nijak zvlášť nezáleží na tom, kdo je věřitelem. Ani jedna ze stran nemusí brát v potaz, co ten druhý chce, potřebuje nebo co je schopen udělat – jak by tomu bylo v případě, že mi někdo prokázal službu a já k němu pociťuji vděčnost či úctu. Výsledky lidského chování se nepočítají, kalkulujeme pouze s kapitálem, zůstatky, pokutami a úrokovou mírou. Jestliže musíte opustit domov a odstěhovat se jinam a když vaše dcera skončí jako prostitutka někde v hornické osadě, je to sice smůla, ale pro věřitele je to nepodstatné. Peníze jsou peníze a dohoda platí jednou provždy.

Z tohoto pohledu je klíčovou funkcí peněz jejich schopnost přeměnit morálku v neosobní propočty a tak ospravedlnit věci, které by se jinak mohly zdát nehorázné a pobuřující. Tímto tématem se budeme dále v knize zabývat. Faktor násilí, na který jsem až doteď kladl důraz, může v celé záležitosti hrát vedlejší roli. V rozdílu mezi „dluhem" a pouhým morálním závazkem nejde o to, jestli někdo se zbraní v ruce zabaví dlužníkovi majetek nebo mu pohrozí, že mu zpřeláme kosti v těle. Jde spíš o to, že věřitel může přesně spočítat, kolik mu dlužník má zaplatit.

Při bližším zkoumání se přesto ukazuje, že obě okolnosti – násilí a výpočty – spolu těsně souvisejí. Je v podstatě nemožné, aby se vyskytovaly jedna bez druhé. Francouzští lichváři měli vlivné přátele a vymahače, kteří vydírali dokonce i církevní představitele. Jak jinak by také mohli dostat své půjčky zpátky, když celá věc byla nezákonná? Hiromušima byla ke svým dlužníkům naprosto nekompromisní – „neprojevovala vůbec žádný soucit" – jenže měla také manžela, který byl guvernérem. Nemusela být milosrdná. Ten, kdo má za sebou ozbrojence, si to může dovolit.

V knize se budeme stále vracet k tomu, proč násilí nebo jeho hrozba mění mezilidské vztahy v chladnou matematiku. Tento problém je totiž kořenem morálních zmatků, které se týkají všeho, co je s dluhy spojeno a co způsobuje morální dilemata stará jako lidstvo samo. Zmínky o něm najdeme už v prvních písemnostech starověké Mezopotámie, filozofickou podobu dostává poprvé v indických Védách, v nesčetných podobách se objevuje v historických pramenech a existuje i v samotném základu struktury dnešních institucí, jako jsou stát a trh. Vyskytuje se v základních pojetích svobody, morálky a společnosti, které se formovaly v průběhu období plných válek, porážky, otroctví. Způsob jeho utváření je pro nás nepochopitelný, protože jsme ztratili schopnost si představit, že by to tu mohlo fungovat jinak.

* * * *

Existují jasné důvody, proč je právě nyní správný čas pro nové přezkoumání historie dluhu. V září 2008 nastala ekonomická krize, která téměř ochromila celosvětové hospodářství. V mnoha oblastech k tomu i došlo: lodě se přestaly plavit přes oceány, tisíce jich bylo odstaveno do suchých doků. Jeřáby se rozmontovaly, nestavěly se žádné nové budovy. Většina bank zastavila půjčky. Vzápětí vypuklo nejen všeobecné pobouření, ale rozhořela se také veřejná diskuse o podstatě dluhu, peněz a finančních institucí, v jejichž moci je osud národů.

To ovšem nemělo dlouhého trvání a důkladná debata na toto téma se ve skutečnosti nikdy nerozvinula.

Lidé byli zpočátku připraveni k rozpravě, protože se ukázalo, že pohádky, které jsme na toto téma poslouchali během posledních deseti let, se ukázaly jako nehorázné lži. Nelze to prostě říct jinak. Roky každý slýchal o spoustě nových důmyslně propracovaných finančních inovací: úvěrech a komoditních derivátech, o hypotéčních derivátech, hybridních obligacích, výměně dluhů atd. Tyhle nové trhy s deriváty byly tak strašně složité, že dokonce – alespoň podle jedné kolující historky – nejmenovaná významná finanční instituce zaměstnala astrofyziky, aby vytvářeli programy pro obchodování. Ty byly komplikované do té míry, že jim nerozuměli ani samotní finančníci. Poselství bylo jasné: nechte to na odbornících. Do toho jste prostě nemohli proniknout. I když jste kapitalistické finančníky zrovna nemilovali (ačkoli si někteří lidé myslí, že jsou skvělí), jedno se jim nedalo upřít – byli ve svém lobbismu tak neuvěřitelně kompetentní, že demokratický dohled nad finančními trhy se stal nemyslitelným. (Tehdy se nechalo napálit i mnoho akademiků. Dobře si vzpomínám, jak jsem byl v letech v letech 2006 a 2007 na konferencích, kde moderní tvůrci společenských teorií ve svých přednáškách hlásali, že tyto nové formy sekuritizace napojené na poslední informační technologie předznamenávají transformaci v samotné povaze času, v modalitě možnosti a uskutečnění. Pamatuji si i to, že jsem si pomyslel: „Naivní blbečci." Což také byli.)

Když rozruch kolem toho utichl, ukázalo se, že mnoho nebo dokonce většina těchto inovací byly pouze dobře promyšlené podfuky. Ty spočívaly např. ve strategii, kdy byly chudým rodinám prodávány hypotéky, které byly navrženy tak, aby nemohly být splaceny. Následná

operace spočívala v sázení na to, jak dlouho bude držiteli hypotéky trvat, než ji přestane být schopen splácet. Vznikl finanční balíček spojující hypotéku s odhadem na neschopnost jejího splácení. Balíček pak byl prodáván další instituci (řekněme třeba té, která vedla držitelův účet důchodového spoření) s tím, že nemůže v žádném případě prodělat. Investoři si pak mohli tyto balíčky předávat, jako by to byly peníze, až nakonec odpovědnost za vyplacení vkladů přebral nějaký obří pojišťovací konglomerát. Pokud by taková společnost nemohla splatit výsledný dluh (což bylo téměř jisté), z nesnází by ji zachránily peníze daňových poplatníků (jak se velmi často stávalo).[11] Jinými slovy, je to jako neobvykle důmyslná verze toho, co dělaly banky, když koncem sedmdesátých let půjčovaly peníze diktátorům v Bolívii a Gabonu: byly to naprosto nezodpovědné půjčky a banky to dělaly s plným vědomím toho, že až to vyjde najevo, nasadí politici a úředníci všechny páky, aby jim tyto země přesto dluh vrátily bez ohledu na to, kolik to bude stát lidských životů.

Rozdíl byl tentokrát v tom, že bankéři to prováděli v nepředstavitelné míře a dluh, do kterého zabředli, byl vyšší než sloučený celosvětový hrubý domácí produkt. Svět to uvrhlo do velkého zmatku a málem to zničilo celý systém.

Armády a policie byly v pohotovosti pro případ očekávaných pouličních nepokojů a bouří, ale k ničemu nedošlo. A nezměnil se ani způsob fungování celého systému. Tehdy každý čekal, že když jsou na dně i čelní představitelé kapitalismu jako Lehman Brothers, Citibank a General Motors a když veškerý patent na moudrost selhal, začne se více diskutovat o povaze dluhu a úvěrových institucích. Všechno, jen ne prázdné řeči.

Vypadalo to, že většina Američanů je nakloněna zásadním řešením. Průzkumy ukazovaly, že naprostá převaha lidí měla pocit, že banky by se bez ohledu na ekonomické důsledky neměly tahat z bryndy, ale že by bylo dobré pomoci obyčejným občanům, kteří měli na krku špatnou hypotéku. V USA je tohle něčím výjimečným. Od dob kolonizace je Amerika zemí, která pro dlužníky nemá porozumění. Je to trochu zvláštní, protože původně byla osídlena hlavně uprchlými dlužníky. Je ale i zemí, kde je více než jinde zakořeněno přesvědčení, že jednat morálně znamená platit své dluhy. V dobách kolonizace se neplatící dlužníci přibíjeli za uši ke sloupům. Spojené státy přijaly zákon o insolvenci mezi posledními státy na světě. Ačkoli první americká ústava z roku 1787 pověřila tehdy novou vládu k vytvoření tohoto zákona, všechny pokusy se zamítaly z „morálních důvodů" až do roku 1898.[12] Změna byla tehdy epochální. Možná proto se ti, kdo v době ekonomické krize měli pod palcem debatu v médiích a mezi zákonodárci, rozhodli, že na diskuse není pravý čas. Americká vláda uvolnila tři biliony dolarů na zalepení celého problému a dál se nedělo nic. Bankéři byli v suchu, malí dlužníci až na výjimky ne.[13] Spíše naopak, uprostřed největší ekonomické recese od poloviny třicátých let se proti nim zvedá prudký odpor. V jeho čele stojí finanční korporace, které na stejné vládě, která je zachránila před bankrotem, chtějí, aby vůči obyčejným lidem s finančními problémy uplatnila zákon v plném rozsahu. „Dlužit peníze není zločin, ale lidé se posílají kvůli platební neschopnosti do vězení jako na běžícím pásu," napsal deník *Star-Tribune* v Mineappolisu-St. Paul. V Minnesotě „se počet zatčených dlužníků zvýšil v posledních

čtyřech letech o šedesát procent, v roce 2009 šlo o osm set čtyřicet pět případů. V Illinois a jihozápadní Indianě posílají soudci do vězení dlužníky, kteří nesplácejí soudně nařízené částky. V krajních případech lidé zůstávají ve vězení, dokud nesplatí alespoň něco. V lednu 2010 byl muž z vesnice Kenney v Illinois odsouzen k trestu odnětí svobody „na neurčito", dokud nezaplatí tři sta dolarů dluhu za sklad dříví."[14]

Jinak řečeno, blížíme se k obnově něčeho podobného vězením pro dlužníky. Mezitím celospolečenská diskuse utichla, veřejný odpor proti zachraňování bank z potíží postupně skomíral a nyní to vypadá, že jsme na pokraji další nevyhnutelné finanční katastrofy – zbývá se jen ptát, kolik času ještě máme.

Dostali jsme se do bodu, kdy samotný MMF, ve snaze dostat se znovu do role svědomí globálního kapitalismu, varuje před pokračováním v současném trendu. Hrozí totiž, že příště už by žádná záchrana nemusela přijít. Veřejnost to prostě nestrpí a všechno bude ztraceno. Jeden z nedávných novinových titulků zní[15]: „MMF varuje, že další finanční záchranný kruh by ohrozil demokracii" („demokracií" se tu samozřejmě míní „kapitalismus"). Je tedy zcela jasné, že i vůdci současné globální ekonomiky, kteří se ještě nedávno domnívali, že stávající systém může stejným způsobem fungovat napořád, nyní vidí všude zkázu.

* * * *

V tomhle případě má MMF pravdu. Máme sto důvodů věřit, že jsme opravdu těsně na počátku převratných změn.

Člověk si pod tím obvykle představí, že všechno kolem bude úplně nové. O penězích to platí dvojnásob. Kolikrát jsme už slyšeli, že příchod virtuálních peněz, přeměna hotovosti v plastové karty a dolarů v údaje na obrazovce počítače jsou vstupenkou do nevídaného nového světa financí? Předpoklad, že jsme se ocitli na neprobádaném území, ulehčil kromě jiného cestu Goldman Sachs, AIG a podobným institucím. Snadno přesvědčily občany, že nikdo ani náhodou nemůže porozumět jejich úchvatným finančním nástrojům. Jestliže se však na celou věc podíváme z širší historické perspektivy, zjistíme, že virtuální peníze nejsou žádnou novinkou. Byla to totiž jejich původní podoba. Úvěrový systém, běžné účty i účty výloh existovaly dávno před bankovkami a mincemi. Jsou staré jako naše civilizace. V historii se střídala období, kdy světu vládly zlaté pruty – za předpokladu, že zlato a stříbro jsou formou měny – a období, kdy peníze představovaly abstraktní pojem, virtuální položku na účtu. Z historického hlediska však jako první vznikly úvěry a dnes jsme svědky pouhého návratu toho, co se ve středověku nebo dokonce ve starověké Mezopotámii pokládalo za normální věc.

Dějiny také nabízejí fascinující rady, co všechno bychom mohli požadovat. V minulých dobách za existence úvěrů existovaly také vždy kontrolní instituce, které měly předejít zhroucení systému – jejich úkolem bylo zabránit věřitelům, aby společně s politiky a úředníky každého vyždímali. Zároveň také fungovaly instituce na ochranu dlužníků. Naše nová doba úvěrových systémů vyvolává dojem, že jsme začali z opačného konce. Nejdříve došlo

k založení globálních institucí jako MMF, jejichž posláním je chránit věřitele, ne dlužníky. V historickém měřítku, které máme na mysli, deset či dvacet let neznamená nic. Nemáme skoro tušení, co od toho čekat.

* * * *

Tato kniha pojednává o historii dluhu a zároveň využívá dějiny jako prostředek k položení mnohem důležitější otázky: jací jsme lidé, jaká je lidská společnost a jací bychom měli být? Co si vlastně navzájem dlužíme a jaký má vůbec význam se na to ptát? Kniha začíná zbořením řady mýtů – nejen mýtu o směnném obchodu, kterému je věnována první kapitola, ale i konkurenčních mýtů o prapůvodních dluzích člověka vůči bohům nebo státu. Tyto mýty v jedné či druhé podobě tvoří základ běžných pojetí ekonomiky a společnosti. Vedoucí roli v nich hrají Stát a Trh jako dva protichůdné principy. Historická fakta ale ukazují, že ve skutečnosti vznikly ve stejnou dobu a fungují ve vzájemném propojení. Jedno mají tyto mylné představy společné, a sice sklon zjednodušit lidské vztahy na proces směny, jako kdyby naše vazby na společnost nebo i vesmír bylo možné popsat v pojmech obchodní transakce. Z toho plyne další otázka: jestliže se nejedná o směnu, o co tedy jde? V páté kapitole popíši s využitím antropologických poznatků morální základ ekonomiky; poté se vrátím k otázce původu peněz, abych dokázal, že se samotný princip směny vyvinul převážně v důsledku násilí – skutečný počátek peněz lze hledat v pojmech zločinu, odškodnění, války a otroctví, cti, dluhu a splátky. To nám otevírá cestu k další, osmé kapitole, která se věnuje skutečné historii pěti tisíc let dluhů a úvěrů s velkými změnami během období, kdy se využívalo virtuálních nebo na druhou stranu reálných peněz. Došel jsem k mnoha nečekaným zjištěním: od poznatku, že moderní pojetí práv a svobod pochází ze starověkého systému otrockého práva a původ investičního kapitálu je spojen se středověkým čínským buddhismem, až k objevu, že nejeden ze slavných argumentů Adama Smithe je jak okopírovaný z prací teoretiků volného trhu středověké Persie (je to navíc příběh, který v mnohém může zajímavě přispět k porozumění současné naléhavosti islámské politiky). Toto vše vytváří podklad k novému vnímání posledních pěti set let, které proběhly ve znamení kapitalistických impérií. Tím se otevírá i prostor pro otázku, co všechno by dnes mohlo být v sázce.

Poměrně dlouho mezi intelektuály platí dohoda, že velkých otázek už není třeba. Stále více se ale zdá, že se jim nelze vyhnout.

Kapitola dvě

MÝTUS VÝMĚNNÉHO OBCHODU

„Na každou rafinovanou a složitou otázku existuje přímá, jednoduchá, chybná odpověď."
– H. L. Mencken

JAKÝ JE ROZDÍL mezi pouhým závazkem, dojmem, že člověk by měl jednat určitým způsobem, či dokonce pocitem, že je někomu zavázán, a *dluhem* jako takovým? Odpověď je jednoznačná: v penězích. Odlišnost mezi dluhem a závazkem spočívá v tom, že dluh lze přesně vyčíslit.

Peníze nejen umožňují existenci dluhu, ale na scénu spolu dokonce vstupují ve stejnou dobu. První z písemných dokumentů na mezopotámských tabulkách jsou záznamem úvěrů a pasiv, přídělů rozdělovaných chrámy, peněz dlužných za nájem nebo koupi chrámových pozemků. Hodnota každého záznamu je přesně udána v množství obilí nebo stříbra. Některé z nejranějších děl o morální filozofii zase obsahují úvahy o tom, co znamená vnímat morálku jako dluh, tedy – v penězích.

Dějiny dluhu jsou tak nutně i dějinami peněz. Chceme-li porozumět úloze, kterou ve společnosti zastával dluh, je nejjednodušší sledovat, v jaké formě existovaly peníze v různých dobách a jak se používaly, a také si všimnout diskusí, které o smyslu toho všeho nevyhnutelně následovaly. Jsou to ale jiné dějiny peněz, než na jaké jsme zvyklí. Pokud o původu peněz hovoří ekonomové, dluh je pouze vedlejším produktem. Podle nich nejdříve vznikl výměnný obchod (handlování), pak se objevují peníze a teprve potom úvěry. Když nahlédnete do knih pojednávajících o dějinách peněz např. ve Francii, Indii nebo Číně, obvykle se věnují oběživu, ale nenajdeme v nich téměř žádnou rozpravu o úvěrovém uspořádání. Už nejméně sto let antropologové jako já poukazují na to, že toto nemají správně. Typické verze dějin ekonomiky jsou na hony vzdáleny tomu, jak život v ekonomické sféře probíhal ve skutečnosti, v opravdových společenstvích, na trhu a skoro všude, kde každý někomu něco dluží na několik způsobů a kde většina transakcí probíhá bez použití peněz.

Proč ty nesrovnalosti?

Jednak je to kvůli povaze důkazů: mince se dochovaly v archeologické evidenci, popis úvěrových systémů ne. Pro ekonomy vždy znamenala samotná existence úvěrů a dluhů něco jako ostudu, protože se velmi špatně představírá, že lidé poskytující půjčky nebo lidé zadlužení to dělají z čistě „ekonomických" důvodů (kdyby to tak opravdu bylo, nebyl by rozdíl například mezi půjčkou neznámému člověku a vlastnímu bratranci). Bude zřejmě dobré začít naše vyprávění o penězích ve fiktivním světě, odkud úvěry i dluhy úplně zmizely. Ještě než využijeme k rekonstrukci skutečných dějin peněz antropologických metod, je třeba porozumět, co je špatného na jejich tradičním výkladu.

Podle ekonomů obecně existují tři funkce peněz: jsou prostředkem směny, zúčtovací položkou a symbolem hodnoty. Všechny učebnice ekonomie zdůrazňují hlavně první ze jmenovaných funkcí. Na ukázku uvádím typický úryvek z knihy *Economics* z roku 1996 (Case, Fair, Gärtner a Heather):

> Peníze jsou pro fungování tržní ekonomiky nezbytné. Jen si představte, jak by vypadal život bez nich. Alternativou peněžní ekonomiky je směnný obchod, kdy lidé vyměňují zboží a služby za jiné zboží a služby přímo, bez využití peněžních prostředků.
>
> Jak funguje systém směny? Řekněme, že byste si rádi dali k snídani croissant, vejce a pomerančový džus. Místo abyste šli do obchodu a koupili si je za peníze, budete muset najít někoho, kdo tyhle věci má a je ochotný s vámi udělat obchod. To znamená, že i vy musíte vlastnit něco, po čem by mohl toužit pekař, dodavatel džusů a prodavač vajec. Pokud budete mít jako obchodní artikl tužky, nebude vám to nic platné, pokud je ti tři nebudou chtít.
>
> Podmínkou směnného obchodu je dvojitá shoda v ochotě obchodovat. Abyste tedy mohli uskutečnit obchod, musíte najít někoho, kdo má něco, co chcete vy, a zároveň musí chtít on také něco od vás. Tam, kde je obchodní sortiment relativně úzký, jako je tomu v oblastech s poměrně jednoduchou ekonomikou, nebývá obtížné někoho takového najít a směnného obchodu se často využívá.[1]

Posledně jmenovaný bod je sporný, ale protože je formulován tak vágně, bylo by těžké jej vyvrátit.

> V složitě organizované společnosti s mnoha druhy zboží vyžaduje směnný obchod nezměrné úsilí. Představte si, že byste museli najít osoby, z nichž každá nabízí ke směnnému obchodu jednu z věcí, ze kterých se běžně skládá váš nákup v obchodě s potravinami. Zároveň by to musely být osoby, které by byly ochotny vyměnit je za některou z věcí, které nabízíte vy.
>
> Nějaký dohodnutý prostředek směny (neboli platidlo) hladce odstraní problém s dvojí ochotou k obchodu.[2]

Je nutné zdůraznit, že nejde o nic skutečného, ale pouze o fiktivní cvičení. „Jestliže chcete pochopit, jaký prospěch má společnost z využití platidel," píší Begg, Fischer a Dornbusch (*Economics,* 2005), „stačí si představit výměnnou ekonomiku." Další autoři, Maunder, Myers, Wall a Miller (*Economics Explained,* 1991) zase píší: „Jen si pomyslete, jaké problémy byste dnes měli, kdybyste chtěli svou práci vyměnit přímo za výsledky práce někoho jiného." „Řekněme, že máte kohouty, ale chcete růže,"[3] můžeme číst u Parkina a Kinga (*Economics,* 1995). A takhle bychom mohli pokračovat do nekonečna. Každá ze současných učebnic ekonomie vysvětluje tento problém stejným způsobem. Jak poznamenávají, kdysi byly časy, kdy neexistovaly peníze. Jaké to muselo být? Takže – představme si ekonomiku podobnou té dnešní, jen s tím rozdílem, že se nepoužívá peněz. Rozhodně by to bylo velmi nepraktické! Je evidentní, že lidé museli vynalézt peníze už kvůli jejich efektivitě.

Vyprávění o penězích tedy pro ekonomy vždy začíná vybájeným světem směnného obchodu. Kam ale tuto smyšlenku umístit v prostoru a čase? Mluvíme o jeskynních lidech, obyvatelích ostrovů v Tichém oceánu nebo americkém pohraničí? V jedné z učebnic nás ekonomové Joseph Stiglitz a John Driffill přivádějí do prostředí podobajícího se Nové Anglii nebo městečku na středozápadě:

> Můžeme si představit farmáře, jak v městečku vyměňuje výsledky své práce s kovářem, krejčím, hokynářem a doktorem. Aby jednoduchá směna nicméně ale proběhnout, obě strany musí projevit vůli obchodovat... Henry má brambory a potřebuje boty, Joshua vlastní jeden zbytečný pár bot a chce brambory. Díky výměně budou oba spokojenější. Jenže když Henry má palivové dříví a Joshua žádné nepotřebuje, musí se najít někdo další a provést několikanásobná směna, aby Henry nakonec získal vytoužené boty. Peníze nabízejí způsob, jak tuto složitou výměnu velmi zjednodušit. Henry prostě někomu prodá dříví a za utržené peníze si od Joshuy ty boty koupí.[4]

Zase se jedná pouze o iluzorní zemi podobnou současnosti, jen ty peníze někam zmizely. V důsledku to ani nedává smysl: kdo se zdravým rozumem by provozoval hokynářství na takovém místě? A jak by sháněl zásoby? Ponechme to teď ale stranou. Existuje jednoduchý důvod, proč všichni autoři učebnic ekonomie neustále opakují tu samou historku. Ona totiž vychází od člověka, který je pro ně doslova ten nejdůležitější na světě. Ve významném roce 1776 ji na University of Glasgow vyprávěl profesor morální filozofie Adam Smith, a tím dal vzniknout oboru ekonomie.

Příběh nepocházel tak úplně ze Smithovy hlavy, už v roce 330 př. n. l. můžeme v Aristotelově pojednání o politice nalézt vzdáleně podobný text. Nejprve podle něho musely

rodiny pěstovat věci výhradně pro vlastní potřebu. Postupně se podle všeho některé začaly specializovat – jedna pěstovala obilí, další vyráběla víno a produkty si vyměňovaly mezi sebou.[5] Aristoteles se domníval, že peníze vznikly někdy během tohoto procesu. Nikdy ale nevysvětlil, jak k tomu došlo, stejně jako to neudělali ani středověcí učenci, kteří čas od času jeho vyprávění opakovali.[6]

V letech následujících po éře Kolumba, kdy španělští a portugalští dobrodruzi pátrali ve světě po nových zdrojích zlata a stříbra, tyto příběhy vymizely. Nikdo z nich určitě nepodal zprávu o objevu země s výměnným obchodem. Většina cestovatelů putujících v šestnáctém a sedmnáctém století po Západní Indii nebo Africe se domnívala, že všechny společnosti nutně mají vlastní peníze. Každá společnost má totiž vládu a každá vláda vydává přece peníze.[7]

Adam Smith byl nicméně rozhodnut změnit běžná přesvědčení svých současníků. Protestoval především proti myšlence, že peníze jsou výtvorem vlády. V této záležitosti byl Smith dědicem liberální filozofické tradice představované Johnem Lockem, který tvrdil, že vláda vzniká na ochranu soukromého vlastnictví a měla by se také spokojit pouze s touto funkcí. Smith zašel ještě dál a tvrdil, že majetek, peníze a trh nejenže existovaly dávno před vznikem politických institucí, ale že jsou i samotným základem lidské společnosti. Z toho vyvodil, že pokud má stát hrát nějakou roli v peněžních záležitostech, mělo by jít pouze o zajištění spolehlivosti měny. Díky tomu pak také mohl trvat na tom, že ekonomika je nezávislým oborem lidské činnosti s vlastními principy a zákonitostmi, které se liší například od etiky nebo politiky.

Smithův argument stojí za detailnější prozkoumání, protože je, jak jsem již řekl, zakládajícím mýtem ekonomiky.

Co je, ptá se Smith na začátku, přesně vzato základem ekonomického života? Je to „určitý sklon v lidské povaze ... sklon obchodovat a vyměňovat jednu věc za jinou." Zvířata tohle nedělají. „Nikdo," poznamenává Smith, „nikdy neviděl psa, který by si úmyslně a ve vší slušnosti vyměnil s jiným psem kost za kost."[8] Lidé si mezi sebou, když je necháte být, začnou nutně vyměňovat a porovnávat věci. Prostě jsou takoví. I logika a konverzace jsou typem obchodu a také zde, jako ve všem, budou lidé pro sebe vyhledávat nejvýhodnější věci a snažit se, aby z výměny měli co největší užitek.[9]

Je to právě ta touha po směně, která vyústila v dělbu práce, jíž vděčíme za všechny lidské vymoženosti a civilizaci. A zde se opět ocitáme v příběhu z pohádkové říše dalšího z ekonomů, zřejmě se jedná o směsici ze života severoamerických indiánů a středoasijských kočovných pastevců:[10]

> V kmeni lovců či pastevců se určitý člověk specializuje na výrobu luků a šípů např. proto, že je umí vyrobit rychleji a obratněji než druzí. Často je se svými společníky vyměňuje za dobytek nebo zvěřinu a nakonec zjistí, že si takhle přijde na víc masa, než kdyby sám vyrazil a zvěř si lovil. S ohledem na jeho zájmy se výroba luků a šípů pro něho stává hlavním prostředkem obživy a je tak trochu zbrojířem. Další člen kmene vyniká ve výrobě rámů a krytin na stavbu jejich chatrčí nebo stanů. Je zvyklý vycházet svým sousedům v této věci vstříc a také on od nich za to dostává hovězí a zvěřinu, až se nakonec začne věnovat pouze této činnosti a je z něho něco jako tesař. Stejně tak se třetí člen kmene stane kovářem nebo tepcem, čtvrtý koželuhem nebo tím, kdo zhotovuje oděvy z kůží a usní, co jsou hlavní součásti oblečení divochů...

V momentě, kdy tu máme specializované výrobce šípů nebo wigwamů, dojde nám, že máme i problém. Jen si všimněte, jak snadno přejdeme od vymyšlených divochů k maloměstským kupcům.

> Avšak v době, kdy začínala dělba práce, celý proces musel být často plný překážek a rozpaků. Řekněme, že někdo má určitého zboží víc než potřebuje, a druhému se ho naopak nedostává. První by se ho jistě rád zbavil a druhý zase část získal. Pokud ale ten druhý nemá nic, co by mohl prvnímu nabídnout výměnou, k obchodu mezi nimi nedojde. Řezník má ve svém obchodu více masa, než může sníst, a sládek i pekař by rádi kus masa měli, ale nemají nic, co by řezníkovi nabídli výměnou...
>
> ✖✖✖✖
>
> Každý prozíravý člověk v každé době a společnosti, od okamžiku vzniku dělby práce, se musel pochopitelně snažit řídit své záležitosti tak, aby měl vždy u sebe nejen typické výrobky svého řemesla, ale také určité množství toho či onoho zboží, které by jen málokdo odmítl vyměnit. Jedině tak se mohl vyhnout výše zmíněným problémům.[11]

Všichni si tak samozřejmě začnou dělat zásoby něčeho, o čem jsou přesvědčeni, že to budou ostatní chtít. Má to paradoxní následek: místo aby v určité chvíli hodnota takového tovaru klesla (protože každý nějaký vlastní), naopak se zvyšuje (protože se z něho stává měna):

> Sůl byla prý běžným prostředkem obchodu a směny v Etiopii, různé druhy lastur v některých částech pobřežní Indie, sušené tresky na Newfoundlandu, tabák ve Virginii, cukr v některých našich západoindických koloniích, usně a opracované kůže v dalších zemích; a jak jsem se dozvěděl, i dnes existuje ve Skotsku vesnice, kde je běžné, že dělník přinese do pekárny nebo pivnice místo peněz hřebíky.[12]

Nakonec se samozřejmě všechno zredukuje na drahé kovy, alespoň při obchodech na velké vzdálenosti, protože tyto kovy se na oběživo perfektně hodí: jsou odolné, přenosné a lze je nekonečně rozdělovat na stejné kusy.

K tomuto účelu různé země využívaly různých kovů. Starověcí Sparťané platili železem, Římané mědí, stříbrem a zlatem se platilo ve všech bohatých obchodních zemích.

✖✖✖✖

Tyto kovy měly zřejmě nejdříve podobu neopracovaných prutů, bez jakékoli značky nebo ochranné známky...

✖✖✖✖

Používání kovových prutů mělo dvě velké nevýhody: byly těžké a špatně se oceňovaly. V případě vzácných kovů, kde malá změna množství znamená velkou změnu ceny, bylo pro náležité ocenění takového zboží třeba velmi přesných vah a závaží. Zvláště vážení zlata je proces vyžadující určitou finesu...[13]

Je jasné, k čemu to všechno spělo. Snadnější než výměnný obchod je používání nesouměrných kovových prutů. Ale nebylo by ještě jednodušší, kdyby se různě velké kusy kovů označily jednotnými nápisy uvádějícími jejich váhu a čistotu? Samozřejmě, že ano, a tak vznikly peníze. Je pravda, že od té chvíle do hry vstupují vlády, které obvykle řídily mincovny. V tradiční verzi příběhu ale tady jejich role, kterou je zajistit dostatečnou zásobu peněz, také končí. Navíc tuto roli nehrály ani moc dobře, protože po celé dějiny bezohlední vládci měnu znehodnocovali, způsobovali inflaci a jiné politické pohromy tam, kde šlo původně o střízlivou ekonomiku.

Tento příběh působivě sehrál nejen klíčovou roli v založení ekonomiky jako vědy, ale také v samotném přesvědčení o existenci něčeho jménem „ekonomika", co má svá vlastní, na morálce a politice nezávislá pravidla. Ty ekonomové na druhou stranu mohou podrobit svému vědeckému zkoumání. „Ekonomika" začíná tam, kde vyhovíme svému sklonu k obchodování a směně. Obchodujeme a vyměňujeme v podstatě pořád, a vždycky budeme. Peníze jsou k tomu nejlepším prostředkem.

Ekonomové jako Karl Menger a Stanley Jevons později vylepšili detaily vyprávění, hlavně matematickými výpočty, které dokazovaly, že náhodně vybraný vzorek lidí s náhodnými potřebami by se teoreticky nejen mohl shodnout na jednotné komoditě jako platidlu, ale i na jednotném cenovém systému. Zavedli do ekonomiky také nejrůznější druhy poutavých technických termínů (z „nevýhod" se například staly „obchodní náklady"). Rozhodující na tom je, že se příběh v této podobě dostal do povědomí většiny lidí. Děti se ho dozvídají ve škole i při návštěvě muzea. Každý ho zná. „Za dávných časů existoval výměnný obchod. Byly s ním problémy, a tak lidé vynalezli peníze. Pak na svět přišly úvěrové systémy a bankovnictví." Celé je to seřazeno v jednoduché, přímočaré linii, jako proces s narůstající složitosti a abstrakcí,

který lidstvo logicky a neúprosně dovedl od výměny mamutích klů v době kamenné k burzám, zajišťovacím fondům a sekuritizovaným derivátům.[14]

Ten příběh je všudypřítomný. Je tam, kde jsou peníze. Kdysi jsem v Arivonimamu na Madagaskaru měl tu čest hovořit s Kalanorem, malým přízrakem, o kterém místní vyvolavač duchů tvrdil, že bydlí u něj doma v truhle. Šlo o zjevení bratra místní nechvalně známé lichvářky Nordine. Po pravdě, nechtěl jsem příliš mít s celou tou rodinou něco společného, ale přátelé mě přesvědčili. Konec konců, šlo přece o prastaré stvoření. Duch ke mně z onoho světa mluvil zpoza plátna tajemným chvějícím se hlasem. Chtěl se ovšem bavit jen o penězích. Když mě celá ta fraška už trochu rozčilovala, nakonec jsem se zeptal: „K čemu jste tehdy, když jste byl ještě naživu, používali peníze?"

Záhadný hlas okamžitě odpověděl: „Ale my jsme nepoužívali peníze. Za starých časů jsme vyměňovali zboží přímo, kus za kus..."

✖✖✖✖

Jak říkám, ten příběh je všude, stojí na něm náš systém ekonomických vztahů. Je tak hluboko zakořeněn v obecném povědomí, dokonce i na Madagaskaru, že si většina lidí na Zemi ani neumí představit, že by peníze mohly vzniknut jiným způsobem.

Potíž je v tom, že neexistují důkazy, že by se někdy doopravdy odehrál, a spousta důkazů svědčí pro opak.

Badatelé po staletí pátrali po legendární zemi výměnného obchodu, ale bez úspěchu. Adam Smith příběh zasadil do domorodé Severní Ameriky, jiní dali přednost Africe nebo Tichomoří. Smith ve své době těžko mohl najít ve skotských knihovnách spolehlivé informace o ekonomickém systému původních amerických obyvatel. V polovině století ale Lewis Henry Morgan vydal mimo jiné knihu o šesti národech Irokézů. Z knihy jasně vyplývalo, že hlavními ekonomickými institucemi těchto kmenů byly dlouhé domy, kde se skladovala většina zboží. To bylo na příděl na základě rozhodnutí ženské rady. Nikdo nikdy nevyměňoval hroty šípů za maso nebo dřevěné desky. Ekonomové ovšem tyto informace prostě ignorovali.[15] Stanley Jevons, autor knihy považované za klasické dílo v oblasti historie peněz, přejal do své knihy příklady přímo od Smitha, s indiány měnícími zvěřinu za losí a bobří kůže a nedbal na popis života skutečných indiánů, ze kterého bylo jasné, že si Smith všechno vymyslel. Zhruba ve stejnou dobu se do světa vydala spousta misionářů, dobrodruhů a koloniálních úředníků. Mnozí z nich měli s sebou Smithovu knihu a očekávali, že přijdou do zemí, kde platí směna. Dodnes ale nikdo z nich nevypátral kout světa, kde ekonomické vztahy mezi sousedy fungují na principu „dám ti dvacet kuřat za tvou krávu."

V antropologii je rozhodujícím dílem o směnném obchodu kniha Caroline Humphreyové z Cambridge, jejíž závěry jsou jednoznačné: „Nikde nemáme doklad o směnném obchodu v čisté podobě, ani o tom, že peníze vznikly ze směny. Všechna etnografická zjištění nasvědčují, že nic takového nikdy neexistovalo."[16]

Samozřejmě to neznamená, že výměnný obchod vůbec neexistoval nebo dokonce nebývá využíván lidmi, které by Smith popsal jako „divochy". Pouze to znamená, že se neuplatňuje mezi obyvateli stejné vesnice. Zpravidla se využívá pro obchod s cizinci nebo nepřáteli. Začněme například s brazilskými indiány kmene Nambikwara. Vyhovují všem kritériím: jsou jednoduchým společenstvím, neznají dělbu práce. Žijí v malých skupinách, tradičně do sta členů. Občas některá skupina zahlédne ve svém okolí oheň jiné skupiny a vyšle posly s nabídkou k obchodování. Pokud je přijata, nejdříve ukryjí v lese své ženy a děti, a poté pozvou muže z druhé skupiny do svého tábora. Každá skupina má svého náčelníka. Když se všichni shromáždí, oba náčelníci pronesou slavnostní řeč, ve které vychvalují muže druhé skupiny a haní svou vlastní. Muži odloží zbraně, tančí spolu a zpívají, i když tanec je pantomimickou nápodobou válečného střetu. Pak spolu začnou obchodovat:

> Pokud se někomu líbí nějaká věc, vychvaluje ji, jaká je pěkná. Jestliže si vlastník věci cení a chce za ni hodně dostat, neodpoví, že je drahá, ale že nestojí za nic. Naznačuje tak úmysl věc si ponechat. „Tahle sekyra není k ničemu, je stará a hrozně tupá," prohlašuje o sekyře, na kterou má jeho protějšek zálusk.
>
> Diskuse probíhá v rozzlobeném tónu, dokud nedojde k dohodě. Pak si oba muži vzájemně vyškubnou vytoužené věci z ruky. Když jeden z nich má předat druhému náhrdelník, musí mu ho druhý servat, místo aby si ho bývalý majitel sundal a podal mu ho. Často dojde ke sporům i rvačkám, když jeden z nich je nedočkavý a chňapne po věci dříve, než druhý ukončil diskusi.[17]

Celá záležitost končí velkolepou hostinu, které se účastní i ženy. To může vést k dalším problémům, protože hudba a veselí svádějí k nevěře.[18] Někdy vypuknou žárlivé hádky, občas někoho zabijí.

Směna, i přes všechny slavnostní prvky, proběhla mezi lidmi, kteří by jinak mohli být nepřáteli na pokraji konfliktu, a pokud máme věřit etnografovi, kdyby jedna strana později došla k názoru, že byla ošizena, k válce by skutečně mohlo snadno dojít.

Pojďme se teď podívat přes půl světa do kraje Arnhem v oblasti západního Severního Teritoria v Austrálii. Žijí zde Gunwinggové, kteří své sousedy baví při obřadních rituálech směny zvaných *dzamalag*. Při nich skutečné násilí téměř nehrozí. Je to i díky systému moieta, který dělí společnost na dvě exogamní skupiny a funguje na celém území. Nikdo si nesmí vzít člověka ze stejné skupiny, ani s ním mít sex, ať pochází odkudkoli. Každý z opačné skupiny je ale technicky vzato potenciální dobrá partie. Z toho důvodu je pro všechny muže polovina žen zakázaným ovocem, druhá polovina lákavou kořistí. Pro celou oblast je také typická specializace: každá skupina má své výrobky, které směňuje s ostatními.

Následuje popis *dzamalagu* ze čtyřicátých let 20. století z pera antropologa Ronalda Berndta. Stejně jako předtím, po úvodních vyjednáváních jsou příchozí cizinci pozváni do tábora hostitelů. Návštěvníci v tomto konkrétním případě byli všude známi svými „vysoko

ceněnými vroubkovanými oštěpy", a jejich hostitelé zase měli možnost sehnat kvalitní evropské látky. Obchod zahajují hosté, v jejich skupině jsou muži i ženy. Tři muži přicházejí do táborového obřadního kruhu a snaží se potěšit své hostitele hudbou – dva zpívají, třetí hraje na didgeridoo. Po chvíli se ženy z hostitelské skupiny vrhnou na hudebníky:

> Muži a ženy vstanou a začínají tančit. Vlastní obřad je zahájen, když dvě ženy z opačné moiety darují *„dzamalag"* dvěma zpívajícím mužům. Každý z nich dostane kousek látky, žena se ho dotýká nebo jej uhodí, pak ho stáhne na zem, nazve ho svým *„dzamalag"* manželem a eroticky mezi sebou žertují. Pak přichází další žena a opakuje stejný postup s hráčem na didžeridu.
>
> *Dzamalag* výměna se dává do pohybu. Muži z příchozí skupiny tiše sedí, zatímco ženy z opačné moiety k nim přiskočí, darují jim kousek látky, pak je uhodí a vyzvou k souloži; na muže to pak zkoušejí různým způsobem, k pobavení a potlesku ostatních, zatímco se kolem stále zpívá a tančí. Ženy se snaží povolit mužům jejich bederní roušky, dotknout se jejich penisu a odtáhnout je z obřadního kruhu na místo „vhodné pro soulož". Muži pak neochotně jdou se svými *dzamalag* partnerkami souložit do keřů, kam na ně není od ohně vidět. Ženy od nich potom mohou dostat tabák nebo korálky. Část tabáku věnují svým manželům, kteří je přesvědčili k *dzamalagu*. Jejich manželé darovaný tabák využijí jako dárek pro své *dzamalag* partnerky...[19]

Přicházejí noví zpěváci a hudebník, i je ženy nevybíravým způsobem odvlečou do houští; muži povzbuzují své ženy, aby se „neupejpaly", aby udrželi pověst kmene Gunwinggů jako dobrých hostitelů; nakonec se chopí iniciativy a stejně jako jejich ženy odcházejí do ústraní s manželkami návštěvníků. Když se všichni alespoň jednou s někým spárovali a hosté jsou spokojeni s množstvím látky, které získali, ženy přestanou tančit a postaví se do dvou řad a návštěvníci se seřadí, aby se jim odvděčili.

> Pak mužští návštěvníci z jedné moiety přitančí k ženám z opačné moiety, aby jim „předali *dzamalag*" Své lopatkovité oštěpy drží napřažené, předstírají, že chtějí ženy probodnout, ale namísto toho je uhodí plochou stranou čepele. „Neprobodneme vás, protože to už udělaly naše pyje." Poté ženám své oštěpy darují. Na řadě jsou mužští návštěvníci z druhé moiety a celý proces se opakuje s ženami z protější moiety, které dostanou oštěpy s vroubkovaným ostřími. Obřad je u konce, následuje hodování.[20]

Jde o zvláště barvitý případ, ale právě takové jsou ilustrativní. Hostitelé z kmene Gunwinggu zde přejímají prvky, které známe z výměnného obchodu kmene Nambikwara (hudbu, tanec, eventuální nepřátelství, milostné pletichy) a díky relativně přátelským vztahům se svými sousedy je přetvářejí v slavnostní hru – možná ne tak docela bezpečnou, ale (jak náš etnograf zdůrazňuje) zábavnou pro všechny účastníky.

Co mají všechny tyto případy výměnného obchodu společného, je to, že lidé střetávají cizince, se kterými se pravděpodobně už nikdy znovu nepotkají a se kterými rozhodně nebudou pokračovat v žádném vztahu. V této situaci je výměna kus za kus to pravé: obě strany učiní výhodný obchod a rozloučí se. Je to možné také díky počáteční vstřícnosti obou stran a sdílené zábavě – hudbě a tanci. Obchod je třeba budovat na společenském základě. Pak přichází na řadu fáze obchodování, kdy obě strany skrytě dávají najevo nepřátelství přítomné vždy, když dochází k výměně hmotného zboží mezi cizinci. Obě strany se také snaží pomocí hrané agrese z druhé strany vytěžit co nejvíce – i když u Nambikwarů hrozí, že tato předstíraná agrese by se mohla snadno změnit v opravdové násilí. Gunwinggové s jejich uvolněným postojem k sexualitě naproti tomu dokázali sloučit sdílené potěšení i agresi v jedno.

Vzpomeňme si zde na styl ekonomických učebnic: „Jen si představte společnost bez peněz." „Zkuste si představit ekonomiku postavenou na směně." Z těchto příkladů jasně vyplývá, jak omezená je fantazie většiny ekonomů.[21]

Proč to tak je? Nejjednodušší odpověď by mohla znít: proto, aby vůbec mohla existovat věda jménem „ekonomika", která se zabývá hlavně a především tím, jak se lidé snaží co nejvýhodněji vyměnit boty za brambory nebo látku za oštěpy, musí nutně také stát na přesvědčení, že směna takového zboží nemá nic společného s válkou, vášní, dobrodružstvím, tajemstvím, sexem nebo smrtí. Ekonomika předpokládá rozdíly mezi různými sférami lidského jednání, které u národů jako jsou Gunwinggové nebo Nambikwarové prostě neexistují. Ty vznikají v důsledku působení institucí, jako jsou policie, vězení a právníci. Jsou lidé, kteří se nemají moc rádi, nechtějí spolu navazovat trvalé vztahy a touží jen získat co nejvíce z majetku toho druhého. Zmíněné instituce zajistí, aby se tito lidé vyvarovali nejjednoduššího prostředku, jak toho dosáhnout – krádeže. Z toho se může zdát, že život se jasně dělí na komerční sféru a „konzumní sféru", kde si užíváme hudby, hodování a erotiky. Jinými slovy, představa světa z ekonomických učebnic, na níž se velmi podílel Adam Smith, se natolik stala součástí našeho běžného vnímání skutečnosti, že si jen těžko dokážeme představit jiné uspořádání.

Z uvedených příkladů je jasné, proč žádná společnost nemůže fungovat na základě směnného obchodu. Každý by totiž měl jen krok k tomu, aby šel svým bližním po krku; navždy připravený zaútočit, ačkoli by to nikdy nemohl doopravdy udělat. Je fakt, že směna někdy proběhne i mezi lidmi, kteří se navzájem nepovažují za cizince, ale stejně dobře by jimi mohli být – to znamená, že k sobě necítí žádnou odpovědnost ani důvěru a ani nemají zájem na rozvíjení svého vztahu. Pukthunové ze severního Pákistánu jsou například známi svou velkorysou pohostinností. Směnu ale provádíme s lidmi, s nimiž nás žádná pohostinnost nespojuje (ani příbuzenství nebo něco jiného):

> Oblíbeným způsobem obchodu mezi muži je směna, neboli „adal-badal" (dej a ber). Vždycky čekají na příležitost, jak něco ze svého majetku vyměnit za něco lepšího. Často se vyměňují věci stejného druhu: rádio za rádio, sluneční brýle za sluneční brýle, hodinky za hodinky. Někdy se ale vyměňují i úplně odlišné věci, jako třeba kolo za dva osly. „Adal-badal" vždy probíhá mezi lidmi, kteří spolu nejsou příbuzní, a tak si muži mohou dovolit získat nad svým obchodním partnerem výhodu. Dobrá výměna, kdy jeden muž získal víc než druhý, je důvodem k hrdosti a vychloubání. Pokud se směna nevyvedla, postižený se snaží z obchodu vycouvat a když to nejde, hledá další nic netušící oběť, které by vadnou věc podstrčil. Nejlepší partner pro „adal-badal" je člověk, který žije daleko, a tím pádem je malá šance, že by si mohl stěžovat.[22]

Taková bezzásadovost se neobjevuje pouze ve střední Asii. Je zřejmě podstatou směnného obchodu – což by vysvětlovalo i fakt, že pár století před Smithem anglická slova „trade" a „barter" (obchod a směna, pozn. překl.), stejně jako jejich ekvivalenty ve francouzštině, španělštině, němčině, holandštině nebo portugalštině měly význam „napálit, ošidit nebo oškubat."[23] Vyměnit jednu věc přímo za nějakou jinou a snažit se u toho pro sebe urvat co největší výhodu je obyčejně způsob, jakým jednáme s lidmi, na kterých nám nezáleží a které už pravděpodobně nikdy nepotkáme. Tak proč to nezkusit? Na druhou stranu – jestliže máme o druhého člověka, přítele či souseda, zájem natolik, že s ním chceme jednat čestně a poctivě, vezmeme v potaz jeho potřeby, zájmy a situaci. A když si s ním přesto vyměníme nějakou věc, máme tendenci vnímat ji spíše jako dar.

✖ ✖ ✖ ✖

Abych vysvětlil, co mám na mysli, pojďme se nyní vrátit k učebnicím ekonomiky a „dvojité shodě zájmů". Henryho jsme opustili ve chvíli, kdy potřeboval boty a všechno, co měl, byly brambory. Joshua vlastnil jedny boty navíc, ale nijak zvlášť netoužil po bramborách. Protože peníze ještě nebyly vynalezeny, oba stojí před problémem. Co mají dělat?

Teď už bychom měli vědět, že bychom o obou mužích potřebovali víc informací. Co jsou zač? Jsou příbuzní? A jestli ano, jak blízcí? Podle všeho žijí v malé komunitě. Všichni takoví lidé už spolu mají něco za sebou a někdy to bývá složité. Jsou ti dva přáteli, soupeři, spojenci, milenci, nepřátelé nebo od každého něco?

Autor příkladu z učebnice zřejmě předpokládá, že oba mají zhruba stejné postavení, nejsou blízcí příbuzní, ale dobře spolu vycházejí – takže jejich vztahy jsou vysloveně neutrální. To je ale málo. Kdyby například Henry pocházel z kmene Seneců žijících v dlouhých domech a potřeboval by mokasíny, Joshua by v celé věci nehrál vůbec žádnou roli. Henry by to prostě řekl své manželce, ta by to probrala s ostatními představitelkami rodu, donesla by si materiál ze společného skladu a boty by mu ušila. Podobně bychom mohli vytvořit alternativní scénáře příběhu Joshuy a Henryho, kdybychom je zasadili do malého důvěrného společenství, jako jsou skupiny Nambikwarů nebo Gunwinggů:

PRVNÍ SCÉNÁŘ

Henry přichází k Joshuovi: „Máš hezké boty!"

Joshua na to: „Nejsou nic moc, ale protože se ti asi líbí, rozhodně si je vezmi."

Henry si odnáší boty.

O Henryho bramborách nepadne ani slovo, protože oba vědí, že kdyby jich Joshua měl málo, Henry by mu nějaké daroval.

A je to. Není ovšem jasné, jak dlouho boty budou stále Henryho majetkem. Záleží to asi na tom, jak jsou pěkné. Kdyby byly obyčejné, zůstaly by jemu, ale jestli jsou něčím zvláštní nebo opravdu hezké, mohou putovat k dalším lidem. O tom vypráví další příběh. John a Lorna Marshallovi, kteří prováděli v šedesátých letech výzkum u Křováků v poušti Kalahari, darovali nůž jednomu ze svých dobrých křováckých spolupracovníků. Když se o rok později vrátili, zjistili, že nůž byl mezitím alespoň chvíli majetkem každého člena skupiny. Na druhou stranu se tomu lze podle mých několika arabských přátel v méně rovnostářské společnosti vyhnout. Jestliže přítel chválí váš náramek nebo třeba váček, měli byste mu okamžitě nabídnout, aby si ho vzal. Pokud si předmět ale opravdu chcete ponechat, můžete vždycky odvětit: „Je krásný, že? Byl to dárek."

Autoři učebnice ale evidentně vnímají průběh celé situace jako méně osobní. Zřejmě si představovali oba muže jako hlavy rodiny, které spolu dobře vycházejí, ale každá má své vlastní zásoby. Možná žijí ve skotské vesničce se Smithovým řezníkem a pekařem nebo v osadě usedlíků v Nové Anglii. Až na to, že neznají peníze. Je to prapodivná představa, ale uvidíme, co se dá dělat:

DRUHÝ SCÉNÁŘ

Henry přichází k Joshuovi a říká:„Máš hezké boty! "

Nebo, ať je to trochu realistické, Henryho žena si povídá s Joshuovou manželkou a úmyslně poznamená, že Henryho boty už jsou tak špatné, že z nich Henry má kuří oka.

Zpráva je předána dál a druhý den Joshua přinese Henrymu pár bot, které měl doma navíc a trvá na tom, že je to dárek. V žádném případě nechce nic na oplátku.

Nezáleží na tom, jestli to Joshua myslí upřímně. Tím, že to udělal, otevřel Henrymu úvěr a Henry má u něho dluh.

Jak mu to může Henry opětovat? Je spousta možností. Joshua třeba opravdu potřebuje brambory. Henry pár dní moudře počká a pak je, jako by nic, Joshuovi přinese s tím, že je to také dárek. A jestli Joshua nepotřebuje brambory teď, může je potřebovat za nějaký čas. Nebo za rok možná Joshua přijde k Henrymu na dvůr a řekne: „Máš pěkné prase..."

V žádném z obou scénářů se neobjevil problém „dvojité shody zájmů", tak často zmiňovaný v učebnicích ekonomiky. Henry možná nemá to, co Joshua potřebuje právě teď, ale jestli jsou sousedé, je to jen otázka času.[24]

S toho dále vyplývá, že není třeba hromadit zásoby věcí, které by se mohly hodit na výměnu, jak předpokládal Smith, s čímž se pojí i nutnost vzniku peněz. V tak malých komunitách je běžné, že všichni vědí, kdo co komu dluží.

Je tu ale jeden problém s pojmy, kterého si pozorný čtenář možná všiml. „Henry má u Joshuy dluh." Ale jaký? Jak vyčíslit laskavost? Z čeho odvodíte, že tolik a tolik brambor nebo takhle velké prase vyváží hodnotu páru bot? I kdyby šlo totiž pouze o hrubý odhad, musí existovat *nějaký* způsob, který stanoví, že X je s drobnými odchylkami zhruba tolik, co Y. Nevyplývá z toho, že něco jako peníze, ve smyslu zúčtovacích jednotek, už musely existovat, aby bylo možné porovnat hodnotu různých věcí?

Ve většině ekonomik založených na darech existuje způsob, jak problém s hrubým odhadem vyřešit. Stanoví se odstupňované kategorie různých *typů* věcí. Prasata a boty tak mohou spadat do stejné skupiny, takže člověk může darovat jedno a dostat druhé. Korálový náhrdelník už je jiná věc, za ten se musí darovat zase náhrdelník nebo jiný šperk. Antropologové to popisují jako „oblasti směny."[25] Věci to do jisté míry zjednodušuje. Jestliže se mezi různými kulturami vyvine pravidelný směnný obchod, většinou funguje na podobných principech: konkrétní věci se vyměňují pouze za jiné konkrétní věci (např. látky za oštěpy), takže není problém vymyslet typické ekvivalenty. Moc nám to ale nepomůže, když chceme přijít na to, odkud se vzaly peníze – spíš naopak. Proč si dělat zásoby soli, zlata nebo ryb, když by je bylo možné vyměnit pouze za určité věci?

Máme dobrý důvod věřit, že výměnný obchod vůbec nevznikl ve starověku, ale rozšířil se až v moderní době. Zcela jistě se odehrává většinou mezi lidmi, kteří peníze běžně používají, ale z nějakých důvodů jich právě moc nemají. Důmyslné směnné systémy se často objevují v situacích, kdy národní ekonomika prodělala kolaps: naposledy to bylo v Rusku v devadesátých letech a v Argentině kolem roku 2002, kdy rubly a dolary v podstatě vymizely.[26] Čas od času se dokonce objeví nový druh měny – víme, že například v táborech válečných zajatců a mnoha vězeních se platí cigaretami, k potěšení a vzrušení mnoha ekonomů.[27] Stále ale hovoříme o lidech, kteří jsou na peníze zvyklí, ale musí se bez nich dočasně obejít – což je přesně stejná situace, kterou jsem popsal na začátku a kterých jsou plné učebnice ekonomie.

Takový stav se častěji řeší zavedením nějakého úvěrového systému. Přesně k tomu asi došlo, když velká část Evropy „přešla zpět ke směnnému obchodu" po pádu Římské říše a pak znovu po rozpadu Karolínské říše. Lidé si dále vedli účty ve staré říšské měně, i když už nepoužívali mince.[28] Punkthunové, kteří vyměňují kola za osly, téměř jistě peníze také znají, protože v jejich části světa existují po tisíce let. Oni prostě jen radši se svými protějšky vyměňují věci přímo, protože jim to připadá mužnější.[29]

Nejnápadnější je to, že i v Smithových příkladech s rybami, hřebíky a tabákem v roli peněz jde o stejnou věc. Po vydání Smithova *The Wealth of Nations* (česky vyšlo pod názvem *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, SNTL, 1958 a později vydal pod stejným názvem Liberální institut, 2001) vědci prověřovali většinu uvedených příkladů a přišli na to, že skoro vždy lidé popsaní v těchto příkladech peníze znali a také je používali – jako účtovací jednotky.[30]

Vezměme si třeba sušené tresky, kterými se platilo na Newfoundlandu. Už před sto lety britský diplomat A. Mitchell-Innes upozornil, že Smith popisuje zdání vytvořené jednoduchým úvěrovým uspořádáním:

> Na Newfoundlandu v počátcích rybářského průmyslu nebyla stabilní evropská populace; rybáři přijížděli pouze v lovné sezóně a zbytek byli obchodníci, kteří kupovali sušené ryby a prodávali rybářům běžné zásoby. Rybáři jim prodávali ryby za tržní cenu udávanou v librách, šilincích a pencích. Kupci jim na oplátku otevřeli úvěr, z kterého platili za své zásoby. Zůstatek jim byl pak v Anglii nebo Francii vyplacen směnkami.[31]

Ve Skotské vesničce to bylo podobné. Nevypadalo to tak, že by někdo vešel do místní krčmy, hodil na pult tesařský hřebík a chtěl za něj pintu piva. Za Smithových časů zaměstnavatelé často neměli peníze, aby dělníkům zaplatili, a mzdy se vyplácely někdy i s ročním nebo delším zpožděním. Proto bylo normální, že si zaměstnanci z práce odnášeli některé ze svých výrobků nebo zbylý materiál, jako stavební dříví, látky, provazy atd. Hřebíky byly tedy úrokem z dluhu zaměstnavatele. Muži pak chodili do hospody, kde měli otevřený účet a při vhodné příležitosti donesli pytlík hřebíků, aby smazali dluh. Zákon vydaný ve Virginii povolující tabák jako legální platidlo byl zřejmě pokusem plantážníků přimět kupce, aby v čase sklizně přijímali jejich výpěstky jako úvěr. V důsledku zákona se z virginských kupců stali tabákoví překupníci, ať se jim to líbilo nebo ne; podobně jako kupci v Karibiku museli ve velkém obchodovat s cukrem, protože jim ho jejich bohatší zákazníci přinášeli k odepsání dluhů.

Předchozí příklady jsou ukázkou toho, jaké lidé vymýšleli úvěrové systémy, protože opravdových peněz – zlatých a stříbrných mincí – se nedostávalo. Největší úder tradiční představě o dějinách ekonomiky ale zasadily překlady egyptských hieroglyfů a poté mezopotámského klínového písma. Jejich rozluštění posunulo znalosti vědců o psané historii o 3000 let nazpátek. Zatímco v době, kdy žil Smith, dosahovaly znalosti dějin jen k homérskému období (přibližně 800 př. n. l.), po rozluštění hieroglyfů a klínového písma se stav vědění posunul až do doby zhruba kolem 3500 př. n. l. Z těchto textů vyplynulo, že úvěrové systémy ve skutečnosti existovaly asi tisíc let *před* vynálezem peněz.

Nejlépe zdokumentovaný je systém fungující v Mezopotámii – lépe než egyptský z doby faraonů (který byl zřejmě podobný), čínský z doby dynastie Čang (o němž víme málo) a civilizace z údolí řeky Indu (o kterém nevíme vůbec nic). O Mezopotámii víme poměrně dost kvůli tomu, že většina záznamů v klínovém písmu se týkala financí.

Sumerskému hospodářství vévodily rozlehlé chrámy a paláce, ve kterých žily tisícovky lidí patřících k personálu: kněží, úředníci, řemeslníci pracující ve svých dílnách, zemědělci a pastýři na značně velkých pozemcích. Starověký Sumer se sice dělil na velký počet nezávislých městských států, ale v době mezopotámské civilizace kolem roku 3500 př. n. l. už zřejmě existoval jednotný

systém účetnictví, kterému za mnohé vděčíme, protože čtyřiadvacetihodinový den nebo počítání na tucty mají svůj původ právě v Sumeru.[32] Základní peněžní jednotkou byl stříbrný šekel. Hodnota jednoho šekelu se rovnala jednomu guru, neboli zhruba dvaceti sedmi kilogramům ječmene. Šekel se dále dělil na šedesát minas, každý odpovídal jednomu dílu ječmene. Protože sumerský měsíc měl třicet dní, chrámoví zaměstnanci dostávali dva díly ječmene denně. Jak je vidět, „peníze" v tomto případě nebyly výsledkem obchodních transakcí. Vytvořili je úředníci, aby měli přehled o zásobách a mohli přesouvat věci mezi chrámovými úseky.

Úředníci využívali systém k přepočtu dluhů (z nájmů, poplatků, půjček, ...) na stříbro. Stříbro hrálo roli peněz a opravdu kolovalo v podobě neopracovaných kusů, v „surových kusech", jak napsal Smith.[33] Bylo to ale to jediné, v čem se Smith nemýlil. Stříbro totiž nebylo příliš v oběhu mezi lidmi. Většinou prostě leželo v chrámových a palácových pokladnicích a část z něho se dochovala na stejném místě doslova tisíce let. Tehdy by bylo snadné vyrobit stejné stříbrné ingoty, označit je a vytvořit úřední systém, který by zaručil kvalitu stříbra. Vybavení pro to měli, ale neměli pro to žádný zvláštní důvod. I když se totiž dluhy vypočítávaly ve stříbře, nemusely se ve stříbře *platit*. K platbě mohlo sloužit cokoli. Zemědělci, kteří dlužili peníze chrámu, paláci nebo některému z jejich úředníků, pravděpodobně spláceli své dluhy ječmenem. Proto bylo stanovení poměru stříbra k ječmeni tak důležité. Nevadilo ani, když místo toho přišli s kozou, nábytkem nebo modrým lápisem. Chrámy a pláce byly jako velké továrny – zužitkovat se v nich dalo skoro všechno.[34]

Na tržištích ve velkých mezopotámských městech se ceny udávaly také ve stříbře. Ceny komodit, které přímo nekontrolovaly chrámy a paláce, se pohybovaly podle nabídky a poptávky. I zde ale důkazy nasvědčují tomu, že většina obchodů fungovala na úvěr. Kupci (kteří někdy pracovali pro chrám, někdy jako soukromníci) byli jedni z mála, kdo často opravdu při obchodování používal stříbro. I oni ale převážně vedli úvěrový obchod a prostí lidé, kteří si kupovali pivo od „pivařek" nebo hostinských, měli u nich otevřený účet, který vyrovnávali v době sklizně ječmenem nebo čímkoli jiným.[35]

V tuto chvíli je snad každý aspekt učebnicového příběhu o původu peněz v troskách. Jen zřídka se stává, aby historická teorie byla tak úplně a systematicky vyvrácena. V prvních desetiletích 20. století byly všechny prvky skládačky na svém místě a přepracování dějin peněz mohlo začít. Základy položil Mitchell-Innes – kterého jsem už citoval v souvislosti s treskami – ve svých dvou esejích publikovaných v newyorském *Banking Law Journal* v letech 1913 a 1914. Mitchell-Innes v nich věcně poukázal na mylné předpoklady, na kterých bylo postaveno dosavadní vnímání dějin ekonomiky, a tvrdil, že k jejímu pochopení je potřeba soustředit se na historii dluhu:

> Jedním z obecně rozšířených omylů o historii obchodu je přesvědčení, že úvěr, jako spořicí nástroj, je vynálezem moderní doby a že před jeho vynálezem všechny obchody probíhaly platbou v hotovosti, čili v mincích. Pečlivá zkoumání ukazují, že opak je pravdou. Za starých časů peníze hrály daleko podružnější roli než je tomu dnes. Mincí bylo ve skutečnosti tak málo, že ani nestačily pokrýt potřeby [středověké

anglické] královské rodiny a šlechticů, kteří obyčejně používali pro běžné platby různé druhy symbolických poplatků speciálně určených k tomuto účelu. Peníze byly pro obchodování tak nepodstatné, že když král občas všechny přikázal stáhnout z oběhu, roztavit, a znovu vyrazit nové, obchody mezitím pokračovaly, jako by se nic nedělo.[36]

Naše běžné pojetí dějin peněz je ve skutečnosti úplně převrácené. Dějiny nezačaly směnným obchodem, přes vynález peněz k následnému vzniku úvěrových systémů. Stalo se to přesně naopak. První vzniklo to, čemu dnes říkáme virtuální peníze. Mince se objevily mnohem později, nepoužívaly se všude a nikdy úplně nenahradily úvěrový systém. Výměnný obchod se pak jeví převážně jako vedlejší produkt spojený s užíváním mincí nebo bankovek: z historického pohledu je směna to, co lidé zvyklí na peněžní obchody dělají, když z nějakého důvodu nemají po ruce hotovost.

Je zajímavé, že k napsání nových dějin nikdy nedošlo. Ekonomové se nepokoušeli Mitchell-Innesova tvrzení vyvrátit, oni je prostě ignorovali. V učebnicích zůstalo vše při starém, i když všechny důkazy svědčily pro to, že obsahují omyly. Lidé stále píší dějiny peněz, které jsou dějinami oběživa na základě domněnky, že i za starých časů měly peníze stejný význam jako dnes. Období, kdy peníze skoro zmizely z oběhu, se stále pokládají za období „návratu ke směně", jako kdyby to bylo pro všechny pochopitelné. Ve skutečnosti nikdo neví, co to znamená. Kvůli tomu nemáme téměř tušení, jak například lidé v holandském městečku v roce 950 získávali sýr nebo lžíce, případně jak si najali hudebníky na svatbu své dcery – natož jak se to dělalo třeba na Pembě nebo v Samarkandu.[37]

Kapitola tři

PRVOTNÍ DLUHY

V okamžiku zrození se každý člověk stává dlužníkem bohů, svatých, Otců i lidí. Jestliže se někdo obětuje, splácí tím dluh bohům za své zrození... Jestliže odříkává svaté písmo, splácí tím dluh svatým... Jestliže někdo touží po potomku, je to kvůli dluhu otci za své zrození... A jestliže je někdo pohostinný, splácí tím svůj dluh vůči druhým lidem

– Satapatha Brahmana 1.7.12, 1–6

Nechť zaženeme škodlivé účinky zlých snů stejně jako splácíme své dluhy.

– Rgvéda 8.47.17

SOUČASNÉ UČEBNICE EKONOMIE začínají popisy imaginárních vesniček, protože o skutečných vesnicích psát nelze. Dokonce i někteří ekonomové, ač neradi, nakonec připustili, že Smithova Země směny neexistuje.[1]

Proč se tedy tento mýtus tolik ochraňuje? Odborníci dávno upustili od jiných částí publikace *Wealth of Nations* (*Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*), jako byla např. Smithova pracovní teorie hodnoty nebo jeho nesouhlas s akciovými společnostmi. Tak proč také neodepsali mýtus směnného obchodu jako malebné osvícenské podobenství a místo toho se nezaměřili na prapůvodní úvěrové uspořádání – nebo na cokoli, co by bylo trochu víc v souladu historickými důkazy?

Odpověď zřejmě zní, že Mýtus o směnném obchodu nelze odstranit, protože je klíčový pro celý ekonomický diskurs.

Připomeňme si nyní, o co Smithovi šlo, když psal své stěžejní dílo. Kniha měla být především pokusem o založení ekonomiky jako vědy. Ekonomika měla mít nyní svou vlastní oblast zkoumání, které dnes říkáme „ekonomie", jakkoli divně to v Smithově době muselo znít, a dokonce se řídit podobnými zákony, jako byly ty, které tehdy Sir Isaac Newton popsal jako zákony řídící běh světa. Newton vykreslil Boha jako vesmírného hodináře, který stvořil

soukolí kosmu tak, aby fungovalo ku prospěchu lidstva. Bůh poté svět ponechal v chodu bez dalšího zásahu. Smith se pokoušel o podobnou, newtonovskou argumentaci.[2] Bůh, či boží prozřetelnost, jak to vyjádřil – uspořádal věci tak, že naše snaha uspokojit vlastní zájmy je v prostředí neomezeného trhu vedena „jako by neviditelnou rukou" k obecnému prospěchu. Tato neviditelná ruka je nástrojem boží prozřetelnosti, jak Smith píše ve své knize *Theory of Moral Sentiments* (česky: *Teorie mravních citů*, Liberální institut, 2005). Je doslova boží rukou.[3]

Jakmile byla ekonomika uznána jako vědní obor, teologických sporů už nebylo třeba. Lidé stále diskutují o tom, jestli neomezený volný trh povede k výsledkům, které předpokládal Smith. Nikdo se ale neptá, jestli takový trh doopravdy existuje. Předpokládá se to samo sebou natolik, že, jak už jsem poznamenal, máme dojem, že když cenné věci mění majitele, je jejich vzájemná výměna prospěšná pro obě strany. Je zajímavé, že v důsledku toho ekonomové nepokládají otázku existence či neexistence peněz za podstatnou, protože peníze jsou pouhou komoditou usnadňující směnu a používáme je k ocenění jiných druhů zboží. Až na tuhle vlastnost nejsou peníze ničím zvláštní. Paul Samuelson, jeden z vedoucích představitelů neoklasické školy, která stále vévodí modernímu ekonomickému myšlení, tak mohl v roce 1958 vyjádřit pohrdání, když peníze nazval „společenským nástrojem". „Jestliže rozebereme výměnný obchod do základů a odstraníme peněžní vrstvu," jak tvrdí, „zjistíme, že se obchod mezi jednotlivci i národy zredukuje na přímou směnu."[4] Jiní hovořili o „roušce peněz" zakrývající podstatu „skutečné ekonomiky", ve které lidé vyrábějí opravdové zboží a pak si je mezi sebou vyměňují.[5]

Nazvěme to nejvyšší apoteózou ekonomiky zdravého rozumu. Peníze přece nejsou důležité. Hospodářství – ta skutečná hospodářství – jsou obrovskými směnnými systémy. Jenže dějiny ukazují, že tak velké směnné systémy se nikde nevyskytují bez peněz. I v dobách, kdy ekonomika „přešla zpět ke směně", jak tomu prý bylo ve středověké Evropě, se peníze nikdy nepřestaly používat. Pouze se jimi neplatilo v hotovosti. Ve středověku lidé stále udávali ceny nářadí i dobytka ve staré římské měně, i když její mince už dávno nebyly v oběhu.[6]

Jen díky penězům si umíme představit sami sebe tak, jak to po nás chtějí ekonomové: jako soubor jedinců a národů, jejichž hlavním úkolem je vzájemná výměna věcí. Je také jasné, že pouhá existence peněz nestačí k tomu, abychom takhle vnímali svět. Kdyby to tak bylo, ekonomika jako věda by byla založena už ve starověkém Sumeru nebo jindy, rozhodně ale mnohem dříve než Smith vydal své klasické dílo.

Chybějící kousek skládačky je přesně ten, který se Smith snažil bagatelizovat – role státní politiky. V Anglii v jeho době bylo možné vnímat trh – svět řezníků, obchodníků s železářským zbožím nebo s pánským prádlem – jako zcela nezávislou oblast lidské činnosti, protože britská vláda této představě aktivně napomáhala. Potřebovala k tomu zákony, policii a také charakteristickou měnovou politiku podporovanou liberály jako byl právě Smith.[7] Znamenalo to zafixovat hodnotu měny ve stříbře a zároveň podstatně zvýšit zásoby peněz, zvláště množství drobných mincí v oběhu, na které bylo třeba mnoho cínu a mědi. Kromě

toho bylo nutné důkladně dohlížet nad bankami, které byly jediným zdrojem bankovek. Ve Francii a Švédsku došlo sto let před publikací *Wealth of Nations (Pojednání o podstatě a původu bohatství národů)* k pokusům o založení státem podporovaných centrálních bank, které selhaly na celé čáře. V obou případech tyto rádoby banky vydávaly bankovky založené převážně na spekulacích. Vše skončilo v okamžiku, kdy investoři ztratili v celou věc důvěru. Smith podporoval užívání bankovek, stejně jako před ním Locke ale věřil, že relativní úspěch Anglické a Skotské banky spočívá v tom, že jejich bankovky jsou fixovány cenou drahých kovů. Stal se z toho natolik převládající ekonomický názor, že se alternativní teorie o penězích jako úvěrových prostředcích rychle odsunuly do pozadí. Jejich zastánci, jako např. Mitchell-Innes, byli označeni za blázny. Především ale tenhle způsob myšlení stál za neúspěchem bank a za spekulativními podvody.

Kdyby se tehdy zamysleli nad tím, co alternativní teorie opravdu znamenají, mohlo to být ku prospěchu věci.

Státní a úvěrové teorie peněz

Mitchel-Innes byl představitelem tzv. úvěrové teorie peněz, jejíž nejhorlivější zastánci v devatenáctém století nepocházeli z Innesovy mateřské Británie, ale ze dvou nadějných, navzájem soupeřících mocností – USA a Německa. Byli přesvědčeni, že peníze nejsou komoditou, ale účetním nástrojem. Jinými slovy, nejsou prostě „věc". Na dolar nebo marku si člověk může sáhnout asi stejně, jako na hodinu nebo krychlový centimetr. Měnové jednotky jsou pouhé abstraktní jednotky míry. Jak zastánci této teorie správně podotkli, z historického pohledu jsou abstraktní systémy účetnictví starší než jakýkoli konkrétní zástupce měny.[8]

Logicky nás napadne: pokud jsou peníze měřítkem, co tedy měří? Odpověď je prostá: dluhy. Mince je vlastně dluhopisem. Tam, kde obecný názor říká, že bankovka je, nebo měla by být, příslibem zaplacení konkrétní částky v „opravdových penězích" (ve zlatě, stříbře nebo čemkoli, co zastupuje), zastánci úvěrové teorie říkají, že je prostě závazkem zaplatit *něčím*, co má stejnou hodnotu jako unce zlata. A to je všechno. V tomto ohledu není výrazný rozdíl mezi stříbrným dolarem, dolarem s portrétem Susan B. Anthony z niklového bronzu, který připomíná zlato, zeleným papírkem s obrázkem George Washingtona nebo položkou na obrazovce počítače v bance. Myšlenka, že kus zlata je ve skutečnosti jen dlužním úpisem, je těžko uchopitelná, ale asi je to pravda, protože i v době, kdy byly v oběhu zlaté a stříbrné mince, nikdy nedosahovaly své reálné hodnoty.

Odkud se úvěrové peníze vzaly? Vraťme se do našeho imaginárního městečka vybudovaného profesory ekonomie. Řekněme, že Joshua se chystá dát Henrymu boty a Henry, aby mu nemusel být zavázán, mu raději slíbí něco v hodnotě bot.[9] Předá mu dlužní úpis. Joshua může počkat, až Henry získá něco hodnotného, čím by úpis umořil. Henry mu tu věc dá, roztrhají úpis a je to. Ale může to být i jinak – Joshua předá úpis někomu dalšímu – třeba Sheile – které něco sám dluží. Případně by jím mohl smazat svůj dluh u Loly. Henry by tedy příslušný

obnos dlužil Lole. Takhle vznikly peníze. Celý proces je teoreticky nekonečný. Sheila by teď chtěla střevíce od Edith, dá jí za ně Henryho úpis a ujistí ji, že Henry za něj ručí. Takový úpis může v zásadě kolovat po městě celé roky, pokud lidé Henrymu důvěřují. Po dostatečně dlouhé době už ani nebudou vědět, kdo dlužní úpis původně vydal. Stává se to. Antropolog Keith Hart mi jednou vyprávěl historku o svém bratrovi, který byl v padesátých letech jako britský voják v Hongkongu. Vojáci tam platívali své otevřené účty v barech šeky vystavenými na své anglické účty. Místní obchodníci je z rubu podepsali a šeky kolovaly jako oběživo. Jednou na vlastní oči viděl šek, který vystavil před půl rokem, na pultě místního stánkaře. Bylo na něm asi čtyřicet různých nápisů v čínštině.

Zastánci úvěrové teorie jako Mitchell-Innes tvrdili, že i kdyby Henry dal Joshuovi namísto kusu papíru zlatou minci, nic by se nezměnilo. Zlatá mince je příslibem zaplacení něčím, co má stejnou hodnotu jako mince. Ze zlaté mince jako takové přece neplyne žádný užitek. Člověk si ji vezme, protože si myslí, že ostatní udělají to samé.

Hodnota měnové jednotky v tomto smyslu není hodnotou nějakého předmětu, ale měřítkem důvěry jednoho člověka v ostatní lidi.

Prvek důvěry věci komplikuje. První bankovky kolovaly téměř stejným způsobem, jaký jsem popsal, jen s tím rozdílem, že každý, komu prošly rukama, se na ně podepsal, aby stvrdil dluh. Problém kartalistického postoje (z lat. *charta*) spočívá v otázce, proč by lidé měli důvěřovat kusu papíru? Vždyť přece na dlužní úpis mohl Henryho jméno napsat kdokoli. Tenhle systém mohl fungovat jen na vesnici, kde se všichni znají, nebo i mezi širší komunitou, kde o sobě lidé navzájem měli aspoň přehled, jako byli italští kupci v 16. nebo čínští kupci ve 20. století. Z podobných systémů ale nemůže vzniknout rozvinutý peněžní systém a není o tom ani žádný historický doklad. Kdyby každý obyvatel středně velkého města vlastnil tolik dlužních úpisů, aby s nimi mohl denně obchodovat, znamenalo by to vydat miliony takových poukázek.[10] A kdyby se za ně všechny měl Henry zaručit, musel by být nepředstavitelně bohatý.

Kdyby Henry byl Henry II., král Anglie, normandský vévoda, vládce Irska a hrabě z Anjou, nebylo by to ovšem tak těžké.

Skutečné podněty pro kartalistické stanovisko vzešly z tzv. německé historické školy. Jejím nejslavnějším představitelem byl historik G. F. Knapp, jehož kniha *The State Theory of Money* (Státní teorie peněz) byla poprvé publikována v roce 1905.[11] Jestliže jsou peníze jen měrné jednotky, je jasné, že by se císařové i králové měli penězi zabývat. Skoro vždycky totiž mají zájem na zavedených jednotných systémech měr a vah na svém území. Knapp si také všiml, že už jednou zavedené systémy přetrvávají beze změn poměrně dlouhou dobu. Za vlády skutečného Henryho II. (1154–1189) si skoro všichni v západní Evropě vedli účty v peněžním systému nastoleném Karlem Velikým o nějakých 350 let dříve – tedy v librách, šilincích a pencích, ačkoli některé z těchto mincí tehdy neexistovaly (Karel Veliký nerazil stříbrné libry) a žádné z šilinků a pencí jeho doby nezůstaly v oběhu. Mince, které obíhaly, byly rozmanitých velikostí, vah, ryzosti a hodnot.[12] Podle kartalistů na tom v podstatě nezáleží. Je důležité, že

existuje jednotný systém pro vyměřování úvěrů a dluhů a že je stabilní. Příklad Karla Velikého je zvláště průkazný, protože jeho říše se rozpadla velmi rychle, ale peněžní systém, který založil, se používal pro vedení účtů na území bývalé říše po více než 800 let. V 16. století se tomu poměrně výstižně říkalo „pomyslné peníze". Karolínské denáry a livry se jako zúčtovací jednotky ve Francii přestaly používat až v době Velké francouzské revoluce.[13]

Podle Knappa není důležité, jestli tyto „pomyslné peníze" odpovídají skutečným penězům v oběhu. Nezáleží na tom, jestli se platí ryzím či znehodnoceným stříbrem, koženými žetony nebo sušenými treskami, jestliže tím lze platit daně za souhlasu státu. Cokoli je z toho pro stát přijatelné, stává se platidlem. Jedno z významných oběživ v době Henryho II. byly hůlky se zářezy, které sloužily pro zaznamenání dluhů. Byly to v podstatě dlužní úpisy: obě strany vzaly lískovou hůlku, na kterou se pomocí zářezů zaznamenala výše dluhu. Pak ji rozlomili napůl. Věřitel si ponechal jednu polovinu, které se říkalo „stock" (odtud název „stockholder" – akcionář), dlužník druhou řečenou „stub" (odtud „ticket stub" – stvrzenka). Daňoví odhadci používali takové hůlky k výpočtu částek dlužených místními správci hrabství. Často ale Henryho ministerstvo financí vyprodávalo tyto hůlky za slevu, a ty pak kolovaly jako symbol dluhu vůči státu mezi lidmi, kteří byli ochotni s nimi obchodovat.[14]

Moderní bankovky vlastně fungují na podobném principu, jen naopak.[15] Připomeňme si nyní malé podobenství o Henryho dlužních úpisech. Čtenář si už možná všiml jednoho ze záhadných aspektů celé věci: tyto úpisy mohly fungovat jako peníze jen za předpokladu, že Henry nikdy nezaplatí svůj dluh. Je to úplně stejná logika, podle které byla založena Anglická banka – první úspěšná moderní centrální banka. V roce 1694 půjčilo sdružení anglických bankéřů králi milion dvě stě tisíc liber. Na oplátku jim byl udělen královský monopol na vydávání bankovek. Fakticky tak měli právo postoupit úpisy na částku, kterou jim král dlužil, kterémukoli občanu britského království, který si je chtěl zapůjčit a nebo který chtěl uložit své vlastní peníze v bance – v podstatě dát do oběhu neboli „zpeněžit" nově vzniklý královský dluh. Pro bankéře to byl skvělý obchod (podařilo se jim naúčtovat králi osmiprocentní roční úrok z původního dluhu a zároveň účtovali úrok ze stejných peněz každému občanu, který si je půjčil), ale celá věc mohla fungovat jen tak dlouho, dokud původní půjčka zůstala nesplacena, což se do dnešního dne nestalo. Pokud by k tomu došlo, zhroutil by se celý britský peněžní systém.[16]

Když nic jiného, tento přístup napomáhá k řešení jednoho z nápadných tajemství fiskální politiky tolika raných království: proč museli poddaní platit daně? Není to otázka, jakou bychom si byli zvyklí pokládat. Odpověď se zdá být jasná. Stát vymáhá daně, protože chce mít v rukou peníze svého lidu. Jenže jestli měl pravdu Smith a ze stříbra a zlata se staly peníze díky přirozenému běhu trhu nezávisle na státu, nebylo by logičtější získat prostě kontrolu nad stříbrnými a zlatými doly? Král by pak měl všechny peníze, které by potřeboval. Dávní panovníci to tak i dělali. Jestliže se na jejich území nacházely takové doly, převzali nad nimi moc. Takže jaký je smysl v tom vytěžit zlato, vyrazit na něj svůj portrét, nechat ho obíhat mezi poddanými a pak po těch samých poddaných chtít, aby ho zase vrátili zpátky?

Je to tak trochu hádanka, na kterou ale nalezneme odpověď za předpokladu, že peníze ani trh nevznikají samovolně. Je to totiž způsob, jak takový trh vytvořit. Zkusme uvažovat hypoteticky. Král chce například stálou armádu o padesáti tisících mužích. Ve starověku i středověku by bylo dost těžké uživit tolik lidí – za předpokladu, že by armáda nebyla zrovna na pochodu, musel by král zaměstnat a využít skoro stejně velkého množství lidí a zvířat, aby vyhledali, získali a dopravili armádě potřebné potraviny.[17] Naproti tomu, když rozdal vojákům mince a pak žádal, aby mu každá rodina v království vrátila jednu z těch mincí zpět, rázem se celé hospodářství proměnilo ve velký mechanismus sloužící k zaopatření armády. Jestliže rodina chtěla získat peníze, musela si najít způsob jak přispět k všeobecnému úsilí zajistit vojákům všechno, co potřebovali. Trh zde vzniká jako vedlejší účinek celého procesu.

Je to sice trochu zkarikované podání, ale je více než jasné, že odbytiště se formovala v okolí dávných armád. Stačí se jen podívat do Kautiljovy *Arthašástry*, sasanského „kruhu nezávislých" nebo čínských „Rozprav o soli a železu" a zjistíme, že většina starověkých vládců trávila mnoho času přemýšlením o spojitosti mezi doly, vojáky, daněmi a potravou. Většina z nich také došla k závěru, že vytvoření odbytišť tohoto druhu je dobré nejen k nakrmení vojska, ale ku prospěchu všech. Důstojníci už nemuseli zabavovat potřebné věci obyčejným lidem nebo přijít na to, jak je vypěstovat na královských pozemcích či vyrobit v královských dílnách. Jinými slovy, navzdory neochvějnému předpokladu liberálů, Smithových následovníků, že stát a trh stojí v určité vzájemné opozici, historické záznamy svědčí o opaku. Společnosti netvořící stát nemají ani trh.

Jak si můžeme představit, státní teorie peněz byly vždy trnem v oku mainstreamovým ekonomům vycházejícím z tradice Adama Smitha. Kartalismus vnímali v podstatě jako levicovou interpretaci Smithovy teorie a jeho zastánce považovali za pomatence.[18] Je zajímavé, že tito ekonomové často pracovali pro vládu a propagovali zde politiku velmi podobnou kartalistické – tj. daňovou politiku nastavenou tak, aby podporovala vznik nových odbytišť. Vůbec jim při tom nevadilo, že teoreticky zároveň oddaně uznávali Smithův názor o spontánním vzniku trhu.

Tento fakt platil obzvláště o světě kolonií. Vrátíme se na chvíli zpátky na Madagaskar: už jsem se zmínil o tom, že jedna z prvních věcí, kterou francouzský generál a dobyvatel ostrova Gallieni udělal, když v roce 1901 zvítězil, bylo uvalení daně na hlavu. Byla dost vysoká a navíc ji bylo možné platit jen v nových madagaskarských francích. Gallieni tedy nechal vytisknout peníze a pak vyžadoval, aby mu každý v zemi vrátil část z těch peněz nazpět.

Výraz, který popsal tuto daň, byl dost výmluvný. Pojmenoval ji *„impôt moralisateur"* neboli „výchovná" či „moralizující" daň. Byla prý vytvořena proto, aby naučila domorodce vážit si práce. Daň vešla v platnost krátce po sklizni, a pro farmáře tak bylo nejjednodušší prodat část úrody rýže čínským nebo indickým obchodníkům, kteří se brzy usadili v městečcích po celé zemi. Cena rýže však byla logicky v čase sklizně nejnižší. Když jí člověk prodal příliš mnoho, znamenalo to, že jí nebude mít dost pro svou rodinu na celý příští rok a bude si muset rýži nakoupit zpět na úvěr od obchodníků v čase, kdy její cena bude zase mnohem vyšší. Zemědělci

tak rychle a beznadějně upadali do dluhů, z obchodníků se stali lichváři. Zemědělci nejlépe mohli splatit dluh tím, že buď začali pěstovat plodiny, které se daly zpeněžit, jako např. kávu nebo ananas, případně posílali své děti za prací do velkého města nebo na plantáže, které na ostrově založili francouzští kolonialisté. Celá ta věc působí jako francouzský plán zneužít zemědělce jako levnou pracovní sílu, a také to tak bylo, ale je tu ještě něco navíc. Koloniální vláda jasně vyjádřila (minimálně ve svých dokumentech o vnitřní politice), že je třeba, aby zemědělcům zůstaly nějaké peníze pro vlastní potřebu. Zároveň dovedla obyčejné lidi k tomu, aby si zvykli na malé libůstky, jako slunečníky, rtěnky a sušenky, které si mohli koupit v čínských obchodech. Bylo důležité, aby si vytvořili nové návyky, chutě i očekávání, které by byly základem zákaznické poptávky i v případě, že by Francouzi museli Madagaskar opustit. Ostrov by tím zůstal navěky připoután k Francii.

Většina lidí není hloupá a obyvatelé Madagaskaru dobře chápali, co mají jejich přemožitelé za lubem. Někteří se rozhodli odolat. Francouzský antropolog Gerard Althabe zaznamenal vesnice z východního pobřeží ostrova, jejichž obyvatelé se ještě po více než šedesáti letech od francouzského záboru vždy svědomitě objevili na kávových plantážích, aby si vydělali na svou daň z hlavy. Když ji zaplatili, ani si nevšimli zboží nabízeného místními obchody. Místo toho věnovali všechny zbylé peníze rodovým staršinům na zakoupení dobytka, který pak byl obětován předkům.[19] Mnoho z nich otevřeně hovořilo o tom, že musí odolat nástrahám.

Takový vzdor ovšem zřídka trvá navždy. Trh se postupně zformoval i v částech ostrova, kde nikdy předtím neexistoval, a všude začala vznikat síť malých obchodů. V roce 1990, kdy jsem přišel na ostrov, tedy zhruba dvacet pět let poté, co došlo k zrušení daně revoluční vládou, už se lidem pravidla trhu dostala tak pod kůži, že i onen vyvolavač duchů mluvil ve větách, které připomínaly pasáže z knihy Adama Smitha.

Takových příkladů je nekonečně mnoho. Něco podobného se přihodilo téměř všude na světě, kde před příchodem dobyvačných evropských armád ještě neexistoval trh. Nenašly tam směnu, ale za použití metod odmítaných mainstreamovými ekonomy tam něco jako trh zavedly.

Na cestě za Mýtem

Antropologové si stěžují na Mýtus o směnném obchodu už téměř století. Občas se trochu podrážděně ozvou ekonomové s tím, že mají dobrý důvod tento mýtus stále používat: antropologové totiž ještě nepřišli s ničím lepším.[20] To je pochopitelná námitka, ale odpověď je jednoduchá. Důvod, proč antropologové ještě nenabídli jednoduchý, přesvědčivý příběh o původu peněz, je ten, že není důvod předpokládat jeho existenci. Peníze nebyly „vynalezeny" o nic víc než třeba hudba, matematika nebo šperky. Když řekneme „peníze", nejde o „věc ", ale o proporční matematické porovnávání věcí: jako např. jeden díl X je roven šesti dílům Y. Tento postup je zřejmě stejně starý jako lidské myšlení. Ve chvíli, kdy se pokusíme jít více do detailu, zjistíme, že je bezpočet různých zvyků a praktik, které všechny splynuly v jednu záležitost

nesoucí dnes jméno „peníze". Je to přesně ten důvod, proč ekonomové, historici atd. mají problém, když pro peníze hledají jednotnou definici.

Zastánce úvěrové teorie chybějící průkazný příběh dlouho omezoval v rozletu. Ne že by strany účastnící se sporu o penězích v průběhu sta let (1850–1950) neměly ve zvyku vytahovat mytologický arzenál, zvláště pokud šlo o Spojené státy. V roce 1894 si Strana nezávislých (the Greenback Party), která prosazovala, aby se dolary přestaly razit ze zlata, a vláda tak mohla více investovat do kampaně za podporu zaměstnanosti, vymyslela Pochod na Washington. Tato myšlenka pak měla nespočet dozvuků v americké historii. O knize *The Wonderful Wizard of Oz* od L. F. Bauma (česky: *Čaroděj ze země Oz*, např. Grada, 2010) se obecně ví, že byla podobenstvím na podporu levicové kampaně Williama Jenningse Bryana, který dvakrát kandidoval na prezidenta USA programem Free Silver. Šlo o návrh zavést do amerického peněžního systému kromě zlatých mincí také stříbrné.[21] Podobně jako u programu nezávislých, i zde byli jeho nejpočetnějšími voliči zadlužení lidé, zvláště farmářské rodiny z amerického středozápadu, jako byla rodina Dorotky z Baumovy knihy. Podle levicového výkladu, zlé čarodějnice z Východu a Západu reprezentují bankéře z východního a západního pobřeží, kteří podporovali politiku omezování úvěrových zdrojů. Strašák je zástupcem farmářů (kteří neměli dostatek rozumu na to, aby nespadli do dluhové pasti). Zbabělý lev je symbolem politiků, kteří neměli odvahu do celé věci zasáhnout. Cesta dlážděná žlutými cihlami, Smaragdové město a nešťastný čaroděj jsou také výmluvnými symboly.[22] „Oz" je samozřejmě běžnou zkratkou pro „unci"[23]. Baumův příběh byl působivým pokusem o vytvoření nového mýtu. S politickou propagandou už to bylo horší. W. J. Bryan třikrát prohrál v prezidentských volbách, stříbrná měna nebyla nikdy přijata a jen málokdo si dnes vzpomene, jaký byl původní účel *Čaroděje ze země Oz*.[24]

Zastánci státní teorie peněz měli také velký problém. Vyprávění o vládcích zavádějících daně pro vytvoření trhu na dobytých územích nebo na uživení armády či provoz státu nebyla příliš inspirativní. Německé pojetí peněz jako ztělesnění vůle národa se nedostalo daleko za hranice státu.

Pokaždé, když došlo k velkému zhroucení ekonomiky, utrpěla tradiční politika volného trhu další ránu. Bryanova kampaň byla reakcí na tzv. Paniku v roce 1893. V době Velké krize v třicátých letech 20. století už nikdo nevěřil, že trh je samoregulační, pokud stát zajišťoval, aby peníze byly bezpečně kryty drahými kovy. Někdy mezi lety 1933 a 1979 každá z kapitalistických vlád změnila kurz a přijala některou z verzí keynesiánství. Toto učení stavělo na předpokladu, že kapitalistický trh nikdy nebude dobře pracovat, pokud se o něho vláda nebude ochotna důkladně starat: zvláště stimulací ekonomiky v době krize. I když v osmdesátých letech Margaret Thatcherová v Británii a Ronal Reagan v USA tento požadavek okázale odmítli, je otázkou, nakolik to důsledně dodrželi.[25] Oba se beztak pohybovali ve světě ekonomiky těsně poté, co stávající pravověrné učení o penězích obdrželo další ránu: v roce 1971 se Richard Nixon rozhodl úplně uvolnit cenu dolaru ze závislosti na cenách drahých kovů, definitivně opustit mezinárodní zlatý standard a zavést systém plovoucího

měnového kurzu, který od té doby ve světové ekonomice převládá. V důsledku to znamenalo, že napříště byly všechny národní měny, jak neoklasičtí ekonomové rádi říkají, „nekrytou měnou", jištěnou pouze důvěrou veřejnosti.

Sám John Keynes byl mnohem více než kterýkoli jiný ekonom jeho významu před ním nebo po něm nakloněn tomu, čemu rád říkal „alternativní teorie" úvěru a státních peněz. Stále přitom zůstává pravděpodobně největším ekonomem dvacátého století. Jednu dobu se jí hodně věnoval: ve dvacátých letech strávil několik roků studiem mezopotámských bankovních záznamů v klínovém písmu. Chtěl se pokusit vypátrat původ peněz – později o tom mluvil jako o svém „babylonském pobláznění".[26] Své zjištění publikoval na začátku své nejslavnější knihy *Treatise on Money*. Byl to víceméně jediný závěr, kterého se lze dobrat, jestliže nevycházíme z teoretických východisek, ale z pečlivého zkoumání historických pramenů: že ti takzvaní pomatenci alternativních teorií měli v podstatě pravdu. Od svých pradávných počátků a po následující čtyři tisíce let byly peníze výtvorem státu. Jednotlivci, jak poznamenal Keynes, spolu uzavírají smlouvy, vyžádají si půjčku a slibují ji splatit.

> Stát je především představitelem právní moci, který má za úkol vymoci platbu za předmět, který odpovídá názvu a popisu ve smlouvě. Platí to dvojnásob, protože má také právo určit a prohlásit, která věc odpovídá danému názvu – a tím si činí i nárok na revizi slovníku. Toto právo si nárokují všechny moderní státy a bylo tomu tak i po minulých čtyři tisíce let. Po dosažení tohoto stupně vývoje došlo k plnému uskutečnění Knappova kartalismu – doktríny, že peníze jsou typickým výtvorem státu. Dnes jsou tak bezesporu všechny civilizované peníze kartalistické.[27]

To neznamená, že stát je nutně *tvůrcem* peněz. Peníze jsou úvěrovou položkou, která může nabýt konkrétní podoby smluvním ujednáním mezi soukromými osobami (např. v případě půjčky). Stát pouze zajistí, aby smlouva vešla v platnost, a udává pro to právní podmínky. A tak Keynes přichází s dalším poutavým tvrzením: tvůrcem neomezeného množství peněz jsou banky. Je to možné, protože ať si vypůjčí jakékoli množství peněz, nemá dlužník jinou možnost, než aby peníze znovu uložil do nějaké banky. Z hlediska bankovního systému jako celku bude proto vždy celková bilance pasiv a aktiv vyrovnaná.[28] Tyto závěry byly radikální. Keynes ale nebyl radikál. Jeho cílem vždy bylo zformulovat problém tak, aby jej bylo možné včlenit do současného hlavního ekonomického proudu.

Keynes nebyl žádný velký tvůrce mýtů, byl více méně přesvědčen, že otázka původu peněz není důležitá. Odpověď na Mýtus o směnném obchodu v rámci alternativních teorií najdeme v pracích některých současných neokeynesiánů, kteří měli odvahu rozvést pár Keynesových radikálnějších myšlenek do konce.

Opravdu slabým článkem v úvěrovo-státních teoriích peněz byly vždy daně. Jedna věc je podat vysvětlení, proč už první státy vyžadovaly platbu daní (kvůli vytvoření trhu). Druhá věc je ale zeptat se „jakým právem"? Za předpokladu, že dávní vládci nebyli sprostými lupiči a daně

pouhým vyděračstvím – a pokud vím, žádná z úvěrových teorií nemá takový cynický náhled na první typy vlád – musíme se zeptat, jak tyhle věci odůvodňovali.

My si dnes všichni myslíme, že známe odpověď. Platíme daně za poskytování státních služeb. Jako první nás napadne vojenská ochrana, což ale byla jediná služba, kterou některé první státy mohly lidem nabídnout. Dnes nám samozřejmě stát poskytuje daleko více věcí. Všechno to prý spočívá v „sociálním kontraktu" uzavřeném v minulosti, i když nikdo doopravdy netuší, kdo ho uzavřel, kdy to bylo a proč bychom měli být v této záležitosti vázáni rozhodnutím našich dávných předků, když v jiných záležitostech nás jejich rozhodnutí k ničemu nenutí.[29] Dávalo by to smysl, kdyby platilo, že trh předchází vznik státu. My ale víme, že tomu tak není, a proto tímto celá věc padá.

Jiné vysvětlení je v souladu s přístupem úvěrovo-státní teorie. Říká se mu „teorie prvotního dluhu". Vytvořil ji skoro celou francouzský tým badatelů, ekonomů, antropologů, historiků a klasických filologů seskupených původně kolem Michela Aglietta a Andre Orléanse[30] a nyní kolem Bruno Théreta. Jejich teorii přijímají za svou neokeynesiáni v USA i Spojeném království.[31]

Toto stanovisko je poměrně nové a vzniklo původně v průběhu diskusí o podstatě eura. Vytvoření jednotné evropské měny podnítilo mnoho intelektuálních debat: povede společná měna také k vytvoření společného evropského státu, společné evropské ekonomiky nebo celé společnosti? A mají tyto pojmy stejný význam? Kromě takových rozhovorů se rozpoutaly také dramatické politické diskuse. Hlavní podíl na vytvoření eurozóny mělo především Německo, jehož centrální banka má za hlavní cíl potírat inflaci. Navíc politika omezování úvěrových zdrojů a potřeba vyrovnaného rozpočtu byly vždy v Evropě hlavním nástrojem k postupnému odstraňování politiky sociálního státu. Nutně se tak staly ohniskem politických bojů mezi bankéři a penzisty, věřiteli a dlužníky, stejně rozhorlených jako v Americe koncem 19. století.

Stěžejním argumentem v těchto bojích je přesvědčení, že jakýkoli pokus oddělit peněžní politiku od sociální je zcestný. Zastánci teorie prvotního dluhu tvrdí, že obojí vždy znamenalo totéž. Vláda uvaluje daně, aby získala peníze. Může to dělat, protože dohlíží nad dluhem, který vůči sobě všichni občané mají. Tento dluh tvoří samotnou podstatu společnosti. Je starší než peníze nebo trh, které ho jen jednoduše dělí na menší části.

Původně, jak říká teorie, nebyl smysl dluhu politický, ale náboženský. Aglietta a Orléans se při formulaci tohoto argumentu opírali o práce z rané indické náboženské literatury: chvalozpěvy, modlitby a poezii obsaženou ve védách a bráhmanách, což jsou kněžské komentáře véd vytvořené v průběhu staletí. Jde o texty, které se považují za základ hinduistického myšlení. Výběr textů oběma vědci není tak podivný, jak by se na první pohled mohlo zdát. Obsahují totiž nejranější známé historické úvahy o podstatě dluhu.

I ty nejstarší védské básně pocházející z období mezi 1500 a 1200 př. n. l. jasně ukazují na obavy spojené dluhem, který se tehdy ztotožňoval s proviněním a hříchem.[32] Najdeme v nich mnoho modliteb vysílajících prosbu, aby bohové zbavili věřícího okovů či pout dluhu.

V některých textech jde o metaforu, jinde se zde zřejmě dokonce mluví o dluhu doslovně. Rgvéda 10.34 například obsahuje dlouhý popis smutného údělu hazardních hráčů, kteří se „bez domova v neustálém strachu a zadluženi potulují a snaží se získat peníze".

V těchto chvalozpěvech vystupuje zejména Jama, bůh smrti. Mít dluh znamenalo nést břemeno uvalené Smrtí. Jestliže člověk nedostál nějaké povinnosti, nedodržel slib, ať bohům nebo lidem, znamenalo to pro něho žít ve stínu Smrti. Dluh je často i ve velmi starých textech synonymem psychického utrpení a člověk prosí bohy, zvláště Agniho, boha obětního ohně, aby ho tohoto utrpení zbavili. V bráhmanách pak začali komentátoři všechny tyto prvky zaplétat do komplexnější filozofie, jejíž závěr zní: celá lidská existence má podobu dluhu.

> Zrozením se člověk zadluží; své vlastní já dluží Smrti a vykoupit se může pouze obětováním.[33]

Tito první komentátoři bývali obětními kněžími. Oběť byla „příspěvkem placeným Smrti". Byl to tehdy obvyklý způsob mluvy. Ve skutečnosti oběť byla určena všem bohům, nejen Smrti. Smrt byla pouhým prostředníkem a kněží to věděli lépe než kdokoli jiný. Kdykoli si představíme lidský život jako „dluh vůči Smrti", okamžitě se objeví problém spojený s otázkou: jestliže naše životy jsou vypůjčené, komu by se chtělo takový dluh vracet? Mít dluh znamená provinit se, žít neúplným životem. Na druhou stranu dovršení života může znamenat pouze jeho zničení. Takto můžeme vnímat obětní „přípěvek" jako platbu úroku z půjčky. Život zvířete dočasně nahrazuje skutečný dluh, kterým jsme my sami – a jen odkládá to, co je nevyhnutelné.[34]

Různí komentátoři nabízeli rozličné způsoby, jak tento problém vyřešit. Někteří ctižádostiví bráhmani začali svým zákazníkům tvrdit, že pokud se obětní rituál vykoná správně, je možné uniknout lidskému údělu a dosáhnout nesmrtelnosti (tváří v tvář věčnosti jsou tím všechny dluhy bezvýznamné).[35] Jiní rozšířili pojem dluhu na všechny společenské závazky. Dvě slavné pasáže v bráhmanách tak tvrdí, že za své narození jsme zavázáni nejen bohům, ale také Moudrým, tvůrcům védského učení. Svůj dluh vůči nim musíme splácet studiem. Dále jsme povinováni našim předkům („Otcům"), kterým vracíme dluh tím, že zplodíme děti, a nakonec „lidem". Tímto výrazem se evidentně míní lidstvo jako celek a svůj dluh splácíme pohostinností vůči cizincům.[36] Každý, kdo žije řádným životem, tím pádem neustále splácí existenciální dluhy různého druhu. Současně ale tím, jak se pojetí pojmu dluh mění na prostý společenský závazek, už není tak děsivé, jako když jím míníme půjčku vlastního života z rukou Smrti.[37] Je to zejména proto, že společenské závazky mají dvojí význam. Člověk je zde věřitelem i dlužníkem, zvláště v případě, že zplodil děti.

Zastánci teorie prvotního dluhu přišli s návrhem, že myšlenky obsažené ve védských textech nejsou typické pouze pro konkrétní duchovní tradici rituálních zasvěcenců, kteří žili v údolí Gangy v rané době železné. Podle nich jsou klíčovým prvkem dějin i podstaty lidského myšlení. Vezměme si například esej francouzského ekonoma Bruno Théréta s nudným názvem

„Sociokulturní dimenze měny: implikace pro přechod na euro", která vyšla v roce 1999 v časopise *Journal of Consumer Policy*. Najdeme v ní tuto pasáž:

> U zrodu peněz stojí „vztahové vyobrazení" smrti jako neviditelného světa před a po životě, zpodobnění, které je produktem symbolické funkce tak typické pro lidský druh. Narození si představuje jako prapůvodní dluh, kterým se všichni lidé zavázali, dluh vůči kosmickým silám, díky nimž lidstvo vzniklo.
> Splácení tohoto dluhu, který ovšem nikdy nemůže být vyrovnán během pozemského života, protože jeho náhrada je mimo naše schopnosti, má formu obětí. Ty jako by znovu otevíraly úvěr, umožňovaly prodloužení života a v některých případech i dosažení nesmrtelnosti ve spojení s Bohy. Toto počáteční nárokování víry je ovšem také spojeno s nástupem svrchovaných sil, jejichž legitimita spočívá v možnosti zastupovat původní tvůrčí vesmír. Tyto mocnosti také vynalezly peníze jako prostředek k vyrovnání dluhů, prostředek, který je natolik abstraktní, že dokonce řeší i paradox oběti, kdy smrt je zárukou ochrany života. Víra se skrze tuto instituci mění na oběživo označené postavou panovníka. Peníze tedy kolují mezi lidmi, ale jejich návratnost je řízena daní / vyrovnáním životního dluhu. Peníze tedy začínají sloužit také jako prostředek platby.[38]

Když nic jiného, tento text je pěknou ilustrací toho, že úroveň diskusí v Evropě a v Angloamerickém světě je dost odlišná. Těžko si lze představit renomovaného amerického ekonoma, který by napsal něco podobného. I přesto zde autor učinil poměrně bystrý závěr. Naše přirozenost nás nepudí k „obchodu a směně". Je spíš důvodem toho, že neustále vytváříme nějaké symboly – jako jsou i peníze. Je to způsob, jak vnímáme svou existenci ve vesmíru plném neviditelných sil: jako náš dluh vůči němu.

Důmyslným tahem ovšem bylo včlenit tento předpoklad zpět do státní teorie peněz. Když psal Therét o „svrchovaných silách," měl totiž na mysli „stát." První vládci byli pokládáni za bohy se vším všudy nebo alespoň za prostředníky mezi lidskými bytostmi a dokonalými silami vládnoucími vesmíru. Pomalu si začínáme uvědomovat, že náš dluh vůči bohům je ve skutečnosti dluhem vůči společnosti, díky které jsme tím, čím jsme.

„Tento prvotní dluh," píše britský sociolog Geoffrey Ingham, „je dluhem žijících lidí vůči kontinuitě a odolnosti společnosti, která zabezpečuje život každého z nich."[39] V tomto smyslu to nejsou jen zločinci, kdo něco dluží společnosti. V jistém smyslu jsme viníky či delikventy všichni. Ingham poznamenává, že ačkoli neexistuje přímý důkaz, peníze mohly vzniknout tímto způsobem a podává „významný etymologický důkaz":

> Ve všech indoevropských jazycích je slovo „dluh" synonymem pro „hřích" či „provinění", což objasňuje spojení mezi náboženstvím, platbou a zprostředkováním kontaktu mezi posvátnými a světskými říšemi pomocí peněz. Můžeme najít například souvislost mezi

> německým výrazem pro peníze *(Geld)*, odškodněním či obětí (staroanglické *Geild*), daní (gótské *Gild*) a pochopitelně i vinou (angl. „guilt").[40]

Nebo si vezměme další kuriózní spojitost: proč se tak často platilo dobytkem? Německý historik Bernard Laum už před mnoha lety upozornil na to, že lidé v Homérově díle, kteří stanovují cenu lodi nebo brnění, činí to v kusech dobytka, ačkoli ve skutečnosti tímto způsobem platba neprobíhala. Nemůže nám uniknout, že důvodem pravděpodobně bylo to, že dobytek byl běžnou obětinou bohům. Tím reprezentoval absolutně platnou hodnotu. Stříbro a zlato sloužily od dob Sumeru do období klasického Řecka jako chrámové obětiny. Jak se zdá, peníze se všude vyvinuly z věcí, které bylo vhodné nabídnout bohům.[41]

Pokud je to panovník, kdo převzal dozor nad prvotním dluhem společnosti za to, že nás stvořila, můžeme velice dobře vysvětlit oprávněnost státu k vymáhání daní. Daně prostě jenom vyměřují výši tohoto dluhu. Nevysvětluje to ovšem nijak, jak lze tento nepochybný životní závazek přepočítat na *peníze*, když jsou prostředkem odměřování a porovnávání hodnoty *různých* věcí. Je to problém jak pro zástupce úvěrové teorie, tak pro neoklasické ekonomy, i když každá z těchto skupin vnímá věc trochu jiným způsobem. Pokud se odrazíme od směnné teorie peněz, narazíme na problém, jak a proč došlo k výběru jediné komodity, která měla odměřit, kolik dostaneme z ostatních věcí. Jestliže vezmeme jako východisko úvěrovou teorii, stojíme před spornou otázkou popsanou v první kapitole: jak převést morální povinnost na konkrétní sumu peněz, jak se pouhé vědomí, že někomu dlužíme laskavost, může nakonec proměnit v účetní systém, který přesně vypočítá, kolik ovcí, ryb nebo kousků stříbra potřebujeme, abychom mohli splatit dluh. Nebo jako v posledním případě: jak se dostaneme od absolutního dluhu vůči Bohu k dluhům vůči bratrancům nebo barmanům?

Odpověď zástupců teorie prvotního dluhu je opět vynalézavá. Jestliže daně představují náš nevývratný dluh společnosti, která nás stvořila, pak první krok ke skutečným penězům uděláme ve chvíli, kdy začneme vypočítávat konkrétní dluhy vůči společnosti ve formě pokut, poplatků a penále nebo dokonce dluhů, které máme vůči konkrétním lidem, kterým jsme nějak uškodili a spáchali jsme tím pádem „hřích", čili jsme „vinni".

Není to tak nepravděpodobné, jak by se mohlo zdát. Je záhadou, že všechny teorie o vzniku peněz, kterými jsme se doposud zabývali, úplně opomíjejí antropologické důkazy. Antropologové přitom mají obrovské vědomosti o tom, jak fungovala ekonomika společností před vznikem států a jak stále ještě funguje tam, kde stát a trh ještě nebyly úplně schopny narušit tradiční chod věcí. Existují nespočetné výzkumy například o dobytku, kterým se platí místo peněz ve východní nebo jižní Africe, lasturových penězích v obou Amerikách a na Papui Nové Guineji (perleťové korálky *wampum* jsou nejznámějším příkladem), dosvědčují platbu korálky, peříčky, železnými kroužky, mušlemi Kauri nebo ulitami ústřic, mosaznými pruty nebo skalpy z hlaviček datlů.[42] Ekonomové přehlížejí literaturu tohoto typu z jediného důvodu: takové „primitivní peníze" se málokdy používají při prodeji a koupi věcí, a pokud ano, nikdy k obchodu s běžnými věcmi, jako jsou kuřata, vejce, obuv nebo brambory. Více než

k nákupu věcí se používají k uspořádání vztahů mezi lidmi, především při ujednávání svateb a narovnávání sporů, zvláště takových, při kterých došlo k vraždě nebo poranění.

Vše nasvědčuje tomu, že naše peníze vznikly stejnou cestou, dokonce i anglické slovo „to pay" (platit) je původně odvozeno ze slova „to pacify" (uklidnit, usmířit) – to znamená darovat někomu něco cenného na znamení toho, že se cítíme hrozně, protože jsme zabili jeho bratra v opilecké rvačce. Vyjadřujeme tím, že bychom byli moc neradi, kdyby se ona nešťastná událost stala základem pro nekonečnou krevní mstu.[43]

Zástupcům teorie dluhu dělá vrásky na čele zvláště posledně jmenovaná možnost. Je to i proto, že mají sklony opomíjet antropologickou literaturu a čerpat inspiraci z prvních zákoníků. Průkopnickou práci na toto téma napsal Philip Grierson, jeden z nejslavnějších numismatiků dvacátého století. V sedmdesátých letech přišel s myšlenkou, že peníze musely původně vzniknout z rané právní praxe. Grierson byl odborníkem na Evropu v době po pádu římské říše. Fascinovaly ho tzv. „barbarské zákoníky", které v době mezi lety 600 a 700 n. l. zavedlo mnoho germánských kmenů, jako byli Gótové, Frísové, Frankové a další. Podobné zákoníky byly brzy přijaty všude na území od Ruska po Irsko. Jsou to skutečně úchvatné dokumenty. Jednak je z nich více než jasné, jaký omyl byl považovat tuto dobu za „návrat ke směnnému obchodu." Téměř všechny germánské zákoníky používaly římskou měnu pro výměr trestů; trest za krádež nejenže obsahoval požadavek, aby zloděj vrátil ukradenou věc, ale také musel zaplatit půjčovné za dobu, kdy ukradená věc byla v jeho vlastnictví, v případě krádeže peněz pak platil úrok. Tento příklad brzy následovaly i země, které nikdy nebyly pod nadvládou Říma, jako byly Irsko, Wales, severské země nebo Rusko. Jejich zákoníky jsou ještě výmluvnější. Byly pozoruhodně kreativní, pokud jde o způsoby platby a přehled zranění či poškození, které vyžadovaly kompenzaci:

> Odškodnění ve velšském právu se vypočítávalo na kusy dobytka, v irském na dobytek nebo na otrokyně za současného použití velkého množství drahých kovů v obou případech. V germánském právu se jednalo pouze o drahé kovy. Ruské zákoníky stanovily odškodnění ve stříbře a kožešinách, odstupňovaných od kuní kožešiny k obyčejné veverce. Jsou velmi detailní, nejen pokud jde o popis zranění a specifické odškodnění za ztrátu končetiny, ruky, ukazováčku, nehtu, za otevřené zranění lebky nebo končetiny, ale také jedná-li se o stanovení odškodného, které v mnohých případech významně přispělo k majetku domácnosti. Hlava II zákoníku sálských Franků pojednává o krádeži prasat, hlava III se týká krádeže ovcí, hlava IV dobytka, hlava V krádeže koz, hlava VI krádeže psů. Každá z nich podává přehledný rozpis, který rozlišuje odškodné v závislosti na věku a pohlaví ukradeného zvířete.[44]

Má to velký význam v psychologickém slova smyslu. Už jsem podotkl, že je obtížné představit si, jak systém přesných ekvivalentů vznikl ze vzájemné výměny darů, jak např. došlo k tomu, že za jednu zdravou mladou dojnici bylo možné požadovat přesně třicet šest kuřat. Jestliže

Henry věnuje Joshuovi vepře a má pocit, že jako protidar dostal od Joshuy málo, může se Joshuovi posmívat, že je držgrešle. Těžko by ale přesně spočítal a matematicky vyjádřil, jak přesně je Joshua lakomý. Pokud ale Joshuovo prase zničí Henrymu zahradu, a obzvlášť, pokud z toho pak bude rvačka, při které Henry přijde o prst na noze, dotáhne jeho rodina Joshuu před vesnické shromáždění. Tohle je přesně situace, ve které lidé bývají malicherní a striktně se dožadují práva. Když mají pocit, že odškodnění bylo třeba jen o haléř nižší, než podle nich mělo být, jsou vzteky bez sebe. Proto je nutná matematická přesnost, je třeba například pečlivě stanovit hodnotu dvouleté březí prasnice. A co víc, stanovit odškodnění muselo znamenat neustálý výpočet rovnocenných náhrad. Řekněme, že pokuta se má vyplatit v kuních kožešinách, ale pachatelův klan žádné nemá. Kolik bude stačit veverčích kožešin? Nebo stříbrných šperků? Takové problémy jistě byly na denním pořádku a vedlo to přinejmenším k velice přibližným pravidlům stanovícím, který druh cenností je roven jinému druhu. To by vysvětlovalo, proč například velšské středověké zákoníky obsahovaly detailní přehledy nejen hodnot dojnic podle věku a stavu, ale také peněžní hodnotu každé věci, kterou bylo možné běžně nalézt na obyčejném statku, do takových podrobností, jako byla cena každého trámu, přestože nebyl jediný důvod domnívat se, že by někdy došlo k prodeji některé z těchto věcí na tehdejším trhu.[45]

* * * *

Na tom všem je něco podmanivého. Jednak zmíněné předpoklady dávají intuitivně docela smysl. Konec konců, za vše, co jsme, vděčíme druhým. To je prostě pravda. Jazyk, kterým mluvíme a v kterém i přemýšlíme, naše zvyky a názory, naše oblíbené jídlo, schopnost rozsvítit světlo a spláchnout záchod, a dokonce i způsob, jak dáváme najevo náš vzdor a vzpouru proti společenským konvencím, to všechno jsme se naučili od druhých lidí a většina z nich už je dávno mrtvá. Nejde si ani představit, jak mnoho jim dlužíme. Nabízí se ale otázka: má smysl uvažovat o tom všem jako o dluhu? Dluh přece definujeme jako něco, co můžeme vrátit, alespoň v představách. Je dost divné přát si vyřídit dluhy s vlastními rodiči. Naznačuje to, že o nich jako o rodičích nechceme přemýšlet. Opravdu bychom měli mít vyrovnané účty s celým lidstvem? A co by to vůbec znamenalo? Je tahle touha lidem vlastní?

Jiný způsob, jak celou věc vyjádřit by mohl být: *popisují* zastánci prvotního dluhu mýtus, opravdu objevili hlubokou pravdu o nás lidech, která vždy existovala ve všech společnostech a která je zvláště přesvědčivě popsána v některých starověkých indických textech? Nebo si tento mýtus prostě *vymysleli*?

Jasně, že platí to druhé. Mýtus si vymysleli.

Už výběr védských textů hovoří za vše. O lidech, kteří tyto dokumenty napsali, nevíme téměř nic a o společnosti, ve které žili, víme jen o trochu víc.[46] Netušíme dokonce ani to, jestli v dobách védské Indie existovaly půjčky na úrok, což má spojitost s tím, jestli kněží mohli doopravdy pokládat oběť za splácení úroku z půjčky, kterou dlužíme Smrti.[47] V důsledku toho

védské materiály mohou sloužit jako prázdné plátno, případně plátno pokryté hieroglyfy neznámém jazyce, na které si můžeme promítnout téměř všechno, co nás napadne. Pokud se podíváme na jiné starověké civilizace, o kterých známe širší souvislosti, nenajdeme zde ani zmínku o oběti jako způsobu platby.[48] Prohlédneme-li si práce starověkých teologů, přijdeme na to, že jim byla nejbližší myšlenka oběti jako způsobu, jak lidé mohou navázat s bohy obchodní vztah, a že jim to přišlo očividně k smíchu: jestliže bohové mají všechno, na co si vzpomenou, co jim můžou lidé nabídnout? [49] V poslední kapitole jsme viděli, jak je těžké obdarovat krále. S bohy (o Bohu ani nemluvě) je to ještě daleko větší problém. Výměna přepokládá rovnocennost. Tito teologové tedy předpokládali, že při obchodování s kosmickými silami je to předem ztracená věc.

Neobstojí ani myšlenka, že dluhy bohům si vyhradil stát a tím se staly základem daňového systému. Jenže ve starověku svobodní občané obvykle neplatili daně, ty se většinou ukládaly jen poraženým národům. To se týkalo už starověké Mezopotámie, kde občané svobodných měst nemuseli platit žádné přímé daně. Podobně, jak píše Moses Finley, „Řekové v klasickém období pokládali přímé daně za tyranii a vyhýbali se jim, jak jen mohli."[50] Athénští občané také neplatili žádné přímé daně, naopak, město jim někdy rozdávalo peníze, bylo to něco jako daň naruby – někdy přímo, jako tomu bylo s výnosy stříbrných dolů v Lauriu, jindy nepřímo, jako tomu bylo se štědrými honoráři pro občany zasedající v soudní porotě nebo athénském shromáždění. Porobená města ale platit daně musela. I v Perské říši Peršané neplatili svému Velkému vládci žádné daně, zatímco obyvatelé dobytých provincií ano.[51] Stejné pravidlo platilo i v Římě, kde římští občané nejenže neplatili daně, ale dokonce měli právo na podíl z daní placených ostatními jako na formu sociální podpory, to byl onen „chléb" ze slavného hesla „dejte lidu chléb a hry".[52]

Jinak řečeno, Benjamin Franklin se mýlil, když prohlásil, že na světě není nic jistého kromě smrti a daní. Tohle tvrzení je těžko obhajitelné, když vnímáme dluh pouze jako variantu daní.

Nic z toho nicméně státní teorii peněz nezasadilo smrtelnou ránu. I státy, které od svých obyvatel nepožadovaly platbu daní, měly různé poplatky, pokuty, cla a penále. Stále je ale těžké sloučit tento fakt s jakoukoli teorií, která tvrdí, že státy měly původně roli strážců nějakého kosmického prvotního dluhu.

Je zvláštní, že zastánci teorie prvotního dluhu toho nikdy mnoho nenamluvili o Sumeru nebo Babylonii i přesto, že Mezopotámie je místem, kde se zrodily půjčky na úrok zhruba o dva tisíce let dříve, než vznikly první védské texty. Zde se také nacházely první státy na světě. Když se ale podíváme do historie Mezopotámie, už nás to tolik nepřekvapí. Nacházíme zde totiž mnoho faktů, které odporují předpokladům této teorie.

Připomeňme si, že mezopotámským městským státům vládly obrovské chrámy. Byly to gigantické složité průmyslové instituce plné tisíců lidí patřících k personálu. Pracovali zde všichni, od pastýřů, bárkařů, přadlen a tkalců po tanečnice a církevní úředníky. Kolem roku 2700 př. n. l. ctižádostiví vládci začali při stavbě paláců napodobovat chrámy a organizovali jejich provoz podobným způsobem. Rozdíl byl v tom, že v centrech chrámů se nacházely

svatyně bohů či bohyň, představovaných posvátnými vyobrazeními. Chrámoví služebníci těmto podobám přinášeli jídlo, šatili je a starali se jim o zábavu. Ve středu paláců bývaly komnaty skutečných, žijících králů. Sumerští vládci málokdy zašli tak daleko, aby se prohlásili za bohy, ale často k tomu neměli daleko. Když ale ze své pozice vládců vesmíru zasahovali do života svých poddaných, nebylo to uvalením veřejných dluhů, ale spíše zrušením těch soukromých.[53]

Nevíme přesně, kdy a jak došlo ke vzniku půjček na úrok, protože se to stalo ještě před vznikem písma. Chrámoví úředníci nejspíš přišli s touto myšlenkou, když hledali způsob, jak financovat karavanní obchod. Ten byl pro Mezopotámii životně důležitý. Říční údolí starověké Mezopotámie bylo sice mimořádně úrodné a země pravidelně mívala nadúrodu obilí a jiných potravin, pásla se zde spousta dobytka, který dále živil vlnařský a kožený průmysl, ale stát kromě toho neměl nic. Kámen, dřevo, kovy, dokonce i stříbro, kterým se platilo, to všechno se muselo dovážet. Celkem brzy začali chrámoví úředníci dodávat zboží na zálohu místním obchodníkům, jak soukromým, tak chrámovým, kteří pak odjeli a prodali je v zámoří. Úrok byl pro chrám jen způsob, jak získat podíl na výsledném zisku.[54] Nový zvyk se pak pravděpodobně rychle rozšířil. Zanedlouho docházelo nejen k obchodním ale i spotřebitelským půjčkám, tedy k lichvářství v ryzí podobě. Kolem roku 2400 př. n. l. bylo celkem obvyklé, že místní úředníci a bohatí kupci půjčovali na záruku peníze rolníkům, kteří měli finanční problémy, a v případě, že nebyli schopni půjčku vrátit, začali zabavovat jejich majetek. Zpravidla to začalo obilím, ovcemi, kozami a nábytkem, pak došlo na pole a domy nebo členy rodiny. Nejdříve služebnictvo, pokud dlužníci nějaké měli, pak děti, manželky a v extrémním případě se majetkem stal i sám dlužník. Stali se z nich pak dlužní nevolníci – ne přímo otroci, ale něco podobného. Museli pak doživotně sloužit v domácnosti věřitele, případně v chrámu nebo paláci. Teoreticky se samozřejmě dlužník mohl z takového závazku vykoupit tím, že vrátil peníze, ale je jasné, že o čím větší majetek přišel, tím to bylo těžší.

Společnosti hrozil v důsledku takového zadlužení často kolaps. Pokud se z nějakého důvodu neurodilo, rolníci se stávali dlužními nevolníky a rodiny se rozpadaly. Země zanedlouho ležela ladem, protože zadlužení zemědělci ze strachu před zabavením majetku uprchli a přidali se k polokočovným skupinám žijícím v pouštních oblastech na okraji městské civilizace. Sumerští a později babylonští vládci, kteří museli čelit hrozbě úplného společenského rozkladu, pravidelně vyhlašovali všeobecnou amnestii: „smazali minulost", jak to nazval historik Michael Hudson. Tato nařízení prohlásila všechny spotřebitelské půjčky za neplatné (netýkalo se to obchodních půjček), zemědělci dostali zpátky své pozemky a dlužní nevolníci se mohli vrátit ke svým rodinám. Brzy se z toho stal zvyk, který dodržovali panovníci při převzetí moci, a mnoho z nich bylo nuceno toto rozhodnutí pravidelně během své vlády zopakovat. V Sumeru se jim říkalo „prohlášení svobody" a je příznačné, že sumerské slovo *amargi*, první písemně zaznamenané slovo označující „svobodu" v jakémkoli lidském jazyce, znamená doslova „návrat k matce" – protože to bylo to, co mohli dlužní nevolníci nakonec udělat.[55]

Michael Hudson je toho názoru, že mezopotámští králové to činili z výšin svých vesmírných ambicí: při převzetí moci vnímali sami sebe jako tvůrce nové společnosti. Proto také mohli smazat minulost se všemi morálními závazky. Přesto se to ani vzdáleně nepodobá tomu, co měli na mysli představitelé teorie prvotního dluhu.[56]

* * * *

Zřejmě největším problémem obsaženým v celém souboru literatury je počáteční předpoklad, že máme trvalý dluh u něčeho, co nazýváme „společností". Je to ten samý dluh, který promítáme na bohy a kterého se ujímají panovníci a národní vlády.

Pojem společnosti je ošidný. Domníváme se, že svět se dělí na kompaktní stálé jednotky neboli „společnosti" a že všichni lidé vědí, do které patří. Z historického pohledu je to málokdy pravda. Představte si, že jsem křesťanský arménský kupec žijící v době vlády Čingischána. Která společnost je ta „moje"? Město, kde jsem vyrostl nebo mezinárodní kupecká komunita (s vlastními složitými pravidly chování), v jejímž rámci provozuji každodenně své obchody? Jsou to všichni, kdo mluví arménsky, křesťané, pouze pravoslavní křesťané nebo všichni obyvatelé mongolské říše rozkládající se od Středozemí ke Koreji? Království a říše byly v lidských životech v minulosti málokdy důležitými referenčními body. Království vznikají a rozpadají se, v některých dobách jsou silnější, jindy slabší; jejich vlády zasahují do lidských životů spíše ojediněle a mnoho lidí v historii pořádně ani nevědělo, kdo jim vládne. Ještě docela nedávno si velká část světové populace nebyla jistá, do kterého státu patří, ani proč by na tom mělo záležet. Moje matka, která byla polská židovka, mi jednou vyprávěla vtip, který si pamatovala z dětství:

> Na hranici mezi Ruskem a Polskem byla malá vesnice; nikdo si nebyl úplně jist, jestli ruská nebo polská. Jednoho dne došlo k podepsání oficiální dohody a zanedlouho po tom přijeli zeměměřiči, aby vyznačili hranice. Pár obyvatel přišlo k blízkému kopci, kde si zeměměřiči rozložili své nástroje.
>
> „Tak kde tedy jsme, v Rusku nebo Polsku?"
>
> „Podle našich výpočtů je teď vaše vesnice polská a leží přesně třicet sedm metrů od hranice s Ruskem."
>
> Vesničané začali okamžitě skákat radostí.
>
> „Co se děje," ptali se zeměměřiči. „Změnilo se tím něco?"
>
> „Copak to nechápete?" odpověděli vesničané. „Už nikdy nebudeme muset snášet ty příšerné ruské zimy!"

Jestliže jsme však od narození zavázáni všem lidem za svůj život, a zároveň neexistuje žádná přirozená jednotka jménem „společnost", co a komu vůbec dlužíme? Všem a všechno?

Nebo některým lidem a věcem více než ostatním? A jak máme splácet dluh vůči něčemu tak špatně definovanému? Nebo abychom byli přesnější, kdo má vůbec oprávnění říct nám, jak tento dluh můžeme vrátit a z jakých důvodů?

Formulujeme-li celou věc tímto způsobem, autoři bráhmanských textů nám nabízejí poměrně vytříbenou úvahu nad morální otázkou, na kterou nikdo předtím ani potom neuměl odpovědět lépe. Jak už jsem řekl, moc toho nevíme o podmínkách, za kterých došlo k napsání těchto textů, ale máme důkazy o tom, že ty nejdůležitější vznikly mezi 500–400 př. n. l., tedy v Sókratových časech. V Indii se v té době začaly běžně používat ražené mince, půjčovalo se na úrok a rozvíjel se obchod. Duchovní vrstvy tehdy přemítaly nad důsledky toho všeho, podobně jako v Řecku a Číně. V tomto případě otázka zněla: Co to znamená, pokud si naše povinnosti představíme jako dluh? Komu vděčíme za svou existenci?

Stojí za povšimnutí, že se v jejich odpovědi neobjevuje ani zmínka o „společnosti" nebo státu, i když v dávné Indii samozřejmě panovníci i vláda existovali. Místo toho se zaměřili na dluh vůči bohům, mudrcům, předkům a „lidem". Když se pokusíme převést jejich formulace do současného jazyka, nebude to těžké. Za svůj život vděčíme především:

- Vesmíru a jeho silám, nebo jak bychom řekli dnes, silám přírody. Jsou základem naší existence. Dluh se vrací pomocí rituálu, jako výrazu úcty a uznání všeho, před čím jsme nicotní.[57]
- Těm, kdo přispěli k vědění a kulturnímu dědictví, kterého si velmi ceníme; vědění, které formuje náš život, jeho význam i podobu. Patří sem nejen filozofové a vědci, tedy tvůrci duchovní tradice, ale každý, Williamem Shakespearem počínaje a konče tou dávno zapomenutou ženou ze Středního Východu, která vymyslela kynutý chléb. Učíme se, přispíváme svým dílem k lidskému vědění a kultuře. Splácíme jim tím svůj dluh.
- Našim rodičů a jejich rodičům – našim praotcům. Sami se stáváme prarodiči, a tím vracíme svůj dluh.
- Lidstvu jako celku. Dluh splácíme velkorysostí vůči cizincům a tím, že zachováváme v základu společenství vzájemnost, která umožňuje existenci lidských vztahů, a tím i života.

Podíváme-li se na celou věc takhle, je jasné, že celá argumentace popírá původní předpoklad. Nejde totiž o žádné obchodní dluhy. Člověk přece může splatit dluh rodičům tím, že se sám stane rodičem, ale jistě si nikdo nebude myslet, že splatil dluh svému věřiteli, pokud půjčí peníze někomu jinému.[58]

Tak mě napadá: co když je to ono? Co když je možné, že autoři bráhman ve skutečnosti poukazovali na fakt, že náš vztah k vesmíru v podstatě nemá a ani mít nemůže nic společného s obchodní transakcí? Obchodní transakce totiž probíhají na základě rovnocennosti a oddělenosti. Uvedené příklady ale všechny popisují překonání odluky: jsi zbaven svých

dluhů vůči praotcům, staneš-li se sám praotcem; svůj dluh vůči mudrcům splatíš, staneš-li se sám moudrým; nic lidstvu nedlužíš, chováš-li se lidsky. Tím více to platí, pokud hovoříme o vesmíru. Jestliže nemůžete smlouvat s bohy, protože už všechno mají, zcela jistě nemůžete vyjednávat ani s vesmírem, protože vesmír *je* vším, a vy jste jeho součástí. Je možné, že tento soupis nám mazaným způsobem sděluje, že jediný způsob, jak se „osvobodit" z dluhu, neznamená doslova tyto dluhy splatit. Sděluje nám spíše, že tyto dluhy nejsou skutečné, protože nelze žít izolovaně, a proto je celá představa zrušení dluhu a dosažení nezávislé, samostatné existence od začátku absurdní. Je dokonce troufalost myslet si, že se člověk může vydělit z lidství nebo vesmíru, aby s nimi mohl vyjednávat. Je to hřích, který se trestá jedině smrtí. Naše vina nespočívá v tom, že nemůžeme vesmíru splatit svůj dluh. Jsme vinni svou opovážlivostí, když si myslíme, že jsme si rovni s věčným Veškerenstvem, abychom si vůbec mohli představu takového dluhu vytvořit.[59]

Nebo se na to zkusme podívat z druhé strany. I když je možné představit si, že máme vůči vesmíru nebo lidstvu nezpochybnitelný dluh, musíme se ptát: Kdo konkrétně má právo mluvit za vesmír nebo lidstvo a sdělit nám, jak svůj dluh máme splatit? Existuje-li větší drzost než myslet si, že se můžeme vydělit z vesmíru, abychom s ním mohli vyjednávat, je to domáhání se práva mluvit za něj.

Kdybychom chtěli vytvořit étos pro individualistickou společnost jako je ta naše, mohli bychom třeba říci: všichni jsme zavázáni věčným dluhem lidstvu, společnosti, přírodě či vesmíru (jak se komu líbí). Nikdo kromě nás by nám ale nebyl schopen říct, jak takový dluh máme splatit. To by alespoň bylo rozumem uchopitelné. V tom případě by bylo možné vnímat všechny zavedené autoritativní systémy, jako je náboženství, morálka, politika, ekonomie a trestní právo tak, že se snaží mnoha podvodnými způsoby předstírat, že stanoví něco, co stanovit nelze, a nárokují si právo říkat nám, jak bychom některý z aspektů onoho věčného dluhu měli splácet. Lidská svoboda by pak spočívala v naší schopnosti samostatně se rozhodnout, jak to chceme udělat.

Pokud je mi známo, nikdo k tomu ještě nepřistoupil tímto způsobem. Namísto toho teorie existenciálního dluhu vždycky nakonec vedou k ospravedlnění autoritativních systémů a jejich nároků. Příklad hinduistické duchovní tradice je zde výmluvný. Téma dluhu lidstvu se objevuje jen v několika raných textech a pak rychle mizí. Téměř všichni pozdější komentátoři jej ignorují a místo toho kladou důraz na dluh člověka vůči jeho otci.[60]

* * * *

Zastánci teorie prvotního dluhu mají ale jiné zájmy. Nestarají se o vesmír, ale o „společnost".

Dovolte mi vrátit se zpátky k onomu slovu „společnost". Zdá se to být prostý, samozřejmý pojem. Je to proto, že jej převážně používáme jako synonymum pro „národ". Když Američané mluví o tom, jak splácejí dluh společnosti, jistě tím nemyslí závazky vůči lidem žijícím ve Švédsku. Jedině díky modernímu státu s důkladnou pohraniční kontrolou a propracovanou

sociální politikou si můžeme představit „společnost" jako jednotnou entitu. Aplikace tohoto pojetí na období védské Indie nebo středověk bude vždy zavádějící, i když místo něho nemáme jiný výraz. Podle mého ale přesně tohle představitelé teorie prvotního dluhu dělají: promítají toto pojetí do minulosti.

Ve skutečnosti celý ten souhrn myšlenek o existenci něčeho s názvem „společnost", vůči které máme dluh, za níž mluví vláda a můžeme si ji představit podobně jako profánního boha, vznikl v období těsně před Velkou francouzskou revolucí. Zrodil se tedy ve stejnou dobu jako idea moderního národnostního státu.

Tyto myšlenky pak na počátku devatenáctého století ve svém díle srozumitelně sjednotil francouz Auguste Comte. Byl to filozof a politický pamfletista, ale je známý hlavně jako autor pojmu „sociologie". Ke konci života zašel ve svém myšlení tak daleko, že navrhl náboženství společnosti, které pojmenoval jako pozitivismus. Očividně ho vytvořil podle modelu středověkého katolicismu, který se vyznačoval nošením kněžských rouch, které se zapínaly vzadu (takže se nedaly bez pomoci druhých obléci). Ve svém posledním díle, nazvaném *„Pozitivistický katechismus"* také položil základy první explicitní teorie společenského dluhu. V jedné části práce se kdosi ptá pozitivistického kněze, co si myslí o lidských právech. Kněz se při té představě ušklíbne. To je nesmysl, odpoví, omyl, který vznikl na základě individualismu. Pozitivismus zná pouze povinnosti. Vždyť přece:

> Rodíme se s břemenem mnoha povinností, vůči našim předkům, následovníkům i současníkům. Od okamžiku zrození se tyto povinnosti hromadí do té chvíle, než jsme vůbec schopni komukoli prokázat jakoukoli službu. Na jakém lidském základě bychom tedy mohli ustavit myšlenku „práv"?[61]

Comte sice nepoužívá slovo „dluh", ale smysl je více než jasný. Dluhů máme nekonečnou řadu ještě před dosažením věku, kdy bychom mohli začít pomýšlet na jejich splácení. Tou dobou už ani nemůžeme zjistit, komu všemu jsme dlužni. Jediný způsob, jak se vyplatit, je zavázat se službě Lidstvu jako celku.

Comta v jeho době pokládali trochu za blázna, ale jeho myšlenky byly přesvědčivé. Představa neomezených povinností vůči společnosti nakonec vykrystalizovala v pojem „společenského dluhu", který přijali za svůj reformátoři společnosti a po nich sociální politici v mnoha částech Evropy i mimo ni.[62] „Všichni se rodíme jako dlužníci společnosti:" ve Francii se z pojmu společenského dluhu brzy stala fráze, slogan a nakonec klišé.[63] Stát byl v tomto pojetí pouhým správcem existenciálního dluhu, který všichni máme vůči společnosti, jež nás vytvořila. To dokládá i fakt, že jsme na sobě navzájem po celý život stále závislí, i když nám není úplně jasné jak.

Toto je také téma intelektuálních a politických kruhů, které se utvářely v myšlení Émile Durkheima, zakladatele moderní sociologie. Předčil Comta argumentem, že bohové všech náboženství jsou vždy projekcí společnosti, takže explicitního náboženství společnosti

není třeba. Podle Durkheima jsou všechna náboženství jednoduše způsobem, jak uznat naši vzájemnou závislost, která nás ovlivňuje na sto způsobů, i když si toho nemusíme být vždy vědomi. „Bůh" a „společnost" jsou tedy totožné pojmy.

Problém spočívá v tom, že už několik stovek let pokládáme stát, tuto amorfní společenskou totalitu, za nezpochybnitelného správce onoho dluhu. Stát se stává legitimním, protože bychom mu měli být vděčni za to, že nám umožnil stát se jednotlivci. Téměř všechny socialistické režimy se dovolávají některé verze tohoto argumentu. Jeden obecně známý příklad za všechny: Sovětský svaz takto odůvodňoval, proč svým občanům zakazuje emigrovat do jiných zemí. Tvrzení bylo vždy stejné: SSSR tyto lidi stvořil, vychoval je a vzdělal, udělal je tím, kým jsou. „Jaké tedy mají právo vzít výsledek naší investice a odvézt jej do jiné země, jako kdyby nám nebyli nic dlužni?" Tato rétorika se neobjevuje pouze v socialistických zemích. Stejnou používají i nacionalisté, zejména ve válečných časech. A všechny moderní vlády jsou do určité míry nacionalistické.

Mohli bychom dokonce říci, že co zde v intencích myšlenky prvotního dluhu máme, je nacionalistický mýtus v čisté podobě. Kdysi jsme bohům dlužili svůj život, platili jsme úroky zvířecími obětmi a nakonec jsme jistinu zaplatili svým životem. Nyní jej dlužíme Národu, který nás formoval, úroky platíme daněmi, a když přijde čas bránit národ proti nepřátelům, nabízíme vlastní život.

Je to velká past dvacátého století: na jedné straně je tržní logika, v níž si rádi představujeme sami sebe jako jedince, kteří si zpočátku navzájem nic nedluží. Na druhé straně je logika státu, kde všechno začíná dluhem, který nikdy doopravdy nemůžeme splatit. Pořád slyšíme, že jsou to protiklady a žít se dá jen v prostoru mezi nimi. Je to ale umělá dichotomie. Stát stvořil trh, trh potřebuje stát. Jeden by nemohl existovat bez druhého, alespoň ne v dnešní podobě.

Kapitola čtyři

KRUTOST A VYKOUPENÍ

„...abychom si koupili nuzáky za stříbro,
ubožáka pro pár opánků"

– Starý Zákon, Ámos 8:6

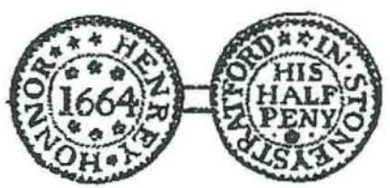
MOŽNÁ JSTE SI povšimli nekonečných polemik mezi těmi, kdo považují peníze za zboží a těmi, kdo je pokládají za symbol dluhů. Kdo z nich má pravdu? V tuto chvíli už by nám mělo být jasné, že jedni i druzí. Keith Hart, pravděpodobně nejznámější současný antropolog zabývající se problematikou peněz, na tento fakt poukázal už před mnoha lety. Každá mince, jak trefně podotkl, má dvě strany:

> Prohlédněte si jednu z mincí, které nosíte po kapsách. Na její lícové straně je symbol politické moci státu, kde byla mince vyražena, na rubu najdete její přesnou směnnou hodnotu. První strana nám tak připomíná, že je to stát, který ručí za svou měnu a že peníze jsou vyjádřením vazeb mezi lidmi dané společnosti. Ta druhá zase označuje minci jako předmět, který vstupuje do konkrétních vztahů s jinými věcmi.[1]

Je zřejmé, že původním účelem peněz nebylo překonat potíže spojené se směnným obchodem mezi sousedy – především proto, že neexistoval důvod se do takového obchodu pouštět. Na druhou stranu, i čistě úvěrový peněžní systém by měl velké nevýhody. Je totiž založen na důvěře, která je ve světě konkurence vzácnou komoditou vzácným jevem – zvláště při obchodování s cizinci. Za vlády římského císaře Tiberia byla kupní síla mincí s jeho portrétem nejspíš podstatně vyšší než hodnota stříbra, z kterého byly vyrobeny[2] – díky tomu, že Tiberiova vláda byla ochotna uznat jejich nominální hodnotu. Podobné to bylo i u dalších starověkých mincí. V Persii tomu ale zřejmě vláda nakloněna nebyla a je jisté, že ani vlády v Maurijské říši nebo Číně. Ohromné množství římských zlatých a stříbrných mincí se tak dostalo až do Indie a dokonce do Číny; podle všeho je to také hlavní důvod, proč byly ze zlata a stříbra v římské říši vyráběny.

To, co bylo řečeno o velikých impériích, jako byl Řím nebo Čína, platí tím spíše i o sumerském či řeckém městském státu a o různých královstvích, městech i malých knížectvích středověké Evropy nebo Indie, které tehdy připomínaly rozbitou šachovnici. Jak už jsem upozornil, často nebylo moc jasné, co je uvnitř a co vně. V prostředí malých i velkých měst, církevních společenství nebo cechů mohla roli peněz plnit jakákoli věc za předpokladu, že *někdo* ji přijímal výměnou za smazání dluhů a všichni to o něm věděli. Jeden čítankový příklad za všechny: v některých městech Siamu se v devatenáctém století místo drobných mincí běžně používaly čínské hrací známky z porcelánu podobné dnešním pokerovým žetonům, které vydávaly místní herny. Když se stalo, že některá z nich musela být uzavřena nebo přišla o licenci, majitel byl povinen poslat do ulic vyvolávače s gongem a vyhlásit, že každý, kdo vlastní zmíněné známky, si je do tří dnů může nechat vyplatit.[3] Pro větší obchodní transakce se samozřejmě využívalo platidel běžně přijímaných i jinde mimo komunitu, obvykle opět stříbrných a zlatých mincí.

Podobně vydávaly po staletí i anglické obchody vlastní dřevěné, olověné či kožené symbolické mince. Postup byl z formálního hlediska nezákonný, ale udržel se až do relativně nedávné doby. Zde je příklad mincí jistého Henryho, majitele obchodu z městečka Stony Stratford v Buckinghamshiru v sedmnáctém století:



Zcela evidentně jde stále o stejný princip: Henry vydával dlužní úpisy ve formě drobných mincí, kterými pak bylo možné v jeho obchodě platit. Jako takové mohly teoreticky kolovat mezi mnoha lidmi, hlavně Henryho pravidelnými zákazníky. Na druhou stranu ale bylo velmi nepravděpodobné, že by se dostaly ze Stony Stratfordu někam daleko – ve skutečnosti se pohybovaly po území v rozsahu pár bloků kolem Henryho krámku. Při větších obchodech každý včetně Henryho požadoval platbu v penězích, kterými se dalo platit kdekoli, i ve Francii nebo Itálii.[4]

Během téměř celých dějin se používala neuvěřitelná směsice různých typů měny, a to i v zemích, kde existoval promyšlený tržní systém. Některé z platidel pocházely ze směnného obchodu mezi cizinci – typickými příklady jsou kakaové boby ze zemí Střední Ameriky nebo cihličky soli z Etiopie.[5] Jiné vzešly z úvěrových systémů a často nekonečných dohadů o tom, jaký druh zboží je přípustný pro zaplacení daní a dalších dluhů. Mnoho informací o rozložení politických sil v konkrétní době na konkrétním území lze zjistit z toho, kterým zbožím bylo možné splácet závazky. Například pěstitelům tabáku v koloniální Virginii se podařilo prosadit

zákon ukládající obchodníkům přijímat tabák jako platidlo, podobně středověcí rolníci z Pomořanska dokázali přesvědčit své vévody, aby bylo možné platit daně, clo a další poplatky vínem, sýrem, paprikami, kuřaty, vejci a dokonce i sledi, ačkoli výše těchto poplatků byla zákonně stanovena v penězích. To se samozřejmě ani trochu nelíbilo pocestným kupcům, kteří kvůli placení mýtného s sebou buď museli zmíněné zboží vozit, nebo si je koupit, když dorazili na pomořanské území – samozřejmě za velmi nadsazenou cenu.[6] Tato praxe byla tehdy možná v oblasti, kde žilo více svobodných rolníků než nevolníků a ti měli poměrně velký politický vliv. V jiné době a jiných zemích naopak převládaly zájmy kupců a šlechty.

Peníze tedy vždy byly něčím mezi zbožím a prostředkem k umoření dluhů. To je možná také důvod, proč mince – kousky zlata a stříbra, které samy o sobě představují hodnotné komodity a mají ještě vyšší cenu, když jsou opatřeny znakem příslušné politické moci – pro nás představují nejtypičtější podobu peněz. V této formě nejlépe překlenují rozpor při hledání odpovědi na to, čím peníze vůbec jsou. Navíc vztah mezi oběma byl předmětem stálého politického sporu.

Jinak řečeno, boj mezi státem a trhem, vládou a obchodníky není lidstvu vlastní.

* * * *

Vraťme se nyní na začátek – původní příběhy o směnném obchodu a o prvotním dluhu spolu na první pohled nemají vůbec nic společného. Svým způsobem jsou ale dvěma stranami téže mince, jeden vyplývá z druhého. Stačí si představit lidský život jako sled obchodních transakcí a budeme schopni vnímat náš vztah vůči světu jako dluh.

Rád bych to dokázal, a tak dovolte, abych si vzal na pomoc možná překvapivého svědka, Friedricha Nietzscheho – muže, který nezvykle jasně chápal, co se stane, když se pokusíte uvidět svět očima obchodníka.

Jeho kniha *On the Genealogy of Morals* (česky vydala pod názvem *Genealogie morálky* Aurora, 2002) vyšla v roce 1887. Nietzsche v ní začíná argumentem, který je jako vystřižený z díla Adama Smithe – s tím rozdílem, že Nietzsche jde ještě dál, než se odvážil Smith, a tvrdí, že nejen směnný obchod, ale také prodej i koupě předchází jakékoli lidské vztahy. Pocit osobního závazku má podle něho svůj původ:

> ve vůbec nejstarším a nejpůvodnějším osobním vztahu, ve vztahu mezi kupcem a prodávajícím, věřitelem a dlužníkem. V tomto vztahu se poprvé povýšil člověk nad člověka, zde se poprvé *porovnával* jeden člověk s druhým. Zatím nebyla nalezena civilizace na tak nízké úrovni, aby v ní nebylo ani stopy po takových vztazích. Stanovit ceny, vymezovat hodnoty, vymýšlet rovnocenné náhrady, směňovat věci – tohle všechno zaměstnávalo myšlení lidí v dávných dobách natolik, až se to stalo samotnou podstatou myšlení. Zde je prapůvod lidské mazanosti, zde je ale nejspíš také počátek lidské hrdosti, pocitu, že člověk vyniká nad ostatními živočichy. Je možné, že slovo člověk – „man" (z pragermánského *manas*, mannaz) vyjadřuje

> něco z *tohoto* pocitu: člověk sám sebe popisuje jako bytost, která rozhoduje o hodnotách, oceňuje a vyměřuje, je „bytostně vypočítavým stvořením". Prodej a koupě, i s jejich psychologickými aspekty, časově předcházejí jakoukoli formu organizace společnosti. Z nejelementárnějších forem individuálních právních nároků se počínající cit pro směnu, dohodu, právo, provinění, povinnost a odškodnění teprve potom *přenesl* do nejranějších primitivních společenských struktur (a do jejich vztahů s jinými strukturami) včetně zvyku vyměřovat, vypočítávat a porovnávat moc s mocí.[7]

Smith, jak si jistě vzpomínáte, viděl původ jazyka – a tím i lidského myšlení – v našem sklonu „vyměňovat jednu věc za druhou" a na stejném principu podle něho také začal fungovat trh.[8] Naléhavá touha obchodovat a porovnávat ceny z nás dělá rozumné bytosti a odlišuje nás od ostatních tvorů. Společnost vznikla až později – a to znamená, že náš smysl pro odpovědnost vůči druhým lidem poprvé vykrystalizoval pouze a jen za podmínek obchodování.

Nietzscheho, na rozdíl od Smitha, nikdy nenapadlo, že může existovat svět, kde všechny takové transakce okamžitě pozbudou platnosti. Domníval se, že věřitelé a dlužníci vzcházejí z jakéhokoli systému obchodního účetnictví. Věřil, že se lidská morálka vlastně zakládá přesně na tomto faktu. Všimněte si, říká, že význam německého slova *schuld* je „dluh" i „morálka". Dluh kdysi s sebou nesl provinění a věřitelé měli radost, když mohli trestat insolventní dlužníky, „ponižovat je všemi způsoby a mučit je na těle, což mohlo znamenat i to, že oběti byl odříznut z těla tak velký kus masa, aby to vyvážilo výši dluhu."[9] Nietzsche se dokonce odvážil tvrdit, že všechny ty původní barbarské zákoníky, které vypočítávaly přesné sumy za vypíchnuté oko nebo useknutý prst původně nesloužily ke stanovení pevné výše odškodného za ztrátu oka či prstu. Podle něho se jednalo o ustanovení, kolik z dlužníkova těla si věřitel může vzít! Nemá pro to pochopitelně ani špetku důkazu (protože žádný takový neexistuje).[10] Pátrat po takových důkazech by ale byla ztráta času. Nejde zde o historická fakta, ale jen o cvičení v představivosti.

Nietzsche pokračuje: když lidé začali utvářet společenství, začali si nezbytně představovat svůj vztah k druhým lidem za těchto podmínek. Kmen jim zaručuje klid a bezpečí. Jsou mu tedy za to dlužni. Pokud se podrobí pravidlům kmene, splácejí tím tento dluh (máme zde opět „splácení dluhu společnosti"). Tento dluh zde ale, jak říká Nietzsche, spočívá také v oběti:

> Mezi původními členy kmene – mluvíme zde o prehistorické době – žijící generace vždy uznávala svůj dluh vůči předchozím generacím, zvláště k té první, která založila kmen [...] Vládne mezi nimi přesvědčení, že kmen může *existovat* pouze díky obětem a úspěchům předků – a že lidé jim to mohou *splatit* opět jen oběťmi a úspěchy. Lidé v tom spatřují *dluh*, který neustále narůstá, protože předkové žijí dál jako mocní duchové, pomáhají kmeni a propůjčují mu své síly. Dělají to zdarma? V těchto „spirituálně nuzných" a drsných dobách neexistuje žádné „zadarmo".

> Co jim tedy lidé mohou vrátit? Oběti (nejdříve primitivně ve formě potravy), slavnosti, bohoslužby, pocty a nade všechno – poslušnost při dodržování zvyků, které jsou dílem předků, ale také poslušnost jejich ustanovením a příkazům. Dávají jim lidé dost? Tato nejistota přetrvává a narůstá".[11]

Nietzsche, který staví na předpokladech Adama Smitha o lidské povaze, tím míní, že musíme dojít k něčemu podobnému prvotní teorii dluhu. Na jedné straně dodržujeme zákony předků, protože vůči nim pociťujeme závazek. Z toho důvodu také cítíme, že společenství má právo jednat jako „rozzlobený věřitel" a potrestat nás, pokud tyto zákony porušíme. V širším slova smyslu nám pomalu začíná docházet, že se nám nikdy nepovede svůj dluh vůči předkům splatit a že žádná oběť (dokonce ani oběť našeho prvorozeného dítěte) nás ve skutečnosti nevykoupí. Naši předkové nám nahánějí hrůzu a čím silnější a mocnější se společenství stává, tím mocnější jsou i oni, dokud se nakonec „předek nepromění v boha". Společenství se rozrůstají na království, království na světové říše a i bohové jsou stále obecnější, mají daleko větší a univerzálnější nároky, vládnou nebesům a vrhají blesky – až se nakonec promění v křesťanského Boha, který jako svrchované božstvo „budí v lidech největší pocit závazku na světě". Ani náš předek Adam už není vypodobněn jako věřitel, ale jako provinilec, a tedy i dlužník, který na nás přenesl břemeno prvotního hříchu:

> Tento dluh není možné splatit a lidé nakonec přistoupí i na myšlenku, že se nelze vyhnout pokání a že se nemůžeme vyplatit („*věčný* trest") ... dokud najednou nestojíme tváří v tvář paradoxnímu a hrůznému prostředku, ve kterém sebelítostivé lidstvo nalezlo dočasnou úlevu, geniálnímu tahu *křesťanství*: Bůh se obětuje za viny všech lidí, Bůh splácí sám sobě dluh, Bůh, který jako jediný může vykoupit člověka z toho, z čeho se sám vykoupit nezmůže – věřitel obětující se za dlužníka, z *lásky* (je tomu možné uvěřit?), z lásky k němu![12]

Všechno to dává perfektně smysl, pokud vyjdeme z Nietzschova výchozího předpokladu. Problém je v tom, že toto východisko je šílené.

Máme všechny důvody věřit, že Nietzsche věděl o tom, že jeho předpoklad je bláznivý; o to tu vlastně šlo. Nietzsche vychází ze současné standardní, běžné představy o povaze lidí (která je do velké míry rozšířená i dnes) – že jsme racionálními vypočítavými stroji, že vlastní obchodní zájmy nadřazujeme zájmům společenským a že samotná „společnost" funguje jako dočasná brzda pro konflikty, které z tohoto stavu vyplývají. To znamená, že Nietzsche vychází z obvyklých maloměšťáckých názorů, aby je vzápětí dovedl tam, odkud mohou maloměšťácké publikum pouze šokovat.

Je to úctyhodná hra a nikdo ji ještě nehrál lépe; je to ale hra, která se hraje výhradně v mezích maloměšťáckého myšlení. Nemá co říci k tomu, co je za jeho hranicemi. Nejlepší odpovědí pro každého, kdy by chtěl brát vážně Nietzschovy povídačky o primitivních lovcích,

kteří si vzájemně osekávají kusy těla kvůli neschopnosti platit dluhy, jsou slova skutečného lovce a sběrače, Eskymáka z Grónska, kterého proslavilo dílo dánského spisovatele Petera Freuchena *Book of the Eskimos* (Kniha o Eskymácích). Ten vypráví, jak se jednoho dne hladový vrátil z neúspěšného lovu na mrože. Doma našel jednoho z lovců, který se u něho zastavil s několika stovkami liber masa. Freuchen mu horlivě děkoval, ale lovec rozhořčeně namítl:

> „Tady v naší zemi jsme všichni lidé!" řekl lovec. „A protože jsme lidé, pomáháme si navzájem. Neradi slyšíme, jak nám za to někdo děkuje. To, co jsem ulovil dnes, můžeš ty ulovit zítra. My tu říkáme, že i člověk si dary vychovává otroky, bičem psy."[13]

Poslední věta je něco jako antropologická klasika a podobné věty o odmítnutí stanovit úvěry a dluhy je možné nalézt v další antropologické literatuře o rovnostářských loveckých společnostech. Lovec se nepokládal za člověka proto, že byl schopen ekonomických výpočtů. Být opravdu člověkem podle něho znamenalo *odmítnout* takové kalkulace, odmítnout vyměřovat, kdo co komu dal nebo si to pamatovat, a to z jednoho důvodu: kdyby to udělal, znamenalo by to vytvářet svět, kde začínáme „porovnávat moc s mocí, vyměřovat, vypočítávat" a skrze dluh se snižujeme navzájem na otroky a psy.

Není to tak, že by nevěděl, stejně jako nespočetné miliony podobných rovnostářských povah v průběhu dějin, že lidé jsou k počítání náchylní. Kdyby si toho nebyl vědom, nebyl by řekl, co řekl. Všichni máme spoustu různých sklonů. Ve skutečném životě nás tyto sklony vedou zároveň několika protichůdnými směry. Žádný z nich není lepší než jiný. Zásadní otázkou je, který z nich si vybereme jako základ našeho lidství, na kterém založíme naši civilizaci. Jestliže je pro nás Nietzschova teorie dluhu v něčem užitečná, pak proto, že ukazuje, že odrazíme-li se od pojetí lidského myšlení jako věci obchodních výpočtů a považujeme-li za základ lidské společnosti nákup a prodej, pak ano, když budeme přemýšlet o našich vztazích s vesmírem, budeme je formulovat v termínech dluhu.

✖✖✖✖

Myslím, že Nietzsche nám může pomoci i jinak, totiž k pochopení pojmu vykoupení. Jeho popis „prehistorických časů" je možná absurdní, ale jeho vylíčení křesťanství – jak se pocit dluhu proměnil na trvalý pocit viny, vina v sebenenávist a ta zase v sebemrskačství – to všechno zní velmi pravdivě.

Proč například nazýváme Krista „vykupitelem"? Původní význam „vykoupení" je koupit si něco nazpět nebo získat zpět věc, kterou jsme zastavili, nabýt něčeho vyrovnáním dluhu. Je dost zvláštní myslet si, že jádro křesťanské zvěsti, samotná spása, oběť Božího syna za záchranu lidstva před věčným zatracením, by se měly koncipovat stylem peněžní transakce.

Nietzsche možná začal stejným předpokladem jako Adam Smith, ale první křesťané evidentně ne. Kořeny jejich myšlení leží hlouběji než Smithovo s jeho kupeckým národem. Autoři bráhman nebyli jediní, kdo si k úvahám o postavení lidstva vypůjčili jazyk tržiště. Do určité míry to vlastně dělají všechna hlavní světová náboženství.

Je to proto, že všechna – od zoroastrismu po islám – vznikla v době intenzivních diskusí o roli peněz a trhu v lidském životě a zvláště o tom, jaký význam mají v řešení zásadní otázky po tom, co si lidé navzájem dluží. Otázka dluhu a spory o něm probíhaly v té době na každé úrovni politického života. Rozvíjely se během vzpour, peticí a reformátorských hnutí. Některá z těchto hnutí získala přívržence v chrámech a palácích, jiná byla krutě potlačena. Na většinu výrazů, sloganů a specifických diskutovaných témat se během dějin zapomnělo. Stěží víme, o čem se mohla vést politická debata v syrské krčmě v roce 750 př. n. l. V důsledku toho trávíme tisíce let přemítáním o posvátných textech plných politických narážek, které by každému čtenáři v době, kdy vznikly, musely být okamžitě jasné. My se o jejich smyslu můžeme jen dohadovat.[14]

Jedna z neobvyklých věcí na Bibli je, že se v ní zachovaly zbytky tohoto širšího kontextu. Vraťme se k pojmu vykoupení: hebrejská slova *padah* a *goal*, obě překládaná jako „vykoupení" mohla označovat zpětné odkoupení něčeho, co člověk někomu prodal, zvláště zemi předků, nebo znovunabytí předmětu zastaveného věřiteli.[15] V myslích proroků a teologů zřejmě utkvěl hlavně posledně jmenovaný význam: vykoupení zástav, zvláště rodinných členů držených jako dlužní rukojmí. Zdá se, že se hebrejská království v čase proroků zvolna dostávala do stejné dluhové krize, jaká už dlouho předtím byla běžná v Mezopotámii: zejména v letech neúrody se chudí lidé stávali dlužníky svých bohatých sousedů nebo bohatých lichvářů ve městech, ztráceli nárok na svá pole a stali se nájemníky na své bývalé půdě, jejich synové a dcery odcházeli sloužit do domácnosti věřitelů nebo byli dokonce prodáni jako otroci do cizích zemí.[16] Knihy nejstarších proroků obsahují zmínky o takových krizích, nejvýmluvnější mezi nimi je Kniha Nehemjášova:[17]

> Jiní říkali: „Svá pole, vinice a domy dáváme do zástavy, abychom sehnali obilí v tom hladu."
>
> Jiní opět říkali: „Museli jsme si vypůjčit na svá pole a vinice peníze na daň pro krále. A přece jsme se svými bratry jedno tělo, naše děti jsou jako jejich děti. Jenže my musíme své syny a dcery prodávat do otroctví, některé z našich dcer se již otrokyněmi staly a nemůžeme proti tomu nic udělat. Naše pole a vinice patří jiným."
>
> Když jsem uslyšel jejich křik a jejich slova, vzplanul jsem hněvem. Rozhodl jsem se, že proti šlechticům a představenstvu povedu při. Vytkl jsem jim: „Půjčujete svým bratřím na lichvářský úrok." A volal jsem proti nim velké shromáždění.[18]

Nehemiáš byl babylonský Žid, býval číšníkem perského císaře. V roce 444 př. n. l. se mu podařilo Velkého krále přesvědčit, aby ho jmenoval guvernérem jeho rodné Judeje. Dostal také povolení znovu vybudovat jeruzalémský Chrám, který více než dvě stě let předtím zničil Nabukadnezar. V průběhu přestavby byly zrestaurovány také posvátné texty. Byl to moment zrodu toho, čemu dnes říkáme judaismus.

Nehemjáš brzy zjistil, že stojí tváří v tvář společenské krizi. Všude kolem byli zbídačení rolníci, kteří nebyli schopni platit daně; věřitelé si odváděli děti chudých lidí. Jeho první reakcí bylo vydání klasického ediktu „čistého štítu" v babylonském stylu. Byl docela dobře obeznámen s jeho základním principem, protože se sám v Babyloně narodil. Všechny dluhy, které nepocházely z obchodování, měly být lidem odpuštěny. Došlo ke stanovení maximálních výší úrokových sazeb. Nehemjášovi se zároveň podařilo vyhledat, zrevidovat a vydat mnohem starší židovské zákony, které se pak uchovaly v Exodu, Deuteronomiu a Leviticu. Tyto zákony šly svým způsobem ještě dál, celý princip učinily oficiálním.[19] Nejslavnějším z nich je zákon Jubilea: garantoval, že v „roce Sabatu" (po každých sedmi letech) dojde k automatickému zrušení všech dluhů a všichni, kdo strádali v otroctví kvůli takovým dluhům, budou propuštěni.[20]

„Svoboda" v Bibli, stejně jako v Mezopotámii, se vztahovala zejména k zproštění od důsledků dluhu. Dějiny židovského národa se napříč časem začaly interpretovat tímto způsobem: osvobození z egyptského otroctví bylo prvním Božím paradigmatickým aktem vykoupení; trápení Židů (porážka, podrobení, vyhnanství) se popisovaly jako rány osudu, které ale nakonec povedou k definitivnímu vykoupení s příchodem Mesiáše. Proroci jako Jeremiáš je varovali, že k tomu dojde pouze potom, co Židé budou upřímně litovat svých hříchů, jako bylo braní svých bližních do otroctví, zaprodávání se falešným božstvům a porušování přikázání.[21] Není divu, že křesťané tento termín přejali. Vykoupení znamenalo zproštění břemene vlastních hříchů a viny. Konec dějin přijde ve chvíli, kdy všichni budou mít čistý štít, všechny dluhy budou zrušeny a velké troubení andělských trumpet ohlásí poslední Jubileum.

Pokud je to tak, „vykoupení" už neznamená koupit si něco zpátky. Je spíše záležitostí ničivou pro celý systém účetnictví. V mnoha zemích Středního východu doslova: jedním z obvyklých činů při rušení dluhů bylo obřadné zničení tabulek, na kterých se vedly účetní záznamy. S daleko menší formálností se to dělo i při každém větším rolnickém povstání v dějinách.[22]

Z toho vyplývá další problém: co je možné v mezidobí, než dojde ke konečnému vykoupení? V jednom ze svých znepokojivých podobenství, o nemilosrdném služebníkovi, si Ježíš zřejmě pohrává přesně s touto otázkou:

> S královstvím nebeským je to tak, jako když se jeden král rozhodl vyžádat účty od svých služebníků. Když začal účtovat, přivedli mu jednoho, který mu byl dlužen deset tisíc hřiven. Protože mu je nemohl vrátit, rozkázal ho pán prodat i s ženou a dětmi a se vším, co měl, a nahradit ztrátu.

> Tu mu ten služebník padl k nohám a na kolenou prosil: „Měj se mnou strpení a všechno ti vrátím!" Pán se ustrnul nad oním služebníkem, propustil ho a dluh mu odpustil.
>
> Sotva však ten služebník vyšel, potkal jednoho ze svých spolusluhebníků, který mu byl dlužen sto denárů; chytil ho za krk a křičel: „Zaplať mi, co jsi dlužen!" Jeho spolusluhebník mu padl k nohám a prosil: „Měj se mnou strpení a zaplatím ti to!" On však nechtěl, ale šel a dal ho do vězení, dokud nezaplatí dluh. Když jeho spolusluhebníci viděli, co se přihodilo, velice se zarmoutili; šli a oznámili svému pánu všechno, co se stalo.
>
> Tu ho pán zavolal a řekl mu: „Služebníku zlý, celý tvůj dluh jsem ti odpustil, když jsi mě prosil. Neměl by ses také smilovat nad svým spolusluhebníkem, jako jsem se smiloval já nad tebou?" A rozhněval se jeho pán a dal ho do vězení, dokud nezaplatí celý dluh.[23]

Je to dost výjimečný text. Na jedné rovině jde o vtip; na jiných nemůže být vážnější.

Začněme u krále, který si chce „vyžádat účty" od svých služebníků. Tato věta je absurdní. Králové, stejně jako bohové, ve skutečnosti nemohou vstupovat do směnného vztahu se svými poddanými, protože rovnováha mezi nimi není možná. A tohle je král, kterým je zcela jistě *Bůh*. V žádném případě nejde o konečné vyrovnávání účtů.

Přinejlepším se tak jedná o královský vrtoch. Absurdita výchozí scény je ještě zdůrazněna částkou, kterou králi dlužil jeho služebník. Dlužit ve starověké Judeji věřiteli „deset tisíc hřiven" je totéž, jako kdybychom dnes řekli, že někdo je dlužen „sto miliard dolarů". Ta suma je také žert; je prostě synonymem pro „částku, kterou by žádná lidská bytost nikdy v žádném případě nemohla splatit".[24]

Tváří v tvář věčnému existenciálnímu dluhu služebníku nezbývá než evidentně lhát: „Sto miliard? Jasně, to zvládnu. Jen mi dejte trochu víc času." Pak mu najednou Pán odpustí, očividně opět z rozmaru.

Ukáže se ale, že omilostnění má jednu podmínku, o které služebník neví. Spočívá v jeho povinnosti být ochotný udělat totéž pro ostatní lidi, zde tedy jiného služebníka, který mu dluží (přeloženo do dnešních slov) kolem tisíce babek. Když ve zkoušce selže, je uvržen navěky do pekla nebo „dokud nesplatí celý dluh", což je v tomto případě totéž.

Toto podobenství je už dlouho pro teology výzvou. Obyčejně se interpretuje jako ilustrace nekonečného Božího milosrdenství a toho, jak málo toho od nás požaduje na oplátku. Tím je to implicitně také připomínka, že věčná muka pekelná nemusí být takový nesmysl, jak by se mohlo zdát. Křesťané to ve skutečnosti zmiňují, když odříkávají Otčenáš a prosí Boha, „odpusť nám naše viny, jako i my odpouštíme našim viníkům".[25] Modlitba téměř přesně kopíruje příběh podobenství a důsledky jsou stejně hrozivé. Většina křesťanů si musí přece při jejím odříkávání uvědomovat, že obyčejně svým viníkům neodpouští. Tak proč by jim měl Bůh odpustit jejich hříchy?[26]

Navíc tu pořád zůstává náznak, že podle těchto měřítek nelze žít, i kdybychom se snažili. Jedna z věcí, kterou novozákonní Ježíš tak provokokuje, je fakt, že nikdy doopravdy nevíme, o čem mluví. Všechno můžeme vykládat dvěma způsoby. Když vyzývá své následovníky, aby odpustili všechny dluhy, milovali své nepřátele, odevzdali svůj majetek chudým – opravdu to od nich očekává? Evidentně na něco takového nejsme připraveni, takže co když to dělá jen proto, aby nám vmetl do tváře, že jsme všichni hříšníci, kteří mohou být spaseni až na onom světě? Tohle je totiž stanovisko, které je možné využít (a také se to tak dělá) k ospravedlnění čehokoli. Lidský život vnímá jako od počátku mravně zkažený, a dokonce i duchovní záležitosti formuluje pomocí obchodních pojmů: s výčtem hříchů, pokáním a rozhřešením, Ďáblem a sv. Petrem s jejich konkurenčními účetními knihami. Člověk má také plíživý pocit, že je to všechno jen fraška, protože pokud jsme nuceni hrát hru na výčet hříchů, znamená to, že si v podstatě odpuštění nezasloužíme.

Jak dále uvidíme, světová náboženství jsou plná takových rozporů. Na jednu stranu bouřlivě protestují proti trhu, na druhou stranu k námitkám využívají obchodních termínů – jako by říkali, že není příliš fér, pokud bychom lidský život redukovali jen na sérii obchodních transakcí. Podle mého i těch pár příkladů ukazuje, kolik je toho skryto v tradičních vysvětleních o původu a historii peněz. V těch příbězích o sousedech vyměňujících brambory za přebývající pár bot je něco dojemně naivního. Když naši předci přemýšleli o penězích, těžko je jako první napadla přátelská výměna.

Někteří ve skutečnosti možná mysleli na své účty v místních pivnicích, nebo pokud se jednalo o kupce nebo správce, na sklady, účetní knihy a exotické importované drobnůstky. Většina lidí ale pomyslela na prodej otroků, výkupné za zajatce, zkorumpované výběrčí daní a drancování vítězných armád, hypotéky a úroky, krádeže a vydírání, pomstu a trest, a nejvíce asi mysleli na to, jak potřebné jsou peníze, když chce člověk založit rodinu, namluvit si nevěstu, aby mohl mít děti, a na druhé straně na to, jak stejné peníze rodinu ničí – když kvůli dluhům musí odejít manželka i děti. „Některé z našich dcer se již otrokyněmi staly a nemůžeme proti tomu nic udělat". Stěží si lze představit, jaký citový význam taková slova musela mít pro otce v patriarchální společnosti, kde schopnost muže chránit čest rodiny byla vším. Přesto právě takový význam měly peníze pro většinu lidí po velkou část dějin: byla to hrůzná vidina jejich synů a dcer nucených odejít do domů odpudivých cizinců, aby tam čistili jejich hrnce a občas jim poskytli sexuální služby, vystaveni všem myslitelným formám násilí a týrání, možná na celá léta, možná navždy, zatímco jejich rodiče bezmocně čekali a nedokázali se podívat do očí svým sousedům. Ti přesně věděli, jak je lidem, kteří měli své děti chránit.[27] Je to určitě nejhorší věc, která se člověku může stát – a proto je svým významem stejná jako „uvržení do žaláře a mučení do konce života". A to je jen z pohledu otce. Těžko si představit, jaké to muselo být pro dceru. Přesto v průběhu dějin nesčetné miliony dcer přesně věděly (a vlastně mnoho jich ví i dnes), jaké to je.

Mohli bychom namítnout, že lidé si mysleli, že to patří k věci. Když došlo např. k uvalení daní na poražený národ, lidé k nim mohli mít odpor, ale nepovažovali je za morální záležitost,

nebrali je jako dobré nebo zlé. Některé věci se prostě stávají – to byl nejobvyklejší postoj rolníků k takovým jevům po celé dějiny. Je zvláštní, že podle historických záznamů v časech dluhových krizí reagovali jinak. Mnozí z nich byli pobouřeni. Bylo jich dokonce tolik, že mnoho z našich slov týkajících se sociální spravedlnosti, způsob, jakým mluvíme o lidském poddanství a osvobození, je stále ozvěnou dávných debat o dluhu.

Je to obzvláště nápadné, protože tolik jiných věcí se přijímalo docela samozřejmě. Nedočteme se například o podobných bouřlivých protestech proti kastovním systémům nebo ostatně i proti instituci otroctví.[28] Kasta nedotknutelných i otroci přitom určitě často zažívali přinejmenším stejné hrůzy. Mnoho z nich bezpochyby protestovalo proti své situaci. Jak to, že se protesty dlužníků jevily jako morálně závažnější? Jak dosáhli toho, že jim naslouchali kněží, proroci, úředníci a církevní reformátoři? Proč takové vůdčí postavy, jako byl Nehemjáš, byli ochotni s porozuměním zvážit jejich stížnosti a protesty a svolat kvůli tomu velká shromáždění?

Někdo říká, že to bylo z praktických důvodů: dluhové krize zničily svobodné rolníky a ti bývali vždy verbováni do starověkých armád, aby bojovali ve válkách.[29] Jistě, byl to jeden z důvodů, ale ne jediný. Nemáme důvod věřit, že kupříkladu Nehemjášův hněv vůči lichvářům měl prvořadou spojitost s jeho úmyslem naverbovat vojsko pro perského krále. Je v tom něco zásadnějšího.

Dluh je odlišný tím, že se zakládá na předpokladu rovnosti.

Být otrokem nebo patřit k nižší kastě znamená být inherentně méněcenným. Mluvíme zde o čistě hierarchických vztazích. V případě dluhu jde ale o dva jedince, kteří k úmluvě přistupují jako rovnocenní partneři. Po právní stránce, alespoň co se týče úmluvy, jsou si rovni.

Můžeme ještě dodat, že když si lidé přibližně stejného postavení ve starověku navzájem půjčovali peníze, bývalo to zřejmě za celkem velkorysých podmínek. Většinou nepožadovali žádný úrok, a pokud ano, byl velmi nízký. „A neúčtuj mi úrok," napsal jeden bohatý obyvatel Kanaánu druhému, „oba jsme přece čestní muži."[30] Mezi příbuznými byly mnohé takové „půjčky" spíše prostě dary, a nikdo doopravdy nečekal jejich splátku. Půjčky mezi bohatými a chudými byly ovšem něco jiného.

Hranice mezi chudými a bohatými ale nikdy nebyla přesně stanovena, jako u kast nebo otroctví. Můžeme si představit, jak se cítil rolník, který přišel do domu svého bohatého bratrance s myšlenkou, že „lidé si mají pomáhat" a za rok či dva mu před očima zabavili vinice a odvedli syny nebo dcery pryč. Takové chování lze po právní stránce ospravedlnit tím, že nešlo o vzájemnou výpomoc, ale půjčku, čili o obchodní vztah – a smlouva je smlouva. (Vyžadovalo to také zaručený přístup k někomu vyššího postavení.) Rolník to musel vnímat jako strašlivou zradu. Co víc, popsat celou věc jako porušení smlouvy znamenalo prohlásit, že jde vlastně o věc morálky: tyto dvě strany *měly být* rovnocennými partnery, ale jeden z nich přestal ctít dohodu. V psychologickém slova smyslu to bylo pro dlužníka v jeho nedůstojném postavení ještě bolestivější, protože bylo možné říci, že jeho vlastní hanebnost zpečetila osud jeho dcery. Mohlo ho to ale přimět, aby od sebe odvrátil morální očernění: „přece jsme se svými

bratry jedno tělo, naše děti jsou jako jejich děti". Všichni jsme lidé. Máme povinnost brát ohled na potřeby a zájmy druhých. Jak mi to tedy můj bližní mohl udělat?

Ve Starém zákoně mohli dlužníci vznést zvláště působivý morální argument – nebyli všichni Židé egyptskými otroky a nevykoupil je snad Bůh, jak autoři Deuteronomia neustále připomínali čtenářům? Bylo správné, jestliže byla zaslíbená zem dána do užívání všem, aby ji někteří ostatním brali? Bylo správné, aby si osvobození otroci navzájem zotročovali své děti? Obdobně se argumentovalo v takových situacích ve starověku skoro všude: v Athénách, Římě a ostatně i v Číně – kde podle legendy první peníze vynesl dávný císař, který chtěl vykoupit z otroctví děti rodin, které je musely prodat po řadě ničivých povodní.

Po většinu dějin, kdykoli se objevil otevřený politický konflikt mezi společenskými vrstvami, měl podobu žádostí o zrušení dluhů, osvobození lidí z nevolnictví a obvykle navíc i navrácení pozemků. V Bibli a dalších náboženských tradicích můžeme vidět stopy morálních argumentů, které tyto nároky ospravedlňovaly. Obvykle byly náchylné k různým vynalézavým překroucením a kličkám, ale nevyhnutelně obsahovaly tržní jazykový styl.

Kapitola pět

KRÁTKÉ POJEDNÁNÍ O MORÁLNÍCH ZÁKLADECH EKONOMICKÝCH VZTAHŮ

ABY BYLO MOŽNÉ vyprávět o dějinách dluhu, je nutné přezkoumat, jak tržní jazyk mohl proniknout do všech oblastí lidského života natolik, že ho využili mluvčí náboženství a morálky. Ti pak pozvedli hlas proti trhu. Už jsme byli svědky toho, jak védské i křesťanské učení došly ke stejnému neobvyklému tahu: nejdříve popsaly morálku jako dluh a vzápětí, typicky, ukázaly, že morálku nelze doopravdy zredukovat na dluh, že se musí zakládat na něčem jiném.[1]

Ale na čem? Náboženské tradice poskytují široká, kosmologická vysvětlení: alternativou k morálce dluhu je uznání spojitosti s universem nebo život v neustálém očekávání konce světa či absolutní podřízenost božstvu, případně stažení se do jiného světa. Mám skromné cíle, takže zaujímám první z těchto stanovisek. Jestliže opravdu chceme pochopit morální podklad ekonomického života a potažmo i lidského života, myslím, že bychom měli začít u drobných věcí: všedními detaily našeho společenského života, způsobem, jakým jednáme s přáteli, nepřáteli a dětmi, často za pomoci tak nenápadných gest (jako podat někomu sůl nebo zapálit cigaretu), že se nad nimi obyčejně ani nepozastavíme. Antropologie nám ukázala, jak mnoho existuje odlišných způsobů, jimiž se lidé organizují. Zároveň ale odhaluje, že různé druhy společenské organizovanosti sdílejí určitě společné základy – a to základní morální principy, které se objevují všude a kterých se lidé budou dovolávat pokaždé, když si mezi sebou směňují předměty nebo když se dožadují toho, co jim ostatní lidé dluží.

Lidský život je složitý, protože mnoho z těch principů si protiřečí. Jak uvidíme, neustále nás táhnou úplně opačnými směry. Morální logika směny, a tedy i dluhu, je pouze jedna; v jakékoli situaci se pravděpodobně objeví několik naprosto rozlišných principů, kterých je možné využít. Morální zmatek diskutovaný v první kapitole tedy není ničím novým; morální myšlení je v jistém smyslu na tomto napětí založeno.

* * * *

Jestliže chceme pochopit, co je dluh, bude třeba také porozumět tomu, jak se liší od ostatních povinností, které vůči sobě lidé mohou mít. To také znamená zmapovat, o jaké povinnosti jde, což ale představuje osobité výzvy. Současné sociální teorie včetně sociální antropologie zde překvapivě příliš nepomůžou. Existuje rozsáhlá antropologická literatura o darech, počínaje například esejí francouzského antropologa Marcela Mausse z roku 1925, dokonce literatura o „darovací ekonomice", která funguje na úplně jiných principech než tržní ekonomika. Tyto knihy se ale nakonec všechny stejně věnují tématu výměny darů s předpokladem, že kdokoli věnuje dar, vytváří dluh a příjemce daru musí vrátit formou jiné věci. Tržní logika se vkradla dokonce i do uvažování těch, kdo proti ní ostře vystupují, jako je tomu zejména v případech velkých náboženství. Z toho důvodu musím teď prakticky z ničeho vytvořit novou teorii.

Problém částečně spočívá v tom, že ekonomika má mezi sociálními vědami výjimečné postavení. V mnohém se považuje za královskou disciplínu. Předpokládá se, že skoro každý, kdo v Americe řídí nějakou důležitou instituci, má ekonomické vzdělání, nebo alespoň zná základní principy ekonomiky. V důsledku toho se její principy považují za obecně uznávané zásady, o kterých se nepochybuje (to, že se jedná o takové principy, poznáte ve chvíli, kdy je zpochybníte a ostatní s vámi začnou jednat jako s nevzdělancem – „Vy jste evidentně nikdy neslyšel o Lafferově křivce"; „Patrně potřebujete kurz základů ekonomiky". Teorie je pro ně tak naprosto pravdivá, že nikdo, kdo ji pochopil, s ní nemůže nesouhlasit.) Co víc, ta odvětví sociální teorie, která si nejvíce dělají nároky na „vědecký status" – například teorie racionální volby – začínají u stejného předpokladu o lidské psychice jako ekonomové: lidi lze nejlépe popsat jako egoistické herce, kteří počítají, jak z každé situace vyzískat co nejvíce pro sebe, největší užitek, potěšení nebo štěstí za cenu co nejnižší oběti nebo investice – což je zvláštní, protože experimentální psychologové dokázali mnohokrát, že tyto domněnky prostě nejsou pravdivé.[2]

Od počátku to byli oni, kdo si přál vytvořit teorii lidských vztahů založenou na ušlechtilejším názoru na lidskou povahu a trvali na tom, že morální život dosahuje něčeho vyššího než vzájemných výhod a že je motivován především smyslem pro spravedlnost. Klíčovým termínem se zde stala „vzájemnost", smysl pro poctivost, vyváženost, čestnost a symetrii ztělesněné v naší představě spravedlnosti jako misek vah. Ekonomické transakce byly pouze jednou z variant principu vyvážené výměny – a to takovou, která většinou nefungovala. Pokud se ale podíváme na celou věc důkladněji, zjistíme, že všechny lidské vztahy se zakládají na nějaké obměně principu vzájemnosti.

Mezi padesátými a sedmdesátými lety minulého století se z tohoto tématu stala posedlost. Pod pláštěm tehdejší tzv. „teorie výměny" vznikl bezpočet variací, od „teorie sociální směny" George Homanse v USA po strukturalismus Clauda Levi-Strausse ve Francii. Levi-Strauss, který se stal tak trochu intelektuálním bohem antropologie, přišel s pozoruhodným argumentem, že

lidský život se skládá ze tří sfér: jazyka (založeného na výměně slov), příbuzenství (založeného na výměně žen) a ekonomiky (sestávající z výměny věcí). Tvrdil, že všechny tři stojí na stejném elementárním principu vzájemnosti.[3]

Hvězda Leviho-Strausse dnes už pohasla a taková radikální prohlášení se z dnešního pohledu zdají trochu k smíchu. Nikdo ale až doteď nenavrhl novou smělou teorii, která by tu jeho nahradila. Namísto toho stávající předpoklady prostě ustoupily do pozadí. Skoro každý je i nadále přesvědčen, že společenský život je ve své podstatě založen na principu vzájemnosti, a že tedy všechny lidské vztahy můžeme chápat jako druh výměny. Je-li to tak, pak dluh je opravdu u kořene morálky, protože je tím, co existuje před obnovením porušené rovnováhy.

Můžeme ale veškerou spravedlnost zredukovat na vzájemnost? Je dost snadné vymyslet typy vzájemnosti, které se nejeví příliš spravedlivé. „Nečiň druhým, co nechceš, aby oni činili tobě" by mohl být vynikající základ pro etický systém. Pro většinu z nás ale „oko za oko" není ani tolik výrazem spravedlnosti, jako spíše pomstychtivé brutality.[4] „Oplácej dobré dobrým" je přívětivé smýšlení, ale „když poškrábeš ty mě, já poškrábu tebe" je těsnopisný záznam politické korupce. A naopak, jsou vztahy, které jsou evidentně morální, ale se vzájemností nemají nic společného. Nejčastěji citovaným příkladem je vztah mezi matkou a dítětem. Většina z nás se nejdříve učí smyslu pro spravedlnost a morálku od svých rodičů. I přesto je ale výjimečně těžké vnímat vztah mezi rodičem a dítětem jako mimořádně reciproční. Byli bychom ale ochotni z toho vyvodit, že se proto nejedná o morální vztah? A že nemá nic společného se spravedlností?

Kanadská spisovatelka Margaret Atwoodová začíná svou poslední knihu o dluhu podobným paradoxem:

> Spisovatel knih o přírodě Ernest Thompson Seton dostal na své jedenadvacáté narozeniny od otce darem zvláštní účet. Byl to záznam všech výdajů spojených s Ernestovým dětstvím a mládím včetně poplatku za doktora, který ho pomohl přivést na svět. A je ještě podivnější, že Ernest prý otci ten účet proplatil. Kdysi jsem si myslela, že pan Seton byl pitomec, ale teď přemýšlím, jestli je to tak.[5]

Většina z nás by nad tím příliš neuvažovala. Takové chování působí nehorázně a nelidsky. Určitě to tak bylo pro Setona: otci sice účet proplatil, ale už s ním pak nikdy nepromluvil.[6] Jistým způsobem je tohle přesně důvod, proč darovat takový účet vypadá tak urážlivě: po vyrovnání účtů totiž mají obě strany možnost od sebe odejít. Setonův otec svým darem naznačil, že už se synem nechce mít nic společného.

Jinými slovy, ačkoli si většina z nás dokáže představit, co všechno svým rodičům dluží, málokdo je schopen představit si i to, jak tento dluh doopravdy platí – nebo dokonce že by se takový dluh *měl* splatit. Takže, jestliže jej nelze zaplatit, v jakém smyslu je to ještě vůbec „dluh"? A pokud to není dluh, tak co tedy?

⁂

Jiné možnosti lze snadno hledat v lidských vztazích, ve kterých očekávat vzájemnost znamená narazit. Poznámky cestovatelů z devatenáctého století jsou plné takových zpráv. Misionáře působící v jistých částech Afriky často zaskočila reakce lidí, kterým podali léky. Zde je typický příklad z britské misie v Kongu:

> Den či dva potom, co jsme se dostali do Vany, jsme zjistili, že jeden z domorodců má těžký zápal plic. Comber ho léčil a udržoval ho naživu silnou drůbeží polévkou; pečlivé ošetřování a dohled z velké části spočívaly na něm, protože bydlel vedle tábořiště. Když jsme opět byli připraveni vyrazit na cestu, muži už bylo dobře. K našemu údivu za námi přišel a řekl si o dárek. Když jsme odmítli, byl překvapený a znechucený, stejně jako my z jeho předchozího požadavku. Naznačili jsme, že to on měl přinést dárek nám a projevit nějakou vděčnost. Řekl nám: „No samozřejmě! Vy bílí muži nemáte kouska studu v těle!"[7]

Lucien Levy-Bruhl, francouzský filozof, shromáždil v prvních desetiletích dvacátého století přehled podobných příběhů. Chtěl dokázat, že logika „domorodců" funguje na úplně jiném principu. Uvádí příklad muže zachráněného před utonutím, který přišel za svým zachráncem a požádal ho o nějaké pěkné oblečení, nebo jiného, kterého vyléčili ze zranění způsobeného tygrem a on si pak ještě řekl o nůž. Jeden francouzský misionář ze střední Afriky tvrdil, že takové věci se mu stávají běžně:

> Zachráníte někomu život a můžete čekat, že vás brzy potom navštíví; nyní jste mu zavázáni a nezbavíte se ho, dokud mu nevěnujete nějaké dárky.[8]

Jak je vidět, zachránit někomu život je něco výjimečného. Cokoli týkající se zrození nebo smrti je nutně součástí věčnosti a to znamená, že všechny běžné morální úvahy jdou stranou. Možná proto se z takových příběhů stala v době mého dětství v Americe klišé. Když jsem byl malý, několikrát mi vyprávěli, že když zachráníte Eskymákovi život (někdy to také byli buddhisté, Číňané, ale kupodivu nikdy Afričané), jste za něho pak zodpovědní celý život. Popírá to náš cit pro vzájemnost, ale na druhou stranu to i podivně dává smysl.

Nikdy se nedozvíme, co skutečně běželo hlavou pacientům z těchto příběhů, protože nevíme, o koho šlo a jaká měli očekávání (jak například běžně komunikovali se svými doktory). Můžeme se jen dohadovat. Pojďme udělat pomyslný pokus. Představme si, že jsme na místě, kde zachránit někomu život prakticky znamená, že se z vás stali bratři. Ti by se měli o všechno dělit a v případě nouze se postarat jeden o druhého. Jestliže to tak je, pak si zachráněný určitě všiml, že jeho nový bratr je asi neobyčejně bohatý a že nic moc nepotřebuje, ale že jemu, pacientovi, chybí mnoho věcí, které by od misionáře mohl získat.

Nebo si (a to je pravděpodobnější) můžeme představit, že nejde o radikálně rovnocenný vztah, ale o jeho pravý opak. V mnoha částech Afriky byli vynikající léčitelé zároveň i významnými politickými osobnostmi se širokou klientelou bývalých pacientů. Potencionální stoupenec tedy přichází, aby vyjádřil svou politickou loajalitu. Zde je to už složitější, protože v této části Afriky byli přívrženci velkých mužů v relativně silné vyjednávací pozici. Dobré spojence bylo těžké sehnat; od důležitých lidí se očekávalo, že budou ke svým stoupencům štědří, aby jim nepřeběhli k táboru jejich protivníka. Za těchto okolností mohl být požadavek košile nebo nože způsob, jak požádat o potvrzení, že misionář si přeje mít tohoto muže za stoupence. Přinést dar misionáři by naopak znamenalo učinit podobné gesto, jako udělal Seton vůči svému otci. Byla by to urážka: cesta, jak vyjádřit, že ačkoli misionář zachránil muži život, ten s ním nechce mít dál nic společného.

⁂

Tohle je jen pomyslný experiment, protože doopravdy nevíme, co si ti afričtí pacienti mysleli. Jde ale o to, že takové podoby extrémní rovnosti i nerovnosti ve světě skutečně existují a každá z nich má svou typickou morálku, způsob myšlení a diskuse o tom, co je v jakékoli situaci správné či špatné. Tyto typy morálky jsou úplně jiné než výměna „jak ty mně, tak já tobě". Ve zbytku kapitoly podám hrubý nástin hlavních možností s návrhem tří morálních principů, na kterých se mohou zakládat ekonomické vztahy. Všechny už se v lidské společnosti objevily. Nazval jsem je komunismus, hierarchie a směna.

Komunismus

Komunismem zde budu chápat jakýkoli lidský vztah, který funguje na principu „každý podle svých schopností, každému podle jeho potřeb".

Připouštím, že užití této definice je trochu provokativní. „Komunismus" je slovo, které může vzbudit silné citové reakce – samozřejmě hlavně proto, že máme sklon spojovat jej s „komunistickými" režimy. Je to ironie, protože komunistické strany, které byly u moci v SSSR a v jeho souputnících a které stále ještě vládnou Číně a Kubě, nikdy svůj režim nepopisovaly jako komunistický. Říkali jim „socialistické". „Komunismus" byl vždy vzdáleným, trochu nejasným utopickým ideálem, obvykle doprovázeným představou o oslabování státu. Obojího mělo být dosaženo kdesi daleko v budoucnosti.

Naše myšlení o komunismu ovládá mýtus. Kdysi dávno měli lidé všechno společné – v rajské zahradě, během zlatého věku Saturnovy vlády v paleolitických lovecko-sběračských společnostech. Pak přišel pád a v jeho důsledku jsme prokleti dělbou moci a soukromým majetkem. Velkým snem bylo, že s technickým pokrokem a ve všeobecné prosperitě, prostřednictvím společenské revoluce čili pod vedením Strany, nakonec budeme schopni vrátit vše do původního stavu, znovu nastolit společné vlastnictví a společnou správu

kolektivních zdrojů. Během posledních dvou století komunisté a antikomunisté vedli spory, jak uskutečnitelná ta představa je a jestli by to bylo požehnání nebo noční můra. Všichni se ale shodli na základním rámci: komunismus je o kolektivním vlastnictví, „prvobytně pospolná společnost" už kdysi existovala a jednoho dne by se mohla vrátit.

Mohli bychom to třeba nazvat „mýtickým komunismem" nebo dokonce „epickým komunismem". Je to příběh, který si rádi vyprávíme. Od dnů Velké francouzské revoluce inspiroval už miliony lidí, ale taky způsobil lidstvu obrovskou škodu. Myslím, že je nejvyšší čas smést celou tu věc ze stolu. Faktem je, že „komunismus" není žádná zázračná utopie ani nemá nic společného s vlastnictvím výrobních prostředků. Je to něco, co existuje právě teď a do určité míry vždy existovalo v každé lidské společnosti, ačkoli nikdy neexistovala taková, ve které by *všechno* bylo organizováno tímto způsobem, a je těžké si představit, jak by vůbec mohlo. My všichni se do jisté míry chováme jako komunisté, ale nikdo z nás se nechová jako komunista neustále. „Komunistická společnost", tedy společnost organizovaná pouze na komunistických principech, by nikdy nemohla existovat. Přesto byly všechny společenské systémy, včetně ekonomických systémů, jako je kapitalismus, vždy budovány na základě již zažitých prvků komunismu.

Jak jsem již říkal, pokud vyjdeme z principu „každý podle svých schopností, každému podle jeho potřeb", budeme schopni překonat problematiku toho, co je individuální či soukromé vlastnictví (které většinou neodráží nic víc, než formální právní platnost vlastnického vztahu). Po jejím překonání se můžeme věnovat mnohem naléhavější a praktičtější otázce – kdo má přístup k jakému druhu zboží a za jakých podmínek.[9] Vždy, když toto pravidlo funguje, i třeba jen mezi dvěma lidmi, můžeme říci, že jde o určitý druh komunismu.

Skoro každý toto pravidlo dodržuje, když spolupracuje s ostatními na nějakém společném projektu.[10] Pokud někdo opravuje rozbité potrubí a řekne kolegovi „Podej mi hasák", ten mu asi neodpoví: „A co za to dostanu?" – i když pracují pro Exxon-Mobil, Burger King nebo Goldman Sachs. Důvodem je prostá efektivita (což je dost ironické, pokud vezmeme v úvahu obecný názor, že „komunismus prostě nefunguje"): jestliže opravdu chcete něco udělat, nejúčinnější způsob, jak toho dosáhnout, je přidělit lidem úkoly podle jejich schopností a dát jim k tomu cokoli, co potřebují.[11] Mohli bychom dokonce říci, že je pro kapitalismus skandál, že většina kapitalistických firem uvnitř pracuje komunisticky. Pravda, nemají tendence pracovat na demokratickém principu. Většina z nich je organizována stylem řízení shora dolů, jako v armádě. Často zde dochází k zajímavému napětí, protože tyto systémy řízení nejsou nijak zvlášť výkonné: většinou podporují tupost lidí ve vrcholovém vedení a naštvanou liknavost mezi těmi dole. Čím větší je potřeba improvizovat, tím demokratičtější se většinou spolupráce stává. Investoři to vždycky chápali, začínající kapitalisté na to často přijdou, a IT specialisté tento princip znovu objevili nedávno. To se projevuje nejen na obecně známých věcech, jako je freeware, ale také na v tom, jak jsou IT firmy organizovány/řízeny.

To je asi důvod, proč těsně po velkých katastrofách, jako je povodeň, dlouhodobý výpadek proudu nebo kolaps ekonomiky, mají lidé sklon chovat se všichni stejně, tj. vrátit se k –

primitivní formě komunismu. Hierarchie a trh se, i když třeba jen nakrátko, stávají luxusem, který si nikdo nemůže dovolit. Každý, kdo prožil takové chvíle, může podat svědectví o tom, jak jsou zvláštní, jak se z cizinců stávají bratři a sestry a samotná společnost je jako znovuzrozená. To je důležité, protože to dokazuje, že nemluvíme o pouhé spolupráci. V podstatě řečeno, *komunismus je základem veškeré lidské pospolitosti*. Je tím, co umožňuje její existenci. Vždycky je předpoklad, že se od každého, kdo není přímo nepřítel, čeká minimálně ono „každý podle svých schopností", jako v případě, když chce někdo vědět, jak se někam dostat, a druhý zná cestu.

Považujeme za samozřejmé, že výjimky potvrzuji pravidlo. E. E. Evans-Pritchard, antropolog, který ve dvacátých letech uskutečnil výzkum mezi Nuery, nilotskými pastevci na jihu Súdánu, mluví o svých rozpacích, když zjistil, že mu někdo úmyslně poradil špatnou cestu:

> Při jedné příležitosti jsem se zeptal na cestu do určitého místa a byl jsem úmyslně oklamán. Mrzutý jsem se vrátil do tábora a ptal jsem se lidí, proč mi poradili špatně. Jeden z nich odpověděl: „Jsi cizinec, tak proč bychom ti měli říct správnou cestu? I kdyby se nás ptal na cestu Nuer, který k nám nepatří, řekli bychom mu ‚drž se téhle stezky', ale už bychom mu neřekli, že se ta stezka rozděluje. Proč bychom mu to měli říkat? Ty jsi ale teď člen naší skupiny, jsi hodný na naše děti, takže příště ti poradíme správnou cestu."[12]

Nuerové jsou neustále zapleteni do různých svárů; z jakéhokoli cizince by se mohl vyklubat nepřítel pátrající po vhodném místě na útok ze zálohy a nebylo by moudré dávat takovému člověku správné informace. Co víc, Evans-Pritchardova situace byla očividně vážná, protože byl zmocněncem britské vlády – stejné vlády, která nedávno předtím vyslala RAF, aby ostřelovali a bombardovali obyvatele právě této osady, než je násilně přesídlili na stávající místo. Za těchto podmínek se zdá, že obyvatelé jednali s Evans-Pritchardem dost velkomyslně. Chce to zřejmě zpravidla něco na škále od bezprostředního ohrožení života po teroristické bombardování civilních obyvatel, aby se lidé rozhodli nedat cizinci přesné pokyny.[13]

Nejde jen o pokyny. Konverzace je oblastí obzvláště podléhající komunismu. Lži, urážky, shazování a další typy verbální agrese mají velký vliv – ale značnou část své moci odvozují ze sdíleného předpokladu, že lidé tohle normálně nedělají: urážka nemůže zabolet, pokud se nedomníváme, že lidé jsou k sobě většinou ohleduplní, a není možné lhát někomu, kdo nepředpokládá, že obyčejně mluvíte pravdu. Pokud si opravdu přejeme přerušit s někým přátelské vztahy, přestaneme s ním úplně mluvit.

To samé platí o malých laskavostech, jako třeba požádat o oheň nebo dokonce o cigaretu. Je asi běžnější požádat cizince o cigaretu než o odpovídající částku v penězích nebo i v jídle; pokud jste identifikováni jako také-kuřáci, je dost těžké takovou prosbu odmítnout. V případech, jako je prosba o poskytnutí sirky, informace nebo pozdržení výtahu, je účast na celé věci tak minimální, že většina z nás bez přemýšlení vyhoví. A naopak – platí to i v situaci, kdy

je požadavek či potřeba druhého člověka, i třeba cizince, obzvláště veliká nebo extrémní: například když se topí. Když dítě spadne do kolejiště v metru, čekáme, že mu pomůže každý, kdo je toho schopen.

Nazývám to „komunismus základní linie". Jde o úmluvu, že pokud se lidé nepovažují vzájemně za nepřátele, jejich potřeba se považuje za dostatečně velkou nebo výlohy za celkem rozumné, bude uplatněn princip „každý podle svých schopností, každému podle jeho potřeb." Je jasné, že různé komunity mají různé normy. Ve velkých neosobních městských komunitách taková norma nemusí zajít dál než k prosbě o cigaretu nebo o ukázání směru cesty. Nezdá se to moc, ale zakládá to možnost pro širší sociální vztahy. V menších, osobnějších komunitách – zvláště u těch, které se nedělí do společenských tříd – tato logika zasahuje mnohem dále: je zde například často nemožné odmítnout prosbu nejen o tabák, ale i o jídlo – někdy dokonce i prosbu od cizince; vždy od kohokoli, kdo je členem komunity. Na další straně poté, co popsal své obtíže s prosbou o ukázání cesty, Evans-Pritchard upozorňuje, jak ti samí Nuerové mají velké potíže odmítnout prosbu téměř o cokoli, co patří k běžné potřebě člověku, kterého přijali do komunity. Žena či muž, o kterých se ví, že mají navíc obilí, tabák, nástroje nebo zemědělské náčiní, tak mohou očekávat, že jejich zásoby téměř okamžitě zmizí.[14] Přesto se tato základní linie velkorysého sdílení a štědrosti nikdy nevztahuje na všechno. Často se proto lidé dělí o věci, které pokládají za vedlejší a nepodstatné. Opravdovým bohatstvím je u Nuerů dobytek. Nikdo by se dobrovolně nerozdělil o dobytek, mladí Nuerové se naopak učí bránit jej vlastním životem. Z toho důvodu se dobytek nekupuje ani neprodává.

Povinnost podělit se o jídlo a cokoli, co se pokládá za nutnou životní potřebu, bývá základem běžné morálky v egalitářské společnosti. Další antropoložka, Audrey Richardsová, jednou popsala, jak matky kmene Bemba, „tak laxní ve výchově při čemkoli jiném", ostře kárají své děti, když se s kamarády hned nerozdělí o pomeranč nebo jiný pamlsek, který dostaly.[15] Sdílení je v takových společnostech – a v každé, když se nad tím zamyslíme – také ale hlavním zdrojem radosti ze života. V důsledku toho je potřeba podělit se naléhavá v dobrých i zlých časech: například během hladomorů i ve dnech hojnosti. Zprávy prvních misionářů o severoamerických indiánech téměř všechny obsahují užaslé poznámky o štědrosti v době hladu, často i vůči naprostým cizincům.[16]

> Současně si po návratu z rybaření, lovu nebo obchodování vyměňují dárky; jestliže získali něco nezvykle dobrého, i kdyby to koupili nebo dostali darem, udělají z toho hostinu pro celou vesnici. Jejich pohostinnost vůči všem cizincům je pozoruhodná.[17]

Čím složitější je taková oslava, tím pravděpodobněji se zde setkáme s kombinací dobrovolného sdílení některých věcí (jako je například jídlo a pití) a pečlivého rozdělování jiných: dejme tomu, prvotřídní maso z divočiny nebo obětního zvířete se často porcuje podle velmi komplikovaného protokolu nebo stejně složitého systému výměny darů. Výměna darů

má často charakter hry, probíhá za skutečných her, soutěží, podívaných a představení, kterými se lidové slavnosti vyznačují. Jako u společnosti v celé její šíři, i tady můžeme společné veselí chápat jako určitý druh komunistické základny, na níž stojí všechno ostatní. Je také užitečné zdůraznit, že sdílení není jen záležitostí morálky, ale je také potěšením. Na světě vždycky budou samotářské radosti, ale většině lidí nejvíc potěšení vždy působí činnosti obsahující prvek sdílení: hudba, jídlo, pití alkoholu, drogy, drby, drama, sex. V jádru většiny věcí, které jsou pro nás zábavné, existuje určitý komunismus smyslů.

Komunistické vztahy se nejlépe poznají podle toho, že se o nich nevedou žádné účty, a dokonce by bylo urážlivé nebo prostě jen divné, kdyby na to člověk jen pomyslel. U Irokézů se například každá vesnice, klan nebo národ dělí na dvě poloviny.[18] Je to obvyklý model: v jiných částech světa (Amazonii, Melanésii) existuje též. Platí dohoda, že příslušníci jedné strany mohou uzavřít sňatek pouze s někým z druhé strany nebo jíst pouze potravu vypěstovanou na druhé straně; pravidla jsou vyloženě vytvořena tak, aby obě strany na sobě byly závislé z hlediska uspokojení některé ze základních životních potřeb. Mezi šesti Irokézskými národy bylo zvykem, že jedna strana pohřbívala mrtvé druhé strany. Nebylo by nic absurdnějšího, než kdyby si jedna strana stěžovala, že „loni jsme pohřbili pět vašich mrtvých, a vy jen dva naše."

Komunismus základní linie můžeme považovat za základ sociability, je to uznání naší definitivní vzájemné závislosti, podstata společenské pohody. Přesto za většiny okolností tato minimální základní linie nestačí. Člověk se chová solidárně více k jedněm než k druhým a některé instituce jsou založeny výhradně na principech solidarity a vzájemné pomoci. K prvním patří lidé, které milujeme, s matkami ztělesňujícími nesobeckou lásku. K dalším patří blízcí příbuzní, manželky a manželé, milenci, nejbližší přátelé. Jsou to lidé, se kterými sdílíme všechno a o kterých alespoň víme, že se na ně v případě potřeby můžeme obrátit, což je definice opravdového přátelství platná všude na světě. Takové přátelství může být veřejně stvrzeno rituálem, jako je „pokrevní bratrství". Pokrevní bratři si navzájem nemohou nic odmítnout. Ve výsledku je celá společnost protkána vztahy „individualistického komunismu", vzájemnými vztahy, které na různém stupni a intenzitě fungují podle pravidla „každý podle svých schopností, každému podle jeho potřeb".[19]

Stejný způsob myšlení se může objevovat a také objevuje v rámci skupin: nejen pracovní kolektivy, ale téměř všechny zájmové skupiny se vyznačují vlastním typem komunismu základní linie. Některé věci budou sdílené a volně dostupné všem členům skupiny; jiné věci, které by člověk neposkytl cizinci, členům své skupiny poskytne na požádání: například pomoc při opravě sítí v rybářském spolku, kancelářských potřeb v úřadě, uvolnění jistých druhů informací mezi obchodníky s komoditami atd. Jsou také typy lidí, které můžeme vždycky požádat o pomoc v konkrétních situacích, jako je sklizeň nebo stěhování.[20] Mohli bychom dále pokračovat k různým formám sdílení a poměru, v jakém se kdo obrací o pomoc na koho při konkrétních činnostech: stěhování, sklizni nebo dokonce, když je člověk v tísni, při poskytnutí bezúročné půjčky. A nakonec jde také o různé druhy kolektivní správy společných zdrojů.

Sociologie všedního komunismu je teoreticky ohromnou oblastí. My jsme ale o ní kvůli zvláštním ideologickým klapkám na očích nemohli psát, protože jsme ji z velké části nevnímali. Zanechám pokusů zabývat se dále touto oblastí a raději se omezím na tři závěrečné body.

Za prvé, nejedná se zde o vzájemnost – nebo jde přinejlepším pouze o vzájemnost v nejširším slova smyslu.[21] Obě strany dobře vědí, že druhý člověk *by* pro nás udělal to samé, ne že to nutně *udělá*. Příklad Irokézů srozumitelně objasňuje, jak je to možné: takové vztahy se totiž zakládají na předpokladu věčnosti. Společnost bude existovat navždy. Z toho vyplývá, že vesnice bude mít stále severní a jižní stranu, a proto není třeba vést žádné účty. Podobně lidé mají sklon zacházet s matkami a nejlepšími přáteli – jako by měli žít navěky, i když moc dobře vědí, že to není pravda.

Druhý bod souvisí se slavným „zákonem pohostinnosti". Existuje podivný rozpor mezi běžným stereotypem takzvaných „primitivních společností" (tj. lidí, kteří neznají stát ani trh), tedy takových, kde se každý, kdo není členem komunity, pokládá za nepřítele, a mezi častými zprávami prvních evropských cestovatelů omráčených nezvyklou štědrostí, kterou jim prokázali opravdoví „divoši". Musíme připustit, že pravda je částečně na obou stranách. Kdykoli je cizinec potenciálním nebezpečným nepřítelem, obyčejně se toto nebezpečí překonává okázalýma velkorysým gestem, jehož velkolepost přiměje zúčastněné k vzájemné družnosti, tedy základu všech mírumilovných společenských vztahů. Je ovšem pravda, že při vyjednávání s velkým počtem úplně neznámých lidí dochází často k testování. Kryštof Kolumbus z Hispanioly a kapitán Cook z Polynésie podali podobné zprávy o ostrovanech, kteří před nimi buď uprchli, zaútočili na ně nebo jim nabídli všechno, co měli – ale kteří také často později vlezli do lodí a vzali si všechno, co se jim zlíbilo a vyprovokovali tím násilí ze strany členů posádky. Ti pak udělali všechno, co bylo v jejich silách, pro zavedení pravidla, že vztahy mezi cizími národy by se měly vyjednávat, namísto „běžné" obchodní výměny.

Je pochopitelné, že vyjednávání s potenciálně nepřátelskými cizinci by mělo vést k typu myšlení „všechno, nebo nic." To napětí cítíme dokonce i v etymologii anglických slov pro „hostitele" (angl. host), „nepřátelský" (angl. hostile), „rukojmí" (angl. hostage) a samozřejmě „pohostinnost" (angl. hospitality), které všechny mají stejný latinský kořen.[22] Chtěl bych zde zdůraznit, že všechna taková gesta jsou jen přehnanými projevy onoho „komunismu základní linie", o němž jsem prohlásil, že je základem veškerého lidského společenského života. To je například důvod, proč se přátelské či nepřátelské vztahy často vyjadřují prostřednictvím nejběžnějšího, prostého domácího jídla, podle známého pravidla Evropy i Středního východu: ti, kdo se dělí o chléb a sůl, si nesmí vzájemně ublížit. Je to tak, že věci sloužící hlavně k tomu, aby se člověk o ně dělil, se často stávají věcmi, o které se člověk *nemůže* podělit s nepřítelem. Pokud mezi Nuery, kteří se bez problému dělí o jídlo a běžné věci, někdo někoho zabije, následuje krevní msta. Všichni v sousedství většinou musí stranit jedněm nebo druhým a nepřátelské strany mají zakázáno spolu jíst nebo se dokonce ze strachu před strašlivými následky napít z poháru či misky, ze které se předtím napil někdo

ze strany protivníka.[23] Působí to mimořádné problémy, které jsou hlavním důvodem pro pokus o vyjednání nějakého druhu dohody. Stejně tak se často říká, že lidé, kteří se spolu dělí o jídlo, nebo o ten pravý druh jídla, nesmí jeden druhému ublížit, i kdyby to chtěli udělat sebevíc. Někdy se z toho stává komická formalita, jako v arabském příběhu o zloději, který se vloupal někomu do domu. Při prohledávání domu strčil prst do sklenice, aby zjistil, jestli v ní je cukr. Místo toho v ní však byla sůl. Když si uvědomil, že pojedl sůl u stolu majitele, svědomitě vrátil na místo všechno, co předtím ukradl.

A nakonec, jestliže budeme přemýšlet o komunismu spíše jako o principu morálky než o problému vlastnictví majetku, začne nám být jasné, že je vždy do určité míry ve hře při každém vyjednávání, i obchodním. Pokud je člověk s někým v přátelském vztahu, je těžké nebrat vůbec ohledy na jeho situaci. Maloobchodníci často dávají chudým slevu. Proto také obchodníci v chudých čtvrtích bývají skoro vždy jiného etnika než jejich zákazníci; pro obchodníka, který vyrostl v takové čtvrti, by bylo téměř nemožné si vydělat peníze. Jeho zbídačení příbuzní i kamarádi ze školy by na něho neustále tlačili, aby jim slevil nebo aby jim umožnil úvěr za dobrých podmínek. Opak platí také. Antropoložka, která nějakou dobu žila na jávském venkově, mi jednou vyprávěla, že své jazykové schopnosti hodnotila podle toho, jak dobře dokázala smlouvat na místním bazaru. Rozčilovalo ji, že nikdy nedostala cenu tak nízko, aby platila stejně jako místní lidé. „No," musel jí nakonec vysvětlit jeden jávský přítel, „oni počítají víc i bohatým Jávancům."

Zase jsme zpátky u pravidla, že pokud jsou potřeby (například hrozná bída) nebo schopnosti (například nepředstavitelné bohatství) dostatečně výrazné, pak ve způsobu, jakým si lidé vedou účty, se objeví určitý stupeň komunistické morálky, pokud ovšem nejde o společnost, kde sociabilita úplně chybí.[24] Turecký folklórní příběh o středověkém súfijském mistru Hodžovi Nasredinovi ilustruje, jak se tím stala z pojmů nabídky a poptávky složitá věc:

> Jednou, když měl Nasredin na starosti místní čajovnu, zastavil se tam na snídani král a jeho služebníci, kteří byli poblíž na lovu.
>
> „Máte křepelčí vejce?"otázal se král.
>
> „Určitě tu nějaké najdu," odvětil Nasredin.
>
> Král si objednal omeletu z tuctu křepelčích vajec a Nasredin odspěchal, aby se po nějakých podíval. Když byli král s družinou po jídle, Nasredin jim naúčtoval sto zlatých.
>
> Král se divil: „To jsou v tomhle kraji křepelčí vajíčka takhle vzácná?"
>
> „Křepelčí vajíčka ani ne, "odpověděl Nasredin, „ale královské návštěvy ano."

Směna

Komunismus se tedy nezakládá na směně ani na vzájemnosti – kromě toho, že zahrnuje vzájemná očekávání a povinnosti, jak jsem již poznamenal. Bude zřejmě lepší zde užívat jiný termín („oboustrannost"?) pro zdůraznění, že směna probíhá na úplně jiných principech, že jde o zásadně odlišné morální uvažování.

Směna je jen a jen o ekvivalenci. Je to obousměrný proces, který zahrnuje dvě strany. Každá z nich dává stejně, jako dostává. Proto můžeme říci, že si lidé mezi sebou vyměňují slova (v případě hádky), rány nebo i výstřely.[25] V daných příkladech nejde o to, že by v nich existovala přesná ekvivalence – i kdyby existoval způsob, jak ji změřit – ale o neustálý proces interakcí směřujících k ekvivalenci. Je v tom vlastně trochu paradox: jedna strana se snaží předčit druhou, ale pokud není jedna z nich poražena na hlavu, je nejjednodušší přerušit běh věcí ve chvíli, kdy obě strany považují výsledek za více méně nerozhodný. Když přeneseme pozornost na směnu materiálního zboží, najdeme podobný rozpor. Často zde najdeme prvek soutěže, nebo alespoň její možnost. Současně se ale ví, že si obě strany vedou účty a že celý vztah může skončit v jakoukoli chvíli na popud kterékoli ze dvou stran – na rozdíl od komunismu, ve kterém se vždy do určité míry uplatňuje představa věčného trvání vztahů.

Prvek soutěže může fungovat rozličnými způsoby. V případě obchodní směny, kdy obě strany mají zájem pouze o hodnotu daného zboží, můžou se také pokusit o získání co největší materiální výhody. Ekonomové ujišťují, že by to tak mělo být. Antropologové ale již před dlouhou dobou upozornili, že v případě výměny darů je zajímavé to, jak předměty putující sem a tam odrážejí a upravují vztahy mezi zúčastněnými. Jestliže do celého procesu vstoupí soutěž, je pravděpodobné, že bude působit obráceně než v předchozím příkladu: stane se z toho konkurence ve štědrosti a lidé budou soutěžit, kdo věnuje víc.

Pojďme se nyní podívat na oba příklady postupně.

Pro obchodní směnu je příznačné, že je „neosobní": principálně by nemělo záležet na tom, kdo nám něco prodává nebo od nás něco kupuje. My pouze porovnáváme hodnotu dvou věcí. V praxi to ale nikdy není zcela pravda, jako u každého pravidla. Lidé musí mít vůči sobě alespoň minimální důvěru, aby transakce mohla proběhnout, a v případě, že neobchodujeme s prodejním automatem, je nutné být alespoň trochu společenským. Očekáváme, že i prodavači v neosobních nákupních centrech a supermarketech budou alespoň hrát vřelost, trpělivost a další konejšivé vlastnosti; na bazaru na Středním východě můžete projít složitým procesem navázání předstíraného přátelství, kdy si s druhým dáte čaj, něco k jídlu nebo si spolu zakouříte a pak teprve přikročíte k podobně komplikovanému smlouvání. Je to zajímavý rituál, který začíná navázáním družného vztahu skrze komunismus základní linie a pokračuje často dlouho se táhnoucími hranými boji o ceny zboží. Předpokládá se, že kupující a prodávající jsou alespoň v dané chvíli přátelé (a mají tedy právo se rozčílit a pobouřit, když druhý má přemrštěné požadavky), ale celé je to divadélko. Jakmile se věc ocitne v nových rukou, nikdo nečeká, že ti dva spolu budou mít ještě někdy něco společného.[26]

Tento typ smlouvání – na Madagaskaru se mu říká *miady varotra* („vybojovat prodej") – je velmi častým zdrojem potěšení.

Poprvé jsem navštívil Analakely, velký trh s tkaninami v madagaskarském hlavním městě, s madagaskarskou přítelkyní, která si chtěla koupit svetr. Celé to trvalo asi čtyři hodiny. Bylo to asi takhle: přítelkyně zahlédla v nějakém stánku viset pěkný svetr. Zeptala se na cenu a tak začal dlouhý boj dvou duchaplných lidí, plný dramatických projevů urážek a rozhořčení a hraných znechucených odchodů. Devadesát procent celého sporu se točilo kolem konečného malého rozdílu v ceně, pár ariarů – doslova pencí – který obě strany vnímaly jako boj o princip, protože kdyby kupec nakonec neustoupil, mohl by tím zkazit celý obchod.

Podruhé jsem šel na Analakely s jinou přítelkyní. Byla to také mladá žena a s sebou měla seznam látek různých rozměrů, které měla pořídit pro svou sestru. U každého stánku postupovala stejně: prostě přistoupila a zeptala se na cenu. Muž jí cenu udal.

„Dobře," zeptala se potom, „a jaká je vaše skutečná konečná cena?"

Řekl jí to a ona mu dala peníze.

„Počkej!" požádal jsem. „Tohle se může?"

„Jasně," odpověděla. „Proč ne?"

Vysvětlil jsem jí, jak to probíhalo s mojí přítelkyní minule.

„Aha," řekla. „Některé lidi tyhle věci prostě baví."

Směna nám umožňuje zrušit naše dluhy. Dává nám způsob, jak celou věc považovat za vyrovnanou, a tak ukončit vztah. Při jednání s prodavači vztah předstíráme. Ve vztahu se sousedy můžeme své dluhy ze stejného důvodu raději *neplatit*. Laura Bohannanová píše, jak přijela ke komunitě Tivů žijících na nigerijském venkově; sousedé se začali okamžitě sbíhat a přinášeli malé dárky: „dva kukuřičné klasy, dýni, kuře, pět rajčat, hrst arašídů".[27] Neměla ani tušení, co má dělat, tak jim poděkovala a do zápisníku si napsala jejich jména a věci, které přinesli. Nakonec se jí ujaly dvě ženy a vysvětlily, že takové dárky je třeba oplatit. Bylo by naprosto nevhodné vzít si jednoduše od souseda tři vajíčka a nikdy mu to nevrátit. Nebylo nutné přinést zpátky vejce, ale mělo to být něco v přibližně stejné hodnotě. Bylo možné dokonce přinést i peníze – na tom nebylo nic nepatřičného – za předpokladu, že člověk taktně po určitou dobu počkal, a hlavně nepřinesl částku v přesné ceně vajec. Muselo to být buď o trochu méně nebo o trochu více. Nepřinést nic by znamenalo, že člověka budou považovat za vykořisťovatele nebo příživníka. Přinést něco v přesné hodnotě darované věci by bylo známkou toho, že se sousedem nechceme už mít nic společného. Tivské ženy, jak se Laura dozvěděla, často strávily větší část dne mílovými pochody do vzdálených usedlostí, aby vrátily hrst proskurníku nebo pár drobných „v nekonečném cyklu dárků, kdy nikdo nikomu nepředal věc ve stejné hodnotě, jako obdržel posledně". Touto činností neustále budovaly jejich společnost. Rozhodně tu byly i známky komunismu – sousedé, kteří spolu dobře vycházeli, mohli také spoléhat na vzájemnou pomoc v případě nouze. Na rozdíl od komunistických vztahů, které se považují za trvalé, musel ale být tento druh sousedských vztahů neustále budován a udržován, protože kdykoli mohlo dojít k jeho ukončení.

Existuje spousta obměn tohoto typu výměny věc za věc nebo téměř věc za věc. Nejčastěji funguje výměna dárků takhle: koupím někomu pivo, on koupí další rundu. Předpokladem pro to je naprostá rovnost. Pojďme se ale zamyslet nad složitějším příkladem: vezmu přátele na večeři do luxusní restaurace, po uplynutí vhodné doby oni zase pozvou mě. Jak antropologové už dlouho podotýkají, existenci těchto zvyků – a zvláště pocitu, že člověk by opravdu *měl* oplácet laskavosti – nelze vysvětlit pomocí běžné ekonomické teorie. Ta předpokládá, že lidské vztahy jsou v zásadě obchod, a my jsme sobečtí jedinci, kteří se pro sebe snaží získat co nejvíce s co nejmenšími výlohami a námahou.[28] Zmíněný pocit je ale dost skutečný a může způsobit opravdový stres těm, kdo mají omezené prostředky, ale nechtějí to dát najevo. Takže: kdybych vzal stoupence teorie volného trhu na drahou večeři, proč by se cítil poněkud ponížen a dlužen, dokud by mi mou laskavost neoplatil? Proč, kdyby měl tendenci se mnou soutěžit, by mě pak vzal do ještě dražší restaurace?

Vzpomeňte si na hostiny a oslavy, o kterých jsme se už zmínili: i zde najdeme základ ve veselí a hravé (někdy ne moc hravé) soutěživosti. Na jednu stranu, každý se dobře baví – a ruku na srdce, kolik lidí by opravdu chtělo jíst o samotě skvělé jídlo ve francouzské restauraci? Na druhou stranu, události mohou snadno sklouznout do hry o dominanci – a tím i k posedlosti, ponižování a vzteku... anebo, jak brzy uvidíme, ještě k něčemu horšímu. V některých společnostech tyto hry mají svá pravidla. Je ovšem důležité zdůraznit, že se mohou rozvíjet pouze mezi lidmi nebo skupinami, kteří své postavení vnímají jako více méně stejné.[29] Pojďme se vrátit k našemu imaginárnímu ekonomovi: není jisté, že by se cítil ponížen, kdyby ho podaroval nebo vzal na večeři kdokoli. Nejspíš by to bylo v případě, že by tím dobrodincem byl někdo zhruba stejného postavení a váženosti, třeba kolega. Kdyby ho na večeři vzal Bill Gates nebo George Soros, asi by došel k názoru, že se k tomu dostal jako slepý k houslím a nechal by to být. Jestliže by pozvání vzešlo od úlisného studenta prvního ročníku nebo nažhaveného studenta z posledního, bral by to tak, že přijetím pozvání jim prokazuje laskavost – pokud by to vůbec udělal, což nelze předpokládat.

Toto se zřejmě stává všude, kde se společnost dělí na drobné stupně podle postavení a úcty. Pierre Bourdieu popsal „dialektiku výzvy a reakce", která ovládá všechny hry o čest mezi muži berberských Kabylů v Alžíru, u kterých má výměna urážek, napadení (ve sporech či bojích), krádeží nebo výhrůžek evidentně úplně stejnou logiku jako výměna darů.[30] Věnovat dar znamená prokázat zároveň úctu a provokovat; zareagovat je ohromné mistrovství. Načasování je mimořádně důležité, stejně jako vybrat takový protidar, aby se lišil od původního daru a současně byl o maličko impozantnější. Všemu pak vévodí nevyslovené pravidlo, že si k tomu musíme vybrat někoho sobě rovného. Volbou osoby, která je starší, bohatší a váženější, riskujeme, že nás bude ignorovat, a tím nás poníží; získat darem navrch nad chudým, ale slušným člověkem, který by pravděpodobně dar nemohl vrátit, je prostě kruté a velmi to poškodí vaši pověst. Existuje o tom také indonéský příběh: je o bohatém muži, který obětoval ohromného vola, aby zahanbil svého chudého soupeře; chuďas ho úplně ztrapnil a vyhrál soutěž, když klidně v odpověď obětoval kuře.[31]

Podobné hry jsou zvláště komplikované, když jde do určité míry o zlepšení postavení. Když jsou věci příliš jasně dány, jsou s tím zase jiné problémy. Obzvláště ošidné a složité je dávat dary panovníkům. Jde o to, že člověk nemůže opravdu zvolit dar hodný krále (pokud snad sám není králem), protože králové ze své podstaty už všechno mají. Na jednu stranu se čeká, že se člověk bude dostatečně snažit:

> Nasredina jednou povolali ke králi. Soused ho uviděl, jak spěchá po cestě a nese pytel tuřínů.
>
> „Pro koho je máš?" zeptal se.
>
> „Volají mě ke králi. Myslel jsem, že bude nejlepší přinést mu nějaký dárek."
>
> „A ty mu neseš tuřín? To je jídlo pro sedláky a ne pro krále! Měl bys mu přinést něco vhodnějšího, třeba hrozny."
>
> Nasredin souhlasil, a přinesl králi trs hroznů. Krále to nepobavilo: „Ty mi dáváš hroznové víno? Ale já jsem král! To je k smíchu. Odveďte toho hlupáka a naučte ho dobrým způsobům! Házejte po něm zrnko za zrnkem a pak ho vykopejte z paláce."
>
> Královi strážci odtáhli Nasredina do postranní místnosti a začali ho zasypávat vínem. Nasredin padl na kolena a začal křičet: „Díky, díky Bože, za tvou nekonečnou milost!"
>
> „Proč děkuješ Bohu?" ptali se ho. „Vždyť jsi byl právě úplně pokořen!"
>
> Nasredin odpověděl: „Ale, právě jsem si pomyslel, ‚díky Bohu, že jsem nepřinesl tuřín!'"

Na druhou stranu, dát králi něco, co ještě nemá, vás může dostat do ještě větších potíží. Jeden příběh z dob počátku římské říše vyprávěl o vynálezci, který s velkou slávou daroval císaři Tiberiovi skleněnou mísu. Císař byl zmatený: co je tak výjimečného na kusu skla? Muž upustil mísu na zem. Nerozbila se, jen promáčkla. Sebral ji a vrátil ji do původního tvaru.

„Řekl jsi někomu jinému, jak to děláš?" zeptal se polekaně Tiberius.

Vynálezce ho ujistil, že ne. Císař ho proto rozkázal zabít, protože kdyby se dostalo ven, jak vyrobit nerozbitné sklo, jeho pokladnice zlata a stříbra by brzy pozbyla ceny.[32]

V záležitostech s vládci bylo nejlepší projevit patřičnou snahu hrát jejich hru, ale tak, aby člověk prohrál. Arabský cestovatel Ibn Battuta vypráví o zvycích krále Sindhu, děsivého monarchy, kterému dělalo zvláštní radost, když mohl svévolně předvádět svou moc.[33] Vážení mužové z cizích zemí tradičně navštěvovali krále a přinášeli mu velkolepé dary; ať byl dar jakýkoli, král to doručiteli oplatil darem mnohonásobně větším. V důsledku toho se v království rozvinul solidní byznys, kdy místní bankéři půjčovali takovým návštěvníkům peníze, aby za ně koupili zvlášť okázalé dary s vědomím, že se jim to vyplatí, díky darům na oplátku od královského chvástala. Král o tom musel vědět. Nic proti tomu neměl – jeho cílem bylo ukázat, že jeho bohatství se nic nevyrovná – a kdyby se mu opravdu zachtělo, mohl vždycky zabavit bankéřům majetek. Oni zase věděli, že v té opravdu důležité hře nejde o obchod, ale o postavení, a to jeho bylo absolutní.

V případě směny se věci, se kterými se obchoduje, považují za rovnocenné. Stejné je to tím pádem i s lidmi: platí to alespoň ve chvíli, kdy dar je vyrovnán protidarem, peníze změní majitele, nezbývá žádný dluh nebo závazek a obě strany mohou svobodně odejít. Směna tedy zahrnuje i autonomii. Ani jedno z pravidel nevyhovuje monarchům a to je důvod, proč panovníci obvykle nemají rádi jakýkoli druh směny.[34] V celkovém rámci pravidel zahrnujících možnost ukončení hry a naprostou rovnost účastníků existuje bezpočet variací, jak tyto hry hrát. Můžeme od druhého člověka něco požadovat a zároveň víme, že tím mu dáváme právo chtít od nás něco podobného na oplátku. V některém prostředí pochválit něco, co patří druhému, může znamenat, že to od něho chceme. Osadníci na Novém Zélandu v osmnáctém století brzy přišli na to, že není dobrý nápad obdivovat například zvláště krásný nefritový přívěsek na krku maorského válečníka, protože ten určitě trval na tom, že si ho člověk musí vzít, a „ne" pro něho nebyla odpověď. Potom, po uplynutí určitého času přišel a chválil osadníkův kabát nebo pušku. Jediný způsob, jak tomu předejít, bylo dát mu rychle dárek, ještě než si o něj stačil říct. Někdy se dárky dávají proto, aby dárce mohl také nějaký požadovat: jestliže přijmeme dárek, mlčky souhlasíme s tím, že dárce může požadovat cokoli, co považuje za jeho ekvivalent.[35]

Všechno to následně může přejít v něco velmi podobného směně, během které se vyměňuje rovnou jedna věc za druhou, podobně jako k tomu dochází v „darovacích ekonomikách" (oblíbený název Marcela Mausse), i když převážně jen mezi cizinci.[36] V rámci společenství panuje skoro vždy značná neochota celou věc ukončit, jak to hezky dokládá příklad kmene Tivů. Je to proto, že pokud se někde běžně používají peníze, lidé je často nechtějí užívat při styku s přáteli nebo příbuznými (což jsou ve venkovském společenství skoro všichni), nebo je užívají radikálně jiným způsobem, jako madagaskarští vesničané ve třetí kapitole.

Hierarchie

Směnný obchod tedy předpokládá společenskou rovnost nebo alespoň její možnost. To je přesně důvod, proč s ním panovníci mají takový problém.

Vysloveně hierarchické vztahy, tj. vztahy mezi nejméně dvěma stranami, z nichž jedna se považuje za nadřazenou druhé, oproti tomu nejeví nejmenší tendence k fungování na principu vzájemnosti. Není to zřejmé na první pohled, protože takový vztah se často odůvodňuje v recipročních termínech („rolníci poskytují potravu, páni poskytují ochranu"), ale princip, na kterém se zakládají, je právě opačný. Hierarchie se většinou řídí logikou precedentu.

Abychom si to blíže objasnili, představme si jakousi škálu jednostranných společenských vztahů s těmi nejvíce kořistnickými na jednom pólu a nejštědřejšími na druhém. V jednom extrému tu tedy máme krádež či drancování, v druhém nezištnou dobročinnost.[37] Jenom v těchto dvou krajnostech je možný materiální vztah mezi lidmi, kteří by spolu jinak neměli vůbec žádný. Jenom šílenec by přepadl souseda odvedle. Tlupa drancujících vojáků nebo nomádských nájezdníků, kteří vtrhnou do vesničky rolníků, aby tam znásilňovali a rabovali, očividně také nemá v úmyslu navázat trvalý vztah s těmi, kdo přežijí. Podobně na druhou stranu

náboženské tradice často trvají na tom, že opravdová dobročinnost je anonymní – jinými slovy, jejím cílem není zavázat příjemce dluhem. Jednou z jejích krajních forem, zdokumentovanou v různých částech světa, je tajný dar, takové vloupání naruby: jde o to doslova se v noci vkrást do domu příjemce a tam podstrčit dar, takže si nikdo nemůže být jistý, od koho je. Postava Santa Clause nebo svatého Mikuláše (který, a to je důležité si zapamatovat, nebyl jen patronem dětí, ale také zlodějů) by mohla být mytologickou podobou stejného principu: štědrý domovní lupič, s kterým není možné navázat žádné společenské vztahy, a proto mu nikdo nemůže nic dlužit. V jeho případě hlavně proto, že doopravdy neexistuje.

Všimněte si ale, co se děje, když se posuneme trochu dál po škále v jakémkoli směru. Vyprávěli mi (i když si myslím, že to není pravda), že v částech Běloruska gangy přepadávají cestující ve vlacích a autobusech tak často, že se stalo zvykem dát každé oběti malý žeton na znamení, že jeho nositel už byl okraden. Očividně je to krok k vytvoření státu. Jedna z rozšířených teorií o vzniku státu pocházející už od dějepisce Ibn Khladuna ze severní Afriky vlastně říká přesně to samé: nomádští nájezdníci postupně organizují své vztahy s usedlíky; plenění se mění na příspěvky, znásilňování na „právo první noci" nebo odvádění hezkých kandidátek za nové členky královského harému. Podrobování, nespoutané násilí se systematizuje, a tím se nekoncipuje jako kořistnický, ale morální vztah, kdy páni poskytují ochranu a vesničané je živí. Všechny strany se tedy shodnou, že pracují podle stejných morálních pravidel, že ani vládci si nemohou dělat, co se jim zlíbí, ale musí se držet v určitých mezích a dovolí rolníkům hádat se o to, kolik z jejich sklizně je správné, aby si králové výběrčí odnesli. Rolníci uvažování nebudou zřejmě řídit podle toho, kolik a jaké ochrany se jim dostalo, ale spíše podle zvyklosti a precedentu: Kolik jsme platili loni? Kolik museli platit naši předci? To samé platí i pro druhou stranu pólu. Jestliže se dobročinné dary stanou základem pro jakýkoli společenský vztah, nebude založen na vzájemnosti. Dáte-li žebrákovi pár mincí a on vás později pozná, těžko vám dá nějaké peníze – ale bude si asi myslet, že mu zase nějaké věnujete vy. Na sto procent je to pravda, pokud darujete peníze dobročinné organizaci (sám jsem jednou daroval peníze United Farm Workers a od té doby mi nedají pokoj). Takový čin jednostranné štědrosti se považuje za precedens toho, co lze očekávat v budoucnosti.[38] Je to podobné, jako když dáte dítěti cukroví.

Právě to mám na mysli, když říkám, že hierarchie funguje na úplně opačném principu než vzájemnost. Kdykoli se jasně vymezí hranice mezi nadřazeností a podřazeností a všechny strany to přijmou jako základ pro vzájemný vztah, když už se zde nesetkáme se svévolným násilím a současné vztahy dostatečně fungují, pak to bude tím, že se lidé v těchto vztazích budou řídit sítí zvyků a obyčejů. Někdy je možné, že daná situace vznikla kvůli některému ze zákonů vyhlášených po dobytí území. Nebo se chápe jako pradávný zvyk, který nepotřebuje vysvětlení. S tím je spojena další komplikace ve věci dávání darů králům nebo komukoli výše postavenému: vždy hrozí, že z toho bude precedens, který se zařadí do stávajícího zvykového systému, a tím pádem se bude od příště pokládat za povinnost. Xenofon tvrdí, že na počátku Perské říše se provincie předháněly, která pošle Velkému králi dary ze svých nejlepších

a nejcennějších produktů. Stal se z toho základ pro daňový systém: od každé provincie se pak čekalo, že pošle stejné „dary" každoročně.[39] Podobně, podle významného historika Marca Blocha, zabývajícího se středověkem:

> „V devátém století jednou došlo k ztenčení zásob vína v královských sklepích ve Veru. Mniši v Saint-Denis byli požádáni, aby dodali potřebných dvě stě sudů. Tento příspěvek se pak stal jejich každoroční povinností a bylo třeba císařské listiny, aby byla zrušena. Vypráví se, že v Ardres místní šlechtic vlastnil medvěda. Obyvatelé, kteří se rádi dívali, jak medvěd bojuje se psy, se ujali jeho krmení. Zvíře nakonec uhynulo, ale pán se i nadále dožadoval od obyvatel bochníků chleba."[40]

Jinak řečeno, jakýkoli dar feudálnímu pánovi, „zvláště několikrát opakovaný" se pravděpodobně vnímal jako precedens a přidal se k dalším zvykům. V důsledku toho ti, kdo pánům přinášeli dary, často trvali na „dekretu o nepředpojatosti", který jim měl právně zaručit, že v budoucnu nebudou muset takový dar přinést znovu. Přestože je neobvyklé, aby se záležitosti až takto formalizovaly, každý společenský vztah, který je od počátku nerovný, začne nevyhnutelně fungovat podle obdobné logiky – i kdyby jen kvůli tomu, že pokud se budeme na vztahy dívat jako na věc „zvyku", jediný způsob, jak dát najevo, že člověk má nějakou povinnost nebo závazek, jedokázat mu, že už to jednou dělal.

Často se taková ujednání mohou změnit v kastovní logiku: některé klany jsou zodpovědné za tkaní obřadních rouch, dodávání ryb na královské hostiny nebo za stříhání králových vlasů. Získají si pověst tkalců, rybářů nebo holičů.[41] Poslední tvrzení nelze přehnat, protože ukazuje na další obecně přehlížený fakt: pojetí identity je totiž vždy a všude spjato s pojetím hierarchie. Pouze tehdy, když se jedni lidé řadí nad druhé nebo když zaujímají určité místo ve vztahu k vládci, veleknězi nebo Otcům zakladatelům, začínáme mluvit o lidech vázaných vlastní přirozeností: o zásadně rozdílných druzích lidských bytostí. Kastovní a rasové ideologie jsou jen extrémními příklady. Stává se to pokaždé, když se jedna skupina vnímá jako lepší než ostatní nebo se jim podřazuje, a to tak, že mezi nimi přestávají platit běžná pravidla nestranného jednání.

Něco podobného se vlastně děje v malém i v našich nejdůvěrnějších vztazích. Ve chvíli, kdy druhého uznáme za člověka jiné *sorty*, pravidla vzájemnosti se mění nebo jdou stranou. Jestliže je naše kamarádka štědrá jednou, asi jí to budeme chtít oplatit. Pokud tak jedná opakovaně, dojdeme k závěru, že má štědrost v povaze, a proto budeme k oplátce méně ochotni.[42]

Můžeme zde vytvořit jednoduchou rovnici: určitá opakovaná činnost se stává zvykem, a ve výsledku toto chování definuje základní charakter aktéra. A obráceně: povaha člověka se definuje podle toho, jak se k němu lidé v minulosti chovali. Abyste byli aristokratem, stačí trvat na tom, že se k vám v minulosti ostatní jako k aristokratovi chovali (protože aristokraté ve skutečnosti nic zvláštního nedělají, většina jich prostě existuje v jakémsi domněle nadřazeném stavu), a tudíž by v tom měli pokračovat. Velká část umění, jak

toho dosáhnout, spočívá v tom, že se prezentujete způsobem, kterým vyjadřuje to, jaké chování od druhých očekáváte: skuteční králové se např. zahrnovali zlatem, aby druhým naznačili, že by se k nim měli chovat stejně. Na druhém konci škály se takto legitimizuje týrání. Jak zdůraznila moje bývalá studentka, Sára Stillmanová: když někdo unese, znásilní a zabije třináctiletou dívenku ze střední třídy, je z toho srdcervoucí národní krize a každý, kdo má televizi, případ obvykle sleduje několik týdnů. Kdyby se z třináctileté dívenky vyklubala prostitutka, kterou roky systematicky znásilňovali a nakonec ji zabili, nikdo by to nepovažoval za nic divného – dá se to u někoho takového čekat.[43]

Když drahé věci putují jako dary nebo platba mezi lidmi vyššího a nižšího postavení, je zřejmě hlavní, aby se zásadně lišily kvalitou a jejich hodnoty nebylo možné porovnat. Z toho vyplývá, že nelze ani pomyslet na vyrovnání účtů. I když středověcí spisovatelé zpodobňovali společnost jako hierarchii, kde se kněží modlí za všechny, šlechtici za každého bojují a rolníci všechny živí, nikdo nikdy nestanovil, kolik modliteb nebo vojenské ochrany se rovná tuně pšenice. Nikoho dokonce ani nenapadlo takový výpočet udělat. Nemusí také platit, že „obyčejné" sorty lidí dostávají obyčejné věci a naopak. Někdy je to obráceně. Skoro každý vynikající filozof, umělec, básník nebo hudebník si ještě nedávno musel hledat mecenáše, který by ho podporoval. Slavná básnická nebo filozofická díla často obsahují předmluvu, která na dnešního čtenáře působí podivně. Bývá plná nadšené a podlézavé chvály na moudrost a mravnost nějakého dávno zapomenutého hraběte, který pisateli věnoval skrovnou rentu. To, že vznešený patron poskytl umělci stravu, ubytování nebo peníze a on se mu za to odvděčil namalováním *Mony Lisy* nebo složením *Toccaty a fugy D-moll*, nijak nesnížilo šlechticovu nadřazenost.

Pro toto pravidlo existuje jedna velká výjimka, a tou je hierarchické přerozdělování. Spíše než o předávání si určitých druhů věcí jde o předávání stále *stejné* věci: jako třeba v případě, kdy při koncertu nigerijské popové hvězdy fanoušci házejí na scénu peníze a řečená hvězda se pak občas projede čtvrtěmi, kde fanoušci žijí, a ty samé peníze vyhazuje z okénka limuzíny. Pokud jde jen o tohle, můžeme mluvit o úplně minimálním typu hierarchie. Ve velké části Papui – Nové Guinei se společenský život soustředí kolem „velkých mužů", charismatických jedinců, kteří většinu svého času loudí, přemlouvají a manipulují, aby získali velké bohatství, kterého se zase při nějaké velké oslavě zbaví. Člověk by je vlastně přirovnal třeba k amazonským nebo původním severoamerickým náčelníkům. Role náčelníků je oficiálnější než u „velkých mužů"; ve skutečnosti ale tito náčelníci nemají žádnou pravomoc přimět někoho, aby dělal něco, co nechce (proto také byli severoameričtí indiánští náčelníci slavní svými řečnickými a přesvědčovacími schopnostmi). V důsledku toho často dávali víc, než dostali. Pozorovatelé se často zmiňovali o tom, že vesnický náčelník byl zhusta ve věci majetku nejchudším mužem ve vesnici, protože musel neustále projevovat ostatním svou štědrost.

Charakter rovnostářské společnosti bychom mohli tedy posoudit podle toho, jestli lidé v postavení takzvané autority byli pouze prostředníky redistribuce nebo své pozice využívali k hromadění majetku. To druhé je zřejmě pravděpodobnější v aristokratických společnostech,

kdy se přidává ještě další prvek: válka a drancování. A přesto skoro každý, kdo získá velké bohatství, nakonec věnuje jeho část – často grandiózním a okázalým způsobem – velkému počtu lidí. Čím více majetku člověk nabude rabováním a vydíráním, tím pompéznější a vychloubačnější bude způsob, jakým jeho část daruje.[44] Co platí o válečnických aristokraciích, platí daleko více o starověkých státech, kde se vládci téměř pravidelně prezentovali jako ochránci bezmocných, vdov a sirotků a zastánci chudých. Moderní redistributivní stát se svou obecně známou tendencí k opatrovnické politice nemá původ v žádném typu „primitivního komunismu", ale výhradně ve válce a násilí.

Posun mezi modalitami

Měl bych zde znovu zdůraznit, že si nepovídáme o různých typech společností – už jsme viděli, že samotná myšlenka, že jsme organizováni do uzavřených společností, je pochybná. Jde o morální principy, které všude existují vedle sebe. Ve vztahu k našim nejbližším přátelům jsme všichni komunisté, feudální panstvo se z nás stává, když jednáme s malými dětmi. Je těžké představit si společnost, ve které by lidé nebyli obojím.

Jistě nás napadne: pokud se běžně pohybujeme sem a tam mezi zcela odlišnými systémy morálního uvažování, proč si toho ještě nikdo nevšiml? Proč místo toho neustále cítíme potřebu všechno přeformulovat v pojmech vzájemnosti?

Je třeba připomenout, že vzájemnost je náš hlavní způsob, jak si představujeme spravedlnost. Je tím, k čemu se zejména vracíme v abstraktních úvahách, když se snažíme vytvořit si ideální obraz společnosti. Už jsem uvedl příklady tohoto typu. Irokézské komunity se zakládaly na éthosu, který na každém vyžadoval být pozorný k potřebám několika různých typů lidí: k přátelům, rodině, členům svého matrilineárního klanu i k přátelským cizincům v nouzi. Ve chvíli, kdy Irokézové začali uvažovat o společnosti teoreticky, došlo také k zdůraznění dvou stran vesnice, které si navzájem musely pohřbívat své mrtvé. Byla to jistá představa komunismu prostřednictvím vzájemnosti. I feudalismus byl, jak je známo, zapeklitý a komplikovaný, ale kdykoli o něm středověcí myslitelé vyvodili závěry, zredukovali všechny vrstvy a skupiny do jednoduché formule, ve které každá vrstva měla svůj podíl: „jedni se modlí, jiní bojují a ostatní pracují."[45] I hierarchie se vnímala jako v podstatě reciproční, i když tato formule nemá nic společného s tím, jak vztahy mezi kněžími, rytíři a sedláky doopravdy fungovaly. Antropologové tento fenomén dobře znají: stává se to, když se zeptáte, jak věci fungují, lidí, kteří nikdy neměli příležitost přemýšlet o společnosti nebo kultuře jako celku, a kteří si asi nikdy ani neuvědomili, že žijí uvnitř něčeho, co za „společnost" nebo „kulturu" považují ostatní lidé. Řeknou něco jako „tak oplácíme matkám za strážně spojené s naší výchovou" nebo si budou lámat hlavu nad diagramem, kde klan A provdává své ženy do klanu B, ten zase svoje do klanu C, který je zase provdává do klanu A, což nikdy nebude ale zcela odpovídat tomu, co skutečně lidé dělají.[46] Když se pokoušíme představit si spravedlivou společnost, jde to těžko bez pojmů rovnováhy a symetrie, bez elegantní pravidelnosti, kde je všechno vyváženo.

Myšlenka, že existuje cosi jako „trh", se od toho zase tolik neliší. Ekonomové to připustí, pokud se jich na to zeptáte správným způsobem. Trhy nejsou skutečné. Jsou to matematické modely, vytvořené na základě představy soběstačného světa, kde každý má stejnou motivaci i znalosti a je zapojený v systému egoistické vypočítavé směny. Ekonomové vědí, že skutečnost je vždy komplikovanější; a jsou si také vědomi, že vytvořením matematického modelu nutně uděláte ze světa trochu karikaturu. Není na tom nic špatného, dokud to neumožní někomu (často těm samým ekonomům) prohlásit, že kdo nedbá diktátu trhu, bude zcela jistě potrestán. Může také prohlašovat, že jelikož žijeme v tržním systému, všechno (kromě státního vměšování) se zakládá na principech spravedlnosti: že náš ekonomický systém je širokou sítí recipročních vztahů, kde nakonec dojde k vyrovnání účtů a splacení všech dluhů.

Tyto principy jsou mezi sebou propletené, a je tedy obtížné říci, který z nich v dané situaci převládá – a to je jeden z důvodů, proč je absurdní předstírat, že by bylo možné lidské chování, ekonomické či jiné, zredukovat na jakoukoli matematickou rovnici. Znamená to ale, že určitá míra vzájemnosti je teoreticky přítomna v každé situaci, takže odhodlaný pozorovatel si vždy najde nějakou záminku, aby ji tam našel. A co víc, jisté principy mají sobě vlastní tendenci splynout s ostatními. Mnoho krajně hierarchických vztahů například může fungovat na komunistických principech, alespoň po nějaký čas. Máte-li bohatého sponzora, přicházíte za ním v dobách nouze a on by vám měl pomoci. Ale jen do určité míry. Nikdo nepředpokládá, že sponzor poskytne tolik pomoci, aby to ohrozilo stávající nerovnost.[47]

Komunistické vztahy mohou podobně začít sklouzávat do hierarchicky nerovných vztahů – často aniž by si toho někdo všiml. Není těžké říct, proč k tomu dochází. Někdy jsou „schopnosti" a „potřeby" různých lidí výrazně nesouměřitelné. Čistě rovnostářské společnosti to dobře vědí a většinou vyvíjejí složitá bezpečnostní opatření, aby se nikdo – řekněme zvláště dobří lovci v loveckých společnostech – příliš nepovýšil nad ostatní, a právě tak jsou podezíravé vůči všemu, co by mohlo jednoho člena společnosti skutečně zadlužit u jiného. Ten, kdo bude strhávat pozornost na své úspěchy, stane se terčem výsměchu. Když se člověku opravdu něco povedlo, často je nejslušnější udělat si ze sebe legraci. Dánský spisovatel Peter Freuchen ve své *Knize o Eskymácích* popsal, že v Grónsku člověk pozná, jakou lahůdku hosté asi dostali, podle toho, jak hodně ji předtím hostitel pohaněl:

> Starý muž se zasmál. „Někteří lidé toho moc nevědí. Jsem jen chudý lovec a moje žena je příšerná kuchařka, která všechno pokazí. Moc toho nemám, ale myslím, že venku je kus masa. Mělo by tam být, protože ani psi ho nežrali, i když jsem jim ho dával několikrát."
>
> Bylo to takové doporučení vychloubáním naruby po eskymácku, že se každému začaly sbíhat sliny v ústech...

Čtenář si jistě vzpomene na lovce mrožů z minulé kapitoly, který se urazil, když se mu autor knihy snažil poděkovat za kus masa – lidé si přece mají pomáhat a jestliže něco vezmeme jako dar, už nebudeme tolik lidští: „My tu říkáme, že dary si člověk vychovává otroky, bičem psy."[48]

„Dar" tu *není* něco, co člověk věnoval jen tak, a nejde ani o vzájemnou pomoc, kterou si podle očekávání lidé obvykle vzájemně poskytují. Poděkování naznačuje, že druhý člověk tak jednat *nemusel*, a tím pádem jeho volba takhle jednat vytváří určitý závazek ve smyslu dluhu, a tím i podřízenost. Komuny a rovnostářské kolektivy v USA často čelí podobným dilematům a musely si vytvořit vlastní bezpečnostní opatření proti vkrádající se hierarchii. Neznamená to, že se komunismus musí nutně proměnit v hierarchii – společnosti jako Inuité tomu dokázaly odolat tisíce let – ale člověk se pro jistotu musí mít pořád na pozoru.

Naproti tomu je obecně dost obtížné – ne-li přímo nemožné – aby se vztahy založené na představě komunistic

kého sdílení změnily na vztah rovnocenné výměny. Zažíváme to pokaždé s přáteli: jestliže máme pocit, že někdo z nich zneužívá naší velkorysosti, je mnohem jednodušší s ním úplně přerušit vztah, než po něm chtít, aby nám to nějak splatil. Jedním z extrémních příkladů je maorský příběh o nenapravitelném nenasytovi, který rybáře kolem pobřeží, kde žil, rozčiloval neustálými prosbami o nejlepší kousky z jejich úlovků. Odmítnout upřímnou prosbu o jídlo bylo skutečně nemožné, a tak mu pokaždé poctivě vyhověli, dokud se jednoho dne nerozhodli, že už toho bylo dost a nezabili ho.[49]

Už jsme zjistili, že vytvořit základ sociability mezi cizinci může často vyžadovat důmyslný proces testování hranic toho druhého tak, že si člověk vezme něco z jeho majetku. Podobné věci se mohou dít při udržování míru nebo dokonce při navazování obchodních vztahů.[50] Lidé na Madagaskaru mi vyprávěli, že když spolu dva muži zamýšlejí obchodovat, často se stanou pokrevními bratry. Pokrevní bratrství, *fatidra*, znamená neomezený slib vzájemné pomoci. Obě strany slavnostně přísahají, že nikdy neodmítnou přání toho druhého. Partneři v takové dohodě si ve skutečnosti dávají dost dobrý pozor na to, co budou od druhého chtít. Moji přátelé ale tvrdili, že když lidé vstupují do takové úmluvy poprvé, rádi si ji ověří. Můžou požadovat dům toho druhého, jeho poslední košili nebo (všeobecně oblíbený příklad) právo strávit noc s jeho ženou. Jediným omezením je vědomí, že to, co chcete, může chtít i druhý.[51] Opět mluvíme o počátečním ustavení důvěry. Když si jsou oba jisti vzájemnou upřímností, půda je připravena a oba muži mohou začít obchodovat, půjčovat si vzájemně peníze, dělit se o zisky a i jinak spoléhat na to, že každý se bude od té doby starat o obchodní zájmy druhého. Nejproslulejší a nejdramatičtější momenty jsou však takové, kdy směnné vztahy hrozí přejít na hierarchické: tedy když dvě strany jednají jako sobě rovné, vyměňují si dary, rány, komodity nebo cokoli jiného, ale jedna z nich dělá něco, co úplně přesahuje stanovené meze.

Byla už řeč o tom, že výměna dárků mívá tendenci přejít ve hru na největšího chvastouna a jak v některých společnostech tento potenciál podléhá pravidlům velkých veřejných soutěží. Je to typické hlavně pro tzv. „hrdinské společnosti". To jsou společnosti se slabou nebo neexistující vládou a organizují se namísto toho kolem šlechtických válečníků. Každý z nich má svitu

oddaných stoupenců a s ostatními šlechtici ho pojí neustále se měnící spojenectví a rivalita. Většina epické poezie, od *Iliady* a *Máhábháraty* k *Beowulfovi* se navrací do tohoto typu světa a antropologové objevili podobná uspořádání mezi Maory na Novém Zélandu a Kwakiutly, Tlingity a Haidy z amerického severozápadního pobřeží. V hrdinských společnostech se o pořádání hostin se soutěžemi v štědrosti mluví jako o pouhém prodloužení války: jde o „boj majetkem" nebo o „boj jídlem". Ti, kdo pořádají takové hostiny, často pronášejí květnatou řeč o tom, jak své nepřátele zdrtili a zničili velkolepě štědrými skutky (náčelníci Kwakiutlů o sobě rádi mluvili jako o velehorách, ze kterých se valí dary jako obrovské balvany) a jak tím své soupeře ponížili na otroky, podobně jako v metafoře Inuitů.

Tato prohlášení nelze brát doslova – dalším znakem takových společnosti je velmi rozvinuté umění vychloubání.[52] Hrdinští náčelníci a válečníci se měli při řeči ve zvyku vyvyšovat stejně často, jako členové rovnostářských společností činili opak. Neznamená to, že člověk, který prohrál soutěž o nejskvělejší dar, byl opravdu donucen k otroctví, ale mohl se tak cítit. Důsledky mohly být katastrofické. Jeden ze starověkých řeckých zdrojů popisuje keltské slavnosti, při kterých mezi sebou urození soupeři střídavě bojovali a soupeřili v štědrosti, kdy obdarovávali své nepřátele zlatými a stříbrnými skvosty. Občas to vedlo k jakémusi šachmatu, to když někdo musel čelit daru tak velkolepému, že se s ním už nemohl rovnat. Tehdy jedinou čestnou odezvou bylo podříznout si hrdlo, a jeho bohatství bylo rozděleno mezi jeho stoupence.[53] O šest set let mladší islandská sága obsahuje příběh o stárnoucím Vikingovi Egilovi, který se spřátelil s mladším Einarem. Ten se stále ještě účastnil nájezdů. Rádi spolu sedávali a skládali verše. Jednou Einar získal skvostný štít „do kterého byly vyryty staré legendy a mezi řádky bylo mnoho ozdob ze zlata a drahého kamení". Nikdo nic podobného ještě neviděl. Einar vzal štít s sebou na návštěvu k Egilovi. Egil nebyl doma, a tak Einar podle zvyku počkal tři dny, pak zavěsil štít jako dar v hodovní síni a odjel.

> Egil se vrátil domů, uviděl štít a zeptal se, komu ten poklad patří. Řekli mu, že ho navštívil Einar a štít je dar od něho. Egil na to řekl: „K čertu s ním! To si myslí, že budu celou noc vzhůru a budu skládat báseň o jeho štítu? Přiveďte mi koně, pojedu za ním a zabiju ho." Ale Einar měl štěstí a byl už příliš daleko, aby ho Egil mohl dohnat. Egilovi tak nezbylo, než složit oslavnou báseň na Einarův dar."[54]

⁂

Soutěživá výměna darů z nikoho opravdu otroka neudělá, je to záležitost pouhé cti. Jsou ale lidé, pro které je čest vším.

Neschopnost vrátit dluh, a zvláště ten čestný, byla velkou pohromou – hlavně proto, že právě *takhle* šlechtici získávali služebnictvo. Zákon pohostinnosti za starých časů kupříkladu stanovil, že pocestný musí dostat jídlo a přístřeší a musí se s ním jednat jako s váženým hostem – po určitou dobu. Jestliže host neodjel, stal se z něho nakonec pouhý poddaný. Studenti dějin

lidstva si role takových příživníků většinou málo všímají. V mnoha obdobích – od imperiálního Říma po středověkou Čínu – bylo mecenášství jedním z nejdůležitějších vztahů, alespoň v malých a velkých městech. Každý, kdo byl bohatý a vlivný, měl kolem sebe poskoky, patolízaly, věčné hosty a jiné snaživce. Drama a poezie z těch dob jsou plné takových postav.[55] Stejně tak být vážený člověk ze střední vrstvy po většinu dějin znamenalo chodit ráno od jedněch dveří k druhým a navštěvovat místní vlivné mecenáše. I dnes se stále objevují neoficiální sponzorské systémy, kdykoli se relativně bohatí a mocní lidé potřebují obklopit množstvím stoupenců – je to zvyk dobře zdokumentovaný v mnoha částech Středozemí, na Středním východě a v Latinské Americe. Tyto vztahy bývají nahodilou směsicí všech tří principů, které jsem v této kapitole zmapoval; pozorovatelé je nicméně zatvrzele popisují v pojmech směny a dluhu.

A ještě poslední příklad: ve sbírce s názvem *Dary a kořist* z roku 1971 najdeme krátkou esej antropoložky Lorraine Blaxterové o venkovské oblasti ve francouzských Pyrenejích, kde většinu obyvatel tvoří farmáři. Všichni kladou důraz na význam vzájemné pomoci – tam se tomu říká „poskytnutí služby" (*rendre service*). Lidé žijící ve stejném společenství by na sebe měli dávat navzájem pozor a zasáhnout, pokud jsou jejich sousedé v nesnázích. To je podstata obecné mravnosti, podle toho vlastně poznáme, že vůbec nějaké společenství existuje. Až potud je to dobré. Jenže, jak pokračuje autorka, když někdo prokáže někomu zvláště velkou laskavost, vzájemná pomoc se může změnit v něco jiného:

> Kdyby muž přišel do továrny a požádal šéfa o práci a ten by mu nějakou našel, byl by to příklad prokázané služby. Muž, který práci dostal, by to nikdy nemohl šéfovi oplatit, ale mohl by mu prokazovat úctu a třeba mu dávat symbolické dárky ze své zahrady. Jestliže je třeba dar oplatit a nejde to v hmotné podobě, k vyrovnání dojde v podobě podpory a úcty.[56]

Za vzájemné pomoci se stává nerovnost. Takhle vznikají vztahy dobrodinec – závislý klient, jak už jsme viděli. Vybral jsem si právě tuto pasáž, protože autorčina formulace je zvláštní, úplně si protiřečí. Šéf prokáže muži laskavost. Muž mu to nemůže oplatit. Proto mu to splácí tím, že se občas objeví u jeho domu s košíkem rajčat a tím, že mu prokazuje úctu. Tak jak je to? Může mu oplatit laskavost nebo ne?

Lovec mrožů Petera Freuchena by bezpochyby přesně věděl, o co tu jde. Přinést košík rajčat bylo prostě stejné jako říct „díky". Byl to způsob, jak uznat, že je šéfovi vázán vděčností a že dary vlastně dělají z lidí otroky, tak jako biče vychovávají psy. Šéf a jeho zaměstnanec jsou nyní úplně jinými sortami lidí. Problém je, že ve všech ostatních aspektech se tolik neliší. Nejspíš jsou to oba Francouzi ve středním věku, otcové rodiny, občané republiky, kteří mají rádi podobnou hudbu, sport i jídlo. *Měli by* si být rovni. Tím pádem se ta rajčata, která jsou jinak důkazem uznání nesplatitelného dluhu, musí brát jako splátka – jako úrok z půjčky, která – jak všichni ochotně předstírají – může být jednoho dne vrácena, a tím oba členové opět nabývají rovnocenného postavení.[57]

(Je výmluvné, že najít pro někoho práci v továrně se pokládá za laskavost, protože se děje něco podobného, jako když si práci najdete sami. Pracovní smlouva je zdánlivě dobrovolnou smlouvou mezi rovnocennými partnery. Podpisem dohody oba ale souhlasí, že v okamžiku, kdy jeden z nich projde vrátnicí s píchačkami, ztrácí své rovné postavení.[58] Právo v tom vidí problém, a proto vyžaduje, aby nikdo nemohl prodat svůj rovný status napořád [nesmíte prodat sami sebe do otroctví]. Je to přijatelné jen v případě, že moc šéfa není absolutní, ale omezuje se na pracovní dobu a vy máte právo kdykoli zrušit dohodu a plně obnovit své rovnocenné postavení).

Podle mého je dohoda mezi sobě rovnými lidmi, že si nebudou alespoň po nějaký čas rovni, velmi významná. Je to podstata toho, čemu říkáme „dluh".

⁂

Co je tedy dluh?

Je to velmi specifická záležitost, která vzniká za konkrétních situací. Za prvé, vyžaduje vztah dvou lidí, kteří nepokládají jeden druhého za jinou sortu, tedy jsou alespoň teoreticky sobě rovni, a *jsou* si rovni v ohledech, které jsou opravdu důležité. Zároveň jsou v situaci, kdy je rovnost mezi nimi porušena, ale existuje možnost, jak vztahy opět narovnat.

V případě výměny darů, jak jsme viděli, to do určité míry přepokládá stejný status. Proto náš profesor ekonomie nepociťoval žádný závazek (čestný dluh) vůči člověku, který byl postavením mnohem výš nebo mnohem níž. Jde-li o půjčku peněz, je pouze třeba, aby obě strany měly stejné právní postavení. (Nemůžete půjčit peníze dítěti nebo duševně nemocnému člověku. Tedy, můžete, ale soudy vám je nepomůžou získat zpět.) Právně vymahatelné dluhy mají více specifických vlastností než morální dluhy. Můžou být například odpuštěny, což v případě morálního dluhu není vždy možné.

To znamená, že opravdu nesplatitelný dluh neexistuje. Kdyby nebyl žádný myslitelný způsob, jak takovou situaci zachránit, nenazývali bychom ji „dluhem". I francouzský vesničan by mohl případně zachránit život svého dobrodince nebo vyhrát v loterii a koupit továrnu. Dokonce, i když mluvíme o zločinci, který „splácí dluh společnosti", říkáme tím, že pro tuto chvíli nemá podle zákona své země stejné postavení jako občané, kterým podle přirozeného práva toto postavení přísluší. Můžeme to ale nazvat „dluhem", protože jej *lze* splatit, rovnost *může* být obnovena, třeba i za cenu smrtící injekce.

V době, kdy dluh zůstává nesplacený, převládá hierarchie. Žádná vzájemnost neexistuje. Jak ví každý, kdo byl někdy ve vězení, první věc, kterou dozorci člověku sdělí, je, že cokoli se děje ve vězení, nemá nic společného se spravedlností. Podobně dlužník a věřitel před sebou stojí jako rolník před feudálním pánem. Vše ovládá zákon precedentu. Když přinesete věřiteli rajčata ze své zahrady, ani vás nenapadne, že by vám za ně měl něco dát. Na druhou stranu on ale může čekat, že to uděláte znovu. Vždy je tu ale jistý pocit nepřirozenosti celé situace, protože dluh by se opravdu měl vracet.

Situace, kdy je dluh fakticky nesplatitelný, je proto velmi obtížná a nepříjemná. Za předpokladu, že si věřitel a dlužník jsou z principu rovni a dlužník přitom nezmůže nic pro to, aby byl obnoven rovnocenný vztah, tak s ním logicky musí být něco špatně; určitě je to jen jeho vina.

Tato souvislost je zřejmá, podíváme-li se na etymologii běžných slov pro „dluh" v evropských jazycích. Mnoho z nich je synonymy pro „selhání", „hřích" nebo „vinu"; jako je zločinec vázán dluhem vůči společnosti, tak i dlužník je vždy tak trochu zločincem.[59] Podle Plutarcha bylo na starověké Krétě zvykem, že ti, kdo si půjčovali peníze, předstírali, že je kradou věřiteli z peněženky. Proč, ptal se. Možná proto, aby „mohli být obviněni z násilí, když nezaplatí, a tím více potrestáni."[60] Je to důvod, proč v mnoha historických obdobích mohli insolventní dlužníci skončit ve vězení nebo dokonce být popraveni, jako tomu bylo v období počátku římské republiky.

Dluh je potom prostě výměna, která zůstala nedokončena.

Z toho vyplývá, že dluh je jednoznačně dítětem vzájemnosti a má pramálo společného s ostatními typy morálky, jako je komunismus s jeho potřebami a schopnostmi a hierarchie se zvyky a aristokracií. Pravda, mohli bychom odhodlaně tvrdit (jako někteří), že komunismus je stav permanentní vzájemné zadluženosti nebo že hierarchie je postavena na nesplatitelných dluzích. Nejde ale zase o tu samou historku, která začíná tvrzením, že všechny lidské vztahy jsou samozřejmě typem směny a pak se dělají všechna možná intelektuální salta, aby se toto tvrzení dokázalo?

Ne. Všechny lidské vztahy nejsou postaveny na směně. Jen některé. Směna podporuje určitý způsob formování lidských vztahů. Zahrnuje v sobě rovnost, ale také rozluku, ke které dochází přesně ve chvíli, kdy peníze změní majitele, dluh je smazán, rovnost obnovena *a* obě strany mohou odejít, aniž by spolu měli něco ještě společného.

Dluh je to, co se děje v mezidobí: když se dvě strany nemohou opustit, protože si ještě nejsou rovny. Děje se to ovšem za předpokladu konečné rovnosti. Jejím dosažením ale mizí důvod pro udržení stávajícího vztahu, a proto se skoro všechno, co je zajímavé, odehrává před tím.[61] Skoro všechno lidské se vlastně odehrává v onom mezidobí, přestože to znamená, že všechny lidské vztahy v sobě nesou třeba jen drobou stopu zločinu, viny či hanby.

Pro tivské ženy, které jsem zmínil výše v této kapitole, to nepředstavovalo velký problém. Tím, že zajistily, aby každý byl každému trochu dlužen, utvářely společnost, i když velmi nestabilní – díky jemné síti tvořené povinnostmi vrátit tři vejce nebo pytel proskurníku. Tato pouta se prodlužovala a znovu utvářela, neboť každé z nich se kdykoli mohlo zrušit.

Naše vlastní zdvořilostní zvyky nejsou o moc jiné. Vezměme si třeba americký zvyk neustále říkat „prosím" a „děkuji". Často se to považuje za základ mravnosti: děti stále káráme za to, když na to zapomenou, stejně jako strážci morálky, jako např. učitelé nebo duchovní, bdí nad všemi ostatními. Máme sklony myslet si, že jde o všeobecný zvyk, ale jak dokládají eskymáčtí lovci, není tomu tak.[62] Jako u tolika našich běžných zdvořilostních frází jde o určitou demokratizaci toho, co bývalo výrazem podřízenosti vůči feudálovi – o požadavek chovat se k úplně každému způsobem, jakým se člověk musel chovat k lordovi nebo podobně nadřazenému člověku.

Možná to neplatí v každém případě. Představte si, že jsme v autobusu a hledáme volné místo. Spolucestující posune svou kabelu, aby nám ho uvolnila; my se usmějeme, pokývneme nebo uděláme jiné gesto díků. Nebo možná opravdu řekneme: „děkuji". Takové gesto je prostě uznáním společného lidství: my potvrzujeme, že žena, která blokovala sedadlo, není pouhou fyzickou překážkou, ale lidskou bytostí, a že pociťujeme opravdovou vděčnost vůči někomu, koho už pravděpodobně nikdy neuvidíme. Nic z toho obecně neplatí, když člověk požádá někoho, kdo sedí naproti u stolu „podejte mi, prosím, sůl" nebo když vám pošťák poděkuje za potvrzení zásilky. To všechno pokládáme za bezvýznamné formality i za samotný morální základ společnosti. O jejich zřejmé bezvýznamnosti svědčí i fakt, že skoro nikdo by téměř nikdy neodmítl říci „děkuji" nebo „prosím" – i lidé, kterým dělá obrovský problém říci „promiň" a „omlouvám se".

Anglické „please" (česky prosím) je vlastně zkráceno z „if you please" (pokud se vám zlíbí), a to zase „if it pleases you to do this" (pokud si to přejete udělat) – a stejné je to ve většině evropských jazyků (francouzsky *si il vous plait*, španělsky *por favor*). Doslovný význam je „nemáte žádnou povinnost to udělat." „Podejte mi sůl. Tím neříkám, že musíte!" Není to pravda, je to společenská povinnost a bylo by skoro nemožné nevyhovět. Etiketa se skládá převážně z výměny zdvořilostních větných konstrukcí (méně slušně řečeno, lží). Když někoho požádáte, aby vám podal sůl, dáváte mu tím zároveň rozkaz, připojením slůvka „prosím" naznačujete, že o rozkaz nejde. Jenže ve skutečnosti ano.

V angličtině je „thank you" (děkuji) odvozeno z „think" (myslet) a původně znamenalo „budu si pamatovat, co jsi pro mě udělal" – což stejně většinou není pravda – ale v jiných jazycích (dobrým příkladem je portugalské *obrigado*) je obvyklý termín pro dík podobný anglickému *much obliged* („velmi zavázán") – ve skutečnosti to znamená „jsem vám dlužen". Francouzské *merci* je ještě názornější: je odvozeno z „mercy" (milost), tedy je to jako by prosba o milost; tím, že to řeknete, vydáváte se symbolicky do rukou svého dobrodince – protože dlužník je konec konců zločinec.[63] Říci „není zač" (anglicky *you are welcome*, francouzsky *de rien*, španělsky *de nada*) – posledně jmenovaný výraz má alespoň tu výhodu, že je často myšlen doslova – je způsob, jak ujistit člověka, kterému jste podali sůl, že si ve skutečnosti nezapisujete dluh do své pomyslné morální účetní knihy. Stejné to je s větou „s radostí" – doopravdy tím říkáte „ne, nejde o dluh, ale vlastně o úvěr – vy jste *mně* prokázal laskavost tím, že jste mě požádal, abych vám podal sůl, dal jste mi příležitost udělat něco, v čem nacházím potěšení!"[64]

Dekódování tichého výčtu dluhů v jádru věcí („Dlužím vám to", „Ne, nedlužíte mi nic", „Jestli je tu opravdu někdo dlužníkem, jsem to já" – jako bychom zapisovali a zase škrtali nekonečný počet zápisů v stejně nekonečné účetní knize) usnadňuje porozumění, proč se na tento typ situací nenahlíží jako na podstatu mravnosti, ale jako na podstatu *středostavovské* mravnosti. Je to tak, že v dnešní době vládne společnosti středostavovský útlocit. Na druhou stranu jsou lidé, kterým se tento zvyk děkovat a prosit zdá podivný. Ti, kdo jsou na samém vrcholu společnosti, mají často stále ještě pocit, že prokazování úcty je vyhrazeno hlavně pro hierarchicky výše postavené osoby, a přijde jim trochu hloupé sledovat pošťáky a pekaře,

kteří se k sobě vzájemně chovají jako k pomyslným malým feudálním pánům. Na opačném pólu jsou ti, kdo vyrůstali v prostředích, kterým se v Evropě říká „lidová" – městečcích, chudých čtvrtích, kdekoli, kde ještě vládne přesvědčení, že lidé, kteří nejsou nepřáteli, se o sebe obyčejně navzájem starají. Pro tyto lidi často může být urážející, když se jim neustále říká, že v podstatě možná svou práci číšníka nebo taxikáře *nedělají* správně, nebo že neumí svému hostu naservírovat čaj. Jinak řečeno, středostavovská etiketa velmi specifickým způsobem tvrdí, že jsme si všichni rovni. Na jednu stranu předstírá, že nikdo nikomu nedává příkazy (stačí si představit statného člena bezpečnostní stráže v nákupním centru, který zastoupí cestu člověku mířícímu do zakázané zóny a řekne: „Mohu vám nějak pomoci?"); na druhou stranu každé gesto toho, co jsem nazval „komunismus základní linie", vnímá jako by ve skutečnosti šlo o směnu. V důsledku toho musí být středostavovská společnost, podobně jako společnost Tivů, donekonečna znovu vytvářena, jako hra neustále se chvějících stínů, nekonečné protínání se chvilkových dlužních vztahů, z nichž každý je téměř vzápětí smazán.

Všechno je to poměrně nedávná novinka. Zvyk pokaždé říkat „prosím" a „děkuji" se poprvé začal rozšiřovat v období buržoazní revoluce v 16. a 17. století – mezi střední vrstvou, kde tato revoluce vznikla. Je to jazyk kanceláří, obchodů a úřadů a společně s nimi se během posledních pěti set let rozšířil po celém světě. Je pouze jedním výrazem mnohem rozsáhlejší filozofie, souboru předpokladů o tom, kdo jsou lidé a co si navzájem dluží, jež jsou dnes tak hluboce zakořeněné, že už je ani nevnímáme.

* * * * *

Někdy se stává, že se na prahu nové historické éry se objeví jasnozřivý člověk, který dokáže dohlédnout důsledků toho, co se právě začíná dít – někdy i způsobem, kterého nejsou schopny ani pozdější generace. Dovolte mi zakončit tuto kapitolu textem takového člověka. Někdy ve čtyřicátých letech 16. století v Paříži napsal François Rabelais – zběhlý mnich, lékař a právník – text, který stal slavným satirickým chvalozpěvem. Zařadil ho do třetí knihy jeho skvělého díla *Gargantua a Pantagruel* (česky vydal Melantrich, 1953). Text je známý pod názvem „Chvála dluhu".

Rabelais vložil chvalozpěv do úst Panurga, potulného učence a skvělého znalce klasiky, který, jak poznamenává: „znal šedesát tři způsobů, jak vydělat peníze – a z nich nejčestnější a nejběžnější byla krádež."[65] Dobromyslný obr Pantagruel se ho ujme, a dokonce mu poskytne značný příjem, ale dělá mu starosti, že peníze protečou Panurgovi mezi prsty a on stále vězí po uši v dluzích. Nebylo by lepší, ptá se Pantagrua, splatit věřitelům dluh?

Panurgos zděšeně odpoví:„Nedopusť Bůh, abych se někdy zbavil dluhů!" Dluh je vlastně základem jeho filozofie:

> Buďte stále někomu dlužen! Ten, aby nepřišel o svůj dluh, bude neustále prosit Boha, aby vám dal dobrý, dlouhý a šťastný život; bude o vás vždy dobře mluvit ve všech společnostech, bude vám vždy vyhledávat nové věřitele, abyste jejich penězi zaplatil dluh a zemí jiného naplnil jeho příkop.[66]

A nejvíc se vždy budou modlit, abyste přišli k penězům. Je to stejné, jako s těmi antickými otroky odsouzenými k oběti při pohřbu jejich pána. Když svému pánu přáli dlouhý život a dobré zdraví, mysleli to upřímně! Co víc, dluh z vás může udělat něco jako boha, který dokáže vyčarovat něco (peníze, přející věřitele) z absolutně ničeho.

> Je to mnohem vážnější, poroučím se svatému Babolinovi, dobrému světci, jestliže jsem celý život nepokládal dluhy za pouto a pásku mezi nebesy a zemí, jediné udržování pokolení lidského, bez něhož, pravím, by všichni lidé brzy zahynuli; jsou zkrátka onou velkoduší světa, která podle akademiků oživuje všechny věci.
>
> Že je tomu tak, představte si v jasné mysli pojem a tvar nějakého světa – vezměme, uznáte-li za dobré, třicátý z těch, které si představoval filozof Metrodoros – na kterém není dlužníka ani nijakého věřitele. Svět bez dluhů! Tam mezi hvězdami nebude nijakého pravidelného oběhu. Všechny budou v nepořádku. Jupiter, mysle si, že není dlužníkem Saturnovým, vyhodí ho z jeho dráhy a svým homérským řetězem sesadí všechny schopnosti, bohy, nebe, daimony, genie, reky, ďábly, zemi, moře, všechny živly ... Luna zůstane zakrvácená a tmavá; proč by jí Slunce uštědřovalo světlo? Není k tomu nijak povinno. Slunce jim nebude svítit na zemi; hvězdy nebudou na ni působit dobrým vlivem.
>
> Mezi živly nebude symbolizace, alternace ani žádné transmutace, neboť nikdo se nebude pokládat za zavázána druhému: nic mu nepůjčil. Ze země se nebude dělat voda, voda se nebude proměňovat ve vzduch, ze vzduchu nebude oheň, oheň nebude zahřívat zemi. Země zplodí jen obludy, titány a obry. Nebude padat déšť, nebude svítit světlo, nebude vát vítr, nebude léta ani podzimu, Lucifer strhne své okovy a vyjda z hloubi pekel s Běsy, Líticemi a rohatými čerty, bude chtít vystrnadit z nebes všechny bohy jak velkých, tak malých národů.

Kdyby si lidé navzájem nic nedlužili, život by nebyl lepší než pouhou divokou násilnou rvačkou.

> Žádný člověk nepodnikne nic, aby zachránil jiného; lidé budou nadarmo křičet: Pomoc! Hoří! Topím se! Chyťte vraha! Nikdo nepůjde na pomoc. Proč? Protože nikomu nic nepůjčil a nikomu není nic dlužen. Nikdo neztratí nic, když druhého člověka zasáhne požár, ztroskotání, zkáza, či smrt. Tím, že nikomu nic nepůjčil, ni ani v budoucnu nepůjčí, neexistuje důvod, proč by druhému pomáhal.
>
> Ve zkratce, víra, naděje a dobročinnost by byla ostraněna z tohoto světa.

Panurgos, osamělý muž bez rodiny, jehož jediným životním cílem je získávat spoustu peněz a pak je utrácet, tu hraje úlohu vhodného proroka světa, který se právě začal rodit. Jeho pohled je však stanoviskem *bohatého* dlužníka, ne takového, který bude pravděpodobně uvržen pro platební neschopnost do smrdutého vězení. To, co popisuje, je přesto logický závěr, důkaz sporem, který Rabelais jako vždy předkládá s veselou zvráceností, důkaz o světě směny dřímajícím za všemi našimi přátelskými maloměšťáckými zdvořilostmi (Rabelais je mimochodem nesnášel – jeho kniha je směsí klasické vzdělanosti a obhroublých vtipů).

A to, co říká, je pravda. Jestliže naše definice lidských vztahů je taková, že jde o poskytování jedněch věcí výměnou za jiné, tak jakýkoli trvající vztah musí mít výhradně podobu dluhu. Bez dluhů by nikdo nebyl nikomu ničím zavázán. Svět bez dluhů by se vrátil k prvotnímu chaosu, k válce všech proti všem; nikdo by za nikoho necítil sebemenší odpovědnost; pouhý fakt, že jsme lidskými bytostmi, by neměl žádný význam; všichni bychom se stali osamělými planetami, na které by se nedalo spolehnout ani v tom, že se udrží na vlastní oběžné dráze.

Pantagruel s tímto naprosto nesouhlasí. Jeho pocity ohledně celé záležitosti lze shrnout jedním řádkem ze sv. Pavla: „Nic nebuďte nikomu dlužni, vyjma lásku a vzájemnou náklonnost."[67] A pak, s patřičným biblickým gestem prohlásí: „Vaše dluhy vám odpouštím."

„Nejmenší, co v této věci mohu udělat," odpoví Panurgos, „bude poděkovat vám."

Kapitola šest

HRÁTKY SE SEXEM A SMRTÍ

VRÁTÍME-LI SE K POJETÍ konvenčních dějin ekonomie, nelze si nepovšimnout, kolik aspektů ekonomického života ve svých teoriích opomíjí. Zredukovat celý lidský život na prodejnou jednotku neznamená jen odsunout stranou všechny ostatní formy ekonomické zkušenosti (hierarchii a komunismus). Tímto vynecháme i slabší polovinu lidstva, která nepatří mezi dospělé muže a jejíž každodenní život nelze zjednodušit jen na vzájemně výhodné směňování předmětů.

Konvenční ekonomické teorie se zaměřují především na hygienicky idealizovaný proces, při němž dochází k oboustranně výhodné směně. Úhledný svět obchůdků a nákupních center je ztělesněním středostavovského prostředí, ale jak úplně na vrcholu, tak na dně společnosti, jak ve světě finančníků, tak gangsterů, v obou případech dochází k používání praktik, které se moc neliší od toho, jak jednali Gunwiggové nebo Nambikwarové – alespoň v tom, že zde často hrají roli drogy, sex, hudba, ostentativní přehlídka opulentních jídel a potenciál pro použití násilí.

Vezměme si případ Neila Bushe (bratra George W. Bushe). Během rozvodového řízení se přiznal k početným nevěrám s ženami, které, jak tvrdil, se záhadně objevily u dveří jeho hotelového pokoje po důležitých obchodních jednáních v Thajsku a Hongkongu.

> „Musíte připustit, že je dost podivné, aby došlo k tomu, že muž přijde ke dveřím svého hotelového pokoje, otevře je a náhodou tam najde ženu, která se s ním vyspí," poznamenal advokát jeho manželky.
>
> „Bylo to dost neobvyklé," odpověděl Bush, ale přiznal, že se mu to stalo mnohokrát.
>
> „Byly to prostitutky?"
>
> „To nevím."[1]

Takové věci se stávají, když do hry vstupuje velký kapitál.

V tomto světle je dojemně utopické, když ekonomové tvrdí, že ekonomický život začíná směnným obchodem, nevinnou výměnou šípů za tyče pro týpí, zatímco nikdo nemá právo znásilnit, ponížit nebo mučit někoho jiného.

Proto jsou dějiny plné bílých míst a ženy se v nich vynořují jakoby znenadání, bez vysvětlení, právě jako thajské ženy u Bushových dveří. Připomeňme si pasáž z třetí kapitoly o penězích v barbarských zákonících od Philipa Griersona:

> Zatímco podle germánského zákoníku se oběživem staly výlučně drahé kovy, v irském a velšském zákoníku to platilo jen v některých případech. Jednotky pro to, jak má být vypočítáno odškodnění, se ve velšském právu vyčíslovaly v kusech dobytka, zatímco v irském právu se cenily jak kusy dobytka tak nevolnice (*cumal*).[2]

Je možné číst tuto pasáž, aniž bychom se na konci odstavce nezastavili? „Nevolnice"? Neznamená to „otrokyně"? (Ano, znamená.) Otrokyň ve starém Irsku bylo hodně a byly tak důležité, že se staly oběživem. Jen si představte, že byste si udělali v hypermarketu nákup na týden pro celou rodinu za dvě a půl otrokyně domácí. A jestliže zde hledáme způsob, jak porozumět původu peněz, nepřijde vám příznačné, že lidé se *navzájem* používají jako platidla?[3] Je pozoruhodné, že se o tom žádný z literárních zdrojů o penězích příliš nezmiňuje. Jak došlo k degradaci děvečky na minci? V období zmíněných zákoníků se zřejmě s otrokyněmi ve skutečnosti neobchodovalo, využívaly se pouze jako účetní jednotky. Někdy se s nimi ale obchodovat muselo. Co byly zač? Jak se dostaly do otroctví? Byly to válečné zajatkyně, prodali je rodiče nebo byly v otroctví kvůli dluhu? Byly hlavním obchodním artiklem? Odpovědí na všechny tyto otázky by mohlo být ano, ale je těžké říct víc, protože dějiny o tom převážně mlčí.[4]

Můžeme se také vrátit k podobenství o nemilosrdném služebníkovi: „Protože mu je nemohl vrátit, rozkázal ho pán prodat i s ženou a dětmi a se vším, co měl, a nahradit ztrátu." Jak to bylo? Všimněte si, že zde nemluvíme o dlužní službě (muž už je služebníkem svého věřitele), ale o opravdovém otroctví. Jak je možné, že se jeho manželka a děti považují za podobné věci jako ovce nebo nádobí, majetek, který lze zlikvidovat v případě neplacení dluhu? Bylo běžné, aby mohl Palestinec z prvního století prodat svou ženu? (Nebylo.)[5] Jestliže ji nevlastnil, jak ji mohl někdo jiný prodat kvůli tomu, že on neplatil dluhy?

Stejná otázka by mohla padnout u Nehemjášova příběhu. Je těžké nesoucítit s otcem, který se musí dívat, jak si jeho dceru odvádějí cizinci. Na druhou stranu bychom se ale mohli zeptat: Proč si neodvedli *jeho*? Jeho dcera si přece žádné peníze nevypůjčila.

Není to tak, že by bylo zvykem, aby otcové v tradičních společnostech prodávali své děti. Je to zvyk s velmi specifickou historií: objevuje se u velkých zemědělských civilizací, od Sumeru po Řím a Čínu, přesně ve stejné době, kdy byly zaznamenány důkazy o existenci peněz, trhu a úrokových půjčkách, později se postupně tento zvyk objevuje také v okolních zemích, které tyto civilizace zásobovaly otroky.[6] Co víc, po prozkoumání historických důkazů máme dobrý

důvod věřit, že posedlost patriarchální ctí, která je tak typická pro „tradici" Středního východu a Středozemí, vznikla spolu s otcovskou pravomocí vzdát se svých dětí – v reakci na to, co se vnímalo jako morální nebezpečí trhu. O tom všem se ale pojednává, jako by to nepatřilo do dějin ekonomického vývoje.

Vypouštět tato fakta je ošidné, protože tím nejen vyloučíme hlavní důvody, proč se v minulosti začaly používat peníze, ale znemožní nám to také jasně vnímat přítomnost. Konec konců, kdo asi byly ty ženy, které se tak tajemně objevily v hotelu u dveří Neila Bushe? Téměř určitě šlo o děti zadlužených rodičů. A stejně tak ony samy mohly být dlužními otrokyněmi.[7]

Zaměřit se na sexuální průmysl by nás ale mohlo svést z cesty. Tehdy i dnes většina žen v dlužním otroctví trávila čas převážně šitím, vařením polévek a drhnutím latrín. I biblické přikázání z Desatera „nepožádáš manželky bližního svého" se evidentně netýkalo srdečních záležitostí (nevěra byla zahrnuta už v sedmém přikázání), ale možnosti vzít ji do dlužního otroctví – tedy jako služku, která bude zametat dvůr a věšet prádlo.[8] Sexuální zneužívání v těchto případech bylo nanejvýš nahodilou záležitostí (obvykle nezákonnou, ale přesto praktikovanou, protože symbolicky významnou). Pokud si zase jednou sundáme klapky z očí, zjistíme, že se během posledních pěti tisíc let změnilo méně, než si rádi myslíme.

* * * *

Tenhle klam je ještě větší ironií, když si v antropologické literatuře vyhledáme, čemu se říkávalo „primitivní peníze". Natrefíme na ně v místech, kde neexistuje stát ani trh, ať už jsou to perleťové korálky Irokézů, africké látkové peníze nebo peříčkové peníze z Šalamounových ostrovů. Zjistíme totiž, že takové peníze se téměř výhradně používají v transakcích, o kterých ekonomové neradi mluví.

Ze stejného důvodu je pojem „primitivní peníze" ošemetný, protože by se mohlo zdát, že se jedná o hrubou podobu platidel používaných v dnešní době. Jenže to je omyl. Tato oběživa se mnohdy nepoužívají ke koupi ani prodeji čehokoli.[9] Namísto toho slouží k vytváření, udržování a jinému organizování vztahů mezi lidmi: k domlouvání svateb, prokázání otcovství dětí, odvrácení msty, k útěše pozůstalých na pohřbech, při snaze získat odpuštění v případě zločinů, k vyjednávání dohod, získávání stoupenců – prostě skoro k čemukoli kromě obchodu se sladkými brambory, lopatami, prasaty nebo šperky.

Tato platidla byla často velmi významná, dokonce by bylo možné říci, že společenský život se točil kolem jejich získávání a disponováním jimi. Jsou evidentně dokladem úplně jiného pojetí toho, o co se v případě peněz, a tedy i ekonomiky jedná. Rozhodl jsem se tedy, že o nich budu mluvit jako o „sociálních platidlech" a že ekonomiky, které je používají, označím jako „komunitní ekonomiky". Tím nemyslím, že by tyto společnosti byly jakkoli humánnější (některé jsou se tak dají označit, jiné ovšem byly nezvykle brutální), ale že v jejich ekonomických systémech většinou nejde o hromadění bohatství, ale o vytváření, ničení a přeskupování lidských bytostí.

Komerční ekonomiky – tržní ekonomiky, jak jim dnes rádi říkáme, jsou z historického hlediska poměrně novinkou. V dějinách zhusta převládaly komunitní ekonomiky. Než bude vůbec možné napsat skutečnou historii dluhu, je třeba se nejdříve zeptat, jaké typy dluhů, úvěrů a pasiv lidé hromadí v komunitních ekonomikách. A co se děje, když komunitní ekonomiky začnou mizet nebo nad nimi dokonce komerční ekonomiky získají navrch? Je to jiný způsob, jak se zeptat: „Jak se pouhé závazky změní v dluhy?" Nejde jen o to ptát se teoreticky, ale prozkoumat historické záznamy a pokusit se zrekonstruovat, co se skutečně stalo.

Právě tím se budu zabývat v následujících dvou kapitolách. Nejdříve se zaměřím na roli peněz v komunitních ekonomikách a následně popíši, k čemu může dojít, když jsou komunitní ekonomiky včleněny do sféry vlivu větších, komerčních ekonomik. Jako zvláště katastrofický příklad nám zde poslouží africký obchod s otroky. V další kapitole se vrátím ke zrodu prvních komerčních ekonomik raných civilizací Evropy a Středního východu.

Peníze jako nedostatečná náhražka

Nejzajímavější teorie o původu peněz pochází z nedávné doby a jejím autorem je francouzský bývalý ekonom a nyní antropolog Philippe Rospabé. Ačkoli je v anglicky mluvícím světě téměř neznámý, jeho práce je poměrně důvtipná a zaměřuje se přímo na náš problém. Rospabé tvrdí, že „primitivní peníze" nebyly původně určeny pro splácení žádných dluhů. Jsou způsobem, jak uznat existenci dluhů, které nelze vrátit. Jeho argument stojí za bližší prozkoumání.

Ve většině komunitních ekonomik se peníze používají hlavně a přednostně při domlouvání sňatků. Nejjednodušší a zřejmě nejčastější způsob, jak se to dělalo, bylo přinést tzv. „cenu za nevěstu": rodina nápadníka donesla rodině ženy určitý počet psích zubů, ulit, měděných kroužků nebo jiného místního platidla a ti jim za ně darovali svou dceru jako nevěstu. Je jasné, že by to bylo možné vnímat jako obchod se ženami, a mnoho koloniálních úředníků v Africe a Oceánii počátkem dvacátého století skutečně došlo k tomuto názoru. Tento zvyk vyvolal určitý skandál a Společnost národů v roce 1926 projednávala možnost zakázat ho jako formu otroctví. Antropologové protestovali. Vysvětlovali, že to nemá nic společného s koupí, řekněme, vola nebo dokonce sandálů. Když si koupíte vola, nemáte k němu konec konců žádnou odpovědnost. Co si skutečně kupujete, je právo naložit se zvířetem, jak se vám zlíbí. Sňatek je něco úplně jiného, protože manžel má obyčejně vůči své manželce právě tolik povinností jako ona k němu. Je to způsob, jak upravit vztahy mezi lidmi. Za druhé, kdybyste si opravdu koupili manželku, mohli byste ji také prodat. A konečně: opravdový význam platby se týká postavení ženiných dětí: jestliže si manžel něco skutečně kupuje, je to jeho právo nazývat potomky manželky svými.[10]

Antropologové ve sporu nakonec zvítězili a „cena za nevěstu" se řádně přejmenovala na „věno". Nikdy ale doopravdy nezodpověděli otázku, o co tu skutečně jde. Když na Fidži rodina nápadníka přinese darem velrybí zub, než požádá o ruku ženy, jde o platbu předem za práci, kterou žena odvede při zušlechťování zahrad svého budoucího manžela? Nebo si on do budoucna kupuje její plodnost? Nebo jde o pouhou formalitu, podobně jako když se smlouva

stvrzuje zaplacením jednoho dolaru? Podle Rospabého se nejedná o nic z toho. Velrybí zub, jakkoli cenný, není platbou. Jde o uznání toho, že člověk žádá o něco tak výjimečně cenného, že to nelze žádným způsobem zaplatit. Jedinou vhodnou platbou za darování ženy je darovat jinou ženu; do té doby lze pouze uznat svůj nesplacený dluh.

* * * *

Jsou místa, kde tohle nápadníci říkají poměrně otevřeně, třeba Tivové ze střední Nigerie, se kterými jsme se krátce setkali už v minulé kapitole. Většina našich informací o nich pochází z poloviny minulého století, kdy ještě byli pod britskou koloniální nadvládou.[11] Všichni si v té době stáli na tom, že řádný sňatek by měl mít podobu výměny sester. Jeden muž vyvdá svou sestru za jiného muže a ožení se se sestrou svého nového švagra. Je to dokonalý sňatek, protože jedinou věcí, kterou je skutečně vhodné dát výměnou za ženu, je jiná žena.

Je jasné, že i kdyby každá rodina měla přesně stejný počet bratrů a sester, nemohlo by to vždy fungovat hladce. Řekněme, že si chci vzít vaši sestru, ale vy si nechcete vzít tu mou (protože se vám třeba nelíbí nebo proto, že jí je pouze pět let). V tom případě se stanete jejím „poručníkem" s právem vyvdat ji za někoho jiného – třeba člověka, jehož sestru si opravdu toužíte vzít. Tento systém se brzy rozvinul v složitou síť, ve které se nejvlivnější muži stali poručníky četných „svěřenkyň" často rozptýlených po širokých oblastech; vyměňovali je a obchodovali s nimi a v průběhu toho si nechali mnoho manželek pro sebe, zatímco méně šťastní muži se mohli oženit až k stáru nebo vůbec.[12]

Existoval ještě další prostředek. Tivové v té době užívali jako své nejvlivnější platidlo mosazné pruty. Vlastnili je pouze muži a nikdy s nimi neplatili na trhu (který ovládaly ženy). Namísto toho je vyměňovali pouze za věci, které oni, muži, považovali za důležitější: dobytek, koně, slonovinu, obřadní funkce, léky, magická kouzla. Jeden tivský etnograf, Akiga Sai, vysvětluje, že za měděné pruty si bylo možné koupit i manželku, ale prutů muselo být velké množství. Dva až tři svazky jste rodině museli dát, aby vás vůbec začala považovat za nápadníka. Když se vám s děvčetem konečně podařilo utéct (taková manželství vždycky nejdříve začínala dobrovolným únosem), dostala pár svazků pro uklidnění její matka, která se celá rozzlobená přišla dožadovat vysvětlení. Dalších pět dostali poručníci nevěsty, aby se alespoň dočasně smířili se situací a ještě víc museli dostat její rodiče potom, co porodila, abyste vůbec mohli mít šanci na nárok být otcem jejích dětí. Tím jste se mohli zbavit rodičů, ale jejím poručníkům jste museli platit do smrti, protože peníze nikdy nebyly skutečným prostředkem, jak získat ženu. Každý věděl, že jediná věc, kterou můžete legitimně vyměnit za ženu, je jiná žena. V tomto případě všichni musí předstírat, že jednoho dne tu ženu přivedete. Do té doby, jak jeden etnograf stručně podotýká, „dluh nemůže být plně splacen."[13]

Tivové jen otevřeně praktikují logiku věna, která je všude jinde skryta, jak podotýká Rospabé. Nápadník přinášející věno nikdy neplatí za ženu, ani za nárok na její děti. To by znamenalo, že mosazné pruty, velrybí zuby, ulity nebo i dobytek jsou nějak rovny lidské

bytosti, což je podle logiky komunitní ekonomiky evidentně nesmysl. Jen člověk vždy může být považován za rovného člověku. A co víc, v případě sňatku mluvíme ještě o něčem cennějším než je lidský život: mluvíme o životě, který je schopen plodit nové životy.

Samozřejmě, že mnozí z těch, kdo platí věno, jsou v této věci dost otevření, podobně jako Tivové. Peníze darované věnem nejsou urovnáním dluhu. Jsou uznáním existence takového dluhu, který nelze splatit penězi. Jedna z obou stran bude alespoň zdvořile předstírat, že jednoho dne dojde k jeho vyrovnání ve zboží: tedy že nápadníkův klan přivede jednu ze svých žen, možná dokonce dceru či vnučku původní nevěsty, aby si vzala muže z nevěstina rodného klanu. Nebo možná dojde k ujednání ohledně jejích dětí – snad bude klan jedno z nich chtít pro sebe. Možností je nekonečně mnoho.

* * * *

Peníze jsou tedy „náhradou za život"[14], jak píše Rospabé. Mohli bychom to nazvat uznáním životního dluhu. To dále vysvětluje, proč se úplně stejného druhu platidel používá při sjednávání sňatků i jako wergeld (angl. *bloodwealth*) – tedy peněz, které se darují rodině zavražděného člověka, aby se zabránilo krevní mstě nebo aby došlo k jejímu urovnání. Na jednu stranu rodina vraha přináší velrybí zuby nebo mosazné pruty, protože uznává, že rodině oběti dluží život. Na druhou stranu tyto věci v žádném případě nejsou a nikdy nemohou být kompenzací za ztrátu zavražděného příbuzného. Jistě by nikdo, kdo přináší takové odškodnění, nebyl takový blázen, aby si jen pomyslel, že jakákoli částka by mohla být „stejná" jako hodnota něčího otce, sestry nebo dítěte.

Zde jsou tedy peníze opět především uznáním toho, že člověk dluží něco daleko cennějšího než peníze.

V případě krevní msty si obě strany budou vědomy, že ani zabití ze msty, ačkoli se řídí pravidlem život za život, nikdy neodškodní smutek a bolest oběti. To dává šanci na nenásilné urovnání celé záležitosti. I zde ale existuje často pocit, že (jako v případě manželství) *skutečné* řešení problému je prostě dočasně odloženo.

Názorný příklad by mohl být užitečný. U Nuerů existuje zvláštní vrstva kněží, „náčelníci v leopardí kůži", jak je nazývá literatura, kteří se specializují na urovnávání krevní msty. Jestliže jeden muž zabije druhého, okamžitě vyhledá jednu z jejich usedlostí, považovaných za nedotknutelné svatyně: dokonce i rodina zabitého muže, která pomstít vraždu bude pokládat za věc cti, ví, že na toto místo nesmí vkročit, chce-li se vyhnout strašlivým následkům. Podle typické zprávy Evanse-Pritcharda se náčelník hned začne pokoušet vyjednávat dohodu mezi rodinami vraha a oběti. Je to choulostivá záležitost, protože rodina oběti pokaždé zprvu odmítá:

> Náčelník vždy nejprve zjistí, jaký dobytek vlastní rodina vraha a co jsou připraveni vyplatit jako odškodné ... Pak navštíví rodinu zavražděného a požádá je, aby

> výměnou za jeho život přijali dobytek. Ti obvykle odmítnou, neústupnost je věcí cti, ale jejich odmítnutí neznamená, že nejsou ochotni odškodné přijmout. Náčelník to ví, a proto naléhá, a dokonce vyhrožuje, že je prokleje, pokud neustoupí...[15]

Do věci se vloží vzdálenější příbuzní a každému připomínají jeho odpovědnost vůči širšímu společenství, mluví o všech potížích, které nevyřešená krevní msta přinese nevinným příbuzným, a po velkém demonstrativním odmítání a tvrzení, že je urážkou předpokládat, že jakékoli množství dobytka by mohlo nahradit život syna či bratra, nakonec obvykle neochotně na vyrovnání přistoupí.[16] I když věc byla technicky ujednána, ve skutečnosti nic není uzavřeno – shromáždit dobytek často trvá léta a i po tom, co došlo k vyrovnání, obě strany se budou sobě navzájem vyhýbat „zvláště při tanci, protože v tom rozrušení by se mohlo stát, že by mohli vrazit do muže, jehož příbuzný byl zavražděn. To by mohlo vést ke rvačce, protože zločin se nikdy neodpouští a skutečné narovnání musí být nakonec zaplaceno životem."[17]

Je tomu tedy velmi podobně jako s věnem. Peníze dluh nesmažou. Život lze zaplatit zase jen životem. Ti, kdo platí wergeld, mohou přinejlepším uznat existenci dluhu a prohlásit, že si upřímně přejí, aby ho mohli splatit, i když vědí, že to nejde. Mohou tak dosáhnout toho, že celá věc bude natrvalo odložena.

Na druhé straně zeměkoule popisuje Lewis Henry Morgan důmyslný postup vytvořený šesti národy Irokézů pro to, aby k takovému stavu věcí vůbec nedošlo. Pokud jeden muž zabil druhého,

> ihned po spáchání vraždy celou záležitost převzaly kmeny, do kterých obě strany patřily, a na obou stranách se vyvíjelo velké úsilí, aby došlo k usmíření, protože soukromá odveta by vedla ke katastrofálním následkům.
>
> Rada prvního kmene rady se ujistila, jestli je pachatel ochotný přiznat se ke zločinu a projevit lítost. Pokud ano, rada okamžitě poslala jeho jménem pás z bílých perleťových korálků radě druhého kmene, jako zprávu. Druhá rada se pak snažila uklidnit rodinu zemřelého, ukonejšit jejich hněv a přimět je, aby přijali pás na znamení odpuštění.[18]

Podobně jako u Nuerů, i zde existovaly velmi komplikované rozpisy, kolik se přesně vyplatí sáhů korálků v závislosti na postavení oběti a druhu zločinu. A jako u Nuerů, každý trval na tom, že *nejde* o platbu. Hodnota korálků v žádném případě nepředstavovala cenu života mrtvého:

> Dar bílých korálků nebyl zamýšlen jako odškodnění za život zavražděného, ale jako kajícné doznání zločinu s prosbou o odpuštění. Byla to nabídka smíru, na jejíž přijetí naléhali společní přátelé...[19]

V mnoha případech vlastně existoval také způsob, jak systém vytvořený ke zklidnění hněvu a smutku využít k vytvoření nového života, který byl v určitém smyslu náhradou za ten ztracený. U Nuerů bylo standardním poplatkem pro wergeld čtyřicet kusů dobytka. Byla to zároveň i běžná výše věna. Uvažovali takto: jestliže byl muž zavražděn ještě než se mohl oženit a mít potomky, je přirozené, že jeho duch bude rozzlobený. Oloupili ho v podstatě o věčný život. Nejlepší řešení bylo využít dobytka získaného odškodněním k získání tzv. „přízračné manželky": ženy, která se formálně provdá za mrtvého. Ve skutečnosti ji obvykle spárovali s jedním z bratrů oběti, ale to nebylo příliš důležité. Nijak zvlášť nezáleželo na tom, s kým počala dítě, protože ten muž nebyl v žádném smyslu otcem jejích dětí. Ty se považovaly za děti ducha oběti – a v důsledku všichni chlapci mezi nimi se narodili se zvláštní povinností jednoho dne pomstít otcovu smrt.[20]

Ten poslední fakt je neobvyklý, ale Nuerové zřejmě byli ve věci krevní msty krajně neústupní. Rospabé udává příklady z jiných částí světa, které jsou ještě přesvědčivější. Mezi severoafrickými beduíny se někdy stávalo, že jediný způsob, jak mohla rodina vraha odvrátit krevní mstu, bylo odevzdat jednu ze svých dcer. Ta se pak stala ženou nejbližšího příbuzného oběti, třeba bratra. Jestliže mu porodila syna, dítě dostalo jméno po svém mrtvém strýci a považovalo se, v širším slova smyslu, za jeho náhradu.[21] Irokézové, kteří svůj původ odvozovali po ženské linii, s ženami takto neobchodovali. Měli jiný, bezprostřednější přístup. Když zemřel muž – i z přirozených příčin – příbuzní jeho ženy mohli „napsat jeho jméno na rohož", poslat pásy korálků ke svolání válečné rady a pak podnikli nájezd na vesnici nepřítele, aby získali zajatce. Toho pak buď zabili, nebo ho přijali do kmene, pokud matky klanů byly ve shovívavé náladě (to bylo jak kdy, zármutek z truchlení je komplikovaný). Přes ramena mu přehodili korálkový pás, dostal jméno po mrtvém a od té chvíle se považoval za muže manželky zemřelého, vlastníka jeho majetku a v každém ohledu za stejnou osobu, jakou býval mrtvý.[22]

Všechno z toho jen potvrzuje Rospabého klíčové tvrzení, totiž že peníze v komunitních ekonomikách slouží především k uznání existence dluhu, který není možné splatit.

Jistým způsobem to celé velmi připomíná teorii prvotního dluhu: peníze vznikají z přijetí absolutního dluhu vůči tomu, co nám dalo život. Rozdíl je v tom, že namísto představy takového dluhu jako závazku mezi jedincem a společností nebo snad vesmírem, zde jde o druh sítě dyadických vztahů: téměř každý v takových společnostech byl ve vztahu absolutního dluhu vůči někomu jinému. Není to tak, že dlužíme „společnosti". Jestli je tu nějaký pojem „společnosti" – a není to jisté – pak naše dluhy *jsou* společnost.

Krvavé dluhy (Lele)

Jak je vidět, přivádí nás to ke známému problému: jak se znamení toho, že člověk nemůže splatit dluh, změní v druh platby, kterým se dluh může smazat? Vypadá to, že jsme se dostali do ještě větších potíží.

Není to ale tak. Důkazy z Afriky jasně ukazují, jak se takové věci dějí – i když odpověď na otázku je poněkud znepokojující. Bude třeba podívat se blíže na jednu či dvě africké společnosti, abychom to názorně ukázali.

Začneme u lidí kmene Lele, kteří už dávno předtím, než jejich život v padesátých letech studovala Mary Douglasová, udělali z krvavých dluhů princip, podle kterého se organizovala celá jejich společnost.

Kmen Lele byl tehdy skupinou asi deseti tisíc lidí žijících v pásu zvlněné krajiny u řeky Kasai v Belgickém Kongu. Jejich sousedé, bohatší a kosmopolitnější Kubové a Bušongové, je považovali za neotesané venkovany. Ženy kmene Lele pěstovaly kukuřici a maniok, muži se pokládali za neohrožené lovce, ale většinu času trávili tkaním a šitím oděvů z vláken palmy raffia. Oblast byla proslulá právě tkaninami z těchto vláken. Neužívaly se pouze k výrobě různého oblečení, ale také pro export: Lelové se považovali za oděvníky celého regionu a obchodovali s lidmi v širokém okolí, aby získali bohatství. Uvnitř kmene fungovaly látky jako platidlo. Neplatili jimi ovšem na trzích (žádné neexistovaly) a jak Mary Douglasová ke své velké nevýhodě zjistila, ani ve vesnici za ně člověk nemohlo získat jídlo, nářadí, nádobí a v podstatě ani nic jiného.[23] Bylo to ryze společenské platidlo.

> Neformální dárky z tkaniny rafie urovnávají všechny společenské vztahy: manžela s manželkou, syna s matkou, syna s otcem. Jako smírčí dary řeší situace napětí; jsou to dárky na rozloučenou nebo vyjadřují blahopřání. Existují také formální dary, jejichž opominutí znamená hrozbu zpřetrhání vztahů, kterých se to týká. Muž po dosažení dospělosti by měl svému otci darovat dvacet kusů látky, jinak by se musel stydět, kdyby měl otce požádat o pomoc při shromažďování věna pro nevěstu. Měl by také dát dvacet kusů látky své ženě za každý porod...[24]

Látky se užívalo i pro různé poplatky a pokuty a jako platby za léky. Když například muži manželka řekla, že se jí někdo pokoušel svést, bylo zvykem odměnit ji dvaceti kusy látky za její věrnost (nebyla to sice povinnost, ale považovalo se za dost nerozumné to neudělat). Když chytili cizoložníka, očekávalo se, že zaplatí padesát až sto kusů látky ženinu manželovi; jestliže manžel a milenec porušili klid vesnice tím, že se poprali ještě před vyřešením celé záležitosti, jako odškodné museli oba dodat dva kusy látky atd.

Dárky většinou putovaly k výše postaveným lidem. Mladí lidé často dávali malé dárky tkaniny na znamení úcty svým otcům, matkám, strýcům a dalším. Takové dárky byly ve své podstatě hierarchické: těm, kdo je dostali, nikdy nepřišlo na mysl, že by dárek měli nějak oplatit. Tak se stávalo, že starší lidé, a zvláště starší muži, často mívali několik kusů látky nazbyt a mladí muži, kteří nikdy nestačili utkat tolik, aby mohli naplnit své potřeby, se na ně museli obracet vždy, když se přiblížila větší platba: jestliže například museli zaplatit velkou pokutu nebo si chtěli najmout doktora, aby manželce pomohl při porodu, či se chtěli připojit k obřadní společnosti. Tím pádem byli stále lehce zadluženi nebo alespoň trochu zavázáni

svým starším. Každý měl ale také mnoho přátel a příbuzných, kterým už někdy pomohl, a tak se na ně mohl obrátit kvůli podpoře.[25]

Sňatek byl obzvláště drahý, protože podle ujednání to většinou vyžadovalo získat několik kusů červeného santalového dřeva. Pokud tkaniny z rafie byly ve společenském životě něco jako drobné, toto dřevo – vzácné a dovážené pro výrobu kosmetiky – bylo platidlem vysoké hodnoty. Tři až pět kusů mělo stejnou cenu jako sto kusů látky z rafie. Jen pár jedinců vlastnilo něco santalového dřeva, obvykle jen pár kousků, které si drtili pro vlastní potřebu. Většina dřeva byla uskladněna ve společné vesnické pokladnici.

Není to tak, že santalového dřeva se užívalo jako věno – spíš se užívalo při vyjednáváních o sňatku, kdy různé typy darů putovaly tam a zpět. Žádné věno ve skutečnosti neexistovalo. Muži nemohli využít peníze, aby získali ženy, a neměli ani nárok na své děti. Kmen Lele byl matrilineární. Děti nepatřily ke klanu otce, ale matky.

Byl tu ale jiný způsob, jak muži získávali kontrolu nad ženami.[26] Byl to systém krvavých dluhů.

Mezi tradičními africkými národy panuje všeobecné přesvědčení, že lidé neumírají jen tak, bezdůvodně. Jestliže někdo zemřel, někdo ho musel zabít. Když například žena kmene Lele zemřela při porodu, mělo to být proto, že se dopustila cizoložství. Její milenec byl tak za její smrt odpovědný. Někdy se sama přiznala na smrtelné posteli, jinak se fakta k celé záležitosti musela zjistit prostřednictvím věštění. Stejné to bylo, pokud zemřelo dítě. V případě, že někdo onemocněl nebo uklouzl a spadl, když lezl na strom, bylo třeba prověřit, jestli nebyl zapleten do nějakého sporu, o kterém by bylo možné říci, že je příčinou neštěstí. Když to nebylo možné jinak, člověk mohl k identifikaci pachatele využít magických prostředků. Jakmile byla vesnice spokojena, že se nalezl viník, byl tento člověk zavázán krvavým dluhem: to znamená, že dlužil nejbližším příbuzným oběti lidský život. Musel tak předat mladou ženu ze své rodiny, svou sestru nebo dceru, aby se stala svěřenkou oběti, neboli „zástavou".

Systém se stejně jako u Tivů postupně nesmírně zkomplikoval. Být zástavou se dědilo. Jestliže žena byla něčí zástavou, platilo to i o jejích dětech a o dětech jejích dcer. To znamenalo, že většina mužů patřila nějakému dalšímu muži. Nikdo by ale nepřijal jako zástavu muže v případě krvavého dluhu: cílem bylo získat mladou ženu, která bude dále plodit další zastavené děti. Informátoři z kmene Lele zdůraznili Douglasové, že každý muž by samozřejmě chtěl mít co nejvíce takových žen:

> Zeptejte se „Proč chcete mít víc zástavních svěřenců?" a oni pokaždé odpoví: „Má to tu výhodu, že když upadneš do krvavého dluhu, můžeš věc urovnat poskytnutím jedné ze svých zástav a tvé vlastní sestry zůstanou svobodné." Zeptejte se „A proč chceš, aby tvé sestry byly svobodné?" a uslyšíte: „Ale, protože když si přivodím krvavý dluh, můžu ho vyřešit tím, že dám jednu z nich do zástavy..."

> Každý muž si je také jistý, že do krvavého dluhu může upadnout kdykoli. Jestliže žena, kterou svedl, při porodu prozradí jeho jméno a poté zemře, pokud její dítě zemře nebo když kdokoli, s kým se pohádal, zemře na nějakou nemoc nebo úraz, může být popohnán k odpovědnosti ... Dokonce i když žena uteče od manžela a dojde kvůli ní k boji, všichni mrtví budou položeni u jejích dveří a její bratr nebo strýc budou muset zaplatit. A protože pouze ženy mohou být odškodněním za smrt a toto odškodnění se požaduje za všechny mrtvé – muže stejně jako ženy – je jasné, že zástav nemůže být nikdy dost. Muži mají ve svých zástavových povinnostech nedoplatky a dívky jsou zastavovány ještě před svým narozením, dokonce ještě předtím, než je jejich matka dost stará na vdavky.[27]

Celá věc se, jinak řečeno, zvrhla do nekonečně komplikované šachové hry. Jak poznamenává Douglasová, je to jeden z důvodů, proč je pojem „zástava" (angl. pawn – také pěšák v šachu, pozn. překl.) tak jedinečně přiléhavý. Skoro každý muž kmene Lele už byl něčí zástavou a zároveň je zapojený do neustálé hry shánění, výměny a vykupování zástav. Každé větší drama nebo neštěstí v životě vesnice obyčejně povede ke změně práva na ženy a skoro všechny ženy zase projdou výměnou.

Je třeba zde zdůraznit několik bodů. Za prvé, to, s čím se zde obchodovalo, byly zcela výhradně lidské životy. Douglasová je nazývá „krvavými dluhy", ale „životní dluhy" by bylo vhodnější pojmenování. Řekněme například, že se nějaký člověk topí a jiný ho zachrání. Nebo je třeba smrtelně nemocný a doktor ho vyléčí. V obou případech bychom asi řekli, že první člověk „dluží svůj život" druhému. Řekli by to i Lelové, jenže by to mysleli doslovně. Zachráníš někomu život, on ti jeden dluží a takový dluh se musel splatit. Obvyklým východiskem pro zachráněného muže bylo postoupit svou sestru jako zástavu a když ne ji, tak jinou ženu, kterou sám získal jako zástavu od někoho jiného.

Za druhé, nic nemohlo nahradit lidský život. „Odškodné se zakládalo na principu ekvivalence, život za život, člověk za člověka." Jelikož hodnota lidského života byla absolutní, žádné množství rafiové tkaniny, kusů santalového dřeva, koz, tranzistorových rádií nebo čehokoli jiného ho nemohlo nahradit.

Třetí a nejdůležitější bod je ten, že v praxi „lidský život" doopravdy znamenal „život ženy" – nebo ještě přesněji, „život mladé ženy". Údajně se to dělo s cílem maximalizovat osobní vlastnictví: muž si ze všeho nejvíce přál lidskou bytost, která mohla otěhotnět a mít děti, které se tím pádem také stanou zástavami. I Mary Douglasová, která nebyla žádnou feministkou, však musela připustit, že celé to uspořádání fungovalo, jako by to byl obrovský nástroj na zajištění mužské nadvlády nad ženami. Byla to pravda tím spíše, že ženy samy nemohly vlastnit zástavy.[28] Mohly jimi pouze být. Jinak řečeno: pokud šlo o životní dluh, věřiteli nebo dlužníky mohli být pouze muži. Mladé ženy pak představovaly aktiva a pasiva – figurky, se kterými se posunovalo po šachovnici – a ruce, které s nimi hýbaly, byly výhradně mužské.[29]

Jelikož skoro každý byl zástavou nebo touto zkušeností někdy ve svém životě prošel, nebyla to pochopitelně pro člověka žádná tragédie. Pro zastavené muže to bylo určitými způsoby celkem výhodné, protože jejich „majitel" za ně musel platit většinou jejich poplatků, pokut a dokonce i krvavých dluhů. Proto všichni informátoři Douglasové trvali na tom, že být něčí zástavou nemá nic společného s otroctvím. Lelové měli otroky, ale nikdy jich nebylo mnoho. Byli to váleční zajatci, obvykle cizinci. Jako takoví neměli rodinu a žádné ochránce. Být zástavou na druhou stranu znamenalo mít ne jednu, ale dvě různé rodiny, které se o vás staraly: pořád jste měli svou matku a její bratry, ale nově jste měli také svého „pána".

Samotný fakt, že žena byla cenou v soutěži, kterou hráli všichni muži, jí otevíral spoustu možností, jak porazit celý systém. Teoreticky se dívka už mohla narodit jako zástava postoupená nějakému muži pro budoucí sňatek. Ve skutečnosti ale

> z malé lelské dívky vyroste koketa. Od plenek byla středem láskyplné, škádlivé a flirtující pozornosti. Její zaslíbený manžel nad ní nikdy nezískal víc než jen velmi omezenou moc... Protože muži mezi sebou o ženy soutěžili, pro ženy to bylo pole, kde mohly manévrovat a intrikovat. Doufajících nápadníků nebylo nikdy málo a žádná žena nepochybovala, že když se jí zachce, najde si jiného manžela.[30]

Navíc měla mladá lelská dívka další skvělou a mocnou kartu do hry. Každý dobře věděl, že kdyby se zcela odmítla podvolit své situaci, vždy měla ještě možnost stát se „manželkou vesnice".[31]

Postavení takové manželky bylo typicky lelské. Nejlepší způsob, jak ho popsat, bude asi pomocí hypotetického příkladu. Představme si, že starý vlivný muž získá mladou dívku jako zástavu skrze krvavý dluh a rozhodně se, že se s ní ožení sám. Technicky vzato na to měl právo, ale pro mladou ženu není žádný med být třetí nebo čtvrtou ženou starého muže. Nebo se tento muž například může rozhodnout, že ji nabídne k sňatku jednomu ze svých mužských zastavených svěřenců, který žije ve vesnici daleko od jejího domova a matky. Ona se brání, on si toho nevšímá. Ona si počká na příhodnou chvíli a v noci se vykrade do nepřátelské vesnice, kde požádá o útočiště. To je vždycky možné: všechny vesnice mají své tradiční nepřátele. Žádná nepřátelská vesnice by také neodmítla ženu, která k nim přišla v takové situaci. Okamžitě by ji prohlásili za „manželku vesnice", kterou by všichni muži, kteří tam žili, měli povinnost ochraňovat.

Je dobré vědět, že většina starších mužů zde i v jiných částech Afriky měla několik manželek. To znamenalo, že zásoba žen, které byly k mání pro mladší muže, byla znatelně užší. Jak naše etnografka vysvětluje, tato nerovnováha byla zdrojem značného sexuálního napětí:

> Každý chápal, že mladí svobodní muži toužili po manželkách starších mužů. Jednou z jejich kratochvílí bylo tedy plánovat jejich svádění a vysmívali se mužům, kteří ještě nezaznamenali úspěch. Starci chtěli zůstat polygynní s dvěma či třemi manželkami a nevěry byly považovány za něco, co narušuje klid vesnice, a tak Lelové museli provést jistá opatření k uklidnění svých svobodných mužů.

> Proto když dostatečný počet mužů dosáhl věku kolem osmnácti let, mohli si koupit právo na společnou manželku.[32]

Když zaplatili odpovídající poplatek v rafiových tkaninách do vesnické pokladnice, dostali povolení vybudovat si společný dům a pak jim buď přidělili manželku, nebo mohli uspořádat výpravu a pokusit se nějakou si ukrást z nepřátelské vesnice. (Nebo naopak: pokud se nějaká uprchlice objevila v jejich vesnici, mohli požádat zbytek vesnice o právo přijmout ji za manželku: pokaždé ho dostali.) Tato společná žena je tedy ona „manželka vesnice." Její postavení bylo velmi vážené. S vesnickou novomanželkou se v podstatě jednalo jako s princeznou. Nemusela pracovat na zahradě, nosit dřevo ani vodu a dokonce ani vařit; všechny domácí práce dělali její dychtiví mladí manželé, kteří jí snášeli modré z nebe a trávili spoustu času v lesích lovem, aby jí mohli přinést ty nejvybranější lahůdky nebo ji napájeli palmovým vínem. Měla přístup k jejich majetku a čekaly se od ní různé nezbednosti k pobavení všech zainteresovaných. Musela být také ve věci sexu podle přání kdykoli po vůli celé skupině, ve které ze začátku bylo snad deset až dvanáct různých mužů.[33]

Postupně se manželka vesnice obvykle usadila s pouze třemi až čtyřmi ze svých manželů a nakonec zůstala s jedním. Domácí sestavy byly flexibilní, ale v principu byla nicméně provdána za celou vesnici. Pokud měla děti, za jejich otce se považovala vesnice a jako taková je měla vychovat, zaopatřit je a nakonec dobře provdat nebo oženit – proto také vesnice měly společné pokladnice plné rafie a především kusů santalového dřeva. V každé době vesnice mívala několik svých manželek, a tedy i svých dětí a vnoučat – a byla tedy v pozici, kdy mohla požadovat platbu, ale i platit krvavé dluhy, a tím i hromadit zástavy.

Z vesnic se tím stala společná seskupení, kolektivy, se kterými se ve věci zákona muselo jednat, jako kdyby to byli jedinci, podobně jako u moderních korporací. Byl tu ale jeden hlavní rozdíl. Vesnice si na rozdíl od jednotlivců mohly své nároky vynutit násilím.

Jak Douglasová zdůrazňuje, tohle bylo rozhodující, protože obyčejní Lelové by to prostě jeden druhému nemohli udělat.[34] V jejich běžných záležitostech se neobjevoval téměř žádný systematický nátlakový prostředek. To je také důvod, poznamenává, proč vlastnit zástavy bylo tak neškodné. Existovaly nejrůznější druhy pravidel, ale neexistovala žádná vláda, soudy, žádní soudci, kteří by činili oficiální rozhodnutí, žádná skupina ozbrojenců ochotná a schopná použít hrozbu násilí k podpoře takových rozhodnutí – pravidla se jen upravovala a interpretovala. Názory každého se nakonec musely vzít v potaz. V běžném životě Lelové kladli důraz na mírné a přátelské chování. Mužům se možná často chtělo vrhnout se jeden na druhého v záchvatu žárlivosti (mnohdy k tomu měli dobrý důvod), ale téměř nikdy to nedělali. A když opravdu vypukla rvačka, každý vyskočil, aby ji přerušil a celá věc se předložila veřejnému projednání.[35]

Vesnice jsou naproti tomu opevněny a věkové skupiny společných domácností mohly být mobilizovány a hrát roli vojenských jednotek. Pouze zde do obrazu vstupuje organizované násilí. Je pravda, že když mezi sebou vesnice bojovaly, bylo to také vždy kvůli ženám (každý,

s kým Douglasová hovořila, se tvářil nedůvěřivě při pouhé představě, že by dospělí muži mohli kdekoli bojovat kvůli něčemu jinému). V případě vesnic ale mohlo dojít ke skutečné válce. Jestliže starší z jiné vesnice nedbali něčích nároků na zástavu, mladí muži z druhé vesnice mohli zorganizovat útočnou výpravu a ženu unést nebo s sebou odvedli jiné hezké mladé ženy, aby se staly kolektivními manželkami. Mohlo to vést k úmrtím a dalším nárokům na odškodnění. „Protože se to dělo s pomocí násilí," suše poznamenává Douglasová, „mohla si vesnice dovolit nemít tolik ohledů k přáním svých dlužních zastavenců"[36].

Je to právě v tomto bodě, kdy do hry vstupuje potenciál násilí a vysoká zeď vystavěná mezi hodnotou životů a penězi, se může najednou sesypat.

> Někdy, když dva klany vyjednávaly nárok na odškodnění za smrt, žadatel mohl mít pocit, že u svých protějšků nemá šanci uspět. Politický systém nenabízel žádné přímé prostředky pro jednoho člověka (nebo klan) k využití fyzického nátlaku a neexistovala ani nadřazená autorita, ke které by se mohl člověk obrátit pro podporu svých nároků. Než by se úplně vzdal svého nároku na zastavenou ženu, byl muž ochoten přijmout ekvivalent v hmotném majetku, pokud ho mohl dostat. Obvyklým postupem bylo prodat svůj případ proti obžalované straně jediné skupině, která si mohla vynutit zástavu násilím, totiž vesnici.
>
> Muž, který zamýšlel prodat svůj případ, si řekl o sto kusů rafiové tkaniny nebo o pět kusů santalového dřeva. Vesnice příslušné množství vyzvedla buď ze své pokladnice, nebo si je vypůjčila od jednoho ze svých členů, a tím přijala mužův nárok na zástavu za svůj.[37]

Jakmile muž jednou obdržel peníze, jeho nárok skončil a vesnice, která si jej koupila, přikročila k organizování přepadení, aby se zmocnila ženy, které se spor týkal.

Jinak řečeno, o koupi a prodeji lidí bylo možné mluvit *pouze* tehdy, když do celé rovnice bylo zataženo násilí. Schopnost využít sílu a dosáhnout svého zkratkou přes nekonečný labyrint preferencí, závazků, očekávání a povinností, kterými jsou opravdové lidské vztahy typické, také umožnilo překonat první pravidlo ekonomických vztahů kmene Lele: že lidské životy lze vyměnit opět pouze za lidské životy, nikdy za hmotné věci. Je významné, že zaplacené množství – sto kusů tkaniny a jejich ekvivalent v santalovém dřevu – byla také cena otroka.[38] Otroci byli, jak jsem už zmínil, válečnými zajatci. Zdá se, že jich nikdy nebylo mnoho; Douglasové se podařilo v padesátých letech najít pouze dva potomky těchto otroků, bylo to nějakých dvacet pět let potom, co došlo k zrušení zvyku otroctví.[39] Počty ale nejsou důležité. Pouhý fakt, že existovali, se stal precedentem. Hodnota lidského života mohla být někdy vyčíslena; ale jestliže se člověk byl ve svém uvažování schopen posunout od A = A (jeden život je roven jinému) k A = B (jeden život = sto kusů látky), bylo to jen proto, že k výpočtu došel proti hrotu namířeného oštěpu.

Dluh masa (Tivové)

Důvod, proč jsem se zabýval tak dlouho kmenem Lele, byl částečně ten, že jsem chtěl vysvětlit smysl toho, proč užívám výraz „komunitní ekonomika", jaký je život a jaká dramata naplňují dny lidí uvnitř takového systému a jaká je v jejím rámci typická funkce peněz. Platidla Lelů, jak říkám, jsou ztělesněním společenských platidel. Provází každou návštěvu, každý slib, každý významný okamžik v životě muže nebo ženy. Je jistě také důležité, čím věci, které se používaly jako platidla, skutečně byly. Látky z rafie se používaly na oděvy. V době Douglasové se používaly hlavně na odění lidského těla; z kusů santalového dřeva se vyráběla červená pasta pro kosmetické účely – ženy i muži ji užívali hlavně jako makeup pro každodenní zkrášlování. Obojí to tedy byly materiály, které lidé potřebovali pro formování svého tělesného vzhledu, aby pro své současníky vypadali dospěle, slušně, přitažlivě a důstojně. Byly tím, co měnilo obyčejné nahé tělo v opravdovou společenskou bytost.

Není to pouhá shoda okolností. Ve skutečnosti je to v komunitních ekonomikách až nezvykle běžné. Peníze skoro vždy pocházejí z věcí, které se používají zejména pro zkrášlování člověka. Korálky, mušle, peříčka, psí nebo velrybí zuby, zlato a stříbro jsou velmi známými příklady. Všechny jsou zbytečné pro jiný účel než ten, aby člověk vypadal zajímavější, a tedy krásnější. Mosazné pruty Tivů se zdají být výjimkou, ale doopravdy nejsou: užívaly se hlavně jako surovina pro výrobu šperků nebo se jednoduše stočily do obručí a nosily se při tancích. Jsou i výjimky (například dobytek), ale obecně platí, že platidla jako ječmen, sýr, tabák nebo sůl se objevují, až když do hry vstoupí stát a pak trh.[40]

Objasňuje to také zvláštní vývoj myšlení, který je tak často příznačný pro komunitní ekonomiky. Na jednu stranu má lidský život absolutní hodnotu, neexistuje pro něho žádný možný ekvivalent. Jsou místa, kde je tento princip opravdu neporušitelný. Častěji se porušuje důmyslnými hrami Tivů, kteří dávání životů, a Lelů, kteří braní životů chápou jako vytvoření dluhů, které lze splatit dodáním jiného člověka. V obou případech také tento zvyk končí ohrožením mimořádně složité hry, ve které si vlivní muži vyměňují ženy nebo alespoň práva na jejich plodnost.

Tohle je ale už určitý typ zahájení. Jakmile hra jednou existuje a objeví se v ní princip substituce, vždy je tu možnost v ní pokračovat. Když se tak začne dít, dlužní systém založený na vytváření lidských zdrojů se – i zde – může najednou stát prostředkem k jejich zničení.

Pro příklad se vraťme zpět k Tivům. Čtenář si jistě vzpomene, že pokud muž neměl sestru nebo svěřenku, kterou by vyměnil za manželku, bylo možné ukonejšit její rodiče nebo poručníky peněžními dary. Takovou manželku ale stejně nikdy nepovažovali za zcela jeho. Existovala zde také působivá výjimka. Muž si mohl koupit otrokyni, ženu unesenou během výpravy do vzdálené země.[41] Otrokyně konec konců neměly rodiče, nebo se s nimi tak mohlo jednat; násilně je vyjmuli ze všech těch sítí vzájemných závazků a dluhů, ze kterých obyčejní lidé získávali svou vnější identitu. Proto je také bylo možné koupit nebo prodat.

Po svatbě si ale zakoupená manželka rychle vytvořila nová pouta. Už nebyla otrokyní a její děti byly na sto procent manželské – více než děti manželek, které muži získali pomocí stálých plateb mosaznými pruty.

Snad jsme přišli na obecný princip: aby něco mohlo být v komunitní ekonomice prodejné, je třeba to vytrhnout z jeho původního kontextu. Tím jsou otroci: lidé ukradení ze společenství, které je udělalo, kým jsou. V novém společenství byli cizinci, už neměli matku, otce, žádné příbuzné. Proto je bylo možné koupit, prodat nebo i zabít: protože *jediný* vztah měli se svým majitelem. Schopnost lelských vesnic uspořádat výpravu a unést ženu z cizí komunity je pravděpodobně klíčovou i pro jejich schopnost začít obchodovat se ženami za peníze – i když v jejich případě to bylo možné jen ve velmi omezeném rozsahu. Příbuzní takové ženy přece jen nebyli moc daleko a jistě se přišli dožadovat vysvětlení. Nakonec někdo musel navrhnout ujednání, se kterým se spokojil každý.[42]

Stále ale tvrdím, že je v tom něco víc. Člověk při čtení většiny knih získá jasný pocit, že mnoho afrických společností znepokojovalo vědomí, že kdyby se dělo něco špatně, změnily by se tyto důmyslné sítě dluhů v něco absolutně děsivého. Tivové jsou toho živým příkladem.

* * * *

Tivové jsou mezi studenty antropologie známi především tím, co jejich nejznámější etnografové, Paul a Linda Bohannanovi, nazvali jako tři oddělené „sféry směny." Obyčejné každodenní ekonomické aktivity byly většinou záležitostí žen. Jako jediné naplňovaly trh a kráčely po stezkách s malými dárky proskurníku, oříšků nebo ryb, které buď dávaly darem, nebo jimi dar oplácely. Muži se zabývali tím, co považovali za důležitější věci: transakcemi, které mohly probíhat s využitím tivských platidel, kterých byly stejně jako u Lelů dva druhy: druh tkaniny s názvem *tugudu* vyráběné v místě, kde Tivové žili, a která se hojně vyvážela, a pro velké obchody to byly svazky importovaných mosazných prutů.[43] Ty se využívaly pro získání určitých okázalých a přepychových věcí (krav, prodaných žen z cizích zemí), ale hlavně pro vyjednávání politických záležitostí, najímání léčitelů, získávání magických prostředků, pro zasvěcení do obřadních společností. Tivové byli v politickém ohledu ještě rovnostářštější než Lelové: úspěšní staří muži s jejich četnými manželkami vládli nad svými syny a jejich domácnostmi s rodinnými příslušníky, ale jinak nebyli vůbec politicky organizováni. A konečně tu byl také systém svěřenek, který se zakládal výhradně na mužském právu na ženy. Tolik o pojetí sfér. Tyto tři sféry – spotřeba obyčejného zboží, mužského prestižního zboží a práva na ženy – byly v podstatě zcela oddělené. Za žádné množství proskurníku jste nemohli získat mosazný prut, stejně jako vám v zásadě jakýkoli počet mosazných prutů nemohl zaručit plná práva na ženu.

Ve skutečnosti tu ovšem byly možnosti jak nad systémem vyhrát. Soused například pořádal hostinu, ale došly mu zásoby; druhý mu mohl pomoci a později za ním nenápadně přijít a chtít

svazek prutů či dva na oplátku. Ten, kdo chtěl čachrovat, a „měnit kuřata na krávy", jak se říkalo, a hlavně využít své bohatství a postavení k získání manželek, musel mít „silné srdce" – tedy podnikavou a charismatickou povahu.[44] Výraz „silné srdce" měl ale ještě jeden význam. Tivové věřili, že existuje skutečná biologická látka, které říkali *tsav*, a která vyrůstá z lidského srdce. Je tím, co dodává některým lidem jejich kouzlo, energii a přesvědčivost. *Tsav* tady byla fyzickou látkou a také neviditelnou silou, která některým lidem umožňuje, aby jim ostatní byli po vůli.[45]

Mělo to háček – a většina Tivů v té době v tom viděla *hlavní* problém jejich společnosti – *tsav* bylo totiž možné uměle posílit, a to jedině konzumací lidského masa.

Chtěl bych zde zdůraznit, že není důvod domnívat se, že by nějaký Tiv byl skutečným kanibalem. Představa, že by měli jíst lidské maso, v nich zřejmě budila stejný odpor a zděšení, jako by tomu bylo u většiny lidí. Po staletí nicméně byli evidentně posedlí podezřením, že někteří z jejich sousedů – a zvláště prominentní muži, kteří se de facto stali politickými vůdci – jsou tajní kanibalové. O mužích, kteří podporovali svou *tsav* tímto způsobem, se povídalo, že získali mimořádné schopnosti – prý umějí létat, nemůže je zranit žádná zbraň, v noci mohou vyslat své duše, aby zabily své oběti tak, že ty ani neví, že zemřely – zmateně a bezradně bloudí, dokud je nevyužijí pro své kanibalské hostiny. Z těchto mužů se jednoduše stali strašliví čarodějové.[46]

Mbatsav, společnost čarodějů, stále hledala nové členy a způsob, jak toho dosáhnout, bylo obelstít lidi, aby pojedli lidské maso. Čaroděj vzal kousek masa z těla některého ze svých blízkých příbuzných, kterého zabil a dal ho oběti do jídla. Pokud ten člověk byl natolik hloupý, aby ho snědl, zavázal se „dluhem masa" a společnost čarodějů se postarala, aby se takové dluhy vždycky platily.

> Možná si váš přítel nebo nějaký starší muž povšiml, že máte hodně dětí nebo sourozenců, a tak vás podvodem přiměje, abyste si u něho udělali dluh. Pozve vás, abyste s ním u něho doma o samotě pojedli, a když začnete jíst, položí před vás dvě mísy omáčky, z nichž jedna obsahuje uvařené lidské maso...

Jestliže budete jíst ze špatné mísy, ale nemáte „silné srdce" – tedy potenciál stát se čarodějem – bude vám špatně a v hrůze utečete z jeho domu. Jestli ten potenciál ale ve vás je, maso ve vás začne pracovat. Večer toho dne se kolem vašeho domu shromáždí plno vřeštících koček a sov. Všude bude plno podivných zvuků. Před vámi se objeví váš nový věřitel se svými spolubratry ve zlu. Bude vyprávět, jak zabil svého bratra, abyste mohli spolu povečeřet, a bude předstírat, jak ho souží myšlenka na ztrátu svého příbuzného, když vy si tu sedíte a kolem vás je plno vašich boubelatých a zdravých příbuzných. Ostatní čarodějové budou přizvukovat a dělat, jako by to byla vaše vina. „Vyhledával jsi potíže, a ty si tě našly. Pojď a lehni si na zem, ať ti můžeme prořízнout hrdlo."[47]

Je jen jediný způsob, jak z toho ven, a to přislíbit jednoho ze svých příbuzných jako náhradu za sebe. Je to možné, protože zjistíte, že máte nové strašné schopnosti, ale musíte je užívat tak, jak požadují ostatní čarodějové. Musíte zabít své bratry, sestry, děti, jednoho po druhém; jejich těla společenství čarodějů ukradne z hrobu a přivede je znovu k životu, aby je vykrmili. Pak je mučí, znovu zabijí, rozkrájí a upečou na další hostinu.

> Tento „dluh masa" nikdy nekončí. Věřitelé stále přicházejí. Pokud dlužník za sebou nemá muže, jejichž *tsav* je velmi silná, nemůže se tohoto dluhu zbavit, dokud nepřijde o všechny své lidi a jeho rodina nevymře. Pak si sám lehne na zem, aby ho zabili, a tak je dluh konečně smazán.[48]

Obchod s otroky

V jistém smyslu je jasné, o co tu jde. Muži se „silným srdcem" mají moc a charisma, s jejich využitím mohou zmanipulovat dluh tak, aby se potraviny změnily na peníze, peníze na manželky, svěřenky a dcery, a tak se stávají hlavami stále se rozrůstajících rodin. Stejná moc a charisma, které jim toto všechno dovolují, je ale na druhou stranu ohrožují tím, že by se celý proces mohl zvrhnout v hrůznou implozi, kdy se kvůli „dluhům masa" celá rodina změní zpátky v potravu.

Kdybychom se pokusili představit si nejhorší věc, která by se člověku mohla stát, na prvních místech seznamu by kdekoli jistě figurovalo to, být přinucen jíst znetvořená těla vlastních dětí. Antropologové během let ale došli k názoru, že každou společnost pronásledují trochu jiné noční můry a že rozdíly mezi nimi jsou významné. Hororové příběhy, ať už o upírech, ghúlech nebo zombie pojídajících lidské maso vždy zřejmě odrážejí některé aspekty z vlastního společenského života vypravěčů, určitý děsivý potenciál ve způsobu, jakým jsou zvyklí spolu jednat a o kterém si nepřejí nic vědět ani mu čelit. Nemůžou si ale pomoci, aby o něm nevyprávěli.[49]

Co by to bylo v případě Tivů? Ti měli zcela evidentně velký problém s autoritou. Žili v krajině, kde byly rozprostřeny ohraničené pozemky, které se organizovaly vždy kolem jednoho staršího muže s jeho početnými manželkami, dětmi a různými příživníky. V takové organizační jednotce měl tento muž téměř absolutní autoritu. Pokud jde o vnější vztahy, neexistovala tu žádná oficiální politická struktura a Tivové byli naprostí rovnostáři. Jinak řečeno: všichni muži usilovali o to stát se hlavou velké rodiny, ale byli krajně podezřívaví vůči jakékoli formě vlády. Není se pak co divit, že když tivští muži měli tak ambivalentní postoj k autoritě, mohli dojít i k názoru, že stejné vlastnosti, které muži umožňují dosáhnout významného postavení, ho mohou, pokud to přežene, proměnit ve stvůru.[50] Většina Tivů si vlastně myslela, že skoro všichni starší muži *jsou* čarodějové, a pokud zemřel mladý člověk, pokládali to za pravděpodobnou splátku „dluhu masa".

Stále ale ještě nemáme odpověď na jednu zřejmou otázku: proč se tohle všechno formuluje v pojmech dluhu?

* * * *

Na řadě je teď trochu historie. Zdá se, že předci Tivů přišli do údolí řeky Benue a přilehlého území někdy kolem roku 1750 – v době, kdy všechno, co je dnešní Nigérií, bylo pustošeno atlantickým obchodem s otroky. Rané příběhy vyprávějí o tom, jak Tivové během migrace pomalovali své ženy a děti tak, aby to vypadalo jako jizvy po neštovicích, aby potenciální útočníci měli strach je odvést.[51] Usadili se v krajině, která byla obecně známa jako nepřístupná, a proti pravidelným útokům okolních království ze severu a západu se zuřivě bránili. Nakonec mezi nimi došlo k politickému smíru.[52]

Tivové dobře věděli, co se děje za hranicemi jejich teritoria. Vezměme si příklad měděných prutů, jejichž používání z opatrnosti nepřevzali proto, aby se z nich nestalo univerzální platidlo.

Měděné pruty se tedy užívaly v této části Afriky po staletí a alespoň v některých oblastech i při běžných obchodních transakcích. Bylo to dost snadné: člověk je nalámal na menší kousky, nebo některé vytáhl na tenké drátky, které stočil do malých oček, a měl dokonale upotřebitelnou drobnou měnu pro každodenní obchod.[53] Většina z těch, které se používaly na území Tivů od konce 18. století, ale pocházela z masové výroby továren v Birminghamu a obchodníci s Liverpoolu a Bristolu je dováželi do přístavu Old Calabar u ústí řeky Cross River.[54] V oblasti kolem Cross River, tedy na území, které bylo přesně na jih od území Tivů, se měděných prutů užívalo jako běžného platidla. Tak se také zřejmě dostaly k Tivům – donesli je obchodní cestující od Cross River nebo je získali tivští obchodníci na svých výpravách za hranice území. Proto je fakt, že Tivové nechtěli měděné pruty užívat jako běžné platidlo, dvojnásob významný.

Jen během roku 1760 bylo snad deset tisíc Afričanů dopraveno na lodích po Cross River do Calabaru a sousedních přístavů, tam jim nasadili řetězy, naložili je na britské, francouzské a jiné evropské lodě a poslali přes Atlantik – část ze zhruba milionu a půl otroků exportovaných během celého atlantického obchodu s otroky se plavila právě z někdejší Bight of Biafra.[55] Některé z nich zajali během válek nebo útočných přepadení, jiné prostě unesli. Většinu z nich ale odvedli kvůli dluhům.

Zde tedy musím vysvětlit, jak se obchod s otroky organizoval.

Atlantický obchod s otroky jako celek byl gigantickou sítí úvěrových uspořádání. Rejdaři se základnami v Liverpoolu a Bristolu získávali zboží na úvěr za dobrých podmínek od místních velkoobchodníků. Očekávali, že ho splatí prodejem otroků plantážníkům v Antilách a Americe (opět na úvěr). Komisionáři z londýnského City ještě celou věc nakonec financovali ze zisků z prodeje cukru a tabáku.[56] Rejdaři pak své zboží odváželi do afrických přístavů, jako byl Old Calabar. Calabar byl ztělesněním obchodního městského státu, ovládali jej bohatí afričtí obchodníci, kteří se oblékali do evropských šatů, žili v domech postavených v evropském stylu a někdy i posílali své děti do Anglie za vzděláním.

Po příjezdu evropští obchodníci vyjednávali o hodnotě nákladu lodí v měděných prutech, které v přístavu sloužily jako platidlo. Kupec, který byl na palubě lodi *Dragon* si v roce 1698 zaznamenal tyto ceny, které se mu podařilo vyjednat za své zboží:

jeden železný prut	čtyři měděné pruty
jeden svazek korálků	čtyři měděné pruty
pět šňůrek různých korálků[57]	čtyři měděné pruty
jedno umyvadlo č. 1	čtyři měděné pruty
jeden džbán	tři měděné pruty
jeden yard plátna	jeden měděný prut
šest nožů	jeden měděný prut
jeden mosazný zvonek č. 1	tři měděné pruty[58]

O padesát let později, kdy byl obchod na vrcholu, přiváželi britské lodě ve velkém látky (výrobky nově založených továren v Manchesteru a bavlněné látky z Indie), železné a měděné zboží a také méně podstatné zboží, jako byly korálky, a také ze zřejmých důvodů velký počet střelných zbraní.[59] Zboží pak bylo postoupeno africkým obchodníkům, opět na úvěr, a ti jej svěřili vlastním zástupcům, kteří je odvezli proti proudu řeky.

Zřejmým problémem se stalo, jak zajistit splátku dluhu. Obchod byl mimořádně dvojakou a nemilosrdnou záležitostí a s lovci otroků nebylo radno riskovat úvěrový obchod – zvláště ne, když jednali s cizími obchodníky, které už nikdy nemuseli potkat.[60] V důsledku toho se rychle rozvinul systém, ve kterém evropští kapitáni požadovali záruku v podobě lidí jako zástavy.

Typ „zástav", o nichž tu hovoříme, se zcela jasně velmi liší od těch, se kterými jsme se setkali u kmene Lele. V době, kdy se kolem roku 1500 objevili na scéně Evropané, prošly už zástavní vztahy v mnoha královstvích a obchodních městech západní Afriky hlubokými změnami – přetvořily se v podstatě v typ dlužního otroctví. Dlužníci dávali do zástavy své rodinné členy jako kauci za půjčky; zastavení lidé se pak stávali příslušníky domácnosti věřitelů, pracovali na jejich polích a starali se o domácí práce – jejich osoby tedy byly zárukou a jejich práce byla vlastně náhradou za úrok z půjčky.[61] Zastavení lidé nebyli otroky; nebyli jako otroci odloučení od svých rodin, ale nebyli přesně vzato ani svobodní.[62] V Calabaru a dalších přístavech si osvojili kapitáni otrokářských lodí při dovážení zboží svým africkým protějškům zvyk požadovat osoby do zástavy jako záruku – například dva členy domácnosti obchodníka (nejlépe alespoň jednoho rodinného člena mezi nimi) za každé tři dodané otroky.[63] V podstatě se to moc nelišilo od požadavku na odevzdání rukojmích a někdy kvůli tomu vznikaly velké politické krize, když se kapitáni, které už nebavilo čekat na zpožděnou zásilku otroků, rozhodli místo toho odplout s nákladem zastavených lidí na palubě.

Nahoru po řece hrály dlužní zástavy v podobě lidí v obchodu také hlavní roli. Na většině území západní Afriky tento obchod ve velkých královstvích, jako byly Dahomské a Ašantské, podněcoval boje a uvalování krutých trestů. Jejich vládci často manipulovali právním systémem, aby téměř každý zločin mohl být potrestán otroctvím nebo smrtí, kdy se pak otroky stávaly žena či děti provinilce, případně přehnaně vysokými pokutami, kdy neschopnost zaplatit částku opět uvrhla dlužníka i jeho rodinu do otroctví. V jistém ohledu je to velmi nápadné, protože absence jakýchkoli větších vládních struktur lépe umožňovala pochopit, co se opravdu děje. Všudypřítomná atmosféra násilí vedla k systematickému překrucování všech institucí stávajících komunitních ekonomik, které se proměnily v obrovský mechanismus odlidštění a destrukce.

V oblasti Cross River měl obchod pravděpodobně dvě fáze. První období bylo plné zděšení a naprostého chaosu, docházelo v něm k častým přepadením, a každý, kdo cestoval sám, se vystavoval nebezpečí, že ho unese nějaká banda potulných lupičů a prodá ho do Calabaru. Netrvalo dlouho a vesnice zůstaly opuštěné, mnoho lidí uprchlo do lesů a muži museli utvořit ozbrojené skupiny, aby mohli pracovat na poli.[64] Toto období bylo poměrně krátké. Druhé začalo, když se po celém regionu začaly etablovat zástupci místních obchodních společností, kteří nabízeli, že znovu nastolí pořádek. Nejslavnější z nich byla Aro konfederace, lidé, kteří si říkali „Děti boží."[65] Za podpory těžce ozbrojených žoldnéřů a jejich slavného Zázraku z Arochukwu ustavili nový a velmi drsný systém spravedlnosti.[66]

Pronásledovali únosce a prodávali je do otroctví. Silnice i farmy opět byly v bezpečí. Aro zároveň spolupracovala s místními staršími na tvorbě sbírky rituálních zákonů a trestů tak komplexních a přísných, že každý byl neustále v nebezpečí, že je může porušit.[67] Komukoli se to stalo, byl předán Aru k transportu na pobřeží, a udavač dostal odměnu v měděných prutech.[68] Podle některých zpráv z té doby si muž, který prostě neměl rád svou manželku a potřeboval měděné pruty, mohl kdykoli vymyslet nějaký důvod, proč ji prodat, a vesničtí starší, kteří dostávali podíl ze zisku, mu v tom skoro nikdy nebránili.[69]

Nejdůmyslnějším podvodem obchodních společností ale byla nápomoc při šíření tajné společnosti nazývanou Ekpe. Ta byla nejznámější financováním velkolepých tajných obřadů a také zasvěcováním svých členů do okultních tajemství. Skrytě ovšem fungovala také jako mechanismus pro vymáhání dluhů.[70] Jen v Calabaru tato společnost například využívala celý rozsah sankcí, od bojkotu (členové měli zakázáno obchodovat s neplatícími dlužníky), pokut, zabavení majetku, uvěznění a konečně i k popravě – ty nejnešťastnější oběti byly zanechány jako varování pro ostatní v lese přivázané ke stromu a s odstraněnou spodní čelistí.[71] Bylo to důmyslné zvláště proto, že každý si v takové společnosti mohl koupit členství. Postupoval pak devíti stupni, pokud si mohl dovolit zaplatit poplatek, samozřejmě vypočtený v měděných prutech, které dodávali obchodníci. V Calabaru těchto devět stupňů vypadalo takto:[72]

1. Nyampi 2. Oku Akana 3. Brass 4. Makanda	300 krabic měděných prutů, každý po 2 librách, 9 šilincích
5. Makara 6. Mboko Mboko 7. Bunko Abonko 8. Mboko Nya Ekpo 9. Ekpe	= 735 liber, za první čtyři stupně

Na místní podmínky šlo o velmi drahou záležitost. Přesto se členství brzy stalo hlavním znakem cti a skvělé pověsti. Vstupní poplatky nebyly v malých, vzdálených komunitách jistě tak přehnané, ale výsledek byl stejný: tisíce lidí se zadlužily u obchodníků, ať už kvůli požadovaným vstupním poplatkům nebo kvůli zboží, které dodávali (byly to převážně látky a kov pro výstroj a kostýmy pro představení společnosti Ekpe – šlo tedy o dluhy, na jejichž vymáhání se spolupodílely i místní kmeny samy na sobě. Tyto dluhy se pravidelně platily lidskými zástavami, jakkoli se zpočátku jevily jen jako dočasné otroctví).

Jak to fungovalo v praxi? Zřejmě se to velmi lišilo místo od místa. O oblasti Afikpo ve vzdálené oblasti na horním toku Cross River se například dočteme, že každodenní záležitosti, jako např. obstarávání jídla, probíhaly podobně jako u Tivů, „bez obchodování a využití peněz". Měděné pruty dodávané obchodními společnostmi se používaly při nákupu a prodeji otroků a jinak většinou jako společenská měna – „jako dary a platby při pohřbech, propůjčení titulů a dalších obřadech"[73]. Skoro všechny tyto platby, tituly a obřady byly vázány na tajné společnosti, které do oblasti přišly společně s obchodníky. Všechno to vypadá trochu jako tivské uspořádání, ale přítomnost obchodníků zajistila, že výsledky byly velmi odlišné:

> Za starých časů, když se někdo na horním toku Cross River dostal do potíží nebo dluhu a potřeboval rychle peníze, bylo obecně zvykem „zastavit" jedno či více vlastních dětí nebo člena rodiny nebo domácnosti jednomu z obchodníků přicházejících pravidelně do vesnice z Akunakuny. Mohl také přepadnout nějakou ze sousedních vesnic, zmocnit se tam jednoho z dětí a to pak prodat stejnému svolnému nákupčímu.[74]

Tento text dává smysl, když si uvědomíme, že dlužníci byli také vymahači dluhů, díky svému členství v tajných společnostech. Zmocnit se dítěte patřilo k místnímu zvyku, kterému Angličané říkali „panyarring", a byl rozšířený i po celé tehdejší západní Africe. Věřitelé, kteří

pozbývali naděje na splacení dluhu, se přihnali se skupinou ozbrojených mužů do komunity dlužníka a sebrali všechno – lidi, zboží, domácí zvířata – všechno, co se dalo jednoduše odnést, a pak to u sebe měli jako záruku splacení dluhu.[75] Nezáleželo na tom, jestli lidé nebo zboží patřili dlužníkovi nebo jeho příbuzným. Ke stejnému účelu se hodily sousedovy kozy nebo děti, protože cílem bylo vyvinout tlak na toho, kdo dlužil peníze. Jak napsal William Bosman: „Pokud je dlužník čestným mužem a dluh platí, okamžitě se začne snažit, aby uspokojil své věřitele a osvobodil své rodáky."[76] Byl to vlastně docela účelný prostředek v oblasti, kde neexistoval žádný hlavní úřad a kde lidé cítívali obrovskou odpovědnost vůči členům svého společenství a mizivou vůči komukoli jinému. V případě výše zmíněné tajné společnosti by se dlužník podle všeho snažil splatit své dluhy (ať už skutečné nebo smyšlené) těm, kdo do společnosti nepatřili, aby nemusel poslat pryč členy vlastní rodiny.[77]

Taková opatření nebyla vždy účinná. Dlužníci často museli dávat do zástavy stále víc svých dětí a členů rodiny, dokud nakonec nebylo vyhnutí a museli zastavit sami sebe.[78] A je jasné, že v období, kdy byl obchod s otroky na vrcholu, bylo „zastavování" spíše eufemismem než čímkoli jiným. Rozdíl mezi zastavenými lidmi a otroky do značné míry vymizel. Dlužníci, stejně jako jejich rodiny před nimi, putovali k Aro konfederaci, odtud k Britům a nakonec je v okovech a řetězech nacpali do malých otrokářských veslic a odvezli za moře, kde je prodali na plantáže.[79]

⁂

Jestliže pak Tivy pronásledovala představa záludné tajné organizace, která lákala nic netušící oběti do dluhové pasti, kvůli níž museli splácet dluh svými dětmi a nakonec sebou samými, bylo to proto, že přesně to samé se dělo lidem žijícím několik stovek mil od nich. Ani užití výrazu „dluh masa" zde není nijak nepatřičné. Obchodníci s otroky sice své oběti nedegradovali na pouhé maso, ale neznamenaly pro ně nic víc než kusy. Být otrokem znamenalo být odtržen od rodiny, příbuzných, přátel, komunity, přijít o své jméno, identitu a důstojnost; o cokoli, co člověka činí člověkem a ne pouhým lidským strojem schopným poslouchat rozkazy. Většina otroků ani neměla moc příležitostí navázat trvalé lidské vztahy. Ti, kdo skončili na karibských a amerických plantážích, se nejčastěji udřeli k smrti.

Je pozoruhodné, že se všechno – vytržení lidí z jejich prostředí – dělo skrze ten samý mechanismus komunitní ekonomiky, založený na předpokladu, že lidské životy mají nejvyšší hodnotu, které se nic nemůže vyrovnat. Namísto toho se stejné instituce – poplatky za zasvěcení, prostředky pro výpočet provinění a odškodnění, společenské měny, dlužní zástavy – proměnily v opak, celé soukolí se rozběhlo opačným směrem a, jak to viděli Tivové, ten pomyslný stroj sestavený pro vytváření lidských bytostí se na ně zhroutil a stal se prostředkem jejich zkázy.

* * * *

Nechtěl bych zanechat ve čtenáři dojem, že to, co tu popisuji, je nějak typické jen pro Afriku. Úplně stejné věci se totiž stávaly, kdykoli se komunitní ekonomiky dostaly kontaktu s obchodními (zvláště těmi s pokročilou vojenskou technologií a nenasytnou poptávkou po pracovních silách).

Nápadně podobné věci můžeme pozorovat v jihovýchodní Asii, zejména mezi lidmi žijícími v horách nebo na ostrovech, na okraji velkých království. Jak první historik této oblasti, Anthony Reid, upozornil, práce se po celé jihovýchodní Asii organizovala na základě dlužního otroctví:

> I v relativně jednoduchých společnostech, kam peníze pronikly jen málo, se tradičně objevovala nutnost značných výdajů – zaplacení ceny za nevěstu, porážka buvolů při úmrtí člena rodiny. Je obecně známo, že takové tradiční potřeby byly nejčastějším důvodem zadlužení chudých vůči bohatým...[80]

Například jedna praxe zaznamenaná od Thajska až po indonézský ostrov Sulawesi je situace, kdy se skupina chudých bratrů obrátí na bohatého sponzora, aby zaplatil výlohy na svatbu jednoho z nich. Od té doby mu říkají „pán". Více než cokoli jiného je to vztah mezi mecenášem a klientem: bratři mohou mít povinnost udělat pro pána občas nějakou práci nebo mu dělat doprovod při příležitostech, kdy musí udělat dobrý dojem – nic víc. Přesto je, technicky vzato, majitelem jejich dětí a „může zpětně vyvlastnit manželku, na jejíž svatbu přispěl v případě, že by jeho vazalové nedokáali plnit úkoly, kterými je pověřil" .[81]

Jinde si můžeme vyposlechnout příběhy podobné těm africkým – o rolnících, kteří zastavili sebe nebo členy své rodiny nebo se dokonce prohráli do otroctví; o knížectvích, kde se trestem stávaly výhradně vysoké pokuty. „Běžně samozřejmě nebylo možné tyto pokuty zaplatit a odsouzený muž se, často i s rodinnými příslušníky, stal nevolníkem vladaře, poškozené strany nebo kohokoli, kdo byl schopen za něho pokutu zaplatit."[82] Reid tvrdí, že to bylo relativně neškodné – chudí muži si ve skutečnosti mohli půjčit právě proto, aby se stali dlužníky bohatého patrona, který jim zajistil jídlo v časech nouze, střechu nad hlavou i manželku. Zcela jistě to nebylo „otroctví" v pravém slova smyslu. Tedy pokud se patron nerozhodl odeslat některé z dlužníků svým věřitelům do vzdáleného města jako Majapahitu nebo Ternate, kde se dřeli v kuchyni nějakého granda nebo osívali plantáže jako každý jiný otrok.

Je důležité na toto upozornit, protože jedním z důsledků obchodu s otroky je to, že lidé nežijící v Africe o ní mají často představu jako o nenapravitelně agresivním a divošském kontinentu. Je to obraz, který má katastrofální dopad na ty, kdo tu žijí. Bylo by možná vhodné zamyslet se nad historií místa, které se považuje za pravý opak Afriky: Bali, slavné „zemi deseti tisíc chrámů" – ostrov, který se v antropologických textech a turistických brožurách

popisuje, jako by ho obývali pouze mírní, zasnění umělci, kteří své dny tráví aranžováním květin a nacvičováním synchronizovaných tanečních sestav.

V 17. a 18. století Bali tuto pověst ještě nemělo. V té době se stále ještě dělilo na tucet maličkých, vzájemně se hašteřících království, které spolu téměř neustále válčily. Skutečná pověst Bali mezi holandskými obchodníky a úředníky usazenými na sousední Jávě byla protikladem té dnešní. Balijce považovali za neotesané a násilnické osoby, kterým vládne šlechta závislá na opiu, jejíž bohatství se zakládá výhradně na její ochotě prodávat cizincům své poddané do otroctví. V době, kdy Holanďané plně převzali vládu nad Jávou, se z Bali stala do značné míry zásobárna vývozu lidských bytostí – zvláště velká poptávka byla ve velkých městech celé oblasti po mladých balijských dívkách, z kterých se stávaly prostitutky a konkubíny.[83] Tím, že byl ostrov zatažen do obchodu s otroky, proměnil se téměř celý společenský a politický systém v zařízení na násilné získávání žen. I na vesnicích měla manželství podobu „ukořisťěného manželství" – někdy šlo o zinscenované únosy, někdy o opravdové násilné únosy, po kterých únosci zaplatili rodině ženy, aby na celou záležitost zapomněla.[84] Pokud ženu ukořistil někdo opravdu vlivný, nenabízel žádné odškodnění. Ještě v šedesátých letech starší lidé vzpomínali, jak rodiče museli schovávat své mladé atraktivní dcery:

> „nesměly přinášet impozantní obětiny na chrámové slavnosti, aby je nezahlédl královský špeh a nedotáhl je do přísně chráněné ženské části paláce, kde mužští návštěvníci směli upírat svůj zrak jen do výšky jedné stopy od podlahy. Šance, že by se dívka mohla stát legitimní rádžovou manželkou nižší úrovně, byla malá ... Daleko spíše z ní po několika letech uspokojování jeho prostopášnosti nebylo nic lepšího než služka na úrovni otrokyně.[85]

Nebo pokud se dostala do takového postavení, že v ní manželky vyšší úrovně začaly vidět soupeřku, mohly ji nechat otrávit nebo odeslat lodí za moře, aby posloužila vojákům čínském bordelu v Džakartě, nebo případně vynášela mísy z ložnice francouzského plantážníka na ostrově Reunion v Indickém oceánu.[86] Během té doby došlo všemi obvyklými způsoby k přepsání královských zákoníků s tou výjimkou, že právní moc byla namířena především a výslovně proti ženám. Nejenže to byly zločinkyně a dlužnice, které bylo třeba zotročit a deportovat, ale každý ženatý muž měl právo zřeknout se své manželky. a tím ji automaticky postoupit jako majetek zdejšímu vladaři, který si s ní mohl dělat, co chtěl. I ženu, jejíž manžel zemřel, než mu stačila porodit mužského potomka, vydali paláci pro prodej do cizí země.[87]

Jak vysvětluje Adrian Vickers, i slavné balijské kohoutí zápasy – tak důvěrně známé každému studentu antropologie z prvního ročníku – královské soudy původně podporovaly kvůli získání lidského zboží:

> Králové dokonce napomáhali zadlužení lidí tím, že v hlavních městech pořádali velké kohoutí zápasy. Nadšení a marnotratnost podnícené tímto vzrušujícím

> sportem vedly mnoho rolníků k tomu, že vsadili víc, než mohli. Jako u každé hazardní hry, šance na velké bohatství a dramatické napětí soutěže zvyšovaly ambice, které si mohl dovolit jen málokdo, a na konci dne, kdy se poslední ostruha zanořila do hrudi posledního kohouta, už mnoho rolníků nemělo domov ani rodinu, ke které by se mohli vrátit. Oni, jejich ženy a děti měli být prodáni na Jávu.[88]

Zamyšlení nad násilím

Tuto knihu jsem začal otázkou: Jak dojde k tomu, že se o morálních závazcích mezi lidmi přemýšlí jako o dluzích a tím se pak ospravedlňuje i chování, které by se za jiných okolností zdálo být vysloveně nemorální?

Tuto kapitolu jsem začal návrhem odpovědi: tím, že se dělá rozdíl mezi obchodními ekonomikami a tím, co nazývám „komunitními ekonomikami" – tj. těmi, kde peníze spíše než jako prostředek k zakoupení věcí slouží hlavně jako společenská měna, která vytváří, udržuje a ruší vztahy mezi lidmi. Jak Rospabé tak výstižně ukázal, typickou vlastností těchto společenských měn je, že se nikdy nevyrovnají lidem. Neustále dokonce připomínají, že lidským bytostem se ve skutečnosti nevyrovná nic – ani, konec konců, druhý člověk. V tom je hluboká pravda krevní msty. Nikdo nemůže doopravdy odpustit muži, který zabil jeho bratra, protože každý bratr je jedinečný. Nic by ho nemohlo nahradit – ani jiný muž, který by dostal stejné jméno a měl stejné postavení jako váš bratr, ani konkubína, která porodí syna a ten ponese jméno vašeho bratra, ani přízračná manželka, které se narodí syn, jehož budoucím úkolem je pomstít smrt tohoto bratra.

V komunitní ekonomice je každá osoba ojedinělá a má neporovnatelnou hodnotu, protože je ve specifickém vztahu s ostatními. Žena může být pro mnoho různých lidí různým způsobem dcerou, sestrou, milenkou, soupeřkou, vrstevnicí nebo rádkyní. Každý vztah je jedinečný, i v takové společnosti, kde se vztahy udržují neustálým vzájemným předáváním typických předmětů, jako jsou tkaniny z rafie nebo svazky měděných drátů. V určitém smyslu tyto věci dělají člověka, čím je – což dokládá způsob, jakým se předměty sloužící jako společenské měny používaly. Jsou to věci, které jinak sloužily k oblékání nebo zdobení lidského těla, tedy pomáhaly v očích druhých udělat člověka, kým je. Podobně ale jako šaty nedělají (doopravdy) člověka, ve vztazích udržovaných předáváním rafiových tkanin bylo vždy něco navíc.[89] To naopak znamená, že rafie měla vždy menší význam než vztah, který vytvářela. Proto si myslím, že Rospabé měl pravdu, když zdůraznil, že v takových ekonomikách peníze nikdy nemohou nahradit člověka: jsou uznáním samotného faktu, že takový dluh se nedá zaplatit. Ale i představa, že člověk může nahradit člověka, že jedna sestra se může postavit na roveň jiné, je bezesporu evidentní. V tomto smyslu jsou komunitní ekonomiky dvojznačné. Jsou to ostatně *ekonomiky*: tedy systémy směny, kde se kvalita redukuje na kvantitu a je možné

počítat zisky a ztráty, i když jsou takové výpočty záležitostí situace (v případě výměny sester), kdy jedna je rovno jedné, nebo jedna minus jedna je rovno nule – jako v případě krevní msty.

Jak se takové výpočty provádějí? Jak se stane, že je možné zacházet s lidmi, jako by byli stejní? Příklad kmene Lele nám poskytl vodítko: člověka lze učinit věcí směny, například jednu ženu rovnou druhé, když je vytrhneme z jejich přirozeného prostředí; to znamená vyloučením ze vztahové sítě, která ji, jako jedinečný souhrn těchto vztahů činí, čím je. Tím získá obecnou hodnotu, která může narůstat i klesat a lze ji použít jako prostředek k vyměření dluhu. Vyžaduje to jisté násilí. Ještě více násilí je zapotřebí, pokud se má stát obdobou kusu santalového dřeva, a nesmírné, trvalé a systematické násilí je třeba na její úplné vyrvání z jejího prostředí a následné zotročení.

Měl bych zde něco ujasnit. Slovo „násilí" neužívám metaforicky. Nemluvím o pojmovém násilí, ale doslova o riziku zlámaných kostí a potlučeného těla; o ranách pěstmi a kopancích; podobně jako když Hebrejci mluvili o svých „spoutaných" dcerách, nemysleli to poeticky, ale týkalo se to skutečných provazů a řetězů.

Většina z nás nerada přemýšlí o násilí. Ti, kdo mají dost štěstí a žijí relativně pohodlný, zajištěný život v moderních velkoměstech, mají tendenci buď předstírat, že násilí neexistuje nebo, pokud jim ho někdo připomene, odepíšou velký svět „tam venku" jako hrozné, kruté místo, kde už se nedá moc zlepšit. Instinktivně nepřemýšlíme nad tím, nakolik násilí – nebo alespoň jeho hrozba – ovlivňuje náš každodenní život (jak často říkávám, jen si představte, co by se dělo, kdybyste se vehementně dožadovali vstupu do univerzitní knihovny bez platného osobního průkazu) a přeceňujeme význam, či alespoň četnost věcí jako válka, terorismus a násilné trestné činy. Role užití síly ve formování lidských vztahů je viditelnější v tzv. „tradičních společnostech" – ačkoli v mnoha z nich k opravdovému fyzickému útoku jednoho člověka na druhého dochází méně často než v naší společnosti. Zde je příběh z království Bunyoro ve východní Africe:

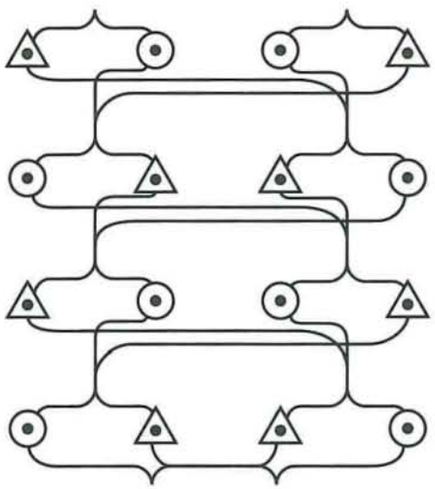
> Jeden muž se přestěhoval do nové vesnice. Chtěl zjistit, co jsou zač jeho sousedé, a tak jednou uprostřed noci předstíral, že velmi surově bije svou ženu. Byl zvědavý, jestli sousedé přijdou, aby mu to vytkli. Nebil ji doopravdy, místo toho tloukl do vaku z kozí kůže a jeho žena křičela a řvala, jako by ji vraždil. Nepřišel nikdo. Hned druhý den se muž a jeho žena sbalili a odešli z vesnice, aby si našli nějaké jiné místo pro život.[90]

Smysl je jasný. V řádné vesnici by sousedé vběhli dovnitř, zadrželi by ho a dožadovali se vysvětlení, co mohla žena udělat, že si zasloužila takové zacházení. Z hádky by se stal společný zájem, který by skončil nějakým společným ujednáním. Takhle by lidé měli žít. Žádný rozumný muž nebo žena by nechtěli bydlet v místě, kde se o sebe sousedé vzájemně nestarají.

Svým způsobem je to ilustrativní, dokonce půvabný příběh, ale člověk se přesto musí ptát: jak by reagovali lidé z komunity – i takové, kterou by muž s příběhu pokládal za řádnou

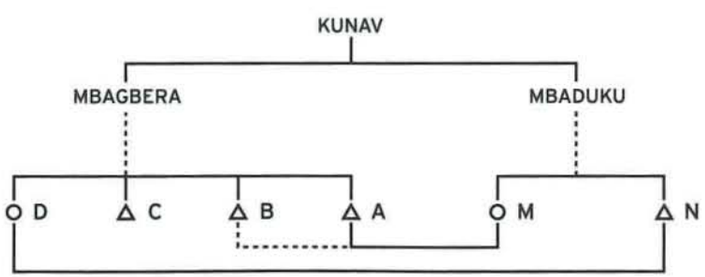
komunitu – kdyby si mysleli, že *ona* bije *jeho*?[91] Myslím, že všichni známe odpověď. První situace by vedla k soucitu, druhá k posměchu. V 16. a 17. století v Evropě mladí vesničané sehrávali satirické scénky, v kterých si tropili legraci z manželů, které bila vlastní žena, a dokonce je posadili na osla čelem vzad a vodili po městečku, aby se každý mohl pošklebovat.[92] Pokud vím, žádná africká společnost nezašla takhle daleko. (A žádná africká společnost neupálila tolik čarodějnic – západní Evropa v té době byla zvláště krutým místem.) Přesto, jako téměř všude na světě, rámec, v kterém se odehrávaly vztahy mezi oběma pohlavími, tvořil předpoklad, že ten první typ násilí je teoreticky legitimní, zatímco ten druhý ne.[93]

Chtěl bych zdůraznit, že existuje přímý vztah mezi faktem a možností prodávat jeden život za druhý. Antropologové si libují ve vytváření diagramů pro vyobrazení preferenčních sňatkových vzorců. Někdy jsou takové diagramy docela pěkné:[94]



Ideální vzorec bilaterálního sňatku mezi křížovými bratranci a sestřenicemi

Někdy se jen vyznačují jistou elegantní jednoduchostí, jako v tomto diagramu zobrazujícím výměnu sester u Tivů:[95]



Pokud necháme lidské bytosti, aby šly za hlasem svého srdce, málokdy se seskupují do symetrických vzorců. Taková symetrie bývá vykoupena strašlivou lidskou cenou. Akiga Sai z kmene Tivů je ochoten ji popsat:

> Ve starém systému se starší vesnice mohl oženit se svou mladou svěřenkou, i kdyby měl lepru a byl bez rukou a nohou; žádné děvče by se ho neodvážilo odmítnout. Když jeho svěřenka přitahovala jiného muže, vzal on tu svou a dal ji starému muži výměnou. Dívka musela odejít se starcem a smutně nesla jeho vak z koziny. Kdyby utekla zpátky domů, její majitel by ji chytil a zbil, pak by ji svázal a odvedl zpátky ke starému muži. Stařec měl radost a tak se zubil, až se ukázaly jeho zčernalé stoličky. „Ať půjdeš kamkoli," řekl jí, „přivedou tě zpátky ke mně, takže se uklidni a zvykni si na to, že jsi moje žena." Dívka se trápila tak, že si přála, aby ji pohltila země. Některé ženy se dokonce ubodaly k smrti, když je proti jejich vůli dali starému muži; ale přesto všechno to Tivům bylo jedno.[96]

Poslední řádek říká vše. Jeho uvedení je možná neférové (Tivové evidentně projevovali zájem natolik, aby Akigu zvolili za svého prvního poslance s vědomím, že podpoří legislativu, která takové zvyky postaví mimo zákon), ale dobře poslouží k objasnění jádra věci: že některé formy násilí se považovaly za morálně přijatelné.[97] Žádní sousedé by nepřiběhli a nezasáhli, kdyby poručník bil uprchlou svěřenku. A kdyby přece jen, trvali by na tom, aby používal mírnějších prostředků při jejím navrácení zákonnému manželovi. A protože ženy věděly, jak by jejich sousedé a i rodiče reagovali, bylo „výměnné manželství" možné.

Byly tím, co označuji lidmi „vytrženými z jejich prostředí".

* * * *

Lelové měli štěstí natolik, že z velké části unikli zkáze způsobené obchodem s otroky; Tivové bezmála seděli na zubech žraloka a museli vyvinout heroické úsilí, aby se hrozbě vyhnuli. U obou kmenů nicméně existovaly mechanismy, jak násilím přesídlit mladé ženy z jejich domovů, a právě kvůli tomu je bylo možné směňovat – i když v obou případech pravidlo stanovilo, že ženu lze směnit jen za jinou ženu. Pár výjimek, kdy se ženy mohly vyměnit za jiné věci, vzešlo přímo z války a otroctví – tedy tehdy, když míra násilí významně stoupla.

Obchod s otroky samozřejmě představoval násilí v jiném měřítku. Mluvíme zde o zkáze v rozsahu genocidy, v kontextu světové historie srovnatelné pouze s událostmi, jako bylo zničení civilizací Nového světa a holocaustem. V žádném případě nechci vinit oběti: stačí si jen představit, co by se asi stalo, kdyby se zde náhle objevila skupina mimozemšťanů ozbrojená neporazitelnou válečnou technikou, nekonečně bohatá a bez jakékoli morálky – a vyhlásili, že jsou ochotni bez otázek za každou lidskou pracovní sílu zaplatit milion dolarů. Vždy by se našla bezohledná hrstka lidí, kteří by takové situace využili – a to stačí.

Skupiny jako Aro konfederace představují nechvalně známou strategii, všude využívanou fašisty, mafiány a pravičáckými gangstery: nejdřív se rozpoutá zločinné násilí neomezeného trhu, kde je všechno na prodej a cena života extrémně poklesne; pak zasáhnou s nabídkou, že nastolí do určité míry pořádek – i když takový, že kvůli jeho krutosti zůstanou všechny nejvýnosnější aspekty předchozího chaotického období neporušeny. Násilí je zachováno v právním systému. Takové mafie například téměř všechny nakonec zavedou přísný kodex cti, kde morálka je především záležitostí splácení dluhů.

Kdybych psal knihu o jiném tématu, možná bych se zamyslel nad zvláštními paralelami mezi společnostmi na Cross River a na Bali, z nichž obě zaznamenaly velkolepý nárůst umělecké tvořivosti (Ekpe masky od Cross River měly významný vliv na Picassa). Tato tvorba měla převážně podobu rozkvětu divadelních představení plných složité hudby, nádherných kostýmů a stylizovaného tance, které dohromady vytvářely imaginární spektákl, prezentující alternativní politický řád. Je pozoruhodné, že tento kulturní vývoj se odehrával paralelně s obdobím, kdy se život obyčejných lidí změnil v hru plnou neustálého nebezpečí, kdy každý chybný krok mohl vést k deportaci. Jak to spolu souviselo? Je to zajímavá otázka, ale nemůžeme na ni v plném rozsahu odpovědět v této knize. Zásadní otázka pro stávající účely musí znít: Jak běžné tohle bylo? Jak už jsem zmínil, africký obchod s otroky byl nebývalou katastrofou, ale obchodní ekonomiky v té době získávaly otroky z komunitních ekonomik po tisíce let. Je to postup starý jako civilizace sama. Rád bych položil otázku: do jaké míry tvoří její podstatnou součást?

Nemluvím tu pouze o otrokářství, ale o procesu, který uvolňuje lidi ze sítí vzájemných závazků, sdílené historie a kolektivní odpovědnosti, které je dělají tím, kým jsou. Děje se tak proto, aby byli směnitelní – to znamená, aby podléhali logice dluhu. Otrokářství je toho pouze zákonitým cílem, nejkrajnější formou takového rozuzlení. Z toho důvodu nám také slouží jako výkladní skříň tohoto procesu jako celku. Otrokářství navíc kvůli své historické úloze formovalo naše základní předpoklady a instituce způsoby, o kterých už nic nevíme a jejichž vliv bychom si zřejmě nikdy nepřáli přiznat, kdybychom o nich věděli. Jestliže jsme se stali dlužní společností, je to proto, že odkaz válek, dobývání a otrokářství nikdy úplně nevymizel. Je stále zde, vtištěný do našich nejniternějších představ o cti, majetku i svobodě. My jen prostě už nevnímáme, že tam je.

V další kapitole se chystám popsat, jak k tomu došlo.

Kapitola sedm

ČEST A DEGRADACE
aneb O ZÁKLADECH SOUČASNÉ CIVILIZACE

ur_5 [HAR]: podst. jm., játra, slezina; srdce, duše; velké tělo, trup;
základ; půjčka; povinnost; úrok; přebytek; zisk; dluh s úrokem;
splátka; otrokyně

– raný sumerský slovník[1]

Jde jen o to dát každému, co jeho jest.

– Simonides

V POSLEDNÍ KAPITOLE jsem nabídl náhled na to, jak se komunitní ekonomiky s jejich společenskými měnami, které se užívají k poměřování, hodnocení a udržování vztahů mezi lidmi, mohou změnit v něco jiného. Zjistili jsme, že o takových otázkách nelze přemýšlet, aniž bychom vzali v úvahu prvek čistého fyzického násilí. V případě afrického ochodu s otroky šlo především o násilí přicházející zvenčí. Jeho prudkost a velká brutalita nám nicméně poskytují něco jako filmové pole procesu, který se v jiných časech a na jiných místech určitě odvíjel daleko pomaleji a méně chaoticky. Proto máme důvod věřit, že otrokářství se svou jedinečnou schopností vytrhnout lidské bytosti z jejich prostředí a proměnit je na něco neosobního hrálo všude klíčovou roli při vzniku trhu.

Co se tedy děje, pokud se stejný proces odvíjí pomaleji? Zdálo by se, že většina dějin tohoto fenoménu je navěky ztracena, protože na starověkém Středním východě a ve Středozemí ke skutečně zásadním okamžikům zřejmě došlo ještě před objevem písma. Přesto si můžeme udělat hrubý nástin. Myslím si, že bude nejlépe začít jediným, neobvyklým a znepokojivým pojmem, kterým je čest. Lze jej pokládat za určitý artefakt, nebo i hieroglyf, zachovaný zlomek historie, do kterého jako by se vtiskla zhuštěná odpověď na téměř všechno, čemu se pokoušíme porozumět. Z jedné strany tu máme násilí: muži, kteří žijí násilím, ať už vojáci nebo gangsteři, jsou skoro všichni posedlí ctí a útoky proti cti se považují za nejlépe ospravedlnitelný důvod

k násilným činům. Z druhé strany tu máme dluh. Mluvíme o čestných dluzích a uznávání svých dluhů: přechod od jednoho k druhému vlastně poskytuje nejlepší vodítko k tomu, jak se z povinností stávají dluhy; i když pojem cti je patrně ještě odrazem doznívání vzdorovitého názoru, že finanční dluhy nejsou těmi nejdůležitějšími. Tyto názory, které nalezneme např. ve Védách nebo Bibli, se vrací k samotným počátkům obchodování. Ještě znepokojivější je fakt (protože pojem cti nedává smysl bez nebezpečí degradace), že při rekonstrukci dějin se ukazuje, kolik z konceptů, v rámci nichž dnes vnímáme svobodu a mravnost, se formovalo působením institucí, na které jsme už dávno zapomněli – jako například otrokářství.

⁂

Pojďme se zamyslet nad příběhem muže, který přežil plavbu z afrického na americký kontinent (Middle Passage), abychom podtrhli některé paradoxy spojené s tímto pojmem a objasnili, co je tu skutečně v sázce. Olaudah Equiano se narodil někdy kolem roku 1745 v zemědělském společenství na území Beninského království. Když mu bylo jedenáct, unesli ho z domova a pak prodali britským otrokářům v zátoce Bight of Biafra. Odtud ho přepravili nejdříve na Barbados a potom na plantáž v koloniální Virginii.

Equiano o svých dalších dobrodružstvích, a bylo jich hodně, vypráví ve své autobiografii *Zajímavé vyprávění o životě Olaudaha Equiana, jinak také Gustava Vassy, Afričana*, která vyšla v roce 1879. Poté, co strávil skoro celou Sedmiletou válku na palubě britské fregaty, kde se tahal se střelným prachem, slíbili mu svobodu, pak mu ji upřeli, prodali ho několika majitelům – kteří mu vždycky lhali – přislíbili mu svobodu a pak slib porušili – dokud se nedostal ke quakerskému obchodníkovi v Pennsylvánii, který mu konečně umožnil, aby si koupil svobodu. Během pozdějších let se z něho zaslouženě stal úspěšný obchodník, autor bestselleru, polární výzkumník a nakonec také jedna z vedoucích postav anglického abolicionismu. Jeho dar řeči a síla jeho životního příběhu hrály významnou úlohu v hnutí, které vedlo v Británii roku 1807 ke zrušení obchodu s otroky.

Čtenáře Equianovy knihy často znepokojuje jeden aspekt příběhu: že autor téměř celé mládí nebyl proti instituci otroctví. V jednu chvíli, když šetřil peníze, aby si mohl koupit svobodu, dokonce nakrátko přijal práci zahrnující nákup otroků v Africe. Equiano přestoupil na abolicionistickou pozici, až když konvertoval k metodismu a účastnil se náboženských aktivit proti obchodu s otroky. Mnozí se ptali: proč mu to trvalo tak dlouho? Jestli vůbec někdo může pochopit, jak je otroctví zlé, je to on.

Je zvláštní, že odpověď zřejmě spočívá v mužově poctivosti. Jedna věc, která vysvítá z celé knihy, je, že nebyl pouze vynalézavým a odhodlaným, ale především čestným mužem. To se ale stalo východiskem pro hrozné dilema. Stát se otrokem znamená přijít o jakoukoli čest. Equiano si nade všechno přál, aby znovu získal to, co mu vzali. Potíž je v tom, že čest jako taková vždy existuje v očích druhých. Otrok, který ji chce znovu nabýt, musí přijmout

pravidla a normy okolní společnosti, a to v praxi přinejmenším znamená, že nemůže absolutně odmítnout instituce, které ho předtím připravily o čest.

Napadá mě, že tato zkušenost – schopnost znovu nabýt cti a zase získat schopnost jednat se ctí jedině tím, že člověk jedná v souladu s podmínkami systému, o kterém kvůli své hluboce traumatické osobní zkušenosti ví, že je nespravedlivý – je jedním z nejnásilnějších aspektů otroctví. Je to možná další příklad nezbytnosti vést spory v řeči pána, zde dovedené do záludných extrémů.

Všechny společnosti založené na otroctví se často vyznačují tímto mučivým zdvojeným povědomím: uvědomujeme si, že nejvyšší věci, o které se musíme snažit, jsou zároveň zcela nemorální; a zároveň cítíme, že taková je prostě realita. To je možný důvod, proč se otroci v průběhu téměř celých dějin bouřili proti svým pánům, ale málokdy proti samotnému otroctví. Viděno z druhé strany, dokonce i majitelé otroků zřejmě pociťovali, že celé to uspořádání je od základu nějak zvrácené a nepřirozené. Studenti prvního ročníku římského práva se například museli naučit nazpaměť tuto definici:

> Otroctví
> je podle práva národů institucí, kdy jedna osoba spadá pod majetková práva osoby druhé, na rozdíl od přirozenosti.[2]

Otrokářství se přinejmenším vnímalo vždy jako něco pochybného a nízkého. Každý, kdo se mu ocitl příliš blízko, byl jím pošpiněn. Lidé obzvláště pohrdali obchodníky s otroky jako nelidskými tyrany. Během historie nebrali morální ospravedlnění otroctví nijak vážně ani ti, kdo je zastávali. Většina lidí vnímala otroctví tak, jako my dnes válku: jako nevkusnou záležitost, samozřejmě, ale nikdo nebyl tak naivní, aby si myslel, že může být prostě odstraněno.

Čest je nadbytečná důstojnost

Takže, co je otroctví? Odpověď jsem naznačoval už v předchozí kapitole. Je to nejkrajnější forma vytržení člověka z jeho prostředí, a tím ze všech společenských vztahů, které jej dělají lidskou bytostí. Lze to říct ještě jinak: otrok je, v reálném slova smyslu, mrtev.

K tomuto závěru došel v Paříži v roce 1931 první učenec, který provedl obsáhlý historický výzkum instituce otroctví, egyptský sociolog Ali'Abd al-Wahid Wafi.[3] Poznamenává, že všude, od starověkého světa po dnešní Jižní Ameriku, najdeme stejný přehled způsobů, jak je možné svobodného člověka ponížit v otroka:

1. Právem silnějšího
   a) porážkou nebo válečným zajetím,
   b) stát se obětí přepadení nebo únosu.
2. Jako legální trest za zločiny (včetně dluhu).

3. Skrze otcovskou autoritu (když otec prodá své děti).
4. Skrze dobrovolné zaprodání sebe sama.[4]

Stejně tak je všude za jediný naprosto legitimní způsob považováno válečné zajetí. Ostatní způsoby byly spojeny s morálními problémy. Únos byl evidentním zločinem a rodiče by neprodali své děti za jiných než zoufalých okolností.[5] Přečteme si o hladomorech v Číně, tak krutých, že se tisícovky chudých mužů vykastrovaly s nadějí, že se možná budou moci prodat ke dvoru jako eunuchové – tato situace se ale také vnímala jako znamení úplného společenského rozkladu.[6] Starověké národy dobře věděly, že i soudní proces lze snadno podplatit – zvláště pokud šlo o zotročení kvůli dluhu.

Na jedné úrovni je al-Wahidův argument jen rozsáhlou apologií role otroctví v islámu – velmi kritizované, protože islámské právo nikdy neodstranilo otroctví, ani když ve zbytku středověkého světa tato instituce z velké části vymizela.

Autor tvrdí, že Mohamed tuto praktiku sice nezakázal, ale že raný kalifát byl první vládou, o které víme, že skutečně uspěla v odstranění praktik jako zneužití soudní moci, únosy a prodej potomka, které se pokládaly tisíce let za společenské problémy, a omezila otroctví pouze na válečné zajatce.

Nejtrvalejší přínos knihy nicméně spočívá v prostém položení otázky: co všechny tyto okolnosti mají společného? Al-Wahidova odpověď ohromuje svou jednoduchostí: člověk se stává otrokem v situacích, kdy by jinak zemřel. To je samozřejmé v případě války: ve starověkém světě vítěz nabýval naprosté moci nad poraženými, včetně jejich žen a dětí; všichni mohli být prostě povražděni. Podobně se, jak tvrdil, zločinci odsuzovali k otroctví jen za hrdelní zločiny a ti, kdo prodali sebe či své děti, obyčejně čelili hrozbě smrti hladem.[7]

Nejde přesto jednoduše říci, že se otroci vnímali jako někdo, kdo je svému pánu zavázán za svůj život, protože jinak by byl mrtev.[8] Možná to byla pravda ve chvíli, kdy se stali otroky. Jenže potom otrok nikomu nemohl dlužit, protože *byl* v každém důležitém slova smyslu mrtev. V římském právu to bylo celkem jasně řečeno. Pokud se římský voják dostal do zajetí a ztratil svobodu, jeho rodina měla právo přečíst jeho poslední vůli a rozdělit si jeho majetek. Pokud by později znovu nabyl svobody, musel by začít od začátku, dokonce se i znovu oženit s ženou, která se do té doby považovala za jeho vdovu.[9]

Podle jednoho francouzského antropologa platilo stejné pravidlo v západní Africe:

> Otrok se od té chvíle, co ho zajetím nadobro vyjmuli z jeho prostředí, považoval za společenskou mrtvolu, jako kdyby ho porazili a zabili v souboji. Kdysi se v národu Mandé válečným zajatcům, které přemožitelé přivedli domů, nabízela dege (prosná mléčná kaše) – protože lidé Mandé byli názoru, že muž by neměl umřít s prázdným žaludkem. Pak jim dali jejich vlastní zbraně, aby se mohli zabít. Každý, kdo odmítl, dostal od svého přemožitele políček a zůstal jeho zajatcem, protože se smířil s pohrdáním, a tak přišel o svou osobnost.[10]

Hororové příběhy Tivů o mužích, kteří jsou mrtví, aniž by o tom věděli, nebo jsou vyvoláni zpátky z hrobu, aby sloužili svým pánům, a haitská vyprávění o zombiích, všechny využívají té esenciální hrůzy otroctví: faktu, že je to druh smrti zaživa.

V své knize *Slavery and Social Death*, pravděpodobně nejdůkladnější srovnávací studii otroctví, která byla doposud napsána, vypočítává Orlando Patterson, co znamenalo takové úplné a naprosté vytržení z vlastního prostředí.[11] Zdůrazňuje především, že otroctví není podobné žádnému jinému lidskému vztahu, protože nejde o morální vztah. Majitelé otroků mohli tento fakt přikrášlovat legalistickými a paternalistickými slovy, ale jde opravdu jen nasazování růžových brýlí, kterému nikdo nevěří; ve skutečnosti jde o vztah založený čistě na násilí; otrok musí poslechnout, protože když to neudělá, můžou ho zmlátit, mučit nebo zabít a každý to velice dobře ví. Za druhé, být společensky mrtev znamená, že otrok nemá s nikým žádné zavazující morální vztahy: je odtržen od svých předků, komunity, rodiny, klanu, města; nemůže uzavírat smlouvy nebo dávat smysluplné sliby, kromě z rozmaru svého pána; a i když si vytvoří rodinu, ta se může kdykoli rozpadnout. Vztah čistého násilí, které ho pojilo k jeho pánovi, byl tak jediným lidským vztahem, na kterém nakonec záleželo. V důsledku toho – a to je třetí nejdůležitější prvek – situace otroka byla situací naprostého ponížení. Proto ten políček Mandé válečníka: zajatec, který odmítne svou poslední šanci, jak si zachovat čest tím, že spáchá sebevraždu, musí přijmout skutečnost, že od té chvíle se stává bytostí hodnou jedině pohrdání.[12]

Schopnost připravit druhé lidi o důstojnost se současně pro pána stává základem jeho vlastní cti. Jak Patterson upozorňuje, na některých místech – a islámský svět nabízí mnohé příklady – nesměli otroci ani vykonávat užitečnou práci. Namísto toho se boháči obklopovali šiky zotročených sluhů jen z důvodu svého postavení, kvůli ničemu jinému než na znamení své velkoleposti.

Podle mého názoru přesně tohle dodává cti její neblahou křehkost. U čestných mužů se mnohdy slučuje pocit naprostého klidu a sebejistoty, který získají častým přikazováním, s neustálou nervozitou, zvýšenou citlivostí na přezíravost a urážky a pocitem, že muž (skoro vždy jde o muže) je určitým způsobem ponížen, jestliže někomu projde nesplacení „čestného dluhu". Je to proto, že čest není totéž, co důstojnost. Mohli bychom dokonce říci: čest je nadstavbou důstojnosti. Je to ono zvýšené vědomí moci a jejích rizik, pocházející z odebrání moci a důstojnosti jiným lidem; nebo alespoň z jistoty, že to člověk může udělat. Ve své nejjednodušší podobě je čest nadbytkem důstojnosti, který se musí hájit s nožem či mečem (agresivní muži, jak víme, jsou téměř všichni posedlí ctí). Odtud pochází éthos válečníka, kde je téměř cokoli možné vnímat jako znamení neúcty – nevhodné slovo, nemístný pohled se považují za výzvu. Nicméně i tam, kde násilí bylo do velké míry vyřazeno ze hry, jde-li o čest, je to vždy spojeno s pocitem, že důstojnost člověka *je* ohrožena, a proto je třeba ji neustále hájit.

Dnes má proto slovo „čest" dva protikladné významy. Na jednu stranu můžeme hovořit o cti jako o čiré poctivosti. Slušní lidé plní své závazky. Tohle zcela jistě znamenala „čest" pro Equiana: být čestným mužem znamenalo být člověkem, který mluví pravdu, ctí zákony, plní

sliby, ve svých obchodních záležitostech jedná svědomitě a férově.[13] Jeho problém spočíval v tom, že čest zároveň znamenala něco jiného, kdy měl tento pojem od počátku co dělat s typem násilí potřebným k degradaci lidských bytostí na komodity.

Čtenář se možná ptá: Co to ale všechno má společného s původem peněz? Odpověď zní překvapivě: všechno. Některé z opravdu archaických forem peněz, které známe, zřejmě sloužily k stanovení cti a ponížení, tedy: hodnota peněz byla rovna míře schopnosti proměnit ostatní lidi na peníze. Názorným příkladem by mohla být podivná záhada tzv. *cumal* – mladých otrokyň ze středověkého Irska sloužících jako platidlo.

Cena cti (raně středověké Irsko)

Situace Irska nebyla po většinu jeho rané historie příliš odlišná od historie afrických společností, se kterými jsme se setkali na konci poslední kapitoly. Byla to komunitní ekonomika usazená nepříjemně blízko okraje expandující komerční ekonomiky. V určitých obdobích tu dokonce kvetl obchod s otroky. Jak jeden historik poznamenal, „Irsko nemá žádné minerální bohatství, a tak si králové mohli ze zahraničí nakupovat přepychové zboží hlavně za dvojí vývozní artikl, dobytek a lidi."[14] Nepřekvapí tedy, že dobytek a lidé byly dvě podstatné platební měny. Nicméně v době kolem roku 600, odkud pocházejí naše první záznamy, obchod s otroky už pravděpodobně vymizel a samotné otroctví bylo institucí na ústupu, protože církev s ním tvrdě nesouhlasila.[15] Proč se tedy stále používaly cumal jako účetní jednotky k výpočtu dluhů, které se pak ve skutečnosti splácely v kusech dobytka, pohárech, brožích a dalších předmětech ze stříbra nebo, v případě menších transakcí, v pytlích mouky nebo ovsa? A nabízí se ještě jedna, nápadnější otázka: proč *ženy*? V raných dobách Irska existovalo plno otroků mužského pohlaví, ale nikdo je zřejmě nikdy nepoužíval jako platidlo.

Většina z toho, co víme o ekonomice raně středověkého Irska, pochází z právnických zdrojů – série zákoníků sestavených vrstvou významných právníků někdy z doby mezi sedmým a devátým stoletím. Ty jsou ale plné informací. Irsko v té době bylo stále ještě převážně komunitní ekonomikou. Bylo také prostou zemědělskou zemí: lidé žili na osamocených farmách, podobně jako Tivové, pěstovali pšenici a chovali dobytek. Městům nejpodobnější byla osídlení kolem klášterů. Pravděpodobně tu neexistoval vůbec žádný trh, kromě pár výjimek na pobřeží, pravidelně navštěvovaných cizími loděmi a obchodujících hlavně s otroky nebo s dobytkem.[16]

V důsledku toho se peníze využívaly téměř výhradně pro společenské účely: jako dary; poplatky umělcům, lékařům, básníkům, soudcům a bavičům; dále jako různé feudální platby (páni dávali dobytek darem svým vazalům, kteří je pak pravidelně museli zásobovat potravinami). Autoři zákoníků dokonce ani nevěděli, jak stanovit cenu zboží běžné spotřeby, jako byly džbánky, podušky, dláta, šrůtky slaniny a podobně; zdá se, že za ně nikdy nikdo neplatil penězi.[17] Rodiny se dělily o jídlo nebo ho dodávaly feudálním vládcům, kde se stalo součástí přepychových hostin pro pánovy přátele, rivaly či družinu. Každý, kdo potřeboval nářadí, nábytek nebo oblečení buď zašel za příbuzným s příslušnými řemeslnickými

dovednostmi, nebo někomu za výrobu zaplatil. Neprodávaly se předměty jako takové. Králové zase zadávali úkoly různým klanům: tento jim poskytoval kůže, další básníky, jiný zase dodával štíty... jde o přesně ten typ nepraktického uspořádání, kolem kterého se později rozvinul trh.[18]

Peníze si bylo možné vypůjčit. Existoval velmi složitý systém zástav a záruk, který zajišťoval, že dlužníci svůj dluh splatí. Nejvíce se jich ale využívalo pro placení pokut. Tyto pokuty byly v nekonečném výčtu důkladně zpracovány v zákonících. Co ale doopravdy zaujme současného pozorovatele, je to, že byly pečlivě odstupňovány podle společenské třídy. To platí téměř o všech „barbarských zákonících" – výše trestu souvisela jak se společenským postavením oběti, tak i s povahou jejího zranění – pouze v Irsku se ale tyto záležitosti rozplánovaly tak systematicky.

Vodítkem k celému systému byl pojem cti: doslova „tváře".[19] Čest člověka byla věcí úcty, kterou měl v očích druhých, jeho poctivost, bezúhonnost a charakter, ale také jeho síla ve smyslu schopnosti ochránit sebe i svou rodinu a členy domácnosti před jakýmkoli ponížením nebo urážkou. Ti, kdo byli nejčestnější, byli bez přehánění svatými: jejich osoby a majetek byly nedotknutelné. Na keltských systémech bylo neobvyklé to, že čest bylo možné přesně vyčíslit – a Irové v tom zašli dále než jiní. Každý svobodný člověk měl svou „cenu cti", kterou mu museli zaplatit, pokud urazili jeho důstojnost. Tyto cena byla různě vysoká. Cena cti krále byla například sedm cumal – neboli sedmi mladých otrokyň, byla to běžná cena cti každé posvátné bytosti, tedy i biskupa nebo hlavního básníka. Protože se obvykle neplatilo otrokyněmi jako takovými, jak všechny zdroje neprodleně poznamenávají, znamenalo to, že při urážce důstojnosti takového člověka viník musel zaplatit dvacet jedna dojnic nebo dvacet jedna uncí stříbra.[20] Cena cti bohatého sedláka byla dvě a půl krávy, stejně jako u menšího pána, u toho se platilo navíc ještě vždy půl krávy za každého jeho svobodného sluhu – a protože takový pán, aby zůstal pánem, jich musel mít alespoň pět, vyneslo mu to dohromady minimálně pět krav.[21]

Cenu cti nelze ztotožnit s wergeld – skutečnou cenou života muže či ženy. Jestliže někdo někoho zabil, zaplatil zboží v ceně sedm cumal jako odškodnění za tento čin, k tomu se ještě navíc přidávala cena cti, protože tím, že ho zabil, urazil jeho důstojnost. Je zajímavé, že pouze v případě krále spadají cena života a cena cti v jedno.

Platilo se také za zranění: pokud někdo poranil druhého člověka na tváři, zaplatil mu cenu cti a cenu zranění (rána do obličeje byla, ze zřejmých důvodů, zvláště urážející). Vypočítat cenu zranění bylo problematické, protože se odvíjela podle fyzického poškození a společenského postavení poraněného. Irští právníci zde vyvinuli důmyslný prostředek k výměře různých typů zranění s využitím rozličných druhů zrna: cena za řeznou ránu ve tváři krále se stanovila v pšeničném zrní, u bohatého statkáře v ovsu, u drobného rolníka jenom v hrachu. Za každé zrnko se platila jedna kráva [22]. Podobně když člověk ukradl třeba brož nebo prase, musel vrátit tři brože nebo tři prasata – a navíc cenu cti poškozeného, za narušení nedotknutelnosti jeho domácnosti. Napadnout sedláka, který byl pod ochranou pána, mělo stejnou váhu jako znásilnit jeho manželku či dceru – v tomto případě nebyla poskvrněna čest oběti, ale muže, který je měl být schopen ochránit.

Člověk nakonec zaplatil cenu cti i v případě, že urazil někoho významného – tím, že ho například nevpustil na hostinu, vymyslel pro něho obzvlášť ponižující přezdívku (alespoň tehdy, když se uchytila) nebo ho satiricky zesměšnil.[23] Posměch byl ve středověkém Irsku vybroušeným uměním a básníci se pokládali téměř za čaroděje: říkalo se, že talentovaný básník dokáže poezií usmrtit krysy nebo přinejmenším vyvolat puchýře na obličejích obětí. Žádný muž, který byl veřejně zesměšněn, neměl na výběr a musel bránit svoji čest; a ve středověkém Irsku byla cena této cti přesně stanovena.

Měl bych zde podotknout, že ačkoli se dvacet jedna krav při jednání s králi možná nezdá tak mnoho, Irsko mělo v té době asi sto padesát králů.[24] Většinou měli jen pár tisíc poddaných, ale byli tu také vysoce postavení oblastní králové, jejichž cena cti byla dvojnásobná.[25] Navíc, jelikož byl právní systém naprosto oddělený od politického, právníci měli pravomoc sesadit na nižší pozici kohokoli, kdo se dopustil hanebného činu – včetně krále. Jestliže šlechtic zavřel dveře před úctyhodným člověkem nebo ho nepřizval na hostinu, poskytl přístřeší uprchlíkovi nebo snědl kus masa s vědomím, že je z ukradené krávy nebo i nechal-li se zesměšňovat a nedostal drzého básníka před soud, mohla se jeho cena cti snížit na úroveň neurozeného člověka. To samé platilo pro krále, který utekl z bitvy, zneužil své moci nebo ho přistihli při práci na poli či jiné činnosti, která byla pod jeho důstojnost. Král, který se dopustil něčeho naprosto ohavného – jako například vraždy některého ze svých příbuzných – mohl přijít o svou cenu cti úplně, což neznamenalo, že o něm lidé mohli říkat, co se jim zlíbilo, ale to, že nemohl být ručitelem ani svědčit u soudu, protože soudní přísaha a účast na soudu se také odvíjela od osobní ceny cti. Sice se to nestávalo často, ale dělo se to, a právní učení to vždy lidem připomínalo: v jednom z proslulých právnických textů najdeme seznam „sedmi králů, kteří ztratili cenu cti", jehož smyslem byla zpráva pro všechny, že každý může padnout, bez ohledu na to, jak je nedotknutelný a mocný.

Na irských pramenech je neobvyklé, že je v nich všechno tak jasně a detailně vysvětleno. Je to částečně kvůli tomu, že irské zákoníky vypracovala vrstva právnických učenců, kteří si z toho zřejmě udělali téměř zábavu, když věnovali nekonečné hodiny vymýšlením každé jen teoreticky možné situace. Některé z podmínek jsou tak rozmarné, že nutně dojdeme k názoru, že šlo o vtip: „pokud někoho píchne včela patřící jinému muži, je třeba vypočítat rozsah poranění, pokud ji ale poškozený při tom zaplácl, musí se odečíst výše odškodnění za včelu." V důsledku toho je zde ale morální uvažování, které je základem jakéhokoli podrobného zákoníku, objasněno s překvapivou otevřeností. A co ženy? Cena cti svobodné ženy byla přesně polovinou ceny cti jejího nejbližšího mužského příbuzného (otce, pokud byl naživu; pokud ne, pak manžela). Jestliže ji někdo zostudil, její cena se vyplácela tomuto příbuznému. Pokud ovšem nebyla nezávislou majitelkou půdy, v tom případě byla její cena cti stejná jako u muže. A také, nejednalo-li se o ženu lehkých mravů, v tom případě byla její cena nulová, protože neměla čest, kterou by někdo mohl zneuctít. Jak to bylo se sňatky? Nápadník vyplatil cenu cti své budoucí ženy jejímu otci a tak se sám stal jejím strážcem. A vazalové? Platilo stejné pravidlo: jestliže pán získal vazala, zakoupil si tím i cenu jeho

cti, kterou mu vyplatil v kravách. Jestliže od té doby někdo vazala urazil nebo poranil, pokládalo se to za útok na pánovu čest a bylo věcí pána, aby si vyzvedl za svého služebníka poplatek. Během té doby také vzrostla pánova cena cti, protože získal dalšího služebníka – jinak řečeno, doslova vstřebal čest nového vazala do té své.[26]

Všechno to dále umožňuje pochopit něco z podstaty cti a také to, proč se dívčí otrokyně udržely jako jednotky pro výpočet čestných dluhů i v době, když už – bezpochyby díky vlivu církve – dávno neměnily majitele. Na první pohled se může zdát podivné, že by se čest šlechtice nebo krále měla měřit na otroky, protože otroci byli bytostmi, které žádnou čest neměly. Jestliže je ovšem něčí čest založena výhradně na tom, jak dokáže připravovat o čest druhé, dává to dokonale smysl. Hodnota otroka spočívá v ceně cti, o kterou byl připraven.

Někdy se objeví jediný náhodný detail, který prozradí, oč tu doopravdy jde. V tomto případě nepochází z Irska, ale z waleského Dimetiánského zákoníku, který byl sice napsán o něco později, ale podle stejných principů. V jednom bodě, po výčtu poklon sedmi svatým stolcům Dyfedského království, kde byli biskupové a opati neoslavovanějšími a nejposvátnějšími stvořeními, text upřesňuje, že

> Kdokoli poraní do krve opata, který přísluší k některému z výše zmíněných svatých stolců, ať zaplatí sedm liber a žena z jeho příbuzenstva nechť se stane pradlenou jako pohana pro celý rod a nechť slouží jako upomínka na platbu ceny cti.[27]

Pradlena měla ze služebnictva nejnižší postavení a žena, která se jí stala tímto způsobem, musela sloužit až do smrti. Ponížili ji v podstatě na otrokyni a její trvalá hanba obnovila opatovu čest. I když se nedozvíme, jestli podobný postup kdysi nebyl základem irského zvyku přepočítávat čest irských „svatých" bytostí na otrokyně, jde evidentně o stejný princip. Čest je hrou s nulovým součtem. Podstatnou součástí cti je schopnost muže ochraňovat ženy ze své rodiny. Je-li tedy nucen jednu z nich vydat, aby v domácnosti někoho jiného vykonávala podřadné a ponižující práce, je to pro jeho čest smrtelná rána a naopak – v plné šíři to obnovuje čest toho, koho předtím cti zbavil.

* * * *

Z našeho pohledu může být irské středověké právo zvláštní kvůli tomu, že jeho zástupci neměli nejmenší problém přesně v penězích stanovit hodnotu lidské cti. Představa, že kněžská svatost nebo královský majestát by se mohly rovnat milionu smažených vajec nebo stu tisícům sestřihů u holiče pro nás může být jednoduše bizarní. Jedná se totiž právě o věci, které by měly stát mimo možnost jakékoli kvantifikace. Jestliže to středověcí irští právníci vnímali jinak, bylo to proto, že lidé v té době nepoužívali peníze, aby si koupili vejce nebo nechali ostříhat vlasy.[28] Šlo fakticky stále ještě o komunitní ekonomiku, kde se peníze využívaly pro společenské účely. Proto také bylo možné vytvořit takový složitý systém, kde se nejen stanovovalo, ale

také sčítalo a odečítalo množství lidské cti – a tím se nám také naskytla možnost nahlédnout do pravé podstaty cti jako takové.

Nabízí se otázka: co se stane s takovou ekonomikou, když lidé začnou stejné peníze, kterými stanovují hodnotu důstojnosti, užívat ke koupi vajec nebo platbě za ostříhání vlasů? Výsledkem je hluboká a trvalá morální krize, jak prozrazují dějiny Mezopotámie a Středozemí.

Mezopotámie (počátky patriarchátu)

Ve starověkém Řecku slovo pro „čest" bylo tīme. V homérských dobách se ho zřejmě užívalo podobně jako irského termínu „cena cti": označovalo nejen slávu válečníka, ale také odškodnění zaplacené v případě zranění či urážky. Během několika dalších století se význam slova s nástupem trhu začal měnit. Stalo se jednak slovem pro „cenu" – tedy cenu, kterou člověk zaplatí za věc, kterou si kupuje na trhu, ale také se vztahovalo k postoji naprostého pohrdání trhem.

Děje se to i v současné době:

> V Řecku slovo „timi" znamená čest, kterou řecká venkovská společnost typicky pokládala za nejdůležitější ctnost. Čest se v Řecku často popisuje jako štědrá velkorysost a očividná lhostejnost k peněžním výdajům a počítání. Stejné slovo nicméně označuje „cenu" jako například cenu kilogramu rajčat.[29]

Slovo „krize" má doslovný význam „křižovatka": je to bod, ze kterého se všechno může ubírat dvěma různými směry. Zvláštní věc na krizi v souvislosti s pojmem cti je ta, že nikdy nedošlo k jejímu úplnému vyřešení. Znamená čest ochotu člověka platit své dluhy? Nebo jde o skutečnost, že člověk nemá pocit, že peněžní dluhy jsou opravdu důležité? Zřejmě jde o obojí současně.

Je také otázkou, co vlastně čestní muži *opravdu* považují za důležité. Pokud většina z nás bude uvažovat o cti z pohledu vesničana ze Středozemí, nenapadne nás ani tolik ležérní postoj k penězům, jako spíše opravdová posedlost ve věci panenství před uzavřením sňatku. Mužská čest nespočívá příliš v jeho schopnosti ochránit své ženy, ale daleko více v jeho schopnosti zachovat si reputaci v oblasti sexu a v pohotovosti reagovat na jakýkoli náznak neslušného chování vůči jeho matce, ženě, sestře nebo dceři tak, jako by se jednalo o přímé fyzické napadení jeho samotného. Jedná se o stereotyp, ale není úplně neoprávněný. Jeden historik prošel policejní záznamy o soubojích na nože za padesát let na Iónských ostrovech v 19. století a zjistil, že prakticky každý z nich začal, když jedna ze zúčastněných stran veřejně prohlásila, že žena nebo sestra toho druhého je děvka.[30]

A proč ta nečekaná obsese vhodným chováním vůči ženskému pohlaví? V irských ani velšských pramenech o tom pravděpodobně nenajdeme ani zmínku. Podle nich největším ponížením bylo, když vaše sestra či dcera musela drhnout něčí špinavé prádlo. Co stojí za tím, že vzestup trhu a peněz způsobuje u tolika mužů takové znepokojení ve věci sexu?[31]

Je to těžká otázka, ale lze si alespoň představit, jak přechod z komunitní ekonomiky na obchodní mohl zapříčinit vznik určitých morálních dilemat. Co se například děje, když se tytéž peníze, které se kdysi používaly při uzavírání sňatků a urovnání záležitostí cti, mohou užít také na zakoupení služeb prostitutek?

Jak uvidíme, je důvod domnívat se, že v takových morálních krizích můžeme nalézt nejen počátek našich současných pojetí cti, ale také samotného patriarchátu. Platí to přinejmenším, pokud definujeme „patriarchát" v jeho konkrétnějším biblickém slova smyslu: jako otcovskou nadvládu, se všemi těmi důvěrně známými obrazy přísných vousatých mužů v rouchách, kteří bedlivě dohlížejí na své ženy a dcery žijící v odloučení od zbytku společnosti, podobně jako děti dávají pozor na hejna drůbeže a stáda dobytka, jak známo z knihy Genesis.[32] Čtenáři Bible se vždy domnívali, že je v tom něco prapůvodního: že šlo prostě o způsob, jakým se lidé pouště, tedy první obyvatelé Blízkého východu, odjakživa chovali. Proto byl překlad ze sumerštiny v první polovině 20. století poněkud šokující.

První sumerské texty, zvláště ty z období zhruba kolem 3000–2500 př. n. l., jsou plné žen. Rané dějiny nejen zaznamenaly jména vládkyň, ale také ozřejmily, že ženy měly významné zastoupení mezi lékaři, obchodníky, písaři a státními úředníky a celkově se mohly bez omezení účastnit všech oblastí veřejného života. Nelze mluvit o úplné rovnoprávnosti pohlaví: ve všech zmíněných oblastech muži početně převyšovali ženy. Přesto z toho máme dojem společnosti, která se mnoho neliší od těch, které jsou dnes běžné ve většině zemí rozvinuté části světa. V průběhu dalších asi tisíce let se celá situace mění. Pozice žen v občanském životě se narušuje a postupně krystalizuje známý patriarchální model se svým důrazem na cudnost a panenství před uzavřením sňatku. Oslabuje se a nakonec úplně mizí role žen ve vládě a volných profesích. Ženy ztrácejí nezávislé právní postavení a zůstávají v područí svých manželů. Ke konci doby bronzové, kolem roku 1200 př. n. l. nastává čas, kdy jsou ženy izolovány do harémů a (alespoň na některých místech) musí nosit závoje.

Lze říci, že je to vlastně odraz širšího celosvětového schématu. Pro ty, kdo rádi vidí posun ve vědě a technologii, nárůst vědomostí, ekonomický rozvoj – „lidský pokrok", jak tomu říkáváme – jako nutně vedoucí k větší lidské svobodě, vždy bylo trochu skandální, že pro ženy je to často naopak. Nebo alespoň bylo, do nedávné doby. Podobné postupné omezování ženské svobody můžeme pozorovat i v Indii a Číně. Musíme se ptát: proč? Případ Sumeru se běžně vysvětluje pozvolnou infiltrací pastevců z okolních pouští, kteří podle všeho měli patriarchálnější zvyky. Kolem Eufratu a Tigridu byl přece pouze úzký pás země, který bylo možné zavlažovat, a z toho důvodu tam také existoval městský život. Civilizace tak byla od počátku obklopena pouštními národy, které žily velmi podobným způsobem života jako národy popisované v knize Genesis a mluvily stejnými semitskými jazyky. Je nezpochybnitelné, že sumerský jazyk byl postupně nahrazen jinými jazyky – nejprve akkadštinou, pak amortištinou, dále aramejskými jazyky a nejnověji nakonec arabštinou, kterou do Mezopotámie a Levanty také přinesli pouštní pastevci. I když s tím vším přišly také významné kulturní změny, neposkytuje to nijak zvlášť uspokojivé vysvětlení.[33] Bývalí nomádi si na městský život zvykli

v mnoha jiných oblastech. Proč ne v téhle? Je to také vysvětlení týkající se pouze jedné lokality a vůbec nepřispívá k objasnění rozsáhlejšího schématu. Feministické vědecké práce namísto toho zdůrazňují vzrůstající počet válek a jejich společenský význam, se kterým šla ruku v ruce sílící centralizace státu.[34] To už je přesvědčivější. Jistě, čím militarističtější stát, tím krutější bývaly jeho zákony vůči ženám. Dodal bych ale k tomu další, doplňující argument. Jak jsem již zdůraznil, války, státy a trh z historického pohledu ze sebe navzájem profitovaly. Dobývání vede k daním. Daně bývají prvkem vedoucím k založení trhů, které využívají vojáci i správci. V konkrétním případě Mezopotámie to všechno nabylo podoby komplikovaného vztahu vedoucího k prudkému nárůstu dluhu, který hrozil změnit všechny lidské vztahy – a tím i ženská těla – v eventuální komodity. Současně to vzbudilo zděšenou odezvu ze strany (mužských) vítězů ekonomické hry, kteří v průběhu času museli stále častěji vysvětlovat, že *jejich* ženy se v žádném případě nebudou prodávat ani kupovat.

Pohled do existujících mezopotámských pramenů nám poskytuje vodítko, jak k tomu mohlo dojít.

V antropologii je obecně známo, že věno za nevěstu je typické v situacích, kdy je populace relativně málo početná, země poměrně úrodná a politika tedy směřuje ke kontrole pracovních sil. Tam, kde je vysoká populace a málo úrodné půdy, najdeme častěji věno, které do manželství dostává nevěsta: když do domácnosti přibude žena, je to hladový krk navíc a spíše se čeká, že její otec něčím přispěje (kusem půdy, majetkem, penězi, ...), aby podpořil svou dceru v její nové domácnosti, než aby mu za ni zaplatili.[35] V Sumeru například byl hlavní platbou při sňatku obrovský dar potravin, který dal ženichův otec nevěstinu otci a který byl určen pro okázalou svatební hostinu.[36] Zakrátko se to ale zřejmě rozdělilo na dvě platby, jednu za svatbu a druhou určenou pro nevěstina otce, vypočítanou a často i vyplacenou ve stříbře.[37] Bohaté ženy tak někdy možná přišly k penězům, přinejmenším to vypadá, že určitě nosily stříbrné kroužky stejné hodnoty na pažích a nohou.

Jak šel čas, tato platba, které se říkalo *teratum*, však nabírala charakteristiku prosté koupě. Označovala se jako „cena za pannu" a nešlo pouze o metaforu, protože připravit dívku o panenství znamenalo spáchat majetkový zločin proti jejímu otci.[38] Sňatek se popisoval jako „převzetí ženy do majetku", stejné slovo se používalo i při zmocnění se zboží.[39] Bylo pravidlem, že jakmile se žena stala majetkem muže, musela ho poslouchat na slovo a často nemohla požádat o rozvod ani v případě, že ji fyzicky týral.

Pro ženy, které měly bohaté a vlivné rodiče, toto všechno ale zůstávalo do značné míry pouze záležitostí teoretického principu, který se v praxi dost měnil. Dcery obchodníků například typicky dostávaly jako věno velkou částku v hotovosti, se kterou mohly začít vlastní podnikání nebo působit jako obchodní partnerky svých manželů. Pro chudé, tedy pro většinu lidí, se ale manželství stále více podobalo prostě obchodování v hotovosti.

Něco z toho muselo být důsledkem otroctví: i když skutečných otroků nikdy nebylo mnoho, samotná existence vrstvy lidí bez příbuzných, kteří byli jenom komoditami, měla významný vliv. Ve městě Nuzi se kupříkladu „cena nevěsty platila v domácích zvířatech a ve stříbře do výše celkové hodnoty čtyřiceti šekelů", k čemuž autor suše dodává, že „existují jisté důkazy, že

stejná cena se platila za dívčí otrokyni."[40] Už tím musely být tyto věci nápadné. Ze stejného města také pocházejí nezvykle detailní záznamy o bohatých mužích, kteří zaplatili sníženou „cenu za nevěstu" zchudlým rodinám za jejich dcery, které pak přijali za své, ale které se ve skutečnosti staly konkubínami, chůvami a nebo je provdali za některého ze svých otroků.[41]

Opravdu kritickým faktorem tu ale byl dluh. V poslední kapitole jsem upozornil, že antropologové již dlouho zdůrazňují, že zaplatit cenu za nevěstu není totéž jako koupit si manželku. Konec konců, jak zněl jeden z pádných argumentů během počáteční debaty Společnosti národů v roce 1930, kdyby si muž opravdu koupil ženu, nemohl by ji také prodat? Je jisté, že afričtí a melanézští manželé nemohli své ženy prodat nikomu dalšímu. Přinejlepším je mohli poslat zpátky domů a požadovat zpět své věno za nevěstu.[42]

Ani v Mezopotámii nemohl manžel svou ženu prodat, alespoň ne za běžných okolností. Všechno se ale změnilo ve chvíli, kdy si vzal půjčku. Pokud to učinil, bylo naprosto legální – jak už jsme viděli – použít manželku a děti jako záruku. Jestliže nebyl schopen dluh splatit, mohli je odvést jako dlužní otroky a stejným způsobem mohl přijít o své otroky, ovce a kozy. To ovšem také znamenalo, že čest a úvěr v podstatě splynuly v jedno: alespoň pro chudáka, jehož úvěruschopnost spočívala právě v řízení domácnosti a na vztazích domácí autority (jako obrácená strana mince), které měly principiálně být vztahy pečujícími a ochraňujícími. Ty se ale změnily v majetkové vztahy, které bylo samozřejmě možné zakoupit nebo prodat.

V případě chudých to opět znamenalo, že se z rodinných členů staly komodity, které se daly pronajmout nebo prodat. Lidé mohli nejen předat své dcery jako „nevěsty" pro práci v domácnostech boháčů, ale jak tabulky z Nuzi ukazují, mohli převzetím půjčky prostě pronajmout členy své rodiny: jsou tu záznamy případů, kdy muži poslali své syny nebo i ženy jako „zástavu" za půjčku, která byla evidentně zálohovou platbou za jejich práci na statku nebo v krejčovské dílně věřitele.[43]

Nejdéle a nedramatičtěji probíhala krize kolem prostituce. Z nejstarších dokumentů není úplně jasné, jestli zde vůbec můžeme „prostituci" hovořit. V sumerských chrámech zřejmě často docházelo k organizovaným sexuálním aktivitám. Některé kněžky se například pokládaly za provdané či jinak zaslíbené bohům. V praxi to mohlo znamenat poměrně odlišné věci. Mnohé z nich žily v celibátu, jako například „chrámové tanečnice" *devadasis* v hinduistické Indii, jiné se mohly provdat, ale nesměly mít děti, u dalších se čekalo, že si najdou bohaté klienty, a stanou se tedy kurtizánami pro elitu. Jiné ale žily v chrámech a při určitých rituálních příležitostech musely věřícím nabídnout sexuální služby.[44] Z textů jednoznačně vyplývá, že tyto ženy měly mimořádný význam. Byly v pravém slova smyslu ztělesněním civilizace. Celý aparát sumerské ekonomiky údajně přece sloužil k zajištění provozu chrámů, které se pokládaly za příbytek bohů. Jako takové představovaly nejvyšší stupeň kultivovanosti ve všem od hudby, tance, umění, gastronomii a života v pohodlí vůbec. Chrámové kněžky a manželky bohů byly nejvyšším lidským vtělením tohoto dokonalého života.

Je také třeba zdůraznit, že sumerští muži, alespoň v prvních obdobích, neviděli nic špatného na představě, že by jejich sestra mohla nabízet sex za peníze. Naopak, pokud

docházelo k prostituci (a nezapomínejte, že v úvěrové ekonomice nemohlo jít ani náhodou o neosobní vztahy s platbou na ruku), sumerské texty ji chápou jako jeden z podstatných znaků lidské civilizace, dar, který jim bohové dali na počátku věků. Sex za účelem plození se pokládal za přirozený (zvířata to přece také dělají). Sex pro potěšení považovali za božský.[45]

Nejslavnější vyjádření tohoto ztotožnění prostitutky s civilizací můžeme najít v příběhu Enkidua z Eposu o Gilgamešovi. Na počátku příběhu je Enkidu zrůdou – nahým a zuřivým „divým mužem", který se pase s gazelami, pije u napajedla s divokým dobytkem a terorizuje obyvatele města. Když se obyvatelům nepovede ho porazit, vyšlou za ním kurtizánu, která je i kněžkou bohyně Ištar. Ta se před ním svlékne a pak se spolu milují šest dní a sedm nocí. Následně před Enkiduem utečou jeho bývalí zvířecí společníci. Poté, co mu žena vysvětlí, že nabyl rozumu a je podoben Bohu (ona je přece božskou chotí), Enkidu souhlasí, že si oblékne šaty a bude žít ve městě jako řádný a civilizovaný člověk.[46]

Už v první verzi příběhu Enkidua můžeme ale zjistit jistou ambivalenci. O dost později je Enkidu odsouzen bohy k smrti a jeho první reakcí je zavrhnout kurtizánu za to, že ho vůbec odvedla z divočiny: prokleje ji, aby se z ní stala obyčejná pouliční šlapka nebo hospodská, která žije mezi zvracejícími opilci, týraná a bitá svými zákazníky. Pak, o něco déle, lituje svého chování a namísto toho jí žehná. Ta stopa ambivalence ale byla přítomna už od začátku příběhu a postupně sílila. Sumerské a babylonské chrámy byly od počátku obklopeny méně hvězdnými poskytovateli sexuálních služeb – v době, kdy už o nich máme dost informací, byly v podstatě centrem pravých vykřičených čtvrtí plných krčem s tančícími dívkami, muži oblečenými v ženských šatech (někteří byli otroky, jiní uprchlíky) a téměř neomezeným výběrem prostitutek. Existovala pro ně velmi složitá terminologie, jejíž jemné nuance jsou pro nás nenávratně ztraceny. Mnoho z těchto lidí bylo zároveň baviči: krčmáři byli také hudebníky, transvestité nebyli jen zpěváky a tanečníky, ale často také vrhači nožů. Mnozí byli otroky pracujícími pro svého pána, nebo ženy, které byly vázány náboženským slibem či dluhem, mohly to být dlužní otrokyně nebo ostatně i ženy, které uprchly z dlužního otroctví a neměly kam jít. Hodně z níže postavených chrámových žen se později stalo otrokyněmi nebo také dlužními otrokyněmi a někdy asi docházelo ke zmatení rolí kněžek, které vykonávaly erotické rituály a prostitutkami patřícími chrámu (a tím i bohu), žijícími někdy i v areálu chrámu a svými výdělky přispívajícími do chrámových pokladnic.[47] Jelikož běžné transakce v Mezopotámii nebyly hotovostní, lze se s jistotou domnívat, že stejné to bylo i s prostitutkami – podobně jako krčmářky, z nichž mnohé samy bývaly prostitutkami, si se svými zákazníky vytvořily fungující úvěrový systém – a to muselo znamenat, že většina z nich nebyla tím, co dnes považujeme za pouliční děvky, ale že šlo spíše o kurtizány.[48] Počátky komerční prostituce ale byly pravděpodobně zvláštní směsicí posvátných (či kdysi posvátných) praktik, obchodu, otroctví a dluhů.

✖✖✖✖

„Patriarchát" vznikl především z odmítnutí velkých městských civilizací ve jménu určité nevinnosti, šlo o znovunastolení paternalistické vlády nad velkoměsty, jako byly Uruk, Lagaš a Babylon, tehdy považovanými za místa byrokratů, obchodníků a děvek. Zadlužení a vystěhovaní rolníci utíkali do pasteveckých okrajových oblastí, pouští a stepí vzdálených od říčních údolí. Vzdor měl vždy na starověkém Středním východě spíše podobu exodu, kdy člověk zmizel se svou rodinou a stády často dříve než mu je vzali, nešlo tolik o otevřenou vzpouru.[49] Na okrajích civilizace od věků žily kmenové národy. Za dobrých časů odcházívaly žít do měst, v časech nouze se jejich počty rozrostly o uprchlíky – rolníky, kteří se vlastně znovu stávali Enkiduem. Pak se mezi nimi pravidelně začala vytvářet spojenectví a vtrhli znovu do měst, jako dobyvatelé. Je těžké odhadnout, jak vnímali svoji situaci, protože pouze ve Starém zákoně, napsaném na opačné straně „úrodného půlměsíce", najdeme zprávu o postoji pasteveckých povstalců. Nic ale nebrání domněnce, že výjimečný důraz kladený na svrchovanou otcovskou autoritu a na žárlivou ochranu svých nevypočitatelných žen vděčí za svůj vznik komodizaci lidí ve městech, ze kterých uprchli, a zároveň je také protestem proti ní.

Svaté knihy světa – Starý a Nový zákon, Korán, náboženská literatura od středověku po současnou dobu jsou ozvěnou tohoto rebelského hlasu, ve kterém se mísí pohrdání zkaženým městským životem, nedůvěra v obchodníky a často i intenzivní misogynie. Stačí jen pomyslet na obraz Babylonu, který se v kolektivních představách zabydlel nejen jako kolébka civilizace, ale také jako velký nevěstinec. Herodotos ve svém díle zopakoval obecně rozšířené řecké představy, když tvrdil, že každá babylonská dívka se musela prodávat u babylonského chrámu, aby si vydělala na věno.[50] Svatý Petr v Novém zákoně často označoval Řím jako „Babylon" a Zjevení Janovo nabízí asi nejživější obraz toho, co tím myslel, když zde mluví o Babylonu jako o „velké děvce" sedící na „dravé šelmě nachové barvy, plné rouhavých jmen":

> 17:4 Ta žena byla oděna purpurem a šarlatem a ozdobena zlatem, drahokamy a perlami, v ruce držela zlatý pohár, plný ohavností a nečistoty svého smilství;
>
> 17:5 a na čele měla napsáno jméno – je v něm tajemství: Babylon veliký, Matka všeho smilstva a všech ohavností na zemi.[51] (*Bible*, Biblická společnost, 1990, str. 243 – pozn. překl.)

Takový je hlas patriarchální nenávisti vůči městu a tisícileté hlasy rozzlobených otců starověkých chudých.

Patriarchát v dnešní podobě se pravděpodobně zformoval v nerovném boji mezi novými elitami a novými vykořeněnci. Při své analýze jsem se hodně nechal inspirovat vynikající prací feministické historičky Gerdy Lernerové, která ve své eseji o počátcích prostituce podotýká:

Dalším zdrojem komerční prostituce bylo ožebračení farmářů a jejich vzrůstající závislost na půjčkách pro přežití období hladomoru, které je pak uvrhly do dlužního otroctví. Děti obou pohlaví se stávaly dlužními zástavami nebo byly prodány k „osvojení". Z takových zvyků mohla v zájmu hlavy rodiny lehce vzniknout prostituce jejích ženských členek. Ženy mohly skončit jako prostitutky, protože je jejich rodiče museli prodat do otroctví nebo protože je jejich ožebračení manželé takto využili. Případně si toto zaměstnání zvolily samy jako poslední možnost, jak se vyhnout otroctví. S trochou štěstí si mohly zlepšit své postavení, pokud se staly konkubínami.

V polovině 2. tisíciletí př. n. l. už byla prostituce dobře zavedená jako vhodné povolání pro dcery chuďasů. Panenství dcer se stalo finančním přínosem pro rodinu, a proto byl sexuální život dcer z majetné vrstvy pod přísnějším dohledem. Z toho důvodu se komerční prostituce začala pokládat za společenskou nutnost, aby muži mohli uspokojit své sexuální potřeby. Problémem zůstávalo, jak od sebe jasně a trvale rozlišit slušné a neslušné ženy.

Poslední bod je velmi důležitý. Nejnapínavější známý pokus o rozřešení problému můžeme podle Lernerové nalézt v zákoníku z období střední Asýrie mezi 1400–1100 př. n. l., který obsahuje i první známý odkaz na nošení závojů v historii Středního východu a, jak Lernerová zdůrazňuje, také svěřil státu zodpovědnost za dohled nad hranicemi mezi společenskými vrstvami.[52] Nepřekvapí, že se to děje pod správou zřejmě nejznámějšího militaristického státu na celém starověkém Středním východě.

Zákoník bedlivě rozlišuje mezi pěti třídami žen: slušnými ženami (buď vdané paní, nebo konkubíny), vdovami a dcerami svobodných Asyřanů – ty se všechny „musí zahalovat", pokud vyjdou na ulici. Dále jsou zde prostitutky a otrokyně (za prostitutky se nyní považují neprovdané chrámové služebnice stejně jako obyčejné šlapky), které závoje nosit nesměly. Na zákonech je zajímavé, že tresty, které jsou v nich specifikovány, se netýkají slušných žen, které nenosí závoje, ale prostitutek a otrokyň, které ho nosí. Prostitutka měla veřejně dostat padesát ran holí a hlavu jí polili smolou, otrokyni měli dát uříznout uši. Svobodní muži, kteří v tom vědomě podvodnicím napomáhali, byli také zbiti a odsouzeni na měsíc nucené práce.

Podle všeho se mělo za to, že v případě slušných žen je zákon samovymahatelný: protože která slušná žena by chtěla vyjít na ulici v přestrojení za prostitutku?

Když mluvíme o „slušných" ženách, označujeme tak ty, jež nebylo možné v žádném případě prodat. Jako fyzické osoby byly ukryty a natrvalo odsunuty do domácího prostředí nějakého muže a když se na veřejnosti objevily zahalené v závoji, ve skutečnosti se tak i na tomto místě demonstrativně pohybovaly uvnitř domácí sféry.[53] Ženy, které bylo možné získat za peníze, musely být na druhou stranu rozpoznatelné na první pohled.

Asyrský zákoník je ojedinělým případem; závoje se po roce 1300 př. n. l. nezačaly povinně nosit všude. Poskytuje však náhled na vývoj poháněný prolínáním obchodu, společenských vrstev, vzdorného prosazování mužské cti a stálé hrozby ilegální emigrace chudých lidí, k němuž docházelo,

jakkoli nerovnoměrně či dokonce přerušovaně, v celé oblasti. Stát v celé věci zřejmě hrál složitou dvojí roli, protože podporoval komodifikaci a zároveň se snažil zmírnit její dopad: prosazoval zákony týkající se dluhů a otcovských práv a uděloval pravidelně amnestie. Tato dynamika ale během tisíciletí vedla k systematické degradaci sexuality z božského daru a ztělesnění civilizované kultivovanosti k některé z jejích známějších souvislostí: úpadku, zkaženosti a vině.

* * * *

Myslím, že zde máme vysvětlení pro všeobecný úbytek ženských svobod, který můžeme zaznamenat ve všech velkých městských civilizacích po celou jejich historii. Ve všech docházelo k podobným věcem, jen se v každém případě skládanka dávala dohromady jiným způsobem.

V průběhu čínských dějin vláda trvale podnikala většinou neúspěšné pokusy o vymýcení cen za nevěsty i dlužního otroctví. K pobouřením nad existencí „trhu s dcerami" včetně neskrývaného prodeje dívek jako dcer, manželek, konkubín nebo prostitutek (podle přání zákazníka) dochází pravidelně i dnes.[54] Indický kastovní systém umožnil, aby se rozdíly mezi bohatými a chudými zformalizovaly a explicitně vyjádřily. Bráhmani a další členové vyšších kast žárlivě střežili své dcery a vyvdávali je se štědrým věnem, zatímco v nižších kastách se naopak požadovala cena za nevěstu, což byl důvod pro příslušníky vyšších kast („dvakrát zrozené"), aby se jim vysmívali, že své dcery prodávají. Dvakrát zrození byli rovněž do velké míry chráněni před úpadkem do dlužního otroctví, zatímco pro chudé venkovany se dlužní závislost stala běžnou a dcery chudých dlužníků podle očekávání skončily v nevěstincích, případně v kuchyních nebo prádelnách boháčů.[55] V každém případě, mezi mlýnskými kameny komodifikace, která se týkala převážně dcer, a snahou osob, které se pokoušely znovu nastolit patriarchální práva na „ochranu" žen před jakýmkoli náznakem, že by se z nich mohly stát komodity, došlo k postupnému, ale stále rozsáhlejšímu omezování a vymizení ženských formálních i reálných svobod. V důsledku toho se změnily i představy o cti jako určitý protest proti dopadům trhu, ačkoli současně (podobně jako světová náboženství) byly ozvěnou tržní logiky tisíci nenápadnými způsoby.

Odnikud nemáme ale tak bohaté a detailní zdroje, jako ze starověkého Řecka. Je to částečně kvůli tomu, že se tam komerční ekonomika dostala tak pozdě, téměř o tři tisíce let později než do Sumeru. Proto nám klasická řecká literatura poskytuje jedinečnou příležitost pozorovat, jak tato transformace skutečně probíhala.

Starověké Řecko (čest a dluhy)

Světu homérských eposů vládnou hrdinní válečníci, kteří obchodem opovrhují. V mnohém to velmi připomíná středověké Irsko. Peníze existovaly, ale nic se za ně nenakupovalo; významní muži žili své životy v honbě za ctí, zhmotněné do podoby jejich stoupenců a bohatství. Skvosty se dávaly jako dary, získávaly jako ceny a odnášely jako válečná kořist.[56] Bezpochyby tak došlo

k tomu, že se slovo *tīme* používalo jak k označení cti, tak ceny – v takovém světě nikdo mezi nimi neviděl žádný rozpor.[57]

Všechno se to mělo dramaticky změnit, když se o dvě století později začaly rozvíjet komerční trhy. Řecké mince se zřejmě nejprve využívaly hlavně jako plat pro vojáky, na úhradu pokut a poplatků a v platbách vlády či vládě, ale kolem roku 600 př. n. l. už téměř každé řecké město razilo své vlastní mince jako znak občanské nezávislosti. Zanedlouho se už mince běžné používaly při každodenních transakcích. Během pátého století sloužily *agory*, místa v řeckých městech určená pro veřejné debaty a shromáždění, také jako tržiště.

Jedním z prvních důsledků nástupu tržní ekonomiky byl sled dluhových krizí, tak dlouho a dobře známých z Mezopotámie a Izraele. „Chudí," jak píše stručně Aristoteles ve své *Athénské ústavě*, „se spolu se svými ženami a dětmi stávali otroky bohatých."[58] Vznikly revoluční frakce, které požadovaly amnestii, a ve většině řeckých měst alespoň nakrátko zavládli populističtí tyrani, kterým k moci částečně dopomohl požadavek na úplné odpuštění dluhů. Řešení, k němuž města nakonec dospěla, se ale dost lišilo od toho na Blízkém východě. Řekové, místo aby si zvykli na pravidelné amnestie, dali přednost přijetí zákonů, které omezovaly nebo úplně zrušily dlužní otroctví, a poté, aby předešli krizím v budoucnu, dali se na expanzivní politiku a vysílali děti chudých na plavbu, aby za mořem zakládaly vojenské kolonie. Zakrátko bylo celé pobřeží od Krymu po Marseille poseto řeckými městy, která pak sloužila jako centra čilého obchodu s otroky.[59] Náhlý nadbytek otroků v majetku občanů následně transformoval charakter řecké společnosti. Předně umožnil, jak je známo, i občanům se skromnými prostředky, aby se účastnili politického a kulturního života města a měli tak pocit plnohodnotného občanství. To ale vedlo staré aristokratické vrstvy, aby si vymýšleli čím dál složitější způsoby, jak se distancovat od toho, co považovaly za nevkus a morální úpadek nového demokratického státu.

Když se nad starověkým Řeckem v pátém století doopravdy zvedne opona, zjistíme, že se všichni hádají o penězích. Pro aristokraty, kteří napsali většinu dochovaných textů, představovaly ztělesnění úpadku. Aristokraté trhem pohrdali. Čestný muž měl být v ideálním případě schopen vypěstovat všechno, co potřebuje, na svých statcích a nikdy nemuset obchodovat v hotovosti.[60] Ve skutečnosti věděli, že to nejde. Pokaždé se ale pokoušeli odlišit od obyčejných obyvatel z tržnice: krásné zlaté a stříbrné nádobky na trojnožce, které si darovali při pohřbech a svatbách, ostře kontrastovaly s nekultivovaným podomním prodejem klobás nebo uhlí; stejně jako atletické soutěže, na které se nekonečně dlouho připravovali, byly protikladem přízemních hazardních her prostých občanů. Rozdíl byl i mezi vzdělanými a sečtělými kurtizánami, které se o ně staraly v pánských klubech, a obyčejnými prostitutkami (*porne*) – otrokyněmi žijícími v nevěstincích blízko agory. Provoz nevěstinců často financovala samotná demokratická polis jako služby pro uspokojení sexuálních potřeb mužských občanů. Aristokraté si v každém případě cenili světa darů, šlechetnosti a cti více než nízké obchodní směny.[61]

Způsobilo to trochu jinou ambivalentní hru, než jakou jsme viděli v Mezopotámii. Na jednu stranu pozorujeme kulturu aristokratického protestu proti tomu, co považovali za nízce obchodnické city obyčejných občanů. Na druhou stranu je tu téměř schizofrenní odezva těchto občanů, kteří se souběžně snažili omezit či dokonce zakázat aspekty aristokratické kultury a zároveň napodobovali aristokratický útlocit. Skvělým příkladem je zde pederastie. Láska dospělého muže k chlapci se považovala za typický aristokratický zvyk – šlo v podstatě o způsob, jakým se mladí aristokraté obvykle zasvěcovali do výsad vyšší společnosti. Demokratická polis to proto vnímala jako politicky podvratné a sexuální vztahy mezi muži zakázala zákonem. Ihned to začal dělat skoro každý.

Slavná řecká posedlost mužskou ctí, která nás stále ještě hodně informuje o podobě všedního života v řeckých venkovských společenstvích, není ani tolik odkazem homérské cti, jako spíše tohoto aristokratického vzdoru proti hodnotám tržiště, kde si každý nakonec začal vytvářet své vlastní.[62] Dopad toho všeho na ženy byl snad ještě tvrdší než tehdy na Středním východě. Už v Sókratově době, kdy mužská čest stále těsněji souvisela s pohrdáním obchodem a asertivitou ve veřejném životě, čest ženy se definovala téměř výhradně v pojmech z oblasti sexu: jako záležitost panenství, skromnosti a cudnosti, a to do té míry, že od slušných žen se očekávalo, že budou sedět zavřené doma, a každou ženu, která měla nějakou úlohu ve veřejném životě, považovali proto lidé za prostitutku nebo prostitutce rovnou.[63] Asyrský zvyk nošení závoje se na Střením východě příliš neuchytil, ale v Řecku ano. Ačkoli to vůbec neladí s našimi zaběhlými představami o „západních" svobodách, ženy v demokratických Athénách musely, na rozdíl od těch v Persii a Sýrii, nosit na veřejnosti závoj.[64]

⁂

Peníze tedy přešly od vyměřování cti k výměře všeho, co se ctí nemělo nic společného. Návrh, že čest muže by se dala koupit za peníze, se stal strašlivou urážkou – a to i přesto, že muži často upadali ve válce do zajetí nebo je drželi jako rukojmí banditi či piráti, a tak mnohdy prošli dramatem otroctví a vykoupení tak, jak to zažilo i tolik žen ze Středního východu. Jeden z křiklavých způsobů, jak to zdůraznit – v tomto případě vlastně téměř doslova – bylo ocejchování vykoupených vězňů znakem jejich vlastní měny, podobně jako kdyby dnes nějaký imaginární únosce z cizí země vypálil své oběti po obdržení výkupného, než ji vrátí, na čelo znak dolaru.[65]

Pořád ale ještě z toho všeho není jasné, proč se to tak dělo, zejména proč se peníze staly takovým symbolem ponížení? Bylo to všechno kvůli otroctví? Může nás to svádět k závěru, že ano: snad že nezvyklá přítomnost tisíců naprosto degradovaných lidských bytostí ve starověkých řeckých městech způsobila, že jakýkoli náznak, že svobodného muže (natož svobodnou ženu) by bylo možné nějak koupit či prodat, byl obzvlášť urážející. Jenže tak to očividně nebylo. Naše diskuse o penězích v podobě otroků z Irska ukázala, že možnost naprosté degradace člověka nijak neohrozila hrdinskou čest – naopak, svým způsobem byla

její podstatou. Homérští Řekové pravděpodobně nebyli jiní. Asi to není náhoda, že se dva hrdinští válečníci Agamemnon a Achilles na začátku Illiady, všeobecně považované za první velké dílo západní literatury, přou o odevzdání mladé otrokyně.[66] Oba také dobře věděli, že stačí jeden nešťastný zvrat v bitvě nebo třeba ztroskotání lodi, aby jeden nebo druhý skončili jako otroci. Odysseovi se několikrát podařilo uniknout otroctví jen o vlásek, jak vypráví *Odyssea*. Dokonce ještě ve 3. století n. l., kdy došlo k porážce římského císaře Valeriána (253–260) v bitvě u Edessy, musel tento císař coby zajatec strávit poslední léta svého života v roli podnožky, kterou sasanský císař Šápúr I. používal, když lezl na koně. Taková byla válečná rizika. Vše to také bylo podstatou válečnické cti. Čest bojovníka spočívá v jeho ochotě vsadit do hry všechno. Jeho velikost je přímo úměrná tomu, jak hluboko může klesnout.

Bylo to tedy proto, že příchod komerčních peněz uvedl tradiční společenskou hierarchii ve zmatek? Řečtí aristokraté o tom takhle často mluvili, ale jejich stížnosti zní falešně. Byly to především peníze, které umožnily existenci této uhlazené aristokracie.[67] Spíše je ve skutečnosti na penězích rozčilovalo to, že po nich tolik touží. Každý chtěl peníze, protože se za ně dalo koupit skoro cokoli. Tedy: byly přitažlivé, *protože* nebyly diskriminující. Zde je zvláště přiléhavá metafora s *porne*. To byla prostitutka nejnižší kategorie, která – jak napsal básník Archilochos – byla „společná všem lidem", čili mohl si ji dovolit každý. Teoreticky by nás taková nediskriminující bytost, které je jedno, komu bude po vůli, neměla přitahovat. Ve skutečnosti samozřejmě ano.[68] A nic nebylo tak nediskriminujícího a tak žádoucího, jako peníze. Jistě, řečtí aristokraté obyčejně ujišťovali, že je obyčejné prostitutky nepřitahují a že kurtizány, flétnistky, akrobatky a krásní chlapci, kteří byli častými návštěvníky jejich sympozií, nejsou skutečnými prostitutkami. Na druhou stranu ale také bojovali s faktem, že jejich ušlechtilé zájmy, jako závody na válečných vozech, vybavování válečných lodí a sponzorování divadelních tragédií, vyžadovaly stejné mince, jako byly ty sloužící k nákupu levného parfému a koláčů pro rybářovu ženu – jediný opravdový rozdíl mezi nimi byl ten, že na jejich zájmy bylo třeba těch peněz daleko víc.[69]

Mohli bychom tedy říci, že s penězi přišla demokratizace tužeb. Každý chtěl peníze a všichni, ať už vysoce nebo nízce postavení, šli tedy po stejné věci. Stále častěji navíc peníze nejen chtěli, oni je potřebovali. To byla zásadní změna. V homérském světě, stejně jako ve většině komunitních ekonomik, neprobíhaly skoro žádné diskuse o věcech považovaných za životní nutnosti (jídlo, přístřeší, šaty). Předpokládalo se, že je každý má. Nemajetný člověk mohl přinejmenším sloužit v domácnosti někoho bohatého. I otroci se dosyta najedli.[70] Také zde je prostitutka mocným symbolem pro to, co se změnilo, protože i když některé obyvatelky nevěstinců byly otrokyněmi, jiné byly prostě chudé a fakt, že naplnění jejich základních potřeb už není samozřejmostí, byl přesně tím, co je donutilo podrobit se chtíči druhých. Nesmírný strach ze závislosti na rozmaru druhých je základem řecké posedlosti soběstačnou domácností.

Tohle všechno je pak v pozadí neobyčejně vytrvalé snahy mužských občanů starověkých řeckých států – stejně jako později Římanů – chránit své manželky a dcery před nebezpečími

i svobodami trhu. Nemuseli je zřejmě nabízet do dlužní zástavy jako jejich mužské protějšky na Středním východě. Nebylo ani legální – alespoň ne v Athénách – aby dcery svobodných občanů pracovaly jako prostitutky.[71] Z toho vyplývá, že slušné ženy nebylo vidět, protože téměř zmizely z velkého dramatu ekonomického a politického života.[72] Pokud někdo upadl do otroctví kvůli dluhu, býval to sám dlužník. Ještě zajímavější je fakt, že se mezi sebou vzájemně z prostituce obyčejně obviňovali *mužští* občané i s athénskými politiky, kteří pravidelně tvrdili, že jejich soupeři byli zamlada zahrnováni dary od svých ctitelů a poskytovali sex za peníze, a tedy si nezaslouží nic jiného než přijít o své občanské svobody.[73]

⁂

Bylo by teď možná užitečné vrátit se k principům vyloženým v páté kapitole. Co můžeme sledovat, je především narušení starších forem hierarchie v homérském světě velkých mužů s jejich členy domácnosti a také starších forem vzájemné pomoci, kdy se komunistické vztahy čím dál více začaly omezovat na okruh členů domácnosti.

Ten první rys – narušení hierarchie – byl zřejmě aktuální během „dluhových krizí", které dolehly na tolik řeckých měst kolem roku 600 př. n. l., právě v čase, kdy se začaly formovat první komerční trhy.[74] Když Aristoteles hovořil o athénských chudých, kteří se stávají otroky bohatých, měl asi na mysli, že v krutých letech se mnoho chudých farmářů zadlužilo a kvůli tomu se z nich pak stali pachtýři vlastního majetku, tedy v podstatě vazalové. Někteří dokonce byli prodáni jako otroci do ciziny. Vedlo to k rozruchu a neklidu a také k požadavkům na smazání dluhů, osvobození lidí z dlužního otroctví a vrácení zemědělské půdy. V několika případech to vyústilo v otevřenou revoluci. Dovídáme se, že v Megaře se chopila moci radikální frakce, která nejen postavila mimo zákon úročené půjčky, ale dokonce to učinila se zpětnou platností a přinutila věřitele, aby vrátili všechny úroky, které nashromáždili v minulosti.[75] V jiných městech se populističtí tyrané dostali k moci díky slibům, že zákonem zruší dluhy zemědělců.

Na první pohled se to nemusí zdát příliš překvapivé: ve chvíli, kdy vznikl komerční trh, rozvinuly se v řeckých městech všechny sociální problémy, které sužovaly města Středního východu po tisíciletí: dluhové krize, protesty proti dluhům, politické nepokoje. Ve skutečnosti to není tak jasné. Za prvé, to, že se chudí mohli „stát otroky bohatých", ve volném slova smyslu, jak to použil Aristoteles, nebylo žádnou novinkou. I v homérské společnosti bylo samozřejmostí, že bohatí lidé žili obklopeni sluhy a dalšími členy domácnosti, kteří pocházeli z vrstvy závislých chuďasů. Důležité ve věci takových vydržovacích vztahů je, že vyžadovaly odpovědnost obou stran. Urozený válečník a jeho pokorný chráněnec se sice pokládali za úplně odlišné druhy lidí, ale od obou se čekalo, že budou vzájemně brát ohled na své (naprosto rozdílné) potřeby. Transformace patronství na dlužní vztahy, kdy se, řekněme, osivo na zálohu bralo jako *půjčka*, nebo dokonce úročená půjčka, všechno úplně změnila.[76] Navíc, transformace proběhla ve dvou naprosto protikladných ohledech.

Na jednu stranu, z půjčky nevyplývá žádná další odpovědnost věřitele. Na druhou stranu, jak stále zdůrazňuji, půjčka předpokládá jistou formální rovnost před zákonem mezi oběma smluvními stranami. Předpokládá, že jsou, alespoň v některých ohledech, lidmi na stejné úrovni. Toto je jistě asi nejtvrdší a nejnásilnější představitelná forma rovnosti. Jenže uspořádání, které bylo vnímáno jako rovnost, nebrzo narazilo na vzestup obchodování, který přetrvávání stávajícího stavu znesnadnil.[77]

Totéž napětí lze pozorovat mezi sousedy, kteří v zemědělských komunitách mají ve zvyku dávat, půjčovat a vypůjčovat si mezi sebou věci – cokoli od sít a srpů po dřevěné uhlí a kuchyňský olej nebo osivo či voly k pluhu. Takové dary a půjčky se sice ve farmářských komunitách považovaly za podstatnou součást přediva lidské pospolitosti, ale příliš nároční sousedé každého rozčilovali – a mohlo se to ještě zhoršit, když všichni velmi dobře věděli, kolik peněz by stála koupě nebo pronájem stejných věcí, které se darovaly zadarmo. A opět, jeden z nejlepších způsobů, jak získat pojem o každodenních dilematech sedláků ve Středozemí, je prozkoumat vtipy. Dávné historky z Turecka za Egejským mořem jsou ozvěnou právě takových starostí:

> Nasredinův soused se jednou přišel zeptat, jestli by si mohl vypůjčit osla kvůli nečekané záležitosti. Nasredin mu vyhověl, ale druhý den soused přišel zas – tentokrát potřeboval odvézt nějaké zrní k namletí. Zanedlouho se objevoval téměř každé ráno a skoro už si ani nevymýšlel záminky. Nakonec toho Nasredin už měl dost a jednoho rána mu řekl, že osla už si vypůjčil jeho bratr.
>
> Když soused odcházel, uslyšel ze dvora hlasité zahýkání.
>
> „Hej, myslel jsem, že jsi říkal, že tu osla nemáš!"
>
> „Podívej, komu chceš věřit?" zeptal se Nasredin. „Mně nebo nějakému zvířeti?"

Po zavedení peněz také někdy nemuselo být jasné, co je dar a co půjčka. Na jednu stranu, v případě darů se považovalo za vhodné oplatit je něčím o trochu lepším, než co člověk dostal.[78] Na druhou stranu, přátelé si vzájemně neúčtují úroky a jen zmínka o tom by jistě druhého zranila. Jaký je tedy rozdíl mezi štědrou oplátkou daru a platbou úroku? Toto je podstatou jedné z nejslavnějších historek o Nasredinovi, která zřejmě po staletí bavila sedláky ze Středozemní pánve a přilehlých oblastí. (Musím podotknout, že je také slovní hříčkou, protože v mnoha jazycích Středozemí včetně řečtiny má označení pro „úrok" doslovný význam „potomek".)

> Jednoho dne za Nasredinem přišel jeho soused, všude známý lakomec, a prohlásil, že pořádá večírek pro přátele. Mohl by si od Nasredina vypůjčit nějaké hrnce? Nasredin jich moc neměl, ale odpověděl, že mu rád půjčí všechno, co má. Druhý den se skrblík vrátil s třemi Nasredinovými hrnci a jedním malinkým navíc.
>
> „Co je to?" zeptal se Nasredin.
>
> „Ale, to je dítě těch hrnců. Rozmnožily se, když byly u mě."

> Nasredin pokrčil rameny a lakomec odešel, celý šťastný, jaké zavedl pravidlo úroku. O měsíc později pořádal večírek Nasredin a přišel za sousedem, aby si vypůjčil tucet kusů jeho daleko přepychovějšího nádobí. Lakomec mu vyhověl. Pak čekal den, a pak další...
>
> Třetího dne se šel zeptat Nasredina, co se stalo s jeho hrnci.
>
> „Ach, s nimi?" smutně odpověděl Nasredin. „Byla to hrozná tragédie. Zemřely."[79]

V hrdinském systému fungují přesně podle logiky oko za oko pouze čestné dluhy – je třeba oplatit dary, vykonat pomstu, zachránit či vykoupit uvězněné přátele či příbuzné. Čest je totéž, co úvěr; je to schopnost člověka dodržet své sliby a také, v případě nespravedlnosti, „vyrovnat účet". Jak napovídá poslední věta, byla to logika peněz, ale peníze nebo jakékoli vztahy podobné peněžním se omezovaly pouze na tuto oblast. Postupně, aniž by kdokoli chápal plný dopad toho, co se děje, se jádro bývalých morálních vztahů proměnilo v nástroj všech druhů podvodných lstí.

Něco se o tom dovídáme ze soudních řečí, které se mnohé zachovaly. Zde je jedna ze čtvrtého století, snad kolem roku 365 př. n. l. Apollodorus byl prosperujícím athénským občanem, i když pocházel z nízké vrstvy (jeho otec, bankéř, začínal jako otrok). Jako mnoho takových mužů, získal i on venkovské sídlo. Tam se snažil spřátelit s nejbližším sousedem, Nikostratem, mužem aristokratického původu, toho času s napjatým finančním rozpočtem. Chovali se k sobě, jak to sousedi běžně dělají – dávali si a půjčovali malé sumy, půjčovali si vzájemně zvířata a otroky, dohlíželi na majetek druhého v době jeho nepřítomnosti. Jednoho dne měl Nikostratus příšernou smůlu. Při pokusu vypátrat pár uprchlých otroků byl sám zajat piráty, kteří ho za výkupné nabídli na trhu s otroky na ostrově Aegina. Jeho příbuzní mohli shromáždit pouze část požadované sumy, a tak byl nucen vypůjčit si zbytek od cizinců na trhu. Zřejmě to byli profesionálové, kteří se na podobné půjčky specializovali, a jejich podmínky byly vždy drsné: pokud se dluh nesplatil do třiceti dnů, suma se zdvojnásobila; když se ho nepovedlo splatit vůbec, dlužník se stal otrokem člověka, který za něho složil výkupné.

Se slzami v očích se Nikostratus obrátil na svého souseda. Všechen jeho majetek byl nyní zastaven tomu či onomu věřiteli; věděl, že Apollodorus nebude mít po ruce velkou hotovost, ale nemohl by složit jeho drahý přítel něco ze svého majetku jako zástavu? Apollodorus váhal. Ze srdce rád by Nikostratovi odpustil všechno, co mu do té doby už dlužil, ale tohle bylo těžké. Přesto udělal, co mohl. Nakonec si sám vzal půjčku od svého známého, Arkesase, na šestnáctiprocentní roční úrok a jako záruku nabídl svůj dům ve městě, aby uspokojil Nikostratovy věřitele. Nikostratus si zatím zařídil dobrou, bezúročnou *eranos* půjčku od svých vlastních příbuzných. Netrvalo dlouho a Apollodorus si začal uvědomovat, že byl očerněn. Ožebračený aristokrat se totiž rozhodl, že zneužije svého zbohatlického souseda; spojil se s Arkesasem a některými Apollodorovými nepřáteli, aby ho nechali nepravdivě prohlásit za „veřejného dlužníka", to jest člověka, který nesplatil dlužní úpis státní pokladnici. To by především znamenalo, že by ztratil právo dostat kohokoli před soud (tedy ony podvodníky,

aby získal zpět své peníze) a také by jim to dalo záminku vtrhnout do jeho domu a odnést jeho nábytek a další majetek. Nikostratus se podle všeho nikdy necítil moc dobře, když byl zadlužen u muže nižšího společenského postavení. Podobně jako Egil Viking, který by raději zabil svého přítele Einara, než aby musel skládat oslavnou báseň díků za velkolepý dar, došel i Nikostratus zřejmě k názoru, že bude počestnější, nebo alespoň snesitelnější, získat od svého neurozeného přítele peníze silou a podvodem, než aby se mu po zbytek života cítil zavázán. Netrvalo dlouho a došlo i na otevřené fyzické násilí a celá věc skončila u soudu.[80]

V tom příběhu je všechno. Je tu vzájemná pomoc: komunismus mezi úspěšnými, očekávání, že přátelé a sousedé si mají pomáhat, pokud je nouze nejvyšší a výlohy je možné zvládnout.[81] Mnozí skutečně měli kolem sebe okruh lidí, kteří v krušných dobách (ať už šlo o svatbu, pohřeb, hladomor nebo výkupné) skládali peníze na společnou hromadu. Vidíme tu ale také všudypřítomné nebezpečí dravého násilí, které lidské bytosti snižuje na komodity, a tím do ekonomického života zavádí nejvražednější druh kalkulace – nejen ze strany pirátů, ale snad ještě více ze strany oněch lichvářů potloukajících se po tržišti a nabízejících tvrdé úvěrové podmínky každému, kdo přišel vykoupit svého příbuzného, ale zjistil, že nemá dost peněz. Tito lichváři pak požadovali na státu, aby si mohli najmout ozbrojené muže, kteří by jim vynutili dodržení smlouvy. Všímáme si hrdinské pýchy, která akt štědrosti příliš vnímá, jako by to byl znevažující výpad. Pozorujeme nejasné rozdíly mezi dary, půjčkami a úvěrovými úmluvami. Ani způsob, jakým proběhly věci v tomto případě, nebyl asi nic neobvyklého, snad až na Nikostratovu mimořádně velkou nevděčnost. Význační Athéňané si vždy půjčovali peníze na uskutečnění svých politických plánů; ti méně významní měli zase pořád starosti se svými dluhy nebo s tím, jak získat peníze od svých dlužníků.[82] A nakonec je tu ještě jeden nenápadný prvek. Zatímco každodenní tržní transakce, ať už v obchodech, u stánků na agoře či jinde, byly úvěrové, velkovýroba mincí umožnila určitou míru anonymity pro transakce, které v čistě úvěrovém systému prostě nemohly existovat.[83] Piráti a únosci obchodují v hotovosti – ale bez nich by byli nemohli fungovat ani lichváři na tržišti v Aegině. Je to právě tato kombinace nelegálního hotovostního obchodu, obvykle zahrnujícího násilí, a extrémně tvrdých úvěrových podmínek, opět vynucených za použití násilí, na které odjakživa stojí nesčetná zločinecká podsvětí.

* * * *

V Athénách to vyústilo v morální zmatek. Řeč peněz, dluhů a financí nabídla lidem mocné a velmi neodolatelné způsoby uvažování o morálních problémech. Podobně jako ve védské Indii začali lidé hovořit o životě jako dluhu vůči bohům, o povinnostech jako dluzích, o skutečných čestných dluzích, o dluhu jako o hříchu a o odplatě jako vyinkasování tohoto dluhu.[84] Kdyby ale byl dluh základem morálky – a trvat na tom jistě bylo přinejmenším v zájmu věřitelů, kteří často měli jen malou oporu v zákoně, když chtěli donutit dlužníky, aby jim zaplatili – co si

měl člověk myslet o tom, že peníze, ta věc, která by mohla mít schopnost proměnit morálku na exaktní a kvantitativní vědu, zřejmě také vedou k nejhorším formám chování?

Moderní etika a morální filozofie vznikly na podkladě právě takových dilemat. Podle mého to platí doslova. Vezměme si Platonovu *Ústavu*, další produkt Athén čtvrtého století. Kniha začíná návštěvou Sókrata u jeho starého přítele, bohatého výrobce zbraní, v přístavu v Pireu. Zapředou spolu diskusi o spravedlnosti poté, co starý muž řekne, že peníze nemůžou být špatné, protože umožňují těm, kdo je mají, být spravedliví. Dále řekl, že spravedlnost se skládá ze dvou věcí: mluvit pravdu a vždy platit své dluhy.[85] Takové tvrzení lze snadno vyvrátit. Sókrates se ptá: co když ti někdo půjčil svůj meč, pak zešílel a nyní ho chce od tebe nazpět (možná proto, aby mohl někoho zabít)? Je jasné, že šílenci není správné dát za žádných okolností zbraň.[86] Stařec nad tím vesele mávne rukou a odspěchá se účastnit nějakého obřadu. Na místě zanechá svého syna, aby v diskusi pokračoval.

Tento syn, Ptolemarchus, změní téma: jeho otec jistě neměl na mysli „dluh" v doslovném smyslu navrácení něčeho, co si člověk půjčil. Mínil to více tak, že lidé mají dávat druhým, co jim patří; oplácet dobré dobrým a zlo zlým; pomáhat přátelům a škodit nepřátelům. Vyvrátit tento argument dá trochu více práce: znamená to, že spravedlnost nehraje žádnou roli v tom, kdo jsou naši přátelé a nepřátelé? Pokud by to tak bylo, nebyl by spravedlivým člověk, který se rozhodl, že žádné přátele nemá, a snažil by se tedy každému škodit? A i kdyby byl nějaký způsob, jak s jistotou říci, že náš nepřítel je opravdu špatný člověk a nezaslouží si nic dobrého, nebudeme tohoto člověka činit ještě horším, když mu budeme škodit? Může být změna špatných lidí v ještě horší opravdu příkladem spravedlnosti? Nakonec se to ale Sókratovi podaří. V této chvíli vstupuje na scénu sofista Trasymachos a oběma debatérům vynadá do zženštilých idealistů. Ve skutečnosti, prohlásí, jsou všechny řeči o „spravedlnosti" pouhou politickou záminkou, vymyšlenou pro ospravedlnění zájmů mocných. A tak to má i být, protože pokud existuje spravedlnost, je právě tímhle: výhodou mocných. Vládci jsou jako pastýři. Rádi o nich přemýšlíme jako lidech, kteří se dobrotivě starají o svá stáda, jenže co nakonec pastýři nakonec *udělají* s ovcemi? Zabijí je a sní nebo jejich maso prodají za peníze. Sokrates odpoví poukazem na to, že si Trasymachos plete umění chovat ovce s uměním mít z nich užitek. Lékařské umění má za cíl zlepšit zdraví, ať už za to lékaři dostanou zaplaceno nebo ne. Pastýřskou dovedností je zajistit blaho ovcím, ať už je pastýř (nebo jeho zaměstnavatel) také obchodníkem, který ví, jak z nich získat užitek. A stejné je to i s uměním vládnout. Pokud vůbec takové umění existuje, musí mít ještě jiný cíl než zisk, který z toho také může vzejít – a jaký jiný by to měl být cíl než ustavení společenské spravedlnosti? Jedině díky penězům, navrhuje Sókrates, si můžeme spojit slova „moc" a „prospěch" s univerzálními podstatami, které je po právu vhodné následovat, vždyť veškeré snažení je vlastně nakonec úsilím o moc, výhody a vlastní zájmy.[87] Problémem je, řekl, jak zajistit, že ti, kdo mají politické funkce, to nebudou dělat kvůli zisku, ale spíše kvůli cti.

Zde debatu opustím. Jak všichni víme, Sokrates nakonec překoná všechny překážky a přijde s vlastními politickými návrhy, včetně návrhu filozofů coby vládců; zrušení manželství, rodiny

a soukromého majetku a výběrových komisí na zušlechťování lidské rasy. (Záměrem knihy evidentně bylo rozčílit čtenáře a po více než dva tisíce let se jí to skvěle daří.) Co chci ale zdůraznit, je míra, do jaké dnešní stěžejní tradice morální a politické teorie pramení z této otázky: Co znamená platit své dluhy? Platon nám nejprve nabízí konkrétní, prosté stanovisko obchodníka. Když se ukáže jako nedostačující, nechá ho přeložit do řeči hrdinů. Možná jsou nakonec všechny dluhy opravdu dluhy čestné.[88] Jenže hrdinská čest přestává fungovat ve světě, kde (jak bohužel zjistil Apollodorus) obchod, společenské vrstvy a zisk vnesly do všeho takový zmatek, že si nikdo nemůže být jistý skutečnými motivy lidí. Jak máme vůbec rozpoznat své nepřátele? Platon nás nakonec seznamuje se svou věcnou politikou. Možná opravdu nikdo nic nikomu nedluží. A možná, že ti, kdo chtějí zisk pro zisk samotný, mají pravdu. Jenže ani tohle neobstojí. Zbývá nám jen jistota, že stávající normy jsou nesourodé a rozporné a že k vytvoření světa, který by dával rozumný smysl, by bylo třeba *nějakého* radikálního průlomu. Většina z těch, kdo vážně přemýšleli o radikálním zlomu v Platonových intencích, ale došla k názoru, že na světě mohou být mnohem horší věci, než je morální nesourodost. A proto také od té doby trčíme uprostřed neřešitelného dilematu.

* * * *

Není divu, že tyto problémy ležely Platonovi v hlavě. Ani ne sedm let předtím se zúčastnil nevydařené námořní plavby, dostal se do zajetí a údajně ho jako Nikostrata nabídli k prodeji na dražbě v Aegině. Platon měl ale větší štěstí. Libyjský filozof z epikurejské školy, nějaký Annikeros, byl v té době náhodou na trhu. Poznal Platona a vykoupil ho. Platón se cítil vázán ctí, aby se mu pokusil dluh splatit, a jeho athénští přátelé shromáždili kvůli tomu dvacet stříbrných mina, ale Annikeros odmítl peníze přijmout s tím, že mu bylo ctí, když mohl pomoci příteli, který je též milovníkem moudrosti.[89] A tak to vskutku bylo: na Annikera se od té doby vzpomíná a velebí se kvůli jeho štědrosti. Platon koupil za oněch dvacet mina pozemek pro školu, slavnou Akademii. A i když stěží projevil stejný nevděk jako Nikostratus, člověk se nemůže zbavit dojmu, že Platona nijak zvlášť netěšil fakt, že jeho další kariéru umožnil v jistém smyslu dluh vůči muži, kterého pravděpodobně považovali za bezvýznamného filozofa – a dokonce to ani nebyl Řek! To by alespoň vysvětlovalo, proč Platon, který se jinak notoricky chlubil svými známostmi, nikdy o Annikerovi nemluvil. O jeho existenci se dovídáme až od pozdějších životopisců.[90]

Starověký Řím (majetek a svoboda)

Jestliže Platonovo dílo dosvědčuje, jak morální zmatek vnesený dluhy podstatně formoval naši myšlenkovou tradici, římské právo zase ukazuje, nakolik utvářel i naše nejběžnější instituce.

Jak známo, německý teoretik práva Rudolf von Jhering podotkl, že starověký Řím dobyl svět hned třikrát: poprvé s armádou, podruhé svým náboženstvím a potřetí prostřednictvím

svého práva.[91] Ještě mohl dodat – a pokaždé to bylo důkladné. Římská říše sice pokrývala jen malou část zeměkoule, ale římsko-katolická církev se rozšířila dále a římské právo poskytlo terminologii a pojmový rámec pro právní a ústavní řády všude na světě. Studenti práva od jižní Afriky po Peru musí trávit hodně času učením se latinských odborných termínů nazpaměť. Z římského práva také pocházejí téměř všechny naše základní představy o smlouvě, povinnostech, přečinech, majetku a soudní pravomoci – a v širším významu i o občanství, právech a svobodách, na kterých se zakládá politický život.

Podle Jheringa to bylo proto, že Římané byli prvními, kdo právo změnil v opravdovou vědu. Možná – přes to všechno – ale zůstává pravdou, že římské právo má pár obecně známých bizarních prvků. Některé z nich jsou tak podivné, že matou a pletou právníky od dob, kdy došlo ke vzkříšení římského práva na italských univerzitách vrcholného středověku. Nejznámějším z nich je jedinečný způsob, jakým definuje majetek. Podle římského práva je majetek, neboli *dominium*, vztah mezi osobou a věcí charakterizovaný absolutní mocí člověka nad touto věcí. Tato definice způsobila spoustu pojmových problémů. Jednak není jasné, co by pro člověka znamenalo mít „vztah" k neživé věci. Lidé mají vztahy mezi sebou, ale co by znamenalo mít vztah s „věcí"? A kdyby takový vztah existoval, jaký by mělo význam dát takovému vztahu právní status? Postačí nám jednoduchý příklad: představte si muže, který uvízl na opuštěném ostrově. Může si vypěstovat velmi osobní vztah třeba k palmám rostoucím na tomto ostrově. Pokud tam zůstane dost dlouho, může jim všem nakonec dát jména a trávit valnou část svého času tím, že s nimi povede imaginární rozhovory. Vlastní je ale kvůli tomu? Tato otázka je nesmyslná. Není proč si dělat starosti s vlastnickými právy, když tam nikdo jiný není.

Je jasné, že majetek ve skutečnosti není vztahem mezi člověkem a věcí. Je to úmluva nebo ujednání mezi lidmi týkající se věcí. Jediný důvod, proč si to někdy neuvědomujeme, je ten, že v mnoha případech – zvláště, pokud hovoříme o našich právech na naše boty, auto nebo elektrické nástroje – mluvíme o právech, které máme, jak říká anglické právo, „proti celému světu". Jde o dohodu mezi námi a ostatními lidmi na této planetě, že se nám nebudou plést do našeho majetku, a tím nám umožní nakládat s ním, jak se nám více méně zlíbí. Je těžké si jenom představit navázání vztahu se všemi lidmi světa, to je pochopitelné. Je snadnější přemýšlet o něm jako o vztahu k věci. I tady se ale v praxi ukazuje, že právo dělat si, co chceme, je dost omezené. Říci, že když vlastním motorovou pilu, dává mi to absolutní právo dělat si s ní, co chci, je zjevně nesmysl. Když pomyslím na to, co bych mohl dělat mimo svůj dům nebo pozemek s motorovou pilou, je téměř všechno z toho zřejmě nezákonné, a i na svém s ní mohu dělat pouze omezený počet věcí. Jediné, co je na mých právech na pilu „absolutního", je to, že mám právo zabránit komukoliv *jinému*, aby ji používal.[92]

Římské právo nicméně tvrdí, že základní formou majetku je soukromý majetek a že soukromý majetek znamená, že majitel má svrchovanou moc dělat si se svým vlastnictvím, co chce. Středověcí právníci ve dvanáctém století to vylepšili třemi zásadami, *usus* (užívání věci), *fructus* (plody, tj. potěšení z výsledků či plodů té věci) a *abusus* (zneužití nebo zničení věci). Římští právníci o tak podrobnou specifikaci nejevili zájem, protože si mysleli, že takové

detaily nemusí být právně ošetřeny. Učenci vlastně strávili spoustu času debatami, jestli římští autoři opravdu považovali soukromý majetek za právo (*ius*)[93], přesně z toho důvodu, že práva se zásadně zakládala na úmluvě mezi lidmi, což neplatilo o moci disponovat se svým majetkem: to byla prostě jen přirozená schopnost dělat, co se člověku zachtělo, pokud tomu nebránily nějaké společenské překážky.[94]

Pokud se nad tím zamyslíte, je to dost podivné východisko pro vybudování teorie majetkového práva. Sluší se říct, že každý, kdo měl kus provázku, mohl ho kdekoli na světě a v jakémkoli historickém období, ať už ve starověkém Japonsku nebo v Machu Picchu, zkroutit, zauzlovat, roztrhnout nebo hodit do ohně, podle toho, jak se mu zachtělo. Nikde jinde právní teoretici zřejmě nepovažovali tento fakt za nějak zajímavý nebo důležitý. A zcela jistě žádná jiná tradice z toho neučinila samotný základ majetkového práva – a protože se tak stalo, je téměř celé současné právo sotva něčím víc než řadou výjimek.

Jak k tomu došlo? A proč? Nejpřesvědčivější vysvětlení, které jsem našel, patří Orlandovi Pattersonovi: pojem výhradního soukromého majetku se ve skutečnosti odvozuje z otroctví. Představit si majetek ne jako vztah mezi lidmi, ale jako vztah mezi člověkem a věcí, můžeme, pokud vyjdeme z toho, že jde sice o vztah mezi dvěma lidmi, ale jeden z nich je také věc. (Takto definovalo otroky římské právo, byli to lidé, kteří byli zároveň *res*, věc.)[95] Důraz na svrchovanou moc začíná takto dávat smysl.[96]

Slovo *dominium* jako označení pro výhradní soukromý majetek nepochází tak úplně ze starověku.[97] V latině se objevuje až v době pozdní římské republiky, právě v době, kdy se do Itálie přivalily statisíce zajatých nádeníků, a z Říma se následně začala stávat pravá otrokářská společnost.[98] Kolem roku 50 př. n. l. římští spisovatelé došli k závěru, že dělníci – ať už ti, kteří sklízeli hrách na venkovských polích nebo mezkaři, kteří ten hrách dopravovali do obchodů ve městě či úředníci, kteří to všechno spočítali – jsou něčím majetkem. Existence milionů bytostí, které byly zároveň osobami a věcmi, vedla k vleklým právním problémům a spousta římské právnické tvořivé geniality se vyplýtvala při řešení mnoha a mnoha z toho vyplývajících důsledků.

Stačí jen zalistovat knihou precedenčních případů římského práva, abychom to pochopili. Tento text pochází od právníka Ulpiána z druhého století:

> Opět, Mela píše, že kdyby si nějací lidé hráli s míčem a jeden z nich ho odrazil příliš prudce a míč by zasáhl ruce holiče, a tedy i krk otroka, kterého by holič právě holil, a tím by ho pořezal na krku břitvou, kdo by v tomto případě byl podle Lex Aquilia (zákon o občanských škodách) vinen? Proklus říká, že vinen je holič; a vskutku kdyby holil na místě, kde obyčejně probíhají hry nebo je hustá doprava, byl by důvod ho obvinit. Polehčující okolností by mělo být, že člověk, který se svěří holiči pracujícímu na nebezpečném místě, by měl obvinit sám sebe.[99]

Jinak řečeno, pán nemůže požadovat náhradu škody na hráči s míčem nebo holiči za poškození svého majetku, když skutečný problém je v tom, že si koupil hloupého otroka. Mnohé z těchto debat na nás mohou působit naprosto exoticky: mohli byste být obviněni z krádeže, pokud byste jen přemluvili otroka k útěku? Jestliže někdo zabil otroka, který byl zároveň vaším synem, mohli byste k odhadu vzniklých škod připočítat i své city vůči němu nebo byste se museli striktně držet tržní ceny? Naše současná tradice právnictví je ale založena právě na takových debatách.[100]

Pokud jde o slovo *dominium*, je odvozeno z *dominus*, tedy „pán" či „majitel otroka", ale základ má ve slově *domus*, čili „dům" nebo „domácnost". Je pochopitelně příbuzné s anglickým termínem „domestic", které se i dnes používá ve významu „náležející k soukromému životu" a nebo označuje služebnici, která uklízí dům. *Domus* se významově do určité míry překrývá s *familia*, „rodina" – ale, jak by mohlo zajímat zastánce „rodinných hodnot", samotné slovo *familia* pochází z *famulus*, neboli „otrok". Rodina byli původně všichni lidé podléhající domácí autoritě *paterfamilias*, a tato autorita byla nezpochybnitelná, přinejmenším podle raného římského práva.[101] Muž neměl úplnou moc nad svou ženou, protože ta stále ještě do určité míry byla pod ochranou svého otce, ale se svými dětmi, otroky a dalšími členy domácnosti mohl naložit podle své vůle – podle raného římského práva je naprosto svobodně mohl zbičovat, mučit nebo prodat. Otec mohl dokonce popravit své děti, pokud zjistil, že spáchaly hrdelní zločin.[102] Když chtěl popravit otroka, tuto záminku k tomu ani nepotřeboval.

Když utvářeli pojem *dominium*, a tím i moderní zásadu nedotknutelného soukromého majetku, použili nejprve římští právníci princip domácí autority, tedy svrchované moci nad lidmi. Následně označili některé z těchto lidí (otroky) za věci a logiku, která se původně vztahovala pouze na otroky, rozšířili pak na husy, vozy, stodoly, šperkovnice, atd. – tedy na každý další druh věcí, se kterými mělo právo co do činění.

I ve starověkém světě bylo dost výjimečné, aby otec měl právo popravit své otroky, natož děti. Nikdo si není úplně jist, proč Římané zašli v tomto ohledu tak daleko. Mnoho nám řekne i to, že první římské zákony týkající se dluhů byly podobně nezvyklé svou tvrdostí, protože umožňovaly věřitelům popravit insolventní dlužníky.[103] Raná historie Říma, stejně jako dějiny raných řeckých městských států, probíhala ve znamení politického boje mezi věřiteli a dlužníky, dokud římská elita nakonec nepřišla na zásadu, kterou si osvojily nejúspěšnější privilegované vrstvy ve Středozemí: svobodní sedláci znamenají úspěšnější armádu. Porážka cizí armády s sebou přináší válečné zajatce, kteří mohou dělat to samé, co dlužní nevolníci. Proto byl ve prospěch věřitelů i lepšího fungování říše vytvořen společenský kompromis – byla povolena omezená forma demokracie, zrušeno otroctví za dluhy a určitá část výdobytků říše byla směrována do vyplácení sociálních dávek. Svrchovanost otcovské autority podle všeho vznikla jako součást tohoto schématu stejně, jako jsme to viděli jinde. Dlužní otroctví zredukovalo rodinné vztahy na vztahy majetkové; společenské reformy zachovaly otcům jejich plnou moc, ale ochránily je před otroctvím. Současně do země přicházelo stále více otroků a brzy to znamenalo, že pravděpodobně v každé, i středně prosperující domácnosti, žili

otroci. Soužití s podrobenými národy se tím pádem projevilo i na nejsoukromějších aspektech každodenního života. Noví otroci připravovali lázně, česali vlasy, učitelé z řad podrobených učili děti dobyvatelů o poezii. Jelikož otroci byli sexuálně k službám svým majitelům s jejich rodinami, stejně jako jejich přátelům a hostům, je pravděpodobné, že většina Římanů měla první sexuální zkušenost s chlapcem nebo děvčetem, jehož právní postavení bylo stejné jako postavení poraženého nepřítele.[104]

Postupně se z toho stávala čím dál větší právní fikce – skuteční otroci byli pravděpodobně daleko častěji chudáci prodaní svými rodiči, nešťastníci unesení piráty, oběti válek nebo soudních procesů mezi barbary na hranicích říše nebo děti otroků.[105] Přesto se tato fikce stále udržovala.

Římské otroctví bylo neobvyklé spojením dvou faktorů. Tím prvním byla jeho vysoká náhodnost. Římané se nedomnívali, že někteří lidé jsou od přírody méněcenní, a tedy určeni k otroctví, což je v přímém kontrastu například s otroctvím na plantážích Severní a Jižní Ameriky. Otroctví se namísto toho v Římě vnímalo jako něco, co se může přihodit každému.[106] Tím pádem nebyl důvod, proč by otrok nemohl všemi způsoby převyšovat svého pána: mohl být chytřejší, s vytříbenějším smyslem pro morálku, mít lepší vkus a lépe rozumět filozofii. Pán to dokonce mohl i připustit – proč ne, když to nemělo žádný vliv na na čistě mocenský vztah mezi nimi.

Druhým faktorem byla svrchovaná povaha této moci. Je mnoho míst, kde se otroci považují za válečné zajatce a jejich páni za vítěze s absolutní mocí nad životem a smrtí – ale obvykle je to jen abstraktní princip. Téměř všude vláda rychle přikročí k omezení takových práv. Císaři a králové budou přinejmenším trvat na tom, že pouze jim přísluší moc nařídit, aby jiní byli odsouzeni k smrti.[107] Římská republika ale neměla žádného císaře a pokud tu byl nějaký svrchovaný orgán, šlo o kolektivní sdružení samotných vlastníků otroků. Určitá legislativa, která omezovala, co vlastníci mohou dělat s jejich (lidským) majetkem, existovala pouze v počátcích římské říše. První z takových zákonů pochází z doby císaře Tiberia (16 n. l.) Stanovil, že vlastník musí dostat povolení od úředníka se soudní pravomocí, než rozkáže nechat otroka veřejně roztrhat divokými šelmami.[108] Svrchovanost moci pána – a fakt, že v tomto kontextu de facto zastupoval *stát* – ale také znamenala, že především neexistovala žádná omezení pro propuštění z otroctví: pán mohl otroka osvobodit nebo dokonce přijmout za svého, čímž se otrok automaticky stal římským občanem – protože svoboda bez členství v komunitě neznamenala nic. Vedlo to k některým velmi podivným opatřením. V 1. století našeho letopočtu například nebylo nic neobvyklého, že se vzdělaní Řekové nechali prodat do otroctví nějakému Římanovi, který potřeboval sekretáře. Své peníze svěřili blízkému příteli nebo členu rodiny, po nějaké době se vykoupili, a tím získali římské občanství. Dělali to i přes nebezpečí, že kdyby se v období jejich otroctví majitel rozhodl, řekněme, nechat svému sekretáři useknout nohu, mohl tak naprosto svobodně učinit.[109]

Vztah *domina* a otroka tak vnesl do domácnosti vztah porážky a svrchované politické moci (stal se vlastně základem domácnosti). Je důležité, že ani z jedné strany nešlo o vztah morální.

Obzvlášť srozumitelně to říká dobře známá právní formule připisovaná republikánskému právníkovi Quintu Hateriovi. Považovalo se za nevhodné, aby se římský, stejně jako athénský občan stal objektem sexuální touhy jiného muže. Při obhajobě muže osvobozeného z otroctví, obviněného z toho, že stále prokazuje svému bývalému pánu sexuální služby, pronesl Haterius poprvé aforismus, který se později stal oblíbeným oplzlým vtípkem: *impudicitia in ingenio crimen est, in servo necessitas, in liberto officium* („análním sex je pro svobodného občana zločinem, pro otroka nutností a pro osvobozeného otroka povinností").[110] Je důležité, že sexuální podřízenost je zde povinností pouze pro osvobozeného muže. Nepovažuje se to za „povinnost" otroka, a to opět proto, že otroctví nebylo morálním vztahem, Pán si mohl dělat, co se mu zlíbilo, a otrok proti tomu nezmohl nic.

⁂

Nejzákeřnějším důsledkem římského otroctví je ale fakt, že s využitím římského práva napáchalo spoušť v našem pojetí lidské svobody. Význam samotného slova *libertas* se v průběhu času výrazně změnil. Jako všude v antickém světě být „svobodný" znamenalo především nebýt otrokem. Jelikož otroctví znamená hlavně zničení společenských vazeb a schopnosti je navazovat, je svoboda naopak možnost vytvářet a udržovat morální závazky vůči druhým. Anglické slovo „free" (česky svobodný) je například odvozeno z německého kořenného významu slova „přítel", protože být svobodný znamenalo moci navazovat přátelství, dodržovat sliby a žít ve společenství sobě rovných lidí. Proto se osvobození otroci v Římě stávali občany: být svobodný, z povahy věci, vyžadovalo zakotvení v občanské společnosti, se všemi právy a povinnostmi, které k tomu patřily.[111]

Situace se začala měnit kolem druhého století našeho letopočtu. Právníci postupně redefinovali *libertas*, až nakonec byla téměř nerozlišitelná od panské moci. Bylo to právo udělat cokoli, s výjimkou těch věcí, které se dělat nemohly. V Digestách, kompendiu římského práva, ve skutečnosti definice svobody a otroctví na sebe navazují:

> Svoboda je přirozená schopnost činit, co člověk chce a co není zakázáno mocí práva. Otroctví je podle práva národů institucí, kterou se jeden člověk stává soukromým majetkem (dominium) druhého, vůči přirozenosti naopak.[112]

Středověcí komentátoři si zde okamžitě povšimli problému.[113] Neznamenalo by to, že každý je svobodný? Konec konců, i otroci si mohou dělat cokoli, co jim je právě povoleno. Říci, že otrok je svobodný (pokud není) je trochu jako tvrdit, že Země je hranatá (pokud je kulatá) nebo že Slunce je modré (pokud je žluté), nebo opět, že máme výhradní právo dělat si, co chceme s naší motorovou pilou (až na věci, které s ní dělat nemůžeme).

Tato definice po pravdě přináší nejrůznější druhy komplikací. Jestliže svoboda je přirozená, je tedy otroctví nepřirozené, ale pokud jsou svoboda a otroctví pouze stupněm

téže věci, nebudou *všechna* omezení svobody do jisté míry nepřirozená? Neznamenalo by to, že společnost, společenská pravidla a vlastně i majetková práva jsou také nepřirozená? Přesně k tomu došli římští právníci – tedy, pokud se pustili do komentování tak abstraktních věcí, což se stávalo zřídka. Původně všichni lidé žili v přirozeném stavu, kde všechny věci měli společné. Za první majetkové nerovnosti mohla válka, která poprvé rozdělila svět, a z ní vyplývající „právo národů", běžné zvyklosti lidstva, kterými se řídí takové záležitosti, jako je dobytí, otroctví, smlouvy a hranice.[114]

To zase znamená, že nebyl skutečný rozdíl mezi soukromým majetkem a politickou mocí – alespoň natolik, nakolik byla moc založena na násilí. Jak šel čas, římští císaři si začali činit nárok na cosi jako *dominium*, když trvali na tom, že v ovládaných oblastech mají absolutní svobodu – tedy, že je vlastně neváží žádné zákony.[115] Ve stejnou dobu se římská společnost posunula od republiky otrokářů k uspořádání, které se čím dál více podobalo pozdější feudální Evropě s velmoži na velkých sídlech obklopených poddanými sedláky, dlužními služebníky a spoustou druhů otroků – se kterými si převážně mohli dělat, co chtěli. Invaze barbarů, která zničila říši, tento stav pouze formálně potvrdila. Bylo zrušeno otrokářství jako majetkový poměr, ale zároveň zavedením představy, že šlechtické vrstvy jsou skutečnými následovníky germánských přemožitelů a že obyčejní lidé jsou tedy z podstaty podrobeným národem.

I v tomto novém středověkém světě přesto staré římské pojetí svobody přetrvalo. Když středověcí předchůdci politologie hovořili o „svobodě", obyčejně tím označovali právo pána činit na svém panství, co je mu libo. A opět, původně se nejednalo o nic, k čemu by došlo na základě úmluvy, ale byla to pouze věc dobývání: jedna slavná anglická legenda vypráví, že když kolem roku 1290 požádal král Edward I. své lordy, aby mu ukázali dokumenty dokazující, jakým právem mají v držení svá území (čili „svobody"), podal mu hrabě Warenne pouze svůj zrezivělý meč.[116] Stejně jako v římském *dominiu* tady nešlo ani tak o právo, jako o moc, a to moc uplatňovanou především nad lidmi –proto se ve středověku běžně mluvívalo o „šibeničním právu", což bylo právo pána provozovat své soukromé popraviště.

V dvanáctém století, kdy se začalo obnovovat a modernizovat římské právo, představoval pojem *dominium* značný problém, protože se v běžné církevní latině té doby používal pro „moc" i „soukromý majetek". Středověcí právníci strávili mnoho času sporem o to, zda je mezi těmito dvěma pojmy skutečně rozdíl. Byl to zvláště ožehavý problém, protože pokud majetková práva byla formou svrchované moci, jak tvrdila *Digesta*, bylo velmi obtížné si představit, jak by je kdokoli kromě krále – nebo dokonce Boha, podle některých právníků – mohl mít.[117]

Není zde prostor na to popisovat jejich debaty, ale podle mého je důležité skončit právě tady, protože jistým způsobem tu došlo k uzavření kruhu. To nám umožňuje přesně pochopit, jak si liberálové typu Adama Smitha mohli představovat svět tím svým způsobem. Je to totiž tradice, která považuje svobodu za neodmyslitelné právo člověka nakládat se svým majetkem, jak uzná za vhodné. Nejenže činí z majetku právo; se samotnými právy zachází jako s formou majetku. Jistým způsobem je v tom největší paradox. Jsme tak zvyklí na představu, že „máme" práva – že jsou něčím, co můžeme vlastnit – a skoro nás nenapadne, co to může opravdu

znamenat. Ve skutečnosti (a středověcí právníci to dobře věděli) je právo jednoho člověka prostě povinností jiného. Z mého práva svobodného projevu vyplývá povinnost ostatních nepotrestat mě za mé řeči; moje právo na soudní slyšení před porotou lidí, kteří mi jsou rovni, je zároveň povinností státu zajistit, aby fungoval systém porotní povinnosti. Je s tím stejný problém jako s majetkovými právy: je těžké o tom takhle přemýšlet, když hovoříme o závazcích společných všem lidem na světě. Je daleko jednodušší mluvit o tom, že „máme" práva a svobody. Pokud však svoboda znamená naše právo vlastnit věci nebo s nimi zacházet, jako by nám patřily, co by pak znamenalo „mít" svobodu – nemuselo by to nutně znamenat, že naše právo na náš majetek je samo formou majetku? Je to zřejmě zbytečně komplikované. Jaký důvod by člověk mohl mít, aby to chtěl definovat tímto způsobem?[118]

Z historického hlediska na to existuje jednoduchá, když poněkud znepokojivá odpověď. Ti, kdo tvrdili, že jsme přirozenými vlastníky svých práva a svobod, se především zajímali o to, jak prosadit, že bychom se jich měli být schopni stejně svobodně také vzdát nebo je dokonce prodat.

Moderní pojetí práv a svobod mají původ v takzvané „teorii přirozeného práva", které položil základy vybudované na římském právu kolem roku 1400 Jean Gerson, rektor pařížské univerzity. Jak už před dlouhým časem poznamenal Richard Tuck, nejlepší z historiků v této oblasti, je velkou ironií dějin, že toto vždy byla teorie, kterou v té době nepřijímali pokrokoví lidé, ale konzervativci. „Pro gersoniána byla svoboda majetkem, a mohla se směňovat úplně stejně a za stejných podmínek jako každé jiné jmění – člověk ji mohl prodat, vyměnit, vypůjčit nebo se jí jinak dobrovolně vzdát."[119] Z toho vyplývalo, že například na dlužním otroctví nebo běžném otroctví nebylo ve skutečnosti nic špatného. A to je přesně to, s čím přišli zastánci teorie přirozeného práva. Tyto myšlenky se během dalších století rozvíjely hlavně v Antverpách a Lisabonu, městech v samotném centru vznikajícího obchodu s otroky. Konec konců, jak zněla argumentace, doopravdy sice nevíme, co se děje na územích kolem míst jako Calabar, ale není žádný podstatný důvod domnívat se, že se valná část lidského nákladu naloženého do evropských lodí neprodala do otroctví sama nebo je k prodeji neposkytli jejich zákonní poručníci nebo že neztratili svobodu jinou dokonale legální cestou. U některých to bezpochyby neplatí, ale každý systém má nějaké vady. Důležité je, že na myšlence, že svobodu *je možné* prodat, se neshledalo nic nepřirozeného nebo nelegitimního.[120]

Zanedlouho se podobných argumentů začalo využívat pro ospravedlnění svrchované státní moci. Thomas Hobbes byl prvním, kdo v 17. století tento argument fakticky rozvinul, a ten pak brzy zdomácněl. Vláda byla v podstatě smlouvou, druhem obchodního ujednání, pomocí něhož občané dobrovolně přenechali některé své přirozené svobody panovníkovi. Nakonec se podobné myšlenky staly základem té nejpodstatnější, hlavní instituce našeho současného ekonomického života: práce za mzdu, skrze kterou vlastně pronajímáme naši svobodu stejným způsobem, jako otroctví můžeme považovat za její prodej.[121]

Nejsou to jen naše svobody, co nám patří; stejně bychom mohli uvažovat i o svých tělech, ke kterým se v podobných systémech nepřistupuje jinak než k domům, autům nebo nábytku. Vlastníme sami sebe, tím pádem cizí lidé nemají právo plést se do našich věcí.[122] Vypadá to jako

neškodný, dokonce pozitivní názor, ale rázem vypadá jinak, když vezmeme v úvahu tradiční římské pojetí majetku, na kterém tento názor stojí. Jakkoli to zní podivně, tak říci, že vlastníme sami sebe, znamená přidělit si zároveň roli pána i otroka. „My" jsme majitelé (uplatňující svrchovanou moc nad naším majetkem) a jistým způsobem jsme i vlastněni (jsme tedy objekty svrchované moci). Starověká římská domácnost, která ani zdaleka nezmizela za závojem času, se zachovává v našem elementárním pojetí sebe sama – a stejně jako v majetkovém právu, je výsledek zase jednou tak podivně nesoudržný, že se motá v nekonečných paradoxech vždy, když se pokoušíme přijít na to, co by to skutečně mohlo znamenat v praxi. Stejně jako se právníci po tisíc let snažili pochopit římské pojetí majetku, tak filozofové stovky let usilují o pochopení, jak by pro nás mohlo přicházet v úvahu mít mocenský vztah se sebou samými. Nejznámějším řešením je předpoklad, že každý máme cosi, čemu se říká „mysl", co je zcela odděleno od toho, co nazýváme „tělo", a že první je přirozeným vládcem druhého. To ovšem vyvrací všechno, co víme z kognitivní vědy. Očividně to není pravda, ale my se té myšlenky stejně držíme z prostého důvodu, že žádná z našich běžných domněnek o majetku, právu a svobodě by bez ní nedávala smysl.[123]

Závěr

První čtyři kapitoly této knihy popisují rozpor mezi dvěma přístupy k tomu, jakou roli vlastně hrají dluhy ve fungování společnosti. Prvním z nich je pojetí Adama Smitha, který společnost popisuje jako skupinu individualistů, pěstující si blízký vztah jenom ke svému majetku, který poté ve jménu oboustranného prospěchu radostně směňují. Toto pojetí ovšem úplně opomíjí existenci dluhu. Druhý přístup vnímá dluhy jako určující faktor všech mezilidských vztahů. To v každém samozřejmě zanechá nepříjemný pocit, jakoby tyto vztahy byly svým způsobem lacinou záležitostí a naše vzájemné závazky byly od počátku neodmyslitelně spjaty s hříchem a zločinem. Ani jedna z alternativ se nezdá být příliš atraktivní.

V posledních třech kapitolách jsem se pokusil ukázat, že se lze na tyto věci dívat jiným způsobem, a poté popsal, jak jsme se dobrali k současnému stavu společnosti. Proto jsem vymyslel pojem komunitních lidských ekonomik – tedy takových, kde nejdůležitější na lidské bytosti je to, že každý člověk formuje unikátní svazek vztahů s ostatními. Z toho vyplývá, že není možné jednotlivce považovat za rovnocenný protějšek kohokoli či čehokoli jiného. V komunitní ekonomice peníze nereprezentují to, jak kvantifikovat cenu lidské bytosti. Lidské ekonomiky jsou založeny právě na tom, že lidi nelze kupovat, ani s nimi nelze obchodovat.

Poté jsem vylíčil, jak se lidské ekonomiky začaly hroutit: jak se lidé stali předměty směny. Začalo to pravděpodobně, když byly ženy dávány za manželku a vrcholilo to uvrháváním válečných zajatců do otroctví. Všiml jsem si, že pro vznik všech takových vztahů bylo potřeba násilí. Ať už se jednalo o dívky Tivů, které byly spoutány a zbity za to, že utekly od svých manželů, nebo o manžely, kteří byli nahnáni do otrokářských lodí, aby pak zemřeli na vzdálených plantážích, pořád jde o stejný princip: pouze pomocí holí, provazů, oštěpů nebo

pušek je možné lidi vyrvat z jejich nekonečně komplikovaných sítí vztahů s ostatními lidmi (se sestrami, přátely, soky, ...), jež je činí jedinečnými. Pouze tak je lze degradovat na zboží, s nímž lze obchodovat.

Musím zdůraznit, že se to všechno odehrávalo na místech, kde vůbec neexistoval trh s každodenními věcmi, jako je oblečení, nářadí nebo potraviny. Ve většině komunitních ekonomik totiž nešlo prodávat ani kupovat nejdůležitější osobní majetek. Nebylo to možné ze stejného důvodu, jako nelze obchodovat s lidmi: jedná se o jedinečné věci, vsazené do sítě vztahů mezi lidskými bytostmi.[124]

Můj dávný profesor John Comaroff kdysi vyprávěl příběh o svém výzkumu v Natalu, v Jižní Africe. Většinu týdne trávil v džípu s krabicí plnou dotazníků a Zulu tlumočníkem na cestě od jedné usedlosti k druhé, kolem nekonečného počtu stád dobytka. Po šesti dnech najednou jeho tlumočník nadskočil a ukázal doprostřed jednoho stáda: „Podívejte!" řekl, „To je stejná kráva! Támhleta, s tou červenou tečkou na zádech. Viděli jsme ji před třemi dny deset mil odtud. To by mě zajímalo, co se stalo? Oženil se někdo? Nebo se možná dohodli na urovnání nějakého sporu?"

Pokud už se v komunitních ekonomikách objeví schopnost vytrhnout lidi z jejich prostředí, většinou jde o samoúčelnou činnost. Náznak toho vidíme už u kmene Lele. Vlivní muži mohli příležitostně získat cizí válečné zajatce za své otroky, ale ti byli téměř vždy určeni pro oběť na jejich pohřbu.[125] Pokud vítězové připravili poražené o individualitu, jistým způsobem to zvýšilo jejich renomé.[126] V tom, co jsem nazval hrdinskými společnostmi, se ovšem tento druh posilování cti a zbavování hanby pozvedl z okrajového zvyku na samotnou podstatu politiky. Hrdinové se stávají hrdiny tím, že poníží jiné, jak dosvědčují nekonečné eposy, ságy a eddy. V Irsku a Walesu můžeme sledovat, jak nejvyšším projevem cti je právě schopnost pokořit druhé, odtrhnout jedinečné lidské bytosti od jejich domovů a rodiny, a tím z nich udělat anonymní položky v účetnictví – měna je počítána v počtu irských otrokyň, či welšských pradlen.

V hrdinských společnostech není role násilí skrytá, ale oslavovaná. Často může být základem nejintimnějších vztahů. Achilles v *Illiadě* nevidí na svém vztahu s otrokyní Briseis, které zabil manžela i bratry, nic hanebného. Mluví o ní jako o své „čestné ceně", ale téměř jedním dechem tvrdí, že právě tak, jako každý řádný muž musí milovat a starat se o členy své domácnosti, „tak i já jsem ze srdce miloval tuto dívku, ačkoli jsem ji získal svým kopím."[127]

Historie dobře dokládá, že takové intimní vztahy se mohou rozvinout mezi čestnými muži a těmi, které připravili o důstojnost. Tím, že jim odejmou jakoukoli možnost stát se rovnoprávným člověkem, ostatně vyloučí otázku dluhu a vůbec jakéhokoli jiného, než mocenského vztahu. Umožňuje to jistou přehlednost. Proto se také podle všeho císařové a králové tak rádi obklopovali otroky nebo eunuchy.

Jde tu ale ještě další aspekt mocenského vztahu. Pokud se podíváme do historie, musíme si povšimnout zvláštní shody mezi těmi nejvýše postavenými a nejponíženějšími jedinci, zvláště mezi císaři, králi a otroky. Mnoho králů má kolem sebe otroky, jmenují je ministry – dokonce existovaly i dynastie otroků, jako u Mameluků v Egyptě. Králové se obklopují otroky a eunuchy

z jednoho důvodu: protože otroci a zločinci nemají rodiny ani přátele, žádnou šanci na jiné projevy oddanosti – nebo alespoň by z principu mít neměli. Králové by ale jistým způsobem měli být také takoví. Jak zdůrazňuje jedno africké přísloví: řádný král nemá příbuzné nebo alespoň jedná, jako by je neměl.[128] Jinak řečeno, král a otrok jsou si zrcadlovými odrazy toho, že jsou definováni pouze mocenskými vztahy, na rozdíl od ostatních lidí, které definuje oddanost k druhým lidem. Nejvíce se tak blíží ke zcela osamoceným, odcizeným bytostem.

Teď můžeme konečně vidět, co dáváme v sázku svým podivným zvykem vnímat se zároveň jako pány a otroky, a tím v našem sebepojetí opakujeme nejkrutější aspekty starobylých domácností – jako pány svých svobod a jako majitele sebe samých. Jedině tak si můžeme sami sebe představit jako naprosto izolované bytosti. Existuje přímá linka propojující nové římské pojetí svobody (ne jako schopnosti navazovat vzájemné vztahy s ostatními, ale jako druhu svrchované moci „užívat a zneužívat" dobytý lidský majetek tvořící podstatnou část domácnosti bohatého Římana) a podivnými fantaziemi liberálních filozofů jako byli Hobbes, Locke a Smith, kteří si představovali počátky lidské společnosti jako společenství třiceti- nebo čtyřicetiletých mužů, kteří jako by se v plné parádě objevili odnikud a musí se rozhodnout, zda se vzájemně pozabíjejí nebo si začnou vyměňovat bobří kožešiny.[129]

Je pravda, že evropští a američtí intelektuálové strávili velkou část posledních dvou století pokusy o únik před znepokojivými důsledky této myšlenkové tradice. Thomas Jefferson, ten vlastník mnoha otroků, se rozhodl začít Vyhlášení nezávislosti otevřeným popřením morální podstaty otroctví, když napsal: „pokládáme za samozřejmé pravdy, že všichni lidé jsou stvořeni jako sobě rovni, že jsou obdařeni svým stvořitelem určitými nezcizitelnými právy..." Tím zároveň podkopal jakýkoli argument, že Afričané jsou rasově podřadní a také tvrzení, že oni, ani jejich předci nemohli nikdy být spravedlivě a legálně připraveni o svobodu. Na druhou stranu tím ale nenavrhl žádné převratně nové pojetí práv a svobod. Neudělali to ani později političtí filozofové. Zachovali jsme si převážně stará pojetí, s tu a tam vloženou částicí „ne". Většina našich práv a svobod je jen řadou výjimek z celkového morálního a legálního rámce, který naznačuje, že bychom je vlastně vůbec neměli mít.

Otroctví bylo formálně odstraněno, ale představa, že se můžete vzdát své svobody (aspon dočasně) stále přetrvává – jak dosvědčí každý, kdo pracuje osm hodin denně. Určuje vlastně, co většina z nás musí dělat po většinu času, kdy jsme vzhůru, obyčejně kromě víkendů. Násilí se do velké míry odsunulo mimo dohled.[130] Je to ale hlavně proto, že už si ani nedokážeme představit, že by svět vypadal jinak, než bez „nezbytných" bezpečnostních kamer a hrozeb použití taserů.

Kapitola osm

ÚVĚR VERSUS DRAHÉ KOVY

Zlaté pruty jsou souputníkem války, nikoli pokojného obchodu.

– Geoffrey W. Gardiner

MOHLI BYCHOM SI také položit otázku: jestliže se naše politické a právní myšlení zakládá na logice otroctví, jak se nám vůbec mohlo povést otroctví odstranit? Jistě, cynik by možná namítl, že nepovedlo; pouze jsme ho přejmenovali. Měl by pravdu: starověký Řek by vnímal rozdíl mezi otrokem a dluhovým nevolníkem nanejvýš jako právně formalistický detail.[1] I zrušení formálního otroctví lze ale považovat za významný úspěch a stojí za to zamyslet se, jak se toho dosáhlo, zvláště proto, že k tomu nedošlo naráz. Při prohlížení historických záznamů zjistíme opravdu zajímavou věc – otroctví totiž bylo zákonem nebo fakticky zrušeno v lidských dějinách mnohokrát.

V Evropě například tato instituce z velké části vymizela ve stoletích následujících po pádu římské říše – což je historický úspěch, který málokdy uznávají ti z nás, kdo o této době mluví jako o počátku „temného období".[2] Nikdo neví jistě, jak k tomu došlo. Většina se shoduje na jistém podílu šířícího se křesťanství, které ale nemohlo být přímou příčinou, protože církev nikdy otevřeně proti otroctví nevystoupila a v mnoha případech ho obhajovala. Namísto toho to vypadá, že ke zrušení došlo i přes postoje intelektuálních a politických autorit té doby. Stalo se to a mělo to trvalé následky. Na běžné úrovni si lidé otroctví obecně ošklivili tak, že když se evropští obchodníci začali pokoušet o vzkříšení obchodu s otroky, zjistili, že jejich krajané by otrokářství v domovské zemi nepodpořili. Proto také plantážníci museli své otroky obvykle získávat z Afriky a zakládat plantáže v Novém světě.[3] Je jednou z největších ironií historie, že ke vzniku moderního rasismu – pravděpodobně toho největšího zla posledních dvou století – došlo do velké míry proto, že Evropané nadále odmítali naslouchat argumentům intelektuálů a právníků. Nepřijali myšlenku, že jakýkoli člověk, podle jejich názoru plnohodnotná a rovnocenná bytost, by se kdy mohl ospravedlnitelně stát otrokem.

Zánik otroctví navíc nebyl pouze evropskou záležitostí. Je pozoruhodné, že zhruba ve stejné době, tedy kolem roku 600, se stejné věci děly v Indii a Číně, kde v průběhu staletí,

za velkého nepokoje a zmatku, otroctví téměř vymizelo. Všechno nasvědčuje tomu, že okamžiky dějinných příležitostí pro významné změny přicházejí podle zřetelného, dokonce cyklického vzorce, který už dlouho funguje v zeměpisném prostoru koordinovaněji, než jsme si kdy dokázali představit. Historie se opakuje podle určitého vzorce a jedině když ho pochopíme, můžeme začít vnímat smysl současných dějinných možností.

* * * *

Nejjednodušší způsob, jak tyto cykly zviditelnit, je důkladně přezkoumat fenomén, kterým se zabýváme v této knize: historii peněz, dluhu a úvěru. Jakmile začneme mapovat historii peněz za posledních pět tisíc let euroasijské historie, začnou se vynořovat překvapivé vzorce. V případě peněz je dominantní jedna událost: objev mincí. Oběživo se pravděpodobně objevilo zhruba mezi lety 600–500 př. n. l. současně na třech různých místech: v severní Velké čínské nížině, v údolí řeky Gangy v severovýchodní Indii a v zemích kolem Egejského moře. Nestalo se tak díky nějaké nečekané technické novince: technologie používané pro ražbu prvních mincí byly v každé z těchto oblastí jiné.[4] Jednalo se o transformaci společnosti. Proč se to stalo právě takhle, je historickou záhadou. Víme alespoň tolik: z nějakého důvodu se vládci zmíněných oblastí v Lýdii, Indii a Číně rozhodli, že každý z odvěkých úvěrových systémů existujících v jejich královstvích už není dostačující, a začali vydávat drobné kousky kovu, které se předtím používaly ve formě prutů převážně pro mezinárodní obchod, a přesvědčovali své poddané, aby je používali při běžném obchodování.

Odtud se novinka rozšířila. Během dalšího tisíce let státy všude začaly vydávat své vlastní mince. Právě kolem roku 600 n. l., kdy otroctví bylo na ústupu, ale celý trend nabral opačný směr. Peníze v hotovosti vymizely a nastal znovu posun zpět k úvěru.

Při pohledu na euroasijskou historii za posledních pět tisíc let vidíme evidentní střídání období ve znamení úvěru a nebo zlata a stříbra, během nichž se velká část transakcí prováděla s užitím kousků drahých kovů, které putovaly z ruky do ruky.

Proč? Zdá se, že jediným významným faktorem je válka. Zlaté a stříbrné pruty převládají především v obdobích všeobecného násilí. Existuje pro to velmi prostý důvod. Zlaté a stříbrné mince se liší od úvěrových dohod jedním pozoruhodným rysem: dají se ukrást. Dluh je z povahy věci záznamem, stejně jako vztahem založeným na důvěře. Člověk, který přijme zlato nebo stříbro výměnou za zboží nemusí na druhou stranu věřit ničemu kromě přesnosti vah, kvalitě kovu a pravděpodobnosti, že někdo další bude ochotný tyto kovy přijmout. Ve světě, kde jsou válka a hrozba násilí všudypřítomné (jak tomu bylo v Číně za éry válčících států, za doby železné v Řecku a předmaurijské Indii) je samozřejmě nejjednodušší obchodovat v mincích. Tím spíše to platí pro obchod s vojáky. Na jednu stranu vojáci mívali přístup k velkým podílům z drancování, které tvořilo do velké míry zlato a stříbro, jež potom mohli vyhandlovat za jakoukoli věc. Na druhou stranu, po zuby ozbrojený potulný voják ve své podstatě představuje vysoké úvěrové riziko. Scénář výměnného obchodu tak, jak jej popisují

ekonomové, může být nesmyslný, pokud se aplikuje na obchody mezi sousedy v malém zemědělském společenství, ale jestliže jde o obchody mezi členem takového společenství a procházejícím žoldnéřem, najednou dává smysl.

Po velkou část lidských dějin hrál zlatý nebo stříbrný prut, ať už se znakem nebo bez něho, stejnou roli jako kufřík současného drogového dealera plný neoznačených bankovek: je to předmět bez minulosti, je cenný, protože víme, že nám ho téměř všude každý bez ptaní vymění za jiné zboží. Z toho vyplývá, že zatímco úvěrové systémy většinou převládají v obdobích relativního společenského klidu a nebo v komunitách (ať už vytvořené státem, či, ve většině období, nadnárodními institucemi, jako byly kupecké cechy nebo náboženské spolky), v dobách všeobecně rozšířených válek a rabování jsou úvěry nahrazeny cennými kovy. Zatímco lichva navíc plynule funguje v každém období lidské historie, výsledné dluhové krize mají nejničivější dopad v časech, kdy se peníze nejsnadněji převádějí na hotovost.

Dovolte, abych jako východisko pro každý pokus o rozpoznání velkých rytmů, které určují dějinnou současnost, navrhl tento přehled euroasijských dějin podle střídání období virtuálních a kovových peněz. Cyklus začíná věkem prvních agrárních impérií (3500–800 př. n. l.), kde dominují virtuální úvěrové peníze. Následuje Axiální věk (800 př. n. l. – 600 n. l.), kterému bude věnována příští kapitola. Jde o dobu, kdy byly na vzestupu mince, a představuje celkový posun k využití drahých kovů. O středověku (600–1450), který představoval návrat k virtuálním úvěrovým penězům, bude pojednávat 10. kapitola. Dalšímu kolu cyklu, době kapitalistických impérií, který začal kolem roku 1450 velkým celoplanetárním obratem zpět ke zlatým a stříbrným prutům, bude věnována 11. kapitola. Můžeme říci, že tento věk opravdu skončil v roce 1971, kdy Richard Nixon prohlásil, že dolar už nadále nebude napojen na zlato. (Končí Brettonwoodský měnový systém – od té doby ztratilo zlato téměř veškeré své někdejší použití jako prostředek směny – pozn. překl.) To vyznačilo počátek další fáze virtuálních peněz, která se právě začala rozvíjet a jejíž obrysy jsou nutně neviditelné. Poslední, 12. kapitolu, zasvětím využití dějinných vhledů k pochopení jejich možného významu a příležitostí, které by se tím mohly otevřít dokořán.

Mezopotámie (3500–800 př. n. l.)

Už jsme měli možnost všimnout si převahy úvěrových peněz v Mezopotámii, nejstarší známé městské civilizaci. Nejenže peníze sloužily ve velkém chrámu a palácových komplexech spíše jako zúčtovací stupně, než by putovaly z ruky do ruky, ale velkoobchodníci a maloobchodníci si vytvářeli své vlastní úvěrové dohody. Většinou to byly hliněné tabulky, do kterých byl vyryt dluhopis. Tabulky se pak zapečetily do hliněných obálek a označily dlužníkovou pečetí. Věřitel si ponechal obálku jako záruku, a rozpečetil ji, až když došlo k vrácení dluhu. V některých obdobích a alespoň na některých místech se z těchto *bullae* pravděpodobně stalo to, čemu dnes říkáme obchodovatelný cenný papír, protože tabulka uvnitř nebyla jen záznamem slibu platby původnímu věřiteli, ale byla určena pro „nositele" – jinak řečeno, tabulka se zapsaným

dluhem pěti stříbrných šekelů (při běžných úrokových sazbách) mohla kolovat jako obdoba pětišekelové směnky vlastní, tedy – jako peníze.[5]

Nevíme, jak často k tomu docházelo; kolika rukama takové tabulky obyčejně prošly, kolik transakcí bylo založeno na úvěru, jak často kupci skutečně vážili hrubé kusy stříbra při koupi a prodeji svého zboží nebo kdy to u nich bylo nejpravděpodobnější. Všechno se to bezpochyby měnilo v průběhu času. Směnky obvykle obíhaly v obchodním cechu nebo mezi obyvateli relativně bohatých městských čtvrtí, kde se lidi znali dost dobře na to, aby si věřili a pokládali se za zodpovědné osoby, ale ne zas tak dobře, aby mohli spoléhat na nějaké tradičnější formy vzájemné pomoci.[6] Ještě méně víme o tržištích, které navštěvovali obyčejní Mezopotámci, až na to, že krčmáři pracovali s úvěry a podomní obchodníci s provozovateli prodejních stánků zřejmě také.[7]

Počátek úroku nám asi navěky zůstane nejasný, protože je starší než vynález písma. Terminologie týkající se úroku se ve většině starověkých jazyků odvozuje z označení pro „potomka", z čehož se někteří dohadují, že by mohl pocházet z půjček dobytka, ale zdá se to poněkud nenápadité. Je pravděpodobnější, že první rozšířené úročené půjčky byly komerční: chrámy a paláce dodávaly zboží maloobchodním a velkoobchodním zástupcům, kteří jej pak prodali v sousedních horských královstvích nebo obchodním zámořským výpravám.[8]

Tento postup se vyznačuje zásadním nedostatkem důvěry. Proč prostě nepožádat o podíl ze zisku? Je to asi poctivější (obchodník, který by se vrátil ožebračený, by patrně i tak měl trochu zbylých prostředků na zaplacení) a spolupráce založená na ziskovém podílu se stala později na Středním východě běžným zvykem.[9] Bylo to zřejmě proto, že taková partnerství se typicky uzavírala mezi kupci nebo prostě mezi lidmi podobného původu a zkušeností, kteří věděli, jak o sobě mít navzájem přehled. Palácoví či chrámoví byrokraté a obchodní spekulanti potulující se po světě spolu měli pramálo společného a byrokraté zřejmě usoudili, že by obchodník, který se vrátil ze vzdálené země, měl být absolutně upřímný, pokud jde o jeho obchodní spekulace. Při pevné úrokové sazbě byly nepodstatné jakkoli detailně vymyšlené pohádky o přepadení, ztroskotání lodi nebo útocích okřídlených plazů či slonů. Návratnost byla stanovena předem.

Tato souvislost mezi vypůjčováním a lhaním je mimochodem v dějinách významná. Hérodotos poznamenal o Peršanech: „Lhaní považují za největší ostudu a dluhy hned po něm ... hlavně proto, že si myslí, že zadlužený člověk musí nutně i lhát."[10] (Později Hérodotos popsal příběh, který mu vyprávěl jeden Peršan. Byl o původu zlata, které Peršané získali v Indii: ukradli je z hnízda obřích mravenců.[11]) Ježíšovo podobenství o nemilosrdném služebníkovi si z celé záležitosti dělá legraci („Deset tisíc hřiven? To nebude problém. Jen mi dejte trochu víc času."), ale i zde můžeme vidět, jak nekonečné lži přispěly k obecnějšímu pocitu, že svět, kde se morální vztahy považují za dluhy, je také nevyhnutelně světem korupce, hříchu a viny, i když je jistým způsobem zábavný.

Za časů, kdy vznikaly první sumerské dokumenty, takový svět snad ještě neexistoval. Přesto ale každý už znal princip půjček na úrok, dokonce na složitý úrok. V roce 2402 př. n. l.

si například v jednom z nejstarších zachovaných královských nápisů stěžuje král Enmetena z Lagaše, že jeho nepřítel, král Ummy, zabral velký kus zemědělské půdy, který po desetiletí po právu patřil Lagaši. Prohlašuje: kdyby se mělo spočítat za každý rok nájemné za tuto půdu a pak úrok, který by byl splatný k tomuto nájemnému za každý rok, ukázalo by se, že Umma v současné době dluží Lagaši čtyři a půl biliónů litrů ječmene. To množství bylo, stejně jako v podobenství, úmyslně přehnané.[12] Byla to jen záminka pro započetí války. Přesto chtěl, aby každý věděl, že umí přesně počítat.

Lichvářství ve smyslu úročených spotřebitelských půjček bylo za časů Enmeteny dobře zavedeno. Král měl konečně svoji válku a také ji vyhrál a o dva roky později, když už jeho vítězství omšelo, musel vydal další edikt: tentokrát šlo o obecné zrušení dluhů v jeho království. Jak se později chlubil, „ustavil v Lagaši svobodu (*amargi*). Vrátil dítě své matce, a matku jejímu dítěti; zrušil všechny úrokové poplatky".[13] Je to opravdu první takové prohlášení, o němž máme záznam – a poprvé v dějinách se slovo „svoboda" objevuje v politickém dokumentu.

Enmetenův text je v detailech poněkud vágní, ale už o padesát let později, kdy jeho nástupce Uruinimgina vyhlásil během oslav Nového roku v roce 2350 př. n. l. amnestii, podmínky byly podrobně objasněny a odpovídaly tomu, co se stalo pro takové amnestie typické: zrušily se nejen všechny nesplacené půjčky, ale také všechny formy dlužního otroctví, dokonce i ty, které se zakládaly na neschopnosti zaplatit poplatky nebo trestní pokuty – jedinou výjimkou z toho byly komerční půjčky.

Podobná prohlášení nacházíme znovu a znovu v sumerských a později v babylonských a asyrských záznamech a pořád se zde opakuje stejné téma: znovunastolení „spravedlnosti a rovnosti", ochrana vdov a sirotků, aby – jak to měl vyjádřit Chammurapi, když v Babyloně v roce 1761 př. n. l. zrušil dluhy – „silní neutlačovali slabé".[14] Slovy Michaela Hudsona,

> Událostí jako stvořenou pro očištění babylonského finančního štítu se stala oslava Nového roku, která se slavila na jaře. Babylonští vládci dohlíželi nad obřadem „lámání tabulek", tedy dlužních záznamů, čímž byla obnovena ekonomická rovnováha jako součást každoroční obnovy společnosti v souladu s přírodou. Chamurappi a jeho spoluvládci dali pokyn k vyhlášení pozvednutím pochodně, která zřejmě byla symbolem slunečního boha spravedlnosti Šamaše, jehož principy měly vést moudré a spravedlivé vládce. Lidé, kteří byli dlužními otroky, byli propuštěni a mohli se vrátit ke svým rodinám. Jiní dlužníci dostali nazpět právo obdělávat svou půdu, osvobozenou od veškerých hypotečních zadržovacích práv, které se za tu dobu nahromadily.[15]

Během několika dalších tisíců let se stejné položky – zrušení dluhů, zničení záznamů, přerozdělení půdy – měly všude stát běžným seznamem požadavků rolnických revolucionářů. Mezopotámským vládcům se zřejmě podařilo odvrátit nepokoje tím, že takové reformy ustavili sami jako majestátní gesto vesmírné obrody a znovuvytvoření společenského universa jako

v Babylonii, kde během stejného ceremoniálu král přehrává stvoření fyzického světa bohem Mardukem. Minulost dluhů a hříchů se smazala, byl čas začít znovu. Je ovšem také jasné, co vnímali jako alternativu: svět ponořený v chaosu, s uprchlými farmáři rozmnožujícími řady kočovných pastevců, kteří by se nakonec vrátili, pokud by rozpad společnosti pokračoval, obsadili by města a zcela zničili stávající ekonomický systém.

Egypt (2650–716 př. n. l.)

Egypt představuje zajímavý protiklad, protože se zde po většinu jeho historie podařilo zcela vyhnout vzniku úročeného dluhu. Egypt byl, podobně jako Mezopotámie, podle starověkých standardů mimořádně bohatou zemí, ale měl navíc k dispozici veletok plynoucí skrze poušť, jeho společnost byla soběstačná a daleko centralizovanější než Mezopotámie. Faraon byl bohem a všechno bylo v rukou státu a chrámových úředníků: existovalo zde obrovské množství daní a neustálé přidělování pozemků, mezd a odměn od státu. I zde peníze očividně vznikly jako účtovací prostředek. Základní jednotkou byl *deben*, neboli „míra" – původně označující pšeničné míry, později míry mědi a stříbra. Několik záznamů objasňuje podstatu většiny transakcí ve stylu „urvi, co můžeš":

> V patnáctém roce vlády Ramsese II., kolem r. 1275, nabídl nějaký kupec egyptské dámě Erenofre ke koupi mladou otrokyni, její cena, nepochybě usmlouvaná, byla 4 debeny a 1 kite (tedy kolem 373 gramů) stříbra. Erenofre sebrala šaty a pokrývky v hodnotě 2 debeny a 1/3 kitu – detaily jsou vysvětleny v záznamu – a pak si vypůjčila různé předměty od svých sousedů: bronzové nádoby, hrnec medu, deset košil, deset debenů v měděných prutech – až nakonec dosáhla požadované ceny.[16]

Kupci většinou byli cizinci nebo obchodní zástupci velkostatkářů a putovali z místa na místo. Nemáme ale mnoho důkazů pro obchodní úvěry; půjčky v Egyptě měly asi stále spíše podobu vzájemné pomoci mezi sousedy.[17]

Jsou sice zdokumentovány velké, právně vymahatelné půjčky toho druhu, který může vést až ke ztrátě půdy nebo rodinných členů, ale pravděpodobně k nim docházelo opravdu zřídka a nebyly tak zhoubné, protože byly bezúročné. Podobně se občas dovídáme o dlužních služebnících a dokonce i dlužních otrocích, ale ti byli zřejmě neobvyklým jevem a není tu ani náznak toho, že by někdy tyto záležitosti dosáhly krizových rozměrů, jak se to pravidelně stávalo v Mezopotámii nebo Levantě.[18]

Skutečně, jako bychom byli po prvních pár tisíc let v úplně jiném světě, kde dluh je opravdu „proviněním" a nakládá se s ním jako s trestnou věcí:

> Když se dlužníkovi nepodařilo vrátit dluh včas, věřitel ho mohl povolat před soud, kde se od dlužníka požadovalo, aby dluh plně splatil do konkrétního data.

> Jako část svého slibu, který vykonal pod přísahou, se dlužník také zavázal, že podstoupí sto ran a/nebo zaplatí dvojnásobnou částku oproti původní, jestliže se mu nepovede dluh vrátit ke stanovenému dni.[19]

To „a/nebo" má svůj význam. Mezi pokutou a zbitím nebyl formálně rozdíl. Jediným účelem přísahy zřejmě bylo vytvořit ospravedlnění pro kárný čin (podobně jako u krétského zvyku, kdy vypůjčovatel musel předstírat, že peníze ukradl): dlužníka bylo možné potrestat buď jako křivopřísežníka nebo jako zloděje.[20]

Z doby Nové říše (1550–1070) už existuje více důkazů pro trhy, ale až na začátku doby železné, krátce před tím, než Egypt pohltila Perská říše, se zde objevují podobné dluhové krize jako v Mezopotámii. Řecké prameny například dokládají, že faraon Bakenrenef (období vlády 720–715 př. n. l.) vydal dekret rušící dlužní otroctví a anuloval veškeré nesplacené závazky, protože „se domníval, že by bylo nesmyslné, aby vojáka, možná i ve chvíli, kdy se vydává bojovat za svou vlast, dostal do vězení věřitel kvůli nesplacené půjčce" – což je, pokud je to pravda, jedna z prvních zmínek o vězení pro dlužníky.[21] Za vlády Ptolemaiovců, řecké dynastie vládnoucí v Egyptě po Alexandrovi, už bylo pravidelné rušení dluhů institucionalizováno. Je známým faktem, že Rosetská deska napsaná v řečtině i egyptštině se ukázala být klíčem k rozluštění egyptských hieroglyfů. Málokdo ale ví, co se na ní opravdu píše. Tato stéla byla původně vztyčena jako oznámení amnestie pro dlužníky i věřitele, udělené Ptolemaiem V. v roce 196 př. n. l.[22]

Čína (2200–771 př. n. l.)

O Indii v době bronzové nemůžeme říct téměř nic, protože písmo z té doby se zatím nepodařilo rozluštit, a o moc víc toho nevíme ani o raných dobách Číny. To málo, co známe a co je převážně posbíráno ze zmínek v pozdějších literárních zdrojích, naznačuje, že první čínské státy zdaleka nebyly tolik byrokratické jako jejich západní protějšky.[23] Neexistoval zde žádný centralizovaný chrámový či palácový systém s kněžími a správci dohlížejícími nad sklady a zaznamenávajícími přírůstky a úbytky, a také zde bylo málo motivů pro vytvoření jediné zúčtovací jednotky. Důkazy namísto toho svědčí o jiném způsobu, kdy venkovu stále ještě vládly různé druhy společenské měny, které se měnily pro komerční účely při obchodování s cizinci.

Pozdější zdroje sdělují, že první vládci „užívali pro mimořádný způsob platby perel a nefritu, pro střední způsob zlato a nižší nože a rýče."[24] Autor tu nemůže mluvit o ničem jiném než o darech, a to hierarchických: vládci a bohatí velmoži odměňovali své věrné za jejich služby, které jim teoreticky měli poskytovat dobrovolně. Skoro všude hrají hlavní roli dlouhé šňůry lastur kauri. Ačkoli se často dovídáme o „kauri penězích v rané Číně" a je dost snadné najít texty, kde se hodnota nákladných darů *měří* v těchto lasturách, nikdy nebude jasné, jestli je lidé s sebou opravdu nosili na tržiště na nákup a prodej věcí.[25]

Zřejmě to vypadá, že ano, ale tržiště neměla po dlouhou dobu větší význam, takže užívání lastur nemělo zdaleka takovou důležitost jako jejich obvyklé užití coby společenské měny: na svatební dary, pokuty, poplatky, znamení pocty.[26] Všechny zdroje přinejmenším tvrdí, že v oběhu tehdy bylo mnoho různých měn. Jak David Schiedel, jeden z nejvýznamnějších současných odborníků na první peníze, píše:

> V Číně před obdobím dynastií měly peníze podobu lastur kauri, jak původních, tak stále více i jejich bronzových imitací, želvoviny, vážených zlatých a (zřídka i) stříbrných prutů a, což je nejpozoruhodnější, (nejméně od roku 1000 př. n. l) platidel v podobě nářadí, jako čepelí rýčů a nožů vyrobených z bronzu.[27]

Užívaly se nejčastěji mezi lidmi, kteří se moc dobře neznali. Pro zápis dluhů mezi sousedy, s místními prodejci a pro cokoli, co mělo něco společného se státem lidé zřejmě užívali různých úvěrových dokumentů: pozdější čínští historici prohlašovali, že první z nich byly zauzlované provázky, sloužící podobně jako uzlové písmo *kipu* Inků, později to byly dřevěné proužky dřeva nebo bambusu se zářezy.[28] Pravděpodobně byly dávnými předchůdci písma, stejně jako v Mezopotámii.

Navíc ani přesně nevíme, kdy se poprvé objevil v Číně zvyk půjčovat na úrok nebo jestli Čína v době bronzové musela čelit stejným dluhovým krizím, k jakým docházelo v Mezopotámii, ale v mladších dokumentech najdeme vypovídající narážky.[29] Pozdější čínské legendy například připisují původ mincí císařům, kteří se pokoušeli zmírnit dopad přírodních katastrof. Jeden z raných textů etnických Hanů informuje:

> Za dávných dob, během povodní za vlády císaře Jü a období sucha za Tanga, byli lidé tak na dně, že si od sebe museli vypůjčovat, aby měli jídlo a šaty. Jü tehdy razil mince ze zlata z hory Li pro svůj lid a podobně činil Tang s mědí z hory Yan. Proto je svět nazval dobrotivými.[30]

Další verze jsou o něco lépe formulovány. *Guanzi*, sbírka, která se v časech raně imperiální Číny stala standardní učebnicí politické ekonomie, poznamenává: „Byli tu lidé, kteří neměli ani na ovesnou kaši k jídlu a museli prodat své děti. Tang razil peníze, aby tyto lidi zachránil."[31]

Příběh je očividně nereálný (ve skutečnosti se peníze začaly razit minimálně o tisíc let později) a je těžké odhadnout, jak vážně jej brát. Mohl by být odrazem vzpomínky na děti, které byly odvedeny do otroctví jako dlužní záruka? Na první pohled se zdá pravděpodobnější, že hladovějící lidé prodávali své děti přímo – byl to zvyk, který se později stal v určitých obdobích čínské historie běžným.[32] Vzájemné porovnání půjček a prodeje dětí je ale sugestivní, zvláště vezmeme-li v úvahu, co se ve stejné době dělo

na druhé straně Asie. *Guanzi* poté vysvětluje, že ti samí vládci zavedli obyčej odvádět třicet procent z úrody do státních obilnic kvůli přerozdělení obilí v časech nouze, aby k něčemu podobnému už nikdy znovu nedošlo. Jinak řečeno, zakládali právě takový typ úředních skladovacích zařízení, které v zemích, jako byl Egypt nebo Mezopotámie, zpočátku zodpovídaly za vytvoření peněz jako účetních jednotek.

Kapitola devět

AXIÁLNÍ VĚK
(800 př. n. l. – 600 n. l.)

Označme toto období jako „Axiální věk." Je to doba plná mimořádných změn. V Číně žili Konfucius a Lao-c´ a je to počátek všech čínských filozofických směrů ... V Indii to byl věk Upanišád a Buddhy, a stejně jako v Číně zde vznikly všechny filozofické směry včetně skepticismu a materialismu, sofistiky a nihilismu.

– Karl Jaspers, *Cesta k moudrosti*

OBRAT „AXIÁLNÍ VĚK" pochází od německého existencialistického filozofa Karla Jasperse.[1] Při sepisování dějin filozofie Jasperse fascinovalo, že postavy jako Pythagoras (570–495 př. n. l.). Buddha (563–483 př. n. l.) a Konfucius (551–479 př. n. l.) žily ve stejnou dobu a že v Řecku, Indii a Číně tehdy znenadání došlo k rozvoji diskusí mezi soupeřícími myšlenkovými školami, ačkoli o sobě navzájem tyto tři civilizace evidentně nevěděly. Vždy bylo záhadou, proč k takovému vývoji došlo, stejně jako u paralelního vzniku mincovnictví. Ani sám Jaspers si tím nebyl jist. Podle něho to do jisté míry mohlo být působením podobných historických podmínek. Raná doba železná byla pro většinu velkých městských civilizací obdobím pauzy mezi říšemi, obdobím, kdy krajina byla politicky rozdrobena na šachovnici často maličkých království a městských států, které většinou bojovaly navenek a uvnitř vězely v politických sporech. V každém případě došlo také k vývoji něčeho jako kultury odpadlíků, s askety a mudrci prchajícími do pouště nebo putujícími od města k městu v cestě za moudrostí; a pokaždé je nakonec znovu přijal politický systém jako nový druh intelektuální nebo spirituální elity, ať už šlo o řecké sofisty, židovské proroky, čínské mudrce nebo indické svaté muže.

Ať už byly důvody jakékoli, výsledkem bylo podle Jasperse první období v dějinách, kdy lidské bytosti využily principy logického uvažování při řešení velkých otázek lidské existence. Povšiml si, že se ve všech těchto velkých oblastech světa – Číně, Indii a Středozemí, objevily pozoruhodně analogické filozofické směry, od skepticismu po idealismus, vlastně celý rozsah názorů na podstatu světa, mysli, dění a konec lidské existence, který zůstal tématem filozofie

dodnes. Jak to později řekl jeden z Jaspersových žáků a přeháněl při tom jen málo, „od té doby se neobjevily žádné opravdu nové myšlenky".[2]

Podle Jasperse toto období začíná příchodem perského proroka Zoroastera kolem roku 800 př. n. l., a končí asi v roce 200 př. n. l. Po něm následuje spirituální věk, který se soustředí kolem postav, jako byli Ježíš nebo Mohammed. Pro své účely tato dvě období spojím. Vymezme tedy Axiální věk obdobím od 800 př. n. l. do 600 n. l.[3] Tím se stává dobou, kdy vznikly nejen všechny hlavní světové filozofické směry, ale také všechna dnešní hlavní světová náboženství: zoroastrismus, prorocký judaismus, buddhismus, džinismus, hinduismus, konfucianismus, taoismus, křesťanství a islám.[4]

Pozorný čtenář si mohl povšimnout, že stěžejní období Jaspersova Axiálního věku, doba, kdy žili Pythagoras, Konfucius a Buddha, odpovídá téměř přesně období, kdy došlo k vynalezení mincí. Dokonce to bylo ve stejných částech světa, kde tito mudrci žili a která se v podstatě stala ohnisky náboženské a filozofické kreativity: království a městské státy kolem Žluté řeky v Číně, údolí řeky Gangy na severu Indie a pobřeží Egejského moře.

Jakou to má souvislost? Mohli bychom začít tím, že se zeptáme: co je mince? Obvyklá definice zní, že mince je kousek drahého kovu, standardně tvarovaný, s vyrytým emblémem nebo značkou potvrzujícími jeho pravost. První mince na světě byly pravděpodobně vytvořeny v lýdských královstvích v severní Anatolii (dnešní Turecko) někdy kolem 600 př. n. l.[5] Tyto první mince byly v podstatě jen kulatými kousky elektra – slitiny zlata a stříbra, které se přirozeně vyskytovalo v sousedící řece Pactolus. Slitinu zahřáli a vyrazili do ní nějaké insignie. Na těch prvních bylo jen pár písmen a zřejmě je vyrobili obyčejní šperkaři, ty ale téměř hned zmizely a nahradily je mince ražené v nově založené královské mincovně. Řecká města na pobřeží Anatolie brzy začala razit své vlastní mince a za své je přijalo i samotné Řecko; ke stejné věci došlo v Perské říši poté, co pohltila Lýdii v roce 547 př. n. l.

V Indii i Číně si můžeme všimnout stejné věci: mince vynalezli soukromníci, ale rychle je monopolizoval stát. První indické peníze, které se objevily někdy v šestém století, byly stříbrné pruty upravené na jednotnou váhu a s vyraženou značkou nesoucí některý z oficiálních symbolů.[6] Většina ze vzorků nalezených archeology má na sobě četné další ražby, které tam byly pravděpodobně doplněny podobně, jako když se šek nebo jiný úvěrový dokument opatří rubopisem, než se předá dál. Můžeme se proto domnívat, že se tyto mince užívaly lidmi, kteří byli zvyklí na zacházení s abstraktnějšími úvěrovými dokumenty.[7] První čínské mince také jeví známky toho, že se přímo vyvinuly ze společenské měny: některé byly vlastně odlitky bronzu ve tvaru mušlí kauri a jiné zase měly podobu maličkých nožů, kotoučů nebo rýčů. Pokaždé do toho rychle vstoupila místní vláda, dejme tomu v rozmezí jedné generace.[8] Každá ze tří oblastí se ale skládala z mnoha drobných státečků, a proto to znamenalo, že se v každé používalo velké množství rozmanitých měnových systémů. Kolem roku 700 př. n. l. se například Indie stále dělila na Janapadas, neboli „kmenová teritoria". Některá z nich byla monarchiemi, jiná republikami a v šestém století tu bylo pořád ještě nejméně šestnáct větších království. V Číně to bylo období, kdy se stará říše Čou poprvé rozpadla na soupeřící knížectví

(období Jara a podzimu, 722–481 př. n. l.) a pak se roztříštilo v chaos během Období válčících států (475–221 př. n. l.). Všechna následná království se snažila, jako řecké městské státy, vydávat svou vlastní oficiální měnu.

Moderní vědecké práce docela dobře osvětlily, jak k tomu muselo dojít. Zlato, stříbro a bronz, ze kterých se mince vyráběly, byly dlouho prostředky mezinárodního obchodu a do té doby je ve větším množství vlastnili jen opravdu bohatí lidé. Typický sumerský farmář asi nikdy neměl příležitost držet v ruce velký kus stříbra, možná jen na své svatbě. Většina drahých kovů zdobila ve formě nákotníků nohy bohatých žen nebo to byly dědičné poháry, kterými králové podarovali své dvořany, nebo se jako záruky na půjčky v podobě prutů hromadily v chrámech. Během Axiálního věku se to nějak začalo měnit. Velké množství stříbra, zlata a mědi bylo „odpokladnicováno", jak s oblibou říkají historici ekonomie. Opustilo chrámy a domy boháčů, přišlo do rukou obyčejných lidí, rozdrobilo se na menší kousky a začalo se využívat při běžných obchodech.

Jak to? Izraelský klasický filolog David Schaps nabízí nejpřijatelnější vysvětlení: většina z něho byla ukradena. Bylo to období všeobecných bojů, a ve válce je přirozené, že se drahocenné věci loupí.

> Vojáci, kteří drancují, půjdou samozřejmě asi nejdříve po ženách, alkoholu a jídle, ale budou se také rozhlížet po cenných věcech, které se dají snadno odnést. Stálá profesionální armáda bude hromadit věci, které jsou cenné a přenosné – a nejcennější a nejpřenosnější jsou drahé kovy a kamení. Možná to byly právě vleklé války, ze kterých vzešla první populace lidí, co vlastnili drahé kovy a potřebovali běžné předměty...
> Kde jsou lidé, kteří chtějí nakupovat, budou i lidé ochotní prodávat, jak poukazují nesčíslná pojednání o černém trhu, drogovém dealerství a prostituci ... Neustálé válčení v archaickém Řecku, indických Janapadách, Válčících státech v Číně bylo mocným popudem pro vývoj tržního obchodu, a zvláště tržního obchodu založeného na výměně drahých kovů, většinou v malém množství. Jestliže drancování přineslo drahý kov do rukou vojáků, trh jej brzy rozšířil mezi lid.[9]

Nyní bychom mohli namítnout: jenže válka a rabování nebyly žádnou novinkou. Homérské eposy například ukazují až obsesivní zájem o dělbu válečné kořisti. To je sice pravda, ale v Axiálním věku, opět stejně v Číně, Indii a Egeji, vznikl nový typ armády, kterou netvořili aristokratičtí válečníci a jejich věrní, ale cvičení profesionálové. V období, kdy se v Řecku začaly používat mince, tam vyvinuli také slavnou taktiku rojnice, která vyžadovala neustálý dril a výcvik těžkooděnců. Výsledky byly natolik účinné, že řečtí žoldnéři byli brzo žádáni od Egypta po Krym. Na rozdíl od homérských družiníků, které bylo možné ignorovat, musela ale armáda vycvičených žoldnéřů dostat nějakou smysluplnou odměnu. Bývali by mohli dostat třeba dobytek, ale ten se špatně přepravuje, nebo by mohli dostat dlužní úpisy, ale ty by zase

byly v rodné zemi žoldnéřů bezcenné. Zařídit, aby každý dostal drobný podíl z válečné kořisti, se zdálo být dobrým řešením.

Tyto nové armády byly přímo či nepřímo pod kontrolou vlády, a bylo tedy věcí vlády, aby kousky kovu proměnila v opravdovou měnu. Hlavní důvod pro to je jednoznačně množství: vyrobit tolik mincí, aby je lidé začali používat při každodenním obchodování, vyžadovalo masovou výrobu v měřítku, kterému by nedostačovaly možnosti místních obchodníků nebo kovářů.[10] Už jsme si samozřejmě všimli, proč by vlády měly mít motiv pro tuto činnost: existence trhů byla výhodná, a nejen pro to, že s nimi bylo možné zásobovat a živit velké profesionální armády. Vlády překonaly nesčetné společenské měny odvěků existující na venkově tím, že pouze své vlastní mince považovaly za přípustné pro poplatky, pokuty a daně. Tím zavedly něco podobného jednotnému národnímu trhu.

Jedna z teorií o prvních lýdských mincích opravdu říká, že byly vynalezeny přímo pro platbu žoldnéřům.[11] To by možná vysvětlovalo, proč si Řekové, kteří dodávali nejvíce žoldnéřů, tak rychle zvykli na používání mincí, a proč se tento zvyk také brzy rozšířil po celém helénském světě. Kolem roku 480 př. n. l. už fungovalo v různých řeckých městech na sto osmdesát mincoven, ačkoli o ně tou dobou žádný z velkých obchodních národů Středozemí ještě neprojevil sebemenší zájem. Féničané byli například považováni za největší obchodníky a bankéře starověku.[12] Byli to také velcí vynálezci, jako první sestavili abecedu a počítadlo. Ještě staletí po vynálezu mincí ale raději vedli obchody po staru, s nezdobenými pruty a dlužními úpisy.[13] Ve fénických městech se nerazily žádné mince až do roku 365 př. n. l., a i když v Kartágu, velké fénické kolonii v severní Africe vládnoucí obchodu v západním Středomoří, k tomu došlo o trochu dříve, bylo to jen proto „to museli udělat, aby zaplatili sicilským žoldnéřům; a na mincích bylo v punštině vyraženo ‚pro osoby ve vojenském ležení'".[14]

V mimořádném násilí panujícím v Axiálním věku ale v žádném případě nebylo výhrou být „velkým obchodním národem" (spíše než třeba agresivní vojenskou mocností jako byly Persie, Athény nebo Řím). Osud fénických měst je poučný. Nejbohatší z nich, Sidon, zničil po odboji v roce 351 př. n. l. perský císař Artaxerxes III. Čtyřicet tisíc obyvatel prý raději spáchalo hromadnou sebevraždu, než aby se vzdalo. O devatenáct let později padl Týros po dlouhém obléhání Alexandrem Velikým: deset tisíc obyvatel zemřelo v bitvě a třicet tisíc přeživších bylo prodáno do otroctví. Nejdéle vydrželo Kartágo, ale když římské armády nakonec v roce 146 př. n. l. město zničily, stovky tisíců Kartáginců prý byly znásilněny a vyvražděny, padesát tisíc zajatců dáno do dražby a město pak bylo vyhlazeno z povrchu země a jeho pole byla oseta solí.

Všechno to může vypovědět něco o míře násilí, ve kterém se vyvíjelo myšlení Axiálního věku.[15] Nabízí se ale také otázka: Jaký byl přesně vztah mezi mincemi, vojenskou mocí a tímto nebývalým přívalem myšlenek?

Středozemí

Zde máme opět nejlepší informace ze světa Středomoří. Už jsem některé z jeho rysů zmínil. Když porovnáme Athény s jejich rozsáhlým námořním impériem a Řím, okamžitě najdeme překvapivé podobnosti. V obou městech dějiny začínají řadou dluhových krizí. První krize v Athénách, která vyústila v Solónovy reformy v roce 594 př. n. l., se odehrála tak brzy, že v ní mince těžko mohly hrát nějakou roli. Také v Římě zřejmě první krize proběhly ještě před příchodem měny. Mince se spíše staly v obou případech řešením krizí. Můžeme zkrátka říci, že tyto konflikty kvůli dluhům mohly dopadnout dvojím způsobem. V prvním případě by zvítězili aristokraté a chudí by zůstali „otroky boháčů", což by ve skutečnosti znamenalo, že většina lidí by se stala klienty nějakého bohatého patrona. Takové státy byly většinou vojensky neúspěšné.[16] V druhém případě by zvítězily lidové frakce, zavedly by obvyklý oblíbený program přerozdělení půdy a ochranu proti dlužnímu otroctví, a tím by vytvořily základ pro vrstvu svobodných zemědělců, jejichž děti budou pak k dispozici, aby většinu času trávili válečným výcvikem.[17]

Ražba mincí hrála v udržení tohoto typu svobodných sedláků hlavní úlohu – bezpečně vlastnili své pozemky a nebyli vázáni žádnému pánu zástavou ani dluhem. Fiskální politika mnoha řeckých měst vlastně mnohdy nebyla ničím jiným než důmyslným systémem pro dělbu válečné kořisti. Je dobré zdůraznit, že jen málo řeckých měst, pokud vůbec nějaké, zašlo tak daleko, aby postavilo lichvu nebo dokonce dlužní otroctví úplně mimo zákon. Namísto řešení tohoto problému peníze promrhali. Zlato a zvláště stříbro se získávalo ve válce nebo je těžili váleční otroci. Mincovny bývaly umístěny v chrámech (tradičních místech pro ukládání válečné kořisti) a městské státy vymyslely ohromné množství způsobů, jak dostat mince nejen k vojákům, námořníkům a výrobcům zbraní nebo lodní výbavy, ale celkově i k obyčejným lidem, jako poplatky za účast v porotě, za účast na veřejných shromážděních a nebo je prostě přímo rozdaly, jako to udělaly v nejznámějším případě Athény v roce 483, když se našla nová stříbrná žíla v dolech u Lauria. Trváním na tom, aby stejné mince také sloužily jako legální tendr pro všechny platby státu, zajistily, že po nich bude v budoucnu na trhu dostatečná poptávka.

Mnoho politických krizí starověkého Řecka taktéž spočívalo na dělbě válečné kořisti. Zde je další událost zaznamenaná Aristotelem, zaujímajícím konzervativní stanovisko k počátkům státního převratu ve městě Rhodos kolem roku 391 př. n. l. (jako „demagogy" zde označuje demokratické vůdce):

> Demagogové potřebovali peníze, aby lidem zaplatili účast na veřejném shromáždění a službu v porotě; protože kdyby se lidé nezúčastnili, demagogové by ztratili svůj vliv. Některé z potřebných peněz získali tím, že zabránili vyplacení peněz velitelům válečných lodí, s nimiž město mělo smlouvu o vybudování a vybavení trirém pro

> rhodské loďstvo. Protože velitelé nedostali zaplaceno, nemohli zase oni zaplatit dodavatelům a dělníkům, kteří je za to zažalovali. Velitelé trirém se spolčili a aby se vyhnuli soudnímu procesu, svrhli ve Rhodu demokracii.[18]

Všechno to ale bylo možné kvůli otroctví. Jak naznačují počty ze Sidonu, Tyru a Kartága, v mnohých z těchto konfliktů se do otroctví dostalo ohromné množství lidí a je jasné, že hodně z nich se ocitlo na práci v dolech, kde těžili ještě více zlata, stříbra a mědi. (Samotné doly v Lauriu jich podle všeho zaměstnávaly mezi deseti a dvaceti tisíci).[19]

Geoffrey Ingham výsledný systém nazývá „vojensko-mincovním komplexem", i když jsem toho názoru, že bylo přesnější použít název „vojensko-mincovně-otrokářský komplex."[20] Tak jako tak, hezky popisuje, jak to fungovalo v praxi. Když se Alexandr chystal dobývat Perskou říši, vypůjčil si mnoho peněz na výplaty a zásobování svých vojsk. První mince razil, aby zaplatil svým věřitelům a dále pokračoval v podpoře peněz tím, že roztavil zlato a stříbro uloupené během jeho prvních vítězství.[21] Dobyvačné armádě se ale muselo zaplatit, a dobře zaplatit: Alexandrova armáda, která čítala nějakých sto dvacet tisíc mužů, vyžadovala půl tuny stříbra denně pouze na mzdy. Po porážce Persie proto bylo nutné reorganizovat perský systém dolů a mincoven tak, aby zabezpečil invazní armádu; a ve starověkých dolech, samozřejmě, pracovali otroci, z nichž většina zase byla válečnými zajatci. Mnoho nešťastníků, kteří přežili obléhání Tyru, podle všeho skončilo v takových dolech. Můžeme si povšimnout, jak se válečnému tažení mohlo díky tomuto procesu podařit získávat prostředky na další expanzi.[22]

Alexandr byl také muž zodpovědný za zničení zbytků starověkých úvěrových systémů, protože nejen Féničané, ale i srdce Mezopotámie odolávalo nové mincovní ekonomice. Jeho armády nejen zničily Tyrus; otevřely také pokladnice zásob zlata a stříbra v babylonských a perských chrámech, jistoty, na kterých stály jejich úvěrové systémy, a trval na tom, že veškeré daně jeho nové vládě se budou platit v jeho vlastní měně. Výsledkem mělo být „vypuštění nahromaděných kovových peněz na trh během několika měsíců", šlo asi o sto osmdesát tisíc talentů, nebo v současném jazyce, asi o dvě stě osmdesát pět miliard dolarů.[23]

Helénská nástupnická království založená Alexandrovými generály od Řecka po Indii využívala spíše žoldnéřů než národních armád, ale příběh Říma se opět podobá tomu athénskému. Počátky jeho historie se podle záznamů oficiálních kronikářů, jako byl Titus Livius, nesly ve znamení neustálých bojů mezi patriciji a plebsem a stálých dluhových krizí. Pravidelně to vedlo k situacím nazývaným „vystoupení plebsu", kdy prostí obyvatelé města opustili svá pole a dílny, tábořili za branami města a hrozili hromadným odchodem – byla to zajímavá střední cesta mezi vzpourami v Řecku a strategií exodu typicky využívanou v Egyptě a Mezopotámii. Zde se opět patricijové nakonec museli rozhodnout: buď mohli využít zemědělských půjček k tomu, aby z plebejské populace postupně udělali třídu zadlužených nádeníků na svých sídlech, nebo mohli přistoupit na lidové požadavky na ochranu před dluhy, zachovat svobodné rolnictvo a zaměstnat mladší syny svobodných rolnických rodin jako vojáky.[24] Volili mezi tím jen s nechutí, jak nasvědčuje dlouhá historie krizí, vystoupení

plebsu a reforem.[25] Plebs musel senátory prakticky přinutit, aby si zvolili cestu císařů. Takže to udělali a jak šel čas, postupně ovládali systém sociálního zabezpečení, který vrátil do hry alespoň rozdělení podílu z válečné kořisti vojákům, veteránům a jejich rodinám.

V tomto světle se zdá důležité, že tradiční rok první římské kovové měny, 338 př. n. l., je téměř totožný s rokem, kdy bylo konečně dlužní otroctví zakázáno zákonem (326 př. n. l.)[26] A opět, mince ražené z válečné kořisti, nezpůsobily krizi. Byly jejím řešením.

Celé římské impérium v jeho vrcholném období bylo možné považovat za obrovský stroj na těžbu drahých kovů, jejich ražbu a distribuci armádě, kombinovaný s daňovou politikou navrženou tak, aby přiměla porobené obyvatelstvo využít mince při svých běžných obchodech. I přesto se ale po většinu doby užívání mincí silně soustředilo do dvou hlavních oblastí: Itálie a pár větších měst, a pak na hranice, kde byly tehdy rozmístěny legie. V oblastech, kde nebyly doly ani vojenské akce, podle všeho stále pokračovalo fungování starších úvěrových systémů.

Ještě jedna poznámka nakonec. Pokusy řešit dluhové krize vojenskou expanzí byly v Řecku a Římě nakonec vždy jen způsobem, jak odsunout problémy stranou – a to šlo jen na omezenou dobu. Když došlo k zastavení expanze, všechno se vrátilo k původnímu stavu. Není ani jasné, jestli se zrušily opravdu všechny formy dlužního otroctví i ve městech, jako byly Athény a Řím. Ve městech, která nebyla úspěšnými vojenskými mocnostmi a neměla ani zdroje pro vytvoření sociální politiky, propukaly přibližně v každém století dluhové krize a často bývaly závažnější, než kdy byly ty na Středním východě. Kromě otevřené revoluce neexistoval totiž žádný nástroj, kterým by bylo možno smazat dluhy tak, jak se to dělo v Mezopotámii. Dokonce i v řecké oblasti upadlo velké množství obyvatel do postavení otroků a klientů.[27]

Jak jsme už viděli, Athéňané se domnívali, že aristokrat si žije o něco lépe než jeho věřitelé. Římští politici byli trochu jiní. Většina dluhů byly jistě peníze, které si členové senátorské vrstvy dlužili mezi sebou: prodloužit úvěr jeden druhému za jednoduchých podmínek, které by nikdy jiným lidem neposkytli ani ve snu, je jistým způsobem běžným komunismem mezi bohatými. Z pozdní římské republiky ale existuje mnoho historických záznamů o intrikách a spiknutích, které osnovali zoufalí dlužníci, často aristokraté, které neúprosní věřitelé přiměli spolčit se s chudými.[28] Jestliže se o podobných věcech nedovídáme tolik z doby císařů, je to proto, že lidé měli méně příležitostí k protestu: naše důkazy svědčí o tom, že protest mohl problémy jen zhoršit.[29] Plutarchos psal o své vlasti kolem roku 100 n. l. způsobem, jako by byla pod invazí cizího státu:

> A jako král Darius poslal své zástupce do Athén s řetězy a provazy, aby spoutali vězně, které měli přivést, takoví jsou i tihle lichváři, kteří do Řecka přišli s bednami plnými listin, směnek a závazných smluv, jako by to byly okovy a řetězy určené pro nasazení ubohým zločincům...
>
> Ve chvíli, kdy přinesou peníze, už je chtějí zpátky, a sahají po nich, jen co je položí na stůl; a je to vidět na úroku, který si vybírají za užití toho, co zapůjčili.

> A tak se tedy smějí těm přírodním filozofům, kteří tvrdí, že nejde nic udělat z toho, co neexistuje; ale lichvářství je utvářeno a zplozeno tím, co není a nikdy ani nebylo.[30]

Práce prvních Církevních otců znějí podobně, dlouze popisují bídu a zoufalství těch, kdo se chytili do sítí bohatých věřitelů. Takhle se nakonec zničilo to malé okénko do svobody, vytvořené plebsem, a svobodné rolnictvo bylo z velké části zlikvidováno. Většina lidí na venkově, kteří nebyli přímo otroky, byla na konci římské říše dlužními nevolníky nějakého bohatého statkáře, a situace se úředně schválila vydáním císařských dekretů, které rolníky připoutaly k půdě.[31] Stát tak neměl svobodné rolníky, kteří tvořívali základ armády, a musel proto stále více spoléhat na zaměstnávání a vyzbrojení germánských barbarů z území za hranicemi říše, s důsledky, o kterých není třeba hovořit.

Indie

Indie se v mnohém nemohla lišit od jiné civilizace více než od té středomořské, ale stejné základní vzorce se do značné míry opakují i zde.

Civilizace doby bronzové v údolí řeky Indu se rozpadla někdy kolem roku 1600 př. n. l., tedy asi tisíc let před tím, než v Indii vznikla nová městská civilizace. Ta se rozkládala na rovinách kolem řeky Gangy dále na východ. I zde se opět objevuje síť různých typů státních zřízení, od slavné „republiky kšatrijů" s lidem ve zbrani a městských demokratických shromáždění, po volené monarchie a centralizované říše, jako byly Kosala a Magada.[32] Gautama (budoucí Buddha) a Mahávíra (zakladatel džinismu) se narodili v jedné z těch republik, ačkoli nakonec učili své žáky v prostředí velkých říší, jejichž vládci často drželi nad putujícími askety a filozofy ochrannou ruku.

Království i republiky vydávaly své vlastní stříbrné a měděné mince, ale republiky byly jistým způsobem konvenčnější, protože sám sobě vládnoucí „lid ve zbrani" se skládal z tradičních kšatrijů, kasty bojovníků, kteří měli typicky půdu ve společném vlastnictví a obdělávali ji nevolníci či otroci.[33] Království se naproti tomu zakládala na úplně nové instituci: vycvičené profesionální armádě otevřené mladým mužům různého původu, kterým výbavu dodávaly hlavní úřady (vojáci si museli před vstupem do měst zkontrolovat zbraně a brnění) a kteří dostávali štědrý plat.

Ať už se mince a trh vzaly odkudkoli, i zde vznikly především proto, aby zásobovaly válečnou mašinerii. Magada se posléze stala nejsilnějším vojensko-strategickým hráčem v Indii, proto, že měla pod kontrolou většinu dolů. Kautiljova *Arthašástra*, politický traktát napsaný jedním z nejdůležitějších ministrů maurijské dynastie, která následovala po Magadské (321–185 př. n. l.), označil klíč k tomu, jak se stát expandujícím válečným státem: „Státní pokladna čerpá z dolů, armáda z pokladnice; ten, kdo má armádu a pokladnu, může dobýt celou širou zemi."[34] Vláda nabírala posádky především z vrstvy majitelů

pozemků, odkud vzešli nejen školení správci, ale ještě častěji profesionální vojáci: platy pro každou vojenskou hodnost i správce byly pečlivě smluvně sjednány. Takové armády mohly být obrovské. Řecké zdroje uvádějí, že Magada mohla vyslat do boje dvě stě tisíc pěšáků, dvacet tisíc jezdců a asi čtyři tisíce slonů – Alexandrovi muži se raději vzbouřili, než aby se jim postavili. Armádu nevyhnutelně doprovázela řada různých vojenských souputníků, ať už při válečných taženích nebo v ležení – drobní obchodníci, prostitutky a najatí sluhové, kteří byli společně s vojáky právě tím médiem, skrze které se původně utvářela hotovostní ekonomika.[35] O několik stovek let později, v Kautiljově době, už hrál stát roli v každém aspektu procesu: Kautilja navrhuje dávat vojákům očividně vysoké platy, dále tajně nahradit podomní obchodníky vládními agenty, kteří by vojákům účtovali dvojnásobné ceny za zásoby, stejně jako chtěl, aby prostitutky spadaly pod ministerstvo, kde by mohly být vycvičeny na vyzvědačky a podávat podrobné zprávy o loajalitě svých klientů.

Tak se tržní ekonomiky zrozené válkou postupně ujal stát. Rozšíření měny se nepotlačilo, naopak, spíše se tím zdvoj- až ztrojnásobilo: vojenská logika se začala využívat v celé ekonomice, vláda systematicky zakládala obilnice, dílny, obchodní domy, sklady a vězení, kde všude pracovali placení úředníci a všechny výrobky se prodávaly na trhu, takže se stříbrné mince vyplacené vojákům a úředníkům opět shromáždily a uložily zpátky do královské pokladnice.[36] Výsledkem byla taková monetarizace běžného života, jakou Indie pak nezažila po dalších dva tisíce let.[37]

Něco podobného se zřejmě stalo s otroctvím, které bylo v době vzestupu velkých armád všedním jevem – opět, jako skoro nikdy jindy v indické historii – se ale postupně převádělo pod kontrolu státu.[38] V Kautiljově době se většinou váleční zajatci neprodávali na trhu, ale přemístili je do státních vesnic na nově nabyté půdě. Nesměli odejít a vesnice byly alespoň podle předpisů hodně bezútěšným místem: jednalo se o skutečné pracovní tábory, kde byly všechny typy veselí a zábavy úředně zakázány. Najímaní otroci byli převážně odsouzenci, které stát během výkonu jejich trestu pronajímal.

Noví indičtí králové s jejich armádou, špehy a správou, která kontrolovala úplně všechno, jevili málo zájmu o starou kastu kněží s jejím védským rituálem, ačkoli mnozí z nich se živě zajímali o nové filozofické a náboženské myšlenky, které se v té době objevovaly všude. Jak šel čas, válečný stroj se ale začal zadrhávat. Není úplně jasné, jak k tomu došlo. V době vlády císaře Ašóky (273–232 př. n. l.) měla pod sebou maurijská dynastie téměř celou dnešní Indii a Pákistán, ale indická verze vojensko-mincovně-otrokářského systému jevila jisté známky vypětí. Nejjasnějším příznakem bylo asi znehodnocení měny, která během nějakých dvou století přešla z téměř čistého stříbra na zhruba padesátiprocentní měď.[39]

Ašóka, jak je známo, započal svou vládu dobýváním: v roce 265 př. n. l. zničil Kalingas, jednu z posledních zbývajících indických republik, ve válce, kde statisíce lidí byly, podle jeho vlastní zprávy, zabity nebo odvedeny do otroctví. Ašóka později tvrdil, že ho to krveprolití tak rozrušilo a pronásledovalo, že zanechal válčení, přijal buddhistickou víru a vyhlásil, že se od té doby bude jeho království řídit principy *ahinsá*, neboli nenásilí. Ve svém ediktu

vytesaném do velkých žulových sloupů v hlavním městě Patně, jež tak okouzlilo řeckého velvyslance Megasthena, vyhlásil: „Zde, v mém království, nesmí být žádná živá bytost zabita nebo obětována."[40] Takové prohlášení samozřejmě nelze brát doslovně: Ašóka možná nahradil obětní rituál vegetariánskými slavnostmi, ale nezrušil armádu, trest smrti ani nezakázal otroctví. Jeho vláda ale byla v éthosu revolučním posunem. Upustilo se od dobyvačné války a většina armády pravděpodobně byla rozpuštěna, stejně jako síť vyzvědačů a státních úředníků, a zároveň se rozrůstaly nové žebravé řády (buddhisté, džinisté a také svět odmítající hinduisté), které měly oficiální podporu státu, aby na vesnicích kázaly o problémech společenské morálky. Ašóka a jeho následovníci převedli velké zdroje těmto náboženským řádům a díky tomu se na celém subkontinentu během příštích století vybudovaly tisíce stúp a klášterů.[41]

Je užitečné zde popřemýšlet o Ašókových reformách, protože nám pomáhají odhalit, jak jsou některé naše základní představy mylné: zvláště ty, že peníze jsou totéž co mince a že čím více je peněz v oběhu, tím více se obchoduje a soukromí obchodníci získávají na důležitosti. Stát Magada ve skutečnosti podporoval trh, ale vůči soukromým obchodníkům byl nedůvěřivý, protože v nich do velké míry viděl konkurenci.[42] Obchodníci patřili mezi první a nezapálenější zastánce nových náboženství (džinisté, kvůli svému přísnému dodržování pravidel na ochranu každé živé bytosti, se fakticky museli stát kastou obchodníků). Zájmy obchodníků plně podpořily Ašókovy reformy. Výsledkem ovšem nebylo zvýšené užívání hotovosti v každodenních záležitostech, ale pravý opak.

Rané buddhistické ekonomické názory se dlouho považovaly za trochu záhadné. Mniši jako jedinci nemohli mít majetek, měli žít prostý život v komunitě, nevlastnit víc než hábit a žebráckou misku a měli přísně zakázáno jen se třeba dotknout něčeho zlatého nebo stříbrného. Jakkoli byl ale buddhismus nedůvěřivý vůči drahým kovům, měl vždy liberální postoj k úvěrovým uspořádáním. Je jedním z mála velkých světových náboženství, které nikdy oficiálně neodsoudilo lichvu.[43] Když se na to podíváme v kontextu té doby, nic z toho není obzvlášť záhadné. V náboženství, které odmítlo násilí a militarismus, to dává perfektní smysl, ale v žádném případě v tom nebylo nic proti obchodu.[44] Jak uvidíme, Ašókova říše sice neměla vydržet dlouho a brzy ji nahradila řada po sobě jdoucích stále slabších a většinou i menších států, ale buddhismus se zde ujal. Úbytek velkých armád nakonec téměř vedl k vymizení mincí, ale také ke skutečnému rozmachu stále důmyslnějších forem úvěru.

Čína

Severní Čína byla až do doby kolem 475 př. n. l. stále formálně říší, ale z císařů se staly pouhé loutky a z říše se pak vyvinula řada skutečných království. Období mezi 475 př. n. l. – 221 př. n. l. se říká „Období válčících států"; v této době se už jakákoli jednota přestala předstírat. Země byla znovu nakonec sjednocena státem Čchin, který na trůn uvedl dynastii, jež byla vzápětí svržena sérií obrovských lidových povstání. Na trůn pak nastoupila dynastie Chan

(206 př. n. l. – 220 n. l.), kterou založil předtím téměř neznámý venkovský strážník a vůdce rolníků Liou Pang, první čínský vůdce, který přijal konfuciánskou ideologii, zavedl zkušební systém pro přijímání úředníků a systém civilní správy, které přetrvaly téměř dva tisíce let.

Zlatý věk čínské filozofie byl nicméně obdobím chaosu, který předcházel sjednocení, a odehrávalo se to podle modelu typického pro Axiální věk: opět tu jde o rozdrobenou zemi, vznik vycvičených profesionálních armád a vytvoření mincí pro to, aby se s nimi hlavně platilo.[45] Můžeme zase pozorovat státní politiku podporující vývoj trhu a otroctví v rozměru, který v Číně neexistoval nikdy předtím ani potom, objevují se zde potulní filozofové a náboženští vizionáři, soupeřící myšlenkové školy a konečně také pokusy politických vůdců přeměnit nové filozofie na státní náboženství.[46]

Byly tu také ale významné rozdíly, počínaje měnovým systémem. Čína nikdy nerazila zlaté nebo stříbrné mince. Obchodníci užívali drahých kovů ve formě prutů, ale mince v oběhu byly v podstatě jen drobnými: byly to odlité bronzové disky, obvykle s dírkou uprostřed, takže se daly navléknut na šňůru. Takové šňůry „hotovosti" se vyráběly v ohromných množstvích a pro velké transakce se jich muselo shromáždit opravdu hodně: když chtěli bohatí muži dát například chrámu dar, museli peníze přivézt na vozech tažených voly. Nejvěrohodnější vysvětlení představuje fakt, že i po sjednocení byly čínské armády ohromné, některé armády Válčících států čítaly až milion mužů. Nebyly ale zdaleka tak profesionální nebo dobře placené jako ty v královstvích dále na západ a od dob dynastií Čchin a Chan se vládci důsledně postarali o to, aby to tak i zůstalo, protože chtěli zajistit, aby se armáda nikdy nestala nezávislou mocenskou základnou.[47]

Významným rozdílem bylo také to, že nová náboženská a filozofická hnutí v Číně od počátku byla také hnutí sociální. Jinde se to dělo postupně. Ve starověkém Řecku začala filozofie kosmologickými úvahami; filozofové jako zakladatelé hnutí byli spíše osamělými mudrci, možná obklopeni ještě několika nadšenými žáky.[48] Za římské říše se z filozofických škol, jako byli stoici, epikurejci nebo novoplatonici, stala svým způsobem hnutí, alespoň v tom smyslu, že měly tisíce vzdělaných stoupenců, kteří „praktikovali" filozofii nejen čtením, psaní a debatováním, ale ještě více prostřednictvím meditace, stravy a cvičení. Filozofická hnutí byla nicméně většinou vázána na městskou elitu, tuto hranici překročila filozofie až s nástupem křesťanství a dalších náboženských hnutí.[49] Podobný vývoj můžeme sledovat v Indii, od jednotlivých bráhmanů, kteří se zřekli světa, mudrců žijících v lesích a potulných žebravých mnichů s teoriemi o duši nebo složkách materiálního světa přes filozofická hnutí buddhistů, džinistů, ádživiky a další, na které už se dávno zapomnělo, až k obrovským náboženským hnutím s tisícovkami mnichů, svatyní, škol a sítí laických stoupenců.

Mnozí zakladatelé tzv. „sta filozofických škol", které byly na vrcholu v období Válčících států, byli potulní mudrci, kteří trávili čas chozením od města k městu, kde se pokoušeli získat přízeň vladařů, ale jiní byli od počátku stěžejními postavami sociálních hnutí. Některá z nich ani vůdce neměla, jako Rolnická filosofická škola, což bylo anarchistické

hnutí vzdělanců z řad rolníků, kteří zakládali egalitářské komunity v mezerách a skulinách mezi státy.[50] Mohisté, rovnostářští racionalisté, kteří pravděpodobně pocházeli z řad městských řemeslníků, se nejenom filozoficky postavili proti válce a militarismu, ale dokonce organizovali jednotky strůjců obléhacích strojů, kteří aktivně zabraňovali konfliktům tím, že se dobrovolně přidávali k jakékoli napadené straně, stojící proti agresorovi. Dokonce i konfuciáni, přes všechen důraz na vytříbené způsoby, byli ve svých počátcích známí především díky svému úsilí vzdělávat obyčejný lid.

Materialismus I.

Honba za ziskem

Co si z toho všeho máme vzít? Vodítko nám možná poskytnou populárně vzdělávací snahy konfuciánů. Axiální věk byl prvním obdobím v lidských dějinách, kdy znalost písma nebyla jen záležitostí kněží, úředníků a obchodníků, ale stala se nutností pro plnou účast na životě společnosti. V Athénách panoval všeobecný názor, že jen venkovský balík může být úplně negramotný.

Vznik velkých myšlenkových hnutí ani rozšíření idejí Axiálního věku by nebylo možné bez masové vzdělanosti. Tyto ideje ke konci tohoto období vytvořily svět, ve kterém i vůdci barbarských armád útočících na římské impérium považovali za nutné zaujmout nějaké stanovisko k mystériu svaté Trojice a ve kterém čínští mniši trávili čas diskusemi o podstatě postulátů osmnácti škol klasického indického buddhismu.

Expanze trhu v tom bezpochyby sehrála také roli, protože lidem nejen pomohla osvobodit se od příslovečných pout statusu nebo společenství, ale vedla je také k jistému návyku racionálního počítání nákladů a zisků, prostředků a cílů, což muselo být inspirováno duchem doby racionálního zkoumání, které se začalo objevovat simultánně ve všech předestřených civilizacích Axiálního věku. I slovo „racionální" je výmluvné: pochází, samozřejmě, z „ratio" (poměr) – tedy kolik X odpovídá Y, což je druh matematického výpočtu dříve využívaný hlavně architekty a stavebyvedoucími. Se vznikem trhu se ho ale musel naučit každý, kdo nechtěl, aby ho na tržišti ošidili. Musíme zde ale být uvážliví. Peníze přece nebyly ničím novým. Sumerští rolníci a malí obchodníci už takhle uměli skvěle počítat v roce 3500 př. n. l., ale žádného z nich to, pokud víme, nezaujalo natolik, aby jako Pythagoras tvrdil, že matematické poměry jsou klíčem k porozumění podstaty světa a pohybu nebeských těles a že všechny věci jsou konec konců tvořeny čísly. Naprosto jistě také nezakládali tajné společnosti sdílející toto poznání, v nichž se členové dohadovali, prováděli čistky a vzájemně se ze spolku vylučovali.[52]

Musíme se zaměřit na konkrétní *typy* trhů, které se objevily začátkem Axiálního věku, abychom pochopili, co se změnilo: byly to odosobněné trhy vzniklé ve válce, kde bylo možné nakládat i se sousedy, jako by to byli cizinci.

Předpokládáme, že v komunitních ekonomikách se uplatňovaly komplexní motivy. Pokud pán daruje svému dvořanovi dar, není důvod nevěřit, že to udělal z upřímné touhy svému dvořanovi prospět, i když je to zároveň i strategický tah k zajištění jeho loajality a také velkolepý čin, který má každému připomenout, že on je významný, zatímco onen dvořan ne. Není v tom žádný rozpor. Stejně tak dary mezi sobě rovnými s sebou obvykle nesou mnoho vrstev lásky, závisti, hrdosti, zášti, vzájemné solidarity a spoustu dalších věcí. Spekulovat o těchto záležitostech bylo hlavní formou každodenní zábavy. Co tu ale zcela chybí, je uvědomění si toho, že ten nejsobečtější motiv je nutně ten pravý: ti, kdo hloubají o skrytých motivech, se mohou domnívat, že někdo se tajně pokouší pomoci příteli či uškodit nepříteli stejně jako získat pro sebe nějakou výhodu.[53] Nic z toho se asi příliš nezměnilo počátkem vzniku úvěrových trhů, kde hodnota dlužního úpisu hodně závisela jak na hodnocení charakteru jeho vystavitele, tak na jeho čistém příjmu, a motivy lásky, závisti, pýchy atd. tedy nikdy nemohly zůstat stranou.

Hotovostní transakce mezi cizinci byly o něčem jiném, tím spíše, když obchod probíhal na pozadí války a vznikl z dělby válečné kořisti a zásobování vojáků, kde je lépe neptat se, odkud se věci, se kterými se obchoduje, vzaly a kde nikdo stejně nemá žádný velký zájem na navazování trvalejších vztahů. Zde se transakce opravdu stávají výpočtem, kolik X je ekvivalentem kolika Y, spočítáním procent, odhadem kvality a snahou mít z obchodu největší zisk. V Axiálním věku se v důsledku toho změnilo pojetí lidské motivace. Došlo k radikálnímu zjednodušení motivů, které umožnilo hovořit o pojmech jako „zisk" a „výhoda" s představou, že jsou tím, co lidé doopravdy chtějí v každé oblasti jejich života – jako kdyby jim válečné násilí a neosobnost tržiště jednoduše umožnily zanechat přetvářky, že jim někdy šlo o něco jiného. Tím se pak mohlo dojít k myšlence, že by se lidský život dal zjednodušit na záležitost zvážení cílů a prostředků, a tím tedy na něco, co by bylo možné zkoumat stejnými postupy jako přitažlivost a odpudivost nebeských těles.[54] Pokud se tento základní předpoklad velmi podobá předpokladům dnešních ekonomů, není to náhoda – s tím rozdílem, že v době, kdy peníze, trh, stát a vojenské otázky spolu těsně souvisely a peněz bylo třeba k zaplacení armády, která získala otroky, aby dolovali zlato na výrobu mincí; kdy „konkurence na ostří nože" opravdu často doslova znamenala vraždu, nikoho ani nenapadlo, že k sobeckým cílům by bylo možné dojít mírumilovnými prostředky. S překvapivou konzistencí se tento obraz lidstva začíná objevovat po celé Eurasii všude, kde se zároveň objevují filozofie a mince.

Čína je toho názorným příkladem. Čínští myslitelé už za Konfucia hovořili o honbě za ziskem jako o hnací síle lidského života. Skutečný termín pro to byl *li*, slovo zpočátku označující přírůstek obilí sklizeného z pole ve srovnání s množstvím, které bylo původně zaseto (piktogram zobrazuje pšeničný snop vedle nože).[55] Dalším významem pak byl obchodní zisk a potom obecné označení pro „prospěch" nebo „výnos". Tento posun hezky ilustruje následující příběh o tom, jak reagoval syn obchodníka jménem Lü Pu-wej, když se dověděl, že v jejich sousedství bydlí princ ve vyhnanství:

> Když se vrátil domů, řekl otci: „Jaký je očekávaný zisk z investice do zorání polí?"
>
> „Desetinásobný," odpověděl otec.
>
> „A jaký bude výnos z investice do nefritu a perel?"
>
> „Stonásobný."
>
> „A co zisk z investice do nastolení vládce a zabezpečení státu, jaký by byl?"
>
> „Byl by nevyčíslitelný."[56]

Lü se ujal princova případu a nakonec se mu z něho podařilo udělat krále Čchin. Stal se pak prvním ministrem královna syna, Čchin Š´chuang-ti, kterému pomohl porazit Válčící státy a stát se prvním čínským císařem. Stále ještě máme kompendium politických moudrostí, které Lü nechal pro nového císaře vytvořit a které obsahuje vojenské rady jako je tahle:

> Je všeobecným pravidlem, že když přijde armáda nepřítele, hledá zisk. Když ale přijdou a namísto toho naleznou vyhlídky na smrt, budou považovat za nejužitečnější vzít nohy na ramena. Když všichni shledají, že útěk se jim vyplatí nejvíce, nedojde k žádnému zkřížení mečů.
>
> To je to nejzákladnější východisko vojenských záležitostí.[57]

V takovém světě byly hrdinské úvahy o cti a slávě, přísahy bohu a touha po pomstě přinejlepším slabostí, které se dalo využít. V četných příručkách o umění vládnout se vše popisovalo jako záležitost rozpoznání zájmů a výhod, odhadu, jak vyrovnat to, co je ku prospěchu panovníkovi s tím, co prospěje lidem, určit, zda jsou zájmy panovníka totožné se zájmy lidu a kdy jsou v rozporu.[58] Technické termíny vypůjčené z politiky, ekonomiky a vojenské strategie („návratnost investic", „strategická výhoda") se mísily a překrývaly.

Hlavní školou politického myšlení v době Válčících států byli legisté, kteří zastávali názor, že v umění vládnout jsou prioritou zájmy vládce, i kdyby si to vládci pošetile nemysleli. S lidmi se i tak může snadno manipulovat, protože mají stejnou motivaci: lidská honba za ziskem je naprosto předvídatelná, jak napsal pán Šang, „stejně jako tendence řeky téci z kopce".[59] Šang byl ve srovnání s ostatními legisty ostřejší ve svém přesvědčení, že všeobecný blahobyt by nakonec vedl ke snížení schopnosti vládce zmobilizovat lid v případě války, a proto je nejefektivnějším nástrojem vlády teror. I on ale zastával názor, že takový režim by měl vypadat jako režim práva a spravedlnosti.

Političtí teoretici propagovali podobné myšlenky všude, kde vojensko-mincovně-otrokářský komplex získal na síle. Ani Kautilja nebyl jiný: název jeho knihy, *Arthašástra*, se obvykle překládá jako „příručka státnictví", protože obsahuje rady vládcům, ale doslovnější překlad zní „věda o materiálním zisku".[60] Kautilja, podobně jako legisté, zdůrazňoval nutnost vytvořit představu, že vládnutí je věcí morálky a spravedlnosti, ale když mluvil k samotným vládcům, tvrdil, že „válka a mír se mají zvažovat pouze z hlediska zisku", a o hromadění bohatství pro vytvoření výkonnější armády, o využívání armády k ovládnutí trhu a o kontrole zdrojů kvůli hromadění většího

bohatství a tak dále.[61] O Trasymachovi v Řecku už víme. Je pravda, že Řecko se trochu lišilo. Řecké městské státy neměly krále a kolaps soukromých zájmů a státních záležitostí se v zásadě obecně odsuzoval jako tyranie. V praxi to nicméně znamenalo, že městské státy a dokonce i politické frakce nakonec jednaly přesně tím samým vypočítavým způsobem jako indičtí nebo čínští panovníci. Důsledků si je vědom každý, kdo někdy četl Thukydidův Dialog s Meliany. V něm athénští generálové předestírají obyvatelům dříve spřáteleného města elegantně zdůvodněné argumenty, proč se Athéňané rozhodli pohrozit jim v zájmu říše obrovským masakrem, pokud jim nebudou chtít platit daně, a proč je tedy také v zájmu Melianů, aby se podvolili.[62]

Jiným nápadným rysem této literatury je její neochvějný materialismus. Bohyně a bohové, magie a zázraky, obětní rituály, kulty předků i kasty a rituální systém společenských postavení zde buď mizí, nebo jsou potlačeny, už to nejsou samotné cíle, ale pouhé prostředky využitelné pro dosažení materiálního zisku.

Těžko překvapí, že intelektuálům ochotným vymýšlet takové teorie popřávali panovníci sluchu. A nepřekvapí ani to, že jiné intelektuály tento cynismus tak urážel, že se přidali k lidovým hnutím, která se nutně proti takovým panovníkům začala vytvářet. Jak už to ale často bývá, opoziční intelektuálové stáli před dvěma volbami: buď přistoupit na podmínky převládající debaty, nebo se pokusit vytvořit jejich pravý opak. Muo Ti, zakladatel monismu, si vybral první přístup. Pojem *li*, zisk, změnil spíše na něco jako „společenský užitek", a pak se pokusil ukázat, že válka je sama o sobě neužitečnou aktivitou. Napsal kupříkladu, že válečná tažení lze podnikat jen na jaře nebo na podzim, a pokaždé to má stejně zhoubné následky:

> Pokud je to na jaře, lidé nemohou sít a sázet, když na podzim, nemohou zase žnout a sklízet. I když vynechají pouze jedno období, počet lidí, kteří pak zemřou zimou a hlady, je nesmírný. Nyní pojďme spočítat cenu vybavení armády, šípy, praporce, stany, brnění, štíty, jílce mečů; velký počet z toho se rozbije, poškodí a ztratí ... a stejné to je s voly a koňmi...[63]

Jeho závěr zní: kdybychom mohli sečíst celkové výlohy agrese v lidských životech, životech zvířat a materiální škodě, museli bychom dojít k závěru, že takto počítané ztráty vždy předčily vítězův válečný zisk. Muo Ti ve skutečnosti došel s tímto typem uvažování tak daleko, že nakonec tvrdil, že jediný způsob, jak optimalizovat celkový prospěch lidstva, je úplně opustit snahu o osobní zisky a přijmout princip, který nazval „univerzální láskou" – v podstatě prohlašoval, že pokud dovedeme princip tržní směny k jeho logickému konci, může vést jenom k určitému typu komunismu.

Konfuciáni zaujali opačný přístup a odmítli počáteční předpoklad. Dobrým příkladem je téměř celý začátek Menciova rozhovoru s králem Hui:

> „Ctihodný pane," uvítal ho král, „protože pro vás nebylo ani tisíc mil dost daleko na to, abyste sem přišel, mohu také předpokládat, že máte něco, co bude ku prospěchu mému království?"

> Mencius odpověděl: „Proč musí Vaše veličenstvo nutně užívat slova prospěch? Přináším pouze tato dvě témata: laskavost a spravedlnost, a nic víc."[64]

Výsledek je ale zhruba stejný. Konfuciánský ideál *renu*, lidské laskavosti, byl v podstatě jen dokonalejším převrácením ziskuchtivé kalkulace než Muo Tiova univerzální láska; hlavní rozdíl byl v tom, že konfuciáni doplnili jistou averzi ke kalkulaci samotné s upřednostněním toho, co bychom mohli nazvat umění slušného chování. Taoisté to později měli dovést ještě dál se svým přijetím intuice a spontánnosti. Všechno to byly toliko pokusy o zrcadlový odraz tržní logiky. Ten je ale prostě takový, že odráží stejnou věc, jen opačně. Zanedlouho se ocitneme v nekonečném bludišti párových protikladů: egoismu proti altruismu, zisku proti dobročinnosti, materialismu proti idealismu, vypočítavosti proti spontánnosti – žádné z nich si nemohl představit nikdo, kdo by nezačal u ryzích, vypočítavých a sobeckých tržních transakcí.[65]

Materialismus II.

Podstata

> *Když se blíží smrt, opovrhuji bídným tělem, tímto odpadkovým pytlem plným krve a kostí, těmito sítěmi a tkáněmi nervů, žil a tepen.*
>
> – Marcus Aurelius, *Meditace 2.2*

> *Wen-šuang se slitoval nad hladovým vlkem a prohlásil: „Netoužím po tomto hnusném pytli masa. Přenechám ti ho, abych mohl rychle získat vytrvalejší a silnější tělo. Ten dar prospěje nám oběma."*
>
> *– Rozprava o neposkvrněné zemi 21.12*

Jak jsem už poznamenal, Čína byla neobvyklá, protože filozofie zde začala etickými diskusemi a teprve později se obrátila ke zkoumání podstaty vesmíru. Řecko a Indie zaznamenaly opačný vývoj. Zde otázky o podstatě fyzického vesmíru rychle ustoupily hloubáním nad myslí, pravdou, vědomím, významem, jazykem, iluzí, světovými duchy, vesmírnou inteligencí a osudem lidské duše.

Tohle zvláštní zrcadlové bludiště je tak složité a oslepující, že je téměř nemožné identifikovat výchozí bod, tedy přesněji řečeno, co je originál a co jeho odraz. Zde může pomoci antropologie, protože antropologové mají tu výhodu, že si umí všímat, jak reagují lidé do té doby stojící mimo takové diskuse, když jsou poprvé vystavení pojmům Axiálního věku. Čas od času se nám také naskytnou výjimečně chvíle, kdy se nám to objasní; chvíle, které nám odhalí, že podstata našeho myšlení je téměř opakem toho, za co jsme ji pokládali.

Maurice Leenhardt, katolický misionář, který po mnoho let učil evangeliu v Nové Kaledonii, prožil takovou chvíli ve dvacátých letech, když se zeptal jednoho ze svých studentů, starého sochaře jménem Boesoou, jaký má pocit po tom, co se seznámil se spirituálními myšlenkami:

> Jednou, když jsem se těšil, jak zhodnotím duševní rozvoj Kanaků, které jsem léta učil, odvážil jsem se položit následující otázku:
>
> „Zavedli jsme do vašeho myšlení pojem ducha?"
>
> Namítl: „Ducha? Pche! Vy jste nám nepřinesli ducha. Už předtím jsme věděli, že duch existuje. Vždycky jsme jednali v souladu s duchem. To, co jste nám přinesli, je tělo."[66]

Představa, že lidé mají duši, se zdála být pro Boessoua samozřejmá. Představa, že je tu taková věc jako tělo, oddělené od duše, pouhá hmotná sbírka nervů a tkání – neřkuli že tělo je vězením duše; že umrtvení těla může být prostředkem k oslavě a osvobození duše – tohle všechno překvapilo jako něco nového a exotického.

Spiritualita Axiálního věku tedy byla založena na základech materialismu. V tom tkví jeho tajemství. Tato skutečnost nám zůstala skryta.[67] Pokud se ale podíváme na samotné začátky filozofického zkoumání v Řecku a Indii – do období, kdy ještě nebyl rozdíl mezi tím, co dnes nazýváme „filozofií", a čemu říkáme „věda" – najdeme přesně tohle. „Teorie", pokud to tak můžeme pojmenovat, začíná otázkami: „Z jaké látky je utvořen svět?", „Co je základní matérií, která je za fyzickými formami věcí ve světě?" „Je všechno utvořeno různými kombinacemi nějakých základních elementů (země, vzduchu, vody, ohně, kamene, pohybu, rozumu, čísla, ...) nebo jsou tyto elementy prostě jen formami, které na sebe nabírá nějaká základní látka (jako např. atomové částice, jak navrhoval např. indický systém njája a později Démokritos)?"[68] Snad v každém případě se také objevila nějaká představa Boha, Rozumu, Ducha, nějakého aktivního organizujícího principu, který substanci dával tvar a zároveň jí nebyl. Byl to ale typ ducha, který se jako Leenhardtův Bůh objevuje pouze ve vztahu k neživé hmotě.[69]

Mohlo by se zdát, že spojováním zmíněných podnětů s vynálezem mincí zacházím trochu daleko. Přesto ale odborná literatura, zabývající se antickým obdobím, potvrzuje právě tento postulát. Prvním impulzem byly práce harvardského literárního teoretika Marca Shella a novější práce britského klasického filologa Richarda Seaforda s názvem *Peníze a rané řecké myšlení*.[70]

Některé z historických souvislostí jsou ve skutečnosti tomu tak blízko, že je stěží můžeme vysvětlit jiným způsobem. Rád bych zde uvedl příklad. Po tom, co se kolem roku 600 př. n. l. začaly v Lýdii razit první mince, rozšířil se tento zvyk po celé Iónii, do řeckých měst na přilehlém pobřeží. Největším z nich byl Milétos, velká metropole obehnaná zdmi, která je podle všeho také prvním řeckým městem, které razilo své vlastní mince. Byla to zase Iónie, odkud pocházelo obrovské množství řeckých žoldnéřů činných v té době ve Středozemí, s výkonným velitelstvím v Milétu. Město bylo i obchodním centrem oblasti a možná prvním

městem na světě, kde běžné obchody na trhu probíhaly převážně s využitím mincí a ne úvěru.[71] Dále, řecká filozofie se počíná třemi jmény: Thalés z Milétu (asi 624 př. n. l. – 546 př. n. l.), Anaximandros z Milétu (asi 610 př. n. l. – 546 př. n. l.) a Anaximenés z Milétu (asi 585 př. n. l. – 525 př. n. l.) – jinak řečeno, byli to muži, kteří žili ve městě v tu samou dobu, kdy se objevily první mince.[72] Všichni tři jsou známi hlavně kvůli svým úvahám o podstatě fyzické látky, ze které vznikl svět. Thalés navrhoval vodu, Anaximenés vzduch. Anaximandros vytvořil nový termín, *apeiron*, tedy „neomezeno", „pralátka", „beztvaré nekonečno", kterým označoval čistou abstraktní podstatu látky. Apeiron člověk nemůže vnímat, ale je základem všeho, co existuje. V každém případě předpokládal, že zahřátím, ochlazením, kombinováním, dělením, stlačením či rozpohybováním této látky vzniká nekonečně mnoho konkrétních podstat a látek, se kterými se lidé reálně ve světě setkávají a z kterých se skládají fyzické věci – a je také tím, v co se nakonec všechny tyto tvary zase rozpustí.

Je to něco, co se může proměnit v cokoli, a jak Seaford zdůrazňuje, s penězi je to stejné. Zlato ve tvaru mincí je materiální látkou, ale je také abstrakcí. Je zároveň kouskem kovu i něčím víc – je to drachma nebo obolos, měnová jednotka, která se může vyměnit za naprosto jakoukoli jinou věc (alespoň pokud se jí nashromáždí dostatečné množství, vezme se na správné místo ve správnou dobu a předá se té pravé osobě).[73]

Co bylo pro Seaforda opravdu nové, byl dvojznačný charakter mincí: fakt, že byly jednak cennými kousky kovu a jednak něčím víc. Starověké mince se vždy cenily více než zlato, stříbro nebo měď, z nichž byly vyrobeny, alespoň ve společenstvích, kde vznikaly. Seaford tuto bonusovou hodnotu nazývá „důvěryhodností", termínem založeným na pojmu veřejné důvěry, tedy důvěry, kterou společenství vkládá do své měny.[74] Je pravda, že ve vrcholném období klasického Řecka, kdy stovky městských států vyráběly různé typy mincí podle rozličných váhových a hodnotových systémů, měli u sebe obchodníci váhy. S mincemi – zvláště těmi cizími – nakládali, jako by to byla spousta malých kousků stříbra; podobně jako podle všeho zacházeli indičtí obchodníci s římskými mincemi. Městská měna ale měla v mateřském městě zvláštní status, protože se vždy přijímala v nominální hodnotě při platbě daní, veřejných poplatcích a soudně uložených pokutách. To je také mimochodem důvod, proč starověké vlády mohly do svých mincí vložit obyčejné kovy, aniž by to okamžitě vedlo k inflaci; znehodnocená mince mohla ztratit svou hodnotu, pokud se s ní obchodovalo v zámoří, ale doma měla stále stejnou hodnotu, ať už při koupi koncese nebo při vstupu do veřejného divadla.[75] Je to také důvod, proč v situacích obecného ohrožení razily řecké státy mince jenom z bronzu nebo cínu za společného souhlasu, že dokud stav nouze trvá, bude se jimi platit, jako by byly ve skutečnosti stříbrné.[76]

To je i klíč k Seafordově argumentaci o materialismu a řecké filozofii. Mince byla kouskem kovu, ale tím, že měla určitý tvar, byla na ní vyražena slova a vyobrazení, shodla se občanská společnost, že ji bude vnímat jako něco víc. Tato schopnost nebyla neomezená. Bronzové mince se nemohly užívat napořád; když došlo k znehodnocení měny, došlo nakonec k inflaci.

Jako by existovalo napětí mezi vůlí společenství a fyzickou podstatou věci samotné. Řečtí myslitelé najednou stáli před úplně novým typem objektu, který měl neobvyklý význam – což dokazuje fakt, že tolik mužů bylo ochotných riskovat svůj život, jen aby ho získali. Jeho podstata však byla nesmírnou záhadou.

Zamysleme se nad slovem „materialismus". Co znamená zaujmout stanovisko „materialistické" filozofie? Co je vůbec „materiál"? Běžně mluvíme o materiálech, když máme na mysli věci, které chceme přetvořit na něco jiného. Strom je živý. Stane se z něho „dřevo", až když začneme přemýšlet, co všechno by se z něho dalo vyřezat – a to může být samozřejmě téměř všechno. Stejně tak to platí o hlíně, skle nebo kovu. Jsou tuhé, skutečné a hmatatelné, ale jsou to také abstrakce, protože mají potenciál změnit se v cokoli jiného – nebo, ne zcela; kus dřeva nelze proměnit ve lva nebo sovu – může nabýt jen téměř jakékoli myslitelné podoby. Už v materialistické filozofii tak máme co dělat s protikladem formy a obsahu, látky a tvaru; je to rozpor mezi idejí, označením, emblémem či modelem v mysli tvůrce a fyzickými vlastnostmi materiálů, z nichž nebo do nichž se má vtisknout, postavit nebo kterých se má využít, aby se z myšleného stala realita.[77] S mincemi se to povznáší do ještě abstraktnější roviny, protože symbol už nadále nelze považovat za vzor v něčí hlavě, ale je spíše vyjádřením kolektivní smlouvy. Vyobrazení vtištěná do řeckých mincí (milétský lev, athénská sova) byla typicky symboly boha města, ale byla zároveň znakem společného slibu, kterým se občané vzájemně ujistili, že taková mince se bude přijímat nejen na úhradu veřejných dluhů, ale v širším významu i tím, že je kdokoli přijme úhradou za jakékoli dluhy a že je tedy může každý použít k získání čehokoli.

Problém je, že tato kolektivní moc má své meze. Doopravdy platí pouze v samotném městě. Čím dále od něho se dostaneme, na místa, kde vládne násilí, otroctví a válka – na takovém místě, kde by se i filozofové cestující po moři mohli dostat do dražby – tím více se z mince stává pouhý kousek drahého kovu.[78]

Válka mezi Duchem a Tělem, mezi vznešenou Idejí a ošklivou Realitou, racionálním myšlením a úpornými tělesnými pudy a touhami, které se mu vzpírají, i představa, že mír a společenství nevznikají spontánně, ale že musí být vtištěny do našich přízemních materiálních povah jako božská insignie vtištěná do obyčejného kovu – všechny tyto myšlenky, které v Axiálním věku znepokojovaly náboženské a filozofické tradice a které od té doby stále překvapují lidi jako je Boessou – můžeme vnímat jako už vepsané do podstaty této nové formy peněz.

Bylo by bláhové tvrdit, že celá filozofie Axiálního věku byla prostě úvahou nad podstatou mincí, ale myslím, že Seaford má pravdu, když prohlašuje, že je výchozím zásadním bodem, je jedním z důvodů, proč předsókratovští myslitelé začali formulovat své otázky podivným způsobem, když se kupříkladu ptali: Co jsou ideje? Jsou jen pouhými společnými úmluvami? Existují, jak tvrdil Platon, v nějaké božské sféře mimo materiální existenci? Nebo existují v naší mysli? Nebo je to nakonec tak, že naše mysli participují na této božské nehmotné sféře? A pokud je to tak, co to vypovídá o vztahu k našemu tělu?

⁂

V Indii a Číně sice měla diskuse jinou podobu, ale výchozím bodem byl vždy materialismus. O myšlenkách skutečných materialistických myslitelů máme informace pouze z prací jejich intelektuálních odpůrců: jako tomu je v případě indického krále Payasiho, který se rád zapojoval do debat s buddhistickými a džinistickými filozofy. Zaujímal stanovisko, že duše neexistuje a tělo je jen zvláštním uspořádáním vzduchu, vody, země a ohně, vědomí je výsledkem vzájemné interakce elementů a když zemřeme, elementy se jednoduše rozplynou.[79] Takové myšlenky byly zcela jistě běžné. I v náboženstvích Axiálního věku až překvapivě často chybí hojnost nadpřirozených sil, které v něm figurovaly před tímto obdobím i po něm: jak to dosvědčují neustálé spory o to, jestli *je* vůbec buddhismus náboženstvím, jelikož odmítá jakýkoli pojem nejvyšší bytosti nebo zda Konfuciova napomenutí, že člověk by měl stále uctívat své předky, nebyla jen způsobem, jak podpořit zbožnost potomků založenou na přesvědčení, že mrtví předkové jistým způsobem žijí dál. Fakt, že se na to musíme ptát, vypovídá vše. Z této doby ale především přetrvávají takzvaná „světová náboženství".

To, co tedy lze pozorovat, je zvláštní typ debaty, kritika a pohotová odpověď, podle nichž se trh, stát, válka a náboženství neustále oddělují a vzájemně splývají. Nyní bych to rád co nejstručněji shrnul:

1. Trh se zřejmě alespoň na Blízkém východě poprvé objevil jako průvodní jev státních administrativních systémů. Postupně se ale tržní logika zapletla do vojenských záležitostí, kde už ji pak téměř nešlo odlišit od žoldnéřské logiky válek Axiálního věku, a pak si nakonec tato logika podrobila samotný státní systém.
2. Výsledkem je to, že se všude objevují vojensko-mincovně-otrokářské komplexy, můžeme také sledovat zrod materialistických filozofických směrů. Jsou opravdu materialistické v obou slova smyslech: v tom, že si svět představují jako tvořený spíše hmotnými silami než božskými mocnostmi, a v tom, že za jediný cíl lidské existence pokládají hromadění materiálního bohatství, kdy jsou ideály jako morálka a spravedlnost pojaty jako prostředky určené pro uspokojení prostých lidí.
3. Všude se ale také našli filozofové, kteří na to zareagovali zkoumáním idejí lidství a duše v pokusu najít nové základy pro etiku a morálku.
4. Všude se někteří z těchto filozofů spojili se sociálními hnutími, které se nezbytně zformovaly v reakci na nové a obzvláště agresivní a cynické elity. Výsledkem bylo něco nového v lidských dějinách: lidová hnutí, která zároveň byla myšlenkovými hnutími, kvůli předpokladu, že ti, kdo protestují pro stávajícím mocnostem, tak činí ve jménu určité teorie o podstatě světa.
5. Tato hnutí byla všude především mírovými hnutími v tom, že jako základ politiky odmítala nové pojetí násilí a zvláště dobyvačnou válku.

6. Všude také vznikl počáteční impuls k založení nové morálky s využitím prostředků poskytnutých neosobním trhem, který ale také všude ztroskotal. Mohismus se svým pojmem společenského blaha nakrátko vzkvétal a pak padl. Nahradil ho konfucianismus, který takové myšlenky otevřeně odmítl. Už jsme zaznamenali, že přetvoření koncepce morální odpovědnosti v pojmech dluhu – popud, který se vynořil v Řecku i Indii – se jednotně projevil jako neuspokojivý, i když téměř nevyhnutelný vzhledem k ekonomickým poměrům.[80] Silnějším popudem je představa jiného světa, kde dluh – a s ním ostatní světské souvislosti – lze zrušit a kde se společenské vztahy vnímají jako formy otroctví; stejně jako je tělo vězením.
7. Postoje vládců se v průběhu času měnily. Nejdříve většina z nich předstírala vůči novým náboženským a filozofickým hnutím postoj pobavené tolerance, zatímco neveřejně přijali některou z verzí cynické věcné politiky. Jakmile velké říše nahradily válčící města a knížectví a zvláště tehdy, když tyto říše začaly dosahovat konečných mezí své expanze a kdy se vojensko-mincovně-otrokářský komplex dostal do krize, všechno se to najednou změnilo. V Indii se Ašóka pokusil znovu vybudovat své království pomocí buddhismu; Konstantin v Římě přestoupil na křesťanství; čínský císař Wu-ti z dynastie Chan (157–87 př. n. l.) čelící podobné vojenské a finanční krizi přijal konfucianismus za státní filozofii. Z těchto tří panovníků byl nakonec úspěšný pouze Wu-ti: čínská říše přežila v té či oné formě dva tisíce let, téměř vždy s konfucianismem jako oficiální ideologií. V Konstantinově případě se Západořímská říše rozpadla, ale katolická církev přetrvala. Můžeme říci, že nejméně úspěšný byl Ašókův plán. Jeho říše se nejen rozpadla na obrovskou řadu slabších a obvykle fragmentárních království, ale samotný buddhismus byl vytlačen z jeho původních území, ačkoli pak daleko pevněji zakořenil v Číně, Nepálu, Tibetu, Srí Lance, Koreji, Japonsku a většině jihovýchodní Asie.
8. Konečným výsledkem byl určitý typ ideálního dělení oblastí lidské činnosti, který přetrvává dodnes: na jedné straně trh, na druhé straně náboženství. Zhruba řečeno: jestliže necháme určitý společenský prostor pro sobecké získávání materiálních věcí, je téměř nevyhnutelné, že někdo jiný vyhradí prostor na kázání, že z hlediska nejvyšších hodnot jsou materiální věci nepodstatné, že sobectví – nebo dokonce samotné já – jsou klamem, a že je lepší dávat než brát. Když nic jiného, je důležité, že všechna náboženství Axiálního věku kladla důraz na význam dobročinnosti, koncept, který předtím sotva existoval. Ryzí chtivost a ryzí štědrost jsou komplementárními pojmy: jeden si nelze představit bez druhého, oba mohly vzniknout jen v takovém prostředí, které bylo o takovém ryzím a jednostranném chování přesvědčeno, a oba se objevovaly společně tam, kde na scénu vstoupily také neosobní, hmotné peníze v hotovosti.

Pokud jde o náboženská hnutí, bylo by velmi jednoduché odepsat je jako eskapistická, slibující obětem říší Axiálního věku svobodu v příštím životě, aby je přiměla k přijetí svého údělu ve stávajícím životě, přesvědčila bohaté, že jediné, co chudým dluží, jsou občasné dobročinné dary. Radikální myslitelé nad nimi takhle téměř vždy lámou hůl. Jistě, ochota samotných vládců k jejich konečnému přijetí nasvědčuje těmto tvrzením, ale celá věc je komplikovanější. Nejdříve je třeba říci něco o eskapismu. Lidová povstání ve starověku obvykle skončila povražděním rebelů. Jak už jsem podotkl, fyzický únik prostřednictvím exodu nebo odpadlictví byl od nejranějších dob, o kterých máme zprávy, vždy neúčinnější reakcí na skličující podmínky. Co tedy má takový utlačovaný rolník dělat, když to není možné? Sedět a hloubat nad svým utrpením? Náboženství s vírou v jiný svět nabízejí přinejmenším náznak úplně jiných možností. Často lidem dovolují, aby si vytvořili jiný svět v tom stávajícím, svá vlastní svobodná místa. Je významné, že jediní lidé, kterým se povedlo ve starověku zrušit otroctví, byly náboženské sekty, jako esejci – kterým se to podařilo opuštěním rozsáhlejšího společenského řádu a utvořením vlastních utopických komunit.[81] Nebo menší, avšak trvalejší příklad: demokratické městské státy v severní Indii byly nakonec zlikvidovány velkými říšemi (Kautilja poskytuje četné rady, jak svrhnout a zničit demokratické zřízení), ale Buddha obdivoval demokratickou organizaci jejich veřejných shromáždění a přijal ji jako vzor pro své stoupence.[82] Buddhistickým klášterům se stále říká *sangha*, což je starověký název pro republiku, a i dnes fungují na stejném principu hledání konsensu, čímž zachovávají určitý rovnostářský demokratický ideál, který by jinak úplně upadl v zapomnění.

Konečně, širší historické úspěchy těchto hnutí také nejsou bezvýznamné. Jak nabývaly na vlivu, věci se začaly měnit. Války byly méně brutální a nedocházelo k nim tak často. Otroctví se vytratilo do té míry, že ve středověku už na většině územní Eurasie bylo bezvýznamné nebo už ani neexistovalo. Nové náboženské autority také všude začaly vážně poukazovat na společenský rozvrat způsobený dluhy.

Kapitola deset

STŘEDOVĚK
(600–1450 n. l.)

Falešné bohatství zahrnuje věci, které samy o sobě nenaplňují žádnou přirozenou lidskou potřebu, například peníze, které jsou lidským vynálezem.
– Sv. Tomáš Akvinský

POKUD V AXIÁLNÍM VĚKU došlo ke vzniku vzájemně se doplňujících ideálů komoditních trhů a univerzálních světových náboženství, středověk byl obdobím, kdy spolu tyto dvě instituce začaly splývat.

Všude toto období začalo rozpadem velkých říší. Potom se utvořily nové státy, ale propojení mezi válkou, zlatem a stříbrem a otroctvím se v nich porušilo; samoúčelné dobývání a získávání bohatství už se nepokládalo za cíl celého politického života. Současně přecházel ekonomický život čím dál více pod kontrolu církevních autorit, od uskutečňování mezinárodního obchodu až po pořádání místních trhů. Jedním z důsledků byla všeobecná kontrola nebo i zákaz lichvy. Dalším byl návrat k různým formám virtuálních úvěrových peněz po celé Eurasii. Toto jistě není způsob, jakým jsme navyklí o středověku přemýšlet. Pro většinu z nás slovo „středověký" zůstává synonymem pověr, netolerance a útlaku, jenže pro nejvíce obyvatel na Zemi znamenal jen a jen nebývalé zlepšení ve srovnání s hrůzami Axiálního věku.

Jedním z důvodů našeho zkresleného vnímání je to, že jsme zvyklí přemýšlet o středověku jako o něčem, co se odehrávalo převážně v západní Evropě, na územích, která zpočátku byla sotva něčím víc než pohraničními stanovišti římské říše. Po jejím pádu došlo podle konvenčních teorií k opuštění velkých měst, ekonomika se „navrátila ke směně" a trvalo to nejméně pět století, než se vzpamatovala. Ale i v případě Evropy jsou tyto teorie založeny na řadě nezpochybňovaných východisek, která se, jak jsem již řekl, začnou hroutit, jakmile je skutečně začneme prověřovat. Jedním z nich je utkvělá představa, že absence mincí znamená absenci peněz. Je pravda, že zničení římského válečného soukolí také znamenalo, že římské mince se dostaly mimo oběh; a to málo mincí vydávaných v gótských a franckých královstvích vzniklých na troskách staré říše většinou nebylo kryto.[1] Nahlédneme-li ale do „barbarských

zákoníků", ukáže se, že ve vrcholném období středověku si lidé stále při výpočtu úrokových sazeb, hypoték a kontraktů vedli pečlivé účty v římské měně. A opět, města se sice zmenšila a mnoho jich bylo opuštěno, ale svým způsobem to bylo požehnání. Mělo to samozřejmě tvrdý dopad na vzdělanost, ale musíme mít také na paměti, že starověká města bylo možné udržet v chodu pouze vysáváním venkova. Římská Galie byla kupříkladu sítí měst propojených slavnými římskými silnicemi s nekonečnou řadou plantáží, na nichž pracovali otroci a které patřily městským boháčům.[2] Populace měst po roce 400 prudce poklesla a zmizely také plantáže. V dalších stoletích mnohé z nich nahradila panská sídla, kostely a ještě později hrady, odkud noví páni ždímali poplatky z okolních sedláků. Stačí ale jen trochu počítat: protože středověké zemědělství nebylo o nic méně výkonné než starověké (bylo dokonce produktivnější), množství práce potřebné k nakrmení pár válečníků na koni a kněží se rozhodně nemohlo vyrovnat tomu, když bylo třeba nakrmit celá města. Jakkoli utlačovaní mohli středověcí nevolníci být, jejich osud se ani vzdáleně nepodobal osudu jejich protějšků z Axiálního věku.

Nejlépe bude uvědomit si, že středověk nezačal v Evropě, ale v Indii a Číně mezi lety 400–600 a odtud se s příchodem islámu rozšířil do téměř celé západní poloviny Eurasie. Do Evropy se dostal až o čtyři sta let později. Začněme náš příběh tedy v Indii.

Středověká Indie

(Únik do hierarchie)

Opustil jsem Indii v době, kdy Ašóka přijal buddhismus, ale upozornil jsem, že nakonec jeho projekt ztroskotal. Jeho říše ani církev neměly mít dlouhé trvání, přesto trvalo poměrně dlouho, než k selhání nakonec došlo.

Maurijci představovali vrchol říše. Po nich následovala pět set let dlouhá řada království, která mnohá výrazně podporovala buddhismus. Všude vyrůstaly stúpy a kláštery, ale státy, které je financovaly, byly stále slabší, centralizované armády se rozpustily; vojáci, stejně jako úředníci stále častěji dostávali místo platu pozemky. V důsledku toho setrvale klesalo množství mincí v oběhu.[3] I na tomto území ve středověku rapidně ubyl počet měst: tam, kde řecký velvyslanec Megasthenes vylíčil Ašókovo hlavní město Patna jako největší město své doby, středověcí arabští a čínští cestovatelé popisovali Indii jako zemi spousty vesniček.

V důsledku toho většina historiků začala psát, stejně jako v Evropě, o zhroucení peněžní ekonomiky, o obchodu „navracejícím se k směně". I tady to prostě není pravda. To, co zmizelo, byly vojenské prostředky pro získávání zásob od rolníků. Hinduistické knihy o právu pasné v té době ukazují na stále větší pozornost věnovanou úvěrovým uspořádáním, užívají vytříbený jazyk se slovy, jako záruka, souběžný, hypotéky, dlužní úpis a složitý úrok.[4] Člověk se musí zamyslet nad tím, jak se financovaly buddhistické instituce, které se během těchto století objevovaly po celé Indii. Zatímco jako první byli žebraví mniši, kteří neměli kromě žebráckých misek skoro nic, raně středověké kláštery byly často velkolepými stavbami s ohromnými pokladnicemi. Přesto se v zásadě jejich provoz financoval téměř zcela úvěrově.

Hlavní inovací bylo vytvoření takzvaných „trvalých dotací" či „bezedných pokladnic". Řekněme, že laická stoupenkyně chtěla přispět místnímu klášteru. Místo aby nabídla svíčky pro konkrétní rituály nebo poskytla služebníky, kteří budou udržovat klášterní pozemky, nabídla určitou sumu peněz nebo něco v hodnotě velké peněžní částky, která pak byla jménem kláštera zapůjčena dál. Úrok z této půjčky se pak vyhradil pouze pro tento účel.[5] Nápis někdy z roku 450 objevený ve Velkém klášteře v Sáňčí poskytuje názornou ilustraci. Žena jménem Harisvamini darovala „vznešenému společenství mnichů" poměrně skromnou sumu dvanácti denárů.[6] Text důkladně rozepisuje, jak se tento příjem má rozdělit: úrok z pěti denárů měl pokrýt cenu jídla pro pět mnichů, úrok ze tří dalších připadl na rozsvícení tří lamp pro Buddhu v upomínku jejích rodičů atd. Nápis končí prohlášením, že jde o stálou dotaci „vytvořenou dokumentem tesaným v kameni, aby trvala stejně dlouho, jako měsíc a slunce": protože původní částka byla nedotčena, příspěvek mohl trvat věčně.[7]

Některé z těchto půjček byly podle všeho určeny jednotlivcům, jiné byly komerční půjčky „cechům bambusářů, klempířů a hrnčířů" nebo vesnickým shromážděním.[8] Musíme nutně dojít k názoru, že ve většině případů byly peníze účetními jednotkami: ve skutečnosti se obchodovalo se zvířaty, pšenicí, hedvábím, máslem, ovocem a každým jiným zbožím, jehož úroková sazba byla pečlivě specifikována v tehdejších zákonících. Přesto do klášterních truhlic proudilo velké množství zlata. Když mince přestanou být v oběhu, ten kov přece jen tak nezmizí. Ve středověku ho většina skončila v církevních budovách, kostelích, klášterech a chrámech, buď na hromadách v pokladnicích nebo jako dekorace či materiál na oltáře, svatyně a posvátné nástroje. Především se z něho ale dělala vyobrazení bohů. V důsledku toho vládci, kteří chtěli znovu dát do oběhu mincovní systém Axiálního věku – vždy kvůli financování nějakého plánu vojenské expanze – museli proto často úmyslně zastávat proticírkevní politiku. Nejznámějším z nich byl nějaký Harša, vládce Kašmíru (1089-1101). Říká se o něm, že jmenoval úředníka do funkce „superintendanta pro zničení bohů". Podle pozdějších historek zaměstnával Harša mnichy nakažené leprou, aby soustavně znečišťovali močí a exkrementy podoby bohů a tím neutralizovali jejich moc. Pak se tyto podoby odtáhly na roztavení.[9] Prý zničil více než čtyři tisíce buddhistických budov, než ho zradili a zabili. Byl posledním ze své dynastie a jeho bídný osud dlouho sloužil jako příklad toho, kam nakonec vedou pokusy o oživení starých způsobů.

Zlato tedy převážně zůstalo posvátným kovem a ukládalo se na svatých místech, ačkoli v Indii to postupně byly ne buddhistické, ale hinduistické svatyně. To, co my nyní považujeme za tradiční hinduistickou venkovskou Indii, je zřejmě převážně dílem raného středověku. Nevíme přesně, jak k tomu došlo. Jak království neustále vznikala a zanikala, svět obývaný králi a princi se čím dál více vzdaloval životu obyčejných lidí. Indii například vládli po většinu období těsně po pádu Maurijské říše cizinci.[10] Tato zvětšující se propast

umožnila místním bráhmanům, aby začali novou, stále venkovštější společnost přetvářet podle striktně hierarchických principů.

Dosáhli toho především převzetím kontroly nad řízením práva. Dharmašástra, zákoníky vydané bráhmanskými učenci zhruba mezi lety 200–400, nám podávají kvalitní plán nové vize společnosti. Jsou v něm vzkříšeny staré představy, jako je védské pojetí dluhu vůči bohům, moudrým a předkům – ale nyní se vztahovaly výlučně na bráhmany, jejichž povinností a privilegiem bylo zastupovat celé lidstvo před silami vládnoucími vesmíru.[11] Po příslušnících nižších vrstev se ani zdaleka nechtělo, aby získávali vědomosti, bylo jim to dokonce zakázáno: Manuův zákoník například stanovil, že každému šúdrovi (nejnižší kasta, do které patřili rolníci a dělníci), který by třeba jen naslouchal učení zákona nebo posvátných textů, se mělo nalít do uší roztavené olovo; v případě, že by se to opakovalo, měl mu být vyříznut jazyk.[12] Ačkoli si bráhmani urputně hájili svá privilegia, současně také přijali aspekty kdysi radikálních buddhistických a džinistických představ, jako byla karma, reinkarnace a *ahinsá*. Bráhmani se měli zdržet jakékoli formy fyzického násilí, a dokonce měli být i vegetariány. Ve spojení s představiteli původní kasty válečníků se jim také podařilo získat kontrolu nad většinou pozemků starověkých vesnic. Umělci a řemeslníci unikající před úpadkem a zkázou měst často skončili jako žebraví uprchlíci a nakonec jako druhořadí klienti. Vedlo to ke stále složitějším místním patronským systémům – tzv. *džadžmání* systémy – kde přesídlenci sloužili majetným kastám. Ty převzaly mnoho rolí, které míval stát, zajišťovaly ochranu a spravedlnost, vymáhaly poplatky pracujících apod., ale také ochraňovaly místní společenství před skutečnými zástupci panovníka.[13]

Posledně zmíněná funkce je rozhodující. Návštěvníky z cizích zemí později uváděla v úžas soběstačnost indických vesnic s jejich propracovaným systémem zámožných kast, zemědělců a takových „služebných kast", jako byli holiči, kováři, koželuhové, bubeníci a přadláci, všechny uspořádané do hierarchického systému. Každá z těchto vrstev po svém povinně přispívala svému malému společenství, které celé fungovalo zcela bez využití kovové měny. Pro lidi snížené do pozic šúdrů a „nedotknutelných" také až tehdy bylo možné, aby se smířili se svým nízkým postavením, protože donucovací praktiky boháčů byly opět ničím ve srovnání s tím, co se dělo za dřívějších vlád, kdy vesnice musely živit až milionová města, a protože se vesnická komunita stala efektivním prostředkem, jak udržet stát a jeho představitele v patřičných mezích.

Neznáme mechanismy, díky nimž došlo ke zrodu tohoto světa, ale dluhy v tom hrály jistě významnou roli. Výstavba tisíců hinduistických chrámů musela vyžadovat statisíce nebo miliony úročených půjček – protože ačkoli samotní bráhmani měli zakázáno půjčovat peníze, o chrámech to neplatilo. Už v prvním z nových zákoníků, Manuově zákoníku, můžeme vidět způsob, jakým se místní autority snažily uvést v soulad staré zvyky, jako bylo dlužní a prosté otroctví, s přáním zavést zastřešující hierarchický systém, ve kterém by každý věděl, kam patří. Manuovy zákony pečlivě dělí otroky do sedmi typů, podle toho, jak se do otroctví dostali (válka, dluh, tím, že se sami prodali, ...) a vysvětluje podmínky, za jakých se každý z nich může

osvobodit – ale dále pokračují, že šúdrové se nikdy doopravdy z otroctví dostat nemohou, protože byli konec konců stvořeni k tomu, aby ostatním třídám sloužili.[14] Rovněž tam, kde první zákoníky stanovily patnáctiprocentní roční úrokovou sazbu pro komerční půjčky,[15] nové zákoníky uspořádaly úroky podle kast: určily, že pro bráhmana mohl maximální měsíční úrok činit dvě procenta, tři procenta pro kšátriju (válečníka), čtyři procenta pro vaišju (obchodníka) a pět procent pro šúdru – což je rozdíl mezi dvaceti čtyřmi procenty ročně na jednom pólu a obrovskými šedesáti procenty na druhém.[16] Zákony také popisují pět způsobů, jak lze úrok zaplatit, z nichž nás nejvíce zajímá „fyzický úrok": práce v domě nebo na polích věřitele, která bude vykonávána tak dlouho, dokud nedojde ke splacení původního dluhu. I zde však byla rozhodující kastovní kritéria. Nikdo nemohl být nucen sloužit někomu z nižší kasty; kromě toho dluhy byly vymahatelné na dlužníkových dětech nebo dokonce vnoučatech. „Dokud nebude splacena původní částka" mohlo znamenat poměrně dlouhý čas – jak podotýká indický historik R. S. Sharma, takové podmínky „nám připomínají současné zvyklosti, podle kterých je několik generací téže rodiny odsouzeno do postavení dědičných oráčů kvůli nějakému mizernému obnosu, který si zapůjčili."[17]

Indie se vskutku stala obecně známou zemí, kde velká část populace vykonává práci ve faktickém dlužní otroctví vůči statkáři nebo jinému věřiteli. Takové systémy se časem zjednodušily. Kolem roku 1000 z velké většiny z hinduistických zákoníků zmizelo omezení lichvy na příslušníky vyšších kast. Na druhou stranu byl rok 1000 také přibližně dobou, kdy se v Indii objevil islám, tedy náboženství zaměřené na úplné odstranění lichvářství. Alespoň lze říci, že se proti tomu vždy vznášely námitky. I hinduistické právo bylo v té době daleko lidštější než kdekoli jinde v antickém světě. Dlužníci se obvykle nestávali otroky a nemáme žádný větší důkaz o prodeji žen či dětí. Opravdové otroctví už z venkova skoro zmizelo a dlužní otroci ani nebyli zástavou v pravém slova smyslu; podle zákona prostě spláceli úrok na základě dobrovolně uzavřené dohody. A když to trvalo po generace, zákon stanovil, že pokud by nedošlo ke splacení původní částky během třetí z nich, dojde ke zproštění dluhu.

Je v tom podivné napětí, jistý druh paradoxu. Dluh a úvěrové systémy možná hrály klíčovou úlohu ve vytvoření indického venkovského systému, ale nikdy se nemohly stát jeho základem. Mohlo mít jistý smysl prohlásit, že stejně jako si bráhmani musí vyrovnat své dluhy vůči bohům, tak by každý měl být v určitém smyslu dlužen lidem z vyšší vrstvy. V jiném smyslu by to ale úplně rozvrátilo samotný pojem kasty, podle kterého byl svět ohromnou hierarchií, v níž různé sorty lidí měly mít zásadně odlišné vlastnosti, kde vrstvy a stupně měly existovat navždy a pohyb zboží a služby napříč hierarchií se vůbec neřídil principem směny, ale zvykem a precedentem jako ve všech hierarchických systémech. Francouzský antropolog Louis Dumont je znám svým argumentem, že zde nelze mluvit o „nerovnosti", protože užití tohoto obratu naznačuje víru v to, že lidé by si měli nebo mohli být rovni, což byla myšlenka hinduismu naprosto cizí.[18] Představa závazků jako dluhů by pro ně byla naprosto podvratná, protože dluhy jsou z podstaty ujednáním mezi sobě rovnými – alespoň jako mezi smluvními stranami – a mohly a měly by se splácet.[19]

Politicky není nikdy dobrý nápad říci nejprve lidem, že jsou si rovni, a pak je ponížit a pokořit. Podle všeho to také bylo důvodem rolnických povstání, která od Číny po Japonsko měla za cíl spíše smazání dluhů než strukturální změny, například kastovních systémů nebo dokonce otroctví.[20] Britští rádžové to ke svému občasnému zklamání zjistili, když využívali dlužního otroctví nadřazeného kastovnímu systému jako základny pracovních sil v koloniální Indii. Vzorovým příkladem lidového povstání jsou nejspíše Dekánské bouře z roku 1875, kdy zadlužení zemědělci povstali, aby se zmocnili účetních knih místních lichvářů a systematicky je zničili. Zdá se, že dlužní otroctví podnítí pobouření a kolektivní činy spíše než systém založený čistě na nerovnosti.

Čína

Buddhismus a ekonomie nekonečného dluhu

Indie byla podle středověkých měřítek neobvyklá tím, že odolávala kouzlům velkých náboženství Axiálního věku, ale i zde pozorujeme základní vzorec: úpadek říše, armády a hotovostní ekonomiky, vzestup náboženských autorit nezávislých na státu, získávajících většinu své popularity schopností usměrňovat vznikající úvěrové systémy.

Čínu můžeme považovat za pravý opak. Byla jediným místem, kde v pozdním Axiálním věku dokonale uspěl pokus o propojení říše a náboženství. Jistě, i tady jako všude jinde to začalo obdobím kolapsu: po pádu dynastie Chan kolem roku 220 se centrální stát rozpadl, velká města se zmenšila, zmizely mince atd. V Číně to ale bylo dočasné. Jak Max Weber kdysi podotkl, jakmile se jednou ustaví opravdu funkční byrokracie, je pak téměř nemožné ji zlikvidovat. A čínská byrokracie byla jedinečně efektivní. Netrvalo dlouho a obnovil se starý systém dynastie Chan: centralizovaný stát řízený konfuciánskou vzdělanou nižší šlechtou zběhlou v literárních klasicích, která byla vybrána prostřednictvím národního systému zkoušek a pracovala v přepečlivě organizovaných národních oblastních úřadech, kde se neustále kontroloval a reguloval přísun peněz, stejně jako další ekonomické záležitosti. Čínská měnová teorie byla vždy kartalistická. Bylo to zčásti prostě kvůli rozsahu: říše a její vnitřní trh byly tak obrovské, že zahraniční obchod nikdy nebyl zvlášť důležitý. Tím pádem ti, kdo řídili stát, dobře věděli, že by mohli na peníze proměnit cokoli, pokud by trvali, aby se v tom platily daně.

Správa státu vždy čelila dvěma velkým hrozbám: kočovným lidem na severu (které systematicky uplácela, ale kteří se vždy i přesto přihnali dobývat části Číny) a lidovým nepokojům a rebeliím. Ty byly téměř na denním pořádku v rozsahu, jaký neměl na zemi obdobu. V čínské historii existují desetiletí, kde míra zaznamenaných rolnických vzpour byla 1,8 za hodinu.[21] Co víc, tato povstání bývala často úspěšná. Většina nejslavnějších čínských dynastií, které nevznikly díky barbarským invazím (Jüan nebo Čching), vzešla původně z rolnických povstání (Chan, Tang, Sung a Ming). V žádné jiné části světa nelze nic takového pozorovat. V důsledku toho se čínské státnictví soustředilo hlavně na přísun dostatku zdrojů

k uživení městské populace a udržení nomádů v uctivé vzdálenosti, aniž by přitom došlo k ozbrojenému povstání všeobecně vzpurných obyvatel venkova. Oficiální konfuciánská ideologie patriarchální autority, stejných příležitostí, podpory zemědělství, nízkých daní a důkladné státní kontroly obchodníků byla jako dělaná, aby vyhovovala zájmům a jemnocitu venkovského (potenciálně vzdorovitého) venkovského patriarchy.[22]

Nemusíme ani připomínat, že za těchto podmínek bylo stálým státním zájmem omezit řádění lokálních venkovských lichvářů, kteří byli tradičně prokletím venkovských rodin. Znovu a znovu se odehrával stejný rodinný příběh: rolníci, kteří měli smůlu, ať už kvůli přírodní katastrofě nebo proto, že museli zaplatit pohřeb někoho z rodičů, padli do spárů lichvářů, kteří jim zabavili pole a dům, donutili je pracovat nebo platit pronájem za své vlastní dřívější pozemky; hrozba povstání pak donutila vládu zavést převratný program reforem. Jeden z prvních, o kterých víme, měl podobu státního puče v roce 9 n. l., když konfuciánský úředník Wang Mang uchvátil trůn, aby vyřešil (jak alespoň tvrdil) celonárodní dluhovou krizi. Podle prohlášení té doby byla lichva příčinou toho, že platná daňová sazba (tedy množství úrody vyprodukované průměrným rolníkem, které musel odevzdat) vzrostla z pouhých tří procent na padesát procent.[23] V reakci na to Wang Mang zavedl program měnové reformy, znárodnil velké statky, podporoval státem řízená odvětví včetně státních obilnic a zakázal soukromé vlastnictví otroků. Založil také státní výpůjční agenturu, která nabízela bezúročné pohřební půjčky na devadesát dní pro ty, které zastihla smrt příbuzných nepřipravené, stejně jako dlouhodobé půjčky na komerční a zemědělské účely úročené třemi procenty měsíční nebo desetiprocentní roční úrokovou sazbou.[24] „S tímto systémem si Wang byl jistý, že všechny obchodní transakce budou pod jeho dohledem a zneužívání lichvy bude navždy vymýceno," poznamenává jeden z historiků.[25]

Není třeba říkat, že se to nepodařilo, a další čínská historie je plná podobných příběhů: obecně rozšířená nerovnoprávnost a nepokoje následované jmenováním oficiálních komisí pro vyšetřování, regionální dluhová úleva (celoplošné amnestie nebo anulování půjček, u kterých úrok převýšil původní částku), levné půjčky zrní, pomoc při hladomoru, zákony zakazující prodej dětí.[26] Všechno se to stalo standardním repertoárem státní politiky. Úspěchy byly kolísavé; samozřejmě nedošlo k vytvoření rovnostářské rolnické utopie, ale zabránilo se jakémukoli všeobecnému návratu k podmínkám Axiálního věku.

O takových byrokratických intervencích – zvláště jejich výhradním postavení a nařízeních – jsme zvyklí přemýšlet jako o státním omezování „Trhu", kvůli panujícímu předsudku, že trh je kvazipřirozený fenomén, který vzniká sám od sebe, a stát by tedy neměl dělat nic jiného, než jej zarazit nebo z nich čerpat. Opakovaně jsem už poukazoval na to, jak je tato představa mylná, a Čína je toho opravdu zářným příkladem. Konfuciánský stát možná byl největší a nejodolnější světovou byrokracií, ale také aktivně podporoval trh, a tím se obchodní život v Číně brzy stal propracovanějším a trh rozvinutějším než kdekoli jinde na světě.

To všechno i přesto, že konfuciánské ortodoxní názory byly vůči obchodníkům a i samotnému zisku zjevně nepřátelské. Obchodní zisk měl být legitimní pouze jako odměna za práci, kterou

měli obchodníci s přepravou zboží z místa na místo, ale nikdy jako výsledek spekulace. V praxi to znamenalo, že konfuciáni byli pro trh, ale byli antikapitalisté.

Může se to opět zdát podivné, protože jsme zvyklí kapitalismus a trh ztotožňovat, ale jak upozornil velký francouzský historik Fernand Braudel, v mnohém je také možné pokládat je za protiklady. Zatímco trh jsou způsoby, jak směnit věci prostřednictvím peněz – z historického pohledu, způsob pro ty, kdo mají nadbytek obilí, aby si opatřili svíčky a naopak (v ekonomické zkratce K-P-K, jako komodita – peníze – jiná komodita), kapitalismus je především umění využít peníze k získání více peněz (P-K-P). Nejjednodušší způsob, jak to udělat, je založit nějaký formální nebo skutečný monopol. Kapitalisté, ať už jde o obchodnické vladaře, finančníky nebo průmyslníky, se proto vždy snaží získat si spojence mezi politiky, aby dosáhli omezení svobody trhu a tím pádem to měli snadnější.[27] Z tohoto pohledu byla Čína po většinu svých dějin naprosto antikapitalistickým tržním státem.[28] Na rozdíl od pozdějších evropských panovníků se čínští vládci systematicky odmítali spojit s rádoby čínskými kapitalisty (kteří tu existovali odjakživa). Podobně jako jejich úředníci je namísto toho vnímali jako škodlivé příživníky – jejichž vyloženě sobeckou a antisociální motivaci bylo přesto možné jistými způsoby využít, což se nedalo říci o lichvářích. V konfuciánském pojetí byli obchodníci něco jako vojáci. U těch, které lákala kariéra v armádě, se předpokládal výrazný motiv lásky k násilí. Jako osobnosti to nebyli dobří lidé, ale bylo jich třeba k obraně hranic. Podobně obchodníci – hnala je chtivost, v zásadě byli nemorální; ale pokud byli pod pečlivým úředním dohledem, bylo možné je přimět, aby sloužili obecnému prospěchu.[29] Ať už si myslíme o těchto principech cokoli, výsledky hovoří za vše. Po většinu své existence si Čína udržela nejvyšší životní úroveň na světě – i Anglie ji předhonila až někdy ve dvacátých letech 19. století, tedy dost dlouho po průmyslové revoluci.[30]

Konfucianismus není možná úplně náboženstvím, obvykle je považován spíše za etický a filozofický systém. Čínu bychom tedy mohli také považovat za určitou odchylku od běžného středověkého modelu, kde obchod byl téměř všude pod kontrolou náboženství. V Číně ale nešlo ale o úplné odchýlení. Stačí jen vzít v úvahu významnou ekonomickou roli buddhismu v té době. Buddhismus se dostal do Číny přes karavanní stezky střední Asie a ve svých počátcích to bylo náboženství prosazované hlavně kupci, ale ve zmatku, který vypukl po pádu dynastie Chan v roce 220, začal zapouštět kořeny i mezi obyčejnými lidmi. Za doby panování dynastií Liang (502–557) a Tang (618–907) vzniklo velké a prudké náboženské zanícení, kdy tisíce mladých venkovanů po celé Číně opustily hospodářství, obchody a své rodiny a dožadovali se vysvěcení na buddhistické kněze nebo jeptišky; kdy obchodníci či velkostatkáři přislíbili celý svůj majetek myšlence šíření Dharmy; podle stavebních plánů se vytesaly celé hory do podob bodhisattvů a obřích soch Buddhy a pořádaly se slavnosti, během kterých si mniši a náboženští přívrženci rituálně pálili hlavy nebo ruce, nebo se v některých případech zapálili celí. V polovině pátého století se odehrály spousty takových okázalých sebevražd, stala se z toho „morbidní móda", jak to označil jeden z historiků.[31]

Historikové nabízejí pro tyto sebevraždy různá vysvětlení. Je jisté, že rozpoutané zanícení bylo vzrušující alternativou k usedlé ortodoxii konfuciánských spisovatelů, ale je nicméně, mírně řečeno, překvapivé vidět tyto prvky v náboženství podporovaném obchodními vrstvami. Francouzský sinolog Jacques Gernet to komentuje:

> Je zřejmé, že tyto sebevraždy, tolik protiřečící tradiční autoritě, měly vykoupit hříchy všech bytostí, přitáhnout pozornost bohů i lidí současně. A byly také pořádány jako představení: v pátém století se obvykle hranice postavila na vrcholku hory. Sebevražda se odehrála za přítomnosti velkého davu lidí, který bědoval a přinášel mnoho obětin. Podívané se společně účastnili lidé ze všech společenských vrstev. Když oheň dohořel, popel mnicha se sebral a postavila se pro něj stupa, nové místo modliteb.[32]

Gernetův obrázek mnoha vykupitelů podobajících se Kristu se zdá přehnaný, ale přesný význam těchto sebevražd nebyl jasný a hodně se o něm diskutovalo i ve středověku. Někteří současníci v nich spatřovali výraz naprostého pohrdání tělem; jiní uznání iluzorní povahy sama sebe a pout k všemu hmotnému a ještě jiní bezvýhradní formu lásky k bližním, dar toho, co nemůže být vzácnější – vlastní fyzické existence jako oběti ve prospěch všech živých stvoření; smýšlení, které jeden životopisec desátého století vyjádřil v následujících verších:

> Vzdát se věci, se kterou je těžké se rozloučit,
> Je nejlepší obětí, ostatní jsou almužny.
> Nechť se toto nečisté a hříšné tělo
> Promění v cosi podobné diamantu.[33]

To znamená v objekt věčné hodnoty, je to investice, která bude přinášet ovoce až na věčnost.

Upozorňuji na to, protože tento názor poskytuje pěknou ilustraci problému, který se poprvé ve světě objevil společně s představami o čisté lásce k lidem, které pravděpodobně vždy provázely náboženství Axiálního věku a byly velkým filozofickým hlavolamem. V komunitních ekonomikách zřejmě nikoho ani nenapadlo, že by nějaký čin *mohl* být čistě sobecký nebo čistě altruistický. Jak už jsem poznamenal v páté kapitole, čin absolutně nesobeckého obdarování může být zároveň bezvýhradně antisociálním – tedy jistým způsobem nehumánní. Je pouhým zrcadlovým odrazem činů, jako jsou krádež nebo dokonce vražda; z toho důvodu může dávat určitý smysl, že se sebevražda vnímá jako naprosto nezištný dar. Přesto jsou to dveře, které se nezbytně otevírají, jakmile si člověk vytvoří pojem „zisku" a pak začne přemýšlet o jeho opaku.

Toto napětí visí nad ekonomickým životem středověké Číny, která si, věrna svým obchodnickým počátkům, uchovala neobyčejnou schopnost užívat jazyk tržiště. Jeden mnich napsal: „člověk si kupuje štěstí a prodává své hříchy podobně, jako při obchodních

jednáních."[34] Nikde to neplatilo více než v oněch školách, jako byla Škola tří stupňů, která přijala myšlenku „karmického dluhu". To znamená, že každý z hříchů, které se nahromadí za minulé životy, přetrvává v podobě dluhu, který je třeba vyrovnat. Ačkoli v indickém buddhismu byl karmický dluh neobvyklým a málo známým pojmem, v Číně se vzepjal k novému a vlivnému životu.[35] V jednom z textů Tří stupňů se píše, že všichni víme, že neplatící dlužníci se znovu zrodí jako zvířata nebo otroci; ve skutečnosti jsme ale neplatícími dlužníky všichni, protože získat peníze, abychom splatili naše současné dluhy, nutně znamená získat nové, duchovní dluhy, protože každý způsob nabývání jmění nutně znamená i vykořisťovat, škodit a působit utrpení jiným živým bytostem.

> Někteří využívají svou autoritu a moc úředníka k tomu, aby překrucovali právo a uchvátili bohatství. Jiným se daří na trhu... Hrozně lžou, šidí a obírají o zisky ostatní. A ještě jiní, sedláci, vypalují hory a mokřiny, zavodňují pole, orají a melou a při tom ničí hnízda a doupata živočichů.
>
> Nelze se vyhnout svým dřívějším dluhům a je těžké pochopit, kolik různých životů by bylo třeba, kdybychom je chtěli splatit jeden po druhém.[36]

Podle Geneta představa života jako nekonečného břemene dluhu jistě udeřila na citlivou strunu u čínských venkovanů, pro které to byla příliš často doslovná pravda, ale – jak upozorňuje – byl jim také, stejně jako jejich protějškům ve starověkém Izraeli, dobře znám pocit náhlého vysvobození, který doprovázel oficiální amnestie. Existoval způsob, jak toho dosáhnout i zde. Všechno, co musel člověk udělat, bylo věnovat pravidelné dary klášterní Bezedné pokladnici. Ve chvíli, kdy to člověk učiní, dluhy vůči komukoli z jeho minulých životů se okamžitě vymažou. Autor zde dokonce nabízí malé podobenství, podobné tomu Ježíšovu o nemilosrdném služebníku, ale o dost optimističtější. Mohli bychom se zeptat, jak by malý příspěvek chudého člověka mohl mít takové nesmírné důsledky?

> Odpověď: V podobenství je to jako muž, který dluží šňůru tisíce mincí jinému člověku. Pořád ho to trápí a bojí se, až si věřitel přijde svůj dluh vybrat.
>
> Navštíví boháče v jeho domě a přizná se, že zmeškal čas, kdy měl dluh zaplatit. Prosí proto za odpuštění: je chudý a nemá své pevné místo v životě. Vypráví mu, že každý den vyrábí jednu minci, kterou pak chce bohatému muži vrátit. Ten, když to slyší, je potěšen a odpustí mu, že se omeškal s platbou, a chudák nemusí být odvlečen do vězení.
>
> S dárky do Bezedné pokladnice je to podobné.[37]

Mohli bychom to také nazvat spásou podle splátkového kalendáře, ale vyplývá z toho, že tyto platby budou probíhat věčně, stejně jako platba úroků z jmění, které bylo nabyto postupnými půjčkami.

Jiné školy se nezaměřovaly na karmický dluh, ale na dluh člověka vůči rodičům. Tam, kde konfuciáni vybudovali celý systém morálky na synovské úctě k otcům, čínské buddhisty zajímaly převážně matky s jejich péčí a trápením spojeným s výchovou, výživou a vzděláváním dětí. Mateřská dobrota nezná hranic, její obětavost je bezvýhradná, což je ztělesněno aktem kojení, skutečností, že matky mění své tělo a krev v mléko, krmí své děti vlastním tělem. Tímto činem ale umožňují, aby bezbřehá láska mohla být vyčíslena. Jeden autor spočítal, že průměrný kojenec spotřebuje během prvních tří let života přesně 1620 litrů mateřského mléka, a tím si zakládá na svůj dluh v dospělosti. Tento údaj se brzy stal závazným. Splatit mléčný dluh, či obecněji samozřejmě svůj dluh vůči rodičům, bylo prostě nemožné. „I kdybyste nakupili šperky od země až do osmadvacátého nebe, nevyrovnalo by to hodnotu péče vašich rodičů," napsal jeden buddhistický autor.[38] I kdybyste si měli „uříznout kus masa z těla a třikrát denně jí ho obětovat po miliardu let," napsal jiný, „nesplatili byste jeden jediný den" toho, co všechno pro vás matka udělala.[39]

Řešení je ale stejné: darovat peníze do Bezedných pokladnic. Výsledkem byl důmyslný koloběh dluhů a různých forem jeho umoření. Člověk začíná nesplatitelným mléčným dluhem. Jedinou věcí srovnatelné hodnoty je Dharma, buddhistická pravda. Člověk tedy může splatit svůj dluh rodičů tím, že je přivede k buddhismu; jistě, lze to udělat dokonce i po smrti, jinak by vlastní matka mohla skončit v pekle jako vyhladovělý duch. Pokud člověk věnuje dar do Bezedné pokladnice, budou se za matku odříkávat sútry a ona bude spasena; peníze mezitím poslouží částečně na dobročinnost a částečně také, jako v Indii, na úročené půjčky, vyhrazené pro konkrétní účely pro podporu buddhistického vzdělávání a rituálního či klášterního života.

Čínský buddhistický přístup k dobročinnosti byl více než mnohostranný. Slavnosti často vyústily do širokého proudu příspěvků, kdy se bohatí stoupenci mezi sebou předháněli ve štědrosti a často přiváželi do klášterů celé své bohatství milionů šňůr s mincemi na vozech tažených voly – byl to druh ekonomického sebeobětování, které bylo analogií okázalých sebevražd mnichů. Tyto příspěvky zvětšily objem Bezedných pokladnic. Něco z toho se věnovalo potřebným, zvláště v časech nouze. Něco z toho se zapůjčilo. Jedním ze zvyků, který byl něčím mezi dobročinností a obchodem, bylo nabídnout rolníkům alternativu k místním lichvářům. Většina klášterů měla obsluhovanou zastavárnu, kam místní chudí mohli uložit něco cenného ze svého majetku – roucho, pohovku, zrcadlo – zástavou za nízko úročené půjčky.[40] A konečně, byly tu také klášterní záležitosti: tato část Bezedné pokladnice připadla na organizování laických bratrů, a buď se zapůjčila, nebo investovala. Jelikož mniši nesměli jíst plodiny ze svých polí, museli je prodat a příjmy kláštera se tím opět zvýšily. Většinu klášterů obklopovaly nejen výdělečné farmy, ale také skutečné průmyslové komplexy lisoven olejů, mlýnů a obchodů, nocleháren, kde často pracovaly tisíce vazalů.[41] Gernet byl zřejmě první, kdo poukázal na fakt, že se Pokladnice chrámů současně staly první opravdovou formou koncentrovaného finančního kapitálu. Šlo přece o obrovskou akumulaci jmění spravovaného de facto mnišskými korporacemi, které bez ustání vyhledávaly příležitosti pro výhodné

investice. Byl jim dokonce společný typický kapitalistický imperativ nepřetržitého růstu; Pokladnice se musely zvětšovat, protože podle nauky máhájány opravdové vysvobození není možné, dokud celý svět nepřijme Dharmu.[42]

Toto byla přesně situace – velké koncentrace kapitálu shromážděné pouze pro zisk samotný – které měla konfuciánská hospodářská politika zabránit. Přesto čínským vládám nějakou dobu trvalo, než hrozbu rozpoznaly a jejich postoj se neustále měnil. Nejdříve byli mniší vítáni, zvláště v chaotických letech raného středověku, kdy dokonce dostávali darem půdu a odsouzence, aby pracovali na kultivaci lesů a vysoušení bažin, a byly jim odpuštěny daně z jejich obchodního počínání.[43] Několik císařů konvertovalo a zatímco si většina byrokratů držela mnichy od těla, buddhismus si oblíbily zvláště ženy žijící u dvora, stejně jako eunuchové a mnoho potomků bohatých rodin. Jak šel čas, správci přestali považovat mnichy za dobrodiní pro venkovskou společnost a začali v nich vidět její možnou zkázu. Už kolem roku 511 existovaly dekrety odsuzující mnichy za to, že obilí, které bylo určeno pro dobročinné účely, půjčovali na vysoký úrok, a za to, že upravovali dlužní kontrakty – bylo třeba jmenovat vládní komisi pro kontrolu účtů a anulování všech půjček, u kterých se zjistilo, že úrok převyšuje jistinu. Dalším nařízením z roku 713 došlo ke konfiskaci dvou Bezedných pokladnic sekty Tří stupňů, jejíž členové byli obviněni z podvodného získávání příjmů.[44] Zanedlouho došlo k velkým vládním represím, nejprve omezených na určité území, ale časem stále více po celé říši. Během té nejtvrdší v roce 845 došlo k vyhlazení celkem čtyř tisíc šesti set klášterů i s jejich obchody a mlýny, dvě stě šedesát tisíc mnichů a jeptišek bylo násilně odsvěceno a museli se vrátit ke svým rodinám – podle vládních záznamů bylo ale současně propuštěno z otroctví také sto padesát tisíc otroků, kteří v klášterech pracovali.

Ať už bylo skutečnými důvody pro tyto vlny represí cokoli (a bezpochyby takových důvodů bylo mnoho), oficiální důvod zůstal stejný: bylo třeba obnovit přísun peněz. Kláštery začínaly být tak velké a bohaté, že v Číně prostě docházela zásoba kovu:

> Velké represe buddhismu za císaře Wu z dynastie Čou mezi lety 574–577, za Wu Tsunga v letech 842–845 a nakonec v roce 955 byly oficiálně opatřeními hospodářské obnovy: každá z nich poskytla imperiální vládě možnost získat nezbytnou měď pro ražení nových mincí.[45]

Jedním z důvodů bylo to, že mniši zřejmě systematicky roztavovali šňůry mincí, často statisíce najednou, aby mohli vystavět měděné nebo i pozlacené měděné sochy Buddhy a vyrobit další předměty, jako byly zvony a měděné hrací zvonky nebo dokonce takové výstřednosti, jako zrcadlové síně nebo pozlacené měděné střešní tašky. Výsledkem byla podle oficiálních vyšetřovacích komisí ekonomická katastrofa: ceny kovů dosáhly závratné výše, mince zmizely z oběhu a venkovské trhy přestaly fungovat, protože venkovští lidé, jejichž děti se nestaly mnichy, často upadali do stále hlubších dluhů vůči klášterům.

⁂

Možná stojí za úvahu, že čínský buddhismus, náboženství kupců, které se pak uchytilo mezi obyčejnými lidmi, se mělo vyvíjet tímto směrem: nefalšovaná teologie dluhu, dokonce snad i praxe bezvýhradného sebeobětování, opuštění všeho, svého majetku nebo i vlastního života, což nakonec vedlo ke kolektivní správě finančního kapitálu. Výsledek je proto tak podivný a plný paradoxů, že zde jde opět o pokus aplikovat logiku směny na otázky Věčnosti.

Vzpomeňme si na myšlenku uvedenou v předchozí části knihy: směna, pokud nejde o okamžitou hotovostní transakci, plodí dluhy. Dluhy přetrvávají v čase. Pokud si představíme všechny lidské vztahy jako směnu, pak dokud budou lidé udržovat vzájemné vztahy, budou tyto vztahy poznačeny dluhem a hříchem. Jediný způsob, jak z toho ven, je zrušit dluh, ale tím zmizí také společenské vztahy. To je zcela v souladu s buddhismem, jehož konečným cílem je opravdu dosažení „prázdnoty", naprostého vysvobození, zrušení všech lidských a hmotných vazeb, protože ty jsou jednoznačnými příčinami utrpení. Pro mahájánové buddhisty takového absolutního vysvobození nelze dosáhnout nezávisle; osvobození jednoho člověka závisí na ostatních, a proto tedy jsou takové záležitosti až do konce věků vždy určitým způsobem odloženy.

Do té doby převládá směna: „člověk si kupuje štěstí a prodává své hříchy podobně jako při obchodních jednáních." Ani akty dobročinnosti či sebeobětování nejsou čistě šlechetné, člověk si kupuje „zásluhy" od bodhisattvů.[46] Pojem věčného dluhu přichází na řadu, když tato logika narazí na Absolutno, nebo ještě lépe, na něco, co zcela popírá logiku směny. Protože takové věci existují. To by například vysvětlovalo podivnou naléhavou potřebu nejprve vyčíslit, kolik mléka přesně člověk vypije od své matky, a pak říci, že neexistuje žádný myslitelný způsob, jak tento dluh splatit. Směna předpokládá vztah mezi sobě rovnými lidmi. Vy, na druhou stranu, nejste rovni své matce. Stvořila vás ze svého vlastního těla. Jak už jsem tvrdil, to je přesně to, čeho chtěli vědští autoři nenápadně dosáhnout, když hovořili o „dluzích" bohům: jistě, že nemůžete skutečně „splatit svůj dluh vesmíru", to by znamenalo, že 1) vy a 2) všechno, co existuje (včetně vás) jste v určitém smyslu rovnocennými entitami. To je evidentně absurdní. Nejblíže ke splacení dluhu jste, když si tento fakt uvědomíte. Takové poznání je pravým smyslem oběti. Jako původní peníze u Rospabého, posvátná oběť není způsob placení dluhů, ale způsob, jak si přiznat, že představa o nějaké možnosti splátky takového dluhu je nereálná:

> V jistých mytologických tradicích nelze opominout tuto paralelu. Podle jednoho slavného hinduistického mýtu se dva bohové, bratři Kartikéja a Ganéša, pohádali o to, kdo se má první oženit. Jejich matka Parváti navrhla soutěž: vyhraje ten, kdo jako první oběhne celý vesmír. Kartikéja vyrazil na hřbetě obrovského páva. Trvalo mu tři roky, než překonal hranice vesmíru. Ganéša počkal, až na něho přijde řada a pak, konečně, obešel kruh kolem své matky se slovy: „Ty jsi pro mě vesmír."

Také jsem tvrdil, že každý systém směny se nezbytně zakládá i na něčem jiném, co je, alespoň ve svých společenských projevech, zcela jistě komunismus. U všech věcí, které pokládáme za tak věčné, že si o nich myslíme, že tu budou napořád – láska naší matky, opravdové přátelství, družnost, lidskost, sounáležitost, existence vesmíru – žádná kalkulace není nutná nebo dokonce možná; dokud existuje pravidlo „dávej – ber", fungují podle naprosto jiných principů. Co se pak ale stane s takovými absolutními a neohraničenými fenomény, když se pokusíme představit si svět jako sled transakcí – jako směnu? Obecně řečeno, stane se jedna ze dvou věcí. Buď je budeme ignorovat, nebo je zbožštíme. (Klasickým příkladem jsou matky a obecně pečující ženy.) A nebo uděláme obojí. To, co pokládáme za věčné v našich stávajících vzájemných vztazích, zmizí a znovu se objeví jako abstrakce – absolutno.[47] V případě buddhismu to bylo pojato jako nevyčerpatelné zásluhy bodhisattvů, kteří v jistém smyslu existují mimo čas. Jsou zároveň vzorem pro Bezedné pokladnice i jejich praktickým základem: člověk může splatit svůj nekonečný karmický nebo mléčný dluh jedině čerpáním z nekonečné zásoby spásy, která je také základem skutečných materiálních prostředků klášterů, jež jsou obdobně věčné. V podstatě jde o pragmatickou formu komunismu, protože se jednalo o velké majetkové rezervy, které byly ve společném vlastnictví a pod společnou správou: byly centrem ohromných projektů lidské spolupráce, o kterých se předpokládalo, že jsou také věčné. Přesto se ale současně – a tady si myslím, že má Gernet pravdu – tento komunismus stal potom základem něčeho velmi podobného kapitalismu. Důvodem byla především potřeba neustálé expanze. Všechno – dokonce i dobročinnost – bylo příležitostí k získávání stoupenců; Dharma se musela rozrůstat a nakonec pojmout všechno a každého, aby se mohla uskutečnit spása všech živých bytostí.

⁂

Středověk se vyznačoval všeobecným posunem k abstrakci: opravdové zlato a stříbro skončilo převážně v kostelích, klášterech a chrámech, peníze byly opět virtuální a současně se všude objevovala tendence k ustavení zastřešující morálních institucí, které by celý proces regulovaly a zvláště by zajistily určitou ochranu dlužníkům.

Čína byla neobvyklá tím, že byla jediným místem, kde přežilo impérium Axiálního věku, i když ze začátku jen taktak. Čínským vládám se podařilo udržet mince v oběhu téměř všude skoro po celý čas. Bylo to pro ně snadnější v tom, že spoléhaly výhradně na bronzové mince malé nominální hodnoty. I tak to ale zcela zřejmě stálo spoustu úsilí.

Jako obvykle nevíme mnoho o tom, jak probíhaly všední transakce, ale to, co víme, napovídá, že při menších obchodech se mince nejčastěji užívaly ve styku s cizinci. Místní kupci a obchodníci poskytovali úvěr jako všude jinde. Většina účtů se pravděpodobně vedla s využitím vrubovek, hůlek se zářezy, nápadně podobných těm anglickým, snad až na to, že místo z lískového dřeva byly obvykle z naštípaného bambusu. I zde si věřitel vzal jednu polovinu a dlužník druhou, spojili je ve chvíli, kdy došlo ke splacení dluhu a často následně

rozlámali, aby stvrdili zrušení dluhu.[48] Do jaké míry byly přenosné? Nevíme jistě. Většina našich informací pochází z občasných odkazů v textech, které jsou převážně o něčem jiném: z anekdot, vtipů a básnických narážek – Velká sbírka taoistické moudrosti, *Laozi*, která byla pravděpodobně sepsána za dynastie Chan, obsahuje jednu takovou:

> Jeden muž jménem Sung procházel ulicí a zvedl polovinu vrubovky, kterou někdo ztratil. Vzal ji domů, schoval a tajně spočítal zářezy na zlomeném okraji. Svému sousedovi řekl: „Jednou budu bohatý."[49]

Jako někdo, kdo najde klíč a říká si „hned, jak najdu, do kterého zámku..."[50] Jiný příběh vypráví, jak Liou Pang, násoska, místní strážník a budoucí zakladatel dynastie Chan, míval celonoční alkoholové tahy, po kterých mu zbyly velmi dlouhé účty. Jednoho dne, zatímco ležel zhroucený v opilecké dřímotě v obchodě vinaře, uviděl majitel nad jeho hlavou vznášejícího se draka – jisté znamení budoucí velikosti – a okamžitě „zlámal vrubovku", čímž mu odpustil jeho nahromaděné opilecké dluhy.[51]

Vrubovky se nepoužívaly jen při půjčkách, ale i při jakýkoli smlouvách – a to je také důvod, proč se první papírové smlouvy musely rozstřihnout na polovinu a každá ze stran si ponechala jednu.[52] U papírových smluv byla zřejmá tendence k tomu, aby věřitelova polovina fungovala jako dlužní úpis, a tedy byla přenosná. Například kolem roku 806, přesně v době, kdy byl v Číně na vrcholu buddhismus, vyvinuli kupci převážející čaj z dalekého jihu země na velké vzdálenosti a úředníci přepravující daně do hlavního města systém vlastních směnek, neboť si byli vědomi nebezpečí spojených s transportem prutů drahých kovů na dlouhých cestách. Začali si ukládat peníze u bankéřů v hlavním městě a směnky nazvali „poletující peníze". Byly stejně jako vrubovky rozděleny na polovinu a bylo možné je vyměnit za hotovost v pobočkách bankéřů v provinciích. Brzy kolovaly z ruky do ruky a bylo z nich něco na způsob měny. Vláda se nejprve pokoušela jejich používání zakázat, ale o rok nebo dva později, když se z toho stal v Číně běžný vzorec chování, pochopila, že je nemohou zastavit. Tehdy otočila o sto osmdesát stupňů a založila sama úřad zmocněný k vydávání takových směnek.[53]

V raných dobách dynastie Sung (960–1279) provozovaly místní banky po celé Číně podobné operace, přijímaly do úschovy hotovost a pruty drahých kovů a umožňovaly deponentům, aby stvrzenky využívali jako vlastní směnky, stejně jako obchodovaly s vládními kupony na sůl a čaj. Mnoho z těchto stvrzenek sloužilo de facto jako peníze.[54] Vláda se, jako obvykle, pokusila nejprve tuto praktiku zakázat, pak ji kontrolovat (udělila monopol šestnácti předním obchodníkům) a nakonec prosadila státní monopol – Úřad pro zprostředkování směny, založený v roce 1023, který zanedlouho za pomoci nového vynálezu tiskařského lisu řídil několik továren v několika městech s tisíci zaměstnanců, které vyráběly doslova miliony bankovek.[55]

Nejprve měly tyto papírové peníze být v oběhu pouze po určitý čas (bankovky měly za dva, pak tři, pak sedm roků propadnout), a byly směnitelné za drahé kovy. Postupně se pokušení

tisknout prostě peníze s malými nebo vůbec žádnými rezervami stalo neodolatelným, zvlášť když se dynastie Sung ocitla pod neustálým vojenským tlakem. A navíc, čínské vlády byly málokdy úplně svolné k tomu, aby přijímaly své papírové peníze pro daňové účely. Spojte si toto s faktem, že bankovky byly všude mimo Čínu bezcenné a dost nás překvapí, že celý systém vůbec fungoval. Jistě, inflace byla neustálým problémem a peníze se musely stahovat z oběhu a znovu vydávat. Občas se celý systém zhroutil, ale tehdy se lidé uchýlili k vlastním prostředkům: „soukromě vydávali čajové šeky, nudlové šeky, bambusové vrubovky, vinné vrubovky, atd."[56] Přesto se Mongolové, kteří vládli v Číně v letech 1271–1368, rozhodli systém zachovat a ten přestal fungovat až v sedmnáctém století.

Je důležité na toto upozornit, protože tradiční záznamy obvykle popisují čínský experiment s papírovými penězi jako fiasko a pro metalisty to byl dokonce důkaz, že „fiat peníze" kryté pouze státní mocí, vždy nakonec čeká pád.[57] Je to podivné zvláště proto, že staletí, kdy byly v oběhu papírové peníze, se považovala za ekonomicky nejdynamičtější v čínské historii. Je jisté, že kdyby americká vláda byla nakonec nucena vzdát se v roce 2400 federálních záložních bankovek, nikdo by neřekl, že to dokazuje, jak byl ten samotný nápad od samého začátku neproveditelný. Chtěl bych tu nicméně zdůraznit, že pojmy jako „peníze s nuceným oběhem", jakkoli běžně se používají, jsou zavádějící. Téměř všechny nové podoby papírových peněz, které vznikly, nebyly vůbec vytvořeny vládou; byly to prostě způsoby jak uznat a rozšířit využití úvěrových dokumentů, a vzešly z běžných ekonomických transakcí. Pokud to byla jen Čína, která ve středověku vymyslela papírové peníze, bylo to do značné míry proto, že pouze v Číně byla vláda dostatečně velká a mocná a také dostatečně nedůvěřivá vůči svým obchodnickým vrstvám, aby měla pocit, že musí převzít nad takovými operacemi kontrolu.

Blízký východ

Islám (kapitál jako úvěr)

Ceny závisí na Alláhově vůli; on je tím, kdo je zvyšuje či snižuje.

– připisováno Proroku Mohamedovi

Zisk každého z partnerů musí odpovídat tomu, jak se podílel na celém obchodu.

– Islámský právní předpis

Ekonomickým centrem světové ekonomiky a zdrojem jejích nejpřevratnějších finančních inovací nebyla téměř po celou dobu středověku Čína ani Indie, ale západ, který byl z pohledu zbytku světa oblastí islámu. V průběhu tohoto období bylo křesťanství, které bylo domovem v upadající byzantské říši a malých polobarbarských evropských knížectvích, dost bezvýznamné.

Lidé žijící v západní Evropě považují Islám za pravé ztělesnění „Východu" už velmi dlouho. Je snadné zapomenout, že z perspektivy každé jiné velké tradice jsou rozdíly mezi křesťanstvím a islámem skoro zanedbatelné. Stačí si jen vzít knihu třeba o středověké islámské filozofii a objevíme zde polemiky mezi bagdádskými aristoteliky a novopythagorejci z Basry nebo perskými novoplatoniky – tedy v podstatě učence snažící se o to samé: sladit zjevenou náboženskou tradici počínající Abrahamem a Mojžíšem s kategoriemi řecké filozofie a tím, v širším kontextu kupeckého kapitalismu, s univerzalistickým misionářským náboženstvím, vědeckým racionalismem, poetickými oslavami romantické lásky a periodickými vlnami fascinace východní mystikou.

Z pohledu světových dějin se jeví jako rozumnější vnímat judaismus, křesťanství a islám jako tři různé projevy stejné velké západní myšlenkové tradice, která měla po většinu doby centrum v Mezopotámii a Levantě, odtud se šířila po Evropě až do Řecka, po Africe až do Egypta, a někdy ještě dále na západ přes Středozemní moře nebo dolů po proudu Nilu. Ekonomicky byla největší část Evropy snad až do doby vrcholného středověku v té samé situaci jako většina Afriky: pokud vůbec byla zapojena do širší světové ekonomiky, šlo převážně o vývoz otroků, surovin a občas i exotických věcí (jantaru, sloních klů...) a import vyrobeného zboží (čínského hedvábí, indického kalika, arabské zbroje). Abychom získali porovnání ekonomického vývoje, podívejme se na následující tabulku (i když uvedené příklady jsou poněkud rozptýleny v čase):[58]

Populace a příjem z daní, 350 př. n. l. – 1200 n. l.

	Populace *v milionech*	Příjem *v tunách stříbra*	Příjem na hlavu *v gramech stříbra*
Persie, asi 350 př. n. l.	17	697	41
Egypt, asi 200 př. n. l.	7	384	55
Řím, kolem r. 1 n. l.	50	825	17
Řím, asi 150 n. l.	50	1050	21
Byzanc, asi 850 n. l.	10	150	15
Abbasid, asi 850 n. l.	26	1260	48
T'ang, asi 850 n. l.	50	2145	43
Francie, 1221 n. l.	8,5	20,3	2,4
Anglie, 1203	2,5	11,5	4,6

Po velkou část středověku navíc islám nebyl pouze centrem západní civilizace, představoval také její rozrůstající se okraj, našel si cestu do Indie, šířil se po Africe i Evropě, posílal misionáře přes Indický oceán, kde získával konvertity.

Převládající islámský postoj k právu, vládě a ekonomickým věcem byl pravým opakem čínského. Konfuciáni byli nedůvěřiví k vládnutí za pomoci přísných zákoníků, spoléhali spíše na vrozený smysl pro spravedlnost u vzdělaného učence, který byl obyčejně také státním úředníkem. Středověký islám na druhou stranu nadšeně přijímal právo, které se pokládalo za náboženské ustanovení pocházející od Proroka, ale měl více než často sklon vnímat vládu jako neblahou nutnost, instituci, které by se skuteční věřící měli raději vyhýbat.[59]

Částečně to bylo kvůli podivné povaze islámské vlády. Arabští vojenští vůdci, kteří po Mohammedově smrti v roce 632 porazili Sasanskou říši a založili Arabský kalifát, se vždy považovali za muže pouště a nikdy se necítili být zcela součástí městských civilizací, kterým začali vládnout. Tyto rozpaky se nikdy nepodařilo úplně překonat – na obou stranách. Té spoustě lidí trvalo několik staletí, než přijali náboženství dobyvatelů, a ani potom se zřejmě nikdy neztotožnili se svými vůdci. Vládu vnímali jako vojenskou sílu, nutnou možná pro obranu víry, ale společnosti v podstatě cizí.

Zčásti za to mohlo také neobvyklé spojenectví mezi obchodníky a obyčejnými lidmi proti arabským vládcům. Po nezdařeném pokusu kalifa al-Mamúna o ustavení teokracie v roce 832 se vláda přestala míchat do náboženských záležitostí. Různé školy islámského práva si mohly bez problémů založit své vzdělávací instituce a hájit své vlastní odlišné systémy náboženské spravedlnosti. Byli to hlavně *ulemové*, učení právníci, kdo v té době sehrál klíčovou roli v obracení lidových mas říše na islám v Mezopotámii, Sýrii, Egyptě a severní Africe.[60] Stejně jako staršinové v čele cechů, občanských sdružení, obchodních spolků a náboženských bratrstev si ale drželi od těla vládu s její armádou a okázalostí.[61] Jedno přísloví říká: „Nejlepší vládci jsou ti, kteří navštěvují učitele náboženství, nejhorší učitelé náboženství jsou ti, kteří dovolují, aby je navštěvovali vládci."[62] Středověký turecký příběh to vysvětluje ještě trefněji:

> Král jednou povolal Nasredina ke dvoru.
>
> „Podívej," řekl král, „ty jsi mystik, filozof a neobyčejně moudrý muž. Zaujala mě otázka hodnoty, je to zajímavý filozofický problém. Jak člověk stanoví skutečnou hodnotu nějaké osoby či věci? Vezmi si kupříkladu mě. Kdybych se tě zeptal, jaká je má cena, co bys řekl?"
>
> „Hm," odpověděl Nasredin, „řekl bych, že dvě stě denárů."
>
> Krále to vyvedlo z míry. „Cože?! Vždyť jenom ten opasek, který mám na sobě, má cenu dvě stě denárů!"
>
> „To vím," odvětil Nasredin. „Však já jsem cenu toho opasku započítal."

Toto rozdělení mělo nesmírné ekonomické důsledky. Znamenalo to, že Kalifát a pozdější muslimské říše mohly v mnohém fungovat podobně jako staré říše Axiálního věku – zakládaly

profesionální armády, vedly dobyvačné války, zajímaly otroky, tavily válečnou kořist a rozdělovaly ji v podobě mincí mezi vojáky a úředníky s požadavkem, aby se tyto mince vrátily zpět jako daně – a současně to nemělo ani zdaleka takový účinek na život obyčejných lidí.

Během dobyvačných válek se například roztavilo obrovské množství zlata a stříbra vyrabovaného z paláců, chrámů a klášterů, z něhož se pak razily mince. Kalifát tak mohl téměř bez krytí vydávat zlaté dináry a stříbrné dirhamy nevšední ryzosti – protože hodnota každé mince odpovídala skoro na gram své váze v drahých kovech.[63] Proto byli vojáci kalifátu výjimečně dobře placeni. Takový voják v armádě kalifátu dostával kupříkladu čtyřikrát vyšší plat než kdysi římský legionář.[64] Můžeme zde možná hovořit o „vojensko-mincovně-otrokářském" komplexu – který ale existoval v pomyslné bublině. Dobyvačné války a obchod s Evropou a Afrikou zajistily stálý přísun otroků, kteří ale v nápadném protikladu k antickému světu, málokdy pracovali na statcích nebo v dílnách. Většina z nich dodávala lesk domům boháčů a postupně se jich čím dál víc stávalo vojáky. Za vlády abasidské dynastie (750–1258) celá říše, pokud jde o ozbrojené složky, fakticky spoléhala téměř výhradně na mameluky, skvěle vycvičené vojenské otroky zajaté nebo zakoupené na tureckých stepích. Taktika zaměstnávání otroků jako vojáků se udržela ve všech islámských následnických státech včetně Mogulu a vyústila ve slavný mamelucký sultanát v Egyptě ve třináctém století, což bylo z historického hlediska neslýchané.[65] Na většině míst a ve většině dob otroci byli ti poslední, kdo by se dostal blíž ke zbraním. Zde to bylo cílené. Podivným způsobem to dávalo i dokonale smysl: pokud jsou otroci svou podstatou lidé odštěpení od společnosti, bylo toto logickým důsledkem zdi, která vyrostla mezi společností a středověkým islámským státem.[66]

Náboženští učitelé zřejmě dělali, co mohli, aby tuto zeď zesílili. Jedním z důvodů, proč se stát uchýlil k využití vojenských otroků, byla snaha těchto učitelů odradit věřící od služby v armádě (protože by to znamenalo bojovat proti druhům ve víře). Právní systém, který vytvořili, také zaručoval, že pro muslima – nebo ostatně i křesťanské a židovské poddané kalifátu – bylo fakticky nemožné upadnout do otroctví. Zde měl asi al-Wáhid do velké míry pravdu. Islámské právo se zaměřovalo na téměř všechny obecně známé formy zneužívání z předchozích společností Axiálního věku. Otroctví vzniklé na základě únosu, trestu vyměřeného soudem, dluhu, odložení nebo prodeje dětí a dokonce i případ, kdy se člověk sám dobrovolně prodal do otroctví – to všechno bylo zakázáno nebo považováno za právně bezúčinné.[67] Podobné to bylo s všemi ostatními formami dlužního otroctví, které se hrozivě vznášelo nad hlavami chudých sedláků a jejich rodin na Středním východě už od počátků písemných historických záznamů. Islám nakonec přísně zakázal lichvu, kterou popsal jako jakékoli ujednání o půjčce peněz nebo zboží na úrok bez ohledu na účel půjčky.[68] Jistým způsobem můžeme vnímat ustavení islámských soudů jako konečný triumf patriarchální revolty, která se započala o tolik tisíc let dříve: triumfu éthosu pouště a stepi, ať už skutečného nebo domnělého, kdy se věřící snažili seč mohli, aby udrželi po zuby ozbrojené potomky skutečných nomádů upoutané u jejich tábořišť a paláců. Umožnila to hluboká změna ve spojenectví společenských vrstev. Velkým městským civilizacím Středního východu vždy de facto vládlo spojenectví mezi

úředníky a obchodníky, kdy obě vrstvy udržovaly zbytek obyvatel buď v dlužním otroctví, nebo v neustálém ohrožení dlužním otroctvím. Přestoupením k islámu obchodní vrstvy, považované obyčejnými zemědělci a lidmi z města za arcilotry, otevřeně přestoupily k opačnému táboru, zanechaly všech svých nejvíce nenáviděných praktik a namísto toho se staly vůdčím elementem společnosti, která se teď vymezovala v opozici vůči státu.

Bylo to proveditelné, protože islám měl od počátku k obchodu pozitivní postoj. Sám Mohammed začínal v dospělosti jako kupec; a žádný islámský myslitel nikdy nepovažoval čestné usilování o zisk za nemorální nebo nepřátelské víře. Ani zákazy lichvy – na které se většinou svědomitě dbalo – v žádném případě nezpomalily rozvoj obchodu nebo dokonce vývoj komplikovaných úvěrových nástrojů.[69] Naopak, v prvních stoletích kalifátu došlo o obojího k bezprostřednímu rozkvětu.

Přijít k zisku bylo možné, protože islámští právníci důsledně povolovali poplatky na provozní služby a jiné úhrady – jmenovitě například umožnili, aby zboží zakoupené na úvěr mělo o něco vyšší cenu než zboží zakoupené za hotovost – což byl pro bankéře a obchodníky jistý motiv pro poskytování úvěrových služeb.[70] Zisky ale nikdy nebyly tak vysoké, aby se z bankovnictví mohlo stát povolání, které by člověka uživilo: namísto toho se jakýkoli kupec působící v dostatečně velkém měřítku pravděpodobně musel věnovat kromě bankovnictví spoustě dalších výdělečných činností. V důsledku toho se úvěrové nástroje staly pro obchod tak nezbytné, že se u skoro každého vlivného člověka očekávalo, že bude mít svůj majetek uložený a běžné obchody bude provádět pomocí inkoustu a papíru, a ne přepočítáváním mincí. Směnkám vlastním se říkalo *sakk*, „šeky" nebo *ruq'a* „bankovky". Šeky se mohly odmítat. Jeden německý historik, který se probíral spoustou starých arabských literárních zdrojů, popisuje, že:

> Kolem roku 900 jeden významný muž zaplatil básníkovi šekem, jenže bankéř jej odmítl a zklamaný básník poté kvůli tomu složil verš, že by dal milion dinárů za to, kdyby mu byl šek proplacen. V roce 936 vystavil pro stejného básníka a zpěváka jeho patron během koncertu šek na pěst set dinárů. Bankéř dal básníkovi při proplácení šeku na srozuměnou, že je zvykem strhnout si z každého dináru jeden dirham, tj. tedy celkem deset procent z částky. Nestrhnul by mu nic jen v případě, že by s ním básník strávil odpoledne a večer.
>
> Kolem roku 1000 už byl tento bankéř v Basře nepostradatelným: každý z obchodníků měl svůj bankovní účet a na bazaru platil pouze šeky jeho banky...[71]

Šeky bylo možné kontrasignovat a byly přenosné a akreditivy (*suftaja*) se mohly dostat až za Indický oceán nebo Saharu.[72] To, že se nezměnily v opravdové papírové peníze, bylo dáno tím, že fungovaly nezávisle na státu (nebylo jimi možné platit například daně) a jejich hodnota tedy byla založena převážně na důvěře a dobrém jménu.[73] Odvolávání k islámským soudům se běžně dělo dobrovolně nebo bylo zprostředkováno kupeckými cechy a městskými

spolky. Když si z vás v tomto kontextu udělal legraci básník kvůli odmítnutí šeku, mohlo to znamenat naprostou katastrofu.

Ve věci financování se upřednostňovalo obchodní partnerství před úročenými investicemi. Jeden z partnerů často dodával kapitál a druhý vedl podnik. Investor dostával namísto fixního výnosu podíl ze zisků. I pracovní vztahy se často organizovaly na bázi ziskového podílu.[74] Ve všech těchto záležitostech byla nejdůležitější dobrá pověst – jedna živá debata se skutečně v počátcích obchodního práva odehrála nad otázkou, jestli by bylo možné považovat dobrou pověst (stejně jako pozemky, práci, peníze nebo jiné zdroje) za formu kapitálu. Někdy se stávalo, že kupci uzavírali partnerství s nulovým kapitálem, jen se svým dobrým renomé. Říkalo se tomu „partnerství s dobrou pověstí". Jak jeden učený právník vysvětlil:

> Úvěrovému společenství se také říká „společenství chudých" (sharika al-mafalis). Vzniká, když spolu uzavřou partnerství dva lidé bez jakéhokoli kapitálu, aby nakoupili na úvěr a pak prodávali. Je označováno jako partnerství s dobrou pověstí, protože jejich jmění se skládá z jejich postavení a dobrého jména; protože úvěr se poskytuje pouze tomu, kdo má mezi lidmi dobrou pověst.[75]

Někteří právníci protestovali proti myšlence, že by taková úmluva měla být právně závazná, protože se nezakládala na počátečním výdaji hmotného kapitálu; jiní ji považovali za legitimní v případě, že si společníci budou zisk dělit rovným dílem – protože dobrou pověst nelze kvantifikovat. Pozoruhodnou věcí je zde tiché uznání toho, že v úvěrové ekonomice, která funguje převážně bez státních donucovacích prostředků (bez policie, která by uvěznila podvodníky nebo soudních vykonavatelů, kteří by zabavili majetek dlužníka), bylo podstatnou součástí hodnoty vlastní směnky jistě také dobré jméno signatáře. Jak později poukázal Pierre Bourdieu, když popisoval podobnou ekonomiku důvěry v současném Alžíru: je celkem proveditelné proměnit čest na peníze, ale je téměř nemožné přeměnit peníze na čest.[76]

Tyto sítě důvěry do velké míry mohly za šíření islámu karavanními stezkami po střední Asii a Sahaře a zvláště přes Indický oceán, hlavní středověký obchodní kanál. V průběhu středověku se z Indického oceánu v podstatě stalo muslimské jezero. Muslimští obchodníci zřejmě hráli klíčovou roli v ustanovení pravidla, že králové se svými armádami si budou vyřizovat své účty na souši; moře mělo být zónou mírumilovného obchodu. Islám současně získal pozici v obchodních střediscích od Adenu po Molucké ostrovy, protože islámské soudy se perfektně hodily na to, aby z přístavů udělaly atraktivní místa: měly prostředky k uzavírání smluv, vymáhání dluhů nebo převodu akreditivů.[77] Úroveň důvěry, kterou takto vytvořily mezi kupci ve velkém malajském překladišti Melaka, brány k ostrovům s kořením v Indonésii, byla legendární. Město mělo svahilskou, arabskou, egyptskou, etiopskou a arménskou čtvrť, stejně jako čtvrti pro kupce z různých oblastí Indie, Číny a jihovýchodní Asie. Přesto se říkalo, že se tito kupci vyhýbali vymahatelný smlouvám a dávali přednost zpečetění obchodů „potřesením rukou a pohledem do nebe".[78]

V islámské společnosti nebyl kupec pouze respektovanou osobou, ale i jistým vzorem: čestný muž schopný pouštět se do velkých dobrodružství, podobně jako válečník, ale na rozdíl od něho tak, aby nikomu neublížil. Francouzský historik Maurice Lombard vykresluje okouzlující, i když možná dost idealizovaný obrázek takového muže „v jeho honosném městském domě, obklopeného otroky a nohsledy, uprostřed jeho sbírek knih, suvenýrů z cest a vzácných ozdob", zároveň s účetními knihami, korespondencí, akreditivy, zběhlého v umění podvojného účetnictví, tajných kódů a šifer, dávajícího almužny chudým a podporujícího modlitebny, člověka, který se možná věnuje psaní poezie, ale přesto je schopen díky dobrému jménu, které má u rodiny a přátel, přeměnit svou důvěryhodnost ve velké kapitálové rezervy.[79] Lombard se při svém zpodobnění do jisté míry inspiroval popisem Sindibáda ze slavných *Pohádek tisíce a jedné noci*, který po tom, co strávil mládí nebezpečnými obchodními výpravami do vzdálených zemí, nakonec odešel na odpočinek, nad očekávání bohatý, aby uprostřed zahrad a mezi tanečnicemi strávil zbytek svého života vyprávěním přibarvených příběhů o svých dobrodružstvích. Zde je náhled očima prostého nosiče (též jménem Sindibád), když si pro něho poprvé Sindibád poslal svého poslíčka:

> Shledal, že je to dosti velké sídlo, nádherné a majestátní, až ho pak přivedl do velkolepého obývacího pokoje, kde spatřil společnost šlechticů a velkých pánů usazených u stolů, které byly ozdobeny všemi druhy květin a sladce vonících bylin, vedle delikátních lahůdek, sušeného i čerstvého ovoce, cukroví a těch nejvybranějších druhů vína. Bylo zde veselo a na hudební nástroje hrály a také zpívaly krásné mladé otrokyně. Celá společnost byla rozdělena podle postavení a na nejvyšším místě seděl muž úctyhodného a vznešeného vzhledu. Vousaté tváře měl už prošedivělé, byl statné postavy a světlé pleti, vypadal přívětivě, plný vážnosti, důstojnosti a majestátu. Nosič Sindibád byl tak ohromený z toho, co spatřil, že si řekl: „U Alláha, tohle musí být nějaký královský palác nebo kousek samotného Ráje!"[80]

Stojí to za ocitování, protože text jednak popisuje určitý ideál, obrázek dokonalého života, ale také proto, že k němu neexistuje žádná skutečná křesťanská analogie. Bylo by nemyslitelné představit si takový obrázek například ve středověké francouzské romanci.

Toto uctívání obchodníků ladilo s tím, co nelze nazvat jinak než první světovou všeobecnou ideologií volného trhu. Pravda, měli bychom být opatrní a nezaměnit ideály za realitu. Trh nebyl nikdy úplně nezávislý na státu. Islámské režimy využívaly všechny obvyklé taktiky manipulace s daňovou politikou, aby dosáhly rozšiřování trhu a pravidelně se snažily zasahovat do obchodního práva.[81] Přesto panovalo silné obecné přesvědčení, že by to neměly dělat. Místní bazar se nestal po tom, co se oprostil od svých starověkých metel dluhů a otroctví, místem morálního ohrožení, ale pravým opakem: nejvyšším vyjádřením lidské svobody a vzájemné solidarity, a proto měl být trvale uchráněn od státního vměšování.

Zvlášť velké nepřátelství panovalo vůči čemukoli, co zavánělo zmrazováním cen. Jeden mnohokrát opakovaný příběh vypráví, že sám Prorok odmítl donutit kupce v Medině ke snížení cen během období nouze z toho důvodu, že by to bylo svatokrádežné, protože v situaci volného trhu „ceny závisejí na Boží vůli".[82] Většina učených právníků interpretovala Mohamedovo rozhodnutí tak, že každý státní zásah do tržních mechanismů by se měl považovat za podobně svatokrádežný, protože trhy stvořil Bůh tak, aby řídily samy sebe.[83]

Pokud se to všechno se to nápadně podobá „neviditelné ruce" Adama Smitha (která též byla rukou Boží prozřetelnosti), nemusela by to být úplná náhoda. Mnoho konkrétních argumentů a příkladů, které Smith používá, skutečně vypadá, jako by pocházely přímo z ekonomických traktátů napsaných ve středověké Persii. Nejenže se například jeho argument, že směna je přirozeným důsledkem lidské rozumnosti a řeči, už objevuje u Algazela (1058–1111) a u Al-Tusiho (1201–1274), ale užívají i naprosto stejného příkladu: že nikdo nikdy neviděl dva psy, jak si mezi sebou vyměňují kosti.[84] A ještě nápadněji, Smithův nejslavnější příklad dělby práce v továrně na špendlíky, kdy je třeba osmnácti samostatných pracovních úkonů k výrobě jediného špendlíku, se už nalézá v Algazelově díle *Ihya*, kde popisuje výrobnu jehel s pětadvaceti různými pracovními úkony nutnými pro výrobu jedné jehly.[85]

Rozdíly jsou ovšem stejně významné jako podobnosti. Jeden příklad za všechny: Al-Tusi začíná stejně jako Smith své pojednání o ekonomice diskusí na téma dělby práce, ale tam, kde pro Smitha je dělba práce důsledkem našeho „přirozeného sklonu ke směně a obchodování" ve snaze získat individuální výhody, pro Al-Tusiho byla prostředkem k rozšíření vzájemné pomoci:

> Předpokládejme, že by se každý člověk musel postarat sám o sebe, zaopatřit si potravu, oděv, obydlí a zbraně, nejprve by musel získat tesařské nástroje, naučit se kovářské řemeslo, dále si tak nachystat nářadí a nástroje a náčiní potřebné pro setbu a sklizeň, pro mletí a hnětení, předení a tkaní ... Očividně by nebyl schopen učinit vše pořádně. Když si ale lidé vzájemně pomáhají, každý z nich vykoná jeden z těchto důležitých úkolů, který přesahuje jeho maximální schopnosti, když bude poslušen spravedlivého zákona o obchodech v tom, že bude druhým hodně dávat a výměnou obdrží výsledky práce druhých, pak jsou zajištěny prostředky k obživě, život jednotlivce a přežití druhu.[86]

Boží prozřetelnost, jak tvrdí, proto zařídila, abychom měli každý jiné schopnosti, touhy a sklony. Trh je prostě jedním z projevů tohoto obecnějšího principu vzájemné pomoci, sjednocování schopností (nabídky) a potřeb (poptávky) – nebo, přeloženo do mých předchozích pojmů, je nejen založený, ale dokonce je sám rozšířením komunismu základní linie, na kterém stojí každá společnost.

Všechno tohle ovšem neznamená, že by Al-Tusi byl nějaký radikální rovnostář. Spíše naopak. Jak tvrdí, „kdyby si lidé byli rovni, všichni by zahynuli". Zastával názor, že potřebujeme rozdíly mezi chudými a bohatými stejně, jako je třeba rozdílů mezi zemědělci

a tesaři. Přesto, jakmile vyjdeme z počáteční premisy, že trh je spíše spoluprací než soutěží – a i když muslimští ekonomičtí myslitelé uznávali a přijímali potřebu soutěže na trhu, nikdy ji nevnímali jako jeho podstatu[87] – morální dopad je velmi odlišný. Nasredinův příběh o křepelčích vejcích byl možná vtipem, ale muslimští etikové často přikazovali kupcům, aby tvrdě vyjednávali s boháči, aby mohli potom méně účtovat a více vyplácet, když obchodovali s těmi méně šťastnými.[88]

Algazelův názor na dělbu práce je tomu podobný a jeho pojetí původu peněz je snad ještě zjevnější. Začíná něčím, co hodně vypadá jako mýtus o směně, až na to, že jako všichni spisovatelé Středního východu nezasazuje příběh mezi pomyslné primitivní příslušníky kmene, ale cizince, kteří se setkávají na fiktivním tržišti.

> Někdy člověk potřebuje to, co nemá, a má, co nepotřebuje. Má například šafrán, ale potřebuje velblouda pro přepravu, a ten, kdo má velblouda, ho zrovna nepotřebuje, ale hodil by se mu šafrán. Vyvstává zde tedy potřeba směny. Jenže aby to byla směna, musí existovat způsob, jak ty dvě věci porovnat, protože vlastník velblouda nemůže poskytnout celého velblouda za jakékoli množství šafránu. Mezi šafránem a velbloudem není žádná podobnost proto, aby se mohl stanovit spravedlivý váhový a kvalitativní poměr. Podobně je tomu v případě člověka, který si přeje dům, ale vlastní šatstvo, chce otroka, ale má ponožky, potřebuje mouku a má osla. Tyto druhy zboží nemají přímou úměru, takže člověk nemůže vědět, kolik šafránu je ekvivalentní ceně velblouda. Handlování v takovýchto případech směnného obchodu by bylo velmi obtížné.[89]

Algazel také poznamenává, že by mohl nastat problém, pokud jedna z osob ani nepotřebuje to, co ten druhý může nabídnout, ale to je spíše dodatečná myšlenka – skutečný problém pro něho byl v pojmech. Jak porovnat dvě věci, které nemají žádné společné vlastnosti? Jeho závěr zní: lze to udělat jenom tak, že je porovnáme s třetí věcí, která nemá vůbec žádné vlastnosti. Z toho důvodu, vysvětluje Algazel, stvořil Bůh dináry a dirhamy, mince ze zlata a stříbra, dvou kovů, které jinak nejsou k ničemu:

> *Dirhamy* a *dináry* nebyly vytvořeny k žádnému konkrétnímu účelu; samy o sobě jsou zbytečné, jsou jako kamení. Mají kolovat z ruky do ruky, ovládat a usnadňovat obchody. Jsou to symboly, podle kterých se pozná hodnota a kvalita zboží.[90]

Právě díky tomu, že postrádají užitečnost, mohou být symboly, jednotkami míry. Nemají vlastně jiný rys kromě své hodnoty:

> Věc můžeme přesně spojit s jinými věcmi, jenom když nemá žádnou konkrétní zvláštní podobu nebo vlastní znaky – například zrcadlo, které je samo bezbarvé, může odrážet všechny barvy. Stejné je to i s penězi – nemají účel samy o sobě, ale slouží jako medium pro účel směny zboží.[91]

Z toho také vyplývá, že půjčování peněz na úrok musí být nezákonné, protože to znamená používat peníze jako konečný cíl: „Peníze nejsou k tomu, aby plodily další peníze." Ve skutečnosti, jak říká Algazel, „ve vztahu k jinému zboží jsou *dirhamy* a *dináry* jako předložky ve větě" – slova, která podle gramatiků dávají smysl jiným slovům, což je možné jenom proto, že sama žádný smysl nemají. Peníze jsou tedy jednotkou míry, která zajišťuje způsob stanovení hodnoty zboží. Jako taková ovšem může fungovat jen tehdy, zůstane-li v pohybu. Zúčastnit se peněžních transakcí kvůli získání více peněz, i když je to záležitost P-K-P, neřkuli P-P , by podle Algazela bylo stejné jako dopustit se únosu pošťáka.[92]

I když Algazel hovoří pouze o zlatu a stříbru, to, co popisuje – peníze jako symbol, abstraktní míru bez jakýchkoli vlastností, jejíž hodnota je udržována pouze neustálým oběhem – by nikoho nenapadlo, kdyby to nebylo v období, kdy bylo naprosto běžné užívat peníze v čistě virtuální formě.

⁂

Vypadá to tedy, že velkou část naší nauky o volném trhu jsme si původně vypůjčili kousek po kousku z úplně odlišného společenského a morálního světa.[93] Obchodnické vrstvy středověkého Blízkého východu vykonaly výjimečné činy. Tím, že zanechaly lichvy, pro kterou je jejich sousedé považovali za odporné po mnoho předcházejících staletí, mohly se spolu s náboženskými učiteli stát skutečnými vůdci svých společenství: těch, jež se stále zřejmě do velké míry sdružovala kolem dvou těsně spjatých pólů – mešity a bazaru.[94] Šíření islámu umožnilo, aby se trh stal globálním fenoménem fungujícím téměř nezávisle na státu, podle svých vlastní vnitřních zákonitostí. Fakt, že šlo určitým způsobem o opravdový volný trh, nevytvořený státem za podpory policie a vězení – o svět úmluv uzavřených potřesením ruky a papírových slibů krytých pouze poctivostí signatáře – ale znamenal, že se nikdy nemohl opravdu stát světem, jaký si představovali ti, kdo později přijali mnoho stejných myšlenek a argumentů: světem čistě sobeckých individuí za každou cenu soupeřících o hmotné výhody s využitím čehokoli, co je po ruce.

Dálný západ:

Křesťanství (obchod, půjčky a válka)

Tam, kde je spravedlivá válka, je spravedlivá i lichva.
– Svatý Ambrož

Už jsem zmínil, že Evropa vstoupila do středověku dost pozdě a po většinu tohoto období byla jakýmsi jeho venkovem. Přesto zde všechno začalo jako všude jinde – vymizením mincí. Peníze přešly zpátky ke své virtuální podobě. Všichni stále počítali ceny v římské měně a pak později v karolínských „fiktivních penězích" – v čistě pojmovém systému liber, šilinků a pencí, který se používal po celé západní Evropě pro vedení účtů až do sedmnáctého století.

Lokální mincovny se postupně opět uvedly v činnost a vyráběly mince nespočetných vah, ryzostí a nominálních hodnot. Jejich vztah k celoevropskému systému byl ovšem věcí manipulace. Panovníci pravidelně vydávali nařízení, v nichž revalvovali mince podle účetních peněz, „vynášeli" měnu, když například vyhlásili, že napříště hodnota jednoho jejich *escuda* už nebude 1/12, ale 1/8 šilinku (což zvedlo daně), nebo své mince bagatelizovali tím, že dělali pravý opak (čímž snížili své dluhy).[95]

Skutečný obsah zlata nebo stříbra v mincích se neustále měnil a měny se často stahovaly z oběhu, aby mohly být znovu vyraženy. Většina běžných obchodů se mezitím obešla úplně bez hotovosti, s využitím vrubovek, žetonů, účetních knih a obchodů v naturáliích. V důsledku toho scholastici, když se ve třináctém století zaměřili na tyto záležitosti, rychle zaujali Aristotelovo stanovisko, že peníze jsou pouhou společenskou konvencí: že jsou v podstatě čímkoli, za co se je lidé rozhodnou považovat.[96]

Všechno to zapadá do širšího středověkého vzorce: zlato a stříbro, které ještě zbylo, se pořád častěji ukládalo na posvátných místech a regulace trhu byla po rozpadu centralizovaných států stále více v rukou církve.

Postoj katolíků vůči lichvě byl zpočátku stejně přísný jako u muslimů a postoje ke kupcům ještě o něco tvrdší. V prvním případě neměli moc na výběr, protože biblické texty hovořily jasnou řečí. Vezměme si Exodus 22:25:

> Jestliže půjčíš stříbro někomu z Mého lidu, zchudlému, který je s tebou, nebudeš se k němu chovat jako lichvář, neuložíš mu úrok.

Žalmy (15:5, 54:12) a Proroci (Jeremiáš 9.6, Nehemjáš 5:11) otevřeně posílaly lichváře do pekla a ohně pekelného. A co víc, církevní Otcové, kteří koncem římské říše položili základy křesťanského učení o sociálních otázkách, psali svá díla uprostřed největší antické světové dluhové krize, během níž se schylovalo ke zničení zbývajících svobodných rolníků.[97] Jen málo z Otců ochotně odsoudilo otroctví, ale všichni zavrhli lichvu. Tu považovali především za útok na křesťanskou dobročinnost, na Ježíšův příkaz jednat s chudými, jako by jednali

se samotným Kristem, dávat bez toho, že by čekali něco nazpět a umožnit dlužníkovi, aby se rozhodl o náhradě (Lukáš 6:34 – 35). V roce 365 například svatý Basil pronesl kázání na téma lichvářství v Kappadocii, které udalo normu pro takové otázky:

> Pán dal svůj příkaz dost jasně najevo slovy: „neodvracej se od toho, kdo si chce od tebe vypůjčit."[98] Ale co ten, kdo zbožňuje peníze? Vidí před sebou člověka v nouzi, ohnutého až k zemi v úpěnlivé prosbě. Ten je v rozpacích, ponížený, nenachází slov. Vidí ho, jak nezaslouženě trpí, ale on nemá slitování. Nepřemýšlí o tom, že je to také člověk. Nepopřává sluchu jeho prosbám, trvá celý nasupený zarputile na svém. Nepohnou s ním žádné prosby ani slzy. Trvá na svém odmítnutí...[99]

Tedy alespoň do té doby, než pokorný prosebník vyřkne slovo „úrok".

Basila se zvláště dotýkala necitlivá nepoctivost, s jakou lichváři jednali; jejich zneužívání křesťanského společenství. Člověk v nouzi přijde a hledá přítele, boháč předstírá, že jím je. Tajně je ale nepřítelem a všechno, co říká, je lež. Všimněte si, říká sv. Basil, jak se boháč vždy nejprve mocně zapřísahá na svou čest, že nemá žádné peníze:

> Pak se prosebník zmíní o úroku a řekne slovo záruka. Všechno je najednou jinak. Boháč se přestane mračit a s bodrým úsměvem zavzpomíná na stará rodinná pouta. Nyní už oslovuje „můj příteli".
>
> „Podívám se," říká, „jestli mám u sebe nějaké peníze. Ale ano, je tu ta sumička, kterou si u mě kvůli zisku uložil jeden známý. Sjednal na ni velmi vysoký úrok. Myslím ale, že z ní jistě mohu něco vzít a půjčit ti to za lepších podmínek." S takovými řečmi a přetvářkou se nešťastné oběti vlichotí, až ta nakonec spolkne návnadu. Pak ho nechá podepsat záruku, a k jeho bídě tedy přidá ještě ztrátu svobody, a zmizí. Člověk, který na sebe vzal odpovědnost za placení úroku, který nemůže zaplatit, dobrovolně přijal doživotní otroctví.[100]

Dlužník přijde domů s nově nabytými penězi a nejprve se raduje. Jenže „peníze rychle vyklouznou", úrok narůstá a jemu prodají majetek. Basil je při popisu dlužníkovy neutěšené situace čím dál poetičtější. Je to jako se sám čas stal jeho nepřítelem. Den i noc proti němu kují pikle, neboť jsou rodiči úroku. Jeho život se stává „bezesnou mrákotou úzkostné nejistoty", je veřejně ponížen a doma se schová pod pohovku pokaždé, když někdo nečekaně zaklepe na dveře, skoro nespí, protože ho budí noční můry, ve kterých se nad jeho polštářem sklání věřitel.[101]

Nejslavnějším kázáním o lichvářství ale bylo pravděpodobně *De Tobia* svatého Ambrože, které přednesl během několika dní v Miláně v roce 380. Opakuje stejné živé detaily jako Basil: otcové nucení prodat své děti, dlužníci, jež se z hanby oběsili. Lichva, poznamenává Ambrož, se musí považovat za formu násilné loupeže nebo dokonce vraždy.[102] Ambrož nicméně

přidal malou podmínku, která později měla mít ohromný vliv. Jeho kázání jako první pečlivě prozkoumalo každý biblický odkaz na lichvu, což znamenalo, že musel uchopit jeden problém, se kterým se pozdější autoři museli vždy potýkat – fakt, že ve Starém Zákoně není lichva zapovězena každému. Hlavní kámen úrazu je pokaždé Deuteronomium 23:19–20:

> Svému bratru nebudeš půjčovat na úrok, na žádný úrok ani za stříbro ani za pokrm ani za cokoli, co se půjčuje na úrok. Cizinci můžeš půjčovat na úrok, ale svému bratru na úrok půjčovat nesmíš.

Tak kdo je potom ten „cizinec" (či podle lepšího překladu hebrejského *nokri*, „člověk z cizí země"?) Podle všeho člověk, v jehož případě by bylo také ospravedlnitelné, kdyby byl oloupen a zavražděn. Konec konců, Židé ve starověku žili mezi kmeny, jako byli Amalekité, a konkrétně s nimi měli podle Božího příkazu vést válku. Jestliže ždímáním úroku, jak říká Ambrož, člověk bojuje bez použití meče, je jen oprávněné, že to dělá lidem, „které zabít by nebyl zločin."[103] Pro Ambrože žijícího v Miláně to byla tak trochu formalita. Všechny křesťany a ostatní, kdo podléhali římskému právu, zahrnul mezi „bratry"; mnoho Amalekitů tam tedy nebylo.[104] Později toto vešlo ve známost jako „výjimka sv. Ambrože", která nabyla mimořádného významu.

Všechna tato kázání – a že jich bylo – ale zanechala jednu důležitou otázku nezodpovězenou: co by tedy *měl* dělat bohatý muž, když ho navštíví jeho soused v nesnázích? Pravda, Ježíš řekl dávat a nic za to nečekat na oplátku, ale bylo nerealistické očekávat, že by toho většina křesťanů byla schopna. A i kdyby přece, jaký vztah by se z toho vyvinul? Sv. Basil zaujal radikální stanovisko: Bůh nám dal všechny věci do společného užívání a výslovně přikázal bohatým, aby svůj majetek věnovali chudým. Komunismus apoštolů, kteří svá jmění dali dohromady a z toho si pak brali, co potřebovali, byl tak jediným správným modelem pravé křesťanské společnosti.[105] Jen málo z dalších církevních Otců bylo ochotno zajít takhle daleko. Komunismus je ideálem, ale v tomto zkaženém a dočasném světě, jak tvrdili, je prostě nerealizovatelný. Církev musí uznat stávající majetkové úpravy, ale musí také přijít s duchovními argumenty, které by nicméně přesvědčily bohaté, aby jednali s křesťanskou dobročinností. Mnoho takových argumentů využívalo obchodních metafor. Dokonce i Basil byl k tomu svolný:

> Kdykoli poskytnete ve jménu Pána něco potřebným, je to zároveň dar i půjčka. Je to dar, protože nedoufáte, že by se vám mohl vrátit zpět, ale je to i půjčka, protože Pán vám ve své velkomyslnosti oplatí sám, když si odepřete malý obnos a dáte jej chudým, on vám na oplátku vrátí obnos velký. „Neboť ten, kdo má soucit s chudými, půjčuje Bohu."[106]

Protože Kristus je přítomen v chudých lidech, dobročinný dar je půjčkou Ježíši, která se splatí i s úrokem nemyslitelným na této zemi.

Dobročinnost je nicméně způsob, jak udržovat hierarchii, a ne ji podkopat. To, o čem tu Basil mluví, opravdu nemá s dluhem nic společného, a hra s takovými metaforami slouží výlučně k zdůraznění faktu, že bohatý člověk *nedluží* chudému prosebníku nic, asi jako Bůh nemá žádnou zákonnou povinnost spasit duši každého, kdo nakrmí žebráka. „Dluh" se zde rozptyluje v čirou hierarchii (proto také „Pán"), kde si naprosto odlišné bytosti vzájemně poskytují naprosto různé druhy výhod. Pozdější teologové to měli explicitně potvrdit: lidské bytosti žijí v čase, upozornil sv. Tomáš Akvinský, takže má smysl říci, že hřích je dluhem trestu, který máme u Boha. Bůh žije mimo čas. Ze své podstaty nemůže nikomu nic dlužit. Jeho milost může být proto pouze darem věnovaným bez jakéhokoli závazku.[107]

To je potom odpovědí na otázku: co má opravdu podle nich bohatý člověk dělat? Církev se postavila proti lichvě, ale neměla téměř co říci ke vztahům feudální závislosti, kdy je bohatý člověk dobročinný a chudý prosebník mu projevuje vděčnost jinými způsoby. Církev ani nic zvláštního nenamítala, když se tyto typy vztahů začaly objevovat po celém křesťanském západě.[108] Z dřívějších dlužních otroků se stali nevolníci nebo vazalové. V jistých ohledech se vztah příliš nezměnil, protože vazalství bylo teoreticky dobrovolným smluvním vztahem. Tak jako křesťan se musí svobodně rozhodnout, zda se oddat „Pánu", tak i vazal musel souhlasit, že bude patřit jinému člověku. Všechno se to ukázalo být v dokonalém souladu s křesťanstvím.

Obchod, na druhou stranu, zůstával problémem. Od odsouzení lichvy jako přijímání „čehokoli, co převyšuje zapůjčenou částku" k odsouzením jakékoli výnosné činnosti byl jen malý krok. Tam, kde Mohammed prohlásil, že poctivý obchodník si zaslouží v nebi místo vedle Božího trůnu, muži jako Ambrož přemýšleli, jestli nějaký „poctivý obchodník" může vůbec existovat. Mnozí měli za to, že nejde být zároveň obchodníkem a křesťanem.[109] Na počátku středověku to ještě nebyl žádný palčivý problém – zvláště proto, že obchod provozovali hodně cizinci. Problémy s pojmy se ale nikdy nevyřešily. Co znamenalo, že člověk může půjčovat jen „cizincům"? Šlo jen o lichvu nebo byl všechen obchod roven válce?

* * * *

Pravděpodobně nejznámější a často katastrofický způsob, jakým se tento problém ve vrcholném středověku řešil, spočíval ve vztazích mezi křesťany a židy. Od dob Nehemjáše se židovské názory na půjčování měnily. Za časů Augusta učinil rabín Hillel Svatý rok v podstatě mrtvou literou tím, že umožnil dvěma smluvním stranám, aby k smlouvě o půjčce připojili dodatek se souhlasem s její neplatností. Ačkoli Tóra a Talmud vystupovaly proti úročeným půjčkám, mohly se udělat výjimky při obchodování s nežidy – zvláště, když byli evropští židé v průběhu jedenáctého a dvanáctého století vyloučeni z téměř každé jiné oblasti práce.[110] Pak také bylo mnohem obtížnější zabránit šíření lichvy, jak dokládá vtip, který koloval v ghettech ve dvanáctém století a obhajoval lichvu mezi židy. Říká se, že šlo o odříkávání Deuteronomia 23:20 tázavým tónem, aby verš měl opačný význam než obvykle: „Cizinci můžeš půjčovat na úrok, ale svému bratru na úrok půjčovat nesmíš?"[111]

Na křesťanské straně se v roce 1140 dostala „výjimka svatého Ambrože" do Gratianova *Dekretu*, který se považoval za závazné kompendium církevních předpisů. V té době valná část ekonomického života spadala pod pravomoc církve. Mohlo by se zdát, že židé tím byli bezpečně mimo systém, ale ve skutečnosti to bylo složitější. Jednak, i když se židé i nežidé občas pokusili hledat oporu ve „výjimce", převládající názor byl ten, že se skutečně vztahuje pouze na Saracény a ostatní, s kterými křesťané opravdu válčili. Židé a křesťané přece žili ve stejných městech a vesnicích. Kdybychom měli připustit, že „výjimka" poskytovala židům i křesťanům právo půjčovat si vzájemně na úrok, znamenalo by to také, že mají právo povraždit jeden druhého.[112] To ale nikdo nechtěl opravdu říct. Na druhou stranu, skutečné vztahy mezi křesťany a židy často sklouzávaly nebezpečně blízko k tomuto nešťastnému ideálu – ačkoli je jasné, že reálná vražda (mimo pouhé ekonomické agrese) byla vyloučena.

Dílem to bylo proto, že křesťanští panovníci pro své účely využívali to, že židé stáli trochu mimo systém. Mnoho z nich podporovalo židy, aby pod jejich ochranou půjčovali na úrok prostě proto, že tuto ochranu mohli kdykoli zrušit, čehož si byli dobře vědomi. Notoricky známí tím byli angličtí králové. Vyžadovali, aby byli židé vyloučeni z kupeckých a řemeslnických cechů, ale udělovali jim právo účtovat závratné úrokové sazby a jejich půjčky podporovali veškerou mocí práva.[113] Dlužníci se ve středověké Anglii běžně vsazovali do vězení, dokud se jejich rodina nevyrovnala s věřitelem.[114] Jenže to samé se pravidelně stávalo i židům. V roce 1210 nařídil král Jan daň či nouzový poplatek, aby zaplatil své války ve Francii a Irsku. Podle jednoho kronikáře z té doby „všichni židé po celé Anglii, muži i ženy, byli chyceni, vsazeni do vězení a krutě mučeni, aby královu vůli naplnili svými penězi". Většina z nich nabídla všechno, co měla, i víc – ale při té události se jeden zvláště bohatý kupec, jistý Abraham z Bristolu, stal slavným. Král rozhodl, že mu Abraham dluží deset tisíc stříbrných marek (což byla suma, která se vyrovnala šestinásobku Janova ročního příjmu). Abraham platbě vzdoroval. Král proto nařídil, aby mu každý den vytrhli jednu stoličku, dokud nezaplatí. Abraham se nakonec vzdal, když přišel o sedm zubů.[115]

Janův nástupce, Jindřich III. (1216–1272) míval ve zvyku přepustit své židovské oběti svému bratru, hraběti z Cornwallu, takže, jak napsal jiný kronikář, „ti, které jeden z bratrů stáhnul z kůže, druhý mohl vykuchat."[116] Takové historky o vytrhávání židovských zubů, kůže a střev je podle mého důležité mít na paměti, když pomyslíme na Shakespearova fiktivního benátského kupce dožadujícího se „libry masa".[117] Zdá se, že je to všechno tak trochu provinilá projekce hrůz, kterými židé křesťany nikdy nepotrestali, ale které platily opačně.

Strach, který vzbuzovali králové, v sobě měl zvláštní prvek identifikace: pronásledování a přisvojování byly rozšířením logiky, podle níž panovníci v podstatě považovali dluhy nesplacené židům za dluhy nesplacené jim samotným, a dokonce založili pobočku královské pokladnice („židovskou státní pokladnu"), která je spravovala.[118] To samozřejmě odpovídalo dojmu, který o svým panovnících měli obyčejní Angličané – že je to banda chamtivých normanských cizinců. Na druhou stranu to dávalo králům do ruky populistickou kartu, když dramaticky veřejně uráželi a ponižovali své židovské finančníky, dělali, že nevidí nebo dokonce

podporovali pogromy městských obyvatel, kteří se rozhodli doslova naplnit Ambrožovu „výjimku" a jednat s lichváři jako s nepřáteli Krista, které lze chladnokrevně zavraždit. Zvláště hrůzné masakry se odehrály v roce 1144 v Norwichi a ve francouzském Blois v roce 1171. Netrvalo dlouho, jak píše Norman Cohn, „a to, co bývalo rozkvétající židovskou kulturou, se proměnilo v terorizovanou společnost uvízlou v neustálých konfliktech s většinovou společností kolem."[119]

Židovskou roli v půjčování peněz nesmíme přeceňovat. Většina židů neměla s obchody nic společného, a ti, kdo měli, byli obyčejně malé ryby, kteří v půjčovali menší množství obilí nebo látek za splátku v naturáliích. Jiní dokonce nebyli ani židé. Už v devadesátých letech dvanáctého století si kazatelé stěžovali na pány, kteří těsně spolupracují s křesťanskými lichváři, kterým říkají „naši židé" a jsou pod jejich zvláštní ochranou.[120] Kolem roku 1100 Lombarďané (ze severní Itálie) a Cahorsané (z francouzského města Cahors) už dávno vystěhovali židovské lichváře z města. Ti se zařídili po celé západní Evropě a stali se obecně známými venkovskými lichváři.[121]

Nárůst venkovské lichvy byl sám o sobě znakem rozšíření svobodného rolnictva (nemělo smysl půjčovat něco nevolníkům, protože ti neměli nic, co by mohli mít znovu ve vlastnictví). Společně s tím se rozrůstalo komerční zemědělství, městské řemeslnické cechy a „komerční revoluce" vrcholného středověku, které nakonec dovedly západní Evropu na úroveň ekonomické aktivity, která se už dlouho považovala za běžnou v jiných částech světa. Církev se rychle ocitla pod značným lidovým tlakem, aby s problémem lichvy něco udělala. Nejprve se pokusila přitáhnout otěže. Stávající mezery v zákonech o lichvě se systematicky uzavřely, zvláště v případě hypoték. Ty byly zpočátku prostředkem: podobně jako ve středověkém islámu ti, kdo se rozhodli obejít právo, mohli prostě předložit peníze, tvrdit, že kupují dlužníkův dům nebo pole a pak jej „pronajmout" dlužníkovi nazpět, dokud nedošlo ke splacení jistiny. V případě hypotéky se dům dokonce nezakoupil ani teoreticky, ale byl dán do zástavy jako záruka, ale každý příjem z něho připadl věřiteli. V jedenáctém století tento trik s oblibou používaly kláštery. V roce 1148 byl zákonem zakázán: od té doby se veškerý příjem odečítal z jistiny. Podobně se v roce 1187 zakázalo kupcům, aby účtovali vyšší ceny při prodeji na úvěr – církev zde tedy zašla ještě dál, než to kdy udělala jakákoli islámská škola práva. V roce 1179 byla lichva prohlášena za smrtelný hřích, lichváři byli exkomunikováni a byl jim odepřen křesťanský pohřeb.[122] Krátce nato nové řády potulných mnichů, jako byli františkáni nebo dominikáni, pořádali kazatelská tažení, kdy putovali od města k městu, od vesnice k vesnici a hrozili lichvářům, že ztratí své věčné duše, pokud neodškodní své oběti.

To všechno našlo odezvu v bouřlivé intelektuální debatě na půdě nově založených univerzit, ve které ani nešlo o to, jestli je lichva hříšná a nezákonná, ale spíše o to, proč přesně. Někteří tvrdili, že jde o krádež cizích hmotných statků, jiní, že jde o krádež času, kdy se druhým účtuje to, co patří pouze Bohu. Další v tom spatřovali ztělesnění hříchu lenosti, protože názor katolických myslitelů stejně jako konfuciánů byl ten, že kupec může dosáhnout zisků pouze odměnou za svou práci (např. za dopravu zboží tam, kde bylo třeba). Úrok naproti tomu

narůstal, i když věřitel nedělal vůbec nic. Brzy k tomu dodalo nové argumenty znovuobjevení Aristotela, jehož dílo slavilo návrat v arabských překladech, stejně jako vliv muslimských zdrojů, jako byli Alghazel a Avicenna. Podle nich pojímat peníze jako samoúčelné popírá jejich pravý smysl, účtovat úrok je nepřirozené v tom, že se s obyčejným kovem zachází, jako by byl něco živého, co lze chovat nebo pěstovat.[123]

Jenže jak církevní autority brzy zjistily, když se začne s něčím takovým, je velmi těžké udržet to pod pokličkou. Všude se zanedlouho objevovala lidová náboženská hnutí a mnoho z nich mělo stejný cíl jako tolik podobných hnutí na konci starověku: nejenže napadala obchodování, ale také zpochybňovala samotnou oprávněnost soukromého vlastnictví. Většina z nich byla označena za hereze a byla násilně potlačena, ale mnoho stejných názorů zaujaly i samotné žebravé řády. Ve třináctém století se odehrála velká intelektuální polemika o „apoštolské chudobě" mezi františkány a dominikány – šlo hlavně o to, jestli by křesťanství mohlo být v souladu s jakýkoli druhem vlastnictví.

Ve stejné době došlo k obnově římského práva, které, jak jsme už zaznamenali, stojí na předpokladu nedotknutelnosti osobního vlastnictví. Ti, kdo si chtěli vyjednat, aby se zákony o lichvě zmírnily alespoň v případě komerčních půjček, tím dostali do rukou novou zbraň. Velkou novinkou byl v tomto případě pojem *interesse*, z něhož pochází i anglické označení pro úrok (interest), a který znamenal náhradu za ušlý zisk způsobený opožděnou platbou.[124] Brzy se začalo argumentovat, že pokud obchodník někomu půjčí pro komerční účely, i třeba jen na minimální dobu – například měsíc, není nic lichvářského na tom, pokud si pak za každý další měsíc účtuje nějaké procento navíc, jelikož jde o pokutu, a ne o pronájem peněz. Ospravedlňovalo se to jako náhrada za zisk, kterého *by dosáhl*, kdyby peníze investoval do něčeho výnosného, jak to obchodníci obyčejně dělávají.[125]

* * * *

Čtenář možná přemýšlí, jak bylo možné, aby se zákony o lichvě současně vyvíjely dvěma směry zároveň. Odpověď možná spočívá v tom, že politická situace v Evropě byla velmi chaotická. Většina panovníků byla nevýkonná, jejich državy rozdrobené a proměnlivé, Evropa byla plná různých knížectví, městských samosprávných obcí, panství a církevních sídel. Jurisdikce se neustále znovu projednávaly, hlavně kvůli válkám. Obchodnický kapitalismus toho druhu, který už byl na muslimském Blízkém východě tak běžný, se sotva stačil ustálit (dost pozdě ve srovnání se zbytkem středověkého světa), když se těmto obchodníkům podařilo zajistit politickou oporu v nezávislých městských státech v severní Itálii, z nichž nejznámější byly Benátky, Florencie, Janov a Milán, následované německými městy hanzovního spolku.[126] Italským bankéřům se nakonec podařilo zbavit hrozby vyvlastnění tím, že sami převzali vládu, a tím i vlastní soudní systémy (schopné prosadit dodržování smluv) a co je rozhodující, měli vlastní armádu.[127]

Ve srovnání s muslimským světem jsou zde nápadná propojení mezi financemi, obchodem a násilím. Tam, kde perští a arabští myslitelé usoudili, že trh vznikl jako rozšíření vzájemné pomoci, křesťané se nikdy nezbavili podezření, že obchod je ve skutečnosti rozšířením lichvy, forma podvodu, která je ospravedlnitelná pouze v případě obchodu se smrtelnými nepřáteli. Dluh byl samozřejmě hříchem, a to obou zúčastněných stran. Pro trh je soutěž nezbytná a přirozená, jenže soutěž se obvykle vnímala jako boj bez použití násilí. Existoval důvod, proč se slova pro „obchod a směnu" v téměř všech evropských jazycích odvozovala z označení pro „podfuk", „napálit" nebo „oklamat". Někteří lidé proto obchodem pohrdali, jiní ho uvítali. Jen málo by popřelo reálnost tohoto spojení.

Stačí jen prozkoumat způsob, jakým se schvalovaly islámské úvěrové dohody – nebo islámský ideál obchodního spekulanta – abychom viděli, jak úzký ve skutečnosti tento vztah byl. Často se má za to, že prvním průkopníkem moderního bankovnictví byl vojenský řád Rytířů Šalamounova chrámu, kteří byli obecně známi jako templáři. Protože byli bojovým mnišským řádem, hráli klíčovou úlohu při financování křížových výprav. Přes templáře si šlechtic z jižní Francie mohl zastavit jeden ze svých domů a dostal „směnku" (směnku cizí vytvořenou podle muslimské *suftaja*, ale napsanou v tajných šifrách). Tu si mohl nechat vyplatit v hotovosti od templu v Jeruzalémě. Jinak řečeno, křesťané evidentně využili islámských finančních nástrojů pro financování výprav proti islámu.

Templářský řád fungoval v letech 1118–1307, ale nakonec skončil jako tolik jiných středověkých obchodních minorit: král Filip IV., který měl u řádu obrovské dluhy, proti nim zaútočil, obvinil je z příšerných zločinů; jejich vůdci byli mučeni a nakonec zabiti, jejich majetek byl vyvlastněn.[128] Bylo to hodně proto, že řádu chyběla silná domácí základna. To italským bankéřským rodinám, jako byli Bardiové, Peruzziové a Medicejští, se dařilo mnohem lépe. V historii bankovnictví jsou Italové proslulí svým složitým uspořádáním akciového kapitálu a pro to, že razili cestu užívání směnek cizích v islámském stylu.[129] Nejprve byly dost jednoduché: v podstatě šlo jen o výměnu peněz na velkou vzdálenost. Obchodník mohl v Itálii předložit určitou sumu ve florinech a obdržel notářsky ověřenou směnku zaznamenávající ekvivalent částky v mezinárodních účtovacích penězích (karolínské denáry) splatnou za tři měsíce. Po této době si obchodník nebo jeho zástupce mohl nechat proplatit ekvivalentní částku v místní měně na veletrzích v Champagni, které byly jednak velkými celoročními obchodními impérii, ale také velkými bankami evropského vrcholného středověku. Tyto směnky se rychle proměnily na spoustu nových vynalézavých forem, hlavně pokud jde o způsoby proplouvání – nebo i profitování – z ohromně složité evropské měnové situace.[130]

Většina kapitálu pro tato bankovní podnikání pocházela ze středomořského obchodu s kořením z Indického oceánu a luxusního zboží z východu. Na rozdíl od Indického oceánu bylo ale Středozemí neustále válečnou zónou. Benátské galéry sloužily jako obchodní veslice i válečné lodi plné děl a námořní pěchoty a rozdíly mezi obchodem, dobyvačnou výpravou a pirátstvím často záležely na vyrovnanosti sil v dané chvíli.[131] To samé platilo o souši: tam, kde asijské říše směřovaly k oddělení válečnických a obchodních sfér, v Evropě se často překrývaly:

> Po celé střední Evropě, od Toskánska po Flandry, od Brabantu po Livonsko, obchodníci nejen zásobovali válečníky – což se dělo po celé Evropě – ale také seděli ve vládách, které válku vedly, a někdy se oblékli do zbroje a sami vyrazili do bitvy. Takových míst je dlouhý seznam: nebyla to jen Florencie, Milán, Benátky nebo Janov, ale také Augsburg, Norimberk, Štrasburk a Curych; nejen Lübeck, Hamburk, Brémy a Gdaňsk, ale i Bruggy, Gent, Leiden a Kolín nad Rýnem. Některé z nich – stačí si vzpomenout na Florencii, Norimberk, Sienu, Bern a Ulm – vybudovaly významné teritoriální státy.[132]

Benátčané byli v tomto ohledu nejslavnější. V průběhu jedenáctého století vytvořili skutečné obchodní impérium, ovládli ostrovy jako Kréta a Kypr a založili třtinové plantáže, na kterých pracovali převážně otroci z Afriky[133] – předcházeli tak otrokářský model, který tak důvěrně známe z Nového světa. Janov brzy následoval jejich příklad; jedním z jeho nejlukrativnějších obchodů bylo podnikat nájezdy a obchodovat kolem Černého moře s cílem získat otroky a prodat je mamelukům v Egyptě nebo na práci v dolech pronajatých od Turků.[134] Janovská republika také vynalezla unikátní způsob vojenského financování, které je známo jako válčení za členské příspěvky. Ti, kdo plánovali vojenské tažení, prodali podíly investorům výměnou za práva na ekvivalentní procento z válečné kořisti. Byly to ty stejné galéry, se stejnými „obchodními dobrodruhy" na palubě, které nakonec propluly kolem Herkulových sloupů, aby pokračovaly kolem atlantického pobřeží do Flander nebo na trhy v Champagni s nákladem muškátových oříšků, kayenského pepře, hedvábného a vlněného zboží – a s nevyhnutelnými cizími směnkami.[135]

⁂

Myslím, že by bylo poučné zamyslet se na chvíli nad označením „obchodní dobrodruh". Původně prostě znamenalo obchodníka, který působil mimo svou vlast. Termín „dobrodružství" začal nabývat svého současného významu zhruba ve stejné době, kdy trhy v Champagne a italská obchodní impéria byly na vrcholu, mezi lety 1160–1172. Muž, který za pojem „dobrodružství" nese největší odpovědnost, byl francouzský básník Chretien de Troyes, autor slavných artušovských romancí. Nejznámější je asi tím, že jako první převyprávěl příběh o Siru Percivalovi a Svatém grálu. Romance byly novým druhem literatury a uvedly nový typ hrdiny, „potulného rytíře", válečníka, který bloumá po světě a hledá právě ono „dobrodružství" – v současném slova smyslu: nebezpečné výzvy, lásku, poklady a slávu. Příběhy o rytířských dobrodružstvích si rychle získaly obrovskou oblibu, Chretiena napodobovali nesčetní autoři a hlavní postavy příběhů – Artuše, Guinevere, Lancelota, Gawaina, Percivala a ostatní – znal opravdu každý, stejně jako dnes. Tento dvorský ideál chrabrého rytíře, jeho výprava, souboje, romantika a dobrodružství si zachovávají hlavní místo v našich představách o středověku.[136]

Zvláštní je, že to nemá téměř nic společného s realitou. Nic ani vzdáleně podobného „potulnému rytíři" nikdy neexistovalo. „Rytíři" bylo původně označení pro nezávislé válečníky, jež se rekrutovali z řad mladších synů nebo často levobočků nižší šlechty. Protože je nečekalo žádné dědictví, mnohým z nich nezbývalo nic jiného, než se seskupit a hledat si štěstí jinde. Často nebyli skoro nic lepšího než potulné bandy lupičů, které nezajímalo nic jiného než drancování – byl to přesně ten typ lidí, kvůli kterým byly životy obchodníků v ohrožení. Když ve 12. století problémy vyvrcholily, státní moc se usilovně snažila dostat tyto nebezpečné obyvatele pod svou kontrolu: nejen kodex rytířské cti, ale i turnaje a klání byly více než cokoli jiného prostředky, jak se vyhnout problémům – částečně tím, že rytíři stáli proti sobě a částečně tím, že se jejich celá existence proměnila v určitý stylizovaný rituál.[137] Jako by se ideál osamělého potulného rytíře hledajícího nějaké vznešené dobrodružství vynořil odnikud.

Tohle je důležité, protože je to ústředním bodem našich představ o středověku, a myslím, že vysvětlení odhaluje mnoho nových faktů. Musíme si připomenout, že obchodníci začali přibližně v té době získávat nebývalý společenský a politický vliv, ale že na rozdíl od válečníků nikdy nebyli považováni za vzor čehokoli – v nápadném kontrastu k islámu, kde postavy jako Sindibád – úspěšný obchodní dobrodruh – mohl sloužit jako románový příklad dokonalého života.

Je těžko náhoda, že Chretien žil v Troyes, v samém srdci oblasti trhů v Champagne, které se staly centrem obchodu v západní Evropě.[138] Svou představu Camelotu ztvárnil zřejmě podle nákladného života na dvoře svého patrona Jindřicha I., hraběte ze Champagne a jeho manželky Marie, dcery Eleanory Akvitánské. Skutečný dvůr byl ale plný neurozených *commerçants*, kteří sloužili jako biřici na trzích – a opravdovým rytířům tak zůstávala role přihlížejících, dozorců nebo bavičů na turnajích.

Podle jedné medievalistky dvacátého století, Amy Kelly, to ale neznamená, že by turnaje samy o sobě nebyly středem ekonomického zájmu:

> Životopisec Viléma Maréchala nám nabízí představu, jak se taková sebranka dvorských tuláků bavila na kláních po západní Evropě. Na turnaje konané během krátkého období asi dvakrát do měsíce od svatodušních svátků do svátku sv. Jana se nahrnuli mladí zpustlíci, někdy až o síle tří tisíc, a zabrali nejbližší město. Sem také zamířila spousta koňských handlířů z Lombardie a Španělska, Bretaně a zemí dnešního Beneluxu, stejně jako zbrojířů, obchodníků s oděním pro muže i zvířata, lichváři, mimové a vypravěči, akrobaté, vyvolavači duchů a další šlechtici arény, bojiště a cest. Baviči jakékoli úrovně vždy našli štědrého patrona ... V horních komnatách probíhaly hostiny a kovárny zvonily po celou noc. S tím, jak se zvyšovaly sázky a vrhalo se kostkami, docházelo ke rvačkám končícím hrůznými nehodami – proraženou lebkou či vypíchnutým okem. Dámy s dobrou pověstí i dámy bez pověsti přicházely, aby na turnaji velebily svého šampiona.

> Nebezpečí, davy lidí, a výhry naladily muže na válečné kolbiště. Sázky byly velkolepé, protože vítěz získal výkupné za poraženého muže i koně. Ten musel kvůli tomu zastavit svá léna nebo často padl za oběť lichvářům, kdy jako zástavu nabídl své muže nebo dokonce sám sebe. Štěstí stálo a padalo se špicí kopí a mnoho synů svých matek se nevrátilo domů na koni.[139]

Takže kupci nedodávali pouze materiál na trh – jelikož poražení rytíři technicky dlužili vítězi svůj život, kupci si jako lichváři dobře vydělali koupí jejich majetku. Stávalo se také, že si rytíř vypůjčil značnou sumu, aby se vznešeně vystrojil v naději, že svými vítězstvími zaujme nějakou počestnou dámu (s pěkným věnem); jiní si půjčovali na to, aby měli na neustálé pletky s děvkami a na hazardní hry, které byly pro takové události typické. Poražení často museli prodat svou zbroj a koně, a tím hrozilo, že se vrátí k loupení, podnítí pogromy (pokud jejich věřiteli byli židé) a nebo pokud vlastnili pozemky, budou ždímat nové poplatky z těch, kterým se dostalo toho neštěstí, že na jejich pozemcích žili.

Jiní odešli do války, která sama byla příčinou vzniku nových trhů.[140] Jedna z takových nejdramatičtějších událostí se odehrála v listopadu 1199, kdy velké množství rytířů na turnaji u hradu Écry v Champagni sponzorovaném Theobaldem, synem Jindřicha, propadlo velkému náboženskému zanícení, zanechali her a složili přísahu, že namísto toho znovu dobudou Svatou zemi. Křižácká armáda si pak objednala benátskou flotilu za příslib padesátiprocentního podílu na všech výsledných ziscích. Nakonec, místo aby pokračovali do Svaté země, vyplenili po dlouhém a krvavém obléhání pravoslavnou a o mnoho bohatší křesťanskou Konstantinopoli. Vlámský hrabě Balduin byl dosazen za „latinského císaře konstantinopolského". Pokus o vládu nad městem, které bylo do velké míry zničeno a nezůstalo v něm nic, co mělo nějakou cenu, ale znamenal, že se hrabě a jeho baroni brzy ocitli ve velkých finančních nesnázích. V gigantické verzi toho, co se v malém odehrávalo na tolika turnajích, byli nakonec nuceni sundávat kov z kostelních střech a vydražit svaté ostatky, aby zaplatili svým benátským věřitelům. V roce 1259 klesl Balduin tak hluboko, že si vzal hypotéku na vlastního syna, kterého pak odvezli do Benátek jako záruku na půjčku.[141]

Nic z toho ale doopravdy neodpovídá na otázku, odkud se tedy vzal ten obraz osamělého potulného rytíře, putujícího lesy mytického Albionu, vyzývajícího soupeře na souboj, stojícího tváří v tvář obrům, vílám, čarodějům a záhadným tvorům? Odpověď by nám nyní už měla být jasná. Jde skutečně jen o sublimované romantické zpodobnění obchodníků na cestách: mužů, kteří se konec konců vydávali divočinou a lesy na dlouhé cesty, jejichž výsledek byl nejistý.[142]

A co grál, ten tajemný předmět vždy hledaný všemi potulnými rytíři? Je dost zvláštní, že Richard Vágner, skladatel opery *Parsifal,* jako první vyslovil domněnku, že grál byl symbolem inspirovaným novými podobami financí.[143] Tam, kde dřívější hrdinové eposů vyhledávali a bojovali o hromady opravdového zlata a stříbra, Nibelungové, noví hrdinové, zrození novou komerční ekonomikou, šli za čistě abstraktní hodnotou. Nikdo přece nevěděl, jak přesně grál vypadá. I eposy se rozcházejí: někdy je to miska, jindy pohár anebo kámen. (Wolfram

von Eschenbach si ho představoval jako klenot sražený z Luciferovy přilbice během bitvy na počátku věků). Nijak na tom nezáleží. Důležité je, že je neviditelný, nedefinovatelný a současně má věčnou a nevyčerpatelnou hodnotu, je v něm obsaženo vše, může pustinu zase nechat kvést, nakrmit svět, poskytnout duchovní sílu a hojit zraněná těla. Marc Shell dokonce navrhl, že by bylo nejlepší vnímat jej jako bianko šek, nejzazší finanční abstrakci.[144]

Čím tedy byl středověk?

> *Každý z nás jest symbolon, půlka člověka, poněvadž vznikl jeho rozříznutím, podobně jako ryby platýsi, z jednoho se stali dva; a tu každý stále hledá svou polovici.*
>
> – Platon, *Symposion*

V jednom se Vágner mýlil: zavedení finanční abstrakce nebylo znamením, že Evropa opouští středověk, ale že do něho konečně opožděně vstupuje.

Vágner za to opravdu nemůže. Skoro každý o tom má špatnou představu, protože se nejtypičtější středověké instituce a myšlenky dostaly do Evropy tak pozdě, že máme sklony zaměňovat je za první záchvěvy modernosti. Všimli si toho předtím u směnek cizích, které se na východě používaly už kolem 700–800 n. l., ale do Evropy dorazily o několik století později. Nezávislá univerzita, snad nejtypičtější středověká instituce, je toho dalším příkladem. Univerzita v Nalandě byla založena v roce 427 a po celé Číně a na Blízkém východě, od Káhiry po Konstantinopol, vznikaly instituce poskytující vyšší vzdělání staletí dlouho před tím, než došlo k založení podobných institucí v Oxfordu, Paříži a Bologni.

Jestliže Axiální věk byl dobou materialismu, středověk byl především obdobím transcendence. Pád starověkých říší většinou nevedl ke vzniku nových.[145] Namísto toho kdysi podvratná náboženská hnutí získala závratnou rychlostí postavení vedoucích institucí. Otroctví bylo na ústupu nebo vymizelo úplně, stejně jako celková úroveň násilí. S rozvojem obchodu se zrychlovalo i tempo technologických zlepšení; větší klid zbraní s sebou přinesl širší možnosti pohybu hedvábí a koření, ale také osob a myšlenek. Fakt, že se mniši ve středověké Číně mohli věnovat překladu starověkých pojednání v sanskrtu a že studenti v medresách středověké Indonésie mohli diskutovat o právních pojmech v arabštině je dokladem výrazného kosmopolitismu té doby.

Naše představa středověku jako „doby víry" – a tedy slepé poslušnosti vůči autoritě – je dědictvím francouzského osvícenství. Dává to opět smysl, jen pokud přemýšlíte o „středověku" jako o něčem, co se dělo převážně v Evropě. Nejen Blízký východ byl podle světových měřítek nezvykle krutým místem, katolická církev byla také mimořádně netolerantní. Je těžké najít středověkou čínskou, indickou nebo islámskou obdobu upalování „čarodějnic" nebo masakrů kacířů. Typičtější byl proces, který převládal v určitých obdobích čínské historie, kdy bylo

pro učence naprosto přijatelné, aby si pohrával v mládí s taoismem, ve středním věku se stal konfuciánem a ke stáru buddhistou. Pokud existuje nějaké jádro středověkého myšlení, pak nespočívá ve slepé poslušnosti vůči autoritě, ale spíše v zarputilém trvání na tom, že hodnoty, které řídí náš každodenní život – zvláště ty, které se týkají dvora a trhu – jsou zmatené, chybné, klamné či zvrácené. Opravdová hodnota je jinde, ve světě, který nelze vnímat přímo, ale můžeme se mu přiblížit pouze studiem a kontemplací. To zase ale neuvěřitelně zkomplikovalo celou otázku vědomostí a schopností kontemplace. Vezměme si například velkou záhadu, nad kterou hloubali jak muslimští, tak i křesťanští a židovští filozofové: co znamená, když řekneme, že Boha lze poznat pouze rozumovými schopnostmi, ale že rozum zároveň participuje na Bohu? Čínští filozofové se potýkali s podobnými hlavolamy, když se ptali: „čteme my klasiky nebo čtou klasici nás?" Téměř všechny intelektuální debaty té doby se tím či oním způsobem dotýkaly této otázky. Tvoříme svět svou myslí nebo je naše mysl tvořena světem?

Stejné napětí můžeme pozorovat v převládajících teoriích peněz. Aristoteles tvrdil, že zlato a stříbro nemají samy o sobě žádnou hodnotu, a že peníze jsou proto společenskou konvencí vynalezenou lidskými společenstvími pro usnadnění směny. Protože „vznikly na základě dohody, je v naší moci tuto dohodu změnit nebo ji prohlásit za zbytečnou", jestliže se rozhodneme, že to tak všichni chceme.[146] Tento názor nezískal v materialistické době Axiálního věku větší pozornost, ale v době pozdního středověku se z něho stal obecný názor. Alghazel ho přijal mezi prvními. Po svém způsobu ho dovedl ještě dál tvrzením, že to, že zlaté mince nemají žádnou skutečnou hodnotu, *je* základem jejich peněžní hodnoty, protože tato absence skutečné hodnoty jim umožňuje „určovat", měřit a regulovat hodnotu jiných věcí. Současně ale Alghazel odmítl myšlenku, že peníze jsou společenskou konvencí. Dal nám je Bůh.[147]

Alghazel byl mystik a politický konzervativec, takže bychom mohli tvrdit, že nakonec uhnul od nejradikálnějších dosahů svých myšlenek. Mohli bychom se ale také zeptat, jestli ve středověku bylo opravdu tak radikálním stanoviskem tvrdit, že peníze jsou arbitrární společenskou konvencí. Konec konců, když křesťanští a čínští myslitelé tvrdili, že to tak je, byl to skoro vždy způsob, jak říci, že peníze jsou tím, čím si je král nebo císař přeje mít. V tomto smyslu byl Alghazelův postoj v dokonalém souladu s islámskou potřebou uchránit trh před politickými vlivy tím, že se řeklo, že správně spadá pod ochranu církevních autorit.

⁂

Když středověké peníze nabyly tak abstraktních, virtuálních forem, jako byly šeky, vrubovky nebo papírové peníze, znamenalo to, že podobné otázky („Jaký význam má vyjádření, že peníze jsou symbolem?") zasáhly jádro filozofického uvažování té doby. Nikde to neplatí víc, než v historii samotného slova „symbol". Narazíme zde na tak mimořádné paralely, že je nelze popsat jinak než jako překvapivé.

Když Aristoteles tvrdil, že peníze jsou pouhou společenskou konvencí, užíval termín *symbolon*, z kterého pochází naše slovo „symbol". Symbolon bylo původně řeckým označením

pro vrubovku – věc, která se rozlomila na poloviny pro potvrzení smlouvy či dohody nebo se označila a rozlomila při zaznamenání dluhu. Naše slovo „symbol" má tedy své kořeny v předmětech, které se lámaly pro zaznamenání různých typů dlužních úmluv. Už to je dost překvapivé. Skutečně pozoruhodné je ale to, že současné čínské slovo pro „symbol" – *fu* nebo *fu hao* – má téměř stejný původ.[148]

Začněme řeckým výrazem *„symbolon"*. Dva přátelé mohli u společné večeře vytvořit symbolon, jestliže vzali nějaký předmět – prsten, kůstku, nádobu – a udělali z něho dvě poloviny. Kdykoli v budoucnu, když potřebovali pomoc toho druhého, mohli s sebou přinést svou polovinu jako připomínku jejich přátelství. Archeologové v Athénách našli čtyři sta takových malých zlámaných tabulek přátelství, často zhotovených z hlíny. Později se z nich stal způsob, jak stvrdit smlouvu, předmět v tomto případě zastupoval svědky.[149] Slovo se používalo pro žetony všeho druhu: například takové, které se dávaly athénským porotcům a opravňovaly je k hlasování nebo jako vstupenky do divadla. Mohlo být také názvem pro peníze, ale jen tehdy, když peníze neměly žádnou skutečnou hodnotu, jako byly bronzové mince, jejichž hodnota spočívala jen na místní dohodě.[150] V případě psaných dokumentů označovalo také pas, smlouvu, pověření nebo potvrzení. V rozšířeném slova smyslu mohlo také znamenat osudové znamení, zlé znamení, příznak a nakonec v dnes běžném významu jako symbol.

Cesta k poslednímu významu byla zřejmě dvojí. Aristoteles se zaměřil na fakt, že vrubovka může být čímkoli – nezáleželo na tom, co je to za věc, šlo jen o to, jestli je možné rozdělit ji na polovinu. S jazykem je to úplně stejné: slova jsou zvuky, s jejichž pomocí označujeme věci nebo myšlenky, ale vztah mezi slovy a věcmi je arbitrární: neexistuje žádný zvláštní důvod, proč bychom například zvíře měli nazývat „psem" a božstvo „bohem" a proč by tomu nemohlo být naopak. Jediným důvodem je společenská konvence: dohoda mezi všemi mluvčími daného jazyka, že tento zvuk bude označovat tuto věc. Všechna slova v tomto smyslu jsou arbitrárními výrazy dohody.[151] To platí také o penězích – podle Aristotela nejen o bezcenných bronzových mincích, o kterých jsme se dohodli, že s nimi budeme zacházet, jako by měly hodnotu určité částky, ale všechny peníze a dokonce i zlato jsou symbolon, společenská konvence.[152]

Všechno se to mohlo zdát i rozumné ve 13. století, za časů Tomáše Akvinského, kdy panovníci mohli změnit hodnotu měny pouhým vydáním dekretu. Přesto středověká teorie symbolů nečerpala tolik z Aristotela, jako spíše z mystických náboženství starověku, kde „symbolon" znamenalo určitou tajemnou formuli nebo amulety, jejichž význam chápali pouze zasvěcení.[153] Vztahovalo se tedy ke hmatatelnému znamení, vnímatelnému smysly, kterému bylo možné porozumět pouze s ohledem na nějakou skrytou skutečnost, která byla zcela mimo dosah senzorické zkušenosti.[154]

Teoretikem symbolu, jehož práce se ve středověku hodně četly a byly respektovány, byl řecký mystik ze šestého století, jehož skutečné jméno zmizelo v toku dějin, ale kterého známe pod jménem Dionýsius Areopagita.[155] Ten uchopil pojem v posledně zmíněném smyslu, aby se utkal s tím, co se mělo stát velkým intelektuální problémem doby: Jak je možné, aby lidé měli znalosti o Bohu? Jak můžeme my, jejichž vědění je spoutáno tím, co naše smysly

vnímají v hmotném světě, mít znalosti o bytosti, jejíž podstata je tomuto materiálnímu světu absolutně cizí – tu „věčnost přesahující bytí", jak píše, „tu jednotu, která přesahuje rozum"?[156] Bylo by to nemožné, nebýt faktu, že všemohoucí Bůh může učinit cokoli, a proto se může zjevit našim myslím skrze nekonečně mnoho hmotných podob, stejně jako své tělo vkládá do eucharistie. Je zajímavé, že Dionýsius nás varuje, že nemůžeme porozumět tomu, jak symboly fungují, dokud se nezbavíme myšlenky, že božské věci mají být krásné. Představy světélkujících andělů a nebeských vozů nás spíše jen matou, protože budeme v pokušení myslet si, že takové nebe skutečně je a pak nebudeme zřejmě schopni pochopit, jaké je doopravdy. Působící symboly jsou stejně jako původní symbolon obyčejné předměty, evidentně vybrané náhodně; jsou často ošklivé a směšné, a právě ten nesoulad nám připomíná, že *nejsou* Bohem, že Bůh „přesahuje vše hmotné", když v jiném smyslu Bohem jsou.[157] Názor, že jsou symboly v jakémkoli smyslu znamením dohody mezi sobě rovnými lidmi, je zcela pryč. Symboly jsou dary, absolutní, dobrovolné, hierarchické dary předávané bytostí, jež je tak vysoko nad námi, že je každá myšlenka na vzájemnost, dluh nebo vzájemný závazek prostě nemyslitelná.[158]

Porovnejte si výše zmíněný řecký slovník s následujícím heslem z čínského slovníku:

FU – souhlasit s, udělat zářez na vrubovce. Dvě poloviny vrubovky.

- důkaz, důkaz totožnosti, písemné pověření
- splnit slib, držet slovo
- srovnat, urovnat, smířit se
- vzájemná shoda mezi rozhodnutím Nebes a lidskými záležitostmi
- vrubovka, šek
- císařská pečeť nebo razítko
- zplnomocnění, pověření
- jako spojit dvě poloviny vrubovky, přesná shoda
- symbol, znak...[159]

Vývoj pojmu je téměř naprosto stejný. Stejně jako *symbola*, *fu* mohou být vrubovky, smlouvy, úřední pečeti, zplnomocnění, pasy nebo pověřovací listiny. Jako sliby mohou být součástí dohody, dlužní smlouvy nebo dokonce vztahu feudálního vazalství – protože když níže postavený šlechtic souhlasil, že se stane vazalem jiného muže, rozlomil vrubovku stejně, jako kdyby si vypůjčil zrní nebo peníze. Společným znakem je tedy zřejmě dohoda mezi dvěma stranami, které jsou si zpočátku rovny, ve které jedna ze stran souhlasí, že se stane podřízenou. Později, s větší centralizací státu, se můžeme dovědět o fu věnovaném úředníkům jako prostředek pro udržení pořádku: úředník s sebou vzal levou polovinu, když ho vyslali do provincií, a když císař chtěl poslat důležitý rozkaz, poslal kurýra s pravou polovinou fu, aby si byl úředník jistý, že jde skutečně o císařovo přání.[160]

Už jsme viděli, jak papírové peníze asi vznikly z papírových podob dlužních úmluv přetržených na polovinu a znovu spojených. Pro čínské teoretiky byl Aristotelův argument, že peníze jsou jen společenskou konvencí, stěží radikální, brali to prostě jako fakt. Peníze byly tím, čím císař určil, že budou. I zde ale byla lehká výjimka, jak dokazuje výše uvedený záznam ze slovníku, kdy „fu" mohlo také znamenat „vzájemnou shodu mezi rozhodnutím nebes a lidskými záležitostmi". Tak jako úředníky jmenoval císař, i císař byl konec konců jmenován vyšší mocí, a mohl úspěšně vládnout, jen pokud měl její pověření. To je důvod, proč se příznivým znamením říkalo „fu", byly známkou toho, že nebesa vladaře schvalují, stejně jako přírodní katastrofy byly znakem toho, že sešel z cesty.[161]

Zde se čínské představy trochu přiblížily křesťanským, ale v čínském pojetí vesmíru byl jeden rozhodující rozdíl: protože zde neexistoval žádný důraz na propastný rozdíl mezi naším světem a světem nemateriálním, nebyly smluvní vztahy s bohy v žádném případě mimo hru. Zvláště to platilo o středověkém taoismu, kdy se mniši zasvěcovali obřadem nazvaným „roztržení dohody", kdy roztrhli kus papíru představujícího smlouvu s nebesy.[162] Stejné to bylo s kouzelnými amulety, kterým se také říkalo „fu", které vyznavač mohl dostat od svého mistra. Byl to vysloveně typ vrubovek: vyznavač si nechal jednu polovinu, o druhé se říkalo, že ji mají v držení bohové. Taková fu jako talismany vypadala jako diagramy, které měly představovat nebeské písmo srozumitelné pouze bohům, jež je zavazovalo pomáhat jejich nositeli, často propůjčovaly vyznavači právo povolat armády božských ochránců, s jejichž pomocí mohl zabít démony, vyléčit nemocné nebo získat jiné zázračné schopnosti. Mohly se z nich také stát, jako u Dionysiových symbolů, předměty kontemplace, pomocí které může naše mysl nakonec získat vědění o neviditelném světě přesahujícím ten náš.[163]

Mnoho z nejpodmanivějších vizuálních symbolů, které pocházejí ze středověké Číny, má svůj původ v takových talismanech, je to třeba symbol řeky, nebo ostatně i symbol jin a jang, který se z něho pravděpodobně vyvinul.[164] Stačí se jen podívat na symbol jin a jang a snadno si můžeme představit levou a pravou (někdy se také říká „mužskou" a „ženskou") polovinu záznamu.

⁂

S dělených „záznamem" není třeba svědků: pokud dva povrchy zapadnou do sebe, pak stejně každý dobře ví, že smluvní vztah mezi stranami existuje. Proto jej Aristoteles považoval za vhodnou metaforu pro slova: slovo A odpovídá pojmu B, protože existuje tichá dohoda, že se budeme chovat, jako by to tak bylo. Překvapivá věc na dělených „záznamech" je, že ačkoli byly původně prostým znamením přátelství a solidarity, v téměř všech pozdějších příkladech se jedná o dohodu dvou stran o vytvoření nerovného vztahu: dluhu, závazku, podřízení se rozkazům druhého. To zase umožňuje užít metaforu děleného „záznamu" pro vztah mezi hmotným světem a světem mocnějším, který tomu hmotnému propůjčuje význam. Dvě poloviny, které jsou stejné, a přesto vytvářejí absolutní rozdíl. Z toho důvodu symboly mohly být pro středověké křesťanské mystiky a pro čínské středověké čaroděje skutečnými úlomky nebe – i když těm prvním poskytovaly jazyk, pomocí kterého mohli získat nějaké porozumění

bytostem, s nimiž nebylo možné jinak komunikovat. Pro ty druhé byly způsobem komunikace a navázání skutečných dohod s bytostmi, jejichž jazyku člověk nemohl porozumět.

Na jedné úrovni je to jen další verze dilemat, která vždy vzniknou, když se pokusíme představit si svět skrze brýle dluhu – ta podivná dohoda mezi dvěma rovnocennými lidmi, kteří se dohodnou, že už nebudou rovnocenní až do určité doby, kdy zase obnoví původní vztah. Problém ale nabyl zvláštní provokativnosti ve středověku, kdy došlo ke zduchovnění ekonomiky. Protože zlato a stříbro se přemístily na posvátná místa, obvyklé transakce se všude uskutečňovaly hlavně přes úvěr. Ze sporů o bohatství a trh se nevyhnutelně staly spory o dluhu a morálce a z nich zase debaty o podstatě našeho místa ve vesmíru. Jak jsme už viděli, řešení se značně rozcházejí. Evropa a Indie se vrátily k hierarchii. Ze společnosti se stal rozvrstvený systém kněží, válečníků, obchodníků a zemědělců (v křesťanství jen kněží, válečníků a zemědělců). Dluhy mezi jednotlivými vrstvami se pokládaly za ohrožující, protože naznačovaly potencionální rovnost a často vedly k otevřenému násilí. Naproti tomu v Číně se princip dluhu často stával vládnoucím principem vesmíru: karmické dluhy, mléčné dluhy a dlužní úmluvy mezi lidmi a nebeskými mocnostmi. Z pohledu úřední moci to všechno vedlo k nadbytku a teoreticky k obrovské koncentraci kapitálu, která mohla celý sociální systém vyhodit z rovnováhy. Na vládě spočívala odpovědnost za to, aby trh fungoval hladce a bez výkyvů, a tím se minimalizovalo riziko nových vzplanutí lidových nepokojů. V islámském světě, kde teologové zastávali názor, že Bůh každým okamžikem znovu tvoří svět, se kolísání trhu považovalo místo toho pouze za další projev boží vůle.

Je zvláštní, že konfuciánské odsouzení obchodníků a jejich islámské velebení nakonec vedly ke stejnému výsledku: k prosperujícím společnostem s rozvíjejícími se trhy, kde se ale jednotlivé prvky nikdy nesloučily k vytvoření velkých obchodních bank a průmyslových podniků, které se měly stát charakteristickým znakem moderního kapitalismu. Zvláště nápadné je to v případě islámu. Je jisté, že z islámského světa vzešly osobnosti, které lze těžko popsat jinak než jako kapitalisty. Velkoobchodníkům se říkalo *sāhib al-māl*, „vlastníci kapitálu" a teoretici práva svobodně hovořili o vytváření a rozšiřování kapitálových fondů. Za vrcholného období kalifátu někteří z těchto obchodníků vlastnili miliony dinárů a vyhledávali výnosné investice. Proč z toho nevzniklo něco jako moderní kapitalismus? Zdůraznil bych zde dva faktory. Za prvé, islámští obchodníci pravděpodobně brali svou ideologii volného trhu vážně. Trh nespadal pod přímý státní dozor, smlouvy se uzavíraly mezi jedinci – ideálně „potřesením rukou a pohledem do nebe" – a tak čest a úvěr byly těžko rozeznatelné. Je to nevyhnutelné: vyostřená soutěž nemůže existovat tam, kde není nikdo, kdo by lidem zabránil, aby si opravdu podřezali hrdla. Za druhé, islám velmi ctil pravidlo, které bylo později vkomponováno do klasické ekonomické teorie, ale v praxi se dodržovalo málo, a sice to, že zisk je odměnou za risk. Obchodní podnikání se doslova považovalo za dobrodružství, při kterém se obchodníci vystavovali nebezpečím bouře a ztroskotání, divokých kočovníků, lesů, stepí a pouští, exotických a nepředvídatelných obyčejů a svévolných vlád. Finanční mechanismy vytvořené k eliminaci těchto rizik se považovaly za bezbožné. To byla jedna z námitek proti lichvě: pokud někdo

požaduje fixní úrokovou sazbu, má zajištěný zisk. Od obchodních investorů se také čekalo, že se budou podílet na riziku. To znemožnilo existenci většiny finančních forem a pojištění, které později vznikly v Evropě.[165]

V tomto smyslu představují buddhistické kláštery raně středověké Číny pravý opak. Bezedné pokladnice byly nevyčerpatelné, protože se neustálými úročenými půjčkami zajistily skutečně bezrizikové investice, aniž by se přitom jinak sáhlo na kapitál. V tom to celé spočívalo. Touto činností vytvořil buddhismus na rozdíl od islámu něco velmi podobného dnešním korporacím – entitám, které si skrze půvabnou právní fikci představujeme jako osoby. Jako by to byli lidé, i když nesmrtelní, kteří nikdy nemusí projít všemi těmi lidskými zmatky, jako je manželství, plození dětí, nemoci a smrt. Jsou velmi podobní andělům, abychom to správně vyjádřili ve středověkých pojmech.

Z právního hlediska je naše pojetí korporace do velké míry produktem evropského vrcholného středověku. Právní představa korporace jako „fiktivní osoby" (*persona ficta*) – osoby, která podle Maitlanda, velkého britského historika práva, „je nesmrtelná, žaluje a je žalována, vlastní pozemky, má svou pečeť a vytváří předpisy a nařízení pro fyzické osoby, ze kterých se skládá"[166] – byla poprvé uvedena v církevním právu papežem Inocencem IV. v roce 1250 a jako jedny z prvních institucí, na které se vztahovala, byly kláštery, a pak také univerzity, kostely, radnice a cechy.[167]

Myšlenka korporace jako andělské bytosti není mimochodem moje. Vypůjčil jsem si ji od významného medievalisty Ernsta Kantorowicze, který poukázal na to, že toto všechno se dělo zhruba ve stejné době, kdy Tomáš Akvinský rozvíjel svou představu, že andělé jsou ve skutečnosti jen personifikací platonských idejí.[168] „Podle učení Akvinského," poznamenává Kantorowicz, „každý anděl představuje druh."

> Není se pak co divit, že personifikované kolektivy právníků, které z právního hlediska byly nesmrtelným druhem, nakonec vykazovaly všechny znaky jinak připisované andělům ... Sami právníci uznali, že existuje jistá podobnost mezi jejich abstrakcí a andělskými bytostmi. V tomto ohledu lze říci, že svět politického a právního myšlení pozdního středověku začala obývat nehmotná andělská těla, velká i malá: byla neviditelná, nestárnoucí a věčná, nesmrtelná a někdy dokonce všudypřítomná; byla obdařena corpus intellectuale nebo mysticum (tj. duchovním či mystickým tělem), které by sneslo jakékoli porovnání se „spirituálními těly" nebeských bytostí.[169]

Všechno tohle stojí za povšimnutí, protože i když se obvykle domníváme se, že na existenci korporací je něco přirozeného a nevyhnutelného, v historických podmínkách jde o podivná, exotická stvoření. Žádná jiná velká tradice s něčím takovým nepřišla.[170] Jsou nejzvláštnějším evropským přírůstkem k nekonečné řadě středověkých metafyzických entit – a také nejtrvalejším.

Samozřejmě, že se během doby hodně změnily. Středověké korporace vlastnily majetek a často se zabývaly složitými finančními záležitostmi, ale v žádném případě to nebyly prospěchářské podniky v moderním slova smyslu. Nejblíže tomu byly, což neudiví, mnišské řády – především cisterciáci – jejichž kláštery se začaly podobat buddhistickým. Obklopovaly je mlýny a kovárny, provozovaly racionální výdělečné zemědělství s využitím práce „laických bratrů", kteří za mzdu spřádali a vyváželi vlnu. Někteří dokonce mluví o „klášterním kapitalismu".[171] Půda pro kapitalismus v pravém slova smyslu ale byla připravena, když se obchodníci začali organizovat do stálých seskupení, aby dosáhli monopolů, právních či skutečných, a vyhnuli se obvyklým rizikům obchodování. Vynikajícím příkladem v tomto ohledu je Společnost obchodních dobrodruhů založená králem Jindřichem IV. v roce 1407. I když měli romanticky znějící název, zabývali se hlavně nákupem britských vlněných oděvů, které pak prodávali ve Flandrech na trzích. Nešlo o moderní akciovou společnost, ale spíše o starodávný středověký cech obchodníků, ale měli systém, kde starší a zámožnější obchodníci mohli poskytnout půjčky těm mladším, a podařilo se jim získat výhradní kontrolu nad obchodem s vlnou natolik, aby si skvěle zajistili značné zisky.[172] Můžeme říci, že nová éra lidských dějin začala, když se takové společnosti začaly podílet na ozbrojených zámořských výpravách.

Kapitola jedenáct

OBDOBÍ VELKÝCH KAPITALISTICKÝCH ŘÍŠÍ (1450–1971)

„To máme teda jedenáct pesos. A protože mi je zůstáváš dlužný, dělá to ještě jednou jedenáct pesos čili dohromady dvaadvacet. Jedenáct pesos za deku a za petate a jedenáct pesos za to, že mi je zůstáváš dlužný. Je to tak Criserio?"

Criesrio neuměl moc počítat, a tak bylo přirozené, že řekl: „Správně, patrón."

Don Arnulfo byl slušný a čestný pán. Nakládal se svými peóny lépe než mnozí finqueros, jež znal.

„Košile stojí pět pesos. V pořádku, že? Dobře. A poněvadž za košili nezaplatíš, dělá to dalších pět pesos. A že mi zůstáváš i těch pět pesos dlužný, přibude nových pět pesos. Dělá to teda pět a pět a pět pesos čili dohromady dvacet. Souhlasí?"

„Ano, patrón, souhlasí."

Vždyť peón si nikde jinde košili koupit nemůže, když nějakou nutně potřebuje; nikdo na celém světě mu přece neposkytne úvěr, jedině pán, u něhož pracuje a kterého nesmí opustit, dokud mu dluží byť jen jediný centavo.

– B. Traven, *Kareta*

(B. Traven. 1978. *Kareta*. Svoboda, s. 22–23 – pozn. překl.)

EPOCHA, KTERÁ ZAČALA tím, čemu jsme si zvykli říkat „věk zámořských objevů", se vyznačovala tolika věcmi, které byly úplně nové: rozvojem moderní vědy, kapitalismem, humanismem, národnostními státy, že se může zdát podivné pojmout ji jen jako další kolo historického cyklu. Přesto tak to ale bylo z pohledu, který rozvíjím v této knize.

Tato éra začíná kolem roku 1450 odvratem od virtuální měny a úvěrových ekonomik a návratem ke zlatu a stříbru. Pozdější přísun zlatých a stříbrných prutů z obou Amerik nesmírně celý proces urychlil a vyvolal v západní Evropě „cenovou revoluci", která tradiční společnost obrátila vzhůru nohama. Návrat k drahým kovům navíc doprovázelo obnovení celé spousty dalších věcí, které se ve středověku do značné míry potlačovaly nebo se udržovaly v patřičných mezích: obrovských říší a profesionálních armád, rozsáhlých dobyvačných válek, neomezené lichvy. Došlo k novému poryvu vědecké a filozofické tvořivosti – i návratu otroctví. Nejednalo se žádným způsobem o prosté opakování děje. Znovu se objevily všechny prvky Axiálního věku, ale dohromady byly uspořádány úplně jinak.

⁂

Patnácté století je v evropských dějinách zvláštním obdobím. Bylo to století samých katastrof: veliká města pravidelně decimoval mor, komerční ekonomika slábla a v některých oblastech se zhroutila docela, celá města bankrotovala, neschopna vyplácet dluhopisy, rytířské vrstvy se mezi sebou praly o zbytky, když většinu venkova zničily lokálně ohraničenými boji. I křesťanství nebylo v geopolitickém smyslu nejpevnější, Osmanská říše uchvátila nejen to, co zůstalo z Byzance, ale tlačila se vytrvale do střední Evropy, s armádou roztahující se na souši i na moři.

Z pohledu mnoha obyčejných zemědělců a městských nádeníků současně nemohlo jít o lepší dobu. Jedním ze zvrácených důsledků dýmějového moru, který vyhubil zhruba třetinu evropské pracovní síly, bylo prudké zvýšení mezd. Nedošlo k tomu hned, hlavně proto, že první reakcí státních činitelů bylo uzákonit legislativu o zmrazení mezd nebo se dokonce pokusit znovu připoutat svobodné rolníky k půdě. Takové pokusy se setkaly se silným odporem a vyústily v řadu lidových povstání po celé Evropě. Ta byla potlačena, ale státní činitelé také museli přistoupit na kompromis. Zanedlouho do rukou obyčejných lidí proudilo tolik bohatství, že státy musely přijmout nové zákony zakazující neurozeným lidem nosit hedvábí a hermelín a omezit počet svátků, které v mnoha městech a farnostech začaly pohlcovat třetinu nebo i polovinu roku. Patnácté století se vlastně pokládá za vrcholnou dobu středověkého života radovánek, s jeho divadlem a draky, májkami a církevními pivními slavnostmi a králem vánoční veselice.[1]

V průběhu dalších století to všechno mělo být zničeno. V Anglii na život v radovánkách systematicky útočili puritánští reformátoři a posléze všichni reformátoři, jak katolíci, tak protestanti. Současně zmizela jeho ekonomická základna, protože se snižovala životní úroveň obyvatelstva.

Proč se tak stalo, je po staletí předmětem intenzivní debaty historiků. Víme alespoň toto: začalo to těžkou inflací. Mezi lety 1500–1650 se například v Anglii zvýšily ceny o 500 %, ale

mzdy narůstaly daleko pomaleji, takže během pěti generací reálné mzdy poklesly asi na 40 % původní výše. Stejné to bylo všude v Evropě.

Proč? Nejoblíbenějším vysvětlením od té doby, co jej francouzský právník Jean Bodin poprvé navrhl v roce 1568, byl ohromný příliv zlata a stříbra, které proudilo do Evropy po dobytí Nového světa. Jelikož cena drahých kovů šla prudce dolů, jak vysvětloval argument, cena všeho ostatního vyletěla nahoru a mzdy s tím prostě nemohly držet krok.[2] Existuje důkaz, který může toto tvrzení podpořit. Rozmach obecné prosperity kolem roku 1450 se shodoval s obdobím, kdy zlata a stříbra – a tím i mincí – byly opravdu malé zásoby.[3] Nedostatek hotovosti způsobil pohromu zvláště v mezinárodním obchodu, v šedesátých letech 15. století se lodě naložené zbožím často musely vracet z hlavních přístavů, protože nikdo neměl hotovost, aby z nich něco nakoupil. Situace se obrátila až ke konci desetiletí, kdy náhle propuklo dolování stříbra v Sasku a Tyrolsku, a poté následovalo otevření nových zámořských cest k Zlatému pobřeží západní Afriky. Pak přišly dobyvačné výpravy Cortése a Pizzara. Mezi lety 1520–1640 se na španělských lodích převáželo přes Atlantik a Pacifik ohromné množství tun zlata a stříbra z Mexika a Peru.

Problém tohoto tradičního příběhu spočívá v tom, že jen málo z toho zlata a stříbra zůstalo v Evropě po delší dobu. Většina zlata skončila v indických chrámech a drtivá většina stříbra nakonec odplula do Číny. Ten poslední fakt je důležitý. Jestliže chceme skutečně porozumět kořenům moderní světové ekonomiky, nemůžeme vůbec začít v Evropě. Příběh je doopravdy o tom, jak se v Číně přestaly používat papírové peníze, a stojí za to ho stručně vyprávět, protože ho zná jen velmi málo lidí.

⁂

Mongolové poté, co dobyli v roce 1271 Čínu, ponechali systém papírových peněz ve stejné podobě a dokonce podnikli občasné, i když katastrofální pokusy zavést jej i v jiných částech své říše. V roce 1368 byli ale svrženi dalším z velkých čínských lidových povstání a na trůn zase jednou dosedl bývalý rolnický vůdce povstalců.

Během jednoho století své vlády Mongolové úzce spolupracovali s obchodníky z ciziny, které místní velmi nesnášeli. I v důsledku toho byli dřívější rebelové – nyní dynastie Ming – nedůvěřiví k obchodu v jakékoli podobě a prosazovali romantickou vizi soběstačných zemědělských společenství. To mělo neblahé důsledky. Za prvé, znamenalo to udržení starého mongolského systému daní placených v naturáliích nebo prací, zvláště proto, že byl postaven na polokastovním rozdělení společnosti na zemědělce, řemeslníky nebo vojáky se zákazem změny zaměstnání. Bylo to mimořádně nepopulární opatření. Ačkoli státní investice do zemědělství, stavby silnic a kanálů odstartovaly rozkvět obchodu, většina z něj byla technicky vzato nelegální a daně z úrody byly tak vysoké, že mnoho zadlužených zemědělců začalo prchat ze země svých předků.[4]

Od takové kočovné populace lze očekávat, že bude vyhledávat cokoli kromě pravidelného zaměstnání; v Číně i v Evropě většina z těchto lidí volila kombinaci příležitostné práce,

podomního obchodu, bavičství, pirátství nebo lupičství. V Číně se také mnoho z nich stalo prospektory. Došlo zde k menší stříbrné horečce, všude se vynořovaly ilegální stříbrné doly. Neoznačené stříbrné pruty se v šedé neformální ekonomice brzy staly skutečným platidlem namísto oficiálních papírových peněz a šňůr bronzových mincí. Když se vláda pokusila v třicátých a čtyřicátých letech 15. století uzavřít tyto ilegální doly, podnítilo to místní vzpoury, ve kterých se horníci spojili s rolnickými vyhnanci, zmocnili se sousedních měst a někdy ohrožovali celé provincie.[5]

Vláda se nakonec přestala pokoušet potlačit neformální ekonomiku. Namísto toho úplně obrátila: přestaly se vydávat papírové peníze, došlo k legalizaci dolů, stříbrné pruty se staly uznávaným platidlem pro větší obchody a soukromé mincovny dokonce dostaly právo vyrábět šňůry mincí.[6] To zase vládě umožnilo postupně zrušit systém nucených prací a nahradit ho jednotným systémem daní splatných ve stříbře.

Čínská vláda se tak v podstatě vrátila ke své staré politice podpory trhu, do kterého zasahovala jen tehdy, když chtěla zabránit akumulaci kapitálu. Tato taktika rychle slavila působivý úspěch a čínské trhy vzkvétaly. Můžeme říci, že dynastii Ming se vlastně podařilo to, co ve světě téměř nemělo obdobu: čínská populace se rychle rozrůstala, ale životní úroveň se významně zvýšila.[7] Nová politika ovšem znamenala, že režim musel v zemi zajistit hojnou zásobu stříbra, aby udržel jeho cenu nízko a minimalizoval lidové nepokoje – jenže jak se ukázalo, čínské doly se velmi rychle vyčerpaly. Ve třicátých letech 15. století se našly nové stříbrné doly v Japonsku, ale i ty se vytěžily během deseti až dvaceti let. Zakrátko se Čína musela obrátit na Evropu a Nový svět.

Od dob Říma vyvážela Evropa na východ zlato a stříbro: nikdy nevyráběla mnoho věcí, které by si Asiaté chtěli koupit, a tak za hedvábí, koření, ocel a další zboží musela platit právě tímto způsobem. Počátky evropské expanze byly převážně pokusy o získání přístupu k luxusním věcem z východu nebo k novým zdrojům zlata a stříbra, kterými by se za tyto věci platilo. Tehdy měla atlantická Evropa jednu velkou výhodu oproti svým muslimským protivníkům: byla jí aktivní a rozvinutá tradice námořního válečnictví zdokonalená staletími konfliktů ve Středozemí. Ve chvíli, kdy Vasco da Gama vplul do Indického oceánu v roce 1498, okamžitě přestalo platit pravidlo, že moře by mělo být mírovou obchodní zónou. Portugalské flotily začaly ostřelovat a plenit každý přístav, ke kterému dopluly, pak obsadily strategické body a od neozbrojených obchodníků v Indickém oceánu vymáhaly poplatky za ochranu a právo nerušeně provozovat obchod.

V téměř stejnou dobu se poprvé dotkl nohou země Nového světa Kryštof Kolumbus – janovský kartograf, který hledal zkratku do Číny. Španělské a portugalské říši spadlo do klína největší ekonomické ovoce v historii lidstva: celé kontinenty plné nepředstavitelného bohatství, jejichž obyvatelé, vyzbrojení pouze zbraněmi doby kamenné, začali vymírat, jen co Španělé a Portugalci dorazili. Dobytí Mexika a Peru vedlo k objevu ohromných zdrojů drahých kovů a ty se pak bezohledně systematicky vytěžovaly. Kvůli co nejrychlejšímu získání co největšího množství drahých kovů došlo k plošnému vyhlazení okolních obyvatel. Jak Kenneth Pomeranz

nedávno podotkl, nic z toho by nebylo možné nebýt prakticky neomezené poptávky Asiatů po drahých kovech.

> Kdyby zvláště Čína neměla tak dynamickou ekonomiku, že změny její kovové základny mohly pojmout ohromující množství stříbra vytěženého během tří století v Novém světě, přestaly by tyto doly být výdělečné během několika desetiletí. Těžká inflace cen ve stříbře v Evropě mezi lety 1500–1640 je známkou snižující se hodnoty tohoto kovu i přesto, že Asie vyčerpávala většinu z jeho zásob.[8]

V roce 1540 způsobil přebytek stříbra cenový kolaps po celé Evropě; kdyby nebylo poptávky z Číny, americké doly by prostě přestaly fungovat a celý plán na kolonizaci Ameriky by se zhroutil.[9] Galéry se stříbrem a zlatem směřující do Evropy brzy místo vyložení nákladu zde zamířily kolem Somálského poloostrova přes Indický oceán do Kantonu. Po roce 1571, kdy bylo založeno španělské město Manila, už pluly přímo přes Tichý oceán. Koncem 16. století Čína dovážela ročně téměř padesát tun stříbra, což bylo devadesát procent celkové zásoby, a na začátku 17. století to bylo sto šestnáct tun, tedy devadesát sedm procent.[10] Jako platba za stříbro se muselo vyvážet ohromné množství hedvábí, porcelánu a dalšího čínského zboží. Mnoho z těchto výrobků se dostalo do nových měst ve Střední a Jižní Americe. Asijský obchod se stal nejdůležitějším faktorem vznikající globální ekonomiky a ti, kdo tahali za její finanční páky – zvláště italští, holandští a němečtí obchodní bankéři – byli fantasticky bohatí.

Jak ale přesně způsobila nová globální ekonomika propad životní úrovně v Evropě? Jednu věc víme jistě: určitě to nebylo tím, že by velké množství stříbra bylo k dispozici pro běžné transakce. Bylo to dokonce opačně. Ačkoli evropské mincovny razily veliká množství realů, tolarů, dukátů a dublonů, které se staly novým médiem obchodu od Nikaraguy po Bengálsko, téměř žádný se nedostal do kapes obyčejných Evropanů. Namísto toho se dovídáme o nedostatku měny, jako například v Anglii:

> Po skoro celé období tudorovské vlády byly v oběhu peníze tak malé hodnoty, že daňoví poplatníci prostě neměli dost mincí, aby zaplatili povinné peněžité příspěvky a desátky a pořád dokola museli odevzdávat rodinné stříbro, tedy platidlo, které měli při ruce.[11]

Takhle to bylo skoro všude v Evropě. I přes značný příliv kovů z obou Amerik měla většina rodin tak málo na hotovosti, že pravidelně museli nechat roztavit rodinné stříbro, aby zaplatili daně.

Bylo to proto, že daně se *musely* platit v kovech. Běžné obchody se oproti tomu dále uskutečňovaly jako ve středověku, s využitím různých typů virtuálních úvěrových peněz: vrubovek, směnek vlastních nebo, v rámci menších komunit, prostě jen zaznamenáváním, kdo komu co dluží. To, co opravdu způsobilo inflaci, byl fakt, že lidé, kteří ovládali přísun

zlata a stříbra – vláda, bankéři, velkoobchodníci – svou moc využívali ke změnám pravidel. Nejdříve začali trvat na tom, že zlato a stříbro *jsou* peníze, pak pro své potřeby zavedli nové typy úvěrových peněz a zároveň u toho pomalu podrývali a ničili místní systémy důvěry, které malým komunitám po celé Evropě umožňovaly z větší části fungovat bez kovových peněz.

Byl to politický boj, i když také šlo o pojmové spory o podstatě peněz. Nový systém zlaté a stříbrné měny se mohl zavést jen pomocí téměř bezpříkladného násilí jak v zámoří, tak na domácí půdě. Skoro všude v Evropě se první reakce na „cenovou revoluci" a s tím spojené oplocování veřejných pozemků dost podobala tomu, co se předtím poměrně nedávno dělo v Číně: tisíce bývalých sedláků uprchlo nebo byli nuceni opustit své vesnice a stali se z nich tuláci či „lidé bez pána". Celý proces vyústil v lidová povstání. Reakce evropských vlád byla ale úplně jiná než v Číně. Rebelie byly tvrdě potlačeny a žádné pozdější ústupky se nekonaly. Tuláci byli pochytáni a odvezeni do kolonií na práci, naverbováni do koloniálních armád a námořnictva nebo také museli pracovat v továrnách na domácí půdě.

Téměř všechno z toho se dělo skrze manipulaci s dluhem. V důsledku toho se samotná podstata dluhu stala zase jednou hlavním předmětem svárů.

Část I.

Chamtivost, teror, pobouření, dluh

Učenci se bezpochyby nikdy nepřestanou dohadovat o příčinách velké „cenové revoluce" – zvláště proto, že není jasné, jaké nástroje pro jejich zjištění využít. Opravdu můžeme pomocí metod moderní ekonomiky vytvořených pro porozumění chodu současných ekonomických institucí popsat politické boje, které vedly k založení těchto institucí?

Nejde jen o konceptuální problém, ale i o morální rizika. Přijmout to, co by se mohlo zdát „objektivním" makroekonomickým přístupem k počátkům světové ekonomiky, by znamenalo vnímat chování prvních evropských cestovatelů, obchodníků a dobyvatelů jako prostou racionální reakci na příležitost – jako by to samé v jejich situaci udělal každý. Tohle se často stává při užívání rovnic: způsobují, že máme za naprosto přirozené, že pokud je cena stříbra v Číně dvakrát vyšší než v Seville a obyvatelé Sevilly se mohou dostat k velkému množství stříbra, které jsou schopni přepravit do Číny, pak to dozajista udělají, i když to bude stát zničení celých civilizací. Nebo pokud je v Anglii poptávka po cukru a nejsnadnější pro jeho pěstování je zotročit miliony lidí, pak je nevyhnutelně někdo zotročí. Jenže dějiny docela jasně ukazují, že tomu tak není. Jakákoli civilizace byla pravděpodobně v pozici, kdy mohla nadělat spoustu škody ve stejném měřítku, jako to činily evropské mocnosti v 16. a 17. století (jasným kandidátem byla například dynastie Ming), ale skoro žádná to doopravdy neudělala.[12]

Vezměme si například způsob, jakým se z amerických dolů těžilo zlato a stříbro. Těžba začala téměř okamžitě po pádu aztéckého hlavního města Tenochtitlán v roce 1521. Ačkoli se většinou

domníváme, že mexickou populaci vyhubily evropské nemoci, tehdejší pozorovatelé byli toho názoru, že za to přinejmenším stejně mohla práce v dolech, ke které byli porobení domorodci přinuceni.[13] Cvetan Todorov ve své knize *Dobytí Ameriky* nabízí výtah z nejmrazivějších zpráv, převážně od španělských kněží a mnichů. Ti, ač byli věrni myšlence, že vyhlazení indiánů je Božím trestem, nemohli skrýt své zděšení, když viděli španělské vojáky, jak si zkoušejí ostří svých zbraní vykuchávám kolemjdoucích a jak rvou matkám děti od zad, aby je předhodili psům. Takové činy se prostě popisovaly jako něco, co by člověk očekával od bandy po zuby ozbrojených mužů, z nichž mnozí mají zločineckou minulost, když se jim dostane absolutní beztrestnosti. Zprávy z dolů ovšem naznačují něco mnohem promyšlenějšího. Když otec Toribio de Motolinia psal o deseti morových ranách, které podle něho Bůh seslal na obyvatele Mexika, zahrnul mezi ně černé neštovice, válku, hladomor, nucené práce, daně, které donutily mnoho lidí prodat své děti věřitelům, jiní zase byli ve vězeních krutě umučeni k smrti a tisíce lidí zemřelo při budování hlavního města. Zdůrazňoval především, že nesčíslné množství jich také zemřelo v dolech:

> Osmou morovou ranou bylo zotročení, kterého se dopustili Španělé, když je poslali na práci v dolech. Nejprve tam pracovali původní otroci Aztéků, potom ti, kdo jevili známky neposlušnosti a nakonec všichni, koho Španělé chytili. Během prvních let obchod s otroky vzkvétal a otroci často měnili pány. Ti, vedle královského cejchu, jejich tváře pokryli dalšími značkami, takže otroci měli obličeje pokryté písmeny oznamujícími, kdo si je koupil a kdo je prodal.
>
> Devátou morovou ranou byla práce v dolech, kam indiáni s těžkým nákladem zásob putovali dvě stě devadesát mil i více... Když jim došlo jídlo, zemřeli – buď v dolech nebo po cestě, protože na jídlo neměli peníze a nebyl nikdo, kdo by jim ho dal. Někteří se dostali do cíle v takovém stavu, že krátce poté zemřeli. Těla těchto indiánů a otroků, kteří zemřeli v dolech, vydávala takový zápach, že to způsobilo mor, zvláště v dolech v Oaxaca. V okruhu asi dvou mil kolem těchto dolů a kolem velkého úseku silnice se stěží dalo projít, aniž by člověk musel překračovat mrtvoly a kosti. Hejna ptáků a vran, která přiletěla, aby hodovala na mrtvých tělech, byla tak ohromná, že za nimi potemnělo slunce.[14]

O podobných scénách máme zprávy z Peru, kde se kvůli nucené práci v dolech vylidnily celé oblasti, a z Hispanioly (Haiti), kde došlo k úplnému vyhlazení původních obyvatel.[15]

Když mluvíme o conquistadorech, nehovoříme jen o obyčejné chamtivosti, ale o chamtivosti bájných rozměrů. Tu si s nimi ostatně nejvíce spojujeme. Nikdy zřejmě neměli dost. I po dobytí Tenochtitlánu a Cuzca a zabavení do té doby doby nevídaných pokladů se dobyvatelé skoro vždy přeskupili a vydali se hledat další poklady.

Moralisté po celá staletí brojili proti bezbřehé lidské hrabivosti stejně jako proti nekonečné touze po moci. Dějiny ale spíše ukazují na fakt, že ačkoli lidi můžeme obvinit z tendencí obviňovat *druhé*, že jednají jako conquistadoři, jen málo z nich se tak skutečně chová. I ti

nejctižádostivější z nás mají sny podobné těm Sindibádovým: prožít dobrodružství, získat dost prostředků na to, aby se člověk mohl usadit a žít spokojeným životem, a taky si ho užívat. Max Weber samozřejmě tvrdil, že podstatou kapitalismu je naléhavá potřeba – o které si myslel, že se poprvé objevila v kalvinismu – jít pořád dál a účastnit se různých podnikání. Conquistadoři ale byli řádnými středověkými katolíky, i když vycházejícími z nejkrutějších a bezcharakterních pravidel španělské společnosti. Proč tedy ta nepolevující touha chtít víc a víc a víc?

Myslím, že bude užitečné vrátit se na počátek dobývání Mexika Hernandem Cortésem: jaké byly jeho tehdejší motivy? Cortés přibyl do kolonie na Hispaniole v roce 1504 s hlavou plnou snů o slávě a dobrodružství, ale prvních patnáct let se jeho dobrodružství soustředila převážně na svádění manželek druhých mužů. V roce 1518 se mu podvodem podařilo získat jmenování velitelem výpravy, která měla ustavit přítomnost Španělů i na pevnině. Jak později napsal Bernal Díaz del Castillo, který ho doprovázel, Cortés se v té době

> začal šňořit a dbal na svůj vzhled více než předtím. Nosil péřový střapec s medailonem a zlatým řetězem a hedvábný kabátec lemovaný zlatými očky. Vypadal jako skutečný chrabrý a smělý kapitán. Neměl ale žádné peníze na pokrytí výdajů, o kterých jsem mluvil, takže byl neustále chudý a velmi zadlužený, ačkoli měl výnosné plantáže s indiány a z dolů mu plynulo zlato. Všechno to ale utratil za sebe nebo za parádu pro svou manželku, se kterou se nedávno předtím oženil, a na hostiny pro své hosty...
>
> Když se někteří z jeho přátel obchodníků dověděli, že byl jmenován hlavním velitelem výpravy, půjčili mu čtyři tisíce zlatých pesos v mincích a další čtyři tisíce ve zboží, za které se zaručil svými indiány a plantážemi. On pak poručil vyrobit dvě standarty a prapory, vyhotovené ve zlatě s královskými erby a křížem na obou stranách s nápisem: „Přátelé, následujme v pravé víře znamení Svatého kříže, s jeho pomocí zvítězíme."[16]

Jiným slovy, žil si nad svou úroveň, dostal se do potíží a jako lehkomyslný hráč se rozhodl vsadit všechno na jednu kartu a hrát o všechno. Nepřekvapí tedy, že když se guvernér na poslední chvíli rozhodl zrušit výpravu, Cortés neposlechl a vyplul na moře se šesti stovkami mužů, kterým všem nabídl rovný podíl na ziscích z výpravy. Po přistání své lodě spálil, čímž vlastně všechno vsadil na vítězství.

Nyní přeskočme od začátku Díazovy knihy k poslední kapitole. O tři roky později díky svým některým nejdůmyslnějším, nejbezohlednějším, nejgeniálnějším a vysloveně ostudným způsobům chování Cortés zvítězil. Po osmi měsících zničujících pouličních bojů a smrti snad jednoho sta tisíců Aztéků ležel Tenochtitlán, jedno z největších měst na světě, v troskách. Pokladnice říše byla v bezpečí a nastal čas rozdělit její obsah mezi vojáky, kteří přežili.

Podle Díaze to ale skončilo pobouřením mužů. Úředníci si tajně zabavili zlato a když byl vyhlášen poslední zápis, vojáci zjistili, že na každého se dostane padesát až osmdesát pesos. Navíc větší část jejich podílu shrábli znovu úředníci ve svém postavení věřitelů – protože

Cortés chtěl, aby se mužům účtovala náhrada výstroje a lékařská péče, která jim byla věnována během obléhání. Většina z nich zjistila, že celým podnikem prodělali. Díaz píše:

> Všichni jsme vězeli hluboko v dluzích. Kuše se nedala koupit za méně než čtyřicet či padesát pesos, mušketa stála sto, meč padesát, kůň od osmi set do tisíce pesos i víc. Takhle přemrštěně jsme museli platit za všechno! Ranhojič, který si říkal Mistr Juan a pečoval o některá velmi těžká poranění, si účtoval hodně přehnané poplatky, stejně jako mastičkář Murcia, který byl lékárníkem, holičem a také léčil zranění, a dále zde bylo třicet dalších podfuků a švindlů, za které jsme museli zaplatit ze svého podílu hned, jak jsme jej dostali.
>
> Byly vůči tomu vzneseny závažné námitky, a jediná náprava, kterou Cortés zjednal, bylo jmenování dvou důvěryhodných osob, které znaly cenu zlata a mohly stanovit hodnotu čehokoli, co jsme kupovali na úvěr. Rozkaz zněl, že musíme přijmout jakoukoli cenu stanovenou za naše nákupy nebo ranhojičovu léčbu, ale protože nemáme peníze, musí naši věřitelé dva roky počkat na platbu.[17]

Brzy dorazili španělští obchodníci a za základní věci denní potřeby požadovali horentně vysoké sumy, což způsobilo další pobouření, dokud

> našeho generála nezačaly unavovat neustálé stížnosti namířené vůči němu, že prý si ukradl všechno pro sebe, a nekonečné žádosti o půjčky a platby předem. Naráz se rozhodl, že se zbaví těch nejobtížnějších společníků tím, že osídlí provincie, které se mu pro tento účel nejlépe hodily.[18]

Tito muži končili jako dozor nad provinciemi, kde zavedli místní správu, daně a pracovní režim. To usnadňuje porozumění popisu indiánů s tvářemi pokrytými jmény jako mnohokrát parafovanými šeky a dolům na míle obklopeným rozkládajícími se těly. Nejde tu o psychologii chladné, vypočítavé chamtivosti, ale o daleko složitější směs pocitů zahanbení a spravedlivého rozhořčení, a také o zoufalou naléhavost dluhů, které se mohly jen skládat a narůstat (šlo téměř určitě o úročené půjčky), a vztek při pomyšlení, že po to všem, čím prošli, by hlavně neměli být pokládáni za něčí dlužníky.

A co Cortés? Podařila se mu snad největší krádež v dějinách. Samozřejmě, že jeho původní dluhy byly nyní bezvýznamné. On se ale vždycky dostal do nějakých nových. V době, kdy byl v roce 1526 na výpravě do Hondurasu, začali už věřitelé přebírat jeho pozemky do svého vlastnictví. Cortés po svém návratu napsal císaři Karlu V., že jeho výlohy byly tak velké, že „všechno, co jsem získal, mě nemohlo zachránit před bídou a nouzí. V momentě, kdy toto píši, mám dluh ve výši pět set uncí zlata a nemám ani peso, abych jej mohl splatit."[19] Jak falešné, bezpochyby (Cortés v té době měl svůj vlastní palác), ale jen o několik let později musel zastavit šperky své ženy, aby napomohl financovat sérii výprav do Kalifornie v naději,

že znovu získá bohatství. Když nepřinesly žádný zisk, pronásledovali ho pak věřitelé tak, že se nakonec musel vrátit do Španělska, aby osobně prosil před císařem.[20]

⁂

Pokud to všechno podezřele připomíná čtvrtou křížovou výpravu s jejími zadluženými rytíři, kteří obírali celá města o jejich bohatství a stejně se drželi jen o krok napřed před svými věřiteli, je pro to důvod. Finanční kapitál na pozadí těchto výprav pocházel vždy více méně ze stejného místa (v tomto případě z Janova a ne z Benátek). Ba co víc, vztah mezi odvážným dobrodruhem na jedné straně, hráčem, který se nebojí riskovat cokoli, a opatrným finančníkem na straně druhé, jehož všechny činnosti se soustředí na stálý, přesný a neúprosný vzrůst příjmu, spočívá v samotném jádru toho, čemu dnes říkáme „kapitalismus".

V důsledku toho je náš současný ekonomický systém příznačný svým zvláštním dvojím charakterem. Učence už dlouho fascinují španělské spory, které vznikly na univerzitách, jako je v Santanderu, o lidství indiánů (Mají duše? Měli by mít zákonná práva? Bylo jejich násilné zotročení legitimní?) i o skutečných postojích conquistadorů vůči nim (bylo to pohrdání, odpor, nebo dokonce zdráhavý obdiv vůči jejich protivníkům?)[21] Jde ale o to, že v klíčových momentech rozhodování na ničem z toho nezáleželo. Ti, kdo rozhodovali, neměli pocit, že by nad tím stejně měli nějakou kontrolu; a ty, kdo ji měli, zase nijak zvlášť nezajímaly detaily. Vezměme si ilustrativní příklad: po počátečních letech existence zlatých a stříbrných dolů popsaných Motoliniem, kdy byly miliony indiánů prostě pochytány a odvedeny na smrt, zavedli kolonisté politiku dlužního otroctví s obvyklým trikem požadavku vysokých daní a úročených půjček těm, kdo je nemohli zaplatit a byli nuceni pak platit úrok prací. Královští zmocněnci se pravidelně pokoušeli tyto postupy zakázat s tím, že indiáni jsou nyní křesťané a že to tedy porušuje jejich práva jako oddaných poddaných španělské koruny. Ale jak to se všemi takovými královskými snahami vystupovat jako ochránci indiánů bývá, nezměnilo se nic. Potřeba financí měla přednost. Sám Karel V. měl velké dluhy u bankovních firem ve Florencii, Janově a Naples a zlato a stříbro z obou Amerik představovalo asi jednu pětinu jeho celkového příjmu. Přes původní křik a (obvykle celkem upřímné) morální rozhořčení královských emisarů nakonec byla taková prohlášení ignorována nebo se přinejlepším dodržovala jeden či dva roky, než všechno zase usnulo.[22]

⁂

Všechno to napomáhá vysvětlení, proč byla církev tak nekompromisní ve svém postoji vůči lichvě. Nešlo jen o filozofický problém, byla to věc morálního soupeření. Peníze měly vždy potenciál stát se samy o sobě morálním imperativem. Dovolte jim, aby se rozšířily a rychle se z nich stane tak naléhavá morálka, že se všechny ostatní ve srovnání s ní zdají být zbytečné. Pro dlužníka se svět zmenší na možná nebezpečí, možné nástroje a eventuální zboží.[23] I lidské

vztahy se stávají záležitostí výpočtu výdajů a zisků. Conquistadoři evidentně vnímali svět tímto způsobem, když se vydali dobývat.

Zvláštním rysem moderního kapitalismu je vytváření společenských systémů, které nás nutí přemýšlet tímto způsobem. Výmluvná je v tomto případě struktura korporace – a není náhodou, že první akciové společnosti na světě byly anglické a holandské východoindické společnosti, které využívaly stejnou kombinaci průzkumů, dobývání a těžby jako conquistadoři. Je to struktura vytvořená k eliminaci všech morálních imperativů kromě zisku. Členové výkonných rad, které vydávají rozhodnutí, mohou argumentovat – a také to často dělají – že kdyby šlo o jejich peníze, samozřejmě by nepropouštěli celoživotní zaměstnance týden před odchodem do důchodu nebo nevyhazovali karcinogenní odpad v okolí škol. Jsou ale morálně povinni nevšímat si takových faktorů, protože jsou pouhými zaměstnanci, jejichž jedinou zodpovědností je zajišťovat maximální návratnost investic akcionářů společnosti. (Akcionáři do toho samozřejmě nemají co mluvit.)

Postava Cortése je poučná z dalšího důvodu. Mluvíme o muži, který v roce 1521 dobyl království a seděl na ohromné hromadě zlata. Neměl dokonce v úmyslu ho někomu přenechat – ani svým věrným. O pět let později se octl zadlužený a na mizině. Jak je to možné?

Předvídatelnou odpovědí by bylo: Cortés nebyl král, byl poddaným španělského krále, žijícím v právním systému království, které zastávalo názor, že pokud člověk neumí dobře spravovat své peníze, tak o ně přijde. Přesto ale, jak jsme viděli, v jiných případech se mohly královské zákony opomíjet. Co víc, ani králové nebyli úplně svobodnými jednateli. Karel V. byl neustále zadlužený a když se jeho syn Filip II, jehož armády bojovaly současně na třech různých frontách, pokusil o starý středověký trik prodlevy z placení, všichni jeho věřitelé od janovské Banky sv. Jana po německé Fuggery a Welsery se spojili, aby se ujistili, že nedostane žádné další půjčky, dokud nezačne ctít své závazky.[24]

Kapitál tedy nejsou jen peníze. Není to ani bohatství, které lze převést na peníze. Ale není to ani využití politické moci k tomu, aby něčí peníze posloužily k vydělání ještě více peněz. Přesně o tohle se pokoušel Cortés: v klasickém stylu Axiálního věku se snažil využít svých výprav k drancování a získání otroků pro práci ve svých dolech, aby mohl zaplatit svým vojákům a dodavatelům a mohl se pustit do dalších výprav. Tento postup se mu osvědčil, ale pro ostatní conquistadory představoval působivou prohru.

V tom by mohl být ten rozdíl. V Axiálním věku byly peníze nástrojem říše. Pro panovníky bylo výhodné podpořit trh, kde každý vnímal peníze jako cíl sám o sobě; někdy vládci dokonce mohli začít vnímat celý vládní aparát jako výdělečný podnik; ale peníze vždy zůstaly politickým nástrojem. Když říše padla a došlo k demobilizaci armády, takový aparát se vytratil. V nově se vyvíjejícím kapitalistickém systému byla logice peněz přiznána autonomie, kolem které se postupně zorganizovaly politické a vojenské síly. Je pravda, že to byla finanční logika, která by především nikdy nemohla existovat bez podpory státu a armády. Jak jsme viděli na příkladu středověkého islámu, za podmínek čistě volného trhu, kdy stát nevstupuje žádným významnějším způsobem do regulace trhu ani při prosazování komerčních smluv, nevznikne

tržní soutěž a půjčky na úrok je nemožné splácet. *Pouze* proto, že islám zakázal lichvu, bylo pro ně opravdu možné vytvořit ekonomický systém, který fungoval nezávisle na státu.

Martin Luther to potvrdil v roce 1524, zhruba v době, kdy Cortés začal mít potíže se svými věřiteli. Je pro nás velmi pěkné si představovat, řekl Luther, že všichni mají žít jako praví křesťané, v souladu s příkazy evangelia. Ve skutečnosti je toho ale schopno jen málo lidí:

> Křesťané jsou na tomto světě vzácností; svět proto potřebuje přísnou a tvrdou světskou vládu, která přinutí hříšné, aby neloupili a vrátili všechno, co si vypůjčí, i když by křesťan neměl vyžadovat, ani dokonce doufat, že to dostane nazpět. Je to nutné, aby se svět nestal pouští, aby se zachoval mír a nedošlo k úplnému zničení obchodu a společnosti; což by se všechno stalo, pokud bychom vládli světu podle evangelia, neřídili a neomezovali hříšné pomocí zákonů a s využitím síly, aby činili, co je správné... Ať si nikdo nemyslí, že světu lze vládnout bez krveprolití; meč vládce musí být rudý a krvavý, protože svět bude a musí být zlým a meč je Boží metlou a pomstou.[25]

„Aby neloupili a vrátili všechno, co si vypůjčí" – jak výmluvně jsou tato slova kladena vedle sebe, vezmeme-li v úvahu, že ve scholastické teorii se půjčování na úrok považovalo za krádež.

A Luther zde *mluvil* o úročených půjčkách. Příběh, jak se dostal k tomuto názoru, je výmluvný. Luther začal svou kariéru církevního reformátora v roce 1520 plamennými kampaněmi proti lichvě, jedna z jeho námitek vůči prodeji církevních odpustků zněla, že se jedná o duchovní lichvářství. Tento názor mu získal obrovskou podporu obyčejných lidí ve městech i vesnicích. Brzy si ale uvědomil, že vypustil z láhve džina, který hrozil obrátit svět vzhůru nohama. Objevili se ještě radikálnější reformátoři, kteří tvrdili, že chudí nemají žádnou morální povinnost platit úrok z lichvářských půjček, a navrhovali obnovení institucí Starého zákona, jako byl Svatý rok. Za nimi přišli vysloveně revoluční kazatelé, kteří začali zase jednou zpochybňovat šlechtická privilegia a soukromý majetek. V roce 1525, rok po Lutherově kázání, došlo k masovým povstáním rolníků, horníků a chuďasů z měst po celém Německu. Rebelové se většinou prezentovali jako prostí křesťané, kteří chtějí znovu nastolit skutečný komunismus evangelií. Přes sto tisíc jich bylo povražděno. Už v roce 1524 Luther cítil, že se věci vymykají kontrole a že si bude muset vybrat, ke které straně se přidá: ve výše zmíněném textu to učinil. Pravidla Starého zákona jako Svatý rok už nejsou závazná, evangelium jen popisuje ideální chování, lidé jsou hříšná stvoření, takže zákony jsou nutné a zatímco lichva je hřích, čtyř- až pětiprocentní úrok je za určitých podmínek nyní legální, ale inkasovat takový úrok hříšné je. Za žádných okolností ale není legitimní tvrdit, že z toho důvodu mají dlužníci právo porušovat zákon.[26]

Švýcarský protestantský reformátor Zwingli byl ještě přímější. Bůh, tvrdil, nám dal boží zákon: miluj svého bližního jako sebe samého. Kdybychom se opravdu drželi tohoto zákona, lidé by se obdarovávali navzájem a soukromý majetek by neexistoval. S výjimkou Ježíše ale

žádný člověk ještě nebyl schopen žít podle čistě komunistických norem. Proto nám Bůh dal jiné, méně důležité lidské zákony, které jsou vymahatelné státními autoritami. I když nás toto právo nemůže přinutit, abychom jednali tak, jak bychom ve skutečnosti měli („úředník nikoho nemůže přimět, aby zapůjčil něco svého, bez naděje v náhradu nebo zisk") – může nás přinejmenším donutit jednat podle příkladu apoštola Pavla: „dávejte každému, co jste povinni".[27]

Brzy na to měl Kalvín zcela odmítnout celoplošný zákaz lichvy a v roce 1650 se všechny protestantské denominace připojily k jeho stanovisku, že rozumná úroková sazba (obvykle pět procent) není hříchem za předpokladu, že věřitelé jednají s dobrým úmyslem, půjčky pro ně nejsou jedinou výdělečnou činností a nevykořisťují chudé.[28] (Katolická nauka na to přistoupila pomaleji, ale nakonec se připojila pasivním souhlasem.)

Jestliže se podíváme na zdůvodnění toho všeho, jsou nápadné dvě věci. První – protestantští myslitelé všichni stále využívali starého středověkého argumentu o *interesse*: že úrok je ve skutečnosti náhradou za peníze, které *by* věřitel vydělal, kdyby mohl své peníze věnovat do nějaké ziskovější investice. Původně se tato logika vztahovala na komerční půjčky, postupně pak na všechny. Zmnožování peněz se nyní pokládalo za zcela v pořádku, nebylo na tom nic nepřirozeného. Všechny peníze se považovaly za kapitál.[29] Druhá věc – domněnka, že lichva je něčím, co člověk uskutečňuje se svými nepřáteli, a pokud to rozšíříme, že se veškerý obchod podílí na čemsi, co má podstatu boje, nikdy úplně nezmizela. Kalvín například popřel, že by Deuteronomium ukazovalo pouze na Amalekity: řekl, že to jistě znamená, že lichva je přijatelná při obchodech se Syřany nebo Egypťany a vlastně všemi národy, se kterými židé vedli obchody.[30] Tím, že padly tyto zábrany se objevil alespoň tichý náznak toho, že odteď můžeme jednat s *každým*, dokonce i s bližním, jako s cizincem.[31] Stačí si jen všimnout, jak evropští obchodní dobrodruzi té doby opravdu přistupovali k cizincům v Asii, Africe a obou Amerikách, abychom pochopili, co to může znamenat v praxi.

Můžeme se také podívat blíže k domovu. Vezměme si příběh dalšího tehdejšího proslulého dlužníka, markraběte Kazimíra von Brandenburg-Ansbach (1481–1527) ze slavného rodu Hohenzollernů:

Kazimír byl synem Friedricha I. von Brandenburg, který proslul jako jedno z „šílených knížat" německé renesance. Zdroje se liší v tom, jak šílený doopravdy byl. Jedna z tehdejších kronik ho popisuje, jako „poněkud vyšinutého z přemíry dostihů a soubojů"; většina se shodne na tom, že měl sklony k záchvatům zuřivosti stejně jako k financování nevázaných nákladných slavností, o kterých se říká, že často sklouzly do divokých bakchanálních orgií.[32]

Všechny nicméně píší o tom, že nedovedl hospodařit s penězi. Začátkem roku 1515 byl Friedrich ve velkých finančních potížích – říká se, že dlužil přes dvě stě tisíc guldenů. Uvědomil své věřitele, většinou své známé šlechtice, že brzy bude nucen dočasně pozastavit platbu úroků ze svých dluhů. To zřejmě způsobilo krizi v důvěře věřitelů a za několik týdnů jeho syn Kazimír zorganizoval palácový převrat, kdy se během ranních hodin 26. února 1515 zmocnil paláce v Plassenburgu, zatímco jeho otec se bavil na oslavách masopustu. Toho pak

donutil podepsat abdikační dokumenty z důvodu duševní nemoci. Friedrich strávil zbytek života uvězněný na Plassenburgu, bez návštěvníků a korespondence. Když jednou jeden z jeho strážců požádal nového markraběte o pár guldenů, aby si Friedrich o ně mohl hrát a krátit si tak čas, Kazimír to okázale veřejně odmítl s prohlášením (samozřejmě směšným), že jeho otec zanechal své záležitosti v takovém stavu, že si to prostě nemůže dovolit.[33]

Kazimír svědomitě přidělil funkce guvernérů a další ceněné úřady věřitelům svého otce. Pokusil se dát své záležitosti do pořádku, ale ukázalo se to být překvapivě těžké. Jeho nadšené přijetí Lutherových reforem bylo mnohem více spojeno s jeho nadějí na získání církevních pozemků a klášterního majetku, než s nějakou zvláštní náboženskou horlivostí. Zpočátku ale zůstávalo rozdělování církevního majetku spornou záležitostí a Kazimír si problémy ještě zhoršil, když zmnožil své hráčské dluhy, které prý dosáhly výše skoro padesáti tisíc guldenů.[34]

To, že Kazimír dal svým věřitelům místa ve státní správě, mělo předvídatelné důsledky: jeho poddaní byli odíráni ještě víc, mnozí z nich se také beznadějně zadlužili. Není se tedy co divit, že se Kazimírovo panství v údolí řeky Tauber ve Francích stalo v roce 1525 ohniskem povstání. Skupiny ozbrojených vesničanů se shromáždily s prohlášením, že nebudou poslušni žádnému zákonu, který není v souladu „se svatým slovem Božím". Šlechtici odříznutí od světa na svých osamělých hradech se zprvu příliš nebránili. Vůdci vzbouřenců, z nichž mnozí byli místním kupci, řezníky a jinými významnými muži z okolních měst, započali s poměrně organizovaným tažením, při kterém padala hradní opevnění. Rytířští obyvatelé hradů dostali nabídku záruky bezpečí, pokud se nebudou vzpírat, dobrovolně se vzdají svých feudálních privilegií a budou přísahat na to, že budou uznávat vzbouřeneckých Dvanáct artikulů. Mnozí z nich poslechli. Rebelové si tu skutečnou nenávist nechávali pro katedrály a kláštery, z nichž na tucty vyplenili, vydrancovali a obrátili v trosky.

Kazimír to rozehrál na více stran. Nejdříve čekal na příležitost, shromáždil armádu o síle asi dvou tisíc zkušených vojáků, ale odmítl zasáhnout, když vzbouřenci rabovali v okolních klášterech; dokonce vyjednával s různými skupinami rebelů v tak dobrém tónu, že mnozí byli přesvědčeni, že se k nim chce připojit „jako křesťanský bratr".[35] V květnu poté, co rytíři Švábské ligy porazili na jihu vzbouřence z křesťanské Unie, Kazimír vyrazil do akce a jeho jednotky smetly špatně organizované skupiny rebelů, postupovaly jeho vlastním územím jako armáda dobyvatelů, vypalovaly a drancovaly vesnice a města, vraždily ženy a děti. V každém městě uspořádal trestný tribunál, zabavil všechen ukořistěný majetek, který si ponechal údajně na mimořádné půjčky, aby mohl zaplatit svým oddílům – právě když jeho muži také zabrali všechen majetek, který ještě byl k nalezení v katedrálách v kraji.

Je zřejmě důležité, že Kazimír ze všech německých knížat nejdéle váhal, než zasáhl, ale když už to udělal, byl z nich zdaleka nejpomstychtivější. Jeho vojska byla nechvalně známá nejen popravami obviněných rebelů, ale také odsekáváním prstů kolaborantům. Jeho kat si vedl děsivou účetní knihu amputovaných částí těla kvůli pozdější peněžní náhradě – byla to „tělesná" verze účetních knih, které Kazimírovi způsobily v životě tolik potíží. Ve městě

Kitzingen jednou Kazimír rozkázal vydloubnout oči padesáti osmi měšťanům, kteří podle jeho názoru „na něho odmítali hledět jako na svého pána". Poté obdržel následující účet:[36]

80 popravených	
69 vypíchnutých očí nebo useknutých prstů	114½ fl.
z toho odečteno	
obdrženo od Rothenburgerů	10fl.
obdrženo od Ludwiga von Hutten	2fl.
Zůstatek	
Plus 2měsíční plat po 8fl. měsíčně	16fl.
Celkem	118½ fl.

(podepsáno) Augustin, kat, kterému občané Kitzingeru říkají „Mistr Au"

Tato represe nakonec podnítila Kazimírova bratra Jiřího (později zvaného „Zbožný"), aby mu napsal dopis s dotazem, jestli Kazimír nezamýšlí věnovat se obchodu, protože, jak mu Jiří jemně připomenul, může těžko být nadále svrchovaným feudálním pánem, když jsou všichni jeho sedláci mrtví.[37]

Za takových událostí neudivuje, že si muži jako Thomas Hobbes představovali přirozený stav společnosti jako válku všech proti všem, z které nás může zachránit jen svrchovaná moc panovníka. Kazimírovo chování, které bylo kombinací celkového postoje bezzásadové, chladnokrevné vypočítavosti a výbuchy téměř nevysvětlitelně mstivé brutality, se také podobá chování Cortésových rozzlobených pěšáků vypuštěných do aztéckých provincií. Obojí ztělesňuje něco podstatného z psychologie dluhu – či možná ještě přesněji, z psychologie dlužníka, který má pocit, že neudělal nic, pro co by si zasloužil být v současném postavení: jde o zoufalou potřebu proměnit všechno kolem sebe na peníze a o vztek a rozhořčení, že se z člověka stal někdo, kdo je k tomu nucen.

Část II.

Svět úvěru a svět úroku

Ze všech bytí, která existují pouze v myslích lidí, není nic fantastičtějšího a hezčího než dobrá pověst; nelze ji vynutit; spočívá na mínění; závisí na našich pocitech naděje a strachu; často přichází nevyžádaně a často také bezdůvodně odchází a jestliže jednou zmizí, těžko se úplně obnoví.

– Charles Davenant, 1696

Ten, kdo ztratil svou dobrou pověst, je pro svět mrtev.

– Anglické a německé přísloví

Rolnické vize o komunistickém bratrství se neobjevily jen tak zčista jasna. Byly zakořeněny v reálné časté zkušenosti: údržbě obecních pozemků a lesů, každodenní spolupráci a sousedské solidaritě. Velké mytické vize vždy stojí na takových prostých zkušenostech všedního komunismu.[38] Samozřejmě, že komunity byly také rozdělené a rozhádané, protože tak to prostě je – ale protože jsou komunitami, nezbytně se zakládají na vzájemné pomoci. To samé lze mimochodem říci o aristokratech, kteří spolu donekonečna mohli bojovat o lásku, panství, čest a víru, ale pak spolu nicméně skvěle spolupracovali, když o něco opravdu šlo (většinou, když bylo ohroženo jejich aristokratické postavení); stejně jako obchodníci a bankéři: ačkoli spolu soupeřili, dokázali se spojit, když to bylo důležité. Říkám tomu „komunismus bohatých", který je v dějinách lidství mocnou silou.[39]

Stejné je to s dobrou pověstí. Vždycky máme jiná měřítka pro ty, koho považujeme za přátele nebo své bližní. Neúprosnost úročeného dluhu a střídavě kruté a vypočítavé chování těch, kdo jím jsou spoutáni, jsou typické zejména pro jednání mezi lidmi, kteří jsou si cizí. Není pravděpodobné, že by se Kazimír cítil se svými rolníky spřízněný více než Cortés z Aztéky (spíše ještě méně, protože aztéčtí válečníci byli alespoň aristokraty). V malých městech a vesničkách, kde stát byl něčím vzdáleným, přežila středověká měřítka neporušena a „úvěr" byl stejnou věcí cti a dobrého jména, jako vždycky býval. Velký nevyřčený příběh našich časů se týká toho, jak nakonec došlo ke zničení těchto starých úvěrových systémů.

Současný historický výzkum, zvláště ten prováděný Craigem Muldrewem, který prošel tisíce soupisů a záznamů soudních případů z Anglie 16. a 17. století, nás přiměl přehodnotit všechny naše staré představy o tom, jak tehdy vypadal všední ekonomický život. Je jasné, že jen málo z amerického zlata a stříbra, které se dostalo do Evropy, skončilo v kapsách obyčejných rolníků, obchodníků s látkami nebo galanterií.[40] Převážná většina ho zůstala buď v truhlicích aristokracie nebo londýnských velkoobchodníků či v královské pokladnici.[41] Drobné mince téměř neexistovaly. Už jsem upozornil, že v chudších čtvrtích velkoměst nebo

ve větších městech kupci vydávali vlastní olověné, kožené nebo dřevěné peníze; v šestnáctém století se z toho stalo něco jako móda, kdy řemeslníci a dokonce i chudé vdovy vydávali svou vlastní měnu, aby vystačili s živobytím.[42] Jinde se lidem, kteří pravidelně docházeli do řeznictví, pekařství či k ševci prostě napsaly na účet položky, které si odnesli. Stejně tak to platilo i pro ty, kdo každý týden navštěvovali trh či prodávali svým sousedům mléko, sýr nebo vosk na svíčky. V typické vesnici byli lidé na cestách jedinými, od koho se požadovala platba v hotovosti, a ještě těm považovaným za chátru: žebrákům a darmošlapům, kterým by nikdo nic neposkytl na úvěr. Protože každý něco prodával, byli všichni zároveň dlužníky i věřiteli; většina rodinného příjmu se zakládala na slibech od druhých rodin; každý věděl a vedl v patrnosti, co si sousedé navzájem dluží, a každého půl roku nebo každý rok se konalo všeobecné veřejné „zúčtování", kdy si všichni ve velkém kruhu vzájemně odpustili dluhy a kdy došlo na vyrovnání nadbývajících dluhů v mincích nebo zboží.[43]

Důvod, proč tohle převrací naše domněnky, je ten, že jsme zvyklí připisovat vznik kapitalismu něčemu, co vágně nazýváme „trhem" – tedy zhroucení starších systémů vzájemné pomoci a solidarity a nastolení světa chladné kalkulace, kde všechno má svou cenu. Anglické vesnice v tom ale ve skutečnosti nevnímaly žádný rozpor. Na jednu stranu pevně spoléhaly na kolektivní správu polí, potoků a nutnost pomoci bližnímu v nouzi. Na druhou stranu se trh pojímal jako zředěnější verze téhož principu, protože se zcela zakládal na důvěře. Sousedé měli za to, že by měli být jeden vůči druhému neustále mírně zadluženi, podobně jako tivské ženy s jejich dárky sladkých brambor a proskurníku. Současně ale většinou neměli problémy ani s nákupem a prodejem nebo dokonce se změnami trhu, za předpokladu, že to nedosáhlo bodu, kdy by bylo ohroženo poctivé rodinné živobytí.[44] Ani když v roce 1545 došlo k legalizaci úročených půjček, nikoho to nijak zvlášť nevyvedlo z míry, pokud se tak dělo ve stejném morálním kontextu: půjčky se pokládaly za vhodný způsob obživy například pro vdovy, které neměly jiný zdroj příjmu nebo jako způsob, jak se sousedé mohli podílet na zisku z nějaké menší obchodní spekulace. William Stout, kvakerský obchodník z Lancashiru, hovořil nadšeně o Henrym Cowardovi, kupci, v jehož obchodě byl poprvé v učení:

> Můj mistr tehdy měl obchod s potravinami, železářství a několika dalšími druhy zboží. Ctili ho a důvěřovali mu nejen lidé stejné náboženské víry, ale i všichni ostatní všech vyznání a z různých poměrů ... Jeho pověst byla taková, že každý, kdo měl peníze navíc, uložil si je u něho, aby je půjčil na úrok nebo nějak investoval.[45]

V tomto světě byla důvěra vším. Peníze většinou byly věcí důvěry, protože valná část úvěrových dohod se sjednávala potřesením rukou. Když lidé užili slova „kredit", měli tím především na mysli dobrou pověst kvůli čestnosti a poctivosti, a také úctu, mravnost a váženost daného muže i ženy i jejich dobrou pověst díky štědrosti, slušnosti a dobrosrdečnosti – to všechno bylo přinejmenším stejně důležité vzít v úvahu, když se člověk rozhodoval o půjčce

jako byly odhady čistého příjmu.46 V důsledku finanční pojmy splývaly s těmi morálními. Mohli jste o druhých mluvit jako o „veličinách", „ženě vysoké ceny" nebo „muži bez hodnoty", stejně jako o „připisování kreditu" něčím slovům, když někomu věříme, co říká – „kredit" má stejný kořen jako anglické „creed" (víra) a „credibility" (důvěryhodnost) či „poskytnout kredit" lidem, když slíbí, že nám peníze vrátí.

Situaci bychom ovšem neměli idealizovat. Byl to velmi patriarchální svět: pověst cudné manželky či dcery tvořily stejnou část „kreditu" muže jako jeho vlastní pověst laskavého či zbožného člověka. Co víc, skoro všichni lidé mladší třiceti let, muži i ženy, sloužili v něčí domácnosti – jako pacholci, děvečky, učedníci. Jako takoví neměli vůbec „žádný význam."[47] Konečně z těch, kdo ztratili důvěru v očích druhých, se vlastně stali vyděděnci a propadli se do zločineckých či polozločineckých vrstev bezprizorních nádeníků, žebráků, prostitutek, kapsářů, podomních obchodníků, obchodních cestujících, kartářek, básníků a jiných „mužů bez pána" a „žen špatné pověsti".[48]

Platba hotovostí se využívala převážně při styku s cizími lidmi, při placení nájmu, desátků a daní statkářům, šafářům, kněžím a dalším pánům. Nižší šlechta vlastnící pozemky a bohatí obchodníci, kteří se vyhýbali obchodům zpečetěným potřesením rukou, často užívali hotovost i při vzájemném styku, zvláště při vyplácení směnek cizích vystavených na londýnských trzích.[49] Zlata a stříbra především ale využívala vláda na nákup zbraní a výplaty vojákům, ale využívaly se také mezi zločineckými vrstvami. To znamenalo, že mince využívali stejným dílem lidé, kteří řídili právní systém – úředníci se soudní pravomocí, strážníci a smírčí soudci – a ti, které měli kontrolovat: lidé představující násilný prvek společnosti.

* * * *

Časem to vedlo ke stále větší propasti mezi pojetími morálky. Pro ty, kdo se snažili nezaplést se zákonem ani s vojáky či zločinci, zůstal dluh samotným pojivem sociability. Lidé, kteří své životy trávili ve vládních budovách a velkých bankovních domech, ale začali mít zcela odlišné stanovisko, ve kterém normou byla hotovostní platba a dluh byl něčím, co zavánělo zločinem.

Každé z těchto stanovisek se stalo základem určité tiché teorie o podstatě společnosti. Pro většinu anglických venkovanů nebyl opravdovým srdcem společenského a morálního života ani tak kostel, jako spíše místní pivnice – a komunitu charakterizovalo především veselí lidových slavností, jako byly Vánoce nebo oslavy prvního májového dne, se vším, co k takové veselici patřilo: společná zábava, sdílené potěšení smyslů, všechno, co ztělesňovalo „dobré sousedské vztahy". Společnost stála především na „lásce a náklonnosti" přátel a příbuzných, které našly vyjádření ve všech těch formách všedního komunismu (pomoc sousedům v domácnosti, zásobování starých vdov mlékem a sýrem). Trh tomuto éthosu vzájemné pomoci nepřekážel. Byl rozšířením vzájemné pomoci, podobně jako u Tusiho – a ze stejného důvodu: jelikož fungoval výlučně skrze důvěru a úvěr.[50]

Anglie sice neměla tak velkého teoretika, jako byl Tusi, ale stejné představy zaznívají také u většiny scholastických autorů, jako například ve spisu Jeana Bodina *De Republica*, který hojně koloval v anglickém překladu po roce 1605. Ten napsal: „Láska a náklonnost jsou základem celé lidské a občanské společnosti" – vytváří onu „opravdovou a přirozenou spravedlnost", která je nutně podstatou, na které stojí právní struktura kontraktů, soudů i vlády.[51] Teoretici ekonomie při svých úvahách o původu peněz podobně hovořili o „důvěře, směně a obchodu."[52] Předpokládalo se prostě, že prvotní jsou lidské vztahy.

V důsledku toho se na všechny morální vztahy začalo nahlížet jako na dluhy. Na samém konci středověku se všeobecně oblíbenou stala verze Otčenáše obsahující větu „a odpusť nám naše dluhy". Hříchy jsou dluhem vůči Bohu: jsou nevyhnutelné, ale zvladatelné, vždyť na konci věků dojde k závěrečnému bilancování našich morálních dluhů a zásluh při posledním Božím soudu. Pojem dluhu se vkradl i do nejintimnějších lidských vztahů. Středověcí vesničané mluvili, podobně jako Tivové, o „dluzích masa" (angl. flesh debt), i když význam pojmu byl zcela odlišný: označoval právo manželů vyžadovat po druhém sex teoreticky kdykoli se mu zachtělo. Úsloví „platit své dluhy" tak nabylo konotací odpovídajících římské frázi „plnit svou povinnost" staré stovky let. Geoffrey Chaucer dokonce vytvořil hříčku ze slova „vrubovka" (angl. *tally*, franc. *taille*) a „ocas" (angl. *tail*) v Povídce o lodníkovi, což je příběh o ženě, která platí manželovy dluhy sexuálními službami: „a jestliže nesplatím, jsem tvá žena, udělej mi čárku na mou frndu a já zaplatím hned, jak to půjde."[53] (angl. „and if I be so faille, I am your wyf, score it upon my taille.")

I londýnští obchodníci tento jazyk sociability občas používali, když tvrdili, že všechen obchod se v podstatě zakládá na úvěru a úvěr je ve skutečnosti jen rozšířením vzájemné pomoci. V roce 1696 například Charels Davenant napsal, že i kdyby se naprosto zhroutila důvěra v úvěrový systém, nemohlo by to trvat dlouho, protože nakonec by si lidé po úvaze nad celou věcí uvědomili, že úvěr je jen popisem lidské společnosti.

> Shledají, že žádný obchodující národ nikdy nežil a neuskutečňoval své obchody prostřednictvím opravdového kapitálu (tedy jen s využitím mincí a zboží) a že důvěra a důvěryhodnost drží lidi pohromadě stejně nezbytně jako poslušnost, láska, přátelství či společenská řeč. A zkušenost poučila člověka, jak je zranitelný, když spoléhá jen sám na sebe, bude pak ochoten pomoci ostatním a říci si o pomoc svým bližním, což samozřejmě musí pomalu zase vyústit ve fungování úvěru.[54]

Davenant byl neobvyklým obchodníkem. Mnohem typičtějším zástupcem jeho vrstvy byl Thomas Hobbes, jehož *Leviathan* z roku 1651 několikerým způsobem napadal představu, že společnost se zakládá na nějakých prvotních poutech vzájemné solidarity.

Hobbese můžeme pokládat za člověka, kterým započal bouřlivý nástup nového morálního hlediska, jež bylo zničující. Když *Leviathan* vyšel, bylo těžké říci, co jeho čtenáře pobouřilo víc, jestli jeho zarytý materialismus (Hobbes zastával názor, že lidé jsou v podstatě stroje

fungující na základě jediného principu: snaží se vyhledávat potěšení a vyhnout se bolesti) a nebo výsledný cynismus díla (jestliže jsou láska, náklonnost a důvěra tak mocnými silami, ptá se Hobbes, proč si naše největší cennosti zamykáme do trezoru i před vlastní rodinou?). Přesto se Hobbesovo nejdůležitější tvrzení – že lidem hnaným pouze jejich soukromými zájmy nelze věřit, že budou s druhými z vlastní vůle jednat spravedlivě, a že společnost vzniká poté, kdy si lidé uvědomí, že je v jejich dlouhodobém zájmu vzdát se části své svobody a uznat svrchovanou moc panovníka – liší jen málo od argumentů teologů, jako byl o století dříve Luther. Hobbes jen zaměnil odkazy na bibli za jazyk vědy.[55]

Rád bych nyní věnoval zvláštní pozornost zásadnímu pojmu „soukromý zájem". Je pravým klíčem k nové filozofii.[56] Pojem se poprvé objevuje v angličtině zhruba v Hobbesově době a je samozřejmě vypůjčen přímo z *interesse*, římského právního termínu pro platbu úroku. Když se poprvé objevil, mnoho anglických autorů pokládalo myšlenku, že celý lidský život lze vysvětlit jako úsilí o naplnění soukromých zájmů, za cynickou, cizí, machiavelistickou představu, která je v rozporu s tradičními anglickými mravy. Už v osmnáctém století ji ale většina vzdělané společnosti přijala jako fakt. Proč ale „zájem" (angl. interest)? Proč postavit teorii lidské motivace na slovu, které původně znamenalo „pokutu za opožděnou splátku půjčky" (interesse)?

Částečně to bylo proto, že pojem pocházel z účetnictví, byl matematický, takže činil dojem objektivity a vědeckosti. Říci, že ve skutečnosti sledujeme své vlastní zájmy, nám poskytuje možnost odhlédnout od změti vášní a citů, které ovládají náš všední život a motivují většinu z toho, co podle našich pozorování lidé opravdu dělají (nejen z lásky a náklonnosti, ale také ze závisti, zášti, starostlivosti, soucitu, vášně, studu, apatie, rozhořčení a pýchy). Zjistíme, že přes to všechno jsou naše nejdůležitější rozhodnutí vedena racionální kalkulací materiálních výhod – což znamená, že tato rozhodnutí jsou také velmi předvídatelná. „Tak, jako světu fyzickému světu vládnou zákony pohybu," napsal Helvétius v pasáži připomínající Knihu lorda Shanga, „je svět morálky ovládán zákony zájmu."[57] A na základě této domněnky se pochopitelně mohly následně vytvořit všechny kvadratické rovnice ekonomické teorie.[58]

Problém spočívá v tom, že tento pojem původně není vůbec racionální. Jeho kořeny jsou teologické a teologické předpoklady z jeho základů nikdy skutečně nezmizely. Vše nasvědčuje tomu, že se pojem „soukromý zájem" poprvé objevil kolem roku 1510 v díle italského historika Francesca Guicciadiniho (který byl přítelem Machavelliho) jako eufemismus pro „sebelásku" sv. Augustina. „Láska k Bohu" nás podle Augustina vede k laskavosti vůči bližním; naproti tomu sebeláska souvisí s faktem, že od Pádu z ráje jsme prokleti nikdy nekončícími, neukojitelnými touhami po sebeuspokojení, takže pokud si děláme, co chceme, nevyhnutelně to skončí u všeobecného soupeření nebo dokonce války. Nahradit „zájem" za „lásku" musel být logický krok, protože láska je primární emoce, a přesně těm se autoři jako Guicciadini pokoušeli vyhnout. I v tomto pojmu se ale pod rouškou neosobních počtů skrývaly nenasytné tužby, protože co je jiným „zájmem", než aby se peníze *nikdy nepřestaly* množit? To samé platilo, když se z něho stalo označení pro investici – „mám v tom obchodním

počinu dvacetiprocentní podíl" (angl. opět interest) – jde o peníze vložené do neustálého sledování zisku.[59] Samotná myšlenka, že lidé jsou motivováni převážně „soukromými zájmy", se tedy zakládala na křesťanském předpokladu, že jsme všichni nenapravitelní hříšníci; pokud je to ponecháno jen na nás, nesnažíme se dosáhnout pouze určitého stupně pohodlí a štěstí a na něm zůstat; nikdy nebudeme vybírat peníze za své hrací žetony jako Sindibád, nehledě na to, že neexistuje důvod, proč bychom je vůbec měli nakupovat. Jak tušil už Augustin, nekonečné touhy v konečném světě znamenají nekonečné soupeření, a proto naše jediná naděje na mír ve společnosti spočívá ve smluvních uspořádáních a jejich přísném právním vymáhání státním aparátem, jak tvrdil Hobbes.

* * * *

Příběh o původu kapitalismu tedy není příběhem o postupné destrukci tradičních společenství neosobní mocí trhu. Je to spíše příběh o tom, jak se úvěrová ekonomika přeměnila v podílovou ekonomiku, o pozvolné transformaci sítí morálních vztahů pronikáním neosobní a často sankční státní moci. Angličtí vesničané v alžbětinské či stuartovské době se neradi dovolávali soudů, i když právo bylo na jejich straně – jednak kvůli pravidlu, že sousedé by si měli záležitosti mezi sebou vyřešit sami, ale hlavně proto, že právo bylo mimořádně tvrdé. Za vlády královny Alžběty bylo například prvním trestem za potulku přibití za uši na pranýř, pokud se to opakovalo, následoval trest smrti.[60]

Stejné to bylo s dlužním právem, zvláště proto, že dluhy se mohly, pokud byl věřitel dostatečně mstivý, pokládat za zločin. Kolem roku 1660 byla v Chelsea zažalována

> Marie Sharplesová za krádež látky z obchodu Richarda Benetta, „ze které si pro sebe ušila spodničku." Při obhajobě řekla, že o látku smlouvala s Benettovým služebníkem, „ale neměla v peněžence dost peněz. Látku si odnesla s tím, že zaplatí hned, jak to bude možné, a že si potom dohodla s panem Benettem konečnou cenu." Benett potvrdil, že to tak bylo: poté, co Marie souhlasila, že mu zaplatí dvacet dva šilinků, „donesla koš s různým zbožím jako zástavu za peníze a čtyři šilinky devět pencí v mincích." On si ale „brzy po hlubším uvážení jejich úmluvu rozmyslel, přinesl jí koš zpátky," a zahájil proti ní oficiální soudní řízení.[61]

Marie Sharplesová byla nakonec pověšena.

Patrně to byl neobvyklý kupec, jestliže si dokonce přál vidět svou velmi popouzející zákaznici na šibenici. Slušní lidé se proto snažili vyhnout soudům úplně. Jedním z nejzajímavějších zjištění ve výzkumu Craiga Muldrewa bylo, že čím více času uplynulo, tím méně to byla pravda.

I v pozdním středověku nebylo neobvyklé v případě opravdu velkých půjček vznést nárok u místního soudu – ale byl to opravdu jen způsob, jak zajistit, aby o půjčce existoval

úřední záznam (nezapomeňme, že většina lidí v té době byla negramotná). Dlužníci zřejmě byli ochotni se soudního řízení zúčastnit. Pokud jim byl účtován nějaký úrok a oni nebyli schopni splácet, znamenalo to, že před zákonem byl věřitel stejně vinen jako oni. Méně než jedno procento takových případů nakonec vedlo k rozsudku.[62] Legalizace úroku začala měnit podstatu pravidel. V osmdesátých letech 16. století, když už úročené půjčky byly běžné i na vesnici, začali věřitelé trvat na podepsaných, právně strvzených dluhopisech. Vedlo to k tak prudkému nárůstu soudních případů, že téměř každá domácnost v mnoha malých městech byla zapletena do nějaké soudní pře kvůli dluhům. Stejně jen velmi malá část z nich pak skončila rozsudkem: obvykle se spoléhalo na to, že pouhá hrozba trestu přiměje dlužníky, aby záležitost vyrovnali mimosoudně.[63] Přesto se v důsledku toho nade všemi vznášel strach z vězení pro dlužníky nebo ještě hůř – šibenice – a družnost získala nádech zločinu. I pana Cowarda, vlídného kupce, nakonec dostal zločin. Problémem byla jeho dobrá pověst, zláště proto, že cítil povinnost pomáhat těm méně šťastným:

> Obchodoval také s morálně špatnými osobami a staral se o lidi v tíživé situaci, kteří nemohli dosáhnout zisku ani úvěru, a znepokojoval svou manželku návštěvami některých domů s nevalnu pověstí. Byla to velmi líná žena, která z něho tahala peníze, až se nakonec dostal do velmi špatných poměrů a čekal každým dnem, že skončí ve vězení. Styděl se za ztrátu svého dobrého jména, propadl zoufalství a zlomilo mu to srdce, takže se po určitý čas uzavíral doma a nakonec zemřel zármutkem a hanbou.[64]

Není to až tak překvapující, pokud se podíváme do tehdejších zdrojů popisujících, jak taková vězení vypadala – zvláště ta, která nebyla určena pro šlechtu. Pan Coward to jistě věděl, protože podmínky v nejznámějších z nich, jako byly Fleet a Marshalea, působily pravidelné pozdvižení, když se o nich jednalo v parlamentu nebo v bulvárním tisku. Noviny byly plné příběhů o dlužnících v okovech, kteří byli „pokrytí špínou a různou havětí a trpěli až do smrti, když je nechali bez lítosti zemřít hlady nebo na tyfus", zatímco šlechtičtí zhýralci na prominentní straně stejného vězení si žili pohodlným životem, navštěvovaní manikérkami a prostitutkami.[65]

Kriminalizace dluhu byla tedy kriminalizací samotného základu společnosti. Nepřeháníme, když řekneme, že v malé společnosti byl každý zároveň dlužníkem i věřitelem. Můžeme si jen představovat napětí a pokušení, která v takových komunitách musela existovat – komunity, ačkoli jsou založeny na lásce, právě *proto* budou vždy také plné nenávisti, rivality a utrpení, když bude jasné, že při dostatečně chytrém intrikování, manipulaci a možná s trochou strategického podplácení je možné zařídit, aby každého, koho nenávidíme, buď uvěznili nebo dokonce pověsili. Co tehdy Richard Benett opravdu měl proti Margaret Sharplesové? Nikdy se nedovíme, co bylo na pozadí příběhu, ale je dost jisté, že za tím něco bylo. Důsledky obecní solidarity musely být ničivé. Náhlá dostupnost násilí opravdu hrozila přeměnit to, co bývalo esencí společenství, ve válku všech proti všem.[66] Není tedy nic divného na tom, že na začátku

sedmnáctého století získal samotný pojem osobního úvěru špatnou pověst, kdy věřitelé i dlužníci byli podezřelí rovným dílem.[67] Užívání mincí, alespoň mezi těmi, kdo k nim měli přístup, se začalo vnímat jako ve své podstatě morální.

* * * *

Pokud toto všechno chápeme, umožní nám to vnímat některé z evropských autorů, o nichž byla řeč v předchozích kapitolách, v úplně jiném světle. Vezměme si Panurgovo vychvalování dluhu: ukazuje se, že opravdový vtip není v domněnce, že dluh stmeluje společnost (každý anglický či francouzský rolník by řekl, že ano), nebo dokonce, že *pouze* díky dluhu drží společnost pohromadě. Spočívá v tom, že tyto domněnky vycházejí z úst bohatého učence, který je ve skutečnosti zatvrzelým zločincem – tedy nastavuje obecnou morálku jako zrcadlo, aby si udělal legraci z nejvyšších vrstev, které tvrdily, že ji neschvalují.

Nebo třeba Adam Smith:

> Není to kvůli laskavosti řezníka, sládka či pekaře, že se dočkáme své večeře – je to kvůli jejich sledování vlastních zájmů. Neobracíme se na jejich lidskost, ale sebelásku, nikdy s nimi nemluvíme o svých potřebách, ale o jejich ziscích.[68]

Zvláštní je, že v době, kdy toto Smith napsal, to prostě nebyla pravda.[69] Většina kupců v Anglii pořád obchodovala převážně na úvěr, což znamenalo, že se zákazníci neustále dovolávali jejich laskavosti. Smith to jen těžko mohl nevědět. Načrtl spíše utopický obrázek. Chce si představovat svět, v kterém by každý platil hotově, částečně proto, že souhlasil s názorem vznikající střední třídy, že svět by opravdu byl lepším místem, kdyby se tak chovali všichni, a také aby se vyhnul zavádějícím a potencionálně zničujícím komplikacím. Měli bychom prostě zaplatit penězi, říci „prosím" a „děkuji" a odejít z obchodu. Smith navíc využívá své utopické vize, aby rozšířil platnost svých slov: i kdyby všechny podniky fungovaly jako velké obchodní společnosti pouze s ohledem na vlastní zájmy, nevadilo by to. Dokonce i „instinktivní sobectví a chamtivost" bohatých se všemi jejich „ješitnými a nenasytnými tužbami" nicméně povedou, skrze logiku neviditelné ruky trhu, ku prospěchu všech.[70]

Jinak řečeno, Smith si prostě představoval roli spotřebitelského úvěru své doby stejně, jako se díval na původ peněz.[71] To mu umožnilo opominout roli vlídnosti *a* zloby v ekonomických záležitostech; tedy jednak éthosu vzájemné pomoci, který tvoří nutný základ čehokoli, co by vypadalo jako volný trh (tedy takového, který není prostě vytvořen a udržován státem) *a* éthosu násilí a čiré pomstychtivosti, které vlastně patřily k vytváření konkurenčních, sebestředných trhů, které si vzal za vzor.

Nietzsche pak zaujal Smithovo stanovisko, že život je směna, ale obnažil všechno, o čem Smith raději nemluvil – mučení, vraždy, mrzačení. Teď, když jsme si trochu obhlédli společenské souvislosti, je těžké číst Nietzschův jinak nejasný popis dávných lovců a pastevců,

kteří si vedli záznam dluhů a chtěli po sobě navzájem oči nebo prsty, aniž bychom si okamžitě nevzpomněli na Kazimírova kata, který opravdu předložil svému pánu účet za vypíchnuté oči useknuté prsty. Co doopravdy popisuje, je to, za jakou cenu byl vytvořen svět, ve kterém syn úspěšného středostavovského duchovního, jako byl on sám, mohl dojít k názoru, že celý lidský život se zakládá na vykalkulované, sobecké směně.

Část III.

Neosobní úvěrové peníze

Jedním z důvodů, proč historikům tak dlouho trvalo, než si všimli propracovaných úvěrových systémů tudorovské a stuartovské Anglie, byl ten, že učenci té doby mluvili o penězích čistě teoreticky a mluvili o nich zřídka. Pro vzdělané vrstvy „peníze" začaly brzy znamenat zlato a stříbro. Mnozí psali tak, jako kdyby bylo jasné, že zlata a stříbra se vždy využívalo jako platidel všemi národy v dějinách a pravděpodobně vždy bude.

Nejenže to odporovalo Aristotelovi, bylo to i v přímém rozporu s objevy evropských cestovatelů té doby, kteří nacházeli peníze z mušlí, korálků, peří, soli a nespočetné druhy jiných platidel všude, kam přišli.[72] Tím více se ale teoretici ekonomie zatvrdili. Někteří se dovolávali alchymie a tvrdili, že peněžní status zlata a stříbra má přírodní základ: zlato (participující na slunci) a stříbro (participujícíc na měsíci) byly zdokonalené, věčné formy kovů, ke kterým směřuje i vývoj všech obyčejných kovů.[73] Většina z nich ale neměla potřebu něco vysvětlovat, přirozená hodnota drahých kovů prostě mluvila sama za sebe. Když potom královští rádci nebo londýnští pamfletisté disktutovali ekonomické problémy, vždycky to bylo o tom samém: Jak udržet zlato a stříbro v zemi? Co udělám s paralyzujícím úbytkem mincí? Mnohé z nich otázka „Jak udržíme důvěru v lokální úvěrový systém?" jednoduše ani nenapadla.

V Británii to mělo krajnější podoby než v Evropě, kdy se měna vždy mohla „vynést do nebes" nebo „zadupat do země". V Británii se s takovými prostředky přestalo po katastrofickém pokusu o devalvaci za Tudorovců. Znehodnocení měny se napříště stalo věcí morálky. Pro vládu bylo zcela jasně nemorální přidávat obyčejné kovy do ryzího věčného materiálu. Takové tedy byly v menší míře postupy spočívající v poškozování mincí, rozšířené téměř po celé Anglii, které bychom mohli pokládat za určitý nejběžnější druh devalvace: stříbro se tajně okrájelo z okrajů mincí a mince se pak stlačily, aby to vypadalo, že stále mají původní rozměr.

Nové formy virtuálních peněz, které se v této nové době počaly objevovat, navíc stály na stejných předpokladech. To je důležité, protože to může pomoci vysvětlit to, co by jinak mohlo vypadat jako prazvláštní rozpor: jak je možné, že právě ve věku tvrdého materialismu, kdy se definitivně zamítl pojem peněz jako společenské konvence, vznikly také papírové peníze spolu s novými úvěrovými nástroji a formami finanční abstrakce, které jsou tolik typické pro moderní kapitalismus? Je pravda, že mnoho z nich, jako šeky, směnky, akciový

kapitál, splátky, pocházelo z metafyzického světa středověku. V této nové době se ale dočkaly nebývalého rozkvětu.

Podíváme-li se na tehdejší historii, rychle zjistíme, že všechny tyto nové formy peněz v žádném případě nenarušily představu o penězích založených na „přirozené" hodnotě zlata a stříbra, naopak ji posílily. Zřejmě došlo k tomu, že jakmile se jednou úvěr uvolnil ze skutečných vztahů důvěry mezi jednotlivci (ať už obchodníky nebo vesničany), bylo evidentní, že peníze mohly prakticky být vytvářeny tím, že se řeklo, že tam tento vztah stále je. Když se to ale udělá v nemorálním světě konkurenčního trhu, vede to téměř nutně k podvodům a tajným manévrům nejrůznějšího druhu, což uvádělo ochránce systému pravidelně ve zděšení, a začali hledat nové způsoby, jak navázat hodnotu různorodých forem bankovek zpět na zlato a stříbro.

Tenhle příběh se normálně vypráví jako reportáž „o počátcích moderního bankovnictví". Z našeho pohledu ale odhaluje, jak těsně spolu souvisely válka, drahé kovy a nové úvěrové nástroje. Stačí jen zapřemýšlet o *nevyšlapaných* stezkách. Například: neexistoval důvod, proč by se směnka cizí nemohla připsat třetí straně a stát se obecně přenosnou – tedy se vlastně proměnit v typ bankovky. Takhle poprvé vznikly bankovky v Číně. Ve středověké Evropě se objevovaly tendence směřující k tomuto cíli, ale nikdy to z různých důvodů nedošlo tak daleko.[74] Bankéři ale mohou vytvářet peníze i vydáváním úvěrových knížek za víc než mají v hotovostní rezervě. To se považuje za samotné jádro moderního bankovnictví a může vést k oběhu vlastních bankovek příslušné banky.[75] Došlo i k několika takovým pokusům , zvláště v Itálii, ale bylo to riskantní, protože vždy tu bylo nebezpečí, že vkladatelé zpanikaří a od banky odejdou. Většina vlád ve středověku také hrozila mimořádně vysokými tresty pro bankéře, kteří v takových případech nemohli poskytnout náhradu, jak dokládá příklad Francesca Castelly popraveného v roce 1360 před jeho vlastní bankou v Barceloně.[76]

Tam, kde měli bankéři fakticky pod kontrolou středověkou vládu, bylo pro ně bezpečnější a výnosnější manipulovat se státními penězi. Dějiny moderních finančních nástrojů a definitvně i původu bankovek se skutečně začínají s vydáváním obecních dluhopisů – což byl postup, který zavedla benátská vláda ve 12. století. Potřebovala rychlou finanční injekci na vojenské účely, takže si od daňových poplatníků vybrala povinnou půjčku, za kterou jim každému slíbila pětiprocentní roční úrok a umožnila, aby se o „dluhopisech" či kontraktech vyjednávalo, a tím založila trh se státním dluhem. Bývali [benátská vláda?] při platbě úroku dost spolehliví, ale protože dluhopisy neměly žádné datum splatnosti, jejich cena na trhu byla velmi rozkolísaná v závislosti na politickém a vojenském úspěchu města, stejně jako výsledný odhad pravděpodobnosti, že dluhopisy budou moci být vyplaceny. Podobné metody se rychle rozšířily do dalších italských států a také do severoevropských obchodních enkláv: Spojené provincie nizozemské financovaly svou dlouhou válku proti Habsburkům (1568–1648) převážně z řady vynucených půjček, ačkoli uvedly do oběhu i velký počet dobrovolných dluhopisů.[77]

Přinutit daňové poplatníky k poskytnutí půjčky znamená po nich v určitém smyslu požadovat, aby zaplatili dřív daně; ale když se poprvé benátský stát zavázal platit úrok –

v právní terminologii opět šlo o *interesse* – pokutu z prodlení – v zásadě potrestal sám sebe za to, že nebyl schopen okamžitě peníze vrátit. Je snadné pochopit, jak z toho povstala spousta otázek o právním a morálním vztahu mezi lidmi a státem. Komerční vrstvy v obchodních republikách zavádějících tyto nové formy financování se koneckonců pokládaly více za vlastníky státu než za jeho dlužníky. A nejen komerční vrstvy – kolem roku 1650 vlastnila většina holandských domácností alespoň malý podíl ze státního dluhu.[78] Pravý paradox se ale objeví ve chvíli, kdy chceme tento dluh „zpeněžit" – tj. začít platit státními dluhopisy a nechat je v oběhu jako měnu.

Ačkoli už v šestnáctém století obchodníci užívali směnky cizí k vyrovnání dluhů, státní dluhopisy – *rentes, juros,* anuity – byly opravdovými úvěrovými penězi nové doby. Zde musíme hledat opravdové počátky „cenové revoluce", která zašlapala kdysi nezávislé měšťany a vesničany do země a většině z nich nezbylo, než se stát nádeníky pracujícími pro ty, kdo měli přístup k lepším formám úvěru. Ani v Seville, kam flotily plující z Nového světa poprvé přirazily ke břehům Starého kontinentu, se zlata a stříbra příliš neužívalo při každodenních transakcích. Většina se hned odvezla do skladů janovských bankéřů pracujících v přístavu a byla tam uskladněna pro další přepravu na východ. Časem se ale tyto kovy staly podkladem pro komplexní úvěrové systémy, kdy byla jejich ekvivalentní hodnota zapůjčena panovníkovi pro financování vojenských operací výměnou za dokumenty ustavující nárok jejich nositele na úročené roční renty od státu – a s těmi bylo pak možní obchodovat, jako by to byly peníze. Bankéři mohli tímto způsobem téměř donekonečna násobit skutečnou hodnotu zlata a stříbra, které měli pod svou správou. Už ze sedmdesátých let 15. století máme zprávy o trzích z míst jako Medina del Campo nedaleko od Sevilly, které se staly „skutečnými továrnami na certifikáty" a kde obchody probíhaly pouze na papíru.[79] Protože nebylo jasné, jestli španělská vláda opravdu své dluhy zaplatí nebo jak často je bude platit, cena směnek se snižovala, zvláště když *juros* začaly být v oběhu po celé Evropě. To ovšem způsobovalo neustálou inflaci.[80]

O pravých bankovkách můžeme hovořit až od založení Anglické banky v roce 1694. Ty už neměly nic společného s dluhopisy. Stály jako vše ostatní na panovníkově válečném dluhu. Nic není důležitějšího než tento fakt. Skutečnost, že peníze už nebyly dluhem vůči panovníkovi, ale dluhem panovníka, úplně změnila celou situaci. V mnohém šlo o převrácený obraz starších forem peněz.

Čtenář si jistě připomene, že Anglická banka byla založena tehdy, když sdružení londýnských a edinburghských obchodníků, většinou věřitelů koruny, nabídlo králi Vilému III. půjčku 1,2 milionu liber, aby mohl zaplatit svou válku proti Francii. Na oplátku od něho požadovali, aby jim povolil vytvořit korporaci s monopolem na vydávání bankovek – které vlastně byly směnky vlastní na peníze, které jim nyní král dlužil. Byla to první nezávislá národní centrální banka a stala se zúčtovacím ústavem pro dluhy, které mezi sebou vzájemně měly menší banky; z bankovek se brzy stala první evropská národní papírová měna. Přesto se velká veřejná diskuse o podstatě peněz v té době netočila kolem papíru, ale kovu. Devadesátá léta 17. století byla pro Británii krizovou situací z hlediska kovového oběživa. Mince tehdy

nově měly rýhovaný okraj jako ty dnešní, takže je nebylo možné ořezat. Cena stříbra stoupla tak vysoko, že hodnota těchto nových mincí byla nižší než jejich skutečný obsah stříbra, což mělo předvídatelné důsledky. Ryze stříbrné mince vymizely; vše co zůstalo v oběhu, byly ty staré s ořezanými okraji a i ty byly čím dál vzácnější. Něco se s tím muselo udělat.

Následovala bouře pamfletů, která vyvrcholila v roce 1695, rok po založení národní banky. Esej Charlese Davenanta, ze které jsem zde už citoval, byla totiž také součástí této zvláštní války pamfletistů: navrhl, aby Británie přešla na čistě úvěrový systém založený na veřejné důvěře, ale ignorovali ho. Ministerstvo financí předložilo návrh stáhnout mince z oběhu a vydat je znovu s hmotností nižší o dvacet až pětadvacet procent, aby se jejich cena dostala zpátky pod tržní cenu stříbra. Mnozí, kteří se přikláněli k tomuto řešení, zastávali otevřeně kartalistický postoj – trvali na tom, že stříbro stejně nemá žádnou vlastní hodnotu a že peníze jsou jen opatřením zavedeným státem.[81] Muž, který spor ale vyhrál, byl John Locke, liberální filozof, který v té době působil jako poradce Sira Isaaca Newtona, správce královské mincovny. Locke tvrdil, že hodnotu malého kousku stříbra nezvýší to, že ho nazveme „šilink", podobně jako z malého muže neuděláme vyššího prohlášením, že od teď má stopa patnáct palců. Zlato a stříbro mají hodnotu, kterou uznávají všichni lidé na světě, ochranný státní kolek pouze potvrzuje váhu a ryzost mince a – jak dodal slovy plnými skutečného rozhořčení – jestliže si s tím vláda zahrává, dopouští se stejného zločinu jako samotní penězokazi:

> Využití a účel veřejného kolku je být strážcem a ručitelem kvality stříbra, které kolky reprezentují; okrajování a falšování mincí je vystupňováním *loupeže* na *zradu* a ranou veřejné *důvěře*.[82]

Tvrdil, že jediným východiskem proto je stáhnout mince z oběhu a vyrazit znovu v té samé hodnotě, jakou měly předtím.

Stalo se a důsledky byly katastrofální. V dalších letech těsně po tom nebyly v oběhu téměř žádné mince, ceny a mzdy se propadly, všude byl hlad a nepokoje. Jen bohatých se to netýkalo, protože mohli využít nových úvěrových peněz a obchodovat s podíly králova dluhu v podobě bankovek. Hodnota těchto bankovek zpočátku lehce kolísala, ale nakonec se ustálila hned, jakmile bylo možné bankovky vyměnit za drahé kovy. Pro zbytek lidí se situace opravdu změnila, až když byly bankovky a pak i drobné peníze běžně dostupné. Reformy velmi pomalu, ale přece postupovaly shora dolů. Postupně vznikl svět, kde i všední, každodenní kontakty s řezníky a pekaři probíhaly stále ve zdvořilém a neosobním duchu, a proto bylo možné představit si samotný všední život jako záležitost sobecké vypočítavosti.

Je dost snadné pochopit, proč Locke zaujal právě tento postoj. Byl vědeckým materialistou. „Důvěra" ve vládu – jako ve výše zmíněném citátu – pro něho neznamenala přesvědčení občanů, že vláda dodrží své sliby, ale to, že jim vláda prostě nebude lhát. Měla by jim, jako správný vědec, poskytovat přesné informace. Locke chápal lidské chování jako založené na přírodních zákonech podobných fyzikálním zákonům, které právě v té době popsal Newton.

Jako takové by měly mít větší váhu než zákony vytvořené jakoukoli běžnou vládou. Zůstává otázkou, proč s ním britská vláda souhlasila a rezolutně se přiklonila k jeho stanovisku i přes všechna bezprostřední fiaska. Zakrátko poté Británie přijala zlatý standard (v roce 1717), který se v britském impériu udržel, a s ním i představa, že zlato a stříbro *jsou* a budou penězi navěky.

Je pravda, že Lockův materialismus se dočkal obecného přijetí, a dokonce se stal vůdčí zásadou své doby.[83] Bylo to hlavně proto, že jedině opora ve zlatu a stříbru mohla prověřit rizika nových forem úvěrových peněz, které se velmi rychle množily – zvláště od té doby, kdy i běžné banky získaly povolení k vydávání vlastních peněz. Brzy se začalo ukazovat, že finanční spekulace, kterou nesvazovala žádná právní ani společenská omezení, může vést k důsledkům hraničícím s šílenstvím. Holandská republika, která byla průkopníkem v založení burz, to už zažila během tulipánové horečky v roce 1637. Ta byla první v řadě spekulačních „bublin", jak se jim tehdy říkalo. Během nich investoři vyšroubovali budoucí ceny až za nejvyšší hranici a ty se pak prudce propadly. Celá řada takových bublin zasáhla londýnský trh v devadesátých letech 17. století. Téměř každý z těchto případů se objevil v souvislosti se vznikem nějaké nové akciové společnosti vytvořené po vzoru Východoindické společnosti za účelem nějaké potenciální obchodní spekulace v koloniích. Vyvrcholilo to slavnou Jihomořskou bublinou z roku 1720. Nově vytvořená obchodní společnost s monopolem na obchod ve španělských koloniích skoupila velkou část britského národního dluhu a zažila, jak její akcie rychle vyletěly do nevídané výše a pak se potupně propadly. Za tímto propadem příští rok následoval kolaps slavné Banque Royale Johna Lawa ve Francii. Šlo o další pokus o centrální banku, podobně jako v Anglii, která se vzmáhala tak rychle, že během několika let pohltila většinu francouzských koloniálních obchodních společností a také většinu dluhu královské koruny, vydávala své vlastní peníze, pak se v roce 1791 totálně zhroutila a její výkonný ředitel prožil zbytek života na útěku. V každém z těchto případů následovala legislativní opatření: Británie zakázala vytváření nových akciových společností (kromě těch, které se podílely na stavbě průplavů a silnic) a ve Francii došlo k úplnému vyřazení bankovek s podílem na státním dluhu.

Nepřekvapí tedy, že s newtonskou ekonomikou (pokud jí tak můžeme říkat) se ztotožnil téměř každý. Musel existovat nějaký solidní materiální podklad nebo by se celý systém vyšinul. Je pravda, že ekonomové se po staletí přou, co by tímto podkladem mělo být – opravdu zlato, pozemky, lidská práce nebo obecně užitkovost a žádoucnost komodit? Téměř nikdo se ale nevrátil k ničemu, co by se podobalo Aristotelovu stanovisku.

* * * *

Z jiného úhlu pohledu by se dalo říci, že v této nové době se politická podstata peněz vnímala čím dál více jako nevhodná. Politika je konec konců uměním přesvědčovat; politická dimenze společenského života je taková, že věci jsou pravdivé, pokud jim věří dost lidí. Aby bylo možné tuto hru hrát úspěšně, nesmí si člověk nicméně připustit jednu věc: možná platí, že kdyby přesvědčil všechny lidi na světě, že je králem Francie, de facto by se tak králem

Francie stal, ale nikdy by to nefungovalo, kdyby měl připustit, že je to jediné východisko pro jeho nárok. V tomto ohledu je politika velmi podobná magii – a to je také důvod, proč politika i magie jsou skoro všude opředeny určitým nádechem podvodu. Tyto charakteristiky se současně vystavovaly na odiv. V roce 1711 napsal satirický esejista Joseph Addison drobnou fikci o závislosti Anglické banky, a tedy i britském měnovém systému na veřejné důvěře v politickou stabilitu království. (Zákon o nástupnictví z roku 1701 byl zákonem zaručujícím následnictví na královském trůnu, a mořská houba byla oblíbeným symbolem pro prodlevu z placení.) Jak vypráví, ve svém snu

> viděl panovnici Veřejné důvěry sedět na trůně v Hokynářském sále, Magnu Chartu nad hlavou, Zákon o nástupnictví na očích. Na co sáhla, to se proměnilo ve zlato. Za jejím trůnem se hromady mincí v pytlích tyčily až ke stropu. Náhle se rozletěly dveře po její pravici a dovnitř vtrhl Uchazeč, v jedné ruce mořskou houbu, v druhé meč, kterým hrozil na Zákon o nástupnictví. Krásná královna klesla v mdlobách. Kouzlo, kterým proměnila všechno kolem sebe na poklady, bylo zlomeno. Pytle peněz se scvrkly na propíchnuté měchýře. Hromady zlata se proměnily na balíky hadrů nebo otepi dřevěných vrubovek.[84]

Pokud člověk nevěří králi, zmizí s ním i peníze.

V lidových přestavách té doby panovníci, čarodějové, trh a alchymisté splynuli v jedno a my dnes stále hovoříme o „alchymii" trhu a „finančních kouzelnících". Goethe ve *Faustovi* (1808) nechal svého hrdinu z hlediska jeho postavení alchymisty a čaroděje navštívit císaře Svaté říše římské. Císař klesá pod tíhou svých nesčetných dluhů, které nadělal, když platil výstřední radovánky svého dvora. Faust a jeho pomocník Mefistoteles ho přesvědčí, že má své věřitele vyplatit nově vytvořenými papírovými penězi. Vysvětlí mu to jako čin čisté magie. „Někde pod povrchem své země máte spoustu zlata," upozorňuje Faust. „Vydejte lístky, kde potvrdíte svým věřitelům, že zlato bude později jejich. A protože nikdo neví, kolik zlata tam opravdu je, můžete ho slíbit nekonečně mnoho."[85]

Tento způsob kouzelné mluvy se skoro nikdy neobjevuje ve středověku.[86] Zdá se, že pouze v rezolutně materialistické době se pokládá za skandální, ba dokonce ďábelské vytvářet věci tak, že se prostě řekně, že existují. Nejjistější známkou toho, že jsme vstoupili do materialistické doby, je přesně ten fakt, že to tak vidíme. Už jsme zaznamenali, jak se Rabelais na samém počátku tohoto období vrátil k jazyku, který je téměř totožný s jazykem, který užíval Plutarchos, když za římských dob hřímal proti lichvářům – „směje se těm přírodním filozofům, kteří si myslí, že nic může vzniknout z ničeho", když využívají svých záznamů a účetních knih, aby žádali nazpět peníze, které jim nikdy nepatřily. Panurgos to jen převrátil: ne, díky výpůjčce mohu udělat něco z ničeho a stát se něčím na způsob boha.

Pojďme se ale zamyslet nad následujícími řádky, které se často připisují lordu Josiahu Charlesi Stampovi, řediteli Anglické banky:

> Moderní bankovní systém tvoří peníze z ničeho. Celý proces je snad nejúžasnější ukázkou eskamotérství, která kdy byla vymyšlena. Bankovnictví bylo počato v nepravosti a zrozeno v hříchu. Bankéřům patří celá zem; když jim ji vezmete, ale necháte jim jejich schopnost vytvářet úvěr, stvoří jediným tahem pera tolik peněz, aby si ji od vás koupili zpátky ... Pokud chcete zůstat otroky Bankéřů a za své otroctví ještě platit, nechte je, aby i nadále vytvářeli vklady.[87]

Je velmi nepravděpodobné, že by to lord Stamp někdy opravdu řekl, ale tato pasáž se cituje stále dokola – je to vlastně pasáž, kterou vůbec nejčastěji citují kritici moderního bankovního systému. Jakkoli je smyšlená, míří přesně a ze stejného důvodu: bankéři vytváří něco z ničeho. Nejsou jen podvodníky a kouzelníky. Jsou spojeni s ďáblem, protože si hrají na Boha.

Jde tu ale o hlubší skandál, než je pouhé eskamotérství. Pokud si nestěžovali už středověcí moralisté, bylo to proto, že metafyzická jsoucna pro ně byla běžná. S trhem měli daleko podstatnější problém, a tím byla hrabivost. Tržní motivy se pokládaly ve své podstatě za morálně zkažené. Ve chvíli, kdy se chamtivost vzala na milost a neomezený zisk se považoval za dokonale uskutečnitelný cíl o sobě, stal se z tohoto politického, magického prvku problém. Znamenalo to totiž, že ani samotní činitelé – makléři, burzovní makléři a obchodníci, kteří udržovali systém v chodu, nebyli s přesvědčením oddaní ničemu, ani samotnému systému.

Hobbes, který jako první rozvinul tuto vizi lidské přirozenosti do explicitní teorie společnosti, o tomto dilematu nenasytnosti dobře věděl. Stalo se základem jeho politické filozofie. Tvrdil, že i když jsme rozumní natolik, že chápeme, že je v našem dlouhodobém zájmu žít v míru a bezpečí, naše krátkodobé zájmy jsou často takové, že je nejsnadnější uchýlit se k zabíjení a drancování a stačí jen pár jedinců, kteří odhodili zábrany, aby nastal totální zmatek a nejistota. Proto byl toho názoru, že trh by měl fungovat pouze pod záštitou absolutistického státu, který by nás přiměl dodržovat sliby a ctít majetek druhých. Co se ale děje, pokud hovoříme o trhu, kde se obchoduje se samotnými státními dluhy a obligacemi? Když není možné mluvit o státním monopolu na moc, protože se pohybujeme na mezinárodním trhu, kde jsou hlavní měnou dluhopisy, na kterých stát závisí, aby mohl vypravit armádu?

Páni nového tržního systému zjistili poté, co vedli neustálou válku proti všem zbývajícím podobám komunismu chudých až do bodu kriminalizování úvěru, že nemají žádné zřejmé ospravedlnění ani proto, aby nadále fungoval i komunismus bohatých – tedy úroveň spolupráce a solidarity potřebná pro udržení chodu ekonomického systému. Je pravda, že i přes nespočetné vypjaté situace a opakující se kolapsy systém zatím vydržel. Jak ale dramaticky dosvědčily současné události, nemusí to být navždy.

ČÁST IV.

Co je tedy ten kapitalismus?

Je běžné myslet si, že moderní kapitalismus (stejně jako moderní tradice demokratického státu) vznikl teprve nedávno: s nástupem věku revolucí – průmyslové revoluce, americké a francouzské revoluce – tedy řady hlubokých změn ke konci osmnáctého století, které se plně institucionalizovaly až po skončení napoleonských válek. Tady se ocitáme tváří v tvář podivnému paradoxu. Zdá se, že všechny prvky finančního aparátu, které si spojujeme s kapitalismem, jako jsou centrální banky, trhy s obligacemi, těsná pozice, makléřské firmy, spekulativní bubliny, sekuritizace, anuity – vznikly nejenom před založením ekonomiky jako vědy (což zase tolik nepřekvapí), ale také před nástupem továren a samotné práce za mzdu.[88] Je to opravdová výzva tradičním způsobům myšlení. O továrnách a dílnách rádi přemýšlíme jako o „reálné ekonomice". Zbytek je nadstavba, která na ní stojí. Kdyby to tak ale opravdu bylo, jak je možné, že nadstavba vznikla jako první? Můžou sny o systému stvořit jeho podstatu?

To všechno vyvolává především otázku, co je „kapitalismus", otázku, u které neexistuje žádná shoda v odpovědích. Slovo původně vytvořili socialisté k označení systému, kde lidé vlastnící kapitál řídí práci těch, kdo ho nemají. Obhájci kapitalismu jej naopak vnímají jako svobodu trhu, která umožňuje lidem s teoreticky zpeněžitelnými vizemi sehnat prostředky k jejich realizaci. Skoro každý ale souhlasí s tím, že kapitalismus je systémem vyžadujícím neustálý ekonomický růst. Podniky se musejí rozrůstat, aby byly životaschopné. To samé platí i o národech. Stejně jako se v počátcích kapitalismu obecně uznávala za legitimní pětiprocentní komerční roční úroková sazba, to jest částka, o kterou se podle očekávání každého investora zmnoží jeho peníze podle principu *interesse*, tak je i dnes roční míra, o kterou by měl skutečně narůstat HDP každého státu, pět procent. To, co bylo dříve neosobním mechanismem, který vedl lidi, aby se na všechno kolem sebe dívali jako na potenciální zdroj zisku, se začalo pokládat za jediné objektivní měřítko prosperity lidského společenství.

Vyjdeme-li ze startovní čáry roku 1700, vidíme, že kapitalismus ve svých počátcích je gigantickým finančním aparátem úvěrů a dluhů, který prakticky funguje tak, aby vyždímal co nejvíce práce z každého, se kterým přijde do styku. Ve výsledku tak produkuje stále více a více materiálního zboží. Činí tak nejen prostřednictvím morálního nátlaku, ten využívá především k mobilizaci čistě fyzických sil. Stále se zde znovu objevuje nám dobře známý a zároveň podivně evropsky specifický propletenec války a komerce, často v překvapivých nových podobách. První burzy v Holandsku a Británii se zakládaly zejména na obchodu s akciemi východoindických a západoindických společností, které byly zároveň vojenskými i komerčními podniky. Jedna z takových soukromých ziskuchtivých korporací ovládala Indii celých sto let. Národní dluhy Anglie, Francie a jiných zemí nepocházely z výpůjček na stavbu průplavů či mostů, ale na nákup střelného prachu k ostřelování měst a na stavbu táborů sloužících k zadržování vězňů a výcviku rekrutů. Téměř všechny spekulativní bubliny 18. století zahrnovaly nějaký

fantastický plán, jak využít výnosy z koloniálních obchodů na zaplacení evropských válek. Bankovky byly dlužními penězi a dlužní peníze byly válečnými penězi, a tak to chodilo pořád. Ti, kdo financovali věčné válečné konflikty v Evropě, také využívali státní politiky a vězení, aby stále zvyšovali produktivitu zbytku populace.

Jak každý ví, světový tržní systém, započatý španělskými a portugalskými říšemi, se zprvu soustředil na obchod s kořením. Brzy se ale rozdělil na tři široké oblasti, které bychom mohli nazvat obchodem se zbraněmi, otroky a drogami. Šlo samozřejmě zejména o měkké drogy, jako kávu, čaj a cukr do nich, a také tabák. Je také obecně známo, že v tomto období lidských dějin se poprvé objevují také destiláty a že Evropané bez skrupulí směle obchodovali s opiem v Číně, aby konečně přestalo být nutné vyvážet zlato a stříbro. Obchod s tkaninami přišel na řadu později, poté, co Východoindická společnost využila vojenskou sílu k ukončení (úspěšnějšího) indického exportního obchodu s bavlnou. Stačí jen nahlédnout do knihy *The political and commercial works of that celebrated writer Charles D'Avenant: relating to the trade and revenue of England, the Plantation trade, the East-India trade and African trade* (Politické a obchodní dílo slavného spisovatele Charlese D´Avenanta o anglickém obchodu a výnosu, plantážnickém obchodu, východoindickém a africkém obchodu), která obsahuje esej Charlese Davenanta z roku 1696 o úvěru a lidském společenství: „Poslušnost, láska a přátelství" by měly být ve vztazích mezi Angličany dostačující, v koloniích by to měla být hlavně poslušnost.

Jak už jsem vylíčil, atlantický obchod s otroky si můžeme představit jako jeden obrovský řetězec dlužních úpisů, který se táhl od Bristolu do Calabaru a odtud až k hornímu toku řeky Cross River, kde Aro obchodníci financovali svá tajná společenství. Podobné to bylo s obchodem v Indickém oceánu: takový řetězec spojoval Utrecht s Kapským městem, Jakartou a Gelgelským královstvím na Bali, kde panovníci organizovali kohoutí zápasy, aby své poddané nalákali k prohře svobody. V obou případech byl výsledek stejný: lidé totálně vytržení ze svého prostředí, a tím pádem natolik odlidštění, že se už na ně nevztahovalo nic z oblasti dluhu.

Zprostředkovatelé v těchto řetězcích a různé obchodní vztahy propojující burzovní makléře v Londýně s Aro kněžími v Nigérii, lovci perel v souostroví Aru ve východní Indonésii, bengálskými čajovníkovými platnážemi nebo amazonskými sběrači latexu z gumovníků na nás působí, jako by šlo realistické, kalkulující a suchopárné osoby. Celý ten počin jakoby na obou koncích řetězce spouštěl schopnost manipulace s představami a unikal stále nebezpečí, že to celé sklouzne do něčeho, co by současný pozorovatel považoval za celou škálu fantasmagorického šílenství. Na jednom konci pravidelně docházelo ke spekulativním bublinám podněcovaným jednak fámami a jednak tím, že skoro každý ve městech jako Paříž a Londýn s nějakou hotovostí po ruce najednou podlehl představě, že by nějak mohl vydělat na tom, že všichni ostatní těmto fámám a fantaziím věří.

Charles MacKay nám zanechal nezapomenutelné vylíčení té první z nich, slavné „Jihomořské bubliny" z roku 1710. Jihomořská společnost (která se tak rozšířila, že tehdy skoupila většinu národního dluhu) byla v podstatě jen ústředním bodem toho, co se dělo. Byla to obrovská korporace, její akcie neustále zvyšovaly svou cenu, až se zdálo – jak bychom dnes řekli – že je

„příliš velká než aby mohla padnout." Brzy se stala vzorem pro stovky nových příležitostí pro začínající podnikatele:

> Všude se začal objevovat bezpočet akciových společností. Brzy se jim začalo říkat Bubliny, což byl nejpřiléhavější název, který si bylo možné představit... Některé přetrvaly týden nebo čtrnáct dní a už o nich nikdo neslyšel a některé nevydržely ani tak dlouho. Každý večer vznikaly nové plány, každé ráno nové projekty. Nejvýše postavení aristokraté byli stejně chtiví zisku jako nejupachtěnější dělník z Cornhillu.[89]

Autor do knihy zařadil seznam šedesáti osmi náhodně vybraných projektů, od výrobny mýdla nebo plachtoviny přes pojištění koní až k metodě, jak „vyrobit fošnu z pilin". Pro každý z těchto projektů se vydávaly akcie: ty se objevily, pak se hromadily a čile se s nimi obchodovalo v krčmách, kavárnách, uličkách a galanteriích po celém městě. Ve všech případech jejich cena rychle dosáhla neuvěřitelné výše a každý další kupující spoléhal na to, že se jich stihne zbavit prodejem nějakému ještě naivnějšímu hlupákovi dřív, než se jejich cena nevyhnutelně propadne. Někteří vydražili kupony a poukazy, které je pouze opravňovaly k pozdější dražbě dalších akcií. Tisíce lidí zbohatly. Ještě více jich ale přišlo na mizinu.

> Nejabsurdnější a nejnesmyslnější ze všech, na kterém ale bylo lépe než na jiných vidět totální bláznovství lidí, byl projekt, který započal neznámý spekulant a který nesl jméno: *„Společnost pro provedení velice výnosného podniku, v kterém nikdo neví, o co jde."*
>
> Talentovaný muž, který se pokusil o tento smělý a úspěšný útok na důvěřivost veřejnosti, prostě uvedl ve svém prospektu, že potřebný kapitál je půl milionu v pěti tisících akciích, každá za sto liber, záloha dvě libry na akcii. Každý přispěvatel, který zaplatí vklad, bude mít nárok na sto liber ročně z jedné akcie. Prozatím jim neprozradí, jak takového nesmírného zisku dosáhne, ale slíbil, že během měsíce oznámí všechny podrobnosti a bude požadovat zbývajících 98 liber příspěvku. Druhý den ráno v devět hodin tento úžasný muž otevřel svou kancelář v Cornhillu. Kolem dveří se shromáždil dav a když ve tři odpoledne zavřel kancelář, zjistil, že si lidé zakoupili více než tisíc akcií a složili za ně zálohu.
>
> Byl natolik rozumný, aby byl se svým dobrodružstvím spokojený, a ještě ten večer odjel do Evropy. Nikdo už o něm nikdy neslyšel.[90]

Pokud máme věřit MacKayovi, všichni obyvatelé Londýna současně si vytvořili falešnou představu – ne, že peníze se opravdu dají vytvořit z ničeho, ale že ostatní lidé jsou natolik bláhoví, aby tomu uvěřili – a tím pádem vlastně je tedy možné udělat peníze z ničeho.

Podíváme-li se na druhou stranu řetězce dluhů, najdeme škálu fantazií od těch okouzlujících po ty apokalyptické. V antropologické literatuře najdeme všechno, od „mořských žen" lovců

perel na Aru, které se nevzdají pokladů oceánu, dokud nedostanou dárky zakoupené na úvěr v místních čínských obchodech,[91] po tajné trhy, kde si bengálští statkáři kupují přízraky, aby udržovali ve strachu vzpurné dlužní otroky; a tivské dluhy masa, představu o lidské společnosti, která pojídá sama sebe – až po události, kdy se může zdát, že se tivská noční můra téměř stala skutečností.[92] Jednou z nejznámějších a také nejvíce zneklidňujících událostí tohoto typu byl velký skandál z Putumaya z let 1909–1911. Londýnská čtenářská veřejnost utrpěla šok, když se zjistilo, že zástupci pobočky britské gumařské společnosti působící v peruánském deštném pralese stvořili své vlastní Srdce temnoty. Vyhubili desítky tisíc indiánů kmene Huitoto – zástupci společnosti o nich mluvili zásadně jako o „kanibalech" – během událostí plných znásilňování, mučení a mrzačení připomínajících nejhorší z konkvist, k níž došlo o čtyři sta let dříve.[93]

Prvním popudem v následných diskusích bylo obvinit ze všeho systém. O indiánech se říkalo, že uvízli v dluhové pasti, když se stali zcela závislými na obchodu patřícímu společnosti:

> Kořenem všeho zla byl takzvaný *patronský* či peónský systém. Byla to obdoba toho, čemu se v Anglii říkalo „poukázkový systém", kde je zaměstnanec nucen zakoupit veškeré své zásoby pouze v obchodě zaměstnavatele a tím se stává beznadějně zadluženým. Podle zákona pak nesmí ukončit pracovní poměr, dokud svůj dluh nesplatí... *Peon* je tak většinou *de facto* otrokem; a protože ve vzdálenějších oblastech tohoto rozlehlého kontinentu neexistuje skutečná vláda, je vydán na milost a nemilost svému pánu.[94]

„Kanibalové", které bičovali k smrti, křižovali, spoutávali a používali jako terče při cvičné střelbě nebo je rozsekali na kusy mačetami, když se jim nepodařilko donést dostatečné množství latexu, podle příběhu upadli do té nejhorší dluhové pasti; protože se nechali nalákat zbožím zástupců společnosti, s lehkým srdcem se nakonec vzdali i svých životů.

Pozdější parlamentní vyšetřování ukázalo, že pravda nemá s tímto příběhem nic společného. Huitoty nikdo neoklamal, aby z nich udělal peony. To zástupci společnosti a dozorci vyslaní do této oblasti byli podobně jako konkvistadoři zadluženi až po uši. V jejich případě to byl dluh vůči peruánské společnosti, která je do oblasti povolala a která sama čerpala úvěr od londýnských finančníků. Tito zástupci dozajista přijeli odhodláni rozšířit tuto úvěrovou síť na indiány. Když zjistili, že Huitototvé nejeví sebemenší zájem o látky, mačety a mince, které s sebou přivezli k obchodování, nakonec to vzdali a začali indiány shánět dohromady a donutli je pod hrozbou zastřelením vzít si půjčku. Potom udělali přehledy, kolik gumy indiáni společnosti dluží.[95] Mnoho indiánů bylo povražděno, když se prostě pokoušeli utéct.

Ve skutečnosti tedy byli indiáni k otroctví přinuceni, jen by to v roce 1907 nikdo otevřeně nepřipustil. Správná firma musela mít nějaké morální zásady, ale jedinou morálkou, kterou zmíněná společnost uznávala, byl dluh. Když bylo jasné, že Huitotové se s tím neztotožňují, všechno se zhroutilo a společnost se podobně jako Kazimír zachytila ve spirále rozhořčené hrůzy, která nakonec hrozila smést její samotnou ekonomickou bázi.

* * * *

Utajenou hanbou kapitalismu je, že se nikdy neorganizoval hlavně kolem svobodné práce.[96] Dobytí obou Amerik začalo masovým zotročováním, které se postupně rozdělilo do různých forem panství, afrického otroctví a „vázané služby", což bylo využití smluvní práce. Dělníci dostali zaplaceno hotově předem a byli tak vázáni na dobu pěti, sedmi či deseti let, kdy si částku odpracovávali. Pochopitelně, že vázaní služebníci se rekrutovali převážně z řad lidí, kteří už byli zadluženi. V 17. století čas od času pracoval na jižanských plantážích stejný počet bílých dlužníků a afrických otroků a po právní stránce byli nejdříve téměř ve stejné pozici, jelikož ze začátku působily plantážnické společnosti v rámci evropské právní tradice, která tvrdila, že otroctví neexistuje, takže i Afričané v Severní a Jižní Karolíně byli považováni za smluvní dělníky.[97] Samozřejmě se to změnilo, když se později objevil pojem „rasy". Když došlo k propuštění Afričanů z otroctví, na plantážích od Barbadosu po Mauritius je opět nahradili smluvní dělníci: ti se ale teď najímali hlavně v Indii a Číně. Číňané budovali severoamerickou železnici a indičtí kuliové doly v Jižní Africe. Z rolníků v Rusku a Polsku, kteří ve středověku byli svobodnými držiteli pozemků, se v počátcích kapitalismu stali nevolníci, když jejich vládci začali prodávat obilí na nový světový trh, aby se uživila nová průmyslová města na západě.[98] Koloniální režimy v Africe a jihovýchodní Asii pravidelně od svých podrobených poddaných vymáhaly nucenou práci, případně vytvořily daňový systém tak, aby kvůli dluhům donutil obyvatelstvo vstoupit na trh práce. Britští vládci v Indii počínaje Východoindickou společností a konče vládou Jejího Veličenstva institucionalizovali nucenou práci jako hlavní prostředek výroby zboží pro zahraniční obchod.

Není to skandál pouze proto, že se celý systém občas zblázní, jako se to stalo v Putumayu, ale proto, že maří naše nejdrahocennější představy o tom, co kapitalismus doopravdy je – zvláště tu, že svou základní podstatou má kapitalismus něco společného se svobodou. Pro kapitalisty to znamená svobodu trhu, pro většinu dělníků svobodnou práci. Marxisté vyslovili pochybnosti, zdali je práce za mzdu opravdu v pravém slova smyslu svobodnou (protože někdo, kdo nemá na prodej nic kromě vlastního těla, nemůže být v žádném případě považován za opravdu svobodného činitele). Přesto se ale přiklánějí k názoru, že svobodná práce za mzdu je základem kapitalismu. Dominantním vyobrazením v dějinách kapitalismu je anglický dělník lopotící se v továrnách průmyslové revoluce. Tento obraz můžeme s přímým propojením sledovat až do dnešního Silicon Valley. Všechny ty miliony otroků, nevolníků, kuliů a peonů jsou najednou pryč, a když už o nich musíme mluvit, odepíšeme je jako dočasné nerovnosti na cestě. Pokládá se to, podobně jako robotárny, za etapu, kterou si musí industrializující národy projít, stejně jako se stále předpokládá, že všechny ty miliony dělníků na nucených pracích, smluvních dělníků a lidí pracujících v robotárnách, kteří pořád existují, se určitě dočkají toho, že jejich děti budou mít regulérní placenou práci se zdravotním pojištěním a důchodem a *jejich* děti se stanou lékaři, právníky a podnikateli.

Když se podíváme na historii placené práce i v zemích, jako je Anglie, celý ten obrázek se začně vytrácet. Ve velké části středověké severní Evropy byla práce za mzdu převážně záležitostí způsobu života. Bylo běžné, že každý zhruba od věku dvanácti až čtrnácti let do věku osmadvaceti či třiceti let sloužil v něčí domácnosti – většinou na základě roční smlouvy, kdy dostal pokoj, stravu, mohl se vyučit řemeslo a obvykle ještě dostával nějaký plat. Tak to bylo, dokud neshromáždil dostatek prostředků pro uzavření sňatku a založení vlastní domácnosti.[99] První věc, kterou „proletarizace" obnášela, byla ta, že miliony mladých mužů a žen po celé Evropě zůstali fakticky uvězněni v určité permanentní adolescenci. Učedníci a tovaryši se nikdy nemohli stát mistry, a tedy nemohli ani dospět. Nakonec to mnozí vzdali a uzavřeli sňatek ve velmi mladém věku, k velkému pobouření moralistů, kteří tvrdili, že nový proletariát zakládá rodiny, které nedokáže ani náhodou uživit.[100]

Mezi prací za mzdu a otroctvím je a vždycky byla zvláštní podobnost. Nejen proto, že otroci na karibských třtinových plantážích dodávali výrobky poskytující rychlý zdroj energie prvním placeným dělníkům, ani proto, že většina vědeckých manažerských postupů využívaných v továrnách za průmyslové revoluce má svůj původ právě na těch třtinových plantážích. Je to také proto, že jak vztah mezi pánem a otrokem, tak vztah mezi zaměstnavatelem a zaměstnancem je ve své podstatě neosobní: ať už jste byli prodáni nebo jste se jednoduše nechali najmout, ve chvíli, kdy peníze změní majitele, nemělo by být důležité, *kým* jste. Důležité je pouze to, jestli jste schopni porozumět příkazům a dělat, co se vám řekne.[101]

To je možná jeden z důvodů, proč obecně vždy převládal pocit, že jak nákup otroků, tak najímání dělníků by opravdu nemělo probíhat na úvěr, ale s využitím hotovosti. Jenže, jak už jsem upozornil, po většinu dějin britského kapitalismu hotovost prostě neexistovala. A i když královská mincovna začala vyrábět stříbrné a měděné mince nižších hodnot, jejich zásoba byla sporadická a nedostačující. Takhle vznikl „poukázkový systém": během průmyslové revoluce majitelé továren často platili svým dělníkům lístky a poukázkami, které bylo možné použít v místních obchodech, s nimiž měli majitelé nějakou neformální dohodu. V odlehlých částech země to také mohly být obchody, které patřily samotnému majiteli.[102] Tradiční úvěrové vztahy s místním kupcem evidentně získaly novou podobu, když se z kupce vlastně stal zástupce vašeho šéfa. Jiným opatřením bylo platit dělníkům alespoň částečně v naturáliích – a povšimněte si té bohatosti označení pro různé druhy věcí, o kterých se předpokládalo, že si je člověk smí z pracoviště odnést. Pocházely zvláště z odpadu, přebytků a vedlejších produktů: „zelí", „odštěpky", „třásně", „smetí", „zmetky", „paběrky", „spropitné", „odstřižky", „zápisné", „babky", „příměsi".[103] „Zelí" (angl. cabbage) bylo kupříkladu slovo pro zbytky látky u krejčího, „odštěpky" (angl. chips) byly kusy prken, které si dělníci z doků mohli odnést z práce (jakýkoli kus dřeva kratší než dvě stopy), „třásně" se braly ze snovacích mříží tkalcovských stavů atd. A už jsme samozřejmě slyšeli o platbě v podobě tresek nebo hřebíků.

Zaměstnavatelé ještě měli jednu možnost – čekat, až se peníze objeví a mezitím neplatit nic – nechat zaměstnance, aby vystačili *pouze* s tím, co štípli v jejich obchodech nebo s tím, co jejich rodiny podfukem získaly v jiném zaměstnání, co obdrželi od charity nebo s tím, co

zůstalo z úspor rodiny a přátel. Když všechno ostatní selhalo, mohli získat úvěr od lichvářů nebo majitelů zastaváren, kteří rychle začali být považováni za věčné prokletí pracující chudiny. Situace došla tak daleko, že kdykoli v 19. století zničil požár londýnskou zastavárnu, chudinské čtvrti se připravily na vlnu domácího násilí, která nevyhnutelně přišla, když se mnoho manželek muselo přiznat, že před časem tajně zastavily manželův nedělní oblek.[104]

Dnes si továrny, které jsou osmnáct měsíců v mzdové platební neschopnosti, spojujeme s národem v ekonomickém úpadku, jaký se například vyskytl po rozpadu Sovětského svazu. Ale ani v počátcích průmyslového kapitalismu, kdy Británie zastávala politiku tvrdé měny, ve které šlo především o to, aby bankovky nezmizely v nějaké další spekulativní bublině, nebyla taková situace neobvyklá. Ani vláda často nebyla schopna získat hotovost, aby mohla zaplatit své zaměstnance. Královské ministerstvo námořnictví v Londýně často bylo až o rok pozadu s výplatami pro lidi, kteří pracovali v deptfordských docích – proto také bylo ochotné tolerovat odnášení odštěpků, nemluvě o konopí, plachtovině, ocelových šroubech a lanech. Jak ukázal Linebaugh, situace začala nabývat rozpoznatelných forem až kolem roku 1800, kdy vláda stabilizovala své financování, začala vyplácet mzdy podle rozpisu, a proto se snažila zrušit to, čemu dnes říkáme „krádeže na pracovišti" – což, za rozhořčených protestů dělníků z doků, mělo být potrestáno zbičováním a vězením. Samuel Bentham, inženýr s pověřením reformovat loděnice, je musel proměnit v pravý policejní stát, aby mohl zavést režim práce čistě za mzdu. K tomuto účelu chtěl nakonec vybudovat obří věž uprostřed doků, aby zde zajistil neustálý dohled – což byla myšlenka, kterou si později vypůjčil jeho bratr Jeremy pro svůj slavný Panopticon.[105]

⁂

Pánové jako Smith nebo Bentham byli idealisté, až utopisté. Jestliže chceme pochopit historii kapitalismu, musíme si nejprve uvědomit, že obrázek dělníků, který nosíme v hlavě, začal jako utopická vize, ale postupně se stal skutečností i v Anglii a severní Americe, ale nikdy v žádné době a nikde nebyl hlavním způsobem organizace výroby pro trh. Je to představa dělníků, kteří si svědomitě ráno v osm odpíchnou a každý pátek obdrží svůj pravidelný plat na základě časově omezené smlouvy, od které jedna či druhá strana mohou kdykoli odstoupit.

Právě proto je Smithovo dílo tak důležité. Stvořil vizi imaginárního světa, kde neexistuje žádný dluh ani úvěr, a tím pádem ani vina a hřích; svět, kde si muži a ženy mohli prostě svobodně vykalkulovat své zájmy s plným vědomím, že vše je předurčeno Bohem a tím je zajištěno, že vše bude sloužit vyššímu dobru. Takovým imaginárním konstruktům ovšem vědci říkají „modely" a není na nich ve své podstatě nic špatného. Myslím, že by bylo spravedlivé říci, že bez nich nedokážeme přemýšlet. Problém s takovými modely – tedy minimálně s tím, který jsme vytvořili a nazvali „trh" – je takový, že jakmile jsou jednou na světě, máme tendenci nakládat s nimi jako s objektivní skutečností, nebo před nimi dokonce poklekáme a uctíváme je jako bohy. „Musíme se podvolit diktátu trhu!"

Karel Marx, který měl jisté povědomí o našem sklonu padnout na kolena a vzývat své vlastní dílo, napsal *Kapitál*, v němž se pokusil ukázat, že i když se odrazíme od utopické vize ekonomů, tak pokud umožníme některým lidem ovládat výrobní kapitál a jiní nebudou mít kromě svých mozků a těl co nabídnout, povede to k situaci, která se bude jen málo lišit od otrokářství a celý systém nakonec zničí sám sebe. Všichni ale zřejmě zapomínají, že jeho analýza je hypotetická.[106] Marx dobře věděl, že v Londýně tehdy žilo mnohem více čističů bot, prostitutek, lokajů, vojáků, obchodních cestujících, kominíků, květinářek, pouličních muzikantů, trestanců, chův a taxíkářů než továrních dělníků. Nikdy neřekl, jak svět opravdu vypadá.

Jestliže se ale něco prokázalo v průběhu posledních několika set let světových dějin, pak je to fakt, že tyto utopické vize jsou působivé. Platí to o Smithových představách i o těch, které byly jejich opakem. Období zhruba od roku 1825 do roku 1975 probíhalo ve znamení sice krátkého, ale odhodlaného úsilí mnoha velmi mocných lidí o pokus takovou vizi nějak zrealizovat, to všechno s nadšenou podporou mnoha lidí, kteří žádnou moc neměli. Mince a papírové peníze se konečně vydávaly v dostatečném množství, takže i obyčejní lidé se běžně obešli bez stvrzenek, poukázek a úvěru. Mzdy se začaly vyplácet včas. Objevily se nové obchody, obchodní pasáže a galerie, kde všichni platili hotově nebo, jak šel čas, prostřednictvím nějaké nové formy úvěru, jako je například splátkový systém. V důsledku toho stará puritánská představa, že dluh je hříchem a morálním úpadkem, zakořenila v myslích mnoha lidí, kteří se považovali za členy „poctivých" pracujících tříd. Tito lidé často vyrvali svou svobodu ze spárů lichvářů a zastavárníků a byli na to hrdi. Odlišovala je od alkoholiků, pasáků a kopáčů stejně jistě jako fakt, že jim nechyběly zuby.

Mám-li mluvit jako někdo, kdo vyrostl v takové dělnické rodině (můj bratr zemřel ve věku padesáti tří let a do poslední chvíle si odmítal pořídit kreditní kartu), mohu dosvědčit, že pro ty, kdo stráví větší část dne prací podle něčích příkazů, je přesvědčivým důkazem svobody možnost vytáhnout peněženku plnou bankovek, které patří výhradně jim. Nepřekvapí tedy, že se s tolika domněnkami ekonomů, z nichž většinu jsem analyzoval v této knize, ztotožnili vůdci historických dělnických hnutí natolik, že ovlivnili naše představy o tom, jaké by mohly být alternativy ke kapitalismu. Nejde jen o to, že jsou hluboce zakořeněny v chybném, až zvráceném pojetí lidské svobody, jak jsem ukázal v sedmé kapitole. Skutečný problém spočívá v tom, že jsou jako všechny utopické představy neuskutečnitelné. Nemůžeme vytvořit celosvětový trh o nic víc než vytvořit systém, kde každý, kdo není kapitalistou, bude poctivým, pravidelně placeným dělníkem s nárokem na přiměřenou stomatologickou péči. Takový svět nikdy neexistoval a ani by nemohl. Co víc, v momentě, kdy se začne rýsovat byť jen vyhlídka na to, že by k tomu mohlo dojít, celý systém se rozpadá.

ČÁST V.

Apokalypsa

Vraťme se teď nakonec tam, kde to začalo: ke Cortésovi a aztéckému pokladu. Čtenář už se mohl zeptat sám sebe, co se s ním stalo? Opravdu ho Cortés ukradl svým vlastním lidem?

Odpovědí možná může být, že v době, kdy obléhání skončilo, z pokladu už moc nezbylo. Cortés se k němu zřejmě dostal dávno předtím, než obléhání vůbec začalo. Jistou část z něho vyhrál v hazardních hrách.

Tento příběh také najdeme v knize Bernala Díaze. Je podivný a nejasný, ale obávám se, že i skutečný. Dovolte, abych nyní doplnil některé mezery ve vyprávění. Poté, co spálil své lodě, začal Cortés shromažďovat armádu z místních spojenců. Bylo to snadné, protože Aztéky spousta lidí nesnášela. Poté vyrazil na hlavní město. Aztécký vládce Montezuma celou situaci bedlivě sledoval a došel k závěru, že si potřebuje alespoň ujasnit, s jakými lidmi má co do činění. Pozval všechny španělské vojáky (pouze několik stovek mužů), aby v Tenochtitlánu byli jeho oficiálními hosty. To pak vedlo k řadě palácových intrik, během kterých Cortés a jeho muži nakrátko drželi Montezumu jako rukojmí, než je z paláce násilím vyhnali.

Během doby, kdy byl Montezuma zajatcem ve svém vlastním paláci, strávili s Cortésem spoustu času hraním aztécké hry *totoloque*. Hráli o zlato a Cortés samozřejmě podváděl. Jeden čas na to panovníka jeho muži upozorňovali, ale Montezuma se jen smál a dělal si z toho legraci a nevadilo mu to ani později, když Pedro de Alvarado, Cortésův hlavní pobočník, začal podvádět ještě nápadněji, za každý prohraný bod chtěl zlato, a když prohrával on, chtěl hrát pouze s bezcennými oblázky. Proč se tak Montezuma choval, zůstává určitým historickým tajemstvím. Díaz si to vykládal jako projev královské velkorysosti, možná i jako způsob, jak ukázat vtíravým Španělům, kde je jejich místo.[107]

Jedna z historiček, Inga Clennindenová, navrhuje jiné vysvětlení. Upozorňuje, že aztécké hry mívaly zvláštní vlastnost – vždycky existoval způsob, jak člověk mohl díky vrtkavosti štěstěny dosáhnout absolutního vítězství. Platilo to například u jejich míčových her. Pozorovatel se jen diví, když vidí ty drobné kamenné obroučky umístěné vysoko nad hřištěm, jak se kdy komu mohlo podařit do nich strefit. Možná nepodařilo, alespoň ne tímto způsobem. Hra obyčejně neměla s obroučkami nic společného. Proti sobě stála dvě mužstva oblečená jako do boje a míč si vyměňovala pomocí úderů:

> Vítězství se běžně dosahovalo pomalým nasčítáváním bodů. Tomu se ale dalo dramatickým způsobem zabránit. Pokud míč proletěl jedním z kruhů – což byl vzhledem k rozměrům míče a obroučky výkon ještě neobvyklejší, než je jamka zahraná na jeden odpal v golfu – znamenalo to okamžité vítězství, vítěz dostal všechno zboží, které bylo v sázce, a měl právo ukořistit i pláště přihlížejících.[108]

Kdokoli získal tento bod, vyhrál všechno i s oblečením publika.

Ve stolních hrách, jaké hrál Cortés s Montezumou, existovala podobná pravidla: když šťastnou náhodou zůstala kostka stát na hraně, hra končila a vítěz bral všechno. Podle Clennindenové právě na to musel Montezuma čekat. Konec konců, byl přece v centru mimořádných událostí. Objevila se podivná stvoření, jako by spadla z nebe, a měla neslýchané schopnosti. Pravděpodobně už slyšel zvěsti o epidemiích a zkáze okolních národů. Jestli kdy měla přijít od bohů nějaká velkolepá zjevení, muselo to být jistě tohle.

Takový postoj perfektně zapadá do ducha aztécké kultury, jak jej po troškách známe z její literatury. Šířila ovzduší blížící se katastrofy, snad astrologicky předurčené, jíž se možná dalo vyhnout – ale spíše ne. Někteří předpokládají, že si Aztékové nějak museli uvědomovat, že jsou civilizací balancující na pokraji ekologické katastrofy; jiní byli toho názoru, že ten apokalyptický tón se týká minulosti. Všichni přece víme, že aztéckou literaturu vytvořili muži a ženy, kteří opravdu zažili totální zničení civilizace. V některých aztéckých zvycích je přítomen jistý prvek zoufalství – jako bylo například obětování až desítek stovek válečných zajatců, nejpravděpodobněji ze zjevného přesvědčení, že kdyby Slunce nebylo stále vykrmováno lidskými srdci, vyhaslo by a svět by zahynul s ním – jiné vysvětlení lze těžko nalézt.

Pokud má Clennindenová pravdu, z pohledu Montezumy nehrál s Cortésem jen o zlato. Zlato bylo nepodstatné. V sázce byl celý svět.

Montezuma byl především válečníkem, a všichni válečníci jsou hazardními hráči, jenže na rozdíl od Cortése to byl každým coulem čestný muž. Už jsme také viděli, že jádrem válečníkovy cti, což je sláva, která může vzejít pouze ze zničení a ponížení druhých, je ochota vrhnout se do hry, ve které riskuje, že sám bude zničen a ponížen, a vždy hraje taktně a podle pravidel – ne jako Cortés.[109] Přišel čas, kdy to znamenalo ochotu vsadit všechno.

A on to udělal. A jak to vypadá, nic se nestalo. Žádná kostka nedopadla na hranu. Cortés dále podváděl, bohové neselali žádné zjevení a svět byl nakonec zničen.

Pokud je zde něco poučného – a já říkám, že je – je to fakt, že mezi hazardní hrou a apokalypsou může být hlubší vztah. Kapitalismus je systémem, který chrání hazardního hráče jako svou nezbytnou část tak, jako žádný jiný systém předtím; na druhou stranu je kapitalismus jedinečně neschopný představit si vlastní nekonečnost. Mohla by spolu tato dvě fakta souviset?

Měl bych zde být přesnější. Není až tak úplně pravda, že kapitalismus nemá představu vlastní nekonečnosti. Jeho představitelé cítí na jednu stranu povinnost mluvit o něm jako o věčném, poněvadž trvají na tom, že je jediným životaschopným ekonomickým systémem. Takovým, jak někteří stále rádi říkají, který „existuje už pět tisíc let a bude existovat dalších pět tisíc". Na druhou stranu se zdá, že ve chvíli, kdy tomu začne valná část populace opravdu věřit, a zvláště, když začne vnímat úvěrové instituce, jako by tu měly být věčně, všechno přestane fungovat tak, jak by mělo. Uvědomme si, že to bylo právě v nejrozvážnějších a nejzodpovědnějších kapitalistických režimech, které byly velice opatrné, pokud šlo o jejich veřejný dluh – Holandské republice v 17. století a v britském Commonwealthu ve století

osmnáctém, kde potom došlo k nejpodivnějším vznětům spekulativních tulipánových mánií a Jihomořských bublin.

Většina z toho má vliv na charakter státních rozpočtových schodků a úvěrových peněz. Národní dluh jsou peníze vypůjčené od budoucích generací, jak si politici stěžují prakticky od první chvíle, kdy se tyto věci objevily. Důsledky ale byly vždy neobvykle dvojznačné. Na jednu stranu je financování schodku vždy způsobem, jak svěřit ještě více vojenské moci do rukou vládců, generálů a politiků; na druhou stranu to naznačuje, že vláda cosi dluží těm, kterým vládne. Naše peníze jsou v konečném důsledku rozšířením veřejného dluhu do té míry, že kdykoli si koupíme noviny, šálek kávy nebo i vsadíme na koně, obchodujeme se sliby, reprezentacemi něčeho, co nám vláda v budoucnu dá, i když přesně nevíme, co to je.[110]

Immanuel Wallerstein často upozorňuje na to, že francouzská revoluce do politiky vnesla několik zbrusu nových myšlenek – myšlenek, které by ještě padesát let před revolucí odepsala většina vzdělanců v Evropě jako šílené. O padesát let později každý měl pocit, že musí alespoň předstírat přesvědčení o jejich pravdivosti. První z myšlenek je to, že společenská změna je nutná a žádoucí: přirozeným vývojem dějin má být pokrok. Za druhé – vhodným činitelem takové změny je vláda. A třetí myšlenka zní, že vláda získává svoji legitimitu od entity zvané „lid".[111] Je snadné pochopit, jak samotná myšlenka národního dluhu – příslibu budoucího stálého pozitivního vývoje (přinejmenším o pět procent ročně) zapříčiněného vládou mohla hrát roli při vzniku této převratně nové perspektivy. Když se ale zároveň podíváme, o čem v letech těsně předcházejících revoluci debatovali muži jako Mirabeau, Voltaire, Diderot a Siéyes – filozofové, kteří jako první přišli s pojetím toho, čemu dnes říkáme „civilizace", bylo to daleko více o nebezpečí apokalyptické katastrofy a o budoucnosti civilizace, protože věděli, že ji ničí insolvence a ekonomický kolaps.

Část problému byla evidentní: národní dluh je jednak dítětem války a také to není dluh, který by byl vůči všem lidem stejný, je to hlavně dluh vůči kapitalistům – a ve Francii v té době slovo „kapitalisté" znamenalo konkrétně „ti, kdo vlastní části národního dluhu". Demokratičtěji orientovaní lidé cítili, že celá situace je ostudná. Thomas Jefferson zhruba v té době napsal: „Moderní teorie věčného dluhu promáčela zem krví a rozdrtila její obyvatele stále narůstajícím břemenem."[112] Mnoho osvícenských myslitelů se obávalo ještě něčeho horšího. K novému, „modernímu" pojetí dluhu konec konců patřila možnost bankrotu.[113] Bankrot v té době samozřejmě byl něčím na způsob soukromé apokalypsy: znamenal vězení, likvidaci majetku a pro ty nejméně šťastné i utrpení, hladovění a smrt. Nikdo v té době nevěděl, k čemu by vedl státní bankrot, protože prostě neexistoval precedens. Jenže jak národy bojovaly ve stále větších a krvavějších válkách a jejich dluhy rostly geometrickou řadou, zdálo se, že je bankrot neodvratný.[114] Abbe Sieyés například předložil svůj návrh na vládu volených zástupců hlavně kvůli reformě státních financí a pozastavení nevyhnutelné katastrofy. A kdyby k ní došlo, jaké by to bylo? Ztratily by peníze svou cenu? Kdyby převzaly moc vojenské režimy, byly by státy v Evropě všechny donuceny k bankrotu a zhroutily by se jako kostky domina? Ocitl by se celý světadíl ve věčném barbarství, válce a temnotě? Mnozí předvídali možnost příchodu Teroru daleko dříve než samotnou revoluci.[115]

Je to zvláštní příběh, protože na osvícenství většinou pomýšlíme jako na počátek jedinečné fáze optimismu lidstva, zrozené z předpokladu, že pokrok vědy a lidského myšlení nutně pro každého činí život moudřejším, bezpečnějším a lepším. Toto naivní přesvědčení vyvrcholilo fabiánským socialismem v devadesátých letech 19. století, aby vzápětí bylo zahubeno v zákopech první světové války. I Viktoriány ve skutečnosti pronásledovala představa degenerace a úpadku. Především sdíleli téměř všeobecné přesvědčení, že kapitalismus nemůže trvat věčně. Zdálo se, že nevyhnutelně hrozí povstání. Mnoho viktoriánských kapitalistů upřímně věřilo, že se mohou ocitnout na oprátce. Jednou mě například vzal můj kamarád v Chicagu na projížďku starou krásnou ulicí plnou panských sídel ze sedmdesátých let 19. století. Vysvětlil mi, že ulice tak vypadá proto, že většina chicagských průmyslníků byla v té době natolik přesvědčena o neodvratnosti revoluce, že se společně přestěhovali do domů podél silnice vedoucí k nejbližší vojenské základně. Všichni velcí teoretici kapitalismu celého politického spektra, od Marxe po Webera, Schumpetera a von Misese, byli toho názoru, že kapitalismus přežije maximálně jednu či dvě další generace.

Mohli bychom zajít ještě dál: hned na konci druhé světové války, kdy už obava z hrozící sociální revoluce byla bezpředmětná, lidstvo zase strašila vidina jaderného holocaustu.[116] A když už ani ta nebyla věrohodná, objevili jsme globální oteplování. Není to tak, že tyto hrozby nebyly a nejsou skutečné. Přesto je zvláštní, že kapitalismus má neustále potřebu si představovat nebo dokonce vytvářet prostředky svého vlastního vyhubení. Je to výrazný protiklad k chování čelních představitelů socialistických režimů od Kuby po Albánii. Jakmile se dostal k moci, začal jednat, jako by jejich systém měl přetrvat věčně – což je ironie, vzhledem k tomu, že z historického hlediska se ukázaly být pouze záblekem v čase.

Možným důvodem je to, že co platilo v roce 1710, platí i dnes. Kapitalismus, či finanční kapitalismus, se s vidinou nekonečné budoucnosti prostě neudrží. Jelikož v ní neexistuje žádný konec, není ani vůbec žádný důvod donekonečna vytvářet úvěr – tedy peníze budoucnosti. Nedávné události to přesvědčivě potvrzují. V období před rokem 2009 mnozí začali věřit, že kapitalismus tu opravdu bude navěky, nebo si alepoň nebyli schopni představit jinou možnost. Bezprostředním důsledkem byla řada riskantních spekulativních bublin, kvůli kterým se celý systém začal hroutit.

Kapitola dvanáct

(1971 – POČÁTEK DOSUD NEVYKRYSTALIZOVANÉ BUDOUCNOSTI)

Jen se podívejte na všechny ty povaleče: kéž by bylo možné zjistit, jak hodně vězí v dluzích.
– *Repo Man* (1984)

Osvoboď svou mysl od toho, že si něco zasloužíš, a od představy zisku, pak budeš schopen přemýšlet.
– Ursula K. Le Guin, *Vyděděnec*

DNE 15. SRPNA 1971 vyhlásil prezident Spojených států Richard Nixon, že americké dolary, které jsou v oběhu v zahraničí, nebudou napříště konvertibilní se zlatem – tím odstranil poslední zbytek mezinárodního zlatého standardu.[1] Byl to konec politiky fungující od roku 1931 a stvrzené brettonwoodskými dohodami z konce druhé světové války, podle kterých si sice nebudou američtí občané moci nechat proplatit své dolary ve zlatě, ale americká měna pohybující se mimo hranice státu měla být odkoupitelná v sazbě 35 dolarů za unci. Nixon svým činem spustil systém volné měny, který přetrval do dnešních dnů.

Historikové se shodují, že Nixon neměl moc na výběr. K tomuto kroku ho domutily rostoucí výdaje na válku ve Vietnamu – která byla jako všechny kapitalistické války hrazena ze schodkového rozpočtu. Ve Spojených státech se v trezorech Fort Knox nalézala velká část světových zásob zlata (i když se od šedesátých let ztenčovala, protože další státy – zejména Francie Charlese de Gaulla – požadovaly zlato výměnou za své dolary). Nejchudší země si naopak uchovávaly své rezervy v dolarech. Bezprostředním následkem Nixonova uvolnění dolaru bylo ohromné zvýšení ceny zlata, které v roce 1980 dosáhlo vrcholu při ceně 600 dolarů za unci. Tím samozřejmě nabyly americké zásoby zlata významně na ceně. Cena dolaru ve zlatě prudce poklesla. Výsledkem byl značný přesun majetku z chudých zemí, které neměly zásoby zlata, do Spojených států nebo Velké Británie, které jej spravovaly. Ve Spojených státech to také vyvolalo trvalou inflaci.

Ať už byly Nixonovy důvody jakékoli, jakmile se jednou globální systém úvěrových peněz uvolnil ze závislosti na zlatě, svět vstoupil do další fáze finanční historie – které nikdo tak úplně nerozumí. Když jsem vyrůstal v New Yorku, občas jsem slýchával fámy o tajných trezorech plných zlata v podzemí Dvojčat na Manhattanu. Údajně v nich nebyly jenom americké zásoby zlata, ale i zlato ostatních hlavních ekonomických mocností. Říkalo se, že jsou tam zlaté pruty, navršené v oddělených trezorech, pro každou zemi jeden, a každý rok, když docházelo k účetní bilanci, zaměstantnanci s vozíky přerovnávali zásoby. Převáželi například několik milionů ve zlatě z trezoru s nápisem „Brazílie" do trezoru označeného „Německo" apod.

Tyhle historiky zřejmě slyšelo mnoho lidí. Přinejmenším hned, jak byla Dvojčata zničena 11. září 2001, jedny z prvních otázek Newyorčanů byly: co se stalo se zlatem? Je v bezpečí? Jsou trezory zničené? Zlato se asi roztavilo. Nebyl tohle opravdový cíl útočníků? Množily se konspirační teorie. Mluvilo se o velkých počtech zachranářů tajně svolaných, aby nutně odtahali tuny zlata mílemi přehřátých tunelů, zatímco nad jejich hlavami pracovali další záchranáři. Jedna zvláště zajímavá fáma tvrdila, že celý útok ve skutečnosti zinscenovali spekulanti, kteří podobně jako Nixon očekávali, že cena dolaru půjde prudce dolů a cena zlata zase nahoru – buď proto, že došlo ke zničení zásob, anebo proto, že sami předem připravili plány na jeho ukradení.[2]

Opravdu pozoruhodnou věcí na celém příběhu je, že po tom, co jsem mu léta věřil a kdy mě jeden z informovanějších přátel po jedenáctém září přesvědčil, že je to jen velký mýtus („Ne", řekl mi odevzdaně, jako malému dítěti, „Spojené státy přechovávají zlato ve Fort Knoxu"), udělal jsem si malý výzkum a přišel jsem na to, že je to ve skutečnosti pravda. Zásoby zlata z pokladnice Spojených států se samozřejmě přechovávají ve Fort Knoxu, ale zásoby zlata Federal Reserve Bank (Fed) a také zásoby více než sta dalších centrálních bank, států a organizací, se nacházejí v trezorech pod její budovou na 33 Liberty Street na Manhattanu, dva bloky od Dvojčat. Podle vlastní webové stránky FED tyto zásoby dohromady představují zhruba pět tisíc metrických tun (dvě stě šedesát šest milionů trojských uncí) zlata, což něco mezi jednou pětinou a jednou čtvrtinou všeho zlata, které kdy bylo ze země vyzdviženo.

Zlato uskladněné v newyorské Federal Reserve Bank je chráněno tím nejneobvyklejším trezorem. Spočívá ve skalním podloží manhattanského ostrova, je to jeden z mála základů, které přicházely v úvahu, aby unesly tíhu trezoru, jeho dveří a zlata uvnitř – osmdesát stop pod povrchem ulice a padesát stop pod hladinou moře. Palety se zlatem se musí naložit do jednoho z výtahů banky a seslat pět pater pod úroveň ulice do patra, kde je trezor. Pokud je všechno v pořádku, zlato se buď přemístí do jednoho či více ze sto dvaadvaceti oddělení trezoru určených pro ukládající země nebo oficiální mezinárodní organizace, nebo se dá do polic. „Skladníci zlata" je za použití hydraulických vozíků přemísťují mezi odděleními kvůli vyrovnání. Sejfy jsou označeny pouze čísly, takže ani zaměstnanci neví, kdo komu platí.[3]

Není ale důvod domnívat se, že události z 11. září 2001 měly na tyto trezory nějaký vliv.

Skutečnost se tedy stala tak zvláštní, že je těžké říct, které prvky velkolepých mýtických představ jsou opravdu jen fantazií a které jsou pravdivé. Obraz zřícených trezorů, roztaveného zlata a dělníků hemžících se hluboko pod Manhattanem s podzemními vysokozdvižnými vozíky, aby evakuovali světovou ekonomiku – to všechno zřejmě pravda není. Je ale tak překvapivé, že lidé byli ochotni si to myslet?[4]

Už od doby Thomase Jeffersona vykazoval americký bankovní systém pozoruhodnou schopnost probouzet paranoidní představy, ať už šlo o svobodné zednáře, sionské mudrce nebo tajný řád bavorských Iluminátů, či praní špinavých peněz z obchodu s drogami anglické královny nebo jakýkoli z tisíců dalších tajných komplotů a spolků. Je to také především důvod, proč založení americké centrální banky trvalo tak dlouho. Jistým způsobem na tom není nic divného. Spojeným státům vždy vládl jistý tržní populismus a schopnost bank „vydělat peníze z ničeho" a co víc, zabránit někomu dalšímu, aby to dělal také, bylo vždy postrachem tržních populistů. Je totiž v rozporu s představou, že trh je prostým vyjádřením demokratické rovnosti. Od té doby, co ale Nixon uvolnil dolar, se ukazuje, že je to *pouze* ten čaroděj za oponou, kdo zřejmě udržuje celý systém v chodu. V rámci pravověrného učení o volném trhu se po nás všech chce, abychom přijali myšlenku, že „trh" je samořídícím systémem, že rostoucí a klesající ceny jsou podobné přírodním silám, a zároveň si nevšímat faktu, že na stránkách businessu se prostě předpokládá že obchody stoupají nebo klesají hlavně v očekávání nebo jako reakce na rozhodnutí o úrokové sazbě, které vydal Alan Greenspan, Ben Bernanke či kdokoliv je v současné době předsedou Federal Reserve Bank.[5]

* * * *

Jeden prvek ale i v těch nejbujnějších konspiračních teoriích o bankovním systému nápadně chybí, o oficiálních zprávách ani nemluvě – je to role války a vojenské moci. Existuje důvod, proč ten čaroděj má tu zvláštní schopnost vyčarovat peníze zničeho. Má za sebou muže se zbraní.

V jistém smyslu je pravda, že už tam byl od začátku. Už jsem poukázal na to, že moderní peníze se zakládají na státním dluhu a že vlády si vypůjčují peníze, aby mohly financovat války. To platí dnes stejně jako za časů krále Filipa II. Vytvoření centrálních bank představovalo permanentní institucionalizaci tohoto svazku mezi bojovníky a finančníky, který se začal objevovat už v renesanční Itálii a nakonec se stal základem finančního kapitalismu.[6]

Nixon uvolnil dolar, protože musel zaplatit výlohy za válku, ve které jen během období 1970–1972 objednal více než čtyři miliony tun výbušnin a zápalných bomb svržených pak na města a vesnice po celé Indočíně, za což mu jeden senátor udělil přezdívku „největší bombardér všech dob".[7] Přímým důsledkem nutnosti zaplatit bomby, nebo spíše, nutnosti zaplatit vojenskou infrastrukturu, která by je přepravila, byla dluhová krize. Právě ta způsobila tak obrovský tlak na americké zásoby zlata. Mnozí jsou toho názoru, že Nixon uvolněním dolaru obrátil

americkou měnu na nekryté bankovky, pouhé kusy papíru bez vlastní hodnoty, se kterými se zacházelo jako s penězi jen proto, že na tom trvala americká vláda. V tom případě bychom mohli stejně dobře tvrdit, že americká vojenská moc byla teď tím jediným, co krylo měnu. V jistém smyslu je to pravda, ale pojem „nekrytých peněz" předpokládá, že peníze původně „byly" zlatem. Ve skutečnosti máme co dělat s další variantou úvěrových peněz.

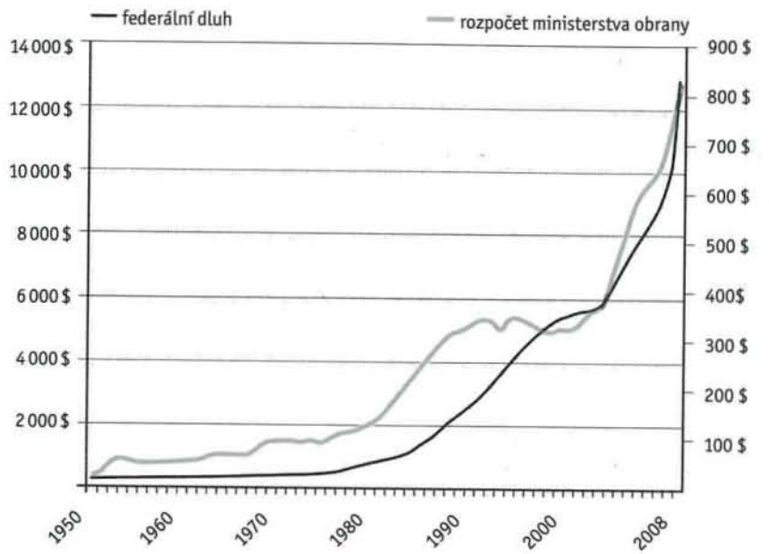
Navzdory všeobecnému přesvědčení nemůže americká vláda „prostě tisknout peníze", protože americké peníze vůbec nevydává vláda, ale soukromé banky pod záštitou Federal Reserve System. Tento systém technicky není, přes svůj název, vůbec součástí vlády, ale je to zvláštní druh veřejně soukromého kříženec, konsorcium soukromých bank, jejichž předsedové jsou jmenováni americkým prezidentem se souhlasem Kongresu, ale jinak funguje bez veřejného dohledu. Všechny dolarové bankovky, které jsou v Americe v oběhu, jsou označeny „Federal Reserve Note" – Fed je vydává jako směnky vlastní a pověřuje mincovnu Spojených států, aby je skutečně vytiskla, za každou bankovku jí platí čtyři centy.[8] Tato úprava je obdobou systému, se kterým původně přišla britská centrální banka Bank of England. Fed „půjčuje" peníze vládě Spojených států tím, že prodává dlouhodobé státní obligace a pak monetizuje státní dluh tak, že peníze které takto dluží vláda, půjčuje dalším bankám.[9] Rozdíl je v tom, že zatímco Bank of England původně půjčovala královské zlato, Fed dá peníze do oběhu jednoduše tím, že řekne, že tam jsou. To je tedy Fed, který má pravomoc tisknout peníze.[10] Banky, které obdrží půjčku od Fedu, už nesmějí vydávat peníze, ale mohou vytvářet úvěrové peníze půjčkami na nepatrný úrok určený Fedem – ačkoli v době, kdy toto píši, v důsledku současné úvěrové krize existuje posun směrem k odstranění i těchto omezení.

Je to všechno trochu zjednodušené: měnová politika je velmi záhadná a někdy se zdá, že úmyslně. (Henry Ford jednou poznamenal, že kdyby obyčejní Američané někdy přišli na to, jak bankovní systém opravdu funguje, došlo by druhý den k revoluci.) Pro naše současné účely není až tolik zajímavý fakt, že americké dolary vydávají banky, ale jeden evidentně paradoxní důsledek Nixonova uvolnění měny, a to ten, že dolary vydané bankami nahradily zlato na místě světových měnových zásob, tedy výhradní zásoby hodnoty, a tím Spojené státy získaly obrovské ekonomické výhody.

Americký státní dluh zůstává tím, čím byl od roku 1790 – válečným dluhem: USA i nadále utratí za své ozbrojené síly více než všechny ostatní národy na světě dohromady, armádní výlohy tvoří nejen základ státní průmyslové politiky, ale taky zabírají obrovskou část státního rozpočtu. Podle mnoha odhadů by USA neměly žádný rozpočtový schodek, nebýt těchto výdajů.

Ozbrojené síly Spojených států, na rozdíl od těch ostatních, hájí doktrínu globálního rozvržení moci, podle které by měly být schopny prostřednictvím svých asi osmi set zahraničních základen zasáhnout drtivou silou absolutně kdekoliv na celé planetě. Jistým způsobem jsou ale pozemní síly vedlejší, minimálně od druhé světové války, kdy klíčem americké vojenské doktríny byla důvěra v letectvo. USA nebojovaly v žádné válce, ve které by neovládaly vzdušný prostor, a spoléhaly na své letecké bombardéry daleko systematičtěji než

jakákoliv jiná armáda – při nedávné okupaci Iráku to například došlo tak daleko, že americká armáda bombardovala obytné čtvrti měst, které byly údajně pod její kontrolou.
Jádrem americké vojenské nadvlády nad světem je jediný fakt, a to ten, že může podle



vlastní vůle shodit v horizontu několika hodin bomby na kterékoli místo po celé planetě.[11] Žádný jiný stát nikdy neměl nic ani vzdáleně podobného této schopnosti. Mohli bychom vlastně dost dobře tvrdit, že právě tato moc drží celý světový měnový systém, který se točí kolem dolaru, pohromadě.

Obrovské množství dolarů je v oběhu mimo USA kvůli americkému obchodnímu deficitu; a jeden z důsledků uvolnění dolaru Nixonem byl ten, že zahraniční centrální banky nemůžou s těmi dolary udělat téměř nic kromě zakoupení amerických státních obligací.[12] Právě to znamená, že dolar se stává světovou „rezervní měnou". Tyto dluhopisy mají být jako všechny ostatní půjčkami, které nakonec nabudou splatnosti a dojde k jejich vyrovnání, ale jak podotkl ekonom Michael Hudson, který jako první tento jev začal pozorovat začátkem sedmdesátých let, nikdy se tak opravdu nestane:

> Tyto státní obligace jsou natolik vkomponovány do světové měnové základny, že nikdy nebudou muset být vyplaceny, ale platba se bude odkládat donekonečna. Tento rys je jádrem amerického finančního příživnictví, je to daň uvalená na náklady celého světa.[13]

V důsledku kombinace nízkých úrokových plateb a inflace tyto dluhopisy dokonce klesají v ceně, což zvyšuje daňový efekt nebo, jak jsem to raději nazval v první kapitole, „příspěvek". Ekonomové tomu častěji říkají „seigniorage". Výsledek je takový, že americká imperiální moc se zakládá na dluhu, který nikdy nebude a nemůže být splacen.

Spojené státy zároveň trvaly na tom, aby se země závisející na amerických státních obligacích chovaly přesně opačným způsobem než USA: aby dodržovaly politiku omezování úvěru a svědomitě platily své dluhy.

Jak už jsem poznamenal, nejvýznamnějšími nákupčími amerických státních obligací bývaly od Nixonových dob banky zemí, které byly pod faktickou vojenskou okupací Spojených států. V Evropě bylo v tomto ohledu nejnadšenějším Nixonovým spojencem Západní Německo, které tehdy hostilo více než tři sta tisíc amerických vojáků. V pozdějších desetiletích se centrum zájmu přesunulo do Asie, konkrétně do centrálních bank zemí jako Japonsko, Tchaj-wan a Jižní Korea, které opět byly americkými protektoráty. Globální status dolaru navíc do velké míry udržuje fakt, že je (opět od roku 1971) jedinou měnou, za kterou se nakupuje a prodává ropa. Každý pokus zemí OPECu začít obchodovat v jiné měně se setkal s tvrdošíjným odporem členských zemí Saudské Arábie a Kuvajtu, opět amerických vojenských protektorátů. Když Saddám Hussein podnikl osamoceně odvážný krok k přechodu z dolaru na euro v roce 2000 a když po něm v roce 2001 následoval Írán, rychle to vyústilo v americké bombardování a okupaci.[14] Nakolik Husseinovo rozhodnutí opustit dolar opravdu ovlivnilo rozhodnutí USA sesadit ho z vedoucí pozice, se asi nikdy nedozvíme, ale každý stát, který chce udělat takový krok, musí počítat i s touto možností. Výsledkem je, že mezi zákonodárci, zvláště na jihu planety, panuje strach.[15]

* * * *

Příchod volně pohyblivého dolaru při tom všem neznamená porušení spojenectví mezi válečníky a finančníky, ale jeho vrcholnou apoteózu. Neplatí ani to, že návrat k virtuálním penězům vedl také k velkému návratu vztahů cti a důvěry: právě naopak. V roce 1971 změna teprve začínala. Karta American Express, první univerzální kreditní karta, se objevila pouhých třináct let předtím a moderní národní systém kreditních karet začal existovat s příchodem Visa a MasterCard v roce 1968. Pozdější debetní karty jsou výdobytkem sedmdesátých let a současná převážně bezhotovostní ekonomika vznikla v devadesátých letech. Všechna tato úvěrová uspořádání nevzešla z mezilidských vztahů důvěry, ale od ziskových korporací, a jedním z prvních a nejdůležitějších vítězství amerického odvětví s kreditními kartami bylo zrušení všech právních omezení výše účtovaného úroku.

Pokud mají dějiny pravdu, měl by věk virtuálních peněz znamenat odklon od války, od vytváření velkých říší, otroctví, panství (ať už placeného či ne) a vést k založení globálních zastřešujících institucí na ochranu dlužníků. Dosud jsme mohli sledovat pravý

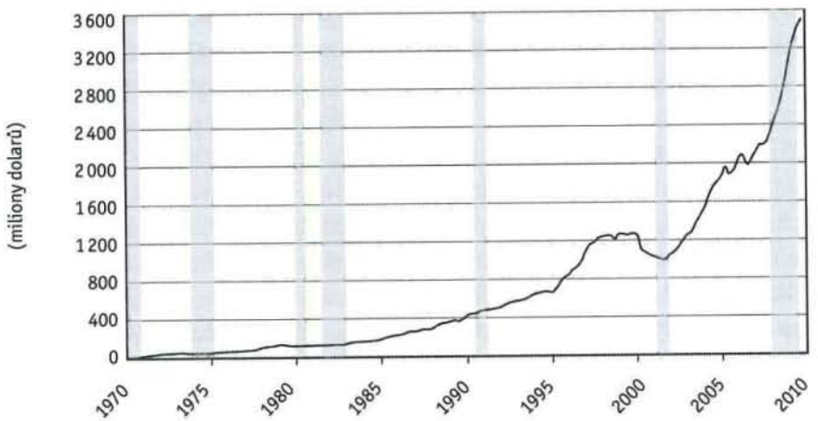
opak. Peonství je na světě stále hlavním způsobem, jak získat pracovní sílu: buď doslovně jako ve velké části východní Asie nebo v Latinské Americe, nebo v subjektivním smyslu, kdy většina z těch, kdo pracují za mzdu nebo dokonce plat, má pocit, že to dělá hlavně proto, aby zaplatili úročené půjčky. Nové dopravní a komunikační technologie to jen ulehčily, když umožnily naúčtovat pomocnicím v domácnosti či továrním dělníkům tisíce dolarů za dopravu a pak je nechat odpracovat si dluh ve vzdálených zemích, kde se jim nedostalo žádné právní ochrany.[16] Pokud byly vytvořeny nějaké zastřešující majestátní kosmické instituce, jež lze považovat za paralelu božských králů na starověkém Středním východě nebo náboženské autority středověku, nebylo to na ochranu dlužníků, ale pro prosazení práv věřitelů. Mezinárodní měnový fond je jen nejočividnějším příkladem. Stojí na vrcholu nově vznikající světové byrokracie – prvního opravdu globálního administrativního systému v dějinách lidstva, který je nejen součástí OSN, Světové banky a Světové obchodní organizace, ale také bezpočtu ekonomických unií a obchodních organizací a nestátních organizací, které s nimi spolupracují a které byly do velké míry vytvořeny pod americkou záštitou. Všechny fungují na základě pravidla, že (pokud nejde o státní pokladnu USA) „dluhy se musí platit" – jelikož vidina platební neschopnosti jedné země se pokládá za nebezpečí pro celosvětový měnový systém, kdy hrozí, že se jako v Addisonově barvité představě všechny pytle zlata promění na bezcenné klacíky a papír.

To všechno je pravda, ale mluvíme tu o pouhých čtyřiceti letech. Přesto už se Nixonova taktika, které Hudson říká „dluhový kapitalismus," dostala pod značný tlak. První obětí byla právě ta majestátní byrokracie určená na ochranu věřitelů (jiných než těch, kterým dlužily peníze USA). Politika MMF zdůrazňující, že dluhy se mají platit téměř výhradně z kapes chudých, se setkala s podobně globálním hnutím společenské vzpoury (takzvaným „antiglobalizačním hnutím – i když ten název je dost ošidný), pak následovala otevřená fiskální vzpoura ve východní Asii i Latinské Americe. V roce 2000 začaly země východní Asie systematicky bojkotovat MMF. V roce 2002 spáchala Argentina nenapravitelný hřích – zbankrotovala a dostala se z toho. Následné americké vojenské akce byly vedeny s úmyslem vyděsit a zastrašit, ale nebyly moc úspěšné: částečně proto, že USA se kvůli jejich financování musely obracet nejen na své vojenské vazaly, ale stále častěji na Čínu, svého hlavního zbývajícího vojenského rivala. Po tom, co se téměř zhroutil americký finanční průmysl, který přesto, že měl skoro právo vydělávat peníze, jak se mu zachtělo, *stejně* to dotáhl na biliony dluhů, které nemohl zaplatit, čímž přivedl evropskou ekonomiku do mrtvého bodu a eliminoval i třeba jen hru na to, že dluhový kapitalismus zaručuje stabilitu.

Jen pro pochopení, o jak mimořádné finanční krizi tu hovoříme, uvádím některé statistické grafy převzaté z webových stránek Federal Reserve v St. Louis.[17]

Zde je výše amerického zahraničního dluhu:

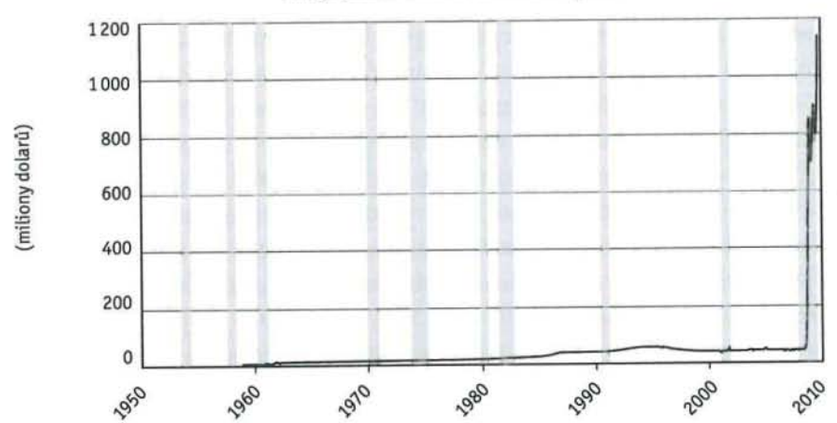
Federální dluh u zahraničních a mezinárodních investorů
Zdroj: U.S. Department of the Treasury, Financial Management Service



šedé oblasti označují období americké recese

Soukromé americké banky mezitím na propad reagovaly tím, že přestaly předstírat hru na tržní ekonomiku a přesunuly všechno jmění, které mohly, do pokladnic samotného Fedu, který skoupil americké pokladní poukázky:

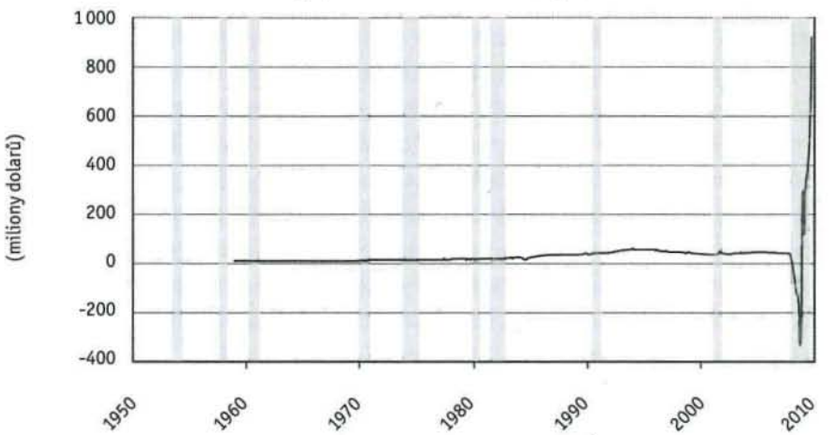
Celkové rezervy, upraveno pro změny v požadavcích rezerv
Zdroj: Správní rada Federal Reserve System



šedé oblasti označují období americké recese

Skrze další trik ze záhadné magie, kterou by nikdo z nás asi nepochopil, jim umožnilo z toho vyjít po počátečním propadu téměř čtyř set miliard s ještě většími rezervami, než kdy měly předtím.

Nevypůjčené rezervy zákaznických institucí
Zdroj: Správní rada Federal Reserve System



šedé oblasti označují období americké recese

V tuto chvíli mají někteří věřitelé Spojených států evidentně pocit, že by se měly vzít v potaz jejich politické programy.

ČÍNA VARUJE USA PŘED MONETIZACÍ DLUHU

> Snad všude, kde byl během své nedávné cestě po Číně, prosili prezidenta dallaské pobočky Fedu Richarda Fishera, aby předsedovi Fedu Benu Bernankovi předal vzkaz: „přestaňte vytvářet úvěr z ničeho, abyste nakupovali vlastní státní dluhopisy."[18]

Opět není úplně jasné, jestli je lépe vnímat peníze, které proudily z Asie na podporu americké válečné mašinerie, jako „půjčky" nebo „příspěvky". Náhlý nástup Číny jako hlavního vlastníka amerických dluhopisů ale změnil celou dynamiku. Někdo by se mohl ptát, proč by především hlavní soupeř USA, pokud se opravdu jedná o platbu příspěvků, kupoval americké státní obligace – neřkuli souhlasil s různými tichými opatřeními na udržení ceny dolaru a tím i kupní síly amerických spotřebitelů?[19] Když se na věc podíváme z dlouhodobé historické perspektivy, tak tuto strategii pochopíme lépe.

Čína se chová stejným způsobem velkou část svých dějin. Čínské impérium bylo unikátní tím, že nejméně od dob dynastie Chan systém řídila doktrínou. Ta velela zahrnovat své satelitní státy dary, které svou hodnotou vysoce převyšovaly to, co dostávali na oplátku -výměnou za uznání

čínského císaře jako světového vládce. Tato metoda původně zřejmě vznikla skoro jako trik pro jednání se „severními barbary" ze stepí, kteří pořád ohrožovali čínské hranice – byl to způsob, jak je zdolat přepychem, takže budou spokojeni sami se sebou, zženštilí a nebude se jim chtít bojovat. Systematicky to fungovalo jako „příspěvkový obchod" realizovaný s klientskými státy jako bylo Japonsko, Tchaj-wan, Korea a různé státy jihovýchodní Asie, a na krátkou dobu, od roku 1405 do roku 1433, se za slavného eunušského admirála Čeng Chea dokonce tento obchod rozšířil ve světovém měřítku. Tento muž vedl řadu výprav přes Indický oceán a jeho velkolepá „pokladnicová flotila", v ostrém kontrastu ke španělským flotilám o století později, vezla nejenom stovky ozbrojených námořníků, ale také obrovská množství hedvábí, porcelánu a dalších přepychových věcí z Číny, aby jimi podarovali místní vládce, kteří budou ochotni uznat svrchovanost císaře.[20] Všechno to bylo nápadně zakořeněno v ideologii velmi výrazného šovinismu („Co by vlastně tihle barbaři mohli mít, co opravdu potřebujeme?"), ale když se použila na sousední státy, stala se z toho pro bohatou říši obklopenou menšími, ale teoreticky konfliktními královstvími mimořádně moudrá politika. Dokonce natolik, že ji víceméně přejala vláda USA během studené války, kdy vytvořila velmi výhodné obchodní promínky pro ty samé státy, které bývaly čínskými vazalskými státy – Koreu, Japonsko, Tchaj-wan a některé spojence v jihovýchodní Asii. Tuto politiku USA přejaly kvůli tomu, aby omezily vliv Číny.[21]

Když tohle všechno vezmeme v potaz, výše popsaný stav začne dávat smysl. Když byly Spojené státy zdaleka největší světovou ekonomickou velmocí, mohly si dovolit vydržovat satelitní státy po čínském vzoru. Proto se tyto státy, jako jediné z mála amerických vojenských protektorátů, mohly povznést z bídy mezi nejvyvinutější země na světě.[22] Po roce 1971, kdy americká ekonomická moc začala ve srovnání se zbytkem světa klesat, transformovaly se tyto státy postupně na satelity tradičnějšího střihu. Vstup Číny do hry s sebou ale přinesl zcela nový prvek. Je vysoce pravděpodobné, že z čínského pohledu je to první fáze velice dlouhého procesu, jak učinit z USA něco na způsob tradičních čínských vazalských států. A je jisté, že čínští vládci nejsou o nic víc motivováni dobročinností než vládcové jakékoli jiné říše. Tato strategie má vždy politické dopady a citovaný novinový titulek prozrazoval první náznaky toho, jaké by tyto následky mohly být.

⁂

Vše, co jsem dosud řekl, slouží jenom ke zdůraznění skutečnosti, která stále vychází najevo z celé knihy: že peníze nemají žádnou podstatu. Nejsou „skutečně" ničím a proto jejich podstata vždy byla a pravděpodobně bude tématem politických sporů. Určitě to mimochodem platilo o všech prvních etapách dějin Spojených států – jak dosvědčují nekonečné boje mezi zastánci zlatého měnového standardu, zastánci papírových státních bankovek, bankéřů na volné noze, bimetalistů a zastánci stříbra jako součásti měnového standardu nebo fakt, že američtí voliči byli tak nedůvěřiví vůči myšlence centrální banky, že Federal Reserve System byl vytvořen až těsně před první světovou válkou, tři století po Anglické bance. Dokonce

i monetizace národního dluhu je, jak jsem už podotkl, dvojznačná. Můžeme ji pokládat, tak jako Jefferson, za výhradně destruktivní spojenectví vojáků a finančníků; ale také otevřela cestu k možnosti vnímat samotnou vládu jako morálního dlužníka a svobodu jako něco, co doslova dluží národu. Nikdo to nevyjádřil výmluvněji než Martin Luther King jr. ve své řeči „Mám sen", kterou pronesl v roce 1963 na schodech Lincolnova památníku:

> Dalo by se říci, že do hlavního města naší země přicházíme s šekem a chceme si ho dát proplatit. Když architekti naší republiky sepsali velkolepými slovy Ústavu a Deklaraci nezávislosti, podepisovali tím rovněž závazek, který tvoří součást dědictví každého jednoho Američana. Závazek spočívá v příslibu, že všichni lidé, věru černí stejně tak jako bílí, budou mít zaručena neupiratelná práva na život, na svobodu a na hledání štěstí. Dnes je nabíledni, že Amerika svůj příslib nedodržela, alespoň co se jejích barevných obyvatel týče. Namísto setrvání ve svém posvátném závazku, Amerika vydala svým černochům pouze falešný šek, který jim všude vracejí zhodnocený razítkem „nízký zůstatek na účtu".

Na ekonomickou krizi z roku 2008 můžeme nahlížet ve stejném světle – jako důsledek let politických tahanic mezi věřiteli a dlužníky, bohatými a chudými. Na určité úrovni to bylo přesně tím, čím se to zdálo být: podvodem, neuvěřitelně propracovaným pyramidovým schématem (hovorově „letadlo"), které je s plným vědomím vytvořeno tak, že pachatelé budou moci donutit své oběti, aby je finančně podpořili v případě bankrotu. Z jiného pohledu to lze pokládat za vyvrcholení boje o definici peněz a úvěru.

Koncem druhé světové války do velké míry zmizel přízrak bezprostředně hrozícího povstání pracujících tříd, který tolik strašil vládnoucí vrstvy v Evropě a Severní Americe. Válka mezi třídami totiž byla odložena na základě tiché dohody. Abychom to zhruba přiblížili: bílé pracující třídy ze zemí Severní Ameriky, od Spojených států po Západní Německo, dostaly tuto nabídku. Pokud budou souhlasit, že se vzdají jakýchkoli představ o zásadní změně podstaty systému, budou se moci i nadále sdružovat v odborech a užívat si různých sociálních výhod (důchodů, dovolené, zdravotní péče...), a co je nejdůležitější, díky štědře financovaným a stále se rozrůstajícím veřejně vzdělávacím institucím budou vědět, že jejich děti mají poměrně dobrou šanci dostat se z pracující třídy nadobro. Klíčovým prvkem v tom všem také byla nevyslovená záruka, že zvyšování produktivity práce povede ke zvyšování mezd. Tato záruka vydržela do konce sedmdesátých let. Převážně v důsledku toho se v tomto období rapidně zvýšila produktivita práce i příjmy, a tím byl položen základ pro současnou spotřebitelskou ekonomiku.

Ekonomové toto období nazývají podle teorií Johna Maynarda Keynese „keynesiánskou érou", První model. Rooseveltovu New Deal brzy napodobily ostatní průmyslové demokratické státy západního bloku. S tím přišel i Keynesův poměrně nenucený postoj k penězům. Připomínám čtenáři, že Keynes plně akceptoval, že banky vytisknou peníze „z ničeho", a proto

že neexistuje důvod, proč by to stát tuto strategii neměl podporovat během zhoršeného výkonu ekonomiky, aby stimuloval poptávku – což byl postoj, který byl velmi drahý srdcím dlužníků, ale nenáviděný věřiteli.

Sám Keynes se ve své době vzbudil mnoho kontroverzí některými výroky, když například požadoval „eutanázii rentiérů", tedy naprosté odstranění vrstvy lidí, kteří žili z dluhů jiných. Přes radikální vyznění této myšlenky měl na mysli pouze politiku postupného snižování úrokových sazeb. Jako všechny keyneské myšlenky, i tato byla daleko méně vyhraněná, než by se na první pohled mohlo zdát. Ve skutečnosti to bylo celé v duchu velké tradice politické ekonomie vracející se po stopách Adama Smitha a jeho ideálu utopické společnosti bez dluhů, ale zvláště k Davidovi Ricardovi a jeho odsouzení vlastnitelů nemovitostí jako příživníků, jejichž samotná existence škodí ekonomickému rozvoji. Keynes se jen držel této linie, když rentiéry vnímal jako dědictví feudalismu neslučitelné s pravým duchem akumulace kapitálu. Nebyl ani zdaleka revolucionářem, spíše to vnímal jako nejlepší způsob, jak se revoluci vyhnout:

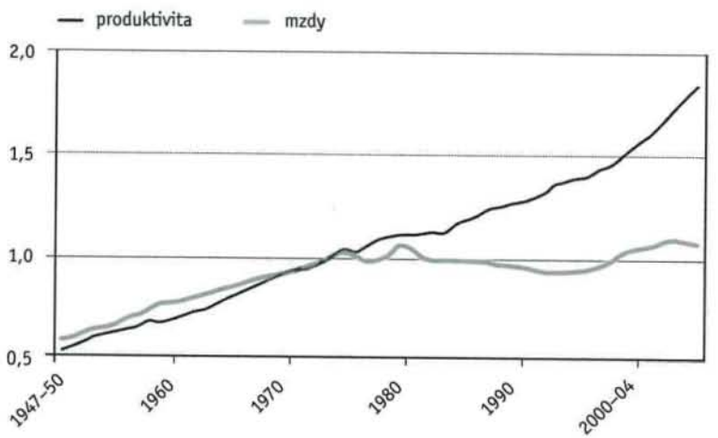
> Proto vnímám rentiérský aspekt kapitalismu jako přechodnou fázi, která skončí, jakmile splní svou úlohu. Až se tak stane, mnohé další prvky v kapitalismu projdou obrovskou změnou. Velkou výhodou chodu věcí, kterou obhajuji, bude mimo jiné to, že eutanázie rentiéra, zbytečného investora, bude pozvolná ... a nebude třeba revoluce.[23]

Když byla keynesiánská politika po druhé světové válce uvedena do praxe, týkala se pouze malé části světové populace. Jak šel čas, chtělo se k němu přidat stále více lidí. Téměř všechna lidová, či snad i revoluční hnutí v období mezi 1945–1975 lze vnímat jako požadavek na přijetí do tohoto systému: šlo o požadavek na politickou rovnoprávnost s tím, že ta není možná bez určité úrovně ekonomického zajištění od státu. Neplatilo to jen o hnutích menšinových skupin v zemích severního Atlantiku, které byly jako první z této záležitosti vynechány, jako ty, za které mluvil Dr. Martin Luther King, ale také o tehdejších „národně osvobozeneckých" hnutích probíhajících od Alžíru po Chile a konečně, možná nejvýrazněji, o feminismu od konce šedesátých a v sedmdesátých letech. V jistém okamžiku dosáhly události v sedmdesátých letech kritického bodu. Vypadalo to, že kapitalismus jako systém prostě není schopen rozšířit toto uspořádání na každého. Dost možná, že by ani nebyl životaschopný, pokud by všichni dělníci byli volní námezdní dělníci, a určitě nikdy nebude moci zajistit, aby všichni lidé na světě žili životem jako například dělník z automobilky v Michiganu nebo Turína, který měl svůj vlastní dům, garáž a děti na vysoké škole – a to platilo i předtím, než mnoho z těchto dětí začalo chtít méně otupující život. Důsledek lze nazvat „krizí začlenění" (ostatních vrstev společnosti do výhod původně nabídnutých jen určité skupině obyvatel). Koncem sedmdesátých let stávající uspořádání očividně kolabovalo, sužováno současně finančním chaosem, vzpourami hladovějících, ropnými krizemi, šířící se apokalyptickou předpovědí konce ekonomického

růstu a ekologickou krizí – což, jak se ukázalo, byly všechno způsoby, jak přimět populaci, aby si uvědomila, že veškeré úmluvy končí.

Vývoj v období zhruba od 1978 do 2009 se vyznačoval tím, že populacím bylo dáváno najevo, že stará éra končí. Nezřetelněji to začíná být vidět, když Ronald Reagan v USA a Margareth Thatcherová ve Velké Británii zahájili systematický útok na moc odborů, stejně jako na Keynesův odkaz – byl to způsob, jak dát otevřeně najevo, že všechny předchozí úmluvy už neplatí. Všichni teď mohli mít politická práva, na začátku devadesátých let i téměř každý v Latinské Americe a Africe, ale politická práva se ekonomicky nijak neprojevila. Souvislost mezi produktivitou a mzdami byla rozcupována: míry produktivity nadále stoupaly, ale platy stagnovaly nebo dokonce klesaly:[24]

Tento trend byl zpočátku doprovázen návratem k „monetarismu": doktríně, která říká, že



i když peníze už nejsou žádným způsobem ukotveny ve zlatě nebo jakékoliv jiné komoditě, měla by státní politika i politka centrální banky směřovat především k pečlivé kontrole zásoby peněz, aby zajistila, že se bude chovat, *jako kdyby* byly vzácnou komoditou. Současně ale financializace kapitálu znamenala, že většina peněz investovaných na trhu byla naprosto oddělena od reálného stavu ekonomiky, ale stala se ryzí spekulací.

Všechno to samozřejmě neznamená, že by se občanům nenabízelo nic, jen se, jak říkám, změnily podmínky. V novém uspořádání mzdy už nerostly, ale pracující byli povzbuzováni, aby si zakoupili kousek kapitalismu. Namísto odstraňování rentiérů se nyní mohl stát rentiérem *každý* – tedy, mohl si uchvátit část zisku vznikajícího ze stále rostoucí míry jejich vlastního vykořistování. Prostředků, jak se do systému napojit, bylo mnoho a byly důvěrně známé. Ve Spojených státech existovalo přes čtyři sta tisíc důchodových účtů a bezpočet dalších způsobů, jak povzbudit obyčejné občany, aby obchodovali s akciemi, a zároveň je přesvědčit k půjčování si. Jedním z vedoucích principů thatcherismu, stejně jako reaganismu, byl názor, že ekonomické reformy nikdy nezískají všeobecnou podporu, pokud obyčejní lidé nebudou

mít alespoň naději, že získají vlastní dům. K tomu se přidaly v devadesátých letech a prvním desetiletí 21. století produkty na hypoteční financování domů, u kterých se předpokládalo, že jejich cena bude stále narůstat „jako bankomaty", jak zněl oblíbený slogan. Při zpětném pohledu se ukazuje, že ve skutečnosti tyto bankovní produkty byly podobné spíše kreditním kartám. Pak došlo k rozšíření samotných kreditních karet, které se u jednotlivců akumulovaly v čím dál větším počtu, takže docházelo k efektu vyrážení klínu klínem (dluh jedné karty dluhem z další karty). Zde pro mnohé „nákup kousků kapitalismu" nepozorovaně sklouzl do situace k nerozeznání podobné známým postrachům pracujících chudých: lichváři a zastavárníkovi. Nenapomohlo tomu ani to, že v roce 1980 byly rozhodnutím Kongresu zrušeny americké federální zákony, které omezovaly výši úroku na sedm až deset procent. Stejně jako se Spojeným státům do značné míry podařilo zbavit problému korupce zákonodárců tím, že ji de facto zlegalizovaly (a předefinovaly na „lobbing"), tak se i problém lichvy smetl ze stolu, takže nebyl problém stanovit reálné úrokové sazby na dvacet pět, padesát a dokonce v některých případech (u půjček v hotovosti) na sto dvacet procent ročně. Co bylo kdysi typické jen pro organizovaný zločin, bylo nyní naprosto legální, a tím pádem vynutitelné už ne pomocí nájemných vrahů a těch typů lidí, kteří pokládají znetvořená zvířata na práh svých obětí, ale za pomoci soudců, právníků, soudních vykonavatelů a policie.[25]

Pro popis nového systému se propagovalo mnoho názvů, od „demokratizace financí" po „financializaci všedního života".[26] Mimo spojené státy se tomu říkalo „neoliberalismus". Jako ideologie to znamenalo, že nejen trh, ale i kapitalismus (neustále musím čtenáři připomínat, že jde o dvě rozdílné věci) se staly klíčem, podle čeho je organizováno všechno. Měli jsme o sobě všichni přemýšlet jako o drobných korporacích uspořádaných jako podle vztahu mezi investorem a šéfem firmy: mezi chladnou, vypočítavou matematikou bankéře a zadluženým válečníkem, kterého opustil veškerý smysl pro osobní čest a svým způsobem se změnil v určitý zahanbený stroj.

„Platit své dluhy" se v tomto světě může zdát být samotnou definicí morálky, i kdyby jen proto, že se to mnoha lidem nedaří. Stalo se například častým rysem mnoha obchodních společností v Americe, že velké korporace i malé podniky čelící dluhům prostě automaticky čekají, co se bude dít, když nezaplatí – spolupracují pouze, když jsou upomínány, popohánějí nebo dostanou nějaké právní nařízení. Jinak řečeno, pravidlo poctivosti téměř úplně z trhu zmizelo.[27] Možná v důsledku toho je celé téma dluhu obklopeno aurou víry.

Můžeme tu vlastně hovořit o dvojí teologii – jedné pro věřitele, druhé pro dlužníky. Není náhoda, že novou fázi amerického dlužního kapitalismu doprovázel vzestup evangelické pravice, která se, v rozporu s téměř celou dosavadní křesťanskou teologií, nadšeně přiklonila k doktríně „ekonomické strany nabídky", podle které je stvoření peněz a jejich svěření bohatým podle Bible nejvhodnější způsob, jak dosáhnout národního blahobytu. Asi nejctižádostivějším teologem nového vyznání byl George Gilder, jehož kniha *Wealth and Poverty* se na prahu takzvané reaganovské revoluce v roce 1981 stala bestsellerem. Gilderův argument zněl, že ti, kdo si myslí, že peníze prostě nelze stvořit, natolil uvízli v bahně staromódního bezbožného

materialismu, že si neuvědomují, že stejně jako Bůh dokáže stvořit něco z ničeho, jeho největším darem lidstvu je tvořivost, která funguje úplně stejným způsobem. Podle Gildera není nápodoba Boží moci stvoření *ex nihilo* arogantní, je to přesně to, co Bůh zamýšlel: stvoření peněz bylo darem, požehnáním, sesláním Boží milosti; příslibem, který ale nelze naplnit, ačkoli dluhopisy neustále kolují, neboť skrze víru (opět „věříme v Boha" – americké oficiální heslo) se jejich hodnota stává skutečností:

> Ekonomové, kteří nevěří v budoucnost kapitalismu, si asi nevšimnou dynamiky nahodilosti a víry, které tuto budoucnost budou utvářet. Ekonomové, kteří nemají důvěru v toto náboženství, nikdy nepochopí způsoby jejího uctívání, pomocí kterého se dosahuje pokroku. Nahodilost je základem změny a božím nástrojem.[28]

Takové literární výlevy inspirovaly evangelisty, jako je Pat Robertson, aby ekonomiku strany nabídky prohlásili za „první v pravdě božskou teorii vytvoření peněz."[29]

Pro ty, co jednoduše nemohli tvořit peníze, ale na druhou stranu existovalo zcela odlišné teologické uspořádání. „Dluh je novým sloganem," poznamenala nedávno Margaret Atwoodová, kterou ohromilo, kolik reklam, jež ji denně obklopují cestou autobusem po jejím rodném Torontu, zanechalo dřívějších pokusů vyděsit cestující popisem blížícího se přízraku sexuální neatraktivnosti a nahradilo je radami, jak se dostat z daleko aktuálnějšího ohrožení vymahače dluhů:

> Existují dokonce i televizní show věnované dluhům, které mají vlezle náboženský nádech. Jsou v nich popisy alkoholických tahů, kdy člověk neví, co to do něho vjelo, a všechno vnímá jako v mlze, následují plačtivá vyznání lidí, které utrácení změnilo v zoufalé dlužníky, nespící po nocích a třesoucí se jako rosol, jež se kvůli tomu uchýlili ke lhaní, podvádění, krádežím a podvodnou manipulaci s šeky. Vyslechneme svědectví rodin a blízkých, kterým dlužníkovo chování ublížilo. Televizní moderátor, který zde vystupuje v roli kněze či kazatele, dlužníka soucitně, ale přísně kárá. Následuje moment prohlédnutí, lítosti a slibu, že už se to nikdy nebude opakovat. Dlužníkovi je uloženo pokání – šmik, šmik, zařízne se nůžky do kreditní karty – a dále přísný rozpis výdajů; když jde všechno dobře, dluhy jsou nakonec splaceny , hříchy zapomenuty, dlužník je zproštěn viny a začíná úsvit nového dne, kdy se člověk ráno probudí jako sklíčenější, ale solventnější jedinec.[30]

Riskování zde jistě není božím nástrojem, spíše naopak. Jenže u chudých je to vždycky jinak. To, co Atwoodová popisuje, můžeme jistým způsobem vnímat jako dokonalý opak prorockého hlasu reverenda Kinga v jeho řeči „Mám sen": zatímco poválečná léta se nesla v duchu kolektivního nároku na stát, aby dal i těm nejobyčejnějším občanům, co jim patří,

což potřebovali hlavně ti, kdo podváděli, aby splatili dluhy, nyní se tito lidé učí přemýšlet o sobě jako o hříšnících, a hledají nějakou čistě osobní spásu, aby vůbec měli nárok na nějaké morální vztahy s ostatními.

Zároveň zde ale probíhá něco ošidného. Všechna tato morální dramata začínají předpokladem, že dluh je výhradně záležitostí nestřídmosti, hříchem spáchaným na svých bližních – a vykoupení proto musí nutně spočívat v očištění a návratu k asketickému sebezapření. Pozornost se ale odvádí od toho, že v dnešní době je zadlužen *každý* (dluh amerických domácností se nyní odhaduje na průměrných sto třicet procent jejich příjmu), a že jen málo z těchto dluhů lze připsat lidem, kteří sází na koně nebo vyhazují peníze za zbytečnosti. Jestliže si lidé peníze půjčují na náklady podle vlastního uvážení, jak tomu říkají ekonomové, je to proto, aby je mohli dát dětem, podělit se o ně s přáteli nebo jiným způsobem navázat a udržovat s lidmi vztahy, které stojí na *něčem* jiném než je pouhá materiální vypočítavost.[31] Člověk se musí zadlužit, aby mohl žít život, který znamená něco jiného než jen pouhé přežití.

Pokud v tomto ohledu existuje nějaká politika, je variací na téma, které se objevuje už od počátků kapitalismu. Je to právě afiliace, která se zde považuje za urážlivou, zločineckou a démonickou. Na to většina Američanů, včetně Afroameričanů a Hispánců, nových imigrantů a dalších, kterým dříve býval úvěr odepřen, reagovala tím, že se tvrdošíjně nepřestávali mít rádi. Stále pořizují domy pro své rodiny, pití a ozvučení na večírky, dárky pro přátele a dokonce trvají na tom, že stále budou pořádat svatby a pohřby bez ohledu na to, jestli kvůli tomu možná budou muset potýkat s opožděnými splátkami nebo platební neschopností. Evidentně přemýšlejí tak, že pokud dnes každý může být minikapitalistou, tak proč by nemohli tvořit peníze z ničeho?

Je jisté, že roli výdajů podle vlastního uvážení nelze přeceňovat. Hlavní příčinou insolvence je ve Spojencých státech velmi vážné onemocnění; většina půjček zajišťuje prosté přežití člověka (pokud nemáte auto, nemáte ani práci); a studium na vysoké škole dnes znamená dlužní otroctví nejméně na polovinu života stráveného v zaměstnání.[32] Je ale dobré poukázat na to, že pro skutečné lidské jedince je přežití málokdy dostačující. Ani by nemělo být.

Kolem devadesátých let se stejné napětí začalo znovu objevovat i v celosvětovém měřítku, s tím, jak původní tendence půjčovat peníze na velkolepé projekty pod státním dozorem, jako byla Asuánská přehrada, ustoupily důrazu na mikroúvěry. Nový model se inspiroval úspěchem banky Gramín v Bangladéši. Měl za cíl vyhledávat začínající podnikatele v chudých komunitách a poskytovat jim půjčky na nízký úrok. „Úvěr je lidským právem," jak tvrdila banka Gramín. Zároveň šlo o čerpání ze „společenského kapitálu" – znalostí, zájmových skupin, konexí a vynalézavosti, kterých chudí tohoto světa odedávna využívají, aby přežili v těžkých podmínkách. Tento kapitál měl být využit pro získání stále se zvyšujícího jmění, z ročních pěti na dvacet procent.

Jak antropologové, jako je Julia Elyacharová zjistili, výsledek je dvojznačný. V roce 1995 jí to vysvětlil jeden nezvykle otevřený poradce nestátní organizace v Káhiře:

> Peníze propůjčují moc. Jsou to mocenské peníze. Musíte být důležitá a musíte tak i přemýšlet. Dlužníci se zde mohou dostat do vězení, když neplatí, tak proč si dělat starosti?
>
> V Americe dostáváte denně mailem deset nabídek kreditních karet. Platíte neuvěřitelné úroky, kolem čtyřiceti procent. Ale nabídka je zde, takže si pořídíte kartu a nacpete ji do peněženky plné dalších kreditek. Máte skvělý pocit. Stejné by to mělo být i tady, tak proč jim nepomoci, aby se zadlužili? Mám se opravdu starat, k čemu ty peníze potřebují, dokud vrací půjčky?[33]

Už ta nesouvislost jeho sdělení je výmluvná. Jediným jednotícím tématem je zde to, že lidé *by měli* být zadluženi. Je to samo o sobě dobré a posilující. A pak, pokud si budou moc vyskakovat, vždychy je můžeme nechat zavřít. Rozdíly mezi dluhem a mocí, hříchem a spásou jsou téměř nerozeznatelné. Svoboda je otroctvím. Otroctví je svoboda. Během svého pobytu v Káhiře byla Elyacharová svědkyní toho, jak mladí absolventi vzdělávacího programu jedné nestátní organizace šli do stávky za své právo na startovací půjčky. Zároveň ale každý, koho se to týkalo, pokládal za samozřejmé, že jeho spolužáci, natož kdokoli jiný zaangažovaný v programu, je morálně zkažený a zneužívá systém jako dojnou krávu. I zde došlo vlivem úvěrové byrokracie k faktické kriminalizaci ekonomických aspektů života, které dlouho předtím spočívaly na vztazích založených na důvěře.

V průběhu dalšího desetiletí se celý projekt – i v jižní Asii, kde vznikl – začal podezřele podobat americké krizi subprime (nadstandardně krátkodobě zvýhodněných) hypoték: nahromadily se zde všechny možné typy bezohledných věřitelů, všechny druhy podvodných finančních odhadů přešly hladce k investorům, úroky narůstaly, dlužníci se pokoušeli kolektivně odmítnout platbu, věřitelé začali posílat nájemné gorily, aby uchvátily to málo z majetku, který dlužníci měli (například střechy z vlnitého plechu). Konečným důsledkem byla epidemie sebevražd chudých zemědělců, kteří uvízli v pasti, ze které se jejich rodiny nejspíše už nikdy nedostanou.[34]

Stejně jako v cyklu mezi lety 1945–1975 i tento vyvrcholil v další krizi inkluze. Dokázalo se, že už není možné opravdu každého na světě zapojit do mikrokorporací nebo „demokratizovat úvěr" tak, aby každá rodina, pokud chce, mohla mít dům (a pokud o tom přemýšlíte, pokud máme prostředky na jejich výstabvu, proč by to neměly chtít? Jsou nějaké rodiny, které si „nezaslouží" dům?), stejně jako nebylo možné připustit, aby všichni námezdní dělníci měli odbory, důchody a výhody zdravotní péče. Kapitalismus tak nefunguje. Je to výhradně systém moci a vyloučení a když dosáhne krizového bodu, vracejí se stejné příznaky jako v sedmdesátých letech: hladové bouře, ropná krize, finanční krize a náhlé zděšené pochopení toho, že současný trend je ekologicky neudržitelný plus doprovodné apokalyptické scénáře všech druhů.

V důsledku kolapsu realitní bubliny se musela vláda Spojených států rozhodnout, kdo opravdu tvoří peníze z ničeho: zda jsou to finančníci nebo obyčejní občané. Výsledky byly předvídatelné. Finančníkům se „pomohlo z nesnází penězi daňových poplatníků" – což

v zásadě znamená, že s jejich imaginárními penězi se zacházelo, jako by byly skutečné. Hypoteční věřitelé byli většinou vydáni na milost či nemilost soudů podle zákona o insolvenci, který rok předtím (až podezřele jasnozřivě) velmi zpřísnil Kongres. Nic se nezměnilo. Všechna důležitá rozhodnutí se odložila. Velká debata, kterou mnozí očekávali, se nikdy nekonala.

✖✖✖✖

Žijeme nyní v opravdu zvláštním historickém bodu. Úvěrová krize nám poskytla živou ilustraci principu vykresleného v poslední kapitole: že kapitalismus nemůže skutečně fungovat ve světě, kde lidé věří, že tu bude navěky.

Po většinu několika minulých století došla velká část lidí k názoru, že úvěr nelze vytvářet donekonečna, protože věčný nemůže být ani samotný ekonomický systém. Budoucnost měla být úplně jiná. Nějak se ale stalo, že k očekávaným revolucím nedošlo. Základní struktury finančního kapitalismu převážně zůstaly nezměněny. To až teď, ve chvíli, kdy začíná být čím dál jasnější, že stávající uspořádání není životaschopné, jsme se svými kolektivními představami v koncích.

Je velmi dobrý důvod věřit, že během zhruba jedné generace kapitalismus přestane existovat – hlavně proto, že není možné udržovat stroj v neustálém růstu na této konečné planetě, jak nám pořád připomínají ekologové. Současná forma kapitalismu zřejmě není schopna dojít k ohromným průlomům v technologii a mobilizacím potřebným pro nalezení a kolonizaci nějakých dalších planet. Přesto, stojíme-li tváří v tvář vyhlídce na skutečný konec kapitalismu, nejobvyklejší reakcí je prostě strach, i ze strany těch, kdo se považují za „pokrokáře". Držíme se pevně toho, co máme, jelikož si už nedokážeme představit alternativu, která by mohla být ještě horší.

Jak jsme se dostali až sem? Můj vlastní dojem je, že jde o poslední důsledky militarizace amerického kapitalismu. Mohli bychom vlastně říci, že posledních třicet let probíhalo ve znamení budování obrovského byrokratického aparátu určeného k vytvoření a udržování beznaděje, gigantického nástroje vyvinutého především k tomu, aby zničil jakýkoli smysl pro alternativní možnosti budoucnosti. V jádru toho je pravá posedlost vládců světa jako reakce na revoluce šedesátých a sedmdesátých let, zajišťující, aby se sociální hnutí nerozrůstala, nerozvíjela nebo nenavrhovala alternativy; že ti, kdo vyzývají stávající mocenská uspořádání na souboj, nesmí nikdy za žádných okolností vyhrát.[35] K tomu je zapotřebí vytvořit ohromný aparát armád, vězení, policie, různých soukromých bezpečnostních firem, vojenské a policejní tajné služby a propagandistických prostředků všeho druhu, z nichž většina neútočí na alternativy přímo, ale spíše vytváří stálou atmosféru strachu, hurávlastenecké konformity a prosté beznaděje, která každou myšlenku na proměnu světa činí zbytečnou fantazií. Obhájcům „volného trhu" se udržování tohoto aparátu zdá snad ještě důležitější než zachování jakéhokoli druhu schopné tržní ekonomiky. Jak jinak si můžeme vysvětlit to, k čemu došlo v bývalém Sovětském svazu? Člověk by si normálně přestavoval, že konec studené války povede

k rozpuštění armády a KGB a ke znovuvybudování továren, ale stal se pravý opak. Je to jen krajní případ toho, co se dělo všude. Z ekonomického hlediska takový aparát znamená pouze přítěž; všechny ty střelné zbraně, bezpečnostní kamery a propagandistické nástroje jsou příšerně drahé a ve skutečnosti neprodukují vůbec nic, a jsou bezpochyby dalším elementem, který táhne celý kapitalistický systém ke dnu – společně s tvorbou iluze nekonečné kapitalistické budoucnosti, která především byla podkladem bezpočtu spekulativních bublin. Z finančního kapitálu se stal nákup a prodej podílů z této budoucnosti a ekonomická svoboda byla pro většinu z nás zredukována na právo zakoupit si kousek své vlastního trvalého podrobení.

Jinak řečeno, existuje hluboký rozpor mezi politickým imperativem ustavení kapitalismu jako jediné cesty, jak něčeho dosáhnout, a vlastní nepřiznanou potřebou kapitalismu omezit své budoucí obzory pro případ, že by podle očekávání došlo ke spekulačnímu šílenství. Jak se to jednou stalo, celý systém implodoval a my jsme se ocitli v podivné situaci, kdy jsme si ani nedokázali představit jiný způsob, jak se věci daly uspořádat. Jsme schopni představit si pouze katastrofu.

✖✖✖✖

První věcí, kterou musíme udělat, abychom se osvobodili, je vnímat sami sebe jako historické činitele, jako osoby, které mohou změnit běh světových událostí. Přesně to se nám militarizace dějin snaží vzít.

Přestože stojíme na začátku nového velmi dlouhého dějinného cyklu, je do velké míry na nás, abychom určili, jaký bude. Když jsme například naposledy na konci Axiálního věku a začátku středověku přešli od ekonomiky založené na drahých kovech k virtuálním úvěrovým penězům, tento posun byl bezprostředně prožíván jako řada velkých katastrof. Bude to nyní stejné? Hodně to záleží pravděpodobně na tom, že vědomě zajistíme, aby nebylo. Povede návrat k virtuálním penězům k posunu od impérií a obrovských stálých armád k vytvoření rozsáhlejších struktur omezujících drancování věřitelů? Existuje dobrý důvod věřit, že ke všem těmto věcem dojde – a pravěpodobně bude muset, pokud má lidstvo přežít – ale netušíme, jak dlouho to bude trvat a jak to bude vypadat, až se tak stane. Kapitalismus proměnil svět mnoha způsoby, které jsou evidentně nevratné. V této knize se ani tolik nesnažím předložit vizi, jaká přesně nastávající doba bude, ale spíše otevřít perspektivy, rozšířit náš smysl pro možnosti, začít se ptát, co znamená začít přemýšlet v šíři a velikosti přiměřené této době.

Dovolte mi dát příklad. Mluvil jsem o dvou cyklech lidových hnutí od konce druhé světové války: první (1945–1978) se týkal požadavků práv na státní občanství, druhý (1978–2008) požadavků na přístup k samotnému kapitalismu. Je důležité, že v prvním kole se lidová hnutí, která na Středním východě nejotevřeněji zaútočila na globální status quo, se většinou inspirovala marxismem; v druhém kole převážně některou z variant radikálního islámu. Vezmeme-li v potaz, že islám vždy stavěl dluh do centra svých společenských doktrín, je snadné pochopit jejich přitažlivost. Ale proč tyto záležitosti neotevřít ještě víc? Za posledních pět tisíc

let došlo nejméně ke dvěma událostem, kdy významné morální a finanční změny vzešly ze země, keré dnes říkáme Irák. Tou první bylo zavedení úročených půjček, možná někdy kolem 3000 př. n. l. a druhou (kolem 800 n. l.) rozvoj prvního důmyslného komerčního systému, který je odmítl. Je možné, že jsme přichystáni na další? Pro většinu Američanů je to podivná otázka, protože jsou zvyklí přemýšlet o Iráčanech buď jako o obětech nebo fanaticích (takhle vždy okupační mocnosti pohlížejí na lidi, které okupují). Stojí ale za zmínku, že nejvýznamnější islámské hnutí pracující třídy vystupující proti americké okupaci, sadristické hnutí, odvozuje svůj název od jména jednoho ze zakladatelů současné islámské ekonomiky – Muhammada Baqira al-Sadra. Je fakt, že mnoho z toho, co od té doby proběhlo v islámské ekonomice, nebudí rozhodně velký dojem.[36] V žádném případě nepředstavuje přímou výzvu kapitalismu. Přesto musíme dojít k názoru, že v rámci takových lidových hnutí musí docházet k zajímavým debatám například o statutu práce za mzdu. Nebo je možná naivní pátrat po novém průlomu od dob puritánského odkazu staré patriarchální vzpoury. Možná vzejde z feminismu. Nebo islámského feminismu. A možná také z nějakého neočekávaného směru. Kdo ví? Jednou věcí si ale můžeme být jisti – dějiny nekončí a určitě se objeví nové překvapivé myšlenky.

✖ ✖ ✖ ✖

Je ovšem jasné, že nové myšlenky se nevynoří, dokud se nezbavíme většiny našich starých známých kategorií myšlení. Ty se staly vyloženě přítěží, ne-li inherentními částmi samotného systému beznaděje. Je třeba vytvořit nové. Proto jsem se ve své knize tolik věnoval trhu a také chybné volbě mezi státem a trhem, která natolik monopolizovala politickou ideologii posledních století, že je velmi těžké debatovat o něčem jiném.

Skutečná historie trhu nemá nic společného s tím, co nás o něm učí. První trhy, o kterých máme nějaké zprávy, byly zřejmě více méně vedlejším efektem propracovaných administrativních systémů starověké Mezopotámie. Fungovaly převážně úvěrovým způsobem. Trh s použitím hotovosti vznikl kvůli válce: opět převážně skrze daně a poplatky původně určené pro zásobování vojáků, které se ale později ukázaly být užitečné různými jinými způsoby. První projevy toho, co bychom mohli nazvat tržním populismem, se objevily až s nástupem středověku a návratem k úvěrovým systémům. Šlo o představu, že trh může existovat mimo, proti a bez států, jako ten v muslimském Indickém oceánu – představa, která se později znovu objevila v Číně za velkých stříbrných povstání v patnáctém století. Dochází k tomu obvykle v situacích, kdy se obchodníci spolčí s obyčejnými lidmi proti administrativní mašinerii nějakého velkého státu. Tržní populismus je ale vždy plný paradoxů, protože jeho existence do jisté míry závisí stále na onom státu, a především proto, že vyžaduje, aby se tržní vztahy zakládaly na něčem jiném, než je čistá vypočítavost: na kodexech cti, důvěry a rozhodně na společenství a vzájemné pomoci, které jsou typičtější pro komunitní ekonomiky.[37] To ovšem znamená degradovat konkurenci na relativně nepodstatný prvek. V tomto světle můžeme vidět, co Adam Smith nakonec udělal ve své utopické vizi trhu bez dluhů – sloučil elementy

tohoto pochybného dědictví s nezvykle militaristickým pojetím tržního chování, které bylo typické pro křesťanský západ. Bylo to od něho jistě prorocké. Přesto ale, jako většina výjimečně vlivných spisovatelů, pouze zachytil něco z vycházejícího ducha své doby. Od té doby můžeme sledovat nekonečné politické manévrování mezi dvěma typy populismu – státním a tržním, aniž by si někdo všiml, že se jedná o levý a pravý bok téhož živočicha.

Hlavní důvod, proč to nejsme schopni zaznamenat, je podle mého názoru ten, že násilí zkreslilo všechno kolem nás. Válka, dobývání a otroctví hrály ústřední roli nejen v přeměně komunitních ekonomik na tržní; v naší společnosti neexistuje doslova žádná instituce, kterou by do jisté míry neovlivnily. Příběh, který jsem vyprávěl na konci sedmé kapitoly o tom, jak se naše pojetí „svobody" měnila v souvislosti s římskou institucí otroctví, od schopnosti navazovat přátelství a vstupovat do morálních vtahů s ostatními ke zmateným snům o absolutní moci, je možná jen nejnápadnějším příkladem – a také nejzáludnějším, protože kvůli němu je pro nás těžké si jen představit, jaká by mohla být lidská svoboda v plném významu toho slova.[38]

Pokud tato kniha něco objasnila, pak to, kolik přesně násilí bylo třeba v průběhu lidských dějin, abychom se dostali do situace, kde je možné si i představit, že o tom život skutečně je. Zvláště, když vezmeme v potaz, kolik z naší každodenní zkušenosti tomu naprosto odporuje. Jak jsem zdůraznil, komunismus může být základem všech lidských vztahů – ten komunismus, který se v našem všedním životě projevuje především ve všem, čemu říkáme „láska" – ale vždy je tu ještě nějaký systém směny a obvykle ještě nějaký hierarchický systém k tomu. Tyto směnné systémy mohou mít bezpočet forem, z nichž mnohé jsou dokonale neškodné. Přesto tu ale stále mluvíme o velmi zvláštním typu vypočítavé směny. Už na samém začátku této knihy jsme poukázali na to, že rozdíl mezi tím, že někomu dlužíme laskavost, a tím, že jsme u někoho zadluženi, spočívá v tom, že výši dluhu lze přesně spočítat. K výpočtu je třeba rovnosti v hodnotách. K takové rovnosti – zvláště jde-li o rovnost mezi lidmi (vždycky to zřejmě začíná takhle, protože lidé jsou zpočátku vždy těmi nejvyššími hodnotami) lze dojít vždy, když jsou lidé násilím vytrženi ze svého prostředí natolik, že s nimi lze zacházet jako s obdobou něčeho jiného, jako třeba: „sedm kožek z jiřiček a dvacet velkých stříbrných kruhů výměnou za tvého zajatého bratra", „jednu z tvých tří dcer jako záruku na tuhle půjčku sto padesáti bušlů obilí...".

To dále vede k trapné skutečnosti, která se vznáší jako přízrak nad všemi pokusy prezentovat trh jako nejdokonalejší formu lidské svobody – té, že z historického hlediska má neosobní, komerční trh své kořeny v krádeži. Nekonečné odříkávání mýtu o směnnném obchodu, sloužícího téměř jako zaklínadlo, je především způsob, jak se ekonomové vyhýbají jakékoli příležitosti postavit se k této skutečnosti čelem. Je to ale zřejmé i z bleskové reflexe. Kdo byl asi prvním člověkem, který se podíval na dům plný věcí, a zajímalo ho na nich jen to, co by za ně dostal na trhu? Je jisté, že to mohl být pouze zloděj. Lupiči, loupeživí vojáci a možná vymahači dluhů byli první, kdo takhle vnímal svět. Jen z rukou vojáků, ještě pošpiněných rabováním městeček a měst, se kusy zlata nebo stříbra – ve většině případů roztaveného dědičného pokladu, jako byli kašmírští bůžkové, aztécké náprsní krunýře nebo nákotníky babylonských

žen, jež byly zároveň uměleckými díly i malým záznamem historie – mohly změnit v jednotné, prosté části měny bez historie. Právě pro tuto vlastnost byly cenné, protože je přijímali všude, aniž by se na něco vyptávali. To platí stále. Jakýkoli systém, který přeměňuje svět na čísla, mohou v chodu udržet pouze zbraně, ať už jsou to meče, kyje či dnešní rakety naváděné z dálkově řízených nepilotovaných letadel.

Systém může také fungovat jen tím, že kontinuálně mění lásku v dluh. Vím, že když zde používám slovo „láska", je to svým způsobem ještě provokativnější než užití slova „komunismus". Přesto je ale důležité tento fakt zdůraznit. Stejně jako se trh, naprosto osvobozený od svých kořenů násilí, začne vždy měnit v něco naprosto jiného – ve společenství cti, důvěry a vzájemné propojenosti, tak má udržování nátlakových systémů v chodu opačné účinky: proměňuje výsledky lidské spolupráce, tvořivost, oddanost, lásku a důvěru zpět na čísla. Tím umožňuje vidět svět pouze jako řadu chladnokrevných výpočtů, ba dokonce změnou lidské afiliace v dluhy mění také samotné základy naší existence – protože čím jsme jiným, než souhrnem našich vztahů s ostatními – na záležitost viny, hříchu a zločinu. Ze světa dělá místo nepravostí a špatnosti, které lze překonat pouze uzavřením nějakého velkého obchodu s vesmírem, který pak všechno zničí.

Pokoušet se to celé otočit tím, že se zeptáme „Co dlužíme společnosti?" nebo se dokonce snažit mluvit o „dluhu vůči přírodě" či jiné manifestaci vesmíru, je špatným řešením. Je to opravdu jen zoufalý boj o záchranu něčeho právě z té logiky, která nás předtím od vesmíru odštěpila. Není to vlastně nic jiného než vyvrcholení procesu, který došel do bodu opravdového šílenství. Zakládá se totiž na předpokladu, že jsme se tak důkladně oddělili od světa, že můžeme naházet všechny ostatní lidi – či všechny ostatní živé bytosti nebo dokonce vesmír – do jednoho pytle a pak s nimi začít vyjednávat. Těžko pak překvapí, že výsledkem je z historického pohledu náš život postavený na falešných předpokladech, který je dlouho nesplácenou půjčkou, a proto naši existenci vnímáme jako zločinnou. Pokud tu ale existuje skutečný zločin, pak je to podvod. Tento předpoklad je ovšem špatný. Co by mohlo být domýšlivějšího či směšnějšího než myslet si, že je možné vyjednávat se samotnými základy naší existence? Samozřejmě, že to nejde. Do míry, v jaké opravdu lze vstoupit do nějakého vztahu s absolutnem, stojíme tváří v tvář principu, který zcela existuje mimo čas či lidské pojetí času. Proto při vyjednávání s vesmírem nic takového jako dluh nemůže existovat, jak správně usoudili středověcí teologové.

Závěr:

Možná vám svět opravdu dluží živobytí

Jak prokázaly předešlé kapitoly, většina z ekonomických teorií, věnujících se otázkám, kdy a v jakém sledu vznikaly finanční produkty, nemá obhajitelné argumenty. Je pravda, že dřívější osobnosti, jako byli Adam Smith nebo David Ricardo, úvěrovým systémům nedůvěřovaly, ale

už v polovině 19. století se ekonomové činní v této oblasti pokoušeli ukázat, že bankovní systém je ve skutečnosti zcela demokratický, i když to tak nevypadá. Jedním z nejčastějších argumentů pro bylo tvrzení, že banky převádějí peníze od „nečinných boháčů", kterým chybí vlastní investiční nápady, k „přičinlivým chudým", kteří mají energii a elán vytvářet nové bohatství. To ospravedlnilo existenci bank a také posílilo vliv levicové strany, která se dožadovala politiky levných úvěrů, ochrany dlužníků atd., protože proč by měli v krušných časech trpět přičinliví chudí, zemědělci, řemeslníci a malí podnikatelé?

Z toho vzešla druhá linie debaty: bohatí byli nepochybně hlavními věřiteli ve starověku, ale nyní se situace obrátila. Toto napsal Ludwig von Mises, tvořící v třicátých letech dvacátého století přibližně ve stejné době, kdy Keynes volal po eutanazii rentiérů:

> Veřejnost vždy byla vůči věřitelům zaujatá. Ztotožňuje je s nečinnými boháči a dlužníky zase s přičinlivými chudými. Odmítá věřitele jako bezohledné vykořisťovatele a dlužníky lituje jako nevinné oběti útlaku. Kroky vlády směřující k omezení nároků věřitelů vnímá jako velmi prospěšná opatření ve prospěch drtivé většiny obyvatel na úkor malé menšiny otrlých lichvářů. Nevšimla si ale vůbec, že novinky v kapitalismu 19. století naprosto změnily skladbu vrstev věřitelů a dlužníků. Za časů athénského vládce Solóna, podle římských agrárních zákonů i ve středověku byli věřitelé převážně bohatí a dlužníci chudí. Jenže v dnešní době dluhopisů a obligací, hypotéčních bank, spořících bank, smluv o životním pojištění a příspěvků sociálního zabezpečení, se věřiteli stali lidé s průměrným příjmem .[39]

Zatím bohatí s jejich spekulativními společnostmi jsou dnes hlavními dlužníky. To je argument „demokratizace financí" a není ničím novým: kdykoli se objeví lidé požadující odstranění třídy, která žije z úroků, najdou se jiní, kteří budou namítat, že to zničí živobytí vdov a penzistů.

Je zajímavé, že obhájci finančního systému jsou dnes ochotni využívat obou argumentů, kterých se dovolávají podle toho, jak se jim to zrovna hodí. Na jednu stranu tu jsou publicisté jako Thomas Friedman, velebící fakt, že „každý" dnes vlastní část Exxonu nebo Mexika a že bohatí dlužníci se tedy zodpovídají chudým lidem. Na druhou stranu Niall Ferguson, autor knihy *The Ascent of Money* z roku 2009 (česky *Vzestup peněz*, Argo, 2011), přesto může za jeden z jeho významných objevů prohlásit toto:

> Chudoba není důsledkem vykořisťování chudých chamtivými finančníky. Daleko více souvisí s nedostatkem finančních institucí, s absencí bank, a ne s jejich přítomností. Jen v případě, že vypůjčovatelé mají přístup k účinným úvěrovým systémům, mají šanci uniknout ze spárů lichvářů, a pouze když lidé mohou ukládat své peníze ve spolehlivých bankách, mohou peníze směřovat od nečinných bohatých k přičinlivým chudým.[40]

Takový je současný stav debaty v mainstreamové literatuře. Neměl jsem ani tolik v úmyslu se pustit přímo do konfrontace s těmito autory, jako spíše ukázat, jak nás tento diskurz neustále pobízí ke kladení špatných otázek. Pojďme se nyní pro názornost zaměřit na poslední odstavec. Co tu Ferguson doopravdy říká? Že chudobu zapříčiňuje nedostatek úvěrů. Že pouze pokud budou mít přičinliví chudí přístup k půjčkám ze stabilních, korektních bank, pak se mohou dostat z bídy, než když se spojí s lichváři, dejme tomu se společnostmi poskytující kreditní karty či poskytujícími půjčky v hotovosti. Ferguson se tedy vlastně nezabývá „chudobou" jako takovou, ale jen chudobou některých lidí, konkrétně těch přičinlivých, kteří si proto nezaslouží být chudí. A co ti, kdo přičinliví nejsou? Podle všeho můžou jít do pekel (poměrně doslova, podle učení mnoha křesťanských denominací). Nebo že se svezou na vlně a polepší si. To je ale evidentně věc náhody. Ferguson tedy tvrdí, že není důležité, co se s nimi stane, protože si to nezaslouží, protože nejsou přičinliví.

Podle mého je právě tohle na morálce dluhů tak zhoubné. Navzdory tomu, jací doopravdy jsme, nás všechny finanční imperativy neustále nutí redukovat podstatu lidství na kořistnictví, na lidi, kteří jen přemýšlejí nad tím, jak co zpeněžit, a že pouze ti, kteří tak svět vnímají, si zaslouží mít přístup ke zdrojům potřebným k získání čehokoliv *jiného* v životě, než jsou peníze. Tento přístup do společnosti zavádí morální zvrácenost na tolika úrovních. („Zrušit všechny dluhy ze studentských půjček? Ale to by bylo nespravedlivé vůči těm, kdo se roky snažili, seč mohli, aby své studentské půjčky splatili!" Dovolte mi, abych čtenáře ujistil, že pro mě jako jednoho z těch, kdo léta usiloval o splacení studentských půjček a nakonec se mu to povedlo, tento argument dává asi takový smysl, jako říkat, že by bylo „nefér" vůči oběti přepadení, že nedošlo také k přepadení jeho sousedů.)

Argument by možná dával smysl, kdybychom souhlasili se základním předpokladem – že práce je ve své podstatě ctností, protože rozhodujícím měřítkem úspěchu lidstva jako živočišného druhu je jeho schopnost zvyšovat celkovou globální produkci zboží a služeb nejméně o pět procent za rok. Problém spočívá v tom, že pokud budeme pokračovat dále tímto směrem, pravděpodobně všechno na Zemi zničíme. Obří dluhová mašinérie, která posledních pět století degraduje stále větší část světové populace na morální úroveň drancujících dobyvatelů, zřejmě narazí na své společenské a ekologické meze. Notorická tendence kapitalismu přivolávat svou vlastní destrukci se v posledních padesáti letech změnila v hrozbu, že zbytek světa se sveze s ním. Není proč věřit, že tyto tendence někdy zmizí. Opravdovým problémem je to, jak je postupně zpomalit a udělat krok směrem ke společnosti, kde lidé mohou více žít, protože méně pracují.

Rád bych skončil tím, že ztratím slovo za chudé, kteří nejsou přičinliví. Alespoň nikomu neubližují. Pokud čas, který by mohli věnovat práci, tráví s přáteli či rodinou a těší se z jejich společnosti a pečují o ně, dělají pravděpodobně pro svět víc, než si uvědomujeme. Možná bychom o nich mohli přemýšlet jako o průkopnících nového ekonomického systému, ve kterém nebude, na rozdíl od toho současného, místo pro sklony k sebedestrukci.

✖ ✖ ✖ ✖

V této knize jsem se do velké míry vyhýbal navrhování konkrétních řešení, ale na závěr bych rád jedno předložil. Zdá se mi, že už dlouho potřebujeme období biblického Svatého roku. Tedy nějakou variantu amnestie jak pro mezinárodní, tak spotřebitelské dluhy. Bylo by to prospěšné, neboť by to nejen pomohlo ulehčit tolika lidem od utrpení, ale také by nám to připomnělo, že peníze nejsou neuchopitelné, že splatit dluhy do poslední koruny není základem morálky – že všechny tyto věci jsou otázkou úmluvy mezi lidmi. Pokud má demokracie nějakou definici, tak je to právě schopnost všech dohodnout se a uspořádat společnost jiným způsobem. Je podle mého výmluvné, že od dob Chammurapiho odolávala velká impéria tomuto druhu politiky. Athény a Řím ustavily paradigma: ačkoli neustále čelily dluhovým krizím, jejich legislativa stále působila proti kritickým bodům, zmírnila jejich dopad a odstranila nejnápadnější zneužívání lidí, jako bylo dlužní otroctví. Výdobytky říše se využily na zavedení různých typů příspěvků pro chudší občany (kteří konec konců představovali řadové vojáky jejich armád), aby je udržely více méně nad vodou. Všechno se ale dělo tak, aby se nikdy nezpochybnil samotný princip dluhu. Vládnoucí třída ve Spojených státech zaujala pozoruhodně podobný postoj: odstranila nejhorší zlořády (například vězení pro dlužníky) a využila výnosů impéria k poskytování viditelných i skrytých dotací obrovskému množství lidí. V poslední době také zmanipulovala směnné kurzy tak, aby zemi zaplavilo levné zboží z Číny. Nikdy ale nedovolila nikomu zpochybnit posvátné pravidlo, že všichni musíme platit své dluhy.

Nyní je ale jasné, že toto pravidlo je očividná lež. Zdá se, že ne „všichni" musí dluhy splácet. Ne ti, kteří jsou příliš mocní. Neexistuje nic smysluplnějšího, než smazat dluhy všem, dát vale současné kořistnické podobě morálky a začít znovu.

Co je tedy vůbec dluh? Je to prostě překroucení slibu. Je to slib zkorumpovaný počty a násilím. Pokud je svoboda (skutečná svoboda) schopností navazovat přátelství, pak je to bezpochyby také schopnost dávat opravdové sliby. Jaké sliby by si mohli dát skutečně svobodní lidé? V této chvíli to nemůžeme ani tušit. Je lépe tázat se, jak se dostaneme do bodu, kde to bude možné zjistit. Prvním krokem na cestě tomuto bodu je přijetí faktu, že v nejširším kontextu věcí nám nikdo nemá právo říkat, co jsme komu doopravdu dlužni, stejně jako nemá právo stanovit skutečnou cenu člověka.

POZNÁMKY

KAPITOLA JEDNA

1. Dalo se předvídat, že se ve skutečnosti nepostavily, aby usnadnily obyvatelům Madagaskaru pohyb po vlastní zemi, ale proto, aby se produkty z plantáží dopravily do přístavů a tam prodaly za cizí měnu, kterou se zaplatila stavba silnic a železnic.

2. Spojené státy například uznaly Republiku Haiti až v roce 1860. Francie zarputile trvala na svém požadavku a Haitská republika nakonec musela v letech 1925–1946 zaplatit částku odpovídající jedenadvaceti miliardám dolarů. Během většiny této doby byla pod americkou okupací.

3. Hallam 1866 V: 269–270. Protože vláda nepovažovala za vhodné vydržovat ony lehkomyslníky ve vězení, měli si výlohy za své uvěznění platit sami. Pokud si to nemohli dovolit, prostě umřeli hlady.

4. Jestliže považujeme daňovou odpovědnost za dluh, jedná se o valnou většinu lidí – a kdyby nic jiného, existuje mezi nimi těsná souvislost, protože v průběhu dějin nutnost shromáždit peníze na daňové poplatky byla vždy nejčastějším důvodem, proč se lidé zadlužovali.

5. Finley 1960:63; 1963:24; 1974:80; 16981:106; 1983:109. A to jsou jen ty, které se mi podařilo vypátrat. To, co říká o Řecku a Římě, bude jistě pravda i o Japonsku, Indii a Číně.

6. Galey 1983.

7. Jacques de Vitry, in Le Goff 1990: 64.

8. Kyokai, *Record of Miraculous Events in Japan* (asi 822 n. l.), příběh dvacátý šestý, uvedeno v LaFleur 1986:36. Také Nakamura 1996: 257–259.

9. Tamtéž: 36.

10. Tamtéž: 37.

11. Simon Johnson, hlavní ekonom MMF, to nedávno výstižně vyjádřil v článku v *The Atlantic*: „Řídící pracovníci, zákonodárci a akademici téměř všichni věřili, že manažeři těchto bank vědí, co dělají. Dnes víme, že nevěděli. Pobočka AIG Financial Products například měla v roce 2005 dvě a půl miliardy nezdaněných zisků, převážně z prodeje pojištění komplexních cenných papírů pod cenou. Tato strategie, které se často říká „sbírat pěťáky před parním válcem" (dosl. překlad) je užitečná v běžných dobách, ale ve špatných časech vede ke katastrofě. Při posledním úpadku měla AIG nesplacené pojištění na více než čtyři sta miliard v cenných papírech. Až doposud americká vláda ve snaze zachránit společnost vyčlenila asi sto osmdesát miliard v investicích a půjčkách, aby pokryla ztráty, které propracovaný model odhadu rizika společnosti AIG označil jako teoreticky možné." (Johnson, 2010) Johnson ovšem opomíjí možnost, že v AIG věděli velice dobře, co by se případně mohlo stát, ale bylo jim

to v podstatě jedno, protože věděli, že parní válec přejede někoho jiného.

12. Anglie naproti tomu měla státní zákon o bankrotu už od roku 1571. Pokus o vytvoření amerického federálního zákona o bankrotu v roce 1800 ztroskotal, v letech 1867–1878 nakrátko jeden vstoupil v platnost s cílem pomoci veteránům občanské války, ale nakonec došlo k jeho zrušení z morálních důvodů (viz Mann, 2002). Reforma ohledně bankrotů má spíše tendenci podmínky zpřísňovat než naopak, jako to bylo v případě reforem z roku 2005, které na naléhání průmyslu přijal Kongres těsně před velkým úvěrovým krachem.

13. Hypoteční podpůrný fond založený po této záchranné misi například poskytoval pomoc pouze malému procentu žadatelů a neobjevily se žádné tendence k liberalizaci zákonů o platební neschopnosti, které se od roku 2005 ve skutečnosti zpřísnily pod tlakem finančního průmyslu, jen dva roky před úplným zhroucením systému.

14. „In Jail for Being in Debt", Chris Serres & Glenin Howatt, Minneapolis-St. Paul *Star Tribune*, June 9, 2010, *www.startribune.com/local/95692619.html*.

15. "IMF warns second bailout would 'threaten democracy'." Angela Jameson and Elizabeth Judge, business.timesonline.co.uk/tol/business/economics/article69228147.ece#cid=OTC-RSS&=1185799, accessed November 25, 2009.

KAPITOLA DVĚ

1. Case, Fair, Gärtner a Heather 1996:564. S důrazem na originál.

2. op cit.

3. Begg, Fischer a Dornbusch (2005:384); Maunder, Myers, Wall a Miller (1991:310); Parkin & King (1995:65).

4. Stiglitz a Driffill 2000:521.

5. Aristotle *Politics* I.9.1257.

6. Není jasné, jestli zde opravdu hovoříme o směně. Aristoteles užívá termín *métadosis*, který v jeho době znamenal „mít dohromady" nebo „rozdělit se". Od Smithových časů se obvykle překládá jako „směna", ale jak už dlouho zdůrazňuje Karl Polanyi (1957a:93), je to pravděpodobně nepřesné, pokud se ovšem Aristoteles nepokoušel zavést pro tento termín nový význam. Teoretici bádající nad původem řeckých peněz, od Lauma (1924) po Seaforda (2004) upozorňovali na to, že zvyk rozdělovat zboží (např. válečnou kořist nebo maso obětiny) hrál pravděpodobně klíčovou roli při vzniku řecké měny. (Pro kritiku aristotelské tradice a přesvědčení, že Aristoteles opravdu mluví o směně viz Fahazmanesh, 2006.)

7. Viz Jean-Michel Servet (1994, 2001) pro příslušné literární zdroje. Servet také poznamenává, že v 18. století tyto zprávy náhle vymizely a nahradil je bezpočet pozorování „primitivní směny" ve zprávách z Oceánie, Afriky a Amerik.

8. *Wealth of Nations (Pojednání o podstatě a původu bohatství národů)* I.2.1–2. Jak uvidíme, jsou tato slova převzata z mnohem starších zdrojů.

9. „Jestliže nahlédneme do principů lidské mysli, jež je základem pro lidské sklony k obchodování, zjistíme, že každý má přirozenou tendenci přesvědčovat. Nabídka šilinku, která se pro nás zdá mít jednoduchý a prostý význam, je ve skutečnosti argumentem, který má druhého přesvědčit, aby udělal to či ono, protože je to v jeho zájmu" (*Lectures on Jurisprudence*, 56). Je fascinující zaznamenat, že předpoklad směny jako podstaty našich duševních funkcí a jejích projevů v jazyce (jako směny slov) a ekonomice (jako směny materiálního zboží) sahá až ke Smithovi. Většina antropologů připisuje tuto myšlenku Claude Levi-Straussovi (1963:296).

10. Zmínka o pastevcích naznačuje, že by mohl myslet jinou část světa, ale z dalších jeho příkladů, jako je například výměna jeleního masa za bobří kožešinu, je jasné, že má na mysli severovýchodní lesy Severní Ameriky.

11. *Wealth of Nations (Pojednání o podstatě a původu bohatství národů)* I.4.2.

12. *Wealth of Nations (Pojednání o podstatě a původu bohatství národů)* I.4.3.

13. *Wealth of Nations (Pojednání o podstatě a původu bohatství národů)* I.4.7.

14. Myšlenka dějinného posloupnosti od směny k penězům a dále k úvěru se zřejmě poprvé objevuje v přednáškách italského bankéře Bernarda Davanzatiho (1529–1606; podle Waswo, 1996); v explicitní teorii ji pak rozvinuli němečtí historikové ekonomie: Bruno Hildebrand (1864), který předpokládal směnu v prehistorických dobách, mince ve starověku a po krátkém návratu ke směně ve středověku příchod moderního věku úvěrů. Jeho student Karl Bücher (1907) z jeho teorie udělal normu. Tato posloupnost se stala všeobecně přijímaným faktem a znovu se objevuje jako tichý předpoklad v Marxově díle a explicitně u Simmela – opět i přesto, že všechny pozdější výzkumy prokázaly, že je neplatný.

15. Ale zapůsobily na mnoho jiných. Zvláště Morganovy práce (1851, 1877, 1881), které zdůrazňovaly práva na společné vlastnictví a výjimečný význam žen, kdy ekonomický život řídila převážně ženská shromáždění, natolik zapůsobily na radikální myslitele – včetně Marxe a Engelse – že se staly základem určitého převráceného mýtu o primitivním komunismu a primitivním matriarchátu.

16. Anne Shapmanová (1980) jde snad ještě dál, když poznamenává, že pokud máme čistou směnu vymezit jako něco, co se týká pouze přímé výměny věcí, a vůbec změny vztahů mezi lidmi, pak není jisté, zda vůbec existovala. Viz také Heady, 2005.

17. Levi-Strauss 1943; překlad je ze Serveta 1982:33.

18. Jen si představte, jak silné musí být pokušení vystřídat sexuální partnery pro mladé muže a ženy, kteří jsou zvyklí trávit skoro všechen svůj čas se zhruba tuctem dalších lidí stejného věku.

19. Berndt 1951:161, dále Gudeman 2001: 124–125, který učinil analýzu dost podobnou té mojí.

20. Berndt 1951:162.

21. Jak ale uvidíme později, není to tak, že by mezinárodní byznys nikdy neměl nic společného s hudbou, tancem, jídlem, drogami, dobře placenými prostitutkami nebo pravděpodobností násilí. Namátkou, pokud jde o poslední dvě věci, nahlédněte do Perkinse, 2005.

22. Lindholm 1982:116.

23. Servet 2001:20–21 shromáždil neuvěřitelné množství takových pojmů.

24. Je to tak zřejmé, že je udivující, že se o tom nemluví častěji. Jediným klasickým ekonomem, o kterém vím, že pravděpodobně vzal v úvahu možnost, že díky odloženým platbám nemusela být směna nutná, je Ralph Hawtrey (1928:2, in Einzig, 1949:375).

Všichni ostatní bůhvíproč předpokládají, že veškerá směna mezi sousedy musela nutně probíhat na místě.

25. Bohannan 1955, Barth 1969. Dále Munn 1986, Akin a Robbins 1998. Dobré shrnutí celého pojetí najdete v Gregorym, 1982:48-49. Gregory uvádí příklad systému z vysočiny Papuy Nové Guineey se šesti kategoriemi cenností, s živými prasaty a kazuáry na vrcholku žebříčku, v druhé kategorii „přívěsky z perlorodek, vepřové bůčky, kamenné sekyry, čelenky z peří kazuárů a čelenky z mušlí kauri" atd. Předměty ke konzumaci obvykle patří do posledních dvou kategorií, jsou zde např. lahůdkové potraviny, základní zelenina apod.

26. Viz Server 1998, Humphries 1985.

27. Radford, 1945.

28. Minimálně do sedmnáctého století, kdy se vlastně začalo říkat staré karolínské měně „imaginární peníze", všichni v uběhlých osmi stech letech stále používali libry, šilinky, denáry (či leivres, deniers a sous) i přesto, že po větší část tohoto období byly skutečné mince úplně jiné nebo vůbe neexistovaly (Einaudi, 1936).

29. Další příklady směny koexistující s penězi: Orlove, 1986; Barnes a Barnes, 1989.

30. Jednou z nevýhod toho, když se kniha, kterou jste napsali, stane klasikou, je, že lidé si budou takové příklady ověřovat. (Jednou z výhod je, že i když zjistí, že jste se mýlili, lidé vás tejně budou dále citovat jako autoritu.)

31. Innes, 1913:378. Dále pokračuje: „Okamžik zamyšlení nám ukáže, že potraviny nemohly sloužit jako peníze, protože *ex hypothesis* je medium směny obdržitelné všemi členy komunity. Takže kdyby rybáři zaplatili za své zásoby treskami, museli by obchodníci za své tresky platit také treskami, což by byl očividný nesmysl."

32. Chrámy vznikly pravděpodobně jako první. Paláce nabývaly stále více na významu později a převzaly jejich systém administrativy.

33. Smith si to nevymyslel, tehdejší technický název pro takové pruty byl „hacksilber" (dosl. něco jako „odseknutý kus stříbra" – pozn. překl.).

34. Porovnejte s Grierson, 1977:17 pro egyptské paralely.

35. Např. Hudson, 2002:25, 2004:114.

36. Innes, 1913:381.

37. Ve velkolepé knize Petera Spufforda *Peníze a jejich využití ve středověké Evropě* (1988) je mnoho stran věnováno zlatým a stříbrným dolům, mincovnám a penězokazectví. Najdeme zde pouze dvě nebo tři zmínky o olověných nebo kožených žetonech či drobnějších úvěrových systémech, s jejichž využitím obyčejní lidé prováděli valnou část svých obdchodů. Nevíme o nich „téměř nic", jak napsal Spufford (1988:336). Ještě nápadnějším příkladem je vrubovka, o které ještě hodně uslyšíme: její používání namísto peněz bylo hodně rozšířeno ve středověku; neexistuje ale žádný systematický výzkum na toto téma, zvláště mimo Anglii.

KAPITOLA TŘI

1. Heinsohn a Steiger (1989) se dokonce domnívají, že hlavní důvod, proč se jejich kolegové ekonomové stále přidržují onoho příběhu, je ten, že antropologové ještě nepřišli se stejně přesvědčivou alternativou. Téměř všechny dějiny peněz stále začínají nereálnými popisy směny. Dalším prostředkem je uchýlit se k vyloženým cirkulárním definicím: jestliže „směna" je ekonomická transakce, při které se nevyužívá měny, pak jakákoli ekonomická transakce, která v sobě nezahrnuje měnu v jakékoli formě nebo obsahu, musí být směnou. Glyn Davies (1996:11–13) tak dokonce i potlače Kwakiutlů popisuje jako „směnu".

2. Často zapomínáme, že v tom všem byl silný náboženský prvek. Sám Newton nebyl v žádném případě ateista – ve skutečnosti se s využitím svých matematických schopností pokoušel dokázat, že svět byl opravdu stvořen někdy kolem 23. října 4004 př. n. l., jak už dříve tvrdil biskup Usher.

3. Smith poprvé užívá slovní obrat „neviditelná ruka" ve své knize *Astronomy* (III.2), ale ve své *Theory of Moral Sentiments* (IV.1.10) – česky *Teorie mravních citů*, Liberální institut, 2005 – jasně říká, že neviditelná ruka trhu je boží „Prozřetelností". K Smithově teologii obecně viz Nichols 2003:35–43; o jejích možných souvislostech se středověkým islámem viz dále kapitola 10.

4. Samuelson, 1948:49. Pro kritiku tohoto stanoviska viz Heinsohn a Steiger, 1989; také Ingham, 2004.

5. Pigou, 1949. Boianovsky (1993) popisuje historii pojmu.

6. „Nevíme o žádné ekonomii, kde se systematická směna děje bez účasti peněz." (Fayazmanesh, 2006:87) – míní to ve smyslu zúčtovacích peněz.

7. Viz Polanyi (1949) obecně státu v podpoře „samoregulace trhu". Typická ekonomická ortodoxie, že pokud stát zůstane stranou, trh vznikna samovolně, aniž by bylo třeba příslušných právních, policejních a politických institucí, byla vyvrácena, když se ideologové volného trhu pokoušeli zavést tento model do praxe v zemích bývalého Sovětského svazu v devadesátých letech.

8. Innes to jako obvykle velmi pěkně vyjadřuje: „Oko nikdy nespatřilo a ruka se nikdy nedotkla dolaru. Všechno, na co si můžeme sáhnout nebo uvidět, je slib zaplatit či uhradit dluh, který je roven částce, kterou nazýváme dolar." Stejně tak poznamenává: „Se všemi ostatními měřítky je to stejné. Nikdo nikdy neviděl unci, stopu nebo hodinu. Stopa je vzdálenost mezi dvěma pevnými body, ale vzdálenost ani ony body nemají fyzickou existenci." (1914:155).

9. Všimněte si, že to předpokládá existenci nějakých nástrojů pro výpočet takových hodnot – tedy že nějaké zúčtovací peníze už existují. Zdá se to jasné, ale až pozoruhodně mnoho antrolopogů si toho zřejmě nevšimlo.

10. Jen pro představu, dokonce i v relativně ohraničeném obchodním městském státu Hongkong je v oběhu přes dvacet tři miliard dolarů. Na zhruba sedm milionů obyvatel velkoměsta tak připadá více než tři tisíce dolarů na hlavu.

11. Státní teorie peněz pochází z počátku 19. století, najdeme ji v knize *New Theory of Money* Adama Mullera, ve které se pokouší vysvětlit hodnotu peněz jako výraz vzájemné důvěry a vůle národa. Tato teorie vyvrcholila v díle G. F. Knappa *State Theory of Money*, která poprvé vyšla v Německu v roce 1905. Knapp pokládal za nesmyslné pokoušet se uvažovat o penězích „bez myšlenky státu". Peníze nejsou médiem, které by vzniklo ze směny. Jsou spíše účetním nástrojem a prostředkem pro vyrovnání dluhů, z nichž nejdůležitější jsou dluhy na daních." (Ingham 2004:47). Ingha-

mova kniha je znamenitým vyjádřením kartalistického stanoviska a mnoho mých námitek míří právě vůči jeho knize. Přesto, jak uvidíme později, s ním v určitých ohledech souhlasím.

12. Ve francouzštině: livres, sous a derniers.

13. Einaudi, 1936. Cipolla (1967) je nazývá „přízračnými penězi."

14. O vrubovkách: Jenkinson, 1911, 1924; Innes, 1913; Grandell, 1977; Baxter, 1989; Stone, 2005.

15. Snell (1919:240) poznamenává, že panovníci někdy na cestách po své říši zabavovali dobytek nebo jiné zboží pomocí „předkupního práva" a platili vrubovkami, ale bylo pak velmi obtížné přimět jeho zástupce, aby později zaplatili: „Poddaní byli k prodeji donuceni a nejhorší na tom bylo, že dvorní nákupčí měli ve zvyku neplatit na ruku, ale vrubovkami státní pokladny, nebo také bitím... V praxi člověk mohl jen těžko znovu nabýt věcí, o které přišel, protože to byl systém založený na tom nejhorším vykořisťování, což bylo také tématem četných stížností v rané poezii."

16. V tomto ohledu je také zajímavé, že Anglická banka si vedla své interní účty za pomoci vrubovek ještě v časech Adama Smitha a tento zvyk opustila až v roce 1826.

17. Viz Engels (1978) jako klasická studie o tomto typu.

18. Evidentně se to líbilo hlavně dlužníkům, které pochopitelně přitahovala myšlenka, že dluh je pouze společenská úmluva, která v žádném případě není neměnná, ale jež je vytvářena státní politikou, kterou lze stejně snadno uspořádat jiným způsobem – nehledě na to, kdo by profitoval z inflační politiky.

19. O této dani Jacob, 1987; studie z vesnice Betsimisaraka, Althabe, 1968; podobné případové studie z Madagaskaru. Fremigacci, 1976; Rainibe, 1982; Schlemmer, 1983; Feeley-Harnik, 1991. Více o obecné koloniální politice v Africe Forstater, 2005, 2006.

20. O tom například Heinsohn a Steiger, 1989:188–189.

21. Stříbro se těžilo právě na středovýchodě a přijetí bimetalismu, který byl pro zlato i stříbro jako potenciální krytí měny, se vnímalo jako krok směrem k volným úvěrovým penězům a možnosti, aby peníze vytvářely místní banky. Na konci devatenáctého století poprvé vznikl moderní společenský kapitalismus ve Spojených státech a zvedla se proti němu velká vlna protestů, hlavně proti centralizaci bankovního systému. Jednou z hlaních forem kritiky byl mutualismus, který usiloval o lidově demokratické (neziskové) bankovnictví a systém pojištění. Bimetalisté byli umírněnými následovníky tzv. Greenbackers, kteří požadovali úplné odloučení měny od peněz tak, jak to nařídil Lincoln během války. Dighe (2002) dobře shrnul historický kontext celého problému.

22. Ve filmu to byly rubínové pantofle.

23. Někteří jsou dokonce toho názoru, že Dorotka představuje Teddyho Roosevelta, protože vyslabikováno „dor-ou-tý" je stejné jako „tý-ou-dor", jen pozpátku.

24. Viz Littlefield (1963) a Rockoff (1990) pro podrobnou argumentaci o *Čaroději ze země Oz* jako „peněžní alegorii." Baum nikdy nepřiznal, že by kniha měla politický podtext, ale i ti, kdo pochybují o tom, že to udělal úmyslně (např. Parker, 1994 nebo Taylor, 2005), připouštějí, že se jeho dílu začal tento význam rychle připisovat – už ve scénické

úpravě z roku 1902 byly jasné politické narážky, jen dva roky poté, co kniha poprvé vyšla.

25. O Reaganovi bychom mohli stejně dobře tvrdit, že byl vykonavatelem etrémně vojenského keynesianismu s využitím rozpočtu Pentagonu na vytváření pracovních míst a podporu ekonomického rozvoje; tak jako tak ti, kdo tehdy řídili systém, velmi rychle zanechali peněžní ortodoxie i ve své rétorice.

26. Viz Ingham 2000.

27. Keynes 1930:4–5.

28. Tomuto argumentu se říká paradox bankovnictví. Jeden velmi zjednodušený příklad: řekněme, že by existovala pouze jedna banka. I kdyby vám ta banka půjčila bilion dolarů, který by neměla podložen jakýmkoli aktivem, stejně byste museli vrátit peníze této bance, což by znamenalo, že by banka teď měla jeden bilion v dluhu a jeden v provozních aktivech, které by se vzájemně dokonale vybalancovaly. Kdyby vám banka naúčtovala za půjčku víc, než byste z ní dostali v úrocích (což banky vždycky dělají), zase by vydělala. Stejně tak by platilo, že kdybyste ten bilion utratili, každý, kdo by ty peníze od vás dostal, by je stejně musel opět uložit do té banky. Keynes upozorňoval, že existence velkého množství bank nic v podstatě na této skutečnosti nemění za předpokladu, že bankéři sladí své úsilí, což vždy dělají.

29. Měl bych podotknout, že tato domněnka odráží logiku neoklasické ekonomické teorie, která předpokládá, že na všech základních institucionálních úpravách, které vymezují kontext ekonomické aktivity, se v některém pomyslném bodu v minulosti dohodly všechny zúčastněné strany, a od té doby všechno je a vždy bude v rovnováze. Je zajímavé, že Keynes tento předpoklad ve své teorii otevřeně odmítl (Davidson, 2006). Současní teoretici společenské smlouvy mimochodem argumentují podobně – není třeba domnívat se, že k tomu opravdu došlo, stačí říct, že mohlo, a chovat se, jako by to byla pravda.

30. Aglietta je marxista a Orléans je jeden ze zakladatelů „regulační školy" a stoupenec „ekonomiky konvence" upřednostňované Thevenotem a Boltanskim. Teorie prvotního dluhu vznila zejména ve skupině kolem ekonomů Michela Aglietty a André Orléanse. Prvně byla publikována v knize *La Violence de la Monnaire* (1992), která využívala psychoanalýzy a girardiánského rámce, a potom ve svazku *Sovereignty, Legitimacy and Money* (1995) a sbírce *Sovereign Money* (Aglietta, Andreau a kol., 1998), kterou editovalo jedenáct vědců současně. Dvě zmíněné poslední knihy opouštějí girardiánský rámec a přecházejí k dumontskému. V současné době je hlavním obhájcem tohoto postoje další regulacionista, Bruno Therét (1992, 1995, 2007, 2008). Bohužel téměř nic z těchto materiálů nebylo přeloženo do angličtiny, ačkoli shrnutí mnoha Agliettových příspěvků můžeme nalézt v Grahlovi (2000).

31. Například Randall Wray (1990, 1998, 2000) a Stephanie Bellová (1999, 2000) ve Spojených státech nebo Geoffrey Ingham (1996, 1999, 2004) ve Spojeném království. Michael Hudson a další ze skupiny ISCANEE přijali prvky této myšlenky, ale nikdy ji, pokud vím, plně nepřijali.

32. *Rna.* Malamoud (1983:22) upozorňuje, že už v nejstarších textech toto slovo znamenalo jednak „zboží obdržené za slib navrácení stejného druhu zboží nebo něčeho, co se vyrovná jeho hodnotě" a také „zločin" nebo

„vina". Také Olivelle (1993:48) poukazuje na to, že *rna* „může znamenat zločin, vinu, slabost – často současně". Není to ovšem stejné jako u slova pro „povinnost". Typický příklad staré modlitby za osvobození z dluhů viz Atharva Véda, kniha 6., zpěvy 117, 118 a 119.

33. *Satapatha Brahmana* 3.6.2.16.

34. Jak poznamenal Sylvain Lévi, učitel Marcela Mausse, pokud bereme bráhmanskou doktrínu vážně, „jedinou autentickou obětí by byla sebevražda" (1898:133, také A. B. Keith, 1925:459). Nikdo ale samozřejmě nezašel tak daleko.

35. Přesněji řečeno, nabízelo to obětujícímu způsob, jak se dostat z tohoto světa, kde všechno včetně něho bylo stvořeno bohy, a získat nesmrtelné božské tělo, vystoupit na nebesa, a tak se „zrodit do světa, který sám stvořil" (*Satapatha Brahmana* VI:2.2.27), kde všechny dluhy mohou být splaceny, a vykoupit své smrtelné tělo od bohů zpět (viz např. Lévi, 1898:130–132, Malamoud, 1983:31–32). To je jistě jeden z nejambicioznějších nároků, které byly kdy vzneseny na účinnost oběti, ale někteří kněží v Číně v té době vznášeli podobné nároky (Puett, 2002).

36. Přeloženo jako „svatí" v textu, kterým jsem začal kapitolu, ale protože označuje autory posvátných textů, toto použití se mi zdá vhodné.

37. Sloučil jsem zde dvě trochu odlišné verze: jednu z *Tattiriya Sarphita* (6.3.10.5), která říká, že všichni bráhmani se už rodí *s dluhem*, ale podává jen výčet bohů, Otců a moudrých, o pravidle pohostinnosti mlčí, druhou ze *Satapatha Brahmana* (1.7.2.1 – 6), která říká, že všichni lidé se rodí *jako dluh* a vyjmenovává všechny čtyři, které ale zřejmě skutečně odkazují na muže ze znovuzrozených kast. Plná verze diskuse viz Malamoud (1983) a Olivelle (1993:46–55), také Malamoud (1998).

38. Théret, 1999:60–61.

39. „Úplné zrušení tohoto fundamentálního dluhu je oběť živých za mír a jako vyjádření vděčnosti předkům a vesmírným božstvům" (Ingham, 2004:90).

40. Op cit. Cituje Hudsona (2002:102–103) pokud jde o pojmy „vina" a „hříchů", ale jak uvidíme, toto téma se vrací zpět ke Griersonovi (1977:22–23).

41. Laum, 1924. Jeho argument o původu peněz v Řecku jako chrámových přídělů je zajímavý a nalezl své zastánce i v současnosti v Seafordovi (2004) a částečně Hudsonovi (např. 2003), ale je neskutečnosti teorií o původu mincí.

42. Což je víc, než bych se kdy odvážil snít, že budu moci citovat. Existují dvě typické knihy o „primitivních penězích", od Quiggina a Einziga, obě kupodivu vyšly v roce 1949. Ve svém vysvětlení už jsou zastaralé, ale obsahují mnoho užitečného materiálu.

43. Anglické „pay" (česky platit) pochází z francouzského *payer*, které se zase odvozuje z latinského *pacare* „uklidnit", „usmířit se s". *Pacare* je dále příbuzné se slovem *pacere* „vyrovnat se s poškozenou stranou" (Grierson, 1977:21).

44. Grierson, 1977:20.

45. Jak Grierson poznamenává, autoři si vlastně ze sebe často dělali úmyslně legraci jako v irském textu, který specifikuje, že člověk může požadovat odškodnění za bodnutí včelou, ale jen když odečte cenu té mrtvé včely (Grierson, 1977:26).

46. Velké množství mýtů a zpěvů máme například také z Mezopotámie – ale většina z nich byla nalezena v troskách starověkých knihoven, které byly také plné záznamů o soudních procesech, obchodních smluv a osobní korespondence. V případě nejstarších textů v sanskrtu je jediné, co máme, náboženská literatura. Navíc protože tyto texty přecházely doslova z učitele na žáka po tisíce let, nemůžeme ani přesně stanovit, kdy a kde byly napsány.

47. Úročené půjčky nepochybně existovaly v Mezopotámii, v Egyptě se objevují až v době helénismu a v germánském světě ještě později. Text hovoří o „poctě, kterou dlužím Yamovi", což by *mohla* být zmínka o úroku, ale komplexní přehled raných indických právních zdrojů v knize Kana *History of Dharmasastra* (1973 III: 411–461) nedochází k žádnému jasnému závěru, kdy se úrok poprvé objevil; Kosambi (1994:148) odhaduje, že to mohlo být v roce 500 př. n. l., ale připouští, že jde o domněnku.

48. Hned nás napadnou Mezopotámie, Egypt a Čína. Představa, že život je vypůjčený od bohů, se objevuje jinde: zřejmě vznikla spontánně v Řecku zhruba ve stejné době jako úročené půjčky. „Všichni jsme dluhem vůči smrti," napsal básník Simonides kolem roku 500 př. n. l. „Z pocitu, že život je půjčkou, kterou splatíme svou smrtí, se stal téměř příslovečným rčením." (Millet, 1991a:6) Žádný řecký autor to, pokud vím, nespojuje s obětí, i když bychom možná mohli tvrdit, že to činí Platonova postava Kefalos v jedné pasáži *Ústavy* (331d).

49. Hubert a Mauss (1964) v této věci poskytují dobrý přehled antické literatury.

50. Finley, 1981:90.

51. Zde se jedná o legalistické rozlišení; v praxi to ve skutečnosti znamenalo, že prostředky vybrané v Persii se technicky považovaly za „dary", ale to jen ukazuje sílu principu (Briant, 2006:398-99).

52. Je jisté, že Egypt v době faraonů a imperální Čína vybíraly přímé daně v penězích, zboží i práci, v různém rozměru a v různé době. *Gana-sangha* republiky v raných dobách Indie zřejmě od svých obyvatel daně nepožadovaly, ale monarchie, které přišly po nich, ano (Rhys Davies, 1922:198–200). Můj názor je, že daně nebyly nutné, a můžeme je často považovat za průvodní znak dobývání.

53. Držím se zde toho, o čem předpokládám, že je obecným stanoviskem, ačkoli alespoň na některých místech byly paláce hned od začátku centrem všeho dění a chrámy jim byly dost podřízeny (viz Maekawa, 1973–1974). Existuje o tom živá debata, stejně jako o vyváženosti chrámového, palácového, klanového a individuálního majetku na různých místech v různých dobách, ale chtěl jsem se takovým debatám vyhnout, jakkoliv jsou zajímavé, pokud ovšem nemají přímou spojitost s mojí argumentací.

54. Držím se zde Hudsonovy interpretace (2002), ačkoli jiní – např. Steinkeller (1981), Mieroop (2002:64) – předpokládají, že úrok se místo toho mohl vyvinout z nájemních poplatků.

55. Dobrý přehled in Hudson (1993, 2002). Význam *amargi* je poprvé zaznamenán ve Falkensteinovi (1954), viz také Kramer (1963:79), Lemche (1979:16n34).

56. Ve starověkém Egyptě neexistovaly půjčky na úrok a o ostatních nejstarších říších toho víme relativně málo, takže ani nevíme, jestli to bylo neobvyklé. Důkazy z Číny jsou ale přinejmenším sugestivní. Čínské teorie peněz byly vždy rozhodně kartalistické;

v typickém příběhu o původu mincí se od dob dynastie Chan vypráví, že slavného zakladatele dynastie Čang velmi rozrušilo, když viděl, jak tolik rodin prodává své děti během hladomorů, takže vymyslel mince, aby vláda mohla vykoupit děti a vrátit je zpět jejich rodičům (viz dále kapitola 8).

57. Co je koneckonců oběť, když ne uznání, že usmrcení zvířete, i třeba jen kvůli přežití, není nic, co by se mělo brát na lehkou váhu, ale s pokorou před velikostí vesmíru?

58. Nedluží-li mu ovšem peníze sám věřitel, což umožňuje zrušení dluhu kruhem. Může se to zdát nepodstatné, ale cirkulární rušení dluhů tímto způsobem zřejmě bývalo docela běžným zvykem po celé dějiny: viz např. popis „zúčtování" v kapitole 11.

59. Neříkám, že autoři bráhman zastávali toto stanovisko vždy; pouze se snažím držet vnitřní logiky argumentu v dialogu s jeho autory.

60. Malamoud, 1983:32.

61. Comte, 1891:295.

62. Ve Francii, zvláště u politických myslitelů, jako byli Alfréd Fouillé a Léon Bourgeois. Ten druhý byl lídrem Radikální strany v devadesátých letech 19. století a z pojmu společenského dluhu udělal jeden z konceptuálních základů své filozofie „solidarismu". Byla to forma radikálního republikánství, která podle něho mohla být jakýmsi středem mezi revolučním marxismem a liberalismem volného trhu. Hlavní myšlenkou bylo překonání násilí třídního boje apelací na nový morální systém stojící na pojmu sdíleného dluhu vůči společnosti, jejímž je stát samozřejmě pouze představitelem a správcem (Hayward, 1959; Donzelot, 1994; Jobert, 2003). Také Emile Durkheim byl politicky solidaristou.

63. Jako slogan je tento výraz připisován Charlesu Gidovi, francouzskému kooperativistovi z konce devatenáctého století, ale zdomácněl v solidaristických kruzích. Stal se důležitým principem v tureckých socialistických skupinách té doby (Aydan, 2003), jak jsem slyšel, i když jsem si to nemohl ověřit, také v Latinské Americe.

KAPITOLA ČTYŘI

1. Hart, 1986:638.

2. Odborný termín pro to je „nekrytost", míra, do jaké hodnota mincí není založena na obsahu kovu, ale důvěře veřejnosti. Dobře zpracované téma diskuse tohoto jevu u starověkých měn viz Seaford, 139–146. Téměř všechny kovové mince byly nadhodnoceny. Kdyby stát jejich hodnotu stanovil pod hodnotou kovu, lidé by je prostě roztavili; pokud jsou hodnoty ekvivalentní, důsledkem je vždy deflace. Bruno Therét (2008:826–827) poukazuje, že ačkoli měly Lockovy reformy, stanovící hodnotu britského sovereign stejnou jako váha ve stříbře, ideologické motivy, jejich ekonomické důsledky byly katastrofální. Je jasné, že při znehodnocení mincí nebo když je jejich cena s ohledem na jejich obsah kovu příliš vysoká z jiných důvodů, může dojít k inflaci. Tradiční přesvědčení, že například římská měna zanikla znehodnocením, je ale klamné, protože trvalo ještě staletí, než se objevila inflace (Ingham, 2004:102–103).

3. Einzig, 1949:104; podobné hrací žetony z bambusu se používaly v čínských městech na poušti Gobi (tamtéž: 108).

4. O anglických betonových penězích viz Williamson, 1889; Whiting, 1971; Mathias, 1979b.

5. O kakau Millon, 1955, o etiopských solných penězích Einzig, 1949:123–126. Karel Marx (1857:223, 1867:182) a Max Weber (1978:673–674) byli toho názoru, že peníze vznikly ze směny mezi společnostmi, nikoliv v jejich rámci. Karl Bücher (1904) a pravděpodobně Karl Polanyi (1968) zastávali podobné stanovisko alespoň do té míry, že za původ moderních peněz pokládali *vnější* směnu. Jistě musel existovat nějaký proces, který vzájemně posiloval obchodní měnu a místní účetní systémy. Pokud lze mluvit o „vynálezu" peněz, tohle by mohlo být ono, i když na místech, jako je Mezopotámie, k tomu muselo dojít dlouho před používáním písma, a tím je pro nás historie nadobro ztracena.

6. Kulischer (1926:92) a Ilwof (1882:36) in Einzig (1949:266).

7. *Genealogie morálky*, 2.8.

8. Jak už jsem poznamenal dříve, Adam Smith i Nietzsche jsou předchůdci slavného argumentu Lévi-Strausse o jazyku jako „směně slov". Je pozoruhodné, kolik lidí přesvědčilo sebe sama, že Nietzsche zde nabízí radikální alternativu k buržoazní ideologii či dokonce k logice směny. Deleuze a Guattari dost trapně trvají na tom, že „velkou knihou moderní etnologie není ani tak Maussův *The Gift,*" (Česky *Esej o daru*. Sociologické nakladatelství, 1999.) „jako spíše Neitzchova *Genealogie morálky*. Nebo by alespoň měla být." Nietzsche podle nich dokázal popsat „primitivní společnost" v pojmech dluhu tam, kde Mauss váhá skončit s logikou směny (1972:224–225). Sarthou-Lajus(1997) se jimi nechala inspirovat a napsala filozofii dluhu jako alternativu k buržoazním ideologiím směny, které podle ní předpokládají prvotní autonomii člověka. Nietzsche samozřejmě s žádnou alternativou nepřišel. Jde jen o jiný aspekt téže věci. Všechno je to živý důkaz toho, jak snadno zaměňujeme radikalizované formy naší buržoazní tradice za její alternativy. Bataille (1993), kterého Deleuze a Guattari ve stejné pasáži vychvalují jako další alternativu k Maussovi, je neblahý příklad téhož.

9. *Genealogie morálky* 2.5.

10. Nietzsche prostě moc četl Shakespeara. Ze starověku nemáme žádný záznam o znetvořování dlužníků; hodně docházelo k mrzačení otroků, ale ti samozřejmě nemohli být dlužníky. Zmrzačení kvůli dluhu je občas potvrzeno ze středověku, ale jak uvidíme, židé bývali obětmi, protože většinou neměli žádná práva, určitě ne pachateli. Shakespeare příběh postavil na hlavu.

11. *Genealogie morálky*, 2.19.

12. *Genealogie morálky*, 2.21.

13. Freuchen, 1961:154. Těžko říct, v jakém jazyce to bylo řečeno, když vezmeme v úvahu, že Eskymáci vlastně neměli instituci otroctví. Tento úryvek by také postrádal smysl, kdyby tam neexistovaly *nějaké* souvislosti, za kterých výměna darů fungovala, a tím pádem přibývaly dluhy. Lovec pouze zdůrazňoval, že je důležité, aby se tato logika nerozšířila na základní lidské potřeby, jako je jídlo.

14. Pro příklad: v údolí řeky Gangy se v Buddhově době hodně debatovalo o relativních přednostech monarchie a demokracie. Ačkoli byl Gautama synem krále, stranil demokratům a mnoho z metod rozhodování, které se používaly na demokratických shromážděních, se zachovalo v organizaci buddhistických klášterů (Muhlenberger a Paine, 1997). Kdyby to tak nebylo, nic by-

chom o nich nevěděli a ani bychom si nebyli zcela jisti, zdali taková demokratická zřízení existovala.

15. Například – zpětné odkoupení půdy předků (Leviticus, 25:25) nebo čehokoli, co člověk věnoval chrámu (Leviticus, 27).

16. I zde v případě naprosté insolvence mohl dlužník přijít také o svou svobodu. Pro kvalitní přehled současné literatury o ekonomických podmínkách v čase proroků viz Houston (2006). Já jsem zde využil syntézu jeho rekonstrukcí a díla Michaela Hudsona (1993).

17. Viz např. Ámos, 2.6, 2.8 a Izajáš, 58.

18. Nehemjáš, 5:3-7.

19. Stále pokračuje intenzivní vědecká diskuse o tom, zda tyto zákony opravdu pocházejí od Nehemjáše a jeho kněžských spojenců (zvláště Ezry) a jestli opravdu vůbec někdy platily: pro pár příkladů viz Alexander (1938), North (1954), Finkelstein (1961, 1965), Westbrook (1971), Lemke (1976, 1979), Hudson (1993), Houston (1996). Nejdříve docházelo k podobným debatám nad reálností celoplošného odpuštění dluhů v Mezopotámii, dokud přesvědčivé důkazy nepotvrdily jeho existenci. Spousta důkazů nyní nasvědčuje tomu, že zákony z Deuteronomia byly také platné, ačkoli se nikdy nedozvíme, jak byly účinné.

20. „Každého sedmého roku budeš slavit léto promíjení dluhu. Tento je způsob promíjení dluhu: Každý věřitel svému bližnímu promine, co mu půjčil. Nebude na bližního svého, svého bratra naléhat, protože je vyhlášeno Hospodinovo promíjení dluhu." (Deuteronomium, 15:1–2.) Lidé byli také propuštěni z dlužního otroctví. Každý 49. (podle některých textů 50.) rok byl Svatým rokem, kdy se rodinná půda vracela původním majitelům a všichni rodinní členové, kteří byli prodáni do otroctví, byli volní. (Leviticus, 25:9).

21. Na tom není nic divného, protože lidé si museli často vypůjčovat, aby zaplatili daně uvalené cizími dobyvateli.

22. Hudson uvádí, že v Babylonii se úplnému odpuštění dluhů „říkalo hubullum (dluh) masa´um (umýt), tedy doslova „smýt dluhy" (záznamy dluhů) – neboli zničit hliněné tabulky, na které se finanční závazky zapisovaly" (1993:19).

23. Matouš, 18:23-34.

24. Pro představu, co ta čísla znamenají – deset tisíc talentů ve zlatě je přibližný ekvivalent celkových římských daňových příjmů z provincií na dnešním Středním východě. Sto denárů je 1/60 talentu, a tedy má šest set tisíckrát menší hodnotu.

25. V řeckém originálu *ofeléma*, což znamenalo „to, co se dluží", „finanční dluhy" a v rozšířeném významu „hřích". Evidentně se používalo pro překlad aramejského *hoivín*, což také znamenalo „dluh" i „hřích". Většina čtenářů bude pravděpodobně znát verzi Otčenáše, která zní „A odpusť nám naše viny, jako i my odpouštíme našim viníkům". V originále je přesto dost jasně řečeno „dluhy".

26. Změnit je na „duchovní dluhy" v podstatě nic nemění.

27. Možnost sexuálního zneužívání v takových situacích očividně těžce doléhal na lidovou představivost. „Některé z našich dcer už jsou otrokyněmi," stěžovali si Izraelité Nehemjášovi. Neočekávalo se, že dcery v dlužním otroctví budou sexuálně k službám věřitelům, pokud byly panny a věřitelé se s nimi nechtěli oženit nebo s nimi oženit své syny (Exodus, 21:7–9; Wright, 2009:130–133), ačkoli obyčejné otrokyně to dělat musely. V praci často

docházelo ke splývání rolí. I tam, kde zákony tyto dívky teoreticky ochraňovaly, otcové měli jistě jen málo prostředků, jak své dcery chránit a prosadit zákony v praxi. Římský historik Titus Livius například ve zprávě o zrušení dlužního otroctví v Římě v roce 326 př. n. l. popisuje případ pohledného mladého muže Kaia Publilia, který byl v dlužním otroctví kvůli dluhům svého otce. Když odmítal sexuální návrhy věřitele, byl surově bit (Titus Livius, 8.28). Když na veřejnosti oznámil, co se mu stalo, dav se shromáždil a pochodoval na Senát, aby se dožadoval zrušení dlužního otroctví.

28. Zvláště, pokud otroky byli cizinci zajatí ve válce. Jak uvidíme, obecné přesvědčení o starověku bez morálních námitek vůči otroctví je chybné. Bylo jich mnoho, ale až na jisté radikály, jako byli Esejci, lidé tuto instituci vnímali jako nešťastnou nutnost.

29. Hudson (2002:37) cituje řeského historika Diodora Sicula (tamtéž 79), který tento motiv připisuje egyptskému faraonovi Bakenranefovi, i když také zdůrazňuje, že vojenská kritéria nebyla jediná, ale že zrušení odrážela širší mínění o spravedlnosti.

30. Oppenheim, 1964:88. Oppenheim míní, že bezúročných půjček se více využívalo v Levantě a že lidé v Mezopotámii, kteří si byli společensky rovni, si pravděpodobněji účtovali vzájemně úroky, ale za snadných podmínek, a cituje zkušeného asyrského kupce, který hovoří o „sazbě, kterou si vzájemně účtují bratři" (op cit.). V antickém Řecku se přátelským půjčkám říkalo *eranos*, šlo obvykle o částky vybrané ve společnosti vzájemně si pomáhajících lidí, které nezahrnovaly úrok (Jones, 1956:171–73; Vondeling, 1961; Finley, 1981:67–68; Millet, 1991:153–155). Aristokraté si mezi sebou takto často půjčovali, ale dělaly to i skupiny otroků, kteří se skládali, aby si mohli vykoupit svobodu (Harrill, 1998:1667). Tato tendence ke vzájemné pomoci, která je nejviditelnější na samotném vrcholku a dně společenského žebříčku, platí i dnes.

31. Proto to stálé užívání fráze „tvůj bratr", zvláště v Deuteronomiu, např. „svému bratru nebudeš půjčovat na úrok" (23:20).

KAPITOLA PĚT

1. Jak uvidíme v sedmé kapitole, Platon začíná svou *Ústavu* naprosto stejným způsobem.

2. Zdvořilé, leč zničující zhodnocení viz Kahneman, 2003.

3. Homans, 1958, také Blau, 1964; Levi-Strauss, 1963:296. V antropologii byl prvním, kdo považoval vzájemnost za všeobecný princip, Richard Thurnwald (1916), ale proslavil se tím Malinowski (1922).

4. Jeden z důvodů, proč žádný ze známých zákoníků neuplatňoval toto pravidlo, trest se vždy vyměřil něčím jiným.

5. Atwoodová (2008). Autorka dále zkoumá podstatu našeho smyslu pro ekonomickou morálku porovnáním chování opic v kleci a kanadských dětí ze střední třídy, aby došla k názoru, že všechny lidské vztahy se buď zakládají na směně, nebo na vynuceném, přisvojování (tamtéž, 49). I přes nedostižnost mnoha argumentů je výsledkem dost smutný důkaz toho, jak těžké je pro potomky severoatlantických profesionálních vrstev nepokládat svůj charakteristický způsob vidění světa za lidskou přirozenost.

6. Setonův otec byl neúspěšný loďařský magnát, ze kterého se stal účetní. Seton později o něm napsal, že byl tak chladný a uráž-

livý, že jeho syn strávil většinu mládí v lesích, když se mu snažil vyhnout. Poté, co splatil svůj dluh, který mimochodem dosáhl výše téměř pěti set čtyřiceti dolarů, což byla v roce 1881 pěkná, ale ne nedosažitelná suma, změnil si jméno a po zbytek života se pokoušel vymyslet prospěšnější metody výchovy dětí.

7. Rev. W. H. Beatley in Levy-Bruhl, 1923:411.

8. Rev. Fr. Bulléon, in Levy-Bruhl, 1923:425.

9. Tuto frázi mimochodem nepoužil jako první Marx, ale jednalo se evidentně o slogan běžný v počínajících hnutích francouzských dělníků. V tisku se objevila poprvé v díle socialisty Louise Blanca v roce 1839. Marx tuto frázi pouze v roce 1875 převzal do své *Critique of the Gotha Programme* (česky *Kritika gothajského programu*, 1974). I pak ji užíval dost osobitým způsobem: představoval si, že by bylo možné tento princip aplikovat na celou společnost ve chvíli, kdy technologie dojde do bodu, kdy zajistní materiální nadbytek. Pro Marxe byl „komunismus" jednak politickým hnutím směřujícím k takové budoucí společnosti, jednak společností jako takovou. Zaměřuji se tu spíše na alternativní rysy této revoluční teorie, které jsou vidět asi nejlépe v díle Petra Kropotkina *Mutual Aid* (1902 – česky: *Pospolitost*, Družstvo Kniha, 1922).

10. Pokud ovšem neexistuje nějaký zvláštní důvod, proč to nedělat – například hierarchická dělba práce, která vyjadřuje, že někteří lidé dostanou kávu a jiní ne.

11. To samozřejmě znamená, že ekonomika založená na příkazech, kdy státní byrokracie řídí každý aspekt výroby a distribuci zboží a služeb na území daného státu, je méně výkonná než jiné typy ekonomiky. To je jistě pravda, ale jestliže „prostě nefunguje" vůbec, je těžké představit si, jak státy typu Sovětského svazu mohly existovat, neřkuli udržovat se v postavení světové velmoci.

12. Evans-Pritchard, 1940:182.

13. Podobně by se ze střední třídy jdoucí po ulici asi nezeptal člena gangu na cestu, a dokonce by mohl ze strachu utéct, kdyby se ho někdo z nich chtěl zeptat, kolik je hodin. Je to všechno ale jen tichým předpokladem tiché války mezi nimi.

14. Tamtéž, str. 183.

15. Richards, 1939:197. Max Gluckman o takových zvycích usuzuje, že „prvobytně pospolná společnost" zde existuje spíše ve spotřebě než výrobě, která bývá daleko individuálněji organizována (1971:52).

16. Typický příklad: „pokud se skupina hladových lidí setká s jinou, které ještě nějaké zásoby zbyly, ti se s nimi bez ptaní rozdělí o to málo, co jim zbylo, ačkoli se vystavují stejnému nebezpečí smrti, v němž jsou ti, kterým pomáhají..." Lafitau, 1974, sv. II:61.

17. Jezuitské vztahy (1635) in Delage, 1993:54.

18. Toto je v některých částech světa obvyklé uspořádání (zvláště v Andách, ostrovech jihovýchodní Asie a Melanésie). Vždy je pravidlem, že obě poloviny jsou na sobě navzájem závislé kvůli něčemu, co je důležité pro přežití. Člověk se může oženit jen s někým z druhé strany nebo třeba může jíst jen vepřové z prasat vykrmených na druhé straně, nebo možná jedna strana potřebuje druhou, aby sponzorovala zasvěcovací rituály mladých chlapců.

19. Jak už jsem tvrdil jinde: Graeber, 2001:159–160; dále Mauss, 1947:104–105.

20. Nebudu se zabývat celým problémem s jednostrannými příklady, který už jsem diskutoval v Graeber, 2001:218.

21. Marshall Sahlins (1972) používal obratu „generalizovaná reciprocita" pro tento typ vztahů na základě pravidla, že pokud všechno koluje bez problémů, nakonec dojde k vyrovnání všech účtů. Marcel Mauss už tvrdil něco podobného ve svých přednáškách z třicátých let (1947), ale viděl v tom i problémy: možná, že tohle platí pro Irokéze, ale některé vztahy nikdy nebudou vyrovnané – například mezi matkou a dítětem. Své řešení tzv. „střídavé reciprocity", tedy že svým rodičům splácíme tím, že sami máme děti – očividně převzal z véd. Nejlépe to dokazuje, že když už jsme se rozhodli, že všechny vztahy jsou založeny na reciprocitě, můžeme tento pojem vyložit tak širokým způsobem, že to nakonec bude pravda.

22. *Hostis*: viz Benveniste, 1972:72. Latinská terminologie týkající se pohostinnosti zdůrazňuje svrchovanou moc (mužského) vlastníka nad svým domem jako nezbytný předpoklad veškeré pohostinnosti: Derrida (2000, 2001) tvrdí, že v jádru tohoto pojmu je rozpor, protože už v sobě nese bezvýhradnou moc nad ostatními toho druhu, který v nejhorší formě můžeme vidět u Lota, který nabídl své dcery davu Sodomitů, aby je odradil od oloupení jeho hostů. Stejný princip však můžeme stejně dobře pozorovat i ve společnostech, které nebyly ani trochu patriarchální, jako Irokézové.

23. Evans-Pritchard, 1940:154, 158.

24. To je přirozeně jeden z důvodů, proč se velmi bohatí lidé přátelí hlavně mezi sebou.

25. Mírněji můžeme hovořit o výměně vězňů, bankovek nebo lichotek.

26. Kvalitní zdroj o smlouvání: Uchendo, 1967.

27. Bohannan, 1964:47.

28. Nejde ani o skutečný obchod, jelikož se často může jednat o kolektivní zisk, posezení u jídla a předávání darů. Jde tedy hlavně o pomyslný obchod, který najdeme v učebnicích ekonomiky.

29. Stačí se jen podívat na spoustu antropologické literatury o „konkurečních hostinách", např. Valeri, 2001.

30. Klíčovým textem je Bourdieu, 1965, hlavní body jsou opakovány v Bourdieu, 1990:98–101.

31. Onvlee, 1980:204.

32. Petronius, 51; Plinius *Natural History*, 36.195; Dio 57.21.5–7.

33. „Ze všech lidí je král nejvíce závislý na rozdávání darů a prolévání krve. U jeho dveří nikdy nechybí chudý člověk, který díky němu zbohatl nebo přišel o hlavu."

34. Velmi bohatí lidé také. Nelson Rockefeller se například rád vychloubal, že s sebou nikdy nenosí peněženku. Žádnou nepotřeboval. Občas, když dlouho pracoval a chtěl cigarety, vypůjčil si na ně od členů ochranky v recepci Rockefellerova centra, kteří se pak mohli chlubit, že půjčili peníze Rockefellerovi, a málokdy je po něm chtěli zpět. A naopak, „portugalský monarcha Dom Manuel v šestnáctém století, zbohatlík z obchodování s Indií, přijal titul „Pán dobývání, navigace a obchodu v Etiopii, Arábii, Persii a Indii". Ostatní mu říkali „hokynářský král" (Ho, 2004:227).

35. Viz Graeber, 2001:175–176.

36. I mezi cizinci je to trochu neobvyklé: jak Servet (1981, 1982) zdůraznil, „nejprimitivnější obchod" se děje skrze partnerství a specializované oblastní zprostředkovatele.

37. Pojímám věci tímto způsobem, protože mě zajímá hlavně ekonomika. Kdybych jen přemýšlel o lidských vztazích, myslím, že bych mohl říci, že jednou krajností je smrt, a druhou zrození.

38. Je vlastně podstatou charity, že podobně jako dary králi nikdy nevede k reciprocitě. I když se ukáže, že žalostně vypadající žebrák je ve skutečnosti bůh putující po zemi ve smrtelném těle nebo že je to Hárún ar-Rašíd, vaše odměna vždy bude zcela nepřiměřená. Nebo si vezměte všechny ty povídačky o zhýralých milionářích, kteří poté, co se vzpamatovali, rozdají exkluzivní auta či domy svým dřívějším dobrodincům. Je snadnější představit si žebráka, který vám dá jmění, než že by vám vrátil přesně na dolar to, co jste mu dali vy.

39. Xenofon *O Kýrově vychování* VIII.6, Herodotus, 3.8.9; viz Briant, 2006:193–194, 394–404, který uznává, že něco podobného se pravděpodobně dělo, za improvizovanějšího systému za vlády Kýra a Kambýsese, který pak systematizoval Darius.

40. Marc Bloch (1961:114–115), který dodává, že „z každého činu, zvláště když se opakoval třikrát nebo čtyřikrát, se pravděpodobně stal precedens – i když byl v první instanci výjimečný nebo dokonce přímo nezákonný".

41. Tento přístup se často připisuje britskému antropologovi A. M. Hocartovi (1936). Neznamená to ovšem, že se z toho musela stát jejich hlavní nebo jediná povolání: většinu svého času tito lidé zůstali prostými zemědělci jako každý jiný. Ale to, co dělali pro krále nebo později, při rituálních příležitostech pro komunitu, se vnímalo jako jejich nejpodstatnější přirozenost, jejich identita s celkem.

42. Můžeme se na ni dokonce rozzlobit kvůli její lakotě, kterou bychom za lakotu nepovažovali u nikoho jiného – a zvláště ne u nás.

43. Tato verze byla publikována jako: Sarah Stillman, „Syndrom bílé nezvěstné dívky: zmizelé ženy a mediální aktivismus" (Stillman, 2007): publications.oxfam.org.uk/oxfam/display.asp?K=002J1246&sf_01=cat_class&st_01=620&sort=SORT_DATE/d&m=84&dc=719.

44. Katarani (2003:203–205) to přesvědčivě dokazuje. Kwakiutlové a jiné první národy severozápadního pobřeží jsou něco jako přechodový případ – byli to aristokraté, ale minimálně v období, o kterém víme, nepoužívali ke shromažďování zdrojů donucovacích prostředků (také Codere, 1950).

45. Georges Duby (1980) podává konečnou historii tohoto pojetí, které má kořeny v daleko starších indoevropských idejích.

46. Pro typický příklad pomyslné reciprocity mezi otcem a synem viz Oliver (1955:230). Antropologičtí nadšenci si jistě všimnou, že jsem v souladu s postojem Edmunda Leache (1961) o problému „cirkulujícího manželství". Později použil stejný argument na slavný „kula řetězec" (1983).

47. Ve skutečnosti existují hierarchické vztahy, které přímo podrývají samy sebe: jako například vztah mezi učitelem a studentem, protože pokud učitel úspěšně předal své znalosti studentovi, důvod pro nerovnost přestává existovat.

48. Freuchen (1961:154). Těžko říct, v jakém jazyce to bylo řečeno, když vezmeme v úvahu, že Eskymáci vlastně neměli instituci otroctví. Tento úryvek by také postrádal smysl, kdyby tam neexistovaly *nějaké* souvislosti, za kterých výměna darů fungovala, a tím pádem přibývaly dluhy. Lovec pouze zdůrazňoval, že je důležité, aby se tato logika nerozšířila na základní lidské potřeby, jako je jídlo.

49. Firth 1959:411–112 (také Graeber, 2001:175). Jmenoval se Tei Reinga.

50. Jeden slavný příklad viz Chagnon, 1996:170–176.

51. Podobně mohou dvě skupiny utvořit spojectví tak, že se dohodnou na „žertovném vztahu", v kterém jakýkoliv člen může přinejmenším teoreticky mít na druhého podobné přemrštěné požadavky (Hébert, 1958).

52. Marcel Mauss to ve své slavné *Eseji o daru* (1924) často činil, ve výsledku to někdy mátlo diskusi budoucích generací.

53. Mauss (1925), řeckým zdrojem je Posidonius. Jako obvykle není jisté, jak doslovně bychom to měli brát. Mauss to považoval za hodně pravděpodobné; já si spíš myslím, že se to mohlo stát jednou či dvakrát.

54. Převyprávěno Williamem Ianem Millerem (1993:15–16). První citace je přímo ze Ságy o Egilovi, kapitoly 78. Egil měl ke štítu i potom dvojznačný vztah: později ho vzal s sebou na svatební hostinu a podařilo se mu upustit ho do kádě se syrovátkou. Poté, co došel k názoru, že je štít zničený, rozebral ho na jednotlivé suroviny.

55. Viz např. Wallace-Hadrill, 1989.

56. Blaxter, 1971:127–128.

57. Další antropolog například vymezuje vztah mezi klientem a patronem jako „dlouhodobě nasmlouvané vztahy, ve kterých klient směňuje svou podporu za patronovu ochranu; je to ideologie, která je morálně napadnutelná a znemožňuje přesné, otevřené účtování, ale obě strany si za tichého souhlasu vedou přibližný přehled; zboží a služby, které se směňují, nejsou podobné povahy a v důsledku neexistuje férová směna nebo vyrovnání dluhů, protože klient evidentně nemá takovou moc a potřebuje patrona více než on jeho" (Loizos 1977:115). Opět to je a není směna, je to účetní záležitost a není.

58. Je to úplně stejné, jako když někdo přijme práci v obchodě s koblihami; legálně musí jít o kontrakt mezi sobě rovnými jedinci, i když abychom to mohli říct, musíme udržovat roztomilou právní fikci, že jeden z nich je fiktivní osobou jménem „Krispy Kreme".

59. Například slovo „should" (angl. podmiňovací způsob, „měl by" – pozn. překl.) pochází z německého *schuld*, což znamená „vina, provinění, hřích". Benveniste uvádí podobné příklady z indoevropských jazyků (1963:58). Východoasijské jazyky, jako je čínština nebo japonština, jen zřídka sjednocují slova, ale podobné ztotožnění dluhu s hříchem, hanbou a vinou lze snadno zdokumentovat (Malamoud, 1988).

60. Plutarchos, *Moralia* 303 B, také Finley, 1981:152; Millet, 1991a:42. Tomáš Akvinský rovněž učinil součástí katolické doktríny to, že hříchy jsou „dluhy trestů", které máme vůči Bohu.

61. Tohle je jeden z důvodů, proč je tak snadné vnímat jiné typy vztahů jako dluh. Řekněme, že někdo chce pomoci přítelkyni, která zoufale potřebuje peníze, ale nechce ji zahanbit. Nejsnadnější je obvykle tvrdit, že jde o půjčku (a pak nechat obě strany, aby zapomněly, že k tomu někdy došlo). Nebo pomyslete na všechny ty doby a místa, kde bohatí získávají služebníky poskytnutím něčeho, co je údajně půjčka.

62. Člověk by si mohl myslet, že v každém jazyce je možné nalézt ekvivalenty slov „prosím" a „děkuji", když budeme hledat – ale termíny, které pak naleznete, se tak často používají odlišným způsobem – například pouze v rituálním kontextu nebo vůči výše postaveným lidem – že je těžké přikládat tomu význam. Je výmluvné, že během posledních asi sta let se pro každý lidský jazyk používaný na úřadech nebo nákupech musely vytvořit pojmy, které jsou přesným ekvivalentem „prosím", „děkuji" a „není zač".

63. Ve španělštině nejdříve žádáte o laskavost (*por favor*) a pak řeknete *gracias*, aby si druhý byl jist, že si ceníte toho, co pro vás udělal. Slovo pochází z latinského *gratia* – „vliv" či „laskavost". „Cenit si" (appreciate) už je „finančnější" výraz – pochází z lat. *appretiare*, „stanovit cenu".

64. „Není zač" – angl. „you are welcome" je prvně zdokumentováno v Shakespearově době, pochází ze staroanglického *wilcuma*, kde *wil* je „potěšení" a *cuma* znamená „host". Proto se lidé stále v domě vítají. Je to podobné jako ve frázi „buďte mým hostem" naznačující, že povinnost je na mé straně, protože každý hostitel musí být k hostům štědrý, a zhostit se takové povinnosti je samo o sobě potěšením. Přesto je ale zajímavé, že moralizátoři málokdy kárají někoho, když zapomene říct „není zač" – je to obrat, který není tak povinný.

65. Kniha I.12.

66. Srovnejte se středověkým arabským filozofem Ibn Miskawayem: „Věřitel chce, aby se dlužník těšil pohodě ani ne proto, že by ho měl rád, ale spíše aby dostal zpět své peníze. Dlužník naopak o věřitele nejeví velký zájem." (in Hosseini 2003:36).

67. Přesné, protože celý Panurgův projev není ničím jiným než komickým rozpracováním argumentu Marca Ficina, že celý vesmír ovládá láska.

KAPITOLA ŠEST

1. From: Peter Carlson, „The Relatively Charmed Life of Neil Bush", *The Washington Post*, Sunday December 28, 2003, str. D01.

2. Grierson, 19977:20.

3. Musíme být ke Griersonovi fér, protože později tvrdí, že otroctví hrálo v původu peněz důležitou roli – ačkoli nikdy nepochyboval o pohlaví, které mělo velký význam: mladé otrokyně také byly nejvyšší měnovou hodnotou na středověkém Islandu (Williams 1937) a podle Rgvédy měly velké dary a platby vždy formu „zlata, dobytka a mladých otrokyň" (Chakravarti, 1985:56–57). Mimochodem, schválně říkám „mladých", protože i jinde, kde otroci slouží jako peněžní jednotky, jedná se o otroky mezi 18–20 lety věku. *Cumal* měla hodnotu tří dojnic nebo šesti jalovic.

4. O *cumal* viz Nolan (1926), Einzig (1949:247–248), Gerriets (1978, 1981, 1985), Patterson (1982:168–169), Kelly (1998:112–113). Většina z nich jen upozorňuje, že *cumal* se používaly jako zúčtovací jednotky, o dřívějších zvycích nevíme nic. Je ale pozoruhodné, že když se v zákonících zmiňuje několik druhů komodit vhodných jako zúčtovací jednotky, bude to nejdůležitější zboží na vývoz a obchodní měna (proto byly v ruských zákonících zúčtovacími jednotkami stříbro a kožešiny). To by mohlo znamenat, že s otrokyněmi se hodně obchodovalo v období těsně před vznikem písemných záznamů.

5. Bender, 1996.

6. Čerpám zde z detailního etnografického přehledu Alana Testarta (2000, 2001, 2002). Testart odvedl obrovský kus práce při kombinování důkazů, i když i on má ve svých závěrech podobně zvláštní slepá místa, jak uvidíme v příští kapitole.

7. Ačkoliv má rétorická fráze „prodat vlastní dceru jako prostitutku" širokou platnost, skutečnost se často prezentuje buď jako půjčka rodině nebo platba předem za dívčiny služby (obvykle blíže neurčené nebo mylně vyložené). Úrok z těchto „půjček" je často až sto procent a jistina se může zvyšovat dalšími dluhy – za výdaje na živobytí, zdravotní péči, úplatky úředníkům – které začnou nabývat ve chvíli, kdy dívka začne pracovat (Bishop a Robinson, 1998:105).

8. Tolik Michael Hudson (in Wray, 1999), ale je to dost srozumitelné, pokud se podíváme na jazyk originálu: „Nebudeš dychtit po domě svého bližního. Nebudeš dychtit po ženě svého bližního ani po jeho otroku ani po jeho otrokyni ani po jeho býku ani po jeho oslu, vůbec po ničem, co patří tvému bližnímu." (Exodus, 20:17, Deuteronomium, 5:21.)

9. Wampum jsou dobrým příkladem: indiáni je zřejmě nikdy nepoužili, aby si něco koupili od ostatních členů své komunity, když je pravidelně využívaly při obchodování s osadníky (viz Graeber, 2001:117–150). Jiné, jako jsou například mušličkové peníze Yuroků nebo některé z papuánských peněz, se běžně používaly kromě své společenské funkce i jako peníze, ale ty byly zřejmě až druhé.

10. Nejdůležitější texty k diskusi o „věnu za nevěstu": Evans-Pritchard (1931), Raglan (1931), Gray (1968), Comaroff (1980), Valeri (1994). Evans-Pritchard původně navrhoval místo slova „brideprice" (dosl. „cena za nevěstu") užívat „bridewealth" (dosl. „majetek pro nevěstu"), protože Společnost národů tento zvyk v roce 1926 zakázala jako formu otroctví (Guyer, 1994).

11. O tivském příbuzenství a ekonomice: Duggan, 1932; Abraham, 1933; Downes, 1933; Akiga, 1939; L. Bohannan, 1952; P. Bohannan, 1955, 1957, 1959; P. a L. Bohannan, 1953, 1968; Tseayo, 1975; Keil, 1979.

12. Viz Akiga Sai (1939) jako kvalitní analýza, jak k tomu mohlo dojít. Pro pozdější komparativní přehodnocení z regionálního hlediska viz Fardon, 1984, 1985.

13. Paul Bohanna píše: „Dlužní vztah *kem* mezi mužem a poručníky jeho ženy nikdy nekončí. Protože *kem* je věčný, dluh nelze nikdy plně splatit." (1957:73) Zpráva je od Akigy (1939:126–127).

14. Rospabé. 1993:35.

15. Evans-Pritchard. 1940:153.

16. Jak píše tento etnograf: „že přijímají dobytek k jeho poctě a ne proto, že by chtěli přijmout dobytek namísto života mrtvého příbuzného." (1940:153.)

17. Op cit., 154–155.

18. Morgan, 1851: 332. Morgan je vzděláním právník a užívá zde technického termínu „kondonace", které slovník definuje jako „úmyslné přehlédnutí přestupku".

19. Morgan, 1853:333. Základem bylo pět sáhů za muže a deset za ženu, ale souviselo to s mnoha faktory (T. Smith, 1983:236; Morgan, 1851:331–334; Parker, 1926). O „válkách zarmoucených" viz Richter (1983); výraz „napsat jeho jméno na rohož" pochází od Fentona (1978:315). Mimochodem, myslím si, že jde o zesnulého muže, protože existují příklady z různých zdrojů. Těžko říct,

jestli by to samé udělali pro ženu, která zemřela přirozenou smrtí.

20. Evans-Pritchard, 1940:155, 1951:109–11; Howell, 1954:71–80; Gough, 1971; Hutchinson, 1996:62, 175–76.

21. Peters, 1947 in Rospabé, 1995:47–48.

22. Viz Richter, 1983. Je zajímavé, že něco podobného se dělo mezi Nambikwary. Už jsem zmínil ve třetí kapitole, že hostiny, které se konaly po výměnném obchodu, mohly vést ke svádění a vraždám ze žárlivosti; Lévi Strauss doplňuje, že tyto záležitosti se běžně řešily tak, že se vrah oženil s manželkou oběti, adoptoval jeho děti a tak se fakticky stal osobou, kterou bývala oběť. (1943:123.)

23. Ačkoli lidé jich využívali, aby získali určité druhy atraktivního zboží (například hudební nástroje) od řemeslníků z jiných vesnic (1963:54-55).

24. Douglasová, 1958: 112; také 1982:43.

25. Douglasová (1963:58) odhaduje, že úspěšný muž do doby, kdy dosáhl dospělosti, investoval thruba tři sta kusů látky z rafie při platbách a dalších tři sta jako dary.

26. Jak antropologové často upozorňují, to že se původ člověka odvozuje po ženské linii, ještě nutně neznamená, že ženy mají velkou moc. Může to tak být, kdysi u Irokézů, v současné době u Minangkabauů. Ale není to tak vždy.

27. Douglasová, 1963:144–45, převzato z 1960:3–4.

28. Byla vlastně konzervativní katoličkou, vzala si konzeratviního ekonoma a na všechny liberální záležitosti se dívala s opovržením.

29. Muži se pokládali za věřitele životního dluhu, pokud zplodili dcery (Douglasová, 1963:150) – bylo ho možné splatit pouze tak, že si mohl vzít do zástavy dcery svých dcer. Dává to smysl, když si uvědomíme, že pouze mužům bylo možné dlužit život, ženám se tedy dostalo života zdarma. Muži, jak už bylo řečeno, se mohli stát zástavou, a mnozí také byli, ale nikdy se s nimi neobchodovalo.

30. Douglasová, 1966:150.

31. O „ženách vesnice" viz zvláště Douglasová, 1951, také 1963:128–140.

32. Douglasová, 1963:76, srovnej s 1951:11. Autorka zde očividně opakuje vysvětlení zvyku, které jí poskytl informátor: Lelové „nemuseli" dělat taková opatření, a vlastně ani většina afrických společenství.

33. Některé z manželek vesnice byly skutečnými princeznami, protože dcery náčelníků často volily tento způsob sňatku se stejně starými muži. Tyto dcery mohly mít sex, s kým chtěly bez ohledu na své muže, a měly také právo sex odmítnout, což neplatilo pro obyčejné ženy. Princezen tohoto druhu bylo velmi málo: na celém území Lelů byli pouze tři náčelníci. Douglasová odhaduje, že počet lelských manželek vesnice činil naproti tomu asi deset procent (1951).

34. Například 1960:4, 1963:145–46, 168–73, 1964:303. Je jasné, že muži mohli někdy využít velkého fyzického nátlaku, minimálně vůči ženám, pokud všichni ostatní souhlasili, že na to mají právo, ale Douglasová zdůrazňuje, že i v tomto případě měly ženy poměrně velký prostor k manipulaci.

35. O mírumilovnosti zvláště v 1963:70–71.

36. 1963:170.

37. 1963:171.

38. Cena otroků: 1963:36, 1982:46–47.

39. Bylo to ale částečně proto, že otroci mužského pohlaví měli být obětováni při pohřbech významných mužů (1963:36).

40. Viz Graeber, 2001, 4. kapitola. Velkou výjimkou by mohly být dobytčí peníze Nuerů a jim podobných pastevců. I ty ale pravděpodobně určitým způsobem zdobily člověka.

41. Akiga Sai, 1939:121, 158–160.

42. A to platilo i u Tivů: Akiga Sai (1939:137–141).

43. Zde čerpám z analýzy „sfér směny" Paula Bohannana (1955, 1959), doplněnou Dorwardem (1976) a Guyerem (2004:27–31).

44. Akiga Sai, 1939:241; P. Bohannan, 1955:66, P. a L. Bohannnan, 1968:233, 235. Charisma obecně: East in Akiga Sai, 1939:236, Downes, 1971:29.

45. Viz Abraham, 1933:26; Akiga Sai, 1939:246; P. Bohannan, 1958:3; Downes, 1971:27.

46. O čarodějnících obecně: P. Bohannan, 1957:187–88, 1958; Downes, 1971: 32–25. O dluzích těla (či *ikipindi*): Abraham, 1933:81–84; Downes, 1971:36–40.

47. Akiga Sai, 1939:257.

48. Akiga Sai, 1939:260.

49. Podle Wilsona (1951).

50. Paul Bohannan (1958:4) užívá podobný argument.

51. Příběhy o migraci Tivů (např. Abraham, 1933:17–26; Akiga a Bohannan, 1954; P. Bohannan, 1954) to otevřeně nevyjadřují, ale mohly by vykládat tímto způsobem. Akigův příběh (1939:19) o Tivech, kteří malovali na těla svých žen tak, aby to vypadalo jako boláky na ochranu před nájezdníky, je zvláště působivý. Tivové měli, jak je známo, efektivní válečné uspořádání, ačkoli neměli žádnou vládu. Jak podotýká Abraham (1933:19), dokázali proti sobě úspěšně poštvat Fulanie a Jukuny, když se vložili do jejich bojů.

52. Některé z těchto nájezdů nebyly bez úspěchu. Po určitou dobu zřejmě sousední království Jukunů, kteří se marně několikrát snažili v osmnáctém století Tivy k sobě připojit, prodávalo tivské zajatce otrokářům na pobřeží (Abraham, 1933:19; Curtin, 1965:255, 298; Latham, 1973:29; Tambo, 1976: 201–203.) Je nepochybně důležité, že mnoho Tivů ve třicátých letech 20. století o Jukunech tvrdilo, že jsou kanibalové a že původ *mbatsav* „uspořádání" spočíval v jistých náčelnických titulech, které Tivové od nich dostali, když nakonec došlo k politickému smíření (Abraham, 1933:33–35).

53. Jones, 1958; Latham, 1971; Northrup, 1978:157–64; Herbert, 2003:196. Slavný arabský středověký cestovatel Ibn Battuta, se kterým jsme se již setkali na dvoře krále Singha ve 2. kapitole, viděl, jak je lidé nedaleko v Nigeru užívají jako peníze ve čtyřicátých letech 14. století.

54. Herbert (2003:181) odhaduje, že Evropané dovezli do Afriky v letech 1699–1865 na dvacet tisíc tun anglické mosazi a mědi. Vyráběly se v Bristolu, Cheadlu a Birminghamu. Většina těchto kovů se vyměnila za otroky.

55. Toto číslo stavím na faktu, že se ví o více než sto padesáti tisících otroků, kteří byli odvezeni ze zátoky Biafra (Eltis, Behrent, Richardson a Klein, 2000). Obchod s otroky v Calabaru probíhal zhruba v období 1650–1841. V této době to byl největší přístav v celé zátoce a vývoz představoval ve vrcholné době asi dvacet procent celkového afrického obchodu s otroky (Lovejoy a Richardson, 1999:337).

56. Sheridan, 1958; Price, 1980, 1989, 1991.

57. Větší výběr korálků.

58. Barbot in Talbot, 1926 I:185–186.

59. Inkori (1982) ukazuje, že na konci 18. století každá z britských lodí připlouvajících do Old Calabaru přivážela na čtyři sta mušket a že mezi léty 1757–1806 jich do oblasti Calabaru-Kamerunu dopravily téměř dvacet tři tisíc. Rum a alkohol tedy představovaly méně podstatný dovoz.

60. Jednou z obvyklých metod obchodníků, zvláště v prvních letech, bylo přijet do vesnice na kánoích naložených zbožím, které vyměnili za otroky, a když nenaplnili kvótu, počkali do svítání a prostě přepadli usedlosti kolem řeky a odtáhli každého, koho našli (Clarkson in Northrup, 1978:66, také uvedeno in Noah, 1990:94).

61. Stávající odborná literatura příliš nenapomáhá rekonstrukci dějin toho, jak se jedna forma změnila v druhou, protože knihy pojednávají o zástavním otroctví *buď* jako o záležitosti příbuzenství (např. Douglasová, 1964; Fardon, 1985, 1986), nebo komerce (např. Falola a Lovejoy, 1994), ale nikdy je neporovnaly. Mnoho důležitých otázek tak zůstává nezodpovězeno. Falola a Lovejoy například tvrdí, že práce zastavených lidí plní funkci úroku, ale kniha neobsahuje žádné informace o tom, jestli úročené půjčky někdy existovaly v částech Afriky, kde se zástavnictví praktikovalo.

62. Je zřejmé, že se tento typ zástavnictví musel vyvinout z něčeho podobného lelským institucím. Mnoho pravidel je stejných: pokud například byla zastavena dívka, měl věřitel často možnost se s ní po dosažení její dospělosti oženit, a tím byl dluh zrušen.

63. Lovejoy a Richardson, 1999:349–351; 2001.

64. Equiano, 1789:6–13.

65. Jiní přidali také Anakuny a Efiky, kteří pocházeli přímo z Calabaru. Arové mluvili jazykem Igbů. Celá oblast byla plná lidí, kteří mluvili jazyky Igbo a Ibibio.

66. O Arech obecně viz Jones, 1939; Ottenberg, 1958; Afigbo, 1971; Ekejiuba, 1972; Isichei, 1976; Northrup, 1978; Dike a Ekejiuba, 1990; Nwauwa, 1991.

67. Dike a Ekejiuba (1990:150) odhadují, že semdesát procent otroků prodaných Evropanům v Bight of Biafra pocházelo z kmene Aro. Většina ostatních pocházela z jiných obchodnických společenství.

68. Jeden ze starších ve dvacátém století vyprávěl, jak „ženu, která se dopustila nevěry, manžel prodal a peníze si nechal. Prodávali se i otroci a peníze dostali starší kmene, kteří vydávali rozhodnutí." (Northrup, 1978: 69.)

69. Northrup, 1978: 69.

70. O Ekpe jako vymahačích dluhů přímo v Calabaru: Jones, 1968; Latham, 1973:35–41; Lovejoy a Richardson, 1999:347–349. O rozšíření Ekpe do Arochukwe a po celém regionu: Ruel, 1969:250–258; Northrup, 1978:109–110; Nwaka, 1978; Ottenberg a Knudson, 1985. Nwaka (1978:188) píše: „Společnost Ekpe, která byla nejrozšířenější v oblasti Cross River, tvořila základ místní vlády. Na území, kde působila, vykonávala exekutivní a soudní funkce. Byli to strážci veřejného pořádku, dohlížející na dodržování zvyků a podporující autoritu starších. Pravidla Ekpe do jisté míry regulovala život většiny členů komunity ve věcech, jako bylo udržování čistoty ve městě a v ulicích, splácení dluhů a dalších opatření pro veřejné blaho."

71. Latham, 1963: 38.

72. Převzato z Walker, 1875:120.

73. Ottenberg a Ottenberg, 1962:124.

74. Partridge, 1905:72

75. Pokud chtěl někdo „zástavu", nemohl si prostě náhodně vybrat nějaké dítě ze sousední vesnice, protože jeho rodiče by ho rychle vystopovali.

76. In Lovejoy a Richardson, 2001:74. Pro podobný příklad v Ghaně viz Getz, 2003:85.

77. Je zajímavé, že Akiga Sai (1939:379–380) tvrdí, že mezi Tivy toto bylo počátkem otroctví: unést rukojmí z rodiny dlužníka, který odmítal splatit dluh. V tomto případě se rukojmí po určitý čas drží v zajetí a pak jeji prodají do ciziny. „Toto je počátek otroctví."

78. Harrisová (1972:128) o Ikomu, další oblasti kolem Cross River, která byla jedním z hlavních dodavatelů otroků pro Calabar. Podle autorky zde často dlužníci nabídli jako záruku sami sebe poté, co příbuzní z matčiny i otcovy strany protestovali proti tomu, aby dlužníci rozprodávali další příbuzné. Dlužníci se nakonec jako otroci dostali do Calabaru.

79. Nevíme, kolik jich bylo. Král Eyo II. vyprávěl britskému misionáři, že otroci „se prodávali z různých důvodů – někteří byli válečnými zajatci, někteří dlužníky, někteří kvůli porušení zákonů země a někteří proto, že byli v nemilosti u některých vlivných mužů" (Noah, 1990:95). To naznačuje, že dluhy hrály v otroctví podstatnou roli, zvláště od té doby, co všechny zdroje z té doby uvádějí jako důvod „válku", protože to bylo považováno za nejlegitimnější (podle Larsona, 2000:18). Srovnej s Northrup (1978:76–80).

80. Reid, 1983:8.

81. Op cit.

82. Reid, 1983:10.

83. Vickers (1996) podává skvělý obraz dějin Bali podle severoatlantických představ, od „divošského Bali" po pozemský ráj.

84. Geertz a Geertz, 1975; Boon, 1977:121–24. Belo (1936:26) cituje informátory z dvacátých let, kteří tvrdili, že tento typ manželství je poměrně novou věcí, která vznikla tím, jak skupiny mladíků unášely ženy z vesnic svých nepřátel a často po jejich otcích chtěli, aby si vykoupili.

85. Boon, 1977:74.

86. Covarrubias (1937:12) uvádí, že už na začátku 17. století byla na trhu s otroky na ostrově Réunion velká poptávka po ženách z Bali.

87. Boon, 1977:28; van der Kraan, 1983; Wiener, 1995:27.

88. Vickers (1996:61). Rád bych poznamenal, že antropologická literatura o Bali by se mohla pojmout stejně dobře z tohoto úhlu, zvláště slavná esej Clifforda Geertze o balijských kohoutích zápasech jako o „zhuštěné hře", prostoru, kde mohli lidé z Bali vypustit své vnitřní démony vyprávět si o sobě příběhy, nebo jeho pojetí předkoloniálních vlád jako „divadelních států", jejichž politika se soustředila na získávání zdrojů pro velkolepé rituály. V této literatuře existují zvláštní slepá místa. I Boon vzápětí hned vzápětí po pasáži o mužích schovávajících své dcery (1977:75) označuje tyto „poddané" za pouze „lehce zpoplatněné publikum rituálů", jako kdyby na hrozících vyhlídkách na znásilňování, vraždy a zotročování dětí ve skutečnosti nezáleželo či to prostě nebylo přímo politicky důležité.

89. Všechno je to zčásti míněno jako kritika argumentů Louise Dumonta (1992), podle kterých jsou jedinými opravdu rovnostář-

skými společnostmi pouze ty moderní, a i ty pouze automaticky: jelikož jejich centrální hodnotou je individualismus, a protože každý člověk je cenný především díky své individualitě, neexistuje důvod, proč by někdo měl být nadřazen někomu jinému. Stejného závěru bychom dosáhli i bez jakékoli doktríny „západního individualismu." Celý tento koncept by bylo třeba důkladně přehodnotit.

90. Beattie, 1960:61.

91. Je pravda, že v mnoha společnostech jsou muži, kteří příliš bijí své ženy, potrestáni. Jenže zase se předpokládá, že takové chování je do určité míry běžné.

92. O těchto zvycích viz např. Davis, 1975; Darnton, 1984. Keith Thomas (1972:630), který využívá přímo tento Nyorův příběh při popisu anglických vesnic té doby, vypočítává řadu společenských sankcí, jako je např. vymáchání „vesnických drben", což byl zřejmě násilný prostředek, jak udržet na uzdě ženy. Je zvláštní, že podle něho se výše popsané zvyky ale vztahovaly na *muže*, kteří bili své manželky, ačkoli všechny ostatní zdroje tvrdí opak.

93. Nebylo to tak všude. Jako příklad bychom opět mohli uvést Irokéze ze stejné doby: byl to v mnoha ohledech matriarchát, zejména v běžných denních záležitostech, a ženy nebyly předmětem směny.

94. Převzato z Trawick, 2000:185, diagram 11.

95. Diagram je převzat z P. Bohannana, 1957:87.

96. Akiga Sai, 1939:161.

97. To platilo i o kmeni Lele. Douglasová (1963:131) píše, že se považovalo za přípustné zbičovat manželku vesnice, pokud odmítla pracovat nebo odmítla sex. Nijak to ale nesouviselo s jejím postavením, protože to samé platilo i o lelských manželkách vdaných za jednoho muže.

KAPITOLA SEDM

1. Z „Proto-Sumerian dictionary", dostupné na http://sumerian.org/prot-sum.htm.

2. Florentius v Justiniánských institucích (1.5.4.1). Je zajímavé pozorovat, že se pokusy o obhajobu otroctví, Aristotelem počínaje, nezaměřují na tuto instituci jak takovou. Ta je totiž neospravedlnitelná. Zaměřují se na podřadné vlastnosti etnické skupiny, která je zotročována.

3. Elwahid, 1931. Clarence Smith (2008:17n56) poznamenává, že samotná al-Wahidova kniha vznikla na základě živých sporů na Středním východě o roli otroctví v islámu, která začala už v polovině 19. století.

4. Elwahid, 1931:101–110 a jinde. Podobný seznam najdeme v Pattersonovi (1982:105).

5. Prodej dětí se vždy považoval za příznak ekonomického a morálního úpadku; podle al-Wahida i pozdější římští císaři, jako byl Dioklecián, podporovali dobročinnost, která měla pomoci chudým rodinám tak, aby nemusely hledat východisko v podobných řešeních (Elwahed, 1931:89-91).

6. Mitamura, 1970.

7. Dlužní otroctví se podle něho uplatňovalo i v počátcích římských dějin, ale hlavně proto, že podle Zákoníku dvanácti desek mohli být insolventní dlužníci i zabiti. Na mnoha místech, kde toto nebylo možné, se dlužníci stávali zástavními otroky či peony (viz Tessart, 2000, 2002 pro plné objasnění různých možností).

8. Al-Wahid uvádí příklady řeckých pacientů převzaté z Athenea, kteří se nabídli do otroctví lékařům, jež jim zachránili život (op cit:234).

9. Ulpianus to vyjadřuje přesně: „v každé oblasti práva je muž, který se nevrátí z rukou nepřítele, považován za mrtvého od okamžiku, kdy byl zajat." (Digest 49.15.18). Lex Cornelia z doby 84–81 př. n. l. specifikuje okolnosti obnovení sňatku.

10. Meillassoux, 1996:106.

11. Patterson, 1982. Otroctví definuje jako „trvalou vynucenou nadvládu nad pokrevně cizími a obecně potupenými lidmi" (1982:13).

12. Využívá zde v tomto smyslu velice dobře citát Fredericka Douglase: „Bezmocný muž ztrácí lidskou důstojnost. Lidská povaha je taková, že si nemůže vážit bezmocného člověka, i když ho může litovat; a ani to netrvá dlouho, pokud se u něho neobjeví známky síly" (Patterson 1982:13).

13. Pravděpodobně také úctyhodná žena, i když v případě žen problém těsně souvisí s její věrností a počestností, jak uvidíme.

14. Paul Holm (in Duffy, MacShamhráin and Moynes, 2005:431). Vyváženost trhu zřejmě kolísala, v některých obdobích irské lodě útočily na anglické břehy a po roce 800 vikingové odvlekli tisíce lidí. Z Dublinu se stal největší trh s otroky v Evropě. V této době už se ale cumal nepoužívaly jako skutečná měna. Jsou zde určité podobnosti s Afrikou, kde se někde po určitá období dluhy stanovovaly také v počtech otroků (Einzig, 1949:153).

15. Sv. Patrik, jeden ze zakladatelů irské církve, byl jedním z mála církevních otců, kteří otevřeně a bezvýhradně vystupovali proti otroctví.

16. Doherty, 1980:78-83.

17. Gerriets, 1978:128, 1981:171–72, 1985:338. Byl to mimochodem obrovský kontrast k velšským zákonům, které jsou jen o dvě nebo tři století mladší, kde jsou ceny takových předmětů velice přesně stanoveny (Ellis, 1926:379–381). Výčet položek je náhodným výběrem z velšských zákoníků.

18. Doherty, 1980:73–74.

19. Platilo to o irštině, velštině a jiných keltských jazycích. Charles-Edwards (1978:130, 1993:555) skutečně překládá „cenu cti" jako „hodnotu tváře."

20. Jedinou výjimkou je starý církevní text: Einzig, 1949:247–48; Gerriets, 1978:71.

21. Hlavní zdroj informací o měnovém systému: Gerriets (1978). Jde o dizertaci, která bohužel nikdy nevyšla knižně. Tabulku typických směnných kurzů mezi cumal, kravami, stříbrem apod. obsahuje také Charles-Edwards (1993:478-85).

22. Gerriets, 1978:53.

23. Když jste zapůjčili někomu koně nebo meč a on jej včas nevrátil, když jste ho potřebovali do bitvy, ztratil tvář. I mnich, který půjčil druhému kutnu a on mu ji nevrátil včas, aby se řádně oblékl na důležitý synod, měl nárok na svou cenu cti (Fergus, 1988:118).

24. Cena cti velšských králů byla daleko vyšší (Ellis, 1926:144).

25. Cena cti provinčních králů, kteří měli vyšší postavení, byla 14 cumal. V Taře měl být teoreticky také nejvyšší král, který vládl celému Irsku, ale pozice zůstávala často prázdná nebo se o ni bojovalo (Byrne, 1973).

26. Všechno je to zjednodušení ve skutečnosti neuvěřitelně komplikovaného systému a některé body, zvláště ty, které se týkají sňatku několika druhů s různými kombinacemi

věn, zůstávají neobjasněné. Například v případě klientů existovaly dvě platby od pána, jednou z nich byla cena cti; u „svobodných klientů" se ale cena cti neplatila a klient nebyl snížen do otrocké pozice (nejlepší obecný přehled viz Kelly, 1988).

27. Book of Blaegwyrd II.24.12 (Howel, 2006:559). Podobný trest je určen za zabití veřejných úředníků v určitých oblastech (Ellis, 1926:362).

28. „Neexistuje důkaz, že by za zboží byla stanovena cena. Tedy, i když irské peníze mohly vyčíslit postavení člověka, neužívaly se ke stanovení ceny zboží." (Gerriets 1985:338).

29. Sutton, 2004:374.

30. Gallant, 2000. Mohli bychom se zde také zamyslet nad obratem „záležitost cti", nebo ostatně i „vraždou ze cti" – ze kterých je zřejmé, že podobné postoje se těžko objevovaly pouze na řeckém venkově.

31. Mohli bychom vlastně otázku snadno převrátit a zeptat se: proč je tak urážlivé navrhnout, aby sestra nějakého muže vyměnila sex za peníze? Pojetí cti stále formují naše vnímání způsobem, který si ani neuvědomujeme – na světě je spousta míst, kde se takový návrh nebo například narážka, že jeho sestra chodí s mnoha muži, setká s dobrosrdečným pobavením, a ne s vražedným hněvem. Už jsme viděli i příklady u Gunwinggů a lidu Lele.

32. Je jasné, že termín, který zde užívám, se liší od obecnějšího významu patriarchátu, který najdeme ve většině feministické literatury – tedy společenského systému založeného na podrobení žen muži. Počátky tohoto širšího významu slova očividně pocházejí z dřívějšího historického období jak ve Středozemí, tak i na Blízkém východě.

33. Model „semitské infiltrace" lze nalézt už v takových klasických zdrojích, jako je Saggs (1962). Obecně vzato, jde zřejmě o jednu z pravidelných městských krizí, téměř úplný kolaps poříční společnosti, po kterém následovala obnova evidentně související s příchodem nové vlny semitských pastevců (Adams a kol., 1974).

34. Přesvědčivý příklad: Rohrlich, 1980.

35. Toto je samozřejmě ohromné zjednodušení teze většinou připisované antropologu Jacku Goodymu (1976, 1983, 1990). Výchozím tvrzením je, že věno není tolik platbou ze strany nevěstina otce (ta může přijít zároveň z obou stran), jako spíše předčasným dědictvím. Goody toho ale mnoho o Mezopotámii nesdělil (1990:315–317) a i zde se zaměřuje téměř výhradně na zvyky vyšší vrsty.

36. Wilcke, 1985; Westbrook, 1988; Greengus, 1990; Stol, 1995:125–27. O městě Mari: Lafont, 1987; pro zvyky starého Babylonu: Greengus, 1966, 1969; for Nuzi, Grosz, 1983, 1989.

37. Nejvíce informací máme z města Nuzi, i když hlavně kvůli vlivu Churritů bylo určitým způsobem atypické. Platby za sňatek se děly postupně, například po narození prvního dítěte (Grosz, 1981:176) – což je podobné modelu z Melanésie, Afriky a mnoha jiných částí světa.

38. Finkelstein, 1966; VerSteeg, 2000:121, 153n91. Otec mohl požadovat peněžní odškodnění od někoho, kdo falešně obvinil jeho dceru, že není panna, hlavně proto, že to snížilo její „cenu" (Cooper, 2002:101).

39. Bottéro, 1992:113.

40. Stol, 1995:126.

41. O „sňatkové adopci" viz Cardascia, 1959 (také Mendelsohn, 1949:8–12; Greengus, 1975). V dobách hladomoru šlo stranou i věno za nevěstu a hladovějící rodiny postoupily své dcery bohatým domácnostem za slib, že je udrží naživu.

42. Evans-Pritchard, 1931; Raglan, 1931. Je trochu ironií, že diskuse se odehrávala v Anglii, protože to byla jedna z mála zemí, kde bylo technicky legálně možné prodat nebo dokonce dát do dražby manželku (Menefee, 1981; Stone, 1990:143–48; viz Pateman, 1988). Stone uvádí, že zatímco veřejné „výprodeje manželek" na anglickém venkově byly evidentně předem domluvenými rozvody, „detaily tohoto rituálu zdůrazňovaly definitivnost přechodu majetku, tím že se co nejvíce podobaly prodeji krávy nebo ovce. Manželku přivedli z domu na trh v ohlávce, stejně jako z trhu do domu jejího nového „majitele." (1990:145). Tento zvyk, který se vyskytoval výhradně v lidových vrstvách, způsobil pozdvižení poté, co ho popsal Hardy ve svém románu *Mayor of Casterbridge* (česky *Starosta casterbridgeský*, Odeon, 1975). Od zvyku se nakonec upustilo v roce 1919.

43. Finley, 1981:153–55; Stienkeller, 2003; Mieroop. 2005:27–28. Mieroop uvádí, že první takový kontrakt je zdokumentován z 21. století př. n. l. v Babylonii. Je zajímavým příkladem nejstarší historie placené práce. Jak už jsem uvedl jinde (Graeber, 2006:66–69; 2007:91–94), smlouvy o placené práci ve starověku se týkaly převážně nájemních otroků – což byl postup, který je v Mezopotámii prvně zaznamenán až v novobabylonských dobách (Oppenheim, 1964:78, VerSteeg, 2000:70–71; podobně Egypt: VerSteeg, 2002:197).

44. Celou věc zkomplikoval Herodotus (1.119), když tvrdil, že všechny babylonské ženy kromě dcer z vyšších vrstev kdysi měly prodávat svá těla v chrámu, aby si vydělaly na věno. Samozřejmě že to nebyla pravda, ale způsobilo to zmatky v diskusích mezi těmi, kdo zdůrazňovali význam „hierodules" (chrámových kněžek účastnících se sexuálních obřadů), a dokonce tvrdili, že prostituce jako taková byla posvátná (např. Kramer, 1969; Lambert, 1992) a těmi, kdo celý koncept odmítali jako orientalistický výmysl (Arnaud, 1973; Westenholz, 1989; Beard a Henderson, 1997; Assante, 2003). Nedávno zveřejněné texty Kishe a Sippara ale dokazují, že k sexuálním obřadům, kterých se účastnily chrámové služebnice, z nichž alespoň některé za to byly placené, skutečně docházelo (Gallery, 1980; Yoffee, 1998; Stol, 1995:138–39). Pokud vím, byla analogie s dévadásí poprvé uvedena v práci prof. Yoeffeho (1998:336). O dévadásí obecně: Orr, 2000; Jordan, 2003; Vijaisri, 2004.

45. Kramer, 1963:116; Bahrani, 2001:59–60.

46. Podobný text můžeme najít u Bottéra (1992:96), ale bez rozporů, na které upozorňuje Lerner (1980:247).

47. Viz Lerner, 1980; van der Toorn, 1989; Lambert, 1992.

48. Na mnoha místech se také maloobchodnice ztotožňují či zaměňují s prostitutkami jen proto, že mají mnoho trvalejších vztahů s nezadanými muži (současný příklad z Kazachstánu: Nazpary, 2001). Role se někdy mohou překrývat.

49. Diakonoff (1982). Otevřeným skupinám kočovných pastevců nebo uprchlíků, kteří někdy byli také vojáky, se říkávalo *chapiru* nebo *habiru* v Mezopotámii i na západě. Z toho by mohlo pocházet označení „hebrejec", což je další skupina, která podle svých vlastních dějin uprchla z otroctví, putovala se

svými zástupy pouští a nakonec se přeměnili jako dobyvatelé v městskou společnost.

50. Herodotus, 1.199, také Strabo, 16.1.20.

51. Zjevení Janovo 17.4–5. Tato část bible zastává spíše Petrovo než Pavlovo stanovisko. Jen zběžně připomínám, že rastafariánství, které je hlavním prorockým hnutím současnosti, využívá Babylonu jako zpodobnění morální zkaženosti a útlaku, i když bagatelizuje představu sexuální zvrácenosti. V praxi se snaží znovu nastolit mezi chudými úctu k patriarchální autoritě.

52. 1980:249–54; 1989:123–40. Hlavní textový zdroj Driver a Miles, 1935; též Cardascia, 1969.

53. Při sumerských svatbách zakryl otec nevěstinu tvář závojem, ženich jej pak opět zvedl, a tímto aktem bylo manželství uzavřeno (Stol, 1995:128). Nejenže to ukazuje, nakolik byl závoj symbolem mužovy domácí autority, mohl to být také zvyk, který později přejali Asyřané.

54. Můj postoj ke konfucianismu je podobný Dengovu (1999) poněkud nekonvečnímu přístupu. O komoditizaci žen viz Watson (1980), o vztahu komoditizace žen k všeobecnému úbytku ženských svobod během dynastie Song viz Gates (1989). K dalšímu zhoršení situace zřejmě došlo za dynastie Ming – současný přehled in Ko, Haboush, and Piggott (2003). Testart (2000, 2001:148–49, 190) zdůrazňuje, že případ Číny potvrzuje jeho „všeobecný sociologický zákon", že společnost, kde se dává věno za nevěstu, také připouští dlužní otroctví (Testart, Lécrivain, Karadimas a Govoroff, 2001). Čínská vláda se totiž marně pokoušela učinit přítrž obojímu. Dalším aspektem konfucianismu bylo, že otroctví mužů se považovalo za daleko problematičtější než otroctví žen; ačkoli to nikdy nezašlo tak daleko jako v Koreji, kde byl po Hydejošiho invazi přijat zákon, který stanovil, že otrokyněmi mohou být *pouze* ženy.

55. Tambiah (1973, 1989) byl první kdo vznesl dnes už tradiční kritiku Goodyho argumentu. Goody je vnímá jako nepřímé platby věna, protože se obyčejně předaly rodině (1990:178-97).

56. O homérské cti: Finley, 1954:118–19; Adkins, 1972:14–16; Seaford, 1994:6–7. Hlavními zúčtovacími jednotkami jsou opět kusy dobytka a stříbro. Jak upozornili klasičtí filologové, skutečné akty nákupu a prodeje v homérské epice probíhají jen při styku s cizinci (Von Reden, 1995:58–76; Seaford, 2004:26–30; Finley, 1954:67–70). Homérská společnost pochopitelně postrádala legalistickou preciznost irského pojetí „ceny cti", ale pravidla byla zhruba stejná, neboť *tīme* mohlo znamenat nejen „čest", ale také „trest" a „odškodnění".

57. *Tīme* se v eposech *Illias* a *Odyssea* nepoužívá jako označení pro „cenu" komodit, o těch je ve spisech sotva zmínka. Užívá se ale pro „odškodnění" ve smyslu wergeld nebo ceny cti (Seaford, 2004:198n46). První doložené užití *tīme* pro označení kupní ceny najdeme v mladším Homérově Hymnu na Deméter (132), kde je podle Seaforda významné, že se vztahuje na otroka.

58. Aristoteles: *Athénská ústava* 2.2. Je zde řeč o velké krizi, která vedla k Solonovým reformám, slavnému „shození břemene", asi 594 př. n. l.

59. Otroctví v Řecku bylo ve skutečnosti daleko extrémnější než cokoli, co existovalo v té době na Blízkém východě (viz např. Westermann, 1955; Finley, 1974, 1981; Wiedemann, 1981; Dandamaev, 1984; Westbrook, 1995). Nešlo jen o to, že většina „otroků" na Blízkém východě nebyla technicky vzato otroky, ale o dlužní otroky, kteří se mohli splacením dluhu vykoupit, a tedy nemohli teoreticky být svévolně týráni, ale hlavně o to, že i ti, kdo byli výhradním soukromým majetkem, měli větší práva.

60. „Cílem je soběstačnost, není nic lepšího" (Aristoteles: *Politics* 1256–58 – česky *Politika*, OIKOYMENH, 1999; pro klasické diskuse o tom, co to znamenalo v praxi, viz Finley, 1974:109–11; Veyne, 1979).

61. Tento argument vychází z Kurkeho (2002). O veřejných nevěstincích viz Halperin (1990), Kurke (1996). V Řecku také existovaly chrámové prostitutky, zejména v Korintu, kde jich podle Straba (8.6.20) bylo v Afroditině chrámu tisíc. Byly to zřejmě otrokyně, které chrámu darovali zbožní věřící.

62. Jak bylo řečeno v pasáži od Davida Suttona (2004) zmíněné výše. Výběr antropologické literatury o cti v současné řecké společnosti viz Campbell (1964), Peristiany (1965), Schneider (1971), Herzfeld (1980, 1985), Just (2001).

63. O nevhodnosti práce žen mimo domácnost viz Brock (1994). O segregaci žen obecně viz Keuls (1985), Cohen (1987), Just (1989), Loraux (1993).

64. Důkazy jsou nezvratné, ale až donedávna se do velké míry přehlížely. Llewellyn-Jones (2003) upozorňuje, že tento zvyk začal jako aristokratická afektovanost, ale už v pátém století se všechny počestné ženy „zahalovaly závojem běžně každý den, přinejmenším na veřejnosti nebo před nespřízněnými muži" (tamtéž: 14).

65. Van Reden, 1997:174, citující Herodota, 7.233, Plutarchův Periklés, 26.4.

66. Žena, kterou Achilles osobně učinil otrokyní. Briseis pocházela z trójského města Lyrnessus. Poté, co Achilles zabil jejího manžela a tři bratry během řeckého útoku na město, připadla mu jako cena. (Když se to její otec dozvěděl, oběsil se.) V Illiadě Achilles tvrdí, že Briseis miluje. Co si o tom myslela ona, nestálo nikomu za zmínku. Pozdější básníci, kterým se nelíbila myšlenka, že největší starověký epos je oslavou obyčejného znásilnění, si ale vymysleli příběh, podle kterého vlastně Briseis už dlouho Achilla milovala na dálku a nějak zmanipulovala běh událostí tak, aby došlo k bitvě.

67. Homérští válečníci nebyli ve skutečnosti vůbec aristokraté. Calhoun (1934:308) píše, že byli aristokraté „pouze v tom nejvolnějším slova smyslu". Převážně se jednalo skupiny místních náčelníků a ctižádostivých bojovníků.

68. Řecké rozvedení tohoto tématu viz Kurke (1997:112–113, 1999:197–198). Také Seaford: „Zatímco je homérský *dar* součástí osobnosti hrdinského dárce, jediný typ osoby, kterému se podobají *peníze*, je prostitutka. Pro Shakespeara je „děvka společná celému lidstvu" (2006: 156, s důrazem na originál. Seaford je tu ale trochu mimo: Shakespeare popsal *zemi* jako „děvku společnou celému lidstvu", jejíž děloha plodí zlato, a to jsou peníze [*Timon Athénský* 4.3.42-45]).

69. Seaford (2002) ve své recenzi Kurkeho poukazuje na to, že řecké zdroje se k tomu pravidelně vracejí.

70. Když se Achilles ve známé pasáži z eposu *Odyssea* (11.488–491) pokouší vybavit si nejnižšího a nejubožejšího člověka, není to

otrok, ale *thete*, pouhý nádeník, který nepřísluší k žádné domácnosti.

71. Svobodné *porne* byly vždy dcerami cizinců nebo cizích usedlíků. Kurtizány aristokratů mimochodem také.

72. Doporučuji čtenáři, aby si všiml, že v žádné z následujících anekdot nevystupují ženy. Nemáme ani tušení, kdo byla Polemarchova manželka.

73. Připomínám, že pederastie byla technicky nezákonná. Nebo přesněji – bylo nezákonné, aby muž sehrál v aktu sodomie pasivní roli, člověk tak mohl přijít i o občanství. I když většina dospělých mužů měla vztah s chlapci a naopak, všichni předstírali, že spolu nespí; z výše zmíněné nepřístojnosti mohl tedy být v důsledku obviněn každý. Nejslavnějším případem je Aeschinova řeč *Proti Timarchovi* (viz van Reden, 2003:120–123; též Dillon, 2003:117–128). Stejná témata se vynořila i v Římě, kde například Cicero obvinil svého soupeře Marka Antonia, že si kdysi jako mladík vydělával prostitucí (Filipiky 2.44-45) a o Oktaviánovi – později Augustovi se všeobecně vědělo, že se kromě jiných patronů v mládí „prodával" i Juliu Caesarovi (Suetonius, *Augustus* 68).

74. Nejznámějšími případy byly Athény, Korint a Megara (Asheri, 1969; St. Croix, 1981; Finley, 1981:156–57).

75. Zákonu se říkalo *palintokia* a známe ho hlavně z Plutarcha (*Moralia* 295D, kde zřejmě čerpá z Aristotelovy ztracené *Megarské ústavy*.) Všechno z toho je nyní předmětem vědeckého zkoumání (Asheri, 1969:14–16; Figueria, 1985:149–156, Millett, 1989: 21–22; Hudson, 1992:31; Bryant, 1994:100–144). Hudson například tvrdí, že jelikož k události došlo prý kolem 540 př. n. l., v době, kdy ještě neměly existovat úročené půjčky, je celý příběh zřejmě záležitostí pozdější propagandy. Jiní jsou názoru, že se to stalo daleko později. Je zajímavé, že všechny řecké zdroje to pojímají jako nejradikálnější a nejostudnější populistické opatření – i přesto, že podobná opatření byla běžnou součástí katolické politiky v Evropě téměř po celý středověk.

76. Vůbec není jisté, jestli úročené půjčky existovaly v tomto raném období, protože první doložená zmínka o úroku pochází z doby kolem 475 př. n. l. a další, už jasné z pozdější doby tohoto století (Bogaert, 1966, 1968; Finley, 1981; Millett, 1991a: 44–45; Hudson, 1992).

77. Srovnej např. s Leviticus 25:35-37, kde se stanoví, že je možné ujmout se zchudlého „bratra" jako klienta nebo nájemníka, ale *není možné* poskytnout mu úročenou půjčku.

78. Jak zdůrazňuje Hesiodos v *Práce a dni* (II. 344-63); je naším hlavním zdrojem o těchto věcech. Paul Millett (1991a:30-35) podává detailní výklad této pasáže, aby přiblížil rozdíl mezi dary a půjčkami. Jeho kniha *Lending and Borrowing in Ancient Athens* (op cit.) je základním dílem o tomto tématu. Vědecké práce o řecké ekonomice se už dlouho zabývají tím, čemu se ještě stále (dost anachronicky) říká primitivisticko-modernistický spor. Millet pevně zastává primitivistické stanovisko, za což si podle očekávání vysloužil kritiku z druhé strany (např. Cohen, 1995; Shipley, 1997, 2001). Debata se ale převážně týká komerčních půjček, což se odchyluje od mého současného zaměření.

79. Příběh je velmi překvapivý, protože Nasredin se skoro nikdy v jiných historkách nechová nefér nebo vykořisťovatelsky. Příběhy, v kterých to tak je, jsou vždy o jeho vztazích se sousedem lakomcem – a od lakomce se přece nedá čekat nic dobrého.

80. „Proti Nikostaratovi" (Demosthenes 53). Moje verze se převážně drží Milleta (1991a:53–59), ale čerpal jsem také z Trevetaa (1992), Dillona (2002:94–100), Harrisa (2006:261–263). Interpretace Nikostratových motivů je moje vlastní; Dillon má například podezření, že si celou historku o svém únosu a zajetí v Aegině vymyslel – ovšem kdyby to tak bylo, myslím, že na to Apollodorus nakonec přišel a oznámil to soudcům. Text explicitně neříká, že Nikostratus byl aristokrat, ale je to zřejmě nejvěrohodnější vysvětlení, proč by někdo měl mít pohodlné venkovské sídlo, ale žádné peníze. O Apollodorovi se na druhou stranu vědělo, že se obává pohrdání druhých občanů kvůli svému nízkému původu a snažil se to kompenzovat okázalou štědrostí – podle některých až příliš okázalou (viz Ballin, 1978; Trevett, 1992).

81. Když Athéňané chtěli být ušlechtilí, alespoň mluvili o tom, že by se občané k sobě takto měli chovat; půjčit peníze na úrok občanu v tísni se považovalo za očividně hanebné chování (Millett, 1991a:26). Všichni filozofové, kteří se k tomuto tématu vyjádřili, počínaje Platonem (*Zákony* 742c, 921c) a Aristotelem (*Politika* 1258c) odsoudili úrok jako nemorální. Každý to ale zřejmě tak nevnímal. Tady i na Středním východě, odkud tento zvyk pocházel (Hudson, 1992), jádro problému spočívalo v tom, že účtovat úrok dávalo zřetelně smysl při komerčních půjčkách, ale snadno se posuzovalo za hanebné v případě spotřebitelských půjček.

82. Není jisté, jestli se opravdu podařilo všude vymýtit dlužní otroctví a jestli se dluhové krize vyskytovaly v pravidelných odstupech i jinde než v Athénách (Asheri, 1969; St. Croix, 1981). Někteří (Rhodes, 1981:118–127; Cairns, 1991; Harris, 2006:249–280) jsou přesvědčeni, že dlužní otroctví úplně nezmizelo ani v Athénách. Millett (1991a:76) má asi pravdu, když říká, že hlavní města impérií, jako byly Athény a později Řím, tolik nezkoušela zastavit dluhové krize a z nich plynoucí nepokoje zákazem této praktiky, ale spíše investováním peněz do sociálních programů, které poskytovaly stálý zdroj financí chudým, a lichva tím pádem byla do velké míry zbytečná.

83. Millett (1991b:189–192). Platilo to i o římské Galii (Goodman, 1983:55) a pravděpodobně i Římě (Howgefo, 1992:13).

84. Fúrie, které pronásledují Oresta, aby ho potrestaly za to, že zabil svou matku, trvají na tom, že jeho dluh lze splatit pouze krví (Aischylos, Orestea – *Eumenides*, 260, 319). Millett shromáždil řadu příkladů (1991a:6-7). Korver (1934, srv. Millett, 1991:29-32) ukazuje, že mezi „půjčkou" a „darem" nikdy nebyl formálně rozdíl; neustále spolu splývaly.

85. Vnímalo se to jako vzájemně propojené. Herodotos, jak známo, tvrdil, že pro Peršany byla největším zločinem lež, a proto zakazovali půjčky na úrok – protože by z toho nutně vzešlo neupřímné chování (1.113).

86. Platon *Ústava* 331c. (česky OIKOYMENH, 2005).

87. Platon Ústava 345d. Můj výklad je zde silně ovlivněn interpretací Marca Shella (1978). Shellova esej je významná, i když se na ni bohužel zapomíná, jelikož klasičtí filologové citují zřejmě pouze jeden druhého (alespoň v tématech klasické filologie).

88. Polemarchus se samozřejmě dovolává logiky hrdinských darů a msty. Pokud vám někdo pomůže nebo vám ublíží, oplatíte mu stejným nebo ještě větším dílem. Ptolemarchus vlastně říká, že za dvou okolností to jde nejsnáze: ve válce a v bankovnictví.

89. Platon napsal Ústavu v roce 380 př. n. l., k těmto událostem došlo v 388–387 př. n. l. Thesleff (1989:5) a DuBois (2003:153–155) uvádějí data a odkazy na starověké a současné vědecké práce o tomto tématu, které se shodnou na tom, že k těmto událostem došlo. Není úplně jasné, jestli Platona zajali piráti, prodali na rozkaz rozzlobeného bývalého mecenáše nebo jestli byl válečným zajatcem (rodné Platonovo město Aegina bylo tehdy s Athénami ve válce). Mladší Platonův současník, kynik Diogenes, byl kupodivu také zhruba ve stejné době zajat piráty na cestě do Aeginy. V jeho případě ho nikdo nepřišel zachránit (což není nic divného, protože odmítal všechna světská pouta a měl sklony urážet každého, s kým se potkal). Zbytek života strávil jako otrok v Korintu (Diogenes Laertský, 4.9). Platon, Aristoteles a Diogenes byli nejslavnějšími filozofy 4. století př. n. l. a fakt, že dva z nich měli zkušenost s tím, jaké to je stát na pódiu při dražbě, svědčí o tom, že taková věc se mohla přihodit opravdu každému.

90. Platon shrnul své vzpomínky na tyto události v *Sedmém listu Dionovi*, ale Annikeros se objevuje pouze u Diogena Laertského 3.19–20.

91. Ihering, 1877.

92. Práva „*in rem*" – tedy „ve věci" – jsou práva, která lze hájit „vůči celému světu", protože „všichni lidé mají povinnost zdržet se jakékoli činnosti, která by mohla věc poškodit". Je to protiklad k právu „*in personem*", která se vymáhají vůči určitému člověku či skupině osob (Digby a Harrison, 1897:301). Garnsey (2007:177–178) upozoňuje, že Proudhon (1840) měl pravdu, když tvrdil, že „absolutistická" povaha majetkových práv ve francouzském občanském zákoníku a dalších paradigmatických právních dokumentech se odvozuje přímo z římského práva, jednak pojem výhradního osobního majetku, jednak pojem absolutní svrchovanosti panovníka.

93. Myšlenka, že majetek v římském pojetí nebyl právem, pochází od Villeyho (1946) a stalo se z ní obecné přesvědčení mezi anglickými vědci díky Tuckovi (1979:7–13) a Tierneymu (1997), ačkoli Garnsey (2007:177–195) nedávno přesvědčivě dokázal, že římští právníci naopak majetek jako právo (*ius*) vnímali v tom smyslu, že člověk měl právo na převod majetku a obhajobu svých nároků u soudu. Je to zajímavá diskuse, která se značně týká vymezení „práva", ale do určité míry se odchyluje od mého tématu.

94. „Paradigmatický vztah mezi osobou a věcí je vztah majetkový, i když ho tak zřejmě nikdy nedefinovali. Pro ně se jednalo o mocenský vztah – formu *potestas* – přímo uplatňovaný vůči samotné hmotné věci" (Samuel 2003:302).

95. V nejstarším římském právu (Zákony dvanácti desek, cca 450 př. n. l.) byli otroci stále vedeni jako lidé, ale snížené hodnoty, protože za jejich poranění se počítalo poloviční odškodné (VIII.10). V době, kdy se v pozdní římské republice objevil pojem dominia, byli otroci předefinováni na *res*, věci, a jejich poranění mělo stejný právní význam jako poranění zemědělského zvířete (Watson, 1987:46).

96. Patterson: „je těžké pochopit, proč by Římané chtěli pojmout myšlenku vztahu mezi osobou a věcí (což je téměř metafyzický náhled, poměrně v rozporu s římským způsobem uvažování v jiných oblastech) ... dokud neporozumíme tomu, že ve většině případů měli jako „věc" na mysli otroka." (1982:31).

97. Neobjevuje se to v Dvanácti deskách ani jiných prvních právních dokumentech.

98. *Dominus* se prvně objevuje ve třetím století př. n. l., *dominium* ještě později (Birks, 1985:26). Keith Hopkins (1978) odhaduje, že ke konci římské republiky otroci tvořili třicet až čtyřicet procent italské populace, asi nejvíce z jakékoli společnosti.

99. *Digesta* (9.2.11pr.), Ulpianus v 18. knize o „Hadriánově věčném ediktu".

100. Příklady jsou v tomto pořadí z *Digest* 47.2.36 pr., Ulpiánovy 14. knihy *Ad Sabinus*, z *Digest* 9.2.23 pr, a Paulovy druhé knihy o Plautovi.

101. Viz Saller (1984) o *domus* versus *familia*. Slovo *familia* a jeho různé pozdější evropské odvozeniny, francouzské *famille*, anglické *family* atd. stále označovaly mocenskou jednotku, nemuselo jít nutně o příbuzenství. Tak to bylo nejméně do 18. století (Stone, 1968; Flandrin, 1979; Duby, 1982:220–23; Ozment, 1983; Herlihy, 1985).

102. Westbrook (1999:207) uvádí tři příklady, že se to skutečně dělo. To by znamenalo, že otcovská autorita se považovala za totožnou s autoritou státu. Kdyby se zjistilo, že otec popravil své dítě nezákonně, byl by potrestán.

103. Nebo je zotročit. Samotné Zákony dvanácti desek (III.1) jsou vlastně pokusem o reformu či zmírnění ještě tvrdších postupů. Jako první na to zřejmě upozornil al-Wahid (Elwahed, 1931:81–82).

104. Finley poukazuje na to, že sexuální dostupnost otroků „se v řecko-římské literatuře vnímá jako samozřejmost" (1980:143; viz Saller, 1987:98–99; Glancey, 2006:50–57).

105. Existuje živá debata, jestli se v Římě vůbec ve velkém praktikoval „chov" otroků: jedna z běžných teorií otroctví (např. Meillassoux, 1996; Anderson, 1974) tvrdí, že se to nikdy nemůže vyplatit, a když dojde zásoba nových otroků, z těch stávajících se obyčejně stanou nevolníci. Není důvod nad tím tady uvažovat, ale pro přehled viz Bradley (1987).

106. Římští občasné skutečně nemohli zotročit jeden druhého, ale mohli se stát otroky cizinců, piráti a únosci na to zřídka také brali ohledy.

107. Čínský císař Wang Mang byl v tomto bodě tak důsledný, že například jednou odsoudil jednoho ze svých synů k smrti za svévolnou vraždu otroka (Testart 1998:23).

108. *Lex Petronia*. Zakazuje vystavovat otroky „boji s dravou zvěří", což byl oblíbený druh zábavy: „boj" je ale jen eufemismus, protože ti, kdo bojovali s hladovými lvy, neměli zbraně, nebo jen velmi nedostačující. Už o sto let později, za vlády Hadriána (117–138) se majitelům zakázalo zabíjet své otroky, mít pro ně soukromé žaláře nebo je nadměrně či krutě trestat. Je zajímavé, že postupným omezování moci otrokářů stoupal vliv státu, rozšiřovalo se občanství, ale znamenalo to i návrat různých forem dlužního otroctví a vznik závislého rolnictva (Finley, 1972:92–93; 1981:164–165).

109. Titus Livius (41.9.11) v roce 177 př. n. l. zaznamenal, že senát přijal zákon, který měl zabránit Italikům, kteří nebyli

římskými občany, aby prodávali své příbuzné do otroctví, aby se tak stali občany Říma.

110. Toto úsloví se zachovalo v práci Senecy (*Controversias*, 4.7), mezi jinými ho uvádí Finley (1980:96). Detailní diskuse viz Butrica (2006:210–223).

111. Wirszubski, 1950. Etymologie viz Benveniste (1963:262–272). Podobně Kopytoff a Miers (1977) zdůrazňují, že v Africe „svoboda" vždy znamenala příslušnost k nějaké skupině příbuzných – pouze otroci byli „osvobozeni" (v současném chápání) od všech společenských vztahů.

112. Florentius v Justiniánských institucích (1.5.4.1) Někteří tvrdí, že slovo „přirozená" v první větě bylo vloženo až do pozdějších vydání, snad ve 4. století. Názor, že otroctví je důsledkem síly chráněné právem a je v rozporu s přírodou, ale pochází nejméně ze 4. století př. n. l., kde se tím přímo zabývá Aristoteles (Politika, 1253b20–23) – viz Cambiano (1987).

113. Už v tomto století se právníci jako Azo a Bracton začali ptát: Jestliže je to pravda, neznamenalo by to, že nevolník je také svobodným člověkem? (Harding, 1980:424 pozn. 6; viz též Buckland, 1908:1; Watson, 1987).

114. Ulpianus napsal, že „každý se podle zákona přírody zrodil svobodný" a že otroctví je důsledkem *ius gentium* („práva národů"), společných právních zvyklostí celého lidstva. Někteří právníci později dodali, že majetek byl původně zvykem a že *ius gentium* pokrývalo království, majetek atd. (Digesta, 1.1.5). Podle Tucka (1979:19) šlo jen o roztříštěné myšlenky, které systematizovali církevní učenci jako Gratianus mnohem později, během obnovení římského práva ve 12. století.

115. *Princeps legibus solutus est* („panovník není omezen žádnými zákony"). Rčení poprvé užité Ulpianem a opakovaně Justiniánem (1.13pr.). Toto pojetí bylo v antickém světě něčím zbrusu novým; Řekové například tvrdili, že i když si muži mohli se svými manželkami, dětmi a otroky dělat, co chtěli, jakýkoli vládce, který vykořisťoval podobným způsobem své poddané, byl ztělesněným tyranem. I na základní princip moderní svrchovanosti, že vládce má absolutní moc nad životem a smrtí svých poddaných (což je i dnes zachováno v pravidle, že hlava státu může udělit amnestii), se pohlíželo s nedůvěrou. Podobně za římské republiky Cicero tvrdil, že vládci, kteří si usurpovali moc nad životem a smrtí, jsou tyrany, „i když jsou raději, když se jim říká králové" (*De Re Publica* 3.23, Westbrook, 1999:204).

116. V Kronice Waltera z Guisborough (1957: 216), viz Clanchy (1993:25).

117. Aylmer, 1980.

118. Upřímně, klasičtí liberálové by trvali na tom, že jde o logický závěr, který vyplývá z pojmu svobody jako něčeho aktivního, namísto pasivního (nebo z tvrzení filozofů, že existují „subjektivní práva"). Při takovém chápání svobody nejde o to, že by nám druzí měli umožnit, abychom dělali cokoliv, co je povoleno zákonem či společenskými normami, ale abychom dělali cokoli, co není konkrétně zakázáno, což má obrovské osvobozující účinky. Je v tom jistě něco pravdy. Z historického hlediska jde ale o jistý vedlejší účinek a existuje mnoho způsobů, jak dojít ke stejnému závěru, aniž bychom u toho museli přijmout základní předpoklad o vlastnictví.

119. Tuck (1979:49), srov. Tully (1993:252), Blackburn (1997:63–64).

120. Všimněte si, že v tomto období nebylo ospravedlnění otroctví založeno na žádné domněnce rasové méněcennosti – na rasové ideologie došlo později. Šlo spíše o předpoklad, že africké zákony jsou legitimní a měly by být závazné, alespoň pro Afričany.

121. V minulosti jsem často argumentoval, že námezdní práce má kořeny v otroctví – viz např. Graeber (2006).

122. Jak vysvětlil C. B. MacPherson (1962), v novinách se začne propírat „porušování lidských práv", když se má za to, že se vláda prohřešuje na osobě či majetku obětí – řekněme prostřednictvím drancování, mučení a zabíjení. Všeobecná deklarace lidských práv mluví podobně jako jiné dokumenty o všeobecném právu na jídlo a obydlí, ale nikdy se nedočteme o „porušování lidských práv", když vláda zruší dotace na základní potraviny, i když to poté vede k rozšíření podvýživy, nebo když dojde k vyhlazení chudinských čtvrtí a vyhnání bezdomovců z útulků.

123. Historie pojmu sahá až k Senecovi, který v 1. století tvrdil, že otroci mohou být svobodní ve své mysli, takže moc lze uplatnit pouze nad „vězením těla" (*De beneficiis* 3.20). Tohle je zřejmě klíčový bod přechodu od pojetí svobody jako schopnosti vytvářet s druhými morální vztahy a svobody jako zvnitřnění schopnosti sebeovládání.

124. Viz Roitman (2003:224), jako autor, který toto vztahuje výhradně k dluhu. O věcech jako jedinečných objektech v lidských dějinách existuje spousta literatury, viz Hoskins (1999), Graeber (2001).

125. Z toho, jak informátor předpokládal, že otroci nevědí, jaký bude jejich osud, vidíme, jak neobvyklé otroctví bylo.

126. Zvláště ve chvíli, kdy jeho společenská existence byla jediná, kterou měl. Hromadné zabíjení otroků na pohřbech panovníků nebo velmožů je zdokumentováno od starověké Galie, přes Sumer, Čínu a Ameriku.

127. *Illias* 9:342-44.

128. Evans-Pritchard (1948:36); cf. Sahlins (1981). Vhodná ilustrace ztotožnění vládců a otroků: Freeley-Harnik (1982). Každý samozřejmě dobře ví, že králové mají rodiny, přátele, milenky apod. – jenže to se právě vnímá jako problém, protože by měl být králem pro všechny stejně.

129. Z pohledu vlivu římského práva na liberální tradici je fascinující, že nejstarší autor, o kterém víme, že vytvořil model podobný Smithovu, kde jsou peníze a pak mince vytvořeny jako pomůcka pro komerci, byl další římský právník Paulus: *Digesta* 18.1.1.

130. Ale v žádném případě nezmizelo (pokud je tomu někdo nakloněn věřit, doporučuji procházku v okolí a nedbat při tom na vlastnická práva. Uvidíme, jak dlouho to bude trvat, než se objeví zbraně).

KAPITOLA OSM

1. „Dluh, podst. jm. Důmyslná náhrada otrokářova řetězu a biče," napsal nenapravitelný cynik Ambrose Bierce (*The Devil´s Dictionary*, 1911:49 – česky *Ďáblův slovník*, Praha: Plus, 2010, str. 32) Pro thajské ženy, které se objevily u dveří Neila Bushe, bylo stejně nepodstatné, jestli je prodali vlastní rodiče nebo jestli odpracovávali jejich dluh, jako by tomu bývalo před dvěma tisíci lety.

2. Jeden z mála autorů, který se zabývá přímo tímto problémem, je pokud vím Pierre Dockés (1979), který přesvědčivě tvrdí, že to má co dělat se státní mocí: otroctví bylo jako instituce nakrátko obnoveno karolínskou říší a zase pak zmizelo. Je jistě zajímavé, že minimálně od 19. století se dějinným paradigmatem epochální společenské změny stal „přechod od feudalimsu ke kapitalismu" a nikdo se nijak zvlášť nezajímá o přechod od antického otroctví k feudalismu, ačkoli je důvod věřit, že to, co se děje nyní, se tomu může velice podobat.

3. Robin Blackburn tak celkem přesvědčivě argumentuje v *The Making of New World Slavery* (1977). Byly tu nějaké výjimky, jmenovitě italské městské státy. Celé je to komplikovanější, než jak to prezentuji. Jeden z důvodů nevraživosti byl ten, že po téměř celý středověk byli Evropané většinou obětmi otrokářů než jejich vlastníky, kdy mnoho z nich bylo prodáno na trzích v severní Africe nebo na Středním východě.

4. Egejské mince byly ražené, indické lisované a čínské odlité. To nasvědčuje, že tu nemluvíme o difúzi. Jeden z historiků například o indických mincích říká: „z mince je zřejmé, že člověk, který ji vymyslel, nikdy neviděl řeckou minci – a nebo ho nezaujala. Lisovaná mince se vyrábí zcela jiným metalurgickým postupem" (Schaps, 2006:9).

5. Pruessner (1928) byl asi první, kdo na to upozornil.

6. Hodně je zřejmě používali asyrští obchodníci působící v Anatolii (Veenhof, 1997).

7. Powell (1978, 1979, 1999: 14–18) provedl perfektní zhodnocení důkazů, zdůraznil, že Babyloňané neuměli vyrobit tak přesné váhy, aby odvážili drobné kousky stříbra, které by byli museli použít při nákupu smažených ryb, šňůr nebo palivového dříví. Došel k závěru, že stříbro mezi sebou při obchodech používali převážně obchodníci. Pouliční stánkaři pravděpodobně dělali to samé, co dnešní stánkaři v Africe nebo střední Asii – vedli si seznam spolehlivých zákazníků, kterým pak byli ochotní prodloužit úvěr (např. Hart, 1999:201; Nazpary, 2001).

8. Hudson (2002:21–23) předpokládá, že prvek času byl důležitý, protože obchodníci by jinak asi co nejdéle odkládali využití prostředků. Viz Renger (1984, 1994); Meiroop (2005).

9. Jde například o *Quirad* a *Mudaraba* uspořádání, podobné podobné antickému a středověkému *Commenda* ze Středozemí (Udovitch, 1970; Ray, 1997).

10. Herodotos, 1.138

11. Herodotos, 3.102-105.

12. Mieroop (2002:63, 2005:29). Podle něho byl Enmetenův roční příjem obilí asi třicet sedm milionů litrů, takže částka, kterou požadoval, byla tisíckrát vyšší než jeho roční příjem.

13. Lambert, 1971; Lemche, 1979:16.

14. Nejpodrobnější přehled této literatury podává Hudson (1993).

15. Hudson, 1993:20.

16. Cerny, 1954:907 in Grierson, 1977:17.

17. Bleiberg, 2002.

18. Jeden z odborníků kategoricky říká: „Nevím, že by nějaký faraon vydal nařízení rušící otroctví" (Jasnow, 2001:42) a dodává, že neexistuje ani důkaz o dlužním otroctví až do doby pozdní demokracie. Je to stejné období, kdy se o obojím začínají zmiňovat řecké zdroje.

19. VerSteeg, 2002:199; viz Lorton, 1977:42–44.

20. To se určitým způsobem podobá mezerám v zákonech ve středověkém křesťanském i islámském světě, kde byl úrok formálně zakázán – viz další kapitola.

21. Diodorus Siculus ,1.79. Viz Westermann (1955:50–51) pro porovnání řeckých a egyptských zdrojů na toto téma.

22. Historie šíření úrokovaných dluhů se teprve začíná rekonstruovat. Neobjevují se ještě v městském státě Ebla (cca 2500 př. n. l.), ani v období Staré a Střední říše v Egyptě nebo v mykénském Řecku, ale už v Levantě na konci doby bronzové jsou běžné, stejně jako v chetitské Anatolii. Jak uvidíme, do klasického Řecka se dostaly poměrně pozdě, a ještě později do míst, jako byla Germánie.

23. V čínském dějepisectví je toto období známé jako „feudální období".

24. *Guanzi* in Schaps (2006:20).

25. Yung-Ti (2006) nedávno prohlásil, že ne, i když to nevíme jistě. Thierry (1992:39–41) předpokládá, že ano a přináší dost důkazů o jejich využití jako zúčtovacích jednotek i platebních prostředků, ale ne o jejich využití pro nákup a prodej.

26. Mušle kauri se každopádně využívaly jako ekvivalent mincí v pozdějších obdobích a vláda jejich užití pravidelně buď potlačovala, nebo znovu zaváděla (Quiggin, 1949; Swann, 1950; Thierry, 1992:39–41; Peng, 1994.) Mince kauri přežily společně s vrubovkami jako běžná forma měny v provincii Yunnan až do relativně nedávné doby (B. Yang, 2002). Podrobné studie existují, pokud vím, pouze v čínštině.

27. Scheidel, 2004:5.

28. Kan, 1978:92; Martzloff, 2002:178. Zběžně podotýkám, že tato studie o inckém *kippu* systému je v tomto ohledu sama o sobě fascinující; šňůrky se využívaly pro záznam závazků, které bychom považovali za finanční, a jiných, které měly rituální charakter, protože jako v mnoha evropských jazycích slova pro „dluh" a „hřích" byla stejná i v kečuánštině (Quitter a Urton, 2002:270).

29. L. Yang (1971:5) našel první literární zmínku o úročených půjčkách ze 4. století př. n. l. Peng (1994:98–101) poznamenává, že nejstarší dochované záznamy (věštecké kůstky a nápisy) neuvádějí půjčky, ale není důvod, proč by měly; shromáždil také většinu údajů z literatury o půjčkách v raných obdobích a došel k závěru, že nemůžeme vědět, jestli je brát vážně. Z období Válčících států například existuje velké množství důkazů o místních lichvářích a jiných obvyklých praktikách.

30. *Yan tie lun* I 2/4b2–6, in Gale (1967):12.

31. Guanzi (73 12), Rickett (1998:397).

32. Takže kolem roku 100 př. n. l. „když na ně udeřila povodeň a velké sucho ... ti, kdo měli zrní, prodávali je za poloviční cenu, ti, kdo jej neměli, půjčovali si na přemrštěný úrok. Pak se museli zbavit dědičné půdy, synové a vnuci byli prodáni, aby se zaplatily dluhy; obchodníci měli ohromné zisky a dokonce i malým kupcům se v obchodování dařilo, vydělávali víc než kdykoli předtím" (in Duyvendak, 1928:32). Úročené půjčky jsou poprvé zaznamenány ve 4. století př. n. l. v Číně, ale mohly existovat i předtím (Yang, 1971:5). Pro podobný příklad o prodeji dětí kvůli dluhům ve staré Indii: Rhys Davids (1922:218).

KAPITOLA DEVĚT

1. Jaspers, 1949.

2. Parkes, 1959:71.

3. Kdybychom měli být ještě přesnější, měli bychom jej ukončit v roce 632, kdy zemřel Prorok.

4. Védský hinduismus je samozřejmě starší, já zde mluvím o hinduismu jako sebereflektivním náboženství, které obecně nabývalo podoby v reakci na buddhismus a džinismus zhruba v této době.

5. Mluvívalo se o starším časovém údaji, o roce 650 nebo 700 př. n. l., ale nedávné archeologické objevy jej zpochybnily. Přesto jsou lýdské mince zřejmě nejstarší.

6. Prakash a Singh, 1968; Dhavalikar, 1974; Kosambi, 1981; Gupta a Hardaker, 1995. Nejnověji přijímaný časový údaj pro první mince v Indii, založený na radiokarbonové analýze, je asi 400 př. n. l. (Erdosy, 1988:115, 1995:113).

7. Kosambi (1981) upozorňuje, že mezi tím prvním a harappanskými městy doby bronzové může být přímá souvislost: „i po zničení Mohendžodara, které bylo cele obchodním městem, jak je zřejmé u jeho jemných vah a špatných zbraní, obchodníci vytrvali a stále používali nejpřesnější váhy své doby" (tamtéž: 91). Když si vezmeme, co víme o Mezopotámii, se kterou byla harappanská civilizace v těsném kontaktu, asi musíme dojít k názoru, že využívali i starších obchodních metod, a samozřejmě směnky vlastní se v nejstarších literárních zdrojích zmiňují jako něco běžného, jako např. v Jakatách (Rhys Davids, 1901:16; Thapar, 1995:125; Fiser, 2004:194), i když ty jsou o mnoho století starší. V tomto případě značky pravděpodobně potvrzovaly přesnost vah, tedy že nedošlo k jejich dalším úpravám, ale inspirace staršími úvěrovými praktikami je pravděpodobná. Kosambi to později potvrzuje: „Značky jsou podobné moderním kontrasignaturám na směnkách nebo šecích proplácených v bankách." (1996:178–79).

8. Naše první literární zmínka o mincích v Číně pochází z království, které reformovalo v roce 524 př. n. l. svůj měnový systém – a to znamená, že mince zde už musely nějaký čas existovat (Li, 1985:372).

9. Schaps, 2006:34. Pro podobný současný argument viz Schoenberger (2008).

10. První mince měly pochopitelně poměrně vysokou nominální hodnotu a zřejmě se využívaly pro platbu daní a poplatků, nákup domů a dobytka více než pro běžné obchody (Kraay, 1964; Price, 1983; Schaps, 2004; Vickers, 1985). Můžeme říci, že opravdu tržní společnost v Řecku začala existovat od 5. století, kdy obyčejní občané přicházeli na trh s kvanty maličkých stříbrných nebo měděných ražených mincí.

11. Poprvé to navrhl Cook (1958), ale jeho vysvětlení od té doby ztratilo příznivce (Price, 1983; Kraay, 1964; Wallace, 1987; Schaps, 2004:96–101; ačkoli srv. Ingham 2004:100) převážně proto, že nemůžeme platit vojákům mincemi, aniž by už existoval trh, kde budo lidé ochotni tyto mince přijmout. Podle mého je to chabá námitka, protože nepřítomnost mincí ještě neznamená absenci peněz nebo trhu; téměř všichni účastníci sporu, např. Balmuth (1967, 1971, 1975, 2001), který tvrdí, že se v té době už jako měna používaly malé kousky stříbra a Le Rider (2001), Seaford (2004:318–337) a ostatně i Schaps (2004:222–235), kteří zase tvrdí, že jich nikdy nebylo dost, aby mohly být schůdnou běžnou měnou, hodně přihlížejí k možnosti, že většina tržního obchodu probíhala na úvěr. V každém případě pro stát by bylo dost jednoduché zajistit, aby z mincí byla přijatelná měna tím, že by trval na tom, aby byly jedinými platebními prostředky závazků vůči státu – jak už jsem jednou podotkl.

12. Většina nejstarších známých řeckých bankéřů byla fénického původu a je dost možné, že zde jako první zavedli úrok (Hudson 1992).

13. Elayi a Elayi, 1992.

14. Starr, 1977:113; viz Lee, 2000.

15. Je zajímavé, že podle toho, co víme, se velké obchodnické národy nevyznačovaly tvrobou velkého umění nebo filozofií.

16. Velkou výjimkou byla pochopitelně Sparta, která odmítla vydávat své vlastní mince, ale vytvořila systém, ve kterém aristokraté žili přísně vojenským způsobem a stále se cvičili pro případ války.

17. Sám Aristoteles na tuto souvislost upozornil, když zdůraznil, že zřízení řeckého státu lze předpovědět z převládajícího složení jeho armády: byla to aristokracie, pokud převládalo jezdectvo (jelikož koně byli velmi drazí), oligarchie v případě těžké pěchoty (protože výzbroj nebyla levná), demokracie v případě lehké pěchoty nebo námořnictva (protože každý mohl nosit prak a veslovat na lodi) (*Politika* 4.3.1289b33–44, 13.1297b16–24, 6.7.1321a6–14).

18. Keyt (1997:103) shrnující *Politiku* 1304b27–31.

19. Thukýdidés (6.97.7) tvrdil, že jich v roce 421 př. n. l. odtud uteklo dvacet tisíc, což je zřejmě přehnané, ale většina zdrojů odhaduje alespoň deset tisíc po dobu tohoto století, když většinou pracovali v okovech a za otřesných podmínek (Robinson, 1973).

20. Ingham, 2004:99–100.

21. MacDonald, 2006:43.

22. O finančních potřebách Alexandrovy armády: Davies (1996: 80 a dále 83); o jeho logistice obecněji: Engel (1978). Číslo sto dvacet tisíc nezahrnuje pouze stávající jednotky, ale také sluhy, souputníky atd.

23. Green, 1993:366.

24. Římská instituce se jmenovala *nexum* a přesně nevím, jak fungovala – tedy, jestli šlo o formu pracovní smlouvy, kde si člověk za pevně stanovených podmínek odpracoval dluh, nebo jestli šlo o něco podobného africkému zástavnímu systému, kde dlužníci a jejich děti sloužili za podobných podmínek jako otroci až do umoření dluhu (viz Testart, 2002 o možnostech). Viz Buckler (1895), Brunt (1974), Cornell (1994:266–267, 330–32).

25. Nejskandálnější historky, které podněcovaly povstání proti dlužnímu otroctví, se týkaly nejkřiklavějších případů fyzického týrání nebo sexuálního zneužívání; je jasné, že jakmile došlo ke zrušení dlužního otroctví a domácí práce místo dlužníků vykonávali otroci, považovalo se takové zneužívání za normální a přijatelné.

26. První bronzové mince vyplácené vojákům byly pravděpodobně vyrobeny kolem roku 400 př. n. l. (Scheidel, 2006), ale jde o tradiční údaj podle římských historiků.

27. To, co tvrdím, zcela odporuje konvenčním vědeckým znalostem, nejlépe ztělesněným nejspíš Mosesem Finleym, který napsal: „v Řecku a Římě se dlužníci bouřili, na Blízkém východě nikoliv" – a proto byly reformy podobné těm Nehemjášovým pouze druhořadými, dočasnými uklidňujícími opatřeními. Rebelie na blízkém východě vypadaly jinak a navíc, řecká a římská řešení

problému byla omezenější a dočasnější než se Moses domníval.

28. Ioannatou (2006) jako dobrý příklad. Katilinovo spiknutí v roce 63 př. n. l. bylo aliancí mezi zadluženými aristokraty a zoufalými rolníky. O neustálém republikánském dluhu a kampaních na přerozdělení půdy: Mitchell (1993).

29. Howgego to potvrzuje: „Pokud je za principátu méně slyšet o dluzích, může to být tím, že politická stabilita odstranila příležitost k vyjádření nespokojenosti. Toto tvrzení podporuje i způsob, jakým se dluhy znovu objevují jako problém v časech otevřené vzpoury." (1992:13).

30. Plutarchos, *Moralia*, 828f–831a.

31. Pochopitelně, že na toto téma existuje spousta knih, z nichž mnohé si odporují, ale nejlepším zdrojem je Banaji (2001). Zdůrazňuje, že ke konci říše byl „dluh základním prostředkem, s jehož pomocí zaměstnavatelé kontrolovali množství odvedené práce, což přispělo k rozpadu solidarity mezi dělníky a ‚personalizaci' vztahů mezi majiteli a zaměstnanci" (tamtéž: 205), a tuto situaci zajímavým způsobem porovnává s indickou.

32. Kosambi, 1966; Sharma, 1968; Misra, 1976; Altekar, 1977:109–38. Současní indičtí historici, kteří je označují jako gan-sanghas („kmenová shromáždění"), je většinou odmítají jako válečnické aristokracie podporované hélóty nebo otroky, i když, pochopitelně, řecké městské státy by bylo možné popsat stejně.

33. Jinak řečeno, vypadalo to tam spíše jako ve Spartě než v Athénách. Otroci byli také kolektivním vlastnictvím (Chakravarti, 1985:48–49). Opět se musíme zamyslet, jestli to bylo obecným pravidlem, ale já se přidržím stávajícího přesvědčení odborníků.

34. *Arthašástra* 2.12.27 Pěkný srovnávací komentář viz Schaps (2006:18).

35. Thapar, 2002:34; Dikshitar, 1948.

36. Pochopitelně se také platily daně, obvykle mezi jednou šestinou až jednou čtvrtinou celkového výnosu (Kosambi, 19996:316; Sigah, 2005). Daně také sloužily jako prostředek, jak dostat zboží na trh.

37. Také Kosambi (1966:152.57).

38. A námezdní práce, dva jevy, které se tak často ve starověku hodně překrývají: obvyklý název pro tyto pracovníky používný v textech je *dasa-karmakara*, „nájemní otrok" za předpokladu, že otroci a dělníci pracovali společně a byli těžko rozeznatelní (chakravarti 1985). O převaze otroctví, viz. Sharma 1958, Rai 1981. Rozsah je sporný, ale rané buddhistické texty předpokládají, že každá bohatá rodina měla domácí otroky – což jistě neplatilo pro jiná období.

39. Tyto mince byly nakonec také nahrazeny mincemi v egejském stylu po rychlém Alexandrově dobytí údolí Indu a založení řeckých kolonií v Afgahistánu. Celá indická tradice úplně vymizela (Kosambi 1981, Gupta& Hardaker 1985).

40. Říká se tomu „sloupový edikt" (Norman 1975:16).

41. Velká debata se točí kolem toho, kdy se tak dělo: Schopen (1994) zdůrazňuje, že pro existenci velkých buddhistických klášterů existuje málo důkazů až do 1. století n. l. Mělo totaké velký dopad na monetizaci, jak uvidíme.

42. „Soukromý obchodník se považoval za trn v oku (*kantaka*), byl to veřejný nepřítel, téměř národní pohroma. Podle Arth. 4.2

obviňován a pokutován za praktiky, z nichž mnohé= bývají běžné" (Kosambi 1996:243).

43. Ti, kdo se chtěli stát mnichy, museli napřed místopřísežně prohlásit, že nejsou dlužníky (a že nejsou uprchlými otroky); žádné pravidlo ale nestanovilo, že by klášter nesměl půjčovat peníze. Jak uvidíme, v Číně se pokládalo za dobročinnost, když se rolníkům poskytly lehké úvěrové podmínky.

44. Podobně se buddhistickým mnichům zakazuje pohled na armádu, pokud se jí mohou vyhnout (Pacittiya, 48-51).

45. Lewis 1990.

46. Wilbur 1943, Yates 2002. Stát Čchin během období Válčících států nejen dovolil, aby důstojníci podle hodnosti dostali přidělené otroky, ale také aby obchodníci, řemeslníci a „líní chudí" byli „zabaveni jako otroci." (Lewis 1990:61-62).

47. Scheidel (2006, 2007, 2008) tuto záležitost dlouho promýšlel a nakonec došel k závěru, že čínská měna měla tak neobvyklou formu ze dvou hlavních důvodů: 1. Historická shoda okolností, kdy Čchin (kteří užívali bronzové mince) porazili v občanských válkách Ču (kteří používali zlato) a 2. nedostatek dobře placené profesionální armády, což čínskému státu umožnilo vystupovat podobně, jako raná římská republika, která se také spokojila s bronzovými mincemi pro rolnické odvedence – nebyla ovšem jako římská republika obklopena státy zvyklými na jiné typy měny.

48. Pokud víme, Pythagoras byl první, kdo si zvolil tuto cestu. Založil tajnou společnost, která nakrátko získala politický vliv v řeckých městech jižní Itálie.

49. Hadot, 1995, 2002. V antickém světě se křesťanství vnímalo jako filozofie hlavně proto, že mělo své formy asketické praxe.

50. O tomto hnutí: Graham (1979, 1994:67–110). Na vrcholu bylo zhruba ve stejné době, kdy žil Mo Di, zakladatel monismu. Hnutí se nakonec rozpadlo, ale zůstala po něm spousta pojednání o zemědělské technologii a mělo také nesmírný vliv na taoismus – který se zase stal oblíbenou filozofií rolnických rebelů na mnoho dalších století, počínaje povstáním Žlutých turbanů v roce 184. Taoismus v této roli nakonec nahradila spasitelská forma buddhismu.

51. Wei-Ming, 1986; Graham, 1989; Schwartz, 1986.

52. Podle legendy poté, co jeden z pythagorejských matematiků objevil existenci iracionálních čísel, ostatní členové sekty ho vzali na vyjížďku lodí a hodili ho přes palubu. Pro intenzivní diskusi o vztahu raného pythagoreismu (530–400 př. n. l.) a nástupu hotovostní ekonomiky viz Seaford (2004:266–275).

53. Pokud můžeme stavět na mé zkušenosti z Madagaskaru.

54. S válkou je to podobné: je také oblastí, kde je možné představit si, jak se každý účastní hry, kde jsou pravidla a sázky až neobvykle jasné. Rozdíl je v tom, že ve válce máme starost o spolubojovníky. O původu našeho pojetí „soukromého zájmu" viz kapitola 11.

55. Neplést si s odlišným konfuciánským termínem *li* – „rituál", „etiketa". Později *li* začalo ozančovat „zájem" – nejen „soukromý zájem", ale také „platbu úroku" (např. Cartier, 1988:26–27). Měl bych poznamenat, že můj argument je zde mírně nekonvenční. Schwartz (1985:145–151) upozorňuje, že pro

Konfucia měl „zisk" čistě pejorativní význam a tvrdí, že Mo Di to podloudně přeinterpretoval. Podle mého je pravděpodobné, že Konfucius představuje konvenční myšlení své doby; ačkoli jeho texty jsou první, co o tématu máme, jeho postoj byl očividně marginální ještě staletí po jeho smrti. Místo toho si myslím, že legalistická tradice byla odrazem obecného názoru veřejnosti ještě před Konfuciem – nebo zcela jistě Menciem.

56. *Zhan Guo Ce* („Strategies of the Warring States") č. 109, 7.175.

57. *Annuals of Lü Buwei*, 8/5.4.

58. Diskuse klíčových pojmů: *si li* (soukromý zájem), *shi* (strategická výhoda) a *li min* (veřejný zisk) viz Ames (1994).

59. Book of Lord Shang, 947–948, Duyvendak, 1928:65.

60. Kosambiho překlad (1965:142), Encyklopedie Britannica dává přednost „příručce o zisku" (heslo „Cārvāka"); Altekar (1977:3), „věda o bohatství"

61. Nag a Dikshitar, 1927:15. Kosambi tvrdí, že malijská politika se proto zakládala na fundamentálním rozporu: „morální, zákonu poslušné obyvatelstvo, kterému vládne naprosto nemorální panovník" (1996:237). Přesto tato situace nebyla nic neobvyklého ani předtím, ani potom.

62. Thukýdidés, 5.85–113 (srv. 3.36–49). K události došlo v roce 416 př. n. l., přibližně ve stejné době, kdy Lord Šang a Kautilja psali své texty. Je výmluvné, že Thukýdidovy vlastní námitky vůči takovému chování nejsou explicitně morální, ale snaží se ukázat, že to nebude „k dlouhodobému prospěchu" říše (Kallet, 2001:19). O Thukýdidově utilitářském materialismu obecněji viz Sahlins (2004).

63. Mozi, 6:7B, in Hansen, 2000:137.

64. Mencius 4.1 in Duyvendak, 1928:76–77. Zřejmě naráží na rozlišení, které původně patří samotnému Konfuciovi: „nadřazená osoba chápe, co je správné, zatímco níže postavená chápe jen to, co je pro ni osobně užitečné." (*Analekta*, 7.4.16).

65. 4. Mohistická stezka – otevřeně přijmout finanční logiku – nebyla tak dobře vyšlapaná. Už jsme viděli, jak pokusy pojmout morálku jako dluh nevedly v Indii ani v Řecku nikam: i védské principy jsou prokazatelně o osvobození se z dluhu, což je i případ Izraele, jak jsme už viděli.

66. Leenhardt, 1979:164.

67. Tato interpretace je v přímém rozporu s hlavním proudem vědeckých prací na toto téma, které naproti tomu často zdůrazňuje „transcendentální" povahu Axiálního věku (např. Schwartz, 1975; Eisenstadt, 1982, 1984, 1986; Roetz, 1993; Bellah, 2005).

68. Řecký systém začíná elementy ohně, vzduchu a vody, indický ohněm, vodou a zemí, i když v obou případech existovala jejich četná rozpracování. Čínský systém byl pětidílný: dřevo, oheň, země, kov, voda.

69. V křesťanství je to otevřeně řečeno přinejmenším v augustiniánské tradici: materiální svět v žádném případě neparticipuje na Bohu; Bůh v něm není přítomen, pouze jej stvořil (*De civitate dei* 4.12). Toto radikální oddělení ducha a přírodního bytí je podle Henriho Frankforta (1948:342–344) zvláštností židovsko-křesťanské tradice. Stejná augustiniánská tradice ale čerpala z Platona, když tvrdila, že rozum – abstraktní princip, který nám umožňuje rozumět takovým věcem a který je naprosto oddělen od hmoty – na božském naopak participuje (viz Hoitenga, 1991:1012–1014, pro rozpor v Augustinových vlastních představách zde).

70. Shellovu esej „The Ring of Gyges" už jsem ocitoval v předchozí kapitole, v mém komentáři k Platonovi; Seaford (1998, 2004).

71. Je to založeno na faktu, že Milétos byl možná prvním městem, které vyrábělo mince dostatečně nízké hodnoty, aby je bylo možné použít pro běžné obchody (Kraay, 1964:67).

72. Hérakleitos pocházel ze sousedního iónského města Efesu a Pythagoras byl původně z iónského ostrova Samos. Poté, co byla Iónie připojena k Perské říši, mnoho Iónů uprchlo do jižní Itálie, která se pak stala centrem řecké filozofie, opět právě v době, kdy docházelo k důkladné monetarizaci řeckých měst. Athény se staly centrem řecké filozofie až v 5. století př. n. l., v době, kdy se staly také vojenskou velmocí a mince s athénskou sovou sloužily jako nejvýznamnější mezinárodní platidlo ve východním Středomoří.

73. Nebo jak to vyjadřuje Seaford (2004:208), s využitím Anaximandrova popisu jeho prvotní látky: „jasně odlišená, věčná, neosobní, všeobjímající, neomezená, homogenní, věčně se pohybující, abstraktní, vládnoucí substance, cíl i původ všech věcí" (nebo alespoň těch, které bylo možné koupit.)

74. Seaford, 2004:136–146; viz Picard, 1975; Wallace, 1987; Harris 2008a:10. Čistě „nekryté" peníze jsou pochopitelně tím, co by metalisté nazvali „nekrytými" či „kuponovými" penězi nebo po keynesiánsku „chartálními penězi". I přes Finleyho opačné argumenty (1980:141, 196) byly všechny antické peníze do jisté míry nekryté. Je snadné pochopit, proč byly mince v oběhu ve vyšší nominální hodnotě, než byla jejich váha ve zlatě nebo stříbře, jehož cena bývala rozkolísaná, ale ve chvíli, kdy by nominální hodnota mince klesla pod cenu jejího obsahu kovu, nebyl by důvod, proč ji neroztavit.

75. V případě opravdu velkých říší, jako byla římská nebo maurijská, nakonec došlo k inflaci, ale její plný dopad tam nepocítili ještě minimálně jedno století (viz Ingham, 2002:101–104; Kessler a Temin, 2008; Harris, 2008b pro kvalitní diskusi situace v Římě).

76. Seaford, 2004:138–39.

77. Nechal jsem se zde částečně inspirovat argumenty Marcela Mausse o pojetí substance (Allen, 1998).

78. Jak uvidíme, Aristotelův názor, že mince je jen společenskou konvencí (*Etika Nikomachova*, 1133a29–31), zůstal v antickém světě menšinovým pohledem na věc. Ve středověku to naopak bylo dominující stanovisko.

79. V buddhistických posvátných textech je uveden jako Pāyāse, Paesi v džinismu (viz Bronkhorst, 2007:143–159 – kvalitní diskuse těchto nejstarších indických materialistech, pro pozdější materialistickou školu, ke které prý patřil Kautilja, viz Chattopadhyaya, 1949). Jaspers (1951:135), když psal o Indii, zaznamenal zde přítomnost „všech filozofických směrů, včetně skepticismu a materialismu, sofismu a nihilismu" – což je výmluvný seznam, protože to očividně není vůbec přehled „všech" filozofických směrů, ale jen těch nejvíce materialistických.

80. V *Ústavě* je to odmítnuto ihned. V Indii, jak jsme poznali, se k tomu hlásí asi jen hinduistická tradice. Buddhisté, džinisté a další opoziční filozofické směry tento pojem nepoužívaly vůbec.

81. Filon Alexandrijský, píšící v době Kristova života, říká o Esejcích: „není mezi nimi

jediný otrok, všichni jsou svobodní a vzájemně si slouží. Spílají otrokářům, nejen pro jejich porušování práva na rovnost, ale také pro jejich bezbožnost, se kterou ruší přirozený stav věcí" (*Quod omnis probus liber sit* 79). Therapeuté, další židovská skupina, odmítali všechny formy vlastnictví a na otroctví pohlíželi jako na „věc, která je obsolutně a cele proti přírodě, neboť příroda stvořila každého člověka svobodným" (*De Vita Contemplativa* 70). Podobnost s římským právem je pozoruhodná. Existence židovských skupin je nezvykle dobře zdokumentovaná, kdyby podobné sekty působily řekněme v Thrákii nebo Numídii, asi bychom se o nich nedozvěděli.

82. Podle pozdější legendy byl jeho otcem král a on vyrůstal v paláci, ale „král" Sakji se v té době ve skutečnosti volil a byla to rotující pozice (Kosambi, 1965:93).

KAPITOLA DESET

1. Mince vyráběné v barbarských následnických státech neměly většinou velký obsah zlata nebo stříbra; proto byly v oběhu jen na území krále či barona, který je vydával, a pro obchod byly většinou bezcenné.

2. Dockés (1979:62–70) podává dobrý přehled situace – a to doslova, protože současný pojem o množství římských otrokářských sídel ve Francii se zakládá převážně na letecких snímcích. I svobodná společenství postupně upadala do některého z druhů dlužního otroctví nebo zůstala připoutaná k půdě jako nevolníci (v latině *coloni*).

3. Jak jsme viděli, Kosambi vnímal Magadu jako vrchol monetarizace. R. S. Sharma (2001:119–162) namítá, že peníze se běžně užívaly ještě za guptské říše (280–550), ale pak téměř všude zmizely. I když má pravdu v tom, že secelkové množství mincí v oběhu do té doby nesnížilo, sám upozorňuje (tamtéž:143), že celková populace v nížinách Gangu se během té doby ztrojnásobila, takže i tak by to znamenalo postupný úpadek.

4. Pro přehled: R. S. Sharma (1965), Kane (1968 III:411–461), Chatterjee (1971). Schopen (1994) zvláště upozorňuje na to, že techniky se během středověku zdokonalily, například došlo k vyvinutí účetních technik pro kombinování složeného úroku s částečnými splátkami.

5. Dokumenty o řízení klášterních záležitostí jdou do detailů: jak a kde byly peníze zapůjčeny, smlouvy byly podepsané a zapečetěné uloženy za přítomnosti svědků v klášteře; jak by se záruka či zástava v dvojnásobné hodnotě než je půjčka měla převést, jak by měli být „oddaní laičtí bratři" přiděleni na správu investic atd. (Schopen, 1994).

6. Z arabského *dinar*, které se zase odvozuje z římského *denarius*. Není jasné, jestli se tehdy takové částky opravdu platily v mincích – jedna z raných klášterních příruček obsahuje seznam předmětů, které se mohou přijmout do Bezedné pokladnice, a tedy půjčit na úrok. Zmiňuje se zde „zlato a stříbro, ať už jako mince, zpracované či ne, ve velkém nebo malém množství, čisté i s příměsí, v podobě nádob, ať už s povrchem zdobeným či ne." (Mahāsāmghika, in Gernet, 1956 [1995:165]).

7. Fleet (1888:260–262) v překladu Schopen (1994:532–533). Ani nemusíme zmiňovat ironii tohoto důrazu na věčnost objevující se v buddhismu, náboženství založeném na uznání pomíjivosti všech světských vazeb.

8. Komerční půjčky jsou zdokumentovány v nápisu v západoindickém klášteře v Karle (Levi, 1938: 145; Gernet, 1956 [1995:164]; Barreau, 1961:444–447), shromáždění v mladších tamilských klášterech (Ayyar, 1982:40–68, R. S. Sharma, 1965.) Není jisté, jestli šlo opravdu o komerční půjčky nebo spíše o něco podobného pozdějšímu buddhistickému zvyku *jisa*, který se stále ještě udržel v Tibetu, Bhútánu a Mongolsku, kdy člověk, skupina nebo seskupení rodin, kteří chtějí podpořit určitý obřad nebo třeba vzdělávací projekt, mohou dostávat pět set rupií půjčky „navždy" a pak mají ročně vracet osm set rupií na uspořádání obřadu. Závazek se dědí, ale „půjčka" může být přenosná (Miller, 1961; Murphy, 1961).

9. Kalhana, *Rajatarangini* 7.1091–98; viz Basham (1948), Riepe (1961:44n49). Ti mniši byli určitě Ajivkové, kteří tehdy ještě existovali.

10. Naskar (1996), R. S. Sharma (2001:45–66) o púránském popisu „věku Kali", jak později bráhmani říkali období zhruba od Alexandrovy vlády po začátek středověku. Bylo to období nejistot a neklidu, kdy Indii vládly cizí dynastie a kastovní systémy byly zpochybněny nebo přímo odmítány.

11. Manusmṛti 8.5.257. Je významné, že v těchto textech úplně mizí dluh vůči ostatním lidským bytostem.

12. Manusmṛti 8.5.270–272. Šúrovi mohli useknout jazyk také kvůli urážce člena vyšších kast (8.270).

13. R. S. Sharma, 1958, 1987; Chauhan, 2003.

14. „Šúdra, kterého jeho pán osvobodil, není zproštěn služby, protože je to stav, který je pro něho přirozený, tak proč ho toho zbavovat?" (Manusmṛti, Yājñavalkya Smṛti, 8.5.419), nebo dokonce „Šúdrové se musí stát otroky, ať už prodejem nebo jinak, protože byli Bohem stvořeni k službě ostatním" (8.5.413).

15. Kautilja povolil šedesát procent pro komerční půjčky, sto dvacet procent pro „obchody, které zahrnují cesty přes lesy" a dvojnásobné pro takové, které představují dopravu zboží přes moře (*Arthašástra* 3.11; jeden pozdějších zákonů, kterého se drží i Yājñavalkya Smṛti 2.38).

16. Yājñavalkya Smṛti, 2.37; Manusmṛti, 8.143; Viṣṇusmṛti, 5.6.2, viz Kane, 1968 III:421.

17. R. S. Sharma (1965:68). Stejně tak první zákoníky stanovily, že každý, kdo nesplatí dluh, se znovu narodí jako otrok nebo dokonce domácí zvíře v domácnosti svého věřitele: jeden pozdější čínský buddhistický text byl ještě přesnější, protože podle něho za každých nesplacených osm wenů musí člověk strávit jeden den v těle dobytčete, nebo za každých sedm v těle koně. (Zhuang Chun in Peng, 1994:244n17).

18. Dumont (1966).

19. Gyan Prakash (2003:184) to dokazuje o koloniálním období: když se kdysi kastovní systémy začaly vnímat jako záležitost dlužního otroctví, stali se níže postavení osobami se stejnými právy, která ale byla dočasně „pozastavena".

20. Po pravdě řečeno, mohli bychom namítnout, že zadlužení rolníci mohou pravděpodobně mít přístup k více zdrojům, a tak lépe zorganizovat povstání. Máme velmi málo informací o lidových bouřích ve středověké Indii, ačkoli viz Guha (1999). Palat (1986, 1988:205–215; Kosambi, 1996:392–393),

ale celkový počet těchto rebelií byl zřejmě ve srovnání s Evropou relativně nízký, a jistě ve srovnání s Čínou, kde k rebeliím docházelo bez ustání.

21. „Nikdo neví, ke kolika povstáním přesně došlo v čínské historii. Podle oficiálních záznamů jich bylo na několik tisíc jen během období tří let mezi 613–615, během jednoho roku asi tisíc (Wei Z. ad 656: „Report of the Imperial Historians"). Podle Parsonse se odehrálo v Číně v období 1629–1644 přes dvě stě třicet čtyři tisíc povstání, což je asi čtyřicet tři denně a skoro dvě povstání za hodinu" (Deng, 1999:220).

22. Podle Denga (1999).

23. Huang, 1999:231.

24. Tyto půjčky zřejmě navazovaly na systém státních obilnic, kde se skladovaly potraviny; některé, aby se prodaly ve strategických obdobích, aby se ceny udržely nízko, jiné se rozdávaly zdarma v době hladomoru; některé se půjčovaly na nízký úrok, aby se zabránilo lichvě.

25. Huang op cit; srv. Zhuoyun a Dull (1980:22–24). Pro jeho komplexní měnové reformy viz Peng (1994:111–114).

26. Úrokové sazby se obecně stanovily na maximálních dvacet procent a složený úrok byl zakázaný. Čínské úřady pak přijaly indické pravidlo, že úrok by neměl převýšit jistinovou částku (Cartier, 1988:28; Yang, 1971:92–103).

27. Braudel, 1979; Wallerstein, 1991, 2001.

28. Držím se zde převážně práce Boy Bin Wonga (1997, 2002; též Mielants, 2001, 2007.) Jistě, většina braudeliánů vnímá jako ztělesnění tohoto principu až pozdější dynastie, jako byla Ming, ale podle mého šlo i o starší dynastie.

29. Takže například i když se trh sám o sobě považoval za prospěšný, stát do něho také systematicky zasahoval, aby zabránil fluktuaci cen, hromadění komodit v případě období nízkých cen a jejich výprodeji, když ceny stouply. V čínských dějinách existovala období, kdy se vláda spolčila s obchodníky, ale vedlo to obvykle k velkým lidovým bouřím (Deng, 1999:146).

30. Pro úvod do literatury o relativních životních úrovních viz Pommeranz (1998), Goldstone (2002). Indii se po většinu její historie dařilo také poměrně dobře.

31. Zürcher, 1958:282.

32. Gernet, 1956 (1999: 241–42); pro navazující diskusi viz Gernet (1960), Jan (1965), Kieschnick (1997), Benn (1998, 2007).

33. Tsan-ning (319–1001) podle Jana 1965:263. Jiné přitahovaly příběhy bodhisattvů a zbožných panovníků, kteří darovali svá těla, jako je například legenda o králi, který v čase hladomoru skočil do náruče smrti a změnil se v horu masa s tisíci hlavami, očima, rty, zuby a jazyky, která po deset tisíc let jen narůstala bez ohledu na to, kolik z ní lidé a zvířata pojedli (Benn, 2007:95, 108; srv. Ohnuma, 2007).

34. Tu Mu in Gernet, 1956 (1995:245).

35. Je to možná trochu překvapení, protože na západě je v současnosti tento obrat tak rozšířený, že se z „karmického dluhu" stalo něco jako klišé New Age. Zdá se ale, že u Evropanů a Američanů rozechvívá daleko citlivější struny, než tomu kdy bylo v Indii. I přes těsnou souvislost dluhu a hříchu v indické tradici se většina nejstarších buddhistických škol tomuto pojetí vyhýbala – hlavně proto, že z něho vyplývala kontinuita já, kterou považovaly za pomíjivou a iluzorní. Jedinou výjimkou byla škola Sammitiya, keré se říkalo „personalisté", protože věřili v trvalé já. Vytvořili pojem aviprāṇaśa, podle něhož výsledky dobrých či špatných činů – karma – „přetrvávají jako list papíru, na kterém je zapsán dluh", tedy jako nevědomý element já, který přechází z jednoho života do druhého (Lamotte, 1997:22–24, 86–90; Lusthaus, 2002:209–210). Kdyby nebylo slavného mahájánového filozofa Nāgārjuny, zmizela by tato myšlenka společně se sektou. On ji ale přirovnal k „nezničitelné vlastní směnce" (Kalupahana, 1991:54–55, 249; Pasadika, 1997). Jeho mādhajamaková škola se pak stala Sanlun neboli čínskou „Školou tří traktátů"; pojem karmického dluhu převzala zvláště „Škola tří stupňů" založená mnichem Hsin-Hsingem (540–594; Hubbard, 2001).

36. *Commentary on the Dharma of the Inexhaustible Storehouse of the Mahayana Universe*, v překladu Hubbarda (2001:265) s několika změnami podle Gerneta (1956 [1995:246]).

37. In Hubbord, 2001:266.

38. Dao Shi, in Cole, 1998:117. Colova kniha je skvělým přehledem této literatury (viz také Ahern, 1973; Teiser, 1988; Knapp, 2004; Oxfeld, 2005). Některé středověké texty se zaměřují výhradně na matku, jiné obecně na rodiče. Je zajímavé, že stejná představa věčného a nesplatitelného „mléčného dluhu" vůči matce se objevuje také v Turecku (White, 2004:75–76).

39. *Sutra for the recompenxe of Gratitude* uvedená v Baskind (2007:166). Mé „čtyři miliardy let" se překládají jako „kalpa", což je přesně 4,32 miliard let. Také jsem změnil osobu z „oni" na „ona", protože kontext odkazuje na muže, který si uřízl kus masa pouze kvůli své matce.

40. Zastavárny nevynalezli čínští buddhisté, ale byli zřejmě první, kdo je hodně podporovali. O počátcích zastavárnictví obecně viz Hardaker (1892), Kuznets (1933). O Číně zvlášť: Gernet (1956, 1995:170–173), Yang (1971:71–73), Whelan (1979). V Evropě první „oficiální" zastavárny vznikly v pozoruhodné paralele s Čínou také z činnosti klášterů a sloužily podobným účelům: *monti di pieta* neboli „banky, které mají slitování" vytvořili františkáni v Itálii 15. století (Peng, 1994:245, rovněž u něho najdeme poznámku o paralele).

41. Gernet, 1956 [1995:142–86]; Ch'en, 1964:262–65; Collins, 1986:66–71; Peng, 1994:243–245. Taoisitické kláštery, které se také v tomto období rozrůstaly, pravděpodobně zakazovaly půjčování (Kohn, 2002:76), zřejmě částečně proto, aby se odlišily.

42. Gernet, 1956 (1995:228), kde, jak známo, napsal: „přispěvateli Bezedných pokladnic byli podílníci, ne v ekonomickém, ale v náboženském slova smyslu." Pokud vím, jediným vědcem, kdo se plně přiklonil k myšlence, že šlo vlastně o ranou formu kapitalismu, je Randall Collins (1986), který tak vnímá i klášterní kapitalismus v pozdní středověké Evropě. Tradiční čínské dějepisectví vidělo první známky kapitalismu až v pozdějším období, za dynastie Song, která byla obchodníkům nakloněna více než jiné dynastie, a dále dynastie Ming a Čching, které trh přijaly se vším všudy, i když kapitalismus striktně odmítly. Klíčovým problémem je organizace práce a v dobách dynastie Tang jsou v tom určité nejasnosti. I kdybychom ale měli k dispozici statistiky, což nemáme, je těžké rozeznat, co

pojmy jako „nevolník", „otrok" a „námezdní dělník" tehdy doopravdy znamenaly.

43. Gernet 1956 [1995:116–39], Ch'en, 1964:269–271 o rekultivaci pozemků a otrocích v klášterech.

44. „Tvrdí se, že účelem této štědrosti byla pomoc chudým a sirotkům. Ve skutečnosti ale nešlo o nic jiného, než o exces a podvod. Tohle není legitimní byznys" (Gernet, 1956, 1995:104–105, 211).

45. Gernet, 1956 (1995:22).

46. Viz Adamek (2005), Walsh (2007).

47. To je pravděpodobně důvod, proč se abstraktní pojmy, jako je Pravda, Spravedlnost a Svoboda, často zobrazují jako ženy.

48. Marco Polo zaznamenal tento zvyk v jižní provincii Yunnan ve 13. století: „když ale spolu obchodují, vezmou kulatý nebo hranatý kousek hůlky a rozlomí ho na dva; každý si pak vezme jednu z těch polovin. Než ho ale rozlomí, udělají do něho dva, tři nebo i více zářezů. Když pak jeden přijde za druhým, aby mu zaplatil, předá mu peníze nebo cokoli jiného a dostane nazpět tu druhou polovinu hůlky" (Bendetto, 1931:193). Viz též Yang (1971:92), Kan (1978), Peng (1994:320, 330, 508), Trombert (1995:12–15). Vrubovky tohoto typu byly zřejmě podle Kana předchůdkyněmi písma a podle jedné legendy vymyslel písmo i vrubovkovou techniku stejný muž, ministr Žlutého císaře (Trombert, 1995:13).

49. Graham, 1960:179.

50. V antice si této podobnosti všimli také: Lao-c´(*Daodejing* 27) mluví o lidech, kteří dokážou „počítat bez vrubovky a zajistit dveře bez zámku". Dobře známé je také jeho tvrzení, že „když jsou moudří mužové věřiteli, netlačí na své dlužníky. Ctnostný muž trpělivě čeká, ti ostatní se domáhají svých nároků" (sloka 79).

51. Nebo ještě lépe, proměnil je rázem z finančních dluhů na dluhy morální, protože, jak víme, dočkal se nakonec odměny (Peng, 1994:100). Je zřejmě významné, že slovo *fu* mělo význam „vrubovka", ale také „znamení přízně bohů udělené princi" (Mathews, 1931:283). Peng také upozorňuje na pasáž ze *Stratagems of the Warring States* o vladaři, který se pokoušel získat podporu obyčejných lidí: „Feng spěchal do Bi, kde nechal úředníky, aby svolali všechny, kdo mu něco dlužili, takže své vrubovky mohl spojit s jejich. Když se tak stalo, vydal Feng falešný příkaz zrušit tyto dluhy a vrubovky spálil. Ti lidé se všichni radovali" (tamtéž:100n9). Pro analogie z Tibetu viz Uebach (2008).

52. Podobné věci se stávaly v Anglii, kde se první smlouvy také trhaly napůl v nápodobě vrubovek: obrat „vázaný služebník" (ang. indentured servant) se vztahuje k tomuto zvyku, neboť šlo o smluvní nádeníky. Výraz se vlastně odvozuje z „vroubků" (angl. indentations) neboli zářezů na vrubovce užívané namísto smlouvy (Blackstone, 1827, I:218).

53. L. Yang, 1971: 52; Peng, 1994:329-31. Peng bystře poznamenává, že „tato metoda spojování vrubovek kvůli splacení dluhů byla ve skutečnosti přímým důsledkem procesu užívaného ve vypůjčování peněz; až na to, že přesun půjček v čase se změnil na přesun v prostoru" (1994:330).

54. Říkalo se jim „vkladové obchody" a L. Yang (1971:78-80) je nazývá „proto-bankami". Peng (1994:323–327) upozorňuje, že něco podobného už fungovalo předtím, alespoň pro obchodníky a cestovatele za dynastie

Tang, ale stát přísně kontroloval bankéře, aby peníze znovu neinvestovali.

55. Začalo to v Sečuánu, který měl vlastní zvláštní typ mincí. Nebyly bronzové, ale železné, a tedy mnohem těžší.

56. Peng, 1994:508, také 515, 833. Všechno se to velmi podobá kuponovým penězům, které byly ve středověku v oběhu skoro po celé Evropě.

57. Nejvýznamnějším odborníkem zastávajícím tento názor je von Glahn (1994), i když Peng (1994) tvrdí něco podobného, a převládá také mezi ekonomy, ať už známými či méně známými.

58. Diagram od MacDonalda (2003:56).

59. Jedno z oblíbených přirovnání používaných k připomenutí vlády legalistů za nenáviděné První dynastie bylo, že vyráběli veliké mosazné kotle, do nichž se pak nahlas a zřetelně vyslovily jednotlivé zákony – a pak v nich vařili zločince zaživa.

60. O procesu konverze viz Bulliet (1979), také Lapidus (2003:141–146). Bulliet také zdůrazňuje (tamtéž: 129), že hlavní účel masové konverze okázale ospravedlnit vládu jako ochránce a šiřitele víry, vyšel naprázdno. Lidé podporovali ve velkém kalify a politické vůdce jen v dobách, jako byly křížové výpravy nebo během rekonkvisty ve Španělsku, které útočily na samotný islám, a samozřejmě to platí z podobných důvodů v islámském světě i dnes.

61. „Nižší vrstvy většinou platily daně na hlavu a staraly se samy o sebe. Vláda održela daně a zajistila obyvatelům jisté bezpečí a kromě toho se zabývala také svými věcmi: válkami s cizinou, záštitou vzdělání a umění a životem v okázalém luxusu" (Pearson, 1982:54).

62. Přísloví se připisuje samotnému Prorokovi v Al-Ghazelově *Ihya', kitab al-'Ilm*, 284, a za ním následuje řada dalších prohlášení: „Sa´id Bin Musaiayb řekl: ‚Až uvidíte náboženského učence jít za panovníkem, vyhněte se mu, protože je to zloděj.' Al-Auza´i řekl: ‚Nic Alláh nenávidí víc, než náboženského učence, který navštěvuje úředníka'..." atd. Tento postoj v žádném případě nezmizel. Velká většina íránských ajatolláhů je například proti myšlence islámského státu, protože by podle nich nutně zničil náboženství.

63. Lombard, 1947; Grierson, 1960. Často se to prezentuje jako moudrá politika odmítnutí „znehodnotit" měnu, ale stejně tak bychom to mohli vykládat tak, že kalifova signatura nepřidávala žádnou další hodnotu. Pokus s papírovými penězi v čínském stylu v Basře 1294 selhal, protože nikdo nechtěl peníze kryté jen důvěrou ve stát (Ashtort, 1976:257).

64. MacDonald, 2003:64. Postupně už to tak dál nešlo a muslimské říše přijaly typičtější *iqta´* systém, kde vojáci dostávali výnosy z daní z určitých území.

65. Ani potom otroci nebyli vojáky, pouze za dočasných a výjimečných okolností (např. v Mandžusku nebo na Barbadosu).

66. Významnou roli v tom měly (1) „inkvizice" z roku 832, tedy nezdařený Abbasidův pokus převzít kontrolu nad islámskými učenci; (2) nejvýznamnější hromadná konverze poddaných arabské říše s vrcholem mezi 825–850; a (3) definitivní vstup tureckých vojenských otroků do Abbasidovy armády, často datované do roku 838; všechno se to tedy dělo zhruba ve stejné době.

67. Elwahed, 1931:111-35. Jak píše (tamtéž: 127): *„nezcizitelnost svobody* je jedním

z fundamentálních a nepopiratelných principů islámu". Otcové nemají právo prodat své děti a jednotlivci nemají právo prodat sami sebe – a nebo, pokud to udělají, žádný soud neuzná z toho vyplývající vlastnická práva. Je to pravý opak stanoviska „přirozeného zákona", které se později objevilo v Evropě.

68. Je v tom určitý rozpor: někteří učenci včetně některých dnešních muslimských učenců protestujících proti změnám v islámské ekonomice, tvrdí, že *riba*, který Korán jednoznačně odmítá, neoznačuje „úrok" obecně, ale předislámský arabský zvyk pokutovat pozdní platbu zdvojnásobením dluhu, a že paušální odmítání úroku je nesprávné (např. Rahman, 1964; Kuran, 1995). Necítím se dostatečně kompetentní vstupovat do diskuse, ale pokud je to pravda, mohlo by to znamenat, že zákaz lichvy se skutečně objevil v Iráku jako součást procesu vytváření základu islámu, což by obecně podpořilo moji argumentaci.

69. Nejcennější zprávy máme z egyptské genizy 12. století o komunitě židovských obchodníků. Ti se řídili zákazem účtovat úrok, i když obchodovali pouze mezi sebou. Jedinou oblastí, odkud se pravidelně dozvídáme o úroku, je oblast, kde se často využívá i nátlaku – při obchodech s králi, vezíry s úředníky, kteří si často půjčovali vysoké sumy na úrok – zvláště, i když nejen, od židovských a křesťanských bankéřů – aby mohli zaplatit svou armádu. Podvolit se žádosti o takovou nezákonnou půjčku bylo nebezpečné, ale neposlechnout ještě nebezpečnější (pro příklady s Abbasidem viz Ray, 1997:68–70, který čerpá hlavně z Fischela, 1937).

70. Existovala také spousta legálních triků (*hnal*), ke kterým se člověk mohl uchýlit, když se prvně rozhodl účtovat úrok: mohl například koupit dlužníkův dům v ceně půjčky, vybírat za něj nájemné a pak mu dovolit, aby si ho odkoupil zpět za stejnou sumu; přimět dlužníka, aby si jednou za měsíc koupil určitou věc a pak ji prodat nazpět se slevou apod. Některé školy islámského práva to zakazovaly úplně, jiné to pouze neschvalovaly. Mělo se za to, že se tyto metody hodně využívaly, jelikož mnoho historiků ekonomie se domnívalo, že úrok je nutnou součástí úvěru, ale nedávný výzkum nepřinesl žádný důkaz o tom, že by to bylo něco běžného (pro starší přístup: Khan, 1929, nový: Ray, 1997:58–59).

71. Mez, 1922:448 in Labib, 1969:89. Všimněte si, že Basra, město, kde na trhu každý platil šeky, byla také místem, kde se o století později Mongolové pokusili zavést státem vydávané papírové peníze a setkali se s tvrdým odporem. Slovo *sakk* je mimochodem kořen anglického „check" (č. šek). Původ samotného slova *sakk* je nejasný: Ashtor (1972:555) tvrdí, že je byzantské, Chosky (1988) je pokládá za perské.

72. Goitein (1966, 1967, 1973) podává podrobný přehled finančních metod židovských obchodníků v Egyptě 12. století. Skoro každá transakce byla do určité míry spojena s úvěrem. Šeky, které se až pozoruhodně podobaly vzhledem těm dnešním, se běžně používaly – i když v běžných obchodech byly obvyklejší zapečetěné pytlíky s kovovými mincemi.

73. I když vlády zjevně někdy vyplácely mzdy v šecích (Tag El-Din, 2007:69). V žádném případě tu nechci podceňovat roli státu v celé záležitosti: docházelo například k pokusům o založení centrálních bank a zcela jistě i k závazku dodržovat pravidlo, že vláda by měla kontrolovat dodržování komerčních

norem a nařízení. V praxi to ovšem byl spíše vzácný jev.

74. Udovitch, 1970:71–74.

75. Sarakshi in Udovitch (1975:11) s kvalitní diskusí k tématu. Podobně Ray (1997:59–60).

76. Tohle by mělo jistě zajímat studenty Pierra Bourdieu, který se proslavil argumentem založeným na jeho studiu kabylské společnosti v Alžíru, že mužova čest je v takové společnosti „symbolickým kapitálem" podobným ekonomickému kapitálu, ale mnohem důležitějším, jelikož je možné změnit čest na peníze, ale opačně to nefunguje (Bourdieu, 1977, 1990). Je pravda, že z přechozího textu to moc nepoznáme, ale člověka napadá, kolik z toho jsou jeho myšlenky a nakolik jen reflektuje obecné uvažování svých informátorů.

77. Podle K. N. Chaudhuriho (1985:197). V čele šíření islámu stáli súfijci i právničtí učenci; mnoho obchodníků bylo jedním nebo obojím. Odborná literatura je zde nezvykle bohatá. Viz např. Chaudhuri (1985, 1990), Risso (1995), Subrahmanyam (1996), Barendtse (2002), Beaujard (2005).

78. In Goody, 1996:91.

79. M. Lombard, 2003:177–179.

80. Burtonův překlad; 1934 IV:2013.

81. Úředníci navíc zaměstnávali své vlastní bankéře a často využívali úvěrových nástrojů jako *suftaja* pro převod daní a utajení nezákonně nabytých zisků (Hodgson, 1974 I:301; Udovitch, 1975:8; Ray, 1994:69–71).

82. „Pro Mohammeda toto přirozené řízení trhu odpovídá běhu vesmíru. Ceny rostou a klesají stejně jako noc přichází po dni, jako odliv následuje příliv a regulace cen není pouze nespravedlností vůči obchodníkům, ale je také porušením přirozeného běhu věcí" (Essid, 1995:15).

83. K velmi omezeným výjimkám docházelo například v čase katastrofy a tehdy většina z nich byla názoru, že je lepší pokytovat přímou pomoc postiženým než se zaplétat s tržními silami. Viz Ghazanfar a Islahi (2003), Islahi (2004:31–32); pro podrobnější diskusi o Mohamedových názorech na stanovování cen viz Tuma (1965), Essid (1988, 1995).

84. Hosseini, 1998:672, 2003:37: „Oba poukazují, že zvířata, jako třeba psi, si mezi sebou nevyměňují kosti."

85. Hosseini. 1998, 2003. Smith říká, že takovou továrnu osobně navštívil, což může být pravda, ale příklad s osmnácti kroky se poprvé objevuje už v hesle „Épingle" 5. svazku francouzské *Encyclopedie* vydané v roce1755, tedy o dvacet let dříve. Hosseini také poznamenává, že „Smithova soukromá knihovna obsahovala latinské překlady některých perských a arabských středověkých učenců" (Hosseini, 1998:679). Tím naznačuje, že Smith mohl příklad převzít přímo z originálu. Dalšími důležitými zdroji islámských precedentů pozdějších ekonomických teorií jsou: Rodison, 1978; Islahi, 1985; Essid, 1988; Hosseini, 1995; Ghazanfar ,1991, 2000, 2003; Ghazanfar a Islahi, 1997, 2003. Je stále jasnější, že mnohé z osvícenských myšlenek vycházelo z islámské filozofie: Descartovo *cogito* je například převzato zřejmě od Avicenny, Humovo slavné tvrzení, že pozorování stálých souvislostí ještě nedokazuje kauzalitu, se objevuje u Al-Ghazela a já jsem si povšiml Kantovy definice osvěty v hlasu kouzelného ptáčka v díle perského básníka Rumiho ze 14. století.

86. Tusiho *Nasirean Ethics* in Sun, 2008:409.

87. Ghazanfar a Islahi, 2003:58; Ghazanfar, 2003:32–33.

88. Tak například mezi Al-Ghazelovými etickými principy najdeme, že „kupující by měl být shovívavý, když smlouvá s chudým prodavačem, a tvrdý, když vyjedává s bohatým", a „člověk by měl být ochotný prodat chudým bez prostředků a prodloužit jim úvěr, aniž by čekal splacení dluhu" (Ghazali *Ihya Ulum al Din* II:79–82, in Ghazanfar a Islahi, 1997:22) – to druhé pravidlo pochopitelně připomíná Lukáše 6:35.

89. Ghazali in Ghazanfar a Islahi, 1997:27.

90. Tamtéž:32.

91. Tamtéž:32.

92. Tamtéž:35. O listonoších ve středověkém islámu viz Goitein (1964). Al-Ghazelovo stanovisko je zde bezpochyby ovlivněno Aristotelovou *Etikou Nikomachovou* (1121b): jelikož peníze jsou společenskou konvencí určenou pro podporu směny, jejich využití v lichvě se příčí jejich účelu; jeho stěžejní myšlenka je ale dost odlišná, podobá se spíše argumentu Tomáše Akvinského, že peníze jsou v podstatě měřítkem a že lichva jej překrucuje, a argumentu Jindřicha z Gentu, že „peníze jsou prostředkem, a ne cílem směny" – což nepřekvapí, protože ovlivnil i Akvinského (Ghazanfar, 2000).

93. Je těžké to zveličovat. Dokonce i slavné Lafferově křivce, pomocí které se Reaganova vláda v roce 1980 pokusila argumentovat, že snížení daní by zvýšilo státní výnosy tím, že by se zvýšila ekonomická aktivita, se často říká Chaldunova–Lafferova křivka, protože ji jako první navrhl jako obecné pravidlo Ibn Chaldun ve svém spisu *Muqaddimah* z roku 1377.

94. Goitein (1957) o vzestupu „buržoazie na Středním východě".

95. „Bagatelizace" de facto působila stejně jako zvýšení daní, jelikož člověk nyní musel zaplatit více ecu, aby uhradil daňovou sazbu stanovenou v šilincích. Protože mzdy byly stanoveny v librách, šilincích a pencích, došlo k jejich zvýšení, a tak bylo toto opatření obvykle oblíbené. Opačný proces měl na druhou stranu za následek snížení hodnoty zúčtovacích jednotek. Mohlo se to hodit, když král či jeho stoupenci potřebovali snížit svůj soukromý dluh stanovený v těchto jednotkách, ale také to snížilo příjem placených dělníků a všech, kdo měli jakýkoli fixní příjem, takže docházelo k častým protestům.

96. Langholm, 1979; Wood, 2002:73–76.

97. O patristické literatuře s tématem lichvy Maloney, 1983; Gordon, 1989; Moser, 2000; Holman, 2002:112–26; Jones, 2004:25–30.

98. Matouš 5:42.

99. Sv. Basil z Ceasareje *Homilia II in Psalmum XIV* (PG 29, 268–269).

100. op cit.

101. op cit.

102. Ambrož *De officiis* 2.25.89.

103. Ambrož *De Tobia* 15:51. Viz Nelson, 1949:3–5; Gordon, 1989:114–118.

104. I když ne úplně. Stojí za povšimnutí, že hlavním zdrojem otroků pro říši byli germánští barbaři žijící za jejími hranicemi a do otroctví se dostali kvůli válce nebo dluhům.

105. „Kdyby každý," jak napsal, „poté, co vezme ze svého majetku tolik, aby to stačilo pokrýt jeho osobní potřeby, věnoval zbytek lidem, kteří nemají nic, neexistovali by bohatí ani chudí" (*Illiud Lucae* 49D) – Basil se sám narodil jako aristokrat, ale prodal svá panství a výtěžek věnoval chudým.

106. *Homilia II in Psalmum XIV* (PG 29, 277C). Odkaz je na Knihu přísloví 19.17.

107. *Summa* 8.3.1.3: „protože dobrodiní nic nestojí, vylučuje myšlenku dluhu ... Dluh v žádném případě neznamená, že by Bůh cokoli dlužil nějaké bytosti".

108. Clavero (1986) v tom vidí základní problém podstaty smlouvy, a tedy legální báze lidských vztahů v evropské historii: lichva a šířeji i zisk byly kritizovány, ale pachtovné, které bylo základem feudálních vztahů, se nikdy nezpochybnilo.

109. Gordon, 1989:115. „Co jiného je obchod," napsal Cassiodorus (485–585), „než touha draze prodat to, co lze levně nakoupit? Proto jsou odporní ti obchodníci, kteří bez pomyšlení na boží spravedlnost vědomě lžou o hodnotě svého zboží. Takové Pán vykázal z Chrámu se slovy ‚Nečiňte z domu mého Otce zlodějské doupě'" (in Langholm, 1996:454).

110. O židovské právní tradici na téma lichva viz Stein (1953, 1955), Kirschenbaum (1985).

111. Poliakov, 1977:21.

112. Nelson (1949) usoudil, že o „Výjimce" se často soudilo, že se týkala vztahů mezi křesťany a židy, ale Noonan (1957:101–102) tvrdí, že se hlavně týkala „kacířů a nevěřících, zvláště Saracénů" a někteří soudí, že ani těch ne.

113. Až padesát dva procent se zárukou, až sto dvacet bez ní (Homer, 1987:91).

114. Vězení pro dlužníky v pravém slova smyslu existovala v Anglii až po roce 1263, ale věznění dlužníků má daleko delší tradici. Především židovští věřitelé zřejmě byli využíváni pro přeměnu virtuálních, úvěrových peněz na mince, vybírání rodinného stříbra od insolventních dlužníků a jeho předání královským mincovnám. Získali také nárok na pozemky neplatících dlužníků, které pak většinou skončily v rukou baronů nebo klášterů (Singer, 1964; Bowers, 1983; Schofield a Mayhew, 2002).

115. Roger z Wendoweru *Flowers of History* 252–253. Roger oběť nejmenoval, v pozdějších verzích se objevuje jméno Abraham, v jiných Izák.

116. Matthew Prior, in Bolles, 1837:13.

117. Nebo ostatně i Nietzschovy fantazie o počátcích spravedlnosti v mrzačení. I když šlo hlavně o projekci zvěrstev páchaných na židech na židy samotné, Nietzsche psal v době, kdy i opravdoví „divoši" zažívali podobné mučení a mrzačení kvůli neschopnosti platit dluhy koloniálním daňovým úřadům. Nejznámějším případem byl skandál v Leopoldově Belgickém Kongu.

118. Mundill, 2002; Brand, 2003.

119. Cohn, 1972:80.

120. Peter Cantor, in Nelson, 1949:10–11.

120. Byla to například firma z Cahors, která získala majetek anglických židů, když byli nakonec v roce 1290 vyhoštěni. Po dlouhou dobu ale byli Lombardané a lidé z Cahors závislí na královské přízni a jejich postavení nebylo o moc lepší než postavení židů. Francouzští králové často střídavě vyvlastňovali a vyhošťovali židy i Lombardany (Poliakov, 1977:42).

122. Noonan, 1957:18–19; Le Goff, 1990:23–27.

123. Jsou dva způsoby, jak nabýt jmění – jak už jsem řekl; jeden z nich částečně spočívá ve vedení domácnosti, druhým je

maloobchod: ten první je nezbytný a chvályhodný, zatímco ten, který spočívá ve směně, je oprávněně odsuzován, protože je nepřirozený a je způsobem, jak lidé ze sebe vzájemně profitují. Nejhorší z nich, a z dobrého důvodu, je lichva, která vydělává na samotných penězích a ne z přirozených věcí, které zastupují. Peníze se měly využívat pro směnu, nikoliv pro zvýšení úroku. A pojem „úrok" (*tokos*), který znamená vznik peněz z peněz, se používá i na vydělávání peněz tak, jako se dítě podobá rodiči. „Pročež ze všech způsobů získání bohatství, je tento ten nejméně přirozený" (Aristoteles, *Politika* 1258b). Etika Nikomachova (1121b) je podobně kritická. Pro nejlepší analýzu aristotelské tradice na téma lichvářství viz Langholm (1984).

124. Noonan, 1957:105–12; Langholm, 1984:50.

125. Odborný termín pro ušlý zisk je *lucrum cessans*: viz O'Brien, 1920: 107–110; Noonan, 1957:114–28; Langholm, 1992:60–61; 1998:75; Spufford, 1989:260.

126. Jak se to podařilo i německým obchodníkům v pobaltských městech hanzovního spolku. O bance Medicejských viz de Roover (1946, 1963), Parks (2005).

127. Situace v Benátkách, které byly průkopníkem v těchto věcech, je výmluvná: neexistoval zde žádný obchodnický cech, pouze cechy řemeslníků, protože cechy převážně vznikaly na ochranu před vládou a v Benátkách obchodníci *byli* vládou (MacKenney, 1987; Mauro, 1993:259–60).

128. Byli obviněni z kacířství a sodomie: viz Barber (1978).

129. Nemůžeme dokázat, že se Evropané ve svých směnkách cizích nechali inspirovat islámskými vlivy, ale vezmeme-li v úvahu míru, v jaké probíhal obchod mezi oběma stranami Středozemního moře, bylo by divné to popřít. Braudel (1995:816–817) je toho názoru, že tento nápad musel dorazit do Evropy prostřednictvím židovských obchodníků, kteří je, jak víme, v Egyptě už dlouho používali.

130. O směnkách cizích: Usher, 1914; de Roover, 1967; Boyer-Xambeu, Deleplace a Gillard, 1994; Munro, 2003b:542–46; Denzel, 2006. Existoval bezpočet měn a každou z nich bylo kdykoli možné „podcenit" nebo „nadcenit" nebo jinak změnit její hodnotu. Směnky také umožňovaly obchodníkům, aby se účinně zapojili do měnových spekulací a dokonce obešli zákony o lichvě ve chvíli, kdy bylo možné za jednu směnku zaplatit vystavením jiné, splatné do několika měsíců, v trochu vyšší částce. Říkalo se tomu „suchá směna" (de Roover, 1944) a když v průběhu času byla církev čím dál nedůvěřivější, začala další vlna finanční kreativity s cílem obejít zákony. Stojí za zaznamenání, že úrokové sazby u takových komerčních půjček byly obecně dost nízké – nejvýše dvanáct procent, což bylo v nápadném protikladu ke spotřebitelským půjčkám. Je to znak stále se snižujícího rizika takových transakcí (pro historii úrokových sazeb viz Homer, 1987).

131. Lane, 1934.

132. „V mnoha ohledech, jako např. v organizování práce otroků, správě kolonií, imperiální správě, komerčních institucích, námořní technologii a navigaci a lodním dělostřelectvu, byly italské městské státy přímými předchůdci portugalské a španělské říše. V mnohém je silně ovlivnily a také hodně těžily z jejich zisků." (Brady 1997:150.133). Nejdříve zřejmě využívali řeckých nevolníků a někdy arabských zajatců z křížových výprav a až později Afričanů. Byl to ale ekonomický model, který pak s sebou dovezli portugalští obchodníci na ostrovy v Atlantiku, jako byly Kanárské ostrovy, a také do Karibiku (Verlinden, 1970; Phillips, 1985:93–97; Solow, 1987; Wartburg, 1995).

134. Scammell, 1981:173–75.

135. Spufford, 1988:142.

136. O pojmu dobrodružství viz Auerbach (1946), Nerlich (1977).

137. Dokládá to Duby (1937). „Kulatý stůl" byl původně typem turnaje a zvláště ve 14. století se turnaje běžně pořádaly v přesné napodobě dvora krále Artuše a rytířů, kteří šli do boje, přijímali také role hrdinů příběhu, jako byli Galahad, Gawain, Bors atd.

138. A také v době, kdy technologické změny, a zvláště vynález kuše a vznik profesionální armády, začaly roli rytířů v boji činit nepodstatnou (Vance, 1973).

139. Kelly, 1937:10.

140. Viz Schoenberger (2008) pro nedávný důležitý příspěvek: porovnání role válečné mobilizace při vytváření trhů v Řecku a Římě se západní Evropou ve vrcholném středověku.

141. Wolf, 1954.

142. Prokázáno původně Vancem (1986:48). Podobnost je ještě nápadnější v *Parzifalovi* německého básníka Wolframa von Eschenbacha, který byl napsán asi o dvacet let později, ve kterém se rytíři „volně potulují od Španělska, severní Afriky a Sýrie po Bagdád, Arménii, Indii a Cejlon" (Adolf 1957:113), a odkazů na islám je zde velké množství (Adolf, 1947, 1957), ačkoli šlo o oblasti, které v té době byly Evropanům známy jen prostřednictvím obchodu. Fakt, že skuteční obchodníci, pokud se vzácně v těchto dílech objeví, nejsou nikdy sympatické postavy, s tím nemá žádnou spojitost.

14. Wágner, *Die Wibelungen: Weltgeschichte aus der Sage* (1848) neboli „Světové dějiny vyprávěné jako sága" Informace o Wágnerově argumentu jsem čerpal z další skvělé, i když poněkud extravagantní eseje Marca Shella s názvem „Accounting for the Grail" (1992:37–38). Wágnerův argument je ve skutečnosti komplikovanější: zakládá se na nezdařeném pokusu císaře Svaté říše římské Friedricha Barbarossy o podrobení italských městských států a odstoupení od zásady, že majetek může vždy pocházet jen od krále; namísto toho zde máme vzestup soukromého vlastnictví obchodníků, keré se odráží i ve finanční abstrakci.

144. Shell vnímá grál jako přeměnu starší představy rohu hojnosti či bezedné peněženky v době, která „se zrovna začala seznamovat s šeky a úvěrem", a zaznamenává spojitost s legendou o templářích a faktem, že Chretien (jehož jméno znamená „křesťan") byl pravděpodobně konvertovaným židem. Wolfram také tvrdil, že legendu získal ze židovského zdroje (Shell, 1992:44–45).

145. I Čína byla často rozdělena a rozdrobena. Všechny projekty budování velkých říší ve středověku nebyly dílem profesionálních armád, ale kočovných národů: Arabů, Mogolů, Tatarů a Turků.

146. *Etika Nikomachova* 1133a29–31.

147. Přirovnává peníze nejen k listonoši, ale také k „vládci", který také stojí mimo společnost, aby nám vládl a řídil naše vztahy. Stojí za povšimnutí, že Tomáš Akvinský, který mohl být přímo ovlivněn Al-Ghazelem (Ghazanfar, 2000), přijal Aristotelův argument, že peníze jsou společenskou konvencí, kterou

by lidé stejně snadno mohli změnit. Nakrátko se to v pozdním středověku stalo dominujícím katolickým stanoviskem.

148. Pokud vím, tak jediným odborníkem, který poukázal na tuto souvislost, je Bernard Faure, francouzský student japonského buddhismu: Faure (1998:798, 2000:225).

149. Ještě později, když už hotovostní obchody byly běžnější, používal se tento termín pro malé sumy peněz sloužících jako záloha, spíše ve smyslu anglického „závdavku" (angl. earnest money). O *symbola* obecně viz Beauchet (1897), Jones (1956:217), Shell (1978:32–35).

150. Descat, 1995:986.

151. Aristoteles *O vyjadřování* (1.16–17). Whitaker (2002:10) poznamenává, že pro Aristotela „je význam slova daný konvencí, stejně jako význam připisovaný vrubovce, kuponu či lístku spočívá na dohodě zainteresovaných stran".

152. *Etika Nikomachova* 1133a29–31.

153. Ale oni věřili, že tyto formule obsahují esenci tajemných pravd, zjevených Tajemství – „symbolon" od slovesa *symballein* s významem „shromáždit, seskupit či porovnat".

154. Müri, 1931;Meyer, 1999. Jediné informace, které o takových *symbola* máme, pocházejí z křesťanských zdrojů; křesťané později přijali své vlastní symbolon, Krédo, které zůstalo hlavním objektem termínu „symbol" po celý středověk (Ladner, 1979).

155. Také Pseudo-Dionysios, protože skutečný Dionysios Areopagita byl Athéňan žijící v 1. století, jehož obrátil na křesťanství sv. Pavel. Dílo Pseudo-Dionysia jsou pokusem o sloučení novoplatonismu s jeho pojetím filozofie jako procesu osvobození duše od hmotného stvoření a jejího shledání s božským a křesťanské věrouky. Jeho nejdůležitější práce, *Symbolická teologie*, se bohužel ztratila, ale všechny další dochované práce se k tomuto tématu v různé míře vyjadřují.

156. In Barasch, 1993:161.

157. Pseudo-Dionysius, *On the Celestial Hierarchy* 141A–C (česky *O nebeské hierarchii*, Praha: Vyšehrad, 2009). O Dionysiově teorii symbolismu obecně a o jejím vlivu viz Barasch (1993:158–80), též Goux (1990:67), Gadamer (2004:63–64).

158. Nazývá je „dary, které jsou nám věnovány v symbolické podobě" – stejně jako svaté přijímání. *On the Celestial Hierarchy* 124A.

159. Mathews, 1934:283. Porovnejte definici symbolon:

> A. *vrubovka* každá ze dvou polovin či do sebe zapadajících kusů věštecké kůstky či jiného objektu, které dva formální přátelé nebo jakékoli dvě smluvní strany mezi sebe rozdělí, každá si nechá jednu část jako důkaz své identity pro majitele druhé části.
>
> B. další předměty se stejnou funkcí, např. otisk pečeti ve vosku,
>
> 1. jakékoli znamení sloužící jako důkaz identity,
>
> 2. záruka,
>
> 3. znamení, zvl. dobré vůle.

Poté Liddell a Scott (1940:1676–77), bez příkladů a s překladem řeckých výrazů pro „věšteckou kůstku" a „nevítaný host".

160. Rotours, 1952:6. O *fu* obecněji (nebo *čchi*, další název pro vrubovky, který obecněji lze užít pro „znamení") viz Rotours (1952), Kaltenmark (1960), Kan (1978), Faure (2000:221–29), Falkenhausen (2005).

161. Je v tom zvláštní napětí: vůle nebes je v jistém smyslu i vůlí lidí a čínští myslitelé se lišili podle toho, na kterou stranu se

přiklonili. Xun Zi se například domníval, že autorita krále je založena na důvěře lidu. Také tvrdil, že zatímco důvěra mezi lidmi se udržuje pomocí smluv jištěných odpovídajícími polovinami vrubovek, za vlády opravdu spravedlivého panovníka by takové předměty byly zbytečné (Roetz, 1993:73–74).

162. Kohn, 2000:330. Podobně v Japonsku: Faure, 2000:227.

163. V *Encyklopedii* taoismu se popisují jako „diagramy považované za nebeské písmo, které svou moc odvozují od svých nebeských protějšků v držení božstev, jež je propůjčila" (Bokenkamp, 2008:35). O taoistickém *fu*: Kaltenmark, 1960; Seidel, 1983; Strickmann, 2002:190–191; Verellen, 2006; o buddhistických analogiích viz Faure, 1998; Rondon, 2008.

164. Sasso, 1978; původ jin-jang symbolu zůstává záhadným a sporným, ale sinologové, se kterými jsem hovořil, považují toto vysvětlení za přijatelné. Generické slovo pro „symbol" je v dnešní čínštině *fúhào* a je přímo odvozeno z *fu*.

165. Pokud zvažuji debatu na téma „Proč v islámském světě nevznikl moderní kapitalismus?", pak si myslím, že jak Udovitchův argument (1975:19–21), že se v islámském světě nikdy nerozvinuly neosobní úvěrové mechanismy, a Rayova námitka (1997:39–40), že zákaz úroku a pojištění měl větší význam, mají něco do sebe. Ryayův předpoklad, že neshody v dědickém právu v tom hrály také roli, zasluhuje prozkoumání.

166. Maitland, 1908:54.

167. Davis, 1904.

168. V platonském smyslu: jakýkoli konkrétní, živý pták, kterého uvidíme na blízkém ovocném stromě, je pouze symbolem obecné ideje „ptáka" (která je nehmotná, abstraktní a andělská), a stejně tak to platí o různých živých, smrtelných jedincích, kteří se spojí, aby vytvořili korporaci. Ti se také stávají abstraktní, andělskou Idejí. Kantorowicz tvrdí, že bylo třeba mnoha intelektuálních inovací, aby byla představa korporace možná: jmenovitě šlo o myšlenku eónu či nehmotné existence, věčného času – tedy času, který trvá navždy, což je v protikladu k Augustinově věčnosti, která je mimo čas a považovala se za domov andělů, a došlo také k návratu k dílu Dionysia Areopagity (1957:208–281).

169. Kantorowicz, 1957:282–83.

170. V islámském právu například neexistuje pojem fiktivní osoby a až donedávna tvrdě odmítalo uznat korporace (Kuran, 2005).

171. Hlavně Randall Collins, (1986:52–58), který také provádí porovnání s Čínou; srv. Coleman 1988.

172. Viz Nerlich, 1987:121–24.

KAPITOLA JEDENÁCT

1. O mzdách v Anglii viz Dyer (1989); o anglickém slavení svátků existuje spousta literatury, ale kvalitním současným zdrojem je Humphrey (2001). Silvia Federici (2004) je autorkou významné moderní syntézy.

2. Pro malou ochutnávku posledních debat o „cenové revoluci" viz Hamilton (1934), Cipolla (1967), Flynn (1982), Goldstone (1984, 1991), Fisher (1989), Munro (2003a, 2007). Hlavní spor se vede mezi monetaristy, kteří neustále tvrdí, že zvýšení množství kovových peněz je hlavním důvodem inflace, a těmi, kdo zdůrazňují roli rychlého nárůstu populace, i když konkrétnější argumenty jsou o dost detailnější.

3. Historikové mluví o „hladu po drahých kovech" – když se vytěžily nejvýnosnější doly, stále více se zatajovalo zlato a stříbro, které ještě neodplynulo z Evropy za nákup přepychových věcí z Východu. To způsobilo všechny možné problémy v komerci. V šedesátých letech 15. století byl nedostatek mincí ve městech jako Lisabon tak akutní, že se obchodní lodě plně naložené zbožím musely vracet domů, aniž by se z nich něco prodalo (Spufford, 1988:339–362).

4. Brook, 1998. Je pochopitelné, že to ohromně zjednodušuji: dalším problémem bylo statkářství, kdy se mnozí drobní rolníci zadlužili, protože nemohli statkářům platit. Tím, že členové stále se rozrůstající královské rodiny a dalších privilegovaných rodin byli osvobozeni od daní, museli tito drobní rolníci platit daně tak vysoké, že mnozí byli nuceni prodat své pozemky vlivným rodinám a pak si je pronajmout, aby za ně nemuseli platit daně.

5. Čínští historici napočítali sedmdesát sedm různých „hornických" revolucí ve třicátých a čtyřicátých letech 15. století (Harrison, 1965:103–104; srv. Tong, 1992:60–64; Gernet, 1982:414). Mezi lety 1445–1449 se staly silnou hrozbou, protože se horníci ze stříbrných dolů pod vedením Ye Zong Liu spolčili s nájemními rolníky a chudinou z měst přelidněných oblastí Fujian a Shexian. Vzniklo povstání, které se rozšířilo z mnoha různých provincií, povstalci zabrali mnoho měst a vyhnali většinu šlechty vlastnící pozemky.

6. Tento proces dokumentuje Von Glahn (1996:70–82). Gernet (1982:415–416) zaznamenává, jak se v letech 1450–1500 začala většina dní platit ve stříbře. Celý proces vyvrcholil metodou „prásknutí bičem": daňovými reformami, které se zaváděly mezi roky 1530–1581 (Huang, 1974, viz Arrighi, Hui, Hung a Seldon, 2003:272–73).

7. Wong, 1997; Pomeranz, 2000; Arrighi, 2007 a další.

8. Pomeranz, 2000:273.

9. Hodnota stříbra (stanovená ve zlatě) zůstala v Číně v průběhu 16. století ve srovnání s Lisabonem nebo Antverpami zhruba dvojnásobná.

10. von Glahn, 1996b:440; Atwell, 1998.

11. Chalis, 1978:157.

12. I Čína měla svou „dobu výprav" na začátku 15. století, ale nenásledovalo po ní masové dobývání ani zotročování.

13. Je možné, že se mýlili. Počet obyvatel se obecně snižoval až o devadesát procent i v oblastech, kde k žádné přímé genocidě nedocházelo. Na většině míst po uplynutí jedné či dvou generací začal počet lidí zase vzrůstat; na Hispaniole a v mnoha částech Mexika a Peru v oblastech kolem dolů byla celková úmrtnost spíše stoprocentní.

14. Todorov, 1984:137–138; originál: Icazbalceta, 2008:23–26.

15. Jeden z historiků poznamenává: „Na konci 16. století činil vývoz drahých kovů, hlavně stříbra, devadesát pět procent veškerého exportu směřujícího ze španělské Ameriky do Evropy. Přibližně stejné procento domorodého obyvatelstva bylo vyhubeno během dobývání tohoto bohatství." (Stannard, 1993:221).

16. Bernal Díaz, 1963:43.

17. Bernal Díaz: citace je sloučením Lockartova překladu (1844 II:120) a Cohenova překladu (1963:412), ačkoli to vypadá, že každý z nich vychází z trochu jiného originálu.

18. Bernal Díaz op cit.

19. Cortés, 1868:141.

20. Příběh většiny konkvistadorů je podobný. Balboa do Ameriky utekl před svými věřiteli; Pizzaro se tak těžce zadlužil, když potřeboval vybavit svou výpravu do Peru, že po prvních nezdarech mu v návratu do Panamy zabránil jen strach z vězení pro dlužníky; Francisco de Montejo musel zastavit celý svůj majetek v Mexiku za osm tisíc pesos, aby mohl finacovat výpravu do Hondurasu; Pedro de Alvaro se také propadl hluboko do dluhů a nakonec investoval všechno do plánu na dobytí Moluckého souostroví a Číny. Po jeho smrti se věřitelé okamžitě pokusili vydražit všechno, co po něm zbylo.

21. Např. Pagden, 1986.

22. Gibson, 1964: 253. Všechno to až znepokojivě připomíná dnešní globální politiku, kdy například OSN bude chudé země nabádat, aby umožnily bezplatné vzdělání všem, a na druhou stranu bude MMF (který je ve skutečnosti po právní stránce součástí OSN) naléhat, aby udělaly pravý opak a zavedly školné jako součást širších „ekonomických reforem" jako podmínku pro splacení národního dluhu.

23. Vycházím Williama Pietze (1985:8), který prostudoval záznamy prvních obchodnických dobrodruhů ze západní Afriky; i když Todorov (1984:129–131) s velmi podobným pohledem na konkvistadory.

24. Některé zbankrotovaly, jako například jedna z poboček Fuggers, ale docházelo k tomu překvapivě zřídka.

25. Martin Luther, *Von Kaufshandlung und Wucher*, 1524, in Nelson, 1949:50.

26. V Lutherově době byl hlavním problém zvyk *Zinskauf*, neboli renta z pronajaté půdy, což byla v podstatě skrytá forma úročení půjčky.

27. In Baker, 1974:53–54. Odkaz na sv. Pavla je z Listu Římanům 13:7.

28. Podle něho fakt, že Deuteronomium povoluje lichvu za jakýchkoli podmínek, ukazuje, že nemohlo jít o obecný „spirituální zákon", ale o politický zákon vytvořený pro specifickou situaci ve starověkém Izraeli, a tím pádem by měl být v jiných situacích irelevantní.

29. A právě tohle byl původní význam „kapitalismu". Samotné slovo pochází z latinského *capitale*, což znamenalo „zdroje, obchodní zásoby, suma peněz nebo úročené peníze" (Braudel, 1992:232). V angličtině se objevuje v polovině 16. století jako označení vypůjčené z italského účetnictví (Cannan, 1921; Richard, 1926) pro to, co zůstalo, když si člověk dal do pořádku majetek, úvěry i dluhy; i když až do devatenáctého století anglické zdroje dávaly přednost slovu „zásoby" (angl. stock) – částečně zřejmě proto, že slovo „kapitál" bylo tak těsně spojeno s lichvou.

30. Národy, které konec konců také praktikovaly lichvu i mezi sebou: Nelson, 1949:76.

31. Ben Nelson to zdůraznil v důležité knize *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*.

32. Midelfort, 1996:39.

33. Zmora, 2006:6–8. Veřejné financování v tomto období převážně znamenalo skryté úročené půjčky od nižší šlechty, která také tvořila vrstvu, z níž pocházeli místní úředníci.

34. O církevních pozemcích: Dixon (2002:19). O Kazimírových hráčských dlu-

zích: Janssen (1910 IV:147). Jeho celkový dluh narostl v roce 1528 na půl milionu guldenů, v roce 1541 už to bylo přes tři čtvrtě milionu (Zmora, 2006:13n55).

35. Později byl obviněn ze spiknutí s hrabětem Wilhelmem von Hennenburg, jež přešel na stranu rebelů a stal se pak světským vévodou na územích, které měl tehdy v držení würzburgský biskup.

36. Z „Report of the Margrave's Commander, Michel Gross from Trockau", in Scott a Scribner (1991:301). Sumy jsou spočítané za základě přislíbeného jednoho florinu za popravu a půl za zmrzačení. Nevím, jestli Kazimír tento konkrétní dluh někdy splatil.

37. Pro některé důležité zprávy o rebelii a represi viz Seebohm, 1877:141–45; Janssen, 1910 IV:323–26; Blickle, 1977; Endres, 1979; Vice, 1988; Robisheaux, 1989:48–67, Sea, 2007. O Kazimírovi se říká, že se nakonec uchýlil k vynucování pokut, kdy po svých poddaných nakonec požadoval odškodnění přes sto tisíc guldenů.

38. Linebaugh (2008) pěkně analyzuje tento jev ve své eseji o sociálních kořenech Magny Charty.

39. Je výmluvné, že ani přes neustálá odvetná opatření vůči prostým lidem nebyl nikdo z německých panovníků či šlechty popohnán k odpovědnosti, dokonce ani ti, kteří kolaborovali s rebely.

40. Muldrew, 1993a, 1993b, 1996, 1998, 2001; srv. MacIntosh, 1988; Zell, 1996, Waswo, 2004; Ingram, 2006; Valenze, 2006; Kitch, 2007. Musím souhlasit s Muldrewovými závěry, jen bych některé zmírnil: například jeho odmítnutí MacPhersonova argumentu o majetnickém individualismu (1962) se mi zdá zbytečné, jelikož mám dojem, že MacPherson popsal změny, které se dějí na hlubší strukturální úrovni, méně přístupné otevřenému diskursu (viz Graeber, 1997).

41. Muldrew (2001:92) odhaduje, že kolem roku 1600 osm tisíc londýnských obchodníků vlastnilo téměř třetinu hotovosti v celé Anglii.

42. Williamson, 1889; Whiting, 1971; Mathias, 1979b; Valenze, 2006:34–40.

43. Zlato a stříbro tvořily velmi malou část domácího majetku: soupisy ukazují, že na jednu minci připadalo průměrně patnáct šilinků v úvěru (Muldrew, 1998).

44. Tento princip práva na živobytí je klíčem k tomu, co E. P. Thomson nazval „morální ekonomií davu" (1971) Anglie 18. století, což je podle Muldrewa (1993a) pojetí, které lze aplikovat na všechny tyto úvěrové systémy jako takové.

45. Stout, 1742:74–75, části stejné pasáže jsou uvedeny v Muldrew (1993a:178, 1998:152).

46. Nebo přesněji, buď šlo o zbožnost (u kalvinistů) nebo dobrosrdečnost (u těch, kteří jim oponovali ve jménu starých svátečních hodnot) – v letech před válkou se mnoho farností dělilo na „bohabojné" a „slušné, čestné muže" (Hunt, 1983:146).

47. Shepherd (2000), Walker (1996), můj vlastní pohled na „cyklickou službu" a námezdní práci viz opět Graeber (1997).

48. Hill, 1972:39–56; Wrightson a Levine, 1979; Beier, 1985.

49. Muldrew, 2001:84.

50. Pro klasický popis souvislostí mezi tudorovskými trhy, svátky a morálkou viz Agnew (1986).

51. Johnson, 2004:56–58. O dvou pojetích spravedlnosti: Wrightson (1980). Bodinova

esej se hodně četla. Vycházela z názorů Tomáše Akvinského na lásku a přátelství, které podle něho předchází právnímu řádu. Tím se ovšem dostáváme zpět k Aristotelově *Etice Nikomachově*, která se do Evropy dostala skrze arabské zdroje. Netušíme, jestli zde působily nějaké přímé islámské vlivy, ale vzhledem k celkovému vzájemnému propojení (Ghazanfar, 2003) je to asi pravděpodobné.

52. Gerard de Malyne: *Maintenance of Free Trade* (1622), in Muldrew (1998:98), též Muldrew (2001:83).

53. V Chaucerovi najdeme plno takových věcí: Žena z Bathu se např. týká manželských dluhů (např. Cotter, 1969). Bylo to skutečně v období kolem 1400–1600, kdy se všechno začalo vnímat jako dluh, pravděpodobně v reflexi prvních známek majetnického individualimu se snahou včlenit to do starších morálních vzorců. Guth (2008), historik práva, nazývá proto tato staletí „věkem dluhu", který pak po roce 1600 nahradil „smluvní věk".

54. Davenant, 1771:152.

55. Marshall Sahlins (1996, 2008) už nějakou dobu zdůrazňuje teologické kořeny Hobbesova myšlení. Velká část následujícího popisu je jím ovlivněna.

56. Sám Hobbes neužívá termín „soukromý zájem", ale mluví o „konkrétním", „osobním" nebo „obecném" zájmu.

57. *De L'Esprit* 53, in Hirschman (1986:45). Prozkoumat rozdíl mezi Shangovým „ziskem" a Helvétiovým „zájmem" by bylo samo o sobě zajímavé. Nejde totiž o stejné pojmy.

58. Anglické „interest" (č. úrok) – z *interesse* se začíná ve 14. století běžně používat jako eufemismus pro lichvu, ve svém známějším, obecnějším významu se pak užívá od 16. století. Hobbes neužívá výraz „soukromý zájem", ačkoli mluví o „osobním" a „obecném" zájmu; termín už ale byl rozšířený od doby, co se objevil v díle Machiavelliho přítele Francesca Gaurdiniho v roce 1512. Samozřejmostí je pak od 18. století (viz Hirschman, 1977, 1992, zvl. 2. kapitola; Dumont, 1981; Myers, 1983, Heilbron, 1998).

59. Sée (1928:187) upozorňuje, že až do doby kolem roku 1800 bylo ve francouzštině „interesse" obvyklým označením pro „kapitál", angličtina v tomto případě preferovala slovo „stock". Je zajímavé, že Adam Smith se pak vlastně vrací k augustiniánskému užití „sebeláska" ve své slavné pasáži o řezníku a pekaři (*Wealth of Nations* 1.2.2).

60. Beier, 1985:159–63; srv. Dobb, 1946:234. Stýkat se s cikány bylo také těžkým zločinem. V případě potulky bylo pro justici tak těžké najít někoho, kdo by proti tulákům vznášel obvinění, že se nakonec musela spokojit s trestem veřejného zbičování.

61. In Walker, 1996:244.

62. Helmholtz, 1986; Brand, 2002; Guth, 2008.

63. Helmholz, 1986; Muldrew, 1998:255; Schofield a Mayhew, 2002; Guth, 2008).

64. Stout, 1742:121.

65. „Hrůzy z Fleetu a Marshalsea byly odhaleny v roce 1729. Chudí dlužníci se tlačili na „obyčejné straně", pokrytí špínou a různou havětí, a trpěli až do smrti, když je nechali bez lítosti zemřít hlady nebo na tyfus ... Nikdo se nepokoušel od sebe odlišit podvodníky a nešťastníky. Bohatý mizera, který mohl, ale nechtěl platit dluhy, si mohl hýřit v přepychu, zatímco jeho ubohý spoluvězeň na „obyčejné straně" strádal a umíral zaživa" (Hallam 1866 V:269–70.)

66. Nechci tvrdit, že je chybná známější verze o „primitivní akumulaci", ohrazení společných pozemků a vzniku soukromého vlastnictví a vytlačení tisíců bývalých chalupníků, ze kterých se pak stali nájemní bezzemci. Jen upozorňuji na tu skrytější stranu celého příběhu. Je to užitečné, protože probíhají spory o to, nakolik se tudorovské a stuartovské období vyznačovaly nárůstem ohrazování pozemků (např. Wordie, 1983). Využití dluhu k rozkolu v komunitách je míněno podobně jako skvělý argument Silvie Federici (2006) o roli čarodějnických procesů ve zbrždění lidových příjmů v pozdním středověku a otevření cesty ke kapitalismu.

67. „Osobní úvěr získal v 18. století špatnou pověst. Často se říkalo, že je nesprávné zadlužit se jen kvůli platbám za běžné spotřební zboží. Velebila se hotovostní ekonomika; přísné vedení domácnosti a nadměrná šetrnost se vynášely do nebes. Pak následoval útok na maloobchodní úvěry, zastavárnictví a lichvářství, zacílený jak na dlužníky, tak na věřitele" (Hoppit, 1990).

68. *Wealth of Nations* 1.2.2 0:312–313.

69. Muldrew, 1993:163.

70. *Theory of Moral Sentiments* 4.1.10.

71. „Člověk, který si vypůjčí, aby utrácel, brzy přijde na mizinu, a ten, kdo mu půjčil, bude mít většinou příležitost litovat svého bláznovství. Vypůjčit si nebo půjčovat kvůli něčemu takovému je v obou případech, jestliže lichva nepřichází v úvahu, proti zájmu obou stran; a ačkoli se to někdy stává, můžeme si být jisti, že to není příliš často, protože všichni lidé dbají především na své vlastní zájmy" (*Wealth of Nations* 2.4.2). Smith občas uznává existenci maloobchodního úvěru, ale nepřikládá mu žádný význam.

72. Reeves, 1999. Reeves, stejně jako Servet (1994, 2001) dokazuje, že si mnozí z nich této variability byli vědomi, například Puffendorf vytvořil dlouhý seznam takových platidel.

73. Tím, že připíšeme zlatu hodnotu, to prostě uznáme. Stejný argument se obvykle používal při řešení staré středověké hádanky o diamantech a vodě: jak to, že jsou diamanty tak drahé, když jsou k ničemu, a voda, kterou lze použít všemi způsoby, nestojí skoro nic? Obvyklou odpovědí bylo: diamanty jsou věčnou formou vody. Galileo, který tento předpoklad kritizoval, říkal, že ti, kdo to tvrdí, by se vlastně měli změnit v sochy. Tak by byli spokojení – tvrdil ve svém nenapodobitelném renesančním stylu – protože (1) by byli věční, a (2) my ostatní bychom už nemuseli poslouchat jejich hloupé argumenty. Viz Wennerlind (2003), který poukazuje na zajímavý fakt, že většina evropských vlád zaměstnávala v 17. století alchymisty, aby vyrobili zlato a stříbro na mince; a až poté, co tyto plány selhaly, se začaly používat papírové peníze.

74. Kindleberger, 1984; Boyer-Xambeu, Deleplace a Gillard, 1994; Ingham, 2004:171. Tato cesta nakonec spíše vedla k vytvoření burz. První veřejné burzy v 15. století v Brugách a Antverpách nezačínaly obchodováním s podíly podílových společností, ty v té době téměř neexistovaly, ale dávaly „slevy" na směnky cizí.

75. Usher (1934, 1944) původně zavedl rozdíl mezi „primitivním bankovnictvím", kdy prostě půjčíme, co máme, a „moderním bankovnictvím" založeném na určitém malém rezervním systému – tedy půjčíme více než máme, a tím v podstatě vytváříme peníze. Může to být další důvod, proč jsme se nyní

posunuli k něčemu jinému, než je „moderní bankovnictví" – viz dále.

76. Spufford, 1988:258, vychází z Ushera, 1943:239–242. Ačkoli se používaly vkladové listy, soukromé bankovky založené na úvěru se objevují dost pozdě – od londýnských zlatníků, kteří zároveň fungovali jako bankéři v 17. a 18. století.

77. Pro užitečný přehled viz Munro, 2003b.

78. MacDonald 2006:156.

79. Tomas de Mercado in Flynn, 1978:400.

80. Viz Flynn, 1979; Braudel, 1992:522–523; Stein a Stein, 2000: 501–505, 960–962; Tortella a Comín, 2002. Počet *juros* v oběhu se zvedl ze tří milionů šest set tisíc dukátů v roce 1516 na více než osmdesát milionů v roce 1598.

81. Nejznámějším zastáncem tohoto postoje byl Nicholas Barbon (1690), který tvrdil, že „peníze jsou hodnotou stanovenou zákonem" a měřítkem stejně jako třeba palce, hodiny nebo unce. Zdůrazňoval také, že většina peněz je stejně úvěrem.

82. Locke (1691:144) též in Caffentzis (1989:46–47), který je nejlepším přehledem celého sporu i jeho důsledků. Srv. Perlman a McCann, 1998:117–20; Letwin, 2003:71–78; Valenze, 2006:40–43.

83. Máme sklon zapomínat, že materialismus marxistické tradice není žádnou radikální odchylkou – Marx stavěl, podobně jako Nietzsche, na buržoazních předpokladech (ačkoli jiných než on) a vedl je směrem, který by jejich původní zastánce pobouřil. Máme také dobrý důvod věřit, že to, čemu říkáme „historický materialismus", je ve skutečnosti Engelsův příspěvek k celému projektu – a Engels byl buržoa jak původem, tak cítěním (byl zastáncem kolínské burzy).

84. Macaulay (1886:485) – esej původně otiskl the Spectator, 1. března 1711.

85. *Faust* II, dějství I. – viz Shell (1992), Binswanger (1994) pro podrobný rozbor. Souvislost s alchymií je zřejmá. Když v roce 1300 Marco Polo poznamenal, že čínský císař „asi mistrovsky zvládá umění alchymie", když je schopen změnit papír v něco, co má cenu zlata, bylo to evidentně myšleno jako vtip; v 17. století většina evropských panovníků opravdu zaměstnávala alchymisty, aby se pokusili získat zlato z obyčejných kovů; a jen proto, že se jim to nepovedlo, se začaly používat bankovky (Wennerlend, 2003).

86. Ne že by neexistovala nedůvěra v peníze – ale oni se zaměřovali spíše na morální a metafyzické problémy (např. na „krádež času").

87. Prý to pronesl během svého projevu na texaské univerzitě v roce 1927, a ačkoli tuto pasáž bezpočtukrát ocitovaly moderní knihy a zvláště internetové stránky, nemohla ve skutečnosti zřejmě vzniknout dříve než v roce 1975. První dva řádky pravděpodobně původně pocházejí z roku 1937 od britského investičního poradce L. L. B. Angase: „Moderní bankovní systém vytváří peníze z ničeho. Tento proces je pravděpodobně nejneuvěřitelnějším podvodem, který kdy byl vymyšlen. Banky mohou v podstatě způsobit inflaci, vytvořit i zrušit moderní zúčtovací měnu" (Angas, 1937:20–21). Další části citátu jsou také zřejmě pozdějšího data a lord Stamp nikdy v jeho publikovaných textech neprohlásil nic podobného. Podobná věta „banka má prospěch ze všech úroků, které vytváří z ničeho", připisovaná Willamu Pattersonovi, prvnímu řediteli Anglické banky, je také prv-

ně doložena až ve třicátých letech a je téměř jistě smyšlená.

88. Akciové společnosti vznikly na počátku koloniálního období, společně se slavnou Východoindickou společností a podobnými koloniálními podniky, ale během průmyslové revoluce do velké míry vymizely a objevily se znovu až na konci 19. století nejdříve v Americe a Německu. Jak poznamenal Giovanni Arrighi (1994), rozkvět britského kapitalismu byl spojen s malými rodinnými firmami a vysokými financemi; a právě Amerika a Německo spolu bojovaly o to, kdo nahradí Británii v pozici hegemona, jež zavedl moderní byrokratický společenský kapitalismus.

89. MacKay, 1854:52.

90. MacKay, 1854:53–54.

91. Spyer, 1997.

92. Prakash, 2003:209–216.

93. Hardenburg a Casement (1913); nejznámější a nejpronikavější rozbor této události pochází od Micka Taussiga (1984, 1987).

94. Encyclopedia Britannica, 11. vydání (1911): heslo „Putumayo".

95. Jak poznamenává Taussig (1984:482), když se vedoucího společnosti později ptali, co míní výrazem „kanibal", odpověděl, že tím prostě myslel, že indiáni nechtěli s nikým obchodovat.

96. O tomto bodě se podrobně pojednává ve významné knize Yanna Moulier-Boutanga (1997), ale bohužel zatím nebyla přeložena do angličtiny.

97. Davies, 1975:59. „Indentured" (č. vázaný, upsaný) pochází z „indentations" – č. vruby, zářezy, opět na vrubovce, které se obvykle používaly jako smlouvy s těmi, kdo – stejně jako vázaní služebníci – neuměli číst (Blackstone, 1827 I:218).

98. Klasickou analýzu tohoto „druhého nevolnictví" podává Immanuel Wallerstein (1974).

99. Tohle mimochodem platilo ve všech vrstvách, čekalo se to od každého – od prostých děveček a učedníků po dvorní dámy a rytířská pážata. To byl jeden z důvodů, proč smlouvy o vázané službě nebyly v 17. století žádnou velkou změnou – byly prostě prodloužením doby smluvní práce z jednoho roku na pět až sedm let. I ve středověku existovali dospělí nádeníci, ale často se moc nelišili od obyčejných zločinců.

100. Samotné slovo „proletariát" na to naráží, potože je odvozeno od římského termínu pro „ty, kdo mají děti".

101. C. L. R. James, 1938; Eric Williams, 1944.

102. „Bylo k dispozici mnoho prostředků, aby byznysmeni mohli ušetřit hotovost při vyplácení mezd – mezi výplatami mohly být dlouhé intervaly; výplata mohla být v naturáliích, lístcích či poukázkách na nákupy v obchodech atd., soukromých bankovkách a kuponech" (Mathias, 1979a:95).

103. Skutečně kompletní seznam viz Linebaugh (1993:449); též Linebaugh (1982), Rule (1986:115–17).

104. Tebbutt, 1983:49. O zastavárnictví obecně: Hardaker, 1892; Hudson, 1982; Caskey, 1994; Fitzpatrick, 2001.

105. Linebaugh, 1993:371–404.

106. Obvykle proto, abychom usoudili, že dnes už samozřejmě žijeme v úplně jiném světě, protože už to zcela jasně není pravda. Je dobré uvědomit si, že Marx podle svého názoru psal „kritiku politické ekonomie" – tedy o teorii a praxi ekonomiky v jeho době.

107. Viz Lockhartův překlad Bernala Díaze (Díaz, 1844 II:396), který podává různé verze příběhu, sebrané z různých zdrojů.

108. Clenninded, 1991:144.

109. Na tomto základě Testart od sebe odlišuje otroctví vzniklé hráčstvím, kde hráč dá v sázku sám sebe, a dlužní otroctví, i když toto jsou bezvýhradně hráčské dluhy. „Mentalita hráče, který přímo vsadí sám sebe, se spíše podobá mentalitě válečníka, který riskuje ztrátu svého života ve válce nebo v otroctví, než mentalitě chudáka, který je ochoten prodat sám sebe, aby přežil" (Testart 2002:180).

110. To je mimochodem důvod, proč jsou stížnosti na nemorálnost deficitů tak hrozně neupřímné: protože moderní peníze *jsou* ve skutečnosti státním dluhem, kdyby neexistoval deficit, skončilo by to katastrofou. Peníze mohou být jistě také vytvářeny soukromě, bankami, ale nejde to bez omezení. To je také důvod, proč americké vyšší vrstvy v čele s Alanem Greenspanem na konci devadesátých let zpanikařily, když Clintonova vláda začala mít rozpočtové přebytky; Bushovo snížení daní bylo zřejmě specifickým opatřením k zachování rozpočtového schodku.

111. Wallerstein, 1989.

112. 1988:600.

113. Británie přijala svůj první zákon o insolvenci v roce 1542.

114. Na to bezpochyby mířil Goethe, když nechal Fausta, aby poradil císaři platit dluhy dluhopisy. Konec konců všichni víme, jak to s ním dopadlo, když se jeho čas naplnil.

115. Sonnercher (2007) popisuje podrobnou a dlouhou historii těchto sporů.

116. Mohli bychom zde zachytit i náboženský element: v době císaře Augusta pojala skupina představitelů náboženského kultu na Středním východě myšlenku, že z nebe vyšlehne oheň a pohltí zemi. Tehdy se to zdálo nemožné. Nechme tyto myšlenky někde v koutě po dva tisíce let a ony už si najdou cestu na světlo. Jsou ale evidentně součástí většího schématu.

KAPITOLA DVANÁCT

1. Na význam tohoto data mě poprvé upozornil kolega antropolog Chris Gregory (1998: 265–296; též Hudson, 2003a). Občané USA nemohli proměnit dolary za zlato už od roku 1934. Rozbor, který následuje, je inspirován Gregorym i Hudsonem.

2. Jedna z rozumně vypadajících verzí, která uvádí poměrně malé množství drahých kovů, viz www.rediff.com/money/2001/nov/17wtc.htm. Zábavnější a fiktivnější verze viz www.rense.com/general73/confess.htm.

3. „The Federal Reserve Bank of New York: the Key to the Gold Vault" (neworkfed.org/education/addpub/goldvaul.pdf).

4. Ještě malá poznámka: vzpomínám si, jak jsem v té době také četl novinové zprávy, kde stálo, že v pasážích přímo pod Dvojčaty byla luxusní zlatnictví a že všechno zlato z nich zmizelo. Nejspíš si ho odnesli záchranáři, ale za daných okolností proti tomu nikdo nic vážnějšího nenamítal – alespoň si nevzpomínám, že by se ta záležitost nějak dál vyšetřovala, natož dostala k soudu.

5. Jistě není náhoda, že se William Greider rozhodl pojmenovat svou skvělou knihu o historii Fedu (1989) *The Secrets of Temple* („tajemství chrámu"). Tak ji skutečně někteří její úředníci popisují. Greider jednoho cituje: „Systém je jako církev ... Má svého papeže – předsedu, kolegium kardinálů – guvernéry

a prezidenty bank, a kurii – vyšší personál. Ekvivalentem laiků jsou komerční banky ... Máme dokonce i různé řády, jako byli jezuité, františkáni a dominikáni – jen jim říkáme pragmatici, monetaristé a neokeynesiáni" (tamtéž: 54).

6. To není nic nového, částečně toto tvrzení čerpá z braudeliánské školy (světové systémy), například z nedávné práce Mielantse (2007). Pro klasičtější marxistickou verzi rozvíjející spojitost od Nixona, viz Custers (2007). Pro mainstreamovější neoklasické pojednání viz MacDonald a Gastman (2001), MacDonald (2006).

7. Senátor Fullbright, in McDermott, 2008:190.

8. Musím upozornit, že je to v přímém rozporu se záměrem americké ústavy (1.8.5), která specifikuje, že pouze Kongres je oprávněn vydávat peníze a regulovat jejich hodnotu – bezpochyby na popud stoupenců Jeffersona, kteří byli proti vytvoření centrální banky. USA se stále řídí literou zákona: mince vydává přímo ministerstvo financí. Papírové peníze Spojených států, ačkoli jsou opatřeny podpisem ministra financí, nevydává ministerstvo, ale Fed. Jsou to technicky vzato bankovky, i když podobně jako v Anglii má pouze jedna banka monopol na jejich vydávání.

9. Pro ty, kdo nevědí, jak federální rezervní systém (Fed) funguje: technicky jde o několik fází. Ministerstvo financí vydá veřejné obligace a Fed je skoupí zpátky. Fed pak půjčuje takto vytvořené peníze jiným bankám se zvláště nízkým úrokem („nejnižší úrok" – prime rate), aby je banky mohly půjčovat za vyšší. Jako řídicí činitel bankovního systému Fed také ustavuje poměr částečných rezerv: tedy kolik dolarů mohou tyto banky „půjčit" – ve skutečnosti vytvořit – na každý dolar, který si půjčily od Fedu, nebo je mohou mít ve vkladech nebo s nimi mohou jinak počítat jako s aktivy. Teoreticky je ten poměr deset ku jedné, ale spousta mezer v zákonech umožňuje bankám jít o dost výš.

10. Což vyvolává poměrně zajímavou otázku, k čemu ty zlaté rezervy skutečně jsou.

11. Snad největší výzvu globální moci USA v posledních letech představuje fakt, že existuje místo – oblast v Číně směrem k Tchaj-wanu, kde je nyní tak hustá a důmyslná protiletecká obrana, že letectvo Spojených států si už nemůže být jisté, že se tam dostane, když bude chtít. Nechopnost odstranit Usámu bin Ládina představuje samozřejmě nenápadnější omezení jejich moci.

12. Nebo je investovat na americké burze, což má konec konců stejný efekt. Jak poznamenává Hudson, „američtí diplomaté dali dostatečně najevo, že zakoupení kontroly nad americkými společnostmi nebo dokonce návrat ke zlatu se bude vnímat jako nepřátelský čin" (2002a:7), takže pokud se nechtějí úplně zbavit dolarů – což by se vnímalo jako mnohem horší čin – nemají moc na výběr. O tom, jaká může být odveta za „nepřátelské" činy, viz dále.

13. Hudson, 2002a:12.

14. Jak už mnozí postřehli, tři země, které přešly na euro někdy v této době – Írán, Irák a Severní Korea, byly ty samé, které si Bush vyvolil za svou „osu zla". Jistěže bychom se zde mohli dohadovat o příčině a účinku. Je také důležité, že hlavní státy užívající euro, jako je Francie a Německo, byly jednomyslně proti válce, zatímco spojenci USA se rekrutovali z řad euroskeptiků, jako je například Velká Británie.

15. Pro několik reprezentativních názorů na vztah dolaru a velké říše: Fergusson (2001, 2004) – neoklasická ekonomická perspektiva, Hudson (2003a) – radikální keynesiánský pohled, Brenner (2002) – marxistické stanovisko.

16. Dokonce i CIA nyní označuje taková uspořádání jako „otroctví", ačkoli technicky jde v dlužním peonství o něco jiného.

17. Porovnejte tuto křivku s křivkou předchozí – jsou v podstatě stejné.

18. Viz dailybail.com/home/china-warns-us-about-debt-monetization.html, 22. prosince 2009. Zpráva se zakládá na příspěvku z *Wall Street Journal*, „Don't Monetize the Debt: The president of the Dallas Fed on inflation risk and central bank independence" (Mary Anastasia O'Grady, *WSJ*, May 23, 2009). Měl bych dodat, že obecně se dnes termín „monetizace dluhu" používá jako synonymum pro „vytisknutí peněz" k uhrazení dluhu. Toto užití termínu je téměř všeobecné, ale původně znamenal přeměnu samotného dluhu na peníze. Anglická banka nevytiskla peníze, aby uhradila státní dluh, ale přeměnila tento dluh na peníze. I zde máme důrazný argument do diskuse o samotné podstatě peněz.

19. Někdy se tomuto systému říká Bretton Woods II. (Dooley, Folkerts-Landau a Garber 2004, 2009): jde o dohodu z devadesátých let o použití různých neoficiálních prostředků k umělému udržení vysoké ceny amerického dolaru a nízké u měn východní Asie, aby se levné asijské zboží dostalo do USA. Jelikož reálné mzdy v USA od sedmdesátých let stagnují nebo se snižují a zvyšuje se spotřebitelský dluh, je tohle jediný důvod, proč se životní úroveň v USA prudce nezhoršila.

20. O Čeng Chovi viz Dreyer (2006), Wade (2004), Wake (1997). O příspěvkovém obchodu obecněji viz Moses (1967), Yü (1967), Hamashita (1994, 2003); Di Cosmo a Wyatt (2005).

21. Toto tvrzení vychází z Arrighi, Hui, Hung a Selden (2003), některé jeho prvky jsou obsaženy i v poslední Arrighiho práci *Adam Smith in Beijing* (2007).

22. Japonsko bylo pochopitelně výjimkou, protože pravděpodobně dosáhlo postavení podobného vyspělé zemi už předtím.

23. Keynes, 1936:345.

24. Viz www.irle.berkeley.edu/events/spring08/feller/.

25. Klíčovou legislativou byl „Depository Institutions Deregulation and Monetary Control Act" z roku 1980, který zrušil všechny dosavadní federální zákony o lichvě, prokazatelně v reakci na ohromnou inflaci z konce sedmdesátých let, i když samozřejmě nebyly obnoveny, když byla inflace opět pod kontrolou, jako v poslední čtvrtině století. Zanechal na místě státem zadaný strop pro úrok, ovšem instituce jako kreditní společnosti se mohly řídit zákony země, ve které byly registrovány, ať už působily kdekoliv. Proto jich je většina zaregistrována v Jižní Dakotě, kde neexistuje maximální úroková sazba.

26. První výraz pochází z arogantní a hloupé knihy Thomase Friedmana *The Lexus and the Olive Tree* (1999), druhý je od Randyho Martina (2002) ze stejnojmenné knihy.

27. V Americe se této „univerzální odlišnosti" dosahuje převážně prostřednictvím rasismu. Proto se většina maloobchodu děje v USA na základě etnických postojů: například korejští majitelé obchodů s potravinami nebo čistíren si navzájem poskytují úvěr. Je-

jich zákazníci jsou natolik společensky odtažití, že nehrozí další rozšíření úvěru mimo komunitu, ani se od nich nedá očekávat důvěra – jelikož obyčejně čekají, že se je elektrikáři, zámečníci a jiní dodavatelé služeb alespoň pokusí ošidit. Trh zahrnující rasové a etnické postoje je v podstatě takový, kde každý každého pokládá za Amalekitu.

28. Gilder, 1981:266 in Cooper, 2008:7. Cooperové esej je skvělým prozkoumáním vztahu mezi dlužním imperialismem – zdá se, že se při tvorbě tohoto pojmu inspirovala Hudsonem – a evangelickým křesťanstvím, a vřele ji doporučuji. Viz také Naylor (1985).

29. Robertson, 1992:153. In Cooper: op cit.

30. Atwood, 2008:42.

31. Toto je mimochodem nejlepší odpověď na tradiční kritiku chudých, kteří prý upadají do dluhů, protože nedokážou odložit uspokojení – což je další způsob, jak logika ekonomiky se všemi svými lidsky hluchými místy znemožňuje jakékoli pochopení skutečné motivace spotřebitelů. Racionálně vzato, protože vkladové certifikáty vynášejí ročně čtyři procenta a kreditní společnosti si účtují dvacetiprocentní úrok, spotřebitelé by měli střádat do matrace, zadlužit se, jen když musí, a výdaje, které nejsou nezbytně nutné, odložit do doby, než budou v plusu. Jen málo lidí jedná tímto způsobem, ale málokdy z důvodu lehkomyslnosti (ty nóbl šaty prostě musím mít!), ale protože lidské vztahy nelze odbýt stejně jako „spotřebitelské nákupy": dceři je pět jenom jednou a kolik ještě zbývá dědovi let?

32. O tomto tématu existuje tolik knih, že váhám, kerou uvést, ale dva vynikající příklady jsou *Generation Debt* (2006) Anyi Kamentzové a *Social History of the Credit Trap* (2004) Bretta Williamse. Pro velkou část svého pojetí dluhu jako formy třídního boje jsem čerpal inspiraci od kolektivu Midnight Notes, kteří tvrdí, že – jakkoli paradoxně – „neoliberalismus otevřel novou dimenzi boje mezi kapitálem a pracující třídou ve sféře úvěru" (2009:7). Do jisté míry jsem se přidržel této argumentace, ale pokusil jsem se odklonit od ekonomického pojetí lidského života jako „reprodukce práce", které tolik svazuje marxistickou literaturu. Důraz na život přesahující pouhý rozměr přežití může být vzdáleně ovlivněn Vaneigemem (1967), ale převážně stojí na mé vlastní práci o teorii hodnot (Graeber, 2001).

33. Elyachar, 2002:510.

34. Viz např. „India's micro-finance suicide epidemic", Soutik Biswas, BBC News South Asia, 16. prosince 2010, http.bbc.co.uk/news/Word-south-asia-11997571.

35. Mnohokrát jsem měl možnost pozorovat to z první ruky při své práci aktivisty: policie je štěstím bez sebe, když může zrušit obchodní summity, třeba jen proto, aby jejich odpůrci nemohli mít pocit, že toho docílili sami.

36. V praxi se převážně jedná o „bezúročná" bankovní schémata, která naoko podporují podíly na zisku, ale ve skutečnosti fungují stejně jako každá jiná banka. Problém je, že pokud takové banky konkurují těm konvenčnějším na stejném trhu, tak ti, kdo předpokládají, že jim jejich obchody vynesou velké zisky, se přikloní k bankám nabízejícím půjčky s fixním úrokem, a jen ti, kdo neočekávají velké zisky, zvolí druhou možnost (Kuran, 1995:162). Přechod k bezúročnému bankovnictví by musel být celkový.

37. Za Arabské říše šlo o zajištění peněžních zásob, v Číně o stabilizaci trhu a zabránění kapitalistické monopolizaci skrze systematické státní zásahy, v USA a dalších severoatlantických státech o monetizaci vlastního dluhu.

38. Jak jsem ukázal v 5. kapitole, ekonomický život bude vždy věcí neslučitelných principů, a tím o něm můžeme říci, že je mírně nesourodý. Nemyslím si, že je to něco špatného – přinejmenším je to nekonečně produktivní. Deformace vzniklé vinou násilí mě fascinují svou jedinečnou rafinovaností.

39. von Mises, 1949:540–541. Původní německý text vyšel v roce 1940 a pravděpodobně obsahoval práce za poslední dva roky.

40. Ferguson, 2007:iv.

41. Mohu tu mluvit s jistým oprávněním, protože sám pocházím ze skromných poměrů a v životě jsem dosáhl úspěchu převážně neúnavnou prací. Mezi přáteli jsem známý jako workoholik – k jejich časté pochopitelné rozmrzelosti. Jsem si proto upřímně vědom, že takové chování je přinejlepším lehce patologické a v žádném případě ze mě nedělá lepšího člověka.

REJSTŘÍK

A

Abbasidův kalifát, 213
abolicionismus, 130
ahinsá, 183, 200
Achilles, 148, 163
Afrika
  obchod s otroky, 102, 116, 128
  platidla, 102, 103, 107, 108, 113, 117, 118
Akiga Sai, 102, 116, 128
Akvinský, Tomáš, 197, 225, 239
Alexandr Veliký, 178
Al-Ghazel, 228, 234
al-Wahid, 131, 132
Ambrož, sv., 222–227
Anglická banka
  založení, 39, 266
  půjčky, 39
Anglie
  námezdní práce, 161
  stuartovské období, 261, 264
  tudorovské období, 264
  zapojení do obchodu s otroky, 117
Aristoteles
  etika Nikomachova , 351
  Politika, 337, 339, 342, 362
Aro Konfederace, 119, 128
Arthašástra, 182, 188
Ašóka, císař, 183–184, 195
Athény, viz Řecko
Augustin, sv., 260
augustiniánská tradice, 350
Austrálie
  Gunwinggové, 26–29
  Maorové, 84, 91
Axiální věk
  materialismus, 186, 190
  mince – jejich původ, 176
  náboženské myšlení, 176, 183, 194
  v Číně, 184
  v Egyptě, 177, 180
  v Indii, 182
  v Řecku, 175–180
  války v tomto věku, 177
Aztékové
  konkvista, 274
  Montezuma, 279

B

Babylonie. Viz *Mezopotámie*
Bali, obchod s otroky, 122–123
bankovky. Viz papírové peníze
bankovní systémy
  konspirační teorie, 285
  Itálie, 227
  středověká Evropa, 227
barbarské zákoníky, 48, 60, 100, 197–198
bazary, Střední východ, 80
  islámská společnost a b., 221
  smlouvání, 79
„bezedné pokladnice", 199, 206–210, 239
Bible, 139
  Deuteronomium, 64, 68, 224
  dluh a vykoupení, 298
  Exodus, 64
  Jubilejní rok, zákon o j. r., 64
  Leviticus, 64
Bight og Biafra, 117, 130
bimetalismus, 292
bráhmanská doktrína, 200
  prvotní dluh a b.d., 44–45

„vykoupení", 64
Rgvéda, 35, 45
Satapatha Bráhmana, 35, 316
bubliny, finanční, 271–273
buddhismus
ahinsá, 183, 200
Ašóka a buddhismus, 184, 195, 198
čínský buddhismus, 207, 209
Indie, 198–200
indický buddhismus, 198–200
lichva a buddhismus, 203
mahájánová doktrína, 209
matky, v buddhismu, 207, 209–210
ženy v buddhismu, 208, 210
Bůh
boží milost jako dluh, 297
existenční dluh a B., 45, 65, 96
středověk, 219–220, 224
burzy
finanční inovace, 15
vznik, 269
Bush, Neil, 99–101

C

Calabar, obchod s otroky, 117–119
centrální banky
dolary a c. b., 284–287
státem podoporované c. b., 37
vznik, 37, 39, 266
Cortés, Hernando, 243, 248–251, 279–280
cumals, 100, 134

Č

Čaroděj ze země Oz, 42
čest
„ztráta tváře", 135
cena cti, 135
krevní msty, 48
Mezopotámie, 138–142
Řecko, 138, 145–154
v konkurenčním předávání darů, 91
Čína
Axiální věk, 184–186
buddhismus v Č., 207, 209
daně, 202
dluhy a Č., 202
konfucianismus, 176, 189–190, 195, 214
materialismus a zisk, 186–190
mince, původ, 191
otroctví v Č., 172, 185–187
papírové peníze, 211
příspěvkové systémy, 291–292
půjčky, 211
rolnické bouře, 202
směnky vlastní v Č., 211, 216
středověk, 202–212
úvěrové systémy, 202
zlato a stříbro, 210
ženy v Č., 208, 210
čínské dynastie
Chan, 184–185, 202, 204, 211, 291
Ming, 202, 243–244, 246
Song, 202, 211
Tang, 202, 204

D

daně
povinné půjčky, 265
dary – výměna
dary panovníkům, 83
konkurenční výměna darů, 91
Tivové, 103, 104, 113–117, 121, 127, 134, 259, 329
u Inuitů, 90–91
Deuteronomium, názory na dluh, 224
dělba práce
v islámu, 219
ve směnných systémech, 23
děti – dluh rodičům, 53, 207
mléčné dluhy, 207, 210, 238
dévadási (chrámové tanečnice), 141, 335
Díaz del Castillo, Bernal, 248
Dionysius Areopagita, 237, 364
dluh
dluhová amnestie, 145–146, 171, 203
dluhopisy, 9, 167, 242, 265–266
dluhová krize, 6, 63, 67, 149, 181, 222, 285
dlužní otroctví, 274, 298, 307
existenciální d., 45, 54

jako hřích, 47, 61, 229
monetizace dluhu, 291, 293
povinnost splácet, 14
vězení pro dlužníky, 9, 171, 262, 307
doba bronzová, 139, 171, 182
doba výprav, 243, 251, 292
dobročinnost, 84–85, 292
křesťanská d., 222, 224
vzájemnost a d., 53, 70
dobytek jako měna, 103, 134
dolar
centrální banky a d., 284–287
Greenbackers, 42, 314
světová „rezervní měna", 287
úvěrové systémy a d., 17
dominikáni, 227–228
dominium, 155–157
Douglasová, Mary, 107–113
drahé kovy – viz zlato a stříbro
důvěra
v úvěrových systémech, 259
ve vládu, 267
dzamalag, 26–27
džinismus, 176, 182

E

ekonomické teorie
„bezedné pokladnice", 199
„sféry směny", 114
bimetalismus, 292
chartalismus, 38, 40, 43, 202, 267
islámské precedenty, 359
teorie nesplatitelného dluhu , 92–94, 102–103
teorie prvotního dluhu, 35, 46
úvěrová teorie, 37, 38, 42–44, 47
ekonomie, pojem, 35
Egypt
Islám v E., 212–213
původ mincí, 215
Ekpe, společnost, 119–120
Evropa
„cenová revoluce", 246, 266
bankovní systémy, 227
inflace, 245
obchod s otroky, 225
obchodnický kapitalismus, 228
středověk, 222–233

F

Faust, Goethe, 269
Federal Reserve Bank (FRB), 284, 289
FRB v New Yorku, 373
půjčky vládě, 286
feudalismus, 88, 294
finanční krize 2008 – přehled, 15
Francie
dobytí Haiti, 8–9
francouzská revoluce, 39, 74, 271, 281
invaze na Madagaskar, 8
františkáni, 227–228
fu / fu hao, 235

G

germánské zákoníky, 48, 100
globální měnový systém, 281, 284
Goethe, 269
Gunwinggové, 26, 28

H

Herodotos, 143
hierarchické vztahy, 84
kastovní systémy, 67, 145, 202
nerovnost v h. v., 89
otroci a otrokáři, 200
patronství, 149
vztahy dlužník–věřitel, 59, 93
hinduismus, 176
hinduistické zákoníky, 12, 200
jako hlavní světové náboženství, 176
o dluhu, 200
o úročených půjčkách, 200
ve středověku, 198
Hispaniola – stříbrné doly, 247
Hobbes Thomas , 255, 259
o soukromém zájmu, 260
Homér, 47, 145, 177
Illias, 148, 163
Odyssea, 148
homérská čest, 147

hrdinské systémy cti, 147, 151, 154
humánní ekonomiky, 101
nesplatitelný dluh v h. e., 92–94
společenské měny v h. e., 120–121
Hudson, Michael, 51, 169, 287, 289

I

ideologie volného trhu, 18, 36, 218, 238, 300
islámské precedenty, 359
„imaginární peníze", 300
Indický oceán – obchod, 123, 216, 229, 272
Indie
Arthašástra, 40, 182, 188
buddhismus, 198–200
kastovní systémy, 67, 145, 202
magadská říše, 182–184
měnové systémy, 183
otroctví, 200
prodej dětí, 201
inflace
„cenová revoluce", 246, 266
v Evropě, 242, 245
insolvence
příčiny, 298
zákony o insolvenci, 16, 300
Inuité, 90–91
Irokézové
mušličkové peníze wampum, 47
přehled, 25, 77, 88
Irsko
cumal, 100, 134
cena cti, 134–138
otrokyně, 134
islám
islámské ekonomické hnutí, 302
islámské ekonomické precedenty, 359
islámské právo, 132, 215
kapitál jako úvěr ve středověku, 213
měna, 302, 304
o směně, 219
prorok Mohammed, 176, 214, 216, 225
radikální islám, 220, 224
role obchodníků ve společnosti, 216
smlouvání o ceny, 79
Itálie
bankovní systémy, 229, 265
obchodnické cechy, 168

J

Jaspers, K., 175–176
Jefferson, Thomas, 164, 281, 285, 293
Jindřich III. Král, 226
judaismus, 64, 176, 213

K

kalifát, 132, 214–216, 238
kalvinismus, 248
Kalvín, Jan, 253
kapitalismus
britský kapitalismus, 276
budoucnost kap., 282
finanční krize, 299
náboženské vlivy na kap., 254, 257
námezdní práce, 294, 299
obchod s otroky, 247, 272
obchodnický kap., 228
odlidštění, 272
utopické modely, 263, 278
válka a kap., 265
vs.komunismus, 253, 256
Karel Veliký, král, 38, 250
Kartágo, 178, 180
kastovní systémy – Indie, 67, 145, 202
katolictví
augustiniánská tradice, 350
o lichvářství, 223
pozitivismus a kat., 55
kauri, 47
Keynes, John Maynard, 43, 293–294, 305
keynesiánství, 42–44
King, Martin Luther, 252, 254, 260, 293–294
kolonialismus
Ameriky, 8, 16
Madagaskar, 8, 40
komunismus
komunismus základní linie, 73
mýty o k., 73
konfucianismus, 176, 195, 204
Konfucius, 175, 176

konkvista
Aztéků, 274
obou Amerik, 367
španělská a portugalská říše, 244, 272
korporace
akciové společnosti, 240
středověk, 239–240
krevní msta, 48, 104–106
křesťanství
Luther, Martin, 252, 254, 260, 293–294
o bídě;;;
o lichvářství, 223
o vykoupení, 62–63
obchodníci v křest., 225
středověk, 222–233

L

legalisté, 133
Lele národ, 106, 163
krvavé dluhy, 106–112
Levi-Strauss, Claude, 70
lichva/lichvářství
křesťanství, 223
židovská role v l., 227
Locke, John, 37, 164, 267
lýdské království, 176

M

Machiavelli, Niccolò, 260, 369
Madagaskar
daně uvalené Francií, 8
francouzská invaze , 8
mahájánová doktrína, 209
mamelukové, 163, 215, 230
Margrave, Kazimír, 369
Marx, Karel, 278
o původu peněz, 278
utopické ideály, 278
materialismus, 186, 190
historický materialismus, 371
materialistická filozofie, 193
náboženské ideologie a h. m., 297
spiritualita a m., 191
v Axiálním věku, 234
měděné pruty, 103, 117–120
mezinárodní dluh, 307
Mezinárodní měnový fond
současná role, 7
země třetího světa a MMF, 289
mezinárodní zlatý standard, 42, 283
Mezopotámie
čest a patriarchát, 138
ekonomické dějiny , 17, 19
měnové systémy, 17, 19
původ peněz v M., 167
mikroúvěr, 298
Milétos, 191
mince
Čína, 172
dináry, 215, 220
Egypt, 170
jako dlužní úpisy, 37, 177
Mezopotámie, 167
šekely, 33, 140, 168
vojensko-mincovně-otrokářský komplex, 180, 188, 194, 215
Mitchell-Innes, Alfred, 32–34, 37–38
morálka
hierarchie a morálka, 84
morální vztahy jako dluh, 60, 84

N

námezdní práce ,
a kapitalismus, 294
historie, 294
Nasredin, Hodža, 79, 83, 150, 214
Nambikwarové, 26–29, 99
Nehemjáš
o dcerách jako splátce dluhu, 63
o právech věřitelů, 67, 222
německá renesance, 253
Německo – euro, 374
nevolníci, 51, 59, 122
newtoniánská ekonomika , 35, 267–268
Nietzsche, Friedrich, 59–63, 263
O genealogii morálky, 59
Nikostratos, 151–154
Nixon, Richard, 42, 167, 283–289
Nuerové, 75–76, 106
krevní msty, 78

O

obligace, státní dluh, 270, 286
obchod s otroky, 116
  zástavní otroctví, 330
otroctví
  a zákony, 12, 18
  Indie, 182
  islám, 213
  Řecko, 146
  Řím, 154

P

patriarchální hierarchie, 66, 143
  Mezopotámie, 138
  omezení ženských svobod, 145
  prostituce a p. h., 139
patronství, 149
peníze
  jako dluhopisy, 37
  jako komodita, 24, 36, 295
  jako symbol, 220
  jako symbol degradace, 147
  Mezopotámie, 167
  papírové peníze, 234, 237, 264
  primitivní peníze, 47, 101–102
  politická podstata p., 268
  první mince, 176, 180, 191–192
  stanovení hodnoty a p., 221
  teorie nesplatitelného dluhu, Rospabé 102, 103
Persie – původ mincí, 57
Peru – těžba stříbra, 243–244
Platon – *Ústava*, 153
Plutarchos, 181, 269
pohostinnost
  ve směnných systémech, 28
  zákon pohostinnosti, 78, 91
porne (mladé otrokyně), 146, 148
portugalská/španělská říše, 244, 272
právo národů, 160
prodej dětí
  do otroctví, 203
  Indie, 201
  p. dcer kvůli splácení půjčky, 63, 145
  únos do otroctví, 103, 132
prostituce
  a patriarchální čest, 139
  dévadási, 141, 335
  původ, 141–143
  v řecké a římské kultuře, 146
půjčky
  komerční půjčky, 169, 199, 201, 228, 253
  povinné půjčky, 265
  úročené půjčky, 149, 168, 207, 249
Pythagoras, 175–176, 186

R

Rabelais, François, 96
Reagan, Ronald, 42, 295–296
reaganismus, 295
recese, ekonomické, 16
reciprocita – viz vzájemnost
Rgvéda, 35, 45
rolnické bouře, 64, 202
Rospabé, Philippe, 102–106, 124, 209
rovnost/nerovnost
  předávání darů, rovnost v postavení, 91
  úročené půjčky a r./nr., 149, 168, 207, 249
  v hierarchických vztazích, 89
rytíři, středověk, 229–232

Ř

Řecko
  čest a dluh, 145
  ekonomický život, 149
  homérská čest, 147
  měnové systémy, 167
  politika, 146–149
  původ peněz, Seaford, 191
Řím
  měna ve starověku, 181
  původ mincí, 179
  války během Axiálního věku, 179
  vlastnická práva, 155
římské právo
  o domácí autoritě, 157
  o otroctví, 157
  o svrchovaném soukromém vlastnictví, 156

  o vlastnických právech, 155
  svobodný/svoboda, 155
  vliv na liberální tradici, 164

S

Seaford, Richard, 191–193
směna, mýtus o
  neustálé přesvědčení, 41
  rozplynutí mýtu, 41
  Smith o utopické společnosti směny, 22, 28
směnky cizí, 230, 265
směnky vlastní
  Čína, 211
  Střední východ, 168
směnné systémy
  původ peněz a s. s., 19
  dělba práce, 23
  názory ekonomů o s. s., 37
  role žen ve s. s., 27
Smith, Adam, 18–30
  imaginární ekonomika směny, 82
  pojetí ekonomiky, 18
  Wealth of Nations, 31, 35
smlouvání
  bazary, 79, 80
  islám, 79
soukromý zájem
  a lidská povaha, 86
  a vztah dlužník–věřitel, 59, 93
  Hobbes, 260
  pojem, 260
Spojené státy americké
  dluh USA , 286
  monetizace dluhu, 293
  státní dluhopisy, 287–290
  zlaté rezervy, 283
společnosti – typy
  hrdinské společnosti, 90
  primitivní společnosti, 78
spravedlnost – pojetí, 153
státní měnová regulace
  monetizace dluhu, 293
  státní obligace, 270, 286
Střední východ
  dobyvačné války, 215
  pojetí vykoupení, 10, 62
  úvěrové systémy, 142
středověk
  Čína, 202
  Indie, 198
  křesťanství, 222
  o středověku, 197
  středověké instituce, 233
  virtuální úvěrové peníze, 197
Středozemí, 179
  Axiální věk, 179
svoboda
  kapitalismus a s., 271, 275
  podle římského práva, 155
symbolon, 233–236

Š

šeky, 216, 234, 236

T

teorie „neviditelné ruky", 36, 219, 263
Tivové
  dluhy masa, 113, 259
  obchod s otroky, 116
  výměna darů, 134
trh
  odlidštění, 119
  původ v Axiálním věku, 178
tržní populismus, 285, 302

Ú

účetnictví, 33, 37, 60, 218
úrok
  etymologie, 46, 78, 94
  princip, 12, 150
úvěr
  Čína, 172
  dějiny ekonomiky a ú., 19, 32, 99, 265
  důvěra v ú. s., 259, 264
  Indie. 184
  mikroúvěr, 298
  starověk, 165
  Střední východ, 168

šeky a směnky vlastní, 168, 211
utopie o ú. s., 74
úvěrová teorie peněz, 37
úvěrové systémy, 17, 142, 264
vrubovky, 210–212, 236

V

Védy – o úročených půjčkách, 15
věno za nevěstu
cena cti, 140, 141
platby za nevěstu v Mezopotámii, 140
věno nevěsty, 140, 141
vina a hřích, 277
virtuální peníze, 222
důvěra a v. p., 264
vlastnická práva
„absolutní moc", 303
starověký Řím, 155
vojensko-mincovně-otrokářský komplex, 180, 188, 194, 215
vzájemnost (reciprocita)
a dobročinnost, 84, 207
a společenská hierarchie, 84
pohostinnost, 78, 91
základní princip, 70
Východoindická společnost, 251, 268, 272
vykoupení
biblický pohled na dluhy, 298
Indie, 57
Otčenáš, 65, 259
vztahy
a soukromé zájmy, 27, 48, 260
dlužník–věřitel, 59, 93
lidské vztahy a směna, 27

W

wergeld, 104–106, 135

Z

zákoníky, první, 200
zástavní otroctví
lidé jako zástava v obchodu s otroky, 330
v kultuře Lele, 108
zisk
a materialismus v Axiálním věku, 186
a soukromý zájem, 261
zlato a stříbro
Čína, 210
jako krytí měny, 42
starověké mince, 192
stříbro jako měna, 246, 268
těžba, 246
uvolnění hodnoty z am. dolaru, 42, 167
vnitřní hodnota, 267

Ž

ženy
jako měna při splácení dluhu , 259
v buddhismu, 208, 210
židé
role v lichvě, 227
vyloučení z cechů, 226
životní dluhy, 46, 104, 109
krvavé dluhy, 106, 110

LITERATURA

Abraham, Roy Clive. 1933. *The Tiv People*. Lagos: Government Printer.

Abu Lughod, Janet. 1989. *Before European Hegemony* Oxford: Oxford University Press.

Adamek, Wendi L. 2005. "The Impossibility of the Given: Representations of Merit and Emptiness in Medieval Chinese Buddhism." *History of Religions* 45 (2): 135-180.

Adams, Robert McC,. C. Lamberg-Karlovsky, William L. Moran. 1974. "The Mesopotamian Social Landscape: The View from the Frontier." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Supplementary Studies* No. 20, Reconstructing Complex Societies: An Archaeological Colloquium, pp. 1-20.

Adkins, Arthur W. H. 1972. *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century*. New York: Norton.

Adolf, Helen. 1947. "New Light on Oriental Sources for Wolfram's Parzival and Other Grail Romances." PMLA 62 (2): 306-324.

———. 1957. "Christendom and Islam in the Middle Ages: New Light on 'Grail Stone' and 'Hidden Host.'" *Speculum* 32 (1): 103-115.

Afigbo, Adiele Eberechukwu. 1971. "The Aro of southeastern Nigeria: a socio-historical analysis of legends of their origins." *African Notes* 6: 31-46.

Aglietta, M. and Orlean, A. 1992. *La Violence de la monnaie*. Paris: Presses Universitaires de France.

———. 1995. *Souveraineté, légitimité de la monnaie*. Paris: Association d'Économie Financière (Cahiers finance, éthique, confiance).

———. 1998. *La Monnaie souveraine*. Paris: Odile Jacob.

Aglietta, M., et al. 1998. "Introduction." In: *La monnaie souveraine (*M. Aglietta & A. Orléan, eds.), pp. 9–31. Paris: Odile Jacob.

Aglietta, M., & Orléan, A. (Eds.). 1995. *Souveraineté, légitimité de la monnaie*. Paris: Association d'Économie Financière (Cahiers finance, éthique, confiance).

Agnew, Jean-Christophe. 1986. *Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ahern, Emily. 1973. *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.

Akiga Sai, B. 1939. *Akiga's story; the Tiv tribe as seen by one of its members. Translated and annotated by Rupert East*. London, New York, Published for the International African Institute by the Oxford University Press.

———. 1954. "The 'Descent' of the Tiv from Ibenda Hill" (translated by Paul Bohannan.) *Africa: Journal of the International African Institute* 24 (4): 295-310.

Akin, David and Joel Robbins,. 1998. "An Introduction to Melanesian Currencies: Agencies, Identity, and Social Reproduction". In *Money and Modernity: State and Local Currencies in Melanesia* (David Akin and Joel Robbins, editor), pp. 1-40. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Alexander, John B. 1938. "A Babylonian Year of Jubilee?" *Journal of Biblical Literature* 57: 55-79.

Allen, N. J. 1998. "The category of substance: a Maussian theme revisited." In Marcel Mauss: A Centenary Tribute (Wendy James, N. J. Allen, editors), pp. 175-191. London: Berghahn Books.

Altekar, Anant Sadashiv. 1977. *State and Government in Ancient India*. Delhi: Motilal Banarsidass.

———. 1983. *The Position of Women in Hindu Civilization*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Althabe, Gérard. 1968. "La circulation monétaire dans un village Betsimisaraka." *Tany Gasy* 8: 35-46.

Ames, Roger. 1994. *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought*. Albany: State University of New York Press.

Anderson, Perry. 1974. *Passages from Antiquity to Feudalism*. London: Verso Press.

Angas, Lawrence Lee Bazley. 1937. *Slump Ahead in Bonds*. New York: Somerset Pub. Co

Arnaud, Daniel. 1973. "La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historique?" *Revue de l'histoire des religions* 183: 111-115.

Arrighi, Giovanni. 1994. *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*. London: Verso.

———. 2007. *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century*. London: Verso.

Arrighi, Giovanni, Po-Keung Hui, Ho-Fung Hung and Mark Selden,. 2003. "Historical Capitalism, East and West". In *The Resurgence of East Asia: 500, 150, and 50 year perspectives*. (Giovanni Arrighi, Takeshi Hamashita and Mark Selden, eds.) London: Routledge, pp. 259-333.

Asheri, David. 1969. "Leggi greche sul problema dei debiti." *Studii classici e orientali* 18: 5-122.

Ashtor, Eliahu. 1972. "Banking instruments between the Muslim East and the Christian West." *Journal of European Economic History* 1: 559-573.

———. 1976. *A Social and Economic History of the Middle East*. Berkeley: University of California Press.

Assante, Julia. 2003. "From Whores to Hierodules: The Historiographic Invention of Mesopotamian Female Sex Professionals." In *Ancient Art and Its Historiography* (edited A.A. Donahue and Mark D. Fullerton), 13-47. Cambridge: Cambridge University Press.

Atwood, Margaret. 2008. *Payback: Debt and the Shadow Side of Wealth*. London: Bloomsbury.

Auerbach, Erich. 1946 [2003]. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press.

Aydan, Ertan. 2003. *The Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the 1930s: the ülüku version of Kemalism*, 1933-1936. Ph.D. dissertation, Bilkent University, Ankara (http://www.thesis.bilkent.edu.tr/0002416.pdf).

Aylmer, G. E. 1980. "The Meaning of Property in Seventeenth-Century England." *Past and Present* 86: 87–97.

Ayyar, P. V. Jagadisa. 1982. *South Indian Shrines: Ilustrated*. New Delhi: Apex.

Bahrani, Zainab. 2001. *Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia*. London: Routledge.

Baker, J. Wayne. 1974. "Heinrich Bullinger and the Idea of Usury." *The Sixteenth Century Journal* 5 (1): 49-70.

Baker, Jennifer. 2005. *Securing the commonwealth: debt, speculation, and writing in the making of early America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Ballin, Theodore N. 1978. 'A Commentary on [Demosthenes] 50.' Doctoral Dissertation: University of Washington, Seattle.

Balmuth, Miriam S. 1967. "The Monetary Forerunners of Coinage in Phoenicia and Palestine", in Aryeh Kindler,ed., *International Numismatic Convention, Jerusalem, 27-31 December 1963: The Patterns of Monetary Development in Phoenicia and Palestine in Antiquity, Proceedings* (Shocken, Tel Aviv, pp. 25-32.

———. 1971. "Remarks on the Appearance of the Earliest Coins", in David G. Mitten, John Griffiths Pedley, and Jane Ayer Scott, eds., *Studies Presented to George M. A. Hanfmann* (Philipp von Zabern, Mainz), pp. 1-7.

———. 1975. "The Critical Moment: the Transition from Currency to Coinage in the Eastern Mediterranean." *World Archeology* 6: 293-9.

———. 2001. Hacksilber to Coinage: New Insights into the Monetary History of the Near East and Greece. *Numismatic Studies* No. 24. New York: American Numismatic Society,

Banaji, Jairus. 2001. *Agrarian change in late antiquity: gold, labour, and aristocratic dominance*. Oxford: Oxford University Press.

Barasch, Moshe. 1993. *Icon: studies in the history of an idea*. New York: NYU Press.

Barber, Malcolm. 1978. *The Trial of the Templars*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barendse, Rene J. 2002. *The Arabian Seas: The Indian Ocean World of the Seventeenth Century*. Armonk: M. E. Sharpe.

Barnes, Robert Harrison and Ruth Barnes. 1989. "Barter and Money in an Indonesian Village Economy." *Man (New Series)* 24 (3): 399-418

Barreau, Andre. 1961. "Indian and Ancient Chinese Buddhism: Institutions Analogous to the Jisa." *Comparative Studies in Society and History* 3 (4): 443-451.

Barth, Frederick. 1969. "Economic Spheres in Darfur." Themes in Economic Anthropology, ASA Monographs no. 6, pp. 149-174. London: Tavistock.

Basham, Arthur Llewellyn. 1948. "Harsa of Kashmir and the Iconoclast Ascetics." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 12 (3/4): 668-99.

Baskind, James. 2007. "Mortification Practices in the Obaku School." In *Essays on East Asian Religion and Culture, Festschrift in honour of Nishiwaki Tsuneki on the occasion of his 65th birthday* (edited by Christian Wittern and Shi Lishan). Kyoto: Kyoto University.

Bataille, George. 1993. "The Accursed Share Volume III, Sovereignty, Part One: 'What I Understand by Sovereignty;", pp. 197-257. In *The Accursed Share Volumes II & III*, New York: Zone Books.

Baxter, W. T. 1989. "Early accounting: The tally and checkerboard." *Accounting Historians Journal* 16 (2): 43-83

Beard, Mary and John Henderson. 1997. "With This Body I Thee Worship: Sacred Prostitution in Antiquity." *Gender & History* 9: 480-503.

Beattie, John. 1960. *Bunyoro: an African Kingdom*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Beauchet, Ludovic. 1897. *Histoire du droit privé de la République athénienne*. Paris: Chevalier-Maresoq.

Beaujard, Philippe. 2005. "The Indian Ocean in Eurasian and African World-Systems before the Sixteenth Century." *Journal of World History* 16 (4): 411-465.

Begg, David, Stanley Fischer, and Rudiger Dornbusch. 2005. *Economics (*Eighth Edition). Maidenhead, Berkshire: McGraw-Hill

Beier, A. Lee. 1985. *Masterless men: the vagrancy problem in England* 1560-1640. London: Routledge.

Bell, Stephanie. 1999. "Do taxes and bonds finance government spending?" *Journal of Economic Issues* 34: 603-20.

———. 2000. "The role of the state and the hierarchy of money." *Cambridge Journal of Economics* 25: 149-63.

Bell, Stephanie and John F. Henry. 2001. "Hospitality versus Exchange: the Limits of Monetary Economics." *Review of Social Economics* 54 (2): 203-226.

Bellah, Robert N. 2005. "What is Axial About the Axial Age?" *Archives of European Sociology* 46 (1): 69-87.

Belo, Jane. 1936. "A Study of the Balinese Family." *American Anthropologist* 38 (1):12-31.

Benedetto, Luigi Foscolo. 1994. *The Travels of Marco Polo the Venetian* (Aldo Ricci's translation). London: Routledge.

Benn, James A. 1998. "Where Text Meets Flesh: Burning the Body as an Apocryphal Practice in Chinese Buddhism." *History of Religions* 37 (4): 295-322.

———. 2007. *Burning for the Buddha: Self-Immolation in Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Benveniste, Emile. 1963. *Indo-European Language and Society* (2 volumes). London: Faber & Faber.

———. 1972. "Don et échange dans le vocabulaire indo-européen." In *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Galimard).

Berndt, Ronald M. 1951. "Ceremonial Exchange in Western Arnhem Land." *Southwestern Journal of Anthropology* 7 (2): 156-176.

Binswanger, Hans Christoph. 1994. *Money and Magic: A Critique of the Modern Economy in the Light of Goethe's Faust*. Chicago: University of Chicago Press.

Birks, Peter. 1985. "The Roman Law Concept of Dominium and the Idea of Absolute Ownership." *Acta Juridica* 7: 1-37.

Bishop, Ryan and Lilian S. Robinson. 1998. *Night Market: Sexual Cultures and the Thai Economic Miracle*. New York: Routledge.

Blackburn, Robin. 1997. *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern*, 1492-1800. London: Verso.

Blackstone, Sir William. 1827. *Commentaries on the laws of England*. London: E. Duyckinck.

Blanc, Louis. 1839. *L'organisation du travail*. Paris: Au Bureau de Nouveau Monde.

Blau, Peter. 1964. *Exchange and Power in Social Life*. New York: Wiley.

Blaxter, Lorraine. 1971. "*Rendre service* and *Jalouisie*." In *Gifts and Poison* (F. G. Bailey, editor). London: Basil Blackwell, pp. 119-130.

Bleiberg, Edward. 2002. "Loans, Credit and Interest in Ancient Egypt." In *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East* (Hudson, Michael and Marc Van de Mieroop, editors), pp. 257-276. Bethesda: CDL Press.

Blickle, Peter. 1977. *The Revolution of 1525: The German Peasant's War from a New Perspective*. (Thomas Brady and Erik Midelfort, translators.) Baltimore: Johns Hopkins.

Bloch, Marc. 1961. *Feudal Society*. (2 volumes). Chicago: University of Chicago Press.

Bogaert, Raymond. 1966. *Les Origines antiques de la banque de dépôt*. Leiden: Sijthoff.

———. 1968. *Banques et banquiers dans les cités grecques*. Leiden: Sijthoff

Bohannan, Laura. 1952. "A Genealogical Charter." *Africa: Journal of the International African Institute* 22:301-15.

———. 1958. "Political Aspects of Tiv Social Organization." In *Tribes Without Rulers* (John Middleton and David Tait, editors), pp. 33-66. London: Routledge & Kegan Paul.

———. 1964. *Return to Laughter, An Anthropological Novel*. (As "Elenore Bowen Smith"). New York: Praeger.

Bohannan, Paul. 1954. "The Migration and Expansion of the Tiv." *Africa: Journal of the International African Institute* 24 (1): 2-16.

———. 1955. "Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv." *American Anthropologist* 57:60-67.

———. 1957. *Justice and Judgment among the Tiv*. London: Oxford University Press.

———. 1958. "Extra-processual events in Tiv Political Institutions." *American Anthropologist* 60:1-12

———. 1959. "The Impact of Money on an African Subsistence Economy." *Journal of Economic History* 19:491-503.

Bohannan, Paul and Laura Bohannan. 1953. *The Tiv of Central Nigeria*. London: International African Institute.

———. 1968. *Tiv Economy*. Evanston: Northwestern University Press.

———. 1969. *A Source Notebook on Tiv Religion*. 5 volumes. New Haven: Human Relations Area Files.

Boianovsky, Mauro. 1993. "Böhm-Baewerk, Irving Fisher, and the Term 'Veil of Money.'" *History of Political Economy* 25 (4):725-738

Bokenkamp, Stephen R. 2008. "*Fu*: Talisman, Tally, Charm." In *The Encyclopedia of Taoism* (Fabrizio Pregadio, editor), pp. 35-38. London: Routledge.

Bolles, John Augustus. 1837. *A treatise on usury and usury laws*. Boston: James Munroe.

Boon, James. 1975. *The anthropological romance of Bali, 1597-1972: dynamic perspectives in marriage and caste, politics, and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bottéro, Jean. 1961. "Desordre économique et annulation des dettes en Mesopotamie à l'epoque paleo-babylonienne." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 4:113-164.

———. 1992. *Everyday Life in Ancient Mesopotamia*. (Translated by Antonia Nevill.) Baltimore: Johns Hopkins.

Bourdieu, Pierre. 1965. "The Sentiment of Honor in Kabyle Society." In J. G. Peristiany, editor, *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*. London: Trinity Press, pp. 191-242.

———. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1990. *The Logic of Practice* (Translated by Richard Nice.) Cambridge: Polity Press.

Bowers, Richard H. 1983. "From Rolls to Riches: King's Clerks and Moneylending in Thirteenth-Century England." *Speculum* 58 (1): 60-71.

Boyer-Xambeu, Marie-Thérèse, Ghislain Deleplace, and Lucien Gillard. 1994. *Private Money & Public Currencies: the 16th Century Challenge*. (Azizeh Azodi, translator). Armonk: M. E. Sharpe.

Bradley, Keith R. 1987. "On the Roman Slave Supply and Slavebreeding." In *Classical Slavery* (M. I. Finley, editor), pp. 42-64. London: Routledge.

Brady, Thomas A., Jr. 1997. "The Rise of Merchant Empires, 1400-1700. A European Counterpoint." In *The political economy of merchant empires* (James D. Tracy, editor), pp. 117-160. Cambridge: Cambridge University Press.

Brand, Paul. 2002. "Aspects of the Law of Debt, 1189-1307." In *Credit and debt in medieval England, c.1180-c.1350* (Schofield, Phillipp R. and N. J. Mayhew, editors), pp. 19-41. London: Oxbow.

———. 2003. "The Jewish Community of England in the Records of the English Royal Government." In *The Jews in medieval Britain: historical, literary, and archaeological perspectives* (Patricia Skinner, editor), pp. 73-96. Woodbridge: Boyden and Brewer.

Braudel, Fernand. 1979. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle, 3: Le temps du monde*. Paris: A. Colin.

———. 1992. *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century: The wheels of commerce*. Berkeley: University of California Press.

———. 1995. *The Mediterranean and the Mediterranean world in the age of Philip II* (two volumes). Berkeley: University of California Press.

Brenner, Robert. 2002. *The Boom and the Bubble: The US in the World Economy*. London and New York: Verso.

Briant, Paul. 2006. *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*. New York: Eisenbrauns.

Brock, Roger. 1994. "The Labour of Women in Classical Athens." *The Classical Quarterly* (new series) 44 (2): 336-346.

Bronkhorst, Johannes. 2007. *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Leiden: Brill.

Brook, Timothy. 1998. *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*. Berkeley: University of California Press.

Brunt, P. A. 1974. *Social Conflicts in the Roman Republic*. New York: Norton.

Bryant, Joseph M. 1996. *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece: A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*. Albany: SUNY.

Bücher, Karl. 1907. *Industrial Evolution*. (S. Morley Wickett, trans.) New York: Holt.

Buckland, William Warwick. 1908. *The Roman Law of Slavery*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buckler, W. H. 1896. *The Origin and History of Contract in Roman Law down to the End of the Republican Period*. London: C. J. Clay & Sons.

Bulliet, Richard W. 1979. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge: Harvard University Press.

Burton, Sir Richard F. 1934. *The Book of a Thousand Nights and a Night* (6 volumes). New York: Heritage Press.

Butrica, James L. 2006. "Some Myths and Anomalies in the Study of Roman Sexuality." In *Same-Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition of the West* (Beert C. Verstraete and Vernon Provencal, editors), pp. 209-270. Berkeley: University of California Press.

Byrne, Frances. 1971. "Tribes and Tribalism in early Ireland." *Ériu* 22: 128-166.

———. 1973. *Irish Kings and High Kings*. London: Batsford.

Caffentzis, Constantine George. 1989. *Clipped Coins, Abused Words, and Civil Government: John Locke's Philosophy of Money*. New York: Autonomedia.

Cairns, Francis. 1991. "The 'Laws of Eretria' ("IG" XII. 9 1273 and 1274): Epigraphic, Legal, Historical, and Political Aspects." *Phoenix* 45 (4): 296-313

Calhoun, George W. 1934. "Classes and Masters in Homer." *Classical Philology* 29:192-206, 301-316.

Cambiano, Guiseppe. 1987. "Aristotle and the Anonymous Opponents of Slavery." In *Classical Slavery* (M. I. Finley, editor), pp. 28-53. London: Frank Cass.

Campbell, John Kennedy. 1964. *Honour, family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Oxford University Press.

Cannan, Edwin. 1921. "Early History of the Term Capital." *Quarterly Journal of Economics* 35 (3): 469-81.

Cardascia, Guillaume. 1959. "L'adoption matrimonlale à Babylone et à Nuzi." *Revue historique de droit français et étranger* 37: 1-16.

———. 1969. *Les lois assyriennes*. Littératures Anciennes du Proche-Orient 2. Paris: Cerf.

Cartier, Michel. 1988. "Dette et propriété en Chine." In *Lien de Vie: Noued Mortel: les representations de la dette en Chine, au Japan, et dans le monde Indien* (Charles Malamoud, editor), pp. 17-29. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Études en Science Sociales.

Case, Karl E., Ray C. Fair, Manfred Gärtner, and Ken Heather. 1996. *Economics*. London: Prentice Hall.

Caskey, John P. 1994. *Fringe Banking: Check-Cashing Outlets, Pawnshops, and the Poor*. New York: Russell Sage Foundation.

Cerny, Jaroslav. 1954. "Prices and wages in Egypt in the Ramesside period." *Cahiers d'histoire mondiale* 4: 903-921.

Chakravarti, Uma. 1985. "Of dasas and karmakaras: servile labor in ancient India." In *Chains of Servitude: Bondage and Slavery in India* (Utsa Patnaik, Manjari Dingwaney, editors), pp. 35-75. Reno: University of Nevada Press.

Chapman, Anne. 1980. "Barter as a Universal Mode of Exchange." *L'Homme* 22 (3): 33-83.

Charles-Edwards, T. M. 1978. "Honour and Status in Some Irish and Welsh Prose Tales." *Eriu* 29: 123-141.

———. 1993. *Early Irish and Welsh kinship*. Oxford: Oxford University Press.

Chatterjee, Heramba. 1971. *The Law of Debt in Ancient India*. Calcutta: Sanskrit College.

Chattopadhyaya, Debiprasad. 1994. *Carvaka/Lokayata: An Anthology of Source Materials and Some Recent Studies*. New Delhi: Mrinal Kanti Gangopadhyaya.

Chaudhuri, Kirti N. 1985. *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to* 1750. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1990. *Asia Before Europe: Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to* 1750. Cambridge: Cambridge University Press.

Chauhan, Gian Ghand. 2003. *An Economic history of early medieval northern India*. New Delhi: Atlantic Publishers.

Ch'en, Kenneth K.S. 1964. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press.

Choksy, Jamsheed K. 1988. "Loan and sales contracts in ancient and early medieval Iran." *Indo-Iranian Journal* 31(3: 191–218.

Cipolla, Carlo M. 1967. *Money, Prices and Civilisation in the Mediterranean World: Fifth to Seventeenth Centuries*. Princeton: Princeton University Press.

Clanchy, M. T. 1993. *From memory to written record, England* 1066-1307. Oxford: Blackwell.

Clarence-Smith, William G. 2008. "Islamic Abolitionism in the Western Indian Ocean from c. 1800." Presented at the conference, *Slavery and the Slave Trades in the Indian Ocean and Arab Worlds: Global Connections and Disconnections*, Yale University, November 7-8, 2008. http://www.yale.edu/glc/indian?ocean/clarence?smith.pdf.

Clavero, Bartolomé. 1986. "The jurisprudence on usury as a social paradigm in the history of Europe." In *Historische Soziologie der Rechtswissenschaft* (Erik Volkmar Heyen, editor), pp. 23-36. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Codere, Helen. 1950. *Fighting with Property: A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare* 1792-1930. Monograph 18. New York: American Ethnological Society.

Cohen, David. 1987. "Seclusion, separation and the status of women in classical Athens." *Greece and Rome* 36.(1): 1-15

Cohen, Edward E. 1995. Review of 'Lending and Borrowing in Ancient Athens', Bryn Mawr Classical Review 3 (4):

(http://hegel.lib.ncsu.edu/stacks/serials/bmcr/bmcr-v3n04-cohen-lending)

Cohn, Norman. 1972. *The pursuit of the millennium: revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages*. New York: Oxford University Press.

Cole, Alan. 1998. *Mothers and Sons in Chinese Buddhism*. Palo Alto: Stanford University Press.

Coleman, Janet. 1985. "Dominium in 13th and 14th Century Political Thought and its 17th Century Heirs: John of Paris and Locke." *Political Studies* 33: 73-100.

——. 1988. "Property and Poverty." In *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c*1350-1450 (J. H. Barnes, editor), pp. 607-648. Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, Randall. 1986. *Weberian Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

——. 1989. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge: Harvard University Press.

Cook, Robert Manuel. 1958. "Speculations on the Origins of Coinage." *Historia* 7: 257-267.

Cooper, Frederick. 1979. "The Problem of Slavery in African studies." *Journal of African History* 20:103-125.

Cooper, Jerrold S. 1986. *Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions, Volume 1: Presargonic Inscriptions*. New Haven: American Oriental Society.

——. 2002. "Virginity in Ancient Mesopotamia." *Compte rendu, Rencontre Assyriologique Internationale* 47: 91-112.

Cooper, Melinda. 2006. "The Unborn Born Again: Neo-Imperialism, the Evangelical Right and the Culture of Life." *Postmodern Culture* (PMC) 17.1: #3.

——. 2008. *Life as surplus: biotechnology and capitalism in the neoliberal era*. Seattle: University of Washington Press.

Cornell, Tim. 1995. *The beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c.* 1000-264 *BC)*. London: Routledge.

Cortés, Hernan. 1868. *The fifth letter of Hernan Cortes to the Emperor Charles V: containing an account of his expedition to Honduras*. London: Hakluyt Society.

Cotter, James Finn. 1969. "The Wife of Bath and the Conjugal Debt." *English Language Notes* 6: 169-72

Covarrubias, Miguel. 1937. *Island of Bali*. London: Kegan Paul.

Curtin, Phillip D. 1969. *The Atlantic Slave Trade: A Census*. Madison: University of Wisconsin Press.

Curtin, Phillip D., and Jan Vansina,. 1964. "Sources of the Nineteenth Century Atlantic Slave Trade." *Journal of African History* 5 (2): 185-208.

Custers, Peter. 2006. *Questioning Globalized Militarism: Nuclear and Military Production and Critical Economic Theory*. Monmouth: Merlin Press.

Dandamaev, Muhammed. 1984. *Slavery in Babylonia, from Nabopolasser to Alexander the Great (*626-331 *BC)*. De Kalb: Northern Illinois University Press.

Darnton, Robert. 1984. *The Great Cat Massacre*. New York: Vintage Books.

Davenant, Charles. 1771. "Discourses on the Public Revenues and on Trade. Discourse II: Concerning Credit, and the Means and Methods by which it may be restored." In *The political and commercial works of that celebrated writer Charles D'Avenant: relating to the trade and revenue of England, the Plantation trade, the East-India trade and African trade* (Sir Charles Whitworth, editor), pp. 150-206. London: R. Horsefeld.

Davidson, Paul. 2006. "Keynes and Money."In *A Handbook of Alternative Monetary Economics* (Philip Arestis and Malcolm Sawyer, editors), pp. 139-153. Cheltenham: Edward Elgar.

Davies, Glynn. 1996. *A History of Money*. Cardiff: University of Wales Press.

Davies, Kenneth Gordon. 1975. *The North Atlantic world in the seventeenth century*. St. Paul: University of Minnesota Press.

Davis, John. 1904. *Corporations*. New York: Capricorn.

Delâge, Denys. 1993. *Bitter Feast: Amerindians and Europeans in Northeastern North America,* 1600-64. Vancouver: University of British Columbia Press.

Deleuze, Giles and Felix Guattari. 1972. *Anti-Oedipe*. Translated into English as *Anti-Œdipus*. (Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane, translators.) New York: Continuum, 2004

Deng, Gang. 1999. *The Premodern Chinese Economy: Structural Equilibrium and Capitalist Stagnation*. London: Routledge.

Denzel, Markus A. 2006. "The European bill of exchange." Paper presented at the XIV International Economic History Congress, Helsinki, Finland, 21 to 25 August 2006. http://www.helsinki.fi/iehc2006/papers1/Denzel2.pdf

Derrida, Jacques. 2000. *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*. (Trans. Rachel Bowlby), Stanford: Stanford University Press.

——. 2001. *Acts of Religion*. London: Routledge.

Descat, Raymond. 1995. "L'économie antique et la cité grecque: Un modèle en question." Annales. Histoire, Sciences Sociales, 50e Année, No. 5: 961-989.

Dhavalikar, Madhukar Keshav. 1975. "The Beginning of Coinage in India." *World Archaeology* 6 (3):330-338.

Di Cosmo, Nicola & Don J. Wyatt, editors. 2005. *Political frontiers, ethnic boundaries, and human geographies in Chinese history*. London: Routledge Curzon.

Diakonoff, Igor. 1982. "The Structure of Near Eastern Society before the Middle of the 2nd Millennium BC." *Oikumene* 3: 7-100.

Diaz, Bernal. 1844. *The memoirs of the conquistador Bernal Diaz del Castillo, Written by Himself, Containing a True and Full Account of the Discovery and Conquest of Mexico and New Spain*. (John Ingram Lockhart, translator.) Boston: J. Hatchard and Son.

——. 1963. *The Conquest of New Spain*. (J. M. Cohen, translator.) New York: Penguin Books.

Digby, Kenelm Edward, and William Montagu Harrison. 1897. *An Introduction to the History of the Law of Real Property with Original Authorities*. Fifth Edition. Oxford: Clarendon Press.

Dighe, Ranjit, editor. 2002. *The historian's Wizard of Oz: reading L. Frank Baum's classic as a political and monetary allegory*. Westport: Greenwood Publishing Group.

Dike, K. Onwuka and Felicia Ekejiuba. 1990. *The Aro of south-eastern Nigeria,* 1650-1980*: a study of socio -economic formation and transformation in Nigeria*. Ibadan: University Press.

Dikshitar, V. R. Ramachandra. 1948. *War in Ancient India*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Dillon, John M. 2004. *Morality and Custom in Ancient Greece*. Bloomington: Indiana University Press.

Dixon, C. Scott. 2002. *The Reformation and Rural Society: The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach,* 1528-1603. Cambridge: Cambridge University Press.

Dockés, Pierre. 1979. *Medieval Slavery and Liberation* (Arthur Goldhammer, translator). Chicago: University of Chicago Press.

Doherty, Charles. 1980. "Exchange and Trade in Early Medieval Ireland." *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 110: 67-89.

Donzelot, Jacques. 1994. *L'invention du social: essai sur le déclin des passions politiques*. Paris: Seuil

Dorward, David C. 1976. "Precolonial Tiv Trade and Cloth Currency." *International Journal of African Historical Studies* 9 (4):576-591.

Douglas, Mary. 1951. "A form of polyandry among the Lele of the Kasai." *Africa: Journal of the International African Institute* 21 (1):1-12. (As Mary Tew.)

——. 1958. "Raffia Cloth Distribution in the Lele Economy." *Africa: Journal of the International African Institute* 28 (2): 109-122.

——. 1960. "Blood-Debts and Clientship Among the Lele." *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 90 (1): 1-28.

——. 1962. "The Lele Compared with the Bushong: A Study in Economic Backwardness." In *Markets in Africa* (Paul Bohannan and George Dalton, editors), pp. 211-223. Chicago: Northwestern University Press.

——. 1963. *The Lele of the Kasai*. London: Oxford University Press.

——. 1964. "Matriliny and Pawnship in Central Africa." *Africa: Journal of the International African Institute* 34 (4): 301-313.

——. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.

——. 1982. *In the Active Voice*. London: Routledge and Kegan Paul.

——. 1999. "Sorcery Accusations Unleashed: the Lele Revisited, 1987." *Africa: Journal of the International African Institute* 69 (2): 177-193.

Downes, Rupert Major. 1933. *The Tiv Tribe*. Kaduna: Government Printer.

——. 1977. *Tiv Religion*. Ibadan: Ibadan University Press.

Dreyer, Edward L. _. 2006. *Zheng He: China and the Oceans in the Early Ming Dynasty,* 1405-1433. Library of World Biography (editor, Peter N. Stearns). New York: Pearson Longman, 2006.

Driver, Godfrey Rolles. and John C. Miles. 1935. *The Assyrian Laws*. Oxford: Clarendon Press.

Dubois, Page. 2003. *Slaves and Other Objects*. Chicago: University of Chicago Press.

Duby, Georges. 1973. *Guerriers et paysans, VIIe-XIIe sècle: Premier essor de l'économie européenne*. Paris: Gallimard.

——. 1980. *The Three Orders: Feudal Society Imagined* (translated by Arthur Goldhammer). Chicago: University of Chicago Press.

——. 1982. *Rural Economy and the Country Life in the Medieval West*. New York: Routledge and Kegan Paul.

Duffy, Seán, Ailbhe MacShamhráin, and James Moynes, editors. 2005. *Medieval Ireland: an encyclopedia*. Dublin: CRC Press.

Duggan, E. de C. 1932. "Notes on the Munshi Tribe." *Journal of the African Society* 31: 173-82.

Dumont, Louis. 1966. *Homo Hierarchicus: Essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard.

——. 1981. *From Mandeville to Marx: the Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago: University of Chicago Press.

——. 1992. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.

Duyvendak, Jan Julius Lodewijk. 1928. *The Book of Lord Shang*. London: Arthur Probsthain.

Dyer, Christopher. 1989. *Standards of living in the later Middle Ages: social change in England, c.* 1200-1520. Cam-

bridge: Cambridge University Press.

Einaudi, Luigi. 1936. "The Theory of Imaginary Money from Charlemagne to the French Revolution", in F. C. Lane and J. C. Riemersma (eds.), *Enterprise and Secular Change*, London: Allen & Unwin, 1956.

Einzig, Paul. 1949. *Primitive Money in its Ethnological, Historical, and Ethnographic Aspects*. New York: Pergamon Press.

Eisenstadt, Shmuel N. 1982. "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics." *European Journal of Sociology* 23(2):294–314.

———. 1984. "Heterodoxies and Dynamics of Civilizations." *Proceedings of the American Philosophical Society* 128 (2): 104-113.

———. 1986. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press.

Ekejiuba, Felicia Ifeoma. 1972. "The Aro trade system in the nineteenth century." *Ikenga* 1 (1):11-26, 1 (2):10-21.

Elayi, Josette and A. G. Elayi. 1993. *Trésors de monnaies phéniciennes et circulation monétaire (Ve-IVe siècle avant J.-C.)*. Paris: Gabalda.

Ellis, Thomas Peter. 1926. *Welsh Tribal Law and Custom in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.

Eltis, David, Stephen D. Behrent, David Richardson, Herbert S. Klein. 2000. *The Transatlantic Slave Trade: A Database*. Cambridge: Cambridge University Press.

Elwahed, Ali Abd. 1931. *Contribution à une théorie sociologique de l'esclavage. Étude des situations génératrices de l'esclavage. Avec appendice sur l'esclavage de la femme et bibliographie critique*. Paris: Éditions Albert Mechelinck.

Elyachar, Julia. 2002. "Empowerment Money: The World Bank, Non-Governmental Organizations, and the Value of Culture in Egypt." *?Public Culture* 14 (3): 493-513

———. 2005. *Markets of Dispossession: NGOs, Economic Development, and the State in Cairo*. Durham: Duke University Press.

Endres, Rudolf. 1979. "The Peasant War in Franconia." In *The German Peasant War of 1525—New Viewpoints* (Bob Scribner & Gerhard Benecke, editors), pp. 63-83. London: Allen & Unwin.

Engels, Donald W. 1978. *Alexander the Great and the Logistics of the Macedonian Army*. Berkeley: University of California Press.

Equiano, Olaudah. 1789. *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano: or, Gustavus Vassa, the African*. Modern Library Edition, New York, 2004.

Erdosy, George. 1988. *Urbanisation in Early Historic India*. Oxford: British Archaeological Reports.

———. 1995. "City states in North India and Pakistan at the time of the Buddha." In *The archaeology of early historic South Asia: the emergence of cities and states* (Frank Allichin and George Erdosy, editors), pp. 99-122. Cambridge: Cambridge University Press.

Essid, Yassine. 1988. "Islamic Economic Thought." In *Preclassical Economic Thought: From the Greeks to the Scottish Enlightenment* (edited by Todd Lowry), pp. 77-102. Boston: Kluwer.

———. 1995. *A critique of the origins of Islamic economic thought*. Leiden: E. J. Brill.

Evans-Pritchard, E. E. 1931. "An Alternative Term for 'Bride-Price'." *Man* 31: 36-39.

———. 1940. *The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.

———. 1948. *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. The Frazer Lecture for* 1948. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1951. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press.

Falkenhausen, Lothar von. 2005. "The E Jun Qi Metal Tallies: Inscribed Texts and Ritual Contexts." In *Text and Ritual in Early China* (edited by Martin Kern), pp.79-123. Seattle: University of Washington Press.

Falkenstein, Adam. 1954. "La cité-temple sumérienne." *Cahiers d'histoire mondiale* 1: 784-814.

Falola, Toyin and Paul E. Lovejoy, editors. 1994. *Pawnship in Africa: Debt Bondage in Historical Perspective*. Boulder: University of Colorado Press.

Fardon, Richard. 1985. "Sisters, Wives, Wards and Daughters: A Transformational Analysis of the Political Organization of the Tiv and their Neighbors. Part I: The Tiv. *Africa: Journal of the International African Institute* 54 (4): 2-21.

———. 1986. "Sisters, Wives, Wards and Daughters: A Transformational Analysis of the Political Organization of the Tiv and their Neighbors. Part II: The Transformations." *Africa: Journal of the International African Institute* 55 (1): 77-91.

Faure, Bernard. 1998. "The Buddhist Icon and the Modern Gaze." *Critical Inquiry* 24 (3): 768-813.

———. 2000. *Visions of Power: Imagining Medieval Japanese Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.

Fayazmanesh, Sasan. 2006. *Money and Exchange: Folktales and Reality*. New York: Routledge.

Federal Reserve Bank of New York. 2008. "The Key to the Gold Vault." www.newyorkfed.org/education/addpub/goldvaul.pdf.

Federici, Silvia. 2004. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomedia.

Feeley-Harnik, Gillian. 1982. "The King's Men in Madagascar: Slavery, Citizenship and Sakalava Monarchy." *Africa: Journal of the International African Institute* 52 (2): 31-50.

Fenton, William N. 1978 "Northern Iroquois Culture Patterns." In *Handbook of the North American Indians, volume* 15, *Northeast* (W. Sturtevant and B. Trigger, editors), pp. 296-321. Washington D.C.: Smithsonian Institute Press.

Ferguson, Niall. 2001. *The Cash Nexus: Money and Power in the Modern World*, 1700-2000. London: Allen Lane.

———. 2004. *Colossus: the price of America's empire*. London: Penguin.

———. 2007. *The Ascent of Money: A Financial History of the World*. London: Penguin.

Finkelstein, Jacob J. 1961. "Ammisaduqa's Edict and the Babylonian 'Law Codes.'" *Journal of Cuneiform Studies* 15: 91-104.

———. 1965. "Some New Misharum Material and Its Implications." *Assyriological Studies* 16: 233-46.

———. 1966. "Sex Offenses in Sumerian Laws." *Journal of the American Oriental Society* 86:355-372.

Finley, Moses I. 1954. *The World of Odysseus*. New York: Viking Press.

———. 1960. *Slavery in classical antiquity: views and controversies*. Cambridge: W. Heffer & Sons.

———. 1963. *The ancient Greeks: an introduction to their life and thought*. New York: Viking Press.

———. 1964. "Between Slavery and Freedom" *Comparative Studies in Society and History* 6 (3): 233-249.

———. 1974. *The Ancient Economy*. Berkeley: University of California Press.

———. 1980. *Ancient Slavery and Modern Ideology*. London: Penguin

———. 1981. *Economy and Society in Ancient Greece*. New York: Penguin.

———. 1983. *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1985. *Studies in land and credit in ancient Athens*, 500-200 *B.C.: the horos inscriptions*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Firth, Raymond. 1959. *Economics of the New Zealand Maori*. Wellington, New Zealand: R. E. Owen.

Fischel, Walter J. 1937. *Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam*. London: Royal Asiatic Society.

Fiser, Ivo. 2004. "The Problem of the Setthi in Buddhist Jatakas." In *Trade in Early India* (Ranabir Chakravarti, editor), pp. 166-198. Oxford: Oxford University Press.

Fisher, Douglas. 1989. "The Price Revolution: A Monetary Interpretation." *Journal of Economic History* 49 (1):884-902.

Fitzpatrick, Jim. 2001. *Three Brass Balls: the Story of the Irish Pawnshop*. Dublin: Collins Press.

Flandrin, Jean-Louis. 1979. *Families in Former Times*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fleet, John Faithful. 1888. *Inscriptions of the Early Gupta Kings and Their Successors, Corpus Inscriptionium Indicarum, vol. III*. Calcutta: Government Printer.

Flynn, Dennis. 1978. "A New Perspective on the Spanish Price Revolution: The Monetary Approach to the Balance of Payments." *Explorations in Economic History* 15:388-406.

———. 1979. "Spanish-American Silver and World Markets in the Sixteenth Century." *Economic Forum* 10: 46-71.

———. 1982. "The Population Thesis View of Sixteenth-Century Inflation Versus Economics and History." In *Munzpragung, Geldumlauf und Wechselkurse/Mintage, Monetary Circulation and Exchange Rates. Akten der C7-Section des 8th International Economic History Congress Budapest* 1982. (F. Irsigler and E. H.G. Van Cauwenberghe, editors.), pp. 361-382. Trier: THF-Verlag.

Flynn, Dennis and Arturo Giráldez. 1995. "Born with a 'Silver Spoon': the Origin of World Trade in 1571." *Journal of World History* VI (2): 201-11.

———. 2002. "Cycles of Silver: Global Economic Unity through the Mid-Eighteenth Century." *Journal of World History*, vol.13, no 2, pp.391-427.

Forstater, Mathew. 2005. 'Taxation and Primitive Accumulation: The Case of Colonial Africa,' *Research in Political Economy*, 22, 51-64.

———. 2006. 'Taxation: Additional Evidence from the History of Thought, Economic History, and Economic Policy,' in M. Setterfield (ed.), *Complexity, Endogenous Money, and Exogenous Interest Rates*, Chetlenham, UK: Edward Elgar.

Frankfort, Henri. 1948. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago: University of Chicago Press.

Freuchen, Peter. 1961. *Book of the Eskimo*. Cleveland, Ohio: World Publishing Co.

Friedman, Thomas L. 1999. *The Lexus and the Olive Tree*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.

Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Truth and Method* (Joel Weinsheimer; Donald G Marshall, translators). London: Continuum.

Gale, Esson McDowell. 1967. *Discourse on Salt and Iron: a debate on state control of commerce and industry in ancient*

China (by Huan K'uan). Taipei: Ch'eng-Wen.

Galey, Jean-Claude. 1983. "Creditors, Kings and Death: determinations and implications of bondage in Tehri-Gathwal (Indian Himalayas)." In *Debts and Debtors* (Charles Malamoud, editor), pp. 67-124. London: Vikas.

Gallant, Thomas W. 2000. "Honor, Masculinity, and Ritual Knife Fighting in Nineteenth-Century Greece." *American Historical Review* 105 (2): 359-82.

Gardiner, Geoffrey. 2004. "The Primacy of Trade Debts in the Development of Money." In *Credit and State Theories of Money: The Contributions of A. Mitchell Innes* (L. Randall Wray, editor). Cheltingham, Edward Elgar.

Garnsey, Peter. 1996. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2008. *Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gates, Hill. 1989. "The Commoditization of Women in China." *Signs* 14 (4): 799-832.

Geertz, Clifford. 1973. "Deep play: notes on the Balinese cockfight." In *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.

Geertz, Hildred, and Clifford Geertz. 1975. *Kinship in Bali*. Chicago: University of Chicago Press.

Gernet, Jacques. 1956. *Les aspects economiques du bouddhisme dans la societe chinoise du Ve au Xe siècle*. Paris: Ecole francaise d'Extreme-Orient. English version: *Centuries* (Franciscus Verellen, translator). New York: Columbia University Press, 1995.

———. 1960. "Les suicides par le feu chez les bouddhiques chinoises de Ve au Xe siecle," *Melange publies par l'Institut des Hautes Études* II: 527-558.

———. 1982. *A History of Chinese Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gerriets, Marilyn. 1978. *Money and Clientship in the Ancient Irish Laws*. Ph.D. dissertation, University of Toronto.

———. 1981. "The Organization of Exchange in Early Christian Ireland." *Journal of Economic History* 41 (1): 171-176.

———. 1985. "Money in Early Christian Ireland according to the Irish Laws." *Comparative Studies in Society and History* 27 (2): 323-339.

———. 1987. "Kinship and Exchange in Pre-Viking Ireland." *Cambridge Medieval Celtic Studies* 13: 39-72.

Getz, Trevor R. 2003. "Mechanisms of Slave Acquisition and Exchange in Late Eighteenth Century Anomabu: Reconsidering a Cross-Section of the Atlantic Slave Trade." *African Economic History* 31: 75-89

Ghazanfar, Shaikh M.,. 1991. "Scholastic Economics and Arab Scholars: The 'Great Gap' Thesis Reconsidered." *Diogenes: International Review of Humane Sciences*; No.154: 117-33.

———. 2000. "The Economic Thought of Abu Hamid Al-Ghazali and St. Thomas Aquinas: Some Comparative Parallels and Links." *History of Political Economy*, 32 (4): 857-888.

———. 2003. *"Medieval Islamic economic thought: filling the "great gap" in European economics*. New York: Routledge.

Ghazanfar, Shaikh M., and Abdul Azim Islahi,. 1997. *The Economic Thought of al-Ghazali (*450-505 *A.H. /* 1058-1111 *A.D.)* Jeddah: Scientific Publishing Centre King Abdulaziz University.

———. 2003. "Explorations in Medieval Arab-Islamic Thought: Some Aspects of Ibn Taimiyah's Economics." In *Medieval Islamic economic thought: filling the "great gap" in European economics* (S. Ghazanfar, editor), pp. 53-71. New York: Routledge.

Gibson, Charles. 1964. *The Aztecs under Spanish rule: a history of the Indians of the Valley of Mexico,* 1519-1810. Stanford: Stanford University Press.

Gilder, George. 1981. *Wealth and Poverty*. New York: Basic Books.

———. 1990. *Microcosm: the quantum revolution in economics and technology*. New York: Simon & Schuster.

Glahn, Richard Von. 1996a. *Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China,* 1000-1700. Berkeley: University of California Press.

———. 1996b. "Myth and Reality of China's Seventeenth Century Monetary Crisis." *Journal of Economic History* 56, no 2, pp. 429-54.

Glancey, Jennifer A. 2006. *Slavery in Early Christianity*. Oxford: Oxford University Press.

Gluckman, Max. 1971. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. London: Basil Blackwell.

Goldstone, Jack A. 1984. "Urbanization and Inflation: Lessons from the English Price Revolution of the Sixteenth and Seventeenth Centuries." *American Journal of Sociology* 89 (5): 1122-60.

———. 1991. "Monetary Versus Velocity Interpretations of the 'Price Revolution': A Comment." *Journal of Economic History* 51 (1): 176-181

———. 2002. "Efflorescences and Economic Growth in World History: Rethinking the 'Rise of the West' and the Industrial Revolution." *Journal of World History* 13 (2): 323-89.

Goodman, Martin. 1983. *State and Society in Roman Galilee, A.D.* 132-212. London: Valentine Mitchell.

Goody, Jack. 1976. *Production and reproduction: a comparative study of the domestic domain*. Cambridge: Cambridge

University Press.

———. 1983. *Development of Marriage and the Family in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1990. *The Oriental, the Ancient, and the Primitive: Systems of Marriage and the Family in the pre-Industrial Societies of Eurasia*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1996. *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, Jack and Stanley J. Tambiah. 1973. *Bridewealth and Dowry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goitein, Shelomo Dov. 1954. "From the Mediterranean to India: Documents on the Trade to India, South Arabia, and East Africa from the Eleventh to Twelfth Centuries." *Speculum* 29: 181-97.

———. 1957. "The Rise and Fall of the Middle Eastern bourgeoisie in early Islamic times." *Journal of World History* 3: 583-603.

———. 1964. "The commercial mail service in medieval Islam." *Journal of the American Oriental Society* 84: 118-23.

———. 1966. "Banker's Accounts from the Eleventh Century A.D." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 9: 28-66.

———. 1967. *A Mediterranean Society, The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Berkeley: University of California. Press.

———. 1973. *Letters of Medieval Jewish Traders*. Princeton: Princeton University Press.

Gordon, Barry. 1982. "Lending at interest: some Jewish, Greek, and Christian approaches, 800 BC-AD 100." *History of Political Economy* 14 (3):406-426.

———. 1989. *The economic problem in biblical and patristic thought*. Leiden: E. J. Brill.

Gough, Kathleen. 1971. "Nuer Kinship: a Reexamination." In *The Translation of Culture: Essays to E. E. Evans-Pritchard* (T. Beidelman, editor), pp. 79-123. London: Tavistock Publications.

Goux, Jean-Joseph. 1990. *Symbolic Economies: After Marx and Freud* (Jennifer Curtiss Gage, translator.) Ithaca: Cornell University Press.

Graeber, David. 1997. "Manners, Deference and Private Property: the Generalization of Avoidance in Early Modern Europe." *Comparative Studies in Society and History* 39 (4): 694-728.

———. 2001. *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave.

———. 2005. "Fetishism and Social Creativity, or Fetishes are Gods in Process of Construction." *Anthropological Theory* 5 (4): 407-438.

———. 2006. "Turning Modes of Production Inside Out: Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery (short version)." *Critique of Anthropology* 26 (1): 61-81.

———. 2007. *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion and Desire*. Oakland: AK Press.

———. 2009. "Debt, Violence, and Impersonal Markets: Polanyian Meditations." In *Market and Society: The Great Transformation today* (Chris Hann and Keith Hart, editors), pp. 106-132. Cambridge: Cambridge University Press.

Graham, Angus Charles. 1960. *The Book of Lieh-Tzu*. London: John Murray.

———. 1979. "The Nung-Chia 'School of the Tillers' and the Origin of Peasant Utopianism in China." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 42 no.1, pp. 66-100.

———. 1989. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Illinois: Open Court Press.

———. 1994. Studies in Chinese philosophy and philosophical literature. *SUNY series in Chinese philosophy and culture. Albany: SUNY.*

Grahl, John. 2000. "Money as Sovereignty: the Economics of Michel Aglietta." *New Political Economy* 5 (2): 291-316.

Grandell, Axel. 1977. "The reckoning board and tally stick." *Accounting Historians Journal* 4 (1): 101-105.

Gray, Robert F. 1968. "Sonjo Bride-Price and the Question of African 'Wife Purchase.'" *American Anthropologist* 62: 34-47.

Greengus. Samuel. 1966. "Old Babylonian Marriage Ceremonies and Rites." *Journal of Cuneiform Studies* 20: 57-72.

———. 1969. "The Old Babylonian marriage contract." *Journal of the American Oriental Society* 89: 505-532.

———. 1975. "Sisterhood Adoption at Nuzi and the 'Wife-Sister' in Genesis." *Hebrew Union College Annual* 46: 5-31.

———. 1990. "Bridewealth in Sumerian sources." *Hebrew Union College Annual* 61: 25-88.

Gregory, Christopher A. 1982. *Gifts and Commodities*. New York: Academic Press.

———. 1998. *Savage Money: The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.

Green, Peter. 1993. *Alexander to Actium: the historical evolution of the Hellenistic age*. Berkeley: University of California Press.

Greider, William. 1989. *Secrets of the Temple: How the Federal Reserve Runs the Country*. New York: Simon & Schuster.

Grierson, Phillip. 1959. "Commerce in the Dark Ages: a critique of the evidence." *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th series 9: 123-40.

——. 1960. "The monetary reforms of 'Abd al-Malik: their metrological basis and their financial repercussions." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 3: 241-264.

——. 1977. *The Origins of Money*. London: Athlone Press.

——. 1978. "The Origins of Money." In *Research in Economic Anthropology Vol. I.* Greenwich: Journal of the Anthropological Institute Press.

——. 1979. *Dark Age Numismatics*. London: Variorium Reprints.

Grosz, Katarzyna. 1983. "Bridewealth and Dowry in Nuzi." In *Images of Women in Antiquity* (A. Cameron and A. Kuhrt, editors), pp. 193-206. Detroit: Wayne State University Press.

——. 1989. "Some aspects of the position of women in Nuzi." In *Women's Earliest Records From Ancient Egypt and Western Asia* (Barbara S. Lesko editor), pp. 167-180. Atlanta: Scholar's Press.

Gudeman, Stephen. 2002. *The Anthropology of Economy*. London: Blackwell.

Guha, Ranjanit. 1999. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Durham: Duke University Press.

Guisborough, William of. 1954. *The Chronicle of William of Guisborough*. (H. Rothwell, editor.) London: Camden.

Gupta, Parameshwari Lal and T. R. Hardaker,. 1985. *Indian Silver Punchmarked Coins: Magadha-Maurya Karshapana Series*. Nashik: Indian Institute of Research in Numismatic Studies.

Guth, Delloyd J. 2008. "The Age of Debt: the Reformation and English Law." In *Tudor Rule and Revolution: Essays for G. R. Elton from His American Friends* (Delloyd J. Guth and John W. McKenna, editors), pp. 69-86. Cambridge: Cambridge University Press.

Guyer, Jane I. 1994. "Brideprice." In The Encyclopedia of Social History (Peter N. Stearns, editor.), page 84. London: Taylor & Francis.

——. 2004. *Marginal Gains: Monetary Transactions in Atlantic Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

Hadot, Pierre. 1995. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. (Michael Chase, translator). Oxford: Blackwell.

——. 2002. *What Is Ancient Philosophy?* Cambridge: Belknap Press.

Hallam, Henry. 1866. *The constitutional history of England, from the accession of Henry VII to the death of George II*. London: Widdelton.

Halperin, David. 1990. "The Democratic Body: Prostitution and Citizenship in Classical Athens." In *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* (David Halperin, editor), pp. 88-112. New York: Routledge.

Hamashita, Takeshi. 1994. Tribute Trade System and Modern Asia." In *Japanese Industrialization and the Asian Economy* (A. J. H. Latham and H. Kawakatsu, editors), pp. 91-107. London and New York: Routledge.

——. 2003 "Tribute and treaties: maritime Asia and treaty port networks in the era of negotiations, 1800-1900. In *The resurgence of East Asia: 500, 150 and 50 year perspectives (*Giovanni Arrighi, et al, editors), pp. 15-70. London; New York: Routledge.

Hamilton, Earl J. 1934. *American Treasure and the Price Revolution in Spain,* 1501-1650. Cambridge: Harvard University Press.

Hardaker, Alfred. 1892. *A Brief History of Pawnbroking*. London: Jackson, Ruston and Keeson.

Hardenburg, Walter Ernest, and Sir Roger Casement. 1913. *The Putumayo: the devil's paradise; travels in the Peruvian Amazon region and an account of the atrocities committed upon the Indians therein*. London: T. F. Unwin.

Harding, Alan. 1980. "Political Liberty in the Middle Ages." *Speculum* 55 (3): 423-443.

Harrill, J. Albert. 1998. *The manumission of slaves in early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebek.

Harris, Edward M. 2006. *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens: Essays on Law, Society, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Harris, William Vernon, editor. 2006. "A Revisionist View of Roman Money." *Journal of Roman Studies* 96: 1-24.

——. 2008a. "Introduction." In *The monetary systems of the Greeks and Romans* (W. V. Harris, editor), pp. 1-12. Oxford: Oxford University Press.

——. 2008b. "The Nature of Roman Money." In *The monetary systems of the Greeks and Romans* (W. V. Harris, editor), pp. 174-207. Oxford: Oxford University Press.

Harris, Rosemary. 1972. "The History of Trade at Ikom, Eastern Nigeria." *Africa: Journal of the International African Institute* Vol. 42 (2): 122-139.

Harrison, James P. 1965. . "Communist Interpretations of the Chinese Peasant Wars." *The China Quarterly*, no. 24. pp. 92-118.

Hart, Keith. 1986. "Heads or Tails? Two Sides of the Coin." *Man* (N.S.) 21: 637-56.

——. 1999. *The Memory Bank: Money in an Unequal World*. London: Perpetua Books.

Huang, Ray. 1974. *Taxation and Governmental Finance in Sixteenth-Century China*. Cambridge: Cambridge University Press.

——. 1999. *Broadening the horizons of Chinese history: discourses, syntheses, and comparisons*. Amonk: M. E. Sharpe.

Hawtrey, Ralph G. 1928. *Currency and Credit*. 3rd edition. London: Longmans, Green and Co.

Hayward, Jack. 1959. "Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France." *International Review of Social History* 4: 261-284.

Heady, Patrick. 2005. "Barter." In *Handbook of Economic Anthropology* (James Carrier, editor), pp. 262-274. Cheltenham: Edward Elgar.

Hébert, Jean-Claude. 1958. "La Parenté à Plaisanterie à Madagascar: Étude d'Ethnologie Juridique." *Bulletin de Madagascar* No. 142-143 (April-May 1958): 122-258.

Heilbron, Johan. 1998. "French Moralists and the Anthropology of the Modern Era: On the Genesis of the Notions of 'Interest' and 'Commercial Society.'" In *The rise of the social sciences and the formation of modernity: conceptual change in context,* 1750-1850 (Björn Wiitrock, Johan Heilbron, & Lars Magnusson, editors), pp. 77-106. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Heinsohn, Gunnar and Otto Steiger. 1989. "The Veil of Barter: The Solution to 'The Task of Obtaining Representations of an Economy in which Money is Essential." In *Inflation and Income Distribution in Capitalist Crisis: Essays in Memory of Sidney Weintraub*. Edited by J. A. Kregel. New York: NYU Press, pp. 175-202.

Helmholz, Richard H. 1986. "Usury and the Medieval English Church Courts." *Speculum* 56: 364-80

Herbert, Eugenia W. 2003. *Red Gold of Africa: Copper in Precolonial History and Culture*. Madison: University of Wisconsin Press.

Herlihy, David. 1985. *Medieval Households*. Cambridge: Harvard University Press.

Herzfeld, Michael. 1980. "Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems." *Man* 15:339-351.

——. 1985. *The Poetics of Manhood*. Princeton: Princeton University Press.

Hezser, Catherine. 2003. "The Impact of Household Slaves on the Jewish Family in Roman Palestine." *Journal for the Study of Judaism* 34 (4): 375-424.

Hildebrand, Bruno. 1864. "Natural-, Geld- und Creditwirtschaft." *Jahrbuch Nationalökonomie* 1864.

Hill, Christopher. 1972. *The World Turned Upside Down*. New York: Penguin.

Hirschman, Albert 0. 1977. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before its Triumph*. Princeton: Princeton University Press.

——. 1992. *Rival views of market society and other recent essays*. Cambridge: Harvard University Press.

Hocart, Alfred M. 1936. *Kings and Councillors: an essay in the comparative anatomy of human society*. Chicago: University of Chicago Press.

Hodgson, Marshall G. S. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.

Hoitenga, Dewey J. 1991. *Faith and reason from Plato to Plantinga: an introduction to Reformed epistemology*. Albany: SUNY Press.

Holman, Susan R. 2002. *The hungry are dying: beggars and bishops in Roman Cappadocia*. New York: Oxford University Press.

Homans, George. 1958. "Social Behavior as Exchange." *American Journal of Sociology* 63 (6): 597-606.

Homer, Sydney. 1987. *A History of Interest Rates* (2nd edition). New Brunswick: Rutgers University Press.

Hopkins, Keith. 1978. *Conquerors and Slaves: Sociological Studies in Roman History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hoppit, Julian. 1990. "Attitudes to Credit in Britain, 1680-1790." *The Historical Journal* 33 (2): 305-322.

Hoskins, Janet. 1999. *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives*. New York: Routledge.

Hosseini, Hamid S. 1995. "Understanding the market mechanism before Adam Smith: economic thought in Medieval Islam." *History of Political Economy* 27 (3): 539-61.

——. 1998. "Seeking the roots of Adam Smith's division of labor in medieval Persia." *History of Political Economy* 30 (4): 653-81.

——. 2003. "Contributions of Medieval Muslim Scholars to the History of Economics and their Impact: A Refutation of the Schumpeterian Great Gap." In *The Blackwell Companion to Contemporary Economics, III: A Companion to the History of Economic Thought* (Warren J. Samuels, Jeff Biddle, and John Bryan Davis, editors), pp. 28-45. London: Wiley-Blackwell.

Houston, Walter J. 2006. *Contending for Justice: Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament*. London: T & T Clark.

Howel, King. 2006. *Ancient laws and institutes of Wales: Laws Supposed to Be Enacted by Howel the Good*. Clark, New Jersey: The Lawbook Exchange, Ltd.

Howell, Paul P. 1954. *A Manual of Nuer Law*. International Africa Institute. London: Oxford University Press.

Howgego, Christopher. 1992. "The Supply and Use of Money in the Roman World 200 B.C. to A.D. 300." *Journal of Roman Studies* 82: 1-31

Hubbard, Jamie. 2001. *Absolute Delusion, Perfect Buddhahood: The Rise and Fall of a Chinese Heresy*. Honolulu: University of Hawaii.

Hubert, Henri and Marcel Mauss. 1964. *Sacrifice: Its Nature and Function*. Translated by W.D. Halls. London: Cohen and West.

Hudson, Kenneth. 1982. *Pawnbroking: An Aspect of British Social History*. London: The Bodley Head.

Hudson, Michael. 1992. "Did the Phoenicians Introduce the Idea of Interest to Greece and Italy – And if So, When?" In *Greece Between East and West: 10th?8th Centuries BC* (Günter Kopcke and Isabelle Tokumaru, editors), pp. 128-143. Mainz: Verlag Philipp von Zabern.

———. 1993. "The Lost Tradition of Biblical Debt Cancellations." Research paper presented at the Hentry George School of Social Science, 1992 (http://www.michael-hudson.com/articles/debt/Hudson,LostTradition.pdf.)

———. 2002. "Reconstructuring the Origins of Interest-Bearing Debt and the Logic of Clean Slates." In *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East* (Hudson, Michael and Marc Van de Mieroop, editors), pp. 7-58. Bethesda: CDL Press.

———. 2003a. *Super Imperialism: The Origins and Fundamentals of U.S World Dominance*. London: Pluto Press.

———. 2003b. "The creditary/monetarist debate in historical perspective." *The State, the Market, and Euro: chartalism versus metallism in the theory of money*. (edited by Stephanie Bell and Edward Nell), pp. 39-76. Cheltenham: Edward Elgar Press.

———. 2004a. "The archeology of money: debt vs. barter theories of money." In *Credit and State Theories of Money* (Randall Wray, editor), pp. 99-127. Cheltenham: Edward Elgar Press.

———. 2004b. "The Development of Money-of-Account in Sumer's Temples." In *Creating Economic Order: Record-Keeping, Standardization and the Development of Accounting in the Ancient Near East* (Michael Hudson and Cornelia Wunsch, editors), pp. 303-329. Baltimore: CDL Press.

Hudson, Michael and Marc Van de Mieroop, editors. 2002. *Debt and Economic Renewal in the ancient Near East*. Bethesda, MD: CDL Press.

Humphrey, Caroline. 1985. "Barter and Economic Disintegration." *Man* 20: 48-72.

———. 1994. "Fair Dealing, Just Rewards: the Ethics of Barter in North-East Nepal." In *Barter, Exchange, and Value: An Anthropological Approach* (Caroline Humphrey and Stephen Hugh-Jones, editors), pp. 107-141. Cambridge: Cambridge University Press

Humphrey, Chris. 2001. *The politics of carnival: festive misrule in medieval England*. Manchester: Manchester University Press.

Hunt, William. 1983. *The Puritan moment: the coming of revolution in an English county*. Cambridge: Harvard University Press.

Hutchinson, Sharon. 1996. *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War, and the State*. Berkeley: University of California Press.

Ibn Battuta. 1354 [1929]. *Travels in Asia and Africa*, 1325-1354 (translated by H. A. R. Gibb). London: Routledge and Kegan Paul.

Icazbalceta, Joaquin Garcia. 2008. Memoriales de Fray Toribio de Motolinia. Charleston: BiblioBazaar.

Ihering, Rudolf von. 1877. *Geist des Romischen Rechts auf den verschieden en Stufen seiner Entwicklung*. (Republished 2003 by Adamant Media Corporation, Berlin.)

Ilwof, Franz. 1882. *Tauschhandel und Geldsurrogate in alter und neuer Zeit*. Graz.

Ingham, Geoffrey. 1996. "Money as a Social Relation." *Review of Social Economy* 54 (4): 507-29.

———. 1999. "Capitalism, Money, and Banking: a critique of recent historical sociology." *British Journal of Sociology* 5 (1): 76-96.

———. 2000. "'Babylonian Madness': on the historical and sociological origins of money." in *What is Money?* (edited by John Smithin), New York: Routledge, pp. 16-41.

———. 2004. *The Nature of Money*. Cambridge: Polity Press.

Ingram, Jill Phillips. 2006. *Idioms of Self-Interest: Credit, Identity and Property in English Renaissance Literature*. New York: Routledge.

Inkori, Joseph E. 1982. "The Import of Firearms into West Africa, 1750 to 1807: a quantative analysis." In *Forced Migration: The Impact of the Export Slave Trade on African Societies* (J. E. Inkori, editor), pp 126-153. London: Hutchinson University Library.

Innes, A. Mitchell. 1913. "What is Money?" *Banking Law Journal* (May1913): 377-408.

———. 1914. "The Credit Theory of Money." *Banking Law Journal* (January 1914): 151-168.

Ioannatou, Marina. 2006. *Affaires d'argent dans la correspondance de Cicéron: l'aristocratie sénatoriale face à ses dettes*. Paris: De Boccard.

Isichei, Elizabeth. 1976. *A History of the Igbo People*. London: Basingstoke.

Islahi, Abdul Azim. 1985. "Ibn Taimiyah's Concept of Market Mechanism." *Journal of Research in Islamic Economics*2 (2): 55-65.

———. 2003. *Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis (*11-905 *A. H./*632-1500 *A.D.)* Jeddah: Islamic Research Center.

Jacob, Guy. 1987. "Gallieni et 'l'impot moralisateur' a Madagascar: théorie, pratiques et conséquences (1901-1905)." *Revue Francaise d'Histoire d'Outre-mer* 74 (277): 431-473.

James, C. L. R. 1938. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. London: Secker and Warburg.

Jan, Yun-hua,. 1964. "Buddhist Self-Immolation in Medieval China." *History of Religions* (4) 2: 243-268.

Janssen, Johannes. 1910. *A History of the German People at the Close of the Middle Ages*. (A. M. Christie, translator.) London: Kegan Paul.

Jasnow, Richard Lewis. 2001. "Pre-demotic Pharaonic sources." In *Security for debt in Ancient Near Eastern law* (Westbrook, R. & Jasnow, R, editors), pp. 35-45. Leiden, Boston & Köln: Brill.

Jaspers, Karl. 1949. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper Verlag.

———. 1951. *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*. New Haven: Yale University Press.

Jefferson, Thomas. 1988. *Political Writings*. (Joyce Oldham Appleby, Terence Ball, editors). Cambridge: Cambridge University Press.

Jenkinson, C. Hilary. 1911. "Exchequer Tallies." *Archaeologia* 62: 367-380.

———. 1924. "Medieval Tallies, Public and Private." *Archaeologia* 74: 289-324.

Jevons, W. Stanley. 1871. *Theory of Political Economy*. New York: Macmillan & Co.

———. 1875. *Money and the Mechanism of Exchange*. New York: Appleton and Company.

Jobert, Bruno. 2003. "De la solidarité aux solidarités dans la rhétorique politique française." In C. Becc and G. Procacci, ed., *De la responsabilité solidaire*, pp. 69-83. Paris: Syllepses.

Johnson, Lynn. 2004. "Friendship, Coercion, and Interest: Debating the Foundations of Justice in Early Modern England." *Journal of Early Modern History* 8 (1): 46-64.

Johnson, Simon. 2009. "The Quiet Coup." Atlantic Monthly, May 2009, http://www.theatlantic.com/doc/200905/imf-advice.

Jones, David. 2004. *Reforming the morality of usury: a study of differences that separated the Protestant reformers*. Lanham: University Press of America.

Jones, G. I. 1939. "Who are the Aro?" *Nigerian Field* 8: 100-103.

———. 1958. "Native and Trade Currencies in Southern Nigeria during the Eighteenth and Nineteenth Centuries." *Africa: Journal of the International African Institute* 28 (1): 43-56.

———. 1968. "The Political Organization of Old Calabar." In *Efik Traders of Old Calabar* (D. Forde, editor). London: International African Institute.

Jones, J. Walter. 1956. *The Law and Legal Theory of the Greeks*. Oxford: Clarendon Press.

Jordan, Kay E. 2003. *From Sacred Servant to Profane Prostitute: A History of the Changing Legal Status of Devadasis in India*, 1857-1947. New Delhi: Manohar.

Just, Roger. 1989. *Women in Athenian Law and Life*. London: Routledge

———. 2001. "On the Ontological Status of Honour." In *An anthropology of indirect communication* (Joy Hendry, C. W. Watson, editors), pp. 34-50. ASA Monographs 37. London: Routledge.

Kahneman, Daniel. 2003. "A Psychological Perspective on Economics." *American Economic Review* 93 (2): 162-168

Kallet, Lisa. 2001. *Money and the corrosion of power in Thucydides: the Sicilian expedition and its aftermath*. Berkeley: University of California Press.

Kaltenmark, Max. 1960. "Ling pao: Notes sur un terme du taoïsme religieux." *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises* 2: 559-88.

Kalupahana, David. 1991. *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna: the Philosophy of the Middle Way*. Delhi: Motilal Banarsidas.

Kamentz, Anya. 2006. *Generation Debt: Why Now is A Terrible Time to Be Young*. New York: Riverhead Books.

Kan, Lao. 1978. "The Early Use of the Tally in China." In *Ancient China: Studies in Early Civilization* (edited by David T. Roy and Tsuen-hsuin Tsien), pp. 91-98. Hong Kong: Chinese University Press.s

Kane, Pandurang Vaman,. 1968. *History of Dharmasastra Volume III*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Kantorowicz, Ernst H. 1957. *The King's Two Bodies: a Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.

Karatani, Kojin. 2003. *Transcritique: On Kant and Marx*. Cambridge: MIT Press.

Keil, Charles. 1979. *Tiv Song*. Chicago: University of Chicago Press.

Keith, Arthur Berriedale. 1925. *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. Cambridge: Harvard University Press.

Kelly, Amy. 1937. "Eleanor of Aquitaine and Her Courts of Love." *Speculum* 12 (1): 3-19

Kelly, Fergus. 1988. *A Guide to Early Irish Law*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.

Kessler, David & Peter Temin. 2008. "Money and Prices in the Early Roman Empire." In *The monetary systems of the Greeks and Romans* (W. V. Harris, editor), pp. 137-160. Oxford: Oxford University Press.

Keuls, Eva. 1985. *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*. Cambridge: Harper & Row.

Keynes, John Maynard. 1930. *A Treatise on Money*. London: MacMillan.

———. 1936. The General Theory of Employment, Interest and Money.

Keyt, David. 1997. *Aristotle: Politics Books VII and VIII*. Oxford: Clarendon Press.

Khan, Mir Siadat Ali. 1929. "The Mohammedan Laws against Usury and How They Are Evaded." *Journal of Comparative Legislation and International Law*, Third Series 11 (4): 233-24

Kieschnick, John. 1997. *The eminent monk: Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Kim, Henry S. 2001. "Archaic Coinage as Evidence for the Use of Money," in, A. Meadows and K. Shipton, eds., Money and Its Uses in the Ancient Greek World (Oxford: Oxford University Press), 7–21.

———. 2002. "Small Change and the Moneyed Economy." In *Money, Labour and Land: Approaches to the economies of ancient Greece (*Paul Cartledge, Edward E. Cohen and Lin Foxhall, editors). New York: Routledge.

Kindleberger, Charles P. 1984. *A Financial History of Western Europe*. London: MacMillan.

———. 1986. *Manias, Panics, and Crashes: A History of Financial Crises*. London: MacMillan.

Kirschenbaum, Aaron. 1985. "Jewish and Christian Theories of Usury in the Middle Ages." *The Jewish Quarterly Review* 75 (1): 270-89.

Kitch, Aaron. 2007. "The Character of Credit and the Problem of Belief in Middleton's City Comedies." *Studies in English Literature* 47 (2): 403–426.

Klein, Martin A. 2000. "The Slave Trade and Decentralized Societies." *Journal of African History* 41 (1): 49-65.

Knapp, Georg Friedrich. 1905. *Staatliche Theorie des Gelde*. Leipzing: Dunker and Humblot. [English edition, *The State Theory of Money*. London: MacMillan, 1925.]

Knapp, Keith N. 2004. "Reverent Caring: the parent-son relation in early medieval tales of filial offspring." In *Filial Piety in Chinese Thought and History* (Alan Kam-leung Chan, and Sur-hoon Tan, editors), pp. 44-70. London: Routledge.

Ko, Dorothy, JaHyun Kim Haboush, and Joan R. Piggott, editors. 2003. *Women and Confucian cultures in premodern China, Korea, and Japan*. Berkeley: University of California Press

Kohn, Livia. 2000. *Daoism handbook*. Leiden: E. J. Brill.

———. 2002. *Monastic life in medieval Daoism: a cross-cultural perspective*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Kopytoff, Igor and Suzanne Miers. 1977. "African 'Slavery' as an Institution of Marginality." In *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives* (edited by Suzanne Miers and Igor Kopytoff), pp. 1-84. Madison: University of Wisconsin Press.

Korver, Jan. 1934. *Die terminologie van het crediet-wezen en het Grieksch*. Amsterdam: H. J. Paris.

Kosambi, Damodar Dharmanand. 1965. *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*. London: Routledge & Kegan Paul.

———. 1966. *Ancient India: A History Of Its Culture And Civilization*. New York: Pantheon Books.

———. 1981. *Indian Numismatics*. Hyderabad: Orient Longman.

———. 1996. *An introduction to the study of Indian history*. Bombay: Popular Prakashan.

Kraan, Alfons van der. 1983. "Bali: Slavery and Slave Trade." In *Slavery, Bondage and Dependence in Southeast Asia* (Anthony Reid, editor), pp. 315-340. New York: St. Martin's Press

Kraay, Colin M. 1964. "Hoards, Small Change and the Origin of Coinage," *Journal of Hellenic Studies*, 84, pp. 76-91.

Kramer, Samuel Noah. 1963. *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1969. *The Sacred Marriage: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*. Bloomington: Indiana University Press.

Kropotkin, Peter. 1902. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. London: William Heinemann.

Kulischer, Joseph. 1926. *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*. Munich.

Kuran, Timur. 1995. "Islamic Economics and the Islamic Subeconomy." *Journal of Economic Perspectives* 9 (4): 155-173.

———. 2005. "The Absence of the Corporation in Islamic Law: Origins and Persistence." *American Journal of Comparative Law* 53 (4): 785-834.

Kurke, Leslie. . 1995. "Pindar and the Prostitutes, or Reading Ancient 'Pornography.'" *Arion*, Third Series 4 (2): 49-7.

———. 1997. "Inventing the 'Hetaira': Sex, Politics, and Discursive Conflict in Archaic Greece." *Classical Antiquity* 16 (1):106-150

———. 2002. *Coins, bodies, games, and gold: the politics of meaning in archaic Greece*. Princeton: Princeton University Press.

Kuznets, Solomon. 1933. "Pawnbroking." In *Encyclopaedia of the Social Sciences* (Edwin R. A. Seligman, editor), VII:38. New York: MacMillan.

Labib, Subhi Y. 1969. "Capitalism in Medieval Islam." *The Journal of Economic History* 29 (1): 79-96.

Ladner, Gerhardt B. 1979. "Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison." *Speculum* 54 (2): 223-256.

Lafitau, Joseph François. 1974. *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times* (edited

and translated by William N. Fenton and Elizabeth L. Moore). Toronto: Champlain Society.

LaFleur, William R,. 1986. *The karma of words: Buddhism and the literary arts in medieval Japan*. Berkeley: University of California Press.

Lafont, Bertrand. 1987. "Les filles du roi de Mari." In *La femme dans le Proche-orient antique* (J -M. Durand, editor), pp. 113-123. Paris: ERC.

Lambert, Maurice. 1971. "Une Inscription nouvelle d'Entemena prince de Lagash." *Revue du Louvre* 21:231-236.

Lambert, Wilfried G. 1992. "Prostitution." In *Aussenseiter und Randgruppen: Beitrage zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients* (edited V. Haas), 127-157. Konstanz: Universitatsverlag

Lamotte, Etienne. 1997. *Karmasiddhi Prakarana: The Treatise on Action by Vasubandhu*. Freemont: Asian Humanities Press.

Lane, Frederic Chapin. 1934. *Venetian ships and shipbuilders of the Renaissance*. Baltimore: Johns Hopkins.

Langholm, Odd. 1979. *Price and Value in the Aristotelian Tradition*. Oslo: Universitetsforlaget.

———. 1984. *The Aristotelian Analysis of Usury*. Bergen: Universitetsforlaget.

———. 1992. *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition*, 1200-1350: 29 (Studien Und Texte Zur Geistesgeschichte Des Mittelalters). Leiden: E. J. Brill.

———. 1996. "The Medieval Schoolmen, 1200-1400." In *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice* (edited by S. Todd Lowry and Barry Gordon), pp. 439-502. Leiden: E. J. Brill.

———. 1998. *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought: Antecedents of Choice and Power*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2002. *The Merchant in the Confessional: Trade and Price in the Pre-Reformation Penitential Handbooks*. Leiden: E. J. Brill.

Lapidus, Ira. 1995. "State and Religion in Islamic Societies." *Past and Present* 151: 3-27.

———. 2002. *A History of Islamic Societies* (2nd edition.) Cambridge: Cambridge University Press.

Larson, Pier. 2000. *History and Memory in the Age of Enslavement: Becoming Merina in Highland Madagascar*, 1770-1822. Portsmouth: Heinemann.

Latham, A. J. H. 1971. "Currency, Credit and Capitalism on the Cross River in the Pre-colonial Era." *Journal of African History*12 (4): 599-605.

———. 1973. *Old Calabar* 1600-1891*: The Impact of the International Economy Upon a Traditional Society*. Oxford: Clarendon Press.

———. 1990. "The Pre-Colonial Economy; The Lower Cross Region." In *A History of the Cross River Region of Nigeria*. (Monday B. Abasiattai, editor), pp. 70-89. Calabar: University of Calabar Press.

Laum, Bernard. 1924. *Heiliges Geld: Eine historische Untersuchung ueber den sakralen Ursprung des Geldes*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Law, Robin. 1994. "On Pawning and Enslavement for Debt in the Pre-colonial Slave Coaast." *Pawnship in Africa: Debt Bondage in Historical Perspective* (Falola, Toyin and Paul E. Lovejoy, editors), pp. 61-82. Boulder: University of Colorado Press.

Le Guin, Ursula. 1974. *The Disposessed*. New York: Avon.

Leach, Edmund R. 1961. *Rethinking Anthropology*. London: Athlone Press.

———. 1983. "The kula: an alternative view." In *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange* (Jerry Leach, editor), pp. 529-538. Cambridge: Cambridge University Press.

Le Goff, Jacques. 1990. *Your Money or Your Life: Economy and Religion in the Middle Ages*. (Translated by Patricia Ranum.) New York: Zone Books.

Le Rider, George,. 2001. *La naissance de la monnaie: pratiques monétaires de l'Orient ancient*. Paris: Presses universitaires de France.

Lee, Ian. 2000. "Entella: the silver coinage of the Campanian mercenaries and the site of the first Carthaginian mint, 410-409 BC." *Numismatic Chronicle* 160: 1-66.

Leenhardt, Maurice. 1967. *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Chicago: University of Chicago Press.

Lemche, Niels Peter. 1975. "The 'Hebrew Slave': Comments on the Slave Law, Ex. Xxi 2-11." *Vetus Testamentum* 25: 129-44.

———. 1976. "The Manumission of Slaves: The Fallow Year, The Sabbatical Year, The Jobel Year." *Vetus Testamentum* 26: 38-59.

———. 1979. *Andurarum* and *Misharum*: Comments on the Problems of Social Edicts and their Application in the Ancient Near East," *Journal of Near Eastern Studies* 38:11-18.

———. 1985. *Ancient Israel: A New History of Israelite Society*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Lerner, Abba P. 1947. "Money as a Creature of the State." *American Economic Review, Papers and Proceedings* 37 (2): 312-17.

Lerner, Gerda. 1983. "Women and Slavery." *Slavery and Abolition: A Journal of Comparative Studies* 4 (3):173-98.

———. 1980. "The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia." *Signs* 11 (2): 236-254.

——. 1989. *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press.

Letwin, William. 2003. *Origins of Scientific Economics: English Economic Thought, 1660-1776*. London: Routledge.

Lévi, Sylvain. 1898. *La Doctrine du Sacrifice dans les Brâhmanas*. Paris: Ernest Leroux.

——. 1938. *L'Inde civilisatrice*. Paris: Institut de Civilisation Indienne.

Levi-Strauss, Claude. 1943. "Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud." *Renaissance*. Paris: Ecole Libre des Hautes Études, vol, 1, fascicule 1 et 2.

——. 1963. *Structural Anthropology*. (C. Jacobson and B. G. Schoepf, translators.) New York: Basic Books.

Lévy-Bruhl, Lucien. 1923. *Primitive Mentality*. London: Allen & Unwin.

Lewis, Mark Edward. 1990. *Sanctioned Violence in Early China*. Albany: State University of New York Press.

Li, Xueqin. 1985. *Eastern Zhou and Qin Civilizations*. (translated by K. C. Chang). New Haven: Yale University Press

Liddell. Henry George and Robert Scott. 1940. *A Greek-English Lexicon, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*. Oxford. Clarendon Press.

Lindholm, Charles. 1982. *Generosity and Jealousy: the Swat Pukhtun of Northern Pakistan*. New York: Columbia University Press.

Linebaugh, Peter. 1982. "Labour History without the Labour Process: A Note on John Gast and His Times." *Social History* 7 (3): 319-28.

——. 1993. *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

——. 2008. *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*. Berkeley: University of California Press.

Littlefield, Henry. 1963. "The Wizard of Oz: Parable on Populism." *American Quarterly* 16 (1): 47-98.

Llewellyn-Jones, Lloyd. 2003. *Aphrodite's Tortoise: the veiled woman of ancient Greece*. Swansea: Classical Press of Wales

Locke, John. 1680-1690. *Two Treatises on Government*. (Cambridge: Cambridge University Press edition, 1988).

——. 1691. "Further Considerations Concerning Raising the Value of Money." In The Works of John Locke Volume 5, pp. 131-206. London: W. Otridge & Son, 1812.

Loizos, Peter. 1977. "Politics and patronage in a Cypriot village, 1920-1970." In Ernest Gellner and John Waterbury, editors, *Patrons and Clients* (London: Duckworth), pp. 115-135.

Lombard, Maurice. 1947. 'Les bases monétaires d'une suprématie économique: l'or musulman du VIIe au XIe siècle', *Annales* 2:143-60.

——. 2003. *The Golden Age of Islam*. Princeton: Markus Wiener Publishers.

Loraux, Nicole. 1993. *The Children of Athena: Athenian Ideas About Citizenship and the Division Between the Sexes*. Princeton: Princeton University Press.

Lorton, David. 1977. "The Treatment of Criminals in Ancient Egypt: Through the New Kingdom." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 20 (1): 2-64.

Lovejoy, Paul F. and David Richardson. 1999. "Trust, Pawnship, and Atlantic History: The institutional foundations of the Old Calabar slave trade." *American Historical Review* 104: 333-355.

——. 2001. "The Business of Slaving: Pawnship in Western Africa, c. 1600-1810." *Journal of African History* 42 (1) 67-84.

——. 2004. "'This Horrid Hole': Royal Authority, Commerce and Credit at Bonny, 1690-1840." *Journal of African History* 45 (3): 363-392.

Lusthaus, Dan. 2002. *Buddhist phenomenology: a philosophical investigation of Yoga ¯ca ¯ra Buddhism and the Ch?eng Wei-shih lun*. Volume 13 of Curzon critical studies in Buddhism. New York: Routledge.

Macaulay, Baron Thomas Babington. 1886. *The history of England, from the accession of James the Second*. London: Longmans, Green and co.

MacDonald, James. 2006. *A free nation deep in debt: the financial roots of democracy*. Princeton: Princeton University Press.

MacDonald, Scott B. and Albert L. Gastmann. 2001. *A History of Credit & Power in the Western World*. New Brunswick: Transaction Publishers.

MacIntosh, Marjorie K. 1988. "Money Lending on the Periphery of London, 1300-1600." *Albion* 20 (4): 557-571

Mackay, Charles. 1854. *Memoirs of extraordinary popular delusions: and the madness of crowds, Volumes* 1-2. London: G. Routledge and sons.

MacKenney, Richard. 1987. *Tradesmen and Traders: The World of the Guilds in Venice and Europe (c.* 1250-c. 1650). Totowa: Barnes & Noble.

MacPherson, Crawford Brough. 1962. *The political theory of possessive individualism; Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press.

Maekawa, Kazuya. 1974. "The development of the É-MÍ in Lagash during Early Dynastic III." *Mesopotamia* 8–9: 77–144.

Maitland, Frederick William. 1908. *The Constitutional History of England: A Course of Lectures Delivered*. Cambridge: Cambridge University Press.

Malamoud, Charles. 1983. "The Theology of Debt in Brahmanism." In *Debts and Debtors* (Charles Malamoud, editor), pp. 21-40. London: Vices.

——. 1988. "Présentation." *In Lien de vie, noeud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien* (Charles Malamoud, editor), pp. 7-15. Paris: EHESS.

——. 1998. "Le paiement des actes rituals dans l'Inde védique." In *La Monnaie Suzerain* (Michael Aglietta and André Orlean, editors), pp. 35-54. Paris: Editions Odile Jacob.

Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge.

Maloney, Robert P. 1983. "The Teaching of the Fathers on Usury: An Historical Study on the Development of Christian Thinking." *Vigiliae Christianae* 27 (4):241-65.

Mann, Bruce H. 2002. *Republic of Debtors: Bankruptcy in the Age of American Independence*. Cambridge: Harvard University Press.

Martin, Randy. 2002. *The Financialization of Everyday Life*. Philadelphia: Temple University Press.

Martzloff, Jean-Claude. 2006. *A history of chinese mathematics*. Berlin: Springer Verlag.

Marx, Karl. 1853. "The British Rule in India." *New-York Daily Tribune*, June 25, 1853.

——. 1857 [1973]. *The Grundrisse*. New York: Harper and Row.

——. 1858 [1965]. *Pre-Capitalist Economic Formations*. (Jack Cohen, trans.) New York: International Publishers.

——. 1867 [1967]. *Capital*. New York: New World Paperbacks. 3 volumes.

Mathews, Robert Henry. 1931. *Mathews' Chinese-English dictionary*. Cambridge: Harvard University Press.

Mathias, Peter. 1979a. "Capital, Credit, and Enterprise in the Industrial Revolution." In *The transformation of England: essays in the economic and social history of England in the eighteenth century* (Peter Mathias, editor), pp. 88-115. London: Taylor & Francis.

——. 1979b. "The People's Money in the Eighteenth Century: The Royal Mint, Trade Tokens and the Economy." In *The transformation of England: essays in the economic and social history of England in the eighteenth century* (Peter Mathias, editor), pp. 190-208. London: Taylor & Francis.

Maunder, Peter, Danny Myers, Nancy Wall, Roger LeRoy Miller,. 1991. *Economics Explained (Third Edition)*. London: Harper Collins.

Mauro, Frédéric. 1993. "Merchant Communities, 1350-1750." In *The Rise of merchant empires: long-distance trade in the early modern world,* 1350-1750 (James D. Tracy, editor), pp. 255-286. Cambridge: Cambridge University Press.

Mauss, Marcel. 1924. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques." *Annee sociologique*, 1 (series 2):30-186.

——. 1925. "Commentaires sur un texte de Posidonius. Le suicide, contre- prestation supreme." *Revue celtique* 42: 324-9.

——. 1947. *Manuel d'ethnographie*. Paris: Payot.

Meillassoux, Claude. 1996. *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold* (Alide Dasnois, translator). Chicago: University of Chicago Press.

Menefee, Samuel Pyeatt. 1981. *Wives for Sale: an Ethnographic Study of British Popular Divorce*. Oxford: Blackwell.

Mendelsohn, Isaac. 1949. *Slavery in the Ancient Near East: A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria and Palestine from the Middle of the Third Millennium to the End of the First Millennium*. Westport: Greenwood Press.

Menger, Karl. 1892. "On the origins of money." *Economic Journal* 2 no 6, pp. 239-55.

Meyer, Marvin W. 1999. *The ancient mysteries: a sourcebook: sacred texts of the mystery religions of the ancient Mediterranean world*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Midelfort, H. C. Erik. 1996. *Mad princes of renaissance Germany*. Charlottesville: University of Virginia Press.

Midnight Notes Collective. 2009. "Promissory Notes: From Crises to Commons." (http://www.midnightnotes.org/Promissory_Notes.pdf)

Mielants, Eric. 2001. "Europe and China Compared." *Review* XXV, no. 4, pp. 401-49.

——. 2007. *The Origins of Capitalism and the "Rise of the West."* Philadelphia: Temple University Press.

Mieroop, Marc Van De. 2002. "A History of Near Eastern Debt?" In *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East* (Hudson, Michael and Marc Van de Mieroop, editors), pp. 59-95. Bethesda: CDL.

——. 2005. "The Invention of Interest: Sumerian Loans." In *The Origins of Value: The Financial Innovations That Created Modern Capital Markets* (William N. Goetzmann and K. Geert Rouwenhorst, editors), pp. 17-30. Oxford: Oxford University Press.

Mez, Adam. 1932. *Die Renaissance des Islams*. Heidelberg: C. Winter.

Miller, Joseph. 1988. *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade* 1730-1830. Madison: University of Wisconsin Press.

Miller, Robert J. 1961. "Monastic Economy: The Jisa Mechanism." *Comparative Studies in Society and History* 3 (4): 427-438.

Miller, William. 1993. *Humiliation : and other essays on honor, social discomfort, and violence*. Ithaca: Cornell University Press.

———. 2006. *An Eye for an Eye*. Ithaca: Cornell University Press.

Millett, Paul. 1989. "Patronage and its Avoidance." In *Patronage in Ancient Society* (A. Wallace-Hadrill, editor), pp. 15-47. London: Routledge.

———. 1991a. *Lending and Borrowing in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1991b. "Sale, Credit and Exchange in Athenian Law and Society." In *Nomos* (P. Cartiledge, P. C. Millett and S. C. Todd, editors), pp. 167-194. Cambridge: Cambridge University Press.

Millon, Frances. 1955. *When money grew on trees: a study of cacao in ancient Mesoamerica*. Ph.D dissertation, Columbia University.

Mises, Ludwig von. 1949. *Human Action: A Treatise on Economics*. New Haven: Yale University Press.

Misra, Shive Nandan. 1976. *Ancient Indian Republics: from the Earliest Times to the 6th Century A.D.* Delhi: Upper India Publishing House.

Mitamura, Taisuke. 1970. *Chinese eunuchs: the structure of an intimate politics*. Rutland: Charles E. Tuttle Company.

Mitchell, Richard E. 1993. "Demands for Land Redistribution and Debt Reduction in the Roman Republic." In *Social Justice in the Ancient World* (K. D. Irani and Morris Silver, editors), pp. 199-214. Westport: Greenwood Press.

Morgan, Lewis Henry. 1851. *League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois*. Secaucus: Citadel Press.

———. 1877. *Ancient Society*. New York: Henry Holt.

———. 1881. *Houses and House-Life of the American Aborigines*. [1965 edition] Chicago: University of Chicago Press.

Moser, Thomas. 2000. "The Idea of Usury in Patristic Literature." In *The canon in the history of economics: critical essays* (edited by Michale˘s Psalidopoulos), pp. 24-44. London: Routledge.

Moses, Larry W. 1976. "T'ang tribute relations with the Inner Asian barbarian." In *Essays on T'ang society: the interplay of social, political and economic forces* (Perry, John C. and Bardwell L. Smith, editors), pp. 61-89. Leiden: Brill.

Moulier-Boutang, Yann. 1997. *De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé*. Paris : Presses universitaires de France.

Muhlenberger, Steven, and Phil Paine. 1997. "Democracy in Ancient India." World History of Democracy site, [http://www.nipissingu.ca/department/history/histdem].

Muldrew, Craig. 1993a. "Interpreting the Market: The Ethics of Credit and Community Relations in Early Modern England." *Social History* 18 (2): 163-183.

———. 1993b. "Credit and the Courts: Debt Litigation in a Seventeenth-Century Urban Community." *The Economic History Review*, New Series, 46 (1): 23-38.

———. 1996. "The Culture of Reconciliation: Community and the Settlement of Economic Disputes in Early Modern England." *The Historical Journal* 39 (4): 915-942.

———. 1998. *The Economy of Obligation: The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England*. New York: Palgrave.

———. 2001. "'Hard Food for Midas': Cash and its Social Value in Early Modern England." *Past and Present* 170: 78-120.

Mundill, Robin R. 2002. *England's Jewish Solution: Experiment and Expulsion*, 1262-1290. Cambridge: Cambridge University Press.

Munn, Nancy. 1986. *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Cambridge, Cambridge University Press.

Munro, John H. 2003a. "The Monetary Origins of the 'Price Revolution': South German Silver Mining, Merchant Banking, and Venetian Commerce, 1470-1540." In *Global Connections and Monetary History*, 1470-1800 (D. Flynn, A. Giráldez, and R. Von Glahn editors), pp. 1-34. Burlington: Ashgate.

———. 2003b. "The Medieval Origins of the Financial Revolution: Usury, Rents, and Negotiability." *International History Review* 25 (3): 505-562.

———. 2007. "Review of Earl J. Hamilton, *American Treasure and the Price Revolution in Spain*, 1501-1650." EH.Net Economic History Services, Jan 15 2007. URL: http://eh.net/bookreviews/library/munro

Müri, Walter. 1931. *Symbolon: Wort- und sachgeschichtliche Studie*. Bern: Beilage zum Jahresbericht über das städtische Gymnasium Bern.

Murphy, George. 1961. "[Buddhist Monastic Economy: The Jisa Mechanism]: Comment." *Comparative Studies in Society and History* 3 (4): 439-42.

Myers, Milton L. 1983. *The Soul of Modern Economic Man: Ideas of Self-Interest, Thomas Hobbes to Adam Smith*. Chicago: University of Chicago Press.

Nag, Kalidas and V. R. Ramachandra Dikshitar. 1927. "The Diplomatic Theories of Ancient India and the *Arthashastra*." *Journal of Indian History* 6 (1): 15-35.

Nakamura, Kyo˘ko Motomochi. 1996. *Miraculous stories from the Japanese Buddhist tradition: the Nihon ryo˘iki of the monk Kyo˘kai*. London: Routledge.

Naskar, Satyendra Nath. 1996. *Foreign impact on Indian life and culture (c. 326 B.C. to c. 300 A.D.)* New Delhi: Abhinav Publications.

Naylor, Robin Thomas. 1985. *Dominion of debt: centre, periphery and the international economic order*. London: Black Rose Books.

Nazpary, Jomo. 2001. *Post-Soviet Chaos: Violence and Dispossession in Kazakhstan*. London: Pluto.

Nelson, Benjamin. 1949. *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*. Oxford: Oxford University Press.

Nerlich, Michael. 1987. *Ideology of adventure: studies in modern consciousness*, 1100-1750. (translation by Ruth Crowley). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nicholls, David. 2003. *God and Government in an "Age of Reason."* New York: Routledge.

Noah, Monday Efiong. 1990. "Social and Political Developments: The Lower Cross Region, 1600-1900." In *A History of the Cross River Region of Nigeria*. (Abasiattai, Monday B., editor), pp. 90-108. Calabar: University of Calabar Press.

Nolan, Patrick. 1926. *A Monetary History of Ireland*. London: King.

Noonan, John T. 1957. *The Scholastic Analysis of Usury*. Cambridge: Harvard University Press.

Norman, K. R. 1975. "As´oka and Capital Punishment: Notes on a Portion of As´oka's Fourth Pillar Edict, with an Appendix on the Accusative Absolute Construction." *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1: 16-24.

North, Robert. 1954. *Sociology of the Biblical Jubilee*. Rome: Pontifical Biblical Institute.

Northrup, David. 1978. *Trade Without Rulers: Pre-Colonial Economic Development in South-Eastern Nigeria*. Oxford: Clarendon Press.

———. 1995. *Indentured labor in the age of imperialism*, 1834-1922. Cambridge: Cambridge University Press.

Nwaka, Geoffrey I. 1978. "Secret Societies and Colonial Change: A Nigerian Example (Sociétés secrètes et politique coloniale: un exemple nigerian)." Cahiers d'Études Africaines, Vol. 18(69/70): 187-200.

Nwauwa, Apollos Okwuchi. 1991. "Integrating Arochukwu into the Regional Chronological Structure." *History in Africa* 18: 297-310.

O'Brien, George. 1920. *An Essay on Medieval Economic Teaching*. London: Longmans, Green & Co.

Ohnuma, Reiko. 2007. *Head, eyes, flesh, and blood: giving away the body in Indian Buddhist literature*. New York: Columbia University Press.

Olivelle, Patrick. 1992. *The Asrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. Oxford: Oxford University Press.

———. 2005. *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Ma˘nava-Dharmas´a˘stra*. Oxford: Oxford University Press.

———. 2006. "Explorations in the Early History of Dharmas´a˘stra." In *Between the Empires: Society in India 300 BC to 400 CE* (Patrick Olivelle, editor), pp. 169-190. New York: Oxford University Press.

———. 2009. "Dharmas´a˘stra: A Literary History." In *The Cambridge Handbook of Law and Hinduism* (T. Lubin and D. Davis, editors), pp. 112-143. Cambridge: Cambridge University Press.

Oliver, Douglas. 1955. *A Solomon Island Society*. Cambridge: Harvard University Press.

Onvlee, Louis. 1980. "The Significance of Livestock on Sumba." In *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia* (James J. Fox, editor), pp. 195-207. Cambridge: Harvard University Press.

Oppenheim, Leo. 1964. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.

Orléan, André. 1998. "La monnaie autoréférentielle." In: M. Aglietta & A. Orléan (editors), *La monnaie souveraine*, pp. 359–386. Paris: Odile Jacob.

Orlove, Benjamin. 1986. "Barter and Cash Sale on Lake Titicaca: A Test of Competing Approaches." *Current Anthropology* 27 (2): 85-106.

Orr, Leslie C. 2000. *Donors, Devotees, and Daughters of God: Temple Women in Medieval Tamilnadu*. Oxford: Oxford University Press.

Ottenberg, Simon. 1958. "Ibo Oracles and Intergroup Relations." *Southwestern Journal of Anthropology* 14 (3): 295-317.

Ottenberg, Simon and Phoebe Ottenberg. 1962. "Afikpo Markets: 1900-1960." In *Markets in Africa* (Paul Bohannan and George Dalton, editors), pp. 118-169. Chicago: Northwestern University Press.

Ottenberg, Simon and Linda Knudsen. 1985. "Leopard Society Masquerades: Symbolism and Diffusion." *African Arts* 18 (2): 37-44.

Oxfeld, Ellen. 2004. "'When You Drink Water, Think of its Source': Morality, Status, and Reinvention in Chinese Fune-

rals." *Journal of Asian Studies* 63 (4): 961-990.

Ozment, Steven. 1983. *When Fathers Ruled*. Harvard University Press, Cambridge: Cambridge University Press.

Pagden, Anthony. 1986. *The Fall of Natural Man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Palat, Ravi Arvind. 1986. "Popular Revolts and the State in Medieval South India: A Study of the Vijayanagara Empire (1360-1565)," *Bijdragen tot de taal-, Land-, en Volkenkunde*, CXII, pp. 128-44.

———. 1988. *From World-Empire to World-Economy: Southeastern India and the Emergence of the Indian Ocean World-Economy (*1350-1650*)*. Ph. D. Dissertation, State University of New York at Binghamton.

Parker, Arthur. 1926. *An Analytical History of the Seneca Indians*. Researches and Transactions of the New York State Archaeological Association. Rochester, NY.

Parker, David B. 1994. "The Rise and Fall of The Wonderful Wizard of Oz as a 'Parable on Populism.'" *Journal of the Georgia Association of Historians* 15: 49-63.

Parkes, Henry Bamford. 1959. *Gods and Men: The Origins of Western Culture*. New York: Vintage Books.

Parkin, Michael and David King. 1995. *Economics (Second Edition)*. London: Addison-Wesley Publishers.

Parks, Time. 2005. *Medici Money: Banking, Metaphysics, and Art in Fifteenth-Century Florence*. New York: Norton.

Partridge, Charles. 1905. *Cross River Natives: Being Some Notes on the Primitive Pagans of Obubura Hill District, Southern Nigeria*. London: Hutchinson & Co.

Pasadika, Bhikkhu. 1997. "The concept of aviprana¯s´a in Na¯ga¯rjuna." In *Recent Researches in Buddhist Studies: Essays in Honour of Y. Karunadasa*, pp. 516-523. Kuala Lumpur: Y. Karunadasa Felicitation Committee. & Chi Ying Foundation.

Pateman, Carole. 1988. *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.

Patterson, Orlando. 1982. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press.

Pearson, Michael N. 1982. "Premodern Muslim Political Systems." *Journal of the American Oriental Society* vol. 102 (no. 1):47-58.

Peng, Xinwei. 1994. *A monetary history of China (Zhongguo Huobi Shi)*. Two Volumes. (Edward H. Kaplan, translator). Bellingham: Western Washington University.

Perlman, Mark and Charles Robert McCann. 1998. *The pillars of economic understanding: ideas and traditions*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Peters, E. L. 1967. "Some Structural Aspects of the Feud Among the Camel-Herding Bedouins of Cyrenaica." *Africa* 37: 261-282.

Phillips, William D. 1985. *Slavery From Roman Times to the Early Transatlantic Trade*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Picard, Olivier. 1975. "La 'fiduciarité' des monnaies métalliques en Grèce." *Bulletin de la Société Française de Numismatique* 34 (10: 604-609.

Pietz, William. 1985. . "The Problem of the Fetish I." *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 9:5-17.

Pigou, Arthur Cecil. 1949. *The Veil of Money*. London: Macmillan.

Polanyi, Karl. 1949. The Great Transformation. New York: Rinehart.

———. 1957a. "Aristotle Discovers the Economy." In K. Polanyi, C. Arensberg and H. Pearson (eds.), *Trade and Market in the Early Empires*, pp. 64-94. Glencoe: The Free Press.

———. 1957b. "The economy as an instituted process." In K. Polanyi, C. Arensberg and H. Pearson (eds.), *Trade and Market in the Early Empires*, pp. 243-269 Glencoe: The Free Press.

———. 1968. "The Semantics of Money Uses." In *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*. (George Dalton, ed.) New York: Anchor.

Poliakov, Léon. 1977. *Jewish bankers and the Holy See from the thirteenth to the seventeenth century*. London: Routledge.

Pomeranz, Kenneth. 1998. *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press.

Powell, Marvin A. 1978. "A Contribution to the History of Money in Mesopotamia prior to the Invention of Coinage." In *Festschrift Lubor Matous* (B. Hruska and G. Comoroczy, eds.) Budapest) II, pp. 211-43.

———. 1979. "Ancient Mesopotamian Weight Metrology: Methods, Problems and Perspectives." In *Studies in Honor of Tom B. Jones* (M. A. Powell and R. H. Sack, editors), pp. 71-109. Amsterdam: Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.

———. 1999. *"Wir mussen unsere nisch Nutzen*: Monies, Motives and Methods in Babylonian economics." In *Trade and Finance in Ancient Mesopotamia, Proceedings of the First Mos Symposium (Ledien* 1997*)*, (J. G. Derksen, editior), pp. 5-24. Istanbul: Nederlands Historich-Archeologisch Instiuut.

Prakash, Gyan. 2003. *Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India*. Cambridge: Cambridge University Press.

Prakash, Satya and Rajendra Singh,. 1968. *Coinage in Ancient India* New Delhi: Research Institute of Ancient Scientific Studies.

Price, Jacob M. 1980. *Capital and Credit in British Overseas Trade: the View from the Chesapeake,* 1700-1776. Cambridge: Harvard University Press.

———. 1989. "What Did Merchants Do? Reflections on British Overseas Trade, 1660-1790." *The Journal of Economic History* 49 (2): 267-284.

———. 1991. "Credit in the Slave Trade and Plantation Economies." In Barbara L. Solow, editor, *Slavery and the Rise of the Atlantic System*, pp. 313-17. Cambridge: Cambridge University Press.

Price, Martin Jessop,. 1983. "Thoughts on the beginnings of coinage." In *Studies in Numismatic Method Presented to Philip Grierson* (C.N.L. Brooke et al., editors,), pp. 1-10. Cambridge: Cambridge University Press.

Proudhon, Pierre-Joseph. 1840. *Qu'est-ce que la propriété? Recherche sur le principe du droit et du gouvernement. Premier mémoire*. Paris : J.-F. Brocard.

Puett, Michael J. 2002. *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge: Harvard University Press.

Quiggin, A. Hingston. 1949. *A Survey of primitive money; the beginning of currency* London: Methuen.

Quilter, Jeffrey and Gary Urton. 2002. *Narrative threads: accounting and recounting in Andean Khipu*. Austin: University of Texas.

Radford, R. A. 1945. "The Economic Organization of a POW Camp." *Economica* 12 (48): 189-201

Raglan, FitzRoy Richard Somerset, Baron. 1931. "Bride Price." *Man* 31: 75.

Rahman, Fashur. 1964. "Riba and Interest." *Islamic Studies* 3:1-43.

Rai, G. K. 1981. *Involuntary Labour in Ancient India*. Allahabad: Chaitanya Press.

Ray, Nicholas Dylan. 1997. "The Medieval Islamic System of Credit and Banking: Legal and Historical Considerations." *Arab Law Quarterly* 12 (1): 43-90.

Reden, Sitta von. 1997. "Money, Law and Exchange: Coinage in the Greek Polis." *Journal of Hellenic Studies* 117: 154-176.

———. 2003. *Exchange in Ancient Greece*. London: Duckworth.

Reeves, Eileen. 1999. "As Good as Gold: The Mobile Earth and Early Modern Economics." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 62: 126-166.

Reid, Anthony. 1983. *Slavery, Bondage and Dependence in Southeast Asia*. New York: St. Martin's Press.

Renger, Johannes. 1983. "Patterns of Non-Institutional Trade and Non-Commercial. Exchange in Ancient Mesopotamia at the Beginning of the Second Millennium B.C." In *Circulation of Goods in Non-palatial Contexts in the Ancient Near East* (A. Archi, editor), pp. 31-123. Rome: Edizioni dell'Ateneo

———. 1994. "On Economic Structures in Ancient Mesopotamia." *Orientalia* 18:157-208.

Retours, Robert de. 1952. "Les insignes en deux parties (fou) sous la dynastie des T'ang (618-907)." *T'oung Pao* 41 (1/3): 1-148.

Rhys Davids, Caroline A. F. 1901. "Economic Conditions in Ancient India." *The Economic Journal* 11 (43): 305-320

———. 1922. "Economic Conditions According to Early Buddhist Literature." In *The Cambridge History of India Volume I: Ancient India* (E. J. Rapson, editor), pp. 198-219. Cambridge: Cambridge University Press.

Richard, R. D. 1926. "Early History of the Term Capital." *Quarterly Journal of Economics* 40 (2): 329-38.

Richards, Audrey. 1939. *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*. London: Oxford University Press.

Richter, Daniel K. 1983. "War and Culture: the Iroquois Experience." *William and Mary Quarterly*, 3d Series, 40:528-559.

Rickett, W. Allyn. 1998. *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China* (2 volumes). Princeton: Princeton University Press.

Riepe, Dale Maurice. 1961. *The Naturalistic Tradition in Indian Thought*. Seattle: University of Washington Press

Risso, Patricia. 1995. *Merchants and Faith: Muslim Commerce and Culture in the Indian Ocean*. Boulder: Westview Press.

Robertson, Pat. 1992. *The Secret Kingdom*. Dallas and London: Word Publishing.

Robinson, Rachel Sargent. 1973. *The size of the slave population at Athens during the fifth and fourth centuries before Christ*. Westport: Greenwood Press.

Robisheaux, Thomas. 1989. *Rural society and the search for order in early modern Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rockoff, Hugh. 1990. "The 'Wizard of Oz' as a Monetary Allegory." *Journal of Political Economy* 98 (4): 739-760.

Rodinson, Maxine. 1978. *Islam and Capitalism*. Austin: University of Texas Press.

Roetz, Heiner. 1993. *Confucian ethics of the axial age: a reconstruction under the aspect of the breakthrough toward*

postconventional thinking. Albany: SUNY.

Rohrlich, Ruby. 1980. "State Formation in Sumer and the Subjugation of Women." *Feminist Studies* 6 (1): 76-102.

Roitman, Janet. 2003. "Unsanctioned Wealth; or, the Productivity of Debt in Northern Cameroon." *Public Culture* 15 (2): 211-237.

Roover, Raymond de. 1944. "What is Dry Exchange? A Contribution to the Study of English Mercantilism." *Journal of Political Economy* 52: 250-66

———. 1946. "The Medici Bank." *Journal of Economic History* 6: 24-52, 153-72.

———. 1948. *Money, Banking, and Credit in Mediæval Bruges*. Cambridge: Mediaeval Academy of America.

———. 1963. *The Rise and Decline of the Medici Bank:* 1397-1494. New York: W.W. Norton.

———. 1967. "The Scholastics, Usury and Foreign Exchange." *Business History Review* 41 (3): 257-71.

Rospabé, Philippe. 1993. "Don Archaïque et Monnaie Sauvage." In *MAUSS: Ce Que Donner Vuet Dire: Don et Intéret*. Paris: Éditions la découverte, pp. 33-59.

———. 1995. *La Dette de Vie: aux origines de la monnaie sauvage*. Paris: Editions la Découverte/MAUSS.

Rotours, Robert de. 1952. "Les insignes en deux parties (fou) sous la dynastie des T'ang (618-907)." *T'oung Pao* 41: 1-148.

Ruel, Malcolm. 1969. *Leopards and Leaders*. London: Tavistock

Rule, John. 1986. *The Labouring Classes in Early Industrial England,* 1750-1850. London: Longman.

Saggs, Henry William Frederick. 1962. *The Greatness That Was Babylon*. New York: Mentor Books.

Sahlins, Marshall. 1972. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.

———. 1981. "The stranger-king or Dumézil among the Fijians." *Journal of Pacific History* 16: 107-32.

———. 1988. "Cosmologies of Capitalism." *Proceedings of the British Academy* 74:1-51.

———. 1996. "The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology." *Current Anthropology*, Vol. 37 (3): 395-428.

———. 2004. *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 2008. *The Western Illusion of Human Nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Saller, Richard P. 1984. "'Familia, Domus', and the Roman Conception of the Family." *Phoenix* 38 (4): 336-355.

———. 1987. "Slavery and the Roman family." In *Classical Slavery* (Moses Finley, editor), pp. 82-110. London: Frank Cass.

Samuel, Geoffrey. 2003. "Property, Obligations: Continental and Comparative Perspectives." In *New Perspectives on Property Law, Human Rights, and the Home* (Alastair Hudson, editor), pp. 295-318. London: Cavendish Publications.

Samuelson, Paul A. 1948. *Economics*. New York: McGraw Hill.

———. 1958. "An exact consumption-loan model of interest with or without the social contrivance of money." In *The Collected Scientific Papers of Paul A. Samuelson*, volume 1 (J. Stiglitz, editor), pp. 219-33. Cambridge: MIT Press.

Sarthou-Lajous, Nathalie. 1997. *L'ethique de la dette*. Paris: Presses Universitaires de France.

Sasso, Michael. 1978. "What is the Ho-Tu?" *History of Religions* 17 (314): 399-416.

Scammel, Jeffrey Vaughan. 1981. *The world encompassed: the first European maritime empires c.*800-1650. London: Taylor & Frances.

Schaps, David. 2004. *The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece*. Ann Arbor : University of Michigan Press.

———. 2006. "The Invention of Coinage in Lydia, in India, and in China." Helsinki: XIV International Economic History Congress.

Scheidel, Walter. 2006. "The Divergent Evolution of Coinage in Eastern and Western Eurasia." Princeton/Stanford Working Papers in Classics (April 2006): www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/scheidel/040603.pdf

———. 2007. "The Monetary Systems of the Han and Roman Empires." (available at http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/scheidel/110505.pdf).

———. 2009. *Rome and China: Comparative Perspectives on Ancient World Empires*. Oxford: Oxford University Press.

Schlemmer, Bernard. 1983. *Le Menabe: histoire d'une colonization*. Paris: ORSTOM.

Schneider, Jane. 1971. "Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame, and Access to Resources in Mediterranean Societies." *Ethnology* 10:1-24.

Schoenberger, Erica. 2008. "The Origins of the Market Economy: State Power, Territorial Control, and Modes of War Fighting." *Comparative Studies in Society and History* 50 (3): 663-691.

Schofield, Phillipp R. and N. J. Mayhew, editors. 2002. *Credit and debt in medieval England, c.*1180-*c.*1350. London: Oxbow.

Schopen, Gregory. 1994. "Doing Business for the Lord: Lending on Interest and Written Loan Contracts in the Mūlasarvāstivādavinaya." *Journal of the American Oriental Society* 114 (4): 527-554.

———. 1995. "Monastic Law Meets the Real World: A Monk's Continuing Right to Inherit Family Property in Classical India." *History of Religions* 35 (2): 101-123.

———. 1997. *Bones, stones, and Buddhist monks: collected papers on the archaeology, epigraphy, and texts of monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawaii Press.

———. 2004. *Buddhist monks and business matters: still more papers on monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Schumpeter, Joseph. 1934. *History of Economic Analysis*. New York: Oxford University Press.

Schwartz, Benjamin I. 1975. "The Age of Transcendence." *Daedalus* 104:1-7.

———. 1986. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press.

Scott, Tom, and Bob Scribner, editors. 1991. *The German Peasants' War: A History in Documents*. Atlantic Highlands: Humanities Press.

Sea, Thomas F. 2007. "The German Princes' Responses to the Peasants' Revolt of 1525." *Central European History* 40 (2): 219-240.

Seaford, Richard. 1994. *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford: Oxford University Press.

———. 1998. "Tragic Money." *Journal of Hellenic Studies* 110: 76-90.

———. 2002. "Review: Reading Money: Leslie Kurke on the Politics of Meaning in Archaic Greece." *Arion*, Third Series 9 (3):145-165.

———. 2004. *Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sée, Henri Eugène. 1928. *Modern capitalism: its origin and evolution*. New York: Adelphi.

Seebohm, Frederic. 1877. *The Era of the Protestant Revolution*. London: Longmans, Green.

Seidel, Anna. 1983. "Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in Apocrypha." In *Tantric and Taoist Studies in Honor of Rolf A. Stein* (Michel Strickmann, editor), II, pp. 291-371. Bruxelles: Institute Belge des Hautes Études Chinoises.

Servet, Jean-Michel. 1981. "Primitive Order and Archaic Trade. Part I" *Economy and Society* 10 (4): 423-450.

———. 1982. "Primitive Order and Archaic Trade. Part II." *Economy and Society* 11 (1): 22-59.

———. 1994. "La fable du troc," numero spécial de la revue *XVIIIe siècle, Economie et politique* (sous la direction Gerard Klotz, Catherine Larrere et Pierre Retat), n°26: 103-115

———. 1998. "Demonétarisation et remonétarisation en Afrique-Occidentale et Équatoriale (XIXe-XXe siècles)." In *La Monnaie souveraine* (Aglietta and Orleans, editors), pp. 289-324. Paris: Odile Jacob.

———. 2001. "Le troc primitif, un mythe fondateur d'une approche économiste de la monnaie." *Revue numismatique* 2001: 15-32.

Sharma, J. P. 1968. *Republics in Ancient India: c* 1500 - *c.* 500 *BC*. Leiden: E. J. Brill

Sharma, Ram Sharan. 1958. *Sudras in Ancient India*. Delhi: Mohtial Banarsidas.

———. 1965. "Usury in Medieval India (A.D. 400-1200)." *Comparative Studies in Society and History* 8 (1): 56-77.

———. 1987. *Urban Decay in India c.* 300- *c.*1000. Delhi: Munshiram Manoharlal.

———. 2001. *Early medieval Indian society: a study in feudalisation*. Hyderbad: Orient Longman.

Shell, Marc. 1978. *The Economy of Literature*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

———. 1992. *Money, Language, and Thought*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Sheridan, R. B. 1958. "The Commercial and Financial Organization of the British Slave Trade, 1750-1807." *The Economic History Review*, New Series 11 (2): 249-263.

Silver, Morris. 1985. *Economic structures of the ancient Near East*. London: Taylor & Francis.

Singer, Sholom A. 1964. "The Expulsion of the Jews from England in 1290." *The Jewish Quarterly Review*, New Series, 55 (2): 117-136.

Skinner, Quentin. 1998. *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, Adam. 1761. *Theory of moral sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press (2002 edition).

———. 1762. *Lectures on Jurisprudence*. Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith Vol. 5. Indianapolis: Liberty Fund (1982 edition).

———. 1776. *An Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Oxford: Clarendon Press (1976 edition).

Smith, Edwin, and Andrew Murray Dale. 1968. *The Ila Speaking Peoples Of Northern Rhodesia*. Two Volumes. London: Kessinger.

Smith, Timothy. 1983. "Wampum as Primitive Valuables." *Research in Economic Anthropology* 5: 225-246.

Snell, F. J. 1919. *The Customs of Old Englan*d. London: Methuen.

Solow, Barbara. 1987. "Capitalism and Slavery in the Exceedingly Long Run." *Journal of Interdisciplinary History* 17

(4): 711-737.

Sonenscher, Michael. 2007. *Before the Deluge: Public Debt, Inequality, and the Intellectual Origins of the French Revolution*. Princeton: Princeton University Press.

Spufford, Peter. 1988. *Money and Its Use in Medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University Press

Spyer, Patricia. 1997. "The Eroticism of Debt: Pearl Divers, Traders, and Sea Wives in the Aru Islands of Eastern Indonesia." *American Ethnologist* 24 (3): 515-538.

Ste. Croix, Geoffrey Ernest Maurice De. 1981. *The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the Archaic Age to the Arab Conquests*. Ithaca: Cornell University Press.

Stannard, David E. 1993. *American holocaust: the conquest of the New World*. New York: Oxford University Press.

Starr, Chester G. 1977. *The Economic and Social Growth of Early Greece*. 800-500 *BC*. New York: Oxford University Press.

Stein, Siegfried. 1953. "Laws of Interest in the Old Testament." *Journal of Theological Studies* 4: 161-70.

———. 1955. "The Development of the Jewish Law of Interest from the Biblical Period to the Expulsion of the Jews from England." *Historia Judaica* 17:3-40.

Stein, Stanley J., and Barbara H. Stein. 2000. *Silver, trade, and war: Spain and America in the making of early modern Europe*. Baltimore: Johns Hopkins.

Steinkeller, Piotr. 1980. "The Renting of Fields in early Mesopotamia and the Development of the Concept of 'Interest' in Sumerian." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 24: 113-145.

———. 2003. "Money-Lending Practices in Ur III Babylonia: the question of economic motivation." In *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East* (Hudson, Michael and Marc Van de Mieroop, editors), pp. 109-137. Bethesda: CDL.

Stiglitz, Joseph, and John Driffill. 2000. *Economics*. New York: W. W. Norton.

Stol, Marten. 1995. "Women in Mesopotamia." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 38 (2): 123-144.

Stone, Lawrence. 1968. *The Family, Sex and Marriage in England* 1500-1800. London: Unwin.

———. 1990. *Road to Divorce: England* 1530-1987. Oxford: Oxford University Press.

Stone, Willard E. 2005. "The Tally: An Ancient Accounting Instrument." *Abacus* 11 (1): 49-57.

Stout, William. 1742 [1967]. *The Autobiography of William Stout of Lancaster* 1665-1752. (John Duncan Marshall, editor.) Manchester: Manchester University Press

Strickmann, Michel. 2002. *Chinese magical medicine*. Stanford: Stanford University Press.

Subrahmanyam, Sanjay. 1996. "Of Imarat and Tijarat: Asian Merchants and State Power in the Western Indian Ocean, 1400 to 1750." *Comparative Studies in Society and History* Vol. 37 no 4, pp. 750-780.

Sun, Guang-Zhen. 2008. "Fragment: Nasir ad-Din Tusi on social cooperation and the division of labor: Fragment from The Nasirean Ethics." *Journal of Institutional Economics* 4 (3): 403-413.

Sutton, David. 2004. "Anthropology's value(s)." *Anthropological Theory* 4(3): 373–379.

Swann, Nancy Lee. 1950. *Food and Money in Ancient China: The earliest economic history of China to A. D.* 25. *Han Shu* 24 *with related texts. Han Shu* 91 *and Shih-chi* 129. Princeton: Princeton University Press.

Tag El-Din, Saif I. 2007. "Capital and Money Markets of Muslims: The Emerging Experience in Theory and Practice." Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies, 1-2: 54-71.

Tambiah, Stanley J. 1973. "Dowry and Bridewealth and the Property Rights of Women in South Asia." In *Bridewealth and Dowry* (Jack Goody and S. J. Tambiah, editors), pp. 59-169. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1989. "Bridewealth and Dowry Revisited: The Position of Women in Sub-Saharan Africa and North India." *Current Anthropology* 30 (4): 413-434.

Tambo, David C. 1976. "The Sokoto Caliphate Slave Trade in the Nineteenth Century." *International Journal of African Historical Studies* 9 (2): 187-217.

Taussig, Michael. 1984. "Culture of Terror—Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture." *Comparative Studies in Society and History* 26 (3): 467-497.

———. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, Quentin P. 2005. "Money and Politics in the Land of Oz." *The Independent Review* 9 (3): 413-426.

Tebbutt, Melanie. 1983. *Making Ends Meet: Pawnbroking and Working-Class Credit*. New York: St. Martin's Press.

Teiser, Stephen F. 1988. *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press.

Testart, Alain. 1997. "Le mise en gage de personnes: sociologie comparative d'une institution." *Archives Européenes de Sociologie* 38: 38-67.

———. 1998. "Pourquoi la condition de l'esclave s'ameliore-t-elle en regime despotique?" *Revue française de sociologie* 39 (1): 3-38

———. 2000. "L'Esclavage pour dettes en Asie Orientale." *Moussons* 2: 3-29.

———. 2001. *Esclave, la dette et le pouvoir: études de sociologie comparative*. Paris : Errance

———. 2002. "The extent and significance of debt slavery." *Revue Française de Sociologie* 43: 173-204.

Testart, Alain, Valerie Lécrivain, Dimitri Karadimas and Nicolas Govoroff. 2001. "Prix de la fiancée et esclavage pour dettes: Un exemple de loi sociologique." *Études rurales* No. 159/160: 9-33.

Thapar, Romila. 1995. "The First Millennium BC in Northern India." In *Recent perspectives of early Indian history* (R. Thapar, editor) pp. 87-150. New Delhi: Book Review Trust.

———. 2002. "The Role of the Army in the Exercise of Power in Ancient India." In *Army and power in the ancient world. Volume 37 of Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien (*Ángelos Chaniótis, Pierre Ducre, *editors), pp.* 25-39. *Heidelberg*: Franz Steiner Verlag.

Thesleff, Holgar. 1989. "Platonic Chronology." *Phronesis* 34 (1): 1-26.

Théret, Bruno. 1992. *Régimes économiques de l'ordre politique : esquisse d'une théorie régulationniste des limites de l'Etat*. Paris: Presses Universitaires de France,.

———. 1995. *L'État, la finance et le social. Souveraineté nationale et construction européenne* (direction de publication). Paris: Éditions la Découverte.

———. 1999. "The Socio-Cultural Dimensions of the Currency: Implications for the Transition to the Euro." *Journal of Consumer Policy* 22: 51-79.

———. 2007. *La monnaie dévoilée par ses crises* (direction de publication). Paris: Editions de l'EHESS, 2 volumes: volume 1, "Monnaies métalliques, volume 2 "Monnaies autoréférentielles. Les autres monnaies en Allemagne et en Russie au XXème siècle

———. 2008. "Les trios états de la monnaie: approche interdisciplinaire du fait monétaire." Revue Economique 59 (4): 813-842.

Thierry, François. 1992. *Monnaies de Chine.Paris*: Bibliothèque nationale.

———. 2001. "Sur les spécifités fondamentales de la monnaie chinoise." In *Aux origines de la monnaie* (Alain Testart, editor), pp. 109-44. Paris: Éditions Errance.

Thomas, Keith. 1972. *Religion and the Decline of Magic: Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*. New York: Scribners.

Thompson, Edward Palmer. 1971. "The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century." *Past & Present* 50: 76-136.

Thurnwald, Richard C. 1916. "Banaro Society: Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea." *Memoirs of the American Anthropological Association* 8:251-391.

Tierney, Brian. 1997. *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law* 1150–1625. (Emory University Studies in Law and Religion, number 5). Atlanta: Scholars Press.

Todorov, Tzvetan. 1984. *The conquest of America: the question of the other*. Chicago: University of Chicago Press.

Tong, James W. 1989. *Disorder Under Heaven: Collective Violence in the Ming Dynasty*. Stanford: Stanford University Press.

Tortella, Gabriel and Francisco Comin. 2002. "Fiscal and Monetary Institutions in Spain, 1600-1900." In Transferring wealth and power from the old to the new world: monetary and fiscal institutions in the 17th through the 19th century (Michael D. Bordo and Robert Cortés Conde, editors), pp. 140-186. Cambridge: Cambridge University Press.

Trawick, Margaret. 1992. *Notes on Love in a Tamil Family*. Berkeley: University of California Press.

Trevett, Jeremy. 1992. *Apollodoros the Son of Pasion*. Oxford: Clarendon Press.

———. 2001. "Coinage and Democracy at Athens," in A. Meadows and K. Shipton, eds., *Money and Its Uses in the Ancient Greek World* (Oxford: Oxford University Press), pp. 23–34

Trombert, Eric. 1995. *Le crédit à Dunhuang: Vie matérielle et société en Chine médiévale*. Paris: Ihec/Inst.Hautes Etudes.

Tseayo, Justin Iyorbee. 1975. *Conflict and Incorporation in Nigera: the Integration of the Tiv*. Zaria Nigeria: Gaskiya.

Tuck, Richard. 1979. *Natural rights theories: their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tull, Herman Wayne. 1989. *The Vedic Origins of Karma: cosmos as man in ancient Indian myth and ritual*. Albany: SUNY.

Tully, James. 1993. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tuma, Elias. 1965. "Early Arab Economic Policies, 1st/7th–4th/10th Centuries." *Islamic Studies* 4 (1): 1-23.

Uchendo, Victor. 1967. "Some Principles of Haggling in Peasant Markets." *Economic Development and Cultural Change* 16 (1): 37-50.

Udovitch, Abraham L. 1970. *Partnership and Profit in Medieval Islam*. Princeton: Princeton University Press.

———. 1975. "Reflections on the Institutions of Credit and Banking in the Medieval Islamic Near East." *Studia Islamica* 41: 5-21.

Uebach, Helga. 2008. "From Red Tally to Yellow Paper: the official introduction of paper in Tibetan administration in 744/745." *Revue d'Etudes Tibétaines* 14: 57-69.

Usher, Abbot Payson. 1914. "The Origin of the Bill of Exchange." *Journal of Political Economy* 22: 566-76.

———. 1934. "The Origins of Banking: The Primitive Bank of Deposit, 1200-1600." *Economic History Review* 4 (4): 399-428.

———. 1943. *The Early History of Deposit Banking in Mediterranean Europe*. Cambridge: Harvard University Press.

Valenze, Deborah M. 2006. *The social life of money in the English past*. Cambridge: Cambridge University Press.

Valeri, Valerio. 1994. "Buying Women but no Selling Them: Gift and Commodity Exchange in Huaulu Alliance." *Man* (n.s.) 29:1-26.

———. 2001. "Feasts." In *Fragments from Forests and Libraries*, pp. 1-27. Durham: Carolina Academic Press.

Van Der Toorn, Karel. 1989. "Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel." *Journal of Biblical Literature* 108 (2): 193-205.

Vance, Eugene. 1973. "Signs of the City: Medieval Poetry as Detour." *New Literary History* 4 (3): 557-574

———. 1986. "Chrétien's Yvain and the Ideologies of Change and Exchange." *Yale French Studies* 70: 42-62.

Vaneigem, Raoul. 1967. *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*. Paris, Gallimard.

Veenhof, Karl. 1997. "'Modern' Features in Old Assyrian Trade." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 40: 336-366.

Verellen, Franciscus. 2006. "The Dynamic Design: Ritual and Contemplative Graphics in Daoist Scriptures." In *Daoism in History: Essays in Honor of Liu Rs'un-yan* (Quanlen Liu, Benjamin Penny, editors), pp. 159-182. London: Routledge.

Verlinden, Charles. 1970. *The Beginnings of Modern Colonization: Eleven Essays with an Introduction*. Ithaca: Cornell University Press.

VerSteeg, Russ. 2000. *Early Mesopotamian Law*. Durham: Carolina Academic Press.

———. 2002. *Law in Ancient Egypt*. Durham: Carolina Academic Press.

Veyne, Paul-Marie. 1979. "Mythe et réalité de l'autarcie à Rome." *Revue des études anciennes* 81: 261-280.

Vice, Roy L. 1988. "Leadership and Structure of the Tauber Band during the Peasants' War in Franconia." *Central European History* 24 (2): 175-195.

Vickers, Adrian. 1996. *Bali: a paradise created*. Singapore: Periplus Editions.

Vickers, Michael J. 1985. "Early Greek Coinage, a Reassessment." *Numismatic Chronicle* 145:1-44.

Vijaisri, Priyadarshini. 2004. *Recasting the Devadadi: Patterns of Sacred Prostitution in Colonial South India*. New Delhi: Kanishka.

Villey, Michel. 1946. "L'Idee du droit subjectif et les systemes juridiques romains." Revue historique de droit, series 4: 201-227.

Vondeling, Jan. 1961. *Eranos* (with a summary in English). Amsterdam: Gron.

Wade, Geoffrey. 2004. "The Zheng He Voyages: A Reassessment." *Asia Research Institute Working Paper Series* No. 31, Oct 2004

Wake, Christopher. 1997. "The Great Ocean-going Ships of Southern China in the Age of Chinese Maritime Voyaging to India, Twelfth to Fifteenth Centuries," *International Journal of Maritime History* 9 (2): 51-81

Walker, Garthene. 1996. "Expanding the Boundaries of Female Honour in Early Modern England." *Transactions of the Royal Historical Society*, Sixth Series, 8:235-245.

Walker, James Broom. 1875. "Notes on the Politics, Religion, and Commerce of Old Calabar." *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 6: 119-124.

Wallace, Robert B. 1987. "The Origin of Electrum Coinage." *American Journal of Archaeology* 91: 385-97.

Wallace-Hadrill, Andrew, editor. 1989. *Patronage in Ancient Society* (Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society, Volume 1). London: Routledge.

Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World System, volume* I. New York: Academic Press

———. 1989. "The French Revolution as a World-Historical Event." *Social Research* 56 (1): 33-52.

———. 1991. "Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down." *Journal of Modern History* 63 (2): 354-361.

———. 2001. *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Walsh, Michael J. 2007. "The Economics of Salvation: Toward a Theory of Exchange in Chinese Buddhism." *Journal of the American Academy of Religion* 75 (2): 353–382

Warburton, David. 2000. "Before the IMF: The Economic Implications of Unintentional Structural Adjustment in Ancient Egypt." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 43 (2): 65 -131.

———. 2001. "State and economy in ancient Egypt." In *World System History: the social science of long-term change* (Robert Denemark, Jonathan Friedman, Barry Gills, and George Modelski, editors), pp. 169-184. New York: Routledge.

Wartburg, Marie Louise von. 1995. "Production de sucre de canne à Chypre." In *Coloniser au Moyen Age* (Michel Balard and Alain Ducellier, editors), Paris: A. Colon, pp. 126-31.

Waswo, Richard. 1996. "Shakespeare and the Formation of the Modern Economy." *Surfaces* Vol. 6. 217 (v.1.0A), http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol6/waswo.html.

———. 2004. "Crises of Credit: Monetary and Erotic Economies in the Jacobean Theater." In *Plotting early modern London: new essays on Jacobean City comedy* (Dieter Mehl, Angela Stock, Anne-Julia Zwierlein , editors), pp. 55-74. London: Ashgate Publishing.

Watson, Alan. 1987. *Roman Slave Law*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Watson, James L. 1980. "Transactions in People: The Chinese Market in Slaves, Servants, and Heirs." In *Asian and African Systems of Slavery* (James L. Watson, editor), pp. 223-250. Cambridge: Cambridge University Press.

Weber, Max. 1924. *Gesammelte Aufsätze zur Soziale- und Wirtschaftegeschichte*. Tubingen. English version: *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*. (R. I. Frank, trans.) London: Verso.

———. 1961. *General Economic History*. New York: Collier Books.

———. 1978. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. (Ephrain Fischoff, trans.) Berkeley: University of California Press.

Wennerlind, Carl. 2003. "Credit-money as the Philosopher's Stone: Alchemy and the Coinage Problem in Seventeenth--century England." *History of Political Economy* 35:234-61.

Westbrook, Raymond. 1971. "Jubilee Laws." *Israel Law Review* 6: 209-26.

———. 1984. "The enforcement of morals in Mesopotamian law." *Journal of the American Oriental Society* 104: 753-756.

———. 1988. *Old Babylonian Marriage Law*. Archlv für Orientforschung, Beiheft 23. Horn: F. Burger.

———. 1990. "Adultery in Ancient Near Eastern Law." *Revue biblique* 97: 542-580

———. 1991. *Property and the Family in Biblical Law*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

———. 1995. "Slave and Master in Ancient Near Eastern Law." *Chicago-Kent Law Review* 70: 1631-76.

———. 1999. "Vitae Necisque Potestas." *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 48 (2): 203-223.

Westenholz, Joan Goodnick. 1989. "Tamar, *Qedesa, Qadistu*, and Sacred Prostitution in Mesopotamia." *Harvard Theological Review* 82: 245–265.

Westermann, William L. 1955. *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*. Philadelphia: American Philosophical Society.

Whelan, T. S. 1979. *The Pawnshop in China*. Ann Arbor: Centre for Chinese Studies, University of Michigan

Whitaker, C. W. A. 2002. *Aristotle's De interpretatione: contradiction and dialectic*. Oxford: Oxford University Press.

White, Jenny Barbara. 2004. *Money makes us relatives: women's labor in urban Turkey*. London: Routledge.

Whiting, John Roger Scott. 1971. *Trade Tokens: A Social and Economic History*. London: Newton Abbot.

Wiedemann, Thomas. 1981. *Greek and Roman Slavery*. New York: Routledge.

Wiener, Margaret J. 1995. *Visible and invisible realms: power, magic, and colonial conquest in Bali*. Chicago: University of Chicago Press.

Wilbur, C. Martin. 1943. *Slavery in China during the Former Han Dynasty*. Anthropological Series, volume 34. Chicago: Chicago Field Museum of Natural History.

Wilcke, Claus. 1985. "Familiengründung im alten Babylonien." In *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung* (E.W Müller, ed.), pp. 213-317. Freiburg and München: Alber.

Williams, Brett. 2004. *Debt for Sale: A Social History of the Credit Trap*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Williams, Carl O. 1937. *Thraldom in Ancient Iceland: A Chapter in the History of Class Rule*. Chicago: University of Chicago Press.

Williams, Eric. 1944. *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Williamson, George Charles. 1889. *Trade tokens issued in the seventeenth century in England, Wales, and Ireland, by corporations, merchants, tradesmen, etc. Illustrated by numerous plates and woodcuts, and containing notes of family, heraldic, and topographical interest respecting the various issuers of the tokens*. London: E. Stock.

Wilson, Monica Hunter. 1951. "Witch Beliefs and Social Structure." *The American Journal of Sociology* 56 (4): 307-31

Wink, André. 2002. *Al-Hind: Early medieval India and the expansion of Islam, 7th-11th centuries*. Leiden: E. J. Brill.

Wirszubski, Chaim. 1950. *Libertas as a Political Ideal at Rome During the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolf, Robert L. 1954. "The Mortgage and Redemption of an Emperor's Son: Castile and the Latin Empire of Constantinople." *Speculum* 29: 45-85.

Wong, Roy Bin. 1997. *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*. Ithaca: Cornell University Press.

———. 2002. "Between Nation and World: Braudelian Regions in Asia." *Review* 26 (1): 1-45.

Wood, Diana. 2002. *Medieval Economic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wordie, J. R. 1983. "The Chronology of English Enclosure, 1500-1914." Economic History Review, 2nd ser. 26:483-505.

Wray, L. Randall. 1990. *Money and Credit in Capitalist Economies*. Aldershot: Edward Elgar.

———. 1998. *Understanding Modern Money: the key to full employment and price stability*. Edward Elgar: Cheltenham.

———. 1999. "An Irreverent Overview of the History of Money from the Beginning of the Beginning to the Present." *Journal of Post Keynesian Economics*. 21 (4): 679-687

———. 2000. *Credit and State Theories of Money*. Cheltenham: Edward Elgar.

Wright, David P. 2009. *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*. Oxford: Oxford University Press.

Wrightson, Keith. 1980. "Two concepts of order: justices, constables and jurymen in seventeenth-century England," in *An Ungovernable People: The English and their Law in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (John Brewer and John Styles, editors), pp. 21-46. London: Hutchinson.

Wrightson, Keith, and David Levine. 1979 *Poverty and Piety in an English Village*. Cambridge: Cambridge University Press.

Xu, Zhuoyun, and Jack L. Dull. 1980. *Han agriculture: the formation of early Chinese agrarian economy, 206 B.C.-A.D.* 220. Seattle: University of Washington Press.

Yang, Bin. 2002. "Horses, Silver, and Cowries: Yunnan in Global Perspective." *Journal of World History*, vol. 15 no 3:281-322.

Yang, Lien-sheng. 1971. *Money and Credit in China: A Short History*. Harvard-Yenching Institute Monographs 12. Cambridge: Harvard University Press.

Yates, Robin D. S. 2002. "Slavery in Early China: A Socio-Cultural Approach." *Journal of East Asian Archaeology* 3 (1/2): 283-331.

Yoffee, Norman. 1998. "The Economics of Ritual at Late Babylonian Kish." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41 (3): 312-343.

Yü, Ying-shih. 1967. *Trade and Expansion in Han China. A Study in the Structure in Sino-Barbarian Economic Relations*. Berkeley: University of California Press.

Yung-Ti, Li. 2006. "On the Function of Cowries in Shang and Western Zhou China." *Journal of East Asian Archaeology* 5: 1-26.

Zell, Michael. 1996. "Credit in the Pre-Industrial English Woollen Industry." *The Economic History Review*, New Series, 49 (4): 667-691

Zmora, Hillay. 2006. "The Princely State and the Noble Family: Conflict and Co-operation in the Margraviates Ansbach--Kulmbach in the Early Sixteenth Century." *The Historical Journal* 49: 1-21.

Zürcher, Erik. 1958. *The Buddhist conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China*. Volume 11 of Sinica Leidensia. Leiden: E. J. Brill.

IK 44 693

DAVID GRAEBER

DLUH

PRVNÍCH 5000 LET

Dříve než byly peníze, byl dluh.

níze byly údajně vynalezeny, aby nahradily obtížný a komplikovaný směnný obchod. uhy se přitom táhnou alespoň pět tisíc let, tedy podstatně déle, než se datuje existence něz. Kde je tedy pravda?

návaný americký antropolog a aktivista David Graeber popisuje, jak se celé dějiny točí kolem uhů. Zároveň dokládá, že napříč různými kulturami se jako červená nit táhne odpouštění uhů, které pomáhalo udržovat stabilitu společenských systémů. Splácení dluhů je morálním kladem, na němž stojí lidské vztahy. Autor knihy vás přesvědčí, že čas od času však nastávají vile, kdy je tento základ nutno zbořit a dluhy smazat.

ještě vás může kniha překvapit?

zvíte se například, že:

rincip směny se vyvinul převážně v důsledku násilí,

oderní pojetí práv a svobod pochází ze starověkého stému otrockého práva,

vod investičního kapitálu je spojen se středověkým nským buddhismem,

rtuální peníze nejsou žádnou novinkou.

obě, kdy nám dluhy přerůstají přes hlavu, je tato provokativní ntroverzní kniha nanejvýš aktuální.

V kompletní nabídce nakladatelství je více než 4400 kvalitních titulů z nejrůznějších oborů.

Objednávky knih: www.albatrosmedia.cz eshop@albatrosmedia.cz bezplatná linka 800 555 513

ISBN 978-80-265-0044-5

Navštivte náš web:



Biz books

DAVID GRAEBER

DLUH

PRVNÍCH 5000 LET

ET
G03

„Davidu Graeberovi se podařilo něco vzácného – napsal fundovanou knihu, která se čte jedním dechem. Mistrovským zpracováním vystihl klíčová témata dnešní diskuse, ač pět tisíc let stará. Čtenáře jen překvapí, proč mu to samotnému nedošlo dříve. Kniha se stává okamžitou klasikou ve svém oboru."

– Tomáš Sedláček

hlavní makroekonomický stratég ČSOB, autor bestselleru *Ekonomie dobra a zla*

DAVID GRAEBER

DLUH

PRVNÍCH 5000 LET

USCHOVEJTE PRO KONTROLU.
DĚKUJEME VÁM.

Biz books

IK 44 693

DAVID GRAEBER

DLUH

PRVNÍCH 5000 LET

Dříve než byly peníze, byl dluh.

eníze byly údajně vynalezeny, aby nahradily obtížný a komplik ovaný směnný obchod. luhy se přitom táhnou alespoň pět tisíc let, tedy podstatně déle, než se datuje existence eněz. Kde je tedy pravda?

znávaný americký antropolog a aktivista David Graeber popisuje, jak se celé dějiny točí kolem uhů. Zároveň dokládá, že napříč různými kulturami se jako červená nit táhne odpouštění uhů, které pomáhalo udržovat stabilitu společenských systémů. Splácení dluhů je morálním kladem, na němž stojí lidské vztahy. Autor knihy vás přesvědčí, že čas od času však nastávají vilé, kdy je tento základ nutno zbořit a dluhy smazat.

m ještě vás může kniha překvapit?

ozvíte se například, že:

princip směny se vyvinul převážně v důsledku násilí,

moderní pojetí práv a svobod pochází ze starověkého ystému otrockého práva,

původ investičního kapitálu je spojen se středověkým čínským buddhismem,

virtuální peníze nejsou žádnou novinkou.

době, kdy nám dluhy přerůstají přes hlavu, je tato provokativní kontroverzní kniha nanejvýš aktuální.

V kompletní nabídce nakladatelství je více než 4400 kvalitních titulů z mnoha zajímavých oborů.

Objednávky knih: www.albatrosmedia.cz eshop@albatrosmedia.cz bezplatná linka 800 555 513

ISBN 978-80-265-0056-2

Navštivte náš web:

9 788026 500445

Biz books

DAVID GRAEBER

DLUH

PRVNÍCH 5000 LET

ET
G03

„Davidu Graeberovi se podařilo něco vzácného – napsal fundovanou knihu, která se čte jedním dechem. Mistrovským zpracováním vystihl klíčová témata dnešní diskuse, ač pět tisíc let stará. Čtenáře jen překvapí, proč mu to samotnému nedošlo dříve. Kniha se stává okamžitou klasikou ve svém oboru."

– Tomáš Sedláček

hlavní makroekonomický stratég ČSOB, autor bestselleru *Ekonomie dobra a zla*

DAVID GRAEBER

DLUH

PRVNÍCH 5000 LET

USCHOVEJTE PRO KONTROLU.
DĚKUJEME VÁM.

Biz books

IK 44 693

DAVID GRAEBER

DLUH

PRVNÍCH 5000 LET

Dříve než byly peníze, byl dluh.

Peníze byly údajně vynalezeny, aby nahradily obtížný a komplikovaný směnný obchod. Dluhy se přitom táhnou alespoň pět tisíc let, tedy podstatně déle, než se datuje existence peněz. Kde je tedy pravda?

Uznávaný americký antropolog a aktivista David Graeber popisuje, jak se celé dějiny točí kolem dluhů. Zároveň dokládá, že napříč různými kulturami se jako červená nit táhne odpouštění dluhů, které pomáhalo udržovat stabilitu společenských systémů. Splácení dluhů je morálním základem, na němž stojí lidské vztahy. Autor knihy vás přesvědčí, že čas od času však nastávají chvíle, kdy je tento základ nutno zbořit a dluhy smazat.

Čím ještě vás může kniha překvapit?

Dozvíte se například, že:

- **princip směny se vyvinul převážně v důsledku násilí,**
- **moderní pojetí práv a svobod pochází ze starověkého systému otrockého práva,**
- **původ investičního kapitálu je spojen se středověkým čínským buddhismem,**
- **virtuální peníze nejsou žádnou novinkou.**

V době, kdy nám dluhy přerůstají přes hlavu, je tato provokativní a kontroverzní kniha nanejvýš aktuální.

V kompletní nabídce naleznete již více než **4400** knižních titulů z mnoha zajímavých oborů

Objednávky knih:
www.albatrosmedia.cz
eshop@albatrosmedia.cz
bezplatná linka
800 555 513

ISBN 978-80-265-0044-5

Navštivte náš web!

9 788026 500445

BizBooks

DAVID GRAEBER DLUH PRVNÍCH 5000 LET

ET
G03